

دچار گرمی گفتار

منبع: سایت زیتون، روز یکشنبه، مورخ: ۱۴۰۲/۵/۲۹

مهرداد مهرجو: در این مصاحبه سعی می‌کنم از طرح سوالاتی که پیشتر به آن‌ها پاسخ داده‌اید یا در نوشته‌های تان مطرح کرده‌اید، خودداری کنم. همچنین برآنم به گفتگوی مان تا جایی که ممکن است، رنگ و بوی انتقادی بدهم. در واقع برآنم در جایگاه پرسنده‌ای منتقد قرار بگیرم. تمرکز اصلی‌ام نیز بر روی چند و چون مواجهه شما با سهراب سپهری و پروژه فکری عرفان مدرن است؛ چرا که بنظر نمی‌توان از سپهری پژوهی‌های شما دم زد و این پروژه فکری را که سلسله‌جنبان مواجهه شما با سپهری است نادیده گرفت. بحث را از اینجا آغاز می‌کنم:

چنان که می‌دانید در هرمنتیک جدید تأکید بر آنست که به متن اجازه سخن گفتن دهید. می‌توان این عبارت را چنین ساده کرد که بار کردن ایدئولوژی‌ها یا هر گونه مفروضات ذهنی به متن خطاست. شاید در اینجا ذکر تمثیلی بد نباشد. فرض کنید نوازنده‌ای در دستگاه شور می‌نوازد. طبیعتاً خواننده نیز باید متناسب با ساز نوازنده آواز خود را ارائه دهد و اگر نه آن اجرا هماهنگ پیش نخواهد رفت. پرسشم این است که بنظر خودتان تا چه میزان در هماهنگ خواندن با ساز سپهری موفق بوده‌اید؟

سلام جناب مهرجوی عزیز. ابتدا سپاسگزاری می‌کنم بابت فراهم آوردن مجالی برای گفتگوی انتقادی پیرامون سپهری پژوهی‌های بنده که طی ۱۲ تا ۱۵ سال گذشته منتشر شده‌اند. همچنین از جد و جهدهای شما سپاسگزارم که دو مطلب بلند محققانه درباره کارک «طرحواره‌ای از عرفان مدرن»^۱ و کتاب از «سهرودی تا سپهری»^۲ بنده نگاشته‌اید. درباره پرسش اول اینگونه آغاز می‌کنم که از منظر روش‌شناختی به نظریه مرگ مولف^۳ رولان بارت قائلم. مایلیم تعبیر به متن اجازه سخن گفتن دهید را از این منظر توضیح دهیم. می‌شود متون چندلایه^۴ را که در زمره اشیاء هنری‌اند^۵، به انحاء گوناگون خواند؛ بی‌آنکه مراد مولف را پیش چشم داشت یا ممکن باشد به آن رسید. البته این به معنای دلخواهی تفسیر کردن متن که می‌تواند یک نقاشی یا فیلم یا شعر یا موسیقی باشد، نیست و فرایند خود را دارد. تصور می‌کنم آوازی را که گفتید می‌توان اینگونه با ساز نوازنده تنظیم کرد. بسته به اینکه چه کسی متن را می‌خواند، از چه منظری به آن نظر می‌کند و چه

۱. برای دسترسی به این جستار بنگرید به:

مهرداد مهرجو، «چکیده‌ای از عرفان مدرن سروش دباغ و چند نکته انتقادی درباره آن»، مندرج در: از خیام تا یالوم، تورنتو، بنیاد سهرودی.

۲. برای دسترسی به این جستار بنگرید به:

مهرداد مهرجو، «حاشیه‌هایی بر کتاب از سهرودی تا سپهری»، مندرج در: اشاره‌های خوشایند، تهران، نقد فرهنگ، ۱۴۰۱.

3. death of author
4. multi-layered
5. artistic objects

شواهدی را عرضه می‌کند، راه برای تفاسیر گوناگون باز است. مبنای این کار به لحاظ هرمنوتیکی و نقد ادبی موضع رولان بارت است. اگر بخواهم موضع خود را با کمک گرفتن از آرای گادامر باید بگویم او از تلاش برای هم‌افق شدن با متن می‌گوید. ما می‌کوشیم با افق متن‌ها هم‌افق و آشنا باشیم و «قصه گیسوی» را که در گوش تاریخ مانده است، بشنویم^۱ با این توضیحات من کوشیده‌ام با ساز سپهری بلحاظ روش شناختی هماهنگ بخوانم. با توجه به انس سی‌ساله‌ای نیز که با سهراب داشته‌ام، می‌توانم بگویم هم من هشت کتاب را می‌خوانم و هم هشت کتاب مرا و با توجه به مطالعه جدی آثار دیگر سپهری‌پژوهان و نیز مکتوبات سهراب به قدر وسع کوشیده‌ام روایتم از سهراب او با جهان او هماهنگ باشد. چنین است که برای تبیین جهان‌بینی سپهری مفاهیمی را همسو با «طرحواره‌ای از عرفان مدرن» بر ساخته‌ام.

بنظر تان رویکرد تطبیقی‌ای که بخصوص در دو کتاب «از سهرودی تا سپهری» و «از خیام تا یالوم» پیش گرفته‌اید، به هماهنگ خواندن با ساز سپهری آسیب زده است؟ مثلاً در جستار تطبیقی عطار و سپهری، تعبیر «دورها آوایی است که مرا می‌خواند» از سهراب را با وادی «طلب» در منطق الطیر عطار پیوند داده‌اید. تعبیر «ترس شفاف» سپهری را نیز به وادی «حیرت» مانند دانسته‌اید. اما بنظر شواهد واضحی نداریم که بتوانیم چنین استنباط کنیم.

درباره رویکرد تطبیقی‌ام در دو کتاب از سهرودی تا سپهری و از یالوم تا سپهری فکر نمی‌کنم آسیب زده باشد به تعبیری که آوردید. اشاره به عطار و سپهری کردید، یکی از آن دو سالک سنتی و دیگری سالک مدرن است، به شرحی که در آثارم آمده است. تردیدی نیست سهراب که در جهان جدید می‌زیست و به فرآورده‌های آن گشوده بود با عطار که در جهان رازآلود زندگی می‌کرد تفاوت‌های زیادی وجود دارد. مایلم بحث از «طلب» را که با تعبیر پیوند دادن مطرح کردید روشن‌تر بیان کنم یا تراشی به آن بدهم. بحث قرابت است نه پیوند. سپهری می‌گوید: «دورها آوایی است که مرا می‌خواند»، با توجه به اینکه سفر در جهان او محوریت دارد، این تعبیر موید پیش رفتن و در سفر بودن است. سفر سهراب سفر هم آفاقی است و هم انفسی؛ در حالی که برای عطار سفر انفسی مطرح بوده است. این‌ها را می‌گویم که بدانید متوجه افتراقات آن دو بوده‌ام. یعنی هم افتراقات جهان‌بینی آن‌ها را پیش چشم داشته‌ام و هم اشتراکات را. درباره تعبیر «ترس شفاف» هم که از برساخته‌های درخشان سپهری است، چنین است. نظیر این تعابیر و آشنایی‌زدهایی را در ادبیات کلاسیک کمتر می‌توانیم سراغ بگیریم. یعنی این شیوه ترکیب‌سازی بیشتر در شعر نو رایج است. اگر چه کسانی نظیر سهرودی نیز تعابیر مشابهی نظیر «آواز پر جبرئیل» یا «عقل سرخ» را بکار برده‌اند و با این جنس ترکیب‌سازی

۱. دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود/ تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود (حافظ)

و استفاده از حس/میزی^۱ از احوالات وجودی خود پرده برداشته‌اند. باری، حال و هوای این شعر سهراب(شعر نشانی) موید حیرانی است و با خواندن آن حیرانی را تجربه می‌کنید:

«... پای فواره جاوید اساطیر زمین می‌مانی / و تو را ترسی شفاف فرا می‌گیرد / در صمیمیت سیال فضا، خش خشی می‌شنوی: / کودکی می‌بینی / رفته از کاج بلندی بالا، جوجه بردارد از لانه نور / و از او می‌پرسی / خانه دوست کجاست؟»

در اینجا مفهوم سفر، طی کردن دائمی مسیر و سلوک محوریت دارد. همینجاست که قرابت سلوک سپهری با عطار روشن تر می‌شود. باید بگوییم چه در جهان مدرن و چه در جهان سنت آدمیان به تعبیر یالوم با مسلمات هستی سر و کار داشته‌اند. مقولاتی نظیر اضطراب مرگ، مواجهه با امر بیکران، معنای زندگی و... مقولاتی است که با وجود یا *اگزیتانسی*^۲ آدمیان گره خورده است و همین برای مقایسه یا تطبیق آن‌ها کفایت می‌کند. از این حیث فکر نمی‌کنم این تطبیق‌ها به تعبیری که آورده‌اید به سپهری پژوهی‌هایم آسیب زده باشد.

خوب است پرسش دیگری در همین مورد بیان کنم. شرح شما از شعر «سوره تماشا» شرحی نو است. آن شعر را با مقولاتی چون «تکمیل کردن کار نیمه تمام آفرینش» بروایت یالوم، یونگ و نیز فقراتی از گزارش به خاک یونان کازانتزاکیس مقایسه کردید.^۳ از طرفی با تأکید به تعبیر «سبع هشتم» بوسعید هم خانواده این نوع تفکر را در عرفان اسلامی جسته‌اید.^۴ می‌دانید که افزون بر بوسعید سالکانی مانند شمس تبریزی نیز از این جنس سخنان گفته‌اند. مثلاً این تعبیر شمس که «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید»، تعبیر غریبی است. با اینهمه آیا نمی‌توان به این کار تطبیقی شما نقد کرد که آنچه کازانتزاکیس و یالوم درباره این موضوع می‌گویند ریشه در تفکر مدرن و بخصوص *اراده معطوف* به قدرت نیچه دارد و در نتیجه بکلی متفاوت با آن چیزی است که در کلام شمس و بوسعید و سپهری می‌بینیم؟

توضیح خوبی درباره شعر سوره تماشا و مواجهه من با آن دادید. تکمیل کردن کار نیمه تمام آفرینش که از مصداق‌های معنای کیهانی هستی بروایت یالوم است، طنین و تبار یونگی پررنگی دارد که پیش چشم یالوم و کازانتزاکیس بوده است. یعنی یالوم در برکشیدن این مفهوم وامدار یونگ است. سهراب در مکتوباتش صراحتاً از یونگ یاد می‌کند و نشان می‌دهند با او آشنا بوده است. از این حیث من سهراب را به عنوان یک سالک

1. Synesthesia
2. existence

۳. بنگرید به:

سروش دباغ، «در هوای یالوم و سپهری»، مندرج در: از خیام تا یالوم، تورنتو، بنیاد سهروردی، ۱۴۰۲.

۴. بنگرید به:

سروش دباغ، «سبع هشتم قرآن»، مندرج در: وقت لطیف شن، تورنتو، بنیاد سهروردی، ۱۳۹۸.

مدرن کنار یونگ قرار می‌دهم. به همین دلیل فکر می‌کنم می‌توان «سوره تماشا» به شرحی که آورده‌ام، تفسیر کرد. آنچه بوسعید و شمس می‌گویند، کاملاً متفاوت با /اراده معطوف به قدرت نیچه و سخنان یاد شده از یالوم، یونگ و کازانتزاکیس است. با اینهمه این عاملیتی که برای خود قائل بوده‌اند، آن‌ها را قابل مقایسه با یکدیگر می‌کند. وقتی شمس می‌گوید: «مرا رساله خود باید»، به هر حال عاملیتی برای خود قائل است؛ ولو اینکه با /اراده معطوف به قدرت نیچه متفاوت باشد. این عاملیتی که سالک سنتی (عاملیت نه در معنای نیچه‌ای) برای خود قائل می‌شده است، برای مقایسه‌ای که کردم کفایت می‌کند. در اینکه بوسعیدها سالکان سنتی‌اند و سهراب‌ها سالک مدرن و با یکدیگر تفاوت‌های بنیادینی دارند، تردیدی نیست. ضمن اینکه راه سهراب و یونگ و کازانتزاکیس در این زمینه رهرو زیادی ندارد. راهی نیز که شمس و بوسعید رفته بودند نیز در جهان سنت رهرو زیادی نداشته است. در این قیاس‌ها مشخص می‌شود که آدمیان چه دغدغه‌های مشترکی در درازنای زمان داشته‌اند و چگونه با دغدغه‌های ازلی و ابدی آدمی در مواجهه با هستی مواجه شده‌اند. این قیاس‌ها می‌توانند در جای خود رهگشا باشند و به لحاظ روش‌شناختی بعید می‌دانم گیر و گرفتاری داشته باشد.

ملاک شما در انتخاب شاعران و متفکرانی که با سپهری مقایسه کرده‌اید چه بوده است؟ مثلاً چنین بنظم می‌رسد که اگر پی خوانش تطبیقی شعر سهراب برآیم، فلاسفه‌ای چون لایب نیتس و شاعرانی مانند بیدل، صائب، بیژن جلالی، احمد رضا احمدی یا بعضی از شاعران و متفکران رمانتیسیم در اولویت قرار دارند. برای روشن شدن منظورم مثالی می‌آورم. در مقالاتی که درباره سپهری نوشته‌اید بسیار به آن نوشته سهراب که درباره مواجهه خود با گرسنگان و گدایان بنارس گفته است، اشاره کرده‌اید. حتما کلام سهراب را به خاطر دارید: «...دنیای پر از بدی است و من شقایق تماشا می‌کنم. روی زمین میلیون‌ها گرسنه است. کاش نبود. ولی وجود گرسنگی شقایق را پررنگ‌تر می‌کند. و تماشای من ابعاد تازه‌ای به خود می‌گیرد. یادم هست در بنارس میان مرده‌ها و بیمارها و گداها از تماشای یک بنای قدیمی دچار ستایش استتیک شده بودم. پام در فاجعه بود و سرم در استتیک...». برای شرح این فقرات بسیار کوشیده‌اید؛ اما در تبیین آن اشارتی به لایب نیتس نداشته‌اید. چنین بنظم می‌رسد که این نوشته سهراب کاملاً با نظریه لایب نیتس درباره شر و بهترین جهان ممکن بودن این جهان قابل تطبیق است. نه تنها لایب نیتس؛ بلکه متفکران و فلاسفه قرون وسطی درباره این موضوعات بحث‌هایی داشته‌اند که بنظم سپهری از آن‌ها غافل نبوده است.

به تعبیر منطقیون: «اثبات شی نفی ما اعدا نمی‌کند.» من در تطبیق‌ها هم به انس خود با متفکران مختلف پسا‌رسانسی و متفکران جهان سنت توجه داشته‌ام. هر جا فکر می‌کنم این تطبیق‌ها کارآمدند، کار تطبیق را شروع می‌کنم. مثلاً در بحث از اسپینوزا و سپهری کوشیده‌ام تبار برخی از ایده‌های سهراب را به متفکران رمانتیسیم برسانم. به کسانی نظیر شلینگ هم اشاره کرده‌ام. می‌دانید که سهراب نیز خود به نوالیس و برخی

دیگر از متفکران دوره رومانیسم اشاره کرده است. از همین گذرگاه می‌توانیم به اسپینوزا برسیم. به لایب نیتس اشاره جالبی کردید؛ اما قرابت‌هایش با سهراب پیش چشم من نبوده است. با اینهمه می‌توان بعدها به آن نیز پرداخت اگر مواد تطبیق به حد کافی باشد. چه ذیل موضوع شر باشد چه مضامین دیگر. اشاره خوب دیگری که در این پرسش هست، اشاره به بیدل است. می‌دانم خودتان نیز در این زمینه نوشته‌اید.^۱ از قضا یکی از استادان نامی ادبیات به جایگاه «تنهایی» در اندیشه بیدل و صائب و بطور کلی شاعران عهد صفوی اشاره کرده‌اند. می‌توان از همین دریچه به تطبیق سپهری با بیدل نیز پرداخت. اگر چه همانطور که در مقدمه کتاب *از خیام تا یالوم آورده‌ام*، فعلا بنا ندارم بطور مستقیم یا غیر مستقیم به سپهری بپردازم. برآنم که به شرط حیات به سروقت سالکان دیگری نظیر تولستوی، جان‌هیک، شایگان، شریعتی و... بروم.

به اسپینوزا اشاره کردید. در چند مقاله، مواجهه سهراب را با امر متعالی با این فیلسوف مقایسه کرده‌اید. طبیعتا در این گفتگو کاری با تفسیرهای متعدد و متضاد با تفسیر شما از اسپینوزا نداریم. اگر خوانش شما را از اسپینوزا به رسمیت بشناسیم، چگونه می‌توان سپهری را پانتئیسیم در معنای اسپینوزیتیستی کلمه دانست؟ سهراب جایی از «تجلی» گفته است: «و در آن پنجره‌ها رو به تجلی باز است» یا جایی دیگر می‌گوید: «من به سر وقت خدا می‌رفتم»، گویی به خدایی بیرون از طبیعت نه حل شده در آن اشاره می‌کند. آیا این تعبیر با نگاه رایج در عرفان اسلامی به خدا همسویی بیشتری ندارد؟ حتی آنجا که سپهری بنظر از خدایی حل شده در طبیعت سخن می‌گوید با نگاه وحدت وجودی قابل توضیح است. مثلا او چنانکه در مقالات خود نیز اشاره کرده‌اید از «ملتقای درخت و خدا» می‌گوید یا اینکه وقتی به درختی نزدیک می‌شد گویی خدا را به وضوح می‌دیدید است. همه این‌ها در نگاه عرفانی به خدا سابقه دارد. مثلا بیدل می‌گوید: «تو در آغوشی و من کشته از دور دیدن‌ها» یا همان مصرع معروف «دریا بنگرم دریا ته وینم». شاید بهتر باشد پرسش را چنین خلاصه کنم که بنظرتان نسبت تفکر اسپینوزا با نگاه وحدت وجودی عارفان اسلامی به هستی چگونه است؟ سهراب را به کدام یک نزدیک‌تر می‌دانید؟

درباره اسپینوزا و سپهری بروایت من اینگونه بگویم که در کتاب «آبی دریای بیکران» اقسام مواجهه با امر متعالی را گفته‌ام که البته حصر منطقی نیست؛ بلکه بیانگر مهم‌ترین شیوه‌های مواجهه با امر متعالی است. سهراب وقتی می‌گوید: «و خدایی که در این نزدیکی است، / لای این شب‌بوها، پای آن کاج بلند / روی قانون گیاه» به همه‌خدانگاری نزدیک شده است. به تعبیر شما سهراب از ایده «تجلی» گفته است و این با خدای وحدت وجودی در تناسب است. من منکر این موضوع نیستم. بقول مولانا:

۱. بنگرید به:

مهرداد مهرجو، «سپهری و بیدل»، مندرج در: اشاره‌های خوشایند، تهران، نقد فرهنگ، ۱۴۰۱.

«گاه خورشیدی و گه دریا شوی / گاه سیمرخ و گهی عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش / ای فزون از وهم‌ها وز وهم‌بیش»

این خدا، خدای وحدت وجودی است، با اینهمه در مولانا نوسانی میان خدای انسان‌وار و خدای عرفانی می‌بینم. چنانکه در مقاله‌ی مربوط به انواع نیایش آورده‌ام^۱، مولانا گاه مشغول نیایش مخاطبه‌محورست و گاه نیایش عرفانی. سهراب نیز دقیقا به همین منوال گاه رنگ و بوی وحدت وجود دارد و گاه همه خداانگاری. مثلا وقتی از خدایی می‌گوید که لای گل‌های حیاط و پای شب‌بوها یافت می‌شود. این روند آونگ‌آسا در سلوک عموم شاعران کلاسیک و موضوعات دیگر نیز یافت می‌شود که از احوالات وجودی سالک پرده برمی‌دارد. مثلا حافظ وقتی می‌گوید: «چیست این سقف بلند ساده‌ی بسیارنقش؟» به حیرت خیامی می‌رسد و از سوی دیگر به نوعی یقین و ایمان به خدای وحدت وجودی می‌رسد: «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد». باری، باید دید کفه همه خداانگاری در سلوک سهراب سنگین‌ترست یا وحدت وجودی؟ ضمن اینکه باید توجه کرد سهراب فیلسوف نیست و نمی‌توان انتظار داشت مانند اسپینوزا روشن و نظام‌مند بنویسد.

در چند جستار آورده‌اید که سپهری عشق رمانتیک را تجربه نکرده است. همانطور که می‌دانید در نوشته‌ی بلندی با عنوان «مواظب تبخیر خواب‌ها» که صورت ویرایش شده‌اش را در کتاب «اشاره‌های خوشایند» (انتشارات نقد فرهنگ) تحت عنوان «از حادثه‌ی عشق» چاپ کردم، با استناد به اشعار سپهری و پاره‌ای از مکتوبات او به این نتیجه رسیدم که عشق رمانتیک برای سهراب مطرح بوده است. یادکرد بعضی از دوستان و نزدیکان سهراب نیز بر این موضوع دلالت می‌کند. نظر شما چیست؟

بله، آن جستار شما را خواندم و استفاده کردم. پیش از پاسخ بگویم اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ که با اسم مستعار سروش وفا در نشریه‌ی جامعه و دانشگاه قلم می‌زدم، مطلبی نوشته بودم تحت عنوان «حادثه‌ی عشق» که صورت منقح یکی از سخنرانی‌هایم بود و فکر می‌کنم در همان نشریه منتشر شد. هر دو می‌دانیم این تعبیر، یکی از تعابیر نقض سپهری است: «بهترین چیز رسیدن به نگاهی است که از حادثه‌ی عشق تر است». عنوان مقاله‌ی شما ذهن مرا به این سو برد. باری، از همان ایام مواجهه‌ی سهراب را با عشق، بیشتر با فروغ مقایسه می‌کردم؛ چرا که با هر دو سخت مانوس بودم. در سهراب اشاره‌ی مستقیمی مانند اشارات فروغ به عشق اروتیک و زمینی نمی‌دیدم. در مقاله‌ی «خواهر تکامل خوش‌رنگ»^۲ که درباره‌ی جایگاه زن در اندیشه‌ی سپهری نوشتم. بیشتر نیز با وام

۱. بنگرید به:

سروش دباغ، «هسته‌ی پنهان تماشا؛ تأملی در انواع نیایش»، مندرج در: از خیام تا یالوم، تورنتو، بنیاد سهروردی، ۱۴۰۲

۲. بنگرید به:

سروش دباغ، «خواهر تکامل خوش‌رنگ»، مندرج در: فلسفه‌ی لاجوردی سپهری، تهران، صراط، ۱۳۹۴.

گرفتن از آموزه‌های یونگی از جمله *آنیما* و *آنیموس* بحث زن و عشق را شرح می‌دادم. آن موقع منبع دیگری جز هشت کتاب نداشتیم. اما هم وقتی مقاله شما را خواندم و هم در مکتوبات و بعضی از سروده‌های سهراب از جمله *نبض خیس صبح*، توجه بیشتری کردم، عشق رمانتیک در جهان سهراب برایم روشن‌تر شد. از این گذشته گفتگویی با پیروز سیار داشتم. ایشان با استناد به پاره‌ای از مکتوبات منتشر نشده سهراب درباره این موضوع سخن گفتند. مجموع این عوامل به اضافه یادکرد بعضی از دوستان سهراب درباره مواجهه او با عشق، به این نتیجه رسیدم که می‌شود و بایسته است که عشق زمینی را در سلوک را رصد کرد. با اینهمه سهراب در این زمینه صراحت و بسامد سخن شاملو و فروغ از عشق را ندارد. در مجموع کفه عشق اگزیستنسیال در سلوک سپهری بسیار پررنگ است: «و عشق صدای فاصله‌هاست» یا «و فکر کن که چه تنهاست اگر که ماهی کوچک دچار آبی دریای بیکران باشد» و... رابطه «تنهایی» و «عشق» نیز در همین زمینه مطرح می‌شود. همچنین عشق نوع دوستانه نیز از اقسام عشق‌ورزی سهراب می‌توان بحساب آورد که بیانگر دوست داشتن بی‌توقع دیگران است: «خواهم آمد گل یاسی به گدا خواهم داد...».

سپهری در نامه‌ای به احمدرضا احمدی که بنظر حوالی سال ۱۳۵۰، در سفرش به نیویورک نوشته است، تعبیر جالبی دارد. می‌گوید: «ایران مادرهای خوب دارد و غذاهای خوشمزه و روشنفکران بد و دشت‌های دلپذیر». نظرتان درباره این تعبیر سپهری درباره روشنفکران ایرانی چیست؟

بله، این نامه را خوانده‌ام. یکی از تعبیر دل‌انگیزی که در این نامه می‌بینم این تعبیر سهراب است که می‌گوید: «آدم چه دیر می‌فهمد، من چه دیر فهمیدم انسان یعنی عجلالتا». اینکه «انسان یعنی عجلالتا» تعبیر بسیار عمیقی است و این مقوله را بیان می‌کند که حیات ما موقتی و گذراست. بقول حافظ: «بیا که قصر امل سخت سست بنیادست / بیار باده که بنیاد عمر بر بادست». گویی سپهری این بیت حافظ و این مفهوم را که «بنیاد عمر بر باد است» بگونه‌ای دیگر بیان می‌کند. از این موضوع که در درگذریم سهراب در بخش دیگر نامه چنانکه آوردید به مادرهای خوب و غذاهای خوشمزه ایران، دشت‌های دلپذیر کاشان و نیز نواندیشان بد اشاره می‌کند. بنظرم این تعبیر کاملاً برخواسته از تجربه زیسته اوست. سهراب با به دلیل انسی که با مادرش داشت، منظومه صدای پای آب را «نثار شب‌های خاموش» او کرد.^۱ می‌توان گفت سهراب به تعبیر روانشناختی، دل‌بستگی / یمن را با مادر گذرانده و بگواه نوشته‌هایش کودکی پر و پیمانی داشته است. دشت‌های دلپذیر نیز به شهر خود کاشان اشاره دارد: «در گلستانه چه بوی علفی می‌آمد...» [گلستانه: روستایی در کاشان] درباره غذاهای ایرانی نیز چنین است، بنده در این سالیانی که از ایران دور بوده‌ام، دیده‌ام از رستوران‌های ایرانی اروپا و امریکا چقدر استقبال می‌شود. این‌ها را گفتم تا به اینجا برسم که سهراب از تجربه زیسته خود می‌گوید. نواندیشان اغلب به می‌تاختند و کمتر کسی با او همراه بود. شاملو با اشاره به شعر «آب را گل نکنیم» سپهری به او گفت

۱. در پیشانی منظومه «صدای پای آب» سپهری این عبارت نقش بسته است: «نثار شب‌های خاموش مادرم».

یکی از ما دو تا از مرحله پرت است. همچنین رضا براهنی او را بچه‌بودای اشرافی خواند. باری، سهراب با کسانی نظیر گلی ترقی، داریوش شایگان و... آمد و شدی داشت. بطور کلی بنظرم سهراب از تجربه خود می‌گوید و من با آن هم‌داستان نیستم. میان نواندیشان نیز مانند هر صنفی بد و نیک وجود دارد. اینکه بگوییم ایران نواندیشان بد دارد، خدمات آن‌ها را نادیده گرفتیم. کسانی چون داریوش شایگان یا نواندیشان پهلوی دوم از جمله فخر الدین شادمان یا نواندیشان مشروطه و... به فرهنگ کشور کم خدمت نکردند. به نوعی فکر می‌کنم در این تعبیر سهراب، خطای شناختی «تعمیم دادن»^۱ ریزش کرده است.

با توجه به توضیحاتی که دربارهٔ مواجهه سهراب با روشنفکران و جدال سنت و مدرنیته دادید، پرسش دیگری قابل طرح است. سپهری از گوهر حقیقت و آفتاب تابانی می‌گوید که سعادت آدمی گام برداشتن به سمت آن است (شعر سوره تماشا). می‌توان این مقوله را به شیوه‌هایی گوناگونی تفسیر کرد. بر آنم که این پی گوهر بودن و به آفتاب حقیقت چشم دوختن که در سراسر مکتوبات و هشت کتاب سایه انداخته است، قابل تطبیق با وجوداندیشی هایدگر و نیز آفتاب حقیقتی است که افلاطون از آن دم می‌زند. قرابت‌های هایدگر و سپهری را در یک مقاله به بحث گذاشته‌اید. بنظرم اگر با توضیحی که دادم هم‌دل باشید، می‌توانیم نتیجه بگیریم نقدهای سپهری به جهان جدید نقدهایی است که در ساحت هستی‌شناسی قرار می‌گیرد. نظیر نقدهای هایدگر به تاریخ فلسفه غرب. این موضوعی است که بنظرم چندان به آن توجه و تأکید نشده است. وقتی سپهری می‌گوید «کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ» گویی به رویگردانی از سایه‌ها و نگریستن آفتاب حقیقت دعوت می‌کند. شاید با پیش چشم داشتن این موضوع بتوانیم تعبیر «در غرب خبری نیست» سهراب و نقدهای او به تکنولوژی و... را بگونه‌ای که عرض کردم بفهمیم (یعنی مشابه نقدهای هایدگر)

به نکته خوبی اشاره کردید. مایلم دربارهٔ آفتاب حقیقت و... که اشاره کردید نکته‌ای بگویم. باید توجه داشته باشیم که سپهری بروایت من متفکر بود نه فیلسوف. یک فیلسوف نظام‌مند و روشن‌تر می‌نویسد؛ اما شاعر متفکر نه. حافظ نیز چنین بود. گاه می‌گفت:

«جام می و خون دل هر یک به کسی دادند/ در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود/ کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد»
این بیت را مقایسه کنید با آنجایی که می‌گوید:
«بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم/ فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم»

اینجا کاملاً با اختیار مواجهیم. این شعرها پرده از احوالات وجودی شاعر برمی‌دارد. سهراب نیز چنین احوالاتی دارد. در سوره تماشا می‌گوید: «پی گوهر باشید»، یا در صدای پای آب تأکید دارد: «پی آواز حقیقت بدوید». بنظرم نقدهای سهراب به جهان جدید از جنس نقدهای اگزیستنسیل است. نقد به غربی که دست گشاده‌ای در علم و تکنولوژی دارد؛ اما در معنای زندگی حرفی برای گفتن ندارد. این نقدها با سخنان شایگان در «آسیا در برابر غرب» یا «آنچه خود داشت» احسان نراقی نیز قرابتی دارد. شایگان و سپهری انقلابی نبودند، نه از نظام شاهنشاهی سخنی گفتند و نه از انقلاب فکری می‌کنم نقدهای سهراب به جهان جدید نقد به تفکر سوژه‌محور دکارتی است و از این حیث با هایدگر هم‌نواست. نقدهای هستی‌شناختی‌اش نیز در همین حوزه مطرح است. سهراب وقتی می‌گوید «پی گوهر باشید»، بنظر من یعنی به دنبال آن باشیم؛ چرا که امکان چشم در چشم شدن با حقیقت را نداریم که قابل مقایسه با از خفا به در آمدن و در خفا شدن وجود در فلسفه هایدگر است. این موضوعات قابل مقایسه با یونگ نیز هست که در جستار به آن پرداخته‌ام^۱ سپهری پی معنابخشی به زندگی است و برآنست که تکنولوژی و غرب پیشرفته در علم جا برای این مسئله کم دارد. تودرتویی هستی و رازناک بودن آن نیز که در اندیشه هایدگر و یاسپرس و... نیز مطرح است، در اندیشه سهراب حاضرست. از طرف دیگر سپهری متافیزیک ستبر سنت را فرومی‌نهد و نقد می‌کند و متافیزیک نحیف را برمی‌کشد و البته غرب و جهان جدید را نیز نقد می‌کند و برآنست که جا را برای معنای هستی تنگ کرده است. از طرف دیگر با توجه به رازناک بودن هستی، دعوت سپهری به سپر انداختن در برابر شناختن راز گل سرخ یا راز هستی است که نوعی «تفکر مراقبه‌محور»^۲ بحساب می‌آید. کوتاه سخن آنکه سهراب چون سالکان سنتی‌پی نظیر مولانا چشم بر آفتاب حقیقت ندوخته است؛ بلکه از جایگاه یک سالک مدرن بر غیر ممکن بودن فراچنگ آوردن مَر حقیقت تأکید می‌کند که با سلوک افقی او نیز همسویی دارد.

در مصاحبه «تراویدن راز ازلی»^۳ که با بنده انجام دادید، گفتید معنویت را به معنویت دینی محدود نمی‌دانید. همچنین از «سعه‌بخشی» به مفهوم «عرفان» سخن به میان آوردید. گفتید «از حال بد به حال خوب» رفتن را معنویت می‌شمارید. در بازخوردهایی که پس از مصاحبه به دستم رسید، بعضی که نامی نیز در حوزه عرفان پژوهی داشتند، این توضیحات را نارضا شمردند. فکر می‌کنم این رأی شما بیشتر ریشه در فعالیتان در روان‌درمانگری دارد. درباره معنویت غیر دینی بحث‌های زیادی مطرح شده است؛ اما خوب است به عنوان حسن ختام بحث، خلاصه‌ای از ملاحظات خود درباره این موضوع ارائه بدهید.

۱. بنگرید به:

سروش دباغ، «روحي که در جهت تازه اشيا جاري است»، مندرج در: از سهروردی تا سپهری، تورنتو، بنیاد سهروردی، ۱۴۰۰.

2. meditative thinking

۳. برای ملاحظه این مصاحبه بنگرید به:

سروش دباغ، «تراویدن راز ازلی»؛ مصاحبه مهرداد مهرجو با سروش دباغ پیرامون عرفان مدرن، مندرج در: از خیام تا یالوم، تورنتو، بنیاد سهروردی، ۱۴۰۲.

باید بگویم اتفاقاً آنجا اصلاً بحثم سوییۀ روانشناسی نداشت. آنجا این بحث را دربارهٔ نسبت عرفان و سلوک یا عارف و سالک آوردم که یک بحث منطقی بود. چنانکه آوردم رابطهٔ این دو عموم خصوص مطلق است؛ یعنی هر عارفی سالک است؛ اما هر سالکی عارف نیست. وقتی نیز دربارهٔ از حال بد به حال خوب رفتن می‌گوییم، یک بحث صرفاً روانشناسی را طرح نکرده‌ایم. فلاسفهٔ اگزیستانسیال مگر دربارهٔ این موضوع‌ها کم سخن گفته‌اند؟ البته که این مباحث در روانشناسی و روان‌درمانی اگزیستانسیال نیز مطرح است و قهرمانان آن در این حوزه اروین یالوم و رولو می‌هستند. اما این سخن بدین معنا نیست که ما نتوانیم دربارهٔ از حال بد به سمت حال خوب رفتن در معنا و سیاق فلسفی سخن بگوییم. توجه داشته باشیم مباحث و مکتوبات من در ملتقای سه دیسپلین عرفان، فلسفه و روانشناسی صورتبندی و به قدر وسع روشمند و سازوار طرح شده‌اند. دربارهٔ «اگزیستانس» انسان فقط در روانشناسی سخن نمی‌رود. در فلسفهٔ قاره‌ای نیز از مواجهه با مرگ و اضطراب وجودی سخن می‌رود. به نظرم از حال بد به حال خوب رفتن در این معنا، حدود و ثغور کارک «طرحواره ای از عرفان مدرن/ سلوک معنوی در روزگار کنونی» مرا بهتر بیان میکند. منتقدانی که ذکری از آن‌ها بمیان آوردید، احتمالاً عرفان‌پژوه در معنای متعارف و سنتی کلمه هستند و به مقولهٔ احوال وجودی و اگزیستانسیال، چنانکه ذکرش رفت و افزون بر عرفان، در فلسفهٔ قاره‌ای و روانشناسی به بحث گذاشته شده، عنایت کافی نکرده‌اند. پیشنهاد می‌کنم مخاطبان به مقدمهٔ «آبی دریای بیکران»، همچنین مقدمهٔ «از خیام تا یالوم» مراجعه کنند. کوشیده‌ام در این دو مقدمه، چند و چون و روش کار خود را به روشنی تبیین کنم.