

گفت‌و‌گو با داریوش شایگان

علی اصغر سیدآبادی

داریوش شایگان سال‌هاست که بیشتر وقتش را در فرانسه می‌گذراند و به زبان فرانسوی می‌نویسد. آخرین کتاب او «آیین هندو و عرفان اسلامی» پس از 35 سال از تألیفش این روزها در ایران ترجمه و چاپ شده است. او در این 35 سال به دغدغه‌های دیگرش پاسخ گفته است، «آسیا در برابر غرب»، «انقلاب مذهبی چیست؟»، «نگاه شکسته» و «افسون‌زدگی جدید» که اولی و آخری یکی پیش از انقلاب به زبان فارسی نوشته شده و یکی دو سال پیش در ایران ترجمه و منتشر شده است، اما آن دو دیگر که به موضوعی سیاسی پرداخته‌اند، همچنان به زبان فرانسوی و دور از دسترس خوانندگان ایرانی‌اند. هرچند در این مدت مقاله‌ای از «انقلاب مذهبی چیست؟» با عنوان «ایدئولوژیک کردن سنت» به زبان فارسی در مجله کیان نیز چاپ شده است.

سؤال: کتاب «آیین هندو و عرفان اسلامی» که اخیراً ترجمه آن به فارسی در ایران منتشر شده. مقدمه‌ای دارد که در سال 81 نوشته‌اید. در این مقدمه خواننده احساس که به این کتاب، تعلق خاطر ویژه‌ای نسبت به کتاب‌های دیگرتان دارید. آیا این ترجمه را باید یک ترجمه معمولی در کنار کتاب‌های دیگر شما ارزیابی کرد یا یک جور بازگشت به دوره‌ای از فعالیت‌های خودتان است. دوره‌ای که به نظر من در آثار دیگر شما هم تأثیر داشته است و همیشه گوشه چشمی به مباحث این کتاب (یعنی دوره‌ای از فعالیت‌هایتان که این کتاب را می‌شود گفت چکیده آن دوره است) داشته‌اید؟

شایگان: خوب بله؛ این کتاب پایان دوره‌ای است که با کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» شروع می‌شود و با این کتاب که در واقع یک بحث تطبیقی بین عرفان هندو و اسلامی است خاتمه می‌یابد. در این دوره زندگی من که 10 سال طول می‌کشد، به مطالعه زبان سانسکریت، خواندن متون هندی و بررسی تمام آثار کهن هندو می‌پردازم که بالاخره منجر می‌شود به تألیف کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» و در همین دوره است که به رابطه هند و اسلام در دوران سلطنت گورکانی‌های هند که نقش مهمی در برخورد

این دو تمدن داشته‌اند علاقه‌مند می‌شوم. ترجمه آثار سانسکریت به زبان فارسی یک پدیده فرهنگی خیلی تأثیرگذار است که در این دوران که مطابق با قرون 16 و 17 میلادی است، شروع می‌شود.

به هر حال، در ارتباط با سؤالتان باید بگویم من با کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی، نخواستهم به دوره‌ای در گذشته بازگردم. این دوره خواه ناخواه در وجود من زنده است. ولی چون در ایران می‌دیدم که علاقه به عرفان تطبیقی زیاد است و کتاب‌های مختلفی در این زمینه درمی‌آید مثل عرفان مسیحی و اسلام و غیره فکر کردم که این کتاب هم می‌تواند مؤثر باشد و جای خود را باز کند.

سوال: شما در مقدمه کتاب، دوره‌ای را که ترجمه از زبان سانسکریت در ایران رواج پیدا می‌کند، دوره عصر زرین روابط هند و اسلام نامگذاری کرده‌اید و بعد مقایسه‌ای کرده‌اید با نهضت ترجمه‌ای که در دوره عباسیان راه افتاده بود. حالا پرسش اینجاست چرا آن نهضت ترجمه در اوایل ورود اسلام به ایران تأثیر عمیق گذاشت و مثلاً فلسفه از آن سر برآورد ولی ترجمه از سانسکریت نتوانست و ادامه پیدا نکرد؟

شایگان: ببینید، در تاریخ چند دوره داریم که فرهنگ‌ها از طریق ترجمه روی هم تأثیر گذاشته‌اند، معروف‌ترین آن هم ترجمه متون یونانی به سوریانی و بعد عربی است که در زمان مأمون خلیفه عباسی شروع شد. خیلی هم تأثیرگذار بود. بعد ترجمه لاتینی از متون عربی است. ترجمه متون عربی به لاتینی، در قرون 12 میلادی آغاز می‌شود که به مکتب ابن‌رشد غربی می‌انجامد، و تأثیر عجیبی در غرب می‌گذارد. اصلاً دنیای غرب از طریق ترجمه‌های لاتینی عربی تفکر یونانی را از نو کشف می‌کند. از ترجمه‌های مهم دیگر در تاریخ برخورد تمدن‌ها، ترجمه متون بودایی به تبتی است که خیلی در تاریخ مهم است و ترجمه متون سانسکریت به چینی و ژاپنی است که اینها همه عامل گسترش و اشاعه دین بودایی در آسیا بوده‌اند. یکی هم ترجمه‌های متون سانسکریت است به زبان فارسی. خوب این اتفاق فرهنگی اخیر خوش اقبال نبود. دلیلش این است که بعد از فوت داراشکوه پادشاه هندی و با روی کار آمدن برادرش، یک اسلام قشری در هند حاکم شد که آخرش همچنان که می‌دانید منجر به جدایی هند از پاکستان شد. اگر آن سیاست مصالحه‌آمیزی که اکبرشاه جد داراشکوه پیش گرفته بود و داراشکوه هم دنباله آن را گرفت، ادامه می‌یافت، این اتفاق نمی‌افتاد.

حالا شما به شانس و اقبال اشاره کردید، اما شاید بتوان دلیل دیگری هم برای آن عنوان کرد، آن چیزی که از یونان ترجمه شد در واقع متون فلسفی بود که عقل در آن حاکم بود. بحث استدلالی می‌شد کرد، یعنی

یک جوری خودش را می‌توانست رواج بدهد، ولی آن چیزی که از هند ترجمه می‌شد، نوعی دستگاه عرفانی و شخصی بود که امکان بحث درباره آن وجود نداشت.

شایگان: نفوذ تفکر یونانی علی‌رغم اهمیت تاریخی‌اش در حاشیه ماند. بالاخره تفکری که در دنیای ایران اسلامی اوج گرفت اشراق بود و مکتب ملاصدرا است که بزرگ‌ترین سنتز است بین اشراق، مشا، عرفان نظری و تشیع. اتفاقاً تنها کسی که مشائی بود به معنای دقیق کلمه ابن‌رشد بود که در دنیای اسلام نفوذ نکرد. نفوذش در غرب بود، در قرن 13 میلادی در پاریس.

سوآل: ابن‌سینا هم که مشایی بود؟

شایگان: ولی ابن‌سینا ضمن این که مشائی بود، یک رگه‌های عرفانی هم داشت. منظوم فلسفه شرقیه اوست. حتی سهروردی می‌گوید که من آنجایی شروع می‌کنم که ابن‌سینا تمام می‌کند. سهروردی خودش را وامگیر ابن‌سینا می‌داند و می‌گوید من دنباله‌رو او هستم. آنجایی که او تمام می‌کند من آغاز می‌کنم. در جهان اسلام به قول «کربن» ما با دو تقدیر تاریخی مواجهیم: سرنوشت ابن‌سینایی در شرق و ابن‌رشدی در غرب. نفوذ ابن‌رشد بیشتر در غرب، یعنی در اروپاست و نه در دنیای اسلام. در پاریس قرن سیزدهم میلادی ما متفکرانی داریم که پیروان ابن‌رشد هستند. اینها به حقیقت دوگانه اعتقاد دارند؛ تعبیری است که غربی‌ها از ابن‌رشد کرده‌اند. یک چیزی ممکن است از لحاظ فلسفه درست باشد و از لحاظ دین نادرست و به عکس. پس قلمرو اینها جداست. به این آیین می‌گفتند حقیقت دوگانه. این سرآغاز جدایی دین از فلسفه است که در فرانسه در قرن 13 میلادی بر اثر نفوذ ابن‌رشد پایه گذاشته شد. شما هنگامی که آثار اینها را می‌خوانید فکر می‌کنید در واقع لحن «ولتری» دارند. آدم‌های شکاکی هستند، آدم‌هایی هستند که حوزه‌ها را از هم تفکیک می‌کنند. یعنی شما می‌دانید این راه عاقبت به تفکر «دکارت» خواهد انجامید؛ ولی در این قسمت دنیا این اتفاق نیفتاد و اشراق همیشه حاکم باقی ماند.

سوآل: چه شد که شما به هند شناسی علاقه پیدا کردید؟

شایگان: در دانشگاه ژنو که دانشجوی بودم هم رشته ادبیات و فلسفه می‌خواندم و هم علوم سیاسی. استادی بود به اسم «ژان هربر»، یک فرانسوی که تاریخ اساطیر هند درس می‌داد. رفتم سر کلاس او، البته من از همان زمان به عرفان علاقه‌مند بودم. در سر کلاس او با اساطیر هند و با حماسه‌های «ماهاباراتا» و «دامایانا» آشنا شدم و سپس شروع کردم به موازات کارهای دیگر زبان سانسکریت خواندن و به تدریج شدم هندشناس. بعد آمدم ایران با پروفیسور «ایندوشکر» که استاد زبان سانسکریت بود، در تهران سال‌ها درس

خواندم. وقتی او از ایران رفت، من در دانشگاه تهران جانشینش شدم و زبان سانسکریت درس دادم و چون به فلسفه هند هم علاقه‌مند بودم، در این رشته تحقیقاتم را ادامه دادم که نتیجه‌اش کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» بود. بعد با هانری کربن آشنا شدم و او مرا به مطالعات تطبیقی تشویق کرد و گفت که در دوران مغول‌های گورکانی در هند رساله‌های مهمی به زبان فارسی ترجمه شده است، از جمله آثار داراشکوه. طبیعتاً من به این موضوع علاقه‌مند شدم و در این زمان که حدود سال‌های 1340 بود با علمای اسلام هم خیلی معاشرت داشتم، از جمله با مرحوم علامه طباطبایی و آقای سید جلال‌الدین آشتیانی.

سوال: کتابی هم درباره هنری کربن نوشته‌اید؟

شایگان: این دینی است که نسبت به او ادا کردم. به خود می‌گفتم که کربن آن قدر به شناساندن فرهنگ ایرانی خدمت کرده است که وظیفه ماست که قبل از یک فرانسوی کتابی درباره آثار او بنویسیم.

سوال: این دوره به نظر می‌رسد که تأثیر عمیقی روی شما گذاشته است و حتی گاهی بخشی از نقدهایی هم که درباره آثار شما نوشته می‌شود، ریشه‌اش در همین دوره از فعالیت شما است.

شایگان: بله. هیچ پشیمان نیستم که این دوره را گذراندم، برای این که آدم به عمق تمدن‌های آسیایی پی ببرد، ناگزیر است که فرهنگشان را بشناسد و آن هم در عمق یعنی با سرسپردگی. این فرهنگ‌ها، همه فرهنگ‌های دینی هستند، چه هند، چه ایران، چه چین، چه ژاپن. البته من به خاور دور هم از طریق آیین «بودیسم» خیلی علاقه‌مند شده بودم، مطالعاتی هم درباره چین کردم، البته زبان چینی بلد نیستم. بعد با پروفیسور «ایزوتسو» آشنا شدم و در تهران سر کلاس‌های او رفتم. به بودیسم و ذن هم توجه زیاد داشتم. این است که یک سیر کاملی در تفکر آسیایی کردم. به موازات این به تفکر غرب هم علاقه‌مند بودم. روی هم رفته کارم همیشه مقایسه بود و همیشه هم علاقه‌مند بودم بدانم که چرا تمدن‌های بزرگ آسیایی از یک دوره خاص تاریخی از گردونه خارج می‌شوند. این برای من مهم بود. این تمدن‌ها تا قرن 17 و 18 بارور بودند و بعد یک دفعه متوقف شدند.

سوال: خوب بعضی از اندیشمندان ایرانی مثل آقای جواد طباطبایی در این زمینه نظریه‌ای دارد که به نظریه انحطاط یا امتناع اندیشه معروف است یا آقای آرامش دوستدار هم در این زمینه بحث‌هایی کرده و اتفاقاً هر دوی اینها به شما هم نقد دارند.

شایگان: می‌دانم. آنها نقدهایی هم نوشته‌اند. این آقایان معتقدند که فقط این مسائل مربوط به ایران است، ولی من معتقدم که انحطاط شامل تمام تمدن‌های بزرگ آسیایی است. این انحطاط نسبت به چیست؟ یا امتناع تفکر از چیست؟ این تمدن‌ها در درون خودشان تفکر کرده‌اند، اما دوره‌ای از تاریخ اتفاقی مهم در گوشه‌ای از دنیا به وقوع می‌پیوندد و تمدن جدیدی سربرمی‌آورد، به طوری که این تمدن‌های سنتی قدیم نسبت به آن یک نوع بیگانگی پیدا می‌کنند. اگر امتناع تفکر وجود دارد، امتناع تفکر نسبت به غرب است، نه نسبت به خودشان. اگر هم امتناع تفکر در ایران است، شامل هند هم می‌شود، شامل چین هم می‌شود، شامل ژاپن هم می‌شود و شامل تمام تفکرات غیرغربی می‌شود. پس این ویژگی خاص ایران نیست، بلکه ویژگی تمام تمدن‌هایی است که یک زمان در حوزه و اقلیمی از وجود بودند و دست برقصا از دوره رنسانس به بعد که دنیا تغییر کرد و در یک قسمت خاص از حوزه فرهنگی غرب تحولاتی به وجود آمد، این تمدن‌ها از گردونه تحولات خارج شدند و گسست ایجاد شد. پس این گسست اگر امتناع تفکر است، این امتناع تفکر در چین هم هست، در هند هم هست و به هیچ وجه مخصوص ایران نیست. این آقایان فکر می‌کنند فقط ما دچار این وضعیت هستیم، اما من فکر می‌کنم که این شامل همه تمدن‌های دینی است، آقای دوستدار مشکلات ما را به خاطر دین خوئی می‌داند، در حالی که عقیده بنده هندوان دین خوتر از ما هستند. تمام تمدن‌های جنوب شرقی آسیا و تمدن‌های خاور دور همه بر اساس دین بوده‌اند. تمام تمدن‌های بزرگ دینی هستند.

سوال: ولی شما همیشه به نوعی بر حفظ این معنویت و دین تأکید کرده‌اید.

شایگان: ببینید، این تمدن‌های بزرگ بالاخره میراث عظیمی دارند و شما برای این که بتوانید یک چیزی را حتی رد کنید، باید ابتدا آن را بشناسید. خوب باید بدانید که در واقع سنت اسلامی چیست؟ تفکر اسلامی چیست؟ درست است که تحت تأثیر یونان بوده، ولی بالاخره همیشه یک رگه اشراقی در ایران هم داشته. شناختن چیزی دلیل نمی‌شود که شما صددرصد سرسپرده آن باشید. پشت کردن به تجارب عمیق تمدن‌های معنوی همان قدر مضر است که بی‌توجهی به تجربه عصر جدید و مدرنیته و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر سکولاریسم.

سوال: بحث سرسپردگی نیست، اما شما بارها به خلأ معنویت در غرب اشاره کرده‌اید.

شایگان: خوب خود غربی‌ها این مسأله را تبیین کرده‌اند. اصلاً لازم نیست که من بگویم. خود غربی‌ها معتقد هستند که انسان امروزی علی‌رغم پیشرفت‌هایی که کرده، حفره‌هایی بزرگ در تمدنش وجود دارد.

این همه مکتب‌های جدید که در شکل‌های مختلف در اروپا به وجود می‌آید، این که این همه اقبال به ادیان غیرغربی هست، این که این همه توجه به ادیان شرقی مثل بودیسم وجود دارد، همه اینها نشان می‌دهد که یک جای این مسأله لنگ می‌زند. در کتاب «افسون‌زدگی جدید» سعی کردم که این موضوع را روشن کنم. ببینید، فکر من یک‌بعدی نیست، من در زندگی متحول بودم. از کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» تا کتاب «آیین هندو و عرفان اسلامی» تا کتاب «آسیا در برابر غرب، تا «نگاه شکسته»، تا «انقلاب مذهبی چیست؟» تا «افسون‌زدگی جدید» و «هویت چهل تکه» مراحل را طی کرده‌ام. فکر می‌کنم اگر پشتوانه اطلاعات من از هند و اسلام نبود، مسائل را خوب نمی‌فهمیدم. یعنی این تجاربی را که در ادیان و در اسطوره‌ها و در تفکر هندی به دست آوردم به من کمک کرده که خیلی از مسائل را بفهمم.

سوال: آقای شایگان اگر برگردیم به کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی، در هند قدیم ضرورت تطبیق دو آیین اسلام و هندو ناشی از یک زمینه اجتماعی است. اما مطالعه تطبیقی برای شایگان چه ضرورتی دارد؟ البته این سؤال را می‌شود کمی گسترش داد و پرسید ضرورت مطالعات تطبیقی در دنیای جدید چیست؟ شایگان: دیدم آیین هندو و عرفان اسلامی علی‌رغم اختلافات عظیمی که میانشان هست، در کل قابل مقایسه هستند. چرا؟ برای این که این دو جهان‌بینی از انسان و عاقبت و معاد و مرگ برداشت مشابه دارند. یعنی شما بین این دو ساخت‌های مشابهی پیدا می‌کنید که قابل مقایسه هستند، ولی اگر شما یکی از این دو را یعنی دین اسلام یا آیین هندو را بخواهید با تفکر هگل مقایسه کنید، می‌بینید که قابل مقایسه نیست. یک گسستی وجود دارد، از یک جایی دیگر شما نمی‌توانید این کار را انجام بدهید...

سوال: آقای شایگان من پاسخ این پرسش را نگرفتم که ضرورت مطالعات تطبیقی در دنیای امروز چیست؟ شایگان: ببینید، فوکو یک کلمه کلیدی را به کار می‌برد به نام «ایزومورف» (isomorphe) که آن را از واژه یونانی گرفته، ایزو یعنی هم، مورف یعنی شکل. فوکو معتقد است که در بینش قدیمی انسان در تفکر پیش از مدرن بین اشکال و تفکر دنیا یک نوع هم‌شکلی وجود دارد. این هم‌شکلی برای من خیلی مهم بود، چون موقعی که سعی می‌کردم ادیان بزرگ را، با هم (چه هندو چه اسلام چه ادیان خاورودور) مقایسه کنم، می‌دیدم به این دلیل می‌شود این کار را انجام داد که بین آنها «ایزومورفیسم» هست، هم‌شکلی هست. ولی یک زمانی است که در فرهنگ غربی این هم‌شکلی‌ها به صورت دیگری مطرح می‌شوند. موقعی که شما تفکر هندو را در مقابل تفکر آلمانی قرن 19 می‌گذارید، یا در مقابل دکارت قرار می‌دهید، می‌بینید که این قالب‌ها دیگر هم‌شکل نیستند، یک‌جایی زمین‌لرزه شده و مسائل جابه‌جا شده‌اند، این برای من

جالب بود. برای همین است که بعد از این علاقه‌مند شدم به این که تمدن‌هایی که یک موقعی هم‌شکل بودند و جهان‌بینی خاصی داشتند، امروز در چه وضعیتی هستند. در دنیای متحول امروز که تجدد همه جا را فراگرفته، وضع این تمدن‌ها چگونه است؟ اولین بار این را در کتاب «آسیا در برابر غرب» مطرح کردم.

سوال: مدرنیته پاسخگوی به «مسائل اساسی حیات» نیست، اگر بخواهیم از جنبه‌ای آسیب‌شناسانه به مطالعات تطبیقی پردازیم، به نظر می‌رسد که این تطبیق‌ها بین دو متن صورت می‌گیرد، یعنی به نوعی تاریخ‌زدایی صورت می‌گیرد. مثلاً وقتی ما می‌گوییم عرفان اسلامی، عرفان اسلامی در عالم واقع تاریخی دارد. ولی وقتی این طور تطبیق می‌کنیم، در واقع یک‌سری متون را با یک‌سری متون دیگر مقایسه می‌کنیم، در حالی که در شکل عملی آن اتفاقات دیگری افتاده است. مثلاً شکل آن چیزی که می‌گوییم عرفان الان چیز دیگری است. فکر نمی‌کنید این یک آسیب باشد؟ همین جور که در مورد دین اسلام هم این اتفاق می‌افتد. مثلاً دین هندو امروز بالاخره در اثر مواجهه با مسائل جدید، شکل دیگری پیدا کرده، حرف‌های دیگری در آن زده شده، ولی ما در مطالعات تطبیقی نوعی تاریخ‌زدایی می‌کنیم و در واقع با دین هندو طرف نیستیم. این ایراد نیست به نظر شما؟

شایگان: ناگزیریم؛ شما در واقع از یک نوع ساخت‌شناسی یا شالوده‌شناسی مدد می‌جوید. شما سعی می‌کنید ساخت‌های بزرگ یک فرهنگ را بگیرید، با آن مقایسه کنید، تنها کاری که می‌توانید بکنید، این است که قالب‌ها را بگیرید، ببینید تا چه اندازه بین قالب‌های مقایسه شده، هم شکلی، تطابق و هم‌خوانی هست. مسلماً خود این تفکر به قول خودتان نتیجه یک تحول فکری است، عرفان اسلامی دوران مختلفی دارد، مثلاً عرفان نظری با عرفان بایزید بسطامی فرق دارد، ولی آن چیزی که ما امروز عرفان اسلامی می‌گوییم شامل تمام این لایه‌ها می‌شود که روی هم انباشته شده است. در واقع، ما عرفان‌های گوناگون داریم، عرفان سرد داریم، عرفان داغ داریم. عرفان آتشین داریم مثل مولوی. مسلماً وجوه مختلفی است، اما اصول اصلی را به لحاظ انتولوژی می‌توان با هم مقایسه کرد. شما ناگزیر هستید وقتی که این نوع مقایسه را می‌کنید، وارد بحث وجود بشوید.

سوال: یک‌جور دیگر هم شاید بشود مطالعه تطبیقی انجام داد. البته شاید این مطالعات در حوزه مردم‌شناسی قرار بگیرد؛ اینکه وضعیت فعلی آیین‌ها با هم مقایسه شود.

شایگان: بله؛ شما می‌توانید آیین‌ها را با هم مقایسه کنید. آن موقع وجه افتراق خیلی زیاد می‌شود. همین که وارد آداب و خلیات و آیین‌ها شوید، اختلافات افزایش می‌یابند. هر چه از بالا به پایین می‌آید اختلافات

شدت می‌یابد. هر چه به بالا می‌رویم و به بحث وجود می‌رسیم، این اختلافات کمتر می‌شود. این است که هر چه به وراى تاریخ می‌رسیم، اختلافات ناچیز می‌شوند.

سوال: چرا؟

شایگان: برای اینکه بحث‌های اساسی هستی و نیستی و معاد مطرح می‌شود که در خیلی از ادیان، چه ادیان سامی (ابراهیمی) چه ادیان غیرابراهیمی علی‌رغم اختلافاتشان شبیه هم هستند. مثلاً در اسلام ما چند خدایی نداریم، اما ابن‌عربی اسماء و صفات خدا را مطرح می‌کند که این خود طراح یک نوع «میتولوژی» اسماء است. برای اینکه اسم در واقع ذات به علاوه صفت است. ذات مع قدرت، می‌شود قادر و غیره. صفات و اسماء همان نقشی را در عرفان اسلامی ایفا می‌کند که احیاناً چندخدایی هندو در دین هندو. مقایسه آن نیست که بگوییم این عین این است، باید بگوییم که مثلاً عارف بالله! در اسلام نسبت به ذات وجود همان رابطه‌ای را دارد که زنده آزاد هندی نسبت به برهمن. من به این می‌گویم «تناسبات مشابه». یعنی A نسبت به B همان رابطه‌ای را دارد که Y نسبت به X که در ریاضیات به این می‌گویند تناسبات.

عده‌ای آمده‌اند بین دین‌ها همسان‌سازی کرده‌اند؛ یعنی گفته‌اند مثلاً در اسلام و دین هندو همه چیز عین هم هستند. اما نمی‌شود این‌طور گفت. می‌توان گفت نسبت این به آن در اسلام همان نسبتی است که این با آن در آیین هندو دارد. اما اگر اینها را تک‌تک بگیریم، هیچ شباهتی با هم ندارند. رابطه‌ها و تناسبات قابل مقایسه است.

سوال: پشت کتاب جمله‌ای را (به نقل از داراشکوه) نقل کردید که در مقدمه هم آن را نقل کرده‌اید این جمله که «فرزانگان تفاوتی میان شیوه‌های فهم و شناخت خدا نمی‌بینند». شما با این جمله خیلی همدلی هم کرده‌اید من این جمله را در متن کتاب یک جمله کلیدی می‌دانم، اما من فکر می‌کنم به این جمله یک ایرادی وارد است و همان باعث می‌شود داراشکوه به چنین همسان‌سازی برسد. برای اینکه می‌گوید در شیوه‌ها هم تفاوتی نیست، در حالی که می‌توانست بگوید در خدا یا حقیقت تفاوتی نیست، اما شیوه‌ها متفاوت است. یعنی او تفاوت شیوه‌ها را هم نمی‌پذیرد.

شایگان: بله. این جمله‌ای است که می‌تواند سوء تفاهمی ایجاد کند. بگذارید این را به شما بگویم که تمام عرفای بزرگ؛ چه مسیحی چه اسلامی چه هندو چه چینی، همه فرق گذاشته‌اند بین الوهیت و رب و خدای تومی. ببینید خود مفهوم «دئوس» (deus) مفهوم شخصی شده قبیله‌ای است، مربوط به فرهنگ خاصی است مربوط به یک قوم و تمدن است. مفهوم الوهیت «دیوینی تاس» (divinitas) اعم از این است. خوب

مثلاً در تاوئیسم می‌گویند «تائو» نه اسم دارد نه صورت، یعنی در اصل بلا تعین است، یعنی الوهیت است. عرفا از هر مکتبی که باشند به این الوهیت اعتقاد دارند، که وراى همه تعین هاست. موقعی که می‌آییم در سطح دینی خاص این مفهوم را بررسی می‌کنیم و متوجه می‌شویم که چه شکل‌هایی به خود می‌گیرد و چگونه ظاهر می‌شود، چگونه متعین می‌شود و چگونه در تاریخ صورت می‌پذیرد، اختلافات شروع می‌شوند و جنگ بین ادیان هم، جنگ خدایان است. خدای من با خدای تو فرق می‌کند و بهتر است. در ادیان سامی یا ابراهیمی چون یکتاپرست هستند، طبیعتاً مفهوم خدا خیلی مجرد است و همیشه پیغمبری وجود دارد که این حقیقت به او وحی می‌شود و او ابلاغ می‌کند، اما در ادیان هندو وحی به نوعی دیگر مطرح است یعنی به صورت «آواتارا» یا تجسد خدایان در دوران‌های کیهانی و حقیقت از ابتدا به صورت‌های مختلف می‌تواند جلوه کند، چون دین هندو در طول تاریخ دامنه‌ای گسترده داشته که همه ادیان دیگر را پذیرفته است.

سوال: فکر نمی‌کنید ریشه تکثری که امروز در هند هست، در همین جا نهفته باشد؟
شایگان: بله، مثلاً ببینید یک آدمی مثل شیخ محمود شبستری می‌گوید که: «مسلمان‌گر بدانستی که بت چیست؟ بدانستی که دین در بت پرستی است». این را عارف می‌تواند بگوید، ولی اگر یک مسلمان عامی این حرف را بزند می‌گویند شما مشرک هستید.

سوال: شما در کتاب گاهی کلمه عرفان به کار برده‌اید گاهی تصوف، در حالی که بین این دو تفاوت هست.

شایگان: بله، تصوف در واقع بیشتر مربوط به یک مکتب عرفانی است که در ایران سابقه دارد، مثلاً مولانا، عطار. ولی عرفان یک چیز وسیعتری است که هم فلسفه را دربر می‌گیرد، هم عرفان نظری را و یک معنی کلی‌تری دارد. بین دوستان صاحب‌نظر خیلی بحث شد که ما تصوف اسلامی بگذاریم یا عرفان. پس از مشورت عرفان را انتخاب کردیم.

سوال: در این کتاب گاهی خواننده احساس می‌کند شما بین تخیل و عرفان یا رؤیا تفاوتی قائل نیستید.
شایگان: نه، تخیل نقش بسیار خلاقانه در ادیانی که من مطالعه کردم دارد، چه در بودیسم چه در مکتب‌های ایده‌آلیسم بودایی. شما اگر به کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» ارجاع کنید، آنجا یک فصل به

مکتب‌های بودایی اختصاص داده شده است. در ضمن در عرفان اسلامی و رمانتیسم آلمان هم تخیل خیلی نقش مهمی دارد. تخیل چیست؟ تخیل در واقع نیرویی است که جهان را می‌سازد.

سوال: ولی شما اشاره می‌کنید به ژانر علمی تخیلی در بحث عرفان. در واقع ادبیاتی که عرفان در آن حضور پیدا کرده یا مثلاً ادبیات آمریکای لاتین و رئالیسم جادویی آمریکایی لاتین... شایگان: چرا به آن می‌گویند رئالیسم جادویی، برای اینکه خود زندگی آمریکایی لاتین اینطور هست. آنجا چندین سطح فرهنگ با هم تداخل پیدا می‌کند. یک فرهنگ اسپانیایی که حاکم است و فرهنگ‌های بومی هم که قبل از اسپانیایی‌ها بودند و فرهنگ سیاه‌ها هم هستند که آمده‌اند در آنجا. در واقع سه تا فرهنگ هستند که با هم دنیای عجیبی ایجاد می‌کنند که این در ادبیات آمریکای لاتین منعکس می‌شود. ادبیات آمریکای لاتین سعی نمی‌کند جادویی بشود. دنیایی که در آن زندگی می‌کند جادویی است.

سوال: خوب ارتباطش با عرفان چیست؟
شایگان: فکر نمی‌کنم ارتباطی داشته باشد.

سوال: چون وقتی از عرفان بحث کرده‌اید، در این مورد مثال آورده‌اید. هم ادبیات علمی تخیلی را و... شایگان: چندی پیش مصاحبه‌ای با لوکاس کارگردان فیلم‌های «جنگ ستارگان» می‌خواندم و او تأکید می‌کرد که برای ساختن این فیلم‌ها کتاب‌های زیادی از اسطوره‌شناس معروف «جوزف کمبل» خوانده است. پس این نشان می‌دهد برای اینکه به این بعد تفکر آگاه بشود، مجبور شده به تفکر اسطوره‌ای نیز پی برد و آن را مطالعه کند. اسطوره‌ها هیچ‌گاه از بین نمی‌روند. آنها یک‌بعدی از شناسایی انسان هستند. به قول یونگ ناخودآگاهی جمعی به صورت اسطوره خودش را نشان می‌دهد. پس یک ساحتی از وجود انسان خواه، ناخواه اسطوره‌ساز است. و این منعکس می‌شود حتی در پیشرفته‌ترین وجوه فرهنگی که سینماست. این را به عنوان مثال گفتم. این دلیل نمی‌شود که تمام اینها عارف باشند. منظورم این است که عرفان به معنی اعم به صورت اسطوره، ساخت‌های اصلی‌اش را در بعضی از فضاها نشان می‌دهد، چه در نقاشی چه در تئاتر چه در سینما.

سوال: شما در بحث‌های مختلفی که می‌کنید بیشتر هم در کتاب افسون‌زدگی جدید به هویت چندگانه اشاره می‌کنید و قائل به هویت واحدی نیستید...
شایگان: البته بین افسون‌زدگی و همین کتابی که در آمده 37-38 سال فاصله است.

سوال: می‌خواستم بپرسم آیا با توجه به این درهم تنیدگی فرهنگی‌ها و هویت‌های چندگانه ما چیزی یکپارچه به‌عنوان عرفان اسلامی می‌توانیم تعریف کنیم و بگوییم که عرفان اسلامی این است؟ شایگان: تا از عرفان چه دریافتی داشته باشیم.

سوال: آنچه شما مطرح می‌کنید در واقع یک عرفان غیرتاریخی است که در همان متون باقی مانده؟ شایگان: آنچه که به آن معنویت می‌گویند، الزاماً دینی خاص نیست. معنویت حضوری در دنیاست که از عمق وجود انسان نشأت می‌گیرد و تا دنیا دنیاست، این ساحت انسان وجود خواهد داشت. حتی در فیلم‌های خیلی مدرن امروز مثل «ماتریکس» باز اسطوره‌های مذهبی و دینی و عرفانی ظاهر می‌شوند. برای اینکه انسان برای این نوع مسائل پاسخی ندارد. نه فلسفه به آن پاسخ می‌دهد، نه علم به آن جواب می‌دهد. این مسائل اگزیستانسیل است که در وجود انسان است و باید برایش پاسخ پیدا کند.

سوال: منتها خیلی شخصی است. یعنی به تعداد انسان‌ها امکان تفاوت در آن وجود دارد. شایگان: بله، مثلاً امروز در دنیا نفوذ بودیسم خیلی زیاد شده. بودیسم آئینی است که در آن مفهوم خدا مطرح نیست، ولی در ضمن یک راه رستگاری و راه‌هایی است. خوب مکتب‌های قدیمی در فلسفه بوده‌اند، مانند رواقیان که آیین‌شان این بود که انسان قطع علاقه از دنیا بکند، به دنیا با فاصله نگاه کند و تا دنیا دنیا بوده انسان‌ها سعی کرده‌اند به یک فرزاندگی برسند. اگر امروز بخواهیم انواع انسان‌ها را طبقه‌بندی کنیم، می‌گوییم یک تیپ انسان است که فرزانه مرد است و ایده‌آلش در تمام ادیان و آیین‌های کهن بوده و در دنیای امروز مدرن ما جایگاهی دیگر ندارد، ولی هست. علت اینکه این قدر مرشدهای هندو می‌روند آمریکا و اروپا و این همه با اقبال روبه‌رو می‌شوند و مردم از آنها استقبال می‌کنند چیست؟ برای اینکه به آنها نیاز هست، انسان امروزی نیاز به یک راه‌هایی دارد.

سوال: یعنی چیزی که مدرنیته نتوانسته جوابی به آن بدهد. شایگان: مدرنیته مسائل قانونی را حل کرد، مسائل اقتصادی، مسائل اجتماعی را حل کرد. و تفکیک سه قوا، جامعه مدنی و احکامش را روشن کرد، اما به مسائل اساسی حیات پاسخ نداد. مرگ چیست؟ زندگی بعد از مرگ چیست؟ ما از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم؟ این سؤال‌ها وجود دارد. و تا دنیا دنیا است این مسائل هست. حالا این به انواع و اقسام صورت‌ها در می‌آید امروز انسان‌ها چون در دنیای گسترده زندگی می‌کنند، تمام فرهنگ‌ها با هم تداخل پیدا می‌کنند و ما در دنیا و فضای دو رگه‌سازی زندگی می‌کنیم و از

یک فرهنگ به فرهنگ دیگر با تفکر سیار سفر می‌کنیم. این است که انسان‌ها هر کدام راه خودشان را پیدا می‌کنند. برای این است که می‌گوییم همه به نوعی «موقع‌ساز» شده‌اند. هر کسی می‌آید فضای خودش را می‌سازد. فضای شخصی خودش را می‌آراید، در فضای کلی تنها راهی که برای جامعه امروز باقی مانده راه دموکراسی است، ولی در مورد آنچه به زندگی خصوصی شما مربوط می‌شود، باید خودتان راه خودتان را انتخاب کنید.

سوال: خوب، این دو تا فضای خصوصی و فضای عمومی تداخلی با هم ندارند. یعنی این قدر می‌شود بین اینها فاصله گذاشت؟

شایگان: شما در دنیای امروزی ناگزیر به این کار هستید. ناگزیر هستید که جدایی اینها را بپذیرید. برای اینکه شما در جوامع قدیم دیگر زندگی نمی‌کنید که شهر و روابط اجتماعی و تکنولوژی‌های آن زمان همه با هم بخوانند و هم شکل بشوند. تهران امروز یک شهری است مثل تمام شهرهای بزرگ دنیا، همان ترافیک و همان مسائل را داریم. پس خواه‌ناخواه ما در دنیای امروز داریم زندگی می‌کنیم و دنیای امروز هم دنیایی است که به علت شبکه ارتباطات همه جا هست. امروز شما که سفر می‌کنید از تهران به بانکوک از بانکوک به کامبوج از کامبوج به توکیو همه هتل‌ها شبیه هم هستند، اما رفتارها شبیه هم هستند! این دنیا خیلی فرق دارد با دنیایی که مارکوپولو در قرن 13 میلادی دید. موقعی که او از ونیز آمد و از راه ابریشم رفت به چین، آن دنیا با دنیای امروز فرق می‌کرد. ما دیگر در آن دنیا زندگی نمی‌کنیم. تمدن‌هایی که در آن زمان زندگی می‌کردند، هر کدام منظومه تاریخی خودشان را داشتند. ما یک تاریخ چینی داشتیم، یک تاریخ هندی داشتیم، یک تاریخ اسلامی داشتیم، تمام این فرهنگ‌ها هم خودشان را مرکز دنیا می‌دانستند، یعنی مستقل از دیگری و نافی دیگری بودند. امپراتور قدیم چین، غیرچینی را آدم نمی‌دانست. آن آدمی که خارج از امپراتوری چین بود، آدم نبود. یا یونانی‌ها غیر یونانی‌ها را بربر می‌دانستند. یا دارالاسلام داشتیم و دارالکفر، ولی امروز دنیا یک تاریخ دارد، تاریخ جهانی شده و چون تاریخ جهانی شده ما همه در این تاریخ مشارکت داریم. یعنی در تاریخ دنیا زمان و مکان محلی دیگر معنا ندارد.

تکنولوژی‌های جدید خاصیت‌هایی مهم دارند. بی‌واسطه و آنی هستند و در همه جا حضور دارند. شما از طریق اینترنت یا از طریق تله کنفرانس در آن واحد با همه در ارتباط هستید. شما امروز با یکی در توکیو، یکی در نیویورک و خودتان در تهران می‌توانید در آن واحد در زمان واقعی با هم مرتبط باشید. پس در این شبکه‌ای که همه دنیا را دربر می‌گیرد، دیگر زمان قومی و تاریخ محلی معنا ندارد.

سوال: ولی یک چیزهایی هست که ما را همچنان ایرانی نگاه می‌دارد. آمریکایی را آمریکایی یا اروپایی را اروپایی.

شایگان: بدون شک، در یک کشور هم این وضعیت ممکن است اتفاق بیفتد. ممکن است بلوچ، بلوچ باشد، آذربایجانی، آذربایجانی. عین موزائیک‌های کنار هم چیده شده. همین فرم ایران را نگاه کنید. در دوره قاجاریه می‌گفتند ممالک محروسه چون همیشه ایران یک امپراتوری بود چون اقوام مختلف بودند که به شکل موزائیک در کنار هم زندگی می‌کردند. حالا این را شما تعمیم بدهید به سطح جهان، همه دنیا شده موزائیک‌های کنار هم چیده شده.

سوال: خوب، بین این موزائیکی بودن و آن یکپارچگی تناقضی وجود ندارد؟

شایگان: هم یکسانی هست، هم افتراق است. ما دو حرکت داریم، شما و من دائم در وحدت و کثرت هستیم. هم از یک سویی همه با هم در یک شبکه زندگی می‌کنیم و از سوی دیگر همه با هم فرق داریم، ولی فرق داشتن این نیست که نافی هم باشیم. معنی‌اش این است که جایی برای دیگری است و دیگری جزئی از شما است. شما نمی‌توانید نافی غیر بشوید.

سوال: یعنی با مشارکت هم داریم تاریخ را می‌سازیم و هریک در آن سهمی داریم.

شایگان: تاریخ را با هم می‌سازیم. ایرانی، ایرانی است. هندی، هندی است ولی هر ایرانی، ایرانی است در ضمن آن که مدرن هم هست، یا نیست. یعنی شما دیگر آن ایرانی قدیم نیستید که فقط ایرانیت داشته باشید. شما امروز ایرانی هستید، در ضمن یک هویت امروزی دارید که هویت جدید شماست و مجبور هستید اقلاً یک زبان خارجی بلد باشید که با دنیا بتوانید ارتباط برقرار کنید. شما چند هویتی هستید، بدون اینکه خودتان بدانید.

سوال: شما بحث دوبارگی شخصیت یا اسکیزوفرنی را در آثار مختلف مطرح کرده‌اید و...

شایگان: من در کتابی به نام «نگاه شکسته» که نمی‌دانم عنوانش خوب است یا نه، آمدم دو بحث را پیش کشیدم. یکی گفتم که از لحاظ سیاسی موقعی که ما وارد ایدئولوژی شدن سنت می‌شویم در سطح انفرادی دچار اسکیزوفرنی فرهنگی می‌شویم، اسکیزوفرنی، فرهنگی تیغ دولب است. اگر به آن آگاه باشیم، یک مزیت انکارناپذیر است، مثل دوزیستان که هم در آب زندگی می‌کنند و هم در خشکی. اگر آگاه نباشیم فلج می‌شویم، یک نوع بیماری است. بیشتر میان متفکران مشرق زمین با ایدئولوگ‌ها سروکار دارند که

بهترین نمونه‌اش علی شریعتی است. علی شریعتی برای من تیپ ایدئولوگ است. خیلی هم در ایدئولوژیک کردن سنت نفوذ داشته است. در کتاب انقلاب مذهبی چیست؟ یک فصلی دارم که به فارسی ترجمه شده عنوان آن ایدئولوژیک شدن سنت است. در فصل دیگر این کتاب به طور مفصل به علی شریعتی پرداخته‌ام.

سوال: در واقع چنین نگاهی به شریعتی بعد از شما از طریق جریانی که معروف است به روشنفکری دینی نیز گفته شده آقای اکبر گنجی که الان زندان است به این موضوع پرداخته است. حالا نظر شما را درباره روشنفکری دینی می‌خواستم بدانم.

شایگان: این موضوع خیلی برای من بغرنج است. من نمی‌دانم روشنفکری دینی چیست؟ آدم یا روشنفکر هست یا نیست. من می‌فهمم که روشنفکر مؤمن باشد، خیلی از روشنفکرها مؤمن هستند، روشنفکر، روشنفکر است، اما می‌تواند اعتقادات دینی هم داشته باشد، می‌تواند هم نداشته باشد. می‌تواند لادری هم باشد.

سوال: به این معنی نمی‌شود گرفت که این در واقع دارد حوزه کارش را مشخص می‌کند. یعنی مشخص می‌کند که من پرسش‌هایم و نقدهایم در این حوزه است.

شایگان: خوب. الیاده که رومانیایی است، یک عمر روی ادیان کار کرده، من حتی مطمئن نیستم که آدم مؤمنی بوده باشد، اما کار روشنفکری کرده، تحقیقات کرده، محقق بوده، حتی یک همشهری دیگر دارد و به اسم «چیوران» که نویسنده بزرگی است، او معتقد است که الیاده اصلاً به دین اعتقاد ندارد.

ولی خوب آدم می‌تواند مثلاً مانند «ژیلسون» فرانسوی که متخصص فلسفه قرون وسطی در فرانسه بود و یکی از بنیانگذاران نئوتومیزم است، آدم صددرصد مؤمن باشد او کاتولیک مؤمن بود، ولی ایمانش در کارش مداخلت نداشت، «الیویه لاکومب» استاد راهنمای من، هندشناس معروف که رساله دکترایم که همین الان چاپ شده، زیر نظر او بوده، آدم مؤمن کاتولیک بود، ولی شما که با او حرف می‌زدید اصلاً عقایدش را به شما تلقین نمی‌کرد. دین برای او یک امر خصوصی بود، برای خودش. یعنی روشنفکر می‌تواند در درون مؤمن باشد، کاتولیک باشد، مسیحی باشد، هرچه خواست باشد، اما در کار روشنفکری‌اش کار خودش را انجام می‌دهد. این است که روشنفکر دینی را من نمی‌فهمم که چیست؟

سوال: یعنی فکر می‌کنید به آن ایراد وارد است؟

شایگان: بله. فکر می‌کنم یک نوع تناقض در این دو تا هست که من نمی‌فهمم. مگر این که روشنفکر دینی کسی باشد که نسخه بیچند. یعنی ایدئولوگ باشد که ما کسانی مثل شریعتی را داریم که نسخه می‌پیچند.

سوال: حالا فارغ از اینکه این مفهوم، مفهوم درستی هست یا نه و یا چقدر متناقض هست یا نه، بالاخره این جریان با آدم‌هایی که در آن هستند، جریانی است که نمی‌شود آن را انکار کرد مثلاً کاری که سروش کرده، کاری که مجتهد شبستری کرده، به هر حال از کنار این نمی‌شود گذشت.

شایگان: فکر نمی‌کنم که مثلاً علامه طباطبایی روشنفکر بود، ایشان علامه بود. یعنی فرزانه بود. روشنفکر یک برنامه دیگر است. من به روشنفکر می‌گویم فضول محله. روشنفکر کسی است که کارش نقد است و اصلاً هیچ کار دیگری هم نباید انجام بدهد. ببینید در قرن 18 اولین بار نقش روشنفکر شکل گرفت به آنها می‌گفتند، «فیروزوف». اینها جزو اصحاب دائره‌المعارف بودند. ما! نند «ولتر» و روسو و خیلی‌های دیگر. اینها چیکار می‌کردند اینها می‌آمدند مسائل را تحقیق می‌کردند، می‌شکافتند، نقد می‌کردند، با مذهب درگیر می‌شدند. مثلاً اولین بار در تاریخ روشنفکری «ولتر» از یک آدم بی‌گناه معروف به «کالاس» دفاع کرد. یعنی قبل از داستان دریفوس، 1200 سال قبل از «امیل زولا» «ولتر» آمد قلمش را گرفت و چون نفوذ بسیار داشت از «کالاس» دفاع کرد. خوب این یک کار روشنفکری است. روشنفکر تناقضات را در جامعه نشان می‌دهد.

سوال: خوب، اگر شما روشنفکری را برگردانید به ولتر، می‌شود اینها را به همین تعبیر که ولتر روشنفکر بود، روشنفکر دانست. ولتر هم دین را که یک سره کنار نمی‌گذاشت، در واقع یک شکل از دین را نقد می‌کرد و شکل دیگر را سامان می‌داد. روشنفکری دینی هم همین کار را می‌کند. مثلاً آقای مجتهد شبستری! می‌آید قرائت رسمی از دین را نقد می‌کند. یعنی یک قرائت رسمی از دین تعریف می‌کند و این را نقد می‌کند.

شایگان: من هم بعضی از کارهای آقای مجتهد شبستری را خوانده‌ام و شخصاً به ایشان خیلی ارادت دارم. در واقع کار روشنفکری می‌کنند. آقای سروش هم همین طور. کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» ایشان در واقع یک نوع نقد است. حالا چرا به اینها روشنفکر دینی می‌گویند من نمی‌دانم.

سوال: شما در واقع با این اصطلاح مشکل دارید؟

شایگان: بله. من ازدواج این دو مفهوم را شخصاً نمی‌فهمم.

سوال: اگر عرفان را در نظر بگیریم، در مورد عرفان بین روشنفکران ایران رویکردهای مختلفی وجود دارد. مثلاً آقای طباطبایی، آقای آرامش دوستدار و آقای نیک فر که اخیراً مقالاتی را در نقد روشنفکری دینی نوشته نگاه منفی به عرفان و دین دارند.

شایگان: آقای آرامش دوستدار را من می‌شناسم، از دوستان قدیم من است و رساله دکترای ایشان هم در مورد نیچه است و فوق‌العاده کتاب خوبی است. ایشان اصولاً یک مشکلی با خود دین دارد که آن مشکل خودش هست و باید خودش حل کند. من با دین مشکلی ندارم و فکر می‌کنم که معنویت واقعیت ملموسی است که نمی‌شود ندیده‌اش گرفت، یک تجربه عمیق انسانی است، ولی فاصله هم از آن گرفته‌ام و آدم سنتی به آن معنی دیگر نیستم.

سوال: خوب اگر مثلاً برگردیم به آقای سروش و همین عرفان را در نظر بگیریم علی‌رغم اینکه یک اشکالاتی به آن وارد می‌داند و می‌گوید اندیشه تصوف باعث شده که ما به شکل صحیح وارد مدرنیته نشویم، ولی در عین حال رویکرد منفی به عرفان ندارد. من فکر می‌کنم از این زاویه به شما نزدیک هستند. شایگان: من این جور فکر نمی‌کنم. به نظر من تمدن‌های دینی به جز اسلام با مدرنیته مشکلی ندارند. تنها حوزه‌ای که با مدرنیته خیلی مشکل دارد اسلام است. هندی‌ها، ژاپنی‌ها، چینی‌ها و تمدن‌هایی که سنت بودایی و کنفوسیوسی دارند خیلی راحت با مدرنیته کنار می‌آیند. اسلام مشکل تاریخی با مسیحیت دارد. اینها همیشه با هم رقیب بوده‌اند. هر دو از یک فرهنگ آمده‌اند بیرون، هر دو ابراهیمی هستند. مسلمانان، اسلام را آخرین دین می‌دانند و معتقد به یک برتری متافیزیک هستند، مسأله جنگ‌های صلیبی هم در این سوء تفاهم بی‌تأثیر نبوده است و چون مدرنیته خواه‌ناخواه از دل مسیحیت آمده بیرون، با آن مشکل پیدا کرده‌ایم.

باید یک موقعی مشکل‌مان را با غرب حل کنیم، حالا کی من نمی‌دانم. این مشکل را نه هندوها دارند نه چینی‌ها نه ژاپنی‌ها.

سوال: یکی از نقدهایی که به شما وارد می‌کنند این است که شما در آثارتان بحث‌های مختلفی را مطرح کرده‌اید که گاهی به نظر می‌رسد، از این شاخه به آن شاخه پریدن است و تداخل دستگاه‌های مختلف فکری در هم و یک خط سیر مشخص در آن دیده نمی‌شود، نظر خودتان چیست؟

شایگان: ببینید اگر بخواهم مراحل گوناگون تحول فکری خودم را به شما بگویم ابتدا هند است بعد اسلام هست بعد مقایسه ادیان است، بعد شناختن ساحت دین است، بعد توجه داشتن به وضع فعلی این تمدن‌های سنتی است که در بینابین زندگی می‌کند و نه این هستند و نه آن، سپس ایدئولوژیک شدن دین یا سنت است. بعد مفهوم سکیزوفرنی فرهنگی است که همه داریم که جنبه‌های منفی‌اش فلج‌کننده است، اما جنبه‌های مثبتش می‌تواند خلاق باشد. بهترین نمونه‌اش این است که یکی از پربرترین ادبیات امروز دنیا ادبیات بینابینی است. ادبیات آدم‌هایی که از پیرامون آمده‌اند به مرکز، مثل ادبیات هندی-انگلیسی این آدم‌ها در این فضاها بینابین زندگی می‌کنند و این آنها را خلاق کرده است و تجربه‌های متفاوتی را در اختیار خواننده‌ها قرار می‌دهند که غربی‌ها دیگر ندارند. بعضی از نویسندگان سیاه آمریکایی هم از این وضع بهره‌مند هستند. آنها هم در بینابین زندگی می‌کنند، همین طور هم آمریکای لاتین که بحث رئالیسم جادویی را در پیش گرفتند. خوب همه اینها نشان می‌دهد که ما در دنیای تداخل داریم زندگی می‌کنیم، دنیای فوق‌العاده جذاب و خطرناک. چون سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و از همه مشکل‌تر این است که آدم بتواند یک قطب‌نمایی پیدا کند تا در این دنیای پر آشوب لنگرگاهی بیابد.

سوال: خوب یک جایی گفته‌اید این قطب‌نما می‌تواند فلسفه کانت باشد.

شایگان: من گفتم کانت از این جهت برای ما مهم است که جلوی بعضی از زیاده‌روی‌ها را می‌گیرد. ببینید بزرگ‌ترین خطری که فرهنگ‌های سنتی را تهدید می‌کند خطر تقلیل‌گری است. یعنی همه چیز را ما تقلیل به یک مفهوم ولو متعالی بدهیم و ساده‌اندیش بشویم و تکثر و تنوع دنیا را نپذیریم. یکی از عللی که «دیدرو» نظر مرا جلب کرد، این بود که او در قرن 18 میلادی نسبت به زمانش دو قرن جلوتر است. جمله معروفی دارد که می‌گوید: «باید با بیست دهان در آن واحد صحبت کرد. این یعنی «پلی فونی» Polyphonie یعنی «چند صدایی» برای اینکه دنیای ما واقعاً چنین دنیایی است چون دوران پایان ایدئولوژی‌هاست.

تمام فرهنگ‌ها عرض اندام کرده‌اند و وارد صحنه شده‌اند و همه در خوان گسترده دارند شرکت می‌کنند. این است که چیزی هم که ما ایرانیان می‌توانیم به ارمغان بیاوریم، تفکر سمبلیک خودمان است. تمام سرمایه تمثیلی که داریم از لحاظ شعر، از لحاظ عرفان، در واقع میراثی است که ما در طی قرون اندوخته‌ایم.

سوال: شما همیشه از جای خالی معنویت در غرب صحبت کرده‌اید. چه جوری می‌شود در دنیای امروز، آدم معنویت گرا باقی ماند؟ البته می‌توان این پرسش را هم مطرح کرد که چه جوری می‌توان دیندار باقی ماند و یا حتی چه جوری می‌شود مسلمان باقی ماند.

شایگان: یک چیزی به شما بگویم. هزاران آدم در غرب تمرین یوگا می‌کنند. هزارها آدم به ذن می‌پردازند، هزارها آدم مراقبه و ضبط حواس می‌کنند. خیلی‌ها می‌روند سراغ راهب‌های تبتی. خیلی می‌روند سراغ معنویت هندو، معنویت بودایی. چرا این کار را انجام می‌دهند، برای این که در تمدن غرب، مسیحیت اسطوره‌هایش را از دست داده است. دیگر جوان‌ها را جذب نمی‌کنند. چون این بعد معنوی انسان همیشه هست و همیشه هم خودش را نشان می‌دهد، پس همیشه یک جایی مردم احساس خلأ می‌کنند. هزارها فرقه و مسلک در دنیا مثل قارچ سبز می‌شوند، خیلی‌هایشان هم شاید هستند، چرا مردم وارد فرقه (sect) می‌شوند؟

چرا مردم این قدر دنبال این مسائل می‌روند. حتماً یک نیازی هست. حالا غربی‌ها موقعی که دنبال چیزی می‌روند به چه چیز آن توجه می‌کنند؟ به تمدن‌هایی که اینها را داشته‌اند، مثلاً به شمنیزم جدیداً خیلی علاقه‌مند شده‌اند، شمنیزم قدیمی‌ترین نوع دین است. کارهای کارلوس کاستاندا و الان کوئیلو که خیلی هم رقیق است، همین مایه‌ها را دارد. کیمیاگر 40-50 هزار نسخه در تهران فروش رفت، در دنیا 9 میلیون نسخه فروش رفته. چیزی در آن نیست، ولی صرف این که به زبان تمثیل حقایق را می‌گوید مردم علاقه نشان می‌دهند. این نشان می‌دهد که انسان‌ها به این موضوع حساس هستند.

سوال: پس خیلی این نقدها را قبول ندارید.

شایگان: از کارهای من تعبیرهای گوناگون شده است. بعضی، معتقدند که من خشکه مقدس هستم، ولی خودم نمی‌دانم چه هستم. فقط می‌دانم که در سفرم و هنوز هم به جایی نرسیده‌ام. از کتاب «آسیا در برابر غرب»، انواع و اقسام قرائت‌های مختلف شد، هر کس هر وقت گرفتاری فکری پیدا می‌کند می‌رود سراغ این کتاب، شاید هم سرگرمی خوبی برای نقادان فاضل باشد، لااقل این حسن را دارد، اما وقتی خودم این کتاب را پس از سال‌ها می‌خوانم، می‌بینم که با خیلی از حرف‌هایش هنوز موافق هستم. شاید بنده به حد کافی متحول نشده‌ام.

سوال: آقای شایگان به عنوان آخرین سؤال شما از هگل یک جمله‌ای نقل کرده‌اید گفته‌اید خوراک فیلسوف روزنامه است پس می‌توانیم درباره مسائل روز و وضعیت فعلی کشور هم حرف بزنیم.

شما وضعیت را چه طور می‌بینید. ارزیابی‌تان درباره جریان اصلاح‌طلبی چیست و آیا راه خروجی از وضعیت فعلی می‌شناسید یا اصلاً بن‌بستی به نظرتان هست یا نه؟
شایگان: بدون ضبط صحبت می‌کنم.

من ضبط را خاموش می‌کنم و گوش می‌سپارم به حرف‌های شایگان و او از تجربه شوروی می‌گوید.