دیدار با فرشته: نگاهی به اندیشه‌های عرفانی داریوش شایگان

حمیدصاحب‌جمعی
استاد پزشکی کالج پزشکی دانشگاه سین‌سناتی

پیشگفتار

درون‌مایهٔ این نوشته یافتن پاسخی منطقی به یک پرسش است: آیا در دوران معاصر، گرایش عرفانی با بینش فلسفی سازگار است؟ به عبارتی، برچسب "فیلسوف عارف" در حکم ناسازه‌گویی (paradox) نیست؟ به قصد برقراری متن تاریخی-فرهنگی شایسته‌ای برای پاسخ‌گویی به این پرسش، در آغاز اشارهٔ کوتاهی به دو دوران و به دو گونه جهان‌بینی سودمند خواهد بود.

دوران پیشامدرن اشاره به گسترهٔ زمانی‌ای است که از عصر پیشاتاریخ تا پایان قرن پانزدهم میلادی را در بر می‌گیرد. اما اگر دوران باستان، حدود سه هزار سال پیش

Hamid Sahebjami, "An Angelic Encounter: A Review of Daryoush Shaygan's Esoteric Reflections," *Iran Namag*, Volume 2, Number 2 (Summer 2019), 45-90.

حمید صاحب‌جمعی <hsahebjami@fuse.net> Hamid Sahebjami (دانش‌آموختهٔ فوق‌تخصص پزشکی دانشگاه جورج واشنگتن، ۱۹۷۳) در ۱۹۷۳ به هیئت علمی کالج پزشکی دانشگاه سین‌سناتی پیوست و تاکنون به تدریس و فعالیت‌های پزشکی، علمی و اداری در این دانشگاه ادامه داده است. در ۱۹۸۷ به مقام استادی رسید و در ۲۰۰۲ استاد ممتاز شناخته شد. بیش از ۵۰ مقاله در حوزه‌های پزشکی و فیزیولوژی از او به چاپ رسیده است. او همچنین در زمینه‌های زبان، فلسفه و نقد ادبی به پژوهش پرداخته و آثاری در این حوزه‌ها منتشر ساخته است که از آن جمله‌اند *وداع با تجدد: فراز و فروپاشی جهان‌بینی مدرنیته*، *خانهٔ هستی: زبان، اندیشه و خرد* و *عشق در گلستان: ساخت‌شکنی رویکرد سعدی با مفهوم عشق*.

از میلاد مسیح تا پایان امپراتوری رم، را به سبب ویژگی‌های تاریخی از این گسترهٔ زمانی حذف کنیم، پیشامدرن اشاره به دورانی خواهد بود که از سال‌های آغازین مسیحیت تا عصر زایش رنسانس در قرن شانزدهم میلادی ادامه داشت. بدین ترتیب، می‌بینیم که بخش بزرگی از دوران پیشامدرن هم‌زمان با قرون وسطا (در حدود قرن‌های پنجم تا پانزدهم میلادی) بود؛ روزگاران تاریک و شومی که چونان نمونهٔ تاریخی فروپاشی و نقض اصول بنیادین حقوق انسانی از آن یاد می‌شود. وجه تمایز این دوران چیرگی قاطع و بی‌رقیب دو دین بزرگ ابراهیمی تک‌خدایی/ توحیدی (monotheistic) در همهٔ ابعاد حیات شخصی و جمعی در جوامع انسانی بود: مسیحیت و اسلام؛ نخستین دین ابراهیمی، یهودیت، در گسترهٔ تاریخ هرگز همانند مسیحیت و اسلام به صورت قدرت جهانی حاکم بر توده‌های عظیم انسانی تحقق پیدا نکرد.

در توصیف ویژگی های تاریخی و فرهنگی دوران پیشامدرن بسیار گفته‌اند. آنچه به نظر من به فراگیرترین و شایسته‌ترین نحو نشان‌دهندهٔ ویژگی‌های این دوران است هم‌آمیزی عنان‌گسیختهٔ سه قلمرو بزرگ فرهنگ انسانی و نبود وجوه تمایز و تشخص مابین آنهاست: قلمروهای دین (معنویت، عرفان)، علم (واقعیت‌های عینی-تجربی)، و هنر (زیبایی‌شناسی، ذوقیات شخصی). باید افزود که ادبیات-شعر نیز بی‌شک به قلمرو هنر-ذوقیات شخصی وابسته است. در این میان، جایگاه فلسفه، این قلمرو مهم فرهنگ انسانی، آن‌گونه که باید مشخص نیست زیرا در عین حال که هر سه قلمرو اصلی را شامل می‌شود، از آنها برمی‌گذرد. سروکار فلسفه با معنویات (قلمرو دین)، با اندیشهٔ منطقی و تحلیلی (قلمرو علم)، و با مقولات زیبایی‌شناختی (قلمرو هنر) است. از اینها گذشته، چون بیان فلسفی صرفاً در قالب زبان شکل می‌گیرد، پیوندی بنیادین با ادبیات دارد.

سبب نبود هرگونه وجه تمایز مابین قلمروهای فرهنگی در دوران پیشامدرن سروری و چیرگی مطلق قلمرو دین-معنویات بر قلمروهای دیگر در جوامع توحیدی بود که دامنهٔ بالندگی، خودمختاری، و پیشرفت آنها را سخت سرکوب می‌کرد. به نمونه‌های بسیاری از این‌گونه هم‌آمیختگی ارزش‌ها و نتایج زیانبار ناشی از آنها در قرون وسطا می‌توان اشاره کرد. به چند نمونه به اختصار بسنده می‌کنم. بر اساس آموزه‌ها و احکام دینی، همهٔ پدیده‌ها در جهان فیزیکی و همهٔ معرفت‌ها از پیش در "کتاب طبیعت" ثبت شده بودند. رسالت اهل علم صرفاً رده‌بندی آنها بود. بسیاری از اهل

علم در دوران پیشامدرن به حقانیت دین ایمان راسخ داشتند و صادقانه می‌پنداشتند که نقش آنان کشف و شناخت قوانین الهی و پرده‌برداری از اسرار ازلی است. علم در آن دوران وسیله و ابزاری بود در خدمت تأیید و ترویج مشروعیت حکم‌ها و آموزه‌های دینی. اما در جو حاکم آن زمان، به دانشمند بزرگی برمی‌خوریم چون گالیله (Galileo Galilei, 1564-1642)، یکی از بنیادگذاران علم مدرن که به‌رغم بازداشت از پویش علمی به حکم پاپ اوربان هشتم (Urban VIII) و هراس از نگرش به آسمان‌ها از خلال تلسکوپ و بحث وبررسی دستیافت‌هایش با همکاران، توانست به هر طریق به ادامهٔ پژوهش‌های علمی‌اش بپردازد و نتایج حاصله را برای نسل‌های آینده ثبت کند. بر اساس حکم کتاب مقدس، کرهٔ زمین مرکز کاینات به شمار می‌آمد، خورشید گرد زمین می‌چرخید، و بحث در این زمینه‌ها خاتمه یافته تلقی می‌شد. هرگونه انحراف از این حکم‌ها به جرم کفر و الحاد مستوجب به بند درآمدن و چه بسا مرگ بود. هنرمند نابغه‌ای چون میکل‌آنژ (Michelangelo, 1475-1564) در پی‌جویی بیان هنری و تمایلات ذوقی مدام با پاپ جولیوس دوم (Julius II) در ستیز و کشمکش بود. و نمونه‌های بسیار دیگر.

در مورد قلمرو فلسفه، که درون‌مایهٔ اصلی این نوشته است، می‌توان گفت در دوران پیشامدرن، چه در عالم مسیحیت و چه در دنیای اسلام، فلسفه و علم کلام-عرفان آن‌چنان در هم تافته و تفکیک‌ناپذیر بودند که شناخت وجوه تمایز مابین آنها میسر نیست. در عالم مسیحیت از بزرگانی چون آگوستین قدیس (St. Augustine, 354-430) و آکویناس قدیس (St. Aquinas, 1225-1274) می‌توان نام برد. در فرهنگ ایرانی-اسلامی اندیشمندانی چون بوعلی سینا، غزالی، سهروردی و بسیاری دیگر در قالب نثر و شاعرانی مانند مولوی، عطار، حافظ و دیگران در قالب شعر اندیشه‌های دینی-عرفانی را در زبانی بس زیبا و ژرف بیان می‌کردند. بخش بزرگی از میراث عظیم شعر فارسی شامل آثار جاودان این بزرگان است. اما نباید از یاد برد که این بزرگان همه در دوران پیشامدرن می‌زیستند و اندیشه‌ها و جوشش‌های خلاقهٔ آنها ناگزیر در متن جهان‌بینی و روح غالب زمانهٔ (Zeitgeist) آن دوران شکل گرفته بود، چنان‌که تأمل در شناخت وجوه تمایز مابین گرایش‌های دینی-عرفانی از یک‌سو و اندیشه‌های فلسفی و تمایلات زیبایی‌شناختی آنان از سوی دیگر امکان‌پذیر نیست. همهٔ این بزرگان در وهلهٔ اول پایبند ایمان دینی راسخ و پیروی بی‌چون‌وچرا از آموزه‌ها و احکام دینی بودند که از جانب خداوندگار و از زبان پیامبران در کتاب‌های مقدس ثبت شده بود. گفته‌های نقدآمیز و بحث‌انگیز آنان‌نیز ــ "می‌ده که شیخ و

حافظ و قاضی و محتسب / چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند،" "در میخانه ببستند خدایا مپسند / که در خانهٔ تزویر و ریا بگشایند" و نمونه‌های بی‌شمار دیگر—همه معطوف به آپاراتچیک‌های (apparatchiks) مذهبی بود، به عبارتی کارمندان دون‌پایهٔ نظام دینی، نه پیشوایان دینی زمانهٔ خود. عذر موجه آنها در کاربرد هر از گاه زبان تحریک‌آمیز و بحث‌انگیز نیز این بود که در زبان رمزی و مبهم و استعاره‌ای عرفان باید در جستجوی معانی نمادین واژه‌ها بود و نه صورت ظاهری آنها. به فرض، غرض از عشق و معشوق و کامجویی و مانند اینها عروج به تارک نردبان آگاهی و پیوند با حقیقت مطلق است، نه عشق زمینی—در ادامهٔ سخن بنیاد این توجیه‌ها به تفصیل بررسی خواهند شد. بگذریم که تمایل برخی از این بزرگان به کامجویی‌های زمینی، چه با خوبرویان مؤنث و چه با جوانان خوش صورت و قامت، در آثار آنها ثبت است. همچنین، صحبت از می و شراب اشاره به بادهٔ ازلی است، نه به باده گساری—یعنی چه؟ کدام باده، کدام ازل؟ البته هواداران خشک‌اندیش عرفان تعریف‌های چندی از این واژه‌ها و اصطلاحات در آستین آماده دارند، غافل از اینکه توصیف‌ها و توجیه‌های به ظاهر عالمانهٔ آنها صرفاً بازتاب پیش‌فرض‌های آنان است، نه تعریف آنچه در واقع وجود دارد. به عبارت دیگر، اینان با تعریف "تعریف" بیگانه‌اند. در این زمینه باز خواهم گفت.

آنچه در تأیید درون‌مایهٔ این نوشته گفتنی است اینکه اگر نمونه‌های نفوذ چیرهٔ قلمرو دین بر قلمرو ذوقیات شخصی و بروزات هنری انسان در قرون وسطای اروپا را در تابلوها و تندیس‌های این دوران می‌توان مشاهده کرد، چون در متن جهان‌بینی اسلامی هنرهای نمایشی و تجسمی اگر مکروه و گناه‌آلود نباشند ناپسند و ناصواب به شمار می‌آیند، و از این رو هیچ نشانه‌ای از این‌گونه هنرها را در فرهنگ ایرانی-اسلامی نمی‌توان یافت، یگانه وسیلهٔ بیان تمایلات و ذوقیات زیبایی‌شناختی در آن دوران زبان شعر بود. بدین قرار، شاهد زنده بر هم‌آمیزی قلمرو دین-عرفان با هنر-ادبیات میراث شعر عرفانی در فرهنگ ایرانی-اسلامی است. در واقع، یکی از استادان ادبیات فارسی-عربی که از صاحب‌نظران بنام در زمینهٔ ادبیات عرفانی است، عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند: "عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الهیات."[1]

[1] محمدرضا شفیعی کدکنی، *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی* (تهران: سخن، ۱۳۹۲)، ۱۹.

دوران مدرن اشاره به گستره‌ای تاریخی است که از آغاز رنسانس تا نیمهٔ دوم قرن بیستم ادامه داشت. از آن پس تا زمان حال، جهان‌بینی پسامدرن رونق و رواج پیدا کرده است. به نحوی گذرا اما با تأکید باید یادآور شوم که مکتب پسامدرن هرگز به معنی نفی و وازنش مدرنیته نیست، آن را باید نقد و تعدیلی سازنده در زمینهٔ برخی جنبه‌های جهان‌بینی مدرنیته به شمار آورد. اصول بنیادین مدرنیته همچنان برقرار و استوارند.

رنسانس، به عبارتی نوزایش (intellectual rebirth)، را به صورت‌های گوناگون تعریف و توصیف کرده‌اند. آنچه به نظر این نویسنده به اختصار، اما به بهترین وجه، معرف نقش اصلی رنسانس در ساخت تمدن انسانی است، اهمیت این جنبش در انسان‌گونه کردن الوهیت (anthropomorphization of the Divine) بود که به نوبهٔ خود رهایی شیوه‌های بیان و بازنمود فردی از قید و بند کلیسا را موجب شد. نمونه‌های آزادی بیان هنری در این دوران را از جمله در نقاشی‌های موزهٔ اوفیتزی (Uffizi) و شاهکارهای پیکرتراشی میکل‌آنژ با نام Pieta در هنرکدهٔ شهر فلورانس می‌توان دید.[۲] رنسانس بشارت‌دهندهٔ عصر روشنگری، انقلاب علمی-صنعتی، و جنبش مدرنیته بود. به گفتهٔ اندیشمندان بزرگ معاصر، وبر (Max Webber, 1864-1920) و هابرماس (Jurgen Habermas, b.1929)، شأن و اعتبار مدرنیته در تفکیک سه قلمرو بزرگ فرهنگی (دین، علم، هنر) بود که به "من" اجازه داد به جای توسل به سازوکارهای اسطوره‌ای-دینیِ "ما،" پیروی از شیوه‌های سنتیِ ترکیب و تصنیف و هراس از جُرم الحاد، برحسب ذوق و سلیقهٔ شخصی در جستجوی کشف و شناخت حقیقت و بیان و بازنمود تمایلاتش باشد. غرض از اشاره‌های یادشده بحث جامع دربارهٔ دوران پیشامدرن و مدرن نبود، بلکه فقط به نیت معرفی پیش‌زمینه‌هایی بود که در متن آنها بتوان درون‌مایهٔ گفتمان‌ها در این نوشته را گسترش داد.

فلسفه و عرفان

در آغاز این نوشته یاد شد که درون‌مایهٔ آن طرح مسئلهٔ امکان سازگاری مابین

[۲] تندیس حضرت مریم است که پیکر رنج‌دیدهٔ عیسی مسیح را در دامان گرفته است. در دکترین مسیحیت، مسیح (پسر) تجسم یکی از صورت‌های سه‌گانهٔ ذات الوهیت (Godhead) است: پدر، پسر، و روح‌القدس (در مفهوم تثلیث). در قیاس با حضور چیره و خوفناک الوهیت در آثار هنری قرون وسطایی، بازنمود مسیح به صورت انسانی آسیب‌دیده و درمانده که به دامان مادر پناه برده است، از جمله نمادهای انسان‌گونه کردن الوهیت در جهان‌بینی رنسانس است.

فلسفی و تمایلات عرفانی است، اینکه آیا شیوهٔ نگرش فلسفی که بر اساس تعریف بر بنیاد اندیشهٔ منطقی-تحلیلی بیرون از محدودهٔ حکم‌ها و جزم‌ها استوار است، ممکن است هیچ‌گونه پیوندی با گرایش‌های عرفانی دینی-سنتی-اسطوره‌ای داشته باشد که صرفاً از طریق ایمان پذیرفتنی‌اند؟ باید تأکید کرد که در طرح این پرسش روی سخن با دوران پیشامدرن-قرون وسطا نیست. در پیش گفته شد در آن دوران، قلمرو فلسفه از قلمرو دین-عرفان تفکیک‌ناپذیر بود. در پاسخ‌گویی به پرسش یادشده روی سخن با فیلسوفان در دوران معاصر است—عصر سنت‌گریزی و اسطوره‌زدایی از اندیشه‌های جادویی و توهم‌زا، شکوفایی علم، رازگشایی از اسرار کاینات و از ساختار شگفت‌آور مغز-ذهن آدمی. آیا در چنین دورانی نظریه‌پردازی‌های رمانتیک و نوستالژیک بر محور بازگشت به تخیلات توهم‌زای قرون وسطایی به منزلهٔ پادزهری بر احساس بیگانگی و بی‌خویشتنی انسان‌ها که خود ناشی از تلاش بی‌امان آنها برای سازگاری با شتاب تصاعدی علم و فناوری است، رواست؟

پرسش یادشده پس از آشنایی با برخی اندیشه‌های عرفانی فیلسوف ایرانی-فرانسوی، داریوش شایگان، در ذهنم طرح بست. پیش از ادامهٔ بررسی‌ها باید توضیح بدهم اطلاق صفت ترکیبی "ایرانی-فرانسوی"—تا آنجا که می‌دانم، برای اولین‌بار—در معرفی شایگان به این دلیل آشکار است که اکثریت قریب به اتفاق آثار نوشتاری او به زبان فرانسوی است. چون زبان و اندیشه تفکیک‌ناپذیر و در واقع یکی و همان‌اند، و چون زبان-اندیشه از عناصر و عوامل بنیادین در ساخت فرهنگ انسانی به شمار می‌آید، پس برگزینش قالب زبان فرانسوی به قصد بیان و بازنمود اندیشه‌های شایگان به این معنی است که ساختار نظام ذهنی او می‌بایست در متن فرهنگ فرانسوی-اروپایی شکل گرفته باشد. شک نیست که در حاشیهٔ این متن، ذهنیتش از فرهنگ ایرانی-اسلامی نیز متاثر بوده است. گرایش‌های شوونیستی به کنار، این‌گونه استدلال نباید موجبی برای بحث و جدل باشد.

به سبب محدودیت‌های نوشتاری، اشاره‌های من محدود به منتخباتی از آثار او در *آمیزش افق‌ها* است.[۳] در بخشی از این کتاب تحت عنوان، "دربارهٔ هانری کُربَن و فعلیت اندیشهٔ او،" با زبانی بس شیوا و شاعرانه و در آمیزه‌ای از عوالم خلسه و التهاب، شایگان چنان در ستایش تفکرات عرفانی استادش هانری کربن و عارفان

[۳] داریوش شایگان، *آمیزش افق‌ها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان*، گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی (تهران: فرزان روز، ۱۳۸۹).

بزرگ ایرانی-اسلامی قرون وسطایی داد سخن می‌دهد که مشکل می‌توان تمایلات عرفانی شخصی او را از بیان صرف اندیشه‌های شخصیت‌های مورد علاقه‌اش جدا انگاشت.[۴] به نظر من، گویی نقل قول از آنان بهانه‌ای است به قصد بیان و بازنمود اندیشه‌های نوستالژیک و افسون‌زدهٔ خود شایگان در ستایش مفاهیم عرفانی قرون وسطایی و تلاش بی‌حاصل، سست‌پایه، وحتی می‌توان گفت زیانبار او در هم‌آمیزی آنها با جهان‌بینی مدرنیته. به عبارت دیگر، برخی گفتمان‌ها در این بخش را می‌توان نمایندهٔ تلاش ناخودآگاه شایگان در بیان تمایلات عرفانی خود او از زبان دیگران به شمار آورد؛ آنچه روان‌شناسان فرافکنی (projection) می‌خوانند.

در *آمیزش افق‌ها*، شایگان به واژه‌ها و اصطلاحات و مفاهیمی اشاره می‌کند که حداقل برای من حامل معنایی تعریف‌پذیر نیستند: طوفان‌های جوشندهٔ روح، سیلاب‌های خروشندهٔ جان، عالَم ملکوت، عقل کل، انسان کامل، فرشتهٔ اشراق، ساحت قطبی جان، نفوس ملکی، انسان نوری، جهان میانجی مثالین و بسیاری دیگر. اول اینکه در هیچ اثری از شایگان نخوانده‌ام که بر اساس فهم خود، تعریفی از "روح و جان" که مفاهیم اساسی در تفکرات دینی-عرفانی‌اند به دست بدهد؛ اصطلاحات نامأنوس دیگر را نادیده می‌گیریم. گویی به تصور او، همگان با این مفاهیم آشنایند و نیازی به توضیح نیست؛ تصوری به کلی باطل. همین‌قدر باید بگویم که علی‌رغم ادعاهای قاطع و راسخ، نه فقط او و استادش کربن، که بوعلی سینا و سهروردی و مولوی و ملاصدرا نیز هرگز نخواهند توانست تعریف منطقی و قابل پذیرشی از این‌گونه مفاهیم عرضه کنند، به این دلیل بدیهی که تعریف این مدعیان صرفاً و منحصراً نمایندهٔ پیش‌انگاشت‌ها، پیش‌دریافت‌ها، و پیش‌داوری‌های آنهاست و بس که در قالب تعریفی مناسبِ حال ساخت و پرداخت شده‌اند. به عبارت دیگر، تعریف آنها چیزی نیست مگر قبایی آماده و مناسب برای پیکر ذهنیت توهمی از پیش‌شکل‌گرفتهٔ آنان. چگونه می‌توان اُبژه یا هویت تجربه‌ناپذیری را تعریف کرد که هیچ‌گونه نشانهٔ قابل اعتماد تعریف‌پذیری از آن هرگز در دست نبوده و نخواهد بود و مطلقاً ساخته و پرداختهٔ توهمات و تخیلات ذهن آدمی است؟ پافشاری مدعیان در صدق تعریف‌ها ناشی از مراتب جهل آنان در زمینهٔ تعریف "تعریف" است. به اختصار، "تعریف" یعنی شرح دقیق و کامل ماهیت و کیفیت اُبژه یا پدیده‌ای آن‌گونه که در واقع "هست،" یعنی تجربه می‌شود، نه آن‌گونه که در تصورات و توهمات ذهنی "باید باشد." مدعیان اعتراض خواهند کرد که اما برای حالت‌های ذهنی بسیاری مانند عشق و خشم

[۴] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۲۹۳-۳۳۳.

و حسادت و عطوفت و مانند اینها تعریف‌های پذیرفته‌شده‌ای وجود دارد. این‌گونه دلیل‌تراشی‌های غلط‌انداز و سفسطه‌آمیز یا نشان‌دهندهٔ جهل است یا ناشی از تجاهل. حالت‌های ذهنی یادشده را ما انسان‌ها مدام تجربه می‌کنیم. در واقع، شخصیت و فردیت آدمی در حوزهٔ تظاهرات این تجربه‌ها شکل می‌گیرد. کیست که عشق و خشم و حسادت و عطوفت و . . . را تجربه نکرده باشد؟ بگذریم که تعریف‌های دقیق و همه‌پسندی برای این حالت‌های ذهنی وجود ندارند. اما چه کسی مدعی است که روح و جان و فرشته و عالم ملکوت را تجربه کرده است؟ از تعبیرات رؤیایی و جادویی جن‌وپری‌وار می‌گذریم، آنهایی که مدعی تجربهٔ روح و جان‌اند و بر حقانیت تجربه‌های خود پافشاری می‌کنند یا دچار نوعی روان‌پریشی‌اند (psychosis) یا تحت تأثیر داروهای توهم‌زا (psychedelic). در خصوص شمار اندکی مرشد و مولای عارف که طی قرون مدعی کسب این‌گونه تجربه‌ها بوده‌اند، هیچ سازوکاری که بر اساس آن بتوان ادعای آنها را اثبات کرد فرادست نیست، زیرا برخلاف حالت‌های ذهنی دیگری که یاد شد، تجربهٔ روح و جان و فرشته و نفوس ملکی و عالَم ملکوت و . . . در دیگری تکرارپذیر نیست، چه رسد به اثبات. اینها را صرفاً از طریق ایمان کور می‌توان پذیرفت.

در این مقطع، برقراری بنیادی در حد امکان منطقی برای توجیه مفاهیم روح و جان که نقشی اساسی در بیان اندیشه‌های عرفانی دارند، ضروری به نظر می رسد. نخست از دیدگاه دینی-عرفانی و سپس با تکیه بر بینش علمی-تحلیلی به گسترش دامنهٔ بحث در این زمینه‌ها می پردازم. در آغاز، اشارهٔ کوتاهی به تعریف‌های سنتی و رایج "روح،" آن‌گونه که در فرهنگ‌واژه‌های معتبر غربی و در دانشنامه‌ها آمده است، سودمند خواهد بود. در متن آموزه‌ها و باورداشت‌ها در سه دین بزرگ توحیدی ابراهیمی ــ برحسب تقدم تاریخی: یهودیت، مسیحیت، و اسلام ــ روح اشاره به عنصر معنوی و انرژی متعالی نامادی و لامکان و لازمانی است که به نحوی ناپایدار با تن آدمی همبسته است. به عبارتی، روح ماهیت معنوی نامیرا و جاودانه‌ای در پیوند انسان با الوهیت است که پس از مرگ تن از آن جدا می‌شود. به باور برخی مؤمنان، در روز رستاخیز یا قیامت، به قصد برقراری پیوند دوباره با ذات الوهیت روح بار دگر در تن دمیده می شود. در دانشنامهٔ کاتولیک آمده است که در لحظهٔ دمیدن در جنین، روح به وسیلهٔ خداوند آفریده می‌شود، نه اینکه ذخایری از روح در اختیار او قرار داشته باشد که تا زمان دمیدن در جنین به تن خاصی تعلق نداشته باشند.[5] به عبارت دیگر، پیش از شکل‌گیری جنین روح خاص آن جنین هنوز آفریده نیست.

[5] *New Catholic Encyclopaedia* (New York: McGraw Hill, 1967), 460.

می‌بینیم نظریهٔ دینی-عرفانی در این زمینه بر اساس باورداشت به جدایی جسم و روح است؛ همان نظریهٔ دوگانگی (ثنویت) دکارتی (Cartesian duality). بر اساس این بینش، تن آدمی در واقع به منزلهٔ ظرف یا میزبان یا حتی زندانی برای روح است که رهایی از آن از طریق تعالی معنوی، یعنی مرگ تن، ممکن خواهد بود. جایگاه روح مغز-ذهن یا اندام دیگری در قالب تن آدمی نیست. روح لامکان است، یعنی در فضا جای ندارد. پس روح نه عنصری فیزیکی که عنصری اثیری و ظریف و مبهم است، همانند عناصری که خاستگاه اندیشه‌ها و رؤیاهای آدمی‌اند. لازم به تأکید نیست که هیچ‌یک از جنبه‌های یادشده در تعریف روح را به معنای ویژهٔ کلمه "تعریف" نمی‌توان به شمار آورد، زیرا همه صرفاً شرح پیش‌انگاشت‌های تخیلی و توهمات اثبات‌ناپذیر و تجربه‌ناپذیر مدعیان‌اند. از این گذشته، برخی از این اشاره‌ها در تعریف روح خردستیز و برخلاف عقل سلیم‌اند. اگر روح نامادی و لامکان است، چگونه آن را "عنصر" می‌توان نامید؟ و اگر روح لازمان است، یعنی فراسوی رابطهٔ پیش و پس وجود دارد، ادعای وجود آن پیش از تولد و پس از مرگ را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ مسئلهٔ جاودانگی روح پس از مرگ تن نیز با باورداشت به معاد ناسازگار است، زیرا در صورت اعتقاد به آخر زمان، سخن از هرگونه جاودانگی متناقض خواهد بود.

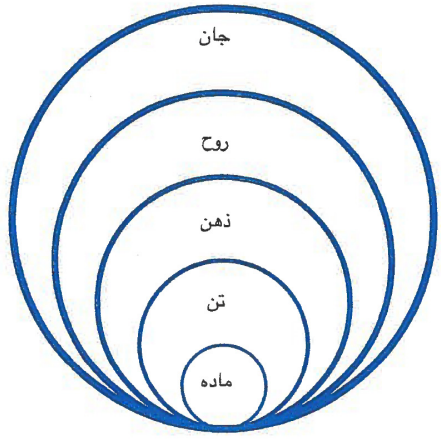
در دین‌های توحیدی، روح به معانی مختلف به کار برده می شود، از آن جمله است "نَفَس" (breath)، همان نَفَسی که آفریدگار جهان هستی در لحظهٔ آفرینش در آدم دمید. همچنین، روح "نفْس" (self) نیزخوانده می‌شود و صاحب ویژگی‌هایی است که ما امروز به "ذهن" نسبت می‌دهیم. معنی دیگر روح "نیروی حیاتی" است، نیرویی که به تن مادی-فیزیکی حیات می‌بخشد. باز هم می‌بینیم که این نظریه‌پردازی‌ها تخیلات و توهماتی بیش نیستند. صرفاً و قطعاً از طریق ایمان به آموزه‌ها و جزم‌های دینی-عرفانی می‌توان این‌گونه توجیهات را جدی گرفت. در حقیقت، یگانه قالب شایسته برای بیان این‌گونه اندیشه‌های استعاره‌ای و تمثیلی و نمادین زبان شعر است که گنجینهٔ بی‌همتای آن در قلمرو زبان شاعران عارف فارسی‌زبان ثبت است. نثر پیچیده، منطقی، و تحلیلی فلسفی که در قالب آن استراتژی پیشرفت فرهنگ و تمدن انسانی به سوی افق‌های آینده طرح‌ریزی می‌شود نه فقط برای این‌گونه بحث‌های نوستالژیک و رمانتیک مناسب نیست که در واقع به منزلهٔ اتلاف ذخایر ذهنی آدمی است.

در متن درون‌مایهٔ این نوشته باید یادآوری کنم که واژهٔ psyche که از اواخر قرن

نوزدهم به بعد "روان" شناخته می‌شود، پیش از آن به معنی "روح" نیز به کار برده می‌شد. در متون قدیم، روح و روان هم معنای psyche بودند. اما در دوران معاصر هم‌جای‌گزینی این دو واژه روا نیست، زیرا در این دوران "روان" و عناصر ترکیب‌دهندهٔ آن به دقت تعریف شده‌اند و دو علم تجربی روان‌شناسی و روان‌پزشکی در این زمینه به بررسی و پژوهش می‌پردازند. تا آنجا که من آگاهم علومی با نام روح‌شناسی و روح‌پزشکی وجود ندارند؛ این قلمرو اندیشه صرفاً از طریق ایمان پذیرفتنی است. غرض از این توجیهات اشاره به این بود که در *آمیزش افق‌ها* روح و روان در برخی موارد به اشتباه هم‌معنای psyche ترجمه شده‌اند.

هستهٔ بنیادین سنت‌های دینی-عرفانی در غالب فرهنگ‌ها در شرق و غرب و یکی از مفاهیم چیره در گسترهٔ تاریخ این سنت‌ها مفهوم "زنجیر بزرگ هستی" بوده است. بر اساس این مفهوم، واقعیت هستی تک‌بُعدی نیست، بلکه متشکل از بُعدهایی است متداوم در ترازهای سلسله‌مراتبی (hierarchical) که از پایین‌ترین تراز آگاهی به بالاترین و ظریف‌ترین مرحلهٔ آگاهی عروج می‌کند. این ترازها از پایین به بالا عبارت‌اند از ماده، حیات، ذهن، روح، و جان. هر تراز بالاتر ماهیت و ویژگی‌های تراز پایین‌تر را شامل است (inclusion) و در عین حال از آن برمی‌گذرد (transcendence). در متون فلسفی-کلامی، شرح تصویری سازمان زنجیر بزرگ هستی به صورت مجموعهٔ دایره‌هایی هم‌کانون (concentric) نشان داده می‌شود که از ماده در دایرهٔ مرکزی در جهت جان در دایرهٔ پیرامونی گسترده است. به نظر من، به چند دلیل این‌گونه نمودار حق مطلب را دربارهٔ این مفهوم بسیار مهم به جا نمی‌آورد. اول اینکه دایره‌های هم‌کانون مفهوم زنجیر را به ذهن متبادر نمی‌کنند، زیرا حلقه‌های زنجیر معمولاً به یک اندازه‌اند و در جهت خاصی آراسته نیستند. جهت زنجیر می‌تواند افقی، عمودی یا مورب باشد، نه الزاماً از پایین به بالا. دوم اینکه ساختار زنجیر مفاهیم شامل بودن و برگذشتن را تداعی نمی‌کند. در واقع، دایره‌های هم‌کانون ممکن است این تصور را پیش بیاورند که هرچه از دایرهٔ کانونی بیشتر فاصله می‌گیرند ضعیف‌تر و کم‌انرژی‌تر می‌شوند؛ به فرض، مانند امواج صوتی. بدین سبب، استعارهٔ زنجیر برای توصیف این مفهوم شایسته به نظر نمی‌رسد. بر اساس این ملاحظات، بازنمود تصویری تازه‌ای برای این مفهوم در نمودار ۱ پیشنهاد کرده‌ام که جنبه‌های شامل بودن، برگذشتن، و عروج را به وضوح نشان می‌دهد. از اینها گذشته، ازدیاد تدریجی ضخامت دایره‌ها در این نمودار نشانهٔ تصویری پیچیدگی و کمال و تعالی است. تأکید می‌کنم که نمودار ۱ نمایندهٔ دیدگاه دینی-عرفانی است، نه دیدگاه علمی-تحلیلی که در ادامهٔ سخن شرح

داده خواهد شد. در این نمودار، به جای "حیات" که اشاره به حیات نباتی و حیوانی نیز می‌تواند باشد، "تن" را که اشاره به تن آدمی است جایگزین کرده‌ام. عاقبت، به جای "زنجیر بزرگ هستی،" مفهوم "نظام سلسله‌مراتبی هستی" (hierarchical order of being) را پیشنهاد می‌کنم که گویاتر و فراگیرتر است؛ "سلسله مراتبی" به معنی رده‌بندی مقام و ترتیب عناصر بر اساس ظرفیت آنها به مثابه یک کل. در این‌گونه نظام‌ها، هر کل در یک تراز جزیی است از یک کل بزرگ‌تر در تراز بالاتر. خواهیم دید یگانه استثنا تراز "جان" است که بر تارک اعلای این نظام جای دارد و بالاتر و برتر از آن ترازی متصور نیست.



نمودار ۱. نظام سلسله‌مراتبی هستی از دیدگاه دینی–عرفانی.

پنج سده پیش از میلاد مسیح، دموکریتوس (Democritus, 460-370 BC)، و پس از او اپیکور (Epicurus, 346-270 BC)، نظریهٔ اتم‌گرایی (atomism) را مطرح کردند. بر اساس این نظر، در آغاز از ترکیب تصادفی اتم‌ها ماده و سپس از ترکیب مواد همهٔ چیزها در عالم هستی به وجود آمدند. به نظر اتم‌گرایان، تصور وجود آفریدگار و فرایند آفرینش ضروری نیست. به عبارت دیگر، توجیهات غایت‌شناختی (teleological) و لزوم باورداشت به طرح ملکوتی را این بزرگان انکار کردند. به باور آنها، روح هم مانند سایر عناصر ترکیب‌دهندهٔ جسم آدمی از اتم‌ها ساخته شده است. حیرت‌آور است که تا چه حد فرضیهٔ دموکریتوس پیشگویانه و از زمانهٔ او، و زمانه‌های بی‌شمار دیگر، پیش بود. به برکت دست‌یافت‌های هابل (Edwin Hubble, 1889-1953) در سال ۱۹۲۹ و دستاوردهای علمی دیگر در تأیید آنها، اینک می‌دانیم که

بیش از ۱۴ میلیارد سال پیش، در نتیجهٔ رویداد کیهانی انفجار بزرگ (Big Bang) در لحظهٔ تکینی (Singularity)[۶] فضا و زمان به وجود آمدند و ذرات بی‌شمار ناشی از این انفجار در فضا پراکنده شدند. صدها میلیون سال بعد، از ترکیب تصادفی جزءمایه‌های (ingredients) این سوپ کیهانی (cosmic soup) نخستین واحدهای زنده به وجود آمدند؛ زنده در معنای فیزیولوژیکی آن، به عبارتی یک واحد انداموار (organic) با توانمندی‌های سوخت‌وساز (metabolism)، رشد، تقسیم، و تولید مثل ("از جمادی مُردم و نامی [گیاهی] شدم").[۷] صدها میلیون سال بعد، اولین موجودات زندهٔ آبزی پدیدار شدند که سپس به خشکی آمدند و طی صدها میلیون سال دیگر در قالب جانوران گوناگون تکامل یافتند ("وز نما مُردم به حیوان بَر زدم"). میلیون‌ها سال دیگر گذشت تا انسان‌نماها (homo neanderthal, homo erectus, homo habilis، و مانند اینها)، و قریب به چند ده هزار سال پیش عاقبت انسان اندیشه‌ورز (homo sapience) تکامل یافت ("مُردم از حیوانی و آدم شدم")؛ به عبارتی، انسان صاحب مغز ــ ذهن. از دیدگاه دینی-عرفانی، تراز چهارم در این نظام سلسله‌مراتبی "روح" است ("حملهٔ دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملایک پر و سر"). و عاقبت، بر تارک این نظام جایگاه "جان" است، مقام پیوند و یگانگی با حقیقت مطلق و اوج تجربهٔ عرفانی ("بار دیگر از مَلَک قربان شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم")؛ به عبارتی، فنای کامل در ذات الوهیت، سقوط آزاد از اوج نردبان هشیاری به ژرفنای تهیگی ناب و تجربهٔ عرفان نادوگانه (non-dual): ناپدیدگی تمایز مابین شاهد و مشهود، عین و ذهن ("پس عدم گردم، عدم چون ارغنون / گویدم کانا الیه الراجعون").

توصیف‌های شاعرانهٔ بسیار زیبا و اندیشه‌برانگیزی از روح و جان که یاد شد نمایندهٔ نگرش عرفانی به نظام سلسله‌مراتبی هستی است که در شعر شاعران عارف فارسی‌زبان به صورت‌های گوناگون بیان شده است. این گونه پروازهای اندیشهٔ تخیلی و جادویی به سوی سرزمین‌های افسانه‌ای را صرفاً از طریق ایمان ــ به عبارتی، اعتقاد در نبود اثبات ــ می‌توان پذیرفت و نه هرگز با توسل به منطق و استدلال یا حتی با عقل سلیم، زیرا هیچ سنجه و میزان و معیاری برای اثبات این گونه عوالم وهمی میسر نیست. خواهیم دید بنیاد عقلانی بینش عرفانی در زمینهٔ ساختار ترازهای بالایی نظام

[۶] singularity اشاره به لحظهٔ کرانمندی در پیوستار فضا-زمان (space-time continuum) است که در نتیجهٔ تأثیرات نیروی جاذبه، چگالی (density) و درجهٔ حرارت ماده بیکران و حجم آن بی‌نهایت کوچک بود، همان لحظهٔ انفجار بزرگ.

[۷] این مصرع و سایر نقل قول‌های مشابه از دفتر سوم *مثنوی مولوی*، حکایت "عاشقان را شد مدرس حسن دوست،" است.

هستی (روح و جان) سخت سست و نااستوار است. نکتهٔ جالب اینکه توصیف مولوی در شرح آفرینش انسان اندیشه‌ورز، به عبارتی از تراز ماده تا ذهن در نمودار ۱، با نظریهٔ تکامل سازگار است—البته بنا بر دلایل تاریخی، به کلی ناآگاهانه. شگفت‌آور اینکه توصیف‌های او با شرح آفرینش انسان و کاینات آن‌گونه که در کتاب‌های مقدس دین‌های توحیدی آمده مغایرت دارد. بر اساس افسانهٔ آفرینش، آدم از آغاز به صورت انسان اندیشه‌ورز آفریده شده و از شکل‌های بینابینی (شکل‌های گیاهی و حیوانی به توصیف مولوی) در این کتاب‌ها نامی برده نشده است. شگفت‌آورتر اینکه گویی هیچ‌یک از اهل فلسفه و عرفان و علم کلام فارسی‌زبان، درگذشته و حال، یا به وجود این مغایرت پی نبرده یا از اشاره به آن پرهیز کرده‌اند.

به فرض که در طی قرون شمار اندکی عارفان راستین مدعی تجربهٔ عرفانی نادوگانه، پیوند با حقیقت مطلق، و فنای کامل در ذات الوهیت بوده‌اند، و ما هم ادعاهای اثبات‌ناپذیر آنها را پذیرفتیم؛ که چه؟ چه حاصل مثبتی از این مقام، جز تجربه‌ای صرفاً و مطلقاً شخصی، نصیب جامعهٔ انسانی و حتی حلقهٔ خویشان و دوستان آنها شده است؟ به نتایج بالقوه زیانبار و ضدانسانی و تاریخی این‌گونه تجربه‌های شخصی در ادامهٔ سخن اشاره خواهم کرد. مسئله این است که بر اساس کدام استراتژی و از طریق چه ترفندهایی می‌توان این‌گونه نگرش به جهان هستی را با جهان‌بینی مدرنیته در هم آمیخت—آنچه شایگان در *آمیزش افق‌ها* ترویج و تبلیغ می‌کند—و اصولاً قصد و غرض از این کار چیست؟

در نظام سلسله‌مراتبی هستی از دیدگاه دینی-عرفانی (نمودار ۱)، "ماده" که در پایین‌ترین تراز جای دارد، نمایندهٔ جهان فیزیکی است و بر اساس قوانین علم فیزیک عمل می‌کند. "تن" نمایندهٔ نیروهای حیاتی و نیازهای غریزی و زیستی به قصد برقراری و دوام حیات است که در قلمرو علوم بسیاری وابسته به زیست‌شناسی و پزشکی بررسی می‌شود. "مغز" که یکی از اندام‌های تن آدمی است، یعنی سازمان تشریحی و بافتی آن از بسیاری جهات متشکل از عناصر سازندهٔ مشابه در سایر اندام‌هاست، از جنبهٔ کمال و پیچیدگیِ ساختار و کارکرد چنان شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور است که تا آنجا که باخبریم، در کل جهان هستی یگانه و بی‌همتاست. معرفت ما دربارهٔ ساختار و کارکرد مغز هنوز بسیار ناچیز است. و اما فراوردهٔ غایی و برین مغز، "ذهن،" خاستگاه اندیشه-زبان است که موجب سرافرازی و مایهٔ ویژگی آدمی در کل جهان هستی است. عنوان "اشرف مخلوقات" صرفاً مدیون توانمندی

انسان در اندیشه-زبان است و بس. شناخت همهٔ چیزها در عالم، از جمله شناخت نظام سلسله‌مراتبی هستی، از طریق اندیشه-زبان صورت پذیرفته است. در واقع، در نبود مغز—> ذهن—> اندیشه-زبان، بود و نبود جهان هستی برای انسان بی‌معنی و بی‌تفاوت خواهد بود. شناخت هر هویت-پدیدهٔ شناخت‌پذیری نیازمند وجود یک ذات شناسنده است. تا آنجا که باخبریم، یگانه ذات شناسنده در عالم هستی انسان اندیشه‌ورز است. "قرعهٔ فال" را، چه بخواهیم یا نخواهیم، به نام ما زده‌اند. بررسی تراز ذهن-روان در قلمرو روان‌شناسی، روان‌پزشکی، و علوم اعصاب است.

در دیدگاه دینی-عرفانی، "روح" همهٔ ویژگی‌ها و کیفیت‌های سه تراز پایین را در ترازی متعالی‌تر داراست و از آنها برمی‌گذرد. در این بینش، روح جوهر هستی آدمی و جنبهٔ ویرانی‌ناپذیر و تباهی‌ناپذیر وجود است که اما هنوز در قلمرو آگاهی دوگانه (dual) است: تمایز مابین عین و ذهن، شاهد و مشهود. بررسی روح در قلمرو علم کلام، فلسفه، و متافیزیک است. و عاقبت، "جان" که بر تارک اعلای نظام سلسله‌مراتبی هستی جای دارد همهٔ ترازهای دیگر را شامل است و آنها را جانانه در بر می‌گیرد. جان که همه‌جا و بر همه‌چیز حکم می‌راند، همان قلمرو آگاهی نادوگانه (non-dual) است: یگانگی روح و تن، عین و ذهن، شاهد و مشهود. بر اساس این بینش، جان بنیاد و جوهر همهٔ چیزها در عالم هستی است. به تفسیر دیگر، جان اشاره به حقیقت مطلق و به عبارتی خاستگاه و آغازگر فرایند آفرینش نظام سلسله‌مراتبی هستی است: Spirit (با S بزرگ که آن را از معنای عام spirit متمایز می‌کند).

در این مقطع از معرفی نظام سلسله‌مراتبی هستی از دیدگاه دینی-عرفانی، اهل منطق علمی-تحلیلی به وجود دو مشکل اساسی در توجیهات یادشده پی می‌برند. پیش از طرح این دو باید یادآوری کنم که "ماده" را که در پایین‌ترین تراز این نظام قرار دارد هرگز به منزلهٔ فرودست‌ترین عنصر این نظام نباید به شمار آورد. ماده از اتم‌ها تشکیل شده است که به نوبهٔ خود از نظام عظیم و پیچیده‌ای در ترازهای زیراتمی (subatomic) سازمان یافته‌اند که با نام عالم صغیر (microcosmos) شناخته می‌شود و به همان عظمت عالم کبیر (macrocosmos) است. اگر "ماده" را از نمودار ۱ حذف کنیم، نظام سلسله‌مراتبی هستی از درون فرو خواهد پاشید (implosion). عقل سلیم به ما می‌آموزد که در واقع همین‌گونه نیز هست: پس از مرگ تنِ متشکل از اتم-ماده، ذهن و روح و جان آن تن خاص نیز نابود خواهند شد. "هر چند اهل معنویت ادعا کنند که پس از مرگ تن این هویت‌ها [روح و

جان] به صورت غبارهای اثیری همچنان در سپهر ملکوتی [!] شناور خواهند بود، تن مرده‌درگور به این شایعات خواهد خندید."[۸]

اما در خصوص دو مشکل دیدگاه دینی-عرفانی که به آنها اشاره کردم. اول اینکه بر اساس اصل حاکم بر ساختار نظام سلسله‌مراتبی هستی که ترازهای روح و جان همهٔ ویژگی‌های ترازهای پایین‌تر را شامل‌اند، آنها نیز قطعاً می‌باید از ماده ساخته شده باشند. در این صورت، توصیف روح به صورت عنصر نامادی لازمان و لامکان با وابستگی روح به این نظام به کلی ناسازگار و متناقض خواهد بود. اگر روح نامادی است، نمی‌تواند به این نظام وابسته باشد. اگر روح یکی از ترازهای این نظام است، پس خاستگاه آن باید مادی باشد. به نظر می‌رسد حکیمان دین-عرفان یا به این نکتهٔ آشکار پی نبرده‌اند یا زیرکانه به روی خود نیاورده‌اند. برای شاهد، "از جمادی مُردم و نامی شدم / از نما مردم به حیوان بَر زدم" در شعر معروف مولوی، و "پس عدم گردم، عدم چون ارغنون / گویدم کانا الیه الراجعون" یعنی عروج به تارک اعلای نظام سلسله‌مراتبی هستی و یگانگی با جان به این معنی است که "جان" از "جمادی" (اتم-ماده) برخاسته است، وگرنه فاتحهٔ این نظام را باید خواند زیرا از بُن متناقض و خردستیز خواهد بود. از چشم‌انداز حکیمان دینی-عرفانی، گویی تصور وجود بنیاد مادی برای روح و جان به منزلهٔ تنزل شأن و مقام آنهاست، در حالی که مغز که بدیع‌ترین ساختار ارگانیک در کل نظام هستی است صرفاً یک اندام فیزیکی-مادی است که فرآوردهٔ نهایی آن ذهن-روان است که بر همهٔ چیزها در عالم هستی سروری دارد. آیا اهانت‌آمیز خواهد بود بپذیریم و بگوییم بنیاد ساختاری تراز های مغز-ذهن-روان، از اتم-ماده است؟ پژوهش‌های علمی و نظریه‌های فلسفی نشان داده‌اند که ذهنیت نوعی شهود عقلانیِ متعالیِ جدا از تن فیزیکی نیست، بلکه در متن واقعیت‌های عینی، پیش‌زمینه های فرهنگی، و ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد.[۹] بر اساس آموزه‌های علم کلام، هر انسانی صاحب روح ویژه و یگانهٔ خود است. پس روح هر انسان صرفاً از طریق ذهن ویژه و یگانهٔ او شناخت‌پذیر خواهد بود. این امر بدین معنی است که پس از مرگ تن-مغز-ذهن، شناخت روح ویژهٔ او نیز دیگر میسر نخواهد بود زیرا بی‌شک وجود ذهن قائم به فعالیت یاخته‌های مغز است.

[۸] بنگرید به حمید صاحب‌جمعی، "روان، روح، و جان: بینش متافیزیکی در تقابل با نظریهٔ تکامل،" *بررسی کتاب (ضمیمه)*، سال ۲۵، شمارهٔ ۸۳ (پاییز ۲۰۱۵).

[۹] بنگرید به حمید صاحب‌جمعی، "اختیار، جبر یا تقدیر: به کدامین حکم باید باور داشت؟" *ایران‌نامه*، سال ۲۸، شمارهٔ ۳ (پاییز ۱۳۹۲)، ۲۴-۳۹.

هیچ مؤمنی نمی‌تواند مدعی باشد که در جریان خواب، زیر بیهوشی یا پس از عوارض شدید مغزی از وجود روح خود باخبر است.

دوم اینکه سه تراز پایینی در این نظام (ماده، تن، مغز) در واقع توصیف فرایندهای مکمل تکامل داروینی و انفجار بزرگ هابل‌اند. نظریهٔ داروین در دههٔ پنجم قرن نوزدهم سیر حیات در کرهٔ زمین را از انواع آغازین (ماده) تا انسان اندیشه‌ورز (مغز-ذهن) شرح داد و بی‌اعتباری ایمان به افسانهٔ آفرینش (Genesis) را برملا کرد. این نظریه از جمله کشفیات بسیار مهم و پُرنفوذ در تاریخ تمدن انسانی است. نظریهٔ انفجار بزرگ هابل در دههٔ سوم قرن بیستم خاستگاه پیدایش فضا و زمان، و از آن طریق پیش‌زمینه‌های فیزیکی ضروری برای شکل‌گیری اتم‌های آغازین را، که عناصر سازندهٔ ابتدایی در نظریهٔ داروین‌اند، با شواهد علمی اثبات کرد. بدین قرار، نظریهٔ انفجار بزرگ با برقراری چارچوبی تاریخی در واقع مکمل نظریهٔ تکامل‌ــ‌از پیدایش بنیادی‌ترین واحدهای حیاتی تا انسان اندیشه‌ورزــ‌به شمار می‌آید. پیدایش فضا و زمان در بیش از ۱۴میلیارد سال پیش، در لحظهٔ انفجار بزرگ، شاهد دیگری است بر بی‌اعتباری آفرینش جهان هستی در شش روز. جدال مابین اهل ایمان به نظام دینی‌ــ‌عرفانی و هواداران نظریهٔ تکامل، از زمانهٔ داروین تا امروز ادامه داشته است.

اگر بپذیریم که سازمان نظام سلسله‌مراتبی هستی در نمودار ۱ بازنمود فرایند تکامل است‌ــ‌حتی در شعر معروف مولوی که هزار سال پیش از معرفی نظریهٔ تکامل سروده شده، فرایند آفرینش از "جمادی" شروع و به "جان" ختم می‌شودــ‌پس با افسانهٔ آفرینش به کلی متناقض خواهد بود. گفتیم که حکیمان دینی-عرفانی، از زمانهٔ داروین تا امروز، از درک این نکتهٔ ظریف اما بدیهی غافل بوده‌اند یا آن را نادیده انگاشته‌اند. به هر تقدیر، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که در این نظام ترازهای روح و جان را نمی‌توان یا نباید ناشی از ساختار فیزیکی و فیزیولوژیکی مغز به شمار آورد و بدین ترتیب، از توسل به لزوم باورداشت به عناصر جادویی و رازناک در توجیه جنبه‌های هستی‌شناختی آنها پرهیز کرد. مشکل اساسی مفهوم دوگانگی دکارتی نیز ناشی از ناتوانی در فهم این واقعیت است. از این ملاحظات مهم‌تر اینکه هیچ دلیل خردمندانه‌ای برای الزام وجود روح و جان به قصد حیات بخشیدن به ماده نمی‌توان تصور کرد. چنین تصوری به منزلهٔ نوعی ضد نظریه بر ساختار و کارکرد نظام سلسله‌مراتبی هستی است، زیرا به جای جهت‌گیری صعودی، به معنی جهت‌گیری نزولی این نظام خواهد بود. به عبارتی، فرایند تکامل (evolution) به صورت فرایند استحاله (devolution) دگرسان خواهد گشت. اگر بر اساس نگرش دینی-عرفانی

روح و جان ویژهٔ ذات آدمی‌اند، پس نمی‌توانسته‌اند در پیدایش واحدهای حیاتی آغازین نقشی داشته باشند، زیرا ذات آدمی هنوز در مرحلهٔ "جمادی" بود. توجیه رایج و متعارف حکیمان دینی-عرفانی این است که جان جهانی-جان مطلق (Spirit) به قصد آفرینش جهان هستی از جایگاه فرادستش در تارک اعلای نظام سلسله‌مراتبی هستی در جهت فرودست‌ترین تراز (ماده) فرود می‌آید. این فرود در حکم هبوط و ازخودبیگانگی جان است. جان جهانی سپس فرایند بازگشت به اصل، به عبارتی به سوی قلهٔ این نظام را از نو آغاز می‌کند و به خود فعلیت می‌بخشد. پیامد نخستینِ هبوط جان ظهور ماده، یعنی نازل‌ترین صورت جان است. سپس، ذهن سوبژکتیو از مادهٔ ابژکتیو تکامل می‌یابد و عاقبت، جان به سوی خود در تارک واقعیت بازمی‌گردد. این توهمات و افسانه‌پردازی‌های شاه پریان‌وار را هرگز نمی‌توان جدی تلقی کرد، زیرا بر بنیاد هیچ‌گونه ملاحظات عقلانی استوار نیستند ــ مسئلهٔ اثبات‌پذیری را فعلاً نادیده می‌گیریم. اینها همه توصیف‌هایی‌اند که به قصد توجیه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دریافت‌ها ساخت و پرداخت شده‌اند، نه متکی بر خرد و استدلال. اگر باورداشت به هبوط جان از تارک نظام هستی به قصد آفرینش ماده مشروط به شرط وجود ازپیش‌موجود جان است، در چنین صورتی کل ساختار این نظام ناضرور و بی‌فایده خواهد بود زیرا در این صورت، جهان هستی از پیش برقرار بوده است. علی‌رغم گفتهٔ معروف عارف بزرگ ایرانی-اسلامی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، که "پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود،" در واقع پای حکیمان دینی-عرفانی است که سخت چوبین و بی‌تمکین است. البته بر مولوی و امثال او ایرادی وارد نیست، زیرا اندیشه‌های آنان در متن جهان‌بینی پیشامدرن-قرون وسطایی شکل گرفته بود. بر آنهایی باید ایراد گرفت که در دوران مدرن-پسامدرن و دستاوردهای شگرف در همهٔ زمینه‌های معرفت، با توسل به مفاهیمی چون فرشتهٔ اشراق و تاریخ قدسی، عالَم ملکوت و اقیانوس روح و حکمت نبوی و ... می‌خواهند "مدرنیتهٔ سرد" را با "گرمای سنت شرقی" درآمیزند و از حالت نزاری برهانند. درمان عاجل و کامل دلهره‌های زیستی آدمی، به نظر این نظریه‌پردازان، پیروی از حکمت‌های عرفانی قرون وسطایی نظیر گفتهٔ مولاناست.

در این مقطع، بر خوانندهٔ این نوشته می‌باید آشکار شده باشد که اثبات وجود پدیده‌ها در سه تراز پایینی نظام سلسله‌مراتبی هستی (ماده، تن، ذهن) از طریق دست‌یافت‌های تجربی-علمی ممکن است. بنیاد این‌گونه پژوهش‌ها بر پنج اصل استوار است: فرضیه، طرح تجربی، تجزیه و تحلیل دستیافت‌ها، تفسیر و نتیجه‌گیری از داده‌ها، و اثبات

یا رد نتایج از طریق تکرارپذیری به دست دیگران. واضح است که پذیرش حقانیت این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها فراسوی نیاز به ایمان است. در قیاس، باورداشت به حقانیت وجود پدیده‌ها در دو تراز بالایی (روح و جان) صرفاً از طریق ایمان کور ممکن است. اعتقاد به وجود روح که پیش از تکامل انسان به صورت غبارهای اثیری در سپهر ملکوتی شناور بود و سپس در لحظهٔ اشراق-شهود از طریق ترفندهای قدسی به نحوی معجزه‌آسا در ذهن دمیده شد، فقط از طریق توسل به ایمان راسخ به حکم‌ها و آموزه‌های دینی-عرفانی میسر است و بس. این‌گونه مفاهیم و نظریه‌پردازی‌ها را باید افسانه‌های اسطوره‌ای-دینی-عرفانی به شمار آورد که زبان شایستهٔ بیان آنها قالب شعر است، همان‌گونه که در شعر شاعران عارف فارسی‌زبان زیبا و جاودانه تصویر شده است. این‌گونه افسانه‌ها همانند افسانه‌های اسطوره‌ای-ملی-حماسی، در قالب آهنگین شعر در ذهنیت جمعی فارسی‌زبانان رخنه می‌کنند. همان‌گونه که خوانش شعرهای عرفانی موجب برانگیزی احساس وجد و خلسه است، همان‌گونه نیز خواندن داستان‌های حماسی *شاهنامه* با آواز مرشد احساسات میهنی و قهرمان‌پرستی را در شنونده برمی‌انگیزد، با این تفاوت که جوشش عواطف در مورد دوم دین‌گریز و این‌جهانی است، در حالی در مورد اول دینی و معنوی. درست است که بر ایمان به افسانه‌های اسطوره‌ای-دینی-عرفانی نه فقط ایرادی وارد نیست که در ذوات ویژه‌ای حتی می‌تواند سودمند باشد، اما این مفاهیم را نمی‌توان چون الگوی استراتژیکی برای طرح حیات فرهنگی و سیاسی و تاریخی انسان امروز تبلیغ و ترویج کرد.

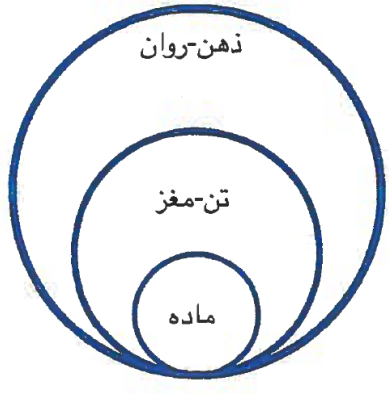
بر اساس آنچه تا به حال شرح داده شد، ظرایف و دقایق ساختار و کارکرد سه تراز پایینی نظام سلسله‌مراتبی هستی در قلمرو علوم ریاضیات، فیزیک و همهٔ علوم وابسته به زیست‌شناسی و پزشکی قابل بررسی و پژوهش‌اند. به عبارت دیگر، الزام وجود و نقش بنیادین این ترازها در برقراری و دوام حیات و هستی آدمی در درازنای زیست این‌جهانی او مسلم و انکارناپذیر است. نفی این واقعیت به کلی خردستیز خواهد بود. همهٔ جنبه‌های بی‌شمار حضور و وجود ما در خود و در رابطه با دنیای بیرونی در محدودهٔ ساختار و کارکرد این سه تراز توجیه‌پذیر است. در قیاس، خاستگاه، ساختار، و کارکردی برای ترازهای روح و جان که از جنبهٔ منطق و استدلال پذیرفتنی باشد شناخته نیست که حتی این دو تراز را نمی‌توان به دقت تعریف کرد. الهیات و متافیزیک و فلسفه نیز که، بنا به فرض، حوزه‌های معرفت برای شناخت آنها به شمار می‌آیند، هیچ‌یک به معنای دقیق کلمه علم خوانده نمی‌شوند. چنان‌که گفته شد، گنجاندن این دو مفهوم در ترازهای مستقلی در این نظام سلسله‌مراتبی بر

اساس توهمات و تخیلاتی است ناشی از پیش‌فرض ها و باورداشت‌ها به حکم‌های دینی-عرفانی از طریق ایمان کور و نه بر بنیاد شواهد اثبات‌پذیر. بدین قرار، گنجاندن ترازهای روح و جان در این نظام بنیاد عقلانی آن را فرومی‌پاشد و موجب ناپایداری و سستی آن است، زیرا توجیهات تجربی-علمی-استدلالیِ زیربنای سه تراز اول را در حد توهمات اسطوره‌ای-جادویی-افسانه‌ای فرومی‌کاهد، و باید از این نظام جدا شوند.

بر تارک نظام سلسله‌مراتبی هستی به حق، ذهن-روان جای دارد که برتر از همه‌چیزها بر سیر تکامل تاریخ تمدن انسانی حکم رانده است و خواهد راند. با تأکید یاد شد که شناخت همهٔ پدیده‌ها و رویدادها در عالم هستی صرفاً و منحصراً ناشی از ساختار و کارکرد ذهن-روان آدمی است. نه فقط شناخت واقعیت‌های عینی، بلکه خاستگاه و دریافت همهٔ بروزات و تظاهرات حوزهٔ ذهنیت، از جمله روح و جان، مدیون توانمندی‌های ذهن-روان است. قلمرو معنویات که در بینش دینی-عرفانی مدعی علت وجودی ترازهای روح و جان است خود ساخته و پرداختهٔ ذهن-روان آدمی است. عواطف و احساسات، اعتقاد و ایمان، توهمات و تخیلاتِ زمینه‌ساز برای تصور روح و جان و . . . همه فرآورده‌های جانبی ذهن-روان آدمی‌اند که خود از مغز آناتومیک برمی‌خیزد که به نوبهٔ خود از اتم-ماده ساخته شده است. فراسوی این واقعیت‌های انکارناپذیر، "آنچه دیدیم و شنیدیم همه بازی بود." و چنین است واقعیت شگفت‌انگیز آفرینش انسان اندیشه‌ورز و رازناکی وجود و حضور اشرف مخلوقات در عالَم هستی؛ چه مسئولیت خطیری!

به نظر من، و بر اساس بینش علمی-تحلیلی، سازمان نظام سلسله‌مراتبی هستی آن‌گونه است که در نمودار ۲ نشان داده شده است. در این نمودار، به سبب اهمیت فوق‌العادهٔ "مغز،" آن را همراه با "تن" آورده‌ام. همچنین، در تراز سوم، "روان" را که به منزلهٔ نیروی برانگیزنده در ساختار "ذهن" است به آن افزوده‌ام. بر اساس معرفت ما دربارهٔ نظریهٔ تکامل، پدیدهٔ انفجار بزرگ، و دستاوردهای علمی دیگر به‌ویژه در حوزهٔ علوم اعصاب، این نظام به ذهن-روان ختم می‌شود. مفاهیم روح و جان ــ اگر ادعای حقانیت وجودی آنها در اصل اثبات‌پذیر باشد ــ نه بالاتر و برین‌تر از ذهن ــ روان که صرفاً محصول آن‌اند؛ مانند فرآورده‌های دیگری چون اندیشه‌ها و انگاره‌ها و الهامات، و تخیلاتی چون جن و پری و فرشته و ابلیس و جبرئیل و عوالم ملکوت و جبروت. در نبود ذهن-روان، ادعای وجود و حضور روح و جان نیز بی‌معنی است، زیرا شناخته نخواهند بود. به عبارتی، بود و نبود آنها بی‌تفاوت خواهد بود، مگر باور داشته باشیم که به یُمن ترفندهای جادویی معجزه‌آسا، روح و جانِ رفتگان در بازماندگان حلول

می‌کند. در حاشیه باید یادآور شوم که در مکتب روان‌شناسی شناختی (cognitive psychology) که در سال‌های اخیر در برخی حوزه‌های آکادمیک رواج پیدا کرده است، کاربرد مفهوم ذهن بر روان اولویت پیدا کرده و جایگزین آن شده است.



نمودار ۲. نظام سلسله‌مراتبی هستی از دیدگاه علمی ــ تکاملی.

این سخن‌ها همه به قصد این نتیجه‌گیری بود: مفهوم روح که بنیاد بسیاری گفتمان‌های عرفانی، چه از زبان خود و چه از دیگران، در نوشته‌های شایگان است ناشی از توهمات بی‌اساسی است تهی از هرگونه پشتوانهٔ عقلانی-استدلالی. برای آوردن شاهدی بر این ادعا به چند نمونه بسنده می‌کنم: "... در تاریخِ جابه‌جایی‌های مراتب روح در فرهنگ غربی دیده‌ایم که نخست عقل جای وحی را گرفت تا به نوبهٔ خود جای خویش را به سوائق حیاتی [یعنی چه؟] دهد؛"[۱۰] ". . . این طرح مطرود از تفکر مدرن [باز پس گرفتن اقلیم روح] در کیهان‌شناسی گالیله و نیوتون جایی ندارد، جایگاه آن قوهٔ خیال روح است که جغرافیای تمثیلی خاص خود را دارد؛"[۱۱] ". . اکنون واجب است که تعادل را دوباره برقرار کنیم، سهم روح را به آن باز پس دهیم، جایگاه و منزلتش را به رسمیت بشناسیم و آن را در آفاق قوه‌های شناخت خود جای دهیم"[۱۲] و بسیاری دیگر. رهیافت‌های رمانتیک این‌چنینی به مفهومی که تعریف مشخص و دقیقی ندارد و صرفاً حاصل پروازهای تخیلی ذهن-روان آدمی است، و نوستالژی بازگشت به جهان‌بینی قرون وسطایی سخت اغراق‌آمیز و واهی است و از

[۱۰] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۳۱.
[۱۱] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۴۸.
[۱۲] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۵۰.

این رو به هیچ‌وجه شایستهٔ بیان در قالب نثر فلسفی نیست. فقط قالب شعر برای بیان این‌گونه افسانه‌پردازی‌های تمثیلی و تجریدی مناسب است.

پیش از ادامهٔ سخن، به قصد برقراری چارچوبی علمی-تحلیلی برای گسترش مباحث، توضیحات فشرده‌ای در زمینهٔ نظریهٔ داروین در توجیه پیدایش و تکامل موجودات زنده، و دو اصل بنیادین حاکم بر آن، "گزینش طبیعی" (Natural Selection) و "بقای اصلح" (Survival of the Fittest)، ضروری به نظر می‌رسد. مرحلهٔ آغازین گزینش طبیعی، به عبارتی پدید آمدن گونه‌های مختلف، ناشی از فرایندهای جهانشمول شانس و تصادف است. اما مرحلهٔ بعدی، به عبارتی فعلیت‌پذیری گزینش طبیعی، می‌بایست جهت‌مند (directional) باشد. مفهوم بقای اصلح، که نخستین‌بار اسپنسر (Herbert Spencer, 1820-1903) آن را در سال ۱۸۶۴ پیشنهاد کرد و داروین در نوشته‌های خود هم‌معنا با مفهوم گزینش طبیعی به کار گرفت، به معنی توانایی موجودات زنده در سازگاری با محیط زیست است. به هر حال، بر اساس نظریهٔ تکامل داروین، سیر پیدایش و تکامل موجودات زنده را، بی نیاز از توسل به نیروهای اَبَرطبیعی، می‌توان توجیه کرد. درست است که نظریهٔ داروین صرفاً در زمینهٔ زیست‌شناسی است، اما "تکامل،" در جایگاه یک اصل کلی و عام، از مقوله‌های زیست‌شناختی برمی‌گذرد و بسیاری از جنبه‌های بالندگی انسان در متن تاریخ را در بر می‌گیرد. نخستین نکتهٔ بسیار مهمی که باید یادآور شد این است که در جوامع انسانی نه فقط فرد بلکه کل جامعه می‌تواند آماج گزینش طبیعی باشد، به قسمی که می‌توان تصور کرد نوعی همبستگی مابین بقای فرد و جامعه از یک‌سو، و فرایند گزینش طبیعی از سوی دیگر وجود داشته باشد. گرایش‌های فردی به ایثار و نوع‌دوستی، و هماهنگی مسالمت‌آمیز در جامعه، مطلوبِ اصل گزینش طبیعی یعنی همساز با فرایندهای تکاملی‌اند. در نبود این گرایش‌ها، به عبارتی الزام همسانی بانیروهای تکاملی، جامعه محکوم به آشوب و نابسامانی و سرانجام فروپاشی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که الزام فرایند گزینش طبیعی زمینه‌ساز پیشبرد اخلاقیات در جوامع انسانی است. واضح است که گرایش‌های اخلاقی یادشده در جو و فضای فرهنگی ویژهٔ حاکم بر هر جامعهٔ خاص شکل می‌گیرند. این فرهنگ خود حاصل برایند عوامل و عناصر بسیاری است که ترکیب ویژهٔ آن فرهنگ را موجب شده‌اند: نژاد، زبان، محیط زیست، آموزش و پرورش، نظام‌های حکومتی، وضع مالی، دین، . . . و توارث. (بنگرید به پانوشت ۹، نمودارهای ۱ و ۲.) می‌توان به درستی ادعا کرد که همهٔ این عوامل و عناصر در شکل‌گیری اخلاقیات افراد جامعه و به طور کلی

در ساخت نظام عقیدتی آن به نحوی متأثر از اصول نظریهٔ تکامل‌اند. دقیقاً، در این مقطع از گفتمان‌هاست که گسترش درون‌مایهٔ این نوشته با اصول جهانشمول نظریهٔ تکامل گره می‌خورد. اشاره‌های مکرر در این نوشته به نظریهٔ تکامل صرفاً معطوف به جنبه‌های زیست‌شناختی آن نیست، بلکه به اصول کلی و فراگیر آن در همهٔ جنبه‌های حیات و زیست آدمی نظر دارد.

نباید از یاد برد که فرایند تکامل در همهٔ زمینه‌ها (زیستی، تاریخی، طبیعی و . . .) همیشه آرام و هموار و بی‌مانع نبوده است و نخواهد بود. در درازنای تاریخ، گه‌گاه نابهنجاری‌ها و کژروی‌ها و آشفتگی‌هایی موجب کندی روند شتابندهٔ تکامل در جهت کمال و پیچیدگی بوده است، اما چون این موانع همه ضد تاریخی و ضد تکاملی‌اند، اگر با نیروهای ناگزیر تکامل سازگار نشوند سرانجام فرو خواهند پاشید. برای نمونه، در زمینهٔ تاریخی–حکومتی در دوران معاصر از پدیده‌هایی چون نازیسم و فاشیسم و کمونیسم و مائوئیسم و فالانژیسم و نمونه‌های دیگر می‌توان یاد کرد که اکثریت آنها نابود شدند و چند نمونهٔ باقی‌مانده (چین، کوبا و ویتنام) سخت در تلاش همسازی‌اند. گفتنی است که این‌گونه نابهنجاری‌های تاریخی–حکومتی چهرهٔ زشت ضد انسانی و ضد تکاملی خود را در شرق و غرب دوباره نشان داده‌اند، غافل از اینکه درس تاریخ و روند اجتناب‌ناپذیر تکامل بارها ثابت کرده‌اند که این کژروی‌ها نیز سرانجام محکوم به نابودی‌اند. از سوی دیگر، کاپیتالیسم که در گسترهٔ بیش از سه قرن از جمله نیروهای کارا و پُرتوان در پیشبرد نویدهای جهان‌بینی مدرنیته و برقراری لیبرال‌دموکراسی‌ها بوده است، اینک دیگر پاسخگوی نیازهای زمانه به نظر نمی‌رسد و با توجه به ویژگی‌های جوامع گوناگون باید با فرایندهای تکاملی دیگرِ زمانه سازگار باشد، وگرنه از اعتبار ساقط خواهد شد و نااستواری ساختار هماهنگ جوامع را موجب خواهد گردید. نمونهٔ دیگری از انحراف برخلاف جهت تکامل در زمینهٔ عالم طبیعی، مسئلهٔ دگرگونی‌های خطرناک در شرایط اقلیمی (climate change) است که عامل اصلی آن قصور دولتمردان و نظام‌های حاکم بر شرق و غرب است.

به کمتر جنبه‌ای از حیات آدمی می‌توان اشاره کرد که تحت تأثیر نیروهای پیشرو و اجتناب‌ناپذیر تکامل دگرگون نشده باشد. علی‌رغم موانع و نابهنجاری‌های گذرایی که به آنها اشاره رفت—گذرا در مقیاس تاریخ، نه عمر آدمی—کاروان تمدن در همهٔ زمینه‌ها همچنان به پیش می‌راند. همین‌قدر کافی است یادآور شد که طول عمر متوسط انسان از ۴۰ سال در نیمهٔ قرن نوزدهم به بیش از ۸۰ سال در زمانهٔ ما رسیده است. از هر جهت که بنگری، شرایط زیستی حتی با صد سال پیش، چه رسد با هزار

سال پیش، قیاس‌پذیر نیست. نوستالژی بازگشت به روح غالب زمانه‌های دوردست و توسل به جهان‌بینی نکبت‌بار آن دوران‌ها نشانهٔ چیزی جز تخیلات و توهمات بیمارگونه‌نیست.

با تأکید باید باز یادآوری کنم که مقصود از این نوشته بررسی سیر تحول و اندیشه‌های فلسفی شایگان در طول حیاتش نیست. اگر در سال‌های پایانی عمر ــ بنا بر اقوالی، پس از تجربهٔ انقلاب اسلامی ــ او به بازنگری و بازاندیشی برخی از باورداشت‌های خود در زمینهٔ عرفان پرداخت و سرانجام به نقش فرایند تکامل تن در داد، زهی آفرین بر او. حتی در این صورت، خواهیم دید که برداشت من از گفته‌های او در این دوران از حیاتش، آن‌گونه که در "نامه به نسل‌های آینده" بازتاب دارند، این است که علی‌رغم این تلاش‌ها گرایش‌های دینی-عرفانی هنوز در ژرفنای ذهن ناآگاه او در جوش و خروش بوده و گه‌گاه از لابه‌لای جمله‌ها سر بر می‌کشید. گویی توهم آمیزش جهان‌بینی مدرنیته با سنت‌های قرون وسطایی دینی-عرفانی چنان در ذهن او ریشه دوانده بود که توان رهایی از آنها را از داده بود.

اینک پرسش اصلی این نوشته را می‌توان از نو مطرح کرد: آیا گرایش‌های عرفانی با بینش فلسفی سازگار است؟ در پیشگفتار این نوشته تأکید شد که در دوران پیشامدرن-قرون وسطا، وجوه تمایز مابین قلمروهای فلسفه و دین ــ عرفان مشخص نبود و اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان آن دوران سخت اهل دین و ایمان به شمار می‌آمدند. حتی تا نیمهٔ اول قرن نوزدهم میلادی، مرز بین فلسفه و دین-عرفان هنوز مبهم وغبارآلود بود. به یُمن نظریهٔ تکامل داروین و پژوهش‌های علمی دیگر، عصر شکوفایی معرفت در زمینه‌هایی که در گذشته به قلمرو متافیزیک وابسته بود از قرن بیستم آغاز شد و به نحو تصاعدی تا امروز ادامه داشته است و همچنان بی‌امان به پیش می‌راند. در این دوران بی‌سابقه در تاریخ انسانی، حکیمان متافیزیک جز پناه بردن به افسون ایمان در ترویج اندیشه‌های نوستالژیک و پس‌گرا حرفی برای گفتن نداشته‌اند. به هر حال، روی سخن در پرسشی که درون‌مایهٔ این نوشته است محدود به قلمرو فلسفه در دوران معاصر است.

پیش از بازگفتِ برخی از نظریه‌های شایگان در زمینهٔ عرفان، باید بگویم که چکیدهٔ اندیشه‌های او این است که یگانه راه رهایی از برزخ و نکبت جهان‌بینی مدرنیته که قرن‌هاست موجب بی‌خویشتنی و دلهرهٔ زیستی انسان‌ها بوده است آمیزش آن با بینش عرفانی-سنتی قرون وسطایی است. چنین امر ناممکنی را او "آمیزش افق‌ها"

می‌نامد که به نظر می‌رسد وام‌گیری از مفهوم fusion of horizons باشد که گادامر در اثر معروفش *حقیقت و روش* به کار برده است و من آن را "هم‌آمیزی افق‌ها" به فارسی برگردانده‌ام.[۱۳] دو وجه تمایز مهم مابین نظریهٔ گادامر و شایگان وجود دارد. اول اینکه روی سخن گادامر با عرفان و اسطوره نیست. اشارهٔ او به یکی از اصول اندیشهٔ پسامدرن در وازنش حکم‌های مطلق‌گرا و پُریقین در زمینهٔ کشف و شناخت حقیقت است که به نظر او دستیابی به آن از طریق هم‌آمیزی افق‌های تفسیر و تأویل در متن‌های گوناگون به احتمال میسر خواهد بود. در قیاس، از نظر شایگان دو افق بیشتر موجود نیست: جهان‌بینی‌های مدرنیته و عرفانیِ ایرانی-اسلامی؛ به عبارتی، توهم تلفیق دو دیدگاه به کلی متضاد، یکی بر بنیاد تعقل و دیگری بر اساس باورداشت به اسطوره. تصور امید آمیزش مابین این دو افق ناسازگار در توده‌های انسانی در واقع مستلزم ابتلا به نوعی روان‌پارگی اکتسابی است (acquired schizo-phrenia). دوم اینکه اشاره‌های گادامر خطاب به فرد آدمی است، در حالی که تئوری شایگان در تراز جوامع انسانی، به عبارتی عالم بشریت، باید تحقق پذیرد. چگونه می‌توان واقع‌بینانه انتظار داشت که این‌گونه راه حل‌های تئوریک ناب در شرق و غرب طراحی و اجرا شوند—به چه طریق و به دست چه کسانی؟ انبوه مولایان و مرشدان و پیشوایان عارف را که باید به تربیت خلق‌الله شرقی و غربی بپردازند چگونه و از چه انباشتگاهی می‌توان بسیج کرد؟ و اگر این هیاهوها همه صرفاً در حکم حدیث نفس و فلسفه‌بافی است و هرگز تحقق‌پذیری آنها متصور نیست، چه فایده‌ای از خواندن آنها نصیب کسی خواهد شد؟ شایگان نه تنها با "ایده"های دینی-عرفانی مشکلی ندارد که در عوالم وجد و خلسه به ستایش آنها می‌پردازد. اعتراض او به "ایدئولوژی‌زده شدن" دکترین دینی است. (معلوم نیست این برگردان نارسا از چه معادل در زبان‌های مشتق از لاتین است: ideologizing, ideologized, ideolo-gization؟ شایگان بررسی‌های خود در این زمینه را در بخش بلندی تحت عنوان "ایدئولوژی شدن سنت" در *آمیزش افق‌ها*، در صفحات ۱۹۳ تا ۲۵۳ آورده است. به ذکر چند نظریه از او بسنده می‌کنم: ". . . ایدئولوژی نه علم است، نه فلسفه و نه دین؛"[۱۴] "ایدئولوژی بر دُگم بنا شده است و برایش اهمیتی ندارد پیش‌فرض‌ها و مقدماتش دارای دقت تجربی‌اند یا نه، چرا که اینها را به عنوان حقیقت‌هایی از پیش

[13]Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (New York: The Continuum Publishing Co., 1999).

[۱۴] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۱۹۳.

[یا ماتَقَدّم=apriori] می‌پذیرد؛"[15] "سرانجام ایدئولوژی دین هم نیست، زیرا استعلا (transcendence) و هرگونه وحی و الهام را نفی می‌کند؛"[16] "بنابراین ایدئولوژی اندیشه‌ای بسته و جزمی است که از سنجش تجربه می‌گریزد"[17] و نمونه های بسیار دیگر. من تا به حال نخوانده و نشنیده‌ام که نفی استعلا و وحی و الهام از جمله عناصر ضروری در تعریف "ایدئولوژی" به شمار آیند.

در بخش "ایدئولوژی شدن سنت،" ما با تناقض‌گویی‌هایی از زبان شایگان روبروییم که به نظر می‌رسد از جهاتی ناشی از بدفهمی تعریف برخی واژه‌ها و اصطلاحات در پرداخت نظریه‌پردازی‌ها باشد. ایدئولوژی که از "ایده" ریشه می‌گیرد، در متن‌های گوناگون تعریف شده است. در معنایی فراگیر می‌توان گفت که ایدئولوژی عبارت از مجموعهٔ یکپارچه‌ای از ایده‌ها و مفاهیم است (اعتقادات، جزم‌ها، آرمان‌ها، اصول، آموزه‌ها، حکم‌ها، ...) که در ساخت نظام‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و حکومتی نقش عمده دارند و گروه یا طبقهٔ قابل توجهی از افراد یک جامعه از آنها پیروی می‌کنند. نکتهٔ مهم اینکه نمی‌توان با قاطعیت حکم داد همهٔ ایدئولوژی‌ها خیر یا شر، درست یا نادرست‌اند.

در اشاره به نقل قول‌های یادشده از شایگان باید گفت که بنا بر دلایل آشکار، اینکه بگوییم ایدئولوژی علم نیست در واقع توضیح واضحات است. در حالی که ایدئولوژی‌ها ایمان راسخ و بی‌چون‌وچرا از پیروان طلب می‌کنند، نهاد علم بر بنیاد شک‌آوری و پُرس‌وجو استوار است. از این گذشته، در قیاس با جزم‌های حاکم بر ایدئولوژی‌ها، نظریه‌های علمی به نحوی ابدی پیوسته در معرض دگرگونی و تکامل‌اند. بدین قرار، حتی تصور هرگونه همانندی مابین علم و ایدئولوژی نشانهٔ ناآگاهی و به منزلهٔ قیاس کاذب است. اگر ایدئولوژی فلسفه هم نیست، پس به فرض ایدئولوژی مارکسیسم را نباید نظریهٔ فلسفی به شمار آورد و کارل مارکس فیلسوف نبود. یا اینکه مفاهیم فلسفیِ زیربنای جهان‌بینی مدرنیته را که عبارت از مجموعه‌ای از ایده‌ها (تفکیک قلمروهای فرهنگی، حفظ حقوق انسانی، برقراری لیبرال‌دموکراسی، آزادی بیان، حق رأی و انتخاب، ...) هستند نباید ایدئولوژی به شمار آورد؟ پس ایدئولوژی فلسفه هم می‌تواند باشد. در واقع، خاستگاه بسیاری از ایدئولوژی‌های (ایسم‌های) شناخته‌شده و معروف گفتمان‌های فلسفی است.

[15] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۱۹۳-۱۳۴.
[16] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۱۹۶.
[17] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۱۹۹.

نقل قول دوم ("ایدئولوژی بر دُگم بنا شده است") و نقل قول چهارم ("بنابراین ایدئولوژی اندیشه‌ای بسته و جزمی است") از شایگان تعریف‌های دقیق و درست دکترین دینی‌اند. پس دین هم نوعی ایدئولوژی است. اگر منظور شایگان از خطر هولناک "ایدئولوژی‌زده شدن مذهب"[۱۸] فعلیت‌پذیری ایده‌های مذهبی است که کشف تازه‌ای نیست، زیرا مذهب همواره ایدئولوژی‌زده بوده است ــ اشاره‌های شایگان به مذهب در این مباحث معطوف به دین اسلام است. ایدئولوژی دینی اشاره به سلسله‌ای از ارزش‌ها، باورداشت‌ها، آموزه‌ها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، و به طور کلی دکترین‌هایی است که از گهواره تا گور بر همهٔ جنبه‌های حیات و هستی اهل ایمان ــ اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، حکومتی، . . . ــ حکم می‌راند. تا هنگامی که ایدئولوژی دینی فعلیت پیدا نکرده است، صرفاً یک مفهوم تجریدی است، نه مدل‌واره‌ای برای طراحی حیات این‌جهانی آدمی. راه دور نرویم، در ایده/ایدئولوژی خود شایگان ــ هم‌آمیزی گرایش‌های دینی-عرفانی و جهان‌بینی مدرنیته ــ مفهوم فعلیت‌پذیری مستتر است، وگرنه صِرف ایدهٔ تجریدی عرفان را هرگز نمی‌توان استراتژی کارساز در نجات بشریت از مغاک مدرنیته دانست. مکاشفه، عروج به تارک نظام هستی، پیوند با جان جهانی/حقیقت مطلق، دیدار با مهین‌فرشته، و ترفندهای دیگر تجربهٔ عرفانی همه به معنی فعلیت‌پذیری ایدهٔ عرفان نادوگانه است. حاصل سخن اینکه اگر بپذیریم دین نوعی ایدئولوژی است، که بی‌شک همین‌گونه نیز هست، و اگر بر اساس حکم شایگان همچنین بپذیریم که ایدئولوژی فلسفه نیست، مسئله‌ای که بسیار بحث‌انگیز است، پس ایدئولوژی دینی-عرفانی را نیز نباید گفتمان فلسفی شناخت. بدین قرار، پاسخ به پرسشی که درون‌مایهٔ این نوشته است از زبان خود شایگان از پیش داده شده است: گرایش‌های دینی-عرفانی با بینش فلسفی ناسازگارند و برچسب فیسوف عارف ناسازه‌گویی است. خواننده نباید از یاد ببرد همهٔ این بررسی‌ها در متن تاریخی دوران معاصر مطرح است، نه در بازبُرد به دوران پیشامدرن-قرون وسطا؛ زمانه‌ای که تفکیک فلسفه و الهیات هنوز صورت نگرفته بود.

تئوری شایگان در زمینهٔ رهایی بشریت از مصیبت مدرنیته از طریق یکپارچگی دو عالم شرق و غرب است که هر دو "در حکم دو ساحت مکمل وجودند."[۱۹] در این نوشته، همهٔ بازگفت‌ها برگرفته از *آمیزش افق‌ها* است که شامل برگزیده‌هایی از آثار اوست، از جمله بخش بلندی با عنوان "هانری کربن و فعلیت اندیشهٔ او." در این بخش، شایگان با زبانی شیوا و شاعرانه اندیشه‌های مولا و مرشدش را بررسی و ستایش می‌کند. او

[۱۸] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۲۴۸.
[۱۹] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۲۴.

چنان دلبستهٔ اندیشه‌های عرفانی کربن است که مشکل می‌توان تمایلات سخت دینی-عرفانی-اسطوره‌ای خود او را از اندیشه‌های کربن تمیز داد. در اساس، مانیفست کربن-شایگان در زمینهٔ رستگاری بشریت از چنگال شوم مدرنیته سیر قهقرایی و استحاله‌ای (devolutional) در جهت جهان‌بینی عرفانی-سنتی-اسطوره‌ای است. چون فعلیت‌پذیری این مانیفست از یک‌سو ناممکن و ناشدنی و از سوی دیگر خردستیز و ارتجاعی است—زیرا به‌رغم فرایندهای اجتناب‌ناپذیر، پیش‌گرا، و بی‌امان تکامل است؛ واقعیتی که به نظر می‌رسد کربن-شایگان به کلی با آن بیگانه‌اند—در همان مراحل جنینی محکوم به سقط است. شگفتا که این اندیشمندان سده‌های بیستم و بیست‌ویکم گویی چنان با مفاهیم و دستاوردهای علمی-عقلانی بیگانه‌اند که حتی اصول ابتدایی مسائل اثبات‌شده را در خدمت پیشبرد تمایلات عرفانی رمانتیک قرون وسطایی زیر پا می‌گذارند.

آنچه تا به حال در زمینهٔ ساختار و نظام سلسله‌مراتبی هستی گفته شد به منزلهٔ چارچوبی نظری بود که در متن آن بتوان به بررسی اندیشه‌های کربن-شایگان پرداخت. افسوس، خواهیم دید این‌گونه تلاش علمی-عقلانی در بررسی آثار آنان به احتمال بی‌حاصل خواهد بود، زیرا در اکثریت قریب به اتفاق موارد، اندیشه‌های آنان با علم و منطق کوچک‌ترین پیوندی ندارد و صرفاً با توسل به ایمان کور می‌تواند پذیرفتنی باشد. شایگان اندیشه‌های کربن را با شرح دلبستگی و شیفتگی او به عرفان ایرانی-اسلامی این‌گونه بازگو می‌کند.[۲۰]

> از نظر سهروردی، . . . روح بشری هر قدر تنهاتر واز ماده مجردتر شود حضور بیشتری پیدا می‌کند و به همین دلیل از سیطرهٔ ماده و سلطهٔ مرگ بیشتر می‌گریزد. نتیجه این که، روان پس از وصول به مقام کاملِ انوارِ نامتناهی از هر جهت دیگرگون می‌شود و دیگر با چشم و گوشِ درون و دل است که می‌بیند و می‌شنود.[۲۱]

در این گزارهٔ به ظاهر عالمانه و حکیمانه، اما به کلی بی‌معنی، اندیشه‌های توهمی و تخیلی خردستیز و جادویی به منزلهٔ نظریه‌پردازی‌های فلسفی-عرفانی به قصد تغذیهٔ معنوی اهل ایمان ارائه شده‌اند. "مقام کامل انوار نامتناهی" به چه معنی است؟ تنهاتر شدن و مجرد شدن روح از سیطرهٔ ماده یعنی چه؟ در نظام سلسله‌مراتبی هستی

[۲۰] شیوهٔ نگارش نقل قول‌ها مطابق اصل است.
[۲۱] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۲۹۹.

(نمودار ۱)، خاستگاه روح ماده است: ماده←تن-مغز←ذهن-روان←روح. شاهد همین بس که پس از مرگ تن، شناخت وجود و حضور روح ــ اگر اصولاً چنین هویتی وجود داشته باشد و به مفهوم باطل‌شدهٔ دوگانگی تن و روح باور داشته باشیم ــ دیگر میسر نخواهد بود. گفته‌ام و باز می‌گویم که شناخت وجود و حضور همهٔ چیزها در عالم هستی، از جمله روح، فقط و فقط از طریق ذهن-روان آدمی ممکن است و بس. وصول روان به "مقام کامل انوار متناهی" و "چشم وگوش درون و دل" افسانه‌پردازی‌هایی بیش نیستند. شک نیست که اهل ادب و عرفان به مراتب جهل این نویسنده در کشف و شناخت معانی نهفته و مفاهیم استعلایی پنهان در این توصیف‌ها اشاره خواهند کرد. در پیش گفتم که توصیف‌های آنان چیزی جز قالب مناسبی برای پیش‌فرض ها و پیش‌دریافت‌های آنها نمی‌تواند باشد، زیرا این‌گونه مفاهیم توهمی و تخیلی بر بنیاد هیچ‌گونه شاهد و مدرک عقلانیِ اثبات‌پذیر استوار نیستند. به هر حال، این مدعیان باید کشف و شناخت‌های خود را در معرض داوری خواننده قرار دهند تا شاید بنیاد عقلانی این مفاهیم افسانه‌ای-جادویی بر همه آشکار شود.

> ملاصدرا هم عقیده دارد درجهٔ وجود به درجهٔ حضور بستگی دارد... حضور، در اینجا عبارت است از جدا شدن از شرایط این جهان، و به حضور و تام رسیدن. انسان هر قدر مجردتر و از جهان مادی فارغ‌تر شود، به همان نسبت تنزل ناشی از هبوط را بیشتر جبران می‌کند و از وضع بشریِ "برای-مرگ-بودن" رهاتر می‌شود، . . . و این در پرتو عروجی انجام می‌گیرد که طی آن مرگ تبدیل به رستاخیز و معاد و کل تمامیت‌یافته تبدیل به بازگشت به مبدأ می‌شود . . . و آنگاه رستاخیز در برزخ مُثل، و سرانجام، رستاخیز در عالم عقول از همین‌جا برمی‌خیزد. بشر از رستاخیزی به رستاخیز دیگر از نردبان عروج [نمودار ۱] بالا می رود، در جهان‌های دیگری شکفته می‌شود و حضورش را در نشئآت دیگری از وجود آشکار می‌کند . . . [حضور در این جهان] به ابعاد این جهانی محدود نیست . . . بلکه حرکتی است عمودی به سوی برزخ صورِ مثالین و عالم عقول، که هر یک از آنها زمانی خاص خود دارند؛ مثلاً از زمانِ کثیفِ عالم مُلک تا زمان لطیفِ عالم ملکوت، و تا زمان اَلطَف عالم جبروت (عقول) مراتبی از زمان در کار است.[۲۲]

[۲۲] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۲۹۹-۳۰۰.

و این فیلسوفان (ملاصدرا، کربن شایگان) در عالم خلسهٔ هذیانی این‌گونه افسانه‌های شاه پریان‌وار را سرهم‌بندی کرده‌اند. آنهایی را که هنوز مسحور و مجذوب این توهمات‌اند باید با این هشدار تکان‌دهنده آگاه کرد که نه "مبدأیی" در کار است ــ کدام مبدأ؟ زهدان ازلی؟ ــ و نه "معاد" و بازگشتی. حضور و وجود ما همه حاصل ترکیب تصادفی بیلیون‌ها اتم است که در لحظهٔ شگفت‌انگیز تکینگی، در نتیجهٔ رویداد خارق‌العادهٔ انفجار بزرگ، در درازنای بیلیون‌ها سال نخستین واحدهای مادیِ ارگانیک را به وجود آوردند. نه افسانهٔ آفرینشی در کار بود، نه دمیدن روح-حیات در تن آدمی، نه ماری و ابلیسی و درخت سیبی و روضهٔ رضوانی. و پس از مرگ تن ــ ذهن نیز همه به صورت همان ماده-اتم آغازین در خواهیم آمد. به قول خیام، "از خاک برآمدیم و بر باد شدیم." و به نقل از انجیل، "از خاکستر به خاکستر، از خاک به خاک."[۲۳] نه رستاخیزی در کار است و نه عروج و شکفتگی در جهان‌های دیگر و نه عالم جبروتی. اگر انسان در طول زیست این‌جهانی‌اش به "حضور کامل و تام" نرسد ــ معنی این توصیف وصف‌ناپذیر هر چه باشد ــ قطعاً و محققاً فرصت دیگری پیش نخواهد آمد. موعظه‌های واهیِ دست شستن از لذت‌های مادی و معنوی در این جهان به امید عروج به عالم جبروت و ملکوت یا نشانهٔ خودفریبی است یا بازنمود بی‌لیاقتی و محرومیت از لذت‌های این‌جهانی. انسانی به "حضور کامل و تام" رسیده است که با دست‌های پُر از این دنیا برود. بقیه همه حرف مفت است و دیگر هیچ. این‌گونه توهمات هذیانی بی‌پایه و بی‌مصرف به افسانه‌پردازی‌های علمی ــ تخیلی (science fiction) شباهت دارند تا به گفتمان‌های فلسفی. اصطلاحاتی چون عالم عقول و جبروت، زمان‌های کثیف و لطیف و اَلطَف، برزخ صور مثالین، حضور کامل و تام، و . . . که تعریف‌ناپذیر و از این رو تهی از معنی‌اند، جنبهٔ تراژدی-کمدی به خود می‌گیرند و واکنش‌های متضادی در خواننده به وجود می‌آورند: آیا بر احوال کسانی که ذهنیت آنها در پهنهٔ این‌گونه عوالم واهی پرواز می‌کند باید خندید یا گریست؟ تکرار می‌کنم که بر سهروردی و ملاصدرا و مانند آنها ایرادی وارد نیست. آنان اندیشمندان بزرگ زمانهٔ خود بودند که جز توسل به پرواز مرغ اندیشه در آسمان‌های تخیلات اسطوره‌ای و شاعرانه، ذهنیت آنها مسلح به سلاح عقلانی-علمی-تحلیلیِ دیگری نمی‌توانست باشد. نظریه‌پردازی‌های آنان را در متن تاریخیت، به عبارتی روح غالب زمانهٔ آنها، باید سنجید. عذر امثال کربن و شایگان تا چه حد مشروع است؟ وازنش واقعیت‌های علمی در توجیه پیدایش انسان و کاینات ناشی از جهل و خشک‌اندیشی

[23] "Ashes to ashes, dust to dust." Bible, King James Version, Genesis, 3:19.

است. چه بسا که به یُمن پژوهش‌ها و دستاوردهای علمی در آینده توجیهات پیشین نیز دستخوش تعدیل و تغییر باشند. اما به هر حال، فهم هستی‌شناختی این‌گونه پدیده‌های عظیم و شگرف صرفاً در قلمرو اندیشهٔ علمی است، نه از طریق توسل به اسطوره.

> تأویل یا تجربهٔ عارفانه یعنی نوعی فردانیت ویژه‌ای است که در آن "راهبر درونی" در هر مورد به صورتی مناسب با وجه بیانی خاص آن درمی‌آید . . . در مقام حکمت نبوی، "راهبر درونی" همان مهین-فرشته یا جبرئیل است که با پیامبر و امام در رابطه است . . . راهبر درونی از قوانین علیت تاریخی رهاست، زیرا، چنان که گفتیم، رمزی است بیانگر خود یا اصل فردانیت عارفانه . . . راهبر درونی در وجه فلسفی همانا عقل فعال است. همانندی این عقل فعال با فرشتهٔ وحی پیامبران از نظر اسلام معنوی امری اساسی است . . . [وگرنه] حقیقت چهره‌ای دوگانه می‌یافت، و ایمان و دانش، و الهیات و فلسفه از هم جدا می‌شدند. اینها مسایلی است که در اندیشهٔ غربی پیش نیامد، اما در ایران، در پرتو تلفیقی که سهروردی عامل آن بود، از آنها پرهیز شده است.[۲۴]

آیا ادعای فیلسوف ما این است که ایمان و دانش در همهٔ دین‌های توحیدی سازگار و یکپارچه‌اند؟ مگر دانش به معنی اثبات‌پذیری و ایمان به معنی عدم نیاز به اثبات نیست؟ پس چگونه می‌توان این دو را با هم تلفیق کرد؟ نظریه‌پردازی‌هایی که بر بنیاد راهبر درونی، فرشتهٔ وحی، مهین‌فرشته، عقل فعال (مگر عقل راکد هم داریم؟)، و . . . صرفاً زاییدهٔ تخیلات جادویی و واهی و پیش‌فرض‌های ناشی از آنهاست، بدون کوچک‌ترین ربطی با منطق و استدلال که حتی با عقل سلیم. افتخار این فلسفه‌بافی‌ها البته نصیب سهروردی‌هاست که "در پرتو تلفیقی" که عامل آن بود موجبات شکوفایی فرهنگ درخشان و جهانگیر ایرانی-اسلامی را در قیاس با فرهنگ فرسوده و فاسد غربی فراهم آورد! در ضمن، سخن از "فردانیت" (فردیت؟) در متن تجربهٔ عرفانی به کلی بی‌معنی و در حکم ناسازه‌گویی است. تجربهٔ عرفانی، امید عروج به تارک نظام سلسله‌مراتبی هستی، و فنا شدن در جان جهانی/حقیقت مطلق به معنی فردیت‌زدایی (deindividualization) است، نه کسب فردیت. در واقع، مفهوم فردیت، ضد نظریه‌ای است بر مفهوم فنا شدن. تعبیراتی چون "فردانیت عرفانی" تهی از هرگونه اندیشهٔ تعقلی و ناشی از تخیلات شاعرانه و رمانتیک است.

---

[۲۴] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۰۲-۳۰۳.

> از آنجا که روان تاریخی دارد که همواره "در حال حاضر است"... باید گفت که گذشته‌اش خاستگاه آن و عروج دوباره‌اش آیندهٔ آن است؛ و میان آن ماقبل تاریخ و این مابعد تاریخ به تاریخ قدسی‌اش می‌رسیم که همواره در برابر ما حاضر است و آماده است تا کسی پیدا شود و بار مسؤلیتش را بر دوش کشد.[۲۵]

اول اینکه باز روان به جای روح به کار برده شده است، خطایی که برای خوانندهٔ قرون وسطایی تفاوتی نمی‌کرد، اما نه برای خوانندهٔ معاصر که برداشت به کلی جداگانه‌ای از مفهوم روان دارد. و اگر ندارد، باید بیاموزد. دوم اینکه اگر تاریخ روح همواره "در حال حاضر است،" سخن از گذشته و آیندهٔ آن به چه معنی است؟ مهم‌تر از همه اینکه نکته‌ای که به تکرار در نوشته‌های عرفانی شایگان به چشم می خورد اشاره به "تاریخ قدسی" است. مگر قدسی (مینوی، ملکوتی، الهی) همان جان برین/جان جهانی/ حقیقت مطلق (Spirit) نیست که در تارک نظام سلسله‌مراتبی هستی (نمودار ۱) بر طرح‌های آفرینش حکم می‌راند؟ و مگر بنا بر بینش دینی-عرفانی، حضور و وجود این هویت مینوی بیرون از زمان و مکان و فراسوی ابعاد انسانی/این‌جهانی نیست؟ اما تاریخ به معنی شرح و ثبت رویدادها در زمان است. در واقع، مفهوم "زمان" در واژهٔ "تاریخ" مستتر است. مگر سخن از تاریخ بدون بازبرد به زمان هم ممکن است؟ پس چگونه می‌توان حضوری بی‌زمان (قدسی) را در متن مفهومی زمان‌دار (تاریخ) توجیه کرد؟ می‌بینیم که "تاریخ قدسی" یک پارادوکس است، یعنی خود خود را نفی و نقض می‌کند. البته عارفان فیلسوف‌مسلک توجیهات مبسوطی در رد این گفته‌ها در آستین آماده دارند که باید نادیده گرفت، زیرا مانند جدل‌های دیگر همه شرح پیش‌فرض‌هایی است بدون هیچ‌گونه پشتوانهٔ عقلانی که فقط در جمع همدلان و هم‌کیشان خریدار دارد. از اینها همه گذشته، اصولاً پاراگراف یادشده حامل چه بار معنایی است؟ جز مشتی تعبیرات به ظاهر عالمانهٔ در باطن بی‌اصل و اساس چه معنای اندیشه‌برانگیزی از آن می‌توان استنتاج کرد؟ اگر کسی می‌داند بگوید که همه بهره‌مند شوند.

> کربن [سرگذشت نفْس] را با عنوان "دیدار با فرشته" توصیف کرده است. در این دیدار است که نفْس حلقهٔ اتصال زنجیرهٔ تاریخش را چنان می‌بندد که نقطهٔ آغازین گذشته‌اش (یعنی مبدأ) به نقطهٔ فرجامین آینده‌اش (یعنی معاد) برمی‌گردد.[۲۶]

[۲۵] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۰۹-۳۱۰.
[۲۶] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۰.

افسانه‌پردازی محض! نه مبدأیی وجود دارد، نه معادی و نه قطعاً فرشته‌ای. این‌گونه تخیلات هذیانی بی‌اصل و اساس فقط در قالب زبان آهنگین شعر قابل هضم و جذب‌اند، نه در زبان به اصطلاح فلسفی. هیچ مفهوم عقلانی و پُرمعنایی از این نظریه‌پردازیِ به ظاهر عالمانه و در باطن نامعقول نمی‌توان استنتاج کرد، مگر خیالبافی در عوالم رؤیا. در ضمن، "روان" که در پاراگراف پیشین به جای "روح" آمده بود، در این گزاره "نفْس" از آب درآمده است. گویی تکلیف نویسنده-مترجم با خود روشن نیست.

> اگر می‌بینیم زمانِ حال در قبال زمان گذشته‌ای که غنای آن روزبه‌روز آشکارتر می‌شود و حسرتمان نسبت به آن روزبه‌روز بیشتر، بی‌قدر و بی‌اعتبار می‌گردد، پس این زمانِ حال دیگر حضور نیست بلکه بیشتر در حکم غیاب است؛ و در افق انتظار هم از هر سو بنگریم آینده‌ای در نیست.[۲۷]

جدی می‌گویی؟ غنای هر چه بیشتر گذشته، حسرت قرون وسطا، بی‌قدر و اعتباری زمان حال، نگاه نیهیلستی به آینده و همهٔ این ادعاهای کاذب از زبان اول شخص جمع! این‌گونه اندیشه‌های نوستالژیک بیمارگونه را شایگان در "ما"های نامرئی و ناموجود فرامی‌فکند؛ گویی می‌داند از زبان اول شخص مفرد نامعقول و باورنکردنی خواهد بود. ذهنیت او که در چنگال اندیشه‌های پس‌گرا و ارتجاعیِ این‌چنینی راکد مانده است، بر این تصور باطل است که توده‌های عظیم "ما" و "شما" نیز در حسرت کاذب غنای زمان‌های گذشته و بازگشت به عالم لطیف ملکوت و دیدار با فرشته روزشماری می‌کنیم!

> تمامی ارزشهائی که تاریخ قدسیِ بشریت بر آنها نهاده بود اعتبار خود را از دست داده‌اند و ما اکنون در آستانهٔ ورود به دورانی برزخی هستیم که خودْ نتیجهٔ نفی دو چیز است: "نه خدایِ مسیح، نه خدای فیلسوفان، نه نیک، نه بد، نه مسؤولیت، نه حس گناه، نه پیوندی با نظم، نه احساس وظیفه."[۲۸]

بر اساس درس اخلاقی تلویحی در این نظر، البته همهٔ فضیلت‌های ازدست‌رفتهٔ یادشده در حد کمال در دوران پیشامدرن-قرون وسطایی در ذوات آدمی شکوفان بودند. پس نوید بازگشت به جهان‌بینی شکوهمند زمانهٔ بوعلی سینا و سهروردی و امثالهم را باید جشن گرفت! تز انقلابی کربن-شایگان در رهایی بشریت از برزخ دوران

---

[۲۷] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۲.
[۲۸] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۲.

معاصر، چرخش باژگونهٔ عقربهٔ زمان است، هزار سال به عقب، و بازگشت به "تاریخ قدسی،" مفهومی پارادوکسیکال و تعریف‌ناپذیر.

"نگاه کربن ... نگاه بینشگری است که جهان را از پشت عینک خودِ روح می‌بیند."[۲۹] کدام روح، روح خودش یا روح جهانشمول؟ به هر حال، یعنی چه؟ در این توصیف سوررئالیستی، روح ناگهان از جایگاه استعلایی در قالب عینیت‌یافتگی (objectification) دگرسان شده است. نمونهٔ دیگری از نظریه‌پردازی‌های خوش‌ظاهر، اما به کلی بی‌معنی.

"حلول (incarnation) به مانعی در راه شکوفایی جان تبدیل می‌شود چرا که موفق به دیدن جهان به صورت تجلیات نمی‌شود."[۳۰] "شکوفایی جان" به چه معنی است؟ جان (Spirit) که بر اساس بینش دینی-عرفانی (نمودار ۱) حاکم و ناظر بر همهٔ چیزها در کاینات است چه نیازی به شکوفندگی دارد؟ مگر عامل "حلول" نیز خودِ جان نیست؟ یا اینکه خاستگاه حلول جان(های) دیگری است که ما تا به حال از وجودش بی‌خبر بوده‌ایم؟ اگر جان جهانی-مطلق-برین اشاره به هویتی یگانه است، چگونه چیزی می‌تواند مانعی در راه شکوفایی آن باشد؛ مگر جان‌های چندی وجود دارند که با هم در رقابت‌اند؟ می‌بینیم که ذهنیت فیلسوفان عارف‌مسلک ما در عوالم وجد و خلسهٔ هذیانی و فارغ از هرگونه تأملات عقلانی و استدلالی در حال پرواز آزاد است.

> گم‌گشتگی فرد مایهٔ "جمع شدنِ روح" شده که سرگشتگیِ رمزها یا حتی از دست رفتنِ ساحتِ مثالیِ امور نیز حاصل از آن است. زیرا، به گفتهٔ کربن، ساحتِ عمودی [عروج در نمودار ۱] در حکم فردانیت و تقدس‌پذیری است؛ وگرنه ساحت دیگر را داریم که همان جمعی شدن و دنیایی شدن است.[۳۱]

"جمعی شدن روح" به چه معنی است؟ مگر هر تنی صاحب روح ویژهٔ خود نیست؟ پس چگونه ارواح "فردی" می‌توانند "جمعی" شوند؟ اگر "دنیایی شدن فرد،" به قول کربن، زیان‌بخش و ناصواب است، غرض جان برین از "در دنیا آوردن" انسان چه بود؟ اگر عروج تن در جهت جان به قصد فنا شدن در حقیقت مطلق تنها راه رهایی از گم‌گشتگی فرد و رستگاری اوست، وگرنه به هبوط در برزخ جمعی شدن

[۲۹] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۳.
[۳۰] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۳.
[۳۱] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۶.

و دنیایی شدن خواهد بود، چگونه چنین نظریه‌ای می‌تواند در سطح جوامع انسانی کارا و کارساز باشد؟ و چگونه بر اساس این تناقض فاحش شایگان می‌خواهد آمیزش افق‌های شرق و غرب، به عبارتی مدرنیتهٔ غربی و عرفان شرقی، را در سطح جهانی عملی سازد؟ صرفاً شمار اندکی در درازنای تاریخ مدعی تجربهٔ عرفانی ناب و نادوگانه بوده‌اند ــ اگر اثبات این مدعا اصولاً ممکن باشد. به هر حال، کسب چنین تجربهٔ فردی را چگونه می‌توان به منزلهٔ مدل‌واره و طرح استراتژیکی در سطح جهانی، حتی در سطح یک جامعهٔ یکدست ترویج کرد؟ بیاییم و باور کنیم عروج به قلهٔ نظام هستی و دیدار با فرشته به نحوی جهانشمول تحقق‌پذیر باشد ــ باورداشتی نیازمند معجزه‌ای از جانب مهین‌فرشته ــ آیا چنین دستاوردی به منزلهٔ "جمعی شدن و دنیایی شدن،" یعنی ضد نظریه‌ای بر تئوری‌های کربن ــ شایگان نخواهد بود؟ سازوکارهای استراتژیکی به قصد تحقق‌پذیری این تئوری‌ها کدام‌اند و چرا این فیلسوفان حتی در یک جمله در سراسر نوشته‌هایشان به آنها اشاره نکرده‌اند؟ در این مقاطع از خواندن آثار این بزرگان است که خوانندهٔ تیزبین خود را در چنگال آمیزه‌ای از احساس ناباوری و شگفت‌زدگی اسیر می‌بیند.

می‌بینیم که درون‌مایهٔ این‌گونه نظریه‌پردازی‌های توهمی برقراری ناکجاآبادی (utopia) است که هرگز وجود نداشته و نخواهد داشت؛ نوعی استبداد خیراندیش (benevolent dictatorship) که در آن انسان‌های فاقد فردیت به صورت آدمک‌های ماشینی (robots)، بی‌چون وچرا و در عالم وجد و خلسه‌ای مقدر ازجانب مبدأیی برین و خطاناپذیر، هر چند ساختگی و کاذب، در صلح و صفا هم‌زیستند؛ همان افسانه‌های علمی-تخیلی. باید از جان برین-حقیقت مطلق شکرگذار بود که ما انسان‌های گناهکار و گمراه را با شخصیت‌هایی به کلی ویژه و متمایز آفریده است که هرگز در این ناکجاآبادها نمی‌گنجند. انسانیت ما در یگانه بودن ماست. فقدان یگانگی آدمی، به هر قیمت حتی فنا شدن در جان برین، به منزلهٔ انسانیت‌زدایی است؛ نکتهٔ اساسی و بی‌نهایت مهمی که همهٔ حکیمان عرفان در درازنای تاریخ، از بوعلی و سهروردی و مولوی و . . . گرفته تا کربن و شایگان از فهم و درک آن عاجز بوده‌اند. همهٔ مقولات به کنار، اگر کسی قابلیت ذهنی درک نکتهٔ یادشده را داشته باشد، جز پانوشتی بر تاریخ اندیشه، آن هم صرفاً در قالب زبان شعر، هرگز برای افاضات عرفانی اعتباری قایل نخواهد بود.

شایگان از "چهار حرکت کاهنده" در تاریخ اندیشه در غرب نام می برد که "شقاقی

خطرناک میان تعقل و روح" ایجاد کرده‌اند که سبب اساسی "گسست هرگونه گفت‌وگوی واقعی در بین تمدن‌ها شده است."[۳۲]

> به عنوان مثال، آنسویِ اندیشهٔ علمی-فنی، کربن به علم حضوری روی می‌آورد که سرانجام به مابعدالطبیعهٔ حضور می‌رسد؛ در برابر گرایش به ریاضیگون کردنِ ذات جهان به کارکردِ میانجی‌وار و تجلی‌گونهٔ فرشته اهمیت می‌دهد؛ در برابر سوائق حیاتیِ آغازین که در قالب زیربناها پایه و مایهٔ ایدئولوژی‌های مدرن هستند، بر تجارب عرفانیِ مقام فردانیت انگشت می‌نهد، و در برابر تاریخگرائی به رویدادهای قدسی در آسمان استناد می‌کند که جایگاه تحققشان در فضای بینشی و مکاشفه‌ای رمزهاست.[۳۳]

و ما این هذیان‌گویی‌ها را لابد باید جشن بگیریم! در رویکرد به این گزارهٔ باورنکردنی از زبان یک فیلسوف چه می توان گفت؟ سخن درست بگویم، چه‌ها که می‌شود گفت: علم طبیعی و مابعدالطبیعهٔ حضور (یعنی چه؟) به جای اندیشهٔ علمی-فنی؛ کارکرد میانجی‌وار و تجلی‌گونهٔ فرشته (یعنی چه؟) به جای علم ریاضیات؛ رویدادهای قدسی در آسمان در برابر تاریخ. پس‌گراتر، خردستیزتر، ارتجاعی‌تر، و ضد تاریخی و ضد انسانی‌تر از این نمی‌توان گفت. خواندن این بیهوده‌گویی‌ها توان آدمی در پرهیز از ناسزاگویی را سخت به چالش می‌گیرد. به راستی کربن-شایگان سنگ تمام گذاشته‌اند و حق مطلب را به نحو احسن به جا آورده‌اند؛ در عصر شکافتن اتم و پرواز به کرات سماوی. استخوان‌های گالیله و نیوتن و داروین و . . . می‌بایست از شنیدن این پرت‌وپلاها در دل گور به لرزه درآمده باشد.

"پس چه باید کرد؟"[۳۴]

> در یک سو غربی اروپامدار و یونان‌مدار داریم که زندانیِ مقولات تاریخ است؛ در سوی دیگر شرقی سرگشته نسبت به سنتِ خویش و ناتوان از درک و جذب حرکت دیالکتیکیِ تاریخ غرب در درونِ خویش. به همین دلیل، به نظر ما می‌رسد که برون شدن از این بن‌بست مستلزم پیمودن دو مسیر از دو جهت است که باید این دو عالم را یکپارچه کند، چرا که هر دو عالم

[۳۲] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۸-۳۱۹.
[۳۳] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۱۹.
[۳۴] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۲۲.

خواهی نخواهی در حکم دو ساحتِ مکمل وجودند.[۳۵]

زندانی بودن به معنی فقدان آزادی و اسارت در چنگال کسی یا چیزی است. پس اگر غرب "زندانی مقولات تاریخ" است، "درک و جذب" تاریخ غرب، به عبارتی عامل اسارت و نقض آزادی انسان غربی، چه فضیلتی برای انسان شرقی می‌تواند باشد؟ گذشته از این، تاریخ قدسی، دیدار با فرشته، و راهبر درونی که از قید و بند علیت تاریخی رهاست—همه به یُمن نظریه‌پردازی‌های سهروردی—چطور موجب سرگشتگی شد؟ بر اساس "نظر ما" در این مانیفست—"ما"به جای "من" نشانه‌ای رمزی از فردیت‌زدایی—نوشداروی تجویزی شایگان به قصد بهبود پیکر نزار و بیمارگونهٔ بشریت، آمیزش جهان‌بینی مدرن-پسامدرن با سنت دینی-عرفانی قرون وسطایی است که تحقق‌پذیری آن مستلزم این است که چرخ همواره پیشرو و آینده‌نگرِ تکامل علی‌رغم سازوکارهای نهادی، ۱۸۰ درجه دور خود بچرخد و هزار سال به عقب برگردد. به عبارت دیگر، روح غالب زمانهٔ وسایل ارتباطی با اسب و شتر و قاطر، با همانندش در عصر میکروچیپ (microchip) و سفر به کرات سماوی در هم آمیزد. و رستگاری ما در تغذیه از این آش شُله‌قلمکار است. مانند اینکه، به فرض، در سدهٔ بیست‌ویکم به قصد درمان ذات‌الریه بادکش و زالو را نیز همراه با داروهای آنتی‌بیوتیک تجویز کنیم! درانداختن "طرحی نوِ" این‌چنینی از زبان یک فیلسوف به قصد شکافتن سقف فلک، که تحقق‌پذیری آن مشروط به شرط واگشت (reversal) حرکت یک‌سویهٔ چرخ تکامل در درازنای میلیاردها سال بوده است، به راستی حیرت‌انگیز است. گویی هرگز در خاطر این فیلسوفان خطور نکرده است که در هر دورانی از تاریخ، روح غالب آن زمانهٔ خاص، بنا بر شرایط ذهنی انسانی،[۳۶] ناشی از قوانین و اصول فرایند تکامل تحقق خواهد پذیرفت، چه کربن-شایگان راضی باشند یا نباشند. واقعیت این است که جز نِک‌ونال فعل مثبت و سازنده‌ای از این ناخوشنودان سر نخواهد زد و فرایند بی‌امان تکامل آنها را ناگزیر به حاشیهٔ گذر شتابندهٔ تاریخ خواهد راند—همان‌گونه که شاهد بوده‌ایم وخواهیم بود: نظریه‌پردازی‌های کربن-شایگان چه تأثیری در رَوند تاریخ معاصر به جا گذاشته‌اند یا چه کسی جز گروهی اندک در حوزه‌های آکادمیک از آنها یاد می‌کند؟ امکان فعلیت‌پذیری آنها را فعلاً نادیده می‌گیریم. آنهایی که تصور می‌کنند فرزندان و نوادگان این زمانه در کشورهای پیشرفتهٔ غربی و شرقی برای آموزه‌های حکیمان عارفِ گذشته و حال چونان مدل‌واره‌ای برای اخلاقیات و شیوهٔ

[۳۵] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۲۴.
[۳۶] صاحب جمعی، "اختیار، جبر یا تقدیر."

زیست فردی و اجتماعی اعتباری قایل خواهند شد، در واقع در دنیای تخیلی افسانهٔ شاه پریانی مقیم‌اند که خود ساخته و پرداخته‌اند.

> منطق شرقیان بدون ابزار انتقادی عقل به ایدئولوژی توتالیتر می‌انجامد همچنان که عقل ابزاری محروم از مقصود معنوی متأسفانه به فقر وجودی انسان تک‌ساحتی ختم خواهد شد.[۳۷]

هرگز چنین نیست! عقل عقل است، خواه همراه یا محروم از مقصود معنوی باشد. فقط اهل معنویات، به قول ایشان اهل دین-عرفان، از برکت "عقل فعال" و زیست در "عالم عقول" برخوردار و از نکبت فقر وجودی معاف‌اند؟ "عقل ابزاری" یعنی چه؟ گمان من این است که منظور ایشان از "ابزار" اشارهٔ ضمنی به علم و تکنولوژی است. اگر چنین باشد که واویلا! جز سکوت حرف دیگری نمی‌توان زد. "انسان تک‌ساحتی" چه موجودی است؟ آیا به نظر شایگان حیات شرقیان در گسترهٔ تاریخ نماد پیروی از مقاصد معنوی بوده است؟ محققاً چنین نیست. پس تلاش حکیمان دین-عرفان در هزار سال گذشته را عبث و بیهوده باید شناخت. به عبارتی، جز برانگیزی وجد وخلسهٔ شاعرانه بهرهٔ دیگری از فلسفه‌بافی‌های حکیمان عارف نصیب ایرانیان نبوده است. نیازی به اثبات این حکم نیست؛ تاریخ نکبت‌بار ما در هزار سال گذشته تا امروز شاهد اظهر من الشمس این مدعاست. چگونه متاعی چنین فاسد و بی‌ارزش را می‌توان به انسان غربی فروخت؟

> با ویرانی ساختهای بزرگ روح [حاصل سلطهٔ عقل و تاریخ در فرهنگ غربی] نه تنها حرکت عمودی عروج و بازگشت، یعنی ساحت قطبی وجود و الهیات تنزیهی و ایجابی متناسب با آن، رو به افول نهاده بلکه فضای مثالی دگردیسی‌هایی که تمثیل‌های عرفانی در پرتو آن جا و مکانی داشت که می‌توانست در آنجا رخ دهد نیز از میان رفته است.[۳۸]

مگر سازمان و ساختار روح تا به حال بر کسی آشکار بوده است که از "ساخت‌های بزرگ روح" بتوان سخن گفت و به بررسی و سنجش آن پرداخت؟ حرکت عمودی عروج و بازگشت،[۳۹] فضای مثالی دگردیسی‌ها، ساحت قطبی وجود، اینها همه فرآوردهٔ ذهنیتی تخیلی و توهمی‌اند، نه حاصل اندیشهٔ تعقلی. در زمینهٔ جنبه‌های

---

[۳۷] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۲۸.
[۳۸] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۲۹.
[۳۹] بنگرید به بررسی‌های توجیه نمودار ۱.

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این ادعاها هیچ اثر و نشانه‌ای در نوشته‌های شایگان یافت نمی‌شود؛ آنچه هست پرواز آزاد پرندهٔ خیال در فضاهای اثیری است؛ تأملاتی صرفاً مناسب بیان در زبان شعر. البته به حکم این بزرگان، تأملات عرفانی-استعلایی فراسوی این‌گونه ملاحظات آکادمیک‌اند، عذر ناموجهی که قرن‌هاست به بهانهٔ آن به پراکنش این‌گونه پراکنده‌گویی‌ها پرداخته‌اند.

در پیش یاد شد که پیش‌فرض‌های حاکم بر شیوهٔ نگرش نوستالژیک کربن-شایگان به جهان‌بینی دینی-عرفانی مانع فهم این اصل تاریخی-تکاملی است که معنویت ویژهٔ هر دوران بر اساس روح غالب زمانه در آن دوران خاص شکل خواهد گرفت. به دلایل آشکار، معنویت قرون وسطایی را، هر چند به خیال آنها متعالی و برین، هرگز نمی‌توان برای انسان این زمانه تجویز کرد. پند من به آنهایی که درگیر این‌گونه تخیلات نوستالژیک‌اند این است: شما و من نسل گذرندهٔ (transient) این دورانیم. فرزندان، و قطعاً نوادگان، ما معنویت سازگار با نسل خود را کسب خواهند کرد؛ علتی برای احساس دلهره و گم‌گشتگی وجود ندارد.

عاقبت، در پاراگراف‌های پایانی بخش بررسی اندیشه‌های کربن، گویی بینش و بصیرت غیرمنتظره‌ای ناگهان بر ذهنیت شایگان چیره می‌شود. حاصل این دگردیسی ملاحظات خردمندانه‌ای است که با حکم‌های پیشین او به کلی متناقض‌اند.

وارثان اندیشهٔ سهروردی تا زمانی که ذاتِ عقل دیالکتیکی را نشناخته و در خود جذب نکرده‌اند توانِ خطر در قارهٔ گمشدهٔ نفْس . . . را نمی‌توانند یافت. بدینسان به تناقضی عجیب بر می‌خوریم: برای آنکه جهانِ نفْس و عالمِ درونیِ فرد را نجات دهیم باید دنیا را دریابیم، یعنی جامعه را با قواعد عرفی و غیرمذهبی اداره کنیم. زیرا بدون جداییِ ایمان و دانش، فرد قائم به ذاتی که منشأ حق و حقوقی باشد در کار نخواهد بود، و با نبودنِ چنین فردی دموکراسی منتفی است. اگر افسون از جهان زدوده نشود به عینیت نمی‌رسیم، و اگر قواعد برخاسته از فیزیک و مکانیک گالیله به تصور ما از جهان شکل ندهد علم طبیعی و جهانشناسیِ جدید نخواهیم داشت.[۴۰]

آفرین! پس به قصد دستیابی به عقلی که ناجی جهان درونی فرد آدمی است باید ایمان و معرفت-علم را از هم جدا انگاشت. به عبارتی، عقل را از هرگونه مقصود معنوی معاف کرد؛ تناقضی فاحش با گفته‌های پیشین. و ستایش بنیاد ساختار جهان

[۴۰] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۳۰.

هستی بر اساس قوانین ریاضی را به معنی نفی و نکوهش "ریاضیگون ذات جهان" باید به شمار آورد. و این ملاحظات اساسی و ضروری همه به قصد تحقق‌یابی مفاهیم دموکراسی و عینیت است، دو مفهومی که کل اندیشهٔ عرفانی قرون وسطایی با آنها بیگانه است. خوانندهٔ ذوق‌زده‌ای که عاقبت به سخنان خردمندانه‌ای از زبان نویسنده برخورده است، به زودی درمی‌یابد که احساس وجد او شتابزده بود.

> مغاک دهان گشوده [میان جان و تاریخ]، بدینسان، به نظم تازهٔ جهان ما تبدیل می‌شود که نظم دو گونه بودن و دو گونه اندیشیدن است . . . گذار از یکی از این دو حقیقت به دیگری، به‌رغم هرچه تاکنون گفته‌اند، نیازمند گسست است نه مستلزم تحول و تکامل . . . و نگاهی هم هست که تاریخ از دید آن می‌تواند از راه دیدار با فرشته در چهره‌ای دگردیسی‌یافته نمودار شود.[۴۱]

"دوگونه بودن و دوگونه اندیشیدن" همان عارضهٔ وخیم روان‌پارگی (اسکیزوفرنی) نیست؟ به جای پذیرش فرایند تکامل/تحول، ایشان دوپارگی ذهن-روان را به قصد رستگاری بشریت از نکبت مدرنیته پیشنهاد می‌کند؟ استعارهٔ "مغاک دهان‌گشوده" در واقع اشاره به ذهنیت نویسندهٔ آن می‌تواند باشد که اندیشه‌های عرفانی‌اش در ژرفنای آن جای گرفته‌اند: قیاس "جان-تاریخ قدسی،" که فرآوردهٔ توهمات اوست، با "تاریخ-عینیت"، که تجربی و اثبات‌پذیر است؛ باورداشت به "گسست" به جای "تکامل." چگونه از طریق گسست می‌توان به آمیزش و همزیستی دست یافت؟ به نظر شایگان، سازوکارهای تحلیلی و منطقیِ لازم برای دستیابی به چنین مقامی کدام‌اند و چرا او حرفی برای گفتن در این زمینه ندارد؟ نظریه‌پردازی‌های بی‌مایه و بی‌پایه راه به جایی نمی‌برند. اگر به گفتهٔ او ناسازگاری بنیادینی (مغاک دهان‌گشوده) مابین جان و تاریخ وجود دارد، چگونه می‌شود آنها را با هم آشتی داد؟ نادیده‌انگاری اعتبار نقش تکامل به امید واهی دگردیسی تاریخ از راه دیدار با فرشته—وسواس ذهنی شایگان با توهم "دیدار با فرشته" بردباری خواننده را سخت تحت تنش قرار می‌دهد، گویی این مفهوم در نظر او امری محقق و مقدر است—یا نشانهٔ خودفریبی یا جهل ناشی از تعصب است. بی‌اعتنا به این خیالبافی‌ها، سیر شتابندهٔ تکامل همچنان به پیش می‌تازد و نااهلان و ناسازگاران تماشاگر را به حاشیه رانده و عاقبت از ساحت تاریخ حذف می‌کند؛ همان سرنوشت انسان شرقی که در دوران معاصر هنوز

[۴۱] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۳۲-۳۳۳.

در چنبرهٔ نوستالژی اندیشه‌های بوعلی سینا و سهروردی و غزالی و مولوی و . . . حیرت‌زده تماشاگر بی‌کنش رژهٔ تاریخ است، بی‌خبر از این واقعیت اجتناب‌ناپذیر که انسان معاصر خود نگارنده و طراح زندگینامهٔ خویش است، نه به امید دیدار با فرشته یا دگردیسی از طریق تاریخ قدسی.

پی‌گفتار

در صفحه‌های آغازین بخش "نامه به نسل‌های آینده" در *آمیزش افق‌ها*، گویی شایگان کلاه اندیشه‌های تعقلی را که هنگام ورود به معبد ایدئولوژی دینی-عرفانی از سر برداشته بود، سرانجام هنگام خروج دوباره بر سر نهاده است، چنان‌که خوانندهٔ شگفت‌زده که ظرفیت روشنفکرانه‌اش در تحمل افسانه‌پردازی‌های تخیلی و توهمی شایگان به حد اشباع رسیده بود، عاقبت نفس راحتی می‌کشد و آرام می‌شود.

> مدرنیته امر سطحی زودگذری نیست بتوان بی آن سر کرد. همهٔ ما با هر اصل و نسب، به یک معنی "غربی" هستیم. هر کدام تجسم بی‌چون و چرای یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های روشنگری‌ایم . . . به عبارت دیگر، این فقط هویت مدرن ماست که با قوهٔ نقد همراه است، تنها هویتی که ــ هر چند متناقض می‌نمایدــ می‌تواند ژرف‌ترین لایه‌های پنهان آگاهی‌مان را برملا کند، به آنها اظهار وجود بخشد، انواع ابزار بیان را تسهیل سازد و زیست‌جهان‌های اعصار مختلف را به یکدیگر بپیوندد. اگر از این جهان همواره دگرگونی‌پذیر [فرایند تکامل] کناره جوییم، و زیر حباب شیشه‌ای جای خوش کنیم و به دنبال اسلاف خیالی و اساطیر اولین باشیم، از چاله به چاه افتاده‌ایم و از بی‌حسی و بی‌حرکتی به تاریک‌اندیشی روی نهاده‌ایم.[۴۲]

این گزارهٔ خردمندانه را نوعی اعتراف و ندامت‌نامه می‌توان به شمار آورد که نمایندهٔ چیرگی خرد بر تمایلات ذهنی نوستالژیک و رمانتیک عرفانی-اسطوره‌ای در اوست. افسوس، این بار نیز خوش‌بینی خواننده شتابزده و زودرس بوده است، زیرا چند پاراگراف پایین‌تر توهمات متافیزیکی بی‌اصل و نسب چهرهٔ زشت و نابخرد خود را در نثر شایگان دوباره هویدا می‌کنند. گویی تمایلات دینی-عرفانی-اسطوره‌ای چنان در ذهنیت او رخنه کرده‌اند که توانایی اندیشیدن در زمینه‌های دیگر را از کف داده است.

[۴۲] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۵۶.

بافروپاشی وارزش‌زدایی حقایق بزرگ متافیزیکی‌ای که هستی‌شناسی‌های قدیمی بر پایهٔ آنها بنا شده بود، نفس چندپارهٔ انسان امروزی خود بدل به جریان بی‌پایان تأویلات گوناگون شده است . . . انسانها از بازگشت امر قدسی سخن می‌گویند[!] . . . همهٔ ما زائریم، اما راه سفر زیارتمان از جاده‌های کوبیدهٔ گذشته نمی‌گذرد. حس طلب و جست‌وجو وجودمان را فرا گرفته است، ولی لزوماً به دنبال جام مقدس نیستیم [بازگشت امر قدسی چه شد؟]. مطلوب ما همان مرقع‌پردازی بازیگوشانهٔ بشریت است [کدام "همان"؟] . . . گویی با برگرداندن زمان، در طول تاریخ به عقب سفر می‌کنیم، گویی دفتر خاطرات بشر را برگ به برگ ورق می‌زنیم.[۴۳]

به عبارت دیگر، مشتی تأملات ارتجاعی و پس‌گرا در جهت خلاف حرکت تاریخ و روند پیشرو و اجتناب‌ناپذیر تکامل: حقایق بزرگ متافیزیکی (کدام‌اند؟)، سخن از بازگشت امر قدسی (از زبان چه کس؟)، برگرداندن زمان در طول تاریخ به عقب (فرافکنی آرزوهای خود در دیگران)، ورق زدن دفتر خاطرات بشریت (ترویج نوستالژی شخصی). به نظر می‌رسد به خاطر این فیلسوف هرگز خطور نکرده باشد که خاستگاه معنویت انسان معاصر شاید همان چندپارگی نفْس اوست که خود ناشی از زیست در عصر دیجیتال و میکروچیپ و روباتیک (robatics) و . . . است. یکپارچگی نفْسِ انسان قرون وسطایی ــ اگر اصولاً چنین پدیده‌ای وجود خارجی داشته باشد، یا صرفاً زاییدهٔ تخیلات رمانتیک فیلسوف است ــ ناشی از حیات-ذهنیت تک‌بُعدی او بود که فقط در متن چیره و بی‌رقیب احکام و آموزه‌های دینی می‌توانست وجود داشته باشد. این مقام به منزلهٔ "یکپارچگی" نیست، بلکه نماد جهل و تعصب است. اگر غزالی و سهروردی و مولوی و . . . به تلفن همراه (mobile) و آی‌پَد (iPad) و تلویزیون و هواپیما دسترسی داشتند، اندیشه‌های آنها نیز بی‌شک در متن‌های دیگری شکل می‌گرفت و معنویت حاصله نیز بر بنیاد افسانه‌های شاه پریان و جادوگری و شعبده‌بازی استوار نمی‌بود. این امید و چشم‌داشت که انسان در این مقطع از تاریخ با توسل به مهین‌فرشته و عالَم ملکوت و معاد و الهیات تنزیهی و . . . در جستجوی کسب معنویت به سبک قرون وسطا باشد، اگر ناشی از ساده‌لوحی نباشد، نمایندهٔ خشک‌اندیشی است. در کل، این تصور و ادعا که کسب معنویت صرفاً از طریق ایمان بی‌چون و چرای دینی-عرفانی میسر است ــ ادعای کاذبی که دینداران و دین‌کاران قرن‌هاست تبلیغ و ترویج کرده‌اند ــ از بُن باطل است. هر انسانی بر اساس ساختار

[۴۳] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۵۸-۳۵۹.

ذهن-روان ویژهٔ خود تجربهٔ معنوی کسب می‌کند. حضور در زیبایی و شکوه طبیعت برای بسیاری انسان‌ها برانگیزندهٔ تجربهٔ معنوی-عرفانی است. گوش دادن به سمفونی نهم بتهوون (Choral Symphony)، سمفونی دوم گوستاو مالر (Resurrection) و صدها اثر موسیقایی دیگر به منزلهٔ عروج به سوی احساس ژرف تعالی و استعلا می‌تواند باشد، همان‌گونه که خواندن یک شعر یا نثر متعالی. این سخن‌ها هرگز به نیت نکوهش عارفان قرون وسطایی یا وازنش اعتبار معنویت نیست. واضح است که اندیشمندان آن دوران صرفاً در متن روح غالب زمانهٔ خود می‌توانستند نظریه‌پردازی کنند. انکار اعتبار معنویت در حیات آدمی نیز خردستیز و ابلهانه است. منتهی، هر نسلی در هر مقطع از تاریخ باید معنویت ویژه و شایستهٔ زمانه را بجوید و بیابد، وگرنه دچار نابسامانی و سرگشتگی خواهد بود. تصور هم‌آمیزی معنویت قرون وسطایی با روح غالب زمانهٔ ما بیشتر جنبهٔ طنز ادبی دارد تا گفتمان فلسفی.

نه فقط به نظر می‌رسد ذهنیت شایگان در محدودهٔ جزم بازگشت به جهان‌بینی قرون وسطایی ساکن مانده است، لحن او به گونه‌ای است که گویی به نمایندگی از جامعهٔ انسانی سخن می‌گوید: انسان‌ها، همهٔ ما، مطلوب ما، و جمع‌بندی‌های دیگر. او ظاهراً آگاه نیست شمار خداناباوران در جهان غرب همچنان رو به افزایش است. در کشورهای اسکاندیناوی در حدود ۴۰ در صد مردم آشکارا خداناباورند؛ از شمار خداناباوران پنهان بی‌خبریم! در ایالات متحد نیز شمار آنها روزبه‌روز زیادتر می‌شود. هیچ نشانه‌ای از اینکه "انسان‌ها از بازگشت امر قدسی سخن می‌گویند" در دست نیست. این‌گونه توهمات بی‌شاهد و مدرک را او بی‌محابا از آستین خلاقه بیرون کشیده است. ادعای تمایل انسان معاصر در "سفر به عقب در طول تاریخ" نیز بر اساس هیچ‌گونه دستاورد پژوهشی یا آماری استوار نیست. ایشان از کجا و چگونه می‌داند که "انسان معاصر" چنین و چنان آرزو می‌کند؟ این‌گونه نظریه‌پردازی‌های به کلی بی‌اساس و واهی را چگونه می‌توان گفتمان‌های فلسفی به شمار آورد؛ گفتمان‌هایی که باید بر بنیاد منطق و استدلال بیان شده باشند، نه مانند شعارهای ژورنالیستی کاذب. حقیقت امر این است که صدها میلیون انسان در آسیا و افریقا که قرن‌هاست در "عقب تاریخ" وامانده بوده‌اند آرزویی جز پیشروی شتابنده در زمان در سر نمی‌پرورانند. سیل بی‌امان مهاجران از شرق-جنوب به غرب-شمال در طول تاریخ شاهد تاریخی زنده‌ای بر این مدعاست. اگر "انسان‌ها از بازگشت امر قدسی" و نیاز به "سفر به عقب در طول تاریخ" سخن می‌گفتند، چرا سیل بی‌امان مهاجران در طول تاریخ در جهت معکوس آنچه یاد شد هرگز پیش نیامده است؟

شگفت آنکه با بازپس‌نشینی خدایان، جهان ما جادویی‌تر و خردگریزتر از گذشته شده است . . . در حوزهٔ رسانه‌ها این وضع جدید خود را به صورت "مجازی‌سازی" جلوه‌گر کرده . . . و از سوی دیگر انقلاب ارتباطات در عصر ما با تکنولوژی‌های جدید خود زمان واقعی را به بازی گرفته است و در کنار دنیای ملموس دور و برمان دنیایی مجازی ساخته است.[۴۴]

اول اینکه اگر "انسان‌ها از بازگشت امر قدسی سخن می‌گویند،" چگونه این تمایل جهانشمول (انسان‌ها!) به "بازپس‌نشینی خدایان" منجر شده است؟ نمونهٔ دیگری از تناقض‌گویی‌های نویسنده. دوم اینکه "مجازی‌سازی" برگردان چه اصطلاحی در زبان‌های مشتق از لاتین است؟ در زبان فارسی، مجازی برابر metaphorical و همچنین virtual است؛ ترکیب (-سازی) به چه معنی است؟ به هرحال مسئولیت نویسنده/مترجم این است که معادل این‌گونه اصطلاحات نامأنوس را به یکی از زبان‌های غربی بیاورد که خواننده سرگردان نشود.

شایگان از دوگونه دنیای مجازی نام می‌برد، یکی حاصل "انقلاب ارتباطات" و دیگری دنیای فراواقعیت‌های سنتی؛ به عبارتی، دنیای "رؤیاها و رؤیتهای اسطوره‌ها و فرشته‌ها." در مقایسهٔ این دو دنیای مجازی "درمی‌یابیم که با دو دنیای موازی هم مواجهیم که هرگز در یک سطح و ساحت واقعیت با هم منطبق نمی‌شوند."[۴۵] این حکم با فرضیهٔ آمیزش افق‌ها که درون‌مایهٔ همهٔ گفتمان‌ها در این بخش از کتاب است به کلی متناقض است. او سپس سخت در تلاش است که به هر تقدیر و با توسل به استعاره‌های متافیزیکی شباهت‌هایی مابین این دو دنیای مجازی آشتی‌ناپذیر ــ دنیای مهین‌فرشته و دنیای میکروچیپ! ــ پیدا کند: "هر دو بی‌جا و مکان‌اند، بی‌وطن‌اند، در هر دو مورد با کوچگران خانه‌به‌دوش، با مهاجران سیار مواجهیم."[۴۶] و عاقبت نتیجه می‌گیرد که "این شباهت‌های ناگزیر نشان می‌دهند که انسان مدرن سخت شیفتهٔ امر ناملموس است و دلبستهٔ آینگی و تناسخ اشکال."[۴۷]

جز در "دنیای مجازیِ" حاکم بر ذهنیت شایگان، داوری حکم‌آمیز و جهانشمول او دربارهٔ انسان غربی بی‌وطن و خانه‌به‌دوش و مهاجر سیار به کلی بی‌اصل و اساس و

[۴۴] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۵۹.
[۴۵] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۶۰.
[۴۶] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۶۰.
[۴۷] شایگان، *آمیزش افق‌ها*، ۳۶۰.

زاییدهٔ عوالم عرفانی بیرون از مهار اوست. زبان رمانتیک شاعرانهٔ او در وصف مهاجر سیار بی‌جا و و خانه‌به‌دوش و بی‌وطن، که به نظر می‌رسد توصیف صادقانه و نمادینهٔ وضع حال خود او باشد، در واقع به منزلهٔ فرافکنی این حالت‌ها در انسان غربی است که به دلایل تاریخی آشکار هرگز دچار این‌گونه شرایط سوزناک نبوده است. نثر شایگان در بیان این عوالم به زبان شعر نزدیک می‌شود، زبانی که مناسب این‌گونه حدیث نفْس‌های عرفانی است. اگر او همهٔ اندیشه‌های عرفانی‌اش را به شعر می‌نوشت، من شخصاً در عوالم وجد و خلسهٔ رمانتیک و نوستالژیک آنها را می‌خواندم و فارغ از هرگونه تأمل در بررسی و نقد لذت وافر می‌بردم. و چه بسا در اندوه بی‌وطنی و خانه‌به‌دوشی و نوید دیدار با فرشته و تجربهٔ عالم ملکوت دو قطره اشکی هم می‌ریختم! لعنت بر زبان نثر که خصم چیرهٔ احساسات و تخیلات رمانتیک است! در طول بیش از ۵۰ سال اقامت در غرب، جز در موارد بسیار نادرِ معمولاً بیمارگونه، هرگز به یاد ندارم با انسان غربیِ متأثر از احساسات نوستالژیکِ خانه‌به‌دوشی و گم‌گشتگی و مهاجر ابدی برخورد داشته‌ام؛ آیا شما برخورد داشته‌اید؟ در طرح این‌گونه گفتمان‌هاست که خوانندهٔ آگاه پی می‌برد شایگان با تفکر منطقی-علمی بیگانه است؛ حداقل در ساخت اندیشه‌های عرفانی. چرا؟ او در ذهن خود ابتدا به این نتیجه‌گیری دست می‌یابد که جهان‌بینی عرفانی ایرانی-اسلامیِ قرون وسطایی نوشداروی عوالم نابسامانی و گم‌گشتگی در انسان شرقی بوده است (بر اساس کدام شاهد و مدرک؟). سپس، به نحو پس‌اَندر (a posteriori) برای این نتیجه‌گیری واهی فرضیه‌ای سرهم‌بندی می‌کند، اینکه چون انسان غربی نیز دچار همان‌گونه عوالم است (بر اساس کدام شاهد و مدرک؟) چارهٔ کار او نیز پیروی از همان جهان‌بینی است! به عبارت دیگر، شیوهٔ استدلال او—اگر چنین ذهنیتی را اصولاً بتوان استدلالی به شمار آورد—به کلی ضد اصول حاکم بر نظریه‌پردازی‌های استدلالی-تحلیلی-علمی است.

بر اساس کدام شاهد و نشانه‌ای انسان مدرن "شیفتهٔ امر ناملموس" و "دلبستهٔ آینگی و تناسخ اشکال" است؛ معنی این اصطلاحاتِ به ظاهر پُرمعنی فیلسوفانه-شاعرانه هر چه باشد؟ فرضیهٔ آمیزش افق‌های شایگان به قصد رهایی بشریت از ورطهٔ مدرنیته، سخت دچار تناقض است. مشکل نظری این فرضیه—آنچه تأثیرات منفی و احساس اتلاف وقت در خوانندهٔ آشنا با منطق علمی-تحلیلی به جا می‌گذارد—این است که بدون عرضهٔ شاهد و مدرک و صرفاً بر بنیاد ایمان به مفاهیم دینی-عرفانی، رویکرد شایگان با ذهنیت انسان غربی معاصر همان است که با انسان شرقی معاصر. به عبارت دیگر، دریافت خواننده این است که به نظر شایگان نه فقط سازوکارهای زیربنای

دلهرهٔ زیستی در انسان‌های غربی و شرقی، بلکه شیوه‌های رهایی از آنها نیز در هر دو یکی است. چرا نباید تصور کرد که این دو انسانِ وابسته به دو فرهنگ و تاریخ به کلی متفاوت، هر یک در متن جهان‌بینی ویژهٔ خود و با بهره‌مندی خردمندانه از تجربه‌های یکدیگر باید ببالند و بشکفند؟ اگر به فرض محال عرفان ایرانی-اسلامی مایهٔ رستگاری و پیشبرد تمدن انسانی است، چرا نباید ابتدا کاربست آن را در سیر تمدن در شرق آزمود و سنجید و سپس برای انسان غربی تجویز کرد؟ اگر پیروی از مفاهیم دینی-عرفانی هزارساله نوشداروی احساس گم‌گشتگی و بی‌وطنی و خانه‌به‌دوشی است، چرا ابتدا نباید آن را در سرزمین سهروردی و خیام و مولوی و عطار اجباری کرد—اگر چنین امری هرگز میسر باشد—و پس از درمان عاجل بیمار شرقی به غربی‌ها آموخت؟ سخن کوتاه، فرضیه‌های ناآزموده و نسنجیده‌ای از این قبیل را باید در واقع نادیده انگاشت.

اندیشه‌های فلسفی باید در زبانی دقیق و رسا و روان و شفاف و همچون اشعهٔ لیزر (laser) متمرکز بر توجیه و تفسیر تحلیلی و منطقی نظریه‌ها بیان شوند؛ بدون حاشیه رفتن و توسل به بازی‌های زبانی ملیح. زبان تمثیلی و تجریدی و نمادین مفاهیم عرفانی شایستهٔ بیان در قالب شعر است، نه در نثرِ به اصطلاح فلسفی. نثر تیز و بُرّای فلسفی، مسلح به سلاح استدلال، در تراز لایه‌های قشر خاکستری مغز برانگیزندهٔ بُهت و تأمل است، نه از طریق واکنش‌های عاطفی و احساسات نوستالژیک. از این روست که بسیاری از فارسی‌زبانان، و چه بسا غیرفارسی‌زبانان در فرهنگ‌های دیگر نیز، برانگیختگی بی‌کنش عواطف را بر تأمل و تفکر کوشا ترجیح می‌دهند. شاهد بر این گفته محبوبیت بی‌چون و چرای شعر شاعران عارف‌مسلک در میان ایرانیان است که حتی بدون درک معانی و مفاهیم نهفته و پیچیدهٔ عرفانی لذت‌آفرین است. در حالی که شمار بسیار اندکی با نام سهروردی و عین‌القضات و ابن‌عربی و روزبهان و . . . آشنایند، چه رسد با نثر فلسفی آنها.

به نظر می‌رسد شایگان زیر نفوذ گرایش‌های بی‌مهار دینی-عرفانی، و متأثر از شعر شاعران عارف‌مسلک،[۴۸] و بی‌اعتنا به عامل استدلال و بیرون از حوزهٔ عمل ذهن تحلیلی، اندیشه‌های عرفانی را در قالب زبانی نگاشته است که شاید بتوان "شعر منثور" خواند. از سوی دیگر، می‌توان گفت که این‌گونه اندیشه‌های تخیلی و توهمی را در زبان دیگری نمی‌توان بیان کرد. باز هم تأکید می‌کنم که روی سخن من صرفاً با

[۴۸] داریوش شایگان، *پنج اقلیم حضور: بحثی دربارهٔ شاعرانگی ایرانیان* (چاپ ۳؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۳).

اندیشه‌های عرفانی شایگان است، نه با سایر آثار فلسفی او. پذیرش نظریه‌های شایگان در زمینهٔ عرفان مستلزم وجود از پیش‌موجود ایمان به روح و جان و فرشته و جبرئیل و معاد و . . . است؛ به عبارتی، ایمان به مفاهیمی افسانه‌ای و تخیلی، فرآورده‌های جانبی ذهن آدمی، که حتی تعریف‌پذیر نیستند. زبان آهنگین و ابهام‌انگیز شعر مناسب بیان این‌گونه عوالم است. چنین زبانی در واقع ضد نظریه‌ای است بر زبان استدلالی و تحلیلی فلسفی. اینک به پرسشی که در آغاز این نوشته مطرح شد می‌توان پاسخ داد: آیا گرایش عرفانی با بینش فلسفی سازگار است؟ بر اساس آنچه در این نوشته بررسی شد، در دوران معاصر، به یُمن جدایش قلمروهای فرهنگی و از برکت دستاوردهای شگرف علمی، بیان اندیشه‌های عرفانی را در معنای خاص کلمه گفتمان فلسفی نمی‌توان به شمار آورد، زیرا خاستگاه ذهنیتِ زیربنای تخیلات عرفانی ایمان راسخ به آموزه‌ها و حکم‌های دینی است، نه منطق و استدلال. البته خوانندهٔ این نوشته مختار است که بر اساس برداشت و تفسیر خود از شواهد و دلایلی که به تفصیل آمده‌اند پاسخ خود را پیدا کند.

ای کاش شایگان می‌توانست اندیشه‌های عرفانی‌اش را به شعر بنویسد.