

ادیان هند

در گفت‌وگو با دکتر فتح‌الله مجتبایی

استاد دکتر فتح‌الله مجتبایی به سال ۱۳۰۶ خورشیدی در فراهان اراک در خانواده‌ای اهل معنا و تصوّف به دنیا آمد و پس از آموختن مقدمات و طيّ تحصیلات قدیمه، مقطع متوسطه را در شهر اراک گذراند و در سال ۱۳۲۹ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در رشته زبان انگلیسی به تحصیل اشتغال یافته، سپس به سلک معلّمی در آمد. استاد در سال ۱۳۴۴ دوره ادیان تطبیقی را تا پایان کارشناسی ارشد در دانشگاه هاروارد آمریکا به انجام رساند، سپس دوره دکتری را در رشته ادیان و فلسفه‌های شرقی با موفقیت پشت‌سر گذاشت و در سال ۱۳۴۸ به عضویت هیأت علمی دانشگاه تهران در آمد، سپس جهت مطالعات میدانی به هند عزیمت کرد و هم‌زمان به عنوان رایزن فرهنگی ایران در هند برگزیده شد و تا سال ۱۳۵۶ در آن کشور اقامت داشت و از آن تاریخ تا زمان بازنشستگی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران به عنوان استاد ممتاز و مدیر گروه ادیان و عرفان در کار خدمت به فرهنگ و دین این مرز و بوم بوده و هم‌اینک در سمت مدیر گروه ادیان و عرفان و علوم تحقیقات و علوم دانشگاه آزاد اسلامی یاریگر دین‌پژوهان این سرزمین است. از ایشان کتاب‌ها و مقالات بسیاری انتشار یافته است. برخی از کتاب‌های ایشان از این قرار است:

تألیف: چیترا و گزیده اشعار، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، رای و برهمن؛ ترجمه: شعر جدید فارسی، بوطیقا - هنر شاعری، گزیده اشعار رابرت فراست، عصر طلایی یونان و فلسفه و هنر آن، تاریخ ادبیات ایران؛ تصحیح و توضیح: لغت دری، طوطی‌نامه، روضه العقول یا مرزبان نامه بزرگ.

در آغاز اگر ممکن است به اجمال، سیر زندگی علمی خویش را برای خوانندگان مجله بازگو بفرمایید.

□ زندگی چیزی نیست که همیشه بتوان آن را با نقشه و طرح قبلی به پیش برد. گاهی تصادف ما را به جایی می‌کشاند که در آغاز فکرش را هم نمی‌کردیم. در مسیر زندگانی من تقریباً همیشه اتفاق و تصادف عامل تعیین‌کننده بوده است. من در یک خانوادهٔ اهل تصوف به دنیا آمدم و بزرگ شدم. پدر بزرگ من، یعنی مرحوم سرور علی شاه، معروف به میر سیدعلی مستوفی تفرشی از مشایخ سلسلهٔ شاه نعمت‌اللهی بود. به همین دلیل از کودکی با روش زندگی اهل تصوف آشنا بودم. من تا ۱۴ سالگی در فراهان بودم در آنجا دروس معمول و مرسوم آن روزگار را خواندم. در سال ۱۳۲۰ خورشیدی با آغاز دورهٔ دبیرستان به اراک آمدم. این دوران مصادف بود با جنگ جهانی دوم و اشغال ایران به وسیلهٔ متفقین. در شهر اراک، مثل برخی شهرهای دیگر، نیروهای انگلیسی، آمریکایی و روسی وجود داشتند. در آن دوران که ما نوجوان بودیم و نسبت به مسایل آن روز ایران کنجکاوی می‌کردیم، با این‌ها در ارتباط بودیم. در این ارتباطها یک دوست هندی مسلمان و اهل بنگال به اسم حفیظ‌الله پیدا کردم. او، به این دلیل که مادرش یک هندوی نومسلمان بود، بسیاری از آداب و رسوم قبائل هندو را به خوبی می‌دانست. حفیظ‌الله خیلی به تاگور علاقه داشت و معمولاً با هم صحبت‌های فراوانی دربارهٔ تاگور می‌کردیم. دوستی من و حفیظ‌الله سبب شده بود که او به خانهٔ ما آمد و شد داشته باشد. به تشویق او من که در آن زمان به رسم همهٔ دبیرستان‌ها، زبان فرانسه می‌خواندم، به آموختن زبان انگلیسی روی آوردم. در سال ۱۳۲۶ که جنگ تمام شد و خارجی‌ها رفتند، حفیظ‌الله هر چه کتاب داشت به من هدیه داد. مقدار زیادی از این کتاب‌ها مربوط به تاگور بود. این کتاب‌ها به زبان انگلیسی و بنگالی بود. و من آرام‌آرام به خواندن این آثار پرداختم و از این همان زمان به خواندن اشعار و نمایش‌نامه‌های تاگور علاقه‌مند شدم. ابتدا برخی از این آثار را ترجمه کردم و چند سال بعد آنها را در دورهٔ دوم مجله سخن بعد از سالهای ۱۳۳۲ منتشر کردم. من از طریق تاگور با شکوهمندی عرفان هندی و نیز ادیان هندی آشنا شدم و به مطالعهٔ آنها علاقه‌مند گردیدم. مطالعهٔ فکر تاگور و جست‌وجو دربارهٔ ریشه‌های آن مرا با جریانها و مکتبهای فلسفی هند و از جمله مکتب بهکتی آشنا کرد.

در سال ۱۳۲۹ به دانشکده ادبیات آمدم و سه سال دوره زبان انگلیسی را گذراندم. انتخاب زبان انگلیسی به این دلیل بود که به فرهنگ‌های دیگر و افق‌های فکری دیگری دسترسی پیدا کنم. در این دوره کمی با ادبیات مغرب‌زمین آشنا شدم و در پی آن، مقداری از اشعار شعرای فرانسوی و انگلیسی و نیز چند داستان را ترجمه کردم که در مجلات آن روزگار و از جمله علم و زندگی و هفته‌نامه‌ای به نام نیروی سوم چاپ می‌شد. به همین دلیل من هم با ادبیات اروپایی سروکار داشتم و هم با ادبیات عرفانی هندویی و در کنار این دو - آن‌گونه که پیش از این گفتم - زمینه ترییتی من تصوف و ادبیات صوفیانه بود. من نوجوان بودم که مثنوی می‌خواندم و با دیوان حافظ و اشعار شعرای صوفی ایران انس و الفت داشتم. چند سال در اراک در دبیرستانها تدریس می‌کردم و پس از آن به تهران آمدم و در مؤسسه فرانکلین ادیتور و مترجم بودم. پس از مدتی در یک مأموریت فرهنگی به پاکستان رفتم تا به شکلی خودم را به هند و فرهنگ هندی نزدیک کرده باشم. در پاکستان با دعوت دانشگاه هاروارد برای من فرصتی پیش آمد تا در سال ۱۳۴۴ برای تحصیل و تدریس به آمریکا سفر کنم. البته من پیش از این، یک بار در سال ۱۳۳۹ به اروپا و آمریکا رفته بودم. آن مسافرت از طرف وزارت فرهنگ آن روزگار و برای آموزش روشهای جدید تألیف کتاب‌های درسی بود و کار من بررسی و آموزش روش‌های تدریس زبان انگلیسی بود و این دوره را در دانشگاه کلمبیا در نیویورک گذراندم.

بار دوم به دعوت دانشگاه هاروارد به آمریکا رفتم. در سال ۱۳۴۴ دوره مطالعات تطبیقی در ادیان جهان را شروع کردم و در سال ۱۳۴۶ در مقطع کارشناسی ارشد فارغ‌التحصیل شدم و بلافاصله دوره دکتری را در رشته ادیان و فلسفه‌های شرق شروع کردم. در تمام این مدت کارم بیشتر مطالعه زبان سنسکریت و ادبیات دینی هند بود و چون می‌باید متون بودایی را هم می‌خواندیم، کمی هم روی زبان پالی کار کردم. در کنار این زبان‌های پهلوی و اوستانی را هم باید می‌آموختم. در سال ۱۹۷۰ با تمام شدن این دوره و گذراندن امتحان جامع می‌باید به مدت دو سال برای مطالعات میدانی (field study) به هند می‌رفتم. به همین دلیل ابتدا به تهران آمدم و از وزارت فرهنگ و هنر به دانشگاه تهران منتقل شدم، و سپس به هند - بنارس - رفتم. و زمانی که در بنارس بودم به عنوان رایزن فرهنگی ایران در هند انتخاب شدم. به همین دلیل به دهلی آمدم و تا سال ۱۳۵۶ در آنجا بودم. البته در این فاصله چند ماهی برای دفاع از رساله دکتری به آمریکا رفتم.

پس از آن به تهران برگشتم و تا زمان بازنشستگی در دانشکده الهیات به تدریس مشغول بودم.

هرگز هیچ اگر ممکن است بفرمایید جمع بندی شما از سالیان دراز دین پژوهی چیست؟ ما

چگونه می توانیم از این تجربه گران سنگ بهره ببریم؟

□ البته تجربه انسان غالباً برای خودش هم مفید نیست؛ چه رسد به این که این تجربه بخواهد برای دیگران مفید باشد. این گفته بودا که «چراغ راه خودت باش» هنوز هم قابل تأمل است. ولی با این همه باید به این نکته اشاره کنم که هر انسانی باید برای دانستن و بیشتر دانستن کوشش و مجاهدت کند و این بدان سبب است که انسان موجود کمال پذیری است و اگر در راه رسیدن به کمال نکوشد خود را و عمر خود را ضایع کرده است. به هر حال چگونگی آفرینش انسان به گونه ای است که تنها او در میان آفریده های هستی قابلیت کمال یابی دارد و در مسیر تکامل حرکت می کند. دامنه درک و شناخت آدمی روزبه روز در حال گسترش است و انسان به گفته سعدی توان این را دارد که: به جایی برسد «که به جز خدا نبیند». اگر خدا را جامع تمامی کمالات بدانیم، آن وقت خواهیم گفت که انسان از نگاه سعدی به طرف کمالات و بسوی نزدیک شدن به کمالات الهی در حرکت است. بی تردید این خواست خداست که تنها انسان آگاهانه به دنبال هدفی پیش رود و این خواست خداست که انسان در تاریخ عمل می کند. اگر روزی به پیشینیان ما می گفتند که می توان روی ماه نشست، آنان نمی پذیرفتند و می گفتند که خرق افلاک ممکن نیست، ولی الان انسان این افلاک را تصرف کرده است. و البته این انسان است که مشیّت خداوند را تحقق می بخشد. وقتی که می گوئیم انسان، مرادمان خلیفه الله و هیئت بشری است؛ نه ما و نه کس خاصی دیگر. و این که گفته می شود انسان اشرف آفریده های خداست، مراد انسان خاصی نیست، بلکه مراد کل بشریت است؛ نه هندی، نه فرنگی، نه مسلمان و نه هیچ فرد یا گروه دیگر. پس انسان رو به کمال است و این تردید پذیر نیست و هر انسانی توانایی پذیرش کمال را دارد. البته کمال را نباید در شکل ظاهری آدمیان به انحصار کشید. کمال به حقیقت انسان ها برمی گردد و رفتار ظاهری انسان ها نمی تواند معیار کمال آنان باشد. به همین دلیل هر فردی هم باید در راه کمال خود بکوشد. شایسته نیست انسانی که می تواند بهتر از دیروز باشد و بهتر از بهتر باشد

به همان وضع موجود بسنده کند. البته کمال را نباید تنها در یک جهت دانست. کمال مثل یک درخت در جهت‌های متفاوت رشد می‌کند و شاخه‌هایش در جهات گوناگون حرکت می‌کنند. هر چیزی که بتوان اسم آن را در اصطلاح جدید، علم گذاشت و یا هر گونه شناخت بهتر انسان از هستی اعم از فیزیک، شیمی، روان‌شناسی و یا هر دانش دیگری می‌تواند در دائره کمال انسان قرار گیرد.

پرسش با وجود این، چرا دین‌پژوهی بر سایر علوم ترجیح داده می‌شود؟ این رشته چه مزیتی بر سایر حوزه‌های علم دارد؟

□ هر یک از این علوم، شاخه‌ای از درخت وجود هستند. در ابتدا این نکته را عرض کنم که گزینش هر یک از این شاخه‌ها تا اندازه زیادی به علایق و توانمندی‌های انسان برمی‌گردد. ممکن است کسی استعداد مطالعه در ادبیات یا فیزیک یا رشته دیگری را نداشته باشد. به همین دلیل نمی‌توان هر کسی را به هر رشته‌ای فراخواند. اما برای این که میزان تأثیر دین را در مسیر استکمالی انسان بدانیم و روشن شود که دین تا چه اندازه در کمال‌یابی انسان‌ها مؤثر است، در ابتدا باید تعریفی از دین ارائه دهیم. حیات آدمی عرصه‌های متفاوتی دارد؛ مثل حیات عاطفی و حیات عقلانی. دین و تمایل به آن مثل برخی دیگر از فطرت‌های انسان چون فطرت گویایی، فطرت جمال‌دوستی، فطرت کمال‌یابی، فطرت زیستن در جامعه، فطرتی است ویژه او، اما فطرتی که با تمام ابعاد حیات بشری در پیوند است و تمامی فطرت‌های انسان در پرتو آن رشد می‌کنند. اگر این فطرت نمی‌بود سایر فطرت‌های آدمی رشد نمی‌کرد. دین هم با عقلانیت انسان سروکار دارد و هم با یک مرحله فراتر از عقل، یعنی با حیات عاطفی و ایمانی انسان. و به همین دلیل، دین دربرگیرنده تمام فعالیت‌های روحی و عقلانی بشر است؛ حال این که سایر علوم چنین نیستند. فلسفه مثلاً با حیات عقلانی بشر در ارتباط است و هنرها کم و بیش با حیات روحی و ذوقی انسان در پیونداند. یک حوزه از حیات بشری هست که هیچ چیزی جز دین نمی‌تواند با آن درارتباط باشد و آن حوزه ایمان و حیات ایمانی است. و البته این حیات ایمانی برای بشر امر پرارزشی است و بسیار اهمیت دارد. اگر حیات ایمانی انسان خراب شود همه وجود او خراب شده است. عقل او هم عاملی خطرناک و ویران‌کننده می‌شود. و این فرق اساسی مطالعه در زمینه ادیان با سایر حوزه‌های معرفت بشری است. علاوه

برآنکه مطالعات دین‌پژوهانه به دلیل تأثیر در تمام حوزه‌های حیات بشر، دارای اهمیت است، نفس مطالعه در زمینه دین به گونه‌ای است که جذبه فراوانی دارد و اساساً کسی که می‌خواهد در این راه قدم بردارد، باید با تمام وجود در خدمت این علم قرار بگیرد. من معتقدم که اگر کسی نمی‌تواند در این راه همه چیزش را بدهد نباید به این قلمرو وارد شود. و این به آن دلیل است که شما با یک علم سروکار ندارید. شما با چندین زمینه و ساحت از علوم سروکار دارید و نمی‌توانید بگویید که من می‌خواهم در یک رشته خاص مثل ادیان هند و یا چند دیدگاه خاص کار بکنم. هر چه انسان در این راه پیشتر برود، متوجه می‌شود که عمق مسایل و مطالب بیشتر می‌شود و دایره پژوهش فراخ‌تر می‌گردد و دامنه آن به سایر حوزه‌ها هم کشیده می‌شود. اگر انسان می‌خواهد در این راه به توفیقی برسد، نباید به حدی از آگاهی و اطلاع قانع باشد و مثلاً بگوید تا همین جا کافی است. همان‌طور که گفته شد طلب این علم به گونه‌ای است که تمام وجود آدمی را می‌خواهد. در مطالعه و تحقیق در ادیان شما به بسیاری از علوم دیگر نیاز دارید. مثلاً با جامعه‌شناسی، چون دین و دینداری انسان در جامعه عمل می‌کند. یعنی در جامعه تأثیر می‌گذارد و از جامعه تأثیر می‌پذیرد. با روان‌شناسی، چون دین با حیات روحی و عاطفی انسان پیوند دارد. با تاریخ، چون دین در تاریخ ظاهر می‌شود و با تاریخ باید حرکت کند. و به همین ترتیب با مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، اقتصاد و... از همه مهمتر، باید توجه داشت که دین‌شناسی هم امروز بصورت یک علم و یک موضوع دانشگاهی، با روش‌ها و قواعد خاص خود درآمده است، و به آن religionswissenschaft (علم ادیان) یا Science of religion می‌گویند. همان اندازه که طب عامیانه و فقه اللغه عامیانه می‌تواند خطرناک یا گمراه‌کننده باشد، دین‌شناسی عامیانه و به اصطلاح «من عندی» هم می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

بیشتر

پس شما از انتخاب این راه پشیمان نیستید و اگر به گذشته برگردید، باز همین راه را

برمی‌گزینید؟

□ واقع این است که بله. من اگر دوباره بخواهم شروع کنم همین راه را برمی‌گزینم. البته سعی خواهم کرد کمبودهایی را که اکنون احساس می‌کنم در اوائل کار نداشته باشم و آماده‌تر به این کار پردازم.

پیشکش توصیه شما برای کسی که می‌خواهد در وادی هندشناسی و ادیان هند پژوهش کند،

چیست؛ باید چه شرایطی داشته باشد، تا بتواند در این وادی وارد شود؟

□ بنده معتقدم که شما هر دینی را که بخواهید مطالعه کنید، در درجه اول باید زبانش را بدانید. اگر کسی فارسی را نداند، عربی را نداند، ترکی را نداند و اردو را نداند، این زبان‌هایی را که مسلمان‌ها با آن حرف می‌زنند، یکی از این زبان‌ها را نداند نمی‌تواند اسلام را مطالعه و بررسی بکند. در درجه اول آن دینی را که میخواهد مطالعه کند باید زبانش را بداند. یعنی دین را با آن زبانی که به آن نازل شده است، و یا زبانی که مردم پیرو آن دین مقاصد و معانی خود را به آن بیان می‌کنند و با آن عبادت می‌کنند، مطالعه کند. شرط دوم این است که باید رفت و در آنجا زندگی کرد، همه چیز را در کتاب نمی‌توان جست. نمی‌توان در پاریس در کتابخانه‌ای نشست و درباره ادیان مردمی که در استرالیا زندگی می‌کنند، درباره بومیان استرالیا کتاب نوشت. و شرط سوم این است که واقعاً مطالعه علمی باشد، و شرط بعد این است که آدم بتواند دین را به طور زنده و ملموس و عینی‌اش در زندگی مردم ببیند؛ به طوری که واقعاً قصد تخطئه نداشته باشد و اگر احیاناً قصد رد کردن دین را داشته باشد بهتر است که اصلاً آن دین را مطالعه نکند. این را بارها گفته‌ام و قبلاً در همین گفت‌وگو گفتم که چهار شرط من برای مطالعه یک دین و شناخت یک دین و تفاهم دینی وجود دارد: اول شرط زبان، دوم شرط نیت درست؛ نیت درست، یعنی این‌که شما قصدتان فهمیدن دین باشد، قصدتان رد کردن دین نباشد. شرط سوم داشتن زمینه عاطفی مناسب است، یعنی یک دینی را که شما می‌خواهید ببینید، نسبت به آن، زمینه عاطفی مساعد داشته باشید، یعنی قبول بکنید، که اینها انسان‌هایی هستند که خداوند آنها را خلق کرده است و علاوه بر آن‌که آنها را خلق کرده دوستشان دارد، و باید ببیند که خداوند خود را برای این مردم چگونه متجلی کرده است و شرط چهارم داشتن تجربه دینی مشترک است، که قبلاً به آن اشاره کردم.

پیشکش اگر ممکن است این مقدمات یا به فرموده شما کمبودها را برای پژوهشگران این

رشته که در آغاز راهنمای فرماید؟

□ مهمترین کمبود یا لازمه‌ای که می‌توانم به آن اشاره کنم زبان است. کسی که می‌خواهد در این راه به مطالعه بپردازد، نباید از این نکته غفلت کند. زبان‌های مختلف مثل آلمانی،

لاتینی، یونانی، سنسکریت، عربی و زبان‌های دیگر - هرچه بیشتر، بهتر - از لوازم مهم مطالعه در حوزه دین است. زبان عربی مثلاً برای کسی که می‌خواهد برای فهم دین اسلام کار بکند اولین و ابتدایی‌ترین نیاز است. همین‌طور فارسی. مقدمه دیگر که لازم می‌دانم به آن اشاره کنم حرکت سیستماتیک و نظام‌مند است. و این بسیار مهم است. اگر کسی می‌خواهد پژوهشگر موفق در زمینه ادیان باشد، باید سیر منطقی کار را رعایت بکند و کار را از جایی شروع کرده، تا مراحل بعد به‌طور منظم و بهم پیوسته ادامه بدهد.

پرسش گاه هدف از مطالعه آموختن و سپس آموزاندن است. اما گاه هدف این است که این آموختن‌ها آدمی را در مسیر کمال یاری دهد. به نظر شما مطالعه ادیان تا چه اندازه برای تأمین هدف دوم مؤثر است؟ آیا از راهی دیگر نمی‌توان به این کمال مطلوب دست یافت؟

□ همان‌گونه که پیش از این هم گفته شد، حیات انسان دارای افق‌ها و فضاهاى مختلف است: حیات عقلانی، حیات ایمانی، حیات عاطفی، حیات ذوقی و هنری. از آنجا که دین با تمام این فضاها سروکار دارد، وقتی که انسان به مطالعه ادیان می‌پردازد و به دنبال یافتن کمال در این راه است، درحقیقت به دنبال یافتن کمال در تمام این عرصه‌هاست. اما این‌که گفتید آیا می‌توان با وسیله‌ای دیگر به این کمال رسید، باید بگویم خیر. یک کشاورز مثلاً به وسیله شخم زدن و زمین را بارور کردن می‌تواند در کار خود به کمال برسد و آن این‌که به جای سالی یک‌بار، سالی چهاربار محصول به دست بیاورد. البته این یک مثال است و تنها در یک حوزه از حیات اجتماعی انسان؛ اما کمال‌یابی در مطالعه دین کمال‌یابی در تمام عرصه‌های حیات بشری است. چیزی که با هیچ چیز دیگری بدست نمی‌آید. مطالعات دین‌پژوهانه حیات عقلانی، ایمانی، ذوقی و هنری انسان را به تکامل می‌رساند. شما گاه می‌توانید یک گل چهارپر را از بیابان بیاورید و آن را به شیوه‌های علمی چندپر یا پرپر و خوش‌رنگ‌تر نمایید؛ این یک هنر است، یک کمال است، اما این کمال کجا و آن‌که انسان وجود خود را خوب‌تر، کامل‌تر و زیباتر بکند، رشد بدهد و به غایت ممکن و تعالی برساند.

پرسش شما بهترین روش را برای مطالعه ادیان چه روشی می‌دانید؟ آیا روش مقایسه‌ای را ارزشمند می‌دانید؟

□ در حقیقت، مطالعات علمی دین با مطالعات مقایسه‌ای شروع شده و روزه‌روز این شیوه گسترش پیدا کرده است. افرادی چون ویلیام جونز یا ماکس مولر از کسانی هستند که با همین شیوه به مطالعه دربارهٔ دین روی آوردند. کارهای موفق و مفید فراوانی به همین روش عرضه شده است؛ مثل کاری که اوتو در مقایسهٔ عرفان هندویی و عرفان مسیحی کرده و سوزوکی در مقایسهٔ عرفان بودایی و مسیحی انجام داده است. به نظر من این روش، روش ارزشمندی است. شما تا دو چیز را با هم مقایسه نکنید، نمی‌توانید تفاوت‌ها و مشابهت‌ها و معنای آنها را بفهمید. کشف معنای واقعی یک مفهوم دینی متوقف است بر این‌که شما آن را با مفاهیم مشابه دیگر مقایسه کنید. البته روش‌های دیگری هم در مطالعهٔ ادیان وجود دارد، مثل روش جامعه‌شناسی که در آن، چگونگی نگاه یک جامعه‌شناس به دین دنبال می‌شود و یک جامعه‌شناس می‌خواهد بیان کند که جامعه چه تأثیری از دین پذیرفته و چه تأثیری در دین گذاشته است؛ یا روش روان‌شناسی که در آن، نگاه یک روان‌شناس به دین پی گرفته می‌شود؛ یا روش مردم‌شناسانه که در پی آن است که نشان دهد دین چه تأثیری در به وجود آمدن جوامع مردمی داشته است و یا روش تاریخی که در حقیقت، نگاه یک مورخ به دین است. اینها همه نظام‌های فردی است و در کشف معنای واقعی پدیده‌ها و حقایق دینی چندان مؤثر نیست. به نظر من کارسازترین روش در دین‌پژوهی روش پدیدارشناسانه است که اساس آن بر مطالعات تطبیقی پایه‌گذاری شده است. مراد از روش پدیدارشناسانه این است که پدیدارشناس یک پدیدهٔ دینی را در نظر می‌گیرد، سپس این پدیده را در زمینه‌های مختلف دینی و در ادیان دیگر و با توجه به سوابق و پیوستگی‌های تاریخی و اقلیمی و اعتقادی هر یک مطالعه می‌کند، مثل پدیدهٔ روزه گرفتن و یا زیارت رفتن. انسان اگر این پدیده‌ها را فقط در دین خودش مطالعه کند، نمی‌تواند از آن معنای درستی دریابد، اما اگر آن را در سایر ادیان هم مورد توجه قرار دهد، چه ادیانی که این پدیده را دارند و چه ادیانی که ندارند، آن وقت می‌تواند به یک درک درست از معنای روزه یا حج یا امور دینی دیگر دست بیابد. در مجموع بنده مطالعات تطبیقی را در فهم پدیده‌های دینی بسیار مؤثر می‌دانم.

□ مطالعه در زمینه دین باید برای فهمیدن باشد و این بدان سبب است که ماجرای دین پژوهی از مواجهه با چراها شروع می شود. وقتی که انسان با این پرسش روبرو شد که: چرا من باید به فلان حکم دینی ملتزم باشم؟ و یا این که: چرا باید فلان اصل دینی را بپذیرم؟ و یا این که اساساً چرا باید فلان نظام اعتقادی را به عنوان دین خود برگزینم؟ آن گاه برای یافتن جواب مناسب و به دنبال فهم مطلب سعی می کند. البته ممکن است انسان سالیانی به یک حکم تن بدهد، مثلاً نماز بخواند، ولی هیچ وقت هم در برابر این پرسش که چرا نماز می خوانم قرار نگیرد. قبول تعبدی همه جا هست، ولی انسان در مراحل بالاتر شناخت و تفکر با پرسشهایی مواجه می شود.

پرسش گاه دیده می شود که ادیان را به ابراهیمی و غیرابراهیمی، سامی و غیرسامی، توحیدی و غیر توحیدی، الهی و غیر الهی، شرقی و غیر شرقی تقسیم می کنند. نسبت به اصل تقسیم بندی ادیان چه نظری دارید؟ و کدام تقسیم را بهتر می دانید؟

□ در جواب پرسش اول باید بگویم که اصل تقسیم بندی را لازم می دانم؛ چون مردم در طول تاریخ و در تمام عرض جغرافیایی جهان دین دار بوده اند. اگرچه در اروپا ادعا این است که حکومت ها سکولار و غیر دینی اند. اما در میان مردم گروه ها و طبقات دیندار بسیارند. کلیساها باز و کنیسه ها غالباً فعال است و مردم اعتقادات دینی خود را دارند. با زور نمی توان مردم را دین دار یا غیر دین دار کرد. در تمام جغرافیای جهان جلوه های متفاوتی از دین و دینداری دیده می شود. به همین دلیل این تقسیم بندی لازم است.

اما در رابطه با پرسش دوم، به نظر بنده بهترین تقسیم بندی در زمینه ادیان تقسیم آنها به ابراهیمی و غیرابراهیمی است. البته تصور من این است که این دسته بندی برای اولین بار توسط خود من مطرح شد. بنده اول بار در مجله ای با نام کلمه که یک میزگرد تشکیل داده بود، پیشنهاد کردم که ادیان به دو دسته ابراهیمی و غیرابراهیمی تقسیم می شوند. پیش از آن در تقسیم ادیان می گفتند: توحیدی و غیر توحیدی که من انتقاد کردم و گفتم که این تقسیم بندی درستی نیست؛ چون هیچ دینی نمی تواند در بخش غیر توحیدی قرار بگیرد و همه ادیان به یک اعتبار توحیدی هستند؛ چون هر دینی به هر حال یک مرکز ساحت قدسی دارد که دین داران آن دین به آن اعتقاد دارند و این ساحت قدسی جز یک ساحت واحد نمی تواند باشد، مثلاً ویشنوپرستی یک دین توحیدی

است؛ چون ویشنو را خدای واحد می‌داند. شیواپرستی یک دین توحیدی است؛ چون شیوا را خدای واحد می‌داند و ایزدان و موجودات پرستیدنی دیگر را جلوه‌هایی از آن حقیقت واحد قلمداد می‌کند. به همین دلیل در نظر من درست‌ترین تقسیم‌بندی در زمینهٔ ادیان، همانطور که گفتم تقسیم آنها به ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، و فرقه‌ها و شعبه‌های جدا شده از آنها و غیرابراهیمی، یعنی سایر ادیان است. تقسیم‌بندی الهی و غیرالهی یا شرقی و غربی و نظایر اینها جامع و مانع نیست.

تقسیم ادیان به ادیان باز و بسته چطور؟ به نظر شما این تقسیم درستی است؟

□ این تقسیم‌بندی ادیان نیست. بسته و باز بودن از کیفیات ادیان است. بسته بودن دین، یعنی اختصاص آن به یک طبقه یا نژاد خاص؛ مثلاً دین یهود از این نظر، یک دین بسته است؛ چون یک یهودی از لحاظ نظری و اصولی لازم است که از یکی از اسباط دوازده گانه باشد و به بیان دیگر یک دین نژادی است. به همین دلیل هرگز در پی آن نبوده است که تبلیغ بکند و مردم را به طرف خود فراخوانده، دروازه‌های خود را به روی آنها بگشاید، یا دین زرتشتی یا هندویی که ویژهٔ طبقاتی خاص بوده است. طبقه هم بسته بوده و کسی نمی‌توانسته است از طبقه‌ای به طبقهٔ بالاتر برود. برای مثال، نقل است که انوشیروان درگیر جنگی شد که مخارج زیادی هم داشت. یک نفر کفاش پیدا شد و گفت: اجازه بدهید پسر من درس بخواند و به طبقه علما و موبدان وارد شود و در مقابل، من مخارج جنگ را می‌پردازم. انوشیروان نپذیرفته، گفت موبد باید موبدزاده باشد. به همین شکل، دین هندو دینی است که به طبقات خاصی اختصاص دارد و یک نفر وقتی می‌تواند هندو باشد که در آن طبقه، زاده شده باشد. بر این اساس برهمن کسی است که برهمن‌زاده باشد. و نیز وایشیا کسی است که وایشیازاده باشد. اما از درون همین ادیان بسته، ادیان باز بیرون آمده است؛ مثلاً از درون دین بستهٔ یهودیت دو دین بیرون آمدند، اسلام و مسیحیت؛ ادیانی که دروازه‌های خود را به روی همه باز کردند و آغوش خود را برای هر کسی گشودند. در دین زرتشت، مانویت پیدا شد که یک دین باز بود و همه را دعوت می‌کرد که آن را بپذیرند. در هندوییزم هم دین بودایی پیدا شد که یک دین باز است و همه را به پذیرش خود دعوت می‌کند.

ارزیابی شما از ادیان جدید یا جنبش‌های نوپدید دینی چیست؟

□ البته می‌دانید که ادیان جدید چیز دیگری است و جنبش‌های تجدید دینی چیزی دیگر. ادیان جدید نوعاً ادیان ترکیبی‌اند. و پیدایش این‌ها تازگی ندارد، مثلاً س‌ای‌بابا شاخه‌ای است از دین هندویی که در پیوند با مسیحیت به وجود آمده است. پیش‌تر از این‌ها هم بهکتی‌نو در مقابل بهکتی‌قدیم، و دین معروف سیکمه در دوره غلبه سیاسی، دینی و فرهنگی مسلمانان برهند پدید آمد که ترکیبی بود از اسلام و هندویی که مردم را به سوی خود جذب کرد. این‌که آیا می‌توان نام دین بر این‌ها گذاشت یا خیر، به تلقی ما از دین وابسته است. بسته به این‌که از دین چه تلقی‌ای داشته باشیم، جواب متفاوت است. در این‌که این ادیان برخاسته از رویکردهای دینی و سرشت انسان هستند، تردیدی نیست؛ چون همین‌که معتقدان به آنها به این راه آمده و بی‌دین نشده‌اند، پیداست که فطرت دینی آنها عمل کرده است. ویژگی این ادیان این است که انسان شکل سنتی دین را نمی‌پذیرد و در پی آن است که شکل جدیدی به آن بدهد. این خیلی طبیعی است و باید جوامع دینی خود را برای پذیرش این واقعیت آماده بکنند. احکام تعبدی دین در قرن بیست و یکم قابل تحمیل کردن بر مردم نیست، ولی فطرت دینی انسان همیشه عمل می‌کند و فعال است و دنبال این است که شکل پیدا بکند. نباید با این جنبش‌ها درافتاد. بهتر است آنها را هدایت کرد و در خطی قرار داد که بتوانند در داخل همان دین رشد کنند. این مطلب این امکان را برای دین به وجود می‌آورد که به پرسش‌های تازه جواب بدهد. شما جریان تصوف را در اسلام مطالعه بکنید؛ در آغاز که در اسلام به وجود آمد، متشرعان با آن درگیر شدند و مشکلاتی پدید آمد، اما کسانی پیدا شدند و به آن شکل دادند و آن را در دامان اسلام رشد دادند، کسانی مانند غزالی. البته پیش از غزالی هم کوشش‌هایی صورت گرفت، ولی مساعی غزالی در این زمینه چشمگیر بود. الان کسی تصوف را مخالف اسلام نمی‌داند. اگر با جنبش‌ها و فرقه‌ها و جریان‌های دیگری که بعدها در نقاط مختلف در میان ملل اسلامی ظاهر شد نیز خصمانه برخورد نمی‌شد و با آنها با حکمت و تساهل و همدلی و همفکری رفتار می‌شد، شاید آنها هم مانند ده‌ها فرقه و مذهب دیگر در درون چهارچوب اسلامی برای خود جایی پیدا می‌کردند و در حیات اجتماعی مسلمانان مشارکت می‌یافتند.

برسوخ شما تقسیم ادیان را به ابراهیمی و غیرابراهیمی پذیرفتید؛ آیا به لحاظ جوهری بیه

ادیان تمایزی وجود دارد؟

□ جوهره اولیه همه این ادیان یکی است. بعد ایمانی و رابطه عابد و معبود در هر د گروه یکی است؛ چه ابراهیمی و چه غیرابراهیمی؛ یعنی حضور در ساحت قدسی پیوستن و اتصال به مرکز این ساحت. برای این که اشکال و صور دینی و عبادی د حقیقت تظاهر و تجلی همان فطرت دین داری انسان است و این فطرت عمل می کند همان گونه که سایر فطرت های انسان عمل می کنند؛ مثل فطرت گویایی، فطرت در جامعه زیستن، فطرت جمال دوستی انسان و... البته این فطرت ها در حوزه های جغرافیایی متفاوت عملکرد متفاوتی خواهند داشت؛ مثلاً همین فطرت گویایی انسان در یونان یک شکل عمل کرده و در هند به شکلی دیگر و در ایران به شکلی دیگر و به همین قیاس سایر فطرت ها. اما ذات و جوهره اصلی همه این جلوه ها و عملکردها به یک جا برمی گردد. دین داری انسان هم در جایی به شکلی عمل کرده است و در جای دیگر به شکلی دیگر؛ مثلاً در بین اقوام سامی یک جور تظاهر و عمل کرده و در بین اقوام آریایی جور دیگر تظاهر و عمل کرده است. در بین خود اقوام آریایی بر اساس تفاوت شریاه اقلیمی نظاهرات و عملکردهای متفاوتی داشته و به همین دلیل اشکال متفاوتی به خو گرفته است؛ ولی محتوا یعنی همان وجه ایمانی و عاطفی کماکان یکی است. این قالب شکل است که تغییر می کند. ابن عربی شعر زیبایی دارد و می گوید:

عقد الخلائق فی الاله عقائد و انا اعتقدت جمیع ما عقدوه

یعنی تمام آفریده های خداوند نسبت به او باورهایی دارند و من به همه باورهای آنه اعتقاد دارم. و باز در جای دیگری یک بیان دیگری دارد.

و یا این که شیخ محمود شبستری می گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی

این نگاه ویژه انسان دیندار ایرانی و هندی است. شما در هیچ جای دیگری قبوا تکثر را به این وضوح نمی توانید پیدا بکنید. در میان ادیانی که چارچوب اعتقاد و محکمی دارند، تنها در فکر ایرانی و هندی است که این تکثر را می توان یافت. و اگر د میان شاعران و رهبران نهضت بهکتی نو در هند هم این ویژگی دیده شود بی شک از تأثیه افکار و تبلیغات صوفیان مسلمان ایرانی است. در حکمت اوپانیشای هندی عالم هستر

به صورت درختی تصویر شده است که ریشه آن در آسمان (urdhva - mūla) و شاخه‌های آن بر زمین (avāk - śākha) است. ریشه برهنه، تنه و دهاها، شاخه‌ها مذاهب و مکاتب، و برگ‌ها تفسیرها و تأویل‌های مختلف‌اند. مقایسه کنید با شجرة الکون در نزد عرفای مسلمان. ولی به هر حال نمی‌توان بین جوهره این ادیان تفاوتی در نظر گرفت؛ چون جوهره همه این ادیان یکی است و آن حضور در ساحت قدسی است و کوشش و مجاهدت برای اتصال به مرکز این ساحت و این جوهره در همه ادیان وجود دارد.

پیش‌سخن در ادیان هند چه شاخصه‌ای از همه چشمگیرتر است؟

□ شما در هند هیچ‌وقت نمی‌توانید در میان دین‌داران شاهد جنگی بر سر دین باشید. هند کشور ادیان مختلف است. در آنجا بودایی، هندویی، شیوایی، تنتری، جاینی و پیروان سایر ادیان بوده است، اما شما هیچ‌وقت نمی‌توانید شاهد منازعه‌ای در میان آنها باشید. تنها در یک دوره در میان هندوها و بودایی‌ها منازعاتی رخ داده است. الان هم شما اگر به هند بروید در میان این ادیان تفاهم و هم‌زیستی آشکاری خواهید دید. معابد هندوها معمولاً در مناطقی است که گاه دین شیوایی در آنجا غالب است و گاه در مناطقی است که ویشنوپرستی غالب است. با این همه یک شیواپرست وقتی که از مقابل معبد ویشنویها عبور می‌کند به آن ادای احترام می‌کند. و نیز یک ویشنوپرست در مقابل بت شیوا ادای احترام می‌کند؛ حتی در مقابل مساجد مسلمانان می‌ایستند و ادای احترام می‌کنند. این از وضعیت منحصر به فرد ادیان هند است که فقط در آنجا مشاهده می‌شود. در هند انسان با یک تساهل خاص و ممتاز در اظهار و بیان کیفیات فطرت دین‌داری روبرو می‌شود. هر کس می‌تواند فطرت دینی‌اش را آن‌گونه که میل دارد نمایان کند. کتاب بهگودگیتا در حقیقت بخشی است از مهابهاراتا و یکی از کتاب‌های مهم بهکتی و ویشنویی است. با وجود این گاه در معابد شیوایی می‌بینید که یک شیواپرست نشسته و به خواندن این کتاب مشغول است.

مردم هند شاید به دلیل پیوندهای زیادی که با هم داشته‌اند در تظاهر به کیفیات دین‌داری خود آزاد می‌باشند. وقتی که مادری دست بچه‌اش را می‌گیرد و در مقابل معبد فرقه دیگر ادای احترام می‌کند در واقع به بچه‌اش یاد می‌دهد که اظهار احترام و دوستی کند و برایش مهم نباشد که این معبد از آن چه فرقه‌ای باشد. در یک جمله انسان در هند

با یک رواداری ویژه و ممتاز روبرو می‌شود و خیلی به ندرت می‌توان یک نفر را پیدا کرد که به دلیل اعتقاد کسی، او را آزار دهد. البته مواردی بوده و است که میان مسلمانان و هندوان ستیزجویی‌ها و حتی درگیری‌های خونین روی داده است. ولی اگر درست تحقیق و ریشه‌یابی شود در همه این موارد انگیزه‌های غیردینی، یعنی طوطه‌های سیاسی و تحریکات زمین‌داران و نفع‌پرستان خارجی یا داخلی باعث شده است.

پرسش آیا دلیل این رواداری می‌تواند این باشد که در آنجا یک سیستم منسجم اعتقادی وجود ندارد؟

□ بله همین است. اما پرشش اصلی هم همین جاست که چرا این سیستم منسجم وجود ندارد. نبود این سیستم هم به همان رواداری برمی‌گردد.

پرسش اختلاف زبان می‌تواند دلیل عدم انسجام این سیستم باشد؟

□ اختلاف زبان ممکن است دلیلی باشد بر این مطلب که در هند یک سیستم منسجم وجود ندارد و یا این که در آن یک رواداری خاص دیده می‌شود، اما با این وجود در مناطقی مثل بنگال که یک منطقه وسیع بسیار بزرگ است و در آنجا زبان واحدی هم وجود دارد، باز هم نمی‌توان یک سیستم دگم اعتقادی پیدا کرد. اصولاً، سیستم و به قول شما سیستم منسجم، لازمه دین نیست، بلکه لازمه یک ایدئولوژی یا یک سیستم فلسفی است. دین نه ایدئولوژی است نه یک سیستم فلسفی. دین دین است، و باید دارای طیفی بسیار بسیار وسیع باشد که در همه جا و برای همه مردم، با سوابق تاریخی و فکری و فرهنگی مختلف، ذوق‌ها و سلیقه‌های مختلف، نیازها، و شرایط اقلیمی مختلف و صدها گونه اختلافات طبیعی و اقلیمی و فردی و اجتماعی و قومی مختلف قابل قبول و راهگشا و پاسخگو باشد. از این روی است که این وسعت دامنه عمل کرد، یا به قول شما رواداری، شرط و لازمه بقا و دوام دین است، و هر دینی که گرفتار فرمالیسم و تنگی و خشکی مشرب و دیدگاه شد، دیر یا زود در شمار ادیان قدیمه و ادیان منسوخه در خواهد آمد.

پرسش بنابراین در برگردان واژه هندویزم که ناظر به همه ادیان هندی است، نمی‌توان اصطلاح آیین هندو را به کار گرفت.

□ بله نمی‌توان چنین اصطلاحی را به کار گرفت. در میان هندوها ادیان مختلفی می‌بینید. ادیان هندی به آستیک‌ها و ناستیک‌ها تقسیم می‌شوند. آستیک‌ها یعنی آنهایی که وداها را قبول دارند و ناستیک‌ها آنهایی هستند که وداها را نمی‌پذیرند. جایی‌ها از دسته دوم هستند و وداها را قبول ندارند. بودایی‌ها هم از همین دسته هستند. همچنین سیک‌ها، در مقابل هندوها، ویشنوی‌ها، شیوایی‌ها، و برهمایی‌ها از آستیک‌ها هستند که وداها را قبول دارند. حتی بین خود آستیک‌ها و ناستیک‌ها هم اختلافات فراوانی به چشم می‌آید. با این همه همان‌گونه که گفتم شما به ندرت شاهد منازعه‌ای در میان این ادیان و فرقه‌ها هستید.

پرسش بحث از محتوای معارف آیین‌های هندو را از معنویت هندویی آغاز می‌کنیم. به نظر شما چه تصویری می‌توان از معنویت هندویی ارائه داد؟

□ نباید وقتی که می‌گوییم هندو باز همان تصور محدود دینی خودمان را داشته باشیم. با این‌همه، این معنویت بین ودایی‌ها و غیرودایی‌ها تفاوت دارد. مقصود من از ودانی‌ها دین آریائیان قدیم و دین است که در وداها بیان شده است در دین ودایی اجزاء و عناصر طبیعت، مثل آسمان و زمین و آب و آتش و غیره نوعی قداست و الوهیت دارند و انسان هم جزئی از طبیعت به شمار می‌آید ولی در ادیان بومی غیرآریایی نوعی بدینی نسبت به دنیا و عناصر طبیعت دیده می‌شود. اینها به دنیا می‌گویند: سنساره، یعنی تناسخ و مراد این است که دنیا جایی است که باید از آن گریخت و از آن رها شد.

در همه ادیان هندویی بعد از دوره ودایی نوعی تعارض در میان جسم و روح به چشم می‌خورد و به نوعی نجات و رهایی از بخشی از انسان که مادی است اعتقاد دارند. در فلسفه سانکهایه و یوگا یک ثنویت پروشا و پراکریتی به چشم می‌خورد مراد از پروشا چیزی شبیه به روح است و پراکریتی همان جسم است. و این جسم است که پروشا را در خود اسیر می‌کند. پروشا باید بکوشد که خود را از این بند رها بکند. همین مسئله را در فلسفه یوگا هم می‌توان یافت. اما در دوره ودایی این تعارض بین ماده و روح را نمی‌یابیم، و یا بسیار ضعیف و ناپیدا است. در بهگودگیتا می‌خوانیم که نجات از سه طریق ممکن است: ۱. از طریق انجام فریضه‌ها و اعمال عبادی؛ ۲. از طریق معرفت؛ ۳. از طریق بهکتی که عشق و عبادت عاشقانه است.

از نگاه معمولی شاید برخی عبادت‌های هندوها بت‌پرستی تلقی شود. شما در این رابطه چه نظری دارید؟

□ بنده در مقاله‌ای زیر عنوان «بیرونی و هند» که در سال ۱۳۵۲ و در مجموعه‌ای بنام بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی به مناسبت هزارمین سال تولد او و در بزرگداشت او چاپ شده است، این مسئله را توضیح داده‌ام. در آنجا آورده شده که چگونه ابوریحان به زیباترین شکل این مسئله را بیان کرده است. ابوریحان در کتاب *ماللهند* اشاره می‌کند که این رفتار هندوها بت‌پرستی نیست و شبیه رفتاری است که مردم ما در مکان‌های مقدس و در برابر اشیاء مقدس انجام می‌دهند. برای پاسخ به این پرسش من خواندن آن مقاله را توصیه می‌کنم.

علامه طباطبایی دربارهٔ اپانیشادها معتقد است که حاوی توحید ناب است.

□ از این فرمایش علامه دو پرسش برای بنده پدید می‌آید: اول این‌که واقعاً من نمی‌دانم که علامه طباطبایی اپانیشادها را چگونه و به چه زبانی مطالعه کرده بودند که به این نکته رسیده‌اند، و دوم این‌که مراد ایشان از توحید ناب چیست؟

آقای شایگان در کتاب *زیر آسمان‌های جهان* می‌گویند که ایشان اپانیشادها را برای علامه ترجمه می‌کرده‌اند.

□ البته علامه انسان بزرگواری بود و بسیار وارسته. آقای کربن می‌آمد و چون می‌خواست که اصول و مبانی اعتقادی اسلام را از زبان یک انسان اسلام‌شناس و مسلط به مبانی اسلام بشنود، نزد آقای طباطبایی می‌رفت. ولی نمی‌دانم اطلاع ایشان دربارهٔ مسائل عرفانی و فلسفی هندویی تا چه اندازه بوده است.

ارزیابی شما از کارنامهٔ اسلام در هند چیست؟

□ ورود و حضور اسلام در هند بر یک روش و یک شکل نبوده است. گاه برخوردی بسیار دوستانه بوده است و گاه بسیار خصمانه. برای اولین بار که اسلام به هندوستان وارد شد، در اواخر قرن اول هجری و در زمان حجاج بن یوسف بود. مسلمانان برای اولین بار با حمله به این منطقه وارد شدند و پس از آن به مناطق دیگر روی آوردند. بر این اساس، اولین برخورد میان مسلمانان و هندوها برخورد نظامی بوده است و طبیعتاً برخوردی تلخ

و خونین. اما پس از فراهم آمدن زمینه برای تبلیغ، مبلغان اسماعیلی به این منطقه آمدند و شماری از مردم این سرزمین را به اسلام دعوت کردند؛ البته به اسلام اسماعیلی. این برخورد با برخورد شکل اول کاملاً متفاوت بود.

چند قرن پس از این، سلطان محمود غزنوی به مناطق غربی هند لشکر کشید و آنجا را تصرف کرد و به اسم اسلام کشتار عجیبی به راه انداخت و شهرها و مراتع را ویران کرد. این هم مثل برخورد اول تجربه تلخی بود از رویکرد اسلام به هند. در این حملات معابد فراوانی از هندوها ویران شد که با ایجاد هراس و نفرت و خصومت در میان مردم هند همراه بود. بعد از سلطان محمود و غلبه نظامی او بر هند راه برای تبلیغات صوفیان در هند هموار شد. و صوفیان در مناطق گوناگونی از هند خانقاه‌هایی را تأسیس کردند و هندوها با همان روحیه رواداری که گفته شد این حضور را پذیرفتند و به این ترتیب آموزه‌های اسلامی به وسیله صوفیان در مناطق مختلف هند و در میان توده‌های مردم شروع به گسترش کرد. مردم هند را طبقات مختلفی تشکیل می‌دهد. یکی از این طبقات، به طبقه شوره‌ها یا طبقه نجس‌ها موسوم است. این طبقه از مزایای اجتماعی محروم بودند. اولین طبقه‌ای که جذب تعالیم مسلمانان شد، همین طبقه بود. مسلمانان این طبقه را که به وسیله هندوها از تمامی مزایای اجتماعی محروم شده بودند همچون هر انسان دیگری پذیرفتند. بعد هندوها دیدند که مسلمانان با جذب شوره‌ها به شدت در حال گسترش‌اند. به همین دلیل نهضتی پدید آمد به اسم نهضت بهکتی نو. بهکتی یعنی عبادت عاشقانه. شعار اینها این بود که هر کس که خدا را عاشقانه عبادت بکند خدا او را می‌پذیرد، از هر طبقه‌ای که باشد. این نهضت در واقع دروازه‌های معابد را به سوی شوره‌ها باز کرد و تا حدودی مانع جذب آنها به خانقاه‌های صوفیه شد.

گویا دین سیک در اثر همین تعاملات اسلام و آیین هندو به وجود آمد؟

□ بله. دین نانک ترکیبی است از اسلام و هندویی و نشان می‌دهد که در هر دو دین عناصر و قابلیت‌هایی هست که می‌تواند ترکیب شود و یک دین جدید را پدید بیاورد. بسیاری از اصول اخلاقی مذهب سیکمه ترکیبی است از اسلام و هندویی. پیش از نانک، کبیر نیز مذهبی تأسیس کرد به اسم کبیرپانتی، یعنی طریقه کبیر. او خود شخصی هندوزاده بود، ولی در خانواده‌ای مسلمان پرورش و تحت تعالیم اسلام تربیت یافته بود. به همین دلیل با آموزه‌های اسلام آشنا بود. کبیرپانتی نیز ترکیبی است از اسلام و هندویی و در تکوین

مذهب سیکمه بسیار مؤثر بود. در این دوران فرقه‌های فراوانی با ترکیب آموزه‌های اسلام و هندویی به وجود آمدند.

پیشینه آیا به نظر شما دین سیکمه مولود حضور اسلام در هند است؟

□ بله من اعتقاد دارم که اگر اسلام در هند حضور نمی‌یافت سیر تاریخ و تاریخ فرهنگی هند به صورت دیگری می‌بود. اسلام در هند انگیزه بسیار نیرومندی برای ایجاد حرکت‌های فکری و فرهنگی و اجتماعی بود.

پیشینه مرحله بعدی حضور اسلام در هند چگونه بود؟

□ مرحله بعدی حضور اسلام در هند به دوره مغول‌ها برمی‌گردد. در همین احوال حکومت پادشاهان مغول در هند تأسیس شد. اکبر شاه یکی از پرشکوه‌ترین امپراتوری‌ها را در هند به وجود آورد که در این دوره رواج و گسترش اسلام در هند به اوج خود رسید. اکبر شاه برای این که بتواند هندوها را به خود جذب کند و هم برای این که خطر اکثریت را که از آن هندوها بود برطرف سازد با هندوها روابط بسیار نزدیکی برقرار کرد، با آنها ازدواج کرد و از میان دختران هند برای پسرش جهانگیر همسر گرفت و با راجه‌های هندو روابط شخصی خیلی دوستانه و محکمی برقرار کرد و کوشش‌های زیادی برای آشتی دادن مسلمانان با هندوها به عمل آورد. از این دوره بود که ترجمه آثار دینی و فلسفی هندویی به زبان فارسی در هند شروع شد. در دوره اکبر شاه و پسرش جهانگیر و نوه‌اش شاه جهان و پسران شاه جهان بسیاری از متون دینی و فلسفی هندویی به زبان فارسی ترجمه شد و مسلمانان که تا آن وقت هندوها را کافر و بت پرست می‌دانستند، فهمیدند که در دین هندویی هم معنویت و عرفان خاصی به چشم می‌خورد. داراشکوه پسر شاه جهان یکی از چهره‌های برجسته آن زمان بود که دستور داد تا اپانیشادها را ترجمه کردند و خودش چند کتاب بسیار مهم را درباره روابط دینی و عرفانی هندویی و عرفان اسلامی تألیف کرد و کوشش‌های فراوانی انجام داد تا نشان دهد که جنبه‌های الهی و معنوی دو دین اسلام و هندویی در حقیقت یکی است.

داراشکوه به به بیان این مطلب پرداخت که دین چیزی است و فقهات و شریعت چیز دیگر و نباید این دورا عین هم دانست. اورنگ‌زیب برادر داراشکوه که خود به طبقه فقه و متشرعان متکی بود با برادر خود داراشکوه به منازعه برخاست. در این نزاع

دارا شکوه کشته شد و جریان فقها و متشرعان که اطراف اورنگ‌زیب بودند پیروز شد. در حقیقت منازعه دارا شکوه و اورنگ‌زیب منازعه‌ای بود بین اسلام معتدل و مداراگر با اسلام بنیادگرا و متشرعانه که در آن، اسلام متشرعانه پیروز شد و اسلام مدارا طلب شکست خورد و این در حقیقت آغاز زبونی و ضعف اسلام در هند بود. جامعه هندو مذهبی که با اسلام کنار آمده بود و برای اداره جامعه همکاری و مشارکت می‌کرد، به وسیله دسته پیروز یعنی متشرعان کنار زده شد و تمام کارها به دست متشرعان متعصب افتاد و در حقیقت جامعه هندو را به دشمنی برانگیخت و این خصومت بین هندوها و مسلمانان مایه ضعف اسلام شد و حکومت‌های محلی‌ای که در زمان اکبر شاه و جهانگیر و شاه‌جهان با مسلمانان همکاری می‌کردند سر به طغیان برداشتند. دولت اسلامی هم نتوانست آن‌ها را سرکوب نماید، سپس انگلیسی‌ها آمدند و به راحتی دولت اسلامی را برچیدند و کنار گذاشتند. بعد از آن اسلام به صورت یک اقلیت دینی در هند مطرح شد؛ البته اقلیتی که در یک دوره به هندوها ظلم و اجحاف کرده بود. به همین دلیل اسلام یک جنبه تدافعی و انفعالی به خود گرفت. البته تلاش‌های فراوانی شد تا آن شوکت پیشین بازگردد، ولی چنین نشد. علت آن هم این بود که انگلیسی‌ها با هندوها بهتر و آسان‌تر کنار می‌آمدند تا با مسلمانان؛ به این دلیل که مسلمانان خود را صاحب هندوستان می‌دانستند و انگلیس را قدرت غاصب؛ در حالی که هندوها انگلیسی‌ها را منجی خود می‌پنداشتند و این نگرش مسلمانان مایه نگرانی انگلیسی‌ها بود. و این باعث شد که اسلام در هند به تدریج ضعیف و ضعیف‌تر شد تا در نهایت به انقلاب هند و استقلال آن کشیده شد. بعد از آن، خیل عظیمی از مسلمانان به پاکستان غربی و پاکستان شرقی که امروز بنگلادش خوانده می‌شود مهاجرت کردند و به این شکل، عنصر اسلام در هند رقیق شد و مسلمانان بصورت اقلیتی در آن درآمدند. اما الان جامعه هندو جامعه‌ای است که در آن اصول دمکراسی تا حدودی برقرار است و مسلمانان با آن‌که در اقلیت‌اند و کارهای حساس کمتر به آنها سپرده می‌شود، با وجود این در کنار هندوها زندگی آرامی دارند.

جنبش‌های بنیادگرایانه هندو مانند آریاسماج هم گویا ثمره همان برخوردها بوده است؟

□ بله همین‌طور است. آریاسماج در حقیقت عکس‌العمل این برخوردها بود. اما نباید

فراموش کرد که در مقابل این نهضت، جنبش دیگری به نام برهماسماج به وجود آمد. مؤسس برهماسماج کسی بود به نام رام موهن روی. او فردی بود هندو، ولی بسیار روشنفکر و فارسی را خیلی خوب می دانست و اولین کتابی را هم که تألیف کرد به زبان فارسی بود. او مثل خیلی از هندوهای دیگر و مثل تاگور اگرچه مسلمان نبود و حتی پدر و مادر مسلمانی هم نداشت، ولی تربیت اسلامی داشت و با مسلمانان آشنا و با آنها در ارتباط نزدیک بود.

پرسش ارزیابی شما از نهضت ترجمه اکبرشاه که با هدف آشنا کردن مسلمانان با تعالیم هندویی به وجود آمد چیست؟

□ این کار در نزدیک کردن مسلمانان به هندوها بسیار مفید و مؤثر بود؛ چون این کتاب‌ها را غالباً مسلمانان و هندوها در کنار هم ترجمه می کردند. زبان فارسی از دوره غزنویان و سلاطین دهلی زبان دربار بود، و از زمان اکبرشاه به بعد زبان علم شد و غالب هندوها فارسی را می دانستند. مسلمانان و هندوها در اثر این کار چنان به هم نزدیک شده بودند که وقتی داراشکوه از طرف برادرش اورنگ‌زیب مورد هجوم قرار گرفت، با حمایت هندوها توانست مدتی از خود مقاومت نشان دهد. راجه‌های هندو هم که در کل در پشتیبانی مسلمانان جدی نبودند با وجود این از حمایت از داراشکوه دریغ نکردند. در تمام دوران اکبرشاه و جهانگیر و شاه جهان و داراشکوه و حتی مدتی هم در زمان اورنگ‌زیب بسیاری از کارهای کلیدی در دست هندوها و راجه‌های هندو بود. آنان با مسلمانان یک همکاری جدی داشتند و این همکاری‌ها بود که سبب تقویت امپراتوری اسلام شد. به مجرد این‌که داراشکوه شکست خورد و اورنگ‌زیب با آن جناح ضد هندوی خود پیروز شد، شکست اسلام هم شروع شد.

پرسش به نظر شما انسان جدید چه شاخصه‌هایی دارد و به چه دینی با چه ویژگی‌هایی گرایش دارد؟

□ جواب دادن به این پرسش دشوار است؛ چون نخست باید حیات فکری، ایمانی و دینی جوامع بشری را شناخت و بعد به این پرسش پاسخ داد؛ ولی به طور کلی در غرب، دین در حال بیرون رفتن از زندگی مردم است. در آنجا دین نقش سیاسی و حکومتی

رسمی و محسوس ندارد. مردم آزادند؛ هرکس بخواهد دیندار است و هرکس نخواهد دیندار نمی شود و همین سبب شده است که آن دیوارهایی که نظام کلیسایی را نگه می داشت سست شود و در داخل کلیساها نهضت های اونیورسالیستی به وجود آید که معتقدند که رستگاری همگانی است و هرکس به هر دینی که باشد سرانجام رستگار خواهد شد. بسیاری از این اونیورسالیست ها از روحانیون و مقامات دینی اروپا هستند. البته دین هرگز متروک نخواهد شد؛ بلکه تبدیل به یک امر شخصی می شود؛ نظیر چیزی که در اروپا در حال شکل گیری است. در آنجا دیگر دین کلیسایی نقشی ندارد. یعنی هر آدمی دین خود را دارد، اما کلیسا دیگر نقشی جدی ایفا نمی کند. باید منتظر بود و دید که کوشش هایی که واتیکان امروزه برای اثبات و ابراز موجودیت خود در صحنه های سیاسی و اجتماعی غرب دارد به کجا می انجامد. به هر حال کلیسای کاتولیک تنها بخشی از عالم مسیحیت است. ولی به هر حال انسان جدید انسانی است که به یک دین گرایش پیدا می کند. الان گرایش به ادیان شرق از جمله اسلام زیاد است. طبقات محروم سیاه پوست آمریکایی خیلی به اسلام گرایش پیدا کرده اند و خانقاه های صوفیه در خیلی جاها تأسیس شده است و بسیارند افرادی که گاهی از روی صداقت و گاهی بنا بر مقاصد دیگر نقش مرشد را ایفا می کنند.

این که تمایل به اخلاق بدون خدا و یا معنویت بدون دین مطرح می شود چه علتی

می تواند داشته باشد؟

□ به نظر من بد معرفی کردن خدا یا غلط معرفی کردن او به عنوان یک موجود سختگیر و خشمناک سبب می شود تا جریان هایی مانند انکار خدا یا مرگ خدا رواج بیابد. به همین دلیل اخلاق بدون خدا مطرح می گردد، ولی اخلاق و معنویت چیز دیگری است و تصور آن بدون خدا ممکن نیست؛ چون اخلاق و معنویت یک پایگاه مطلق می خواهد. به این بیان که خوبی و ارزش معیار و مبنا می خواهد. وقتی انسان به دنبال معیار باشد نمی تواند انسان را معیار این خوبی ها معرفی کند، چون او مانیزم جواب نداده است و جواب نمی دهد و انسان نمی تواند معیاری برای خوبی و بدی باشد. کدام انسان؟ انسانی که واقعاً خون می ریزد و بر زمین فساد می کند. چنانکه نظایر و نمونه هایش را حتی امروز در همه جا می بینیم؟ معیار برای خوبی و بدی باید مطلق باشد و اگر انسان به دنبال مطلق

باشد در حقیقت به خدا نزدیک می‌شود. البته خدا یعنی خیر مطلق، کمال مطلق، محبت مطلق و جمال مطلق و لزومی ندارد که خدا چنان تصور شود که در آن بالا نشسته و با خشم به میج‌گیری و عذاب خلق خود مشغول است.

پرسش آیا می‌توان گفت تاگور نخستین کسی است که دین اونیورسال را مطرح کرد؟

□ نه این طور نیست. البته تاگور کتابی نوشت و در آن این مسئله را مطرح کرد، ولی پیش از تاگور در بین بسیاری از عرفای مسلمان هم این مسئله وجود داشته است؛ مثل همان چیزی که در رابطه با ابن عربی گفته شد که می‌گوید مردم خدا را به شکل‌های گوناگون تصور می‌کنند و من به همه این شکل‌ها باور دارم. شما دین اونیورسالی از این فراگیرتر نمی‌توانید تصور کنید.

پرسش شاید این پرسش در امتداد پرسش‌های دیگر نباشد، ولی حالا که بحث به عرفان اسلامی کشیده شد خوب است این پرسش را مطرح نمایم که آیا به نظر شما عرفان اسلامی به‌ویژه عرفان مولوی متأثر از عرفان بودا نیست؟ چون مولانا اهل بلخ است که یکی از مهمترین مراکز دین و آیین بودایی در آنجا بوده است.

□ عرفان اسلامی غیر از جلال‌الدین بلخی است. عرفان اسلامی در دوران تکوین و شکل‌گیری در خراسان احتمالاً از عرفان بودایی و هندویی تأثیر پذیرفته است، ولی شاید مولانا اساساً اسم بودا را هم نشنیده بود.

پرسش اما برخی از مفاهیم مطرح شده توسط مولانا مثل مفهوم فنا که در هیچ کجای متون دینی اسلام نیامده، شبیه مفهوم نیروانه بودا است یا مثل داستان پیل و کوران از آموزه‌های متون بودایی است.

□ این‌گونه مسایل می‌تواند دو دلیل داشته باشد؛ اول این‌که یک جریان یا مکتب در یک فرهنگ شکل می‌گیرد، سپس به سایر فرهنگ‌ها هم نفوذ می‌کند، اما دوم این است که از آنجا که وجود انسانی در عین تفاوت‌هایی که افراد با هم دارند وجود واحدی است. این وجود در چین، آمریکا، اروپا و آفریقا و در هر جای دیگر وجود یکسانی است و جلوه‌ها و نمودهای یکسانی دارد. به همین دلیل در مقابل عمل‌های یکسان عکس‌العمل‌های

مشابه نشان می‌دهد. این عکس‌العمل‌ها برای تمامی افراد انسانی مشابه است و ربطی به نژاد، فرهنگ و یا جغرافیا ندارد، یا وقتی انسان در مقابل یک صحنه دردناک قرار بگیرد عکس‌العمل نشان می‌دهد و فرقی نمی‌کند که از چه نژادی است و این در همه انسان‌ها مشابه و یکسان است. به همین دلیل است که شما در تمام ادیان پدیده‌های مشابه و یکسان بسیار می‌بینید و هیچ لزومی ندارد که معتقد بشوید که یکی از دیگری متأثر شده باشد. در آمریکای مرکزی در میان سرخپوستان عرفانی وجود دارد که بسیار شبیه عرفانی است که در میان شمن‌ها در ادیان اولیه آسیایی وجود داشته است. روش‌های عرفانی سرخپوستان بسیار شبیه روش‌های عرفانی شمن‌هاست. شما ممکن است یک رفتار دینی را در اینجا مشاهده کنید که همین رفتار را در جایی دیگر هم انجام می‌دهند و اساساً لزومی ندارد که بگویید اینها از آنها گرفته‌اند یا برعکس. اگر این نکته را گسترش بدهید، خواهید دید که در ادبیات و عرفان هم به همین شکل است. عرفان یکی از کیفیات و جلوه‌های حیات روحی و عاطفی انسان است، در همه جا ظهور و تجلی دارد، و طبعاً در کلیت آن همه جا مشابهت‌هایی دیده می‌شود.

و اما داستان پیل و کوران که در متون بودایی است و من سال‌ها پیش آن را ترجمه کردم و در نشریه نامه فرهنگستان هم آورده‌ام در اصل یک داستان ساده و بی‌پیرایه‌ای است، البته خالی از نگرش عرفانی نیست، ولی لطافت کار مولانا را ندارد. این‌که مولانا داستان پیل و کوران را به داستان پیل در خانه تاریک تبدیل کرده است، به دلیل نگاه خاصی است که مولانا به قضایا دارد. در آنجا مراد این است که هر کس تنها به بخشی از حقیقت می‌رسد، ولی در اینجا مولانا همین بحث را به وادی نور و ظلمت می‌کشاند. این مسلم است که ممکن است یک نکته‌ای از که مکتب عرفانی که در دل آن مکتب‌گسترش پیدا نکرده است، وارد مکتب دیگری بشود و در آنجا گسترش بیابد؛ مانند این‌که اشعار فراوانی از مسلمانان در اختیار عرفای بهکتی دوره جدید هند قرار گرفت و از آنها چیزهای جدیدی حاصل شد و یا آموزه‌هایی از مسیحیت و یهود وارد اسلام شد و بسط و گسترش پیدا کرد.

شما گفت‌وگوی ادیان را چه‌گونه معنا می‌کنید و تا چه حد برای آن ارزش قائلید؟

□ نخست باید دید که غایت و هدف گفت‌وگوی ادیان چیست. من پیش از این در

گفت‌وگویی که با یکی از مجلات داشته‌ام و نیز در گفتگویی که در مؤسسه گفتگوی ادیان داشتم، این نکته را طرح کرده‌ام. داوری درباره گفت‌وگوی ادیان، بسته به این است که شما چه هدفی از آن دارید. اگر غایت شما تفهیم و تفاهم باشد، به نظر خیلی خوب می‌آید. اما اگر هدف تفهیم و تفاهم نباشد، به جای این که مایه نزدیکی شود می‌تواند مایه دوری و دشمنی میان ادیان و متدینان باشد. شما اگر بخواهید با مسیحیت گفت‌وگو بکنید نماد مسیحیت صلیب است و در هر جای دنیا اگر شما یک صلیب ببینید می‌گویید این نشانه مسیحیت است. بالای کلیسا، دور کردن و یا هر جای دیگر. مسیحیت یعنی صلیب. بعد ما مسلمانان هرگز صلیب را نمی‌پذیریم؛ چون معتقدیم که «ما صلبوه و ماقتلوه» یعنی نه به صلیب کشیده شد و نه کشته شد. این حرفی است که یک فرقه گنوسی مسیحی به نام دوستیک‌ها در قرون اولیه میلادی می‌زدند. بر این اساس بنیادهای طرف مقابل را منکر هستیم. در طرف مقابل، او هم اصل وحی را که برای ما بسیار حیاتی و مهم است انکار می‌کند. با این وضع چگونه گفت‌وگو ممکن است و محقق می‌شود. نکته دیگری که در زمینه گفت‌وگوی ادیان باید به آن توجه داشت این است که این مطلب نباید در راستا و در دامنه مسایل سیاسی دنبال شود. سیاست چیز دیگری است و برای خود هدف‌هایی دارد که گاه با گفت‌وگوی ادیان سازگاری ندارد. برای برقراری یک گفت‌وگوی منطقی بر پایه تفهیم و تفاهم دعوت مسئولان مملکتی از یک کشیش فلان کلیسا در فلان کشور خیلی نمی‌تواند چاره‌ساز باشد. نکته دیگری که در این زمینه قابل توجه است این مطلب است که نباید گفت‌وگوی ادیان را با گفت‌وگوی تمدن‌ها یکی دانست. شعار گفت‌وگوی تمدن‌ها توسط آقای خاتمی در واقع، پاسخی بود به نظریه جنگ تمدن‌ها که توسط هانتینگتون مطرح شد. در گفت‌وگوی تمدن‌ها هدف پیدا کردن راه‌هایی است که تمدن‌ها بتوانند با هم یک همکاری و تعاون و تعامل داشته باشند. و این با گفت‌وگوی ادیان نمی‌تواند یکی تلقی شود. در گفت‌وگوی ادیان چند شرط اساسی است: اول زبان مشترک؛ در گفت‌وگوی ادیان لازم است زبان به گونه‌ای باشد که توان انتقال مفاهیم یک دین را به دین دیگر داشته باشد. دیگری اراده درست است؛ اراده گفت‌وگوی ادیان باید اراده درست باشد و هر دو طرف باید نقاطی را که ادیان می‌توانند یک گفت‌وگوی صحیح با هم داشته باشند پیدا بکنند. اگر کسی در این گفت‌وگوها به دنبال این باشد که طرف را محکوم بکند و او را بگوید اصلاً به تفهیم و تفاهم نخواهد

رسید و جز کینه، دشمنی، آزرده‌گی چیزی به بار نخواهد آورد. یک وقت پل تیلیخ داشت سخنرانی می‌کرد، هر وقت می‌خواست بگوید اسلام، می‌گفت محمدیزم. یک پاکستانی بود که عصبانی شد و گفت چرا شما هر وقت می‌خواهید بگویید مسلمان می‌گویید محمدیزم؟ ما محمدیسم نیستیم. تیلیخ عذر خواست و گفت من متوجه نبودم و از شما عذرخواهی می‌کنم. بعد هم شروع کرد به تعریف دادن از اسلام و آن را تأیید کرد. بعد به او گفته شد شما که این قدر از اسلام تمجید می‌کنید، چرا مسلمان نمی‌شوید. تیلیخ گفت مسیحیت دین من است و من معتقدم که نجات من در این دین است و نجات شما در دین خودتان، و اگر مسلمان شوم دیگر مسیحی نیستم. شرط بعدی هم که به نظر بنده خیلی لازم است این است که در گفت‌وگوی ادیان نباید وارد مسایل شرعی و احکام تشریحی جزئی دین شد. در آنجا یقیناً اختلافات زیاد است. در گفت‌وگوی ادیان شما با جامعه مسیحی سروکار دارید، با مسیحیت به عنوان یک دین سروکار دارید و اگر وارد جزئیات بشوید اختلافات زیادی پیدا می‌شود. و شرط اساسی تر و کلی تر همدلی و داشتن تجربه مشترک است. با کسی که اصلاً در عمر خود تجربه دینی و اعتقاد دینی نداشته است گفتگو شکل و صورت دیگری می‌گیرد.

پیش‌سخن استاد، به نظر می‌آید در قرون اولیه اسلام، اسلام با سایر ادیان گفت‌وگو داشته است.

□ بله همین طور است و شاید بهتر از الان بوده است. شما در قرآن زیباترین شکل گفت‌وگو را می‌بینید. «قل یا ایها الکافرون، لا اعبد ما تعبدون» و در آخر هم می‌گوید «لکم دینکم و لی دین» یعنی دین تو برای خودت و دین من هم برای خودم. این نمونه‌ای است از گفت‌وگوی اسلام با کافران. و توصیه اسلام در گفتگو، مراعات حکمت و موعظه حسنه است. و حکمت به معنای وسیع آن تمامی آنچه را که گفتیم در برمی‌گیرد.

پیش‌سخن شما از برخی مذاهب به دین تعبیر کردید. برای روشن شدن بحث اگر ممکن است یک تعریف از دین و تعریفی هم از مذهب ارائه کنید و تفاوت این دو را هم بفرمایید.

□ مذهب یعنی راه و روش. هر دینی دو وجه دارد. یک وجه جاودانگی و همیشگی است که وجه ایمانی و دین‌داری انسان است و در هر فرهنگی به شکلی و به صورتی نمود و ظهور پیدا می‌کند. انسان موجودی است که فطرتاً دین‌دار است و این دین‌داری

در نهادش قرار دارد. این فطرت دین‌داری او در هر جایی به شکلی عمل می‌کند و در هر محیطی، تظاهرات و تجلیات ویژه خودش را دارد. اسلام در صورت یک دین، عبارت است از اعتقاد به وجود خدای واحد که مبدأ هستی است. این وجه ایمانی و دینی یک مسلمان است. این ایمان باید به کیفیتی تجلی پیدا بکند؛ مثل ذوق زیباشناسی انسان که در همه وجود دارد، اما تجلیات متفاوتی پیدا می‌کند. در یک هنرمند ایرانی به شکلی ظهور دارد و در یک هنرمند اروپایی به شکلی دیگر. و باز مثل فطرت گویایی که در میان ملت عرب‌زبان به شکلی نمود می‌یابد و در یک ملت فارسی‌زبان یا چینی‌زبان به شکل دیگر. فطرت دینداری هم به همین شکل است. آن‌که ثابت است دین است، ولی مذاهب مختلف جلوه‌ها و نمودهای مختلف و متفاوتی است که از سرشت و فطرت دینداری انسان در محیط‌ها و شرایط مختلف سرچشمه و شکل می‌گیرد. این جنبه از دینداری انسان، ابدی و ازلی نیست و ممکن است تغییر کند. این بعد ساخته انسان‌هاست. براساس استنباط و دریافت از نصوص و متون بر حسب ضرورت‌های اجتماعی و طبیعی و غیره، و به شرایط محیطی و زمانی بسته است. ولی آن جنبه یا بعد دیگر خداساخته است و به همین دلیل بدون تغییر و ابدی است و با ذات و فطرت انسان همراه است.

حضرتعالی از دین و مذهب تعریفی را ارائه دادید. براساس این تعریف اسلام،

یهودیت و مسیحیت مذهبند یا دین؟

□ ممکن است که یک دین در آغاز به صورت یک مذهب بوده باشد. مسیحیت در حقیقت در آغاز پیدایشش یکی از فرق یهود بود. خود عیسی در آغاز به عنوان یک یهودی حرکتش را شروع کرد و می‌خواست که در حقیقت اصلاحی در یهودیت بکند؛ گو این‌که این انجیل‌ها که هست شاید بدرستی نمودار آن حرکتی که عیسی کرد، نباشد. مسیحیت با پیدایش پولس رسول اصلاً از مجرای اولیه‌اش خارج شد و چیز دیگری شد. و به یک دین تبدیل شد. بسیاری از مذاهب را می‌بینیم که به صورت یک فرقه ظاهر می‌شوند و بعد آهسته‌آهسته رشد می‌کنند و یک دین می‌شوند، یعنی تابع شرایط اقلیمی و اجتماعی خودشان می‌شوند و در آن اقلیم و در آن اجتماع بسط پیدا می‌کنند و به حکم ضروریاتی که در آن جامعه و یا اقلیم پیدا شده است تحول پیدا می‌کنند و هم از لحاظ کیفی و هم از لحاظ کمی، هم از لحاظ احکام اجتماعی و هم از لحاظ احکام دینی گسترش می‌یابند و به صورت یک دین در می‌آیند.

بررسی در دین‌های سامی، خصوصاً دین اسلام، خدا یک جایگاه بسیار ممتاز و متشخصی دارد. به نوعی همه مفاد این ادیان تصویری است که اینها از خدا دارند. این بحث در آیین‌های هندو چطور است؟ خدا شأنش چیست و چه جایگاهی دارد؟

□ باید اول عرض کنم که ما دین هندو نداریم، بلکه ادیان هندو داریم، شیواپرستی یک چیز است، ویشنوپرستی یک چیز دیگر است. ویشنوپرستی و شیواپرستی در حقیقت خدامحور، و توحیدی‌اند، یعنی جز ویشنو نیست، که در قالب کریشنا و رامنا ظاهر می‌شود. یعنی ذات ویشنو در این اشخاص حلول می‌کند. و اینها در حقیقت، تجسم و تجسد آن ذات الهی ویشنو هستند. در شیواپرستی نیز شیوا خدای واحد و یگانه‌ای است که تجلیات مختلف دارد، و بعد یک اصل منفعل به عنوان شکتی و قدرتش همیشه همراه او است، که در معتقدات عامیانه به صورت زنی ظاهر می‌شود؛ با جلوه‌های مختلفش، مثل رأفت و محبت و رحمت، و یا قهر و خشم و ویرانگری.

اما ادیان دیگری هم در آنجا هستند که خدا را به آن معنا قبول ندارند؛ مثل دین جاینی و بودایی که اصلاً اعتقادی به خدا ندارند، اما به هر حال یک ساحت قدسی را معتقداند و ساحت قدسی دارای مرکزی است که آن مرکز نوعی الوهیت دارد، و مهاویرا بودا در آن مرکز الوهیت پیدا می‌کنند، شبیه به خدایی که ما می‌شناسیم، ولی به هر حال هر دینی ساحت قدسی دارد و آن ساحت قدسی یک مرکزی دارد، به آن مرکز یک تشخیص و یک شخصیتی داده می‌شود، کیفیت انسانی به او می‌دهیم. گاهی یک انسان است که آن کیفیات الهی به او نسبت داده می‌شود. بودا در مرکز این ساحت قدسی است، و در حقیقت آن کیفیاتی را که ادیان ابراهیمی به خدا نسبت می‌دهند به بودا نسبت داده می‌شود و عملاً نوعی الوهیت پیدا می‌کند و همینطور جاینی‌ها. هیچ کدام اینها به خدا اعتقاد ندارند، ولی به طور کلی هیچ دینی نمی‌تواند بدون یک مرکز ساحت قدسی که ما اسمش را می‌گذاریم خدا، وجود داشته باشد.

بررسی دقیق‌تر بگوییم؛ مثلاً ما امروز اگر در آیین یهود وارد بشویم، می‌بینیم که در مقابل این ساحت قدسی که شما تعبیر می‌کنید به خدا...

□ من ساحت قدسی را به خدا تعبیر نمی‌کنم، من مرکز ساحت قدسی را به خدا تعبیر می‌کنم.

این یهود در مقابل مرکز ساحت قدسی یک قومی هستند حالا به قول هگل، یک قوم وارفته، که اخلاقشان را از این ساحت قدسی می‌گیرند همچنان‌که قانون، جزا، اعتقادات و تمام زیست اجتماعیشان را می‌گیرند. مسیحیت اولیه در زمان عیسی مسیح و بعد در زمان رسولان هم همینطور بوده است، حالا در زمان پولس کمتر می‌شود، در اسلام هم همینطور است که ما شریعت و اخلاق مان را از خدا می‌گیریم. می‌خواهیم بدانیم در ادیان هندویی هم این تصور هست؟ مثلاً توقعشان این باشد که همه چیزهایشان را از آن مرکز ساحت قدسی بگیرند.

□ بله، این اصلاً اگر نباشد نمی‌شود. این مرکز ساحت قدسی یک مرکز نوری است دارای شعاع‌ها، که همه می‌آید به آن طرف و مثل یک چراغی است که در هر جهت، پرتوافشانی می‌کند. پوزیتیویست‌ها اعتقاد دارند که اصلاً آدمی زاد خدا را خلق کرد، برای این‌که همه چیز را به گردن او بیاندازد، احکام اجتماعی را، قوانین را و... اینها عقایدی هستند که در بین مردم پیدا می‌شوند و بعد آدمی زاد برای این‌که به اینها یک اعتبار فوق طبیعی بدهد، آنها را به خدا نسبت می‌دهند. این حرف یک حرف پوزیتیویستی و الحادی است. اما در آن یک حقیقت نهفته است و آن این‌که بسیاری از آن احکامی که ما به عنوان احکام شرعی می‌شناسیم چه در مسیحیت و چه در اسلام و چه در دیگر ادیان، اینها آداب و رسوم و سنت‌ها احکامی‌اند که در جامعه وجود داشته‌اند. در خود اسلام هم بسیاری از آنچه ما احکام شرعی اسلام می‌دانیم از جامعه گرفته شده و گاهی با همان معنای سابق حفظ شده است و قالبش را نگه داشته‌اند. اینها به هر حال برای این‌که در جامعه پذیرفته بشوند و مردم اینها را محترم بشمرند، باید یک پشتوانه داشته باشند. مردمی که در یک جامعه زندگی می‌کنند به هر حال طبق یک قراردادهایی، یک احکامی، یک شرایطی، یک آدابی، یک رسومی و یک سنت‌هایی زندگی می‌کنند. شاعری ظاهر می‌شود، این شاعر مقدار زیادی یا تمام این احکام را می‌گیرد و به اصطلاح امضا می‌کند و یک مقدار را رد می‌کند، و یک مقدارش را شکلش را چون مردم به آن عادت کرده‌اند، نگه می‌دارد و محتوایش را تغییر می‌دهد. مثلاً شبیه اعمال حج قبلاً هم انجام می‌شده است، منتها اینها یک معنای دیگری داشته‌اند. اسلام آن را پذیرفته است؛ چون مردم به آن عادت داشته‌اند و یک کارکرد اجتماعی داشته است. سالی یک‌بار همه

جمع می‌شدند، می‌رفتند یک جایی و تعامل و هم‌شناسی وجود داشته است، معاملاتی می‌شده است، یک حرکت زنده اجتماعی بوده است، اسلام آن را نگه داشته است، منتها معانی‌ای را که در زمان جاهلیت در این قالب‌ها بوده است تغییر داده است. این حرکات را، این اشکال را، از آن معانی جاهلی خالی می‌کند و معانی نوی در آن می‌ریزد؛ به تناسب چارچوب اصولی خودش و به تناسب نیاز اجتماع. عین این را در ادیان دیگر نیز داریم. وقتی که آیین ویشنوپرستی یا شیواپرستی یا بودایی ظاهر می‌شود مقدار زیادی از احکام موجود در جوامع هند را می‌پذیرد. این مسأله طبقات اجتماعی در هند همیشه بوده است و شاید خود آریایی‌ها آن را به وجود آورده‌اند؛ یا میراث آریایی‌ها بوده است یا میراث دنیای پیش از آریایی‌ها، این را نمی‌دانم، ولی تمام ادیان هندوی به نوعی این نظام طبقاتی را می‌شناسند. دین بودایی این را رد می‌کند، اما ویشنوپرستی و شیواپرستی و آیین‌های دیگر این را می‌پذیرند. ولی آنهایی که می‌پذیرند همه را به مرکز ساحت قدسی‌شان حالا هرچه باشد نسبت می‌دهند، اگر به آن مرکز نسبت ندهند اصلاً نمی‌تواند پایگاه اجتماعی پیدا کند، و در جامعه بمانند. برای این که یک حکم شرعی در جامعه برجا بماند و عملکرد داشته باشد باید سرنخش به آن مرکز ساحت قدسی برسد.

پرسش این را نسبت می‌دهند یا واقعاً از آن مرکز صادر شده است؟

□ ببینید مسئله دو چیز است: اگر ما به عنوان یک پوزیتیویست نگاه نکنیم، می‌گوییم که کیفیت اجتماعی، شرایط اجتماعی و اقلیمی اینها را به وجود آورده است، بعد اینها را به آن مرکز نسبت داده‌اند. این دیدگاه پوزیتیویستی است. یک دیدگاه غیرپوزیتیویستی و باصطلاح تئستیکی و الهی می‌گوید نه. اینها را او گفت، او قرار داد. حالا بستگی دارد که شما معتقد باشید یا معتقد نباشید. من اگر یک مسلمان معتقد باشم تمام این احکام را صادر شده از آن جا می‌دانم، و اگر پوزیتیویست باشم می‌گویم نه، این احکام را ما به او نسبت دادیم.