

## دین و دین پژوهی در روزگار ما

### در گفت و گو با دکتر داریوش شایگان

دکتر داریوش شایگان به سال ۱۳۱۳ در تهران زاده شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در مدرسه سن لویی، که زیر نظر پدران لازاری اداره می شد، گذراند. در پانزده سالگی، زمانی که هنوز دوران دبیرستان را به پایان نرسانیده بود، راهی انگلستان شد و این مقطع را در آن کشور تکمیل کرد. سپس راهی ژنو شد تا بنا به تمایل پدرش در رشته طب تحصیلات خود را ادامه دهد، اما به زودی دریافت که از شوق و رسالت دیگری برخوردار است؛ پس رشته تحصیلی خود را تغییر داد و هم زمان در گرایش های حقوق، فلسفه و زبان شناسی به تحصیل دانش پرداخت. آشنایی با آثار رنه گنون و نیز کشف کارل گوستاو یونگ و ژان هربر او را به افقهای نوینی رهنمون شد. ژان هربر، استاد او در درس اساطیر هند، وی را با نبوغ حماسی هند آشنا کرد. از این پس وی زبان سنسکریت را فرا گرفت و در تهران با یاری برهمن ایندوشکر مطالعات عمیقی را در زمینه ادبیات هند آغاز کرد که به ترجمه بهگودگیتا به فارسی انجامید، کتابی که هرگز منتشر نشد. اما در همین زمینه کتاب ادیان و مکتب های فلسفی هند را در سال ۱۳۴۶ منتشر کرد. در اوایل سال های ۱۳۴۰ توسط سید حسین نصر به حلقه اصحاب تأویل، که هانری کرین نیز در زمره آن بود، پیوست، حلقه ای که به طور منظم با علامه طباطبایی نشست و گفت و گو داشت. شیفتگی او نسبت به هانری کرین در نهایت به تألیف کتاب هانری کرین و آفاق تفکر معنوی در اسلام منتهی شد، همچنان که او همواره خود را تحت تأثیر جذبه معنوی مرحوم علامه طباطبایی یافته است.

او از محضر دیگر حکیمان سنتی ایران، یعنی مرحوم حاج ابوالحسن رفیعی قزوینی، مرحوم محی الدین الهی قمشه ای و از همه بیشتر سید جلال الدین آشتیانی که به تعبیر او آخرین شهاب های نورانی دنیای حکمت و فرزاندگی بوده و هستند، نیز بهره ها برده است. داریوش شایگان، چنان که خودش گفته است، دوره های مختلف هندی، اسلامی، تطبیقی و انتقادی را از سر گذرانده است، دوره هایی که در جهت دهی به شخصیت فکری و روحی و نیز آثار مکتوبش اثرگذار بوده است. از دیگر آثار مهم وی می توان به آسیا در برابر غرب، آیین هندو و تصوف و انقلاب مذهبی (به زبان فرانسه) اشاره کرد.

برگرفته از کتاب زیر آسمان های جهان (گفت و گوی رابین جهاننگلو با داریوش شایگان)

□ جناب استاد، اگر موافقید از هند شروع کنیم که گویا تعلق خاطر زیادی به آن

دارید.

■ اصولاً هند برای من جذاب بود، ولی آنچه بیشتر توجه مرا جلب کرد، پدیده مهمی است که در زمان اکبر شاه گورکانی و بعد از او، در زمان جهانگیر و جهان‌شاه، شکل گرفت و آن ترجمه رساله‌های سنسکریت به فارسی است. در آن زمان پنجاه - شصت رساله به فارسی ترجمه شد.

□ گویا رساله دکتری شما هم در همین زمینه بود.

■ بله؛ داراشکوه برای من خیلی مهم بود. وی کتابی نوشته است به نام مجمع البحرین، همان کتابی که باعث مرگش شد. داراشکوه در این کتاب سعی کرد دین هندو را، که به عقیده او دین موحدان است، با دین اسلام آشتی بدهد. از آن جا به بعد رشته من تطبیقی شد؛ البته نه تطبیق بین ادیان، بلکه تطبیقی بین اوضاع فعلی ادیان در هند، ایران و چین، آن هم در ارتباط با تحولات دنیای جدید. چیزی که برای من خیلی جالب بود این بود که وقتی تمدن‌های بزرگ آسیایی را نگاه می‌کنید، چه تمدن اسلامی و چه تمدن‌های هند و چین (البته در مورد ژاپن فرق می‌کند، چون کشور جوان‌تری است)، می‌بینید که در قرن هفدهم میلادی تقریباً قدرت خلافت این‌ها به پایان می‌رسد و این عجیب است که همه آن‌ها با هم و در یک مقطع زمانی دچار این وضعیت می‌شوند. قرن هفدهم میلادی هم‌زمان با ملاصدرا در ایران و آخرین کارهای بزرگ در هند و هم‌زمان با دورانی است که در چین به آن دوران رجعت و بازگشت می‌گویند. زمانی که صحبت از رجعت می‌شود یعنی دیگر حرفی برای گفتن وجود ندارد و باید به گذشته‌ها برگشت. جالب این جاست که در غرب، قرن هفدهم آغاز تفکر دکارت است؛ مثل این‌که حرکتی در حوزه‌ای به پایان رسیده و حرکتی از جای دیگری شروع شده است. من نمی‌خواهم ارزیابی کنم که کدام خوب یا بد است. به هر حال تمدن‌های بزرگ به یک اوجی می‌رسند و آنگاه از بین می‌روند؛ مثل بنای بزرگی که آخرین سنگ‌های آن را می‌گذارند و بعد به تماشای آن

می‌نشینند. از آن به بعد تمام این فرهنگ‌ها حالت انفعالی پیدا می‌کنند و به تفسیر آثار قدما و تفسیر بر تفسیرها رو می‌آورند و همین‌طور ادبیات تفسیری عظیمی به وجود می‌آید که بیشتر حالت تماشاگری دارد، چه در هند و چه در چین و چه در ایران. برای من خیلی جالب بود که بدانم چرا چنین وضعی پیش آمده است. البته می‌توانیم به شیوهٔ هگل بحث کنیم و بگوییم روح زمانه از این‌جا به جای دیگری منتقل شد؛ ولی من به هگل اعتقادی ندارم و تنها می‌توانم بگویم که آن تمدن‌های بزرگ سنتی، که در یک زمان شروع می‌شدند، در یک زمان هم تقریباً به آخر خط می‌رسیدند؛ مثل هند، که ذخیرهٔ خیلی عظیمی از گذشته دارد و تنها کشوری است که من آن را موزهٔ زنده می‌دانم؛ یعنی تمدنی است که آثارش در حدود سه هزار سال بدون کوچک‌ترین نقص و عیبی برجا مانده است. تمام وداها، نحوهٔ قرائت و تمام تفسیرهای آن‌ها در اختیار ماست. مثل این است که فرضاً ایرانی‌های دوران قبل از اسلام تمام آثارشان را عیناً حفظ کرده بودند و اصلاً اسلام نیامده بود و این تمدن همین‌طور ادامه می‌یافت. این ویژگی چهرهٔ خاصی به هند می‌دهد. اگر به این کشور بروید، فکر می‌کنید با یک موزهٔ زنده سر و کار دارید؛ چون، با قطع نظر از اقلیت سه - چهار میلیون هندی‌ای که مملکت را می‌گردانند و گذشته از یک جامعه ۱۵۰ تا ۱۶۰ میلیونی‌ای که وضع مالی خوبی دارند و وارد گردونهٔ تحولات جدید در بازار دنیا شده‌اند و خیلی هم پیشرفت کرده‌اند، ۸۰۰ تا ۹۰۰ میلیون هندی هنوز در اساطیر زندگی می‌کنند و هیچ تغییری نکرده‌اند. این است که پس از فراغت از کار تطبیق، مسئله‌ای که برای من خیلی جالب بود این بود که این تمدن‌هایی که در قرن هفدهم به آخر خط رسیده‌اند، چه بلایی بر سرشان آمده است و چه تحولاتی را از سر گذرانده‌اند. قدر مسلم این است که این‌ها تا قرن نوزدهم خوابند؛ یعنی هیچ متوجه نیستند که در دنیا تغییراتی به وجود آمده است. مثلاً اولین شوکی که به جهان اسلام وارد می‌شود زمانی است که بناپارت وارد مصر می‌شود. وی اواخر قرن هجدهم وارد مصر شد و یک‌صد دانشمند و تعداد زیادی از کتاب‌های عربی چاپ فرانسه را با خود آورد. مواجهه با این فرهنگ جدید برای مسلمانان شوک عظیمی بود. ایدئولوژی‌ای که بناپارت با خودش آورد، ایدئولوژی مسیحی نبود؛ بلکه لائیک بود. آیین مسیحیت به یقین موجب رقابت می‌شد؛ چون ما مسلمانان پیامبران را خاتم الانبیا می‌دانیم؛ یعنی ما از نظر متافیزیک یک مرحله از مسیحیت جلوتریم و در ذهن ما مسیحی‌ها یک مرتبه عقب‌ترند.

از این رو، ایدئولوژی بناپارت، در واقع ایدئولوژی ای غیر مذهبی و لائیک است. از طرف دیگر اتفاقات بزرگی در غرب رخ داده بود، از جمله: اصلاحات بزرگ دینی در قرن شانزدهم، که منجر به لوتریسم شد و کلیساها از سیطرهٔ پاپ آزاد شدند؛ انقلاب فرانسه که شوک دوم است؛ به وجود آمدن کلونیالیسم، که پایه‌هایش از قرن هجدهم ریخته شد؛ و سرانجام انقلاب صنعتی، که هیچ کدام از آنها در دنیای اسلام تأثیری نگذاشت. این‌ها زمانی تأثیر می‌کردند که کشورهای غیر غربی تقریباً تسخیر شده بودند؛ یعنی انگلیسی‌ها در هند مستقر شدند و ایران میدان ستیز بین دو قدرت انگلیس و روس شد و مصر نیز پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی تحت تسلط انگلیسی‌ها قرار گرفت. بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی، به کشورهای مسلمان شوک بزرگی وارد شد؛ از این رو شخصیت‌های بزرگی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده در صدد چاره‌جویی برآمدند. برای من خیلی جالب است که همان سؤالات اسدآبادی و عبده هنوز هم مطرحند. هنوز بر سر تجدد و سنت بحث و گفت‌وگوست. صد سال است که این بحث وجود دارد و راه حل درستی هم برایش پیدا نکرده‌ایم.

□ هفت آسمان: به نظر می‌رسد میان ادیان شرقی و غربی، هم از لحاظ محتوا و

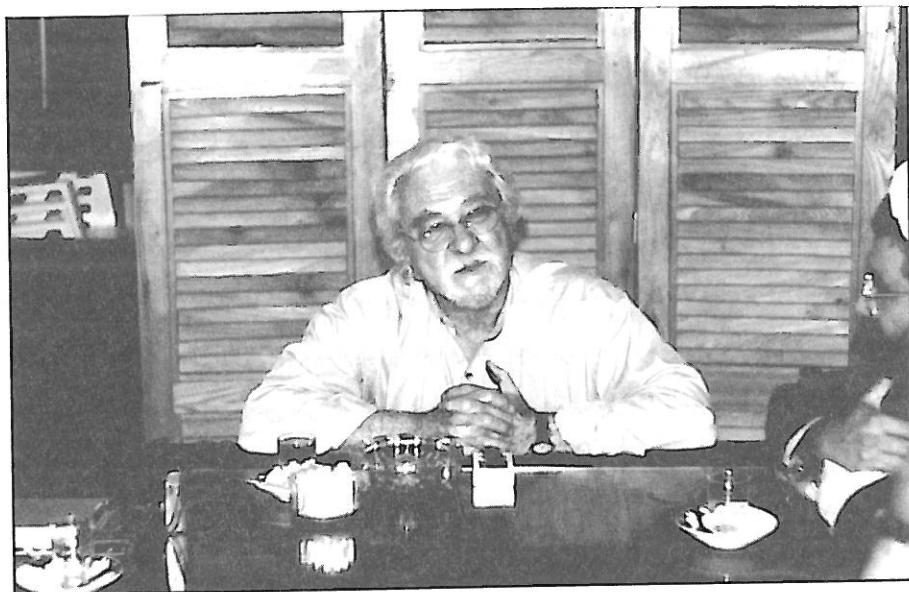
هم از لحاظ ساختار، تفاوت‌هایی وجود دارد. این تفاوت‌ها از کجا ناشی

شده‌اند؟

■ بله، ادیان ابراهیمی خیلی شبیه هم دیگرند، چه یهود، چه اسلام و چه مسیحیت. خود اسلام مدعی است که شاخه‌ای از دینی قدیمی ابراهیمی است. مسیحیت جنبه‌ای تلطیف شده از دین یهودیت است، برای این که یهوه می‌تواند عصبانی و خشن باشد، ولی مسیح در واقع انسانی است که خدا شده است. آقای واتیمو، فیلسوف ایتالیایی، تز جالبی دارد. وی می‌گوید، با آمدن مسیحیت در واقع ساختار خشن دین تلطیف شد. همچنین مسیحیت مقدمات سکولار شدن جامعه را فراهم کرد. اول این که گفت: «مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا»؛ یعنی حساب این دو را از هم جدا کرد. دوم این که خود خدا انسان شد و صورت انسانی گرفت؛ یعنی از آن حالت انتزاعی و غضبناکی درآمد. این است که به عقیدهٔ او خود مسیحیت آغاز فروپاشی ساختارهای خشن دینی است. این تزی است که می‌شود روی آن بحث کرد. ولی گذشته از این، بین

این سه دین وجوه اشتراک فراوانی وجود دارد، هم از لحاظ فرهنگی و هم از جهت ریشه‌های زبانی، چون عبری و عربی از نظر لغت‌شناسی (philology) به هم نزدیکند. از لحاظ اساطیری نیز شبیه هم هستند، چون هر دو تاریخ نبوت را قبول دارند. در مقابل آن‌ها ادیان ایرانی و بعد ادیان هند قرار دارند. شکی نیست که ایرانیان و هندی‌ها یک دوره با هم بوده‌اند. در هزارهٔ دوم یا سوم قبل از میلاد مسیح یک جامعه بودند که به آن‌ها قوم هندو ایرانی می‌گویند و خدایان مشترک زیادی نیز دارند. به علاوه سنسکریت کمک کرد تا زبان اوستایی خوانده شود. بد نیست بدانید که در زمان ساسانیان نیز زبان اوستایی نمی‌دانستند؛ برای این‌که ترجمهٔ اوستا به زبان پهلوی ترجمهٔ ناقصی است. اولین بار زبان اوستایی را غربی‌ها به کمک سنسکریت خواندند. وقتی این دو زبان، یعنی گات‌ها که ترانه‌های منسوب به زرتشت است و سرودهای ریگ‌ودا، را ملاحظه می‌کنید، آن‌ها را فوق‌العاده به هم نزدیک می‌بینید. این‌ها زبان‌های خواهر هستند. این خویشاوندی زبان‌ها نشان می‌دهد که این قوم زمانی با یکدیگر بوده‌اند. از این گذشته تاریخ تولد زرتشت هم بسیار قابل بحث است؛ عده‌ای آن را به قرن ششم و عده‌ای آن را به قرن هشتم ق م می‌رسانند. یک استاد ایران‌شناسی هاروارد معتقد است که زبان گات‌ها، از لحاظ زبان‌شناسی، به هزارهٔ دوم ق م برمی‌گردد، یعنی حتی قدیم‌تر از وداها. وقتی که ترانه‌های گات‌ها را می‌خوانید، با فکری افلاطونی و تفکری فوق‌العاده فلسفی و انتزاعی روبه‌رو می‌شوید. جهان‌بینی آن آن‌قدر افلاطونی است که مترجم آن، دانستر، چون نمی‌توانست بپذیرد که چگونه ممکن است افلاطونی قبل از افلاطون بوده باشد، معتقد شد که زرتشت تحت تأثیر افلاطون بوده است؛ از این‌رو تاریخ تولد زرتشت را جلو آورد. در واقع تمام آن خدایان هندو اروپایی‌ای که در نظام سه‌گانه قرار دارند و دومزیل آن‌ها را مطالعه کرده است، در تفکر ایرانی زرتشت به مفاهیمی انتزاعی تبدیل شده‌اند. تأثیری که ایران و اعتقادات ایرانی، از قبیل آخرت‌نگری، مفهوم شیطان (شر)، فرشته و حتی مفهوم صراط مستقیم (چینوت) در اندیشهٔ یهود داشته است بسیار زیاد است. کلیمیان در مطالعاتشان نشان داده‌اند که چقدر یهودیت تحت تأثیر ایران بوده است. ارتباط ایران و یهودیت به زمان کورش و علاقه‌ای که یهودیان همیشه به ایران داشته‌اند برمی‌گردد. من معتقدم که مسیحیت نیز از طریق یهودیت از این جریان تأثیر پذیرفته است و اسلام نیز هم چنین. تفاوت عمده‌ای که ادیان ابراهیمی با بقیهٔ ادیان دارند در این است که این ادیان

به معنای اخص یکتاپرستند. البته بقیه هم یکتاپرستند؛ مثلاً نمی‌توان گفت هندوها یکتاپرست نیستند، لیکن در این تفکر خدایان دیگری، که می‌توانند به صفات واسما تعبیر شوند، وجود دارند. نوعی پلورالیزم مذهبی در ادیان غیر ابراهیمی وجود دارد که در ادیان ابراهیمی نیست. در این ادیان تولرانس بیشتری وجود دارد؛ به علت این‌که راه‌های مختلفی وجود دارد و تعدد راه‌ها و کثرت عقاید تحمل می‌شود. هندوئیسم آن‌قدر حالت پذیرش دارد که حتی بودا را نیز در خود هضم کرد، البته به این صورت که بودا را یکی از اوتارهای ویشنو شمرده که برای گمراهی آمده است. به همین دلیل در این طرف، پلی‌تئیزم (چند خدایی) و پلورالیزم اعتقاداتی وجود دارد و در آن طرف، انحصارطلبی دینی که به صورت خدای یکتاپرستان جلوه کرده است؛ تا جایی که تمام رژیم‌های توتالیتَر (تمامیت طلب) دنیا نیز از درون ادیان ابراهیمی درآمدند، چه مسیحیت و چه غیر از آن؛ زیرا تمامیت‌خواهی این ادیان با این حالت سازگار است. البته باید اذعان داشت که در تشیع، امامت نقش ظریفی بازی می‌کند. امامت در اسلام همان نقش مهیانه را در بودیزم ایفا می‌کند. بودیزم دو شاخه دارد: یکی شاخه قدیمی آن، که اساطیری است، و دیگری شاخه دوم آن، که شاخه مهیانه و راه بودی‌ساتواهاست. بوداهایی که به نیروانا می‌رسند نقش همان واسطه را بازی می‌کنند. بودیزم منکر وجود است و به چیزی اعتقاد ندارد جز استمرار لحظاتی که بی در پی ظاهر می‌شوند و تداوم آن‌ها توهم وجود را ایجاد می‌کند؛ مثل امواج دریا، که پشت سر هم می‌آیند، یا آتش‌گیرانه، که اگر آن را بچرخانید حلقه‌ای آتشین جلوه می‌کند. بودیزم معتقد است که در واقع دنیا یک توهم و سمساره یا دریای باز‌پیدایی است و در مقابل آن یک آگاهی و نوعی رهایی قرار دارد که همان نیروانا است. جالب است که دنیای غرب، امروزه بیش از پیش به بودیزم توجه دارد؛ چرا که متافیزیکِ امروز اساساً بودایی شده است و برای آن هیچ حقیقتی مطلق نیست. این چیزی است که من در کتاب آینده‌ام به آن خواهم پرداخت. جهان‌بینی دنیای امروز دارد جهان‌بینی بودایی می‌شود. جهان امروز دنیای لحظات متکثر و جهانی پراکنده است که در آن هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. علم هم به این امر دامن می‌زند: قانون نسبیت و قانون کوانتوم و... این است که شما حتی نمی‌دانید علیتی وجود دارد: یک چیز ممکن است هم بشود و هم نشود، هم باشد و هم نباشد. تمام ایده‌هایی که در جهان امروز رواج دارد بودیزم را در مذاق غربی‌ها قابل قبول می‌کند.



□ هفت آسمان: حال اگر بپذیریم که نوعی وحدت جوهری میان ادیان وجود

دارد، در این صورت تمایز ادیان ناشی از چیست؟

■ به واقع نمی‌دانم. عقیده شخصی‌ام این است (عرفا هم به این نکته اهمیت می‌داده‌اند) که بین مفهوم الوهیت و رب فرق وجود دارد. خدا یک جنبه فرهنگی دارد، ولی الوهیت بلا تعین است. این چیزی است که عرفا هم می‌گویند. مایستر اکهارت بین دئی تاس و دئوس فرق می‌گذارد. دئی تاس الوهیتی اعم است، ولی دئوس مسیح است. ابن عربی نیز این فرق را قبول دارد. تمام عرفا به این فرق توجه کرده‌اند. شانکارا نیز میان برهمن، که خنثی است و هیچ تعینی ندارد، و ویشنو، که خدای شخصی است، فرق می‌گذارد. در نظر آلمان‌ها نیز گودیه‌ها ایت بر الوهیت و گوت بر خدای شخصی دلالت دارد. حوزه خداهای شخصی حوزه نزاع خیزی است؛ هر کسی خدای خود را بهتر می‌داند. دیالوگ بین ادیان در صورتی می‌تواند تحقق پیدا کند که همه آنها دیدی فراتر از این نسبت به الوهیت داشته باشند. مطمئناً در میان عرفا، اگر مایستر اکهارت، ابن عربی، شانکارا و مانند آنها را کنار هم بگذاریم، با هم موافق و همدلند؛ ولی اگر یک درجه پایین‌تر بیاییم، با نزاع روبه‌رو می‌شویم - نزاعی که میان مسیحیان کاتولیک و پروتستان، و میان مسلمانان شیعه و سنی، و نیز پیروان دیگر ادیان وجود دارد. ولی در هند چنین نبوده است؛ مثلاً در قرن هشتم، که هندوئیسم دوباره توسط شانکارا و رامانوجا و کوماریلا احیا شد، روش

هندوها این بود که با مجادله بودایی‌ها را شکست دهند. مثلاً یک بودایی با شاگردهایش در کنار یک هندو می‌نشستند و بحث و مجادله می‌کردند. تا آنجا که من در تاریخ هند خوانده‌ام، هیچ وقت در این کشور خشونت اعمال نشده است. هند کشوری پذیراست.

□ اختلاف در اوصافی مثل کثرت‌گرایی و پذیرا بودن و تسامح یک سطح از تفاوت‌ادیان است، اما اوصاف اصلی تری وجود دارد، مثل برخورداری از جنبه انتزاعی بسیار قوی، خدای غیرشخصی، نداشتن پیامبر و متن ثابت و تاریخی بودن متن در ادیان شرقی، و از آن طرف، وجود پیامبر و متن قاطعی که حرف آخر را زده است و خدای انسان‌وار در ادیان غربی یا ابراهیمی. چرا این قدر این تمایز وسیع است؟ آیا به عوامل جغرافیایی بر می‌گردد یا به فرهنگ‌های غیردینی این جوامع؟ این تمایز عظیم واقعاً از کجا ناشی شده است؟

■ واقعاً نمی‌دانم. باید همه ادیان را بررسی کرد؛ حتی مثل ادیان بین النهرین و سومریان را، که خیلی قدیمی‌اند اما اسطوره‌های مشابهی دارند. تنها راهی که می‌توان به زبان امروز این تمایز را توجیه کرد، کمک گرفتن از تئوری یونگ است که می‌گوید باید به آرکتیپ‌های (archetype) اقوام قدیم مراجعه کرد. باید به خاطره قدیم اقوام برگردیم و بینیم مثلاً در خاطره قدیم قوم عرب یا یهود چه آرکتیپ‌هایی حاکم بوده است. اگر به سومر و بین النهرین برگردیم، می‌بینیم که این تمدن‌ها از تمدن هند و اروپایی قدیمی‌ترند. به نظر می‌رسد هند و اروپایی‌ها در هزاره دوم ق م می‌زیسته‌اند؛ یعنی اقوام جدیدی هستند، مثل بربرها هستند در مقابل تمدن‌های کهن‌تری مثل هند. فرهنگ مهنجودارو و هاراپا به هزاره دوم ق م می‌رسند. حال اگر این تمدن‌ها را، از یک سو، و از سوی دیگر، تمدن سومر و عیلام را که در ایران بوده‌اند، ببینید، ملاحظه می‌کنید که میان این تمدن‌ها وجوه اشتراکی وجود دارد که در فرهنگ ملل هند و اروپایی نیست.

□ اجازه دهید دوباره برگردیم به دیدگاه وحدت‌نگر درباره ادیان. صرف نظر از این تمایزات، این وحدتی که گفته می‌شود در جوهره دین وجود دارد چیست؟ و آیا اصولاً چنین جوهر واحدی وجود دارد؟

■ آری، حتی در شمنیزم، که قدیمی‌ترین فرمی است که از دین می‌شناسیم. تاریخ



غارهایی که در کوه‌های جنوب فرانسه کشف شدند، به ۲۰ هزار سال قبل، یعنی عصر یخ بندان برمی‌گردد. در این غارها نقاشی‌هایی هست که فوق‌العاده زیبايند. این نقاشی‌ها، که در عمق این غارها بوده‌اند، قطعاً معنایی دینی داشته و حتماً شمنی بوده‌اند. شمنیزم ارتباط مستقیمی با امر قدسی دارد، ولی در آن خدایی در کار نیست. مفهوم خدا در تحول بعدی ادیان پیدا می‌شود. مفهوم sacred یا «امر قدسی» بلا تعین است. به نظر من ویژگی‌های خدای فرهنگی، چه خدای مسلمانان باشد یا غیر آن، میان ادیان اختلاف ایجاد می‌کند. علت این‌که بودیزم این همه جذابیت دارد برای این است که خدا ندارد. البته نداشتن خدا به این معنا نیست که در آن امر قدسی وجود ندارد، بلکه شاید به صورتی قوی‌تر وجود داشته باشد. من این‌ها را خداهایی فرهنگی که مربوط به فرهنگ هر قومی است می‌دانم. هر قومی خدای خودش را دارد.

□ بنابراین آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که «توجه به امر قدسی» همان گوهر

مشترک ادیان است؟

■ بله، البته به معنای اعم آن.

□ آیا می‌شود با تأکید بر «امر قدسی» مشترک میان ادیان، از آن‌ها خواست که

خدای فرهنگی خودشان را نادیده بگیرند؟ آیا این مشکلی ایجاد نمی‌کند؟

■ من فکر می‌کنم اگر این قرن سمت و سویی دارد، تنها به سمت معنویت در حرکت است. نمی‌دانم به این موضوع توجه کرده‌اید که تعداد فرقه‌های مذهبی‌ای که امروزه وجود دارد بسیار فراوان است. قدر مسلم انسان در هر عصری نمی‌تواند بدون امر قدسی زندگی کند و چون دین‌های تاریخی با وضع کنونی‌شان جواب زیادی برای این نیاز ندارند و کهنه شده‌اند، مردم به سمت‌های دیگری می‌روند که بعضی از آن‌ها بسیار خطرناکند.

به هر حال این علامت وجود بیماری و نیاز مبرم انسان است. جامعه امروز غربی با تمام پیشرفت‌هایش واقعاً جامعه‌ای توخالی است. درست است که مشکل آزادی‌های فردی حل شده است و همه از حداقل تأمین اجتماعی برخوردارند، ولی زندگی‌هایشان توخالی است و به معنویت نیاز دارند. مسیحیت نمی‌تواند عهده‌دار تأمین این خوراک

معنوی شود. طبیعتاً مردم به مکتب‌های یوگا، بودیزم و شمنیزم و مثلاً به کتاب‌های کارلوس کاستاندا رومی آورند. ملاحظه کنید که دون خوان چه کششی داشت! این کتاب‌ها درباره فرمی از شمنیزم، یعنی دین آمریکای لاتین و بومی‌های آن است. در سبیری، قاره آمریکا و در میان بومی‌های استرالیا نیز شمنیزم وجود داشته و دارد. بومی‌های استرالیا معتقدند کلام فقط برای سرود خوب است و فکر باید فقط از طریق تله‌پاتی منتقل شود فرم‌هایی از بودا، یوگا و فنون جنگی ژاپنی، که در غرب این قدر کشش دارد، همه گواه نیاز روحی غربی‌ها است.

□ شما همیشه تأکید می‌کنید که آینده از آن معنویت است. ظاهراً مراد شما از معنویت دین نهادینه نیست. اگر این طور است شما چه فرقی بین دین و معنویت می‌گذارید؟ به عبارت دیگر مؤلفه‌هایی که شاخصه یک جهان‌بینی معنوی است چیست؟

■ من فکر می‌کنم معنویت آن جنبه از دین است که ساخت ابدی دارد و تغییر نمی‌کند و تابع تحولات زمانی نیست، مثل مبدأ و معاد و...، که همیشه هستند و مربوط به زندگی اگزیستانس آدم می‌شوند و در همه ادیان شبیه هم دیگرند. اگر در پس آینه با تمام عرفای بزرگ دنیا، چه شرق و چه غرب و یهود و مسیحیت و اسلام و هند و چین، برخورد کنید می‌بینید که برداشت آن‌ها از مسائل اساسی خیلی شبیه یکدیگر است؛ ولی وقتی وارد فقه و قانون و مسائل تاریخی و زمانی می‌شویم اختلافات بالا می‌گیرد.

معنویت بیشتر جنبه عرفانی دارد تا مذهبی به معنای تاریخی کلمه. به علاوه در کشورهایی که در دوران پس صنعتی‌اند، مثل آمریکا و اروپا، نوعی نیاز به معنویت احساس می‌شود، منتها از راه‌های کج و معوج و انحرافی اشباع می‌شود؛ چون مسیحیت که دین رسمی است و خیلی اجتماعی شده، جوابگو نیست. مردم آن‌جا خیلی به ادیان دیگر اقبال دارند؛ حال چه ادیان شرقی باشد، مثل دین بودا یا گروه‌های هند، و چه فرقه‌های عجیب و غریبی که بعضی از آن‌ها شکل‌های خطرناکی به خود می‌گیرند؛ مثلاً برخی از افراد دسته جمعی خودکشی می‌کنند و منتظرند تا کسانی از کرات دیگر بیایند و این‌ها را ببرند. تخیلات و اوهام هم زیاد است. تمام این‌ها را اگر شما علایم نیاز بدانید، مطمئن می‌شوید که این نیاز در انسان غربی خیلی زیاد است؛ چون انسان غربی به بیشتر

آرزوهایش رسیده است. یک نویسنده پرتغالی در مصاحبه‌ای راجع به ادبیات فرانسه می‌گوید، فرانسه دیگر ادبیات خوبی ندارد، چون فرانسوی‌ها دیگر مسئله‌ای ندارند. کشورهای فقیر ادبیاتی قوی دارند، چون مسئله دارند و درگیرند. جوامع غربی خیلی از مسائلمان را حل کرده‌اند. کشورهایی هستند قانونمند که تکالیفشان روشن و درآمدهایشان بالاست و خیلی از مسائل دنیایی خود را حل کرده‌اند ولی مسائل درونی را حل نکرده‌اند. زندگی‌هایشان توخالی است و آدم‌هایی تنهایند؛ خانواده به این معنایی که ما داریم در آن‌جا نیست؛ روابط انسانی و روابط عاطفی آن‌ها خیلی محدود است و چون تنها هستند و، از سوی دیگر، این خلأ و تنهایی را احساس می‌کنند، به انواع و اقسام فرم‌هایی متشبه می‌شوند که نمی‌شود گفت معنوی‌اند. کلاً به هر راهی که گریز را به آن‌ها بیاموزد وارد می‌شوند. در کشورهای مثل کشور ما که خیلی از مسائل آن هنوز حل نشده و هنوز جامعه مدنی نداریم، و از طرف دیگر سنت عرفانی و دینی قوی است مسائلمان دقیقاً عکس آن‌ها است. ما در پی نهادهای کردن چیزهایی هستیم که آن‌ها اکتساب کرده‌اند و به امور ذاتی‌شان تبدیل شده است. البته نمی‌توان گفت این امور در آن‌جا صد در صد ذاتی شده است؛ بلکه آن‌ها نیز باید مراقبت کنند. به هر حال وقتی مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که مسائل ما مسائل دیگری است. برای آن‌ها معنویت و ادیان نوعی مزیت است و مسئله ما تفکیک مسائل است. ما در محدوده‌ای زندگی می‌کنیم که همه چیز مخلوط شده است و به درستی نمی‌دانیم که جای هر چیز کجاست و چه کسی چه چیزی را می‌خواهد.

سامان یافتن اوضاع انرژی زیادی از ما می‌گیرد و باید نیروی زیادی برای حل این مسائل مصرف کنیم؛ چون وارد دنیایی جدید شده‌ایم. از قرن نوزدهم به بعد ما وارد حوزه جدیدی شده‌ایم که در ساخت و پرورش آن نقش مؤثری نداشته‌ایم و مثل آواری روی سر ما ریخته است. از این‌رو برای ما مشکل‌تر است. غربی‌ها به تدریج وارد این حوزه شدند و همیشه سطح آگاهی آن‌ها با تغییرات اجتماعی مطابق بود، ولی ما ناگهان وارد دنیای متلاطمی شدیم که آمادگی برخورد با آن را نداشتیم. جوان‌ها اغلب از من سؤال می‌کنند که بالأخره دین چیست؟ سنت چیست؟ تجدّد چیست؟ و ما باید چگونه با این‌ها کنار بیاییم؟ حلّ این مسائل مشکل است، به خاطر آن که بخشی از وجود ما هنوز در قالب دیگری سیر و سلوک می‌کند؛ بخش دیگری از آن وارد تحولات عظیم دنیا شده

است و این دو اغلب بر یکدیگر منطبق نیستند، بلکه میان آن‌ها گسستی وجود دارد که بدون شک دردناک است. به نظر من بخشی از ادیان، چه اسلام و چه ادیان دیگر، که واقعاً تابع تغییرات زمان نیست و ساختی ازلی و ابدی دارد، معنویت است.

□ یک سلسله نیازهای اگزیستانسیال وجود دارد که ازلی و ابدی‌اند ولی یک سلسله گزاره‌های متافیزیکی نیز هستند که ظاهراً نوعی ثبات و دوام دارند؛ مثلاً گاهی احساس تنهایی می‌کنیم و گفته می‌شود این احساس تنهایی، یا احساس چگونه کنار آمدن با مرگ، چیزی است که از اول بوده و خواهد بود و در واقع از نیازهای اگزیستانسیال است. ولی گاهی از اصل مبدأ و اصل معاد و اصل این‌که جهان منحصر در عالم طبیعت نیست سخن می‌گوییم؛ این‌ها یک سری گزاره‌ها و قضایای متافیزیکی‌اند. مراد شما از معنویت آن نیازهاست یا این گزاره‌ها؟

■ این‌ها با یکدیگر در ارتباطند. پاسخ این پرسش که زندگی چیست؟ مرگ چیست؟ و مانند آن‌ها را ما نمی‌دانیم؛ در ادیان به این پرسش‌ها جواب داده شده است. آدم متدین مثل آدمی است که آدرس و کروکی دارد، ولی انسانی که ایمان ندارد آدرس ندارد و باید خودش راه را پیدا کند. مثلاً راهی که مکتب رواقیون نشان می‌دهد این مکتب شیوه خاصی از ریاضت است و من آن را خیلی می‌پسندم و مکتب خیام نیز خیلی شبیه آن است. به هر حال این جوابها وجود دارد و انسان تا انسان است به این جواب‌ها نیاز دارد؛ حال هر کس ممکن است به گونه‌ای تعبیر و تفسیر کند. این جواب‌ها را ادیان داده‌اند؛ اتفاقاً جواب‌های آن‌ها نیز همگون و همنواست. همه آن‌ها به دنیایی دیگر اعتقاد دارند؛ همه معتقدند که دنیا تغییر خواهد کرد؛ همگی به بقای روح، آخرالزمان و پس از مرگ اعتقاد دارند. حتی تمام مسئله ادیان کهنی چون مصر باستان نیز زندگی بعد از مرگ است. مفاد تمام نقاشی‌های مصر باستان عبارت است از عبور از غروب خورشید و رسیدن به ساحل و آن‌جایی که اوزیریس قلب انسان را گرفته، وزن می‌کند تا بفهمد که آیا دارای ملکات خوب است یا بد. تمام ادیان با این مسائل روبه‌رو هستند و همه انسان‌ها به این مسائل نیاز دارند؛ شاید به خاطر این‌که ساختار روانی انسان این‌گونه است، یعنی انسان تا انسان است این صور ازلی را خواهد ساخت. البته پاسخ‌های ساده ادیان برای

انسان‌های متحول قرن ۲۰ و ۲۱، لاقلاً به شکل موجود، دیگر پاسخ‌گو نیست؛ چون دنیای امروز دنیایی است باز، بر خلاف دنیای قدیم، که هر کسی در دنیای خودش زندگی می‌کرد و هویت مشخص داشت. مثلاً هنگامی که مارکوپولو در قرن سیزدهم میلادی از ونیز حرکت کرد و به ایران و سپس به چین رفت، به هر حوزه‌ای که می‌رسید با دنیای کاملی روبه‌رو می‌شد که هیچ ارتباطی با دنیاهاى دیگر نداشت. گویا خورشیدی وجود داشت که اقماری دور آن می‌چرخیدند و هر کدام زمان و تاریخ خودشان را داشتند. همه آن دنیاها نافی یکدیگر بودند و باید هم همین‌طور می‌بودند. زمانی که یک دنیا قائم به ذات و مستقل است طبیعتاً نمی‌تواند دیگری را بپذیرد؛ ولی امروزه این‌طور نیست. امروزه حریم‌ها شکسته شده است و ما حق انتخاب زیادی داریم. همان‌طور که در هنر انواع و اقسام عناصر هنری را از فرهنگ‌های مختلف می‌گیرید و ترکیب کرده، اشکال جدیدی می‌سازید. در عقاید نیز همین‌کار را می‌کنید. چیزی از این مکتب می‌گیرید چیزی از آن مکتب و صورت‌هایی شخصی می‌سازید که برانده قامت خودتان است؛ مثل لباسی که به خیاط سفارش می‌دهید تا آن را به اندازه خودتان بدوزد. انسان امروز حق انتخاب دارد؛ فرهنگ‌ها نیز اختلاط پیدا کرده‌اند و افق‌ها نیز درهم آمیخته‌اند. طبیعتاً من به عنوان انسان امروزی حق انتخاب دارم و به علت باز بودن جهان و نیز جهانی شدن اطلاعات، از اطلاعات زیادی برخوردارم. امروز در آن واحد می‌توانیم همه جا باشیم. امروز با انقلاب اطلاعات، که زمان و مکان را منقبض کرده است می‌توانیم با تله کنفرانس در آن واحد با لندن، نیویورک و پاریس در ارتباط باشیم. در گذشته فقط اهل کرامت می‌توانستند چنین کاری را صورت دهند، ولی امروزه همه می‌توانند چنین کنند. در چنین دنیایی این هویت‌های کهنه جوابگوی نیازها نیستند، ولی این دلیل آن نیست که نیازهای انسان هم تغییر کرده است. همان نیازهایی که انسان بدوی ده هزار سال پیش داشت، ما نیز داریم؛ نیازهایی چون ترس از مرگ و ترس از عاقبت. از زمانی که انسان به خودش آگاه شده است، حتی ثاندرتال‌ها که از لحاظ تحول زیستی یک مرحله قبل از هموساپینس‌ها هستند، آداب مخصوص مردگان داشته‌اند و اشیاء را با مرده‌ها دفن می‌کردند. این نشان می‌دهد که به یک چیزهایی اعتقاد داشته‌اند که ما تصویر دقیقی از آن‌ها نداریم.

□ در نحوه رجوع به معنویت در دنیای امروز یک آشفتگی و تکثر بی‌قاعده و نوعی بلاتکلیفی وجود دارد. آیا احیا و عرضه‌ی نوین همان ادیان کهن بهداشتی‌تر نیست؟ چون تکثر و تشتت مشکلات دیگری را به بار می‌آورد، از قبیل خُرد شدن فرهنگ‌ها، درگیری، از هم پاشیدن فرهنگ داخلی جوامع و یک‌نفره شدن فرهنگ و دین. از طرفی دهکده‌ی جهانی در حال شکل‌گیری است و از طرفی دین شخصی پدید می‌آید. آیا بهتر نیست که به طرف بازسازی و احیای همان فرهنگ‌های دینی کهن حرکت کنیم؟

■ البته این کار خوبی است، ولی من فکر می‌کنم تنها چیزی که ما مسلمان‌ها باید بدان توجه کنیم این است که آنچه امروزه به عنوان دین عرضه می‌شود، راه حل مشکلات انسان معاصر نیست. تنها راهی که به واسطه‌ی آن می‌توان در خیزش جهانی مشارکت کرد راه عرفان است که ایران واجد آن است. شاید ایران از این لحاظ یکی از غنی‌ترین کشورها باشد. اگر شما فلسفه‌ی صور تمثیلی را، که کاسیرر طرح می‌کند، به معنای کلی‌اش در نظر بگیرید، یکی از فرهنگ‌های درخشان و پربارش فرهنگ اسلامی ایران است. اما راه‌های دیگر نمونه‌ای بهتر از جمهوری اسلامی ندارد که دینی حاکم شده و سعی کرده است به جامعه قداست جدیدی اعطا کند، ولی گرفتار مسائل امروز دنیا شده است. گذشته از این امروزه هیچ فرهنگی به تنهایی پاسخ‌گوی نیازهای انسان امروزی نیست. اساساً ما یک هویتی نیستیم؛ همه ما چند هویتی هستیم. با ابزاری که فرهنگ هندو یا بودایی یا اسلام به تنهایی در اختیاران قرار می‌دهد نمی‌توانید مسائل امروز دنیا را بفهمید؛ نمی‌توانید بفهمید بازار آزاد یعنی چه؟ گلوبلیزیشن ( globalization ) یا جهانی شدن چیست؟ علوم جدید به چه سمتی می‌رود؟ شما مجبورید از یک فرهنگ بیرونی وام بگیرید. به محض این‌که ابزارتان را از فرهنگ دیگر بگیرید، مفاهیم آن فرهنگ را نیز می‌گیرید. در نتیجه ما نمی‌توانیم خودکفا بشویم؛ یعنی هیچ کس نمی‌تواند خودکفا بشود، و چون خودبسنده و خودکفا نیستیم و ناگزیر در دنیایی قرار گرفته‌ایم که موزائیک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند پس محکوم به اختلاطیم، حتی اگر نخواهیم. امروزه در دنیایی زندگی می‌کنیم که رنگارنگ و چهل تکه است. اگر مقطعی از زمین را برش عمودی دهید خواهید دید که همه لایه‌های آن را به ترتیب روی هم قرار داده‌اند، ولی اگر این لایه‌ها را برگردانیم همه به صورت افقی و در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند؛

درست وضعی که امروزه پیش آمده است. در این دنیای امروز از شمن‌ها تا آخرین تئوری‌های جدید عصر اطلاعات همه در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و این اولین باری است که چنین تحولی رخ داده است. گفتارهای فلسفی غرب هم دیگر مثل گذشته آن‌قدر حاکمیت ندارد که همه چیز را پس بزنند. ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که همه با یکدیگر در حال گفت‌وگو هستند و این موجب پریشانی است؛ چون معلوم نیست هر کسی چه می‌گوید. هم اکنون ما در یک حوزه و میدان دورگه‌سازی و معرّق سازی قرار گرفته‌ایم که همه ایده‌ها در هم فرو رفته است و ناگزیریم با همه این‌ها کنار بیاییم. این از یک جهت بسیار گمراه کننده است، چون معلوم نیست چه کسی راست می‌گوید، و از طرف دیگر خیلی جالب توجه است. مثالی برایتان بزنم؛ امروزه جالب‌ترین ادبیات جهانی، ادبیات پیرامونی است که به زبان‌های اسپانیولی و انگلیسی نوشته می‌شود. ادبیاتی که هندی‌ها به انگلیسی می‌نویسند بسیار کثرت دارد، چون ادبیات آدم‌هایی است که در برزخ زندگی می‌کنند. موسیقی نیز همین طور است. ادبیات آمریکای لاتین نیز کثرت زیادی دارد؛ زیرا در این ادبیات سه نوع فرهنگ در هم آمیخته‌اند: ۱. فرهنگ اسپانیولی، که فرهنگ غالب بوده است؛ ۲. فرهنگ بومی؛ ۳. فرهنگ سیاهان. واقعیت‌گرایی افسون‌زا، که در این ادبیات وجود دارد، اساساً از زندگی آن‌ها مأخوذ شده است. نمونه آن کتاب صدسال تنهایی مارکز است. لازم نیست خیلی دور برویم؛ چیزهایی که جامعه امروزی خودمان دارد، خیلی عجیب و غریب است. آدمی اگر یک مقطع از اوضاع امروزه ایران را جدا کند و در کنار مطالبی قرار دهد که روزنامه‌ها می‌نویسند و کارهایی که جوانان انجام می‌دهند، با تصویر عجیبی روبه‌رو می‌شود. ما در یک چنین دنیای سوررئالیستی، زندگی می‌کنیم - دنیایی که تمام حوزه‌هایش در هم شده‌اند. این‌که امروزه مولوی این قدر علاقه‌مند دارد برای این است که در اشعارش نوعی جذبۀ عرفانی وجود دارد که مورد نیاز دنیای معاصر است. البته نقش تاریخی ادیان همواره بوده و خواهد بود؛ مشروط به آن‌که ادیان در حوزه خودشان عمل کنند. دینی که از حوزه خودش بیرون بیاید و بخواهد همه مسائل دنیا را حل کند، ناگزیر به یک ایدئولوژی تبدیل می‌شود، و به محض این‌که ایدئولوژی شد، آسیب‌پذیر می‌شود؛ چون همه ایدئولوژی‌ها آسیب‌پذیرند. طبعاً در وادی جنگ ایدئولوژی‌ها نیز می‌افتد. هیچ ایدئولوژی‌ای حاکم نیست و اساساً پست مدرنیسم به این معناست که عصر ایدئولوژی‌ها

و عصر گفتارهای مسلط و انحصارطلب تمام شده است. چون چنین است، پس همه از حق حرف زدن برخوردارند.

□ این واگرایی، که هر کس به زبان خاص خودش حرف می‌زند، مطلوب تر است یا هم‌گرایی؟

■ اوضاع به گونه‌ای شده است که من نمی‌توانم بگویم چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. چیزهای بسیاری بد است، ولی به طور ناگزیر دارد اتفاق می‌افتد. مثلاً مهندسی ژنتیک چیز خطرناکی است؛ تا دو سال دیگر اطلس ژنتیکی آدم، که به آن ژنوم می‌گویند، درخواهد آمد. ژنوم اطلس تمام ژنتیک انسان است؛ دستاوردی که هم می‌تواند بیماری را در رحم تشخیص دهد و اصلاح کند و هم می‌تواند در میراث ژنتیکی انسان تصرف کند و مثلاً غول بسازد. شما ناگزیرید خوش‌بینانه و بدون توهّم با مسائل برخورد کنید.

□ در غرب هر چند تکثر و پلورالیزم فرهنگی از هر جهت وجود دارد، ولی چون قانون‌گرایی به صورت جدی در آن جا راسخ شده است تکثرگرایی موجب از هم پاشیدگی جامعه نمی‌شود؛ گویا عروة‌الوثقای وجود دارد که مایه قوام جامعه است. ولی در کشورهایی مثل کشور ما، که هنوز قانون نهادینه نشده است، اگر به این تکثرگرایی‌ها برسیم به نظر شما آیا آن انسجام و ائتلاف اجتماعی به یکباره از بین نمی‌رود؟

■ همیشه میان شهروند و حاکم شکاف بوده است. همیشه قدرت‌هایی قهری و سلطنتی وجود داشته‌اند. ایزوتسو به من می‌گفت آمریکا دموکراسی را به ما تحمیل کرد. ما که اصلاً دموکرات نبودیم؛ در ژاپن سیستم انحصارطلب و جباری وجود داشت، که همان امپراتوری بود، که خیلی هم پرخاشگر بود و ژاپن را به جنگ سوق داد و عاقبت ژاپنی‌ها با آمریکا هم درگیر شدند که شکست خوردند. ولی به هر حال باید از یک جایی و در یک وقتی شروع کرد و الآن جامعه جوان ایرانی آماده است تا نوعی پلورالیزم و قواعد بازی را بپذیرد. باید پذیرفت که دموکراسی دیگر یک چیز لوکس و تجملی نیست؛ یک نیاز است، یعنی بدون دموکراسی کارها پیش نمی‌رود. امروزه رژیم‌های استبدادی گران تمام می‌شوند. ببینید برای شوروی، با این‌که کشور ثروتمندی بود، چقدر گران تمام شد.



روسیه غلّه اروپا و دنیا را می‌داد و اگر این انقلاب کمونیستی در شوروی نمی‌شد روسیه خیلی پیشرفته‌تر از امروز بود. روس‌ها ۷۰ سال با تخیل زندگی کردند و می‌خواستند انسان را عوض کنند، حال آن‌که انسان تغییرپذیر نیست. حسن دموکراسی این است که با تحولات دنیا هم‌خوان است. شما نمی‌توانید بدون دموکراسی دست به اصلاحات بزنید؛ چون آدم‌ها باید مشارکت کنند، و برای مشارکت و خلاقیت در زمینه‌های مختلف باید آزاد باشند و حق انتخاب داشته باشند. اگر قیّم داشته باشند کار نمی‌کنند. انسان‌ها باید احساس مسئولیت کنند. مسئولیت کار خیلی سنگینی است. داستایفسکی در برادران کارامازوف از زبان ایوان، راجع به مفتش اعظم، این را نقل می‌کند که مسیح دوباره بر می‌گردد و آن مفتش بزرگ وی را می‌شناسد، ولی می‌گوید او را بگیرید و به بند بکشید. بعد می‌آید با او صحبت می‌کند و می‌گوید من تو را شناختم؛ تو دوباره آمده‌ای شلوغ کنی. تو به انسان‌ها تفرعن و حق انتخاب آموختی. مردم می‌خواهند بازی کنند و نمی‌خواهند انتخاب کنند. ما سوار آن‌ها می‌شویم و به آن‌ها اسباب بازی می‌دهیم تا بازی کنند، ولی انتخاب و مسئولیت کار مشکلی است. آدم بیشتر می‌خواهد قیّم داشته باشد؛ ولی از وارد شدن در جهان جدید گریزی نیست. البته دشوار است، ولی باید از یک جایی شروع کرد. هر چه دیرتر شروع کنیم بدتر است. مسلماً این کار بهای زیادی می‌طلبد. همین انقلاب اسلامی ایران مگر بهای جنگ را نداشت؟ هر رشدی استخوان ترکاندن دارد. جوامعی که دیرتر وارد این تحولات شوند، هزینه‌هایشان سنگین‌تر است، ولی می‌توانند برسند. من فکر می‌کنم ایران برای دموکراسی مشکل خاصی ندارد؛ برای این‌که جمعیتی جوان دارد که آمادگی پذیرش بالایی دارند.

□ چگونه در این دنیای نوشونده می‌توان میراث‌های ارزشمند گذشته را حفظ

کرد؟

■ امروز در دنیا یک دید جدید پیدا شده است: از یک طرف می‌خواهند طبیعت را حفظ کنند، چون این آلودگی‌ها به همه چیز صدمه زده است، و از طرف دیگر حفظ ادیان و فرهنگ‌های قدیم و بومی‌های قدیم را نیز در نظر دارند؛ مثلاً کوشش زیادی می‌کنند تا بومی‌های آمازون یا اقوامی را که در جزایر دور افتاده هستند حفظ کنند و بسیار سعی می‌کنند این چند صد هزار نفری را، که از بومی‌های استرالیا مانده‌اند، حفظ کنند؛ چون

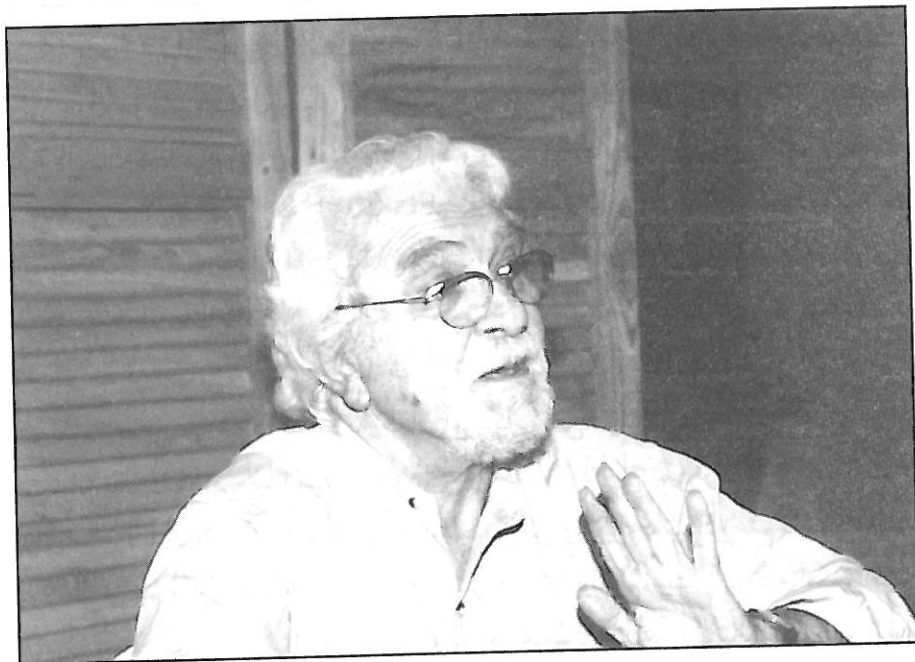
این‌ها باعث غنای طبیعت و غنای فرهنگ‌هایند. یک چنین دیدی پیدا شده است که دید خیلی خوبی است؛ چون یک فرهنگ در برگیرنده سعی می‌کند همه چیز را به عنوان یک مجموعه حفظ کند. در چنین محیطی ما هم می‌توانیم بسیاری از چیزهایی را که مانده است حفظ کنیم. چنین دیدی صد سال پیش وجود نداشت؛ در آن زمان هر چه قدیمی بود، می‌بایست از بین می‌رفت. یادم است که ۵۰-۶۰ سال پیش، هرچه را که قدیمی بود دور می‌ریختند و می‌گفتند به درد نمی‌خورد. ولی الان آن قدیمی‌ها ارزش پیدا کرده‌اند. حال اگر شما این را به فراورده‌های فکری و فرهنگی و دینی تعمیم دهید، می‌توانید آن‌ها را نیز حفظ کنید؛ چون دیده‌ها عوض شده است.

□ همان قدر که غفلت از تحولات خطرناک است، از دست دادن میراث گذشته

هم زیان‌بار است. چه باید کرد که گرفتار تکرار اشکالات دیگران نشویم؟

■ به نظرم شناخت تحولات مغرب زمین در پایان قرون وسطی و آغاز اصلاحات دینی بسیار سودمند است؛ چون غربیان این مراحل را طی کرده‌اند. فروید می‌گوید انسان با سه شک بزرگ وارد دوران مدرن شد: یکی شک کیهان‌شناختی است (این‌که این کرات دور زمین نمی‌چرخند)؛ شک دوم زیستی است (این‌که آبا و اجداد ما خدایان نیستند)؛ و شک سوم انسان ناآگاه است. این سه شک انسان مدرن را ساخته‌اند. هر کدام از این سه شک به‌تنهایی دیوانگی به بار می‌آورد. در هیئت بطلمیوس انسان مرکز عالم است؛ بعد دانه شنی می‌شود که در کیهان عظیمی، که نه آغاز دارد و نه پایان، معلق است؛ آن وقت یک مرتبه احساس غربت کردید. شک دوم این است که معلوم شد اجداد شما میمون بوده‌اند. شک سوم این است که این عقل هم که داشتید، در دریای ناآگاه هیچ چیزی نیست. خوب این‌ها شک‌های وحشتناکی بودند که انسان را از خودش بیگانه کرد و در او احساس افسردگی ایجاد کرد. پاسکال می‌گوید: «سکوت ابدی فضاهای لایتناهی مرا می‌ترساند». واقعاً یک مرتبه احساس رعب به انسان دست می‌دهد. ما فرهنگ‌هایی بودیم که این سه شک را نشناخته بودیم و خیلی راحت زندگی می‌کردیم. هم پدرمان، هم انبیا و هم خانه‌مان معلوم بودند. ولی این شک‌ها همه این‌ها را به هم ریختند. زندگی ما از آدم و حوّا شروع می‌شد و به امروز می‌رسید و همه زوایای آن روشن بود. دوران تجدد بیشتر در جهت گسترش مجهولات بوده است. انسان قدیمی همه چیز را می‌داند.

در کتاب‌های قدیمی همهٔ جواب‌ها وجود دارد؛ ولی شما ناگهان وارد دنیایی می‌شوید که همه‌اش سؤال است و هیچ جوابی نیست؛ تمام ارزش‌ها دگرگون شده است و هر کسی مجبور است خودش دنیای خودش را از نو بسازد و به خودش معنی بدهد. تجدد یعنی خستگی و تنهایی و از صفر شروع کردن.



□ به نظرم می‌شود گفت که دوران مدرنیته از وقتی پدید آمد که انسان عزمش را جزم کرد تا بیشتر بیرون را دگرگون کند تا خودش را. انسان دید آنچه می‌بیند نمی‌خواهد و آنچه نمی‌خواهد می‌بیند، و دو راه پیش رویش بود: راهی که رواقیون پیشنهاد می‌کردند و می‌گفتند بیرون در اختیار تو نیست، لذا خودت را عوض کن تا آنچه را می‌بینی بخواهی و آنچه را هم نمی‌بینی نخواهی؛ و راه دیگر تغییر بیرون است. مدرنیته از این جا شروع شد که بگوید من به جای این که خودم را عوض کنم بیرون را عوض می‌کنم تا آنچه را می‌خواهم در بیرون درست کنم و آنچه را نمی‌خواهم از بین ببرم. حال اگر این درست باشد آیا نمی‌شود گفت که روحیه انسان مدرن یک روحیه غیر دینی است؟

■ بله، فرمایش شما کاملاً درست است و من اضافه می‌کنم که انسان مدرن به این نتیجه می‌رسد که بنیان‌گذار همه چیز خود اوست و قیّم ندارد. کانت می‌گوید: نه قیّم دینی دارم، نه سلطان می‌خواهم و طبیعتاً من خودم ارزش‌گزار هستم. پس خودش را در نهادهایی، که به دست خودش ساخت، خالی کرد. آدمی از آنچه در مغرب زمین می‌گذرد حیرت می‌کند. چقدر نهاد ساخته شده است! انسان دیگر خالی شده و در شبکه عظیم ارتباطات و تصنعات افتاده و طبیعتاً خودش را به نوعی تخلیه کرده است؛ ولی چون خودش مسئول است، این ریسک را هم پذیرفته که تنها باشد. کریستوف کلمب نمی‌دانست کجا می‌رود، ولی دل به دریا زد و رفت. این کاملاً مطابق با روح غربی است. ولی هیچ‌وقت یک شرقی به این فکر نیفتاد که قاره دیگری را کشف کند؛ چون ضرورتی در این کار نمی‌دید. خوب این نوع تفکر ماجراجویانه و این نوع آزادی که من هر کاری را می‌توانم انجام دهم با همین ریسک‌ها و ماجراجویی‌ها ساخته شد. تا این‌که فرهنگی به وجود آمد که جهانی است و نه تنها جهانی می‌شود، بلکه، به قول کسی، این آمریکاست که دارد جهانی می‌شود، نه این‌که جهان آمریکایی می‌شود. در داخل این شبکه عظیم می‌توان یک لانه‌هایی پیدا کرد و چیزهایی را حفظ کرد ولی نمی‌توان از آن فرار کرد. برای مبارزه با آن باید آن را به خوبی بشناسیم. از این رو هر چه بیشتر علم داشته باشیم، بهتر می‌توانیم مبارزه کنیم؛ ولی هر چه بیشتر درها را ببندیم، بیشتر در دام آن می‌افتیم. هر چه بیشتر مقاومت کنی، به همان مقدار ضعیف‌تر می‌شوی. باید بروی و از راه خودش یادگیری، نه این‌که تکفیرش کنی و بگویی بد است؛ با این کار خودتان را آسیب‌پذیر می‌کنید، چون هزار راه دارد و به لطایف‌الحیل وارد دنیای شما می‌شود.

□ فکر می‌کنم بتوان چهره‌ای لطیف و پذیرفتنی از آن خدای شخصی ارائه کرد؛

مگر این‌که علت عدم توفیق چیزهای دیگری باشد که الان از حل آن‌ها

ناتوانیم.

■ در تمام ادیان فضا و قلمروی هست که مرحوم کربن آن را به ایماژینال (Imaginal) ترجمه کرده است. این کلمه پیش‌تر در زبان انگلیسی و فرانسه وجود نداشت و کربن برای این‌که «عالم مثال» را نشان دهد آن را وضع کرد. در سلسه مراتب هستی، ایماژینال عالم مثال و ملکوت است که در آن جا ارواح حضور دارند و نه تصویری در کار است و نه

ماده‌ای. آن طور که من فهمیده‌ام، تنها فضایی که ادیان می‌توانند یکدیگر را بفهمند همین فضا است - فضای تصویرهای معنوی. نمونه آن داستان حی بن یقظان یا داستان‌های مشابه هندی است. در این فضا، که فضای تخیل خلاقانه است، بین فرهنگ‌ها ارتباط برقرار است؛ مثلاً دین بودا همواره از این راه پیش رفته و نفوذ یافته است. به نظر من یک فضای ارتباطی‌ای وجود دارد که همان عالم خیال و عالم معناست. در این سطح ارتباط فرهنگ‌ها امری دست‌یافتنی است. ولی به محض این‌که وارد شریعت شویم، که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است، نزاع پیش می‌آید.

□ انسان در عالم مثال زندگی نمی‌کند، بلکه در عالم ناسوت به سر می‌برد. حتی آن‌جایی که از خدای غیرفرهنگی و خدای غیرمتعین به عنوان نقطه وحدت شروع می‌کنند، لاجرم در فهم‌هایشان تصویر فرهنگی‌ای از این خدایان صورت می‌بندد، نمی‌شود از انسان‌ها خواست که به خدای عالم مثال معتقد باشند.

■ بله، چنین است و حتماً باید این طور باشد؛ ولی در این جا باید سه دایره متحد‌المركز را دید: یکی دایره خدای خودتان و یکی خدای دیگری و یکی خدایی که از آن همه است. همان‌طور که می‌گویند ولایت و نبوت و رسالت سه دایره‌اند که مرکزشان ولایت است، یعنی این‌که هر نبی‌ای ولی است و هر رسولی هم نبی است و هم ولی، ولی اصل ولایت است، در این جا هم چنین امری مطرح است و نمی‌شود از خدای اصلی بگذریم. بالاخره من وقتی در خطریم، نمی‌گویم یا عیسی مسیح، و اگر خواب می‌بینم، خواب بودا را نمی‌بینم؛ خواب آرکیتیپای فرهنگی خودم را می‌بینم. در این شکی نیست؛ برای این‌که دین تا حد زیادی فرهنگ است و این را نمی‌توانید از مردم بگیرید؛ چون هویت آن‌ها است. ولی در یک دایره دیگری می‌تواند شامل دیگری هم بشود و در دایره سوم شامل همه بشود.

□ پس معرفی دین در همین فضا، ولی با شخصیت‌ها و شاخصه‌های فرهنگی

خودمان، مشکلی ایجاد نمی‌کند؟

■ نه مشکلی ندارد. ببینید، عوض کردن دین به نظر من احمقانه‌ترین کار دنیا است. من از

بودیزم خیلی خوشم می آید، ولی بودایی نیستم؛ چون اسم و دین و مملکت چیزی است مثل سرنوشت آدم که به من داده شده است و من نمی توانم خودم را نفی کنم و نامم را مثلاً جان (John) بگذارم و دینم را مسیحیت قرار بدهم. دین و فرهنگ جزئی از وجود و هویت من است. در یک دنیای دیگر هویت های دیگری هم هست، ولی من تا با هویت خودم مرتبط نباشم نمی توانم با هویت های دیگر در ارتباط باشم. این جمله ای که هایدگر به کار می برد خیلی زیباست. می گوید: هر چقدر ریشه های درخت عمیق تر باشد، شاخ و برگش بیشتر و گسترده تر می شود. پس آدمی هر چقدر با فرهنگ خودش بیشتر مرتبط باشد، دیگری را بهتر می فهمد؛ مشروط بر این که انحصار طلب نباشد و نگوید من خوبم و تو بد.

□ در پاسخ به این سؤال که تفاوت شکلی و ساختاری ادیان از کجا ناشی می شود، فرمودید که در ادیان غربی انحصار هست و در ادیان شرقی چنین نیست. آیا این ادیان تفاوت دیگری نیز دارند؟

■ تفاوت دیگر آن ها شریعت و قانون است که در یهودیت خیلی مهم است، ولی در ادیان شرقی اهمیت زیادی ندارد. وداها یا سوتراهای بودایی کمک به تفکر تلقی می شوند. البته برای عوام هند خدایان متعدد و متکثر همان نقش شریعت را بازی می کنند، ولی این اهمیت زیادی که ادیان ابراهیمی برای شریعت و نص کلام الهی یا وحی قائلند، منشأ آن تفاوت هاست. چون در این شریعت ها به همه چیز پرداخته شده است، طبیعتاً همین شمول و گستردگی عامل تمایز است.

□ در میان راه های موجود و مطرح در زمینه مطالعات ادیان، کدام راه را توصیه می کنید؟

■ چون در مطالعات تطبیقی با مشکلاتی درگیر بوده ام، می توانم نکاتی را به شما یادآور شوم. اول این که در فرهنگ های سنتی میان مؤلفه های اساسی آن ها شباهت و تناسب زیادی برقرار است. سن اوسل فرانسوی در سال ۱۹۲۶ کتابی کوتاه به نام فلسفه تطبیقی نوشت. او در این کتاب می گوید: بین ادیان و مفاهیم می توان نسبت های متشابه ایجاد کرد؛ مثلاً عارف بالله ایرانی و مسلمان، در مقابل حق در همان وضعی قرارداد که

جیوانکوتی هندی در مقابل برهمن در آن وضع است. عارف بالله، که به قیامت صغری رسیده و قیامت خودش را در این دنیا دیده است، در همان وضعی است که جیوانکوتی هندی در پالایا (اتحلال) در آن است. البته این سبب نمی‌شود که برهمن والله، یا عارف و جیوانکوتی یکی بشوند؛ بلکه آن‌ها با هم وجوه تشابه و تناسب دارند. ولی به محض این‌که وارد فرهنگ جدید می‌شوید از این وجوه تشابه خبری نیست. چون در میان گسست‌های شناسایی قرار گرفته‌ایم.

□ در فرهنگ‌های سنتی هم تناسب نمی‌تواند کامل باشد.

■ در مواضع بسیاری این تناسب برقرار است. البته این مقایسه در بعضی موارد با مشکل مواجه می‌شود، ولی در هشتاد یا نود درصد از موارد کارآیی دارد. ولی همان‌طور که گفتیم به محض این‌که این نوع تناسبات مقایسه‌ای را در تفکر جدید می‌گذاریم همه چیز به هم می‌خورد؛ چون اصلاً دیگر آن ساختار در کار نیست. این ادیان کهن همگی روی سیستم آنالوژی کار می‌کنند؛ عالم صغیر و عالم کبیر، ساخت سه‌گانه انسان، عالم و... همه را با هم تطبیق می‌کنند. در واقع یک نوع تطابقات اساسی‌ای داریم که، مانند کلید، هم در مسیحیت و هم در اسلام و هم در یهودیت عمل می‌کند؛ البته در بودیزم کار نمی‌کند. مثلاً سدنبورگ، که یک عارف سوئدی است و جا دارد آثارش ترجمه شود، می‌گوید که در عالم مثال در اثر سیر و سلوک چه چیزهایی را دیده است. عین همان حرفها را شما می‌توانید در گوهر مراد و رسائل سهروردی هم ببینید. چرا این‌ها با هم شباهت دارند؟ چون یک تجانس متافیزیکی میان این دین‌ها برقرار است. به زبان فوکویی، این‌ها در یک اپیستمه هستند و با آنالوژی کار می‌کنند. شناسایی یعنی تأویل کتابی که نوشته شده است. عارفان نیز در واقع نثر عالم را تأویل می‌کنند و از عالم کشف حجاب می‌کنند، حال چه از طریق هندو باشد، مثل شانکارا، فیلسوف هندی، که از مفهومی به نام اَدنی‌اَسا یاد می‌کند که می‌تواند در انگلیسی به *supper imposition* و در فارسی به «برنهادن» ترجمه شود. این مفهوم یعنی این‌که جهان توهمی است که بر حق برنهاده شده است و شناسایی حرکتی معکوس است که آن را جدا و تفکیک می‌کند. کشف حجاب نیز همین است که از ظاهر به باطن می‌روید و پرده را کنار می‌زنید. ولی در تفکر جدید نمی‌توانید این کار را بکنید؛ چون اصلاً آن ساخت‌هایی که بر این فرهنگ‌ها

حاکم بودند به هم ریخته‌اند. این است که ما وارد دنیاهایی می‌شویم که گسست پیدا کرده‌اند. این گسست‌ها خیلی مهم است. مفهوم انسان، مفهوم وجود، مفهوم ارتباط انسان با عالم، همه عوض شده‌اند و به همین علت گروه‌های هندی‌ای، که در غرب خیلی مطرحند، به هیچ وجه وارد مسائل متافیزیکی کلی نمی‌شوند. بلکه به مسائل تکامل روح انسان‌ها می‌پردازند و می‌گویند انسان در درون به تکامل نیاز دارد. انسان باید به آرامش درونی برسد، و قطع علاقه کند. خلاصه، همان حرف‌های عملی عرفا را می‌زنند. البته مخاطبان آن‌ها هم به راهنمایی نیاز دارند و، به قول بودا، دوست دارند کسی آن‌ها را از درد جهان برهاند. نوشته‌های کریشنامورتی یا رین پورچه‌های تبتی همه در همین وادی‌اند. تبتی‌ها امروزه از موفقیت زیادی برخوردارند. آن‌ها در مناطق مختلف زندگی می‌کنند؛ در فرانسه، آمریکا و در دیگر کشورها صومعه دارند و مردم خیلی به طرف آن‌ها می‌روند. آن‌ها نیز دارای سنت زنده‌ای هستند. طبعاً به همین خاطر است که مردم در پی نسخه‌اند و این‌ها نسخه می‌دهند.

□ ولی آیا این نسخه پیچی، که پشت آن پشتوانه عظیم فکری و فلسفی نیست، آفت نیست؟ یعنی اگر هندوئیسم یک وقتی نسخه می‌پیچیده و آرامش ایجاد می‌کرده است، از یک پشتوانه فکری و فلسفی برخوردار بوده است، ولی الان فقط قسمت‌های عملی و کاربردی آن به انسان‌های امروزی عرضه می‌شود که به نظر می‌رسد دوام نخواهد یافت.

■ بله، از یک طرف ساده لوحانه است؛ ولی باید به یک نکته توجه کنید که اساساً غربی‌ها آدم‌هایی جدی اما ساده و خیلی زودباورند و مثل ما آدم‌های پیچیده‌ای نیستند. ما هیچ چیزی را باور نمی‌کنیم. من اخیراً به مصر رفته بودم. در آنجا هرچه را راهنما می‌گفت، توریست‌های فرنگی عین بچه مدرسه‌ای‌ها یادداشت می‌کردند؛ ولی ما که گوش نمی‌دادیم و اگر هم گوش می‌دادیم به راحتی باور نمی‌کردیم.

□ در چنین وضعی چگونه می‌توان عرفانِ نمون را از داعیه‌های دروغین

تشخیص داد؟

■ تشخیص آن مشکل است. من خودم نمی‌دانم با چه معیارهایی باید این‌ها را تشخیص



داد. مرشدهای قلابی زیاد است، مانند این‌هایی که از هند می‌آیند. در این کارها شارلاتانی و شیادی زیاد است.

□ شما کسی را دیده‌اید که به نظرتان بیاید واقعاً صادق است؟

■ صادق دیده‌ام ولی عمیق کم دیده‌ام. در بنارس یک عده در خانه‌ای نشسته‌اند و منتظر مرگند و دنبال هیچ‌کار دیگری نمی‌روند. من با یکی دو تا از این‌ها صحبت کردم. آدم‌های خیلی پاک و صادقی بودند، ولی حرف‌هایی که مرا قانع کند نداشتند. البته کسی که به صفای باطن رسیده باشد، دلیل نمی‌شود که قدرت ذهنی زیادی داشته باشد؛ ممکن است آدم ساده‌ای باشد. چند نفر صادق دیدم، ولی هیچ‌وقت آن طوری نبود که مجذوب شوم. یک نفر را در ایران دیدم که خیلی قدرت داشت، ولی شیاد بود. پیدا کردن آدم‌های واقعاً صادق خیلی مشکل است. اگر خیلی اصیل باشند، شما آن‌ها را نمی‌شناسید و خودشان را نشان نمی‌دهند. به محض این‌که زیاد مطرح شوند در و دکان است.

□ در کتاب زیر آسمان‌های جهان از تجربه کردن حالتی معنوی در محضر

مرحوم علامه طباطبایی سخن گفته‌اید. ممکن است قدری بیشتر در این

باره توضیح دهید؟

■ این سؤال را خیلی‌ها می‌کنند و نمی‌توانم جواب بدهم، چون خیلی حادثه غیر مترقبه‌ای بود، و بعد هر دوی ما در این باره سکوت کردیم؛ به طوری که گویا اصلاً چنین اتفاقی نیفتاده است. علت هم این بود که آن روز هیچ‌کس به آن جلسه نیامده بود. غروب بود و من و ایشان نشسته بودیم و محیط هم محیط خاصی بود، چون چراغ نبود و چراغ نفتی در تاقچه‌ها و یک سایه روشن عجیبی بود. ایشان نشسته بودند و من یک سؤال عجیبی کردم. ایشان شروع کردند به جواب دادن. بعد یک حالی بود که من نفهمیدم چه بود و چون تمام شد، ایشان چیزی نگفتند و سرشان را پایین انداختند و من فهمیدم که باید بروم. حالت آدمی را داشت که دوست ندارد دستش رو شود؛ مثل این‌که از دستش در رفته بود. ولی من فکر می‌کنم آدمی بود که زندگی روحی داشت. ایشان آدمی بودند که خیلی کم حرف می‌زدند، مگر این‌که از ایشان سؤالی بشود، و خیلی هم زیر و آهسته حرف می‌زد و بالهجه ترکی. سعی می‌کرد زیاد حرف نزند و سکوت کند و اهل بحث و

این‌ها نیز نبود. گاهگاهی درباره مسئله‌ای، که از او درخواست می‌کردیم، پاسخ می‌داد؛ ولی این اواخر خیر. روحانیون خیلی باهم بحث می‌کنند، ولی ایشان این عادت را نداشتند.

□ نمی‌توانید یک توصیفی از آن حال ارائه بدهید؟

■ در آن حال ارتباط روحانی من حالت خوشی داشتم، مثل این‌که به سفر رفته بودم. روزی، در شمال، شرح بر مقدمه قیصری بر فصوص آقای آشتیانی را به ایشان نشان دادم و گفتم نظرتان درباره این کتاب چیست. گفتند، این کتاب خیلی خوبی است، ولی عرفان این مفاهیم نیست؛ دیدن است. هر چه ما می‌گوییم حرف است؛ باید دید داشت. من فکر می‌کنم به این موضوع اعتقاد داشت و خودش هم اهلش بود.

□ شما کدام قسمت از مباحث مربوط به دین را بیشتر می‌پسندید؟

■ چیزی که من بر آن تکیه دارم عرفا هستند. من به عرفا خیلی علاقه دارم. من عاشق تائوئیسم هستم و جوانگ تزو را خیلی دوست دارم. ما دوره‌ای را در خدمت علامه طباطبایی می‌گذرانیدیم و ایشان خیلی علاقه داشتند که با کتب این‌ها آشنا شوند، ولی چون ترجمه نشده بود، من و دکتر نصر برای ایشان ترجمه می‌کردیم. ایشان هم عین یک استاد شانکارا تفسیر می‌کردند و ما حیرت می‌کردیم. مثلاً جمله‌ای پارادوکسیکال در یکی از اوپانیشادها بود: «آن کسی که می‌فهمد نمی‌فهمد و آن کسی که نمی‌فهمد می‌فهمد». ایشان چنان این جمله را تفسیر می‌کردند که حیرت می‌کردم. بعدها من و دکتر نصر کتاب کوتاهی را از لائوتسه، به نام دائودجینگ، که کتاب خیلی کوتاهی است و تمامش پارادوکس است، از متن انگلیسی به فارسی ترجمه کردیم. علامه این را که خواندند گفتند: «این مهم‌ترین رساله‌ای است که من در عمرم خوانده‌ام» و عاشق دائودجینگ شدند. من مثلاً مایستراکهارت را، که از عرفای غربی است، یا عرفای خوب خودمان یا متفکران بزرگی را که واقعاً به جنبه لطیف دین می‌پردازند، خیلی دوست دارم؛ چون همه این‌ها متدین بوده‌اند.

□ آیا این بدین معناست که اگر ما بخواهیم دین را بفهمیم باید از این حالت

تعقلی خودمان خارج شویم و در آن فضای تمثیلی ادیان وارد شویم؟

■ بله، باید دین را این‌طور نگاه کنیم و دید بازی داشته باشیم و بدانیم که تجربه معنوی انسان‌ها، در آن طرف آینه، مشابه یکدیگر است. ما هر کدام یک طرف آینه را داریم و حافظ می‌گوید: «در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند». در پس آینه، تجربه‌های معنوی انسان‌ها مشابه یکدیگر است. به عبارت دیگر این صورت‌های متکثر، مثال واحدی در آن بالا دارند. در آن‌جا زبانی هست که این‌ها را شبیه یکدیگر می‌سازد، زبانی خیلی قدیمی که به اولین تجربه انسان بر می‌گردد و بعد فرهنگ‌ها آمدند و آن‌ها را زیر قانون پوشاندند. ولی وقتی به عمق مسایل می‌رویم تشابه زیادی هست. مخصوصاً به نظر من عرفان نظری اسلامی خیلی غنی است. نمی‌دانم عرب‌ها این قدر غنی هستند یا خیر. چون عرب‌ها شاعرانی مثل حافظ و مولوی ندارند؛ تنها این فارض را دارند. ولی زبان فارسی سرشار از این اشعار است، به طوری که هر ایرانی، که حتی اعتقادی هم ندارد، خودش را درویش می‌داند، چون چند تا شعر می‌داند. مفاهیمی چون شمع و پروانه و گل و مغ‌بچه و دیر مغان و... این قدر در ذهن ما قوی است و این قدر بار عاطفی دارد که به محض این‌که شعر می‌گوییم همه عارف می‌شوند.

□ این روش شما خیلی جالب است که اگر می‌خواهیم دین را بشناسیم نخست آن مثالش را بشناسیم و بعد ببینیم در دین دیگر چگونه است. اما به هر حال اگر به عنوان کار علمی نگاه کنیم، نمی‌توانیم مطالعات ادیان را در بعد عرفانی آن محدود کنیم. اگر بخواهیم در صورت‌های دیگر ادیان کار کنیم چه باید بکنیم؟ اگر بخواهیم مثلاً کلام ادیان یا اخلاق دینی را بررسی کنیم چه ملاک‌های فرادینی‌ای برای این مطالعات وجود دارد؟

■ اولاً باید ساختار و مؤلفه‌های اساسی و سرنوشت‌ساز ادیان را بشناسید؛ مثلاً باید ببینید که ساختار اصلی مسیحیت و ارتباطش با گوشت‌مند شدن و تجسد مسیح چیست. مسئله مهم دیگر در مسیحیت، مسئله تاریخ است که در اسلام نیست؛ چون در اسلام اگر تاریخ دارید، تاریخ نبوت است و بعد هم غیبت. در غرب تاریخ مهم است. از نقطه‌ای که مسیح در زمان می‌آید و به قول معروف گوشت‌مند می‌شود، این نقطه عطف تاریخ است و از این به بعد تاریخ برای مسیحیت شروع می‌شود. هنگامی که اولین مسیونرهای بلژیکی، در قرن ۱۶ و ۱۷، به چین رفتند، سعی می‌کردند چینی‌ها را مسیحی کنند؛ ولی

آن‌ها زربار این حرف‌ها نمی‌رفتند و اولین چیزی که می‌گفتند این بود که چرا این خدای شما این قدر جوان است؟ دو هزار سال چیست؟ و بعد این چه خدایی است که به این روز افتاد و توانست از خودش دفاع کند؟ چینی نمی‌فهمد که این چه خدایی است که مصلوب شده است و هیچ‌کاری نتوانسته انجام بدهد. در اسلام شریعت اهمیت زیادی دارد، ولی مسیحیت شریعت و کلام الهی مُنزَل ندارد. اولاً معلوم نیست خود مسیح به چه زبانی صحبت می‌کرده است: آیا عبری بوده است، یا آرامی یا غیر از آن‌ها. اولین انجیل هم به یونانی و لاتین نوشته شده است و مثل اسلام نیست که کلام‌الله و نقطه تنزیل وحی داشته باشند. مقایسه این‌ها مهم است؛ مقایسه مفهوم زمان، مقایسه نبوت و مفهوم غیبت، که آن‌ها ندارند و ما داریم. هم چنین در هند مفهوم دیگری از زمان دارند که ناپایان است. اگر خلقت از نظر عرفای اسلام در اثر عشق است که کنت کنزاً مخفیاً، برای هند بازی بی‌دلیل و ناموجهی است که به طور دایم ادامه دارد و سیکل‌های تکراری دارد، یعنی مرتب پشت سر هم می‌آیند و می‌روند و عصری طلایی در کار است. این‌ها همه قابل مطالعه و مباحثه است و بیشتر هم وجوه افتراق در کار است. از نظر شکل که نگاه کنید می‌گویید این‌ها وجوه افتراق این‌هاست. مثلاً من فکر می‌کنم تشیع با دین زرتشت ارتباط بیشتری دارد تا حتی با اسلام سنی؛ چرا که مفهوم مهدویت با سوشیانت، که در زرتشت است، یا مفهوم آخرالزمان، که آن‌ها دارند، شباهت دارد و سیکل‌های زمانی خیلی مشابهی نیز در میان آن‌هاست. من فکر می‌کنم تشیع ایرانی‌ها خیلی متأثر از زرتشت است. البته شیعه مربوط به ایران نیست، ولی این قالبی که تشیع در ایران گرفته خیلی مؤثر بوده و آرکی‌تپا‌های فرهنگی نقش خودشان را بازی می‌کنند. باید ببینید آن ساختاری که وجه ممیز یک دین است چیست و چه فرقی با دین دیگر دارد. البته مطالعات تاریخی نیز مؤثر و مورد نیاز است؛ مثلاً نقش کلیسا چه بوده و چگونه به وجود آمده است. مسیحیت از آغاز در قالب تفکر یونانی افتاد، برای این‌که آبای کلیسا یونانی و افلاطونی بودند، و از طرفی در قالب تفکر رم نیز افتاد. این است که مسیحیت دو میراث دارد: یکی میراث یونانی و دیگری میراث رومی. ولی ما این میراث‌ها را نداشتیم. درست است که ما هم نهضت ترجمه را داشته‌ایم، ولی آن تأثیری که در آن‌جا داشت در اسلام نداشت و همیشه در حاشیه ماند و در زندگی مردم هم چنین تأثیری صورت نگرفت. یک تفکر فلسفی به وجود آمد که مشایی است و بعد هم اشراقی شد، که هم

ایرانی است و هم یونانی. شیخ اشراق آدم خیلی عجیبی است؛ چون وقتی می‌خواهد نسب‌شناسی خودش را بیان کند دو قوس می‌بیند: یکی یونان و دیگری ایرانیان و خسروانیان، و خودش را هم نقطه مرکزی ادغام این دو می‌داند. این خودبزرگ‌بینی را، که ایرانی‌ها دارند، او هم داشته است. تفکر فلسفی او تفکری شاهنشاهی است. چیز دیگری که قابل مطالعه است، تفکر سیاسی اقوام است. هر قومی در مخیله‌اش یک تفکر سیاسی دارد. در ایران ۲۵۰۰ سال شاهنشاهی بوده و لذا همگی به صورت شاهنشاهی رفتار می‌کنند. در ایران همیشه امپراتوری وجود داشته است و الان نیز چنین است. الان دین است که اقوام مختلف را به صورت موزاییک در کنار هم قرار داده است. علت این‌که شاهان ایران را شاه شاهان می‌گفتند برای این بود که شاه‌های کوچکی وجود داشتند که یک شاه بزرگ بر آن‌ها حکومت می‌کرد. ساختِ ذهنی ما هنوز شاهنشاهی است. این تفکر در برداشت و طرز فکر ما اثر می‌گذارد.

□ بحث گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و گفت‌وگوی ادیان از چه جایگاهی برخوردار

است و برای برقراری گفت‌وگوی واقعی میان ادیان چه باید کرد؟

■ داستان گفت‌وگوی تمدن‌ها در سال ۵۶ - ۱۳۵۵ در ایران با تأسیس مرکز مطالعات فرهنگ‌ها مطرح شد. در آن زمان قرار بود شعبه‌ای در هند و شعبه‌ای در ژاپن و شعبه‌ای در مصر تأسیس شود. در ژاپن ایزوتسو پذیرفت که این شعبه را راه‌اندازی کند. در مصر هم عثمان یحیی عهده‌دار این کار شد اما هند مانده بود. مسئله ما این بود که این تمدن‌ها در قبال تحولات دنیا دارای وجه مشترکی هستند، و چون ما با هم دیالوگ نداشتیم (تا آن زمان بین ایران و هند و چین دیالوگ وجود نداشت) از طریق غربی‌ها خودمان را می‌دیدیم، یعنی از نگاه آن‌ها بود که من به همسایه‌ام نگاه می‌کردم، حال آن‌که در قدیم این‌طور نبود بلکه ارتباط زیادی وجود داشت. لذا من این پرسش را مطرح کردم که ما برای این‌که بدون آن‌ها هم دیگر را ببینیم و مسائلمان را مطرح کنیم چه باید بکنیم. چون مسائل مشترک و تقدیر تاریخی مشابهی داریم. اما معلوم نیست که تز گفت‌وگوی تمدن‌ها، که امروزه مطرح است، چیست. چون اولین شرط گفت‌وگوی تمدن‌ها این است که شما دیگری را قبول کنید. نمی‌توانید بگویید هر چه من می‌گویم تو هم بگو؛ چون این سرکوب تمدن‌ها است. اولین مسئله این است که باید این مسامحه وجود داشته باشد.

آقای خاتمی هم این سخن را قبول دارند و آقای فریدزاده هم، که متصدی این کار است، فردی است بزرگواری و علاقه‌مند به این کار؛ اما مهم برخورداری از یک تئوری برای گفت‌وگوی تمدن‌ها، آن هم در چند سطح، است: در سطح ادبیات، فرهنگ، ادیان و فلسفه. در هر حال مسئله دشواری است. ما باید اصل این را قبول کنیم که چند هویتی هستیم.

□ یعنی، به نظر شما، تقدیر ما آسیایی‌ها غیر از تقدیر تاریخی بقیه جاها است و ما اگر بخواهیم یک گفت‌وگوی سازنده داشته باشیم، اول باید در درون خودمان که تقدیر تاریخی مشترک داریم گفت‌وگو کنیم؟

■ خیر، این‌ها می‌توانند با هم باشند؛ یعنی می‌توان در عین حال با هر دو گروه بحث کرد. من بیش از پیش اعتقاد دارم که ما انسان‌هایی هستیم که در چند ساحت زندگی می‌کنیم. دوم این‌ها که این چند هویتی ما را از دیگری غنی‌تر می‌سازد. ما اگر به چند هویتی خودمان آگاه شویم، از غربی‌ها غنی‌تر می‌شویم، چون ذو حیاتین هستیم، هم در آیم و هم در خشکی؛ ولی انسان غربی فقط در فرهنگ خودش زیست می‌کند. من می‌توانم هم دنیای او را ببینم و هم دنیای خودم را.

□ آیا واقعاً می‌توان در دو فرهنگ زندگی کرد؟ یعنی فرهنگ خودمان را داشته باشیم و فرهنگ دیگری را هم بگیریم؟

■ آری، اما کلیدهایش فرق می‌کند. مشکل این است که آدم‌ها می‌خواهند همه را در یک قالب بریزند، ولی این نمی‌شود. شما شاه کلید ندارید، بلکه کلیدهای مختلفی دارید. باید قبول کنیم که یک جعبه داریم با کلیدهای مختلف. این بازی خیلی مشکلی است که بتوانید در چند ساحت زندگی کنید، چون چند تا آیدمید و چند تا شناسنامه دارید، و این شما را خیلی غنی می‌کند. درست مثل این‌ها که وقتی می‌خواهید روی پیانو موسیقی ایرانی بگذارید، کوک‌هایش را عوض می‌کنید، کوک‌های ذهن هم باید عوض شود. یک کلید است که با آن این کوک‌ها عوض می‌شود، و این کار خیلی مشکلی است که آدم بتواند با چند کوک بنوازد، و این کاری است که آدم باید روی خودش انجام دهد. اشکالی هم ندارد که چند شخصیتی شویم. حال که ما چنین هستیم چرا انکار کنیم؟ زندگی هم

دشوار نمی‌شود، به شرط آنکه بدانیم جای هر چیزی کجاست. مثلاً بدانیم زبان سهروردی با زبان هگل فرق دارد و این دو تا را نمی‌توانیم با هم بیامیزیم، درست مثل روغنی که روی آب می‌ماند. پس باید گسست‌ها را بپذیریم.



□ نکته‌ای که شما می‌فرمایید و مورد اذعان است این است که نمی‌توان به ترکیبی جدید رسید؛ باید با یک مخلوط سر و کار داشته باشیم. ولی به نظر می‌رسد که انسان بدین سمت‌گرایش دارد که با فرهنگ واحدی زندگی کند. ■ آگاه شدن از مسئله، مسئله را حل می‌کند.

□ اتفاقاً نکته همین جاست که این روند به صورت ناخودآگاه رخ می‌دهد و این ناخودآگاهی به همراه نوعی فریفتگی یا حالت انفعال نسبت به فرهنگ خود و نهایتاً به صورت شخصیتی چندگانه، که واقعاً تعادل نیافته‌است، عمل می‌کند. ■ بله، خیلی مشکل است. برای همین است که مردم این قدر پریشانند. مثلاً یکی چون شریعتی سنتزی به دست می‌دهد. شریعتی چه کرده است؟ همان زیر بناهای مارکسیستی را گرفته و روغن اسلامی در آن ریخته است. تمام زیربنای ایشان مارکسیستی است و قالب‌ها هرگز اسلامی نیست. اسلام کی و کجا زیربنا و رو بنا داشته است؟ اصلاً کجا مفهوم تاریخ به آن معنایی که او می‌گفت در اسلام وجود دارد؟ اصلاً

اسلام مفهوم انقلاب ندارد؛ معاد دارد ولی انقلاب ندارد. انقلاب مفهوم جدیدی است که با انقلاب فرانسه به وجود آمد؛ یعنی به هم زدن جامعه. خود این کلمه اصلاً در نجوم پا گرفته است. با انقلاب فرانسه مفهوم خطی زمان به وجود می‌آید، که اتفاقاً ضد معاد است؛ یعنی پیشرفت جای معاد و آخرت را می‌گیرد. پس هنگامی که از انقلاب سخن می‌گویید باید بدانید که به لحاظ مفهومی با معاد سر و کار ندارید. این مفاهیم را باید شکافت. برای همین است که می‌گوییم سنتزی که بتواند همه این‌ها را در خود هضم کند دشواریاب است.

□ احساس می‌شود که خود شما چندگانگی و تنوع و چندساحتی را در زندگی خودتان تجربه کرده‌اید.

■ من خیلی در مورد خودم روان‌کاوی کرده‌ام. من رابطه‌ام با زن و فامیل و بچه‌هایم همیشه سنتی بوده است. در یک دنیایی زندگی می‌کنم که با مسائل زیادی، و با خودم، درگیری داشته‌ام؛ ولی رفته رفته با خودم گفته که حوزه‌های این‌ها با یکدیگر فرق می‌کند. من باید بتوانم از این حوزه به آن حوزه بروم و زیاد تداخل و تقلیل نکنم. فکر تقلیل این را در آن می‌گنجانم و یک مفهوم را تقلیل و کار را راحت می‌کند؛ ولی چون این مسائل نامتجانس هستند طبیعتاً نمی‌توانیم تقلیل کنیم. باید گسست‌ها را قبول کنیم. من می‌گویم گسست‌ها را به عنوان یک واقعیت در درون خودمان قبول کنیم و بدانیم که ما هم در عصر حجر زندگی می‌کنیم و هم در عصر جدید.

□ ولی این تازه صورت مسئله است. درست است که با پذیرش این صورت مسئله خیلی از راه را رفته‌ایم، ولی نکته این است که باید برایش راه حلی پیدا کنیم. این پریشان‌خاطری خیلی بد است!

■ شما وقتی وارد حوزه دین می‌شوید، باید آن دین را با تعبیر همان دین بفهمید؛ نه این‌که با پوزیتیویسم وارد آن دین شوید.

□ مسئله این جاست که من فقط نمی‌خواهم درس بخوانم، بلکه می‌خواهم زندگی هم بکنم. اگر من محصل بودم، در کلاس ریاضی به قواعد و



اصطلاحات ریاضی گوش می‌دادم و در کلاس ادبیات به شعر و...؛ اما من می‌خواهم زندگی کنم. من نمی‌توانم بگویم در حوزه دین، دینی و در حوزه مدرنیته، مدرن زندگی می‌کنم؛ چون همه این‌ها انحصارطلبند: هم مدرنیته و هم دین.

■ مدرنیته می‌گوید هر کاری می‌خواهی بکن، ولی دینت را خصوصی سازی کن؛ دین مسئله شخصی تو، یعنی مسئله ارتباط تو با خداست و من در این حوزه با تو کاری ندارم.

□ می‌گوید با تو کاری ندارم، اما اتفاقاً خیلی کار دارد! وقتی مدرنیته معنای عقل و دنیا را عوض می‌کند، طبیعتاً همه چیز دستخوش تغییر می‌شود.

■ ولی نمی‌گوید دقیقاً مثل من فکر کن. مدرنیته چیز عجیبی است. مدرنیته هم فراگیر و هم بی‌غیرت است - مثل چیزی که همه‌جا را فراگرفته ولی وسط آن پر از حفره است. مدرنیته قواعد بازی را به شما نشان می‌دهد - همان‌طور که در فوتبال می‌گویند فقط باید به توپ ضربه بزنی و لگد زدن ممنوع است. مدرنیته قواعد را می‌گوید، ولی نمی‌گوید که آن حوزه‌ها را چگونه باید پر کرد. نمی‌گوید رابطات با خدا چگونه باشد. نمی‌گوید چگونه زندگی کن. این‌ها را آزاد گذاشته است. می‌توان مقولات مدرن و دینی را با هم تحقیق کرد و درهم نیامیخت.

□ یعنی دستورالعملی ندارد؛ اما سؤال همین است که آیا می‌توان هم خوب مدرن زندگی کرد و هم خیلی خوب سنتی زندگی کرد؟

■ نمی‌دانم!

□ تجربه خود شما چیست؟

■ من آن‌ها را حل کرده‌ام و شخصاً مسئله‌ای ندارم؛ فهمیده‌ام که حوزه‌ها جدا هستند؛ مثلاً من در خلوت و خانه خودم - نمی‌گویم اهل باطن هستم که ادعای بزرگی است - ولی خلوتی دارم. من با هر کسی با زبان خودش صحبت می‌کنم و واقعاً کلیدهای مختلفی دارم و هیچ‌هم قاطی نمی‌کنم. من در مورد خودم این کار را کرده‌ام. در ژنو در یکی از همایش‌های بین‌المللی، روزی ایتن ژیلسون را، که آدم عارفی است، دیدم. ادنبرگ

توده‌ای روس هم در آن جا بود و مرتب به پر و پای او می‌پیچید. یک مرتبه ژیلسون به او رو کرد و گفت: «آقا مرا با خودم تنها بگذار!» آنگاه که بحث به جایی رسید که مربوط به ایمان او می‌شد، اعتراض کرد و گفت مرا با خدای خودم تنها بگذار؛ و او نیز ساکت شد. یعنی ادنبرگ وارد حوزه‌ای شده بود که دیگر مزاحم او بود. هر کسی برای خودش حریمی دارد. این است که در دنیای امروز آدمی باید حریم خودش را حفظ کند. هر چه بخواهید این دنیا را عوض کنید، برعکس می‌شود. من اگر بخواهم دنیا را مذهبی کنم، خودم دنیوی می‌شوم. همین تاریخ بیست سال گذشته ما را نگاه کنید؛ هر چه فشار آوردند تا دنیا را بهشت برین کنند خودشان دنیوی شدند، به طوری که هیچ وقت اسلام این قدر دنیوی نشده بود. حال نمی‌دانم خوب است یا بد؛ شاید یک نوع پروتستان‌تیزم جدید در حال شکل‌گیری است. در هر حال اسلام با مسائلی درگیر شد که در حوزه او نبود. وقتی وارد این بازی‌ها می‌شوید، آن طرفش معلوم نیست که به کجا منتهی می‌شود. شما در واقع، به نوعی، از خودتان اسطوره‌زدایی می‌کنید. یک مثال خیلی ساده برایتان بزنم. داستان کربلا و عاشورای حسین (ع) در زمانی خاص، یعنی سالی یک‌بار، می‌تواند اثر داشته باشد. اگر هر روز این وضع ادامه داشته باشد اثرش تمام می‌شود و می‌شود کارناوال؛ چون قدرت و توان را از آن می‌گیریم. مفهوم شهادت هم همین‌طور است؛ اگر شهید را به یک انقلابی سیاسی تبدیل کنیم، او دیگر شهید نیست. این مفاهیم خیلی ظریفند و وقتی آن‌ها را از حوزه خودشان خارج کنید، خاصیتشان را از دست می‌دهند. مثل آن است که بگویند وضو بهداشت است! درست است که وضو جنبه بهداشتی دارد اما اولاً در میان شیعه این جنبه بهداشتی خیلی کم رنگ است؛ ثانیاً در واقع این یک چیز کاملاً آیینی است. آن‌طور که آب می‌کشید بهداشت نیست، بلکه یک چیز نمادین است. به محض این‌که این را بهداشتی کنید، آن جنبه نمادین و آیینی خودش را از دست می‌دهد. برخی نیز می‌گویند اسلام با دموکراسی مساوی است؛ در حالی که تاریخ دموکراسی با اسلام یکی نیست. دموکراسی چیز جدیدی است. اما در پاسخ به سؤالی که دوستان مطرح کردند عرض می‌کنم که در دین ما به این موضوع پرداخته شده است. نبی مکرم (ص) با آدم‌های عارف مسلک یک جور سخن می‌گفت و با بچه‌ها یک جور و با دیگران نیز به انحاء دیگر. به نظرم این کار هم عملی است و هم توصیه شده است.

□ واقعیت آن است که مدرنیته غیب‌زدایی کرده و دین پر از غیب است. من نمی‌دانم چگونه شما می‌فرمایید که من می‌توانم در مقام عمل بین آن‌ها جمع کنم. کسی که واقعاً به همه ابعاد دین با نگاه عقلانی می‌نگرد، چگونه با مجموعه‌ای از احکام و عقاید پر از نگاه به غیب و عالم قدس مواجه می‌شود؟ جمع میان این‌ها کار مشکلی است. یک وقت بحث شما این است که من در جامعه‌ای هستم که تکثر قومی و فرهنگی و دینی دارد و طبیعتاً من باید خیلی با تولرانس و تسامح و تکثرگرایی برخورد کنم و چنان برخورد کنم که مسلمانم به‌مزمز شوید و هندو بسوزاند، اما یک بار بحث این است که بخواهم ساحت‌های مختلف زندگی خودم را بر اساس تناسبات آن‌ها آرایش بدهم. من در اداره و سرکار کاملاً مدرن زندگی می‌کنم و با ابزارهای امروزی به مسافرت می‌روم. (زمانی حضرت امام فرموده بودند که شما به ما مرتجع می‌گویید؛ مگر ما با هواپیما به مکه نمی‌رویم؟) ولی آدمی در آن خلوتخانه خودش، آن جایی که جزء لا یتجزای شخصیت انسانی اوست، چه باید بکند؟ در آن جا کسی که به دین به عنوان یک امر قدسی الهی، که ما را به عالم غیب ارتباط می‌دهد، نگاه می‌کند، شاید، به عنوان یک دین‌شناس، بگوید او با اسطوره طرف است؛ ولی او خودش را با حاق واقعیت هستی مواجه می‌داند. اگر شما گفتید این اسطوره است، دیگر او نمی‌تواند این احساس را داشته باشد. معروف است که شیرینی فروش اصلاً خودش شیرینی نمی‌خورد؛ آتش‌پزها هم از غذایی که خودشان می‌پزند نمی‌خورند؛ چون شیرینی فروش آن قدر بوی شیرینی به دماغش خورده است که خودش دلش نمی‌آید از آن بخورد. من احساس می‌کنم یک دین‌شناس، که خیلی قشنگ همه چیز را حلاجی کرده است، اصلاً خودش نمی‌تواند متدین باقی بماند. احساس می‌کند که برای ساحت خلوت خودش هم چیزی باقی نگذاشته است. آن قدر مطالب را حلاجی کرده است که همه‌اش گرد و غبار شده و به هوا رفته است. وقتی آدمی آثار شما را می‌بیند، متوجه می‌شود که به هیچ وجه آدم غافلی نیستید؛ برخلاف بعضی‌ها که از سخنشان معلوم است که از هیچ چیزی خبر ندارند؛ ولی عده‌ای بی‌خبر نیستند، هر چند

بی خیالند و اصلاً جدی نگرفته‌اند. همین قدر که آدم بخواهد غافلانه زندگی نکند و آن را جدی بگیرد در نهایت چه می‌کند؟ شما می‌گویید من در ساحت باطنی خودم باطن‌گرا هستم، چگونه باطن‌گرایید؟ شما در عالم ناسوت زندگی می‌کنید و باطن‌گرایی لزوماً باید با یکی از این تمائیل و اشکال عالم ناسوت صورت بگیرد. نمی‌توانید بگویید که من به عالم مثال نقب زده‌ام و مثلاً با حضرت عیسی دارم در آسمان چهارم زندگی می‌کنم. لذا فرق می‌کند که دنیا را مدرنیته فراگیرد یا جمهوری اسلامی یا آنارشیسم. شما در همین دنیا دارید زندگی می‌کنید. با این اشکال و تمائیل چگونه کنار می‌آیید؟

### ■ حالا باید چه کرد؟

□ به هر حال این مسئله را چه کار می‌کنید؟ مسئله جدی‌ای است! این دردی است که ما خودمان داریم. آدمی وقتی کتاب زیر آسمان‌های جهان را می‌خواند لذت می‌برد - حال کاری ندارم به آن قسمت‌هایی که دست خودتان نبوده، مثلاً مادران گرجی است، پدرتان ترک است و... اما در ابعاد اختیاری آن با آدمی روبه‌رو می‌شویم که مثل لحاف چهل تکه است! من کتاب‌های آقای شایگان را که می‌خوانم دیوانه می‌شوم! گاه با علامه طباطبایی اوج می‌گیرد؛ گاه از ظرافت هنری کار یک بالرین ذوق می‌کند؛ گاه دنبال عوالم قدس است و بعد به یکباره آن را رها می‌کند. اساساً شما که با علامه طباطبایی به آسمان رفتید، چرا باز به زمین برگشتید؟

■ ایشان یک لحظه ما را برد و بلافاصله رها کرد، و بعد خودش از این کار پشیمان شد. ایشان این کارها را هیچ وقت نمی‌کرد. من نمی‌دانم چه کار کرد. همه به این موضوع علاقه مند شده‌اند، ولی من خودم نمی‌دانم چه رخ داد.

□ حال چگونه می‌توان این‌ها را جمع کرد؟ گاهی می‌ترسم که اگر من هم بیایم این‌ها را مطالعه کنم دچار پریشان‌دلی شوم؛ چون واقعاً دلم می‌خواهد که با امر قدسی هم در ارتباط باشم و معنوی زندگی کنم.

■ حال در این جا من جواب شخصی خودم را می‌دهم؛ جوابی که واقعاً به آن اعتقاد دارم.

جواب من به شما خیلی بودایی است. بودا یک جمله دارد که: همه چیز درد است و همه چیز ناپایدار. تنها راه گریز از این درد، اطفای غریزه خواستن است. من این را اساس زندگی خودم قرار داده‌ام که توکل داشته باشم. سعی نکنم سیر حوادث را تغییر دهم. من همیشه سعی می‌کنم طمّاع نباشم، حسود نباشم و از کسی بد نگویم و زیاد شکر کنم، چون فکر می‌کنم که آدم خیلی خوش‌شانسی هستم. با خودم می‌گویم که اگر همه چیزهای دنیا را تقسیم می‌کردند من از هر لحاظ بیشتر از سهم خودم برده‌ام. این روش من خیلی عملی است. حال اسم این را می‌خواهید دین بگذارید یا چیز دیگر؛ من این‌گونه رفتار می‌کنم.

□ در واقع جنبه نظری سؤال را پاسخ نگفتید.

■ پاسخ نظری نمی‌شود ارائه داد؛ زیرا خیلی شلوغ است. من همه این ساختارهای متافیزیک را قبول دارم و واقعاً زیبا هستند، چه ساختار متافیزیکی هندی‌ها و چه در مورد ایرانی‌ها، ولی در نهایت مهم آن است که آدمی آرامش داشته باشد و فارغ از دغدغه زندگی کند.

□ سؤالات مختلفی به ذهن آدمی هجوم می‌آورد. آدمی احساس می‌کند از طرفی دوست دارد این معارف و اطلاعات را بداند و از طرفی حس می‌کند که یک حقیقت نابی که از همه این‌ها قشنگ‌تر و دلپذیرتر است وجود دارد که نمی‌توان از آن چشم پوشید و می‌توان به نحوی به آن دسترسی پیدا کرد. اگر بخواهد به آن‌ها بپردازد، ممکن است مثل آن آشپزی بشود که از غذای خودش نمی‌خورد.

■ ولی می‌دانید که آن‌ها ته نشین می‌شوند. این چیزهایی که می‌خوانید یک جایی اثر می‌گذارد. بدون این‌که خود آدم بفهمد، به صورت ناآگاه اثر خودش را دارد. من یک روز کنار آقای آشتیانی، که خیلی دوستش دارم، نشسته بودم. ایشان جذبه و میدان مغناطیسی‌ای دارد که همه را به سمت خویش می‌کشد. داشتم به ایشان نگاه می‌کردم. دیدم که ایشان اگر هیچ چیزی هم نگوید حضور خیلی عجیبی دارد. حال من نمی‌دانم ایشان اهل باطن هست یا نیست؛ ولی این حضور ناشی از ممارست است. آن قدر متون

قدیمی خوانده و فکر کرده است که یک هاله‌ای در پیرامونش ایجاد کرده است که لازم نیست حتی سخنی بگوید؛ خود به خود آدمی را به سمت خودش می‌کشد. من فکر می‌کنم مطالعات رفته رفته مثل اوراق دفتر می‌نشینند و در آدم خیمه می‌زنند و روی آدم تأثیر می‌کنند و به آدم حضوری می‌دهند. شاید حکمت و فرزانی هم همین باشد.