



دین و اسطوره

در گفت‌وگو با دکتر میرجلال‌الدین کزازی

استاد میرجلال‌الدین کزازی به سال ۱۳۲۷ خورشیدی در خانواده‌ای فرهیخته در شهر کرمانشاه زاده شد و تحصیلات خود را تا دریافت دیپلم طبیعی در همین شهر گذراند و در سال ۱۳۴۶ به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران راه یافت و کارشناسی و کارشناسی ارشد را در رشته ادبیات فارسی در این دانشکده سپری کرد. وی سال‌ها پس از این در سال ۱۳۶۹ در آزمون دکتری ادبیات فارسی شرکت جست و با رتبه‌ای بالا در دانشگاه تهران پذیرفته شد و در سال ۱۳۷۱ از پایان‌نامه خود با عنوان «رؤیا، حماسه، اسطوره» دفاع کرد.

دکتر کزازی از آغاز نوجوانی دل در گرو دنیای دل‌انگیز ادب پارسی داشته و همواره در کار آفرینش آثار منظوم و منثور بوده است. پای‌بندی وی به واژگان کهن اما دلنشین پارسی دری پرآوازه و ستودنی است. وی از سال ۱۳۵۴ تاکنون در شمار معلمان فرهنگ و ادب در این مرز و بوم بوده و هم‌اینک دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی است.

استاد با چند زبان اروپایی و از همه بیشتر زبان فرانسه آشناست و در جهت گسترش فرهنگ ایران‌زمین سفرهایی چند به کشورهای مختلف داشته که در مهم‌ترین و درازمدت‌ترین آنها مدتی را به عنوان استاد مدعو در دانشگاه بارسلون به تدریس ادب فارسی اشتغال ورزیده است.

از ایشان آثار پرشماری در قالب تألیف، ترجمه، و تحقیق و تصحیح به چاپ رسیده است که برخی از آنها از این قرارند: درّ دریای درّی؛ ازگونه‌ای دیگر؛ مازهای راز؛ زیباشناسی سخن پارسی ۱ و ۲ و ۳؛ رؤیا، حماسه، اسطوره؛ ترجمه تلماک؛ و تصحیح بدائع الافکار فی صنائع الاشعار؛ رباعیات خیام؛ دیوان خاقانی شروانی.

□ بی‌گمان اسطوره‌شناسی جایگاهی رفیع در بازشناسی فرهنگ‌های دینی دارد. به اقتضای کار تخصصی نشریه، مناسبت دارد که در سرآغاز کار، تعریف جناب‌عالی را از اسطوره جویا شویم.

■ به نام خداوند جان و خرد. بدان‌سان که ناگفته پیداست، سخن گفتن دربارهٔ اسطوره سخت به درازا می‌تواند کشید. من کوشش می‌کنم تا سخت کوتاه، دیدگاه خود را دربارهٔ چیستی و ساختار اسطوره با شما در میان بگذارم. اسطوره از نگاهی فراگیر، گونه‌ای جهان‌بینی و سامانهٔ ذهنی است که آدمی نخستین تلاش‌های خود را در شناخت جهان با آن آغاز کرده است. اگر ما همین نکته را دربارهٔ اسطوره بپذیریم، یعنی بر آن باشیم که اسطوره گونه‌ای جهان‌بینی است، گونه‌ای سامانهٔ شناخت و ساختنی فرهنگی است، پاره‌ای از لغزش‌ها در شناخت اسطوره از میان خواهد رفت. من برای این‌که ویژگی‌های ساختاری اسطوره بیشتر نشان داده شود، گونه‌ای بخش‌بندی را که بدان باور دارم، نخست باز می‌نمایم. من بر آنم که همهٔ تلاش‌های فرهنگی و ذهنی و اندیشهٔ آدمی را در درازنای تاریخ، از نگاهی بسیار فراخ و فراگیر، می‌توان به سه دوران بخش کرد: یکی روزگار اسطوره می‌نامیم؛ دو دیگر را روزگار فلسفه، و سه دیگر را روزگار دانش. به سخن دیگر، هرکدام از این روزگاران کارکرد و نقشی ویژه داشته‌اند در پروردن و پیش بردن آگاهی و شناخت آدمی از خویشتن و از جهان. من بر آنم که ارزش و کارآیی هرکدام از این سه روزگار یا سه شیوهٔ شناخت در رسانیدن آدمی به آنچه می‌جسته است - یعنی به شناختی از جهان و از خویشتن - باهم برابرند؛ یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که برای نمونه، شناخت دانشورانه که شناخت امروزین ما از جهان است، ارزش و کارآیی بیشتری از شناخت اسطوره‌ای می‌تواند داشت. این همان لغزشی است که فراوان در آن افتاده‌اند و بسیار کسان به این فریب دچار آمده‌اند؛ پنداشته‌اند که روزگار اسطوره روزگار خامی و کودکی آدمی است؛ شناخت اسطوره‌ای شناختی است آغازین که به کار نمی‌تواند آمد و... اما من داستان را بدین‌گونه می‌بینم که ما به یاری هرکدام از این سه شیوهٔ شناخت، سویی، رویی یا نمودی از جهان یا از خویشتن را می‌توانیم ببینیم. یعنی

جدایی و تفاوت در میانه این سه به همان شیوه شناخت یا روش‌شناسی در شناخت برمی‌گردد. ما بر پایه هریک از این روش‌ها و شیوه‌های ویژه می‌توانیم نمایی از جهان یا از خویشتن را ببینیم که آن دو شیوه دیگر از نشان دادن آن‌ها ناتوان‌اند. به سخنی دیگر، درست است که این سه‌گونه شناخت سه روزگار جداگانه را پدید می‌آورند، اما این هر سه در راستای یکدیگرند، نه یکی پس از دیگری. این بخش‌بندی که ما امروز بدان می‌اندیشیم، تنها از سر ناچاری است، یعنی یک بخش‌بندی تاریخی است. به سخن دیگر، در روزگاران سه‌گانه، هرکدام از این شیوه‌های شناخت بستر اندیشه آدمی را می‌ساخته است؛ یعنی یکی از آن نمودهایی که ما می‌خواسته‌ایم بشناسیم آماج اندیشه و پویه‌های ذهنی انسان قرار داشته است. زمانی که آن نمود جای خود را به نمود دیگری داده، شیوه شناخت ما هم از جهان دگرگون شده است. به سخنی دیگر، ما با هرکدام از این شیوه‌ها می‌توانیم جهان را به گونه‌ای دیگر بشناسیم. اما هرکدام از این‌گونه‌ها در جای خود ارزش و کارایی ویژه خویش را دارد، یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که شناخت امروزین که شناخت دانشورانه است، ما را از شناخت فلسفی یا شناخت اسطوره‌ای بی‌نیاز خواهد کرد. من برآنم که ما زمانی می‌توانیم به شناخت ترازمند، کارا و راستین برسیم که این هر سه شیوه با یکدیگر در کار باشند؛ یعنی به جای این‌که یکی را به جای دیگری بشناسیم، از این هر سه برای شناخت هر پدیده‌ای بهره بجویم.

من باز از نگاهی فراگیر عرض می‌کنم، اگر همداستان باشید که از واژه‌های نهان‌گرایان و رازآشنایانمان بهره بجویم، شناخت اسطوره‌ای شناختی است که بر پایه دل انجام می‌گیرد؛ دل در آن معنای ژرف‌گسترده‌ای که در ادب نهان‌گرایی ما دارد. آدمی در روزگاران اسطوره‌ای، جهان بیرون را بر پایه دل خویش می‌بیند. شناخت در آن‌جا، آزمونی است سخت درونی و سخت انسانی. اگر ما انسان و جهان را در دو سوی دامنه شناخت بفهمیم، یعنی یک سوی دامنه یا طیف انسان باشد و سوی دیگر جهان، در شناخت اسطوره‌ای ما با انسانی‌ترین شیوه روبرو هستیم؛ یعنی جهانی که انسان اسطوره‌ای می‌شناسد، جهانی است که بیشترین بهره را از این انسان ستانده است. شناخت اسطوره‌ای شناختی است که انسان در آن چیره است، یعنی شناخت انسان از جهان، شناختی انسان‌گونه از آن است.

□ یعنی درست نقطهٔ مقابل تفکر دکارتی که جهان را یک ابژه کاملاً منفصل از انسان می‌داند.

■ احسنت، دقیقاً روزگار نو با اندیشه‌هایی مانند اندیشه‌های دکارت آغاز می‌شود و در واقع، انسان اسطوره‌ای خود را به پهنهٔ هستی می‌گسترده و یک بازتاب و نشانی از خود در جهان می‌بیند، یعنی می‌کوشد تا جهان را بر پایهٔ نمونهٔ انسانی بیافریند و سپس بشناسد ما هیچ دلیلی در دست نداریم که این‌گونه شناخت را شناختی سست و لرزان و بیهود بدانیم؛ نه، من بر آنم که این شناخت به دستاوردهای ویژه‌ای خواهد رسید که ارزش این دستاوردها با آنچه ما با آن دو شناختِ دیگر سرانجام به دست خواهیم آورد، یکی است یعنی ما سوی دیگری از جهان را می‌بینیم؛ آن سوی نهفتهٔ جهان را. به سخن دیگر، ما به شناخت اسطوره‌ای می‌توانیم پشتِ ماه را که هرگز با شناخت‌های دیگر ندیده‌ایم ببینیم. اما این شناخت دیری نمی‌پاید. اگر بخواهیم به چرایی این مطلب پردازیم، سخن به درازا خواهد کشید و گمان می‌کنم نیازی به آن نیست. یعنی اندک اندک ما از این سوی طیف که انسان است، می‌گسلیم و دور می‌شویم و به سوی دیگر که جهان است می‌پیوندیم.

به سخن دیگر، روندهای شناخت را می‌توانیم به این شیوه نشان بدهیم: روندی است از انسان به جهان، از درون به برون، از میتو به گیتی، و از آزمون به آموزه. خواستِ من از آزمون، آن آزمون‌های ژرف درونی یا آزمون صوفیانه است. آنچه آزمودنی است دریافتنی است، اما بازگفتنی نیست. شما در شناخت اسطوره‌ای همهٔ این ویژگی‌هایی را که من یاد کردم، کارآمد می‌بینید و همهٔ آنچه گفته شد چگونگی این شناخت را می‌سازد اما ما اندک اندک از آن دور می‌شویم، یعنی از این سوی دامنه دور می‌شویم تا به سوی دیگر بگردیم؛ در آن می‌آییم و به شناخت فلسفی می‌رسیم. شناخت فلسفی شناختی است که هنوز یکسره، جهانی نشده است؛ اما به اندازهٔ شناخت اسطوره‌ای نیز انسانی نیست. به سخن دیگر، ما در شناخت فلسفی، پایه را بر سر می‌نهیم — باز سر در معنای اصطلاحی کهن آن، که در برابر دل است، یعنی خرد، اما آن خردی که در واقع پرورده در دامان حس است، یعنی خرد گیتیانه، نه خرد مینوی؛ چون ما در آن اندیشه‌های نهان‌گرایانه خود، در میان این دو خرد جدایی می‌نهیم. خواستِ ما در این جا همان است که مدرسی یا عقل مکتسب خوانده شده است.

□ یا به تعبیر امروزی reason در مقابل intellect.

■ خیلی خوب، اما ما به هر روی در شناخت فلسفی هم، هنوز به گونه‌ای انسانی به جهان می‌نگریم - انسانی در آن معنایی که عرض کردم - یعنی شناخت فلسفی هم، به گونه‌ای انسان را بازتاب می‌دهد، یعنی جهان را در انسان بازتاب می‌دهد، اما زمانی که به این سوی دامنه می‌رسیم، همه آن سویمندی‌ها و ویژگی‌های بنیادین در این سوی دامنه که شناخت اسطوره‌ای را می‌ساخت، به وارونه و ضد خود دیگرگون می‌شود. اما در روزگاران دانش، جهان بر انسان چیره است؛ بیرون درون را فرا گرفته است و سویمندی فراگیر دارد و این شناخت گیتیانه است و مینویی نیست. این سری است نه آن سری. شناخت دانشورانه شناختی است که پایه آن بر حس نهاده شده است. به همین سبب، ما در این شناخت به دستاوردهایی می‌رسیم که در جای خود ارزشمند است، اما نمی‌توانیم و حق نداریم که این دستاوردها را با دستاوردهایی که در شناخت اسطوره‌ای بدان رسیده‌ایم، بسنجیم. زمانی که شما می‌خواهید آن دستاوردها را بسنجید، باید آن را در آن زمینه ویژه‌ای که از آن برآمده‌اند و آن فرهنگی که این دستاوردها در آن پرورده شده‌اند، بنهید؛ یعنی در فرهنگ اسطوره‌ای آن جاست که معنا خواهد یافت؛ اما اگر شما با شیوه شناخت دانشورانه بخواهید آن دستاوردها را بسنجید، بی‌گمان بی‌ارزش خواهند بود و بی‌معنا خواهند شد؛ آن‌چنان که وارونه این هم رواست، یعنی اگر شما بخواهید با بینش اسطوره‌ای به دستاوردهای دانش نو بنگرید آنها فرو ریخته، ارزش خود را از دست خواهند داد.

برخی می‌انگارند اینک که ما به روزگار دانش رسیده‌ایم، دانش‌های آزمون‌ی بستر اندیشه و ساختار ذهن ما را پدید می‌آورند و شالوده آن را می‌ریزند. از دید من، به همان‌سان که انسان اسطوره‌ای در گونه‌ای از نابسامانی ناظر از مندی می‌زیست، ما نیز به این نابسامانی و ناظر از مندی دچاریم. برای همین است که شما می‌بینید در کشورهای که این روزگار یا این شیوه شناخت در آن‌جا بسیار چیده شده و روایی یافته است، ما از دید جامعه‌شناختی با پدیده‌هایی آسیب‌شناختی روبه‌رو هستیم. هرچه ما در این زمینه پیش‌تر می‌رویم، و فن‌آورتر و دانش‌گراتر و برون‌نگرتر می‌شویم، این آسیب‌ها بیشتر به نمود می‌آیند. ما از فرد آغاز کرده و به جمع رسیده‌ایم. از آزمون که به ناچار سرشتی

فردی دارد، به آموزه رسیده‌ایم که به ناچار سرشت آن جمعی است. شما زمانی که نکته‌ای را آموزش می‌دهید، این نکته درمی‌گسترده؛ یعنی به نهاد و هنجاری جمعی فراگیر بدل می‌شود. ما اگر نام چیزی را مثلاً قند بنهیم همه این چیز را از آن پس قند خواهند نامید، اما شما زمانی که این قند را در دهان می‌گذارید، با این‌که نامی یکس برای همگان دارد، مزه دیگری از این قند خواهید ستاند. بی‌گمان آن مزه‌ای که قند در دهان دارد، با مزه‌ای که در کام شما خواهد داشت، یکسان نیست؛ بستگی دارد به این‌که کام من در آن زمان که قند را می‌چشم در چه وضعیتی باشد و پیش از آن مثلاً من قند خوراکی خورده باشم: ترشی به دهان من رسیده باشد یا شوری یا تلخی؛ همه اینها شناخت مزه در کام من اثر خواهد نهاد. اما ما زمانی که به قلمرو آموزه می‌رسیم این چه برای همه ما یکسان است؛ یک نام دارد: قند. اما آن زمان که ما این قند را از آن‌جا می‌کنیم، یعنی این قند سویمندی و رفتاری فردی می‌یابد، هر کدام از ما شناخت دیگر از قند داریم. با این همه، ما نیاز داریم که برای قند نامی بگذاریم. ما نمی‌توانیم یکی قربانی دیگری قرار بدهیم. شناخت اسطوره‌ای کمابیش به شناختی می‌ماند که ما از قند به عنوان فرد به دست می‌آوریم.

می‌توان گفت روزگار اسطوره روزگار چیرگی فرد بر جمع است که پرسمان‌ها ویژه‌ای پدید می‌آورد، برای این‌که دربردارنده شناخت خاصی است که یکسویه است؛ اما شناخت دانشورانه شناختی است که بر جمع استوار شده است، یعنی بر آموزه‌ها. این شناخت هم پرسمان‌های ویژه خود را خواهد داشت؛ یعنی آسیب‌شناسی ویژه‌ای را در قلمرو فردی و هم در قلمرو اجتماعی پدید خواهد آورد. من در گفت‌وگوشنودی دیگه برای هر کدام از این دو نمونه‌ای آورده‌ام. گمان می‌کنم این نمونه را در این‌جا هم می‌توان یادکرد، چون نمونه برجسته‌ای است. ببینید، ما با این‌که هنوز در روزگار دانش به‌سوی می‌بریم، پاره‌ای گرایه‌های اسطوره‌ای را در ژرفای نهاد خود پاس داشته‌ایم، یعنی به دانش، امروزینه شده‌ایم، اما در پاره‌ای از ویژگی‌های منش، هنوز انسان اسطوره‌مانده‌ایم. یکی از این ویژگی‌ها، فردگرایی برگزاف یا قهرمان‌پرستی در شناخت اسطوره‌ای است. این یکی از شالوده‌هاست، برای این‌که در آن‌جا پایه بر فرد است؛ این رو، زبانی که این شناخت را نشان می‌دهد، زبانی است نهادین؛ یعنی ما از هر چیز یک نماد می‌سازیم که نمونه برترین است. شاهنامه بر پایه چنین شناختی پدید آمده

است؛ در آن جا دم به دم با نمادهای گونه‌گون روبه‌رو هستیم؛ یعنی نمونه‌های برتر. اما زمانی ما به قلمروی می‌رسیم که در آن به کارکردهای جمعی نیاز داریم. اما ما نمی‌توانیم شیوهٔ سامان دادن به کارهای کشور را به گونهٔ امروزی آن انجام دهیم؛ یعنی بر جمع استوار نمی‌شویم؛ پایه را بر فرد می‌نهیم؛ چشم می‌داریم که کسی از میانه برخیزد؛ قهرمانی همهٔ پرسمان‌ها، تنگناها و دشواری‌ها را از میان بردارد. شما نمی‌توانید از سویی مردم سالارانه بیندیشید و بگویید که سرانجام جمع باید برگزیند که چه باید کرد و از سویی دیگر، در پی آن قهرمان باشید.

اما در جوامع پیشرفته مثل جوامع باخترینه، سویمندی‌ها همه از دید اندیشه‌ای، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی جمعی است و چون بهرهٔ فرد و حق فرد در آن جا نادیده گرفته شده است، آسیب‌شناسی ویژه‌ای دارد. انسان باخترینه انسانی است که امروز فردیت خود را از دست داده است، یعنی آن چنان آماج آموزه‌هاست که زمانی و مجالی برای آزمون ندارد. حتی رسانه‌های گروهی تا نهانگاه خانهٔ او راه برده‌اند، و او دمی نمی‌تواند به عنوان فرد با خود تنها باشد؛ همیشه آماج نگاه جمع است. برای همین است که این انسان‌ها تاب تنها ماندن ندارند؛ تا تنها می‌مانند باید خود را به چیزی سرگرم کنند، روزنامه‌ای بخوانند، رادیویی گوش کنند، تلویزیونی ببینند، یا فرد دیگری در کنارشان باشد تا با او سخن بگویند. آن خلوت‌های تنهایی و آن گوشه‌های اندیشه و نیایش که در روزگاران گذشته بوده، امروز از میان رفته، و بخشی از نیاز آدمی بی‌پاسخ مانده است. به همین سبب می‌توان گفت که شناختِ سنجیده شناختی است که این هر سه شیوه را دربرگیرد و این هر سه بینش در آن، در کار باشند. منشی که بر این پایه پدید خواهد آمد، آن منش بسامانِ طراز‌مندی است که انسانِ بهنجار باید داشته باشد. این نکته‌ای است که ما از یاد می‌بریم؛ یعنی یا این سویی می‌اندیشیم یا آن سویی. این نکته را عرض کردم برای این که روشن کنم برداشت من از چیزی که آن را شناخت یا بینش اسطوره‌ای می‌خوانیم چیست.

□ امروزه، اسطوره در چه ساحتی کارکرد دارد؟

■ امروز این بینش در خود آگاهی ما کارکرد ندارد؛ ما امروز جهان را بر پایهٔ بینش اسطوره‌ای نمی‌شناسیم؛ اگر تندر غرید و آذرخش رخسید، در این پدیدهٔ طبیعی هرگز

جنگ افزار زئوس یا نیزه ایندرا یا شمشیر مثلاً ابومسلم خراسانی را نمی‌جوییم. ما از این پدیده، شناختی دانشورانه داریم و می‌گوییم ابرهایی که بارهای ناساز دارند، به هم برمی‌خورند و آن خروش و آن درخشش از این برخورد پدید می‌آید. اما روزگار اسطوره را یکسره فرو بگذاریم. در خود آگاهی ما برای آن روزگار و آن بینش جایی نیست، اما در منش و ناخود آگاهی ما، آن روزگار هنوز زنده است و همواره زنده خواهد بود، چون بخشی از هستی ما است. ما نمی‌توانیم انسانی باشیم که تنها با سر یا با حس می‌زید؛ دل هم بهره خود را می‌خواهد. به همین سبب، آن بینش و منش اسطوره‌ای در روزگار ما بسیار نهادینه و ناخود آگاهانه شده است. شما نمود و کار آیی آن را در قلمروهایی می‌بینید که با ناخود آگاهی در پیوندند، مانند هنر. اگر شما امروز به گرایش‌ها و دبستان‌های هنری نگاه می‌بندازید، می‌بینید که اینها سخت اسطوره‌ای‌اند، یعنی نمادین‌اند. یکی از انگیزه‌هایی که به نظر من در این گرایش‌های نو در هنر وجود دارد، همین است. این نوگرایی‌ها در واقع گونه‌ای بازگشت به روزگاران گذشته است. گونه‌ای بازگشت برگزاف و بیمارگونه به فردیت از دست رفته است؛ هنرمند جمع را به هیچ می‌گیرد و می‌گوید: من برای خود می‌آفرینم؛ هیچ پروایی هم ندارم که دیگران آنچه را من آفریده‌ام می‌شناسند و درمی‌یابند یا نه. البته این فردگرایی برگزاف است و هنر نمی‌تواند فردی باشد. به هر روی هنر زبان است؛ یعنی ما می‌آفرینیم برای این‌که با دیگران پیوند برقرار سازیم. اما این بیمارگونگی و این نابهنجاری از آن‌جاست که روزگاران اسطوره کین خود را به این شیوه از روزگاران دانش می‌ستانند. چون در قلمرو خود آگاهی کار آیی ندارد، به ناچار از قلمرو ناخود آگاهی، که هنر یکی از بازتاب‌های آن است، برای جولان و خودنمایی بهره می‌برد.

□ به نظر می‌آید که در این تفرد هم هنرمندان به خود گیتیانه‌شان

برمی‌گردند نه به خود مینوی‌شان. از این جهت، هیچ‌وقت آن غنای هنر

اساطیری را پیدا نمی‌کنند؛ یعنی به جنبه مینوی انسان کم‌تر مراجعه می‌شود.

■ بله، برای همین گفتیم که این ساختاری نابهنجار و بیمارگونه دارد. حال یک نمونه روشن برای شما می‌آورم. هنر پیش‌تاز در روزگار ما، یعنی هنری که زاده نواندیشی و مدرنیته و زاده ابزارمندی و فن‌آوری و دانش نوین است، هنر سینماست. سینما هنری

است که زاده روزگار و زاده فن است. شما در سینما که پیشتازترین هنر است و هنری است که از دل این بینش و منش نو برآمده است بیش از هر هنری بازگشت به گذشته را می بینید. یعنی اگر شما فیلم های آمریکایی را دیده باشید، اینهایی که جادوگران هالیوود می سازند، به آسانی می بینید که ساختار این فیلم ها یکسره اسطوره ای است؛ در همه این فیلم ها شما با قهرمانی روبه رو هستید که هرکار می خواهد می کند؛ همیشه پیروز است؛ همآورد ندارد. خوب، این ساختار همه اش اسطوره ای است؛ در آن جا نمادی هست که قهرمان فیلم است؛ اما این قهرمان به هر روی پوشالین است؛ قهرمانی است که سینماگران هالیوود آگاهانه ساخته اند. به رستم ما می ماند، اما رستمی است پوشالین.

یک نکته غز را هم بگویم و این زمینه را به پایان ببرم. شما ببینید همین قهرمان، برای نمونه رمبو، که در همه جهان هم شناخته شده است، در روزگاری که ما جنگ افزارهای پیشرفته پرتوی داریم، با پرتو می توانیم دیگری را بکشیم، شهری را به آتش بکشیم و ساختمانی را ویران کنیم، با تیروکمان می جنگد! به نظر من این بیهوده نیست، یعنی حتی در جنگ افزار هم ما به آن نمادهای کهن برمی خوریم. او با آن تیروکمان ویژه هواپیماها، تانک ها و جنگ افزارهای دشمن را از میان می برد. پس روزگاران اسطوره در برون از میان رفته است و در خودآگاهی ما کارآیی ندارد، اما در درون ما و در ناخودآگاهی ما، همچنان کارآست. من بی گمانم که خواب هایی که ما امروزه می بینیم بسیار رنگین تر، ژرف تر و پرورده تر از خواب هایی است که نیاکان ما می دیده اند؛ زیرا رؤیا یکی از آن پهنه ها و قلمروهای ناخودآگاهی است؛ آنچه در خودآگاهی پس زده شده است یا ما نتوانسته ایم به آن برسیم، آن نیازی که در ما بوده اما در خودآگاهی برآورده نشده است، در ناخودآگاهی و رؤیا برآورده می شود. انسان طرازمند انسانی است که در مرز میان ناخودآگاهی و خودآگاهی می زند، یعنی در سایه روشن. اما ما امروز در روشنی ناب زندگی می کنیم. آن روشنی که زاده سر و حس است. ما به تاریکی هم نیاز داریم، ما گاهی باید در تیرگی پناه بجویم. سایه به همان اندازه برای ما ارزشمند است و به آن نیاز داریم که روشنی. شما همیشه نمی توانید آماج فروغ و روشنی باشید، اما ما چون سایه را در بیداری از دست داده ایم و همیشه در روشنیایی به سر می بریم آن سایه را در ناخودآگاهی می جویم. اما آن سایه بسیار تیره تر شده است؛ چون کارکردی بیمارگونه یافته و کین می ستاند. امروز آن سایه ناخودآگاهی از آن روشنی خودآگاهانه کین

می ستاند. به هر رو، این درنگ‌ها و اندیشه‌های من درباره‌ی اسطوره است. البته من بر آنها هم پای نمی فشارم و نمی‌گویم که بی‌گمان درست است، اما من چنین می‌انگارم. به هر روی، این گفته شایسته‌ی درنگ و بررسی است. منطقی و پایه‌ای برهانی دارد.

□ پرسشی در این جا پیش می‌آید و آن این‌که آیا به نظر شما دست یافتن به یک ترکیب سازوار و متوازن از اسطوره و فلسفه و دانش واقعاً شدنی هست یا آرمانی است که فقط می‌شود به آن نزدیک شد.

■ من گمان می‌کنم که آرمان است. در آزمون تاریخی و شناختی‌ای که ما از تاریخ انسان داریم، آن‌چنان که می‌دانید ما هرگز نتوانسته‌ایم به چنین روزگارِ بسامان و طراز‌مندی برسیم که هرکدام از آن نیازها پاسخ خود را یافته باشد و این تهیگی‌هایی که پدید آمده است، از میان رفته باشد. اما گمان می‌کنم که به هر روی، اگر ما روزگاری بتوانیم به این خویشتن‌شناسی و به این خودآگاهی برسیم، می‌توانیم بکوشیم که هرچه بیشتر به این آرمان نزدیک شویم، اما ساختار روان‌شناختی ما، چونان فرد، و ساختار جامعه‌شناختی ما در همه‌ی روزگاران به گونه‌ای بوده است که ما همیشه تهیگی‌هایی در درون خود داشته‌ایم، یعنی هرگز نتوانسته‌ایم بسامان و درست در جهان بزییم؛ اما اگر هم نرسیم، می‌توانیم کوشید برای رسیدن و هرچه بیشتر بکوشیم آسیب‌شناسی این تهیگی‌ها و در واقع این ناکامی‌ها و این نابرابری‌ها کم‌تر خواهد شد.

□ یادم می‌آید که ما در دوره‌ی کودکی با شاهنامه خیلی مأنوس بودیم و چنان بود که انگار با قهرمان‌های شاهنامه زندگی می‌کردیم. یادم هست که حتی در برنامه‌ی کودکِ آن موقع شاهنامه‌خوانی و نقلی هم بود. البته هم‌اکنون یک چیز ظاهری و دکوری از شاهنامه‌خوانی را آن‌هم به صورت خیلی رسمی تبلیغ می‌کنند، اما می‌شود گفت که شاهنامه و قهرمان‌هایش از میان مرده عادی تا حدودی رخت بسته‌اند. آیا ما باید از این وضع و حال متأسف باشیم یا نه؟

■ بی‌گمان باید دریغ بخوریم و متأسف باشیم. چون این‌که شاهنامه، آن‌چنان که شما به درستی گفتید، از میانه‌ی توده‌های مردم رخت بر بسته است، دگرگونگی سرشتی نیست؛

این‌گونه نیست که بر پایهٔ هنجارهای تازه‌ای که در جامعهٔ ایرانی پدید آمده است، آن هم شاهنامه را کنار گذاشته باشد. اگر چنین می‌شد پذیرفتنی و پسندیده بود. اما این‌که ما امروز شاهنامه را به کناری گذاشته‌ایم، برمی‌گردد به این‌که ما، آن‌چنان‌که گفته شد، در روزگاری به سر می‌بریم که در میانهٔ منش اسطوره‌ای، که شاهنامه از آن برخاسته است، و بینش دانشورانۀ نو لغزانییم، و این فرونهادن شاهنامه خود یکی از نشانه‌های آسیب‌شناختی در جامعهٔ ایران است. به همین سبب، ما امروز کم‌تر به شاهنامه می‌پردازیم؛ زیرا آن کانون‌هایی که در جامعهٔ ایرانی مردم را با شاهنامه آشنا می‌کرد امروز از میان رفته است. در گذشته قهوه‌خانه، برای نمونه، یک نهاد نیرومند اجتماعی بود. همهٔ مردمان از هرگونه و از هر گروه می‌توانستند به قهوه‌خانه راه داشته باشند. از خُردی، ایرانیان به قهوه‌خانه می‌رفتند. آن‌جا داستان‌گویی بود که داستان‌های شاهنامه را باز می‌گفت. به این شیوه، همه با جهان شاهنامه آشنا می‌شدند و به پیرامون خود و به دیوارها می‌نگریستند. نگاره‌هایی از رخداد‌های شاهنامه بر دیوارها نقش بسته بود. آن کودک رستم، سهراب و افراسیاب را می‌دید. از دیگران می‌پرسید که داستان چیست؟ چرا آن مرد این جوان را می‌کشد؟ و به این شیوه، با جهان شاهنامه آشنا می‌شد و جهان شاهنامه به گونه‌ای ذهنیت او را می‌ساخت. اما ما امروز قهوه‌خانه‌ها را بسته‌ایم. قهوه‌خانه‌های سنتی در ایران بسیار اندک‌اند. اما آن نهادها یا آن کانون‌هایی که جای قهوه‌خانه را گرفته است، مانند رسانه‌های همگانی، آن توانایی را ندارند؛ یعنی در آن‌جا شاهنامه به آن شیوه در پیش نهاده نمی‌شود؛ برای این‌که آن رسانه‌ها از زمینه‌هایی برخاسته‌اند که با جهان شاهنامه بیگانه است. اگر این رسانه‌ها را ما خود پدید آورده بودیم، یعنی در روند دگرگونی‌ای سرشتین ما چونان ایرانیان به این روزگار و به این بینش رسیده بودیم، بی‌گمان شاهنامه در آن رسانه‌ها جایی برجسته می‌داشت؛ اما چون ما فن‌آور نبوده‌ایم و این را از دیگران ستانده‌ایم، یعنی دستاوردهای بینش و منشی را که ما با آن بیگانه بوده‌ایم ستانده‌ایم، این وصلهٔ ناجور پیدا شده است.

نمونهٔ دیگری برای شما بیاورم. گویا شصت سالی است که خودرو به ایران زمین آمده است. ما در این شصت سال حتی روزی نبوده است که پرسمانی به عنوان رانندگی نداشته باشیم. در ایران همیشه این آسیب‌شناسی را که از خودرو برآمده است دیده‌ایم؛ مثلاً از جریمه‌های پنج تومانی آغاز کردیم تا به جریمه‌های پنج هزار تومانی رسیدیم. اما

خیابان‌های ما همچنان همان است که بود. راننده ایرانی هنوز خیابان را با اسب ریس میدان اسب‌دوانی یکی می‌داند. شما انسانی را می‌بینید که تا زمانی که پشت فرمان ننشسته است، مردی است آهسته و آرام و به حق دیگران پایبند، اما تا پشت فرمان نشست، روان‌شناسی او یکسره دگرگون می‌شود. اگر کسی از او پیشی گرفت، گمان می‌کند که به ارج مردانگی و ارزش او خدشه‌ای رسیده است! این برای این است که ما در منش، هنوز در روزگار اسب‌دوانی هستیم، اما در روش و رفتار از خودرو بهره می‌بریم. این ناسازی بی‌گمان زمینه‌های آسیب‌شناختی را در جامعه و حتی در فرد پدید خواهد آورد و ما تا زمانی که این پرسمان و دشواری را در منش بومی خود از میان نبریم، اگر جریمه را به پنجاه هزار تومان هم برسانند داستان همین است. تا پاسبان آن‌جا ایستاده است ما به آیین خودرو را می‌رانیم، اما تا پاسبان نهان شد همان داستان همیشگی است! شاهنامه هم از این هتجار بیرون نیست، چون ما توانسته‌ایم نهادی را جایگزین قهوه‌خانه بکنیم. قهوه‌خانه یا زورخانه یا هر جای دیگری که منش بومی ایرانی در آن پاس داشته می‌شد و از گذشتگان به آیندگان می‌رسید، زمانی که از میان رفته جانشینی نداشته است. هنوز در روستاهای ما این زمینه‌ها زنده است. هنوز آن داستان‌گوزمانی که به مرگ سهراب می‌رسد آیین گلریزان انجام می‌شود؛ آن زن روستایی الگو یا گردن‌آویز یا انگشتی خود را و هر چیز با ارزشی را که دارد در میانه می‌اندازد تا داستان‌گو سهراب را نکشد؛ یعنی سهراب از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی جمعی، هنوز بن‌مایه زنده‌ای است، با این‌که ما اصلاً نمی‌دانیم سهراب که بوده و چه زمانی می‌زیسته است. ما از سهراب شناخت تاریخی نداریم. سهراب نمادی اسطوره‌ای است، اما آن‌چنان زنده است و کارآیی دارد که آن زن روستایی را برمی‌انگیزد تا آن انگشتی یا آن چیز گرانبهایی را که دارد بدهد تا سهراب کشته نشود؛ سهراب برای او به فرزندی دل‌بند می‌ماند. روزگاری در همه جای ایران چنین بود، اما امروز چنین نیست.

□ درست است که نهاد قهوه‌خانه جایگزینی نداشته است، اما آیا خود اسطوره‌ها مانند حماسه‌هایی که در شاهنامه هست، جایگزینی نداشته‌اند؟ برخی از اندیشمندان بعضی از کارکردهای اجتماعی مانند فوتبال یا اعتصاب را جایگزین اسطوره می‌دانند. این نظر تا چه حد درست است؟

■ من گمان نمی‌کنم که این شیوه‌ها کارآیی داشته باشد، برای این‌که ارزش‌ها، نهادها و هنجارهای اسطوره‌ای به گونه‌ای ناخودآگاهانه و در درازنای زمان پدید می‌آید. چنین نبوده است که روزگاری گروهی از نیاکان ما انجمنی آراسته باشند، گردهم نشسته و اندیشیده باشند که نمادهای شاهنامه را پدید بیاورند؛ بگویند پهلوانی زابلی به نام رستم می‌آفرینیم، پادشاهی به نام کیخسرو و پادشاهی هم به نام افراسیاب و اینها را به نبرد با یکدیگر وامی‌داریم. این همه اندک‌اندک در ناخودآگاه تباری مردم ایران پدید آمده است. شما نمی‌توانید به شیوه آگاهانه یعنی بر پایه بینش دانشورانه کاری را بکنید که پرورده و دستاورد بینش اسطوره‌ای است. به همین جهت هم چون فوتبال نتوانسته است آن تهیگی را پر بکند، خودش به یکی از نابهنجاری‌هایی اجتماعی بدل شده است. چون اینها از دو قلمرو جداگانه هستند با هم ناسازند.

□ چون بحث درباره شاهنامه است، لطفاً بفرمایید که در مورد حضور عنصر تراژدی در شاهنامه چه نظری دارید؟ گاه برخی اشاره می‌کنند در ادبیات کهن ما به هیچ‌وجه عنصر تراژدی وجود ندارد، مگر در شاهنامه، و این پرسش برانگیز است.

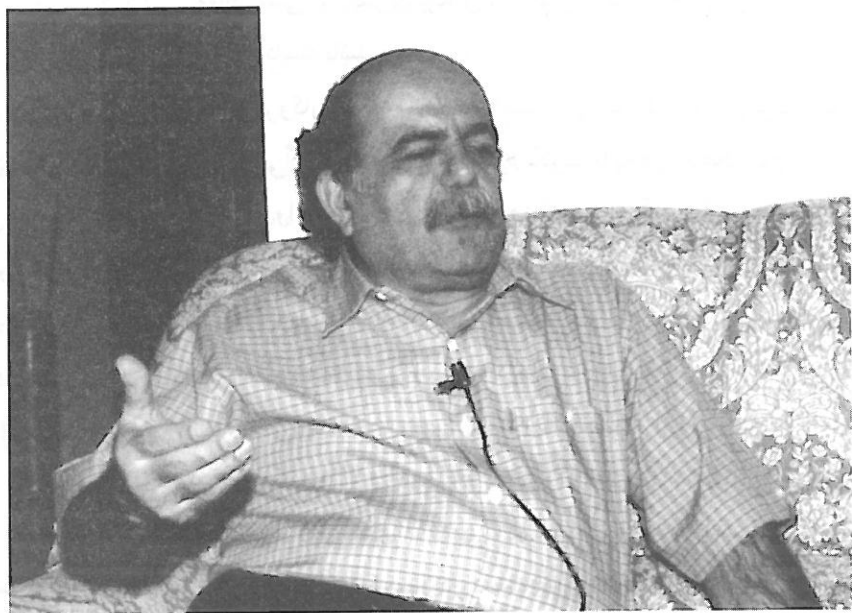
■ اصلاً این‌گونه ادبی که تراژدی خوانده می‌شود گونه‌ای است که زاده همان بینش باستانی است، یعنی شما هر زمان که فرهنگی اسطوره‌ای داشته باشید گونه ادبی تراژدی را خواهید داشت - البته تراژدی در معنای راستینش. شما اگر به تراژدی‌های یونان باستان هم بنگرید می‌بینید که زمینه این تراژدی‌ها اسطوره‌های یونانی است. در شاهنامه هم ما بر همین پایه تراژدی داریم و در هر متن اسطوره‌ای و حماسی دیگر نیز چنین است. ویژگی تراژدی، آن‌چنان که می‌دانید، این است که شما در ساختار داستان یک رخداد دارید؛ همه داستان بر گرد رخدادی یگانه درمی‌تند، می‌گسترند، می‌پرورد و پیش می‌رود. این ویژگی تراژدی است. هیچ تراژدی‌ای شما سراغ نمی‌کنید که بنیاد آن بیش از یک رخداد باشد. رخدادهای دیگری شاید در داستان کارآیی داشته باشند، اما همه در پیوند با آن رخداد هسته‌ای و بنیادین و در خدمت آن چکاد و گره‌گاه داستان هستند که این رخداد پدید می‌آورد. از سوی دیگر، آن رخدادی که تراژدی برگرد آن می‌تند، همیشه بر پایه فاجعه روی می‌دهد؛ در آن‌جا با نیروهایی روبه‌رو هستید که از

شما در برابر آنها کاری ساخته نیست. سرشت تراژدی به ناچار جبری است؛ اگر جبر نباشد فاجعه رخ نمی‌دهد. خوب، همه اینها بن‌مایه‌هایی است که به روزگار باستان برمی‌گردد. از این روست که شما تراژدی را نه تنها در ایران، که در هر کشور دیگری در قلمرو اسطوره و جهان‌بینی کهن می‌بینید.

□ نکته‌ای در شخصیت رستم جلب توجه می‌کند که من گمان می‌کنم در تمام تاریخ ادبیات ایران بی‌سابقه باشد. رستم شخصیتی کاملاً پاک و بی‌گناه نیست؛ حتی در کشتن سهراب یا در رزم با اسفندیار نیرنگ می‌زند. من این را در قیاس با بقیه داستان‌هایی که حتی در خود شاهنامه هست به نوعی استثنا می‌دانم. ارزیابی شما از این نکته چیست؟

■ این پرسش شما بسیار نغز و باریک است. کسان دیگری هم به همین نکته ناساز رسیده‌اند. همین انگیزه‌ای شد که من به این دو نکته پردازم و آنها را در دو جستار به تفصیل نوشته‌ام که در کتاب از گونه‌ای دیگر چاپ شده است. در این جا خیلی کوتاه عرض می‌کنم، این دو رفتار که ما در داستان‌های رستم و سهراب، و رستم و اسفندیار، از رستم می‌بینیم، آن چنان که شما به درستی گفتید، رفتارهایی نابهنجار است که ما از رستم، چونان جهان‌پهلوان شاهنامه، و انسان آرمانی ایرانی چشم نمی‌دریم و سراغ نمی‌کنیم. بله، همین نشانه آن است که این رفتارها بیهوده نیست و باید انگیزه‌ای نیرومند در کار بوده باشد؛ در داستان رستم و سهراب، آن انگیزه به ساختار باورشناختی و نمادشناختی داستان برمی‌گردد. از دید من، در آن جا سهراب نماد آمیختگی است؛ چون از سوئی به تهمینه می‌رسد که تورانی و اهریمنی است، و از سوی دیگر، به رستم می‌رسد که ایرانی و اهورایی است. از این روی که سهراب نماد آمیختگی است، پیش از آن‌که زاده بشود، مرده است؛ یعنی باید بمیرد. کیفر آمیختگی مرگ است. ما هم اگر در این زندگانی می‌میریم برای این است که آمیختگانیم. اگر شما به اسطوره‌های آفرینش بازگردید می‌بینید که ما را از بهشت رانده‌اند؛ از آن جهان یکسویه یک‌لخت یگانه بیرون رانده شده‌ایم و به جهانی آمده‌ایم که جهان آمیختگی است. شما هرچه را در این جهان ببینید ناسازی دارد؛ اگر جانی هست، تنی در برابر آن هست؛ اگر روزی هست، شبی هم هست؛ آسمانی هست، زمینی هم هست؛ مینویی اگر هست، گیتی‌ای هم هست. به همین

شیوه حتی در ژرفای ماده هم شما این دوگانگی را می بینید که در آنجا یک ریزه نرینه هست، یک ریزه مادینه هم هست. چون ما از این جهان آمیخته برمی آییم و خود آمیخته ایم، پس می میریم؛ اگر یکسره و یکسویه بشویم جاودانه خواهیم ماند. سهراب نماد آسیختگی است، پس به ناچار باید بمیرد.



از سوی دیگر، سهراب رستمی است جوان. آنجا که سهراب پشت رستم را به خاک می ساید رستمی است دیگر، یعنی آن سوی ایرانی سهراب است که در کار است؛ پس به کاری می تواند دست بیازد که هرگز نه پیش از او و نه پس از او هیچ پهلوانی بدان کام نیافته است. رستم را بر زمین می افکند. آنجا به راستی رستم است که خویشتن را فرومی افکند. اما اگر رستم در این نخستین نبرد که در برابر سهراب ناتوان می ماند، کشته بشود، همه چیز به پایان خواهد رسید. پس برای این که رستم از این دام و از این تنگنای نمادشناختی برهد، چاره ای که داستان ساخته این است که آن نیرنگ را بزند. آنجا که به سهراب چیره می شود، سهراب در سوی تهمینگی و تورانی خویشتن است. برای همین تا رستم پشت سهراب را بر خاک می ساید بی درنگ او را می کشد. آن نیرنگ برای این است که داستان از بن بستگی که به آن رسیده است دربیاید.

□ وقتی که رستم دیو سفید یا اکوان را می‌بیند دیو از او می‌پرسد که تو را به کدام سمت البرز بیفکنم؛ رستم برخلاف میل خودش با او حرف می‌زند؛ یعنی در واقع یک بار دیگر دروغ می‌گوید. چرا چنین می‌کند؟ آیا از این روست که رفتار آن دیو هم یک رفتار واژگونه و نادرستی است؟ یعنی در مقابل کسی که رفتار واژگونه‌ای دارد گویی رستم مجوزی دارد که رفتاری واژگونه داشته باشد.

■ خوب، ببینید در آن‌جا سروکارش با اکوان دیو است. در این داستان چون دیوان وارونه کارند اکوان به رستم می‌گوید که من تو را به کوه بکوبم یا به دریا بیفکنم، و او چون می‌داند که هرچه بگوید دیو وارونه آن را رفتار خواهد کرد، می‌گوید که مرا به کوه بکوب. دیو هم او را به دریا می‌اندازد. این‌جا به آن شیوه دروغی گفته نشده است، یعنی رستم سخنی گفته که دیو وارونه آن را انجام داده است. البته این نکته در جای خود پذیرفتنی است که گاهی در شاهنامه در برخورد با دیوان به رفتارهایی بازمی‌خوریم که شاید از دید ارزش‌های اخلاقی جای چندوچون داشته باشد. یکی از این رفتارها را شما در هفت‌خوان رستم می‌بینید که رستم بی‌هیچ پرسشی گوش‌های آن دشتبان را می‌کند و در دست او می‌نهد. دشتبان هم غریوان و نالان می‌گوید: پهلوانی آمده و اسب خود را در کشتزار فروهشته است و گوش مرا هم کنده و در دست من نهاده است. شاید ما بگوییم: چرا رستم بیهوده بی‌هیچ چندوچونی با آن دشتبان چنین می‌کند؟ دشتبان به او گفته است: چرا اسب خود را در کشتزار من رها کرده‌ای؟ این را به این شیوه می‌توان گفت که در آن‌جا ما با دیوان روبه‌رو هستیم؛ چون رستم در سرزمین مازندران است و آن‌جا هم سرزمین جادوگران و دیوان است. اما هرگز در نبردهایی که ایرانیان با تورانیان دارند، یعنی در قلمرو آدمیان، به چنین رفتارهایی بر نمی‌خوریم. ایرانیان هرگز این رفتارها را بر خود روانمی‌دارند. برای نمونه، در نبردهایی که با تورانیان دارند، به جادو نمی‌گیرند، اما تورانیان بارها از جادو بهره می‌برند. حتی سپاه ایران را هم در تنگنا و دشواری می‌افکنند، که نمونه آن درنبرد هماون هست؛ اما ایرانیان با این‌که می‌توانند، جادو نمی‌کنند. چون ما چنین هنجارشناسی را در رفتارهای ایرانیان می‌بینیم نمی‌توانیم بگوییم که در آن‌جا آن شیوه فرونهاده شده است. پس تنها گزارشی که از این رخداد می‌توان کرد، از دید من همین است که ما این‌را به‌ساختار اسطوره‌شناختی و باورشناختی

داستان برگردانیم؛ چون ما در آن جا به راستی با ستیزِ دو بن مایه روبه رو هستیم: یکی بن مایه توانمندیِ رستمانه سهراب است؛ سهراب چون فرزند رستم است آن زور بازو و آن جنگاوری را از پدر به میراث گرفته است. بیهوده نیست که هر جا در داستان سخنی از سهراب می رود به گونه ای او را با سام سوار می سنجند. این یک بن مایه است که به این شیوه در داستان به نمود آمده است. بن مایه دیگر این است که سهراب باید کشته بشود و رستم باید زنده بماند. این دو که با هم ناسازند در نخستین نبرد رستم و سهراب به هم می رسند. یکی به ناچار باید بر دیگری چیره بشود. خوب، چون رستم باید زنده بماند - زیرا او در این داستان نماد آمیختگی نیست - ما باید چاره ای بیابیم که آن سوی دیگر که نیرومندیِ سهراب است، بی اثر و ناکارا بشود. آن چاره ترفند رستم است.

□ اگر من به جای فردوسی بودم برای نجات جان رستم پالوده از دست سهراب آمیخته، دروغ بر زبان رستم نمی گذاشتم؛ بلکه پای سهراب را در لحظه ای که می خواهد مثلاً دشنه خودش را به قلب رستم بنشانند می لغزاندم. سنگ ریزی زیرپایش می گذاشتم و او را می لغزاندم تا باز هم بگویم این آلودگی بود که او را ناتوان ساخت.

بعضی هم شاید در نتیجه همین کاوش ها و ایرادها و بن بست هایی که بوده است، به این نتیجه می رسند که احتمالاً رستم می دانسته که سهراب پسرش است.

■ یک نکته را من عرض کنم و آن این که این داستان ها را فردوسی پدید نیاورده است. من بر آنم که کم ترین رخداد که کنارین است و آن چنان کارکردی هم در ساختار داستان ندارد نیز آفریده ذهن فردوسی نیست. مردم ایران پیکره این داستان ها را پدید آورده اند. بهره فردوسی در شاهنامه که در جای خود بسیار گران سنگ است، ارزش هنری و ادبی شاهنامه است؛ اما آن چنان که گمان برده شده است، رستم آفریده فردوسی نیست. هیچ بن مایه و نهاد و بنیاد اسطوره ای را سخنوران پدید نمی آورند. سخنوران تنها این داستان ها را به قلمرو ادب رسانده اند و جامه ای شاهوار بر تن این داستان ها پوشیده اند. کار فردوسی هم جز این نیست. پس به دلخواه فردوسی نبوده است که سهراب را بلغزاند یا به شیوه دیگری بکشد. این در ساختار داستان بوده است. استاد هم چندبار در

شاهنامه خدای را سپاس نهاده است که نکته‌ای را در سرودن این داستان‌ها فرونگذاشته است. می‌توان گفت برخورد فردوسی با شاهنامه و داستان‌های کهن ایران حتی آیینی بوده است. یک پروای آیینی داشته است که این داستان‌ها را آن‌چنان که هست در پیوند و به شعر پارسی درآورد.

اما درباره رستم و سهراب باید گفت که گفته شما نه با شناختی که ما از رستم دار سازگار است و نه این دید و داوری از داستان برمی‌آید. رستم تنها یکی دوبار گه می‌زند که شاید این پهلوان نامدارِ تورانی سهراب باشد؛ اما بی‌درنگ بازمی‌گردد. حتی رستم هم نمی‌تواند بینگارد که فرزند او این چنین پهلوان بلندنام و نیرومندی شده باشد در سپاه توران، نخستین بار که گیو به رستم می‌گوید سهراب به ایران تاخته و کاووه سخت آسیمه و پریشان است، از تازش او، رستم به یاد سهراب می‌افتد؛ اما بی‌درند می‌گوید که او هنوز خُرد است و این پهلوان نمی‌تواند سهراب باشد. نکته این است سهراب پهلوانی یگانه است و مانند رستم هم‌تا ندارد. پس یا باید سهراب رستم بکشد، که این شدنی نیست، یا این‌که باید در نخستین نبرد، رستم سهراب بکشد، و با آن ویژگی سهراب سازگار نمی‌تواند بود. پس داستان در این‌جا آن‌گریزگاه را در ترف رستم یافته است. خوب، این به زیان رستم هم هست؛ ما گمانی در آن نداریم. اما به اشیوه می‌توان این را گزارد و این راز را گشود. اما در داستان رستم و اسفندیار هم ترفند که رستم می‌زند و چاره‌ای که می‌یابد آن‌چوب‌گزین به راهنمایی سیمرخ و از سرناچار است؛ برای این‌که هم‌اورد رستم، اسفندیار روین‌تن است که هیچ سلاحی بر او کار نیست؛ پس تیر‌گزین همسنگ روینگی است. در آن‌جا رستم با پهلوانی چون دیگ‌روبه‌رو نیست. برای این‌که روینگی اسفندیار که ویژگی فراسویی است، درگیراگ داستان و ساختار آن بی‌اثر بشود در این سوی نیاز به همسنگی دارد که آن همسنگ‌گزین است. زمانی که تیر‌گزین روینگی را می‌راند و بی‌اثر می‌گرداند اسفندیار پهلوانی چون هر پهلوان دیگر بدل می‌شود و چون هیچ پهلوانی تاب ایستادگی در بر رستم را ندارد به ناچار اسفندیار از پای درمی‌آید. به گمان من، به هر روی می‌توان دست‌کم پاسخی باشد به این پرسش. حالا نمی‌گویم که از هر سوی و روی بسند بی‌چند و چون است، اما من به این‌گونه به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهم و این‌گر می‌کشایم.

□ جناب استاد، بحث در مورد شاهنامه واقعاً پرکشش است و سؤال‌ها هم بی‌شمار. من به جهت تناسب با محتوای مجله اجازه می‌خواهم که ضمن وفاداری به اسطوره و شاهنامه سؤالی را مطرح بکنم. آرتور کریستین سن برای نخستین بار بین تاریخ روایی ملی و تاریخ روایی دینی تفاوت قائل شده و در واقع دو کشش و کوشش مجزا از هم‌دیگر را تشخیص داده است. سؤال من این است که آیا این گسست و این جدایی میان دو تاریخ روایی ایران نشان‌دهنده یک گسست و جدایی میان دین و آیین رسمی، و دین و آیین مردم ایران هم می‌تواند باشد؟

■ این جدایی و گسستی که در میانه این دو تاریخ یا بازگفت تاریخ ایران هست تنها به آیین زرتشتی برمی‌گردد. در آیین‌های دیگر ما این گسل را نمی‌بینیم؛ نه در آیین مانیکی یا مانوی هست، نه در آیین مهری، نه در هیچ آیین دیگر. اما در شاهنامه راست همین است که شما گفتید. ما در تاریخ ایران با دو سویمندی که گاهی ناسازند روبه‌رو می‌شویم که یکی سویمندی دینی است و یکی می‌توان گفت سویمندی حماسی پهلوانی است. اما این‌که این گسل چگونه پدید آمده است نکته‌ای است که هنوز بر ما روشن نیست. آنچه می‌توان گفت این است که در روزگاری از تاریخ ایران این سویمندی دوم با نیروی بسیار پدید آمده است و در کنار آن سویمندی پهلوانی به گونه‌ای دو فرهنگ جداگانه را پایه ریخته است. در ایران فرهنگ دیگری در برابر فرهنگ زرتشتی پیدا شده است و چون فرهنگ زرتشتی فرهنگ دیوانی و رسمی بوده است می‌توان گفت این فرهنگ دیگر ساختاری مردمی داشته است.

به سخنی دیگر، داستان‌های پهلوانی در زابلستان آن‌چنان گسترش و روایی یافته بوده است که خود به گونه‌ای سویمندی تاریخی و گونه‌ای فرهنگ بدل شده است و در آبشخورهای سپسین مانند شاهنامه این دو سویمندی و این دو فرهنگ به هم رسیده‌اند. برای نمونه در داستان رستم و اسفندیار فرهنگ دینی اسفندیار چهره‌ای بسیار والا پسند و مقدس است. حتی بهمن پور اسفندیار در شمار مردان برجسته زرتشتی است که در نوشته‌های پهلوی او را تِشتر کیان برنامیده‌اند؛ یعنی با ستاره تِشتر یا تیر که ستاره باران‌زا و ایزدی است و در این اختر نمادینه شده و با دیو آپوش یعنی دیو خشکسالی همیشه در ستیز است و مایه ریزش باران و آبادانی و خرمی است، سنجیده شده است. گفته‌اند که

او در میان کیان به این ستاره در میانه اختران می ماند. اما شما می بینید که هم اسفندیار هم بهمن در شاهنامه چهره‌هایی کناری اند. حتی در بهمن شما به یک چهره در واقت ناساز می رسید که ضد آیینی است. رفتارهایی که بهمن با بزرگان سیستان می کرد پیداست که از فرهنگ زرتشتی و آبخورهای زرتشتی بر نیامده است و آن چنان نیروم بوده است که آن فرهنگ رسمی را هم روزگاری به کناری زده و بر او چیره شده است. من این نکته را نمی پذیرم که این ناسازی‌ها یا این ویژگی‌ها برآمده از ذهن فردوسه است. اصلاً دلیلی ندارد که این‌گونه بیندیشیم. زمانی که فردوسی آن همه پروا داشت است که چیزی را نگاهد و چیزی را نیفزاید ما نمی توانیم بگوییم که فردوسی به دلخوا خود رستم را بر اسفندیار چیرگی داده است؛ شاید در زبان و در آن بخش هنری چند کرده باشد. نمونه‌ای هست که از این پیشان به دست داده‌اند و نمونه بسیار برجسته‌ا است: زمانی که فردوسی می خواهد این نکته را باز نماید که چگونه اسب رستم بازمی‌گردد با زبانی بسیار شاهوار و گرانمایه از بازگشت رخس سخن گفته است، اما هم زبان زمانی که به بازگشت اسب اسفندیار می‌پردازد زبانی است پیش‌پا افتاده و بی‌فروغ

ببینیم تا اسب اسفندیار سوی آخور آید همی بی سوار

وگر باره رستم جنگجوی ایوان نهد بی خداوند روی

خوب، ببینید یک سخن است اما با دوشیوه باز نموده شده است. شما می‌تواند واژگان را تک به تک با هم بسنجید. در آنجا درباره اسفندیار واژه اسب را به کار برده واژه‌ای است شناخته شده و بی‌فروغ؛ اما در این‌جا «باره» گفته است که واژه‌ای اسب شکوهمند و باستان‌گرایانه؛ در آنجا اسب اسفندیار به آخور می‌رود، اما رخس به ایوان در آنجا اسفندیار تنها سوار است، اما در این‌جا رستم جنگجوی و خداوند. اینها فردوسی است؛ یعنی آن بخشی که به ساختار ادبی شاهنامه برمی‌گردد آفریده فردوسه است، اما آنجایی که شما با داستان‌ها و نمادها و رخدادهای این داستان‌ها روبه‌هستید من بر آنم که هیچ‌کدام آفریده فردوسی نیست.

□ آیا این گسستی را که واقعاً هست و زاینده فردوسی هم نیست می‌تواند شاهدی بگیریم بر وجود یک گسست و یک جدایی میان باور رسمی به د زرتشتی و باور مردمی؟ چنان‌که می‌دانیم حتی متون پهلوی هم که

قرن‌های دوم و سوم هجری نوشته شده‌اند کماکان نسبت به پهلوان‌های تاریخ روایی ملی ایران بی تفاوت ماندند، یا حداکثر در یکی دو مورد اشاراتی خنثی و بی جهت‌گیری به آنها داشته‌اند. آیا ما مجاز هستیم به این تفاوت فکر بکنیم؟

■ بی‌گمان ما می‌توانیم به این جدایی‌ها و گسست‌ها بیندیشیم، اما در این‌که بتوانیم به روشنی نشان دهیم که این گسست‌ها چرا و چگونه پدید آمده است، می‌توان گمانی داشت. نمی‌توان بی‌چند و چون در این زمینه داوری کرد، اما یک نکته را همیشه می‌توان در نظر گرفت و آن این است که زمانی آیین زرتشتی برای ایرانیان آن فسون و گیرایی خود را از دست داده بوده است و همین‌که شما به پاره‌ای خیزش‌های دینی و اجتماعی باز می‌خورید، مانند همین جنبش مانیکی یا مزدکی، می‌تواند از همین نکته برآمده باشد. در این جاست که زمینه برای این خیزش‌ها آماده بوده است، یعنی شاید آن زمان که موبدان زرتشتی چیرگی می‌یابند و بسیار نیرو می‌گیرند و فرمانروایان ایران را به فرمان خویش درمی‌آورند - که ما این را در روزگاران سپسین در دوره ساسانی آشکارا می‌بینیم - زمینه برای این خیزش‌ها آماده می‌شود.

بله، این را به هر حال می‌شود به این صورت در نظر گرفت؛ حتی آیین‌های دیگری هم که بومی ایران نبوده‌اند، مانند آیین ترسایی و آیین بودایی، بخت آن را می‌یابند که در بخش‌های ایران زمین بگسترند. شاید شایسته باشد یک نکته را در این‌جا یاد کنم؛ در همین روزگار، یکی از کانون‌های درخشان و ماندگار در فرهنگ ترسایی، در واقع در فرهنگ کلیسای نسطوری، در ایران بوده است که در برابر یعقوبیان یا آیین ملکایی، آن‌چنان که پیشینیان می‌نامیدند و کانونش روم بوده است، گسترش می‌یابد. این فرهنگ حتی پس از فروپاشی فرمانروای ساسانی در ایران پایدار می‌ماند که مرکز دانشگاهی آن جندی‌شاپور بوده است و در اهواز فرهنگ درخشانی را پدید می‌آورد که زبان این فرهنگ هم زبان سریانی بوده، در برابر فرهنگ دیگر که زبانش زبان لاتین بوده است.

ایران همیشه سرزمین میتو و معنا بوده است. اگر ما از نگاهی کلان و فراگیر بنگریم بسیاری از خیزش‌ها و روندهایی مینوی، دینی و اندیشه‌ای یا از ایران برخاسته‌اند یا به گونه‌ای با ایران در پیوند بوده‌اند. من در همین تابستان به چین رفته بودم؛ در آن‌جا سالگرد پیوندها فرهنگی میان ایران و چین جشن گرفته می‌شد. در آن‌جا سخنرانی کردم

و گفتم که ایران برای چین سرزمین معنا و آیین بوده است؛ برای این که بسیاری آیین های چینی که در چین روایی یافته است، به جز آیین های بومی خود چینیان، از ایه رفته است؛ مانند آیین بودایی که یک شاهزاده اشکانی آن را به چین می برد و در آن می گستراند، و آیین ترسایی که باز کشیشان ایرانی آن را در چین روایی می بخشند و مانند آیین مائیکی که خود مانی و پیروان او آن را به چین برده اند و آیین زرتشتی که باز کمک ایرانیان در آن جا گسترش یافته است. آیین اسلام را هم ایرانیان به آن جا برده این نکته شاید به ویژه برای شما و خوانندگان فصلنامه تان ارزشمند باشد که در آن یکی از استادان چینی کتابی به من داد که چند سال پیش در پکن چاپ شده است؛ کت است به نام دعوة المسلمین که آیین دین مسلمانان چین و کتاب شریعت آنان است. در کتاب باز نموده شده است که چگونه باید مثلاً نماز گزارد و روزه گرفت. اما نکته ن این جاست که این کتاب به زبان فارسی نوشته شده است؛ آن وردها و دعاها به تا است، اما زبانی که کتاب به آن نوشته شده پارسی است. این متن یک بار به زبان چ برگردانده شده است. بار دیگر آوانوشت آن به این زبان به دست داده شده است و نشان می دهد که زبان پارسی برای مسلمانان امروز چین زبان زنده نیست و گرنه نیازی برگرداندن آوانوشت نبود، اما آن مسلمان چینی هنوز بر خود بایسته می داند که متن آیینی خود را به زبان پارسی بخواند، یعنی این زبان برای او ارزش آیینی یافته است آن چنان که زبان تازی برای مسلمانان ایرانی ارزش آیینی دارد. بسیاری از ایران متن هایی را به این زبان می خوانند که معنای آن را هم در نمی یابند. این نیاز به برگرد دارد، منتها چون خط و دبیره پارسی و دبیره تازی آن چنان از هم جدا نیست ما نیازی آوانوشت نداریم؛ اما چون در آن جا این دو هیچ پیوندی با هم ندارند آوانوشت هم آه است. همین نشانه برجسته ای است که ایرانیان آیین اسلامی را به چین برده اند و فرهنگ مسلمانان چین فرهنگ ایرانی است. در این کتاب مثلاً نام های نمازها همان نام های ک ایرانی است: نماز بامداد، نماز دیگر، نماز پیشین، نماز پسین، نماز شام و نماز خفتن این گونه. شنیدم که می گفتند مسلمانان چین نماز را هم به پارسی می گزارند، اما چون هیچ مسلمانی بر نخوردیم که نماز بگزارد خود من این را ندیدم، اما در آن جا می گفتند هنوز چنین هست.

□ به بحث اسطوره برگردیم، در مورد سوگ سیاوش یا آیین‌های سیاوش نظرهای متعددی ابراز شده است؛ بعضی آن‌را بین‌النهرینی دانسته‌اند و بعضی ایرانی، و بعضی مثل مرحوم مهرداد بهار آن‌را متعلق به فرهنگ عمومی آسیای غربی دانسته‌اند، یا مانند آقای علی حصوری ریشه‌های این آیین را در آسیای میانه جستجو کرده‌اند. این آیین در دوره قبل از اسلام رواج داشته است. به نظر جناب عالی آیا این آیین در آیین‌های سوگواری شیعی به طور اخص - هم به لحاظ شکلی و هم به لحاظ محتوایی - نقشی را ایفا کرده است؟

■ برای این‌که من پاسخی فراگیر به پرسش شما بدهم می‌توانم گفت که فرهنگ ایران فرهنگی یکپارچه است. اگر هم ما این فرهنگ را به بخش‌ها و دوره‌هایی تقسیم می‌کنیم تنها بر پایه روش‌شناسی علمی است. این کاری است که شما در همه دانش‌ها انجام می‌دهید، یعنی این بخش‌بندی به سخنی دیگر برساخته و برونی است. این‌که ما می‌گوییم فرهنگ ایران مثلاً پیش از اسلام یا پس از اسلام، این بخش‌بندی گوه‌رین و سرشتین نیست؛ این دو بخش در اندرونه و گوهر یکسان‌اند. ما نمی‌توانیم به راستی این دو را از هم بگسلیم. مانند دوره‌های تاریخی است که شما می‌گویید پیش از مغول و پس از مغول. البته دگرگونی‌هایی به وجود آمده است؛ به آن دگرگونی‌ها کاری نداریم؛ اما این دگرگونی‌ها همه در بستر فرهنگ ایرانی رخ داده و از جای دیگر نیامده است و آن‌چنان که فرهنگ‌شناس نامبردار فرانسوی رومن رولان گفته است، ایرانی‌ها توانسته‌اند هرچه را از جهان ایرانی یعنی غیرایرانی است، ایرانی کنند. این یکی از ویژگی‌های تباری و فرهنگی ما ایرانیان است؛ معده فرهنگ ایران هرچه را از دیگران ستانده است، هرچند سخت ناگوار، سرانجام آن را گوارده و از آن خویش کرده است؛ یعنی به یکی از بن‌مایه‌های ارزش‌های فرهنگی ایران بدل شده است، در این جا هم داستان همان است. برای همین است که آن اسلامی که ما ایرانیان داریم، یعنی اسلام شیعی یا حتی اسلام سنیانی که در ایران زمین می‌زیند، با آن اسلامی که در سرزمین‌های دیگر می‌بینید یکسره یکسان نیست. بر همین پایه است که دانشمند و اندیشه‌ور نامبردارمان مانند هاتری گربن آیین شیعی را اسلام ایرانی می‌خواند، یعنی بنیادها، نهادها و نمادهایی بی‌گمان از ایران کهن در ایران پیش از اسلام در ایران پس از اسلام دیده می‌شود. آیا شما گمان می‌کنید که

آن معنای ژرف روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی یا فرهنگی را که مولا علی برای ایرانیان دارد برای عراقی‌ها یا سودانی‌ها یا مصری‌ها هم دارد؟ من بی‌گمانم که چنین نیست. خوب، در واقع آشنایی ایرانیان با فرهنگ اسلامی زمینه‌ای را فراهم کرد که ایرانیان دوباره بتوانند به گونه‌ای شکوفایی و نوزایی فرهنگی دست بیازند، یعنی این خون تازه‌ای شد در رگ ایرانیان. فرهنگ ایرانی هم آن خون ایرانی است هم آن رگ ایرانی.

این نکته را نباید فراموش بکنیم که این فرهنگ در ایران زمین گسترش یافت. شاید در مثلاً در آبخسته (شبه جزیره)ی عربستان این فرهنگ پدید نیامد. با این‌که خاستگاه آن آن‌جا بود در آن‌جا گسترش نیافت. فرهنگ اسلامی در آن‌جا آغاز نگرفت، در ایران آغاز گرفت، یعنی ایران بیشترین بخش و بهره را در پیدایی فرهنگ اسلامی داراست، نه آن‌چنان که گاهی اروپاییان به نادرست می‌گویند که ایرانیان فرهنگ عربی دارند. من دو سال پیش در اسپانیا در دانشگاه بارسلون درس می‌گفتم. دو تن از دانشجویان من که از استادان دانشگاه بودند، در همان نخستین دیدار که دانشجویان خود را می‌شناساند گفتند که ما دکتری تاریخ علوم عرب داریم. من گفتم: اصلاً نام رشته شما از همان آغاز نام نادرستی است؛ ما چیزی به نام علوم عرب نداریم که تاریخی داشته باشد. این علوم اسلامی است و بهره‌تازیان در این علوم در فرهنگ اسلامی کم‌تر از همه مردمان دیگر است که به آیین اسلام گرویده‌اند. گفتم: ما به کندوکاوهای دیرباز برای این‌که به این راستی و حقیقت برسیم نیازی نداریم؛ شما ده تن از نام‌آوران این فرهنگ را برشمارید. ده تن را نام بردند؛ هر ده تن ایرانی بودند. گفتم: شما از همین‌جا از همین آمار سرانگشتی می‌توانید به این نکته برسید که این فرهنگ، فرهنگ ماست. یک لغزش بزرگ باز در این میان از هر دو سوی است، یعنی هم کسانی که به این سوی بیشتر گرایش دارند و هم کسانی که به آن سوی. ایشان گمان می‌کنند پذیرش یکی به ناچار با راندن دیگری برابر است، درحالی که چنین نیست؛ هر دو نیمه بخش‌های فرهنگ ایرانی و آن ماست. بیشترین بهره را ایرانیان دارند؛ پس از آن هم مثلاً کشورهایمانند اسپانیا و شمال آفریقا. ببینید که از خود این آبخسته چند نام‌آور برخاسته است. این دیگر نکته‌ای نیست که نیاز به چند و چون داشته باشد، چون با آمار ساده می‌توانیم به آن برسیم. از این روست که این سوی فرهنگ هم از آن ماست. ما آن را هم گرامی می‌داریم و به آن می‌نازیم. به گمان من این فریب بزرگی است که ما می‌آییم این بخش‌بندی‌های روش‌شناختی برونی را ارزش‌گوهرین و ذاتی می‌بخشیم، سپس به یکی از اینها دل

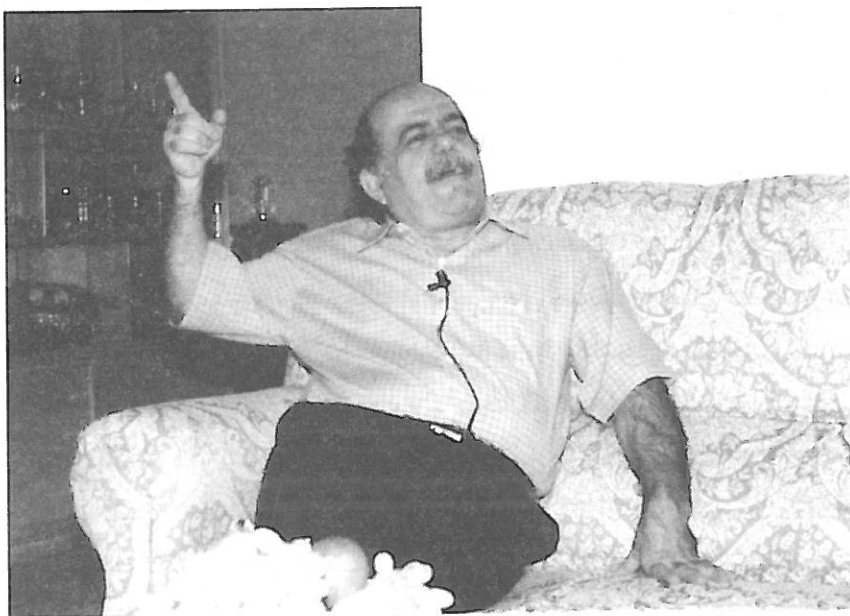
خوش می‌کنیم و از آن دیگری باز می‌مانیم. فرهنگ ایران همیشه در بستر منش و اندیشه و جهان‌بینی ایرانی روان بوده است، مانند رود هرچه دراز هم باشد هر زمان بنگرید همان رود است؛ می‌گویید رود آمازون، رود زرد، رود سپیدرود. اگر جایی هم می‌آید بخش‌بندی می‌کنید برونی است؛ از این‌جای رود تا آن‌جای رود برای این مردم گوهرین و ذاتی نیست. به همین سبب، به نظر من این‌جای شگفتی نیست که ما در آیین سوگ شیعی نمادها و بنیادهایی از اسیران کهن هم سراغ کنیم.

□ بجاست نگاهی هم به حکمت خسروانی بیندازیم. شیخ اشراق کسی بود که اسطوره‌ها و اندیشه‌های ایرانی را وارد فلسفه کرد. شاید فلسفه یک آفتی شده بود مثل علم‌گرایی امروز؛ بنابراین شیخ اشراق ضمن این‌که سعی می‌کند فلسفه را به نحوی با پیام اسلام سازگار کند، می‌کوشد تا جهت معنوی را هم برجسته، و در عین حال معنویات را برهانی کند. بعد از شیخ اشراق هم ظاهراً همین راه است که میان فیلسوفان جا می‌افتد.

■ شما خود به کارکرد و نقش فرزانه فروغ - آن‌چنان که من شیخ اشراق را می‌نامم - اشارتی کردید. خود او آشکارا گفته است که از آنچه آن را حکمت خسروانی می‌نامد، یعنی از جهان‌بینی باستانی ایران و اندیشه‌های فلسفی در ایران کهن، بهره برده است. اشارت‌هایی هم در نوشته‌های او هست که به گونه‌ای بر ما آشکار می‌دارد که دبستان‌ها و دیدگاه‌های فلسفی در ایران کهن بسیار گسترده بوده است. شاید تا روزگار فرزانه فروغ هنوز این سنت برجای بوده و هنوز آب‌شخورهایی در دسترس کسانی مانند او وجود داشته است که از آنها بهره می‌برده‌اند؛ برای این‌که او از دبستان‌های گونه‌گون یاد می‌کند، یعنی پاره‌ای از اندیشه‌ها را برای نمونه به کیومرث یا دیگران باز می‌خواند. همین نشان می‌دهد که دبستان‌ها و دیدگاه‌های گونه‌گونی تا آن روزگار از اندیشه‌های باستانی ایران در دست بوده و شاید در میان فرزندانگان و اندیشمندان شناخته شده بوده است، اما فرزانه فروغ سهروردی از این اندیشه‌ها در پدید آوردن آن سامانه جهان‌شناختی خود به شایستگی بهره می‌برد. او حتی در پاره‌ای از داستان‌های نمادین خویش از شاهنامه هم بهره برده و قهرمانان شاهنامه را بر پایه دیدگاه جهان‌شناختی خویش باز نموده و کارکرد ویژه‌ای در این سامانه اندیشه‌ای به آنها داده است.

سهروردی در پاره‌ای از نوشته‌های خود زبان نمادین اسطوره‌ای را به کار می‌گیرد و

آن داستان‌های کوتاهی که او نوشته است، همه نمادین‌اند، یعنی ساختار این داستان، اسطوره‌ای است و این نشان می‌دهد که او با ادب اسطوره‌ای و جهان‌بینی اسطوره‌ای پیوندی تنگ و آشنایی ژرفی داشته است. می‌توان گفت که بازتاب این پیوند و آشنایی سبب شده است که او فلسفه را در آن راه دیگر بیفکند، یعنی سوی و رویی در واقع درونی و عارفانه به اندیشه فلسفی ببخشد.



به هر روی، سهروردی یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان ایران و جهان اسلام است. م می‌انگارم که هیچ تاریخدان فلسفه‌گمانی در این باره نداشته باشد. از همین روی اسد که همان فرزانه و دانشمند فرانسوی که یادی از او رفت - هانری کربن - در آن اثر شگرفی که پدید آورده که دستاورد سالیان دراز پژوهش و اندیشه اوست و در آن تاریخ اندیشه فلسفی را در ایران نشان داده است، جلدی را در کار سهروردی کرده است. همین نشان می‌دهد که سهروردی پایگاه بسیار بلندی در اندیشه ایرانی و اسلامی دارد، او طرح نویی درافکنده است. از دید تاریخ فلسفه، سهروردی فرزانه‌ای است که ما یکم از آغازگاه یا بنیادهای دگرگونی ساختاری در بینش فلسفی را در ایران در آن می‌بینیم. سهروردی کسی بود که اندیشه فلسفی را در فرهنگ اسلامی از چیرگی اندیشه‌ها؛

یونانی رهانید. شاید بزرگ‌ترین کار سهروردی این بود که روند اندیشه را که به گونه‌ای گسسته شده بود، دوباره به راه نخستین آن بازگرداند؛ یعنی اندیشه فلسفی را دیگر بار بومی و ایرانی کرد. این نکته‌ای است که به آسانی نمی‌توان از آن گذشت. پس از سهروردی ما دست‌کم در ایران به دو روند اندیشه‌ورزی بازمی‌خوریم که به همّت ملاصدرا، آن‌چنان که می‌دانید، دوباره به هم می‌پیوندند. بزرگ‌ترین کارکرد ملاصدرا این است که این دو شاخه و این دو دیدگاه را که مانند دو رود تا آن زمان روان بوده است با هم درمی‌آمیزد. در واقع ملاصدرا را می‌توان ریزش‌گاه و مصب این دو رود دانست؛ اما اگر سهروردی راه تازه را نمی‌گشود شاید اندیشه‌ورزی و تفکر فلسفی به گونه‌ای ایستایی و فرورمردگی دچار می‌شد. او خون تازه‌ای در رگ‌های اندیشه دواند و جان دیگری به کالبد اندیشه فلسفی بخشید.

□ به ابتدای بحث برگردیم؛ به نظر شما شناخت دینی یا شناخت وحیانی چه ربط و نسبتی با آن سه نوع شناخت از عالم که در آغاز مطرح فرمودید، دارد؟

■ ببینید، اگر شما آن دیدگاه‌ها را پذیرفته باشید، یعنی بر آن باشید که شناخت اسطوره‌ای شناختی است که بر پایه دل‌پدید می‌آید هر فرهنگی که سرشت و ساختار دینی یا آیینی دارد خواه ناخواه در اسطوره یا در روزگار اسطوره جای خواهد گرفت. دین می‌تواند دو سویمندی داشته باشد: یک بخش آن سویی و یک بخش این سویی. ما با آن بخش این سویی کاری نداریم که به سامانه‌های دانشناختی و حقوقی و قضایی مربوط است، اما آن بخشی که به شناخت جهان و پیوند آدمی و جهان برمی‌گردد، اگر این تعریف و این باز نمود را بپذیریم که اسطوره جهان‌شناختی دل است در واقع هر سامانه فرهنگی و اندیشه‌ای دینی در این چارچوب خواهد گنجید. این یک نگاه پدیدارشناختی است - آن‌چنان که فرنگیان می‌گویند، فنومنولوژیک. شناخت دینی نه با شناخت فلسفی چنان سازگاری دارد نه با شناخت دانشورانه؛ چون این شناخت به باور می‌انجامد و باور از دید من به هر روی خصلتی فردی دارد. شما نمی‌توانید از باور جمعی سخن بگویید. اندیشه زمانی به باور بدل می‌شود که خصلت جمعی به خصلت فردی دگرگون می‌شود. اندیشه می‌تواند فراگیر باشد، اما این اندیشه وقتی که فردی شد، یعنی من مهر خود را بر

آن اندیشه زدم، زمینه برای پیدایی باور فراهم خواهد شد. برای همین است که ما در شناخت اسطوره‌ای در واقع به سامانه باورشناختی می‌رسیم. شما در شناخت فلسفه چنین سامانه‌ای ندارید. در شناخت علمی هم چنین نیست. هر زمان شما از سامانه باورشناختی سخن می‌گویید هرچه باشد در واقع با گونه‌ای ساختار اسطوره‌ای روبه‌هستید؛ حتی ممکن است در روزگار ما پدید بیاید؛ مثلاً اگر شما فراگیر بنگر جهان‌بینی کمونیستی ساختاری اسطوره‌ای دارد، یعنی آنها هم نمادها و باورهای خود دارند. با این‌که همه می‌گویند ما با دین بیگانه‌ایم و خدا را نمی‌شناسیم، اما برخوردی باورمند کمونیست با جهان‌بینی کمونیستی برخورد آیینی است؛ یعنی روزگاری فرارسد که آنچه را مثلاً مارکس یا استالین گفته بودند این مردم بی‌چند و چون می‌پذیرفتند؛ این هم نکته‌ی نغزی است که پیدایی این منش که من آن را منش اسطوره‌ای می‌خوانم که پایه‌ی دل استوار است، حتی نیاز به این هم ندارد که شما با فرهنگی روبه‌رو باشید که به‌ناچار سرشت آیینی داشته باشد.

□ در مورد دین‌هایی که از یک فرد، از یک وحی و از یک مجموعه گفتاری نوشتاری ناشی می‌شوند مثل آیین زرتشت و ادیان ابراهیمی این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود آوردگان دین برای القای آن مفاهیم مینویسی بیان اسطوره‌ای استفاده کرده‌اند یا مردم بعدها بیان پیامبران را به زبان اسطوره ترجمه کرده و باز نموده‌اند؟

■ باز اگر شما در این نقطه با من همداستان باشید که زبان اسطوره به ناچار زبانی اسنادین، پیداست که زبان هر کتاب مینویسی و آیینی زبانی نمادین است؛ زیرا زبان د است. من دل را کمابیش در معنایی به کار می‌برم که روان‌شناسان از آن به ناخودآگاه تعبیر می‌کنند. زبان ناخودآگاهی به هر شیوه‌ای گفته شود و هر نمود و کارکردی داشته باشد به ناچار نمادین است. زمانی که اندیشه از خودآگاهی لغزید و به ناخودآگاه رسید، باز دوباره آشکار شد و از ژرفاها به روی‌ها آمد، خواه ناخواه پیکره‌ای نمادین خواهد یافت، یعنی رمزی خواهد شد. در این شیوه، شما باید از آن پیکره بگذرید و پیام برسید. از آن پوسته که گاه بی‌معناست، به مغزی که در آن نهفته است برسید و گرنه این جهان بیگانه خواهید ماند. حالا اگر این را بپذیریم که زبان اسطوره زبان ناخودآگاه

است، خواه ناخواه پذیرفته‌ایم که زبان کتاب‌های مینوی و آیینی هم‌زبانی است نمادین. برای همین است که نیاز به گزارش و تفسیر دارند و برای همین است که بر سر آن چند و چون هست. اگر جز این بود نیازی به گزارش نداشت و اگر جز این بود به پایان می‌رسید. این راز است که مایه ماندگاری است. چون این متن‌ها نمادی‌اند پس رازناک‌اند و چون رازناک‌اند، فسون‌بارند و هر زمان شما به آنها بازگردید با نکته‌های تازه‌ای روبه‌رو می‌شوید. ویژگی این متن‌ها این است که در پیوند با هر خواننده به ویژه هر باورمند، از نوساخته می‌شوند و این است که آن باورمند هر زمانی به این نوشته‌ها بازمی‌گردد خود را بر آنها می‌افزاید، یعنی آن نوشته را از آن خویش می‌کند و چون آن را از آن خویش می‌کند دل به آن می‌بندد. آن نوشته هم این ساختار لغزان را دارد که خود را با پیش و منس و ذهنیت آن خواننده هماهنگ کند. برای همین است که همیشه زنده و جاودانه است و گرنه شما زیباترین اثر ادبی را هم اگر بنگرید، اگر چنین ساختاری نداشته باشد روزگاری به پایان خواهد رسید - البته اگر اثر ادبی باشد این ساختار را دارد. اساساً مرزی که هنر را از جز هنر جدا می‌کند، همین است که هنر زمان و مکان نمی‌شناسد و تاریخ ندارد، اما فلسفه و دانش تاریخ دارد. شما هنوز هم می‌روید مثلاً دل خاک را می‌شکافید، کوزه‌ای را می‌بایید که آن سفالگر بی‌نام و نشان که نمی‌دانیم که بوده و در چه زمانی می‌زیسته است نقشی را بر آن زده است؛ اما این نقش آن‌چنان زیباست که شما آن را می‌آورید و در بهترین جای خانه خود می‌نهد و به آن می‌نازید. می‌گویید بین چه نقش زیبایی زده است! این است هنر! متن‌های آیینی متن‌هایی هستند که این سویمندی هنری و نمادشناختی در آنها بسیار نیرومند است. حالا ممکن است در یک متن دیگری تا این حد نباشد. شما وقتی داستان آگاتا کریستی را هم که بسیار باکشش است می‌خوانید، این داستان آن‌چنان گیراست که حتی روانی دارید کتاب را زمین بگذارید، اما یک بار یا دوبار می‌خوانید، و سرانجام آن داستان به فرجام خود می‌رسد؛ چون هرچه را سرشته و درپیش نهاده است تهی خواهد شد. اما غزل خواجه را شما بارها می‌خوانید و هر بار که می‌خوانید می‌بینید که غزل دیگری است. شاهنامه هم به همین ترتیب است؛ منتها رازناکی شاهنامه در بیت‌ها نیست، یعنی شما یک بیت شاهنامه را ممکن است دوبار بخوانید و همه آن را بتوانید دریابید. در آن‌جا آن نمادینگی و آن چندسویگی و رازناکی در پیکره داستان، در آن نمادهاست. این است که متن آیینی به ناچار متنی است نمادین.

□ صحبت‌های شما برای من یک تجلی تازه‌ای از نظریهٔ «اسطورهٔ بازگش
جاودانه»ی میرچا الیاده بود. وی در آن‌جا همین گفتهٔ شما را به تعبیر
دیگری بیان می‌کند و می‌گوید وقتی که آدمی یک متن آیینی و رازورزانه
می‌خواند و با آن یکی می‌شود خودش را به آن اضافه می‌کند و در واقع
وحشت از زمان غلبه می‌کند و به بی‌زمانی می‌رسد. از وحشت تاریخ ره
می‌شود و به آن عصر زرین برمی‌گردد.

■ من یک نکته را سخت کوتاه خدمت شما عرض کنم و آن این که من آگاهانه، خیل
کتاب نمی‌خوانم. حالا با میرچا الیاده آشنایی دارم، یک چند کتاب او را هم خوانده‌ام، ا
این که مثلاً به شیوهٔ بسامان کتاب‌ها را بخوانم و در آنها بیندیشم و یادداشت بردارم ای
کار را نمی‌کنم؛ برای این که من می‌خواهم به دستاوردها و یافته‌های ویژهٔ خود برس
یعنی می‌خواهم که اندیشه‌های من بومی من باشند. وقتی من کتاب دیگران را می‌خواه
با دیدگاه‌های دیگران آشنا می‌شوم. این دیدگاه‌ها در پویه‌های ذهنی من اثر می‌گذارد
این را از آن راه راست نژادهٔ اصیلی که باید در آن پیش برود، به گونه‌ای بازمی‌دارد. شای
این سخن بسیار شگفت‌آوری باشد، اما راستش این است که این پیوندها را کسانی م
شما یافته‌اند. زمانی من یک گفت‌و شنودی در ماهنامهٔ هنر داشتم که اتفاقاً دربارهٔ اسطو
بود. یکی پرسیده بود که شما در آن کتاب رؤیا، حماسه، اسطوره دیدگاهی را آورده‌اید
لوی برول هم این را در فلان کتابش آورده است؛ ولی به راستی من اصلاً کتاب لوی برو
را نخوانده بودم. این همانندی‌ها بر من روشن می‌دارد که من راه درستی را در پیش
گرفته‌ام؛ چون کس دیگری هم با منش و فرهنگ دیگری، از راه دیگری رفته و به ای
مقصد رسیده است. خوب، این برای من برهانی استوار است که اندیشه‌های من فراگیر
بسامان بوده است. اما ممکن است کسانی این را نپذیرند، چون یک مشکل ما این اس
که شهروندانی هستیم که در جهان سوم به سر می‌بریم - هرچند با این اصطلاح
همداستان نیستم - و اگر کسی در این جهان به نکته‌ای برسد می‌گویند از آن‌جا گرف
است.