

## عطا و لقای عرفان اسلامی

### زندگی عارفانه یا فیلسوفانه در گفت و گو با مصطفی ملکیان

مصاحبه صدیق قطبی با استاد مصطفی ملکیان

ماهنامه‌ی «اندیشه‌ی اصلاح»، شماره‌ی نخست، تیرماه ۱۳۹۴

**صدیق قطبی:** در ارزیابی عرفان اسلامی، همواره نقطه‌نظرات ضد و نقیض و جهت‌گیری‌های ناهمسو وجود داشته است. از نظراتی که عارفان را مسؤول اصلی وادادگی، دنیاگریزی و استبدادپذیری و مروّج مریدپروری، سرسپردگی و خردستیزی می‌دانند؛ تا دیدگاه‌هایی که قایل به ابعاد معنوی و اخلاقی چشمگیری در ذخائر عرفان اسلامی بوده و بازخوانی و کندوکاو در تعالیم عارفان را از اسباب بهبود وضع روانی، اخلاقی و معنوی انسان معاصر بر می‌شمرند. در گفتگوی پیش رو با استاد مصطفی ملکیان که یکی از برجسته‌ترین چهره‌های روشنفکری ایران است، در باب ابعاد قوت و نیز جهات کاستی و آسیب‌زای عرفان اسلامی و همچنین نسبت زندگی فیلسوفانه و عارفانه به گفتگو نشستیم.

\*\*\*\*

+ مایلم نظرتان را در باب عرفان اسلامی بدانم و اینکه مجموعاً ابعاد مثبت و قوت عرفان ما را در چه می‌بینید و از آن سو، چه نگرانی‌ها و مخاطراتی در روی‌آوری به آثار عارفان و دل‌بستگی به مشی و شیوه‌ی آنان می‌بینید. فکر می‌کنید عارفان مسلمان برای زندگی امروزی و انسان‌های زمانه‌ی ما و در وضعیت کم‌وبیش متجددانه‌ای که داریم، چه ارمغان‌هایی می‌توانند داشته باشند و بازخوانی مواریث و آثار برجای‌مانده از آنان چه ثمراتی به دنبال خواهد داشت؟

- در قلمرو عرفان اسلامی، اول سخنی که باید بگویم اینکه من روی‌هم‌رفته با عرفان ابن‌عربی هیچ احساس نزدیکی و همدلی ندارم. مخصوصاً وقتی که بخواهیم از متون خود ابن‌عربی برویم به طرف متون شارحان و مفسران ابن‌عربی؛ یعنی برویم سراغ جندی، صدرالدین قونوی، قیصری، کاشانی، ابن‌حمزه فنّاری، ابن‌ترکه و شارحانی که از قرن هفتم تا کنون، در این هشت قرن فراوان بوده‌اند، که من واقعا همدلی‌ام کمتر می‌شود.

در آثار ابن عربی که خود شخصاً نوشته است، من اخگرهای اندیشگی دل‌پذیر از لحاظ عقلی و ذهنی می‌بینم؛ اما علت عدم هم‌دلی من این است که نظامی که با زور و ضرب می‌خواسته درست کند نظامی بسیار بسیار متکلفانه و متصنعانه است و علت‌اش هم این است که می‌خواسته سه چیزی را که با هم سازگاری ندارند با هم سازگار کند. می‌خواسته عقل، نقل و مکاشفات عرفانی را با هم سازگار کند. برخلاف آنچه آقای حسن‌زاده‌ی آملی چند سال پیش منتشر کردند و البته سخن همه‌ی شارحان و مفسران ابن عربی است و گفتند: قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی‌ناپذیرند، و من به شدت و صددرصد با این مدعا نظر مخالف هستم. من معتقدم داستان «دین، مذهب و وحی» یک ماجراست و داستان «برهان، عقل و فلسفه» یک ماجراست و «مکاشفات و تجارب عرفانی» هم یک داستان سومی است، و این‌ها را جز با کار متکلفانه و متصنعانه که امثال ابن‌عربی کرده‌اند و به نظر من هرگز موفق نبوده‌اند، نمی‌توان با هم آشتی داد، و چون ابن‌عربی می‌کوشیده است این آشتی را ایجاد کند، کارش به تکلف و تصنع افتاده است. نه وفا کرده به متون مقدس دینی و مذهبی که لاقلاً مؤمنان را راضی کند و نه وفا کرده به برهان که فیلسوفان و فیلسوف‌مشریان را راضی کند و نه وفا کرده به مکاشفات و تجارب عرفانی که عارفان را راضی کند.

من در عرفان ابن‌عربی اخگرهای فکری جالبی می‌بینم که برای من، هم جای تأمل‌اند و هم برخی‌شان را می‌پذیرم. اما این نظام به ظاهر بسیار باشکوه، بسیار بزرگ و چه بسا زیبا را نمی‌پسندم. در عرفان جهان اسلام، من عرفان کسانی مثل ابوسعید ابوالخیر، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، عین‌القضات همدانی، شمس‌الدین تبریزی و مولانا جلال‌الدین بلخی را می‌پسندم، البته نقد هم دارم؛ اما نقاط قوتی در این نوع عرفان می‌بینم و معتقدم سخنان این عارفان را می‌توان برای بشر امروز هم مفهوم کرد و هم مقبول.

بنابراین سخنانم طبعاً ناظر خواهد بود به این نوع عرفان، که گاه از آن تعبیر می‌کنند به عرفان خراسان بزرگ. به هر حال برخی از مصادیق‌اش را گفتم و هر کس این مصادیق را بشناسد تقریباً می‌تواند استشمام کند که من چه مصادیق ناگفته‌ی دیگری را هم منظور دارم. معمولاً در فرهنگ ما به عرفان ابن‌عربی می‌گویند عرفان نظری و به عرفان خراسانیان می‌گویند عرفان عملی. گرچه این تعبیر دقیق نیستند.

این نوع عرفان به گمان من نقاط قوتی دارد که هیچ‌کدام‌شان برای کسی که بخواهد زندگی خوش، خوب و ارزشمندی داشته باشد، چشم‌پوشی‌پذیر نیست.

اولین نقطه‌ی قوت این عرفان که متأسفانه خیلی‌ها می‌خواهند این نقطه‌ی قوت را از آن بگیرند این است که در این نظام آتوریت وجود ندارد. یعنی شما تعبد نسبت به کس یا کسانی نباید داشته باشید. مثلاً در مولانا می‌بینیم که در عین شیفتگی‌ای که به شمس تبریزی دارد، مولانا دائم از بایزید بسطامی به نیکی یاد می‌کند، در حالی که شمس، بایزید بسطامی را تخطئه می‌کند. یعنی در عین شیفتگی‌ای که به شمس دارد در یک اظهار نظر مهم شمس با او مخالف است.

این نکته‌ی خیلی مهمی است. یعنی ما ترازوی‌مان درون خود ماست و ترازوی‌مان در دیگران نیست. اینکه بیاییم و عرضه کنیم عقایدمان را بر دیگران و بگوییم هر جا که شما عقاید ما را نمی‌پسندید نپذیرید. این نکته‌ی خیلی مهم است و معتقدم تا ما از تقلید و تعبد و تلقین‌پذیری و القاپذیری رهایی پیدا نکنیم به بلوغ نمی‌رسیم. نه فرد ما به بلوغ فردی می‌رسد و نه جامعه‌ی ما به بلوغ جمعی و اجتماعی می‌رسد.

نکته‌ی دوم این است که در عرفان، راستی‌آزمایی مدعیات، علاوه بر اینکه به تو واگذار می‌شود (همان نکته‌ی اول)، یک راستی‌آزمایی این جهانی است. نمی‌گویند که تو این کارها را انجام بده، این مناسک و شعائر را به جا بیاور و نتایج و میوه‌هایش را وقتی خواهی دید که آخرین نفسات را کشیدی و وارد عالم برزخ و عالم آخرت شدی. آن وقت می‌بینی که کسانی که این کارها را کرده‌اند در چه نعمت‌ها و سرور و ابتهاجی به سر می‌برند و آنها که نکردند خاکستر نشین می‌شوند و به چه هول‌هایی دچار می‌شوند.

البته در متون دینی و مذهبی هم گاهی آزمون‌پذیری این جهانی وجود دارد ولی از ما گرفته شده است. مثلاً در قرآن آمده است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)، یعنی اگر تو اینجا خوف یا حزنی داری نشانه‌ی این است که از اولیاءالله نیستی، یا: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲). یا اینکه: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). این یک آزمون‌پذیری این جهانی است که یاد خدا باید برای دل آرامش‌بخش باشد و معنی‌اش این است که اگر آرامش‌بخش نبود منتظر نمی‌مانم که وعده‌های فرجام‌شناختی و آخرت‌شناختی به من بدهی. اگر گفته شود که یادی که تو کرده‌ای واقعاً یاد خدا نبوده، خواهیم پرسید که ویژگی‌های یاد واقعی خدا را بگو تا در خودم متحقق کنم.

البته حتی گاهی پیروان این عارفان هم بر خلاف تنصیحات و تصریحات خود آن عارفان، وعده‌های فرجام‌شناختی می‌دهند و می‌گویند صدق مدعیات ما تنها پس از مرگ مشخص می‌شود؛ و من نمی‌دانم با این روش‌شناسی، فرق شیاد و غیر شیاد را چگونه می‌شود فهمید.

البته از این سخن من نباید نتیجه گرفت هر کسی ادعای فرجام‌شناختی دارد لزوماً شیاد است؛ به هیچ‌وجه. اما با این روش ما قدرت تشخیص نبی از منتبّی و شیاد از غیر شیاد را از دست می‌دهیم. ممکن است عقلاً که کسی ادعای فرجام‌شناختی داشته باشد و صادق هم باشد. سخن من در روش است.

از این جهت، عارفان یک دیدگاه سکیولار دارند. می‌گویند در همین‌جا بیازما و اگر نشد راه خود را برو. اما نقطه‌ی قوت سوم این نوع عرفان تأکید هر چه بلیغ‌ترش بر این است که تو فردی و نه عضو. تو اندیویدوآلیته **individuality** داری نه ممبرشیپ **membership**. تو ممبر **member** نیستی بلکه یک اندیویدوآل **individual** ای. معنی‌اش این است که اگر بنا باشد جامعه اصلاح شود یکان یکان افرادش باید اصلاح شود. دل نبندید به تغییراتی که امروزه از آن تعبیر می‌کنند به تغییرات نهادینه و فکر می‌کنند اگر یک سلسله احکام و قواعد و مقررات و تأسیسات و تنظیمات بیرونی را عوض کنند جامعه روی صلاح خواهد دید. نه، همه‌ی فسادها از درون فرد انسانی بر می‌خیزد و طبعاً همه‌ی صلاح‌ها هم از درون فرد

انسانی بر می‌خیزد. این دیدگاه شواهد قرآنی هم دارد: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم: ۴۱)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). ما باید در درون عوض شویم و عرفان می‌گوید تا ما در درون عوض نشویم، هیچ امیدی به عیج عوض‌شدنی در بیرون نیست. اگر می‌خواهید در بیرون یک دگرگونی مثبت آجکتیو و آفاقی داشته باشید، باید ابتدا در درون یک تغییر ساجکتیو و انفسی داشته باشید. و این نکته خیلی در نظر من حیات‌بخش است و گمان می‌کنم هر راهی برای صلاح یک تشکل، یک گروه نیست، خواه یک گروه خانوادگی یا کل جامعه‌ی جهانی، اگر معطوف به درون نباشد، راه درستی نیست.

این به این معنا نیست که نباید پی تغییر بیرونی باشیم، بلکه به این معناست که باید باور کنیم دگرگونی اساسی دگرگونی‌ای است که نخست در درون رخ می‌دهد و بعد متناسب با آن دگرگونی‌هایی هم در بیرون رخ می‌دهد. همه‌ی رژیم‌های سفاک و خون‌خوار و آدمی‌خواری که دیده‌ایم به دست شکنجه‌شدگان‌شان سرنگون شده‌اند ولی بعد شکنجه‌شدگان همین نظام‌ها خودشان شکنجه‌گران نظام بعدی شده‌اند. با اینکه به خیال خودشان همه‌ی نهادهای نظام قبلی را عوض کرده‌اند. سراغ نهاد اقتصادی، سیاسی، حقوقی و قانون‌گزاری، تعلیم و تربیت، خانواده رفتند، اما سراغ چیزی که باید می‌گفتند نرفتند و خودشان از آنها که جانشین‌شان شدند بدتر کردند. ببینید که در مصر و لیبی چه کردند.

این پیام خیلی مهمی است که در عرفان هست. ما باید در درون عوض شویم. نکته‌ی چهارمی که بسیار اهمیت دارد این است که بر علت مشکل درونی ما هم انگشت درست گذاشتند و آن آنانیت است. یا به تعبیر روان‌شناختی‌اش: ایگو. ایگو (Ego) ی فرویدی مرادم نیست که در برابر اید (Id) و سوپر ایگو (Superego) طرح می‌شود. ایگوی به معنای غیرروان‌کلاوانه‌اش را مراد می‌کنم، ایگویی که روان‌شناس‌ها می‌گویند، یعنی خود تجربی.

عارفان فهمیده‌اند که دشمن اصلی همین ایگوی ماست، این آنانیت و نفسانیت ماست. حالا می‌توان با تعبیر اندکی متفاوت گفت: خودشیفتگی، خودپسندی یا خودگزینی...؛ اینکه تو خودت را اولاً متمایز از سایر موجودات بدانی و ثانیاً ممتاز از سایر موجودات بدانی.

#### + خودگزینی به نظر تان تعبیر مناسبی است؟

- خودگزینی ترجمه‌ی بهتری است برای اگوئیزم و اگوئیزم لزوماً چیز منفی‌ای نیست. من به این حالت بیشتر می‌گویم: خودشیفتگی، نارسسیسم (Narcissism). اینکه آدم نرگس‌وار عاشق خودش باشد. اینکه من معتقد باشم که متمایز از شما و بعد اینکه ممتازم نسبت به شما. تمایز فقط نشان می‌دهد که ما با هم فرق می‌کنیم اما امتیاز به این معناست که من برترم از تو.

به زبان ساده، أم‌المشاكل و أم‌الفساد را عرفان این می‌داند و به باور من هم تشخیص درستی است. همان که مولانا می‌گفت: «مادر بت‌ها بُت نفس شماسست» و حافظ می‌گفت: «خود را مبین که رستی!» و این همان بود که شمس را وا می‌داشت که بگوید حتی اگر معشوقی نیافتید چوبی بتراشید و آن را معشوق خود کنید، یا عارف دیگری می‌گفت اگر عاشق گربه‌ای باشی بهتر از آن است که عاشق خود باشی.

+ نظامی در خسرو و شیرین گفته است:

«مشو چون خر به خورد و خواب خرسند / اگر خود گربه باشد دل در او بند

به عشق گربه گر خود چیر باشی / از آن بهتر که با خود شیر باشی»

چه اشکالی دارد من بدون اینکه خودم را ممتاز بدانم، خودم را متمایز بدانم؟

- به خاطر اینکه اگر متمایز دانستم، باز هم جلب نفع به طرف خودم را بر جلب نفع به طرف شما، در مقام تعارض، راجح می‌دانم. چون فکر کرده‌ام که نفعی هست که برای من نفع است و برای تو ضرر است. در حالی که هر چه نفع است برای همه نفع است و هر چه ضرر است برای همه ضرر است. یعنی اگر من از شما چیزی دزدیدم نباید گمان کنم که ضررش برای شما بود و نفعش برای من. اینگونه نیست که ما سوار بر یک قایق هستیم و اگر چیزی به این قایق ضربه بزند به همه زده است، دیدگاه وحدت وجودی‌ای که عارفان به آن قایلند این است که همه‌ی ما یک اساساً یک درخت‌ایم که نفع یک درخت نفع همه‌ی اجزای یک درخت است و ضرر درخت هم ضرر همه‌ی اجزای این درخت است.

این خیلی مهم است که ما در عین حال که تکثرها را می‌پذیریم بدانیم که این تکثرها در داشته‌هاست، و در بوده‌ها، ما فقط یک موجودیم. این است که من تمایز را هم نمی‌پذیرم. ما چون با جسم‌مان هم‌هویتی می‌کنیم، قایل به تمایز می‌شویم. تمام تمایزها در داشته‌هاست و گرنه ما در بُن و بنیاد، یک موجودیم. و این یعنی حقیقت، خیر، و جمال، برای همه نافع است و هر گونه بی‌حقیقتی، هر گونه خیرگریزی و هر گونه جمال‌ستیزی به ضرر همه‌ی ماست. ما سوار بر یک قایق نیستیم، ما یک موجودیم.

+ احترام و پذیرش تنوع‌های فرهنگی چه جایی پیدا می‌کند؟

- اگر شما تنوع فرهنگی، تنوع آداب و رسوم، تنوع ادیان و مذاهب، تنوع عرف و عادت، تنوع نظام‌های حقوقی، تنوع نظام‌های اخلاقی را به رسمیت نشناسی مصداق آنانیت است. چون می‌گویی فرهنگ من بماند و بقیه بروند.

اگر تو خودشیفتگی و آنانیت نداشته باشی اجازه می‌دهی هر سبک زندگی و هر سبک اندیشگی‌ای حیات خودش را داشته باشد.

ما باید به هر کسی اجازه دهیم که سبک زندگی خودش را داشته باشد، اما حق داریم که خیرخواهانه بگوییم سبک زندگی‌ای که تو انتخاب کرده‌ای این محاسن را دارد و این معایب و هزینه‌ها را هم دارد. من تجارب خودم را با تو در میان می‌گذارم اما امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنم. من فقط می‌توانم بگوییم که این سبک زندگی‌ای که شما دارید با توجه به مجموعه تجاربی که من دارم، یعنی با توجه به علم، قدرت تفکر، عمق فهم، تجارب ذهنی و تجارب عینی خارجی من، این سبک زندگی شما این فواید را دارد و این هزینه‌ها را بر شما تحمیل می‌کند. حالا دیگر محاسبه‌اش با خودتان است. خیرخواهی من نسبت به شما این است که کاری کنم با چشم باز زندگی خودتان را در پیش بگیرید.

نقطه قوت پنجم عرفان این است که گفته‌اند برای از بین بردن این آنانیت مهم‌ترین راه، عاشقی است.

عاشق شو، ار نه روزی کار جهان سر آید / ناخوانده نقش مقصود در کارگاه هستی

اگر می‌خواهی آنانیت از بین برود، محور جهان هستی را از خودت پرتاب کن به دیگری. تو اگر عاشق یک گربه شوی، به همان میزان نارسیسیزم و خودشیفتگی خودت را از بین برده‌ای.

نکته‌ی قوت ششم بی‌اعتنا بودن به ارزش‌داوری‌های دیگران و تفرد به معنای اگزستانسیالیستی آن. اینکه من به معنای دقیق کرکگوری آن که در کتاب «دل صافی» گفته است متفردم و من نباید از آنچه در جورچین و پازل هستی بر دوش من نهاده شده به خاطر اینکه شما مرا ستایش نمی‌کنید و یا دیگری مرا نکوهش می‌کند، دست بر دارم. من در درخت هستی، شانم یک برگ است و اگر شکوفه‌ها به من بخندند و یا میوه‌ها از من خوششان نمی‌آید، نباید دست از برگ بودن خودم بردارم.

و در عین حال، ارزش‌داوری به نسبت دیگران را هم در خودم به حداقل ممکن می‌رسانم. اگر بتوانم به صفر می‌رسانم. به این معنا که من چون از دو چیز با خبر نیستم، هیچ‌وقت نمی‌گویم کاری که این فرد کرد لزوماً به سودش یا ضرورتاً به زیانش تمام می‌شود.

یکی اینکه من اصلاً از درون شما خبر ندارم، ممکن است در درون شما عوالمی وجود داشته باشد که با اینکه من جلوه‌ی بیرونی‌اش را نمی‌بینم اما نگاه شما را تفسیر خطا می‌کنم. چون وقتی تفسیر من درست است که من از درون شما نگرنده با خبر باشم. از این جهت، به خودم نباید اجازه‌ی داوری بدهم. بی‌خبری از بواطن دیگری، مانع از داوری من می‌شود.

دیگر اینکه من از خواتیم باخبر نیستم. در فی‌نفس‌الأمر ممکن است برتر از شما باشم، اما فرازها و نشیب‌های زندگی من و فراز و نشیب‌های زندگی تو، چنان رفت‌وآمد دارد که وقتی من دارم نفس آخر را می‌کشم در پست‌ترین حالت امکانی باشم و تو در والاترین حالت امکانی باشی. ما همیشه افت‌واخیز داریم.

بنابراین به دو جهت ارزش‌داوری راجع به کسی نمی‌کنیم. می‌توانیم بگوییم این دروغی که این شخص گفت از لحاظ اخلاقی درست نیست؛ اما همین دروغ، ممکن است بالمآل به سود این شخص تمام شود. مثال بزنم؛

کسانی هستند که یک قتل کرده‌اند و بعد این قتل به حدی در این‌ها تأثیر عمیق گذاشته که در زندگی سال‌های بعدشان نه تنها به یک مورچه هم آزاری نرسانده‌اند، هزاران برابر کسانی که هیچ قتلی هم مرتکب نشده بودند، به بشریت نفع رساندند. قتلی که انجام دادند کار درستی نبود اما به قول عارفان ک به پیامبر هم نسبت داده‌اند: خدا گناهی که تو را شرمنده کند بیشتر دوست دارد تا عبادتی که تو را دچار عجب کند. پس چون من از دو چیز شما بی‌خبرم، یکی از باطن شما و دیگری از خاتمه‌ی کار شما، اجازه‌ی داوری ندارم. یعقوب به فرزندان خود نمی‌گوید مسلمان باشید، بلکه می‌گوید «فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۲)؛ نمیرید مگر در حالت تسلیم حق. چون مهم عاقبت کار است، و من به همین جهت با حکم اعدام مخالفم و نه از جهات دیگری. من وقتی یک جنایتکار را اعدام نمی‌کنم امکان یک بازنگری را به او می‌دهم که چه بسا این جانی را به یک قدیس تبدیل می‌کنم. اما اگر اعدامش کنم امکان این تبدیل را از او گرفته‌ام.

و نکته‌ی هفتم و آخر قوت‌های عرفان این است که یک نوع خوش‌بینی و امید به انسان می‌دهد که حتی اگر ما مبانی ماوراءالطبیعی عرفان را قبول نداشته باشیم با این خوش‌بینی و امید زندگی بسیار بهتری خواهیم داشت. فرض کنیم این ادعای عارفان که همه‌ی هستی را حق یا روح پُر کرده است، ادعای باطلی باشد، اما برای رساندن تو به صدق این مدعا، آنانیت را در تو از بین می‌برد و این آنانیت را از راه عشق از میان می‌برد، اگر تو قائل به وجود روح هم نباشی، خود این ورزها زندگی تو را از خوشی و امید سرشار می‌کند و زندگی خوش‌بینانه و نومیدانه همیشه بر زندگی بدبینانه و نومیدانه ترجیح دارد. بارها گفته‌ام که چنین نیست که هر خوش‌بینی و امیدی محقق شود، اما بدبینان و نومیدان همیشه زیان کرده‌اند، ولو خوش‌بینان و امیدواران همیشه سود نبرده‌اند.

#### + و خوش‌بینی و امید دوچیزند در نگاه شما؟!!

- بله؛ خوش‌بینی با کار و بار کل هستی کار دارد، امید به قدرت اصلاح‌پذیری و بهبودپذیری خود من و زندگی من کار دارد. یکی جنبه‌ی مابعدالطبیعی در آن غلبه دارد و دیگری جنبه‌ی روان‌شناختی. یعنی به دیگری خوش‌بین هستیم و به خود امیدوار. یکی آفاقی است و دیگری انفسی.

+ اگر ممکن است اشاره‌ای هم به ابعاد آسیب‌زای عرفان اسلامی و مخاطرات و آفاتی بکنید که متوجه دل‌باختگان و روی‌آوردگان به عرفان مورد اشاره دارد.

- بله؛ شکی نیست که نقاط ضعفی در ما آدمیان وجود دارد که این نقاط ضعف باعث می‌شود واقعاً از نقاط قوت آن عرفان بی‌بهره بمانیم.

اولاً در میان طرفداران عرفان عملی، مثلاً طرفداران مولانا و عطار و دیگران، گاهی یک فرقه‌گرایی (Sectarianism) متأسفانه پدید می‌آید و اینان ویژگی‌های فرقه‌ها را پیدا می‌کنند. فرقه‌ها سه تا ویژگی شاخص دارند. یکی اینکه نسبت به کس یا کسانی در طول هم، تعبد می‌ورزند و این تعبد ورزیدن به معنای تعطیل عقل و نیروی استدلال‌گر، پرسش‌گری، نقد و امثال ذلک خواهد بود. ویژگی دوم فرقه‌گرایی یک نوع حق را منحصر در فرقه‌ی خود دیدن است. انگار هر چه فرقه‌ی من و اصحاب و راهبران فرقه‌ی من، در هر بابی می‌گویند حق صُراح و محض و حقیقت روشن و بین است. ویژگی سومی هم وجود دارد و آن این است که یک نظر نخوت‌آمیزی نسبت به دیگران پیدا می‌کنند؛ نمی‌گویم لزوماً خصومت یا عداوت نسبت به دیگران؛ ولی لاًقل یک نظر نخوت‌آمیز، یک نگه کردن عاقل اندر سفیه به دیگران در این افراد به چشم می‌خورد. این نگاه که بیچاره‌ها دارند می‌لولند در این زندگی‌های حیوانی و شهوانی، در مادیات غوطه‌ورند، از سرنوشت خودشون سراغ نمی‌گیرند، زندگی‌های پوچ و بی‌معنایی دارند... یعنی حداقل یک نخوتی نسبت به افرادی که در فرقه‌شان نیستند دارند. آفات سه‌گانه‌ی فرقه‌گرایی می‌تواند شامل حال طرفداران عرفان اسلامی هم بشود.

نکته‌ی دوم که به نظر من چیز کم‌اهمیتی نیست این است که گاهی پیام دین و مذهبی را که خودشان را در ذیل آن دین و مذهب تعریف می‌کنند، تحریف می‌کنند. به عنوان مثال وقتی کسی خودش را طرفدار عطار می‌داند، در واقع خودش را ذیل اسلام تعریف می‌کند و معتقد است به اسلام و قرآن و روایات نبوی التزام دارد، ممکن است قرآن و روایات نبوی را چنان تأویل کند که با عقاید عطار نیشابوری وفق پیدا کند و این کار یعنی هم به لحاظ علمی، اصول تفسیری را زیر پا می‌گذارد و هم به لحاظ اخلاقی به قرآن و روایات نبوی خیانت می‌کند. خیلی وقت‌ها می‌گوییم مسلمانیم اما تفسیری از قرآن و روایات نبوی به دست می‌دهیم که «ما لا یرضی به صاحبُه» است. نمی‌گویم فقط آموزه‌های پیامبر را نباید تحریف کرد، پیام هیچ انسانی نباید تحریف شود. این افراد گاهی آرا و عقایدی در مراد خودشان - اینجا مثلاً عطار - می‌بینند و بعد می‌گویند که این سخنان عطار طابق النعلُ بالنعلِ با قرآن و روایات نبوی سازگار است و این باعث میشود که تفسیر ناسالمی از قرآن و روایات نبوی بکنند. تفسیری که نه سلامت علمی دارد چرا که قواعد هرمنوتیکی را زیر پا می‌گذارد و نه سلامت اخلاقی دارد چرا که سخن بنیان‌گذار دین و مذهب را تحریف می‌کند.

نکته‌ی سومی که وجود دارد این است که شخص به درد و رنج انسان‌ها بی‌اعتنا شود. اینجا باید دو نکته را بگویم، اول اینکه؛ البته بر خلاف چیزی که گاهی برخی اهل قلم می‌گویند، من هرگز معتقد نیستم که صرف گرایش عرفانی آدم را نسبت به درد و رنج انسان‌ها بی‌اعتنا می‌کند. این بی‌تفاوتی به درد و رنج انسان‌ها اصلاً از ذات عرفان بر نمی‌خیزد. نکته‌ی دوم اینکه درد و رنج انسان‌ها منحصر در درد و رنج‌هایی نیست که به لحاظ حقوق اقتصادی یا حقوق سیاسی بر ایشان تحمیل می‌شود. بخش اعظمی از درد و رنج‌هایی که انسان‌ها می‌برند و می‌کشند محصول تضییع حقوق اقتصادی یا سیاسی‌شان نیست که فقط ما مناسبات

قدرت یا رژیم‌های سیاسی را مسؤول بدانیم. اتفاقاً معتقدم بخش اعظم درد و رنج ما انسان‌ها از درون خودمان بر می‌خیزد و بنابراین درد و رنج‌هایی است که از ناحیه‌ی فرهنگ بر ما عارض شده است. بنابراین نمی‌گویم کسی که اهل عرفان است لزوماً به سرشت و سرنوشت مردم بی‌اعتناست و نیز نمی‌گویم که اعتنا به سرشت و سرنوشت مردم لزوماً متضمن رفتن به سراغ مناسبات قدرت و مناسبات ثروت است؛ اما این آفت وجود دارد که تو فقط دل‌مشغول خودت باشی و گمان کنی که آنقدر عیب و نقص در درون خودت داری که بهتر است سر از لاک خود بیرون نیاوری. این استعداد در میان این افراد وجود دارد و گاهی هم ظاهر خیلی موجّه و محکم‌پسندی به خود می‌گیرد. مثلاً اینکه: «طَوْنِي لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُ نَفْسِهِ عَنْ عُيُوبِ غَيْرِهِ» [خوشا کسی که پرداختن به عیب خود او را از عیوب دیگران باز دارد] و اینکه که ما آنقدر در نفس خودمان ظلمات و مفاسد و عیوب هست که ابتدا باید با آنها مبارزه کنیم و نباید کاری به احوال مردم داشته باشیم. این استعداد در میان طرفداران عرفان وجود داشته است.

به گمان من این سه آفت همواره وجود داشته است و در تاریخ فرهنگ ما هم کاملاً مشهود است و باید مراقب باشیم که وقتی سراغ عرفان اسلامی می‌رویم گرفتار این سه آفت نشویم.

+ سرسپردگی‌ای که سالک باید نسبت به پیر و مرشد خودش داشته باشد در آثار خودِ عارفان هم محل تأکید بوده است و ممکن است این روحیه‌ی تسلیم و سرسپردگی در حوزه‌ی اجتماعی و سیاسی پیامدهای نامطلوبی به دنبال داشته باشد، نظر تان در باب این سنخ نگرش تربیتی عارفان چیست؟ و دیگر اینکه گویا در پدید آمدن سه آفتی که بر شمردید، خود عارفان را مسؤول یا مقصر نمی‌دانید و این سه آفت را متوجه طرفداران عرفان می‌دانید؛ آیا چهره‌های شاخص عرفان اسلامی خودشان گاهی زمینه‌ساز بروز این آفات سه‌گانه نبوده‌اند و مثلاً آیات قرآن و روایات نبوی را به نحوی غیر مضبوط تأویل نکرده و مشوّق نوعی سرسپردگی نبوده‌اند؟ آیا عارفان را تبرئه می‌کنید؟

- نه لزوماً، بلکه بر عکس. فکر می‌کنم در اکثریت قریب به اتفاق موارد، مستمسک‌ها و دستاویزهای چنین انحراف‌هایی در گفته‌ها و نوشته‌های خود عارفان هم هست. بخش چشمگیری از مسؤولیت و حتی تقصیر به عهده‌ی خود بزرگان عرفان است.

اما اینگونه نیست که اگر کسی به این سه دعوت نکرد، به صرف اینکه به سه مؤلفه دعوت نمی‌کند او را عارف ندانیم؛ یعنی اینها جزء ذات عرفان نیست؛ اگر چه اکثر ما به خاطر ضعف‌های انسانی و گاهی هم به خاطر خطاهایی که در نظریه‌ی تعلیم و تربیتی‌مان وجود دارد به این سه گرایش داریم. گاهی به خاطر ضعف‌های انسانی ما و اینکه دوست داریم شیخ و سر و شمع جمع باشیم و گاهی هم هست که نظریه تعلیم و تربیتی

ما اشتباه است و اینگونه نیست که از روی هواهای نفسانی باشد. مثلاً اینکه شخص معتقد باشد که تعلیم و تربیت جز با تسلیم متعلم و متربی به معلم و مرتبی امکان پذیر نیست. خوب، این یک نظریه است در تعلیم و تربیت، اگر چه این نظریه برای من غیر قابل قبول است. یعنی ما نظریاتی را که در تعلیم و تربیت عرفانی و صوفیانه وجود داشته را باید غیر از ضعف‌های انسانی عارفان بدانیم.

مثلاً وقتی شمس تبریزی به عنوان نوعی ستایش از خود و با لحن مؤیدانه‌ای اشاره می‌کند به خشونت که با بچه‌ها در مکتب‌خانه داشته، به نظر من این نظریه تعلیم و تربیتی شمس است، یعنی اون چیزی که در Education مبنا قرار گرفته ممکن است اشتباه باشد و نه اینکه شمس تبریزی نوعی سنگدلی و بی‌رحمی داشته باشد و به این حالت افتخار هم بکند.

+ یعنی حمل بر احسن می‌کنید.

- بله، نمی‌توانم بگویم همه‌ی اینها هم هوای نفس باشند.

+ می‌شود گفت عارفان اغلب به این نوع نظریه‌ی تعلیم و تربیتی تمایل دارند؟ اساساً داشتن چنین نظریه‌ی تعلیم و تربیتی‌ای خود یک منقصت و آسیب نیست؟

- بله، به نظر من بیشتر به این نظریه تمایل دارند و این یک عیب و نقص هم هست؛ اما گاهی عیب و نقص، یک عیب و نقص ذهنی است و گاهی هم یک عیب و نقص روانشناختی است.

+ به هر حال امکان اینکه این خطای محاسباتی یا روانشناختی تبعات نامطلوبی در عرصه‌ی عمومی داشت باشد که هست؟

- بله، خیلی بالاست. چون اگر شما جایی به متعلم و متربی خودتان مجوز تعبد، مجوز تقلید، القاء‌پذیری، تلقین‌پذیری و تبعیت از افکار جمع صادر کردید، دیگر نمی‌توانید جلوی او را در موقعیت‌های دیگر بگیرید. نمی‌توانید ضامن شوید که او در موقعیت دیگری از این مجوز استفاده نکند. باید کاری کرد که تعبد و تقلید در معنای مذمومش در روحیه‌ی متعلم و متربی پدید نیاید و لازمه‌اش این است که نظریه‌ی ما در تعلیم و تربیت متکی به آزادی و عقلانیت متعلم و متربی باشد. نباید برای تعلیم و تربیت، آزادی متعلم و متربی در مقام عمل یا عقلانیت او در مقام نظر یا هر دو را فدا کنیم. ما نیازمند نظریه‌ای در تعلیم و تربیت هستیم که بگوید آزادی عملی و عقلانیت نظری نه تنها مزاحم تعلم و تربی نیستند بلکه مُمِدّ و مُقتضی تعلم و تربی هستند.

بله این نظریه‌ی تعلیم و تربیت عرفانی وجود دارد و نمی‌شود منکر استفاده‌ای شد که از آن در عالم سیاست و در عالم حقوق می‌شود؛ و کیست که نداند از این نظریه تعلیم و تربیتی چه سوء استفاده‌هایی در عالم سیاست و حقوق شده و می‌شود!

+ اگر نظریه‌ی تعلیم و تربیت عرفانی غالباً متضمن نوعی تقلید و تعبد و سرسپردگی است، چگونه نخستین مؤلفه‌ی قوت عرفان اسلامی از نظر شما تقلیدگریزی و نفی تعبد است؟

- اینکه عرفا ما را از قید تعبد دیگران رها می‌کنند خیلی به ما خدمت می‌کنند، اما اینکه گاهی و در بسیاری از موارد ما را به خودشان دعوت می‌کنند و ما را از تعبد کسی می‌رهانند تا در قید تعبد خودشان نگه دارند پذیرفتنی نیست. اما شما توجه کنید وقتی کسی می‌گوید تا کی می‌گویی: حَدَّثَنِي فلان عن فلان عن فلان...؛ یعنی فلانی از فلانی از فلانی روایت کرد؛ من می‌گویم «حَدَّثَنِي قَلْبِي عن رَبِّي» (قلب من مستقیماً از خداوند روایت می‌کند)، این نوع نگاه رهاننده از تعبد و تقلید است. [تذکره‌الولیاء: نقل است که: روزی پیری نورانی، ردا برافکنده با شکوه، از باب بنی‌شبه درآمد، و پیش کتانی رفت - و او سر فرو کشیده بود-، و گفت - بعد از سلام - که: «ای شیخ! چرا به مقام ابراهیم نروی که پیری بزرگ آمده است، و از اخبار عالی روایت می‌کند، تا سماع کنی!» کتانی سر برآورد، و گفت: «ای شیخ! از که روایت می‌کنی؟» گفت: «از عبدالله بن معمر از زهری، از ابوهریره، از پیغامبر». گفت: «ای شیخ! دراز اسناد آوردی. هر چه ایشان آنجا به اسناد خبر می‌گویند، ما اینجا بی‌اسناد می‌شنویم.» پیر گفت: «از که می‌شنوی؟» گفت: «حَدَّثَنِي قَلْبِي عن رَبِّي»، دلم از خدای می‌شنود.]

آموزه‌ای که می‌گوید غایت قصوی، تجربه است، علی‌القاعده از هر تعبدی باید ما را برهاند. چرا که می‌گوید حقیقت یعنی متحقق به حقیقت شدن و اینکه تو خودت باید تجربه عرفانی پیدا کنی و به حق‌الیقین برسی. این نگرش در جبلت خود اقتضای تعبدگریزی دارد، ولی متأسفانه در بسیاری از موارد این‌گونه نیست. اگر اقتضای راستین عرفان را در نظر بگیریم باید شعار نیچه را شعار عرفان بدانیم که می‌گفت: «بهترین پیروان من کسانی هستند که به راه خودشان می‌روند.» تجربه دینی این را می‌خواهد بگوید. وقتی شمس می‌گفت: «مرا رساله‌ی محمد رسول‌الله سود ندارد، مرا رساله‌ی خود باید»، یعنی ذات عرفان با تعبد و تقلید سازگار نیست، چرا که مبتنی بر تجربه است.

+ شما در درس‌گفتارهای «زندگی فیلسوفانه» میان سه سبک زندگی فیلسوفانه، عارفانه و متعبدانه تمیز و تمایز قایل شدید و اظهار کردید که در مجموع زندگی فیلسوفانه را شریف‌تر

می‌دانید و ترجیح می‌دهید. با توجه به اینکه تعبدگریزی را سرشت و ذات عرفان می‌دانید به نظرتان سبک زندگی عارفانه و فیلسوفانه قابل جمع نیستند؟

- نه؛ فکر میکنم باز هم وقتی روی هم رفته لحاظ می‌کنم من زندگی فیلسوفانه را ترجیح می‌دهم. به دلیل اینکه زندگی فیلسوفانه اگر چه محاسنش به اندازه‌ی زندگی عارفانه نیست، اما صد برابر معایش کمتر از زندگی عارفانه است. زندگی فیلسوفانه همه چیزش ولرم است. در زندگی عارفانه چیزهایی داریم که داغاند ولی در عوض چیزهایی داریم که بسیار بسیار سرد هستند.

از کسی پرسیدند که وضع فلانی چطور است؟ گفت خوب است، میانگین حرارت بدنش ۳۷ درجه سانتی‌گراد است که بهترین دمایی است که می‌شود داشت. البته بعد توضیح داد که سرش را کرده‌اند توی تنور که ۲۰۰ درجه دما دارد و پایش را گذاشته‌اند تو فریزر که منهای ۸۰ درجه دما دارد و میانگین‌اش می‌شود مثلاً ۳۷ درجه سانتی‌گراد. این است که بعضی می‌گویند اینقدر به میانگین در آمارها توجه نکنید.

زندگی فیلسوفانه یک زندگی ولرم است. زندگی‌ای نیست که یک‌سرش در فریز باشد و سر دیگرش در تنور. شما ممکن است گاهی اگر طرفدار داغی هستید از این ولرمی رنج ببرید؛ اما روی‌هم‌رفته سلامت شخص در یک زندگی ولرم بیشتر از زندگی شخصی است که میانگین‌اش همین زندگی ولرم است ولی با این تفاوت که یک‌طرف‌اش منهای ۸۰ درجه سانتی‌گراد است و یک طرفش ۲۰۰ درجه‌ی سانتی‌گراد.

من نمی‌پسندم که انسان مثل یک فلاکس دو قلو باشد که اینطرفش یخ منهای ۸ درجه باشد و طرف دیگرش آب ۹۵ درجه سانتی‌گراد. من این را نوعی اسکیزوفرنی (Schizophrenia) فرهنگی می‌دانم، گر چه اسکیزوفرنی روانشناختی نیست که نیاز به بستری شدن داشته باشد. زندگی فیلسوفانه که من بر زندگی متعبدانه و بر زندگی عارفانه ترجیح میدهم یک زندگی ولرم است. آدم‌هایی که داغی مفرط یا سردی مفرط را می‌پسندند از این ولرمی رنج می‌برند ولی روی‌هم‌رفته به سلامت نزدیکتر است. ممکن است آن شورها، هیجان‌ها و آن احساسات و عواطف نباشند- که البته هم نیست- اما از آن طرف، از آن خطرخیزی‌ها و مهلکه‌انگیزی‌هایی که در این نوع زندگی‌ها وجود دارد هم خبری نیست. شما هیچ وقت یک فیلسوف را در صف طالبان، القاعده، داعش و بوکوحرام نمی‌بینید. اما ممکن است در میان متصوفه کسی با این ایده که ما ولایت عرفانی بر مردم داریم در چنین صف‌هایی پیدا شود.

+ در صف نازی‌ها چه؟

- لابد منظورتان هایدگر است. مراد من از فیلسوف کسی نیست که فلسفه می‌خواند یا شارح فلسفه است، و گر نه ما در کشور خودمان فیلسوفانی داریم که تکفیر می‌کنند. اصلاً فیلسوفِ مکفّر پارادوکسیکال است. مراد من معلمان فلسفه و حتی فیلسوفان نیست که خیلی‌هایشان اصلاً زندگی فیلسوفانه نمی‌کنند. کسانی را

میگویم که فیلسوفانه زندگی می‌کنند. کسانی مثل اپیکتتوس، مارکوس اورلیوس، سنکا، سیرون، اپیکور، کانت، شوپنهاور و اسپینوزا. منظور من اینهاست و نه کسانی که فیلسوفاند یا شارح و معلم فلسفه هستند اما زندگی فیلسوفانه ندارند. و گر نه الان میان فیلسوفان کسی هست که فیلسوف است و تکفیر هم می‌کند، با اینکه ذات زندگی فلسفی آزاداندیشی است. چگونه می‌شود یک انسان فلسفه‌ورز، تکفیر بکند؟ یعنی چطور می‌تواند خط قرمز قایل شود؟ اینکه با ذات فلسفه‌ورزی منافات دارد. فلسفه‌ورزی ذاتش این است که من - ولو بلغ ما بلغ - جستجوگو، نقاد و پرسشگر باشم.

به این جهت است که من زندگی فیلسوفانه را روی هم‌رفته ترجیح می‌دهم و باور دارم اگر چه ممکن است محاسنش کمتر باشد، اما مضار و آسیب‌هایش هم به مراتب از سایر سبک‌های زیستن، کمتر است.

+ چه اقتضائات و لوازمی زندگی فیلسوفانه دارد که با زندگی عارفانه قابل جمع نیست؟ نمی‌شود هم فیلسوفانه زیست و هم به سایر منابع معرفت‌بخش توجه کرد و در عین حال یک عرفان توأم با فلسفه داشت؟ یعنی کسی هم سیر سلوک عرفانی داشته باشد و هم آن پرسشگری مدام را حفظ کند؟ جمع میان مزایای زندگی عارفانه و زندگی فیلسوفانه ممکن نیست؟

- شاید به صورت صد در صد نه. ویلیام اروین، نویسنده کتاب «فلسفه‌ای برای زندگی» [این کتاب با ترجمه‌ی محمود مقدسی، از سوی نشر گمان به تازگی نشر یافته است.] که استاد دانشگاه است در مقدمه‌ی همین کتاب گفته وقتی من در دهه‌ی پنجم عمرم فهمیدم با اینکه استاد فلسفه هستم، فلسفه‌ای برای زندگی ندارم؛ دیدم در میان همه‌ی نگرش‌هایی که می‌شناسم، دو نگرش بیشتر به کار و بار انسان امروز می‌آیند و انسان امروزین مانعی در پذیرش آنها ندارد: یکی ذن‌بودیسم و دیگر مکتب رواقی. می‌گوید مدتی ذن‌بودیست شدم ولی بعد دیدم در عین اینکه مکتب بسیار عمیقی است ولی برای ذهن تحلیلی من برخی از این آموزه‌ها قابل هضم و قبول نیست. این بود که از ذن‌بودیسم عدول کردم و به مکتب رواقی روی آوردم و دیدم در مکتب رواقی چیزی که با ذهن فلسفی من ناسازگار باشد وجود ندارد.

اگر واقعاً فلسفه بخواهد پرسشگری را به نهایت برساند و هیچ جا سخنی را بر اساس اتوریته (Authority) نپذیرد، در این صورت این سبک زندگی در بعضی مواقع با زندگی عارفانه ناسازگار می‌شود. شما یک عارف بودایی پیدا نمی‌کنید که هیچ آموزه‌ای را بر اساس اتوریته‌ی بودا نپذیرفته باشد. ممکن است بعد از اینکه پذیرفت و مدتها زندگی‌اش را بر اساس آن تمشیت کرد، خودش هم به حقانیت آن آموزه پی ببرد، ولی به هر حال، روز اول بر اساس پذیرش اتوریته‌ی بودا حرکت کرده است.

+ اما این اشکال ظاهراً بر زندگی متعبدانه وارد است، مطابق تعریف شما زندگی عارفانه مبتنی بر تجربه است و نه تعبد.

- بله؛ ولی عارفان چه موقع به آن تجربه می‌رسیدند؟ زمانی که به عنوان شرط لازم و نه البته کافی، مدت‌ها آموزه‌هایی را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند تا به آن تجربه‌ها برسند. ممکن است کسی بگوید در تعلیم و تربیت، بی‌چون و چرا نپذیرفتن اولیه، ممکن نیست و همیشه باید چند تا گزاره و یا آموزه را پذیرفت. اما به نظر من می‌شود زندگی‌ای داشت که همان چند آموزه و گزاره‌ی اولیه را هم بر اساس شهودات خودت بپذیری. البته اینجا مرادم شهودات ذهنی است که یکی از منابع شناخت است و نه مکاشفات عرفانی. این یک نکته.

اما نکته‌ی دومی که جمع صد در صد زندگی عارفانه و فیلسوفانه را ناممکن می‌کند این است که به نظر من کسی که فیلسوفانه زندگی می‌کند وقتی به مسائلی ورای طور عقل می‌رسد، به توصیه‌ی ویتگنشتاین عمل می‌کند که: «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند»، ولی عارفان ما اینگونه عمل نمی‌کنند. عارفان مدام حرف می‌زنند و بعد از اینکه کلی حرف زدند از تنگنای زبان می‌نالند. چطور می‌شود انسان معتقد به تنگنای زبان باشد و باز در این زمینه‌ها حرف بزند؟ اگر توی عارف معتقدی که این زبان، دائماً مخاطب تو را از مقصود و مرامت دور می‌کند، باید سکوت داشته باشی، میستیک باشی. میستیسیم (Mysticism) و میستیک در اصل زبان یونانی از کلمه‌ای می‌آید که به معنای آرد در دهان داشتن است. وقتی شما آرد در دهان دارید یک کلمه نمی‌توانید حرف بزنید چون تمام آردها بیرون می‌ریزد. میستیسیم یعنی واقعاً معتقد بودن به اینکه چیزی هست که اگر زبان را باز کنم از دست می‌رود. چرا عرفا اینهمه سخن می‌گفتند ولی بعد از تنگنای زبان می‌نالیدند و می‌گفتند این سخنان تو را از مقصود دور می‌کند؟ به این خاطر که در غلیان قرار می‌گرفتند و به نظر من در غلیان قرار گرفتن با زندگی فیلسوفانه ناسازگار است. یعنی یک فیلسوف تیپیک، مثلاً یک اسپینوزا، یک خونسردی تمام دارد. هیچ وقت من نمی‌توانم تصور یک کانت یا اپیکور یا اسپینوزایی را بکنم که از شدت هیجان در وسط جمعیت به رقص آمده است. بنابراین وقتی عارفی علاوه بر اینکه دیوان شمس را سروده است، از تنگنای زبان مینالد، حتماً در جواب اعتراض شما خواهد گفت: دست خودم نیست، دستخوش یک غلیاناتی هستم. به نظر من این دیگر با زندگی فیلسوفانه ناسازگار است. زندگی فیلسوفانه ملتزم بودن به جمیع لوازم سخنی است که می‌گوییم و به آن عقیده داریم. اگر معتقدم مخاطبم را با سخن گفتن از مقصود دور می‌کنم باید خاموش بمانم.

+ این که بیان زبانی غلیانات و مواجید عرفانی، می‌تواند گرما و طلب در مخاطب ایجاد کند توجیه‌گر سخن گفتن عارفان نیست؟ اینکه گر چه یافته‌ها و تجارب عرفانی قابل انتقال از معبر

کلام نیستند، اما می‌شود با استفاده از ظرفیت زبان، بخشی از آن شور و گرما را به مخاطب انتقال داد و او را برای گام نهادن در مسیر گرم‌پو کرد. مولانا می‌گفت عارفان، رستاخیزند و مایه‌ی خیزش و طلب گرما می‌شوند: «در درون‌شان صد قیامت نقد هست / کمترین آنکه شود همسایه مست». نمی‌شود سخن گفتن عارفان را از این باب دانست و توجیه کرد؟ مگر نه اینکه ما برای زندگی نیاز به روشنا و گرما داریم، عارفان با بیان مواجید عارفانه‌ی خود بخشی از این گرما را تأمین می‌کنند: «کار مردان روشنی و گرمی است» و آتش طلب را در آدم بر می‌افروزند و به قول مولانا: «این طلبکاری مبارک جنبشی است».

- من معتقدم آدم شبیه اتومبیل است که هم چراغ لازم دارد برای روشن کردن جاده و هم سوخت لازم دارد برای موتور و حرکت کردن. هم روشنای چراغ لازم دارد و هم انرژی‌زایی و گرم‌زایی موتور. ما در مقام نظر نیاز به روشنی داریم و در مقام عمل نیاز به گرما. این را من کاملاً می‌پذیرم. کسی که روشنا دارد ولی گرما ندارد، عافیت‌طلب و برج عاج نشین است و آنکه گرما ندارد ولی از روشنا بی‌بهره است، انسانی بسیار متعصب، اهل جزم و جمود و پیش‌داوری است. مثل همین تروریست‌هایی که می‌بینیم. گرما دارند اما روشنا ندارند. ما به هر دو نیاز داریم، اما من معتقدم اگر می‌خواهیم این دو را با هم جمع کنیم، ناگزیر باید از یکی‌شان کمی کسر کنیم. به نظر من روشنای صددرصد به گرمای صددرصد لطمه می‌زند.

**+ این همان نظریه‌ی غفلت نیست که مولانا و غزالی به آن اشاره می‌کنند؟**

- اگر می‌گویید پس در آموزه‌هایشان تعارض هست. انگار ما گرما را به قیمت از دست دادن کسری از روشنا پیدا می‌کنیم. خوب است که انسان هم گرما داشته باشد و هم روشنا، اما گرمایی را که عارفان می‌خواهند به ما بدهند خیلی وقتها به قیمت این است که ما فتیله‌ی روشنایی چراغ‌مان را کمی پایین بکشیم. فرق بین برهان و خطابه مگر در چیست؟ در خطابه شما به احساسات و عواطف و هیجانات طرف مقابلتان متوسل می‌شوید ولی در برهان فقط به عقل و به نیروی استدلال‌گر او توجه می‌کنید. آیا آدم می‌تواند یک برهانی خطابی باشد؟ یا خطابی برهانی؟ وقتی که دارد با احساسات و عواطف شما بازی می‌کند کمی فتیله‌ی برهانی شما را پایین می‌کشد و بالعکس. من باور ندارم که انسان را بشود در آن واحد، هم با روشنای صد در صد و هم با گرمای صد در صد جلو بُرد. اینها کمی مانعاًالجمع‌اند. بنابراین فیلسوفی که به روشنا اهمیت می‌دهد چاره‌ای ندارد جز اینکه از آن شور و شیدایی‌ها و آتش شوق و سوز هجران و هیجان‌ها بکاهد.

+ شما در گفتار «خشونت عشق، خشونت نفرت» اشاره کرده‌اید که ما اخلاقاً به دو صورت می‌توانیم کسی را به امری باورمند کنیم، یکی اینکه برایش استدلال بیاوریم و دیگر اینکه آستانه‌ی وجودی فرد را بالا ببریم به نحوی که خودش بپذیرد. به شعری از مولانا استشهاد کردید که: «پرسید یکی که عاشقی چیست؟ / گفتم که چو ما شوی بدانی». چه اشکالی دارد عارفی برای بالا بردن آستانه‌ی وجودی مخاطبان، احساسات و عواطف و هیجانات آن‌ها را درگیر کند؟

- من قسمت اول حرف‌تان را می‌پذیرم که اگر نتوانیم به مدد استدلال فردی را قانع کنیم باید آستانه‌ی وجودی او را تغییر دهیم، اما قسمت دوم حرف‌تان را نمی‌پذیرم که تغییر آستانه‌ی وجودی از طریق برانگیختن احساسات و عواطف و هیجانات است. یعنی اینکه برانگیختن عواطف و احساسات و هیجانات، مصادیقی از مصادیق تغییر آستانه‌ی وجودی باشد، برای من محل تردید و تأمل است.

+ یعنی اینکه سخن گفتن عارفان و بیان احوال خوش‌شان را نوعی باغ سبز نشان دادن تلقی کنیم، منظره‌ای چشم‌نواز فرادید ما بیاورند و ما را به جستجوی آن ترغیب کنند. بگویند ببینید ما چه احوال مطبوعی داریم، شما هم بکوشید و پا در این مسیر بگذارید.

- آیا در این باغ سبز نشان دادن فیلسوفانه عمل کرده‌اند؟

+ ولی معقولانه که رفتار کرده‌اند. یعنی غیرعقلانی به نظر نمی‌رسد اگر مخاطب را با استدلال قانع نکردیم، کمک‌اش کنیم که آستانه‌ی وجودی‌اش تغییر کند. این دو انگار تعارضی ندارند.

- بله. با عقلانیت عملی ناسازگار نیست. وقتی من از نیروهای انگیزاننده برای واداشتن کسی به کاری استفاده کنم و مثلاً بگویم مزایای‌تان را در اداره سی‌درصد بالا می‌برم، این از نیروهای انگیزاننده استفاده کردن، با عقلانیت عملی ناسازگار نیست، ولی با فیلسوفانه زیستن ناسازگار است.

+ ولی به باور خودتان جایی که عقلانیت نظری ساکت است، یعنی در گزاره‌های خردگریز برابر، می‌توان با نشان دادن آثار مثبت یک باور، فرد را به آن گزاره باورمند کنیم.

- بله، اما آنجا گفته‌ام با نشان دادن آثار مثبت یک باور و نه برانگیختن احساسات و عواطف فرد. نشان دادن کاری کاملاً استدلالی است. عقلانیت عملی معادل و مترادف بازی با عواطف نیست. گفته‌ام اگر گزاره‌ای خردگریز مساوی و برابر باشد و پذیرش هر طرفش مخالف عقلانیت نظری نیست، نگاه می‌کنم که زندگی بر

اساس باور به کدام طرفش برای من آرامش، شادی، امیدواری و رضایت باطن بیشتری به همراه دارد. اما اینها را با هیاهو و احساسات و عواطف نمی‌شود فهمید. به تعبیر دیگری، برای آثار و نتایج روان‌شناختی مترتب بر پذیرش یک گزاره، استدلال وجود دارد. اگر چه فرق است بین استدلال به سود اینکه الف ب است تا استدلال به سود اینکه اگر چنان رفتار کنی که گویی الف به است فلان سود را می‌بری.

**+ یعنی اگر بدون توجه به نیروی استدلال‌گر، آستانه‌ی وجودی کسی را تغییر دهیم با عقلانیت ناسازگار است؟**

- نه؛ اگر آستانه‌ی وجودی را تغییر دهیم تعارضی با عقلانیت ندارد. اما نباید تغییر آستانه‌ی وجودی را با برانگیختن احساسات و عواطف یکی بدانیم.

**+ پس آستانه‌ی وجودی با چه تغییر می‌کند؟**

- با خیلی چیزها، مثلاً مرور زمان. اگر کودک ۸ ساله‌ای از من بپرسد که عاشقی چیست؟ می‌گویم هفت سال صبر کن. نباید تغییر آستانه‌ی وجودی را منحصر در احساسات و عواطف برانگیزی دانست. کسی می‌گوید در من آلترئویزم (دگرگزینی) نیست، من یک فیلم به او نشان می‌دهم تا آلترئویزم در وجودش برانگیخته بشود، ولی به معنای این نیست که او را هیاهویی کرده‌ام. اگر هیاهویی کرده‌بودم که وقتی از سینما بیرون آمد و آن احساسات و عواطف فرو کش کرد بر می‌گردد به حالت قبل. پس اولاً مرور زمان؛ دوم اینکه او را صاحب تجربه‌های جدیدی کنیم. مثلاً یک بودایی درستکار را به او نشان بدهیم و بگوییم ببین این یکی بودایی است ولی درستکار است، در حالیکه تو سابقاً فکر می‌کردی هر کسی درستکار است باید مسلمان باشد. دیگر اینکه شخص با مسائل و موقعیت‌های مرزی جدید آشنا شود. البته فکر نکنیم موقعیت مرزی به این معناست که مثلاً فرد در تاریکی یک بار بترسد. وحشت‌های آنی موقعیت‌های مرزی نیست. یعنی اگر الان زمین لرزید آستانه‌ی وجودی ما عوض نشده است. اما مواجهه با مرگ آستانه‌ی وجودی آدمی را می‌تواند عوض کند. آستانه‌ی وجودی مکانیسم پیچیده‌ای دارد. البته ما می‌توانیم در تغییر آستانه‌ی وجودی کسی تأثیر داشته باشیم. اما نباید ایجادش را برانگیختن یک سلسله احساسات و عواطف بدانیم. فرآیند در ذات احساسات و عواطف است و نمی‌توانند آستانه‌ی وجودی کسی را عوض کنند.

پس تغییر آستانه‌ی وجودی به برانگیختن احساسات و عواطف نیست. اگر چنین بود شما وقتی پای سخنرانی یک خطیب بسیار پر هیجان می‌نشستید زندگی‌تان بالمره باید عوض می‌شد. ولی می‌بینیم تجربه‌ی زیباشناختی خوبی دارید ولی تجربه‌ی معنوی خوبی ندارید. اگر آمدند شما را با چند تا غزل حافظ

یا چند غزل پر شور دیوان شمس به هیجان آوردند، فردا که هیجانتان فرو کش کرد باز شادی‌ها و امیدهای‌تان همان شادی‌ها و امیدهای سابق است. پس معلوم است هنوز تحول پیدا نکرده‌اید.

+ خوب من به عنوان یک علت تام و کامل نگاه نمی‌کنم، این شعرهای برانگیزاننده خودش نمی‌تواند یک تلنگری باشد و آدم را به جستجو راغب کند؟

- نخیر. فقط آگه احساس و عاطفه باشد نه. همین خطایی است که غالباً در حج رخ می‌دهد. شخص در ایام حج چند تجربه زیبایی‌شناختی پیدا میکند و تصور می‌کند تجربه‌ی معنوی داشته است. در حالی که چنین نیست و تجربه‌ی معنوی این است که تو تا دیروز از چیزهایی شاد می‌شدی و امروز نمی‌شوی، دیروز به چیزهایی امید می‌بستی که امروز نمی‌بندی، دیروز اموری آرامش تو را سلب می‌کردند که دیگر امروز نمی‌کنند.

با دیدن یک منظره زیبا یا شنیدن یک شعر پُر عاطفه، آستانه وجودی من عوض نمی‌شود. چون شادی‌ها و امیدهایم همان است که بود.

+ پس آن مناظر زیبا و باغ‌های سبزی که عارفان نشان می‌دهند تأثیری در اقبال و روی‌آوری به تجربه‌های معنوی ندارند؟ ولی به نحو پسینی که نگاه می‌کنیم فراوان می‌بینیم که کسانی آمده‌اند و خواندن شعری از یک عارف، نقطه‌ی عزیمتی شده است برای حرکت آنها. یعنی یک شوک ابتدایی و نقطه‌ی آغاز.

- من منکرم. چون رخ نمیدهد. کسی تمجید از علامه‌ی طباطبایی می‌کرد و می‌گفت کاش من زندگی ایشان را داشتم. من گفتم تو نصف روز نمی‌توانی مثل ایشان زندگی کنی، از بیرون که می‌بینی خیلی برایت جذاب است، اما تو آستانه‌ی وجودی‌ات عوض نشده است. با نشان دادن عکس علامه طباطبایی و یا فیلم زندگی او، احساسات و عواطف فرد برانگیخته می‌شود، اما آستانه‌ی وجودی‌اش تغییر نمی‌کند.

اما شما به این مدعا یک چیز دومی اضافه می‌کنید و می‌گویید اینهمه حرفی که عرفا زده‌اند برای این است. یعنی کسی ۳۶ هزار بیت کلیات شمس و ۲۶ هزار بیت مثنوی بسراید و بگوید به همین دلیل گفته‌ام؟ فقط برای اینکه احساسی برانگیزم و مخاطبان را به طلب و رغبت بیاورم؟ اکثر این ابیات ویژگی مد نظر شما را ندارند. این اولاً. ثانیاً اگر مقصود عارفان برانگیختن عواطف و احساسات بود که دیگر تنگنای زبان معنا نداشت. تنگنای زبان وقتی معنا دارد که فرد می‌خواهد افاده‌ی مقصود کند. زبان که در احساسات و عواطف برانگیختن کم ندارد. تنگنای زبان وقتی است که می‌خواهند معارفی را انتقال دهند که با عقل و مفهوم و

ذهن و طبعاً با لفظ و زبان قابل انتقال نیست. اگر کارکرد این ۲۶ هزار بیت این بود که شما می‌گویید که دیگر نباید از تنگنای زبان می‌نالیدند. به تعبیر دیگری، زبان تنها در وجه فعل گفتاری اخباری‌اش به تنگنا دچار می‌شود و در ۴ فعل گفتاری دیگر تنگنا وجود ندارد. یعنی وقتی زبان می‌خواهد تحریک کند یا التزام ببخشد یا وصف الحال باشد یا ایجاد، تنگنا ندارد. تنگنای زبان وقتی است که می‌خواهد فعل گفتاری اخباری داشته باشد. اگر فعل گفتاری تحریکی، التزامی، وصف‌الحالی و یا ایجاد‌ی باشد دچار تنگنا نمی‌شود.

+ عرفا می‌گفتند نمی‌توانیم منتقل کنیم یا کامل نمی‌توانیم؟ تصور من این است که عارفان می‌گفتند ما همه‌ی معارفی را که داریم نمی‌توانیم از معبر زبان با شما در میان بگذاریم. اما این مانع از این نمی‌شود که بخش از آن معارف را بازگو کنند.

- اگر اینگونه باشد که اولاً، نباید می‌گفتند زبان شما را از مقصود دور می‌کند، ثانیاً، اگر هم بگویید که نزدیک‌شدنی در کلام‌شان هست، باز به نظر من قابل دفاع نیست سخنی را بگوییم که تو را از وجهی نزدیک و از صد جهت دور می‌کند. همچنانکه خود عارفان می‌گفتند که این صناعات ادبی که ما استفاده می‌کنیم از جهتی مُقَرَّبند و از صد وجه مُبَعَّد. یعنی هزینه‌های چنین سخنی بسیار بیشتر از فواید آن است و با عقلانیت گفتاری سازگار نیست. البته این نوع سخن گفتن جُرم نیست، ولی با فلسفه‌ورزی نمی‌خواند. در فلسفه‌ورزی باید هزینه فایده را در نظر گرفت.

+ شما در گفتگویی که با نام «گریز معنوی» منشتر شده است گفته‌اید که بین معنویت که مُراد می‌کنید و اگزستانسیالیسم ناسازگاری‌هایی وجود دارد. از جمله اینکه در معنویت، گر چه تعبد وجود ندارد، اما اعتمادکردنی نیاز است که با تفرد و زندگی اصیلی که در اگزستانسیالیسم گفته می‌شود چندان وفق نمی‌کند. در معنویت گفته‌اید نوعی اعتمادورزی ضرورت دارد و این برای انسان مُدرن قدری دشوار است. سؤال این است که این معنویت که اقتضای نوعی اعتماد را دارد با زندگی فیلسوفانه‌ای که ترجیح می‌دهید سازگار می‌تواند باشد؟

- این ناسازگاری بین معنویت و اگزستانسیالیسم وجود دارد البته؛ اما چندان جدی نیست و فاصله‌ی زیادی ایجاد نمی‌کند. فاصله‌ی زیادتری وجود دارد بین معنویت و اگزستانسیالیسم که بعداً به آن می‌پردازم. معنویت که من مُراد می‌کنم با زندگی فیلسوفانه قابل جمع است. اعتماد در تعلیم و تربیت اینگونه است که به شما بگویند اینگونه ضربه بزن، اگر دیدی اینگونه که من می‌گویم درست است بیا تا قدم بعدی را بر داریم. نه اینکه بگویند به این شیوه ضربه بزن، ۸۰ سال بعد متوجه خواهی شد که درست گفته‌ام یا نه. یعنی

کاملاً فرجام‌شناختی. اعتماد در تعلیم و تربیت این است که به هنرجو بگویند اگر اینگونه زخمه بزنی به سه‌تار، صدای بهتری خواهد داشت، حالا تو بیست جور دیگر امتحان کن، اگر به حرف من رسیدی بیا تا گام بعدی را برداریم. در این اعتماد، با موفقیت گام اول، اعتماد کمی پیدا می‌کنم و می‌آیم برای گام بعدی و هر مرحله اعتمادم بیشتر می‌شود.

مثل اینکه من به شما بگویم **Pleasure** یعنی لذت و بعد بگویم برو به فرهنگ لغت نگاه کن. اگر شما مراجعه کردی و دیدی درست است، معنای لغت دوم را با اعتماد بیشتری از من سؤال می‌کنی. اما اگر گفتم من ۵ هزار کلمه به تو یاد می‌دهم اما فرهنگ لغتی که می‌توانی به آن رجوع کنی در ۸۰ سالگی تو چاپ می‌شود یا پس از مرگ، این دیگر ریسک بزرگی است. من اعتماد نوع اول را قبول دارم.

#### + تعارض این نوع اعتمادی که شما هم قبول دارید با اگزستانسیالیسم در چیست؟

- این است که در اگزستانسیالیسم آنقدر بر تفرّد تأکید دارند که همین مقدار اعتماد را هم نمی‌پذیرند. ولی ناسازگاری معنویت و اگزستانسیالیسم فقط در این نیست. نیچه به عنوان یک فیلسوف اگزستانسیالیسم حرفی می‌زد که صریح‌تر از همه فیلسوفان اگزستانسیالیسم بود. می‌گفت: «بشو آنچه هستی.» اگر به ظاهر این گفته نگاه کنیم که اصلاً معنایی ندارد و تحصیل حاصل است. بشو آنچه هستی، یعنی آنچه به شکل بالقوه هستی، بالفعل هم همان بشو. یعنی همه‌ی قوای خودت را به فعلیت برسان. ولی معنویت می‌گوید تو نباید بسیاری از بالقوگی‌هایت را به فعلیت برسانی.

#### + به نظر تان این حرف نیچه چقدر می‌تواند کل مکتب اگزستانسیالیسم را نمایندگی کند؟

- به نظر من به بهترین صورت. همه همین را می‌گویند. اصلاً نهضت پتانسیل آدمی (Human potential movement) می‌گوید ما فقط یک حرف داریم و آن اینکه: هر پتانسیلی که داری شکوفا کن. هر بالقوگی را به فعلیت برسان.

#### + اگزستانسیالیست‌های متألّه و خدا‌باور چطور می‌توانند به یک چنین چیزی باور داشته باشند؟

#### کسانی مثل یاسپرس و گابریل مارسل و کرکگور؟

- پس نباید بگویند که ما آمده‌ایم به تو بگوییم ماهیت را هر گونه که دوست داری بساز. اینها دچار نوعی تعارض هستند. حرف اصلی اگزستانسیالیسم این است که وجودت را به تو داده‌اند و ماهیتات به دست خودت است و هر گونه که می‌خواهی بساز. فقط با صداقت بساز و آنگونه که واقعاً از درونت می‌جوشد. به

قول سارتر: **Bad-faith**، یعنی نفاق و دورویی نداشته باش و هر چه به صرافت طبع و خودانگیختگی خودت است تحقق بده.

به نظر من اتفاقاً معنویت می‌خواهد یک فیلترینگ بزرگی انجام دهد و می‌گوید در درون تو یک نیمه‌ی تاریکی وجود دارد، و نه یک نیمه‌ی تاریک بلکه چه بسا یک نوددرصد تاریک وجود دارد، این نیمه‌ی تاریک را بپذیر، اما تقویت نکن و آن نیمه‌ی روشن یا ۱۰ درصد روشن را تقویت کن.

#### + پس زاویه معنویت و اگزیستانسیالیسم زیاد است؟

- بله، ولی اگر ما معنویت کسانی مثل کرکگور و یاسپرس و داستایوفسکی را در نظر بگیریم می‌توانیم بگوییم معنویت ما به این نوع از اگزیستانسیالیسم نزدیک است ولی خود آن اگزیستانسیالیسم دستخوش تعارض درونی است. اینکه «بشو آنچه هستی» بر خلاف معنویت است. معنویت به ما می‌گوید اکثر چیزهایی که ما می‌توانیم بشویم بهتر است نشویم. گوته می‌گوید: عجب باور نداشتم که تا این حد بتوانم بد باشم.

#### + پس عمل به صرافت طبع در معنویت مورد نظر شما خیلی محدود می‌شود؟

- تأکید من بر صرافت طبع، برای نفی تبعیت از دیگران است. می‌خواهم با تأکید بر اتونومی (Autonomy)، دیگر فرمان‌برداری یا هترونومی (Heteronomy) را نفی کنم. اما این معنا را نمی‌دهد که هر چه در من به شکل بالقوه وجود دارد باید شکوفا کنم، بلکه باید با عقل و وجدان اخلاقی خود نطفه‌ی بسیاری از این بالقوگی‌ها را بخشکانم.

بی‌جهت نبود که از دل این اگزیستانسیالیسم جنبش ۶۸ فرانسه و اروپا به طور کلی بیرون آمد و جوان‌هایی که می‌گفتند ما می‌خواهیم هر چه درون خودمان می‌بینیم شکوفا کنیم. می‌خواهیم باشیم آنچه که هستیم و روی آوردند به نودیسم (برهنه‌گرایی) و ناتورالیزم (طبیعت‌باوری). من می‌خواهم لباس نپوشم پس نپوشم. البته من نمی‌خواهم مسئله را انقدر نازل کنم، چیزهایی در ما وجود دارد که برهنه‌گرایی در برابرش چیزی نیست.

از این جهت است که من گفته‌ام اخلاقی بودن یک روحیه‌ی سه‌مؤلفه‌ای است: خودآیینی در برابر دیگرآیینی (اتونومی در برابر هترونومی)؛ دیگری کف نفس یا خویش‌داری و سومی دیگرخواهی. کف نفس یک فیلترینگ جدی است در به فعلیت رساندن استعدادها.

#### + و این کف نفس را نگرش نیچه‌ای نمی‌تواند بپذیرد؟

- بله نمی‌تواند و می‌گوید تو فراسوی نیک و بدی.

+ هیتلر را هم می‌شود خروجی این حرف دانست که بشو آنچه هستی؟

- اگر نیچه را فقط در این تعلیم‌اش خلاصه کنیم بله. ولی باید در تعلیم هر کسی، خوشه‌ی تعلیم‌اش را در نظر گرفت. اما اگر واقعا فقط به این جمله‌ی نیچه نگاه کنیم بله، هیتلر شد آنچه بود و استالین هم شد آنچه بود.

+ به نظر تان خوشه‌ای که نگاه کنیم چنین چیزی از نیچه در نمی‌آید؟

- نمی‌دانم واقعا. نمی‌توانم داوری کنم.

+ از بحث اصلی دور شدم. می‌خواهم داوری‌تان را نسبت به چهره‌های شاخص عرفان عملی یا خراسانی که مطلوب شماست بدانم.

- باید بین صدق و کذب و یا به تعبیری حقانیت و بطلان از سوئی و کم‌عمقی و پرعمقی از سوئی فرق گذاشت. من گاهی به خودم که رجوع می‌کنم می‌بینم در میان عارفان اسلامی، عمیق‌ترین‌شان مولانا است، اما پاکیزه‌ترین‌شان عین‌القضات همدانی است. وقتی مجموعه آثار عین‌القضات همدانی را می‌خوانم می‌بینم من کسر بسیاری از آنچه گفته را می‌توانم تصدیق کنم. مثلاً اگر در مجموع آثار او، من ۹۰ درصد گزاره‌ها را صادق بدانم به مولانا که رجوع می‌کنم ۷۵ درصد سخنانش را صادق می‌دانم. اما عمق همان گزاره‌های صادق مولانا بیشتر از گزاره‌های صادق عین‌القضات همدانی است.

اگر من به شما بگویم که خوشی آدمی به بزرگی خانه‌اش بی‌ارتباط نیست، حرف صادقی زده‌ام، ولی عمقی ندارد. اما اگر کسی به شما بگوید: خوشی آدمی به بزرگی دل آدمی بستگی دارد، سخن صادقی عمیق‌تری است.

سخن صادق در عالم به مراتب بهتر از سخن کاذب است ولی سخنان صادق هم بین خودشان عمیق و سطحی دارند و سخن صادق سطحی، فراوان است.

من پاک و پاکیزه‌تر از عین‌القضات نمی‌شناسم. وقتی نوشته‌های عین‌القضات را می‌خوانم به چشمم بهداشتی‌تر می‌آید. از نظر من گزاره‌های کاذب در آثار عین‌القضات از دیگر عارفان مسلمان کمتر است و آرای عین‌القضات را حاوی حقایق بیشتری می‌دانم. من وقتی داستان پادشاه و کنیزک را در مثنوی می‌خوانم نمی‌توانم بپذیرم. یعنی با عقل و وجدان اخلاقی من سازگار نیست.

## + جایگاه شمس را در این میان چگونه می‌بینید؟

- به نظر من می‌آید که مولانا عمق بیشتری دارد ولی من باز با شمس، همدلی بیشتری دارم، صادق‌های بیشتری در شمس می‌بینم. کاری با خصوصیتی که در عالم واقع داشتند ندارم، بر اساس آثاری که از آنها خوانده و دیده‌ام می‌گویم.

## + می‌خواستیم به نحو اجمالی داوری‌ای در باب عرفان‌های مختلف جهانی داشته باشید.

- در باب عرفان اسلامی یا عرفان مسیحی یا عرفان بودایی به طور کلی داوری نمی‌کنم اما می‌توانم بگویم که عارفی را بیشتر می‌پسندم که این چند ویژگی را داشته باشد و این ویژگی‌ها در بسیاری وجود ندارد. اولین ویژگی داشتن نگاه کریمانه به انسان‌هاست. من نمی‌توانم بپذیرم عارفی که معتقد است «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ»، به محض اینکه با اعتراض کسی مواجه می‌شود بگوید: «خریطی ناگاه از خرخانه‌ای / سر برون آورد چون طعانه‌ای» [بیتی از دفتر سوم مثنوی]؛ یا اینکه ورد زبانش دشنام‌هایی چون غرخواهر باشد. [در مناقب‌العارفین آمده: مولانا چون از کسی رنجیدی و مکابره او از حد شدی غیر غرخواهر (فحش ناموسی) نگفتی.]

نهایت بدبینی باید این باشد که من انسان‌های خطاکار را بیمار بدانم و در پی درمان‌شان باشم و نه موجوداتی شرور که باید دشنامشان بدهم.

نکته‌ی دوم اینکه عارف کسی است که می‌گوید: «قلبم پر جمعیت‌ترین شهر دنیا است» [از کاریکلماتورهای پرویزشاپور]؛ کسی که می‌گوید: «هر که خواهد گو بیاو هر چه خواهد گو بگو / کبر و ناز و حاجب و دربان در این درگاه نیست» [حافظ]. نه اینکه افراد خاصی دورش جمع باشند و دیگران با اذن ورود آن افراد خاص بتوانند به محضرش راه یابند و خودی و ناخودی داشته باشد و خلیفه‌ی اول و ثانی تعیین کند.

سوم اینکه عارف کسی است که زندگی متجملانه نداشته باشد. هر چند توجیه می‌کنند که فلان عارف مظهر جمال الهی است و فلان عارف مظهر جلال الهی، اما زندگی متجملانه با هیچ توجیهی در نظر من پذیرفتنی نیست. فرانسوای آسیزی [۱۱۸۲-۱۲۲۶م] را که پابره‌نه راه می‌رفت از این جهت ترجیح می‌دهم بر عارفی که کرّ و فرّی دارد و با دبدبه و کبکبه، سوار بر اسبی شده و چند نفر جلو و عقب او راه می‌روند. از این جهت بوسعید بوالخیر که زندگی متجملانه‌ای داشت پیش من نمره‌ی کمتری دارد از ابوالحسن خرقانی.

نکته‌ی چهارم اینکه من در عین حال که به ریاضت بدنی قایل نیستم، اما نمی‌توانم بپذیرم که عارف پُرخور و پُرگوی و پُرخواب باشد. به نظر من ما یک موجودیم، بدن ما چیزی نیست که ربطی به ذهن و نفس ما نداشته باشد. بنابراین کم‌گویی، کم‌خواری، کم‌خوابی شرط لازم یک زندگی عارفانه است.

پنجم اینکه به نظر من هر چه کسی عارف‌تر است رقیق‌القلب‌تر می‌شود. سنگدلی و بی‌رحمی را نمی‌توانم بپذیرم. رقت قلب خیلی خصیصه‌ی مهمی است.

ششم اینکه، به نظر من یک عارف به همه‌ی عقاید، عواطف، احساسات و هیجانات خود به چشم مملوکاتش نگاه می‌کند. از غیرت و حمیت و هم‌هویت دانستن خود با آنها که اسباب و اثاثه‌ی پیش‌داوری‌ها و جزم‌ها و تعصب‌هاست برکنار است. اگر هم تجربه‌ی خودش را با دیگری در میان می‌گذارد فقط از این روی است که بگوید من این راه را رفته‌م و چنین نتایجی را دیدم، تو مختاری که این راه را بروی و یا نروی (و ما علی‌الرّسولِ الاّ البلاغ). اصلاً با اقبال و ادبار مردم کاری ندارد و بنابراین از هیچ چیزی دفاع نمی‌کند. موضع دفاع، همیشه‌ی نشانه‌ی هم‌هویت دانستن خودت با چیزی است. در حالی که تو با هستی هم‌هویتی، با روح هم‌هویت هستی و نه با عقایدت. عارف کسی است که یک نوع وارستگی حتی از عقاید و آموزه‌های خود دارد و همیشه هم آمادگی دارد که نقد شود.

هفتمین و آخرین ویژگی این است که عارف خودش را یک فرآیند می‌داند و نه یک فرآورده و خودش را در فرآیندی بودن خودش معنادار می‌بیند. بنابراین پرونده‌ی هویت خودش را مختومه اعلام نمی‌کند. به زبان ساده، عارف کسی است که می‌گوید: من اینگونه‌ام و هستی را اینگونه می‌بینم تا اطلاع ثانوی. اگر این «تا اطلاع ثانوی» نباشد، عارف نخواهد بود.

منبع: [صدانت](#)

- ✓ منتشر شده در وبلاگ [بیدگلی](#) (منتشرکننده‌ی آثار استاد ملکیان در فضای مجازی)
- ✓ برای دریافت دیگر مصاحبه‌های استاد ملکیان می‌توانید به این [آدرس](#) مراجعه فرمایید.