

در تکاپوی تمدن جهانی

سیری در برخورد تمدن‌های بودایی و اسلامی

دایساکو ایکدا و مجید تهرانیان



ترجمه شفق سعد

Civiltà globale

Un dialogo tra Islam e buddismo

Daisaku Ikeda
Majid Tehranian

نویسندگان

دایساکو ایکدا Daisaku Ikeda رهبر سازمان سوکاگاکای جهانی Soka Gakai International است که بیش از ۱۲ میلیون عضو در سراسر جهان دارد. مجلهٔ تایم، آقای ایکدا را «معتبرترین رهبر ژاپن» نامیده است. در طی ۴۰ سال گذشته ایکدا بیش از ۱۵۰۰ «گفتگو» با رهبران فرهنگی و سیاسی جهان، از آن جمله آرنولد توینبی، میخائیل گورباچف، ونلسون ماندلا منتشر کرده است.

مجید تهرانیان، استاد روابط بین‌المللی دانشگاه هاوایی و مدیر پژوهشکده صلح «تودا» است. آثار او شامل بیش از ۲۰ کتاب و ۱۰۰ مقاله در بیش از ۱۲ زبان در دنیا منتشر شده است. تهرانیان متولد مشهد و دارای دکترای در رشتهٔ اقتصاد سیاسی از دانشگاه هاروارد است.



سلسله انتشارات

نشر قطره - ۵۲۲

علوم اجتماعی - ۵۲



نشر قطره

تهرانیان، مجید

در تکاپوی تمدن جهانی: سیری در برخورد تمدن‌های بودایی و اسلامی / دایساکو
ایکدا و مجید تهرانیان؛ ترجمه شفق سعد. - تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.

۳۲۰ ص.: جدول. (سلسله انتشارات نشر قطره، ۵۲۲. علوم اجتماعی، ۵۲)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. اسلام و بودا و بودیسم. ۲. بودا و بودیسم و اسلام. ۳. گفتگوی تمدن‌ها. ۴.
ارتباط میان فرهنگ. الف. ایکدا، دایساکو، ۱۹۲۸ - . Ikeda, Daisaku .

مصاحبه کننده. ب. سعد، شفق، ۱۳۴۴ - ، مترجم. ج. عنوان. د. عنوان: سیری
در برخورد تمدن‌های بودایی و اسلامی.

۲۹۷ / ۴۷۵ BP ۲۲۷ / ۸ / ۹ د ۴

م ۸۲ - ۱۱۰۰۶

کتابخانه ملی ایران

شابک: ۴ - ۳۹۳ - ۳۴۱ - ۹۶۴ ISBN: 964-341-393-4

در تکاپوی تمدن جهانی

سیری در برخورد تمدن‌های بودایی و اسلامی

دایساکو ایکدا

و

دکتر مجید تهرانیان

ترجمه

شفق سعد



در تکاپوی تمدن جهانی

دایسکو ایکدا و دکتر مجید تهرانیان

ترجمه شفق سعد

چاپ اول: ۱۳۸۴

لیتوگرافی: طاووس رایانه

چاپ: سارنگ

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

بها: ۲۸۰۰ تومان

حق چاپ برای نشر قطره محفوظ است.

آدرس: خیابان فاطمی، خیابان ششم، پلاک ۹ - تلفن: ۳ - ۸۹۷۳۳۵۱
تلفن دفتر فروش: ۸۹۵۶۵۳۷ - ۸۹۵۲۸۳۵ دورنگار: ۸۹۶۸۹۹۶

صندوق پستی ۳۸۳ - ۱۳۱۴۵

Printed in The Islamic Republic of Iran

فهرست

- پیشگفتار دایساکو ایکدا ۱۱
- پیشگفتار دکتر مجید تهرانیان ۱۷
- مقدمه: ضرورت گفتگو ۲۳
- ۱) در جستجوی صلح ۲۳
- ۲) اهمیت «گزینش» ۲۸
- ۳) گفتگو به مثابه ملاک انسانیت ۳۲
- فصل اول: گسترش جهان اسلام ۳۷
- ۱) هر سه دین بزرگ جهانی از «خاورمیانه» برخاسته‌اند ۳۷
- آ - چرا خاورمیانه؟ ۳۷
- ب - تفاوت بین پیشگو و پیامبر ۴۰
- ج) دین ابراهیم ۴۳
- د - اسلام به عنوان یک جنبش اصلاح طلبی مذهبی ۴۷
- ۲) زندگی محمد(ص) و فلسفه قرآن ۵۲
- آ - نزول وحی بر محمد(ص) ۵۲
- ب - محمد(ص) بنیانگذار اسلام ۵۹
- ۳) از دوره امویان (۶۶۱ - ۷۵۰ م) تا عصر عباسیان (۷۵۰ - ۱۲۵۸ م) ۶۵
- ۴) تمدن اسلامی ۶۷
- ۵) روابط با اروپای قرون وسطی ۷۲

- ۶) صلح اسلامی و تبادلات اقتصادی ۷۵
- ۷) حکومت ترکان عثمانی ۷۹
- فصل دوم: بوداگری و اسلام ۸۵
- ۱) زمانه شاکيامونی و زندگی او ۸۵
- آ - انگیزه او برای ورود به سلک کاهنان ۸۵
- ب - فائق آمدن بر تعارضها ۹۲
- ج - بنیادی‌ترین مناسبات انسانی: «همدردی» ۱۰۰
- ۲) ویژگیهای مکتب ماهایانه در آیین بودا ۱۰۵
- ۳) ویژگیهای مکتب نیچیرن (Nichiren Buddhism) ۱۱۶
- ۴) دیدگاههایی دربارهٔ برابری ۱۲۴
- ۵) دیدگاهها دربارهٔ زندگی و مرگ ۱۳۲
- ۶) «جامعه» و دین ۱۴۱
- ۷) دربارهٔ مفهوم تاریخ ۱۴۸
- ۸) نقش ادیان در «انقلاب معنوی» ۱۵۵
- فصل سوم: گفتگوی بدون تعصب بین فرهنگها ۱۵۹
- ۱) تاریخ بشریت و قوانین پویایی تمدنها ۱۵۹
- ۲) معانی مستتر در نظریهٔ «برخورد تمدنها» ۱۶۴
- ۳) تعریف «تمدن» چیست؟ ۱۷۱
- ۴) گفتگوی بین تمدنها در طی تاریخ، (بخش اول) ۱۷۶
- ۵) گفتگوی تمدنها در طول تاریخ، بخش دوم ۱۸۰
- ۶) پنج جریان در جهان امروز ۱۸۵
- ۷) آیندهٔ دسته‌بندیهای منطقه‌ای ۱۹۲
- ۸) سمت و سوی نظام بین‌المللی نوین ۱۹۵
- ۹) فلسفه دوران قدرت اقناعگر ۲۰۱
- فصل چهارم: «یک محور معنوی جدید برای عصر جهانی» ۲۰۷
- ۱) فلسفه‌ای که در «دورهٔ محوری» شکوفا شد ۲۰۷
- ۲) روح رواداری تاریخ ۲۱۲
- ۳) درسهایی از جنگهای دینی ۲۱۶

- ۲۲۳ ۴ مهاتما گاندی و عمل به باورهای او
- ۲۲۸ ۵ اخلاقیات «عصر جهانی»
- ۲۳۵ ۶ «شهروند جهانی» چه ویژگیهایی دارد؟
- ۲۴۳ ۷ به سوی یک جاده ابریشم جدید
- ۲۴۸ ۸ از رقابت دشمنانه به رقابت دوستانه
- ۲۵۵ ۹ راهی به سوی «قرن زندگی»
- ۲۷۲ ۱۰ برای دنیایی که براساس همکاری بنا شود
- ۲۸۵ فصل پنجم: چالش آینده
- ۲۸۵ ۱ رسالت پژوهشکده صلح تودا
- ۲۸۹ ۲ کانونی برای گفتگوی بین تمدنها
- ۲۹۴ ۳ مقاصدی که منظور بیانیه ضد هسته‌ای است
- ۳۰۰ ۴ چگونه می‌توان نظامی بدون جنگ بنا کرد
- ۳۰۷ ۵ رسالت سازمان ملل و نقش سازمانهای غیر دولتی
- ۳۱۰ ۶ آموزش صلح و آموزش جوانان
- ۳۱۴ ۷ صلح درونی و بیرونی

چاه قل پیپر ...

مولانا جلال الدین محمد

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم
نه ترسا و یهودیم نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم
نه ارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آبم نه از آتش
نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از دنیی نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دویی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
ز جام عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم
بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
اگر در عمر خود روزی دمی بی او برآوردم
از آن دقت از آن ساعت ز عمر خود پشیمانم
الا ای شمس تبریزی چنان مستم درین عالم
که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم*

* نقل از: «برگزیده دیوان شمس تبریزی»، دکتر محمدجعفر محجوب، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر ۱۳۴۰.

پیشگفتار دایساکو ایکدا

در ژوئیه سال ۱۹۹۲ دکتر مجید تهرانیان در آغاز سفر خود در مسیر جاده ابریشم. در شهر توکیو توقف کوتاهی کرد. این توقف به نخستین ملاقات و گفتگوی ما انجامید.

به خاطر دارم که در این نخستین دیدار چهره بشاش و شخصیت گرم او توجه مرا جلب کرد. ولی هنگامی که صحبت از مسائل جهانی در میان آمد رفتار آرام او جای خود را به بیان احساسات آتشین داد، و من به چشم خود دیدم که در سینه او آتش ایمانی بزرگ به صلح جهانی نهفته است. هر دو تن ما وحشت جنگ را در دوران کودکی خود تجربه کرده بودیم، او در مشهد و من در توکیو. دکتر تهرانیان متولد سال ۱۹۳۷/۱۳۱۵ در مشهد است. چندی از تولد او نگذشته بود که جنگ جهانی دوم در گرفت و ایران به دست نیروهای خارجی اشغال شد. او خود درباره وحشت جنگ گفته است که «جنگ انسانها را به حالت حیوانات وحشی دگرگون می‌کند.» تنفر او از جنگ در جوانی موجب آن شده است که زندگانی خود را وقف مبارزه در راه صلح کند.

دکتر تهرانیان برای ادامه تحصیلات خود در دانشگاه هاروارد، در جوانی عازم آمریکا شد و در آنجا به مبارزات دانشجویی در راه ایجاد دموکراسی در کشور خود پیوست. به همین دلیل هنگام بازگشت به ایران در فرودگاه دستگیر و زندانی شد. هرچند که پس از مدت کوتاهی او را

آزاد کردند، ولی در تمام مدت هفت ساله اقامت خود در ایران به شدت توسط دستگاه امنیتی زیر نظر بود.

این تجربه‌ها دکتر تهرانیان را از دنبال کردن هدف اصلی خود دور نکرد، و همان‌گونه که ایجاد مانع همیشه امواج دریا را پرتوان‌تر می‌کند، در مورد دکتر تهرانیان که این تکاپو را با نیروی اندیشه و قلم خود ادامه می‌داد، مبارزه برای صلح روزافزون بود.

در فوریه ۱۹۹۶ من «پژوهشکده صلح تودا» را برای صلح جهانی به افتخار Josei Toda بنیادگذارم. تودا پیش از من دومین رهبر انجمن «سوکا گاکای» بود و آرمانهای او نظیر پاسداری از خانواده بشریت، پیروی از سیاستهای ابر ملی، و به‌ویژه بیانیه علیه سلاحهای اتمی، همیشه رهنمای من بوده است. در آن هنگام بود که من از دکتر تهرانیان درخواست کردم که مدیریت پژوهشکده صلح تودا را بپذیرد. می‌دانستم که باور راسخ او به صلح جهانی وی را در رهبری این پژوهشکده یاور خواهد بود.

از آن هنگام تاکنون دکتر تهرانیان توانسته است با ایجاد یک شبکه گسترده جهانی پژوهشهای این سازمان را با شعار «گفتگوی تمدنها برای شهروندی جهان» به پیش برد. در فوریه ۲۰۰۰ به افتخار صدمین سال تولد جوزی تودا کنفرانس بزرگی در جزیره اُکیناوا از طرف این پژوهشکده بر پا شد که حاصل آن به صورت کتابی در سال ۲۰۰۲ منتشر شده است. این کتاب و همچنین سایر کتابهای پژوهشکده که تعداد آنها به ۱۰ عنوان رسیده حاصل تحقیقات پر دامنه او و همکارانش درباره مسائل مبرم صلح جهانی در سده بیست و یکم میلادی است.

دکتر تهرانیان در مسائل مربوط به نقش دین در جهان امروز پژوهشگری بنام است. او اعتقاد دارد که ادیان دنیا می‌توانند از راه گفتگو، احساس و اندیشه، راههای جدیدی را برای صلح جهانی هموار کنند. دکتر تهرانیان در دوران تحصیل خود در دانشگاه هاروارد با افکار پل

تیلیش Paul Tillich متفکر بزرگ مسیحی قرن بیستم حضوراً آشنا شد. تیلیش از دین به عنوان «عشق به بنیادهای هستی» تعبیر می‌کند. من هم مانند تیلیش اعتقاد دارم که با استفاده از نیکی ذاتی بشر، ادیان می‌توانند در جستجوی معنای زندگانی، احترام به تمام مظاهر هستی را در نوع بشر بیدار کنند.

اختلافات نژادی، فرهنگی، و یا ملی به‌تنهایی نمی‌توانند برخورد ایجاد کنند، بلکه احساسات و اندیشه‌های آدمیان است که غالباً میان آنها پراکندگی و برخورد به‌وجود می‌آورد. وظیفه دین آن است که احساسات و اندیشه آدمیان را به‌سوی سرچشمه تمام آرامشهای انسانی هدایت کند. عصر ما نیاز مبرمی به آن دارد که بیش از پیش چشمان خود را به‌سوی سرچشمه جاودانگی و جهانشمولی معطوف کند. تنها از این راه می‌توان ارزشهای انسانی را دوباره احیا کرد.

اگر دین تنوع را جزئی از پدیده‌های زنده طبیعت بداند آنگاه تفاوتها را با خوشرویی خواهد پذیرفت. خردمندان تر آن است که تفاوتها را جزئی از نیروی ارزشمند و بارور طبیعت و اجتماع بدانیم. در گفتگوی حاضر بین دکتر تهرانیان و من، ما خاستگاههای دین بودا و محمد(ص) را بررسی کرده‌ایم. هدف ما از این جستجو آن است که دریابیم چگونه می‌توان بار دیگر سرشت اصلی این دو دین را از نو بیدار کرد. در این کنکاش ما هم تشابهات و هم تفاوتهای این دو دین را بررسی کرده‌ایم و به این باور رسیده‌ایم که تنها از راه بازآفرینی جوهر مشترک ادیان می‌توان به جهانی خردمند، انساندوست، و صلح‌آمیز دست یافت.

سال ۲۰۰۱ از جانب سازمان ملل سال گفتگوی تمدن‌ها نامیده شد. اگر تاریخ بشر را مطالعه کنیم درمی‌یابیم که برخورد و آمیزش تمدنهای گوناگون در بسیاری از موارد موجب ایجاد ارزشهای نوین و ارزنده شده است. آرنولد توینبی Arnold Toynbee در کتاب بررسی تاریخ این جریان

تاریخی را به خوبی نشان داده است، و بدان نام پویایی آمیزش فرهنگی را نهاده است.

در شرایط کنونی جهان که اقتصاد به سوی جهانی شدن پیش می‌رود انسانها احساس می‌کنند که اساس زندگی خود را از دست داده‌اند و ناچار هستند که به درون خود و جستجوی هویت خود روی آورند. در نتیجه برخوردهای فرهنگی ما را نگران جنگ تمدنها کرده است. آیا ما به سوی یکسان شدن تحمیلی ارزشها و یا به سوی فروپاشی تمدنها پیش می‌رویم؟ کجاست آن سرنخی که بتواند ما را در این معمای بزرگ رهنمای باشد؟ چگونه می‌توان احترام نسبت به افراد بشر و ارزش هستی را دوباره زنده کرد؟ دکتر تهرانیان و من بر این باور هستیم که تنها از راه گفتگو می‌توان این ارزشها را دوباره احیا کرد.

دکتر تهرانیان از محققان صاحب‌نظر ارتباطات بین‌المللی است که در دانشگاه هاوایی تدریس می‌کند. او هشدار داده است که گسترش شبکه‌های ارتباطی جهان لزوماً افزایش تفاهم بین‌المللی را به همراه نیاورده است، و ما بیش از پیش نیازمند گفتگوهای رو در رو و دو جانبه هستیم.

همان‌گونه که او خاطر نشان می‌کند پیشرفتهای فنی مانند اینترنت و انقلاب ارتباطی درجه‌های نوینی را برای ارتباط انسانی گشوده‌اند. ولی این درجه‌ها احساسات و اندیشه‌های انسانی را به یکدیگر نزدیک نکرده است، و این گشایشها به تفاهم و اطمینان بیشتر نینجامیده است. در بسیاری موارد داده‌ها و پیامهای رسانه‌ها بی‌روح و کسالت آورند. شکاف عمیق در دسترسی به اینترنت نیز دردی به دیگر دردهای تمدنی افزوده است.

هشدار دکتر تهرانیان در این موارد جامعه اطلاعاتی امروزین ما را به یاد هشدارهای مارتین بوبر می‌اندازد. او می‌گوید که گفتگوی دینی تنها از

راه گشایش قلبها و اندیشه‌ها امکان‌پذیر است. این گونه گفتگو برخورد ایمانها و شخصیتهاست. تنها از راه چنین گفتگوهاست که می‌توان به همستگی یک جامعه واقعی دست یافت. دنیای ما امروز نیازمند چنین گفتگویی است.

در آغاز سده بیست و یکم میل به این گونه گفتگو را در همه جا می‌توان احساس کرد. در ژوئن ۲۰۰۰ رهبران کره شمالی و جنوبی برای نخستین بار به گفتگو با یکدیگر نشستند. در ژوئیه همان سال، به وساطت آمریکا اسرائیل و فلسطین مذاکراتی را برای صلح آغاز کردند. در هر دو مورد مسائل بسیاری پیش روی صلح قرار دارد. ولی گام نخستین برداشته شده است.

اگر قطره‌ای از دریای گفتگو بر بیابان تعصب بیارد، دوستی و اطمینان متقابل بارور خواهد شد. از این رو است که من گفتگو را در همه جا و همه موارد به شدت توصیه می‌کنم.

من به سهم کوچک خود کوشیده‌ام که با پیروان تمام ادیان دنیا و حتی غیرمذهبیها به گفتگو بنشینم. هدف من همواره آن است که شاید بتوان راه را برای صلح جهانی هموارتر کرد.

گفتگو با دکتر تهرانیان برای من بسیار پرارزش است. او پژوهشگری ایرانی و از یک کشور مسلمان است که اکنون در عرصه جهانی نقش مهمی را برعهده دارد. امیدوارم که کتاب ما جاده ابریشم داد و ستد اندیشه‌ها را دوباره زنده کند و از این راه به ساختمان صلح پایدار جهانی بر اساس یک تمدن جهانی نوین کمک رساند.

پیشگفتار دکتر مجید تهرانیان

فرصت شمار صحبت، کز این دو راه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
حافظ

فیلسوفان یونانی می‌دانستند که گفتگو مؤثرترین وسیله یادگیری است. سقراط، افلاطون و ارسطو هر یک کلاسهای خود را با قدم زدن همراه دانشجویان خود در باغهای آتن برگزار می‌کردند. آنها هیچگاه اسیر کلاسهای سرد و در بسته مدارس و دانشگاههای امروزی نبودند. رابطه میان استاد و دانشجو یک رابطه مستقیم، دوستانه و خصوصی بود. این فلاسفه پرسش می‌کردند و مورد پرسش قرار می‌گرفتند. برای آنان هیچ اصلی واضح و مبرهن نبود. همه چیز مورد شک و تردید قرار می‌گرفت. همه چیز موشکافی می‌شد. گفتگوی آنان باز بود. حقیقت نزد این فلاسفه جستجوی حقیقت بود. هیچ کس مدعی آن نبود که حقیقت مطلق را یافته است و در انحصار دارد.

هنگامی که در سال ۱۹۹۲ (۱۳۷۱)، من آقای دایساکو ایکدا را در آغاز سفرم در راه ابریشم ملاقات کردم، در او یک سقراط را دیدم که به صحبت و گفتگو اعتقاد عمیق داشت. ایکدا هم از نظر فکری و هم از نظر جسمی فردی چابک بود. مرا پیش از آنکه ملاقات کند می‌شناخت. در

این گفتگوی نخستین از او درس‌هایی آموختم. صحبت ما گرد بر خورد تمدن‌های بودایی و اسلامی در راه ابریشم دور می‌زد. به ایشان پیشنهاد کردم که شاید بی‌مناسبت نباشد اگر مکتابی در پی گفتگوهای او با آرنولد توینبی Arnold Toynbee و یوهان گالتونگ Johan Galtung منتشر کنیم. این دو اثر با نام‌های «زندگی را بگزین» و «صلح را بگزین» منتشر شده‌اند. ما می‌خواستیم که عنوان کتاب خود را «گفتگو را بگزین» بگذاریم ولی در پایان به این نتیجه رسیدیم که عنوان «تمدن جهانی» مناسبتر با محتوای کتاب و نیازهای زمان است.

گفتگوی یک روش در میان روش‌های دیگر ارتباط و حل و فصل اختلافات انسانها است. براساس اعمال زور یا مسالمت، این روشها را می‌توان به شرح زیر طبقه‌بندی کرد:

- ۱- جنگ و خشونت
- ۲- فرمانهای نظامی و استبدادی
- ۳- دستورات اداری
- ۴- دعوی حقوقی
- ۵- داوری حقوقی یا ریش‌سپیدی
- ۶- میانجیگری
- ۷- چک و چانه زدن مستقیم
- ۸- گفتگوی آموزشی و علمی
- ۹- گفتگوی دوستانه
- ۱۰- مغالزه

هر یک از این روشها تابع قوانین ویژه خود است. ولی روشهای نهم و دهم هم وسیله و هم هدف هستند. در این دو مورد، طرفین صحبت از برابری و احترام متقابل برخوردارند، در حالیکه در موارد ۱ تا ۸ لزوماً این چنین نیست.

روابط عاشقانه و دوستانه همیشه باید همراه با احترام و برابری متقابل باشد. تنها از راه گفتگوی دوستانه می‌توان تمدن جهانی را بر پایه مشارکت و معاضدت تمام تمدنهای پیشین ساخت.

جهان در آستانه سده بیست و یکم میلادی در مرحله حساسی قرار گرفته است. گسترش ارتباطات جهانی، تمدنهای گوناگون را مستقیماً از راه کتاب، مطبوعات، رادیو، تلویزیون و اینترنت در تماس با یکدیگر قرار داده است. ولی این تماسها لزوماً منتج به تفاهم بین‌المللی بیشتر نشده است. چه بسا که تخیلات شاعرانه گذشته غرب نسبت به شرق و شرق نسبت به غرب جای خود را به ترس و تنفر داده است. غرب خود را متمدن و پیشرفته می‌پندارد و به شرق با دید تحقیر نگاه می‌کند. و شرق غرب را مادی، حریص، و گستاخ می‌شمرد. در این شرایط ترور جهانی جایگزین گفتگوی جهانی شده است.

ولی از سوی دیگر، مادی‌گرایی غرب اکنون دامنگیر شرق شده و روحانیت شرق در غرب رخنه کرده است. با این ترتیب یک تمدن جهانی در حال تکوین است. این کتاب حاصل چنین جریان تخمیری است. اگر ارتباطات جهانی به سوی دشمنی و زدو خورد بینجامد، شراب تمدن جهانی به سرکه تبدیل خواهد شد. و اگر این ارتباطات به سوی داد و ستدهای مادی و معنوی و گفتگوهای علمی و دینی حرکت کند، شراب فلسفی آن روح‌افزا و شادی‌انگیز خواهد بود.

خواننده عزیز، این کتاب حاصل هشت سال گفتگو و مکاتبه است. همانطور که ملاحظه می‌کنید، این گفتگو مصداق خوبی برای آن شعر مشهور مولانا است که:

ای بسا هندو و ترک همزبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان همدلی خود دیگر است

همدلی از همزبانی خوشتر است

نویسندگان کتاب از دو پیشینه فرهنگی کاملاً متفاوت به هم رسیده‌اند. ولی پیام آنان مشابه است. این جریانی است که قرن‌ها در راه ابریشم تاریخی به ثمر رسیده بود. برخورد تمدن‌ها و ادیان زردشتی، هندو، یونانی، بودایی، کلیمی، مسیحی، و اسلامی در این راه در اندیشه‌های عالی عرفان اسلامی تبلور یافت. نخستین اقتصاد بین‌المللی در راه ابریشم حاصلی شیرین داشت. آیا می‌توان انتظار داشت که اقتصاد جهانی عصر ما بار دیگر به فرهنگی جهانی و انساندوستانه بینجامد؟

همکار من آقای ایکدا در این راه پیش از من گام برداشته است. او استاد گفتگو است. در چهل سال گذشته، ایشان بیش از ۱۵۰۰ گفتگو را با رهبران جهانی منتشر کرده است. طرف‌های صحبت او برخی از مشاهیر دنیا هستند. از آن جمله، میخائیل گورباچف، هنری کیسینجر، آرنولد توینبی و نلسن ماندلا. این گفتگوها ثروت معنوی دنیا را به خوانندگان خود عرضه داشته و در ضمن پایه‌های صلح جهانی را در عالم اندیشه پی‌ریزی کرده است.

محتوای گفتگوی حاضر معانی کتاب را در بر می‌گیرد. چون هر دو نویسنده از فرهنگ‌های توانمند و سنتی بر خاسته‌اند، جهان‌بینی آنان ترکیبی از سنت‌های متمدن قدیم و علم و تکنولوژی جدید است. فصل نخست به اهمیت گفتگو برای ادامه نسل بشر در سده بیست و یکم می‌پردازد. فصل‌های دوم و سوم به معرفی جهان‌بینی و تاریخ بودایی و اسلامی اختصاص یافته است، و برخورد این دو دین را در طی تاریخ بررسی می‌کند. این برخورد در شکل‌بندی عرفان اسلامی اثرات عمیقی داشت. عرفان از تمام سنت‌های متمدن گذشته (ایرانی، یونانی، عرب، هندی و چینی) مایه گرفته است. فصل سوم به نقش گفتگو در حوزه‌های فرهنگی، آموزشی، سیاسی، و بین‌المللی می‌پردازد. دو فصل آخر کتاب

نقش گفتگو را در جهانی پر از تنشهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد.

در این گفتگوی هشت ساله، درسهای بسیاری نهفته است. از دوستانی که به پیشبرد این گفتگو مدد رسانده اند سپاسگزارم. دیوید چپل David Chappell، توموسابورو هیرانو Tomosaburo Hirano، ساتوکو تاکاهاشی Satoko Takahashi، حوالی بازی Hauoli Busby، هیرمو یاماگوچی Hamaguchi و سیلین شینبوتسو Celine Shinbutsu هر یک به سهم خود در این کار مؤثر بوده اند.

خواننده عزیز، ما امیدواریم که این گفتگو به جستجوی تو در کشف حقیقت و شناخت بهتر جهان کنونی کمک کند. ضمناً امیدواریم که این کتاب به ایجاد تفاهم بین المللی در این عصر جهانی شدن ولی پر از وحشت و خشونت نیز کمکی کرده باشد. ولی بیش از همه، ما خوانندگان عزیز را دعوت می کنیم که با هر کسی که به نظر بیگانه می رسد، وارد گفتگو و همدلی شوند.

دکتر مجید تهرانیان

(هانالولو، هاوایی، اول ژوئن ۲۰۰۲، دهم خرداد ۱۳۸۱)

مقدمه

ضرورت گفتگو

۱) در جستجوی صلح

● دکتر تهرانیان، در آغاز مایلم از دوره جوانی تان بپرسم. شما در ۱۹۳۷ (۱۳۱۶) به دنیا آمدید، در آن هنگام تنشهای بین‌المللی از چنان حدّتی برخوردار بود که دو سال بعد به جنگ جهانی دوم منجر شد. شما در بحبوحه آشوب عظیمی قدم به جهان نهادید که مهمترین نماد قرن بیستم (که «قرن جنگ» نامیده شده) جنگ می‌باشد.

سالهای پایانی دهه ۳۰ و آغازین دهه ۴۰ تجلی آن چیزی است که فیلسوف آمریکایی آلمانی تبار هانا آرنت، آن را «دوران تیره» نامیده است؛ دورانی که رفتارهای غیرانسانی در سراسر جهان به شدت بیداد می‌کرد. در آن روزگار من، شخصاً سالهای تأثیرپذیری نوجوانی را می‌گذراندم. مصائب خانواده مرا نیز فراگرفت. چهار برادر بزرگتر من به جنگ فراخوانده شدند، و بزرگترین آنها در عملیاتی در برمه کشته شد. هنوز اندوه عمیق مادرم را پس از شنیدن خبر مرگ او به وضوح به خاطر می‌آورم.

در آن روزها من به بیماری ریه گرفتار بودم. جنگ و ملی‌گرایی افراطی که منبع همه‌گونه تعصب بود، در من نارضایتی عمیقی پدید آورده بود و آرزوی

صلح هر روز در من قوی تر می‌شد.

کمی پس از جنگ، در نوزده سالگی، جوزی تودا Josei Toda را ملاقات کردم، که بعدها مربی من و دومین رهبر سوکاگاکای Soka Gakai شد. او به من گفت که سوکاگاکای فلسفه صلح طلبانه بوداگری را به‌عنوان اصل بنیادین سیاست خود قرار داده است. همچنین برایم تعریف کرد که چگونه او، تسونه سابورو ماکی‌گوچی Tsunesaburo Makiguchi نخستین رهبر سوکاگاکای، و سایر رهبران آن سازمان در طی جنگ جهانی دوم به جرم مخالفت با رژیم نظامی زندانی شدند و چه‌سان ماکی‌گوچی در زندان درگذشت. پس از آنکه متقاعد شدم مسیری که این افراد در پیش گرفته بودند راه واقعی دستیابی به صلح ابدی است، مصمم شدم که از آنان پیروی کنم و زندگی جدیدی را به‌عنوان یک بودایی در خدمت صلح شروع کردم.

تاکنون نیز این صلح‌طلبی بودایی علت اصلی تمام ملاقاتهایی بوده است که به‌عنوان یک شهروند عادی طالب صلح جهانی با بسیاری چهره‌های برجسته در اطراف جهان انجام داده‌ام، و این فعالیتها از نظرات آقای تودا درباره صلح و جهان نشأت گرفته است. اخیراً نیز «پژوهشکده تودا برای تحقیق در مورد سیاست و صلح جهانی» را بنیاد نهادیم که، تشکیلاتی است در خدمت حفظ و اشاعه کار گرانقدر مربی من، و برای کمک به هدف غایی انسانیت، یعنی صلح جهانی.

شما پیشتر ضمن بررسی تاریخچه سوکاگاکای که در لغت «جامعه ارزش آفرین» معنی می‌دهد، متذکر شدید که مبارزه ماکی‌گوچی با ایدان رسمی که تحت لوای اصلاحات دینی انجام می‌شد، مقاومت او در برابر رژیم نظامی که زیر نام صلح صورت گرفت، و مرگ او در راه اصولی که بدان معتقد بود، موجب می‌شود تا او را نمونه والای فردی «ارزش آفرین» برشماریم، و من از اینکه فردی با چنین ادراک قوی سمت مدیریت پژوهشکده تحقیقات صلح ما را قبول خواهد کرد، حقیقتاً خوشحالم.

کشور شما ایران، در هنگامی که شما زاده شدید، بر اثر تغییرات اساسی در سلسله پهلوی از جمله بر تخت نشستن محمدرضا پهلوی در ۱۹۴۱، دچار آشوب بود. کودکی شما در دورانی چنان توفانی گذشت. لطفاً بگویید که درباره آن جنگ، و به طور کلی جنگها چه نظری دارید؟ همچنین بعضی رویدادهایی را که موجب شد تا زندگی خود را وقف مطالعات صلح نمایید، برای ما تعریف کنید.

○ مطابق معمول با سؤال خود لب مطلب را هدف قرار داده‌اید. دلیل رفتاری که در طول حیات از خود بروز می‌دهیم چیست؟ به انحاء مختلف، و به دلایلی مشابه با شما، من هم در طلب صلح هستم. من نیز متأثر از محیط تاریخی خود هستم. من در مشهد، یکی از شهرهای مقدّس ایران و مدفن امام هشتم شیعیان به دنیا آمدم. امام رضا (ع) در قرن نهم (دوم) به عنوان ولیعهد خلیفه به این شهر آمد، ولی مدّت زمانی کوتاه پس از ورود، به دست دشمنان خود مسموم شد و به شهادت رسید. به دلیل آنکه وی امام عادل و برحقّ بود، نام آن شهر را مشهد نهادند، که در لغت معنای محل شهادت را می‌دهد. امروز آرامگاه وی یکی از اماکن مقدّس می‌باشد و هر ساله میلیونها تن از شیعیان از سرتاسر دنیا به زیارت وی می‌آیند.

از همان کودکی، با آگاهی نسبت به موقعیت روحانی شهر بزرگ شدم. گنبد طلایی آرامگاه و مناره‌های مرتفع آن در مرکز شهر قرار داشت و من آنها را از خانه خودمان می‌دیدم. همچنین بانگ اذان را که هر روز سه بار در صبح، ظهر و غروب از مناره‌های آن در فضا طنین انداز می‌شد، می‌شنیدم. و نیز آواز زیبای مادرم که هر روز صبح و شب قرآن را قرائت می‌کرد، احساسات عمیق مذهبی را در من پدید آورد. بدینسان روزهای من با صدای طبلها، بانگ اذان، و صوت قرآن مادرم تقسیم می‌شد. آنها به زندگی کودکانه من نظم زیبایی می‌داد و وجود دنیایی ماورا را به من

گوشزد می‌کرد. از این رو، من بدون آنکه خود بدانم پا به زندگی روحانی نهادم.

ولی سه سال بیشتر نداشتم که جنگ جهانی دوم آغاز شد. ایران علی‌رغم اعلام بیطرفی، مورد هجوم و اشغال نیروهای متفقین قرار گرفت، و به‌عنوان «پل پیروزی» برای حمل و نقل سازوبرگ جنگی از خلیج فارس به اتحاد شوروی که در محاصره قرار داشت، به کار گرفته شد. شهر مشهد را روسها بمباران و اشغال کردند. به یاد می‌آورم، زمانی که در خیابان راه می‌رفتیم، من که بچه‌ای بیش نبودم، خودم را پشت چادر مادرم مخفی می‌کردم تا بمبهای روسها به من اصابت نکند! همچنین رفتار سربازان روس را با برادرهای بزرگترم در حین شنا در استخر عمومی شهر به‌خاطر می‌آورم. آنها آنقدر سر برادرهای مرا زیر آب نگاه داشتند که نزدیک بود هلاک شوند، و بعد سر آنها را از آب بیرون می‌آوردند، و همه این اعمال را تنها برای تفریح خودشان انجام می‌دادند. به اصطلاح این کار سرگرمشان می‌کرد. از آن لحظه به بعد، نفرت از جنگ در قلبم جای گرفت. دریافتم که جنگ انسانها را به حیوانات وحشی تبدیل می‌کند. گاهی اوقات سربازان روس مهربان بودند و به ما بچه‌ها آب‌نبات می‌دادند، ولی اغلب مواقع نامهربان و خطرناک بودند.

پس از آنکه به مدرسه رفتم و خواندن و نوشتن را آموختم، احساسات ضد جنگ در من صیغه ملی‌گرایی گرفت. در مدرسه متوسطه، ذوق روزنامه‌نگاری در من جوانه زد، و روزنامه‌ای دست‌نویس شامل، داستان، کاریکاتور، و یک سرمقاله تهیه کردم. موضوع سرمقاله اشغال ایران توسط متفقین بود، در آن با استفاده از داستانی که در مدرسه آموخته بودم، تعریف کردم که چگونه دو خواهر بر سر عروسکی دعوا کرده، آن را پاره پاره کردند، در آخر هر کدام غرق اشک به کنجی نشستند. کاریکاتور آن، نقشه ایران را نشان می‌داد که دو عضو متفقین، روسیه در

شمال و بریتانیا در جنوب بر سر آن نقشه نزاع می‌کردند. پدر بزرگم که از سر محبت نسخه‌ای از روزنامه را از من خرید، اظهار کرد که برای خاطر خود من، باید مرا سانسور کرد.

این گونه بود که سرنوشت من رقم خورد، و نویسنده‌ای شدم که برای تمام عمر با صراحت علیه امپریالیسم و له صلح مطلب نوشته است. هنگامی که در ژانویه ۱۹۹۶ دعوت صمیمانه شما را برای مدیریت «پژوهشکده تودا برای تحقیق در مورد سیاست و صلح جهانی» دریافت کردم، بلادرنگ دریافتم که فرصتی بی‌نظیر در اختیار من قرار داده شده است تا با گروهی از عاشقان صلح در راه آرمانی که عمیقاً بدان معتقدم، همکاری کنم. من قبلاً درباره سوکا گاکای مطالعاتی انجام داده و متوجه شده بودم که تشکیلاتی با برجا و قوی در جستجوی صلح جهانی است. همچنین، در نخستین ملاقات، در ۱۹۹۲، پی بردم که ما دارای سرشت مشابهی هستیم، و یادم می‌آید که این شعر را برای شما فرستادم:

هدیه دوستی برای دایساکو ایکدا Daisaku Ikeda

همچون بیگانگان یکدیگر را ملاقات کردیم،

ولی چه زود به دوستانی پرشور مبدل شدیم

به دور از زمان، مکان،

و گفتار که مایه جداییمان بود.

چه زود به پیش رفتیم

پیوندی به دور از بندگی،

اتحادی بدون ایالات،

در قلمرو معنویت

زبان قلبهایمان

شیرین تر است از

زبان گفتارمان
(که ما را از هم جدا می‌کند)،
موجد نشاطی است
که ما را متحد می‌کند،
در حسرتهایمان
برای فرا رفتن،
به ماورای محدودیتها و شکنندگیهای
زمانه ما،
زمین ما،
زبان ما،
ورنجهای ما.

توکیو، ۳۰ جولای، ۱۹۹۲

وقتی در ۱۹۹۶، شما به من پیشنهاد کردید که مدیریت پژوهشکده تودا را بپذیرم، آن را مایه افتخار خود دانستم و با خوشحالی این مسؤولیت را پذیرفتم.

۲) اهمیت «گزینش»

● همان‌گونه که پیشنهاد کردید، بر این تبادل نظر بین ما دو تن عنوان «گفتگو را برگزینیم» نهاده‌ام. من نهایت توان خود را به کار می‌بندم تا آن را به‌عنوان آخرین جلد از یک تریلوژی و همشأن دو جلد دیگر آن یعنی زندگی را برگزینیم، گفتگو با دکتر آرنولد توینبی Dr. Arnold Toynbee؛ و صلح را برگزینیم، گفتگو با دکتر یوهان گالتونگ Dr. Johan Galtung آماده سازم.

واژه «گزینش» پیش از هر چیز قطعه‌ای از کتاب گزینه‌های بشر Human options اثر نویسنده فقید نورمن کازینز Norman Cousins را به‌خاطر می‌آورد. او که دوستی خوب و همکار معنوی ما بود، می‌نویسد: «مهمترین چیزی که

آموخته‌ام آن است که یکی از اولین عواملی که انسان را منحصر به فرد کرده، توانایی او برای آفریدن و آزمودن امکانه‌های جدید است. (...) من معتقدم که ظرفیت بشر نهایی ندارد، و هیچ چالشی ماورای ادراک و دسترس او نیست.» (Human Options, p. 17, W. W. Norton & Company, 1981)

این کلامی است که امید در آن موج می‌زند. من از خوش‌بینی پرشوری که تمام زندگی نورمن کازینز را آکنده است، الهام می‌گیرم. من معتقدم پایبندی به تحوّل بشر و خوش‌بینی‌ای که از اعتقاد مطلق نشأت می‌گیرد، نیروهای پیشبرنده‌ای هستند که می‌توانند نسل بشری را از ورطه‌ای که در آن غلتیده، به بیرون هدایت کنند.

کازینز همچنین نوشت، «مطمئناً بشر کم‌کم دست به کار خواهد شد تا کارها را به نحوی انجام دهد که هیچگاه بیشتر انجام نداده است.» (همانجا، ص ۶۸) لاجرم وظایف مبرم ما تعیین اهدافی است تا دنیا مطابق خواسته‌های ما گردد و نیز بنا نهادن مشی‌ای قاطع برای زمانه خود ما. تمامی تلاش من در خدمت این وظایف است و به همین سبب با فرهیختگان برجسته جهان ملاقات کرده و با آنان درباره دیدگاه‌هایشان نسبت به آینده گفتگو کرده‌ام. عناوین کتابهایی که نتیجه این گفتگوها است یعنی زندگی را برگزینیم و صلح را برگزینیم چکیده مناسب‌ترین روشها برای عصر ما را بیان می‌کند.

دکتر تهرانیان، در اینجا مایلم عقیده شما را درباره این شکل از «خوش‌بینی» که منشأ انتخاب گزینه‌های مختلف توسط انسان می‌باشد پرسم. در ضمن مایلم دیدگاه‌های شما را درباره نظراتی که راجع به زمانه ما و آینده در سایر جلد‌های این کتاب یعنی زندگی را برگزینیم، و صلح را برگزینیم ابراز شده است، بدانم.

سؤال دیگر من این است که چه چیز باعث شد تا برای گفتگوهای ما که جلد‌هایی این مجموعه است، عنوان «گفتگو را برگزینیم» پیشنهاد کردید. این مضمون در حال حاضر که پس از پایان جنگ سرد، دنیا در دوره گذار دست و

پا می‌زند، بسیار به جا و به موقع است. لطفاً نظر خودتان را درباره اهمیت «برگزیدن گفتگو»، به خصوص از جنبه دیدگاه تخصصی خود شما یعنی ارتباطات بین‌المللی، برای ما بگویید.

○ اجازه می‌خواهم از آخرین سؤال شما آغاز کنم. آنتونیو گرامشی، دانشمند مارکسیست ایتالیایی، زمانی چالشی دو سویه را با رفقایش مطرح کرد. او بدینی خردمندی و خوش‌بینی اراده را طلب می‌کرد. باید «مهر قلبی» را نیز به این شعار اضافه کرد. شما نمونه‌ای هستید از اینکه چگونه می‌توان چنین ترکیب مشکلی را تحصیل کرد. از یکسو، در نوشته‌های شما خوش‌بینی ساده‌دلانه وجود ندارد. شما همیشه با واقع‌بینی به میراث قرن بیستم یعنی جنگ و چالش‌های پیش‌رو می‌نگرید و نسبت به آنها منتقد هستید، گرچه ممکن است کسانی آن را بدینی نام نهند. از سوی دیگر عملاً شما مصداق اعتبار این ضرب‌المثل چینی هستید که می‌گوید «به‌جای آنکه هزاران بار به تاریکی لعنت بفرستیم، بهتر است شمعی روشن کنیم.» حمایت مالی شما از مراکز گوناگون فرهنگی و آموزشی در کنار طرح‌های سالانه شما برای صلح، در نظر من پژوهشکده تودا را از سایر مؤسسات تحقیقی متعارف متمایز می‌سازد. هنگامی که با هیأت مدیره درباره مقاصد پژوهشکده بحث می‌کردیم، برای ما مشخص شد که باید «به پژوهشکده‌ای نوین برای دنیایی طراز نوین تبدیل شویم، دنیایی که گرچه از شبکه‌های رو به گسترش ارتباطات بهره می‌برد، با این حال به شدت نیازمند گفتگو است». نقشی که شما سالهاست در گفتگوی تمدنها برعهده گرفته‌اید و گفتگوهای طولانی و پرمغزی را با رهبران دنیای سیاست و اندیشه برپا داشته‌اید، الگوی مناسبی را برای پیروی پیش روی ما گذاشته است. به همین دلیل است که شما و من، تصمیم گرفتیم تا این گفتگوی ویژه را درباره گفتگو برگزار کنیم.

و اما در باب «ضرورت گزینش». نظریه‌های علیّت، رفتار ما را به چهار عامل اساسی نسبت می‌دهد: سرنوشت، آزادی، جبر، و وظیفه‌شناسی یا علائق. جوامع سنتی به پذیرفتن قضا و قدر تمایل دارند، جوامع مدرن بر آزادی بشر تأکید می‌ورزند. ولی واضح است که جبر، تهدید به جبر، و مناسبات سازمان یافته‌ای که ما در معرض آن و یا در دام آن قرار داریم، نقش بسیار مهمی را در شکل دادن به رفتار ما برعهده دارند. با این وجود، در نهایت، عشق، ترحم، و دل‌بستگی‌های قلبی ما (علائق) همچون آبی که زمینهای سنگلاخ را نرم می‌سازد، در روابط انسانها رسوخ می‌کنند. ما آزاد نیستیم که هر چه می‌خواهیم در زندگی خود انجام دهیم، بلکه آزادی ما در حاشیه آزادی دیگران دارای معنی می‌باشد. آزادی ما را عواملی چون سرنوشت ما (وضعیت طبیعی و اجتماعی)، مؤسساتی که مستقیم و یا غیر مستقیم در پروراندن و یا مجبور کردن ما نقش دارند (خانواده، مدرسه، محیط کار، اقتصاد، حکومت)، و علائقی که بر اثر فعالیتها و روابط مشخصی پدید آورده‌ایم، محدود می‌کنند. انتخاب نتیجه نهایی روند تصمیم‌گیری آگاهانه‌ای است که با هشیاری نسبت به محدودیتها آزادی ما را به حداکثر می‌رساند. طنز قضیه در اینجا نهفته است که زمانی بیشترین آزادی را داریم که از محذورات خود آگاه می‌شویم. اگر ما زندگی، صلح، و گفتگو را برگزینیم، بدان معنا نیست که بلافاصله آنها را کسب خواهیم کرد؛ بلکه تنها مفهوم آن این است که ما همراه دیگران در روندی شرکت می‌کنیم که هدف از آن روند جستجوی ارزشها، معیارها، و نهادهایی است که قادر باشند در بحبوحه کشمکشها، به جای استفاده از قوه سبعت، به روشهای غیرخشونت آمیز نظیر مذاکره، میانجیگری، حکمیت، داوری و مقاومت منفی گاندی وار دست یازند.

۳) گفتگو به مثابه ملاک انسانیت

● در انجیل که تمدن غربی بر اساس آن بنا شده، این عبارت معروف وجود دارد که «در آغاز کلمه بود»، و من معتقدم که گفتگو بین انسانها نخستین مرحله از رابطه بین انسانها است.

گفتگو بین تمدن‌ها موضوعی است که امروزه اهمیت فزاینده‌ای یافته، و اساساً به معنی گفتگو بین انسانها است. از طریق گفتگوی آزاد و از صمیم قلب، مردم یکدیگر را بهتر می‌شناسند، و هنگامی که یکدیگر را شناختند، قادرند تا تفاوت‌های دیگران را درک کنند. ممکن است این گفته خیلی خوشبینانه به نظر رسد، ولی این نتیجه‌ای است که من از تجربیات خود به دست آورده‌ام.

تلاش‌های من برای ایجاد «پلهای دوستی» با کشورهای سوسیالیست بر این اعتقاد استوار بود که مردم این کشورها تفاوتی با ما ندارند، و درست عین ما انسان هستند. حتی در اوج جنگ سرد بین شرق و غرب، من از چین و شوروی سابق دیدن کرده و براساس روحیه رفاقت بشری با رهبران‌شان گفتگو کردم.

بهترین معنی واژه گفتگو، مبادله بین یک شخصیت با دیگری، و بین یک فکر با فکر دیگر است. گفتگو اگر در چنان ابعاد کاملی انجام شود، می‌تواند اشخاص درگیر را به سوی آنچه که حقیقتاً در زندگی ارزشمند است، رهنمون شود، که این امر می‌تواند به نوبه خود آنان را حتی به جستجو در جهت متحقق ساختن ارزشهای والاتر در زندگی برانگیزد. من فکر می‌کنم، مهمترین معنای گفتگو در همین نکته نهفته است.

مونتینی Montaigne، هر چند که در عصر شدیدترین منازعات مذهبی می‌زیست و کشتار مصیبت‌بار مردم را به دلیل تعصب و جنگ بین سلاطین شاهد بود، ولی برای گفتگو ارزش فراوان قائل بود.

این متفکر قرن شانزدهم فرانسه به درستی چنین نوشت، «پربرترین و

منطقی‌ترین روش پرورش مغزهای ما، به نظر من، مباحثه است. عمل به این معنی از هر چیز دیگر زندگی برای من دلپسندتر است.» (Essays, Penguin) (Books, 1958, p. 286)

دکتر تهرانیان، من معتقدم ملاک انسانیت ما در همین روحیه گفتگوی آزاد نهفته است، و مایلم نظر شما را در این مورد بشنوم.

ما بعداً درباره اهمیت گفتگو بین تمدنهای مختلف به طور مفصل بحث خواهیم کرد، ولی می‌خواهم در اینجا بگویم که بودایی‌گری، بر وسایل به همان اندازه اهداف تأکید می‌کند، و به ما می‌آموزد که هر چقدر هم که اهداف ما رفیع باشند، اگر وسایل دستیابی به آن نادرست باشد، لازم است از اول شروع کنیم، و نه تنها درباره وسایل، بلکه درباره خود هدف هم باید تجدیدنظر کنیم. بسیار به جاست که این اندرز بودایی را هنگامی که جامعه بین‌المللی فعلی را بررسی می‌کنیم، به خاطر بسپاریم، چرا که هر ملتی با حرارت تمام درباره «عدالت» از دیدگاه خود، و «آرمانهای» خود سخن می‌گوید و همگی کاملاً آماده‌اند تا برای دفاع از آنها «قوه قهریه» را به کار برند.

با پایان جنگ سرد، فضای آشتی و مسالمت در برخی مناطق که برای دهه‌ها گرفتار آشوب و ستیز بودند، در حال شکل گرفتن است. با این وجود، هنوز برخوردهای مسلحانه و تروریسم با همان شدت سابق ادامه دارد.

دکتر یوهان گالتونگ که سرپرستی تحقیقات صلح گروه Transcend را برعهده دارد، زمانی با اشاره به کلام مهاتما گاندی که هیچ راهی به سوی صلح وجود ندارد، بلکه صلح خود راه است، این نظر را تأیید کرد که صلح تنها از راههای مسالمت‌آمیز قابل دست یافتن است. من نیز کاملاً با این نظر موافقم. من معتقدم رویکرد سنتی آسیایی برای حل مشکلات، نظیر آنچه در بوداگری آموزش داده می‌شود، و در آن بر گفتگو تأکید می‌نهد، باید با اهمیت و اعتبار بیشتری مورد مذاقه قرار گیرد. دکتر تهرانیان، در این مورد چه تحلیلی دارید؟

○ به دلیل اهمیت تعیین کننده گفتگو در این برهه تاریخی، ضروری می‌دانم تا علاوه بر اظهارات بسیار مفید شما، توضیحات بیشتری را ارائه کنم. گفتگوهای پیشین شما با دو دانشمند برجسته، آرنولد توینبی و یوهان گالتونگ حول موضوعهایی متمرکز بود که اهمیت اساسی دارند: چگونه با ابزارهای مسالمت‌آمیز به جستجوی صلح برآیم تا بدین طریق بتوانیم اساس زندگی را حفظ کنیم. قدمت این مسأله به اندازه عمر انسانیت است. ولی اکنون در تاریخ به مرحله‌ای پانهاده‌ایم که در آن «گفتگو» به اندازه «زندگی» و «صلح» ضرورت یافته است. در واقع، شاید تنها وسیله‌ای است که با آن می‌توان زندگی و صلح را تأمین کرد. جهانی شدن بازارها و جوامع، تماس نزدیک بین ملت‌ها، فرهنگ‌ها، و تمدن‌های مختلف را در ابعاد عظیم فراهم آورده است. این تماس‌ها موجب شده است تا شکل‌بندی‌های اقتصادی و سیاسی از هر دو گونه رقابتی و تعاونی، نیز جدالهایی بر سر علائق و استنباطها و همچنین مکالمات و مذاکراتی در مورد معانی و مفاهیم ایجاد شود. تا هنگامی که در این تماس‌ها گفتگو هیچ نقشی ندارد، و شرایط خشونت و تسلط‌طلبی بر آن حاکم است، بذر نفاق و خصومت را برای سال‌ها و دهه‌های آینده پراکنده خواهد کرد.

در هر حال اگر گفتگو را به‌عنوان روشی برای تعامل با دوستان و دشمنان برگزینیم، این امید وجود دارد که آنان را بهتر درک کنیم و در نتیجه امکان تطابق دو جانبه بین برداشتها و منافع به‌وجود می‌آید. بدون گفتگو، ما در تاریکی جزم اندیشی گام خواهیم زد.

همان‌گونه که شما نیز اظهار کرده‌اید، به همین دلیل است که ما شعار «گفتگوی تمدن‌ها برای شهروندان جهان» را برای پژوهشکده تودا انتخاب کرده‌ایم. در نتیجه ما برخی قواعد گفتگو و برنامه چهار ساله‌ای را برای تحقیق تدوین کرده‌ایم، که به شرح زیر است:

قواعد گفتگو

ما معتقدیم که گفتگو مؤثرترین راه برای احترام به تفاوتها، حل اختلافات، و گاهگاهی موافقت با عدم توافق است. برخلاف سایر روشهای گفتمان نظیر مناظره‌های خصمانه، هدف از گفتگو درک متقابل از طریق تبادل همدلانه نظرات طرفین می‌باشد. از این رو جز با رعایت دقیق قواعد خاصی اهداف گفتگو حاصل نخواهد شد. فهرست زیر درباره قواعد گفتگو تنها یک پیشنهاد است و نباید جامع و کامل تلقی شود.

۱- به دیگران احترام گذارید و با دل و جان و از صمیم قلب به آنان گوش دهید.

۲- به دنبال نظرات مشترک برای وفاق باشید، ولی با تأیید و احترام به تفاوت دیدگاهها از تفکر گروهی پرهیز کنید.

۳- از مداخلات بیجا و افراطی اجتناب کنید.

۴- از سهم دیگران در مباحثه، بیش از خودتان تقدیر کنید.

۵- به خاطر داشته باشید که سکوت نیز گویاست؛ تنها هنگامی صحبت کنید که بتوانید از طریق ایراد سؤالی به‌جا، ارائه واقعیتهای، توضیح یا بیان نکته‌ای، و یا پیش بردن بحث در جهت وضوح یا همدلی بیشتر، در گفتگو سهمی سازنده داشته باشید.

۶- نکات اساسی اختلافات را برای تعمق بیشتر، مشخص کنید.

۷- هیچ وقت به منظور جا انداختن نظرات خود، نظرات دیگران را مخدوش نکنید؛ پیش از ارائه دیدگاههای متفاوت خود، بکشید تا نظرات دیگران را به نحوی که رضایت خاطر آنان را فراهم سازد، دوباره بیان کنید.

۸- هر یک از موارد توافق در صورتجلسه را، پیش از شروع بحث درباره موضوع جدید، دقیقاً مشخص کنید.

۹- پیامدهای هر توافق را برای سیاستها و فعالیتهای گروهی، معلوم کنید.

۱۰- از شرکت‌کنندگان برای شرکت در بحث تشکر کنید.

فصل اول

گسترش جهان اسلام

۱) هر سه دین بزرگ جهانی از «خاورمیانه» برخاسته‌اند

آ - چرا خاورمیانه؟

● «خاورمیانه»، مهد سه دین بزرگ جهانی، اسلام، یهودیت و مسیحیت است. البته من از علامت نقل قول استفاده می‌کنم، چون واژگانی نظیر «خاورمیانه» و «شرق» حاصل دیدگاه اروپا - محور نسبت به جهان است.

دکتر تهرانیان، نخستین سؤالی را که مطرح می‌کنم ممکن است که خام به نظر برسد و شاید بسیاری از خوانندگان این کتاب موضوع آن را بسیار عجیب بدانند. چرا هر سه این ادیان که احتمالاً بیشترین تأثیر و پراکندگی را در تاریخ بشر داشته‌اند، تقریباً در یک منطقه خاص جغرافیایی پدید آمده‌اند؟ آیا در عصر باستان در «خاورمیانه» عنصری رازآمیز وجود داشته است؟

سؤال دیگر من این است که چرا هیچکدام این ادیان در دیگری ادغام و یا به وسیله دیگری نابود نشده است. احتمالاً در این موارد بین محققان نظرهای مختلفی وجود دارد، ولی من مایلم نظری را که شما می‌پسندید، بدانم.

○ بار دیگر شما سؤالهای بحث‌انگیزی را مطرح می‌کنید که قرن‌هاست مورخان و جامعه‌شناسان را به خود مشغول کرده است.

اصطلاح «خاورمیانه» از ابداعات کاپیتان آلفرد ثایر ماهن (Captain Alfred Thayer Mahan) (۱۸۴۰ - ۱۹۱۴)، مورخ تاریخ بحریه آمریکا، مؤلف کتاب تأثیر قدرت دریایی بر تاریخ ۱۶۶۰ - ۱۸۷۳ (*The Influence of Sea Power on History 1660 - 1873*)، تاریخ نشر ۱۸۹۰) و از دوستان رئیس جمهور آمریکا تئودور روزولت می‌باشد. براساس تز او که روزولت و بسیاری دیگر از رهبران آمریکا در قرن بیستم از آن متأثر شدند، قدرت جهانی برتر همان‌گونه که از تجربه امپراتوری بریتانیا نتیجه می‌شود، بر اثر قدرت دریایی تحصیل می‌شود. او تسلط بر مناطق زمینی در اروپا، آفریقا، آسیا، و آمریکای شمالی و جنوبی را به‌عنوان ارزشمندترین ثروتها در جهان می‌دانست. در هر حال، وی برخی مناطق استراتژیک را که برای تسلط بر جهان نقش حیاتی دارند، مشخص نمود. مهم‌ترین این مناطق را «خاورمیانه» نامید، که محدوده آن سرزمینی است که از دریای مدیترانه تا شبه جزیره هند را در بر می‌گیرد. در آن هنگام منابع نفتی به اصطلاح خاورمیانه ناشناخته بود. با این حال، به دلیل مرکزیت استراتژیک منطقه، به‌زودی این اصطلاح رواج عام یافت. همان‌گونه که می‌بینید، خاورمیانه اساساً مفهومی استراتژیک و امپریالیستی و فاقد هرگونه اهمیت خاص فرهنگی است. به همین دلیل است که من اصطلاح بیطرف آسیای باختری، و یا اصطلاح فرهنگی جهان اسلام را ترجیح می‌دهم. ولی همان‌گونه که می‌دانید، جهان اسلام وسیعتر از آسیای باختری است.

به همین نحو، ادوارد سعید در کتاب درخشان خود شرقشناسی (۱۹۷۹) (*Orientalism*) نشان داد که غرب با ابداع مفهوم «شرق» کوشید تا «شرقیان» را از لحاظ فرهنگی انسانهایی حقیرتر و از این طریق فتوحات استعماری خود را برحق جلوه دهد. از آنجایی که هنوز بسیاری از نگرشهای قدیمی شرقشناسانه هنوز باقی است، و به‌ویژه در رسانه‌های جمعی در ابعاد بزرگتر به کار گرفته می‌شود، جا دارد تا در این مورد جمله‌ای را از سعید

نقل کنم (سعید، ۱۹۷۹: ۳۹-۴۰):

این که به سادگی بگوییم که شرقشناسی عبارت از عقلایی کردن و یا پایه عقلایی بخشیدن به نحوه حکومت استعماری بود در واقع غفلت از این واقعیت است که خود حکومت استعماری تا چه حد از قبل، و نه بعد از ایجاد آن، توسط شرقشناسی توجیه شده بود. افراد انسانی همیشه دنیا را به مناطقی که با یکدیگر یک سلسله وجوه تمایز و افتراق واقعی و یا خیالی دارند تقسیم کرده‌اند. این تعیین حدود و مرز بین شرق و غرب، که کرامر (Cromer) و بالفور (Balfour) با چنین رضایتی آن را می‌پذیرند، از دهها سال قبل، و بلکه قرن‌ها پیش، در شرف تشکیل و شکل گرفتن بود... برای بیان این رابطه [بین شرق و غرب] واژه‌های مختلفی مورد استفاده قرار می‌گرفت. انسان شرقی، بی‌منطق، منحط، گمراه، کودکانه، و موجودی «متفاوت» بود؛ در مقابل، فرد اروپایی، انسانی منطقی، با فضیلت، پخته، و «طبیعی و عادی» بود. (نقل از: شرقشناسی، ترجمه عبدالحییم گواهی)

در هر حال این واقعیت که آسیای غربی زادگاه مهمترین ادیان جهان نظیر آیین زردشت (دین ایران باستان)، آیین میترا (دین روم در قرن ۲ م)، یهودیت، مسیحیت و اسلام بوده است، رابطه فرهنگی غرب با آسیای باختری را پیچیده‌تر می‌کرد. چرا آسیای غربی زادگاه بسیاری از ادیان بزرگ است؟ بدیهی‌ترین پاسخ آن است که مصر و بین‌النهرین نخستین مراکز عمده اسکان بشر بوده، که کشاورزی، شهرها و خط را توسعه دادند. همراه خط متون مقدس به وجود آمد که کاتبانی را می‌طلبید (خاخامها، کشیشها، و علما، یا به عبارت دیگر طبقه‌ای که حافظ و مفسر

متون بودند). اینان نیز نهادهای مذهبی (کنیسه، کلیسا، مسجد) را تأسیس کردند. همچنین می‌توانیم پیشتر رفته و نظر بدهیم که کم‌آبی نسبی منطقه، فقدان اطمینان و وابستگی زندگی به نیروهای غیرقابل پیش‌بینی طبیعی، نیز قرار گرفتن منطقه در مرکز مهاجرت‌های عظیم جهانی که حاصل آن تصادم و گفتگوی تمدنها بود؛ همه علل فوق دست به‌دست یکدیگر داده و موجب شد تا آگاهی مذهبی در این منطقه نسبت به سایر مناطق رشد بیشتری داشته باشد. با این حال این نعمت را نمی‌توان کامل دانست، زیرا گرچه توسعه ادیان جزو تاریخ این منطقه ثبت شده است، ولی از سوی دیگر نزاع بین ادیان نیز در آن به چشم می‌خورد. در حالی که غرب مسیحی چندان زمینه‌ای برای رقابت با سنت‌های مذهبی کاملاً متفاوت نظیر آیین هندو، آیین بودا، آیین کنفوسیوس، و آیین تائو نداشته است، ولی در تمام طول تاریخ در تماس و رقابت دائم فرهنگی با دنیای یهود و اسلام قرار داشته است. این مسأله موجب شد تا نوعی رابطه فرهنگی مهر و کین پدید آید که در تاریخ مشابهی برای آن وجود ندارد. همان‌گونه که ویژگی خاص چنین روابطی است، در اینجا تعامل بین شخص یا اشخاص واقعی وجود ندارد، بلکه سروکار ما با موجود موهومی ساخته ذهن است، موجودی متجانس و یکپارچه که آن را «شرق»، «خاورمیانه» و یا «غرب» نام نهاده‌اند. به همین دلیل است که جنبه مقابل شرقشناسی در غرب، غربشناسی در شرق است، که هر دو تلاشهایی است تا با ساده کردن پیچیدگیها و تنوعات این دو منطقه جغرافیایی از آن شبیحی برای مهر و یا کین بیافرینند.

ب - تفاوت بین پیشگو و پیامبر

- در اینجا مایلم به رابطه بین اسلام، یهودیت، و مسیحیت پردازیم. از منظر دین‌شناسی این ادیان همگی «وحيانی» و «توحیدی» هستند. هر

کدام کتابی آسمانی دارد (قرآن، عهد قدیم، و عهد جدید) و همگی به وسیله اقوام سامی بنیاد نهاده شده‌اند.

نظر اسلام درباره رابطه این دین با دو دین دیگر به وضوح در قرآن بیان شده، و این دیدگاه از ویژگیهای اساسی اسلام است.

«بگو (به پیروان کتابهای الهی): آیا درباره خداوند با ما [مسلمانان] محاجه می‌کنید [یهودیان و مسیحیان]، حال آنکه او پروردگار ما و پروردگار شماست؟ و ما بیم و کردار خویش و شما بیم و کردار خویش، و ما برای او اخلاص می‌ورزیم». (س بقره، آ ۱۳۹، قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، اضافات داخل کمان و قلاب از مترجم انگلیسی قرآن و نویسنده است.)

«بگوید (مسلمانان): به خداوند و آنچه بر ما و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و آنچه به موسی و عیسی و آنچه به پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم، و بین هیچ‌یک از آنان فرق نمی‌گذاریم و ما فرمانبردار او هستیم». (س بقره، آ ۱۳۶)

«اهل کتاب پس از آنکه علم یافتند، از رشک و رقابتی که با هم داشتند، اختلاف پیشه کردند و هر کس که آیات الهی را انکار کند [بداند که] خداوند زودشمار است». (س آل عمران، آ ۱۹، اضافات از مترجم فارسی است.)

از آیات یاد شده مشخص می‌شود که از دیدگاه اسلامی، یهودیت، مسیحیت و اسلام هر سه دین واحدی هستند که در دوره‌های مختلف تاریخی ظاهر شده‌اند. مسلمانان «تنها برای او اخلاص می‌ورزند»، در حالی که یهودیان و مسیحیان «پس از آنکه علم یافتند، از رشک و رقابتی که با هم داشتند، اختلاف پیشه کردند.»

همچنین درمی یابیم که هر سه آنها منشأ واحدی دارند که به صورت وحی در دوره‌های مختلف تاریخی بر پیامبران نازل شده‌اند. این پیامبران موسی (ع)، عیسی (ع)، و محمد (ص) هستند، و محمد (ص) به عنوان خاتم پیامبران معرفی شده است. در قرآن از پیامبرانی که در عهد قدیم و جدید نامشان آمده، مانند: نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، موسی، یوحنا، و عیسی ذکر شده است، اگر از این زاویه خاص به قضیه نگاه کنیم، بین اسلام، مسیحیت و یهودیت تفاوت کمی وجود دارد.

دکتر تهرانیان، سؤال من این است که، در زبان ژاپنی واژه‌های «پیامبر» و «پیشگو» گرچه در نوشتن تفاوت فاحشی دارند، ولی یکسان تلفظ می‌شوند، لاجرم بسیاری از هم‌میهنان من تفاوت واقعی این دو معنا را درست در نمی‌یابند. پیامبرانی را که در انجیل از آنان ذکر شده، چیزی شبیه به پیشگویان تلقی می‌کنند، و تا حدی بدین دلیل عامه اهالی ژاپن مذاهب را غیر علمی و خوار می‌شمارند، در حالی که بسیاری از آنان مشتریان دائمی ستونهای مربوط به پیشگویی که در اکثر روزنامه‌های ژاپنی وجود دارد، هستند. برخی از اهل علم با مشاهده این موضع مردم ژاپن نسبت به ادیان، آنان را مردمی که «از دین گریزانند، و به رمز و راز تمایل دارند» توصیف کرده‌اند. دکتر تهرانیان، لطفاً درباره تفاوت بین پیامبر و پیشگو برای ما توضیح دهید، چرا که من فکر می‌کنم درک ماهیت پیامبران، به مردم ژاپن کمک می‌کند تا اسلام، یهودیت و مسیحیت را بهتر درک کنند.

○ از توضیحات شما در مورد ویژگی خاص زبان ژاپنی درباره این دو واژه بسیار متشکرم. اغلب در گفتگو، ما از واژه‌های واحدی استفاده می‌کنیم (حتی در گفتگو به زبان واحد) ولی در فکر ما، آنها معانی کاملاً متفاوتی دارند. در نتیجه همگی ما در دست زبان اسیر هستیم. به همین دلیل در گفتمان روشی که زبان را تنها «نقطه عزیمت» می‌داند و می‌کوشد تا معانی نهان در پس هر کلمه را آشکار سازد، روش خوبی برای گفتگو است.

دیدگاه قرآنی چنین است که خداوند برای هدایت بشریت پیامبران بیشماری را از آدم تا محمد(ص)، که اولین و آخرین پیامبرانند، فرستاده است. برخی تعداد پیامبران را در حدود ۳۶۰۰۰ نفر تخمین زده‌اند. در هر حال پیامبران صاحب کتاب از دیدگاه قرآن جایگاه رفیعتری دارند. به همین دلیل است که یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان را «اهل کتاب» نامیده‌اند. در نتیجه اسلام خود را دعوتی تکراری ولی ابدی می‌داند که توسط پیامبران خدا به بشر ابلاغ شده است. بنابراین پیامبر، پیشگو نیست. او فرستاده‌ای است از سوی خداوند تا دربارهٔ عواقب اعمال بشر به او هشدار و وعده دهد. با این وجود، در قرآن ویژگیهای پیامبران مختلف با نامهایی متفاوت مشخص شده است، و از موسی به‌عنوان نبی‌الله، عیسی به‌عنوان روح‌الله و محمد(ص) به‌عنوان رسول‌الله یاد شده است.

ج) دین ابراهیم

● مسلمانان ابراهیم را نخستین پیامبری می‌دانند که بشر را به پرستش خدای واحد فراخواند، و آن را مکتب توحید می‌خوانند.

در قرآن از ابراهیم به‌عنوان انسان نمونه ذکر شده است، و آمده است «ابراهیم نه یهودی بود و نه مسیحی، بلکه پاکدین فرمانبردار (از الله) بود و از مشرکان نبود». (س آل عمران، آ ۶۷، اضافات از مترجم انگلیسی است). از این رو وضع مطلوب از نظر قرآن، بازگشت به عصر ابراهیم است.

تقریباً همگان می‌دانند که خداوند به ابراهیم فرمان داد تا فرزند خود اسحاق را در راه خدا قربانی کند.^۱ در آستانهٔ قربان کردن، خدا او را از آن عمل بازداشت، و ابراهیم دریافت که فرمان خداوند برای امتحان ایمان و اطاعت

۱- عموم مسلمانان معتقدند که فرزند قربانی اسماعیل بود و نه اسحاق. آنچه نویسنده بیان کرده اعتقاد اهل یهود و ترسایان است.

وی بوده است.

برای ما انسانهای مدرن، شاید این لحظهٔ اوج در سنت مذهبی، داستانی دهشت‌بار به نظر آید، ولی ما نباید این تمثیل پر اهمیت را همان‌گونه بنگریم که مثلاً فیلمی ترسناک و مبتذل را بر صفحهٔ تلویزیون می‌بینیم. ما باید این داستان را با ملاحظهٔ تمام زمینه‌های مذهبی و اجتماعی آن، درک کنیم.

متون مذهبی برجسته که در طول تاریخ بر بشر نازل شده‌اند، پر از نکات فلسفی هستند. آنها سحر و جادو نیستند. در مقایسه با زمانی که نخستین بار این کتابها ضبط شدند، زمانهٔ مدرن ما واقعاً سرشار از دیوانگی و خرافاتی است که از موهومات و تخیلات بی‌پایه ریشه می‌گیرد. با در نظر گرفتن اوضاع آن روزگار، آیا نمی‌توانیم داستان ابراهیم و اسحاق را به‌عنوان مظهر انکار سحر و جادو تفسیر کنیم؟

در جهان‌نگری مبتنی بر سحر و جادو، هنگامی که نظام عالم نیروی جادویی خود را از دست داده و به سوی آشوب می‌گرایید، مراسمی برگزار می‌شد و در آن حیوانات و گاهی انسانها به پیشگاه خدایان اهدا می‌شدند، بدان امید که عالم نیروی جادویی خود را بازیابد و لطف خدایان به شکل خرمهای پر بار و نابودی بیماریهای فراگیر بار دیگر شامل حال جهان و جهانیان گردد. این تصوّر تا زمانی که دنیای اسطوره‌ای دارای قوهٔ متصوّر غنی بود، محق شمرده می‌شد. ولی هنگامی که آن دنیا متخیلهٔ خود را از دست داده، آیینهای جادویی تحت‌الشعاع اهدافی در راه کامیاب کردن آرزوهای خودپرستانه نظیر حرص بشر برای ثروت، قدرت و یا افتخار قرار گرفت. چنین موردی در دورهٔ شاکيامونی Shakyamuni برای آیین برهنها اتفاق افتاد، و ما در آینده در مورد آن بحث خواهیم کرد.

جشنهای آغاز سال نو و آیینهای شکرگزاری برای فراوانی محصول منظماً برگزار می‌شد. بنابراین همیشه این خطر موجود بود که این مراسم به تشریفات تبدیل شده و ارزش خود را از دست بدهد. این مناسک، در ذات خود، برای

آنان کیفیت درونی داشت که هر قبیله یا اجتماع برای منافع مشترک گروهی با این دیدگاه که همبستگی درون گروه را استحکام بخشد، برگزار می‌کرد. ابراهیم از بزرگان یکی از این جوامع بود. این خود می‌تواند مانعی در راه تأویل داستان ابراهیم ایجاد کند، و می‌تواند برای توجیه قربانی کردن یک قبیله مورد استفادهٔ قبیلهٔ دیگری قرار گیرد، همان‌گونه که هنوز برخی متعصبین عمل می‌کنند.

با این وجود، اگر توجهی در خور بدان مبذول داریم، درمی‌یابیم که محمول اصلی این داستان قربانی نیست. نه ابراهیم در پی کسب منافع خودخواهانه بود، و نه اینکه این مراسم شباهتی به تشریفات معمول هر ساله داشت. وی فرزند خود را با انگیزهٔ درون‌گرایانه برای منافع قبیلهٔ خود تقدیم نکرد. پیام اصلی این داستان دربارهٔ اهمیت ایمان است، که با فلسفهٔ وجودی افراد نوع بشر سروکار دارد. این نتیجهٔ همچنین از بررسی قابلیت بشر برای پذیرش معنویت که در حد کمال است، به دست می‌آید که ایمان بشر اگر در حد کمال باشد نیروی بالقوهٔ انسانیت در وی بیش از پیش به فعلیت در خواهد آمد.

نیز، در انجیل عبری، اشعیاء نبی علیه مراسم قربانی حیوان یا انسان هشدار می‌دهد. او می‌گوید که یهوه از مراسم قربانی در پرستشگاهها، همچنین در سال نو و یا سایر مناسک بیزار است. (کتاب اشعیاء نبی ۱: ۱۱ تا ۱۴). در کتاب اشعیاء نبی آمده است:

چون دعای بسیار می‌کنید،

اجابت نخواهم نمود.

زیرا که دستهای شما پر از خون است،

خویشتن را شسته، طاهر نمایید

و بدی اعمال خویش را از نظر من دور کرده،

از شرارت دست بردارید،

نیکوکاری را بیاموزید،

و انصاف را بطلید، مظلومان را رهایی دهید،
یتیمان را دادرسی کنید،

و بیوه‌نان را حمایت نمایید. (کتاب اشعیا نبی، ۱: ۱۵ تا ۱۷)

بنابراین، به نظر من ستایش محمد(ص) از ابراهیم از جنبه ایمان وی و به عنوان موضوعی که با فلسفه وجودی افراد بشر مربوط می‌باشد، بوده است. دکتر تهرانیان، نظر شما در این مورد چیست؟

○ همان گونه که می‌دانید سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام را گاهی ادیان «ابراهیمی» می‌خوانند، چرا که هر سه آنها در آداب خود او را به عنوان بینانگذار توحید تکریم می‌کنند. سورن کیرکه گارد (Soren Kierkegard) (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف دانمارکی کتابی جذاب به نام ترس و لرز (Fear and Trembling) نوشته و در آن داستان مسافرت ابراهیم و فرزندش اسحاق را به سوی قربانگاه تعریف کرده است. داستان همان‌گونه که کیرکه گارد گفته است، تأییدی است بر نظر محققانه شما که آن را نمادی برای ایمان مطلق ابراهیم به خدای خود می‌دانید. از زاویه دیگر، این واقعه می‌تواند به عنوان نقطه عطفی در تحوّل مذهبی جهان، و تغییر آیین قربانی انسانها به قربانی حیوانات به حساب آید. شما خود آگاهید، که بسیاری ادیان باستانی (نظیر آنچه در میان آرتکها رواج داشت) برای آنکه خدا(یان) را با خود بر سر لطف آورند و یا قدرت دشمنان شکست خورده را از آن خود کنند، انسانی را در پیشگاه خدا(یان) قربانی می‌کردند. از این روی فرمان خداوند به ابراهیم در مورد قربانی کردن فرزند خود، و آنچه که بعداً صادر شد و به ابراهیم دستور داد تا به جای فرزند، گوسفندی را قربانی کند، می‌تواند به عنوان آزمایش ایمان ابراهیم، و همچنین ختم آیینهای قربانی انسان تفسیر شود. حتماً می‌دانید که مسلمانان به یاد ابراهیم و اسماعیل عید قربان را جشن می‌گیرند، و در آن ثروتمندان گوسفندی را

قربانی کرده و گوشت آن را بین فقرا پخش می‌کنند. ممکن است فرادی نسبت به این بقایای ایام گذشته اعتراض کنند، ولی شما خود می‌دانید که تاریخ با سرعت لاک‌پشت حرکت می‌کند. متأسفانه امروزه هنوز، گاهی اوقات شاهد مراسمی همچون ساتی Sati در هندوستان هستیم که در آن همسر مرد متوفی را همراه جسد او می‌سوزانند تا او مطمئن باشد که در جهان دیگر تنها نخواهد ماند.

د - اسلام به‌عنوان یک جنبش اصلاح طلبی مذهبی

● آن جوری که من درک کرده‌ام، کلمه «اسلام» خود به معنای فرمانبری محض از خداوند است، و این معنی کاملاً مشابه با تعریفی است که متکلم آمریکایی آلمان تبار، پل تیلیش از دین ارائه داده و آن را جذبه بی‌نهایت در وجود بی‌نهایت تعریف کرده است.

این نکته نیز قابل درک است که چرا محمد(ص) با تصویر خداوند به‌عنوان وجود مطلق و بی‌نهایت نسبت به یهودیت و مسیحیت ابراز برائت نمود، ولی هیچگاه ایمان آنان را مورد تردید قرار نداد.

محمد(ص) معتقد بود که یهودیان و مسیحیان همان خدایی را می‌پرستند که او می‌پرستید، ولی اشتباه آنان در روشی بود که برای متجلی کردن ایمان خود برگزیده بودند، که محمد(ص) آن را کاملاً بسنده و منطبق با قرآنکه می‌گوید «ما او را به پاکدلی می‌پرستیم» (س بقره، آ ۱۳۹) نمی‌یافت. انتقاد وی به یهودیت و مسیحیت نه به دلیل پرستیدن خدایان دروغین و ساختگی، بلکه در نحوه پرستیدن خدای واحد بود.

اشتباه دیگری که در ژاپن عمومیت دارد آن است که یهوه و الله را خدایانی متفاوت می‌انگارند، گرچه کلمه «الله» خود واژه‌ای عربی به معنای خدا می‌باشد. در واقع امر نیز، در ترجمه‌های عربی انجیل که به دست مسیحیان کسورهای عرب زبان انجام گرفته، در مقابل «خدای ما در آسمانها» کلمه الله را

به کار برده‌اند.

در یکی از آیات قرآن آمده است: «وگفتند [یهودیان و مسیحیان]: یهودی یا مسیحی باشید تا راه یابید؛ بگو: چنین نیست، بلکه (رستگاری در) آیین ابراهیم پاکدامن است که از مشرکان نبود». [س بقره، آ ۱۳۵]. اضافات داخل کمان از مترجم فارسی و داخل قلاب از نویسنده است.

در نتیجه، می‌توان گفت که با تولّد اسلام دین جدیدی ظهور نیافت، بلکه یک جنبش اصلاح‌طلبی مذهبی بود که در قرن هفتم با شعار بازگشت به آیین ابراهیم و تجدید ایمان به خداوند پدیدار شد. برای محمد(ص) اهمیّت آیین ابراهیم در آموزه‌های او پیرامون مطلقیت خداوند نهفته است. در اینجا ما با مؤلفه‌ای عمودی بین خدا و افراد بشر مواجهیم، بدین معنی که هر بشری روحيات، تجربیات، تردیدها و شکهای خود را دارد، و به تنهایی با خداوند مواجه می‌شود.

آیین یهودیت، به مردمان می‌آموزد که به خدا ایمان آورند و در سایه قوانینی که او آفریده زندگی کنند. این آیین مدّعی است که ایمان آنان در اشکال خاصی از رفتار فرد در جامعه او منعکس می‌شود. معنی این حرف آن است که در یهودیت فقط پیوندی عمودی بین خدا و بشر وجود ندارد، بلکه افراد بشر نیز توسط پیوندی افقی به یکدیگر مرتبط هستند. هر چند که، این پیوند افقی تنها به افراد یهودی محدود است. مسیحیت در محدودیتهای افقی یهودیت مناقشه کرده، و با تأکید یهودیت بر قانون مخالفت نمود، و در مقابل آموخت که عشق خداوند همه نوع بشر را فرامی‌گیرد.

بدین طریق این دو آیین در اسلام گرد هم آمده‌اند، «و یهودیان می‌گویند عزیر پسر خداست و مسیحیان می‌گویند مسیح پسر خداست.» (س توبه، آ ۳۰)

«اینان احبار و راهبان‌شان و مسیح بن مریم را به جای خداوند به خدایی گرفته‌اند، حال آنکه فرمانی جز این به آنان داده نشده

است که خدای یگانه را بپرستند.» (س توبه، آ ۳۱)
«وگفتند خداوند فرزندی برگزیده است؛ او منزه است؛ بلکه هر
آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و همه سر به راه او
هستند.» (س بقره، آ ۱۱۶)

از این آیات در می‌یابیم که اسلام معتقد است که یهودیت و مسیحیت،
عزیر و مسیح را در مسیر پیوند عمودی به سوی خدا قرار داده‌اند؛ و گناه
خاخامها و کشیشان را که بین خدا و بشر واسطه قرار داده‌اند، نابخشدنی
می‌داند. و در جایی که مسیحیت تشکیلات سلسله مراتب کلیسا را به عنوانی
قلمروی مقدس از توده مردم جدا می‌سازد، اسلام کل دنیا را به منزله قلمرو
تحت سلطه خدای واحد می‌داند.

در اسلام پدیده کلیسا وجود ندارد، همین طور در اسلام نه
طبقه روحانی وجود دارد که «ابزارهای لطف» را در اختیار
داشته باشد، نه مرجعیت شرعی، نه مرجعیت پاپ و نه شورای
کلیسا که به صدور احکام دینی پردازد.» (هانری کورین، تاریخ
فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۱۲).

در مورد مؤلفه‌های افقی، مسلمانان معتقدند که یهودیت در حدود قومی
محدود است، و گرچه مسیحیت عشق را منتهای عالم خلقت می‌داند، ولی
برای بازتاباندن عشق خدا در دنیای واقعی به حد کافی نمی‌کوشند. در برابر
آنچه مسلمانان در نماز بر زبان می‌آورند، یعنی «اللّه اکبر» و «السلام علیکم» هر
دو پیوند عمودی و افقی را در بر می‌گیرد.

محمد(ص) آنچه را که خود از انحطاط یهودیت و مسیحیت مشاهده کرده،
چنین بیان می‌کند: «ای مؤمنان بدانید که بسیاری از احبار و راهبان، اموال
مردم را به ناحق می‌خورند و [مردمان را] از راه خدا باز می‌دارند.» [س توبه، آ
۳۴؛ اضافات از مترجم فارسی است.]

آنچه که در بخش پیشین درباره انتقاد اسلام نسبت به یهودیت و مسیحیت

نقل شد، یادآور مصلح مذهبی آلمانی مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶) است، او نیز بر آن بود که ایمان خالص^۱ می‌تواند رابطه مستقیم بین افراد بشر و خداوند بوده و در این راه به میانجیگری کلیسا و کشیشان نیازی نمی‌باشد. این مسأله بعضاً دلیل گفته سابق من است که اسلام را جنبشی اصلاح طلب متعلق به قرن هفتم توصیف کردم.

باید اضافه کنم که هدف محمد(ص) رجعت بنیاد گرایانه و محض به گذشته نبود. در قرآن از اسلام به «الدین القویم» تلقی شده است، که متضمن جهانی بودن اسلام است. همچنین در یکی از آیات قرآن (س بقره، آ ۱۳) که تاریخ نزول آن را به سال دوم یا سوم هجرت نسبت می‌دهند، از عهد قدیم و عهد جدید هر دو، به‌عنوان کتاب یاد شده است؛ ولی بعدها (س نساء، آ ۴۴ به بعد) از قوانین یهود به‌عنوان تورات، و کتاب مسیحیان به‌عنوان انجیل یاد شده و کتاب تنها به آنچه که بر محمد(ص) وحی شده، اطلاق شده است. این نظر در دوران بعدی بسط یافته تا جایی که مطابق ادعای برخی محققین، آنچه که بر محمد(ص) نازل شده تنها کتاب آسمانی اصیل، و ام‌الکتاب، می‌باشد.

می‌توان ادعا کرد که محمد(ص) کوشید تا دینی جهانی، اصیل و بنیادی را بنا نهد که بتواند از تمامی انواع خاص ایمان فراتر رود. به نظر من این کوشش جز جستجویی صادقانه برای یافتن پاسخی به برخی سؤالات معنای دیگری ندارد. آن سؤالات چنین هستند: نقش دین در زندگی بشر چیست؟ و ایمان مذهبی چگونه چیزی است؟

اکنون که زمانه مدرن ما «از پای درمی‌آید» لازم است به این سؤالاتی بنیادی که اسلام مطرح می‌کند، توجه بیشتری بذل شود.

البته، من اسلام شناس نیستم، بنابراین خواهش می‌کنم برای ما بگویید، برای یهودیت و مسیحیت ظهور اسلام چه مفهوم و پیامدهایی داشت؟
 ○ شما با دقت تمام اختلافات عقیدتی بین یهودیت، مسیحیت و

اسلام را توصیف کرده‌اید. اشاره شما به پل تیلیش Paul Tillich (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) خاطره شیرین او را در ذهن من زنده کرد، و به یاد زمانی افتادم که به عنوان دانشجوی دوره دکترا در هاروارد، در کلاسهای او شرکت می‌کردم. ادراک او از دین که آن را «نهایت انغمار در اساس وجود» می‌داند، نزدیک به ادراک خود من است. از این جنبه، اسلام با سایر ادیان تفاوتی ندارد. در هر حال، جهان‌نگری اسلام، همچون سایر ادیان، حاصل مجموعه خاصی از پیشامدهای تاریخی است. برای ادراک آن، باید آن پیشامدها را درک کنیم.

تیلیش همچنین به من آموخت که چگونه به زبان متون مقدس و داستانهای آنها نگاه کنم و آنها را نه به عنوان حقیقت خشک، بلکه نماد حکمت بدانم. از این رو برای توضیح اسرار دین باید هم تاریخ و هم اسطوره‌شناسی را به کار بندیم. محمد(ص) از قبیله قریش بود که حکومت را در مکه در اختیار داشت، ولی پیش از تولد پدر خود را از دست داد و سرپرستی او را نخست پدر بزرگ و سپس عمویش برعهده گرفت. به عنوان یتیم، وی رنج و درد تهیدستی را تجربه کرد. با این حال، به دلیل شهرت وی به امانت، سرپرستی اموال زنی ثروتمند از قریش، به نام خدیجه(ع) به او سپرده شد، که بعدها محمد(ص) با او ازدواج کرد. به عنوان تاجر، وی سفرهای زیادی به سواحل دریای سرخ و مدیترانه انجام داد. گرچه بیسواد بود، ولی حافظه‌ای شگفت‌انگیز و کلامی بلیغ داشت. در چهل سالگی، در یکی از خلوت‌گزینیهای خود در کوهستان، صدای جبرئیل را شنید که به او دستور داد «بخوان، به نام خدایی که ترا آفرید». از شنیدن آن آواز، هراسان شد و در ناباوری فرو رفت. خدیجه، همسرش او را آرام کرد و اطمینان داد که نزول وحی حقیقت داشته است. آنگاه بود که او به کوهستان بازگشت و جبرئیل آیات دیگری را بر وی نازل کرد. مجموعه این وحیها که کتاب قرآن را تشکیل می‌دهد، موجب

دشمنی قریش با او شد، چرا که ضمن تبلیغ رحمت و احسان نسبت به فقرا برتری و مزایای ثروتمندان را زیر سؤال برده بود. در منطقه آسیای غربی و اطراف آن، پیش از همه اسلام به عنوان دین مساوات، حقیقت و عدالت شناخته شد. همان گونه که شما نیز نوشتید، کلمه «اسلام»، از ریشه عربی «سَلَمَ»، به معنای صلح و سلامت می باشد. اسلام، صیغه معلوم و به معنای تسلیم ارادی در برابر اراده و دوستی خداوند است. نحوه خاص خوشامدگویی مسلمانان «سلام علیکم» نیز از همین ریشه لغوی است. همان گونه که شما اظهار داشته اید، اسلام از عمده ترین نهضت‌های اصلاح طلبی دینی در قرن هفتم است که ظرف مدّتی نسبتاً کوتاه قلب میلیونها نفر را در امپراتوریهای ایران و بیزانس تسخیر کرد.

۲) زندگی محمد(ص) و فلسفه قرآن

آ - نزول وحی بر محمد(ص)

● یکی از سوره‌های قرآن الضحی نام دارد، و در آن آمده است:

«آیا تو را یتیم نیافت و پناهت داد؟ آیا تو را گمگشته نیافت و هدایت کرد؟ آیا تو را درویش نیافت و توانگرت گردانید؟ پس یتیم را میازار، و گدا را مران، و از نعمت پروردگارت سخن بگوی.» (س الضحی، آ ۶ - ۱۱، ترجمه عبدالمحمد آیتی)

فقیرزاده‌ای بر اثر ایمان مذهبی به زندگی شادمانه حاصل از رسالت دست می یابد. آیه‌های فوق به بهترین نحوی زندگی شخص محمد(ص) را بازگو می کند. اکنون پس از نگاهی کوتاه به زندگی وی، مایلیم چند سؤال را با شما مطرح کنم.

مطابق روایات، محمد(ص) در عام الفیل در مکه از شهرهای شبه جزیره عربستان به دنیا آمد. نظر غالب آن است که عام الفیل حدوداً متقارن با سال ۵۷۰ میلادی است. در آن سال ابرهه، فرمانروای حبشه که قلمرو خود را تا

جنوب عربستان توسعه داده بود، با لشگری عظیم از سربازان و فیله‌ها به مکه حمله کرده و قصد فتح این شهر را داشت.

محمد(ص) به قریش، یکی از قدرتمندترین قبایل مکه تعلق داشت. پدرش پیش از تولد وی درگذشته بود، و در ۶ سالگی نیز مادر خود را از دست داد. یکی از عموهایش سرپرستی او را برعهده گرفت.

در قرآن مکرراً اهمیت کمک به یتیمان و فقرا به مؤمنان گوشزد شده است. یکی از آیات قرآن دربارهٔ انفاق که مکرراً بدان استناد می‌شود، چنین می‌گوید: «صدقات برای فقیران است و مسکینان و کارگزاران جمع‌آوری آن. و نیز برای به‌دست آوردن دل مخالفان و آزاد کردن بندگان و قرضداران و انفاق در راه خدا و مسافران نیازمند و آن فریضه‌ای است از جانب خدا. و خدا دانا و حکیم است.» (س توبه، آ ۶۰، ترجمهٔ آیتی)

محمد(ص) علناً از دیدن مردمی که گرفتار فقر و ستم اغنیا بودند، به شدت احساس آزرده‌گی می‌کرد. برای مثال، در قرآن می‌خوانیم:

«نه چنان است. شما یتیم را گرامی نمی‌دارید، و یکدیگر را به اطعام مسکین ترغیب نمی‌کنید، و میراث را حریصانه می‌خورید، و مال فراوان را دوست دارید.» (س والفجر، آ ۱۷ - ۲۰)

همچنین قرآن پس از انتقاد سخت از کسانی که به خدا ایمان ندارند و به او دروغ می‌گویند، ابراز می‌دارد:

«بر ناتوانان و بیماران و آنان که هزینهٔ خویش نمی‌یابند، هرگاه در عمل برای خدا و پیامبرش اخلاص ورزندگانه‌ی نیست اگر به جنگ نیایند؛ که بر نیکوکاران هیچ‌گونه عتابی نیست و خدا آمرزنده و مهربان است.» (س توبه، آ ۹۱، ترجمهٔ آیتی).

محمد(ص) نه به طبقات بالای اجتماعی تعلق داشت و نه ثروتمند بود.

ولی به امانتداری مشهور بود و لقب امین داشت و سرپرست قافلهٔ یکی از بازرگانان بود. این قافله برای تجارت به شام می‌رفت و احتمالاً در آنجا محمد(ص) با یهودیت و مسیحیت آشنا شد. در آن زمان این ادیان نه فقط در شام، بلکه در بسیاری نقاط شبه جزیرهٔ عربستان هم گسترش یافته بودند. برای مثال، وقتی محمد(ص) بر اثر فشارهای دشمنان از مکه گریخت و به مدینه هجرت کرد، یهود توانسته بود در شهر اخیر آیین باستانی چند خدایی را از میان ببرد. و در یمن که در جنوب عربستان قرار دارد، یهودیت مدتی دین رسمی بوده، و مسیحیت از نیمهٔ قرن چهارم مبلغانی به آن منطقه فرستاده بود. در ۲۵ سالگی، محمد(ص) با بیوهٔ ثروتمندی که چند سالی از او بزرگتر بود و خدیجه نام داشت ازدواج کرد. خدیجه صاحب قافله‌ای بود که محمد(ص) پیشتر در سفر شام آن را سرپرستی کرده بود. محمد(ص) بیش از ۱۰ سال زندگی آرامی داشت، و وضع مالی او خوب بود.

با این حال ظاهراً همواره ذهنی پرسشگر و وقاد داشت. بدون تردید، بر اثر انساندوستی عمیق او، که قبلاً هم بدان اشاره کردم، او نمی‌توانست چشمانش را به روی تضادهای اجتماعی ببندد. این نوع افکار او، پس از آنکه به پیامبری منصوب شد، به‌عنوان سخنان محمد(ص) در قرآن بیان شده است. «بدانید که زندگی این جهانی بازیچه است و بیهوده و آرایش و فخرفروشی و افزون‌جویی در اموال و اولاد همانند بارانی به وقت است که رویدنیهایش کافران را به شگفت افکند. سپس پژمرده می‌شود و بینی که زردگشته است و خاشاک شده است. و در آخرت نصیب گروهی عذاب سخت است و نصیب گروهی آمرزش خدا و خشنودی او. و زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست.» (س حدید، آ ۲۰)

من تردید ندارم که شاکيامونی Shakyamuni نیز هنگامی که جوان بود عیناً چنین نارضایتی عمیقی را دربارهٔ زندگی جهانی احساس می‌کرد. گرچه او

شاهزاده بود و قادر به تأمین تمام خواسته‌های خود، ولی به نظر می‌رسد که همیشه درباره تضادهای اجتماعی نظیر شکاف بین غنی و فقیر، و تجملات زندگی درباری در حال پرسش بود. هر زمان که من به زندگی بنیانگذاران ادیان بزرگ نگاهی می‌افکنم، در می‌یابم که همه آنها نسبت به دو مسأله، یکی درد و رنج سایرین و دیگری ابدیت، حساسیت شدیدی ابراز داشته‌اند.

کم‌کم زمانی رسید که محمد(ص) غالباً در تأملات خود غرق می‌شد، و گاهی به غاری در کوهی برفراز مکه پناه می‌برد. سپس، در یکی از شبهای سال ۶۱۰م نخستین وحی بر او نازل شد. در غار ناگهان صدای فرشته‌ای (جبرئیل) را شنید که به او گفت کلمات خداوند را بخواند.

نزول وحی از جانب خداوند بیش از بیست سال پس از آن تاریخ و تا زمان مرگ او ادامه داشت.

دکتر تهرانیان، سؤال من این است که آن صدا چه بود و چه اهمیتی داشت. این سؤال را از این جهت پرسیدم چون می‌خواهم بدانم که اسلام چگونه آغاز شد.

به نظر می‌رسد که محمد(ص) خانواده خود را عزیز می‌داشت. حتی پس از نزول وحی الهی، او رابطه نزدیک خود را با خانواده‌اش حفظ کرد. تأکید وی بر خانواده، به نوعی وی را از بنیانگذاران سایر ادیان متفاوت می‌سازد. برای مثال، شاکيامونی در جستجوی روشنگری^۱ خانواده خود را ترک گفت. و در انجیل، به ندرت درباره رابطه نزدیک عیسی مسیح با خانواده خود سخنی رفته است. دکتر تهرانیان، تأثیر این تفاوت بر هر یک از ادیان چیست؟

○ شما شرحی دقیق از سالهای نخستین زندگی حضرت محمد(ص) را ارائه داده‌اید. روش کار عالمانه شما، چندان محلی برای توضیحات بیشتر من باقی نمی‌گذارد. با این حال، می‌توانم به بخش آخر سؤال شما درباره بررسی مقایسه‌ای ادیان پاسخ بدهم. نقش وحی در ادیان ابراهیمی

اساساً با نمونه مشابه آن در آیین بودا تفاوت دارد. در اسلام، یهودیت و مسیحیت، رب تعالی از طریق نزول وحی مستقیماً با افراد برگزیده خود سخن می‌گوید، گیرنده وحی در سنت یهودی - اسلامی رسول و در دیدگاه مسیحی فرزند خدا می‌باشد. در آیین بودا، هر کس که ریاضات و تأملات سخت روحانی را پشت سر بگذارد، می‌تواند به نیروانا واصل شود. از این رو از دیدگاه آیین بودا الوهیت بیشتر جنبه درون ذاتی دارد و نه متعالی. بوداوارگی^۱ بالقوه در همه افراد وجود دارد. اگر این تضاد را ملحوظ کنیم، آنگاه اندیشه نزول فرشته بر محمد(ص) چندان عجیب به نظر نمی‌رسد. حدیث نزول وحی در عهد قدیم و جدید و نیز قرآن بدین گونه است. نکته مهمی که باید اذعان کرد این است که تمام رهبران بزرگ مذاهب در تاریخ نشان داده‌اند که افرادی استثنایی و حامل پیامی الهام آمیز بوده که بشریت را به سوی زندگی سعادت‌مندتر و مسالمت‌آمیزتر رهنمون می‌باشد. زمانهایی بوده که این پیامها تحریف شده و از آنها در توجیه حرص، نفرت، جنگ و خشونت استفاده شده است. در هر حال ادراک صحیح پیام بیشتر از تعیین منبع آن اهمیت دارد.

این نظر شما که برخلاف عیسی و بودا، محمد(ص) صاحب خانواده بود، صحیح است. او در زمان حیات خدیجه مشوق و نخستین همسر خود، همسر دیگری اختیار نکرد، ولی پس از مرگ وی با زنان متعددی ازدواج کرد. در آن زمان در عربستان این امر عادی بود، ولی احتمالاً انگیزه وی نه فقط شخصی بلکه سیاسی بود. او با برقراری رابطه زناشویی با قبایل مهم، در مدتی قریب به ده سال، توانست برای اولین بار در تاریخ شبه جزیره عربستان را متحد کند. به عنوان یک دولتمدار در مذاکره مهارت فراوان داشت که وجود آن برای وظیفه بسیار شاق برقراری صلح در جامعه‌ای جنگ‌زده کاملاً ضروری بود. بر اثر استقرار

صلح، او توانست دین اسلام را در سراسر عربستان و خارج از آن انتشار دهد. دعوت او به برابری و عدالت در برپایی صلح اسلامی^۱ که طی صد سال آتی در سرزمینهای وسیعی از اسپانیا تا هند گسترده شد، بسیار تأثیر داشت. با وجود این، محمد(ص) در طول زندگی خود همواره متذکر می شد که او یک بشر معمولی است و نباید به موجودات ملکوتی نسبت داده شود. او زندگی خانوادگی معمولی داشت، در جنگها شرکت کرد، ولی عاقبت هر کجا که پا نهاد صلح برقرار کرد.

چگونه روشها و مسیرهای متفاوت زندگی بودا، عیسی، و محمد(ص) بر تاریخ ادیان آنها تأثیر گذاشت؟ این سؤال پیچیده تر از آن است که پاسخی قاطع بدان داده شود. مسأله اصلی در اینجا دیدگاه ما نسبت به نقش رهبران در تاریخ است. آیا رهبران تاریخ را می سازند، یا تاریخ است که رهبران را می سازد؟ از نظر من هر دو طرف قضیه مؤثر بوده و بر یکدیگر تأثیر می گذارند.

دلیل این امر را نیز می توان در تاریخ آیین بودا، مسیحیت و اسلام یافت. البته هر یک از این ادیان ویژگیهای منحصر به فردی دارد که قابل مقایسه با دیگران نیست. با وجود این، همان طور که شما نیز متذکر شدید، در برخی موارد شباهت تام دارند. درباره اسلام، مسیحیت و آیین بودا، هر سه در اعتقاد به عدالت اجتماعی به یکدیگر شبیه هستند. در این خصوص، عیسی و بودا زندگی نمونه واری داشتند که سرتاسر در تبلیغ برای دفاع از فقرا و چشمپوشی از دنیای مادی در برابر زندگی معنوی صرف شد. ولی در خصوص اسلام ما با دیدگاهی کاملاً متفاوت از تاریخ روبه رو هستیم. در حالی که بودا از موقعیت خود به عنوان شاهزاده دست کشید، و عیسی در برابر این وسوسه که رهبری سیاسی شود، مقاومت کرد، محمد(ص) هم به عنوان پیامبر، و هم دولتمدار فعالیت کرد. گسترش

آیین بودا در آسیا بسیار طول کشید. مسیحیت در اوایل تاریخ خود به شدت آزار دید و در امپراتوری روم دینی زیرزمینی بود تا آنکه عاقبت امپراتور بیزانس کنستانتین Constantine (؟ ۲۸۸ - ۳۳۷ م) به مسیحیت گروید و نخستین امپراتوری مسیحی عالم را در قسطنطنیه بنیاد نهاد.

سرگذشت اسلام کاملاً متفاوت است. به دنبال آزار محمد(ص) در مکه و مهاجرت به مدینه در ۶۲۲ م تاریخ اسلام در ۱۰۰ سال آتی یکی از شگفت‌انگیزترین موفقیت‌های سیاسی و مذهبی را شامل است. به همین دلیل است که مبدأ تاریخ اسلامی نه با تولد حضرت محمد(ص) و نه آغاز رسالت او، بلکه با تاریخ هجرت به مدینه و تأسیس نخستین دولت اسلامی مطابق است.

در نظر آیین بودا، تاریخ Samsara ناپایدار و به‌غایت فریبنده maya است. برای مسیحیت، تاریخ مهم ولی هیچگاه قطعی و تعیین‌کننده نیست. اظهار نظر بسیار معروف عیسی، «به سزار آنچه را بده که از آن سزار است، و به خدا آنچه را که متعلق به خداست» توجیهی است بر جدایی کلیسا از دولت که در تاریخ مدرن غرب نقش مرکزی را بر عهده داشته است. در مقابل، تاریخ در سیر^۱ اسلام نقش مرکزی دارد. مطابق نظر مسلمانان، سنتی حکومت معنوی و دنیوی در شخص پیامبر و چهار جانشین بر حق او (خلفا) گرد آمده بود. از این دیدگاه، جامعه کاملاً اسلامی محقق نخواهد شد مگر آنکه حکومت نیز اسلامی باشد. ولی از نظر شیعیان دوازده امامی، حضرت محمد حضرت علی را جانشین خود قرار داد. ولی دیگران این حق را از حضرت علی و خاندان او سلب کردند. از اینرو حکومت اسلامی به حق متعلق به خاندان علی است که دوازدهمین نفر آنان حضرت مهدی از انظار ناپدید شده است. به نظر شیعیان حضرت مهدی در پایان زمان ظهور خواهد کرد و دنیا را پر از نور

عدل خواهد نمود. حکومت اصیل اسلامی تنها با رهبری او بر پا خواهد شد.

ب - محمد (ص) بنیانگذار اسلام

● بر محمد (ص) تعداد زیادی وحی نازل شد، که جمع‌آوری شده و کتاب قرآن از آن پدیده آمده است. در آغاز، نزول وحی محمد (ص) را متعجب ساخت و او برای دریافتن آنچه که باید انجام دهد، رنجی فراوان متحمل شد. روایت شده است که همسر او خدیجه، وی را تشویق کرد تا خود را وقف ادای رسالت خداوندی کند. و خود نخستین کسی بود که از او پیروی کرد.^۱

آموزه‌هایی که محمد (ص) در اشاعه آنها می‌کوشید، مورد پذیرش اهالی مکه قرار نگرفت. در اینجا می‌خواهم به وضعیّت فرهنگی شهر مکه در آن ایام نگاهی بیندازم.

کالاهایی که از مناطق دور نظیر هند و چین از طریق دریا حمل می‌شد، در یمن تخلیه شده و سپس از راه زمینی از طریق مکه به کرانه‌های دریای مدیترانه حمل می‌شد. واضح است که نظیر چنین تجارتی در جهت عکس نیز برقرار بود. عاقبت مسیر اصلی بازرگانی به خلیج فارس منتقل شد. قبیله قریش، پس از فتح مکه در اواخر قرن پنجم، از موقعیت جغرافیایی آن شهر استفاده کرده و با سازمان دادن کاروانهایی، با مهارت فراوان تجارت با مناطق دور را گسترش داد.

زمانه نیز با مکه نظر مساعد داشت. در آن ایام، امپراتوری روم شرقی و سلسله ساسانی سالها بود که در جنگ به سر می‌بردند، و جاده ابریشم بسته بود. جنگ همچنین باعث شده بود تا راههای بازرگانی دریای سرخ و خلیج فارس که به ترتیب تحت سلطه امپراتوری روم شرقی و شاهنشاهی ساسانی

۱- شعیان حضرت علی (ع) معتقدند که وی نخستین کسی بود که دعوت پیامبر را پذیرفت.

بود، رو به ویرانی نهاد. بنابراین، جای شگفتی نیست، که کاروانهای تجاری شهر مکه موفقیت فراوان کسب کردند.

قریش، پرده‌داری حرم کعبه را در مکه عهده دار بود که بت‌های تمامی قبایل عربستان در این مکان قرار داشت. بدین سبب مکه رونق فراوان داشت، و احتمالاً شکاف بین اغنیا و فقرا در آن بسیار عمیق بود.

مسلمانان، بعدها، دوره پیش از محمد(ص) را عصر جاهلیت نامیدند. ملخص کلام آنان باور آوردند که رفتار قبایل در دوره پیش از ظهور اسلام، «از گذشته‌ها نشأت می‌گرفت». (Izutsu Toshihiko, *Isuramu seitan* [The Birth of Islam], Tokyo: Jimbun Shoin, 1979, p. 25)

مقصود از «گذشته»، «مسیری است که نیاکان ما طی صدها سال زندگی در آن گام زده‌اند» (همانجا)، و در عربی بدان سنت می‌گویند. طبق ادراک من سنت، نوعی از اندیشه است که در آن همه چیز حول جامعه‌ای مبتنی بر خویشاوندی قرار دارد.

در تاریخ فراوان رخ داده است که مذهبی که به یکی از جوامع بشری تعلق داشته و خارجیان بدان دسترسی نداشته‌اند، برای حفظ همبستگی درون گروهی به آیینها و اعتقادات جادویی پناه برده و آنها را بر پا داشته است. گرایش اصلی چنین مذاهبی به سوی حمایت از وضعیت موجود و در خدمت حفظ ثروت و رفاه نسلهای آینده (به‌خصوص فرزندان پسر)، و سایر اندوخته‌های این جهانی است.

در عصر جاهلیت، بسیاری از قبایل به ادیان جمعی قومی باور داشتند که از اجدادشان به آنها رسیده بود، و خدا - بت‌هایی را می‌پرستیدند که حامی قبیله بودند. خانه کعبه محل استقرار این خدایان بود.

اندیشه انقلابی محمد(ص)، نابود کردن آن سنت بود. محافظه‌کاران و ثروتمندان مکه او را شخصی خطرناک می‌شمردند که بنیانهای جامعه را سست می‌کند. مردمان عادی و فقرا با محمد(ص) موافق بودند. بسیاری از آنها

را جوانان تشکیل می دادند.

مقامات و بزرگان شهر، در آغاز محمد(ص) و پیروان او را نادیده گرفته و تمسخر می کردند، ولی با بالا گرفتن نفوذ او، آزار پیروانش را شروع کردند. بسیاری از خانواده‌هایی که به الله ایمان داشتند به حبشه گریختند، و سپس همسر وفادار او درگذشت.

محمد(ص) سخت‌ترین لحظات را در زندگی شخصی و دینی خود از سر می گذراند. در هر حال، وی از خود جسارت نشان داده و با ترک قبیله خود (قریش در مکه) به مدینه که در آنجا هیچ رابطه شخصی و اجتماعی نداشت، هجرت کرد. خروج او از مکه را هجرت نامیدند و سال وقوع آن (۶۲۲ م) سرآغاز تقویمهای اسلامی است. مهاجرت محمد(ص) به مدینه به نحوی معجزه آسا موفقیت بار بود، و او تا پایان عمر خود، ۱۱ سال در آن شهر زیست. در طول این مدت، وی در سال ۶۳۰ مکه را فتح کرد، بتهای مشرکان را از کعبه بیرون ریخت، و آن مکان را به پرستشگاه خدای واحد تبدیل کرد. او به منظور مستحکم کردن موقعیت خویش، با قبایل متعدد شبه جزیره پیمان اتحاد بست. با آنانی که به اسلام گرویدند، نوعی پیمان امنیتی مذهبی - سیاسی، تحت عنوان ذمه منعقد کرد و از آنان مالیات گرفت. نیز از یهود و نصارا مالیاتی با عنوان جزیه گرفته و در مقابل به آنان برای حفظ دین خود، تأمین داد. در ۶۳۲، کمی پس از برگزاری نخستین و تنها زیارت حج در زندگی خود، در شهر مدینه درگذشت.

در نخستین سوره قرآن، سوره فاتحه که از سوره‌های مکی است، آیه‌ای بدین مضمون وجود دارد، «تنها ترا می پرستیم و تنها از تو یاری می جوئیم». این آیه پس از مهاجرت محمد(ص) به مدینه به عنوان شعار و اندیشه مرکزی اسلام در آمد. اسلام، در لوای این شعار «به عنوان دینی توحیدی در کنار یهودیت و مسیحیت ابراز وجود کرده، و استقلال خود را به دنیا اعلام کرد». Izutsu Toshihiko, Korano Yomu [Reading the Koran] Tokyo: Iwanami

(Shoten) آن زمان بود که اسلام «به دینی تاریخی تبدیل شد و به صورت بخشی از تاریخ بشریت در آمد.» (همانجا)

نخستین سوره‌ای که در مدینه بر محمد(ص) نازل شد، «بقره» است که بلافاصله پس از «سوره فاتحه» قرار دارد. سوره «بقره» و سوره ما بعد آن «آل عمران» را باید متضمن چکیده انتقاد اسلام بر عهد قدیم و عهد جدید، و یا جمع‌بندی اسلام از آشتی مذهب و فلسفی در زمان ظهور اسلام تلقی کرد. پس از شرحی مختصر از رؤوس مسائل زندگی محمد(ص)، دکتر تهرانیان اجازه می‌خواهم بپرسم که به نظر شما علت موفقیت وی در مدینه چه بود؟ اگر چنانچه نکته‌ای از زندگی وی که برای مسلمانان مهم است، ناگفته مانده، لطفاً آن را برای ما بازگو کنید.

من اشاره‌ای مختصر کردم که توحید یکی از ویژگی‌های اساسی دین اسلام است، و در آینده نیز برخی از جنبه‌های تعالیم اسلام را بررسی، و با نمونه متناظر آن در بوداگری مقایسه خواهم کرد. با این حال خوانندگان ژاپنی چندان درباره آموزه اسلام اطلاع ندارند. بنابراین خواهش می‌کنم شرح مختصری درباره نکات مهم تعالیم عمده اسلام بفرماید. البته فرق مختلف اسلامی در جهان وجود دارد، ولی مسلماً برخی تعالیم عام وجود دارد که مورد قبول مسلمانان سراسر جهان قرار دارد. این تعالیم چه هستند؟
در چهارمین سوره قرآن «نساء» در آیه‌ای آمده است:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبرش و این کتاب که بر پیامبرش نازل کرده و آن کتاب که پیش از آن نازل کرده، به حقیقت ایمان بیاورید. و هر که به خدا و فرشتگانش و کتابهایش و پیامبرانش و به روز قیامت کافر شود سخت در گمراهی افتاده است.» (س نساء، آ ۱۳۶، ترجمه آیتی)

من بر این باورم که این آیه نمادی از آیین اسلام است، آیا می‌توانید برای ما از تعالیم اسلام، به خصوص آنهایی که مورد قبول تمامی مسلمانان است، سخن بگویید؟

○ شما دو سؤال مهم را مطرح کرده‌اید. علل موفقیت محمد(ص) در مدینه چه بود؟ تعالیم اصلی اسلام چیست؟

پیش از مهاجرت محمد(ص) به مدینه، جنگهای متوالی بین قبایل عرب متخاصم در آن شهر جریان داشت. از آنجایی که همه آنها شهرت امانتداری محمد(ص) را شنیده بودند، از او برای میانجیگری بین خود دعوت کردند. بنابراین دلایل هجرت محمد(ص) یکی آزار وی در مکه، و دیگر دعوتی بود که اشاره شد.

زمانی که وی با گروه کوچکی از مهاجران مکی در آن شهر مستقر شدند (مهاجران)، گروهی از اهالی مدینه نیز اسلام را پذیرفته و از او حمایت کردند (انصار). به عنوان جزوی از وظیفه میانجیگری خود، پیامبر عهدنامه‌ای را تدوین کرد (شاید نخستین قانون اساسی که در دنیا نوشته شد) که در آن حقوق و مسؤولیتهای تمام شهروندان، از جمله مسلمانان، مسیحیان، و کلیمیان تعریف شده است. مشرکان نخست به اسلام دعوت می‌شدند، اگر امتناع می‌کردند از شهر بیرون رانده می‌شدند. تمام سؤلهایی که درباره نظام مالیاتی اسلام پرسیده‌اید، به مفاد و ترتیبات این عهدنامه موکول می‌شود. در مقابل محافظت از امنیت و خودمختاری داخلی اقلیتهای کلیمی و مسیحی شهر، خزانه دولت (بیت المال) از آنان جزیه دریافت می‌کرد، که نوعی مالیات برعهده غیر مسلمانان بود. علی‌ای حال، مسلمانان نیز باید مالیاتهایی به نام خمس، زکات، و صدقه می‌پرداختند.

این نظام را می‌توان آغاز نوعی مردم سالاری دانست چون هر یک از شهروندان اعم از مسلمان و یا غیر مسلمان (البته به استثناء کفار و مشرکین) با حضرت محمد(ص) بیعت کردند. پس از مرگ حضرت محمد(ص)، اصل انتخاب جانشین او نیز به اصول اسلامی اضافه شد. هر یک از خلفاء راشدین، بنی امیه، و بنی عباس پس از انتخاب با پیروان خود

بیعت می‌کردند. بیعت یک پیمان دو جانبه پذیرش حقوق و مسؤولیتهای متقابل دولت و شهروندان بود. هر چند که در عمل، این اصول رعایت نمی‌شد، ولی از نظر علمای اسلامی هر بیعتی در صورت عدم رعایت دولت به حقوق مردم قابل نسخ بود. اصل استقلال داخلی هر دین نیز به پیروی از ماندن اساسی مدینه جزء شریعت اسلام شد. از اینرو، دین اسلام را می‌توان یکی از منصفانه‌ترین ادیان شناخت.

تمام مسلمانان ظاهراً، پنج اصل را به‌عنوان اصول اسلام قبول دارند: - شهادت به حقانیت اسلام که با گفتن این عبارت محقق می‌شود، «لااله الاالله، محمد رسول الله».

- نمازهای پنجگانه روزانه صبح، ظهر، عصر، مغرب، عشاء که به جانب قبله خوانده می‌شود.

- صدقه، که برای فقرا داده می‌شود.

- روزه در ماه رمضان، که از طلوع آفتاب تا غروب آن ادامه دارد و در طی آن از خوردن، نوشیدن، دخانیات و مجامعت پرهیز می‌شود.

- حج، یا زیارت مکه که حداقل یک بار در زندگی باید انجام شود.

در سنت شیعه، این اصول در دو بخش اصول دین و فروع دین که متضمن اصول عقاید و وظایف می‌باشد، آموخته می‌شود. شیعه بر اصول یاد شده، امامت را نیز می‌افزاید که به معنای اعتقاد به حقانیت علی (ع) و خاندان او برای جانشینی محمد (ص) است.

اصول عقاید (اصول دین):

- توحید خداوند

- نبوت، تسلسل رسالت از آدم تا محمد (ص)

- عدل خداوند

- معاد، یا روز داوری

- امامت، جانشینی اهل بیت پیامبر از طریق داماد او

- علی(ع) و فرزندان ذکور وی.
- وظایف (فروع دین)
- شهادت به یگانگی خداوند.
- نمازهای پنجگانه.
- روزه،
- حج،
- خمس،
- زکات،
- امر به معروف، و نهی از منکر.

۳) از دوره امویان (۶۶۱ - ۷۵۰ م) تا عصر عباسیان (۷۵۰ - ۱۲۵۸ م)

● یک روز پس از مرگ محمد(ص) در ۸ ژوئن سال ۶۳۲، اعضای امت گرد آمده و ابوبکر، مشاور محمد(ص) را به عنوان نخستین خلیفه برگزیدند. بعد از وی عمر دومین خلیفه، و سپس عثمان سومین خلیفه انتخاب شدند. در طی این مدت، اعراب با اقوامی که فتح کرده بودند، تبعیض آمیز رفتار می کردند، و گسترش اسلام تقریباً با همان توسعه اعراب مساوی بوده و معنای مشترکی داشت.

عثمان به دست سربازان ناراضی کشته شد و داماد و پسر عمومی محمد(ص)، علی(ع) چهارمین خلیفه مسلمانان شد. علی(ع) نیز به قتل رسید. در آن زمان به افرادی که هوادار علی(ع) بودند، شیعه علی(ع) می گفتند، و خاستگاه اسلام شیعی در همین جاست. در سال ۶۶۰، معاویه که از خاندان اموی و حکمران و فرمانده ارتش اسلام در سوریه بود، در بیت المقدس خود را خلیفه مسلمین خواند. پدر او یکی از رؤسای قریش در مکه و از مخالفان سرسخت محمد(ص) بود. حکومت سلسله اموی ۹۰ سال طول کشید. در سال

۷۵۰ جنبشی انقلابی پدید آمد که هدف آن انتخاب یکی از اعضای خانواده محمد(ص) تحت نام امام به خلافت بود، که بر اثر آن سلسله عباسی پدید آمده و حدود ۵۰۰ سال بر امپراتوری اسلامی حکمرانی کرد.

ظاهراً دوره‌های اموی و عباسی به شدت با یکدیگر متضاد هستند. مشخصه حکومت اموی، حکومت اعراب بر گروه‌های کثیری از مردم غیرعرب بود. حتی پس از آنکه اقوام غیرعرب اسلام را پذیرفتند، همچنان در مورد مالیاتها و موارد دیگر اعراب نسبت به آنان بسیار تبعیض آمیز برخورد می‌کردند. لیکن، حکومت عباسی تفاوت اندکی بین عرب و غیر عرب قائل بود، و اهمیت اصلی را برای پذیرش اسلام قائل بود. بسیاری از مقامات اداری آن حکومت در دست موالی، افراد غیر عربی که اسلام را پذیرفتند، بود.

برخی محققان حکومت اموی را امپراتوری اعراب، و دوران عباسی را امپراتوری اسلامی نامیده‌اند، و این دو نامگذاری به خوبی مشخصه‌های این دو امپراتوری را بیان می‌کند.

دکتر تهرانیان، آیا می‌توانید درباره تفاوت مفهوم حکومت در این دو امپراتوری توضیح دهید. نکته دیگر آنکه چگونه اسلام قادر بود تا مرزهای قومی را شکسته و در بین غیر اعراب نیز نفوذ کند؟ دلیل این پرسشها آن است که فکر می‌کنم روند تاریخی که در آن اسلام به دینی جهانی تبدیل شد، به همان اندازه نظریه و تعلیمات اسلام واجد اهمیت است.

○ شما کاملاً حق دارید. برای اسلام، به سادگی امکان‌پذیر بود که مسیری را که یهودیت در تاریخ پیموده، پی‌گیرد و به دینی قبیله‌ای یا «ملّی» بدل شود. می‌توانست به صورت دین ویژه اعراب در آید. با این حال، چنین نکرد. عوامل چندی موجب شد تا دین اسلام عالمگیر شود. نخست، پیام قرآن در این مورد کاملاً واضح است: «همانا، گرامی‌ترین شما نزد خداوند، پرهیزکارترین شماست.» دوم، گسترش سریع اسلام در قلمرو امپراتوریهای ایران و بیزانس موجب شد تا مستقیماً با شمار کثیری

از اقوام و پیروان مذاهب مختلف تماس برقرار کند. فاتحان عرب مجبور بودند که خیلی زود با این گوناگونی از در سازش در آیند. در دوران امویان، سلطه و برتری اعراب تشویق می‌شد. ولی این امر موجب شد که اکثریت جمعیت نومسلمانان که غیرعرب بودند، با آن به مخالفت برخیزند. در واقع، قیام عباسیان با رهبری و سازماندهی تعیین‌کننده یک ایرانی، ابومسلم خراسانی، انجام شد. در نتیجه عباسیان، امپراتوری خود را اساساً بر پایه اصولی که ایرانیان پیش از آنها ایجاد کرده بودند، یعنی رواداری نسبت گوناگونیهای فرهنگی بنا نهادند. مطابق اصول عهدنامه مدینه، سایر اقلیتهای دینی (یهودیان، مسیحیان، زردشتیان) از خودمختاری داخلی برخوردار بودند، و از شرکت اعراب، ایرانیان، و ترکان در مقامات حکومتی استقبال می‌شد. بدین‌گونه، خواسته بنیانگذار اسلام محقق شد و اسلام دینی جهانی گردید. در نتیجه تمدن اسلامی محلّ تلاقی فرهنگهای عرب، ایران، بیزانس، هند، آفریقا، اسپانیا، یونان، ترک، چینی، مالایی، بربر، و فیلیپین گردید. امروز از میان بیش از یک میلیارد مسلمان، تنها حدود ۲۵۰ میلیون آنها عرب هستند.

۴) تمدن اسلامی

● امپراتوری اسلامی در دوران حکومتهای اموی و عباسی توانست قلمرو نفوذ خود را در سرزمینهای وسیعی از شمال آفریقا تا سواحل شرقی رود سند توسعه دهد. در میان ممالکی که جزو این امپراتوری بود، مناطقی همچون سوریه، ایران و هند قرار داشت که هر یک تمدنی خاص خود را دارا بود، و مرزهای امپراتوری اسلامی تا حدود مرزهای چین و کشورهای حوزه مدیترانه گسترده شد. در قرآن آمده است:

«در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس هر کس که به طاغوت کفر ورزد و به خدای ایمان

آورد، به چنان رشته استواری چنگ زده که گسستنی نباشد.
 خدا شنوا و داناست.» (س بقره، آ ۲۵۶، ترجمه آیتی)
 «گفتار نیکو و بخشایش، بهتر از صدقه‌ای است که آزادی به
 دنبال داشته باشد. خدا بی‌نیاز و بردبار است.» (س بقره، آ
 ۲۶۳، ترجمه آیتی)

اساساً، اسلام در اعمال بیش از حد فرهنگ عرب بر تمدنهای غنی و
 منحصر به فردی که در مسیر وی قرار داشت، خودداری کرد، و به‌عنوان حکم
 اسلام، غیراعراب را در پذیرفتن اسلام مجبور نکرد. در نتیجه این سیاست،
 بین فرهنگهای مختلفی که در بخشهای مختلف امپراتوری گسترده اسلامی و
 نیز در طول مرزهای آن وجود داشت، تماس برقرار شد و شکوفایی فرهنگی
 به‌وجود آمد، (حتی امروز نیز، در میان مسلمانان ایالات متحد جنبشی رو به
 رشد وجود دارد که برای خلق فرهنگی متمایز می‌کوشد، همچنین در اروپا
 فرهنگ عرب در زمینه‌های متعددی نظیر موسیقی تأثیر فراوانی به جای
 گذاشته است.)

معمولاً، پس از مرگ رهبری فرهمند، امپراتوری وی نیز در هم می‌پاشد، از
 نمونه‌های بارز این مورد اسکندر کبیر و چنگیزخان را می‌توان نام برد. ولی
 نهضت رشد یابنده اسلام، حتی پس از مرگ محمد(ص) نیروی محرکه درونی
 خود را از دست نداد. علل این مسأله گوناگون است، و به‌نظر من یکی از
 مهمترین عوامل در این مسأله نهفته است که یکی از ویژگیهای نهضت
 محمد(ص) احیاء و بازآفرینی نظریات و تمدنهای موجود، و نه محو و نابودی
 آنها بود. این ویژگی به اسلام امکان داد تا به هماهنگی و وحدت دراز مدت
 دست یابد و دچار تفرقه و درگیری نشود.

برای مثال اعراب پیش از اسلام را در نظر بگیریم. تا زمانی که دارای
 احساس شدید قبیله‌ای بوده و سخاوت آنان به حمایت از فقرا و یتیمان
 منحصر می‌شد، حدود منافع و علائق آنان در دایره‌ای محدود به پیوند خونی و

رضایت از وضعیت موجود خلاصه می‌شد، محمد(ص) این محدودیتها را در هم شکست. هر کس که به اسلام باور داشت، بدون در نظر گرفتن پیوندهای خونی و فامیلی به‌عنوان عضوی از امت محسوب می‌شد. دلبستگی به وضعیت موجود جای خود را به اصلاح طلبی داد که هدف آن تحصیل جامعه و دین برتر، در عین حال حفظ رابطه نزدیک با واقعیات جامعه در تدوین احکام دین بود.

محمد(ص) دینی کاملاً متفاوت از یهودیت و مسیحیت را ایجاد نکرد، و آنچه در آغاز او مردم را بدان می‌خواند بازگشت به عصر ابراهیم بود. شاید وجود این اصل در نهضت محمد(ص) بود که وجهی را در فرهنگ اسلامی پدید آورد که در عوض تلاش برای نابود کردن فرهنگهای غیرعرب در قلمرو اسلامی، بر هماهنگی و تبادل بین فرهنگهای مختلف تأکید داشت. در اینجا درسی تاریخی نهفته است که ما ساکنان جهان معاصر می‌توانیم فراوان از آن بیاموزیم.

مسلمانانی که امپراتوری ساسانی ایران را منقرض کردند، هیچ‌یک از شهرهایی را که به‌عنوان مراکز تحقیق، علم و فرهنگ شناخته شده بودند، ویران نکردند. برای نمونه شهر جندیشاپور در جنوب غربی ایران را می‌توان نام برد. این شهر به‌عنوان مرکزی دانشگاهی توسط پادشاه ساسانی خسرو اول ساخته شد، و در آنجا بسیاری از کتب علمی، طبی، و سایر رشته‌ها از زبانهای یونانی و سانسکریت ترجمه شد.

مسلمانان جندیشاپور را به‌عنوان مرکز مطالعات پزشکی دست نخورده حفظ کردند و یهودیان و مسیحیانی که در آن شهر کار می‌کردند، تحقیقات خود را ادامه دادند. چنین اتفاقی عیناً در دمشق در سوریه و اسکندریه در مصر تکرار شد.

مسلمانان گرچه با چینها در جنگ بودند، ولی از آنان ساختن کاغذ را آموختند، و خلفا ایجاد کارگاههای کاغذسازی را تشویق کردند. کاغذ به یکی

از ارکان فرهنگ اسلامی تبدیل شد، و از نعمت آن کتابهای بسیاری تکثیر شد که به نوبه خود پیشرفت رشته‌های مختلف علوم را تسهیل کرد، ضمن آنکه تعالی شاخه‌های مختلف هنری نظیر خوشنویسی و نقاشی را موجب گردید.

اسلام در عوض نابود کردن سایر فرهنگها از طریق جذب، ادغام، و تقویت عناصر آنها، فرهنگی غنی و منحصر به فرد را پایه گذاشت. دروازه‌های فرهنگ بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های قومی به روی همه باز بود. ابن بطوطه جغرافیدان مشهور عرب در قرن ۱۴م، از تبار بربر و زاده طنجه در آفریقا بود. الفرغانی، منجم عرب قرن ۹م، از اهالی شهر فرغانه در آسیای مرکزی بود. از میان فلاسفه برجسته مسلمان که بر اروپا تأثیر نهادند الکندی از اعراب، فارابی از ترکان، ابن سینا ایرانی، و ابن رشد زاده قرطبه اسپانیا بودند.

همان‌گونه که پیشتر گفتم، ویژگی جنبش اسلامی قابلیت آن برای احیاء فرهنگهای موجود، به جای نابود کردن آنها بود، و این جنبه از جنبش تبادل و ادغام با سایر سنتها را ممکن ساخت.

نکته دیگری نیز وجود دارد که مایلیم در ارتباط با آن گفتگو کنیم. به نظر من، از زمانی که اسلام نفوذ خود را در خارج از شبه جزیره عربستان گسترش داد، چاره‌ای جز ایجاد تغییرات عظیم نداشت. اسلام مجبور بود که از دین دولتی اعراب به یک نظام امنیتی بین‌المللی فراگیر تبدیل گردد که بتواند اقوام گوناگون را تحت لوای دینی واحد متحد کند. این نظام بر اثر حمایت از ادغام و تبادل بین فرهنگها و سنتهای هنری گوناگون، کارکردی بسیار عالی داشت. آقای تهرانیان، آیا می‌توانید نظر خود را درباره این موضوع بفرمایید.

○ شما با مهارت تمام، خلاصه‌ای از تاریخ پیچیده اسلام ارائه داده‌اید. ویژگی مبتکرانه تمدن اسلامی در اصل وحدت در عین کثرت نهفته بود. هر چند که در تاریخ فتوحات اولیه اعراب، قبیله‌گرایی در کنار عرب‌گرایی افراطی^۱ مهمترین نکته‌ای است که به چشم می‌خورد. بنای ساختمان

جدید تمدن اسلامی به نحوی شایسته که بتواند وفاداری یک امپراتوری چند ملیتی را به خود جلب کند، نزدیک به یک قرن طول کشید. این تمدن بر چهار اصل بنا شده بود: دین، احکام، علوم، و فرهنگ. ابعاد دین تمام و کمال در آیات قرآن بیان شده بود و آنچه از آن استنباط می شد بر یکسان بودن خلقت و نفی اجبار در تحمیل دینی خاص بر افراد بشر دلالت می کرد:

«در دین هیچ اجباری نیست». (س بقره، آ ۲۵۶)

«برای هر گروهی از شما شریعت و روشی نهادیم. و اگر خدا می خواست همه شما را یک امت می ساخت. ولی خواست در آنچه به شما ارزانی داشته است بیازمایدتان. پس در خیرات بر یکدیگر پیشی گیرید.» (س مائده، آ ۴۸، ترجمه آیتی)

این دیدگاه مذهبی، در نظام احکام اسلامی (فقه) نیز منعکس شده و در آن تکرر به مقدار قابل ملاحظه ای مجاز شمرده شده است. علاوه بر پنج مکتب فقهی رسمی که در کل از آن به شریعت تلقی می شود، اهل تصوف نیز روش دیگری را در پیش گرفته که طریقت نام دارد و احکام آن متفاوت است. البته گسترش این روشهای متفاوت بدون جنگ و ستیز رخ نداد، ولی حکم بنیادین قرآنی مبنی بر مدارا در نهایت موجب پیروزی تکرر شد. اگر این عامل وجود نداشت، تمدن اسلامی مدتها پیش از بین رفته بود.

علوم بسیار زود به یکی از ارکان اسلام تبدیل شد، در این مورد تکیه اصلی بر حدیثی از پیامبر بود که کسب علم را بر هر مرد و زن مسلمان واجب می شمارد «حتی اگر در چین باشد». احتمالاً در آن زمان در تصور اعراب چین دورترین نقطه جغرافیایی بوده است. بنابراین محققان و دانشمندان مسلمان بدون هیچ گونه تردید و یا اعتذار، از تحقیقات علمی

دانشمندان ایرانی، مصری، یونانی، هندی، و چینی استفاده کرده و با این استدلال که این علوم گوشه‌ای از اسرار شگفت‌انگیز خداوند است که باید کشف و تحسین شود، در توجیه آن کوشیدند. در نتیجه، از قرن ۹ تا ۱۳ م، دنیای اسلام به برجسته‌ترین مرکز علوم و فن‌آوری در دنیا تبدیل شد.

به همین نحو، در وجه تولیدات فرهنگی، مسلمانان در فلسفه، ادبیات، شعر، معماری، شهرسازی، قالبیابی، پارچه بافی، کاشی‌سازی، موسیقی، سفالگری و وسایل خانه پیشتاز شدند. این جنبه از تمدن اسلامی تا عصر ما هنوز تداوم دارد.

۵) روابط با اروپای قرون وسطی

● بسیاری از واژه‌های علمی نظیر الکل alcohol، قلیا alkali، آمونیاک ammonia، و جوهر anilin از زبانهای عربی و فارسی مشتق شده است. همین نکته در مورد بسیاری از عناوین زندگی روزمره، غذاها، و گلها نظیر پیژامه Pijamas، پنبه cotton، کاناپه sofa، مجله magazine، لیمو lemon، پرتقال orange، شربت syrup، و لاله tulips صادق است.

نیز منشأ نشانهای خانوادگی شامل عقاب و شیر، که نماد سنت اشرافی اروپاست، مطابق اقوال به اسلام بازمی‌گردد. اعداد از ۱ تا ۱۰ (یا ۱۰۰) و سیستم دهدهی نیز حاصل اصلاحات مسلمانان در مفاهیمی است که اصلاً در هند پدید آمده بودند.

مثال واضح دیگر از تأثیر عظیم اسلام، نان شیرینیهای هلالی شکل croissant است. مطابق گفته‌ها، نخستین بار اهالی وین پس از آنکه توانستند با موفقیت از شهر خود در برابر حمله نیروهای مسلمان (ترکان عثمانی) دفاع کنند، پختن و خوردن نوعی شیرینی را که شکل سمبل مسلمانان هلال ماه را داشت، شروع کردند. البته این مورد مستقیماً از دنیای اسلام گرفته نشده بود،

بلکه نتیجه تماس با آنان بود.

مثالهای یاد شده تنها بخش اندکی از دینی را که دنیا نسبت به فرهنگ اسلامی دارد، بیان می‌کند. همان‌گونه که قبلاً گفتم، تقریباً تمام متون یونانی در قرنهای هشتم و نهم به عربی ترجمه شد. علوم، افکار، و دانش ملل باستانی مدیترانه‌ای مستقیماً به اروپا منتقل نشد. در عمل این مسلمانان بودند که هنگامی که مهاجرت اقوام توتن (ژرمنها، Teutonic) اتفاق افتاد و عصر فنودالی در اروپا آغاز شد، تمدن یونانی و رومی را حفظ کرده و در ادامه آن را گسترش دادند.

جنگهای صلیبی، که در قرن یازدهم شروع شد، برای بازرگانان سودمند بود. بر اثر مبادلات غیر منتظره و پرهیجان با «شرق» رزمندگان صلیبی میوه‌های تمدن اسلامی را با خود به اروپا بردند. سنتهای فرهنگی اسلام که در آن زمان اروپاییان با آن آشنا شدند، بعدها در نهضت رنسانس نقش مهمی بازی کرد.

رنسانس نهضتی بود برای احیای سنتهای هنری و روشنفکری یونان و روم که برای مدتهای طولانی از خاطرها رفته بود، و اعظم این سنتها را مسلمانان حفظ کرده و تعالی داده بودند. اروپاییان در کنار آثار ارسطو، با ابن‌سینا، ابن رشد و سایر فلاسفه بزرگ مسلمان که بر این آثار شرح نوشته بودند، آشنا شدند، و آن آثار در تکمیل الهیات مسیحی قرون وسطی سهمی عظیم داشت. تأثیر این فلاسفه چنان چشمگیر بود که بر آنان نامهای لاتینی نهادند، ابن‌رشد را Averoes، و ابن‌سینا را Avicenna خواندند. بسیاری از مسیحیان سرشناس اروپایی پیرو ابن رشد بودند و ابن رشدی (Averoists) Averöests خوانده می‌شدند. دست بر قضا، در آغاز کلیسای کاتولیک آثار ارسطو را خطرناک تشخیص داد و کوشید از تکثیر آنها جلوگیری کند.

بدینسان، فرهنگ اسلامی تأثیری بسیار عظیم بر اروپای قرون وسطی بر جا گذاشت. در اینجا، سؤال من این است که چرا اندیشه یونان، که آن را

سرآغاز اروپا تلقی می‌کنند، نه به دست اروپاییان، بلکه توسط مسلمانان منتقل شد. همچنین می‌توانید برای ما توضیح دهید که چرا علی‌رغم آنکه فرهنگی که پرورده اسلام بود در اروپا پذیرفته شد، ولی از قبول اسلام به‌عنوان دین سر باز زدند.

○ سؤال اخیر شما مورخان بسیاری را سر در گم کرده است، و احتمالاً هیچ پاسخ ساده رضایتبخشی برای آن وجود ندارد. با این حال همیشه می‌توان با اتکا بر مدارک موجود تاریخی فرضیه‌هایی را مطرح کرد. ناکامی اسلام در فتح اروپا منوط به مشکلات امپراتوریهای عظیم است. زمانی که یک امپراتوری در وسعت و ثروت رشد می‌کند، مرکز آن به تکبر و فساد دچار می‌شود. در نتیجه تسلط او بر مناطق دور دست کاهش می‌یابد. هیچ‌یک از امپراتوریهای اسلام، از اموی گرفته تا عباسی، سلجوقی، عثمانی، صفوی و مغول از این قاعده مستثنی نبودند.

در این زمینه نظریه تونینی در مورد دوری بودن ستیزه‌جویی – و – واکنش در تاریخ نیز قابل طرح است. کلیه نظامهای امپراتوری در تاریخ دورانهای تولد، رشد، انحطاط و مرگ را طی کرده‌اند. این امر درباره امپراتوریهای اسلامی نیز صادق است. ولی عامل بعد مسافت نیز در ناکامی اسلام در اروپا دخیل بوده است. شاید بعد مسافت بود که از استعمار ژاپن توسط غربیها در نیمه قرن ۱۹ جلوگیری کرد. معارضه غرب موجب شد تا ژاپن در دوره اصلاحات میجی^۱ با مدرنیزه کردن خود به آن واکنش نشان دهد. به همین نحو، معارضه اسلام با اروپای مسیحی موجب واکنش جنگجویان صلیبی شد، و یا در دوران امپراتوری عثمانی قیامهای ملی را ایجاد کرد.

چرا در عوض اروپاییان، مسلمانان نخستین بار به ترجمه و اقتباس متون علمی و فلسفی یونان اقدام کردند؟ اروپا در قرون وسطی به گروهی

از دولت - شهرها و قعله‌های فئودالی نسبتاً خودکفا تجزیه شده بود، درحالی که در همان ایام امپراتوریهای اسلامی تحرک قابل ملاحظه‌ای را برای تجارت و افراد در سرزمینهای وسیعی ایجاد کرده بود، که به دانشمندان فرصت داد تا با مراکز اصلی دانش تماس برقرار سازند. در این مورد، از نقش دانشمندان مسیحی و یهودی نباید غافل شد. بدان دلیل که اسلام مدارا نشان می‌داد، دانشمندان و محققان از هر نحله‌ای قادر بودند در گفتگو و مباحثه شرکت کنند. مثال اسپانیا در دوره اسلامی و مسیحی قابل ذکر است. بلافاصله پس از آنکه در ۱۴۹۲ مسلمانان از اسپانیا رانده شدند، یهودیان مورد تعقیب محکمه تفتیش عقاید قرار گرفتند. نتیجه کاملاً واضح است: تکثر منشأ پویایی فرهنگی است، تک صدایی موجب رکود فرهنگی می‌شود.

۶) صلح اسلامی و تبادلات اقتصادی

● ابن رشد، بزرگترین شارح و مفسر ارسطو و یکی از فلاسفه صاحب رأی است که دامنه نفوذ وی بر الهیات مسیحی در اروپای قرون وسطی بسیار وسیع بود. وی در قرطبه (Cordoba) از شهرهای اسپانیا به دنیا آمد. این شهر شخصیت‌های برجسته زیادی را در دامان خود پرورده است، نظیر: فیلسوف و دولتمدار رومی لوسیوس آناوس سنکا Lucius Annaeus Seneca، اسقف و مشاور سلطنتی هُسیوس Hosius، و دانشمند یهود ابن میمون. احتمالاً فرهنگ‌های مختلف بیش از آنچه در تصوّر ماست بر یکدیگر تأثیر نهاده بودند. شهر دارای مسجدی مشهور بود که گفته می‌شود در دوران حکومت مسلمانان در اسپانیا، روزهای جمعه مسلمانان، و روزهای یکشنبه مسیحیان در آن نماز بر پا می‌کردند. یهودیان نیز اقلیت نیرومندی را در قرطبه تشکیل می‌دادند.

ایوو آندریچ Ivo Andric برنده جایزه ادبی نوبل از اهالی یوگسلاوی سابق،

در ۱۹۴۵ رمان زیبایی را با عنوان *پل رودخانه درینا* Na Drini Cuprija نوشت و در آن همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و مسیحیان را در منطقه‌ای گرد پلی بر روی رودخانه درینا که در مرز صربستان و بوسنی جاری است، توصیف کرد.

کمی پیش خوان گوی‌تیسولو Juan Goytisolo، نویسنده اسپانیایی یادداشت‌های *سارایوو* Cuaderno de Sarajevo مصاحبه‌ای با یکی از ایستگاه‌های تلویزیونی ژاپن انجام داد. او گفت در دیدار از سارایوو کنیسه یهودیان و ساختمان کلیسای ارتدکس یونان را دیده که کاملاً در نزدیکی مسجدی قرار داشتند، و این امر او را بسیار تحت تأثیر قرار داده است.

در واقع نیز، همزیستی ادیان مختلف در مقطع زندگی روزانه امکان‌پذیر است. امروزه فجایع رقت‌باری که حاصل برخوردهای مذهبی است از شهرهای مختلف یوگسلاوی سابق گزارش می‌شود، در حالی که تا چندی پیش پیروان ادیان مختلف در آرامش کامل در آنجا در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. این احساس درباره شهرهایی که زمانی اسلام در آنها شکوفا شده است، بسیار قوی‌تر وجود داشته است.

من همیشه مجذوب بازار شرقی بوده‌ام که در آن صداهای گوناگون با فریادهای مغازه داران مخلوط می‌شود و فضا را می‌آکنند. برخلاف مراکز تجاری عظیم مدرن که در آنها معاملات چندین میلیون دلاری در یک آن و با فشار یک انگشت از طریق شبکه رایانه‌ای انجام می‌شود، بازار مکانی است که در آن می‌توان خنده – گاهی همراه با کمی فضولی – زوجهای صمیمی مسنی را دید که مالک حجره کوچکی هستند، و در آنجا می‌توان برخوردهایی غیر مترقبه با افرادی کاملاً غریبه را تجربه کرد.

منظور من از این حرف نه احساس دلتنگی برای روزهای خوش گذشته است، و نه آنچه که ادوارد سعید به عنوان میل به چیزهای غریب و غیربومی^۱

مورد انتقاد قرار داد. من معتقدم که تنها از طریق بذل توجه به زندگی روزمره مردم است که می‌توان به میراث حکمت نوع بشری پی‌برد، نمونه آن نیز شهرهای قرطبه و ساراویو در گذشته است که بهترین گواه این واقعیت است که فرهنگهای مختلف می‌توانند با یکدیگر همزیستی کنند.

به نظر من دلیل بالندگی اسلام آن است که برای زندگی روزمره ارزش والایی قائل بود. پیشینه این امر را باید در جان‌مایه اسلام جست که تلاش و مبارزه برای ارتقاء و تعالی زندگی روزمره را تجلی امر الهی تلقی می‌کند.

آبادانی و رفاه همراه خود صلح و ثبات – صلح اسلامی Pax Islamica – را در مناطق متعددی از جهان به ارمغان آورد. فرهنگها و نهادهای غربی و شرقی بر یکدیگر تأثیر نهادند، و تمامی ساکنان آن در اروپا، آسیا، و شمال آفریقا از ثمرات فرهنگ اسلامی بهره بردند.

واژه «صلح»، در ذهن ما خوشامدگویی مسلمانان را تداعی می‌کند که با «السلام علیکم» ادا می‌شود. خداوند «به سرای سلامت فرا می‌خواند و هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند». (س یونس، آ ۲۵، ترجمه آیتی)

مسلمانان در نمازهای روزانه خود عبارات، «اللّه اکبر»، «السلام علیکم» را بر زبان می‌آورند. به نظر من این عبارات تجلی جان‌مایه اسلام است، که جامعه بشری را مکانی تلقی می‌کند که در نتیجه پرستش خدا، توسط افراد، نیروی الهی در آن جلوه‌گر می‌شود. چون خدا بزرگ است، در این جهان که مظهر تجلی اوست، صلح و آرامش برقرار خواهد بود.

ذکات یکی از تکالیف مهم مسلمانان نسبت به خداست، و این وظیفه به‌ویژه نسبت به یتیمان، بیوه‌ها، و فقرا مجری است. این نیز یکی از ویژگیهای اسلام است که چون جهان موجود را مظهر تجلی اراده الهی می‌داند، می‌کوشد تا در آن آرمانشهری را بنا سازد.

هر چند که آیین بودا با دین توحیدی اسلام تفاوت دارد، ولی من در رفتار

عملی مسلمانان و پیروان آیین ماهایانا بودا^۱ که آنان را بودیساتوا^۲ می‌نامند نوعی قرابت می‌بینم. آنان نیز در عین تلاش برای روشنگری مذهبی، می‌کوشند تا جهان مادی را به‌عنوان مکانی برای تجلی حکمت گرانقدر بودا تعالی بخشند.

آیا می‌توانید دربارهٔ صلح اسلامی و تلاش مسلمانان برای حصول صلح و آرامش در جهان مادی نظر خودتان را بفرمایید؟ سؤال بعدی من این است که عوامل اصلی شکوفایی تمدن اسلامی و انحطاط نهایی آن چه بود؟

○ قبل از اینکه به این سؤال جواب دهم، مایلم از نظرات دوستانه و همدلانهٔ شما دربارهٔ تاریخ اسلام تشکر کنم. این نظرات با تمایلات جاری در برخی کشورهای غربی که خواهان قلع و قمع اسلام هستند، متفاوت است. شما به‌عنوان رهبری جهانی و پیرو آیین بودا نقش مهمی را در درک منصفانه و منطقی از جهان اسلام بازی می‌کنید. ولی من می‌خواهم که ضمناً از جنبهٔ تاریخی دقیق باشیم. در مرحلهٔ نخست، صلح اسلامی تصویری از یک حکومت سلطه طلب را در ذهن ما ایجاد می‌کند. این مسأله کاملاً صحیح است. ساختار حکومت اسلامی مسلمانان را مافوق پیروان سایر ادیان قرار می‌دهد. در این زمینه، اسلام با سایر سنن مذهبی تفاوتی ندارد. با وجود این نظام ملت^۳ که به اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان، زردشتیان) خودمختاری می‌دهد، زمینه را برای گفتگوی بین ادیان و ادراک ویژگیهای جوامع اسلامی قرطبه و ساراویو فراهم نمود. برای مثال، در قرن ۱۶ م، شاه عباس صفوی جماعت کثیری از مسیحیان را از ارمنستان به اصفهان، پایتخت صفوی دعوت کرد. این گروه در بخش جداگانه‌ای از شهر (جلفا) ساکن شدند تا بتوانند مذهب، هنرها و صنایع دستی خود را به کار بندند. شهرک ارمنی نشین جلفا تا به امروز در کنار

1- Mahayana Buddhism

2- bodhisattavas

3- millet

شهر مسلمانان با آرامش زیسته است.

ثانیاً اینکه در هر حال مسلمانان نیز گاهگاه همچون سایرین دچار تعصب و نابردباری بوده‌اند. به خصوص اعراب در دوران فتوحات اولیه با غیر عرب چندان خوشرفتاری نمی‌کردند. نادر شاه افشار نیز در لشکرکشیهای خود به هندوستان شهر دهلی و معابد هندوان را با شمایلهایی که در آنها وجود داشت و از نظر مسلمانان نشانه بت‌پرستی بودند، آتش زد.

اشاره من به این واقعیات، تنها از آن جهت است که از مبالغه بیجای شاعرانه پرهیز کنم. آنچه که اسلام می‌آموزد رواداری است. آنچه گاهی مسلمانان انجام می‌دهند می‌تواند عنوان ناشکیبایی به خود گیرد.

پرسش دوم شما درباره عقب افتادگی دنیای اسلامی است. در این مورد نیز نظریه‌های متفاوت هست. برخی این عقب افتادگی را نتیجه حملات مغول دانسته‌اند. برخی دیگر آن را نتیجه جزم‌گرایی و بستن درهای اجتهاد و نوآوری پس از امام غزالی دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که علاوه بر این عوامل، کشف راه‌های دریایی پس از سفر کریستف کلمب به آمریکا که در سال ۱۴۹۲ صورت گرفت، نقش مهمی داشته باشد. پس از آن، راه‌های زمینی داد و ستد مانند راه ابریشم اهمیت خود را از دست دادند و کشورهای در مسیر این راه دچار عقب افتادگی اقتصادی و فرهنگی شدند. با این همه، دنیای اسلامی در ایران، و ترکیه به شکل امپراتوریهای مغول، تیموری، صفوی، و عثمانی یکبار دیگر در تاریخ درخشید.

۷) حکومت ترکان عثمانی

● دکتر تهرانیان، سؤال بعدی من به دوران امپراتوری عثمانی مربوط می‌شود. من معتقدم، این موضوع، متضمن پیامدهای مهمی برای وضعیت

کنونی بالکان می‌باشد.

قیله‌ای ترک که اصلاً از آسیای میانه بود، به سال ۱۲۹۹ امپراتوری عثمانی را در شبه جزیره آسیای صغیر بنیان نهاد. ترکان عثمانی در بالکان پیشرفت کرده و یکی پس از دیگری به اراضی حکومت بیزانس حمله و آن را تصرف کردند. در ۱۴۵۳، قسطنطنیه را فتح و امپراتوری بیزانس را منقرض کردند.

در قرن شانزدهم سلطان عثمانی حفاظت از شهرهای مقدس مکه و مدینه را در عربستان عهده‌دار شد. امپراتوری عثمانی همچنین با شکست سلسله سنی مسلک مملوکان، سوریه و مصر را تصرف کرد.

تا آن زمان حکومت دنیای اسلام برعهده خلیفه یا فرمانروای امت قرار داشت، و این مقام با سلطان که حکومت عرفی قلمرو امپراتوری را بر عهده داشت، متفاوت بود. ولی سلطان ترک عثمانی همزمان رهبری امت را عهده‌دار شد، و بدین ترتیب نظام خلیفه - سلطان به وجود آمد.

مطابق نظریه اسلام، فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی دنیوی باید طبق احکام مذهبی اداره شود. من معتقدم این نکته مهمی است که موجب می‌شود معنویت مذهبی جامعه را در برگیرد، رفاه و آسایش رواج یابد و از فساد جلوگیری شود. با این حال، زمانی که سلطان، یعنی شخصی، که قدرت مطلقه عرفی را داراست با خلیفه، یعنی رهبر مذهبی فرهمند مردم منطبق گردید، تضادهای گوناگونی بروز کرد، و نزاعهای خونین برای جانشینی تخت و تاج اعتبار رهبری مذهبی را کاهش داد.

نیمه متأخر امپراتوری عثمانی با مدرن شدن اروپا مصادف بود. بنابراین از همان زمان سؤالی مطرح شد که امروز نیز همچنان معتبر است، چگونه می‌توان بین اصول مدرن غربی با احکام و اصول اسلام آشتی برقرار کرد.

امپراتوری عثمانی به نظامی دولتی نیاز داشت که بتواند با دولتهای مدرن نوظهور اروپا مقابله کند، از این رو آن حکومت متکامل‌ترین نظام دولتی را در

تاریخ حکومت‌های اسلامی بنا نهاد. علمای مذهبی تعلیم یافتند، و یک تشکیلات قدرتمند اداری برپا شد. رهبری علما را شیخ‌الاسلام برعهده داشت، وی همچنین در امور مربوط به شریعت اسلامی مورد مشورت سلطان بود.

اروپا از طرق مختلف تأثیر عظیمی بر دنیای اسلام داشته است. تماس ناگهانی و گسترده با فرهنگی خارجی می‌تواند واکنش‌های مختلفی را برانگیزد. در مورد مسلمانان، برخی به مقابلهٔ فعالانه با آن برخاستند. گروهی نیز در گرداب نیرومند تأثیرات اروپا غرق شدند. در این بین گروهی نیز کوشیدند تا هویت خود را تبیین کنند، که از آن میان برخی موفق به ایجاد فرهنگی جدید و ابتکاری شدند، و برخی دیگر چنین توفیقی را نداشتند.

در اثنایی که بوروکراتها سخت برای ساختن یک نظام دولتی مدرن می‌کوشیدند، در میان توده‌ها نیز جنبش‌هایی به منظور روشنگری مذهبی ظهور کرد، از نمونه‌های آن جنبش‌هایی است که تحت رهبری بکتاشیه و نقشبندیه شکل گرفت. مطابق نظر محققان، گسترش فرهنگ اسلامی در شبه جزیرهٔ بالکان عمدتاً مرهون توده‌هاست تا طبقات حاکم. این نکته را نیز اضافه کنم که فرقهٔ نقشبندیه توانست نفوذ خود را تا نواحی جنوب شرقی آسیا گسترش دهد. در اینجا، دکتر تهرانیان، نکته‌ای است که می‌خواهم در آن مورد از شما سؤال کنم و با هم راجع به آن بیندیشیم. من به سایه‌روشن (جنبه‌های مثبت و منفی) ساختمان دولت مدرن / عرفی و رابطهٔ بین دولت مدرن / عرفی و مذهب علاقه‌مند هستم. به نظر من ما می‌توانیم از تاریخ امپراتوری عثمانی و کوشش آن برای ایجاد دولتی مدرن / عرفی در بجهوحهٔ ظهور مدرنیزاسیون، درس‌هایی بیاموزیم. با کمال تأسف و ناامیدی، باید بگویم که دولتهای مدرن شکافی عمیق بین ثروتمند و فقیر ایجاد کرده‌اند و فجایع و ستمگری‌هایی را در ابعادی بیسابقه در قرن بیستم مرتکب شده‌اند. اینها همان چیزهایی است که محمد(ص) علیه آنها جنگید. به احتمال زیاد رهبران نهضت‌های روشنگری اسلامی که در آستانهٔ دوران مدرنیزاسیون ظهور کردند، چنین توسعهٔ تأسف

باری را کاملاً احساس کرده بودند.

با توجه به نمونه‌ی ترکان عثمانی، مایلم با یکدیگر جوانب این مسأله را بررسی و مطالعه کنیم که چه مشکلات و نیز چه امکانات بالقوه‌ای در مواجهه بین اسلام و مدرنیاسیون وجود دارد.

○ سؤالی که شما مطرح کرده‌اید، در طول دو قرن گذشته ذهن من و بسیاری مسلمانان مدرن دیگر را اشغال کرده است. چگونه می‌توان بین ایمان مذهبی با مدرنیسم عرفی‌گرا سازش برقرار کرد؟ به این سؤال می‌توان از دو وجه کاملاً متفاوت پاسخ داد: وجه تاریخی، و شخصی. در وجه تاریخی، بر اثر این مواجهه، دنیای اسلامی دگرگونی‌های عظیمی را به خود دیده است. شرح ماوقع آن‌گونه که پسند عقل افتد، چندین مجلد را در بر خواهد گرفت. خوشبختانه، در این مورد کتابهای بسیار خوبی به انگلیسی وجود دارد که خوانندگان می‌توانند بدانها رجوع کنند. *احیای تفکر دینی در اسلام* از محمد اقبال لاهوری (لندن، انتشارات دانشگاه اکسفورد، ۱۹۳۴)، *جان مایه‌ی اسلام* از امیر علی (لندن: کریستوفرز، ۱۹۲۲)، و *گرایشهای مدرن در تفکر اسلامی* از حمید عنایت (آستین، انتشارات دانشگاه تگزاس) از جمله آن کتابها هستند.

حال اجازه می‌خواهم که به سؤال شما، پاسخی شخصی بدهم. من، به‌عنوان یک مسلمان، بیشتر از ادبیات و تفکر صوفیه متأثر هستم. تصوّف، یا عرفان اسلامی، عملاً به اندازه خود اسلام قدمت دارد. آیات زیادی در قرآن وجود دارد که در نهایت بلاغت به تسبیح خدا و آفریده‌های او می‌پردازد. این آیات منبع الهام شاعران و فلاسفه اهل عرفان قرار گرفته است. در هر حال، نهضت تصوّف واکنشی بود در برابر سختگیری بیش از حد در مورد شریعت یا احکام اسلامی. عرفان با تأویل احکام اسلامی، مسلمانان را به طریقت فراخواند. در قرون نخستین اسلام، بین علمای دین و رهبران تصوّف برخوردهای متعددی رخ داد.

سرانجام در قرن ۱۱ م، متکلم بزرگ مسلمان، امام محمد غزالی (۱۰۵۸ - ۱۱۱۱) که سمت قاضی القضاة بغداد را نیز برعهده داشت، بین این دو نحله آشتی برقرار کرد. غزالی که اصلاً ایرانی بود، بعدها از کلیه مناصب دولتی کناره گرفت و به مدت ۱۰ سال خود را در عرفان غرق کرد. اثر بزرگ او که به راستی دایرةالمعارف اندیشه اسلامی است، احیاء علوم دین نام دارد و در آن غزالی مسائل نیل به آرمان صوفیانه وحدت با خداوند را براساس نظام فکری منطبق با دین بررسی کرده است.

عرفان، به عنوان مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، تلفیقی از ادیان پیش از اسلام (آیین زردشت، آیین میترا)، با اسلام، فلسفه نوافلاطونی، آیین بودا، و مسیحیت می‌باشد. پیشرفت آن نیز عمدتاً در خراسان بزرگ که در تقاطع این جریانهای فرهنگی قرار دارد، رخ داد. نکته دیگری که مورد توجه شما نیز قرار گرفته، آنکه از طریق بازرگانان و بزرگان صوفیه که به نقاط مختلف سفر کرده و با منش خود پیروان زیادی را جلب و به دین اسلام وارد می‌کردند، این تفکر در تمام نقاط دنیا پراکنده شد. در جایی که در قرون اولیه توسعه اسلام عمدتاً بر اثر فتوحات نظامی بود، بعدها گسترش اسلام در صلح کامل و از طریق توسعه شاخه‌های صوفیه نظیر فرقه نقشبندیه رخ داد.

اهل تصوف معتقدند که زندگی می‌تواند سفری معنوی از مراحل پست حیات تا آگاهی و وحدت با عالم علوی باشد. آنها همچنین به وحدت تمام سنتهای معنوی قائل هستند. آنان به بودا، همپایه عیسی، محمد(ص)، و علی(ع) حرمت می‌نهند. شاعر متصوف قرن ۱۲، فریدالدین عطار در مثنوی زیبای خود *منطق الطیر*، در تمثیلی پر معنا مخاطرات و لذتهای این سفر را بازگو کرده است. تمامی مرغان جهان گرد آمده تا درباره ماوای پادشاه افسانه‌ای پرندگان یعنی سیمرغ صحبت کنند. در این گفتگو هدهد رشته سخن را به دست گرفته و فاش می‌سازد که از

محلّ زندگی سیمرغ در کوهی بلند باخبر است. مرغان، در جستجوی سیمرغ، سفری طولانی را با رهبری هدهد شروع می‌کنند. در این سفر مرغان هفت وادی را طی می‌کنند که نام آن وادیها همان نامی است که اهل تصوّف بر مراحل روحانی طریقه صوفیه برای نیل به حقیقت نهاده‌اند، این مراحل عبارت است از: وادی عشق، وادی طلب، وادی معرفت، وادی استغنا، وادی توحید، وادی حیرت، و وادی فقر. در طول مسیر، بسیاری مرغان با عذرهای مختلف، یا انحراف از مسیر، و یا عقب ماندن، از راه باز می‌مانند. هنگامی که به مأوای سیمرغ در قلّه کوه می‌رسند، تنها سی مرغ باقی مانده‌اند. آنان به یکدیگر می‌نگرند و عاقبت در می‌یابند خود سیمرغ هستند.

عطار، با نوعی ابهام ملیح مبنی بر تشابه کلمات، به ما می‌آموزد که الوهیت در همبستگی و یگانگی تمام اشکال زندگی نهفته است. به نظر من، برای برقراری هر نوع سازش واقعی بین ایمان مذهبی و عرفی‌گری مدرن باید از همین نقطه شروع کرد. این دو به هیچ وجه مانع‌الجمع نیستند. برعکس، بدون ایمان مذهبی، آینده نوگرایی کاملاً ناامید کننده است. دنیای مدرن بدون راهنمایی اخلاقی و معنوی ادیان بزرگ یا از طریق آلودگی، اضافه جمعیت، و جنگ شیمیایی، هسته‌ای، و بیولوژیکی خود را نابود خواهد کرد، و یا آنکه بر اثر فقر اخلاقی و معنوی به تدریج رو به تباهی خواهد رفت.

فصل دوم

بوداگری و اسلام

۱) زمانه شاکيامونی و زندگی او

آ - انگیزه او برای ورود به سلک کاهنان

● موضوع عمومی فصل دوم را می‌توانیم گفتگو بین بوداگری و اسلام بخوانیم. امیدوارم که این گفتگو به نحوی پیش رود که حاصل آن فقط مقدمه‌ای عوام‌پسندانه در بررسی تطبیقی ادیان نباشد.

لازم به تذکر نیست که آنچه منظور واقعی از اصطلاح «پسندعامه» است، می‌تواند حقیقتاً بسیار ارزشمند باشد، کما آنکه از نکات بسیار مهم و تعیین کننده آن است که ما به زبانی صحبت کنیم که ادراک آن برای توده مردم آسان باشد و به آنان اطمینان بخشد، و فکر می‌کنم در طول گفتگوی خود باید این موضوع را همیشه مد نظر داشته باشیم.

در زمانه‌ای که انبوهی از اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها مردم را به خشم و خشونت ترغیب می‌کنند و یا آنکه فقط آتش ترس و عدم امنیت را در آنان تیزتر می‌سازند، به ندرت می‌توان افرادی را یافت که با سخنان خود در مردم اطمینان بیافرینند.

از سوی دیگر، مباحثه و گفتگو اگر تنها «اطمینان بخش» بوده و بیش از

حد بر پذیرش وضعیت موجود پای فشارد، می‌تواند به افیونی تبدیل شود که تفکر انتقادی را تخدیر کرده و حساسیت نسبت به تضادهای اجتماعی را از بین ببرد. اگر چنین اتفاقی رخ دهد، همان‌گونه که میشل فوکو ادوارد سعید هشدار داده‌اند، آن مباحثه تنها جزوی از اجزای قدرت و نهادهای متعارف خواهد بود.

اگر به این نکته اشاره کردم بدان علت است که بوداگری پس از آنکه در قرن ششم به ژاپن وارد شد، تغییرات اسف باری را به خود دیده است. امروزه علی‌رغم آگاهی بر شخصیت بزرگ تاریخی شاکيامونی، انبوه پرشماری از ژاپنیها به او به‌عنوان یکی از خدایان ایمان دارند. و کلمه هوتوکه (Hotoke) – یا بودا – را عمدتاً با ارواح مردگان مترادف می‌شمارند. نیز دربارهٔ اسلام، ژاپنیها همچنان تمایل دارند آن را دینی متحجر که تنها «قرآن» یا «شمشیر» را قبول دارد، برشمارند، ما این تصوّر غلط را در فصل اول مورد بحث قرار داده و مردود شمردیم.

چنین سوء برداشتها، تفاسیر عامیانه و یا تفاسیر ساختگی در طول زمانی دراز گرد آمده‌اند. ما در طی گفتگوی خود به خوانندگان گوشزد خواهیم کرد که لازم است تا حدّ ممکن از چنین سوء تفاهمهای مغلوطی فاصله بگیرند.

ما در بحث خود فقط اشاره به مشخصه‌های اسلام و بوداگری و بیان تفاوتها و شباهتهای این دو کفایت نخواهیم کرد؛ بلکه اینک که در آستانهٔ ورود به قرن بیست و یکم، دنیای ما با خلأ فلسفی و آشوب مواجه شده است، می‌کوشیم تا از طریق مباحثه میان اسلام و بوداگری به نور عقلانیتی دست یابیم که بتوان با آن در قرن آینده «رنگین کمانی از صلح» برپا کرد. چنین تلاشی سخت، ولی بسیار ارزنده خواهد بود.

در آغاز، می‌خواهم زمانه‌ای را که شاکيامونی (در لغت به معنای: فرزانهٔ خاندان شاکیا) در آن ظهور کرد، و نیز زندگی او را توصیف کنم. به‌طور کلی او اندیشمندی برجسته بود که «گفتگوی بدون تعصب» و براساس روحیهٔ همدلی

را در عصر آشوبها ممکن ساخت.

شاعر صاحب نام رابیندرانات تاگور درباره شاکيامونی چنین می‌گوید:

«شاکيامونی در هندوستان به نوع بشر عظمت بخشید. او کاستهای طبقاتی را مردود شمرد، مردمان را از قید مراسم قربانی‌های رهایی بخشید، و خدایانی را که مورد پرستش عامه بودند خلع کرد. او آموخت که افراد بشر در درون خود نیرویی نهفته دارند، به آنان نشان داد که نباید سعادت و شادی را در آسمانها جستجو کنند، بلکه این موهبتها را در میان خود بیابند. شاکيامونی با احساس احترام و علاقه عمیق نسبت به مردم خرد، قدرت و نیرویی را که در تک تک افراد نهفته است، تحسین کرد، و اعلام نمود که هیچ‌گاه نوع بشر موجودی مفلوک و ناچیز و اسیر دست تقدیر نمی‌باشد.»

Tagoru Chosakushu [collected works of Tagore], Vol 7,

(Tokyo, pp. 467 - 68)

این سخن بلیغ از شاعر بزرگ هند، کاملاً جوهر تعلیمات بوداگری را بیان می‌کند.

شاکيامونی در تلاش برای رها ساختن مردمان از غل و زنجیرهای سنن مذهبی - جادویی، سعادت و شادی را به حوزه اراده شخصی بشر بازگرداند، «خدایان هوسباز تقدیر» را که مطمح نظر اوراد جادوگرانه بودند از سمت خود خلع کرد.

حدود ۲۵۰۰ سال قبل، شاکيامونی در دهکده لومبینی Lumbini، در منطقه‌ای که اکنون در مرز هند و نپال قرار دارد، زاده شد. او شاهزاده قبیله شاکیا بود، ولی در سن بیست و نه سالگی (یا طبق روایتی دیگر، نوزده سالگی) دنیای مادی را رها کرد تا زندگی روحانی را در پیش گیرد.

در توضیح عللی که او را به ترک دنیای مادی واداشت، نظریه‌های متفاوتی

وجود دارد، ولی نقل قول زیر که از یکی از سوتراها (Angutta - Nikaya) برگرفته‌ایم احتمالاً تصویری نسبتاً دقیق از ما وقع را ارائه می‌دهد.

«بدین سان من در سعادت فراوان، و آسایش بیش از حد رشد کردم، ولی اندیشیدن را آغاز کردم: هر چند که این موجودات جاهل خود پیرگشته و قادر به گریز از فرتوتی نیستند، ولی هرگاه که فردی پیر و عاجز را می‌بینند، در اندوه و اندیشه فرومی‌روند، احساس شرم می‌کنند و یا از نفرت آکنده می‌شوند. آنان قادر به درک این واقعیت نیستند که آنچه را که اکنون می‌بینند، روزی برای خود آنان رخ خواهد داد.

هر چند که این موجودات فانی و جاهل خود بیمارگشته و قادر به گریز از بیماری نیستند، ولی هرگاه که فردی بیمار را می‌بینند، در اندوه و اندیشه فرومی‌روند، احساس شرم می‌کنند و یا از نفرت آکنده می‌شوند. آنان قادر به درک این واقعیت نیستند که آنچه را که اکنون می‌بینند، روزی برای خود آنان رخ خواهد داد.

هر چند که این موجودات فانی و جاهل خود می‌میرند و قادر به فرار از مرگ نیستند، ولی هرگاه که فردی مرده را می‌بینند، در اندوه و اندیشه فرومی‌روند، احساس شرم می‌کنند و یا از نفرت آکنده می‌شوند. آنان قادر به درک این واقعیت نیستند که آنچه را که اکنون می‌بینند، روزی برای خود آنان رخ خواهد داد.»

این سوترا برای ما بازگو می‌کند که پس از آنکه این افکار در ذهن شاکيامونی پدیدار شد، «نخوت جوانی»، «نخوت سلامتی» و «نخوت زنده بودن» از فکر او رخت بر بست.

گفته شده است که جستجوی شاکيامونی در طلب روشننگری هنگامی آغاز شد که او صادقانه با رنجهای اساسی زندگی بشر، یعنی تولد، کهنسالی، بیماری

و مرگ، روبه‌رو شد. این گفته صحیح است، ولی باید دقت کنیم که شاکیا مونی پیشتر از آنکه دنیای مادی را به کناری نهد، دریافت که این چهار رنج تقدیر غیر قابل تغییری که از جهان خارج بر ما مقدر شده، نمی‌باشند، بلکه از خودبینی نیمه هشیارانه‌ای که در قلبهای بشر مأوا گرفته است، ناشی می‌شوند. بنابراین باید بگوییم که اگر شاکیا مونی دنیا را ترک کرد، برای فرار از رنج نبود، بلکه او عازم سفری شد تا بر اثر آن علل رنجها را کشف و محو کند. او قبل از مرگ گفت، «من در بیست و نه سالگی از دنیا کناره گرفتم تا نیکی را طلب کنم.» (Digha - Nikaya) در اینجا عبارت «در طلب نیکی» واجد اهمیت فراوان، و مؤید این نکته است که در کناره‌گزینی او از جامعه هیچ عامل منفی و بدبینانه‌ای وجود ندارد.

او در عمق ضمیر بشر خودبینی را کشف کرد و «اشتغال ذهنی دائمی او را به تمایز نهادن بین خود و دیگران»؛ همچون تمایز بین جوان و پیر، بین فرد سالم و بیمار، بین زندگان و مردگان و کناره گرفتن او از دنیا نیز به منظور فائق آمدن بر آن خودبینی بود.

انزوای شاکیا مونی‌گریزی بدبینانه از دنیا نبود، بلکه گامی بود به پیش و با هدف نابود کردن رنجهایی که در واقعیت وجود داشت. دکتر تهرانیان، نظر شما در این مورد چیست؟ به نظر شخص من، هر آینه این نکته را مدنظر قرار دهیم که همدردی شاکیا مونی انگیزه‌ای شد تا آنچنان زندگی کند، آنگاه تصوّر نمی‌کنم که بوداگری در معنای حقیقی آن حتی به قدر ذره‌ای نیز دینی بدبینانه باشد، و امیدوارم که هیچگاه نیز به چنین وضعی دچار نشود.

○ من با بوداگری غیرمستقیم و از طریق اشعار صوفیان ایرانی آشنا شدم. همان‌گونه که در مباحث پیشین متذکر شدیم، تصوّف کاملاً تحت تأثیر بوداگری قرار دارد. تمدن ایرانی همواره محلّ تلاقی جریانهای تاریخی جهان و حرکت امواج انسانی بوده است. جاده‌های ابریشم (منظورم از به کار بردن ضمیر جمع، بیان این نکته است که سه مسیر

مختلف شمالی، جنوبی و مرکزی وجود داشت) نخستین اقتصاد جهانی بود که با متصل کردن آسیا و اروپا تبادلات فرهنگی و تجاری این دو منطقه را مهیا ساخت. از حدود سال ۵۰۰ ق م تا ۱۶۰۰ م این راههای بازرگانی چهار نظام امپراتوری عمده جهان یعنی یونان - رومی، آسیای غربی (شامل ایرانی، عرب، ترک و مغول)، هند و چین را به یکدیگر متصل می‌کرد. ولی هنگامی که غرب مسیرهای دریایی را کشف کرد، مسیرهای جدید عمدتاً جایگزین جاده‌های زمینی آسیا - اروپایی شدند. شاید این مسأله بتواند تا حدی علل ترقی اروپا و انحطاط آسیا را در قرون اخیر توضیح دهد.

منظور من از بیان این تاریخچه مختصر آن بود که نشان دهم سابقه اقتصاد جهانی و گفتگوی تمدنها به دوران باستان باز می‌گردد. این تماسها در آسیای مرکزی تمدنی بی‌نظیر را که تلفیقی از فرهنگهای مختلف بود پدید آورد، که تصوف از دل آن برخاست. چندین قرن فرمانروایی ایرانیان، دو قرن سلطه یونانیان، دو قرن حاکمیت اعراب و تسلسل سلسله‌های ترک از قرن ۹ م تا سقوط امپراتوریهای عثمانی، و قاجار تا دهه ۱۹۲۰، گفتگوی صمیمانه‌ای را بین فرهنگهای غرب و شرق برقرار کرد. هنگامی که در ۱۹۷۲ از افغانستان دیدن کردم، در کمال حیرت شهری یونانی را با ترکیب بندی هندسی، تالارها و ستونها دیدم که بر کرانه‌های رود آمودریا، در مرز جمهوری ترکمنستان، تمام و کمال از زیر خاک بیرون آورده شده بود. نیز در دشت پهناور بامیان که در مجاورت کابل قرار دارد، از مجسمه‌های عظیم بودا بازدید کردم که در میان کوهها از سنگ تراشیده شده‌اند. آنجا زمانی محل تجمع بوداییهای آسیا بود. عظیم‌ترین این مجسمه‌ها ۵۳ متر ارتفاع داشت و در پشت هر یک از آنها راهبان بودایی دیرهای خود را در سنگ تراشیده‌اند. در موزه کابل، شاهد اشکال هنری شگفت‌انگیز و بی‌نظیری بودم که ترکیب تأثیرات یونانی و

بودایی در آنها هویدا بود. از همین رو بود که تصوّف به عنوان مکتبی معنوی و از تلفیق فرهنگهای گوناگون در آسیای مرکزی، یعنی مکانی که در آن تماس بین تمدنهای گوناگون به حادترین شکلی جریان داشت، بسیار شکوفا شد.

هنگامی که بعدها ادیان جهان توجه ویژه‌ی مرا به خود جلب کرد، در مورد بوداگری به مطالعه پرداختم و شباهتهای چشمگیری را بین این مذهب و تصوّف کشف کردم. تفسیر شخص شما از بوداگری که بر سنتهای ماهایانه Mahayana و نیچیرن Nichiren استوار است کاملاً با دیدگاههای صوفیانه همسانی دارد. هر دو آیین بر مسؤولیت انسانی، زندگی معنوی، و مراقبه به عنوان راهی به سوی روشنگری روحانی تأکید دارند. هر دو دیدگاه از جزمیت دینی پرهیز دارند و از گفتگوی با همه ادیان به منظور دست یافتن به وحدت ادیان استقبال می‌کنند. در هیچ‌یک از آنها سلسله مراتب روحانیت وجود ندارد. در هر دو آیین، رابطه افراد بشر با پروردگار یا مبدأ حیات مستقیم و رو در رو است. هیچ‌یک به عالم دیگر اعتقاد ندارد. و هر دو وظیفه بشر را، همان‌گونه که شما بیان کردید، «طلب نیکی» می‌دانند. و نهایتاً آنکه هر دو مذهب پیروان خود را ترغیب می‌کنند که اوقات خود را به مراقبه و عزلت روحانی بگذرانند. ولی این بدان معنی نیست که وظایف دنیایی خود را رها سازند، بلکه هر دو آیین تعهد عمیق اخلاقی نسبت به خدمات اجتماعی را واجد هستند. در این مورد یکی از شاعران متصوف چنین می‌گوید:

عبادت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست
 من کاملاً با شما هم عقیده هستم که بوداگری و تصوّف، گرچه مذاهبی
 متعهد هستند، ولی در آنها از بندگی اثری نیست. به همین دلیل است که
 این دو مذهب این چنین با شرایط معاصر دنیا که با شتابی فزاینده به پیش
 می‌رود، و در آن هیچ نوع جزمگرایی نمی‌تواند با گوناگونی عظیم نوع بشر

سازگاری یافته و در برابر چالشهای پدید آمده پاسخگو باشد، سازگار هستند. به گفته پل تیلش متکلم گرانقدر پروتستان قرن، این جهان «شجاعت زیستن» را طلب می‌کند. به واقع در کاملترین تعبیر از دنیا، زیستن فقط زنده بودن نیست، بلکه محتاج شدن است. ما باید با چهار رنج اساسی بشر یعنی تولد، بیماری، کهنسالی، و مرگ با انضباط و بردباری روبه‌رو شویم. ولی همچنین ما باید شجاعت شدن را دارا باشیم. شدن همان فرآیند بیداری است. هنگامی که از بودا پرسیدند که آیا او خدای فرشته، یا موجودی ماوراء طبیعی است، او خیلی ساده پاسخ داد که «من بیدار هستم!» بیدار بودن در دنیای پر عذاب ما بدین معناست که نسبت به خطرهایی که نسل کنونی و آینده بشریت را تهدید می‌کند، آگاهی جهانی وجود داشته باشد، و در عین حال مایوس نشد.

ب - فائق آمدن بر تعارضها

● شاکيامونی دلیل دیگری نیز برای کناره‌گیری از دنیای مادی داشت، که در مجموعه گفتارها (Sutta - nipata) که یکی از کهن‌ترین سوتراهای بودایی است، در کلام فرزانه‌وار خود وی بیان شده است. او در فصل چهارم «Atthakavagga»، چنین می‌گوید:

به مردم بنگر که برای کشتن یکدیگر در تلاشند.

ترس، پس از آنکه برای جنگ سلاح بر می‌گیرند، در آنان پدید می‌آید.

من از تکان روحی که تجربه کردم، سخن خواهم گفت، و از انزجاری که در خود حس کردم، و از کناره‌گیری خود. با دیدن مردم که چون ماهی در استخری کم آب پیچ و تاب می‌خوردند،

و با دیدن مردمی که علیه یکدیگر می‌جنگند، من ترس را

تجربه کردم.

هیچ گوشه‌ای از جهان پایدار و ثابت نیست،
همه چیز در تمامی جهات در تک و پو است.
من در جستجوی مکانی بودم که در آن احساس آرامش کنم،
ولی در کمال حیرت هیچ جایی را خارج از احاطه [مرگ و
رنج] نیافتم. (بندهای ۹۳۵ - ۹۳۷).

در آن روزگاران در هندوستان شرایط اجتماعی در کرانه‌های سفلی و میانه رودخانه گنگ از یکسو و کرانه‌های علیای آن از سوی دیگر متفاوت بود. در منطقه اخیر هنوز سنتی که از روزگاران قدیم برقرار و تنها به اندازه رفع حوایج اساسی محصول گندم برداشت می‌شد، رایج بود. حیات اهالی حول روستاهای کوچک متمرکز، و آیین برهمنی در زندگی مذهبی جوامع روستایی همچنان صاحب نقش بود.

در کرانه‌های میانه و سفلی رودخانه، محصول برنج فراوان و پایدار به دست می‌آمد، و اقتصاد بازرگانی بر پایه اضافه تولید برنج شکوفا بود. جوامع روستایی از هم گسسته و دولت - شهرهای عظیمی پدید آمده بود. لاجرم، کشمکش بین دولتها حادثتر، و شکاف طبقاتی بین غنی و فقیر عمیق‌تر و آشکارتر می‌شد.

در چنان وضعیت اجتماعی، آیین برهمنی دچار انحطاط شد و از نظامی دینی که همبستگی جوامع روستایی را مدنظر داشت، به گونه‌ای از جادوگری بدل شد که هم آن بر دعا و نیایش در جهت حفظ ثروت، خوشبختی و سایر مقاصد دنیوی موقوف بود. صدها حیوان، برای خوشبختی حکام دنیوی، سلاخی و به عنوان قربانی به پیشگاه خدایان هدیه شدند.

شاکيامونی در مجموعه گفتارها می‌گوید که در گذشته مردان دین «پارسایانی بودند که بر نفس خود مسلط بودند» و «در تجرد زندگی می‌کردند و پند می‌دادند و صداقت، وقار، نرمی، پرهیزگاری، بردباری» از خود بروز

می‌دادند و «از خشونت پرهیز می‌کردند». (بند ۲۹۲). در عاقبت کار آنان، دریافت هدایا را از مردم رسمی متعارف تلقی کردند، و به گردآوردن ثروت و زندگی لذت طلبانه روی آوردند.

آنان دستور عمل‌هایی جادوگرانه گردآوردند و فرمانروایان را وادار کردند تا مراسم مذهبی برپا دارند، و تعداد بیشتری حیوان به‌عنوان قربانی هدیه شدند. به محض این که تیغۀ چاقو بر گردن گاو قربانی فرود می‌آمد، خدایان فریاد می‌کشیدند که «این کار مشروع نیست!» (بند ۳۱۰) شاکيامونی با اندوه می‌افزاید که آنگاه بود که بشر به رنجهای متعدّد گرفتار شد (این رنجها، غیر از کهنسالی، بیماری و مرگ هستند که رنجهای «طبیعی» همه موجودات زنده محسوب می‌شوند)، طبقات اجتماعی پدید آمدند، و خواسته‌های دنیوی رواج یافتند. در متون بودایی، جا به جا از این آیینهای جادویی به شدّت انتقاد شده است.

متأسفانه، این واقعیت که آیین بودا در برابر جادوگری چنین موضعی گرفته، چندان شناخته شده نیست. ما در پس تالو درخشان و گیج‌کننده علم و تکنولوژی هم سایه منحوس خرافات را غالباً می‌بینیم. ظاهراً اکنون زمان مناسب برای بحث جدی درباره این موضوع که چگونه دین می‌تواند از جادو فراتر رود، فرارسیده است. من از صمیم قلب آرزو مندم که گفتگوی ما بتواند در این مورد سهمی را ادا کند.

به بحث اصلی بازگردیم، تباهی دین در هند باستان مورد حمله آزاد اندیشان یا Shramana قرار گرفت. گرچه آنان همگی خود را غیر برهمن^۱ می‌خواندند، عقایدشان با یکدیگر کاملاً متفاوت بود. گروههای تندرو آنان تمامی ارزشهای اخلاقی را مردود می‌شمردند، و گروهی دیگر مبلغ تقدیرگرایی بودند. در میانشان کسانی نیز از منظری دینی و متعالی، نسبت به اخلاقگرایی ابراز تردید می‌کردند که تلاش آنان به جای خود ارزشمند بود. مشکل اصلی این بود که توده مردم اندیشه‌های ضد برهمنی را بدون هیچ‌گونه

نقّادی پذیرفتند؛ در نتیجه جامعه به آشوبی عظیمتر از پیش دچار شد. این وضعیت با آنچه که شاکيامونی در مجموعه گفتارها به عنوان زمینه اجتماعی جستجوی خود در طلب روشن اندیشی معنوی بیان می‌کند، کاملاً شبیه است. او مستقیماً با واقعیات دردناکی که جامعه را دچار مشقت کرده بود، رویاروی شد، و در طلب نظریه‌ای استوار که او را در رفع چنان کشمکشهایی قادر سازد، به اطراف کشور سفر نمود و با روشنفکران و پارسایان صاحب نام عصر ملاقات کرد. لیکن آن مسافرتها، رضایت ذهن او را حاصل نکرد.

چرا شاکيامونی احساس رضایت نمی‌کرد؟ بدان دلیل که پی برد نظریه‌ها و استدلالات آن افراد تنها ممکن بود موجب حادثه‌تر شدن برخوردها و عمیق‌تر کردن مشقّات در داخل جامعه گردد.

در این مورد در مجموعه گفتارها آمده است: (بندهای ۸۷۸ - ۸۷۹)

(اهل مدرسه) به سختی به دیدگاههای خود چسبیده‌اند، و از دیدگاههایی تفرقه انگیز و جانبدارانه هواداری می‌کنند. گرچه خود را آگاهترین مردم (نسبت به حقیقت) توصیف می‌کنند. ولی استدلالهایشان کاملاً مخالف یکدیگر است.

در هنگام بحث ذرّه‌ای از دیدگاههای خود عقب نمی‌نشینند، و با سر سختی ادّعا می‌کنند حریفان آنان اشخاصی هستند جاهل که از حقیقت بویی نبرده‌اند. یک یک آنان می‌گوید که «من تنها کسی هستم که حقیقت را درک کرده‌ام». به راستی کدام یک حقیقت را بیان می‌کند؟

شاکيامونی در جستجوی خود برای یافتن راه حل نزاعهایی که از نظریه‌های متعدّد ناشی می‌شد و نیز راهی برای رفع آشوبهای اجتماعی، عاقبت علّت تعارضها را یافت. او می‌گوید، «من پیکانی نامریی را از جنس توهم یافتم که در قلبها (ی همه موجودات) رسوخ می‌کند» (بند ۹۳۹) معمولاً از این

«پیکان نامریی از جنس توهم» به طمع برداشت کرده‌اند، «گردابی پرخروش از احساسات» که فرد را در خود می‌بلعد، «افسونی» که او را به کند و زنجیر می‌کشد.

من در دومین سخنرانی خود در دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۹۳، آن پیکان را به «تأکید نامعقول بر تفاوت‌های فردی» تعبیر کردم. تصور می‌کنم، همان‌گونه که پیشتر نیز در مورد علت رنج‌های زندگی بیان کردم، شاکيامونی علت تعارض را در درجه اول «اشتغال ذهنی افراد به تمایز نهادن بین خود و دیگران»، یا خودبینی نهفته در عمق ضمیر بشر می‌داند. آن کسانی که بر افکار کوتاه‌نظرانه و بر خویشتن‌ناچیز خود پافشاری می‌کنند، عاقبت خود را در تارهایی افسونگر اسیر کرده، و در دام تعارض بیهوده با یکدیگر گرفتار می‌شوند. گفته‌های آنان به جزم بدل شده و افکارشان را اسیر خود می‌سازد، و این جزمها برای کسب برتری با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند، و در نتیجه بر آشوب در اجتماع می‌افزایند.

در بند ۸۳۹ مجموعه گفتارها می‌خوانیم:

من موعظه نمی‌کنم که «شما می‌توانید از طریق آموزه‌ها، آموزش، دانش، رفتار شرافتمندانه، و اخلاقیات به تعالی دست یابید». همچنین موعظه نمی‌کنم که «می‌توانید بدون جزمها، آموزش، دانش، قواعد یا اخلاقیات خود را تزکیه کنید». فقط خود را از قید آنها خلاص سازید، یعنی آنکه بر آنها پافشاری نکنید و اجازه ندهید که ذهن شما را به خود مشغول سازند. آنگاه به آرامش دست خواهید یافت. برای زندگی با توهم دعا نکنید.

با تمام تفصیلات آنچه را که برهنه‌های سنت زده از طریق دانش آیینی خود طلب می‌کردند و نیز آنچه را که آزاد اندیشانی که اخلاقیات و جزمها را مردود می‌شمردند طالب بودند، جز خیالی باطل نبود. تا زمانی که پیکان توهمی که در

اعماق وجود بشر رسوخ کرده در جای خود باقی است، زندگی در دام افسون توهم گرفتار خواهد بود، و این توهم در حیات او تناسخ پیدا خواهد کرد. آن پندار غلط بنیادین را شاکيامونی کشف کرد. او طالب آن شد که روشهای زیستی که نهایتاً به نوعی زندگی اساساً باطل منتهی می‌شود، کنار گذاشته شود. ما تا بدین جا دو انگیزه‌ای که شاکيامونی براساس آنها زندگی دنیوی را ترک گفت، نشان دادیم. اولین آنها انگیزه‌ای شخصی و مذهبی جهت فائق آمدن بر رنجهای زندگی، و دیگری انگیزه‌ای اجتماعی و فلسفی برای گذشتن از محدودهٔ جزمها بود. این دو قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. به نظر من می‌توان هدف شاکيامونی را فائق آمدن بر «اشتغال ذهن به تمایز نهادن بین خود و دیگران» (که آن را به نخوت توصیف کرده) و «تعلق خاطر به تمایزات» (که به صورت پیکانی نامریی توصیف شده) بر شمرد.

دکتر تهرانیان، مایلم از نظر شما دربارهٔ شاکيامونی و کناره‌گیری او از زندگی این - جهانی آگاه شوم.

○ شما در گفته‌هایتان به سه آرمان آیین بودا اشاره کردید، که می‌توان آنها را تحت عنوان سه رهایی - رهایی از جزمیت، پندارها، و طمع - خلاصه کرد. آن سه رهایی همچنین آرمانهای مشخصهٔ تصوف هستند. تصوف واکنشی بود در برابر مذهب تحصّلی^۱، ظاهر پرستی^۲، و جزمگرایی اهل شریعت. طبق نظر برخی متکلمان متعصب، شریعت متابعت خشک از ظاهر نصّ را طلب می‌کند. در مقابل، طریقت اهل تصوف بر عمل به باطن و محتوای دین تأکید می‌کند. کشمکشها بین اهل شریعت و اهل معنی، در اسلام نیز همچون غالب دینهای جهانی دیگر، همواره وجود داشته است. جلال الدین مولوی، شاعر متصوف قرن سیزدهم تا بدانجا پیش رفت که گفت:

ما زقرآن مغز را برداشتیم پوست را بهر سگان بگذاشتیم

در بارهٔ رهایی از پندارها، تصوّف همچون بوداگری تمایزی را قائل است که افلاطون، ارسطو، و بعدها امانوئل کانت در نظریه‌های شناخت خود بدان تصدیق کردند. حتماً تمثیل غار را در جمهور به‌خاطر می‌آورد، افلاطون در آن تمثیل شرایط بشر را به گروهی زندانیان تشبیه کرد که در داخل غاری تاریک و پشت به دهانهٔ آن به زنجیر کشیده شده‌اند، و قادر هستند ماقع در بیرون غار را فقط به صورت سایه‌ای که از دهانهٔ آن بر دیوار روبه‌روشان منعکس می‌شود، ببینند. تنها معدودی از زندانیان جرأت دارند که زنجیرهایشان را ببرند و از غار به بیرون و به سوی روشنی محض گام بردارند تا در آنجا عین واقعیت را تجربه کنند. او بدین صورت بین ادراکات حسی زنجیرشدگان در داخل و مواجهه مستقیم با روشنایی در بیرون غار تمایز می‌گذارد. زنجیرشدگان گرچه تنها سایه‌ها را می‌بینند، ولی آن را عین واقعیت تلقی می‌کنند. تنها کسانی که می‌توانند خود را از زنجیر جهل بشری برهانند، قادر هستند از حجاب ادراکهای باطل خود گذشته و در بیرون غار با روشنایی محض مواجه شوند. افلاطون این انسانها را «زمامداران فیلسوف» نامید که مناسب حکمرانی در جمهوری آرمانی او بودند. روشنایی در نظر او همان عالم مُثُل (احساس)^۱ است که شامل حقیقت، زیبایی و نیکی می‌شود. از این رو ادراک^۲ به‌عنوان منابع دو گانهٔ شناخت بشر در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، هر چند که در دیدگاه افلاطون، ادراک آشکارا منبع برتر است. آموزه‌های او دربارهٔ روان بشر نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند. او مطرح می‌کرد که ما از عالم دیگری می‌آیم، که آن عالم کمال و شناخت در آن کامل است، ولی هنگام هبوط به این عالم، ما اصل خود را از یاد می‌بریم. بنابراین از نظر او آموختن فرایندی است که در آن، آنچه را از یاد برده‌ایم به‌خاطر می‌آوریم. به همین دلیل روش تعلیمی او مباحثهٔ افلاطونی بود که در طول آن با پرسش از شاگردان

آنان را وامی‌داشت تا آنچه را که از روانهایشان پاک شده بود، به‌خاطر آورند.

ارسطو که شاگرد افلاطون بود ضمن پذیرش ضمنی این آموزه، اتکای خود را بیشتر بر تجربه حسی قرار داد، و به ادراک اهمیت کمتری داد. به همین دلیل است که او را بانی و پدر مکتب فلسفی تجربه‌گرایی علمی تلقی می‌کنند. امانوئل کانت، بنیانگذار فلسفه مدرن، این نظریه شناخت را چند گام پیشتر برد. او بین دو جهان نموده‌ها^۱ و نامها^۲ تفاوت قائل شد. منظور او از جهان نامها، جهان «اسماء» بود. مقصود ما از نامگذاری جهان، ادراک آن است. تمام تقسیمهای ثنایی که بدان اسناد می‌کنیم (برای مثال نیک و شر، روشنایی و تاریکی، سیاه و سفید، حکومت جمعی و حکومت فردی) روشهایی است که ذهن نارسای^۳ ما برای توضیح جهان به کار می‌برد. در عین حال ما تنها می‌توانیم نسبت به آنچه مستقیم تجربه می‌کنیم، یعنی جهان نموده‌ها معرفت بیابیم. جهان نامها ماورای تجربه ما قرار دارد و بنابراین معرفت نسبت به آن حصول نمی‌یابد. از این رو کانت مدعی است که واقعیت عینی تنها تا آن حد قابل شناخت است که با ساختار بنیادین ذهنی که بدان معرفت می‌یابد، مطابقت می‌کند. لاجرم ما در جستجوی خود در پی حقیقت، در دست زبان اسیر هستیم. در این دیدگاه، هر کلامی در همان لحظه ابراز اعتبار خود را از دست می‌دهد. واقعیت دائماً در معرض تغییر قرار دارد، در حالی که کلام منعقد و راکد می‌شود. پندارها نیز بخشی از همین قید و بندهای زبانی هستند. به همین دلیل است که تصوّف و آیین بودا تا بدین حد برای مکاشفه خاموش ارزش قائل شده‌اند. این نکته را مولوی در این دو بیت به زیبایی بیان کرده است:

1- Phenomenal

2- noumenal

3- inadequate mind

هر که را اسرار حق آموختند مَهر کردند و دهانش دوختند
 اختلاف خلق، از نام اوفتاد چون به معنی رفت، آرام افتاد
 سومین رهایی، یعنی رهایی از حرص، طبیعتاً در آیین بودایی نقش
 مرکزی دارد. بشر تا زمانی که نیاموزد که از نگرش مالکانه نسبت به
 اشخاص و اشیاء پرهیز کند، پایانی بر رنج خود نخواهد یافت. ولی ما در
 جوامع افزون‌طلب خود، دائماً در معرض حملات آگهیهای تبلیغاتی قرار
 داریم که نیازهای واهی و مشتبهات واقعی را ترغیب می‌کنند. در نتیجه
 هویت شخصی ما در جامعه با نوع مصرف ما تعیین می‌شود - خودرویی
 که سوار می‌شویم، عطری که استفاده می‌کنیم، و اشخاص سرشناسی که
 می‌کوشیم با آنان مراد داشته باشیم. ولی در این رقابت بی‌فرجام، هر
 چه که بیشتر به دست آوریم، کمتر به حساب می‌آییم. هویت مصرفی ما
 نه بر زندگی معنوی، بلکه به اموال ظاهری ما بستگی دارد. احتمالاً تی
 اس الیوت هنگام سرودن شعر معروف خود *انسان تو خالی*، همین معنا را
 در سر می‌پرورد:

ما انسانهایی تو خالی هستیم

ما انسانهایی پر شده از پوشال هستیم.

گانندی در جمله زیر به بهترین نوعی عواقب ضمنی جوامع افزون
 طلب رو به رشد را بیان کرده است: «در این دنیا برای همه ما به حد کفایت
 وجود دارد، ولی همه آن نیز برای برآوردن حرص تنها یک نفر کفایت
 نمی‌کند.» (نقل به مضمون).

ج - بنیادی‌ترین مناسبات انسانی: «همدردی»

● در مجموعه گفتارها این بند دیده می‌شود (بند ۸۴۲):

کسی که خود را «همپایه»، «فرا تر»، یا «فرو تر» می‌پندارد، مطابق

با آن نیز استدلال می‌کند. شخصی که تحت تأثیر هیچ کدام از «سه گونه» [تفکر، یعنی حرص، خشم، و میل به آسیب رساندن] نیست، هیچ‌گاه خود را «همپایه»، «فراتر» (یا «فروترو») نمی‌پندارد.

کسانی که آلوده دلبستگی به تمایزها می‌باشند رابطه با دیگران را تنها از دریچه فراتری یا فروتری قضاوت می‌کنند. انسانهایی که چنین معانی‌ای ذهنشان را اشغال نکرده است قادر هستند تا با دیگران مناسبات انسانی بنیادین برقرار سازند. آنچه شالوده مناسبات را تشکیل می‌دهد همدردی است. در مجموعه گفتارها می‌خوانیم:

هنگامی که ایستاده‌اید، قدم می‌زنید، نشسته‌اید، و یا دراز کشیده‌اید، به عبارت دیگر تا زمانی که به خواب نرفته‌اید، باید با قدرت این نگرش [همدردانه] را حفظ کنید. (بند ۱۵۱)

بدین ترتیب شاکيامونی نه تنها تمایزگذاری بین انسانها را به مثابه خطای بنیادین بشر کشف کرد، بلکه به انسانها روح همدردی را آموخت که به آنان این امکان را می‌دهد که آن پیکان را بیرون کشند.

این امر که شاکيامونی چگونه بودا شد، یعنی در حال مراقبه در زیر درخت انجیر هندی (که بعدها درخت بادی Boodhi نام گرفت) به روشن اندیشی^۱ رسید کاملاً شناخته شده است. طبق افسانه بودا، در پی آن واقعه‌ای دیگر یعنی «درخواست برهما» رخ داد، که چندان شناخته نیست.

شاکيامونی پس از «بیداری» مردد بود که حقیقتی را که به تازگی در زیر درخت انجیر هندی بر او مکشوف شده بود، به مردم بیاموزد. سپس ایزد برهما ظاهر شد و سه بار از او درخواست کرد که حتماً به میان مردم رفته و موعظه کند. نیاز به توضیح ندارد، که آن ایزد نمادی بود از روح طالب نیکی در شاکيامونی.

در سنت برهمنی تعلیمات کاهن مخفیانه به پیروان او منتقل می‌شد. ولی شاکيامونی پس از آنکه دانش خود را به مسیری مذهبی هدایت کرد، تصمیم گرفت حقیقت را به همه کس بیاموزد. آنچه چنین تغییری را امکان‌پذیر ساخت همدردی او نسبت به همه انسانهای رنج‌دیده بود.

او از طریق گفتگوی بدون تعصب، مردم را تک تک به آیین خود درآورد. او با همه گفتگو می‌کرد، با ستم‌دیدگان، با مادرانی که فرزند از دست داده بودند، زانی که شوهرانشان را از دست داده بودند، همچنین با شاهان و ثروتمندانی که اندوهی فراوان آنان را فراگرفته بود.

بعضیها برای اصلاح کردن از چوب استفاده می‌کنند.

بعضی دیگر شلاق یا چوب قلاب به کار می‌برند.

بودا نه شلاق و نه چوب به کار برد،

(Thera - gatha)

و مرا متقاعد کرد.

این توصیف از آنگولی‌مالا Angulimal است، جنایتکاری بیرحم که شاکيامونی را ملاقات کرد و چنان تحت تأثیر شخصیت بزرگ منش او قرار گرفت که در حلقه پیروانش درآمد. همچنین حاکی که از ناحیه غارت و تخریبهای آنگولی‌مالا دچار دردسر بود تحت تأثیر قرار گرفت و گفت «شاکيامونی بدون هیچ اسلحه‌ای در مردی نفوذ کرد که ما با سلاحهای خود نتوانستیم بر او هیچ اثری بگذاریم.» (Samyutta - Nikaya)

در آخرین دوره زندگی شاکيامونی نیز، هنگامی که پادشاهی سلطه‌طلب ماگادها Magadha در آستانه حمله به جمهوری واجی Vajji (Vriji) قرار داشت، او با سفرای ماگادها صحبت کرد و آنان را متقاعد ساخت که تجاوز را متوقف کنند. او گفت «مردم واجی غالباً گردهماییهایی برپا می‌سازند که گروه زیادی در آن شرکت می‌کنند. بنابراین دولت واجی سقوط نخواهد کرد.» او همچنین گفت «آنان متفقاً عمل می‌کنند، و در مواردی که به عنوان اعضای قبیله واجی باید عملی انجام دهند مشترکاً تصمیم‌گیری می‌کنند. بنابراین دولت

واجبی شکست نخواهد خورد.» این سخنان خردمندانه که همانند مفهوم امروزیین مقولهٔ امنیت بشر می‌باشد، در ماها - پاری نیانا - سوتاتا - سوتا Maha - Parinibbana - suttoInta - sutta ضبط شده است.

آخرین کلمات شاکیامونی نیز در همین سوترا نقل شده است: «همهٔ پدیده‌ها در گذرند و به گذشته تبدیل خواهند شد. سخت بکشید و به رستگاری دست یابید.» این گفته با شخصیت مردی که با همدردی نسبت به مردم آنان را ترغیب می‌کند تا با تلاش خود به رستگاری نایل شوند، متناسب می‌نماید.

من در کتابی پیشتر از این وقایع زندگانی شاکیامونی را بررسی و به طور کامل دربارهٔ آن بحث کرده‌ام، و در اینجا فقط با ذکر خلاصه‌ای از رؤوس آن قصد اثبات این نکته را داشته‌ام که در دنیای امروز که آشوب و تعارض در آن روزافزون در حال رشد است، تعالیم او هنوز اعتبار خود را حفظ کرده است. دکتر تهرانیان، مایلم از نظر شما در این باره آگاه شوم.

○ توصیفی که شما دربارهٔ سلوک بودا به مقصد صلح و روشن اندیشی انجام داده‌اید مرا تحت تأثیر قرار داد. همچنین پایبندی او به برابری انسانها قابل ستایش است. این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. کسانی که به فرادستی و یا فرودستی ملتی نسبت به سایر ملل معتقد هستند بذر تفرقه و نزاع را بین انسانها می‌کارند. بودا مشخصاً راهی را نشان می‌دهد که از طریق آن همه می‌توانند به صلح دست یابند.

بهترین نمونه‌ای که در تأیید اعتبار اصول آیین بودا به ذهنم می‌رسد، نهضت حقوق بشر است. در این محدوده، بشر مسیری طولانی را پیموده است. با این حال هنوز به مرحله‌ای نرسیده‌ایم که بتوان ادعا کرد نظر بودا دربارهٔ همدردی بین انسانها تحقق یافته است. علی‌رغم این واقعیت، پیشرفتهایی نیز حاصل شده است. در سرزمینهای شرقی حقوق بشر زادهٔ دینهای بزرگی است که به ارزش و برابری افراد بشر در نظر خداوند معتقد بودند. وضع برخی قوانین همچون منشور حمورابی (۱۷۹۲ -

۱۷۵۰ ق م) موجب تحکیم این حقوق شد. در سامان غربی، یونانیان و رومیها با تدوین احکام فلسفی و وضع قوانین نخستین سنگ بنای حقوق فردی را پایه نهاده و چنین حقوقی را برای کلیه شهروندان، جز زنان و بردگان به رسمیت پذیرفتند. بعدها با گسترش مسیحیت در غرب فرهنگی مَکّی بر همدردی و عشق بین انسانها قوت گرفت. در عصر جدید اولین فصل حقوق بشر بر آنچه به اصطلاح حقوق طبیعی خوانده می‌شود، یعنی «حق حیات، آزادی و سعادت فردی» تأکید داشت. این حقوق در طول نهضت روشنگری در اروپا تدوین و در اسنادی چون بیانیه استقلال آمریکا منعکس شد. دومین فصل آن با اعلامیه جهانی حقوق بشر پدیدار شد و عمدتاً بر حقوق مدنی و سیاسی فردی نظیر آزادی اندیشه، گفتار، اجتماعات، ابراز عقاید و دادخواهی متمرکز بود. سپس بر اثر فشار کشورهای سوسیالیست که بر حقوق اجتماعی و اقتصادی افراد تأکید می‌کردند، حق استخدام، امنیت اجتماعی، اعتصابات کارگری، بیمه بیکاری و غرامت، و رفاه اجتماعی نیز به صورت بیانیه حقوق اجتماعی و سیاسی به موارد بالا افزوده شد. سومین فصل زاینده مبارزات اهالی مستعمرات بود که تسلط فرهنگی کشورهای صنعتی را تهدیدی علیه حیات فرهنگی قومی خود تلقی می‌کردند. در جایی که فصلهای اول و دوم عمدتاً حقوق فردی را در بر می‌گرفت، سومین فصل حقوق قومی و گروهی را به رسمیت می‌شناخت. این حقوق در بیانیه حقوق فرهنگی گنجانیده شده است.

فصل چهارمی از حقوق بشر، با همکاری جنبش حفظ محیط زیست در گفتمان بین‌الملل وارد شده است. برخلاف فصلهای اول، دوم، سوم که به حقوق بشریت اختصاص داشت، فصل جدید حقوق را باید بین زندگان^۱ به حساب آورد. فجایع زیست محیطی چند دهه گذشته

(چرنوبیل، جزیره تری مایل Three Mile، بوپال، سوزاندن چاههای نفت کویت) و تحسین روزافزونی که از حکمت تمدنهای بومی به عمل می آید، این نکته را کاملاً روشن ساخته است که بشریت بدون زمین و آسمان و اقیانوسی زنده و گونه‌های حیاتی متنوع آنها، نه تنها قادر به پیشرفت نیست، بلکه حتی نمی‌تواند زنده بماند. تکبر ناشی از دستاوردهای عصر روشنگری، که بشر را مافوق طبیعت و مسلط بر آن قرار می‌دهد، اکنون از جانب دیدگاه زیست محیطی که بشریت را جزوی از طبیعت قلمداد می‌کند، مورد چالش قرار گرفته است. وابستگی متقابل بین دو دنیا، یعنی دنیای طبیعی و دنیای بین‌زندگان، در فصل چهارم از حقوق مورد توجه قرار گرفته است.

ما هنوز به فصل پنجمی نیازمندیم که بتواند توجه را از حقوق بشر به همدردی و غمخواری برای بشر معطوف کند. دقیقاً در همین زمینه است که آنچه سنتهای مدنی ما را تشکیل می‌دهد، نظیر آیین بودا، اسلام و مسیحیت، گامهای مهمی برداشته‌اند. چنین امری به معنای تغییر مبنای گفتمان از حقوق بر مسؤولیتها، از احکام قانونی به وظایف اجتماعی، از نص قانون به روح قانون، و در نهایت از مغز به قلب می‌باشد.

۲) ویژگیهای مکتب ماهایانه در آیین بودا

● در اینجا می‌خواهم شرحی نسبتاً مفصل از چگونگی تولد مکتب ماهایانه و نیز ویژگیهای آن بیان کنم. من معتقدم فهم دقیق این ویژگیها در نیل به ادراک صحیح از نقشی که مکتب ماهایانه در جامعه مدرن می‌تواند بازی کند، سودمند خواهد بود.

هنگامی که شاکيامونی در آستانه ورود به نیروانا قرار داشت، به پیروان

خود که این امر را احساس کرده بودند، گفت که «درسها و تعلیماتی که برایتان شرح داده‌ام و اصولی که وضع کرده‌ام معلم شما خواهد بود.»
(Maha - Parinibbana - suttanta)

از میان پیروان شاکيامونی که از نزدیک او و اعمالش را دیده بودند، و حتی میان کسانی که او را ندیده بودند، بسیاری‌شان متأثر و ملهم از شخصیت یگانه و بزرگ منش او بودند. آنان هنوز گرمای انسانی تعلیمات او را حس می‌کردند. بسیاری از پیروان نه فقط تعلیمات شاکيامونی بلکه راه زیستن و عمل کردن را نیز آموختند.

شاکيامونی بسته به مخاطب خود، انواع مختلف دانشها را به روشهای گوناگون تعلیم می‌داد، در نتیجه همه کس قادر بود او را درک کند. سخنانی که از او باقی مانده است کاملاً متنوع است. همان گونه که در بخش پیشین مطرح کردیم، او به سختی نسبت به «جزم اندیشی» انتقاد می‌کرد. او همیشه با دقت فراوان کلمات «زنده» را بر می‌گزید و ترجیح می‌داد. زبان زنده او با تنوع عظیم خود چون چشمه‌ای زوال ناپذیر از قلب رحیم او که کاملاً تهی از هر گونه تعصب بود، به بیرون می‌جوشید.

فقط در صورتی که راوی کلمات شاکيامونی، طبق تعلیمات او با مردم بنشیند و برخیزد و معاشرت کند، آنگاه این کلام به «کلامی زنده» عیناً شبیه به آنی که از دهان خود او بیرون می‌آید، تبدیل خواهد شد. به عبارت دیگر، کلمات شاکيامونی به کار آموختن نمی‌آید، بلکه باید با آن زندگی کرد. نیچیرن دایشونین Nichiren Daishonin دانشمند فرزانه بودایی قرن سیزدهم که ما از تعلیمات او پیروی می‌کنیم، زندگی خود را وقف زیستن طبق تعلیمات شاکيامونی نمود. دایشونین به شعار Nyosetsu shugyo ایمان داشت که چنین معنی می‌دهد: «به آنچه بودا بیان کرد، عمل کنید.» نیچیرن اطمینان داشت که تنها آن کسانی که با کلمات بودا زندگی می‌کنند، نماینده سنت راستین آیین بودا هستند.

این نکته کاملاً روشن است که شاکيامونی پیشنهاد یکی از پیروان خود را مبنی بر گردآوری تعلیمات او به زبان ودیک Vedic که زبان رسمی رایج زمانه بود، با قاطعیت رد کرد. اصرار شاکيامونی بر گفتگو به زبان روزمره حساسیت شدید او را نسبت به زبان نشان می‌دهد.

پس از مرگ شاکيامونی پیروانش تعلیمات او را تنظیم کردند. دلایلی در دست است که هم آنان تعلیمات شاکيامونی را با چنان روشی گردآوری و تنظیم و تحلیل و تفسیر کردند که سوزان سونتاک از آن روش چنین انتقاد کرده است که «تفسیر کردن یعنی بی‌اثر کردن و تهی نمودن جهان». (نیویورک: فارر، اشتراوس و ژیرو، بر ضد تفسیر، ۱۹۶۶، ص ۷۰). در نتیجه کلمات زنده شاکيامونی به تدریج آن «گرمای انسانی» را که در هنگام بیان آغازین خود دارا بود، از دست داد.

دلیل این واقعه آن بود که برای مردمی که سرگرم امرار معاش و تربیت خانواده خود بودند آموختن و سامان بخشیدن حجم عظیم تعلیمات شاکيامونی غیر ممکن بود. تنها آن دسته از راهبانی که از ثروتمندان کمک مالی دریافت می‌کردند قادر بودند تا در خلوت محض معابد اوقات خود را وقف فرا گرفتن آموزه‌های شاکيامونی نمایند.

در هر حال آموختن تعالیم «زنده» شاکيامونی در مکانی کاملاً غریبه با مردم زنده معنای دیگری جز تبدیل آن به جزمها را در بر نداشت. برای انتقال آن تعلیمات حتماً به قلبی ملامال از همدردی نظیر قلب شاکيامونی نیاز است. آنها نباید موضوع تحقیقات قرار گیرند. هنگامی که برای روحانیون فراگرفتن تعالیم شاکيامونی به صورت هدف در آمد، آنان روح بنیادین آموخته‌های او را که مخالفت با هر نوع جزم اندیشی بود، فراموش کردند.

در دوره حیات شاکيامونی، برخی اختلافها در نوع ریاضتها بین روحانیون و هوادارانی که در خانه‌های خود زندگی می‌کردند، وجود داشت، ولی به هر دو گروه یک نام اطلاق می‌شد: «زینت سامگها (جامعه بودایی)».

(Angutta - Nikaga) جدایی بین پیروان عادی و روحانیونی که خود را وقف تنظیم تعلیمات شاکيامونی کردند برای هر دو گروه مصیبت و فاجعه بود. از همان لحظه‌ای که ارتباط بین آن تعالیم و مردم بریده شد، طراوت خود را از دست داده و به جزمها تبدیل شدند.

برای مثال، وینایا Vinaya (مقررات انتظامی راهبان) روایت داستانهای دربارهٔ روابط و یا ماجراهای عاشقانه را ممنوع کرده است. با این همه، در هر گفتگوی^۱ زنده‌ای، داستانهای از عشق بین مردان و زنان به‌عنوان استعاره‌ای برای مسائل دیگر بیان می‌شود. شاکيامونی نیز مطمئناً از چنین استعاراتی ماهرانه استفاده کرده است. ولی چنین داستانهای برای کاهنان ارشد و محافظه‌کار قابل پذیرش نبود. از این رو در وینایا حکم ممنوعیت ادبیات عاشقانه گنجانده شد.

در زمان حیات شاکيامونی او را «انسان نمونه» می‌نامیدند. (مجموعه گفتارها، بند ۹۵۷). ولی روحانیون محافظه‌کار آن قدر شاکيامونی را تقدیس کردند که جای هیچ تردیدی باقی نماند که بین او و سایرین تفاوت وجود دارد. با گذشت زمان این اختلاف برجسته‌تر شد و به تدریج خصوصیات مافوق بشری به او نسبت داده شد. در حالی که شاکيامونی در زمان حیات همهٔ افراد را با خود برابر می‌دانست، بعدها روحانیون شکافی غیرقابل گذر بین بودا و خودشان ایجاد کردند.

تعالیمی که در اصل صمیمی و انعطاف پذیر بود، به جزمهایی خشک و پیچیده و نوعی تأویل، و عاقبت نیز به منبعی تبدیل شد که انحصاراً در اختیار روحانیون بوده و از آن پس این مسأله امتیازی شد که روحانیون را از غیر روحانیون جدا کرد. همچنین تفسیرهای متفاوت از همان جزمها موجب پیدایش فرقه‌های مختلفی شد.

آن مصیبت در میان مردم عادی نیز رسوخ کرد. ایمان آنان ساده، و از

جهتی کاملاً خالص بود. آنان شاکيامونی را صمیمانه دوست می‌داشتند، ولی از تشخیص سره از ناسره عاجز بودند و از مسیر صحیح منحرف شدند. آنان در دام جاذبهٔ آیین جادوگران محلی که در نظر شاکيامونی مطرود بود، گرفتار آمدند.

برای مثال، مردم آن‌چنان از مرگ شاکيامونی دلتنگ بودند که بین آنان این عقیده رایج شد که دیدار از یکی از استوپه‌ها یا معابدی که خاکستر او در آن نگهداری می‌شود (stupa) پاداش دنیوی در بر خواهد داشت. هر چند که شاکيامونی انسانی بزرگ بود، ولی آنان کم‌کم به او به چشم موجودی مقدس با نیروی مافوق طبیعی نگریستند.

در افق تعلیمات او که در آن دلبستگی به غرور فردی باید از میان برداشته شود و به جای آن معنوی عظیم و پر از رحمت قلب فرد را پر کند، نیایش افراد به درگاه موجودی مرموز و ماوراء زمینی چون خدا تنها برای منفعت شخص و یا آسایش دنیوی خود فرد، بسیار مشکل و غیرقابل تصور بود. علی‌رغم این، همین شکل عامیانهٔ محبت به بودا یکی از بنیانهای مکتب ماهایانه را تشکیل داد.

بدین سان بود که روح اصیل شاکيامونی – که خواهان آن بود که همهٔ افراد خود را از تمام جزمها و تعصبا و اسارت در چنگال امیال و شهوات برهانند – به تدریج با گذشت زمان ناپدید شد.

احتمالاً حدود سالهای آغازین پیدایش مسیحیت بود که از میان توده‌ها نیرویی تازه پدید آمد و نوری جدید درخشیدن آغاز کرد. هواداران غیر روحانی که حول استوپه‌ها^۱ (stupa) گردآمده بودند با قلبی که همچون قلب بودا سرشار از همدردی بود، و آکنده از محبت بی‌شائبه نسبت به بودا مکتب جدیدی را بنیان نهادند که رستگاری عمومی را وجههٔ همت خود قرار داد.

۱- پس از مرگ شاکيامونی، خاکستر جسد او را تقسیم کرده و در معابد مختلف نگاهداری کردند که بدانها استوپه می‌گویند.

روحانیون اصلاح طلب نیز به این نهضت که همان مکتب ماهایانه بود، پیوستند.

اعضای این نهضت بعدها مکتب خود را ماهایانه یا «گردونه بزرگ» نامیدند، و نسبت به مکاتب سنتی روحانیون که آن را هینایانه یا «گردونه کوچک» نامیدند، به دلیل بی‌توجهی به رستگاری سایرین انتقاد کردند.

از ویژگیهای این نهضت علاوه بر اهمیتی که برای ایمان خالص و عمیق به بودا قائل شده، تأکیدی بود که بر تعالی فرهنگی هواداران طالب بودا می‌نهاد. در نتیجه آن شکاف غیرقابل‌گذر بین هواداران و بودا از بین رفت. البته بدیهی است این بدان معنا نیست که فرد می‌تواند به خودی خود به مقام بودا Buddahood دست یابد. بلکه تقدیس شاکیامونی به تکریم کردار او و در نتیجه میل به در پیش گرفتن کرداری همچون او منتهی شد.

گرچه در اینجا عنوان «طالب بودا» را به کار بردم هر آینه بدین معنی نیست که بودا خود هدف است. تلقی بودا به عنوان هدف غایی مترادف با آن است که بودا یا مقام بودا را چیزی ویژه بینیم، از آن بت بسازیم، و آن را به جزمها تبدیل کنیم. بودا همیشه پیشاپیش ماست، و شخص می‌تواند، یا باید، همان‌گونه که نهضت ماهایانه می‌آموزد، در جهت آن مقصد طی مراحل بیشماری از خویشتن پیشی جوید.

نهضت ماهایانه این حالت آرمانی زندگی انسان را بودیساتوا bodhisattva (بودای بالقوه) می‌خواند. ویژگیهای اصلی بودیساتوا همدردی و فرضیه تهی بودن عناصر (ژاپنی: ku؛ سانسکریت: shunya) می‌باشد. «فرضیه تهی بودن عناصر» نگرشی است که به مجعول بودن زبان باور دارد و با محتوا بخشیدن به چیزها، با تصلب و تعصب نسبت به هر چیزی مخالف است.

افراد بودیساتواگونه قادرند هر چیزی را تهی از جوهر ببینند. البته آنها پوچگرا (nihilistic) نیستند؛ بلکه در احکام جزمی که افراد می‌کوشند بر آنها تکیه کنند، هیچ محتوایی را نمی‌بینند.

آنان زندگی افراد بشر را بحرانی یا متزلزل می‌دانند، چرا که هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان کاملاً بر آن تکیه کرد، و به همین دلیل نیز «موجوداتی آزاد» و فارغ‌البال هستند.

نهضت ماهایانه تأکید می‌ورزد که بودیساتوا همدردی و اعمالی را که به دیگران منفعت برساند، پیشه می‌کند. یکی از مهمترین کرده‌ها در بین اعمالی که به دیگران منفعت می‌رساند انفاق یا اهدا، چه به صورت مادی و چه معنوی می‌باشد. فعالیت‌هایی در جهت سعادت اجتماعی نیز طبیعتاً جزو این دسته اعمال است.

ناگارجونا Nagarjuna اندیشمند بزرگ ماهایانه در قرن دوم یا سوم که نظریه تھی بودن عناصر را نظام بخشید، اندرنامه‌ای (Arya ratnavali) به یکی از شاهان جنوب هند فرستاد که در آن به سیاست از دیدگاه آیین بودا پرداخته است. او می‌نویسد:

برای زدودن رنج‌های سالخورده‌گان، کودکان خردسال، بیماران و سایر افراد بشر باید پزشکان، آرایشگران و سایرین را به مناطق روستایی [اعزام] کنی و نرخ دستمزدها را ثابت کنی. (فصل ۲، بخش ۴۱)

باید کاملاً ملاحظه دیگران را بکنی و همواره با همدردی به بیماران، یتیمان، دردمندان، طبقات فرودست، و تهیدستان یاری رسانی و از آنان حمایت کنی. (فصل ۲، بخش ۴۴)

باید سخاوتمندانه به مردمی که در مناطقی به سر می‌برند که بر اثر مصیبت، قحطی، فاجعه و بیماری ویران شده است یاری رسانی. (فصل ۲، بخش ۵۲)

باید به مردمی که مزارع کشاورزی خود را از دست داده‌اند، با دادن بذر و غذا یاری رسانی، و نهایت تلاش خود را به کاربری تا آنان را از دادن مالیات معاف کنی یا مالیات را تا حد امکان

پایین بیاوری. (فصل ۲، بخش ۵۳)

باید هر روز، یا هر پنج روز یک بار، زندانیان ضعیف را از زندان آزاد کنی، و سایرین نیز بسته به تشخیص باید از زندان رها شوند. آنان را [برای مدت طولانی] در زندان نگاه مدار.

(فصل ۴، بخش ۳۳)

ناگارجونا که عمیقاً نسبت به این آخرین بخش احساس نگرانی می‌کند، چنین ادامه می‌دهد:

اگر علاقه‌ای به آزاد کردن گروهی از مردم نداری، فاقد خویش‌تنداری نسبت به آنان هستی. با از دست دادن خویش‌تنداری، برای ابد مجازات خواهی شد. (فصل ۴، بخش ۳۴)

تا زمانی که آنان در بند هستند، باید زندگی شادی را در زندان برایشان فراهم کنی. باید برای زندان آرایشگر، حمام، خوردنی و نوشیدنی، دارو، و لباس تأمین کنی. (فصل ۴، بخش ۳۵)

همان‌گونه که از این پیشنهادها مشخص است، اندرزه‌های ناگارجونا بر ادراک عمیق او از حقوق بشر متکی بود. این حساسیت درباره حقوق بشر از روح انتقادگر نهفته در نظریه «تهی بودن عناصر» علیه جزمها و بیم و احترامی که برای استعداد فطری همه افراد جهت دستیابی به مقام بودا احساس می‌کند، نشأت می‌گیرد.

بدین‌گونه بود که معنویت شاکيامونی به نهضت ماهایانه منتقل شد. گرچه دست اندرکاران نهضت ماهایانه، از جنبه تاریخی الزاماً ارتباط مستقیم با شاکيامونی نداشتند، ولی کوشیدند تا با همدردی و نظریه تهی بودن عناصر وارثان مستقیم معنویت او باشند.

آنچه در بالا بیان شد حاوی نظر من درباره واقعت تاریخی آیین بودا بود. در نظر من، تاریخ آیین بودا جریانی نیست که پیوسته گسترش یافته است،

بلکه بیشتر به جریان آبی می‌ماند که اینجا و آنجا متوقف شده است. ممکن است راکد و آلوده شود، ولی از درون همان گندآب جویباری به پاکی جریان اولیه پدیدار خواهد شد. چنین گرایشی کم و بیش در هر نوع نهضتی وجود دارد. کاملاً واضح است آن گروهی که همچون چشمه‌ای جوشان آیین بودا را از آن وضعیت راکد نجات دادند، آن هوادارانی بودند که در اشتیاق زیستن چون شاکيامونی و عمل کردن به گفته‌های او به سر می‌بردند.

من در اینجا به دلیل خاصی، مفصلاً از آیین بودا صحبت کردم.

در بسیاری از نقاط دنیا، مردم تحت عنوان جزمهایی چون «دولت» و «ملت» که از مجعولات زبانی نشأت می‌گیرد، از هم متنفرند و یکدیگر را می‌کشند. بیش از دو هزار سال پیش، شاکيامونی چنین مجعولاتی را مورد حمله قرار داد. پیروان نهضت ماهایانه دقیقاً مفهوم انتقاد بودا را از زبان درک کردند، آن را به‌عنوان اساس تعلیمات او پنداشتند، و آموخته‌های او را به عمل در آوردند.

کلبی‌گری، علاوه بر زبان مجعول، آسیب شناخته شده دیگری است که در جامعه امروز رواج فراوان دارد. من معتقدم امواج گرم همدردی که نهضت ماهایانه از تعلیمات شاکيامونی به ارث برده است می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در ذوب کردن دیوارهای یخی کلبی‌گری و بی‌احساسی بازی کند.

دلیلی که مرا واداشت تا با چنین جزئیاتی در شرح به‌وجود آمدن نهضت ماهایانه بپردازم، اعتقاد من به این نکته است که بودیساتواها با شخصیت آرمانی انسانی که در نظر آیین ماهایانه همان مظهر و تجسد همدردی و حکمت تهی بودن عناصر می‌باشند، می‌توانند در درمان بیماریهای جامعه معاصر سهم مهمی را عهده‌دار شوند.

دکتر تهرانیان، مایلم بدانم که شما درباره نهضت ماهایانه و نیز درباره زندگی بشر به طریق بودیساتوا چه می‌اندیشید؟

○ نظر به اینکه موضوع گفتگوی ما گفتگوی تمدن‌نهادست، اجازه

بدهید تا بین مفهوم بودایی «بودیساتوا» و نمونه‌های همانند آن در سایر سنت‌های دینی مقایسه‌ای انجام دهم. هوستن اسمیت Houston Smith (۱۹۵۸: ۱۳۷) محقق معروف در رشته بررسی تطبیقی ادیان، تمثیل زیر را روایت می‌کند: «تفاوت بین دو مکتب آیین بودا [ثرآوادا Theravada و ماهایانه] در داستان چهار مردی که در کویری بی‌انتهای سفر می‌کنند، به‌خوبی توضیح داده شده است. آنها در طول سفر به جایگاهی می‌رسند که دیوارهای بلندی آن را احاطه کرده است. یکی از آنان تصمیم می‌گیرد تا آنچه را پشت دیوارها می‌گذرد، کشف کند. او از دیوار بالا می‌رود و پس از آنکه به بالای آن می‌رسد، از شادی فریادی می‌کشد و به داخل می‌پرد. فرد دوم و سوم هم همین کار را می‌کنند. وقتی مرد چهارم به بالای دیوار می‌رسد، در زیر پای خود باغی دلگشا با جویبارهای پرتلالو، درختان انبوه و میوه‌های آبدار می‌بیند. با وجودی که اشتیاق به پریدن به داخل را دارد در برابر این کشش غریزی مقاومت می‌کند. او با به‌خاطر آوردن سایر رهروانی که در بیابان سوزان سرگردانند، باز می‌گردد و تا با از خودگذشتگی آنان را به آن واحه راهنمایی کند. سه مرد اول آرهای Arhat بودند، ولی آخرین یک بودیساتواست، کسی که با خود پیمان بسته است تا لحظه‌ای که «حتی خردترین موجود به روشنایی نرسیده» این دنیا را ترک نکند.

جوزف کمپل Joseph Campbell در کتاب قدرت اسطوره The Power of Myth نشان داده که چگونه این اسطوره قهرمانی به شکل‌های مختلف در سنت‌های دینی گوناگون پدیدار شده است. در همگی آنها، قهرمان سه مرحله را در زندگی پشت سر می‌گذارد. نخست، نشان داده می‌شود که او نیز همچون سایر افراد در چنبره دلمشغولیهای این جهانی گرفتار است. در مرحله دوم او خانه و اموال خود را رها می‌کند و آزمونهایی سخت و همه جانبه را از سر می‌گذراند که بر اثر آن به مرحله‌ای بالاتر از هستی، و به

رستگاری و روشن‌اندیشی دست می‌آید. او پس از رسیدن به این مرحله، در جای خود ثابت نمی‌ماند بلکه به سوی دنیا باز می‌گردد تا مابقی جامعه بشری را در آگاهی خود سهیم کند. شاکيامونی، موسی (ع)، عیسی (ع)، و محمد (ص) همگی از نمونه فوق‌یعنی رها کردن خان و مان، دستیابی به دانشی از مرحله بالاتر، و بازگشت به منظور یاری بشریت پیروی می‌کنند. قهرمانان در طی دوران تبعید خودخواسته غالباً به عمل از نوع دیگر وسوسه می‌شوند. ولی در مقابل وسوسه‌ها مقاومت می‌کنند، که به نوبه خود واجد نهایت تأثیر است. کسانی را که شاکيامونی در طول سفر خود ملاقات کرد، او را به مسیر لذتجویی، تبعیت از جامعه و ترس وسوسه کردند. ولی او همه را رد کرد. به همین ترتیب باید به سه وسوسه مسیح اشاره کنم که شیطان او را به ثروت دنیوی، قدرت، و سرپیچی از خداوند دعوت کرد. ولی او با گفتن این که «بشر فقط با نان زنده نیست»، و «تو نباید آقای خود و خداوند خود را اغوا کنی» هر سه را رد کرد. همان‌گونه که پیشتر گفتم، محمد (ص) غالباً در غاری بیرون مکه به تفکر می‌پرداخت و در همانجا بود که نخستین بار قرآن بر وی نازل شد. صدایی که از آن جبرئیل ملک بود او را به خواندن دعوت کرد، *اقرا، نام قرآن به معنی «خوانده‌ها» نیز از همین کلمه ریشه می‌گیرد.*

این نظر که به همه ما این توانایی اعطاء شده تا از محدوده دلمشغولیهای حقیر خود فراتر رویم مضمونی است که در بسیاری از سنتهای دینی تکرار شده است. این مضمون در گفته عیسی (ع) به بهترین وجهی ادا شده است. او می‌گوید «قلمرو خداوند در درون شماست.» در سنت اسلامی، هر شخصی می‌تواند با سرمشق گرفتن از پیامبر به انسان کامل تبدیل شود. در مذهب اهل تصوف نیز همان‌گونه که پیشتر بیان کردم، این مسأله به شکل سفری معنوی مطرح می‌شود که گرچه شاق و طاقت فرساست ولی نهایت وارستگی و شادمانی را به ارمغان می‌آورد.

۳) ویژگیهای مکتب نیچیرن (Nichiren Buddhism)

● در این مرحله مایلم از نظر شما نسبت به مکتب بودایی نیچیرن دایشونین Nichiren Daishonin که من نیز همچون سایر اعضای سوکاگاکای به آن معتقد هستم، آگاه شوم.

سالهای زندگی نیچیرن (۱۲۲۲ - ۱۲۸۲) با یکی از عمده‌ترین نقاط عطف تاریخ ژاپن مصادف بود. قدرت حاکم پس از سلسله‌ای از جنگهای خانگی که مشکلات و فجایع همه جانبه‌ای را برای مردم به همراه داشت از امپراتور و اشرافیت به طبقه جنگجویان منتقل شد. مقارن با این وقایع مصیبت‌هایی جدی شامل زمین لرزه‌های ویرانگر و قحطی رخ داد.

از همان آغاز استقرار نخستین دولت نظامیان (Kamakura bakufu) در ژاپن، تنش‌هایی رشد یابنده بین خاندان حاکم و مخالفان سلطه خودکامانه آنان به وجود آمد. علاوه بر آن، امپراتوری مغول کوبلای خان Kublai Khan در حال گسترش قلمرو خود در منطقه شرق آسیا بود.

جامعه آشوب زده مجذوب دیدگاهی تلخ‌بینانه از آموزه بودایی درباره «روز مکافات» گردید. ولیکن ادیان رسمی که از آنان انتظار می‌رفت مردم را از رنجها نجات دهند، در آن موقعیت چگونه رفتار کردند؟

برخی از مبلغان بودایی (پیروان تعالیم فرقه پاکبوم Pure Land) موعظه می‌کردند که مردم باید چشم امید از این دنیای رنج آلود برگیرند، در عوض به آنان وعده می‌دادند که پس از مرگ در پاکبوم فرقه آمیدا (Amida) به آرامش دست خواهند یافت.

سایر روحانیون (پیروان طریقه ذن Zen Buddhism) با تأکید نهادن بر تربیت تواناییهای فردی که شاخص‌ترین ویژگی مراحل آغازین جامعه تحت تسلط جنگجویان بود، به مردم می‌آموختند که شخص می‌تواند از طریق مراقبه نفس طبیعت بوداگونه نهفته در قلب هر فرد را تربیت نموده و آن را متجلی نماید. گروه دیگری نیز وجود داشت که معتقد بود هر فرد، صرف نظر از نوع

عقیده‌ای که به آن ایمان دارد و یا عبادات مذهبی که بر پا می‌دارد، فقط با اعمال نیک فراوان می‌تواند در سرزمین لذتها از نو زاده شود.

نیچیرن همگی آموزه‌های رایج زمانه خود را رد کرد و آنان را تفسیرهایی خودسرانه از آیین بودا و تحریف تعالیم شاکيامونی بر خواند. او مکرراً عبارت «Kyosho Shakosun» را به معنای «شاکيامونی، بنیانگذار آیین بودا» به کار می‌برد. او معتقد بود مادامی که فرد قصد شرح و تفسیر آیین بودا را دارد، باید به شاکيامونی که بنیانگذار آن است، رجوع کند. با نظری اجمالی به فهرست بلند و بالای آثار مکتوب نیچیرن در طول حیات وی، درمی‌یابیم که چگونه او تمامی اوقات خود را صرف ادراک عمق تعلیمات شاکيامونی نموده است. او معتقد بود که جان تعالیم شاکيامونی در *لوتوس سوترا* Lotus Sutra بیان شده است، چرا که در آن سوترا تأکید شده است که طبیعت بوداگونه در تمام افراد به یکسان به ودیعه نهاده شده است.

گاهی اوقات کسانی به نیچیرن انتقاد کرده و او را فردی متعصب که با تعصب سایر فرق بودایی را انکار کرده است، خوانده‌اند. ولی با خواندن نامه‌ها و سایر اسناد باقی مانده از او، به همدردی عمیق مردی پی‌می‌بریم که اعتقاد راسخ داشت کل نوع بشر از گرمای رستگاری فراگیری که شاکيامونی به ارمغان خواهد آورد، لذت خواهد برد. بنابراین باید گفت انکار نیچیرن مشخصاً متوجه تفسیرهای خودسرانه سایر مکاتب از سوتراها و همچنین نگرش آن دسته از رهبران بودایی است که ریاکارانه قصد جلب حمایت مقامات دولتی را داشتند، و نقش نظریه‌پردازان دستگاه حکومتی را بازی می‌کردند.

او در اثری با نام «shugo kokka ron» می‌نویسد: «جز این سرزمین برای کدام سرزمین می‌توانی دعا کنی؟ باید بیندیشی که پاکبوم مکانی است که ساکنان آن به لوتوس سوترا عمل می‌کنند. چرا با زندگی در مکانی دیگر خود را می‌آزاری؟» (Nichiren Daishonin's Goshu - Zenshu, 1952, Soka Gakkai, p. 72)

بدینسان او اندیشه پاکبوم را که در آن روزگاران پیروان زیادی داشت انکار

کرد، و آموخت که خوشبختی در مکانی جز این دنیا به دست نمی‌آید (به اصطلاح دنیای ساها saha کلمه‌ای سانسکریت به معنای «تحمّل» است)، و در واقع دنیای ساها تنها مکانی است که در آن از طریق عمل به شریعت آیین بودا می‌توان به خوشبختی رسید.

در سی و نه سالگی نیچیرن رساله‌ای مهم به نام دربارهٔ حفظ صلح در کشور از طریق ترویج آیین حقیقی بودا (Rissho Ankoku Ron) نوشت و آن را به رهبر بالفعل جنگجویان حاکم کامکورا عرضه کرد. آن رساله هشدار بود علیه مفاسدی که مقامهای کشوری و روحانی انجام می‌دادند.

همان‌گونه که از عنوان اثر برمی‌آید، نگارش این رساله نتیجهٔ آگاهی نسبت به همان ویژگی خاص آیین ماهاایانه است که پیشتر از این هنگام معرفی نظرات ناگارجونا اندیشه‌گر بزرگ این مکتب به‌عنوان مثال مورد بحث قرار دادیم: بدین معنی که دین به جای آنکه فقط برای آرامش ارواح پس از مرگ دعا کند، باید به برقراری صلح در این دنیا یاری رساند.

نیچیرن خود گفته که آن رساله را مخصوصاً نوشته تا وام خود را به تمام موجودات زنده جبران نماید. جای تعجب وجود ندارد که صاحبان قدرت تمایلی به پذیرفتن سخنان هشدار دهنده‌ای که از آن دیدگاه ابراز شده بود، نداشتند؛ از آن پس اولیای امور مکرراً کوشیدند تا او را خاموش کنند، و در این راه دوبار او را به تبعید محکوم کردند.

کانزو اوшіمارا Kanzo Uchimara (۱۸۶۱ - ۱۹۳۰) یکی از روشنفکران برجستهٔ مسیحی ژاپن مدرن با تحسین دربارهٔ او نوشت: «نیچیرن کبیر، او خود به تنهایی، بدون هیچ‌یک از اینها، آغاز کرد!» (توکیو: رجال برجستهٔ ژاپن، ۱۹۰۸، ص ۲۱۳) او نیز در روزگار خود از دست رژیم نظامی آزار فراوانی را متحمل شد.

اوшіمارا در همانجا ابراز داشت که «گرچه کمترین مدارا را با آنچه دشمنان بودا می‌نامید، روا نمی‌داشت، ولی در رفتار با فقرا و درماندگان

نرمخوترین افراد بود.» (همانجا، ص ۲۳۱)

اختناق تنها نیچیرن را در این عقیده خود راسختر کرد که او یکی از همان افرادی است که «سرسپردۀ لوتوس سوترا» خوانده می‌شوند، یعنی افرادی، که با وفاداری طبق تعلیمات شاکيامونی به آیین بودا عمل کرده و جوهره واقعی لوتوس سوترا را درباره روز جزا ترویج می‌دادند. در پنجاه و یک سالگی، در طول زمستانی سرد و منجمدکننده در تسبیذگاه خود جزیره سادو Sado، نیچیرن کتاب چشم بگشا Kaimoku Sho را تألیف کرد. در آن اثر او تاریخ را از سه دیدگاه مورد مطالعه قرار داده است: کسی که حقیقتاً در این دنیا از مردم محافظت می‌کند، کیست؟ کسی که رهبر راستین معنوی است، کیست؟ و کسی که همچون پدری که فرزندش را دوست می‌دارد و به مردم مهر می‌ورزد کیست؟ او نتیجه می‌گیرد که در بین رهبران گذشته، «شاکيامونی، بنیانگذار آیین بودا» در این سه فضیلت برتری چشمگیری بر سایرین دارد. نیچیرن خود را صراحتاً جانشین معنوی شاکيامونی اعلام نمود چرا که او تنها کسی بود که علی‌رغم همه آزارها و تعدیها مقاومت کرده و با سرسختی این قاعده را که تمام موجودات زنده به طور مساوی از طبیعت بودایی بهره‌مند هستند، تبلیغ کرد.

بررسی جزء به جزء گفته‌ها و کردار نیچیرن خود موضوع کتابی قطور می‌باشد. ولی اگر بخواهم همه آن را در یک جمله جمع‌بندی کنم، باید بگویم که او کوشید جان کلام لوتوس سوترا را یعنی این که همه موجودات زنده یکسان و مساوی از سرشت بوداگونه برخوردارند، احیاء کند.

نیچیرن در مواعظ خود برای نص نوشته‌های سوتراها و گفته‌های شاکيامونی اهمیت قائل شد. او همچنین بر اهمیت پیروی از خرد و پرهیز از گفتاری که توسط واقعیات قابل اثبات نیست، پافشاری نمود. به عبارت دیگر، ضمن حفظ گفتگویی مستمر با شاکيامونی بودا، و نیز گفتگو بر پایه خرد، و اطمینان یافتن از آنکه گفته‌های او به احکام جزمی تنزل داده نشود، نیچیرن

آرزومند بود تا - بار دیگر جوهره واقعی لوتوس سوترا، یا برابری همه موجودات زنده را حیات بخشد.

اسلحه او در آن مبارزه کلمات و گفتگو بود. او با استفاده از نهایت امکانات کلمات با مسؤولان و مقامات جنگید و دردمندان را تشویق کرد. کتاب گوشو Goshu، گزیده‌ای از آثار نیچیرن و راهنمایی برای پیروان او است که بیش از ۱۶۰۰ صفحه دارد و هر برگ آن مشحون از شور حیات است. این کتاب بیش از چهار دهه پیش گردآوری شده است.

روزهایی وجود داشت که نیچیرن برای تأمین جوهر و مرکب مجبور بود یخ را ذوب کند، و با آن مرکب وی به پیروانی که در محمصه گرفتار بودند، نامه‌های تشویق آمیزی نوشت.

در توصیف نیچیرن می‌توان او را مردی با کلمات پرشور خواند. او اظهار می‌کرد، «تا زمانی که خردمندان نادرست بودن تعلیمات مرا اثبات نکنند، با هر مانعی هم که برخورد کنم، تسلیم نخواهم شد.» (نیچیرن دایشونین، گوشو زنشو Goshu - Zenshu، ص ۲۳۲؛ نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، منتخب آثار نیچیرن، ۱۹۹۰، ص ۱۳۸) این عبارت عزم راسخ او را برای مقاومت در برابر ناپالودگی و قدرت ددمنش از طریق نیروی کلمات نشان می‌دهد.

مطمئناً در تاریخ آیین بودا نیچیرن به دو دلیل، یعنی نظریه بنیادین خویش که تمام موجودات زنده را برابر می‌داند و نیز استفاده خاص از کلام به‌مثابه ابزاری در بنا نهادن جامعه‌ای آرمانی مبنی بر برابری، در ردیف شاکیامونی قرار می‌گیرد. آن نظریه با آرمان همدردی و این یکی با فرضیه تهی بودن عناصر مشابهت دارند.

امروز در دوره‌ای به‌سر می‌بریم که نیروی کلمات رو به کاهش نهاده است. اگر ادعا کنم که چنین به‌نظر می‌رسد که در عصر ما انسانها به‌جای آنکه از طریق بحث و گفتگو برای یافتن راه‌حلهای صلح آمیز تلاش کنند، بیشتر به خشونت متوسل می‌شوند، آیا نشانه نگرانی بیش از حد من است؟ با تضعیف

نیروی کلمات در برابر شمشیر و با حاد شدن تفرقه و تعارض به دلیل مفاهیم لفظی معمول همچون «دولت» و «ملت»، امروزه اندیشه‌های نیچیرن اهمیتی بسیار زیاد و بیشتر از پیش را دارا هستند. و من به واسطه همین اعتقاد راسخ است که با شور فراوان به گفتگو با روشنفکران برجسته سراسر جهان دست زده‌ام، و دکتر تهرانیان، باید بگویم گفتگوی با شما امکانات فراوانی را در اختیار من می‌گذارد.

من بعضی از اندیشه‌های نیچیرن را که در آثارش ابراز شده، معرفی کردم. دکتر تهرانیان، لطفاً نظر خود را درباره‌ی اندیشه‌های نیچیرن برای ما توضیح دهید. همچنین مایلم بدانم که در کشورهای دور دست نیچیرن چگونه ارزیابی می‌شود؟

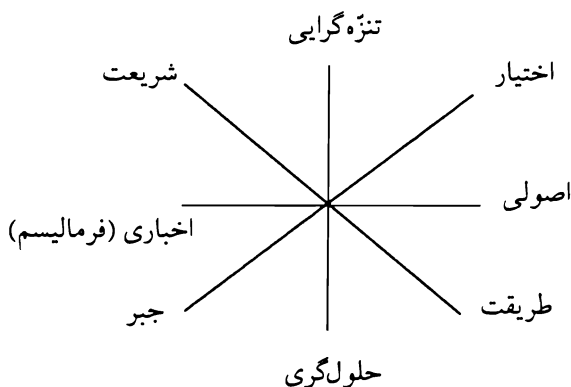
دلیل پرسش اخیر، نگرانی است که از بابت سوء تفاهم نسبت به افکار نیچیرن در سایر کشورها دارم، چرا که در طول جنگ جهانی دوم میهن پرستان افراطی ژاپنی با تفسیر خودسرانه یکی از کتابهای او به نام Ankoku Rissho Ron، تصویری متحجر از نیچیرن را در جهان پدید آوردند. در حالی که، تصویر واقعی نیچیرن مردی را نشان می‌دهد که از صمیم قلب از جزم‌گرایی که تنها حاصل آن مصیبت است، بیزار بود.

○ از توضیحات شما درباره‌ی زندگی پر از تلاطم و تعالیم عمیق نیچیرن بسیار متشکرم. زندگی او از بسیاری جهات، با زندگی حضرت محمد(ص) مشابه است. ویژگیهایی چون عزم استوار، خلوص نیت، جستجوی پرشور در طلب عدالت و برابری، و تأکید بر این نکته که معتقدان می‌توانند مستقیماً و بدون نیاز به میانجیگری روحانیون و یا راهبان به سرچشمه‌ی وحی الهی دست یابند، همه باعث شدند تا چنان مکتب مذهبی‌ای پدید آید که به نحو شگفت‌آوری مدرن و دموکراتیک است. مخالفت اصحاب قدرت با تعلیمات نیچیرن نیز کاملاً مشابه مخالفت شدید و آزارهایی است که قبایل ثروتمند و قدرتمند حاکم بر

مکّه بر محمد(ص) ابراز می‌داشتند. به نظر می‌رسد مصلحین مذهبی عمده که دنیا را به صلح و عدالت دعوت کرده‌اند، همگی با همین سرنوشت روبه‌رو شده‌اند. موجب کمال تأسف است که هنوز متعصّبانی وجود دارند که دربارهٔ محمد(ص) و نیچیرن به بدگویی می‌پردازند. البته این امر چندان هم شگفت نیست. هنوز هم دعوت آنان برای قدرتمندان و دولتمردانی که دوست دارند مردم فقط فرمانبر بوده و از ادارهٔ امور معنوی و سیاسی خود ناتوان باشند، خطرناک است.

در تحقیقاتی که دربارهٔ ادیان جهان انجام دادم، دریافتم که مشابه همان تمایلات متضادی که شما در مورد آیین بودا اشاره کردید، در سایر ادیان عمدهٔ جهانی هم وجود دارد. این تمایلات را می‌توان مطابق شکل ۱ دسته‌بندی کرد:

همانگونه که ملاحظه می‌کنید، بر روی محور عمودی، باورهای مذهبی دربارهٔ ذات خداوند به دو تمایل تنزه‌گرایی و حلولی‌گری تقسیم می‌شوند. در عهد قدیم، غالباً از یهوه چهره‌ای ترسناک، حسود، و تنبیه‌گر ترسیم شده است، در عین حال او به صورت پدری مسؤول که گاهگاهی در امور قوم برگزیدهٔ خود یعنی بنی‌اسرائیل مداخله می‌کند، نیز نشان داده شده است. در عهد جدید، خداوند در سه چهره ظاهر می‌شود: پدر، پسر، و روح‌القدس. هر چند که پدر موجودی مجرد و منزّه است، ولی پسر (عسی مسیح) انسان است و همچون هر انسان دیگری ضعیف و آسیب‌پذیر می‌باشد. در کنار این دو روح‌القدس در همهٔ موجودات ساری است و همیشه در میان ما زندگی می‌کند. بدین طریق، تثلیث مسیحی بر هر دو جنبه، یعنی تنزیه خداوند و حلول او در موجودات تأکید می‌گذارد. در آیین هندو، خداوند در مظاهر الهی متعدّدی و به‌ویژه در تثلیث برهمن (پدیدآورنده)، ویشنو (نگهدارنده)، و شیوا (میراننده) خود را بروز می‌دهد. در آیین بودا، هر چند که با گذشت زمان بودا چهرهٔ موجودی



شکل ۱ - تمایلات موجود در مکاتب دینی

منزه را به خود گرفته است، در عین حال نماینده مجموعه‌ای از نیروهای معنوی است که بالقوه در درون هر موجود انسانی وجود دارد. در قرآن، گرچه خداوند از رگ گردن به انسان نزدیکتر توصیف شده است، ولی در عین حال موجودی بی‌نهایت و مجرد و غیر قابل درک می‌باشد.

محور افقی در شکل ۱، تمایل بین اخباری (فرمالیسم) و اصولی را نشان می‌دهد. این تمایلات به خصوص در میان اهل کتاب به چشم می‌خورد. ادامه حیات ادیان شفاهی به حضور شمنها، روحانی - شفا دهنده‌ها، یا رهبران فره مند (کاریسماتیک) بستگی دارد. ولی زمانی که وحی به صورت مکتوب درآید، ناگزیر روحانیتی نیز پدید خواهد آمد که به عنوان حافظ و متولی کتاب مقدس، و یا میانجی بین معتقدان و منابع وحی الهی عمل خواهد کرد. در نتیجه دین به صورت قوانین و مقررات و دستگاهی اداری مدون خواهد شد. فره ایزدی (charisma) اهمیت خود را از دست داده و امری روزمره می‌شود، و طبقه‌ای از کشیشان، راهبان، یا

روحانیون می‌کوشد تا دانش دینی را انحصاری کرده و به نفع خود از آن استفاده کند. در چنین حالتی تمایلی پدید می‌آید که بر اصول استوار و معتقد است که شخص مؤمن قادر است وجود خداوند را در طبیعت و یا مرشد فره‌مند و در نهایت در درون خود درک کند.

دو دسته تمایلات دیگر، یکی بین شریعت و طریقت و دیگری بین جبر و اختیار بستگی نزدیکی با دو دسته پیش گفته دارند. همان‌گونه که در شکل ۱ نشان داده شده است، غالباً اصولی با طریقت همراه است و عمده‌تأثیر بشر را مختار می‌داند و به قضا و قدر اعتقادی ندارد. در مقابل جبرگرایی اکثرأً با اخباریگری و شریعت‌گرایی همراه است. نظام کاستها در هند شناخته شده‌ترین مثال برای مورد اخیر است، در حالی که اندیشه عرفانی را در بیشتر مکتبهای مذهبی می‌توان به‌عنوان مثال مورد پیشین ذکر کرد.

این تمایلات دوگانه در طول تاریخ موجب بروز برخوردهای جدی در داخل و نیز بین مکتبهای مذهبی شده است. هر آینه برای درک این مسأله که این تمایلات می‌توانند خلاق و یا ویرانگر باشند، احتیاج نیست که حتماً دانش مذهبی وسیعی داشته باشیم. افراط در هر امری همیشه می‌تواند مشکل‌آفرین باشد، بلکه باید همان‌گونه که یکی از اصول آیین تائو برقراری تعادل بین yin و یانگ yang است، ما نیز بین این تمایلات تعادل برقرار کنیم. در این حالت است که رشد معنوی بیشتر امکان‌پذیر خواهد شد.

۴ دیدگاههایی دربارهٔ برابری

● نیچیرن در عصر فنودالیسم زندگی می‌کرد، ولی در همان زمان، «حکمرانان این جزیرهٔ کوچک روستایی» را به‌عنوان پرنفوذترین مردان زمانه توصیف کرد. (گوشو، ص ۹۱۱، برگزیدهٔ آثار نیچیرن، ص ۲۳۲)

او درباره خود نوشت: «... در این زندگی من فقیر به دنیا آمدم و خانواده من چاندالا Chandala بودند... ولی چون قلباً به لوتوس سوترا اعتقاد دارم حتی از بوتن Bonten و تایشاکو Taishaku بیم ندارم...» (گوشو، ص ۹۵۸؛ نامه‌های نیچیرن، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۶، ص ۵۶). بوتن و تایشاکو همان براهما Brahma و ایندرا Indra خدایان اساطیری هندو هستند که در آیین بودا به دو تن از مهمترین خدایان نگهبان تبدیل شدند. چاندالا نیز در هند به پست‌ترین طبقه اجتماعی، که حتی مادون پست‌ترین کاست قرار می‌گرفت، اطلاق می‌شد. تلقی نیچیرن نسبت به خود آن بود که گرچه در میان پست‌ترین لایه‌های اجتماعی زاده شده، ولی به دلیل اعتقاد به لوتوس سوترا قلباً از نجیبترین افراد بود.

نیچیرن دایشونین همچنین اعلام نمود که زن و مرد ذاتاً برابرند. او نوشت: «هیچ‌گونه تمایزی بین کسانی که پنج ویژگی میوهو رنگه کیو Myoho - rengo Kyō را ترویج می‌کنند در روز جزا وجود نخواهد داشت، چه زن باشند و چه مرد.» (گوشو، ص ۱۳۶۰؛ نامه‌های نیچیرن، ص ۳۶۱).

در عصر ما، نظریه برابری زن و مرد امری بدیهی تلقی می‌شود، ولی در آن روزگار که دوران فتودالیسم بود، جز کسانی که به دلیل بینش عمیق خود درباره بشریت به برابری باور داشتند، کس دیگری توانایی فکری برای ابراز چنین سخنانی نداشت. و هر کس که چنین اندیشه‌ای را بر زبان می‌آورد مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفت.

اصول اخلاقی نیچیرن درباره برابری از تعلیمات شاکیامونی بودا سرچشمه می‌گیرد.

در نیرواناسوترا Nirvana Sutra، که مشتمل بر آخرین تعلیماتی است که شاکیامونی قبل از مرگ ابراز داشته، جمله‌ای وجود دارد که بسیار مشهور است، و می‌گوید «تمام موجوداتی که احساس و یا شعور دارند فطرتاً دارای سرشت بوداگونه هستند.» نه تنها همه افراد بشر، بلکه همچنین تمام موجودات زنده، و از

جمله گیاهان، دارای سرشت بوداگونه بوده، و در نتیجه همه برابر، هستند. در عین حال فقط تکرار محض این نظر بهره‌ای ندارد و در عمل راه به جایی نمی‌برد، بلکه به راحتی می‌تواند ما را به پذیرفتن وضعیت موجود رهنمون شود. در واقع نیز در دوران تاریخی بعد در درون فرقه تندای Tendai (مذهب رسمی ژاپن، و همتای ژاپنی مکتب چینی تیین تای T'ien - t'ai) که در قرن نهم توسط سایکوی راهب Priest Saicho بنیانگذاری شد شاخه‌ای پدیدار شد که معتقد بود «همه کس دارای سرشت بوداگونه است، بنابراین نیازی به انجام هیچ‌گونه اعمال و آداب دینی نیست. حتی اگر اندیشه‌های شیطانی و دنیوی را در ذهنتان پرورید، باز هم بودا هستید.» معنای این تفسیر افراطی چشم بستن بر اشکال گوناگون تبعیض و پذیرفتن وضعیت موجود جامعه است. چنین روایت کرده‌اند که این شاخه فرقه تندای به محلّ پرورش جنبشهای ارتجاعی علیه نهضتهایی که با تبعیضهای اجتماعی مبارزه می‌کردند، تبدیل شد.

در سنت واقعی مکتب بودایی ماهایانه اینجاست که مفهوم بودیساتوا (بودای بالقوه) نقش خود را باز می‌یابد. بودای بالقوه در حالی که در پی کسب خرد بوداگونه است، نخست به دیگران کمک می‌کند تا به خرد بوداگونه دست یابند. این اندیشه شاید در ذات خود متناقض به نظر برسد، ولی از ویژگیهای مشخصه مکتب بودایی ماهایانه و نتیجه آگاهی این مکتب نسبت به خطر نمونه‌سازی در جریان روشنگری و مادی / جزمی شدن آرمانها است. به طور خاص آیین بودا به ما می‌آموزد کسانی که از خود درمی‌گذرند و زندگی خود را وقف آسایش و راحتی دیگران می‌کنند، قادر خواهند شد که در قلب خود به مقام بودا دست یابند.

آنچه شالوده نوع دوستی این افراد را تشکیل می‌دهد، دین آنان نسبت به دیگران و یا احساس چنین دینی است. تلاش شما برای دستگیری از دیگران، اگر بدان دلیل است که خود را برتر و آنان را فروتر می‌پندارید، باید گفت

انگیزهٔ این عمل تنها خودستایی است. در حالی که منظور از دین آن است که سرشت بودایی را در دیگران پیش از خود بیابید، پس اگر برایشان عملی انجام می‌دهید به پاس حرمت سرشت بودایی آنان و این اعتقاد است که آنان از شما برتر نیستند. خدمت به سرشت بودایی دیگران موجب می‌شود که اقدامات خیرخواهانهٔ شما به ریا مبدل نشود.

نیچیرن با استفاده از مفهوم آشنای دین به والدین (وظیفهٔ فرزند *filial Piety*) به یکی از پیروانش برابری انسانها را آموخت. او در نامه‌ای به هورن Horen نوشت که با جاری بودن تناسخ در این جهان زنان و مردان «در برهه‌ای از حیات پیشین ما والدین ما» بوده‌اند. بنابراین «تا هنگامی که همهٔ آنان، بدون حتی یک استثنا، به مقام بودا دست نیابند، ما نمی‌توانیم خود بودا بشویم.» (گوشو، ص ۱۰۴۶، مهمترین آثار نیچیرن *دایشونین*، جلد ۷، ص ۱۰۴)

هر آینه زندگی و مرگ ما در چرخه‌ای همیشگی ادامه دارد، پس لاجرم این امکان وجود دارد که هر یک از موجودات زنده در یکی از حیاتهای پیشین ما، پدر یا مادر ما بوده‌اند. پس همان‌گونه که به والدین خود مدیونیم (به دلیل زادن و پروردن ما)، به تمام موجودات زندهٔ دیگر نیز مدیون هستیم. به عبارت دیگر، عهده‌دار شدن اعمالی که به دیگران بهره رساند به معنی بازپرداخت دیون است، که انجام آن توسط هر انسان امری طبیعی است.

نظر آیین بودایی دربارهٔ برابری که در سطور فوق مختصراً رؤوس آن را بیان کردم، چیزی بیشتر از یک اصل اخلاقی دربارهٔ برابری است. بلکه عمدتاً، نظریه‌ای دربارهٔ رعایت دیگران، یا به زبان عصر ما، همان اصل حقوق بشر است.

در فصل اول، خیلی مختصر به محور افقی اندیشهٔ اسلامی که مسلمانان را بر پایهٔ برابری به یکدیگر پیوند می‌دهد، و نیز اعمال خاصی نظیر انفاق اشاره شد. دکتر تهرانیان، آیا ویژگیهای اسلام را در مورد «برابری» برای ما بیان خواهید کرد.

○ موجب کمال خوشوقتی من خواهد بود. اسلام در دورانی پا به عرصهٔ تاریخ نهاد (۶۲۲ م) که در امپراتوری‌های بیزانس و ایران (ساسانیان ۲۲۶ - ۶۵۱ م) در غرب آسیا، و نیز شبه جزیرهٔ عربستان نابرابری‌های عظیم اجتماعی مشابه نظام کاستها جاری بود. در مقابل، اندیشهٔ مرکزی اسلام بر توحید و عدل استوار بود. پیش از اسلام، چندین نهضت دینی مساوات طلب دیگر، نظیر نهضت مزدک (۴۸۵ - ۴۹۸ م) در ایران، ظهور کرده و هواداران قابل توجهی یافته بودند. ولی این نهضتها همگی بیرحمانه سرکوب شدند. در قضیهٔ مزدکیان، انوشیروان ساسانی (۵۳۱ - ۵۷۹ م) به نشانهٔ دوستی رهبران نهضت را به کاخ شاهی دعوت، و سپس جملگی را زنده به گور کرد. عاقبت دعوت به برابری و عدالت در منطقه‌ای ظهور کرد که کسی انتظار آن را نداشت، در شهر مکه که از امپراتوری‌های بزرگ غرب آسیا و اروپا کاملاً دور بود. در آن اوقات مکه به صورت مرکز بازرگانی بین جنوب و غرب آسیا در آمده و رونق گرفته بود.

حضرت محمد(ص) از قبیلهٔ قریش بود که در بازرگانی و فعالیت‌های جنبی آن نظیر نمایشگاه‌های تجاری و یا کلیدداری و حفاظت از بتها و خدایان قبایل سهم عمده‌ای داشت. مکه محل نگهداری بتها و خدایان متعدّد محافظ قبایل مختلف بود. همزمان در عین ثروت و رفاه، فقر و تنگدستی در شهر رو به گسترش بود. همان‌گونه که می‌دانید، دعوت محمد(ص) به وحدانیت خداوند و برابری انسانها از یکسو هوادارانی یافت و از سوی دیگر خشم قبیلهٔ او را برانگیخت. او و پیروانش به ناچار از مکه گریخته و به مدینه مهاجرت کردند. نخستین دولت اسلامی در مدینه قوانینی را مبنی بر برابری بین مسلمانان و غیر مسلمانان وضع کرد. طبق آن قوانین تمام مسلمانان در نظر خداوند برابر و تنها امتیاز آنان در تقوا بود. غیر مسلمانان نیز اگر جزیه پرداخت می‌کردند، به‌عنوان جماعتی مستقل و خودگردان محسوب شده و در حمایت حکومت اسلامی قرار

می‌گرفتند. در آن دوران برده‌داری و زنده به گور کردن نوزادان دختر در عربستان بسیار متداول بود. اسلام مطلقاً زنده به گور کردن نوزادان دختر را منع کرد. همچنین بردگان نیز می‌توانستند با پذیرفتن اسلام آزاد شوند، و آزاد کردن بندگان یکی از معیارهای تقوای اسلامی شد. زنان و یتیمان نیز وضعیت بسیار نامطلوبی داشتند. اسلام قوانینی در مورد روابط خانوادگی وضع کرد که جزئی‌ترین مسائل را در بر می‌گرفت و منظور از آن حمایت از حقوق کودکان بود. با این همه در برخی احکام قرآنی در مورد تعدد زوجات، ارث و شهادت نابرابری میان حقوق زن و مرد وجود دارد. مردان مجازند ۴ همسر داشته باشند، منتها باید بتوانند بین آنها عدالت را رعایت کنند. همچنین مردان دو برابر زنان ارث می‌برند، و ارزش شهادت ۴ زن در دادگاه برابر شهادت یک مرد است.

در دوران جدید بحثهای فراوانی درباره تغییر این قوانین در کشورهای اسلامی صورت گرفته است. برخی کشورهای اسلامی نظیر ترکیه که قوانین عرفی را پذیرفته‌اند، معتقدند که مجلس قانونگذاری می‌تواند احکام مذهبی را باطل نماید. در نتیجه در این کشورها زنان از حقوق مساوی با مردان برخوردارند. در عین حال در میان کشورهای اسلامی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. در برخی از کشورها تعدد زوجات قانوناً ممنوع است، ولی در سایر کشورها با رعایت برخی شروط خاص همچنان مجاز است. همچنین قوانین ارث و شهادت در هر یک از کشورها با دیگری فرق می‌کند.

همان‌گونه که در ژاپن و اروپا رخ داد، مدرن‌گرایی modernization از قدرت قوانین و احکام سنتی کاسته و به جای آن اصول دمکراتیک آزادی و برابری حقوق را قرار داده است. در نتیجه، با گذشت زمان کشورهای اسلامی نیز قادر نخواهند بود که در مقابل موج تغییرات مقاومت کنند. در مورد ایران نیز، پس از وقوع یک انقلاب اسلامی تندرو در ۱۹۷۹،

تلاشهایی که برای اسلامی کردن قوانین صورت گرفته نتایج متضادی به بار آورده است. در حالی که زنان و اقلیتهای مذهبی در قانون برابر اعلام شده‌اند، ولی در عمل زنان (و مردان) مجبورند قوانین ویژه‌ای را در پوشش و لباس خود رعایت کنند که شاید برخی آن را طاقت فرسا ببینند. به‌خصوص در مورد پوشاک زنان، قوانین حجاب چندین بار تعدیل شده تا ضمن حفظ احکام اسلامی حجاب، بتواند متناسب با نیازهای روزمره فرد در جامعه مدرن باشد. قوانین خانواده مطابق با ارزشهای اسلامی نظیر تشویق ازدواج در سنین اولیه جوانی، تقبیح طلاق، و ایجاد موانع عملی در راه تعدد زوجات تغییر یافته است. ولی هنوز قوانین مربوط به ارث بین زنان و مردان متفاوت است. اقلیتهای مذهبی در اداره امور خود استقلال دارند و به‌عنوان فرد حقوق و مسؤولیتهای آنان با سایر شهروندان ایرانی یکسان است. البته این قوانین بهائیان را که مرتد محسوب می‌شوند، در بر نمی‌گیرد. در مورد حق رأی و شرکت در انتخابات، در ایران زنان و اقلیتهای مذهبی دارای حقوق کامل هستند، ولی در بعضی کشورهای مسلمان نظیر عربستان سعودی هنوز چنین حقی ندارند.

چنین وضعیتی در برخی کشورهای اسلامی، تصویر نگران‌کننده‌ای از نابرابری بین زن و مرد و همچنین اقلیتهای مذهبی را ارائه می‌کند. در حالی که اگر به روح احکام اسلامی رجوع کنیم و از تفاسیر مختلف انسانی آنها بپرهیزیم، پیامبر اسلام بارها و بارها صریحاً اعلام کرده است که تنها عاملی که میان مسلمانان تفاوت می‌گذارد، تقوای آنان است. همچنین قوانینی که او برای همزیستی میان مسلمانان و غیر مسلمانان وضع کرد بسیار فراتر از حدّ تحمل مذهبی و سیاسی زمانه خود بود. در واقع نیز برخی مورخان غربی در بحثهای خود بر این باورند که میزان برابری و رواداری در جوامع سنتی مسلمان بیشتر از جوامع سنتی

مسیحی بوده است. برای مثال، نظام ملت در امپراتوری عثمانی حدی از خودمختاری را در بین اقلیتهای مذهبی مجاز می‌داشت، در حالی که در قلمرو مسیحیت حتی برخی فرق مسیحی مورد آزار و شکنجه قرار می‌گرفتند. و یا آنکه زنان در جوامع سنتی مسلمان نصف مردان حق ارث داشتند، ولی در اکثر جوامع مسیحی تنها مردان وارث ثروت بودند. ولی در حالی که در اسلام از طریق اجتهاد می‌توان احکام را با توجه به اوضاع و شرایط تغییر داد، در قرون اخیر برخی کشورهای اسلامی متأسفانه از به کار بستن این اصل عاجز مانده‌اند.

دیدگاه شخصی من دربارهٔ برابری با دیدگاههای رایج تفاوتی دارد. برابری به معنای یکسان بودن نیست و نباید این گونه آن را معنی نمود. مردم به طور کلی، و جنس زن و مرد به طور خاص دارای ویژگیهای متفاوتی هستند. گرایش موجود در جوامع توده‌ای مدرن همه را با معیار واحد می‌سنجد، و این عادلانه نیست. یکی از مثالهای بارز این مسأله، همان آزمایش هوش (تست IQ) می‌باشد. با به کار بردن تستهای استاندارد، فقط استعدادهای ریاضی و ادبی افراد سنجیده می‌شود، و سایر انواع استعدادهای بشر نظیر مهارتهای جسمی، استعداد موسیقی، و یا مهارتهای اجتماعی به شدت نادیده گرفته می‌شوند و تنها به دلیل اعمال چنین روش جبارانه‌ای در شناخت است که غالباً طبقاتی از افراد نسبت به سایرین «کم هوشتر» تلقی می‌شوند. عدالت حکم می‌کند که پیش از هر کاری مفهوم گوناگونی انسانها را بپذیریم و چنین ارزشی را ارج نهمیم. زندگان گوناگونند؛ تنها مردگان همگونند. جامعه‌ای که تحقق استعدادهای کلیهٔ اعضای آن در گرو تحقق استعدادهای تک تک اعضای جامعه است، بیشتر از سایر جوامع از آرمان برابری و عدالت برخوردار است. تفاوتی سنتی، قومی، نژادی و جنسیتی باید ارج نهاده شوند، نه اینکه به عامل و اساسی برای تبعیض تبدیل گردند. ولی همان‌گونه که اشاره نمودید،

اعلامیه جهانی حقوق بشر و اسناد جنبی آن معیارهایی هستند که امروز براساس آنها درباره کشورهای و رژیمهای سیاسی قضاوت می‌کنیم.

۵) دیدگاهها درباره زندگی و مرگ

● دو سوترای «ثری گائا» و «ثراگائا» از قدیمی‌ترین سوتراهای موجود هستند. مؤمنان اگر مرد باشند «ثرا» و اگر زن باشند «ثری» خوانده می‌شوند. این دو سوترای گزیده‌ای از تجربیات پیروان شاکيامونی می‌باشند، و تصویری زنده از چگونگی زیستن هواداران او، و عواملی که پیش از گرویدن به آیین بودا متأثرشان می‌کرد، ارائه می‌کنند. در این سوترها آنان از رنج‌هایشان شامل بیماری، فقر، جدایی از پدر و مادر، فرزند، یا سایر دل‌بندان خود سخن می‌گویند و نیز این که چگونه پس از مواجهه با شاکيامونی این دردها شفا یافت.

بر اثر خواندن این سوترها در می‌یابیم که بسیاری از پیروان شاکيامونی بودا، پیش از آنکه به آیین او در آیند، با اندوه فراوان احساس می‌کردند که هیچ چیز ثابت نمی‌ماند و همه افراد پیر شده و می‌میرند. ولی همان‌گونه که در سوترها مکرر توصیف شده، آنان که به آیین بودا می‌گروند، به حالت بی‌مرگی دست می‌یابند.

«همه طایفه من مردند، شوهرم را از دست دادم، و هنگامی که همه دنیا مرا به سخره گرفته بود، من راهی را که به بی‌مرگی منتهی می‌شد، فرا گرفتم.

من مسیر شکوهمند هشتگانه‌ای را که مرا به بی‌مرگی هدایت می‌کند، آموختم.»

(ثری گائا، بندهای ۲۲۱ و ۲۲۲)

«این مقامی است که در آن همیشه جوان می‌مانید، همان مقام بی‌مرگی است. این مقام جوانی پایدار و بی‌مرگی است. در این

مقام از نگرانی، دشمنی، موانع، خطا، ترس، و دردهای سوزان خبری نیست.

بسیاری کسان تا به حال به مقام بی‌مرگی دست یافته‌اند، و حتی امروز نیز آنانی که زندگی خود را در راهی که به این مقام می‌رسد صرف کنند، می‌توانند بدان برسند. در هر حال، کسی بدون کوشش بدان مقام نخواهد رسید.»

(ثری گاتا، بندهای ۵۱۲ و ۵۱۳)

در اینجا توجه شما را به این نکته جلب می‌کنم که آنچه را که شاکيامونی بودا مقام آرمانی توصیف کرده، توسط پیروان او «مقام بی‌مرگی» خوانده شده است.

شاکيامونی خود نیز هنگامی که تبلیغ برای آیین خود را آغاز کرد، اظهار داشت که «دروازه بی‌مرگی گشوده شده است.» (وینایاپیتاکا، فصل کبیر، بخش ۵، بند ۱۲) و «باید آواز بی‌مرگی در سرزمین تاریکیها طنین افکن شود.» (همانجا، بخش ۹، بند ۸) بدین‌گونه شاکيامونی نیز در تعلیمات خود از واژه «بی‌مرگی» استفاده کرده است.

منظور او از «بی‌مرگی» چیست؟ احتمالاً معنای لفظی این کلمه یعنی ایمنی بدن در برابر پیری و مرگ منظور او نبوده است. آیین بودا همچنین به جاودانی بودن روح، یا نظریه‌ای که معتقد است بدن ظرف روح است و پس از مرگ روح بدن را ترک می‌کند و به بدن دیگری وارد می‌شود، اعتقادی ندارد.

به‌عنوان نتیجه‌گیری باید بگویم که نخست مقصود از «بی‌مرگی» آن است که خود را از افسون رها ساخته تا بتوان زمام کارها را کاملاً به‌دست خود سپرد، و از این طریق به زندگی روحانی واصل شد. تنها آنگاه می‌توان بر توارد تناسخ‌گونه مرگ و زندگی فائق آمد. این چیزی است که آیین بودا می‌آموزد.

معمولاً دیدگاه آیین بودا را نسبت به زندگی و مرگ با آموزه تناسخ یکسان می‌پندارند. در حالی که درست عکس این صادق است. در سوتانیپاتا

(Sutta - nipata) و برخی دیگر از کهن‌ترین سوتراها به وضوح به عزیمت از جهانها و محدوده‌های هستی تناسخ‌گونه دعوت شده است. ناگارجونا و سایر اندیشه‌گران مکتب ماهایانه نیز همین نظر را ابراز داشته‌اند.

البته این مسأله حقیقت دارد که فکر تناسخ در بسیاری از سوتراها خاطر نشان شده است، ولی این اشاره‌ها در جایی صورت گرفته است که لازم است جهل عوام نمایانده شود، و این معنی تأکید شود که چگونه مردم عوام بی‌وقفه و بیهوده هستی پر از رنج و اندوهی را تکرار می‌کنند. نکته اصلی آن است که خردمندان می‌توانند از چرخه تناسخ بگریزند.

از مفهوم تناسخ همچنین به‌عنوان مبنای منطقی این بحث که هر فرد به تمام زندگان مدیون است استفاده می‌شود، چرا که به راحتی می‌توان تصور کرد که در تکرار بی‌نهایت زندگی و مرگ هر یک از آن دیگران ممکن است در نقطه‌ای والدین فرد بوده باشند.

با این همه اگر نسبت به وضعیت زمانه‌ای که در آن شاکيامونی این نظر را ارائه داد، چشم بربندیم، از مهم‌ترین ویژگی دیدگاه آیین بودا درباره مرگ و زندگی غافل خواهیم شد.

در فرهنگ ودایی هند باستان برای تجدید نیروی حیاتی طبیعت آیینهایی بر پا می‌شد. آنان با اهدای زندگی حیوانات قربانی قصد داشتند تا قوه حیاتی طبیعت را که بر اثر محصول، خشکسالی، یا زمستان تحلیل رفته بود، باز گردانند. اندیشه اصلی در اینجا نهفته بود که از طریق مراسم قربانی جهان را از حالت آشوب به نظم بازگردانند. این اندیشه از نظریه رایج عصر درباره زمان نشأت می‌گرفت که معتقد بود زمان به صورت چرخه‌ای متناوباً بین آشوب و نظم در گردش است.

عاقبت این آیینها رو به انحطاط گذاشت، و برگزاری آنها برای خانواده سلطنتی، بزرگزادگان و طبقه بازرگانان قدرتمند وسیله‌ای شد تا برای برآورده شدن آمال دنیوی خود ملتمس شوند. آنگاه بود که حرکت دورانی زمان از

آشوب به نظم و بالعکس متوقف شد و در یک جهت از گذشته به آینده جاری شد.

یکی از ملزومات این آیینها ذبح حیوانات بود. کشتن چهارپایان زنده برای منافع فردی کرداری^۱ (Karma) بود که بیش از پیش سرانجام حال و آینده را تعیین می‌کرد. بدین گونه بود که آیینهای ودایی کم‌کم مورد حمله روشنفکرانی قرار گرفت که فرهنگ برهمنی را مردود می‌شمردند.

این نمونه نخستین هستی‌تناسخ‌پذیر بر مبنای صواب و عقاب کردار شخص^۲ است. علت و معلول به صورت زنجیری به یکدیگر متصل بودند، ولی دیگر تصوّر چرخه از میان برخاسته بود. در نتیجه این عقیده پدید آمد که این زنجیر از گذشته تا آینده ادامه داشته و آنچه انجام شده قابل لغا نیست. فرد مجبور بود تا در بند افسون گذشته زندگی کند.

این نوعی تصوّر از تناسخ بود که در زمانه شاکيامونی رایج بود و توجه جامعه عصر را جلب کرده بود. گفته می‌شود که روشنفکران که از فرهنگ برهمنی انتقاد می‌کردند، اوضاع را به «سیلابهای تناسخ» تشبیه کرده‌اند.

در آن هنگام شاکيامونی اندیشه «پیکان نامریی» را در مخفی‌ترین لایه‌های فرهنگ و هستی‌تناسخ‌پذیر مطرح کرد. این «پیکان» نماینده امیال و انیت نهفته در نهان‌ترین بخشهای ناخودآگاه می‌باشد.

امیال انسان او را پابند ساخته و افسون آنچه منظور آرزو است موجب می‌شود تا انسانیت بشر رنگ بازد. شاکيامونی تصریح کرد که زندگی کبیر در قلب شخص از طریق به کار بستن ایمان خود و بیرون کشیدن «پیکان» حاصل

۱- Karma به معنای کردار، و قانون کارما از مهمترین اصول مذاهب هندو است. توضیح مختصر آنکه کردار شخص (نیک و بد) در زندگی فعلی او نیرویی پدید می‌آورد که در حیاتیهای بعدی او نیز تأثیرگذار خواهد بود. برای توضیح بیشتر رک: داریوش شایگان: ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۵، و سایر مواضع در همان کتاب.

می‌شود، و نه با قربانی کردن حیوانات ذبح شده.

در اینجا به یاد صحنه‌ای از داستان لئوتولستوی، مرگ *ایوان ایلیچ*، افتادم. ایوان تا هنگامی که از زندگی گذشته خود احساس رضایت می‌کرد، پیوسته از اندیشه مرگ در عذاب بود. ولی وقتی که در میان اندیشه‌های رنج‌آور خود رگه‌ای از نور را مشاهده کرد، ناگاه دریافت که نگرش او سراسر اشتباه بوده است.

شخص اگر با تلاشهای بی‌وقفه خود از وابستگی به خود حقیر (انیت) و آرزوهای او دست کشد، آنگاه می‌تواند زندگی ابدی، یعنی زندگی خود کبیر را در پیش گیرد. دیدگاه آیین بودا نسبت به زندگی و مرگ چنین است. در یکی از کهنترین سوتراها آمده است:

آنان از دلبستگی پرهیز می‌کنند، چرا که دلبستگی علت اندیشه‌های رنجبار درباره مرگ و زندگی است. آنان که خود را از دلبستگی می‌رهانند، به صلح دست می‌یابند، لذت می‌برند، قید و بندها را می‌گسلند، بر تمام کینه‌ها و ترسها غلبه می‌کنند، و از تمام رنجها فراتر می‌روند.

(Majjhima - Nikaya, III)

این اندیشه به لوتوس سوترا منتقل شد. شانزدهمین فصل این سوترا «دوره حیات تاتهاگاتا» نام دارد.

در این فصل گفته می‌شود که شاکيامونی از گذشته بی‌نهایت بودا بود.

۱- تاتهاگاتا Tathagata صفتی است که از بدو تأسیس آیین بودا، مریدان به سرور خود نسبت می‌دادند. این لفظ مرکب است از دو جزء تاتها Tatha یعنی «چنین» و گاتا gata یعنی رفته، و مراد از آن یعنی آنکه از این جهان رفته است و به ساحل نیروانا پیوسته، یا او را آنکه چنین رفته نام نهاده‌اند و آن اشاره به واقعیت درونی بودا است. «تاتهاگاتا» موجودی است که به نیروانا می‌پیوندد و طریق آزادی را به آدمیان می‌آموزد و از همان راه، خود به «نیروانا» نایل می‌آید و «بدان گونه که سخن می‌گوید، به همان گونه نیز عمل می‌کند.» نقل از: داریوش شایگان، ادیان و مکتهای فلسفی هند، جلد ۱، ص ۳۸۸.

نیچیرن با استناد به این اصل ابراز داشت که «از آنجایی که این همان اصلترین حالت بودای ابدی و غیرقابل تغییر است، بنابراین همان گونه که همیشه زیسته زندگی می‌کند.» (گوشو، ص ۷۵۹؛ تقریرات شفاهی، ص ؟) به عبارت دیگر بودای گذشته بی‌نهایت موجودی نیست که با رجوع به گذشته یافت شود، بلکه موجودی است که در آن حاضر نیز می‌توان با عمل کردن به آیین بودا آن را در قلب خود ظاهر کرد.

شاکيامونی می‌گوید:

اجرای (اعمال مذهبی) با عزم و جدیت همان مقام بی‌مرگی است. غفلت و بطالت همان مقام مرگ است. آدمیان سعی هرگز نمی‌میرند. آنانی که به بطالت سر می‌کنند همچون مردگان هستند.

(Dhamma - pada, verse 21، بند ۲۱)

آیین بودا زندگی و مرگ را ابدی می‌داند، و می‌آموزد که اشخاصی که آلوده آرزوها هستند همیشه در بند افسون تناسخ خواهند ماند، در حالی که فرزندان در ظرف لحظه حاضر زندگی ابدی می‌کنند.

باور عمومی چنین است که دیدگاههای اسلام و آیین بودا درباره زندگی و مرگ کاملاً متفاوت است، آیین بودا به تناسخ معتقد است ولی اسلام می‌آموزد که شخص تنها یک بار در این دنیا زاده می‌شود و پس از مرگ به انتظار لحظه داوری نهایی می‌ماند. در حالی که مفهوم اصیل تعالیم آیین بودا آن است که فرد باید پیوسته تلاش کند تا آرزوها و دلبستگیهای خود را از میان بردارد و با خود حقیقی و اصیل زندگی کند. به همین سان اسلام نیز درباره تکالیف تقدیر نظیر نفرین اعمال گذشته و گناه نخستین سخنی نمی‌گوید. اگر از این جنبه نگاه کنیم اسلام و آیین بودا مشترکات زیادی دارند. دکتر تهرانیان، نظر شما چیست؟

همچنین برای ما نگرش اسلام را نسبت به زندگی و مرگ توضیح دهید.

○ اساتید من در مطالعات مذهبی (جرج سانتایانا George Santayana، پل تیلیش Paul Tillich، رابرت بلا Robert Bellah، هیوستین اسمیت Smith Huston، و جوزف کمپل Joseph Campbell) به من آموختند که زبان دینی و اساطیری به زبان شعر و رؤیا همانند و زبانی نمادین است، که نمی‌توان یا نباید آن را به معنی تحت‌اللفظی حمل کرد. دین و اسطوره پلهایی به سوی ادراک اسرار زندگی هستند. مبدأ و انجام جهان هستی، شکوه و گوناگونی اشکال حیات، تولد، رنج و مرگ انسان، همچنین حضور مستمر شر در تاریخ بشر مهمترین پاره‌های این اسرار می‌باشند. اسطوره‌ها پلی هستند که بین آرزوهای ما برای بی‌مرگی، جوانی، آرامش، و موفقیت با واقعتهای غیر قابل تحمل یعنی فانی، ضعف و آسیب‌پذیری، بیماری، جنگ، فقر و شرّ رابطه برقرار می‌کنند. همچنین آنها به ما می‌آموزند که چگونه می‌توان با فراتر رفتن از این واقعیات بر آنان فائق آمد.

همان‌گونه که شما نیز اظهار کردید، اسطوره هندو - بودایی تناسخ به ما می‌آموزد که چگونه خود را بخشی از طبیعت، و نه برتر از آن به‌شمار آوریم، و در نهایت موجب می‌شود که همه انواع موجودات زنده را به‌عنوان خویشاوندان احتمالی خود شمرده و مقدّس بدانیم. در حالی که اگر به‌جای معنای نمادین همین اسطوره، به معنای لفظی آن بپردازیم، می‌تواند به یک نظام خشک کاستها منجر شود که در آن هر یک از افراد بشر در زندگی خود به داشتن موقعیت اجتماعی خاصی محکوم است. به عبارت دیگر، اسطوره‌ها می‌توانند به مرامهای سیاسی تبدیل شوند که به گونه‌ای خاص از ستم طبقاتی نظیر نظام کاستها مشروعیت بخشند.

واقعیات نشان می‌دهد که بین اساطیر هندو - بودایی و اساطیر ابراهیمی در مذاهب یهود، مسیحیت، و اسلام تفاوت وجود دارد، ولی از سوی دیگر بین آنها شباهتهای عمیقی نیز وجود دارد. تفاوت آنان مربوط به اسطوره آفرینش است. در اسطوره آفرینش هندو چرخه‌های خلق و

نابودی، تولد و مرگ وجود دارد که به صورت تناسخ آشکار می‌شود، ولی در سنت ابراهیمی، آفرینش دنیا توسط خدای واحدی انجام می‌گیرد و به قیامت^۱ یا نبرد آخرین^۲ می‌انجامد که در آن خیر و شر در نبردی نهایی رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند و سرنوشت زندگان و مردگان تعیین خواهد شد. دیدگاه‌های هندو-بودایی درباره آفرینش دیدگاهی چرخه‌ای است. در حالی که ادیان ابراهیمی دیدگاهی خطی دارند که با آفرینش و زندگی در بهشت شروع شده و پس از هبوط آدم، آگاهی بشر نسبت به خیر و شر، اختیار انتخاب، به نبرد نهایی می‌انجامد. با این همه هر دو اسطوره ثقل خود را بر امکانات بشر برای رهایی از شرایط فانی، ضعف و آسیب‌پذیری، و شر قرار داده‌اند. در سنت هندو-بودایی رهایی از طریق شکستن چرخه‌های تناسخ، سامسارا^۳ (Samsara) و نایل شدن به نیروانا حاصل می‌شود. در مکتب بودایی ماهایانه این مراحل گرچه ضروری است، ولی کافی نیست، بلکه فردی که حقیقتاً روشن ضمیر است به دنیای رنجبار آدمیان باز می‌گردد تا رنج‌های دیگران را تسکین دهد. تنها با خدمت به دیگران می‌توان حقیقتاً از خود حقیق‌تر رفت و به خود کبیر رسید. به همین ترتیب در ادیان ابراهیمی نیز خدمت به خدا همان خدمت به بشریت است. محمد(ص)، عیسی(ع)، و موسی(ع) دقیقاً همان کاری را انجام می‌دهند که بودا می‌کند. آنان پس از واصل شدن به رحمت ایزدی، تنها به رستگاری خود کفایت نمی‌کنند. بلکه علی‌رغم عذاب فراوانی که تحمل می‌کنند، با پیام خالق به سوی امت خود باز می‌گردند. عذاب عیسی(ع) به حدی است که حتی ایجاب می‌کند که برای تبلیغ دوست داشتن و نفی خشونت^۴ مصلوب شود. ما، انسانهای معمولی و

1- Apocalypse

2- Armageddon

۳- سامسارا Samsara، از قالبی به قالب دیگر در آمدن، یا شکل دیگر به خود گرفتن

4- non - violence

فانی، که با چنین شکوه روحانی مواجه هستیم، نیازمندیم که زانو بزنیم و برای هدایت خود دعا کنیم.

برخلاف آیین بودا که هیچ آموزه‌ای درباره‌ی روح ندارد، در ادیان ابراهیمی انسانها دارای جسم و روح هستند، و در جایی که جسم بشر از بین می‌رود، روح او تا ابد باقی خواهد بود. در آموزه‌ی اسلام تأکید شده است که ما از خدا آمده‌ایم و به سوی خدا باز خواهیم گشت. این آموزه با آموزه‌ی آیین هندو و آیین بودا درباره‌ی تناسخ که امکان مهاجرت از حالت بشری به موجودات طبیعی و یا ماوراءطبیعی را امکان‌پذیر می‌سازد، تفاوت بنیادین ندارد. در هر دو آیین افراد بشر مختارند که بین نیکی و بدی انتخاب کنند. پیامدهای این انتخاب در حیات آنان و پس از آن مؤثر است. در آیین بودا، چرخه‌های تناسخ رنج را تحمیل می‌کنند ولی از طریق مراقبه‌ی نفس و قطع دلبستگیها می‌توانیم به نیروانا یا روشن‌بینی نایل شویم و از این چرخه رهایی یابیم.

از نظر شخص من آموزه‌ی روح در ادیان ابراهیمی و نیروانا در آیین بودا مساوی با خودآگاهی بشر است. این ادیان بزرگ به ما آموخته‌اند که می‌توانیم به چنان مراحل والای خودآگاهی دست یابیم که حتی دلبستگی به جسم خود را کنار نهیم، و آن را به چشم شیئی گذرا و نابودشدنی بنگریم که سرانجام به سایر اشکال طبیعی تغییر شکل خواهد داد. بدین‌گونه می‌توانیم بر ترس مرگ که در نظر من ریشه‌ی بسیاری از تشویشهایی است که به شکل خشونت، شهوت، و حرص در ما ظاهر می‌شود، فائق آییم. اگر خود را همان‌گونه که واقعاً هستیم، یعنی جزئی از جهان قانونمند ابدی ببینیم، از چنان تشویشهایی رهایی خواهیم یافت و می‌توانیم به نحو بهتری خود را وقف خدمت به دیگران کنیم. آنگاه است که سعادت دیگران، سعادت خود ما خواهد شد.

الآن که این کلمات را می‌نویسم، سرتاسر جهان خود را آماده‌ی برگزاری

مراسم تشییع دو بانوی برجسته می‌کند. این دو پرنسس دایانا و مادر ترزا هستند که نمونه بارز انسانهایی بودند که منظور من است. هر دوی آنان زندگی خود را وقف اهدافی کردند که از شخص خودشان فراتر می‌رفت و از این روی قلب همه جهانیان را به دست آوردند. دایانا از طریق کمک به اهداف خیرخواهانه متعدد، از جمله مبارزه شجاعانه علیه مینهای زمینی مرگبار، از ملکه آینده بریتانیا به ملکه قلبهای جهانیان تبدیل شد. مادر ترزا که از لحاظ جسمی نحیف و کاملاً با سرزندگی و افسونگری جوانانه دایانا متضاد بود، به دلیل فعالیت‌های خود در میان فقرای هندوستان جایزه صلح نوبل را به دست آورد. این دو بانوی فوق‌العاده نمونه حاضر دو موجود روحانی هستند که با استفاده از حداکثر تواناییهای خود زندگی کردند، و بدین طریق در برابر مرگ پیروز شدند. آنان همیشه و همه جا در خاطره آدمیان همچون یک شاهزاده و یک قدیس حیات خواهند داشت، چرا که به جای آنکه با بی‌تفاوتی و بی‌قیدی، یا در انزوایی پرشکوه زندگی خود را ادامه دهند، رنج را به جان خریدند تا رنجهای دیگران را تسکین دهند.

۶) «جامعه» و دین

● به عنوان معادل واژه community در اسلام واژه امت و در آیین بودا سامگها Samgha را به کار می‌برند.

در نظر محمد(ص) و اصحاب او، شکوفایی حاصله در نظام آنان پس از ترک مکه و مهاجرت به مدینه، از این عامل ناشی می‌شد که رابطه محدود و مطلقی را که در مکه بین خود و خدای خود برقرار ساخته بودند، در مدینه به روابط گرم انسانی تبدیل کردند.

خصایلی چون احسان در راه خدا، گشاده‌دستی، و ایمان «در تمامی ابعاد هستی بشری باید مورد استفاده بشر قرار گیرد.» (ایزوتسو توشیهیکو، فرهنگ اسلام Isuramu bunka، توکیو، ایوانامی شوتن، ۱۹۸۱، ص ۱۱۱) امت نقطه

تحوّلی است که در آن آرمانهای دینی به آرمانهای اجتماعی واقعی مبدل می‌شود. این جامعه همچنین مظهر یکی از آرمانهای اسلام است که قائل به جدایی بین روحانیت و عامه مردم نیست؛ به عبارت دیگر اجتماعی که آدمیان ایجاد می‌کنند مکانی برای تجلّی خداوند در این جهان است.

تولّد اُمت به معنای ظهور جامعه‌ای براساس ایمان بود. تا آن زمان جوامع قبیله‌ای تنها بر پایه بستگی خونی، و یا آن گونه که ابن خلدون (۱۳۳۲ - ۱۴۰۶ م) بیان کرده است براساس عصبیت، استوار بود.

مخالفان اسلام، به دلیل کمرنگ کردن پیوندهای خونی بر محمد(ص) به شدّت تاختند. چنین سرزنشهایی چندان هم موجب شگفتی نمی‌باشد، چرا که در آن زمان اهمیّت رابطه خونی امری بدیهی تلقی می‌شد، و حقانیت آن هیچ‌گاه زیر سؤال نرفته بود.

در مقابل، اُمت یا جامعه اسلامی حول ایمان به خدا متحد بود، و در جایی که جامعه براساس رابطه خونی جامعه‌ای طبقاتی است، جامعه‌ای که براساس ایمان استوار است تمایزهای نژادی، قومی، یا قبیله‌ای را پشت سر می‌نهد. در حدیثی منسوب به محمد(ص) آمده است: «همه آدمیان چون دندان‌های شانه بافندگی با یکدیگر برابر هستند. آن کس که سفید است بر کسی که سیاه است نباید برتری احساس کند.»

نکته دیگر اینکه جامعه اسلامی تنها از مسلمانان تشکیل نمی‌شد، بلکه پیروان سایر ادیان نیز بی‌آنکه تغییر مسلک دهند به‌عنوان دّمی - (حمایت‌شدگان) - به عضویت این جامعه پذیرفته می‌شدند.

ظاهراً مفهوم جامعه بودایی یا سامگها صورتی اصیل نیست و عمدتاً از اجتماع وام گرفته شده است. همان گونه که پیشتر گفتم در هند باستان دولت‌شهرهایی براساس زراعت برنج پدید آمدند و فعالیت‌های اقتصادی شور و حالی به خود گرفت. شکل حکومت اکثر دولت‌شهرها جمهوری بود (گرچه به طرق گوناگونی با جمهوریهای نوین متفاوت بودند)، و فعالیت‌های اقتصادی

حول جوامعی که به سازمانهای صنفی می‌ماندند، متمرکز بود. آن جمهوری و آن جوامع اصناف‌گونه را در آن روزها سامگها می‌نامیدند.

شاکيامونی سامگها را بهترین روش اداره‌گروه عظیمی از مردم می‌پنداشت. مع‌ذک در دوران او واحد بنیانی برای اجرای تعالیم آیین بودا هنوز افراد محسوب می‌شدند، و نیروی جانب مرکز سامگها بسیار ضعیف بود. اهمیت سامگها، صرف‌نظر از نیرو یا ابعاد واقعی آن، تنها پس از ظهور مکتب بودایی ماهایانه افزایش یافت. در مکتب ماهایانه گاه به جای واژه سامگها واژه گانا gana به کار می‌رود.

آرمان بودیساتوای مکتب ماهایانه در عبارت ژاپنی jogubodai gekeshujo بیان شده است. معنای این عبارت آن است که از یکسو باید از تعالیم و آرمانهای آیین بودا پیروی کرد، و از سوی دیگر با آدمیان در آمیخت و برای تسکین رنجهای آنان آن تعالیم را به کار بست.

در بحثهای پیشین گفتم که این نظریه بر اصل تهی بودن عناصر استوار است. نقطه‌ای که محور عمودی (به عبارت دیگر، تلاش شخص برای تعالی خود به مقام بودا) و محور افقی (تلاشی که وقف رستگاری بشریت می‌شود) یکدیگر را تلاقی می‌کنند همان راه بودیساتوا برای حیات بشری است. نهضت ماهایانه اساساً تلاشی بود برای گستردن جامعه همین بودیساتواها. این جامعه چهار شیوه زیر را به‌عنوان روشهای آیین بودا تکریم نمود: انفاق (مادی و معنوی)، گفتن سخنان آرامبخش به دیگران، اجرای اعمالی که دیگران از آن بهره‌برند؛ و کار کردن با یکدیگر.

بدین‌گونه تعالیم شاکيامونی به شکل ملموس در این جهان مجری می‌شود، و محور این فعالیتها نیز توصیه مکتب ماهایانه درباره بودیساتوا، یا سامگها می‌باشد. اگر از این جنبه به قضیه بنگریم سامگهای مکتب ماهایانه شباهت بسیاری با اَمت در دین اسلام دارد.

دکتر تهرانیان، آیا شما نیز به چنین مشابهتی معتقد هستید؟ آیا مطالعات

خود را در مورد امت برای ما بیان می‌کنید؟ سپس می‌خواهم در موردی خاص سؤالی بپرسم، اگر نیاز به اخذ تصمیمی باشد که تمامی مسلمانان را شامل گردد، با توجه به اینکه در اسلام سازمان کلیسایی یا روحانیت وجود ندارد، این تصمیم چگونه گرفته می‌شود؟

○ شما با عطف توجه به مسأله دین و جامعه مبحث کاملاً جدیدی را مطرح کردید. از جنبه فقه‌اللغه، واژه دین (religion) در انگلیسی به معنای «بستن، پیوند زدن، متعهد کردن» (to bind, to tie, to fasten) می‌باشد. در سنت ابراهیمی این پیوندی است که در نهایت بنده با خدا که منشأ همه موجودات است، عهد می‌کند. کلیمیان، مسیحیان و مسلمانان با خداوند میثاق می‌بندند که به راه راست زندگی کنند. در اسلام این میثاق از طریق ادای شهادت مستحکم می‌گردد: «لااله الاالله، و محمداً رسول الله». هر فردی، صرف‌نظر از جنسیت، نژاد، مذهب، و قومیت خود می‌تواند با ادای شهادت به دین اسلام درآید، زمانی نیز که اولین دولت اسلامی در مدینه تأسیس شد همه کس امکان داشت که با پیامبر (ص) بیعت نمایند، و با پذیرفتن حکومت او، تحت حمایت دولت جدید در آید. بدینسان اولین جامعه اسلامی یا امت بنا نهاده شد. پس از مرگ پیامبر (ص) در سال ۱۳ هجری / ۶۳۲ م لازم بود که جامعه تازه بنیاد جانشینی (خلیفه) برای او انتخاب کند، ولی در مورد آن اختلاف نظر پدید آمد. گروهی از افراد استدلال کردند که پیامبر (ص) در هنگام حیات داماد خود علی (ع) را به‌عنوان جانشین تعیین کرده است. این گروه بعدها به نام شیعه علی (ع) (هوادار علی) خوانده شدند. ولی گروه دیگری از مسلمانان مسن این ادعا را رد کردند و به شیوه رسوم کهن قبیله‌ای گرد آمدند و ابوبکر، پدر عایشه همسر پیامبر (ص) را به‌عنوان جانشین او برگزیدند. این گروه با نام سنی (پیروان سنت) شناخته شدند. بدین‌گونه نخستین دودستگی در جامعه مسلمانان پیش آمد.

علی‌رغم این دودستگی و نیز فرق دیگری که بعدها پدید آمد، جامعه اسلامی با پذیرش عمومی ۵ مکتب فقهی، یک مکتب شیعی و چهار مکتب سنی، که اساس همگی بر قرآن، سنت پیامبر، قیاس (شیعه: عقل) و اجماع قرار دارد، یگانگی مذهبی خود را حفظ کرد. با همه احوال دو، سه قرن طول کشید تا سرانجام علمای مسلمانان توانستند قرآن و احادیث را گردآوری و به نحو رضایتبخشی آنها را از شکل سنتی روایی به صورت مآخذ معتبر مکتوب تدوین نمایند، و نهایتاً در قرن نهم (سوم هجری) دنیای اسلام صاحب شریعت مدونی بود که می‌توانست از آن به‌عنوان شالوده یک امپراتوری گسترده استفاده کند. در این بین از یک سو قرآن و سنت پیامبر پایه‌های سکون و ثبات را در جامعه تشکیل می‌داد، ولی دو اصل قیاس (عقل) و اجماع راه را برای تغییرات هموار می‌نمود. قیاس به علما امکان می‌داد تا وضعیت حادث را با نمونه‌های نظیر در دوران پیامبر و جانشینان برحق او مقایسه نمایند. از نظر شیعه، جانشینان برحق پیامبر علی(ع) و فرزندان او بودند. در نظر اهل سنت این عنوان به چهار خلیفه‌ای که پس از پیامبر به حکومت رسیدند یعنی ابوبکر، عمر، عثمان و علی(ع) اختصاص داشت.

یک اصل دیگر نیز *اجتهاد* (در لغت به معنی تلاش و کوشش) است که به علما امکان می‌دهد پس از آنکه از جهت علم و تقوی به سطح خاصی رسیدند *مجتهد* (مقامی مشابه داوران دیوان عالی در ایالات متحده) تلقی گردند و *فتوا* صادر کنند که از جنبه دینی اجرای آن برای مقلدین الزامی است. بدین‌گونه *اجتهاد* در کنار *اجماع* قرار گرفت تا با تکامل تدریجی شریعت، آن را با تغییرات شرایط تاریخی در جوامع اسلامی سازگار نماید. به‌عنوان مثال، آیت‌الله خمینی در سالهای آخر حیات خود فتوایی صادر نمود و اجازه اصلاحات ارضی را در ایران داد. بعضی از روحانیون محافظه‌کار با استناد به این نکته که قرآن هرگونه مصادره اموال را منع

نموده، با این اصلاحات مخالفت کردند. در مقابل آیت‌الله خمینی استدلال کرد که چنانچه مصالح دولت اسلامی اقدام خاصی را ایجاب نماید، می‌توان حکم کتاب را نادیده گرفت. چنین حکمی انحرافی ریشه‌ای^۱ از رویه عمل موجود بود، ولی در هر حال اجرا شد. نکته اصلی اینجاست که چنانچه بتوان تغییرات را با توسل به مصالح جامعه اسلامی توجیه نمود، اصل *اجتهاد* اسلامی امکان تغییرات تکاملی و انقلابی را فراهم می‌آورد.

اینک به این مسأله بپردازیم که چگونه اتفاق آراء عمومی در مورد تغییرات حاصل می‌شود. در این مورد بین شیعه و اهل سنت اختلاف نظرهای مهمی وجود دارد. با این همه، در هر دو گروه این علما هستند که باید با بحث میان خود به اتفاق نظر دست یابند. در سیره اهل سنت، غالباً حکومت وقت است که شیخ الاسلام (رهبر روحانیون) را منصوب می‌نماید و مخارج نگهداری مدارس و نهادهای مذهبی را می‌پردازد. در سنت شیعه، روحانیت از طریق وصول وجوه شرعی (مالیاتهای مذهبی) و انتخاب رهبران خود (مراجع تقلید) توانسته تا اندازه‌ای استقلال سازمانی خود را از حکومت حفظ نماید. در نتیجه صاحب موقعیت اجتماعی مستقلی گشته، که به او امکان انتقاد از دولت را می‌دهد. با این وجود، در پی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، موقعیت روحانیت دچار تغییرات چشمگیری شده است. روحانیت شیعه در ایران هیأت حاکمه جدیدی را تشکیل داده است که دستگاه دولتی را در اختیار دارد. بدین گونه امروزه سیره عملی اهل سنت و شیعه بیشتر از گذشته به یکدیگر نزدیک شده است. در هر دو گروه کشورهای سنی و شیعی، مخالفان مذهب رسمی به طور روزافزونی به صورت گروههای غیر رسمی ظاهر می‌شوند. نهضت اخوان المسلمین در مصر نمونه‌ای از این گروههای غیر رسمی است.

مناسبات بین دولت و نهادهای مذهبی در دنیای مدرن از موارد پیچیده است. ولی به نظر من اگر نهادهای دولتی به باورهای مذهبی اکثریت مردم احترام نگذارند محکوم به شکست هستند. این مسأله در زمان سلطنت پهلوی در ایران کاملاً نمایان شد. از سوی دیگر، اگر روحانیت دستگاه دولتی را به دست بگیرد و حکومتی دینی را تأسیس نماید، هر دو جنبه سیاست و مذهب دچار خسران خواهد شد. از آنجایی که قدرت فساد را به همراه دارد، و سوسه استفاده از قدرت سیاسی در بین رهبران مذهبی حکومت‌های دینی اجتناب ناپذیر خواهد بود و در نتیجه بنیاد عقاید و نهادهای مذهبی تضعیف خواهد شد. به نظر من بهترین راه حل برای این مشکل ابدی تفکیک بین نهادهای مذهبی و سیاسی است. بدین طریق، این دو نهاد با ایجاد برخوردی خلاق بین آرمانها و واقعیات می‌توانند یکدیگر را مراقبت و متعادل نمایند. سیاست در مقابله با آرمانهای مذهبی تصفیه و متعادل خواهد شد، در عین اینکه مذهب می‌تواند خود را از منازعات و کشمکشهای رسواگرانه دنیای سیاست برکنار نگاه دارد.

نهضت سوکاگاکای در ژاپن به نظر من به این تعادل خلاق بین نهادها و دنیای سیاسی و مذهبی دست یافته است. این نهضت با تفکیک بین سازمان مذهبی خود و احزاب سیاسی که از آنها حمایت می‌کند، این حق را برای خود حفظ نموده که کمبودها و نقایص آنان را در مباحث سیاسی بررسی و انتقاد نماید. همزمان، سازمان مذهبی می‌تواند با حمایت از برخی سیاستها و احزاب سیاسی، بر دولت تأثیر گذارد و آن را به سمت اجرای آرمانهای مذهبی نهضت سوکاگاکای، یعنی صلح و عدالت اجتماعی سوق دهد. در این مورد، بوداگری متعهد و اسلام متعهد نقاط اشتراک فراوانی دارند.

۷) درباره مفهوم تاریخ

● در اینجا، به جا است که بحث را حول موضوع دیدگاه اسلام نسبت به تاریخ ادامه دهیم. ولی پیش از آن اجازه می‌خواهم به اختصار درباره دریافت بوداگری از تاریخ توضیح دهم.

در سوتراهای بودایی که به زبان پالی نگاشته شده، غالباً به واژه‌های آیتا - آدان addan - atita و آناگاتا - آدان anagata - addan برمی‌خوریم، که منظور از آنها به ترتیب «گذشته» و «آینده» است. معنای اصطلاح اول «گذرگاهی که طی شده است» و دومین «گذرگاهی که در پیش است» می‌باشد. تصویری که آنها در ذهن می‌انگیزند گذرگاه زمان است که از گذشته تا آینده جاری است و چیزها در طول آن حرکت می‌کنند. در نتیجه درگیری انسان با زمان، زمان فیزیکی به تاریخ تبدیل می‌شود.

در تعالیم شاکيامونی، زمان برای موجودات فانی و جاهل چون سیلابی پرخروش از چرخه‌های مداوم تناسخ است. مردم در علائق و آرزوهای زمینی چنگ می‌زنند. این چیزها پدیده‌هایی گذرا هستند که در قلمرو همیشه متغیر تناسخ پذیری قرار دارند، و از این روی این افراد به دلیل مطامع و آرزوهای فطری خود در بند افسون اشیای ناپایدار گرفتار هستند. آنها وجودهایی زمانمند باقی می‌مانند که تنها می‌توانند چرخه زندگی و مرگ را دائماً تکرار کنند.

بدین ترتیب شاکيامونی آموخت که اگر فردی «بیکان نامری» علائق را از بدن خود بیرون کشد می‌تواند از چرخه تناسخ فراتر رود و در «آن ابدی»^۱ زندگی کند. به عبارت دیگر تاریخ برای انسانهای فانی گردابی از تناسخ محسوب می‌شد، و برای بودا [شخصی که به آگاهی رسیده است] تاریخچه‌ای از رهایی فردی که از زمان فراتر می‌رود.

بعدها وقتی خواستند که این تعالیم را از طریق سامگها، و به‌ویژه در آیین

ماهایانه از طریق سلک بودیساتواها به دنیای عینی تعمیم دهند، تاریخچه رستگاری فردی به تاریخی از رهایی همه مردمان تبدیل شد. از آن پس زمان فلسفی یا مذهبی کم‌کم رنگ تاریخ اجتماعی را به خود گرفت. البته کاملاً طبیعی بود که بودیساتواها به منظور تسکین آلام مردمی که در جامعه واقعی زندگی می‌کردند، باید در تاریخ اجتماع خود شرکت می‌کردند. این مسأله که چگونه می‌توان در تاریخ رهایی همه دنیا شرکت کرد نه تنها در هندوستان بلکه در هر جای دیگر همواره برای کسانی که تلاش می‌کردند از طریق آیین بودا آلام بشری را تسکین دهند، حیاتی بوده است.

این مرحله چندین قرن پس از مرگ شاکيامونی فرا رسید. برای هر یک از پیروان آیین بودا، عالیترین مبارزه آنان رهاندن مردم از رنج از طریق پذیرفتن رنج‌هایشان بود. این مسأله موجب شد تا علاوه بر نگرش به تاریخ به مثابه «لحظه ابدی [حال ابدی]» سه مرحله را در تاریخ قائل شوند، «پیشین روز جزا» Day of the Law Former، «میان روز جزا» Middle Day of the Law، و «پسین روز جزا» Latter Day of the Law. اولین دوره عصری بود که هنوز تعالیم شاکيامونی مؤثر بود، دوره دوم زمانی است که آنها به سطح پسته‌ای بدون مغز تنزل می‌یابند، و دوره سوم زمانی که جان تعالیم او کاملاً فراموش شده است.

درباره لحظه آغاز هر دوره و زمانی که طول می‌کشد در میان بوداییان عقاید متفاوتی وجود دارد. لازم به گفتن نیست که مردم تاریخ را مطابق با معیارها، اوضاع و احوال و شرایط زمانه خود تفسیر می‌کنند.

بسیاری از بوداییان پس از مشاهده مردمی که از جنگ و گرسنگی رنج می‌بردند درباره معنی پسین روز جزا آگاه شدند و تصمیم گرفتند تا به جای شاکيامونی در تسکین آلام نقشی پراهمیت برعهده گیرند.

چنین شعوری به‌ویژه نزد نیچیرن قوی بود. او اظهار می‌دارد، «هر کس که آرزوی گسترش تعالیم بودایی را دارد باید اطمینان یابد که زمان را ادراک کرده

است.» (گوشو، ص ۴۳۹؛ نامه‌های نیچیرن، ص ۲۱) او مداوماً همه را به ادراک اوضاع و احوال زمانه و تأمل دقیق دربارهٔ نحوهٔ تسکین مردم دعوت کرد.

پیشتر نیز اشاره کردم که در دورهٔ او ژاپن گرفتار آشوبهای عظیمی بود. نیچیرن انسانهای زیادی را دید که از جنگ و گرسنگی رنج می‌بردند و عقیده یافت که مناسبترین سوترا برای زمانه و اوضاع و احوال مردم لوتوس سوترا بود که به ما می‌آموزد همهٔ اشخاص دارای سرشت بودا Buddha - natvie هستند.

درخواستهای نیچیرن از حکومت وقت مبنی بر آنکه مردم را از درد و رنج نجات دهد، چنان پرشور و مبرم بود که دوبار به تبعید محکوم شد و مستمراً مورد اذیت و تعدی قرار گرفت.

در لوتوس سوترا پیش‌بینی شده است که کسانی که پس از مرگ شاکیامونی به تعلیم و تفسیر این سوترا پردازند مورد اذیت و تعدی شدید قرار خواهند گرفت. احتمالاً این پیش‌بینی به نوعی ثبت و بازتاب آزارها و تعدیهایی است که گردآورندگان سوتراها که از اعضای سلک بودیساتوا در آیین ماهایانه بودند، در عمل متحمل شدند. در لوتوس سوترا همچنین آمده است که کسانی که همزمان با مبارزه علیه ستم این سوترا را تبلیغ کنند، از گذشته نامتناهی [ازل] جزو پیروان شاکیامونی بوده‌اند. من تصوّر می‌کنم این عقیدهٔ مذهبی به بودیساتوایی تعلق داشت که این سوترا را گردآوری نمودند.

آنانی که بر تمامی موانع فائق آمدند و تعالیم لوتوس سوترا را مبنی بر آنکه همه کس واجد سرشت بوداگونه می‌باشد، تبلیغ کردند، کسانی هستند که از چارچوب حیات موقت فراتر رفته‌اند و به منبع لایزال ابدیت دست یافته‌اند، و از آنجا به عنوان موجودات موقتی بازگشته‌اند تا دیگران را از رنج نجات دهند. آنها کسانی هستند که تاریخ‌رهای همهٔ دنیا را بنا می‌نهند. چنین بود عقیدهٔ مذهبی سلک بودیساتوا.

نیچیرن متوجه شد که بین موقعیتی که او در آن قرار داشت و آنچه در لوتوس سوترا پیش‌بینی شده بود، سنخیت وجود داشت. او قاطعانه خود را

«پیام آور بودا» معرفی کرد که از گذشته نامتناهی، منبع ابدیت، فرستاده شده، تا مردمان را در پسین روز جزا نجات دهد.

این دیدگاه، به روشنی نگرش منحصر به فرد آیین بودا را درباره تاریخ نشان می‌دهد. تاریخ‌رهای بشر با فعالیتهای تسکین بخش اشخاصی آغاز می‌شود که در مورد «لحظه ابدیت» یا گذشته نامتناهی که همان «حال ابدی» است، به روشنایی رسیده‌اند. می‌توانیم این جور بگوییم که تاریخ نوع بشر از نظر بوداگری زنجیره‌هایی بی‌پایان از زایشهای مجدد – دورانه‌های جدید رهایی محصول بازگشت به «گذشته نامتناهی» – می‌باشد که به دست کسانی ایجاد می‌شود که در بند تسکین دادن دیگران هستند.

من به اختصار درباره ادراک آیین بودا از تاریخ از دیدگاه «گذشته نامتناهی» توضیح دادم، و در همین رابطه مایلم درباره تعالیم اسلام در مورد روز جزا بیشتر آگاه شوم. به نظر من چنین می‌آید که روز جزا فقط یک پیشگویی پیامبرانه صرف نیست. همان‌گونه که در آیین بودا بحث درباره «گذشته نامتناهی» و استناد بدان صرفاً اشاره‌ای به وقایع تاریخی گذشته نمی‌باشد و دارای ابعاد مذهبی و فلسفی مبتنی بر «بازگشت به سوی منبع ابدیت» می‌باشد، به همان ترتیب نگرش اسلام نسبت به مسأله آخرت نیز، همان‌گونه که توشیهیکو ایزوتسو توضیح داده است، می‌تواند از جنبه فلسفی مورد تفسیر قرار گیرد.

دلیل دیگری که مرا به این بحث مشتاق می‌سازد، نکته‌ای است که دکتر ایزوتسو نیز در کتاب خود با عنوان بازخوانی قرآن (Koran o Yomu [Reading the Koran]; Tokyo; Iwanami Shoten) به آن اشاره کرده است، مبنی بر اینکه قرآن هنگام توضیح «دیدگاههای خود درباره آخرت»، در مورد بعضی مسائل که پیشگویی آنها ضروری است، نظیر آینده عربستان و ازبتهای کهن در مکه باید کجا نگهداری می‌شود، سکوت اختیار کرده است. دکتر تهرانیان، این مسأله را شما چگونه تفسیر می‌کنید؟ همچنین مشتاقم تا درباره نگرش اسلام نسبت به تاریخ و در صورت امکان تفاوت‌هایی را که بین شیعه و

اهل سنت در تفسیر این مسأله وجود دارد، برای ما توضیح دهید.

○ شما بار دیگر مسأله‌ای را مطرح نمودید که بسیار پیچیده و بحث انگیز است. نگرش مکتب بودایی نیچیرن در مورد مسؤولیت انسان در تاریخ آن گونه که شما توضیح دادید، بی نهایت با دیدگاه اسلامی مشابهت دارد. در دیدگاه قرآنی تاریخ با خلق عالم به دست خداوند آغاز می شود. از جمله مخلوقات، آدم و حوا بودند که در بهشت زندگی می کردند و به عنوان اشرف مخلوقات (شریفترین آفریدگان) شناخته می شدند. قرآن حکایت می کند که تمام فرشتگان در برابر این مخلوقات سجده کردند، بجز شیطان که خود را از آدم و حوا برتر می شمرد. در نتیجه او از پیشگاه خدا طرد شد. شیطان آدم و حوا را فریب داد و آنان میوه ممنوع درخت معرفت را خوردند. پس از خوردن آن میوه، آدم و حوا نسبت به نیکی و بدی و نیز عریانی خود معرفت یافتند. در نتیجه آن دو از بهشت طرد شدند و به زمین هبوط کردند، تا در آنجا با عرق جبین و دسترنج خود زندگی کنند و بین نیکی و بدی انتخاب نمایند. در حالی که شیطان همچنان بشر را به سوی بدی تشویق می کند، خداوند از روی محبت حدود ۳۶،۰۰۰ پیامبر را به تناوب به سوی بشر فرستاده است تا به بشریت هشدار دهد و آنان را به راه راست هدایت نماید. در دین اسلام نخستین پیامبر حضرت آدم (ع) است، در پی او پیامبران دیگری از جمله نوح (ع)، ابراهیم (ع)، و عیسی (ع) فرستاده شدند، تا عاقبت به حضرت محمد (ص) رسید که خاتم و آخرین پیامبران محسوب می شود. پیامی که جمله این پیامبران برای بشریت به ارمغان آوردند، همان پیام ابدی خداوند مبنی بر رحمت، ترغیب به انجام اعمال نیک و هشدار علیه بدی بود. در اسلام همچنین مکان ویژه‌ای به اهل کتاب که شامل کلیمیان، مسیحیان، و مسلمانان و بعدها زرتشتیان، هندوها و بوداییها می باشد، اختصاص یافته است. تاریخ با هدایت خداوند و گمراهی بشر ادامه یافته

و به روز مکافات ختم می‌شود. در آن روز همهٔ مردگان بیدار می‌شوند تا در برابر خداوند و قضاوت او قرار گیرند، و هر یک از افراد بشر برحسب اعمال خود به بهشت، دوزخ و یا برزخ فرستاده خواهد شد.

اگر از معنای ظاهری این داستان بگذریم و به استعاره‌های آن توجه کنیم، مسائل فراوانی دربارهٔ مفهوم زندگی بشر و تاریخ از آن می‌آموزیم. بهشت در این داستان قابل مقایسه با نیروانا در آیین بودا است، و آن وضعیتی است که بین جسم و روح یگانگی وجود دارد و شعور انسانی به مرحلهٔ شعور کیهانی رسیده است. در نتیجه در آن وضعیت انسان از قید و بندهای نفس امارهٔ خود رها شده، و به لذت حال ابدی دست می‌یابد که در آن زمان و محدودیتهای آن معنای خود را از دست می‌دهد. ما در زندگی خود قادریم در موقعیتهایی این وضعیت را تجربه کنیم، که عبارت است از هنگامی که در مراقبه‌ای عمیق و یا فعالیت خلاقانه غرق هستیم، در آن هنگام چنین به نظر می‌رسد که زمان متوقف شده است و ما در لذتی ابدی به سر می‌بردیم، با این حال، لحظه‌ای که دوباره متوجه ادراک زمان و محدودیتهای خود گردیم، یعنی زمانی که از بهشت و شکوه آن هبوط کنیم، به حیطهٔ زمان و تاریخ وارد می‌شویم، جایی که دوگانهٔ نیکی و بدی در حال نبرد علیه یکدیگر هستند، بدین سان با خوردن میوهٔ معرفت این اختیار بر دوش انسان نهاده شده است که بین نیکی و بدی، بین خدا و شیطان انتخاب کند. هر آینه، دوگانگیها تنها در حیطهٔ زمان، تاریخ، و رنج قابل اعمال است. با این همه، رحمت خداوندی او را بر آن می‌دارد که سلسله‌ای از پیامبران را به سوی ما فرستد تا ما را برای خروج از این بدبختی و پریشانی راهنمایی کنند.

در اینجا دیدگاه اسلام نسبت به تاریخ کاملاً از دیدگاه یهودیت و مسیحیت متفاوت و متمایز است. ارسال تدریجی و وحی از سوی خداوند

و دخالت او در تاریخ نهایتاً به محمد(ص) ختم می‌شود، که موفق می‌شود دولتی اسلامی ایجاد کند و حکومت خداوند را در زمین محقق سازد. از نظر اهل سنت چهل سال اولیه حکومت اسلامی (۶۲۲ - ۶۶۲ م)، که دوران حکومت محمد(ص)، ابوبکر، عمر، عثمان، و علی(ع) است، دوره‌ای مقدّس است که در آن یک دولت اسلامی مطلوب وجود داشت. به همین دلیل است که اغلب آرمانهای اسلامی در مورد آزادی، برابری، و برادری انسانها نسبت به آن لحظه تعیین‌کننده تاریخی سنجیده می‌شوند. از نظر مسلمانان شیعه دولت اسلامی مطلوب جز در دوران حکومت محمد(ص) و علی(ع) هیچگاه وجود نداشته است. شیعیان معتقدند که پس از این دو سایر خلفا و سلاطین به آرمانهای اسلامی خیانت کرده‌اند. البته در میان شیعیان نیز فرق مختلفی وجود دارند که نگرش هر کدام نسبت به تاریخ به خود آنان منحصر است. ولی بزرگترین و مهمترین گروه شیعی، یعنی امامیه، بر این باور هستند که جانشین معنوی راستین پیامبر، علی(ع) است و این مقام پس از او به دو پسرش حسن(ع) و حسین(ع) و سپس فرزندان وی منتقل شد و سرانجام به حضرت مهدی(ع) امام دوازدهم رسید. او در سن ۱۵ سالگی غایب شد تا سرانجام زمانی که دنیا از بیعدالتی پرگشته، دوباره ظهور کند. بدین‌گونه، اندیشه ظهور منجی^۱ که جزء جدا نشدنی سنت مذهبی آسیای غربی است، در هر دو شاخه اسلام، هم شیعی و هم سنی، داخل می‌شود.

همان‌گونه که شما متذکر شدید، نگرش نسبت به تاریخ دارای برخی پیامدهای مهم بر کنشهای بشری است. تاریخ نیز به منزله میدان نبرد نیکی و بدی، درستکاری و خطاکاری واجد اهمیت است. خداوند از طریق پیامبران خود در تاریخ دخالت می‌کند تا خطاهای بشر را تصحیح نماید. در عین حال، نیروهای شیطانی نیز برای گمراه کردن بشر دخالت

می‌کنند. کنش انسان باید به سمت خداوند باشد، نه شیطان. کردار نیک در دنیای دیگر پاداش و اجر خود را خواهد داشت.

برخلاف دیدگاه‌های اهل سنت و شیعه در مورد تاریخ، تصوّف اسلامی بی‌آنکه شریعت را نفی کند بر پیروی از طریقت تأکید می‌نماید. نگرش اهل تصوّف نسبت به خداوند، که او را در همه چیز ساری، و حاضر و ناظر می‌داند، موجب می‌شود تا آنان به جای جزمها توجّه خود را به اعمال نیک معطوف کنند، و به جای برگزاری آداب مذهبی به مراقبه نفس پردازند، در نگرش آنان تاریخ چیزی ناپایدار و گذراست، که باید جدّی گرفته شود، ولی نه خیلی جدّی. بدین ترتیب، صوفیان در این جهان هستند، ولی متعلق به این جهان نیستند. تصوّف همچنین هوادار وحدت ادیان است و بین مسلمانان و غیر مسلمانان تمایز شدیدی قائل نیست. صوفیان به پیروی از نمونه‌های رهبران بزرگ معنوی در تاریخ، زندگی خود را بین مشاهده و تأمل، و کوشش و فعالیت تقسیم می‌کنند تا با تمام توانی که در خود می‌یابند به جامعه خدمت کنند. در این مورد، تصوّر من این است که تصوّف و مکتب بودایی نیچیرن درکنه خود بسیار به یکدیگر نزدیک هستند.

۸) نقش ادیان در «انقلاب معنوی»

● یکی از مهمترین مشکلات جامعه مدرن آن است که هیچ چیز را به‌عنوان ابدی و کلی مقدّس نمی‌شمارد و این تفکر معقول از آن رخت بر بسته است. فردگرایی شیوع یافته، و کلیت‌گرایی رو به ضعف نهاده است. در حالی که فردگرایی اگر با نگرش شاداب کلیت‌گرایی ملازم نگردد، به شکل منحط بی‌تفاوتی و سردی نسبت به دیگران درخواهد آمد. البته منظور من نوعی از «کلیت‌گرایی» نیست که به زور جزمهای خشک را به دیگران تحمیل می‌کند، و همان‌گونه که تجارب تلخ قرن بیستم به ما آموخته، تنها موجب آسیب و آزار است. امروزه، کالاپرستی بر جامعه مدرن سایه خود را گسترده و موجب

نگرانیهای جدی شده است.

این بی تفاوتی که در عباراتی نظیر «هر اندیشه‌ای حاکم شود تفاوت زیادی نخواهد کرد» یا «هر طرف پیروز شود چیزی تغییر نخواهد کرد» خود را ظاهر می‌سازد، ممکن است نهایتاً به موقعیتی منتهی شود که نشناخته مجبور به تحمل پلیدیهای وحشتناکی گردیم. به عنوان مثال، علی‌رغم آنکه در جوامع پیشرفته با انتقاد از تمامی ادیان، جملگی آنها را غیرعقلانی تلقی می‌کنند، تمایل مردم به اعمال و مراسم خرافی سحر و جادو با سرعت شگفت‌آوری رو به گسترش است. آمال چنین جادو و سحرهایی غالباً نیز بسیار تنگ‌نظرانه هستند، و نیازهای مردم در جریان این گونه مراسم معمولاً موفقیت‌های فردی، و آرزوها و خواسته‌های به شدت دنیوی است.

سؤال من این است که ادیان، با استفاده از سرچشمه حکمت خود چه چیزی را قادرند به این جامعه آشوب‌زده اعطا کنند؟ همان‌گونه که در بحث‌های قبلی مطرح شد، هم اسلام و هم بوداگری هر دو با پیروی خودمحو‌رانه از خواسته‌های دنیوی مخالف هستند. در آیین بودا خودپرستی علت اصلی آشوب اجتماعی شمرده می‌شود و برای فائق آمدن بر آن یک مدل آرمانی بشری را مطرح می‌کند که همانا انسان‌های بودیساتواگونه هستند که مستمراً برای تعالی شخص خود می‌کوشند و به طور پیگیر سعی می‌کنند تا به دیگران خدمت کنند.

آیا برای ما توضیح می‌دهید که برای خروج از بن‌بستی که در این عصر سردرگمی به وجود آمده اسلام، که به نظر من صاحب حکمتی عمیق است، چه راه‌حلهایی را مطرح می‌کند؟

○ شما به درستی عصر ما را به عنوان «عصر سر در گمی» شناسایی کرده‌اید. بعضیها به آن عنوان عصر فرامدرن داده‌اند؛ سایرین آن را «عصر فوق مدرن»^۱ خوانده‌اند. ولی آن را به هر اسمی بخوانیم، برخی ویژگیهای دوران تاریخی ما خودنمایی می‌کند. نخست آنکه عصر ما، عصر شتاب

گرفتن تاریخ است. رخدادهایی که وقوع و آشکار شدن آنها معمولاً قرن‌ها یا دهه‌ها وقت احتیاج داشت، در روزگار ما طی چند سال یا حتی چند هفته و درست در مقابل چشمان ما در تلویزیون به وقوع می‌پیوندد. دو قرن طول کشید تا امپراتوری‌های اروپایی سرانجام در خلال و یا پس از دو جنگ جهانی سقوط کردند، ولی امپراتوری شوروی فقط طی یک دهه (۱۹۸۰) و بدون برنامه‌ریزی یا دخالت نیروهای خارجی، بلکه خودبه‌خود از هم پاشید. به همین نحو رژیم‌های دیکتاتوری ایران، فیلیپین، و اروپای شرقی ظرف چند سال سرنگون شدند، ارتباطات جهانی دوام طولانی رژیم‌های دیکتاتوری را مشکل ساخته است. این خبر خوب است، ولی خبر بد آن است که شتاب گرفتن تاریخ موجب پدید آمدن چیزی شده است که آل‌وین تافلر Alvin Toffler (۱۹۷۰) آن را «ضربه آینده»^۱ نامیده است، و حاصل آن جستجوی ناامیدانه به دنبال پوشش‌های ایمنی بخش در برابر کالا و هویت پرستی می‌باشد.

علاوه بر اینها، همان‌گونه که شما به خوبی تشخیص داده‌اید، گسترش مدرنیسم، فوق مدرنیسم، و فرامدرنیسم جوامع را از هم پاشیده است. پیروی از فعالیت‌های خودخواهانه جای علائق مدنی و مذهبی را گرفته است. این امر، به نوبه خود، به شک‌گرایی افراطی و کالا یا هویت پرستی منتهی خواهد شد، بی‌اعتمادی بنیادی^۲، که انگیزه‌های همه افراد را زیر سؤال می‌برد، جای پیوندهای اجتماعی و همبستگی را می‌گیرد. در زمینه سیاست نیز، فساد به صورت فعالیت برای منافع شخصی کم‌کم افزایش یافته و به امری عادی و قاعده معمول تغییر یافته است.

نکته مهم این است که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون پیوند اعتماد مدت مدیدی دوام آورد، از این روی جوامع فوق مدرن در معرض تهدید پدیده‌ای قرار دارند که دو توکویل عنوان بسیار مناسب «استبداد اکثریت»

را بدان داده است، دموکراسیهای خودکامه به تدریج جای دموکراسیهای لیبرال غربی و دیکتاتوریهایی سنتی شرقی را می‌گیرند. رژیمهای جدید در لباس محافظه‌کاری نوین به ترکیب بین لیبرالیسم اقتصادی با محافظه‌کاری اجتماعی و خودکامگی سیاسی دست می‌زنند تا بدون فدا کردن هیچ‌گونه منافع خاصی بتوانند مشروعیت عمومی کسب کنند. بعضیها این پدیده را «فاشیسم با چهره خندان» نامیده‌اند. به منظور حفاظت از امتیازهای قدیمی و متداول، خرافات مذهبی و نژادپرستانه بار دیگر رو به اوج گرفتن نهاده است. در دهها کشور در سراسر جهان، جنبشهای بنیادگرایانه و نومحافظه‌کارانه یا دولت‌ها را در دست گرفته‌اند و یا آنکه بر آنها تأثیری چشمگیر دارند.

آیا در عصر تاریک جدید امیدی نیز وجود دارد؟ من معتقدم بله، وجود دارد. این امید عمدتاً و در وهله اول در آن جنبشهای مذهبی و عرفی نهفته است که نسبت به «دیگران» و غیرخودیها نگرشی وحدت طلبانه دارد، جنبشهایی که اختصاصی و انحصاری نیستند، بلکه فراگیر هستند. برای جهانی شدن به نوع جدیدی از کلیت‌گرایی نیازمندیم، که در جنبه‌های نظری و عملی پیش از آنکه از طریق گفتگو به بحث درباره شباهتها و کلیتها، و جنبه‌های وحدت پردازد، بر تفاوتها صحه بگذارد. کلیت‌گرایی جدید، برخلاف نهضت روشنگری اروپایی که با برخی اصول کلی تجریدی و مطلق شروع شد باید گوناگونیهای بشری را تأیید کند، بدان احترام گذارد و آن را مبارک شمارد. همگونی تنها در مرگ وجود دارد؛ زندگی ناهمگون است. فرآیندهای شکوفایی فردی که با پیشرفتهای مادی و فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود تفاوتها را بیشتر نیز می‌کند، چرا که تواناییهای افراد با یکدیگر متفاوت است. بنابراین، شعاری که برای عصر جدید پیشنهاد می‌کنم همان شعار معروف و قدیمی فرانسوی است: زنده باد دگرگونی!

فصل سوم

«گفتگوی بدون تعصب» بین فرهنگها

۱) تاریخ بشریت و قوانین پویایی تمدنها

● اسوالد اشپنگلر Oswald Spengler و آرنولد توینبی Arnold Toynbee دو مورخ نامدار هستند که هر دو در بررسیهای جامع خود درباره تاریخ جهان، نظریه «خیزش و افول» تمدنها را مطرح ساخته‌اند. با این حال، در ادراک تاریخ بین این دو تفاوت قابل توجهی وجود دارد.

اشپنگلر، مؤلف کتاب *زوال غرب* (Decline of the West) تمدنها را واحدهایی مجزا و خودکفا تلقی می‌کرد و به روابط بین آنها توجه کمی ابراز می‌نمود. او عقیده داشت که تمدنها تنها در مقوله فرآیند – تولد، رشد و زوال – با یکدیگر یکسان هستند و این فرآیند با الگوی مشابهی در تمام تمدنها تکرار می‌شود.

در مقابل توینبی اعتقاد نداشت که فرآیند توسعه همه تمدنها ضرورتاً از الگوی مشابهی پیروی می‌کند. او در مهمترین کتاب خود بررسی تاریخ (A Study of History) این بحث را مطرح می‌کند که تمدنها، برحسب نحوه واکنش در برابر «چالش» شرایط طبیعی از یکدیگر متفاوت هستند.

در کتاب زندگی را برگزینیم^۱، توینبی و من این موضوع را مورد بحث قرار داده و نشان دادیم که زیستبوم طبیعی در تعیین خلاقیت‌های گروه‌های انسانی نقشی ندارد، بلکه شیوه‌ای که هر یک برای فائق آمدن بر مشکلات محیط در پیش می‌گیرد نیروهای محرک در خلق آن تمدن را تبیین می‌کند.

توینبی به دلیل نگرش نوین خود به مقوله تاریخ و ابطال نگرش‌های رایج قدیمی که پیرامون تمدن‌های غربی متمرکز بود، کاملاً شناخته شده است. امروزه، پیشرفتهای علم مردم‌شناسی فرهنگی اسطوره تفوق یکسویه ارزش‌های غربی را از ارزش انداخته است، و نظریه نسبیت فرهنگی که در آن هیچ یک از تمدن‌ها بر دیگری برتری ندارد - کاملاً جا افتاده و تثبیت شده است. توینبی، با نگرش قاطع خود به مقوله تاریخ، یکی از پیشگامان این تحول بود.

دیدگاه‌های اشنپنگلر و توینبی در مورد خیزش و افول تمدن‌ها، یا پوشش تمدن‌ها، بر تحقیقات تاریخی پس از خود، به‌خصوص در تعیین تاریخ نوع بشر، تأثیر گزافی نهاده است. به اعتقاد من، باید توجه داشت که صحبت‌های فراوانی که در دوران آشفته پس از جنگ سرد در مورد «تمدن» در گرفته، مسبوق به چنین سابقه‌ای است.

دکتر تهرانیان، اگر به بحث در مورد تاریخ پردازیم، به‌نظر شما تا چه اندازه تمدن به‌عنوان چارچوب آن دارای اهمیت است؟ علاوه بر آن، برای به کار بردن این چارچوب چه نکاتی را باید به‌طور خاص در نظر داشت؟

○ «تمدن» موضوعی است که همیشه جذابیت خود را حفظ خواهد کرد. شما در سؤال خود دیدگاه‌های عمده اسوالد اشنپنگلر (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶) و آرنولد توینبی (۱۸۹۹ - ۱۹۷۵) را مطرح کردید، که هر دوی آنان با استفاده از استعارات کالبدی نشان دادند که تمدن‌ها نیز همچون موجودات زنده از چرخه‌های تولد، جوانی، پختگی، کهنسالی، و مرگ عبور می‌کنند. اشخاص دیگری نظیر مارکس، وبر، فروید، سوروکین

Sorokin، الیاس Elias، و مردم‌شناسان متعدّد دیگر نیز دربارهٔ مسائل فرهنگ و تمدن، و چگونگی ظهور، پیشرفت، زوال و مرگ آنها به تحقیق و اظهار نظر پرداخته‌اند. گرچه ظاهراً هیچ‌گونه توافقی به‌دست نیامده، ولی در طول دو قرن گذشته رایجترین دیدگاه در بین غربیان آن بوده که غرب را نقطهٔ اوج آنچه که «مدنیّت» تلقی می‌شود، برشمرده و سایر فرهنگها و تمدن‌ها را در مقایسه با آن عقب مانده محسوب کرده است. از برجسته‌ترین نمونه‌های این دیدگاه، این نظر تایلور Tylor است که می‌گوید «زندگی بشر را می‌توان تقریباً به سه مرحلهٔ عمده و بزرگ تقسیم کرد، وحشیگری، بربریت، مدنیّت... یک وحشی از جنگلهای برزیل، یک بربر نیوزلندی یا داهومنا Dahomna، یک اروپایی متمدن» (تایلور ۱۸۹۵)، به نقل از فرهنگ علوم اجتماعی، ۱۹۶۴، ص ۹۳). این نخوت غربی تنها زمانی جدّاً مورد چالش قرار گرفت که دو جنگ جهانی با حمایت غرب، جنگ سرد، چندین مورد کشتار جمعی، تهدید هسته‌ای، و فاجعهٔ آلودگی زیستبوم، پوچ بودن آن را کاملاً نمایان ساخت. محققانی چون ادوارد سعید، میشل فوکو، و نوام چومسکی همچنین نشان دادند که چنین طرحهای سلطه‌طلبانه‌ای چندان هم برآمد برتری ذاتی فرهنگی بر سایر فرهنگها نیست، بلکه پیامد قدرت و تفوق قدرت می‌باشد. در واقع، در عصر جهانی شدن، دیگر نمی‌توان از فرهنگ برتری یا پستتر صحبت کرد، به‌جای آن باید تلاش خود را بر گفتگو و مذاکرهٔ فرهنگی متمرکز ساخت. به نظر من «فرهنگ» بازنمایی از اشکال زندگی بشر، و «تمدن» تلاشی برای مهار و هدایت اشکال فرهنگی به صورت شکل بندیهای اخلاقی و مادی به‌خصوصی می‌باشد. بدین سان تمدن‌ها نظامهای اجتماعی پیچیده‌تری هستند که آگاهانه‌تر سازمان داده شده‌اند، و شامل ساختارهای فن‌آورانه، اقتصادی، سیاسی و حقوقی می‌باشند که گونه‌هایی از فرهنگها را در بر گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه باید به تمدن غربی

موجود اشاره کرد که فرهنگهای انگلیسی، آمریکایی، فرانسوی، آلمانی و دیگر فرهنگها را در بر گرفته است. همچنین یک تمدن بشری جهانی وجود دارد که به یاری تمدنهای متعدّد شرقی، غربی، جنوبی و شمالی پدید آمده است. از این جنبه، تمدن مقوله‌ای است که بررسی آن سودمند است. همچنین به دلیل آنکه هر تمدنی ارزشها و هنجارهای معینی را اولویت بخشیده و عمده‌تر می‌سازد، هر چند که گاهی به زیان سایرین تمام می‌شود، لازم است تا حدی روشن نماییم که هنجارهای مطلوب تمدن جهانی که اینک فرآیند شکل‌گیری را طی می‌کند، از چه تشکیل شده است.

من پیشنهاد می‌کنم که حرکت از خودشیفتگی فرهنگی^۱ به ایثار فرهنگی^۲ به‌عنوان مبنایی برای توسعه تمدنها در نظر گرفته شود. نقطه حرکت ما این حکم است که غرور قومی پدیده‌ای عالمگیر می‌باشد. به عبارت دیگر، بیشتر شکل‌بندیهای فرهنگی خود را برتر از دیگران می‌شمارند، و تنها زمانی و به شرطی این باور را رها می‌کنند که از درون و بیرون با چالشهایی که توبینی توصیف نموده، روبه‌رو شوند. دامنه واکنش در برابر چالشهایی که از رابطه بین فرهنگها پدید می‌آید، از طرد آنها، تا تقلید و اقتباس از آنها امتداد دارد. برای توصیف بهتر این مسأله می‌توان به نحوه رویارویی تعداد زیادی از فرهنگهای آسیایی با غرب استناد جست. نمونه ژاپن این مسأله را به نحو احسن نشان می‌دهد. نخستین واکنش ژاپنها در برابر غرب طرد کامل آن با عنوان «بربریت» بود. ژاپن تلاش کرد تا مرزهای خود را به روی رخنه غربی کاملاً ببندد. هر آینه پس از آنکه در ۱۸۵۲ کشتی ناخدا پری Perry در سواحل ژاپن لنگر انداخت ژاپن دیگر قادر نبود در برابر تسلط فرهنگی و قدرت غرب مقاومت نشان دهد، پس تصمیم گرفت با تقلید از آن در دنیا به تفوق دست یابد. این پدیده به نام

1- cultural narcissism

2- cultural altruism

دوران اصلاحات می‌جی^۱ شناخته می‌شود، ولی در قرن بیستم میزان تقلید ژاپن از غرب از آن هم فراتر رفت و تصمیم گرفت تا از امپریالیسم و نظامی‌گری غربی نیز تقلید کند. شکست ژاپن در جنگ دوم به ژاپن‌ها آموخت که اگر قصد دارند به میراث فرهنگی خود صادق باشند، باید به بازسازی ساختارها دست یازند، و ضمن به‌دست آوردن علوم و فنون مدرن از گرایش نظامی بپرهیزند. بعضی ژاپن‌ها نیز با به‌کار گرفتن ارزشهای مکتب بودایی نیچیرن در مورد نفی خشونت و با ایجاد نهضت‌های فرهنگی نظیر سوکا‌گا‌کای، کوشیده‌اند تا از طریق گفتگو و مذاکرات فرهنگی با سایر دنیا تماس حاصل نمایند و بدینسان از خودشیفتگی فرهنگی فاصله گرفته و به ایثار فرهنگی دست یابند.

اگر این تعبیر من از تاریخ فرهنگی ژاپن مقرون به حقیقت باشد، می‌توانیم آن را در مورد سایر کشورها، فرهنگها، و تمدن‌ها نیز به‌کار بندیم. در عین حال نباید بیش از حد به خود غرّه شویم. تمدن‌ها موجوداتی بسیار حسّاس هستند. همان‌گونه که قرن بیستم نشان داده است، هیچ تضمینی وجود ندارد که پیشرفتهای اخلاقی بتواند پا به پای ترقّی مادی به پیش رود. قرن گذشته در عین دست یافتن به ترقّیات مادی خیره‌کننده، خونین‌ترین ادوار در تمام طول تاریخ نوشته بشریت نیز به حساب می‌آید. با اختراع سلاحهای کشتار جمعی نسبت کشتار به هدف‌گیری بسیار افزایش یافته است. ولی هنوز اصول اخلاقی مطابق با این پیشرفت فنی در کشتار علیه استفاده از خشونت برای حل و فصل مناقشات بین‌المللی شکل نگرفته است. در هنگام جنگ، ما به بربرهایی واقعی تبدیل می‌شویم و بسیاری از هنجارهای رفتار متمدن را به یکسو می‌نهمیم.

این عوامل پرشش مهمی را در مورد رابطه بین پیشرفتهای اخلاقی و

فن‌آورانه در ذهن ایجاد می‌کند. آیا واقعاً می‌توانیم ملّتی را که از جنبه فن‌آوری پیشرفته‌تر است از سایرین «تمدن» تر تلقی کنیم؟ پاسخ به وضوح منفی است، به خصوص اگر معیاری را که کمی پیشتر پیشنهاد کردم، یعنی حرکت از خودشیفتگی فرهنگی به سوی ایثار فرهنگی را مد نظر داشته باشیم. از ضروریات ایثار آن است که نظامی از ارزشها و نحوه تفکری را دارا باشیم که بتوانیم با رنج دیگران همدردی کنیم. فرهنگ ایثارگر نمی‌تواند دیگران را به شیئی مبدل سازد که برای اهداف ما دستکاری یا نابود گردد. عقایدی همچون مسؤلیت «انسان سفید»، «سرنوشت مقدر»، «آلمان برتر از همه»، و «ژاپن سرزمین خدای شینتو است» نمونه‌هایی از خودشیفتگی فرهنگی هستند، در حالی که شعارهای «بشریت والاتر از هر ملیتی است»، «جهانی بیندیش، محلی عمل کن»، «سفینه فضایی زمین»، و «فرضیه گایا»^۱ نمونه‌هایی از رشد و شکوفایی تمدن جهانی هستند. ما هنوز تا رسیدن به مرحله‌ای که طبق دیدگاه مارتین بوبر Martin Buber بتوانیم رابطه خود را با بقیه بشریت و طبیعت از «من - شیئی» به «من - تو» تبدیل کرده، و با آنها به‌عنوان ارزشهایی فی‌نفسه خاص، و نه اشیایی که برای مقاصد کوتاه خودپرستانه ما قابل دستکاری هستند، رفتار کنیم، باید راهی طولانی را طی کنیم.

۲) معانی مستتر در نظریه «برخورد تمدن‌ها»

● پروفیسور ساموئل هانتینگتن، استاد دانشگاه هاروارد، در ۱۹۹۳ با چاپ مقاله‌ای در فصلنامه روابط خارجی Foreign Affairs توجه فراوانی را به خود جلب کرد. او در آن مقاله این نظر را ارائه داد که «کشمکش میان تمدن‌ها خط مقدم جنگ آینده است.» او با تقسیم دنیای معاصر پس از پایان دوران

رویاروییهای عقیدتی به هشت تمدن - اروپای غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندو، اسلاو، آمریکای لاتین، و آفریقایی -، ظهور دورانی را پیشبینی می‌کند که در آن سیاست جهانی براساس نبرد بین تمدنها شکل می‌گیرد. و در تأیید ادعای خود متذکر می‌شود که تا همین لحظه نیز زد و خوردهای متعددی در مناطق مرزی بین تمدنها رخ داده است که از آن جمله می‌توان یوگسلاوی سابق، آسیای مرکزی و خاورمیانه را نام برد. در حال حاضر هنوز بین موافقان و مخالفان این تصویر از جامعه بین‌المللی پس از جنگ سرد بحث‌ها ادامه دارد.

این واقعیت قابل نفی نیست که خاتمه جنگ سرد مصادف شد با وقوع جنگهای محلی در بخشهای گوناگون دنیا، و همچنین تشدید اختلافهای اقتصادی که پیامد رکود در سراسر دنیا بود. نتیجتاً این درگیریها از سنخی بودند که در دوران جنگ سرد سابقه نداشت. مقاله آقای هانتینگتن، بدون آنکه هیچ‌گونه توجّهی به اعتبار استدلالهای آن جلب شود، تنها به دلیل سیر وقایع در آن روزها، تأثیری قوی بر جای گذاشت.

در هر حال من اعتقاد ندارم که چندان مناسب باشد که بکوشیم مشکلات بینهایت پیچیده بین‌المللی را تنها از دیدگاه «برخورد تمدنها» درک کنیم. علاوه بر آن، به سبب آنکه غالباً دورنمای آینده تأثیر نیرومندی بر سیاستها و کنشهای جاری ما به‌جا می‌نهد، ضرورت دارد که درباره نظریه برخورد تمدنها مطالعاتی همه‌جانبه انجام شود.

در میان مخالفان آن مقاله باید به پروفیسور ماسایوکی یاماوچی Masayuki Yamauchi استاد دانشگاه توکیو اشاره کنم که می‌گوید، «محتوای استدلالهای هانتینگتن چنان ساده‌نگرانه است که این خطر وجود دارد که ممکن است باورها و پیشداوریهای ساده‌نگرانه فعلی مردم را تقویت کند.» من نیز به سهم خود باور ندارم که این نظر که اختلافهای بین تمدنها رویارویی بین آنها را اجتناب‌ناپذیر می‌کند، بتواند به‌راحتی به دغدغهای بدل شود که مخیله تعداد

زیادی از مردم را اشغال کند - هر چند که ممکن است پروفیسور هانتینگتن چنین رویدادی را پیش‌بینی نکرده باشد.

در مقاله هانتینگتن به دنیا از چارچوب تعارض گروه‌ها نگریسته می‌شود، چارچوبی که به‌راستی از بقایای دوران سابق است. از دیدگاه من، نمی‌توانیم به هیچ‌گونه راه حل بنیادین دست یابیم، مگر آنکه رویه قدیمی را که از دیدگاه گروه‌ها درباره بشریت بحث می‌نمود به کناری نهیم، و به جای آن از منظر انسانهای منفرد به حل مشکلات پردازیم.

این همان نکته‌ای است که من در ۱۹۹۴ در سخنرانی خود با عنوان «نظام شکوهمند کیهانی» (The Magnificent Cosmos) در دانشگاه دولتی مسکو با استناد به آثار فیلسوف روسی نیکلای الکساندروویچ بردیایف (۱۸۷۰ - ۱۹۴۸) Nikolai Aleksandrovich Berdyaev درباره آن صحبت کردم.

من در آن سخنرانی این نکته را روشن کردم که اگر اعضای گروه‌های قومی، فرهنگ‌ها، و تمدن‌های مختلف، گوهر یکسانی را که در وجود همه به ودیعه نهاده شده - یعنی ذات بوداگونه‌ای را که همه دارا هستیم - بیابند و بدان‌وسیله به مرحله خودیابی کیهانی^۱ نایل شوند و انگیزه درونی و نیروی باز احیاگر خود را حفظ کنند، آنگاه هر قدر هم که بین آن گروه‌ها تفاوت وجود داشته باشد باز همیشه برایشان ممکن است که در گفتگو شرکت کنند و با یکدیگر به تفاهم برسند.

در آن زمان که من آن سخنرانی را ایراد کردم، به دلیل مقاله هانتینگتن و سایر گزارش‌ها، پیش‌بینی‌هایی بینهایت بدبینانه در مورد آینده رواج یافته بود، بنابراین من تأکید کردم که گفتگوی بین تمدن‌ها امری غیر ممکن نیست و می‌توان از رویارویی بین تمدن‌ها جلوگیری کرد.

دکتر تهرانیان، شما زمانی اظهار داشتید که نگرش هانتینگتن تنها به احیای تهدید ایام گذشته خدمت می‌کند. شما چنین استدلال کردید که برای

1- cosmic self - recognition

شخص این امکان هست که دشمنی را به هر شکلی که دوست دارد بیافریند. ولی خلق دشمن ساختگی در جامعه‌ای چند قومی و چند دینی نظیر ایالات متحد این خطر را ایجاد می‌کند که هر یک از اقلیتها نسبت به تمدنی به‌خصوص احساس پایبندی نموده و جامعه به گروه‌های متخاصم تقسیم شود. (Seikyo Shimbun، ۲۲ جون ۱۹۹۴) لطفاً درباره‌ی این نظر خود مفصلتر توضیح دهید، همچنین درباره‌ی تأثیر و مشکلات مقاله‌ی هانتینگتن چه نظری دارید؟

○ نظریه‌ی پروفیسور هانتینگتن با عنوان «برخورد تمدنها» که غرب را به رقابت با سایرین فرامی‌خواند، تکرار بعضی از آرای قرن نوزدهم است. ولی اجازه بدهید پیش از آنکه به انتقاد از آن پردازم، به عواقب آن اشاره کنم. این نظریه این امر را تبلیغ می‌کند که فرهنگ، تمدن، ارزشها، اخلاقیات و هنجارها در روابط بین‌الملل مشکل ایجاد خواهند کرد. همچنین توانسته به تضعیف دیدگاه‌های دولت محور در مناسبات خارجی کمک کند. پروفیسور هانتینگتن به نسلی از محققان سیاسی آمریکایی تعلق دارد که خود را واقعگرا معرفی می‌نمایند، و عموماً چنین استدلال می‌کنند که نقش اخلاقیات و ارزشها در اداره‌ی مناسبات بین‌الملل باید هیچ یا خیلی جزئی باشد. آنان مدعی بودند که هرچند که زندگی در درون کشور براساس اتفاق نظر اخلاقی استوار است، حیات بین‌المللی فاقد چنین اتفاق نظری است. به گفته‌ی هانس مورگنتو Hans Morgenthau رهبر مکتب واقعگرایی، در اداره‌ی سیاست خارجی باید فقط و فقط یک اصل را راهنما قرار داد، یعنی منافع ملی که آن نیز به صورت قدرت ملی قابل تعریف است. شرکت ایالات متحد در حوادث غمباری چون جنگ‌های کره، ویتنام و خلیج فارس حاصل باور به چنین نظریه‌هایی است. از این دیدگاه، پروفیسور هانتینگتن را می‌توان تجدیدنظرطلب تلقی کرد. اینک او به‌عنوان یک نو واقعگرا نقش مهم و محوری فرهنگها،

تمدن‌ها، هنجارها، و ارزش‌ها را در روابط بین‌مللی تأیید نموده است. با این همه، نظریهٔ او یک اندیشه سنتی ژئوپلیتیک و واقع‌گرا است. او با نادیده گرفتن گوناگونی‌های عظیم فرهنگی در جهان، سرزمین‌های مشخصی را با تمدن‌های مشخصی تعریف و محدود نموده و مدعی شده است که غرب تمدنی است متمایز و متفاوت از دیگران. همچنین برخی اشارات ظریف و گاهی نه چندان ظریف در تحلیلهای پروفیسور هانتینگتن به این مسأله وجود دارد که به نوعی غرب از دیگران برتر و در نتیجه محق است تا رسالت خود را برای «تمدن ساختن» سایر نقاط دنیا اجرا کند. به گفتهٔ پروفیسور هانتینگتن، به خصوص اتحاد بین تمدن‌های چینی و اسلامی تهدید ویژه‌ای را علیه دیدگاه‌ها و ارزش‌های غربی پدید می‌آورد، در نتیجه باید با آن مقابله شود.

این نظریه صورت جدیدی از خودشیفتگی فرهنگی است، و می‌توان آن را از سه وجه کاملاً متمایز و متفاوت - فلسفی، تجربی، و عملی - مورد انتقاد قرار داد. از دیدگاه فلسفی، خودشیفتگی فرهنگی در هر شکل خود موجب پدید آمدن نوعی تنگ‌نظری فرهنگی می‌شود که با نیازهای عصر ما که دوران جهانی شدن می‌باشد و گفتگوی فرهنگی از ضروریات آن است، در تضاد قرار دارد. ممکن است چنین ادعا کنند که برخی ارزش‌های خاص وجود دارد، نظیر اصولی از حقوق بشر که در منشور جهانی حقوق بشر و ضمایم آن گنجانده شده، و لازم است در سراسر دنیا اعمال و اجرا گردند. ولی همان‌گونه که در بحث‌های پیشین نشان دادیم، از زمان طرح لوتوس سوترا، منشور هامورابی، ده فرمان خدای تورات، منشور ماگناکارتا، اعلامیهٔ استقلال ایالات متحد، و منشور جهانی حقوق بشر، بحث حقوق بشر همواره بخشی از مذاکرات فرهنگی جهان بوده و در شکل‌بندی آرای عمومی نقش داشته است، و هیچ کشور یا تمدنی نمی‌تواند ادعا کند که انحصاراً مالک آن است.

از دیدگاه تجربی نیز، پروفیسور هانتینگتن در تحلیل خود به لغزشهای جدی دچار شده است. علی‌رغم آنکه فرهنگهای ملی و تمدنهای منطقه‌ای همچنان جزو مناسبترین مقولات برای بررسی و تحلیل می‌باشند، فرآیندهای جهانی شدن که از طریق بازار جهانی، مهاجرتها، و ارتباطات سرعت زیادی یافته است، شرایط بسیار مناسبی را برای آمیختگی فرهنگی^۱ ایجاد کرده‌اند. پروفیسور هانتینگتن می‌کوشد تا عقاید مطلق ملی‌گرایی قرن نوزدهم را در لباس تمدن‌ها احیا کند. چنین تک‌باوری تنها در ذهن ملی‌گرایان و بنیادگرایان مذهبی وجود دارد. در واقعیت، بجز یکی دو استثنا (ممکن است ایسلند یکی از آنها باشد)، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند ادعا کند که از جهت قومی، زبان، یا فرهنگ خالص می‌باشد. اکثریت قریب به اتفاق جوامع کنونی چند فرهنگی بوده و بر اثر فرآیند جهانی شدن هر روز بیش از پیش بر ابعاد این پدیده افزوده می‌شود. از جنبه تجربی، صحیح‌تر آن است که به جای تمرکز بر پاکی تمدن‌ها، به این بحث پردازیم که چگونه فرهنگها و تمدنهای سنتی با استفاده از گفتگوی بین فرهنگها، مذاکرات، وام‌گرفتن، و اقتباس در حال‌نوسازی خود هستند. مرزهایی که پروفیسور هانتینگتن پیرامون هشت تمدن رسم نموده است کاملاً ساختگی است و در واقعیات ریشه ندارد.

از دیدگاه عملی، رخدادهای دوران پس از جنگ سرد به‌خوبی نشان می‌دهد که تا چه حد نظریه پروفیسور هانتینگتن برای فهم همکاریها و منازعات بین‌المللی نامناسب و گمراه‌کننده است. هیچ‌گونه کلی‌بافی عام درباره تمدن‌ها نمی‌تواند ظهور پدیده ملی‌گرایی قومی را به‌عنوان نیرویی در فرآیند فروپاشی دوران پس از جنگ سرد توضیح دهد. هیچ‌کدام از منازعاتی که در بوسنی، قفقاز، خلیج فارس، بین اسرائیل و فلسطین، در کره، و آفریقا جریان دارد، از منظر رویارویی بین تمدن‌ها به‌طور مناسب

ادراک نخواهد شد. درگیریها در بوسنی میان سه گروهبندی قومی - سیاسی شامل کروواتهای رومن کاتولیک، سربهای مسیحی ارتدکس، و مسلمانان بوسنیایی صورت گرفت. در عین حال، هر سه گروه از جنبه قومی و فرهنگی اسلاو هستند. درگیریها میان عموزادگان قومی است که در طول تاریخ بر اثر رقابتهای امپریالیستی میان امپراتوریهای عثمانی، اتریش - هنگری، آلمان، و ایتالیا در منطقه بالکان، بین آنها جدایی افتاده است. درگیریهای قفقاز بین آذربایجان و ارمنستان، گرجستان و آبخازی، روسیه و چین جریان دارد. در هر سه مورد، درگیریها کوچکترین ربطی به درگیری بین تمدنها ندارد، بلکه علت اصلی آن ظهور ملی‌گرایی قومی و ادعاهای ارضی جدال برانگیز می‌باشد. ایران اسلامی و روسیه سرمایه‌دار از ارمنستان مسیحی حمایت می‌کنند، در حالی که ایالات متحد «مسیحی» و ترکیه «مسلمان» حامی آذربایجان هستند. علت اصلی این نزاع نیز منابع نفتی دریای خزر می‌باشد و دخلی به ادعاهای تمدنی ندارد. در منطقه خلیج فارس، منازعه بین ملیتهای رقیب ایران، عراق، کویت، ترکیه، و کردستان (که همگی مسلمانند)، و بین منافع نفتی بین‌المللی و آمال و آرزوهای ملی‌گرایانه در منطقه می‌باشد.

بدین‌گونه، در جنگ خلیج فارس، شاهد بودیم که اتحادی از تمدنهای متباین بین غرب مسیحی و دولتهای بنیادگرای اسلامی کویت و عربستان سعودی علیه صدام حسین (مسلمان؟) شکل گرفت. رسانه‌های غربی غالباً منازعات اعراب - اسرائیل را به‌عنوان منازعه‌ای مذهبی یا فرهنگی تفسیر می‌کنند. هر آینه، بیشتر از این نمی‌توان از حقیقت دور افتاد. بررسی دقیق تاریخ به ما نشان خواهد داد که درگیری بین دو ملیت رقیب است که بر پایه توجیه‌های مشکوک مذهبی مدعی مالکیت سرزمین واحدی هستند. در کره، درگیری بین دو نظام اجتماعی - اقتصادی متفاوت و در سرزمینی که از لحاظ قومی متجانس است، یعنی کره جنوبی و

شمالی جریان دارد و بازمانده‌ای از دوران جنگ سرد است. در آفریقا نیز منازعات بین قبایل متعدد جریان دارد و تا حد زیادی ادامه پدیده قبایله‌گرایی آفریقایی است که دو ابر قدرت در طول جنگ سرد برای پیشبرد مقاصد خود، آن را تحریک کرده و بدان دامن می‌زدند.

پس، چرا نظریه پروفیسور هانتینگتن چنین توجه گسترده‌ای را در سراسر دنیا به خود جلب کرده است؟ این مسأله دو دلیل عمده دارد. نخست آنکه، تعصبات کهن به سختی فراموش می‌شوند. رژیمهای سیاسی در کشورهایی همچون ایالات متحد، روسیه، عراق که ویژگی آنها گوناگونی اقوام است، دولتها غالباً برای ایجاد وحدت ملی به دشمنان خارجی نیازمند هستند، و در غیاب دشمنان مشهود، ترجیح می‌دهند تا آنان را اختراع کنند. پروفیسور هانتینگتن یک نظریه جامع و مفید برای ساختن دشمنانی هم در غرب و هم در شرق پدید آورده است. دیدگاههای او در ایالات متحد همچنین چین و دنیای اسلام در میان تدریوان هوادارانی یافته است. دلیل دیگر آن است که با توجه به استقبال مساعدی که برخی محافل سیاست خارجی در ایالات متحد از این نظریه نشان داده‌اند، بقیه دنیا درباره اندیشه‌های راهبردی تدوین‌کنندگان سیاست خارجی آمریکا کنجکاو می‌باشد. باید در اینجا بیفزایم که خوشبختانه در ایالات متحد افراد خردمند زیادی وجود دارند که علیه نظریه پروفیسور هانتینگتن دال بر اتخاذ سیاستی خصمانه نسبت به چین و جهان اسلام، هشدار داده‌اند.

۳) تعریف «تمدن» چیست؟

● در مقاله پروفیسور هانتینگتن جهان معاصر به هشت تمدن تقسیم شده است. برای بحث درباره موضوع برخورد بین تمدنها، به نظر من بسیار اهمیت دارد که وجوه عمده آن مفهوم عینی را که تمدن نام دارد و پایه و اساس این

بحث می‌باشد، بار دیگر مشخص کنیم.

هانتینگتن می‌گوید که تمدن «عالیترین نوع تجمع فرهنگی مردم و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی مردم، بدون احتساب آن خصایصی است که فصل مشترک بشر با سایر موجودات می‌باشد.» او مدعی است که تفاوتها یا ناهمسانیهای بین تمدنی جوهر تمدنها را تشکیل می‌دهد.

من به دو دلیل نمی‌توانم این استدلال را بپذیرم. نخست آنکه، آیا هویت فرهنگی تنها پایه و اساس هستی بشری است؟ مسأله دیگر آنکه، آیا شکافی که بین تمدنها وجود دارد آن‌چنان عظیم است که نمی‌توان بر آن فائق آمد؟ به نظر من اگر بدون بررسی همه جانبه این پرسشها، بکوشیم تا چنین نظریه‌ای را که در تدوین آن وقت کافی اعمال نشده، در مورد مشکلات کنونی به کار بندیم، مطمئناً از دست یافتن به علت‌های واقعی مسائل باز خواهیم ماند.

همچنین، من باور ندارم که اتخاذ یک رویکرد ثنائی^۱ نسبت به مسأله به معنای آنکه بین تمدنها «فقط درگیری» یا «فقط همزیستی» وجود دارد، چندان به‌جا باشد. درگیری همیشه نیز نتایج منفی ندارد. و حتی اگر بتوان به همزیستی دست یافت، تا هنگامی که تمدنها فقط «همزیستی» می‌کنند، و در موازات یکدیگر ولی جدا از هم هستند، باز هم ضرورتاً نمی‌توان گفت که نوع بشر به دستاورد مثبتی دست یافته است.

کارل پوپر فیلسوف برجسته گفته است که بدون شک هنگامی که تمدنهای مختلف به یکدیگر شانه می‌سایند خطر بزرگی پدید خواهد آمد، ولی در عین حال تماس بین آنها می‌تواند منبعی برای خلاقیت فرهنگی باشد. به‌راستی نیز تاریخ مملو از نمونه‌هایی است که تماس بین تمدنها فرهنگی جدید پدید آورده یا به خلق ارزشهای نوین منجر شده است، که تماس بین تمدنهای چینی و هندی از طریق جاده ابریشم، و بین تمدنهای یونانی و اسلامی در طول سواحل دریای مدیترانه از آن جمله است.

به عبارت دیگر، این که آیا امکان دارد که نیروی ایجاد شده بر اثر تماس بین تمدنهای مختلف واقماً خلاقانه مورد استفاده قرار گیرد، منحصرأ به تلاشهایی که در داخل این تمدنها صورت می‌گیرد و نوع گفتگویی که در آن شرکت می‌کنند، بستگی دارد. تنها هنگامی که تمدنی با تمدن دیگر رویاروی می‌گردد می‌تواند با نگاه عینی دیدگاهی متفاوت به اساس و مبنای هستی خویش بنگرد. به این دلیل می‌توانیم بگوییم که «تفاوت» به‌عنوان یک انگیزاننده^۱ مثبت عمل می‌نماید که افقهای جدیدی را پیش چشم می‌گشاید. من معتقدم که گفتگوی بین تمدنها عامل تعیین کننده‌ای است که به تمدنهای گوناگون امکان می‌دهد تا بر درگیری بین خود فائق آیند و خود را به سطحی عالیتر ارتقا دهند.

به همین دلیل است که من تمدنها را به راهی سوم، که نه برخورد و نه انزوا است، دعوت می‌کنم، یعنی همزیستی و شکوفایی متقابل از طریق گفتگوی بین تمدنها. دکتر تهرانیان، نظر شما درباره‌ی این نوع گفتگو چیست؟ نیز برای ما بگویید که تعریف تمدن از نظر شما چیست؟

○ در مورد این مسأله من با نظر شما کاملاً هم‌عقیده هستم. افکار انسان غالباً در دام دوگانگی گرفتار می‌شود. آسانترین و غیرعالمانه‌ترین راه برای فهمیدن دنیا همین است که آن را از طریق تضادهایی نظیر روشنایی در برابر تاریکی، نیکی در برابر بدی، و سفیدی در برابر سیاهی توضیح دهیم. به همین لحاظ گفتمان دوگانگی، گفتمانی بیفایده و ضعیف است. زندگی بسیار پیچیده‌تر از این مسائل است. هر یک از این طبقه‌بندیها، مثل نور و تاریکی، خوب و بد، و سفید و سیاه درجه بندیهای متفاوتی دارند، و برای فهم این گونه ظرایف، احتیاج داریم که متغیرهای گفتمان خود را افزایش دهیم. در فلسفه چینی، مفاهیم یین و یانگ راهی را پیش پای ما قرار می‌دهند تا از سلطه دوگانگی رها شویم. در آنجا دیگر

لازم نیست که به رابطه یا این/ یا آن بیندیشیم، بلکه مقوله هم این/ هم آن مطرح می‌شود. آنچه بین و یانگ مطرح می‌کنند وابستگی متقابل مذکر و مؤنث، روشنایی و تاریکی، نیکی و بدی، زندگی و مرگ می‌باشد. در اینجا دیگر مسأله انتخاب قطعی و نهایی یکی از دو طرف مطرح نیست، بلکه هدف حفظ توازن بین آنهاست. در گفتگوی افلاطونی آنچه حقیقت تلقی می‌شود، جستجوی حقیقت از طریق بحث مستدل و منطقی، برخورد عقاید، و تقارب آرا و نظرهاست. در دیالکتیکهای هگلی و مارکسیستی پیشرفت ماحصل وحدت اضداد است، با این مضمون که از نهاد و برابر نهاد می‌توان به هم نهاد دست یافت. پروفیسور هانتینگتن به جای آنکه توجه خود را به مذاکره نامحدود و بدون قید و شرطی که درباره ارزشها و مصلحتها در حال حاضر در سطح جهانی جریان دارد معطوف نماید، با طرح بحث مندرسی که جهان را به دو اردوگاه رقیب، یعنی غرب و سایر دنیا، تقسیم می‌نماید خود را به وضوح فریب داده است. فیزیکدان نظری برجسته می‌چیوکاکو Michio Kaku در کتاب خود به نام *فرافضا Hyperspace* تا جایی پیش رفته که ۱۰ بُعد را برای واقعیت شناسایی و تعیین نموده است. ما تنها درباره چهار بعد فضا (درازا، پهنا، و ژرفا) و زمان آگاهی کامل داریم. نظریه رشته‌ای (String theory) در فیزیک از جنبه ریاضی شش بُعد بعدی را آشکار ساخته است. موجودات دو بعدی نمی‌توانند وجود بعد سوم را ادراک نمایند، مگر از طریق تجربه‌های ناپایدار بعد سوم که در خلال حیات دو بعدی آنان برای لحظاتی اتفاق می‌افتد. ما نیز در میان چهار بعد خویش محصور هستیم و دیگر بعدها را تنها در لحظاتی ناپایدار تجربه می‌کنیم. بنابراین عاقلانه‌تر آن است که در ادعاهای خود در مورد آگاهیهایمان فروتن باشیم.

در مورد تعریف تمدن، به نظر من تمدن نظامی کم و بیش منسجم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و کردارشناسی می‌باشد. هستی‌شناسی به

ما امکان می‌دهد تا خاستگاهها و انجام هستی را ادراک کنیم، همزمان معرفت‌شناسی شامل نظریه‌هایی در مورد شناخت و دانش است، و کردارشناسی قوانین رفتار را تبیین می‌کند. در هر حال من هرگونه باور مبتنی بر سلسله مراتب، در مورد برتر یا پست‌تر بودن فرهنگها و تمدن‌ها را مردود می‌دانم. البته می‌توان گونه‌شناسی‌هایی را در مورد پیشرفتهای مادی و اخلاقی مبتنی بر برخی شاخصهای پیش پنداشته تهیه کرد. ولی من معتقدم که تمام فرهنگها و تمدنها محصول قدرت تخیل انسان برای سازگاری با زیستبوم او است. هر فرهنگ و تمدنی، با روشی منحصر به خود راههایی را برای تعالی انسان، پایداری اخلاقی، و مقاومت در برابر ضرورت پیشرفت اعضای خود قرار می‌دهد. نظر به اینکه هر فرهنگ و تمدن در شرایط منحصر به فرد خود از نظر وضعیت زیستبومی و تاریخی می‌کوشد به اسرار حیات که برای همه تمدن‌ها یکسان است، پاسخ دهد، لاجرم لازم است که برای تفاوتها ارزش قائل شویم و آنها را به‌عنوان نشانه‌ای از ذوق و نبوغ بشری مبارک بشماریم. گفتگو در مورد تمدن‌های عالیت‌ر و پست‌تر ضمن آنکه نشانه خودشیفتگی فرهنگی است موجب می‌شود تا از ارزش محوری گوناگونی، برای آشکار ساختن تاریخ بشر غافل بمانیم. برتری و پستی همیشه براساس ارزشهای خاصی مانند کارایی و یا همبستگی تعیین می‌شود. ولی تمدنها شامل ارزشهای متفاوت بشری هستند که متناسب با شرایط گوناگون زیست به‌وجود آمده‌اند.

در عین حال تنش میان تمدن‌ها می‌تواند سازنده یا ویرانگر باشد. همه تمدن‌ها دستکم سه کارکرد اساسی را از خود نشان می‌دهند: کیهان‌شناختی، جامعه‌شناختی، و تربیتی، که در کنار یکدیگر توجیهی اساطیری از اسرار عالم، مشروعیتی سیاسی برای نظام اجتماعی موجود، و روشی معرفت‌شناسانه برای انتقال ارزشهای منحصر به فرد خود به نسل‌های آینده را پدید می‌آورند. تهدیدهای داخلی یا خارجی علیه نظام

اجتماعی موجود اغلب واکنشهایی را برمی‌انگیزد که باعث درگیری بین تمدنهای مختلف می‌شود. همچنین تلاش برای اهداف جاه‌طلبانه امپریالیستی از سوی هر تمدنی برخوردارهایی را ایجاد خواهد کرد. علی‌رغم این واقعیت که من از جنگ متنفرم و معتقدم که منازعات را می‌توان و باید به روش صلح‌آمیز مورد مذاکره قرار داد، باز هم نمی‌توانیم از توجه به این نکته غافل بمانیم که گاهی حتی جنگ نیز موجب بروز جنبشی شده که بشر از خودشیفتگی فرهنگی متوجه از خودگذشتگی فرهنگی شده است.

استعمار بریتانیا در هند نظام سنتی کاستهای هندی را تحلیل برد. جنگ دوم جهانی رژیمهای نظامیگر را در آلمان، ژاپن، و ایتالیا نابود کرد و دمکراسی را جایگزین آنها نمود. جنگ سرد نیز به حیات دیکتاتوریهای کمونیستی در شوروی و اروپای شرقی خاتمه داد. هر چند که در تمام این موارد، این امکان وجود داشت که با روشهای صلح‌آمیز شامل گفتگوی صریح و صمیمانه، تجارت، و همکاری به همان نتایج دست یافت. خشونت، خشونت به همراه می‌آورد؛ و دشمنی، دشمنی برمی‌انگیزد.

۴) گفتگوی بین تمدنها در طی تاریخ، (بخش اول)

● موضوع گفتگوی بین تمدنی پیش از هر چیز یکی از سوتراهای کلاسیک بودایی به نام میلیندا پانها Milinda - panha (پرسشهای شاه میلیندا) را به خاطر من می‌آورد، که متضمن گفتگویی است که ۲۱۰۰ سال قبل (نیمه متاخر قرن دوم ق م) بین یک شاه یونانی میلیندا که بر بخشهای شمال غربی هند حکومت می‌کرد، و راهب بودایی ناگاسنا Nagasena رخ داده است.

در آن روزگار در نتیجه لشکرکشی اسکندر کبیر که بانی رویارویی بین تمدنهای شرقی و غربی (تمدنهای یونانی و هندی) گردید، هر دو تمدن یکدیگر را به تحرک واداشته بودند. چنین گفته می‌شود که سوترا متضمن

بندهای زیادی است که بعدها افزوده شده، ولی گمان می‌رود که اصل گفتگو دارای واقعیت تاریخی است.

جدا از مضمون گفتگوها بین شاه یونانی و راهب هندی، که اولی ارائه‌گر عقل (nous) تمدن غربی و دیگری حکمت تمدن شرقی می‌باشند، نکته قابل توجه آن است که هر دوی آنها همواره منطق فرزنانگان را بر منطق پادشاه مقدم می‌دارند. در آغاز گفتگو، ناگاسنای راهب به شاه میلیندا می‌گوید: «ای شاه بزرگ، اگر آمادگی داری تا از منطق فرزنانگان پیروی کنی، من با تو سخن خواهم گفت. ولی اگر قصد داری که با منطق پادشاهان صحبت کنی، با تو حرف نخواهم زد.»

هنگامی که شاه پرسید که تفاوت بین منطق فرزنانگان و منطق شاه چیست، ناگاسنا پاسخ داد، «هنگامی که فرزنانگان سخن می‌گویند، توضیح می‌دهند و نکات را روشن می‌سازند، آنان انتقاد می‌کنند، در اظهارات خود تجدید نظر می‌نمایند، تمایز می‌گذارند و امتیازهای بینهایت ظریف قائل می‌شوند، ولی هیچ‌گاه نسبت به آنها عصبانی نمی‌شوند... ای شاه بزرگ، برای تو می‌گویم که شاهان زیادی وجود دارند که در گفتگوی خود با دیگران تنها بر یک چیز اصرار می‌ورزند، اگر کسی با آنان مخالفت کند، دستور می‌دهند که انتقادکننده را مجازات کنند.»

شاه میلیندا به‌خوبی منظور راهب را درک کرد، و گفت، «ای فرزانه بزرگ، من با منطق فرزنانگان سخن خواهم گفت. من منطق پادشاهان را به کار نخواهم برد. لطفاً با اطمینان کامل آرام گیر و به صراحت سخن بگوی» (همگی نقل قولهای بالا از: پرسشهای شاه میلیندا / Milindo O no toi، این سوترا توسط هاجیسه ناکامورا Hajime Nakamura و کیوشوهایاشیما Kyosho Hayashima به ژاپنی ترجمه شده است، توکیو، انتشارات هی‌بونشا Heibonsha، ۱۹۸۱)

من معتقدم آنچه در این سوترا به‌عنوان «منطق فرزنانگان» خاطر نشان شده است، از ضروریات کلی گفتگو و حتی امروز نیز به‌عنوان مبنای مباحثه‌ای

موفقیت‌آمیز و عقلانی دارای اعتبار است. همچنین این طرز برخوردی است که از زمان شاکيامونی توسط پیروان آیین بودا مقدس شمرده شده، یا پذیرفته شده است، و گفتگوی بدون تعصب از موضع مساوی را به‌عنوان یکی از اصول پایه جزو تعالیم خود قرار داده‌اند.

هر آینه با توسل به زور نمی‌توان برای مشکلات راه‌حلهای بنیادین یافت، و منطق فرزانتگان تنها راه برای حل واقعی مشکلات می‌باشد. من معتقدم که سوترای میلیندا پانها شاهی‌گرا نادر برای یک نمونه درخشان از این نگرش می‌باشد که بیش از دو هزار سال پیش توسط دو فرزانه بزرگ از یونان و هند به نمایش گذاشته شده است.

دکتر تهرانیان، لطفاً توضیح دهید که درباره مفهوم گفتگو آن‌گونه که در میلیندا پانها بیان شده، چه نظری دارید؟

○ نمونه‌های مشابه سوترای میلیندا پانها در دیگر سنتهای فرهنگی نیز وجود دارد. زور و گفتگو در هر گونه از ارتباطات در دو انتهای گستره واحدی قرار دارند. منطق پادشاه زور است؛ منطق دانشمند گفتگو است. با سر نیزه می‌توان به قدرت رسید، ولی نمی‌توان روی سر نیزه نشست. حتی شاهان باید از نیروی گفت و شنود استفاده کنند تا دوران حکومت خود را پردوامتر سازند، این مسأله را فیلسوفان سیاسی گوناگونی نظیر افلاطون، ارسطو، نظام‌الملک، فارابی، ماکیاولی، هابز، لاک، و روسو به‌وضوح توضیح داده‌اند.

یورگن هابرماس، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی معاصر به‌ویژه بر آنچه که آن را «خردگرایی ارتباطاتی»^۱ نامیده به‌عنوان مبنایی برای توسعه دموکراتیک تأکید نموده است. او بین این نوع خردگرایی و سایر انواع آن شامل خردگرایهای عملی، ابزاری، و نقادانه تمایز قائل شده است. خردگرایی عملی همان است که در هر یک از سنتهای فرهنگی خاص

غالباً «خرد عامه» نامیده می‌شود. هر چند که آنچه در یک فرهنگ خرد عامه محسوب می‌گردد، ممکن است در فرهنگی دیگر «بیخردی» به نظر رسد. به عنوان نمونه، در فرهنگ غربی غالباً در ازای خدماتی که دربان، پیشخدمت، و نظافتچی برای شخص انجام می‌دهند، به آنها انعامی می‌پردازند. به عکس، در ژاپن انعام معمول نیست. هر دو خردگرایی عملی که نتیجه دو رویه عملی متضاد هستند در شرایط فرهنگی خویش کارکردی منطقی دارند. در غرب سرمایه‌دار، پیشخدمتی کالایی است که همچون هر کالای دیگر باید برای آن ۱۰، ۱۵، یا ۲۰ درصد پرداخت کرد. در ژاپن، خدمت کردن نوعی امتیاز، و افتخار محسوب می‌گردد، که اگر بابت آن انعام پرداخت گردد موجب تخفیف ارزش بی‌همتای آن خواهد شد.

خردگرایی ابزاری بسیار فراگیرتر است. اساس آن بر محاسبات عقلانی در مورد چگونگی به انجام رساندن وظیفه یا دستیابی به هدف توسط باصرفه‌ترین روش بنا شده است. علوم و فن‌آوری روشهای خردگرایی ابزاری هستند که در آنها سر تا سر دنیا، از جمله جامعه و افراد بشر، اشیایی تلقی می‌شوند که برای دست یافتن به اهدافی مشخص می‌توان آنها را دستکاری و تحریک کرد.

نقطه آغازین خردگرایی نقادانه، هنجارهای^۱ مشخصی هستند که صورت فرضیه‌هایی را به خود گرفته و توسط آنها ما اوضاع و احوال موجود را مقایسه، مقابله، و نقد می‌کنیم. بدین گونه باید گفت که تمام مکاتب اخلاقی و ایدئولوژیک با نقد دنیای پیرامون خود از منظر دنیای آرمانی فرضیات خود، در اجرای این نوع خردگرایی شرکت می‌نمایند. خردگرایی ارتباطاتی، نقطه آغازین خود را بر این گونه ساختارهای آرمانی قرار نمی‌دهد، جز در یک مورد که هابرماس آن را «جامعه آرمانی

برای گفتار» می خواند، و مشخصه های آن فقدان زور و وجود برابری برای دسترسی به ابزارهای ارتباطاتی و شایستگی تمام شرکت کنندگان در گفتگو می باشد. کاملاً واضح است که چنین شرایطی در دنیای واقعی موجود نیست. ولی ما می توانیم با تأمین آزادی و برابری در ارتباطات شرایط نزدیک به آن را ایجاد کنیم. گفتگوی بین ما دو تن، علی رغم موانعی چون زمان، فضا، و فرهنگ نمونه روشنی از چنین خردگرایی ارتباطاتی است.

۵) گفتگوی تمدنها در طول تاریخ، بخش دوم

● گفتگوی خردمندان که میلیندا پانها با الهام از آن سخن می گوید برای به وجود آوردن یک مباحثه ثمربخش لازم است. ولی در شرایط کنونی دنیا برای آنکه تفاوت های موجود در پیشینه فرهنگی و محیط را دریا بیم گفتگوی خردمندانه یک امر ضروری است.

به منظور بررسی عمیقتر این موضوع، مایلم به دستاوردهای جلال الدین رومی شاعر ایرانی قرن سیزدهم اشاره کنم. او که همراه سعدی و حافظ به عنوان بزرگترین شاعران ایران شناخته شده، در شهر بلخ که اکنون در شمال افغانستان قرار دارد، به دنیا آمد.

در آن روزگار امپراتوری مغول به سرعت در حال گسترش بود و ارتش آن نواحی تازه ای را در جهات مختلف تسخیر می کرد. گفته می شود که مولانا همراه والدین خود برای فرار از آشوبی که در پی بود چندین بار مجبور به مهاجرت شد. نخست از ایران به عراق، سپس به عربستان و آنگاه به سوریه سفر کردند، و عاقبت در قونیه که یکی از شهرهای آسیای صغیر (ترکیه فعلی) بود رحل اقامت افکندند.

در بخشی از اشعار او این معنی را می خوانیم که:

ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از همزبانی خوشتر است
به نظر من این ابیات تبلور روحیه‌ای است که در طول مسافرت طولانی
مولانا و پیش از اقامت در قونیه، در درون او پدیدار شد.

دکتر تهرانیان، در صحبت‌هایی که در ۱۹۹۲ بین من و شما اتفاق افتاد، شما
با هوشمندی به این نکته اشاره کردید که مولانا نقش پلی را داشت که میراث دو
تمدن را که خاستگاه آنان در دو بخش متفاوت کره ارض بود، یعنی تعالیم
شاکيامونی بودا و اسلام را به یکدیگر متصل کرد. من معتقدم اگر او توانست
این کار را انجام دهد بدان دلیل بود که برای همدلی (زبان دل) بیش از همزبانی
(زبان لفظی) اهمیت قائل بود.

او در جای دیگر می‌نویسد:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان

هر یکی باشد به صورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور هر یکی

چون به نورش روی آری بی‌شکی

در معانی قسمت و اعداد نیست

در معانی تجزیه و افراد نیست

مولوی، که گفته می‌شود در اندیشه‌ها و تخیلات خود به وحدت نوع بشر
معتقد بوده، می‌گوید که هر تعداد مملکت یا آدمیان در جهان موجود باشد باز
هم هیچ مشکلی نخواهد بود، چرا که در پس گوناگونی آنها نور فطرت کلی
بشری می‌درخشد. کاملاً ضروری است که این نور را در تک‌تک افراد روشن
سازیم و آن نورها را گرد یکدیگر آوریم. این همچنین طریقی است تا بیشترین
بهره را از گوناگونی «چراغها» که همانا گوناگونی ملت‌ها و سنت‌های فرهنگی است،
حاصل کنیم.

آنچه سخنان مولانا در ذهن ما می‌انگیزد تصویر تعداد بیشماری چراغ
است که شعله آنان بر زمینی که در صلح و آرامش قرار دارد می‌تابد و سراسر

آن را در بر می‌گیرد.

دکتر تهرانیان، شما نقش مولانا را به‌عنوان «پلی» بین دو تمدن تحسین نمودید، و من مطمئن هستم که برای افرادی که بتوانند از حالا به بعد این نقش را بازی کنند تقاضای روزافزونی وجود خواهد داشت. در رابطه با مولوی، مایلم از شما سؤال کنم که فکر می‌کنید برای آنکه امروز نیز بتوان همان نوع احترام و سپاسگزاری را نسبت به جهانشمول بودن فطرت بشری دوباره زنده کرد چه چیزی ضروری است؟

○ توجه شما به مولانا به‌عنوان شاعر گفتگوی بین‌تمدنی سخت به‌جا و شایسته است. شما خود می‌دانید که او در قرن سیزدهم (هفتم هجری) می‌زیست، و در آن دوران آسیای غربی و مرکزی دچار آشوبهای عظیمی بود. حمله مغول بخشهای وسیعی را در ربع مسکون ویران کرده بود، و در ۱۲۵۸ (۶۵۶ ق) به خلافت عباسیان در بغداد خاتمه داد. شهرهایی همچون نیشابور با جمعیت بیش از یک میلیون تن کاملاً ویران و با خاک یکسان شد و هیچ موجود زنده‌ای در آنها باقی نماند. به گفته مورخان، حتی سگها و گربه‌ها را نیز از دم تیغ گذراندند. در چنین اوضاع و احوال مصیبت‌باری زندگی مردمان متزلزل و نومیدی در جان آنان خانه کرده بود.

مولوی به خاندانی از قضات صاحب‌نام تعلق داشت. پدر او سلطان‌العلمای شهر بلخ بود. بلخ که یکی از ساتراپهای امپراتوری ایران بود در ۳۲۸ ق م به دست اسکندر کبیر سقوط کرد، ولی در ۲۵۶ ق م اعلام استقلال نمود و به دولتی نیرومند بدل گردید. این دولت که نزد یونانیان باکتریا Bactria خوانده می‌شد به فتوحات عظیمی در شمال هند دست یافت، که موجب شد با هندوگری و بوداگری در تماس قرار گیرد. متعاقب آن ظهور سلسله کوشانیان در آسیای مرکزی محیط سیاسی مناسبی را برای رشد بوداگری فراهم کرد. آیین بودا در چین توسط مبلغینی که از

آسیای مرکزی، و بعدها از هند، اعزام شده بودند معرفی و تبلیغ شد، و احتمالاً این قضیه در حول و حوش دوران زندگی مسیح اتفاق افتاد. در فرمانی از امپراتور مینگ که تاریخ ۶۵ م را دارد او با لحنی موافق به حضور راهبان و پیروان آیین بودا در دربار برادر خود اشاره کرده است.

این پیشینه تاریخی برای درک این مسأله که چگونه آسیای مرکزی به یک چهارراه تجارت و مبادلات فرهنگی تبدیل شد، ضرورت دارد. از طریق جاده ابریشم بازرگانان شرق و غرب به داد و ستد کالاهای خود پرداختند، همزمان عالمان فارغ از تمام قید و بندهای سنتهای سیاسی و مذهبی حکمت خود را به دیگران انتقال دادند. در دیدارهایی که من در ۱۹۷۱ از افغانستان، و در ۱۹۹۲ و ۱۹۹۴ از آسیای مرکزی انجام دادم شاهد شکوه این میراث چند فرهنگی بودم. در ساحل آمودریا در مرز افغانستان و شوروی سابق شاهد ویرانه‌های تمام و کامل یک دولت‌شهر یونانی بودم. در دشت وسیع بامیان که با کابل تنها چندین کیلومتر فاصله دارد، شاهد مجسمه‌هایی عظیم از بودا بودم که آنها را در دل کوهها کنده بودند و ارتفاع بلندترین آنها به ۵۳ متر می‌رسید.^۱ معابد راهبان در پشت مجسمه‌ها قرار داشت. دشت بامیان نیز خود برای هزاران، و حتی میلیونها زایر بودایی نقش تجمّع‌گاهی را داشت که از سراسر آسیا به آنجا می‌آمدند تا در کنار یکدیگر به نیایش بپردازند. در موزه کابل من با نوعی شیوه هنری منحصر به فرد روبه‌رو شدم که ترکیبی از نقوش و نمادهای یونانی و بودایی را در طراحای مجسمه‌ها و زیور آلات خود به کار برده بود.

۱- متأسفانه این آثار باستانی در سال ۲۰۰۱ توسط حکومت طالبان ویران شدند و جهان و افغانستان از این میراث فرهنگی برای همیشه محروم شدند.

هنگامی که اسلام در قرن هفتم میلادی پا به این منطقه از جهان گذاشت، جز آنکه با تمام سنت‌های فرهنگی سابق شامل آیین هندو، آیین بودا، آیین تائو، هلنیسم، و آیین‌های ایرانی (زرتشتی‌گری، مهرپرستی [آیین میترا])، مانویت، و مزدکی‌گری) وارد گفتگو گردد، انتخاب دیگری نداشت. بدین‌گونه اسلام دستاوردهای مذهبی و فرهنگی اقوام سامی کلیمیان، مسیحیان، و مسلمانان را با خود به این منطقه غنی فرهنگی همراه آورد. صوفیگری از تلفیق این فرهنگها و تمدن‌ها حاصل آمد، و گرچه از نمادها و استعارات اسلامی استفاده کرد ولی محتوای آن کاملاً چند فرهنگی و حاصل وحدت ادیان^۱ بود. این آیین تلفیقی در عملکرد خود به جای نص شریعت متوجه محتوای آن بود، و طریقت را بر شریعت، منطوق قلبی را بر دلایل عقلی، حقیقت درون را بر آداب و مناسک ظاهری، پرستش ذات حق را بر پرستش ظاهری بتگونه، و وحدت وجود را بر کثرات حیات مقدم می‌شمرد و تبلیغ می‌کرد. در نتیجه پیام آن بسیار به پیام آیین تائو شباهت داشت، و همچون آیین تائو، صوفیگری نیز متوجه طریقت بود و شعر را محملی برای خود قرار داد.

اوضاع روزگار ما چندان با آسیای مرکزی و غربی در قرن سیزدهم (م) متفاوت نیست. علی‌رغم پیشرفتهای عظیم علمی و فنی که بدان دست یافته‌ایم، نگرانی ناشی از تغییرات مداوم و خواسته‌های پایان‌ناپذیر در جوامع فزونی‌طلب ما با گمنامی و تجرد حیات در دنیایی بوروکراتیک دست به دست یکدیگر داده تا معنویت فردی را خانه به دوش کنند. جستجوی معنویت در دنیایی فارغ از معنی که پوچ‌انگار است و اشتراک معنوی و سمت و سوی ندارد موجب شده تا مردمان صاحبفکر و حساس در سراسر دنیا از ماورای افق‌های محدود فرهنگی خود به فرهنگها و تمدن‌های دیگر چشم بدوزند تا پاسخی به تحیر خود بیابند.

به نظر من این می‌تواند مسأله رشد نهضت سوکاگاکای را در بسیاری از نقاط دنیا، اسلام را در آفریقا و ایالات متحد و مسیحیت را در شوروی سابق و چین توضیح دهد. امروزه به هر کجای که پاگذارید می‌توانید شاهد جستجوی افراد به دنبال گونه‌ای مفاهیم وحدت ادیانی هستند که بتوانند از محدوده ملی‌گرایی بیگانه ستیز، قوم محوری، و خودشیفتگی فرهنگی فراتر روند. همچنین متناسب با این خواسته، اسطوره‌های جدیدی در حال پدید آمدن هستند که به جای اسطوره‌های کهنه از قبیل ملت منتخب، سرنوشت مقدر، و مسؤولیت انسان سفید جایگزین خواهند شد. فرضیه گایا، که معتقد است کره زمین یک ارگانسم واحد زنده است، اسطوره‌ای چنان نیرومند و جهانشمول است که می‌تواند ملتها و قبایل گوناگون را گرد هم آورد تا همگان در تلاش مشترک برای حفاظت و بهبود مادر همه ما یعنی کره زمین بکوشند. اسطوره‌های بنیادین هم‌نظیر سنگ بنای هر تمدنی هستند، در حالی که اعتقاد به برتری نژاد یا قومی خاص غالباً موجب ظهور امپراتوریهای جهانی، جنگها، و ویرانی شده است. اکنون برای ما زمانی فرا رسیده است که به اسطوره‌ای بنیادین نظیر فرضیه گایا که بر شواهد علمی فراوانی بنا شده است، اعتقاد آوریم تا بتوان دنیا را علیه جنگ، جهل، و بیعدالتی متحد نمود. تمدن جهانی، همان‌گونه که شما در شرح فلسفی خود نیز متذکر شدید، باید بر پایه «انقلابی انسانی» بنا شود که سفینه فضایی زمین را محملی برای سفر اکتشافی مشترک ما به سوی صلح، دوستی، و تعالی بین تمدنی تلقی نماید.

۶) پنج جریان در جهان امروز

● دکتر تهرانیان، شما در یکی از مقالات خود درباره آنچه که آن را پنج جریان عمده دوران ما خوانده‌اید، یعنی جهان‌گرایی، منطقه‌گرایی، ملی‌گرایی،

محلی‌گرایی، و معنویت‌گرایی بحث کردید و اظهار داشتید که آن پنج جریان جهانی، که هر یک برای صلح و سعادت آینده مشکلات و فرصتهایی را ایجاد خواهند کرد، در فرآیندی قرار دارند که با ادغام در یکدیگر نظام جهانی نوینی را پدید خواهند آوردند. (در آستانه هزاره جدید، Seikyo Shimbun, January 1, 1993) شما همین نظر را در سخنرانی خود با نام «در آستانه هزاره‌ای جدید» در دانشگاه سوکا در توکیو در جولای ۱۹۹۲ ابراز داشتید.

غالباً بین این پنج جریان تشه‌هایی بروز می‌کند که مشکلاتی را ایجاد می‌نماید، ولی همان‌گونه که شما به درستی گفتید، ما نباید همه این کشمکش‌های توانفرسا را «مسأله‌ساز» تلقی کنیم، بلکه بهتر است به آنها از این جنبه نگاه کنیم که فرصتهایی عالی برای آفریدن دنیایی بهتر می‌باشند.

هر یک از این جریانها می‌تواند به نیروی محرکه‌ای برای خلق پیوندهای جدید بشری یا جدایی آنها تبدیل گردد. ما نیز اگر بدون تشخیص این دوگانگی بکوشیم تا در این رودخانه قایقرانی کنیم، قایق ما مستقیماً با صخره هرج و مرج برخورد خواهد کرد. ولی اگر بتوانیم در هماهنگ کردن آن جریانها موفق گردیم، هرچند که تکلیف مشکلی خواهیم داشت، مطمئناً جهانی سرشار از گوناگونیه‌ها خواهیم ساخت.

مهاتما گاندی زمانی گفت که «پیشرفتهای ثمربخش با سرعت حلزون» من معتقدم که تلاشهای ما در جستجوی افقهای جدید برای همزیستی انسانها پیش از هر چیز دیگر اقتضا می‌کند که گفتگو بر اصل «پیشرفت تدریجی» استوار باشد. قدرت واقعی برای بنا ساختن جهان حاصل پیشرفتهای تدریجی و پایداری است که با بردباری همراه باشد، و نه پیشرویهای شتاب آلود.

میخائیل گورباچف رئیس جمهور سابق شوروی، در مصاحبه‌ای با من تندروی را خطا بر شمرده و محکوم کرد. او گفت: «احتمال این که مردم فریفته تندروی گردند بستگی به میزانی دارد که به قضاوت ساده‌نگرانه درباره چیزها

گرایش نشان دهند. فقط تصوّر کنید که به علت این باور ساده‌نگرانه که حتماً یک روش جادویی وجود دارد که تمام مشکلات پیچیده جهان را با یک ضربت حلّ خواهد کرد، افراد بشر در قرن بیستم چقدر رنج کشیده‌اند.» او همچنین گفت که «این باور قرن نوزدهم - و بیستم - که فقط تندروترین و انقلابی‌ترین روشها می‌تواند تغییری واقعی و غیرقابل برگشت را مسلم سازد و پیش برد خطاست.»^۱

من کاملاً با او موافق هستم. با آموختن از درسهای تلخ گذشته، باید زیر لوای «حرکت گام به گام»^۲ با این آزمون بشریت که در تاریخ بیسابقه است، روبه‌رو شویم.

حال دکتر تهرانیان مایلیم این سؤال را مطرح کنم که به نظر شما به منظور جلوگیری از اینکه این پنج جریان فکری در یک مسیر منفی جریان یابند، چه کاری باید انجام شود؟

هفت جریان جهان امروز

○ پس از آن مقاله، من دو گرایش جهانی دیگر را به پنج جریانی که شما اشاره کردید، اضافه کرده‌ام، یعنی فمینیسم و زیستبوم‌گرایی همان‌گونه که متذکر شدید، از میان آنها چهار گرایش به مقولات مکانی (جهان‌گرایی، منطقه‌گرایی، ملی‌گرایی، و محلی‌گرایی) وابسته هستند، در حالی که سه گرایش دیگر (فمینیسم، محیط زیست باوری، و معنویت‌گرایی) دارای مفاهیم زمانی‌اند. نمودار ۳ - ۱ کنشهای متقابل و پیچیده این هفت گرایش عمده را در رابطه با الگوهای نوظهور در امنیت و حکومت جهانی مشخص می‌کند. ردیفها نشانگر دو نوع امنیت حاصل از رقابت و همکاری هستند که امروزه غالبترین جهت‌گیرها در سیاست

1- Lessons of Twentieth -- Century Spirit, Tokyo: Ushio

Shuppansha Ltd., 1996

2- gradualism

بین‌الملل را تشکیل می‌دهند، در همین حال ستونها دو جهت همزاد در تغییرات نظام دنیا یعنی تمرکز و تشتت^۱ را نشان می‌دهند. چهارگرایی مکانی (جهان‌گرایی، منطقه‌گرایی، ملی‌گرایی، و محلی‌گرایی) در چهار بخش نمودار قرار داده شده‌اند که نشانگر سهم عمده هر یک در مناسبات منجر به امنیت رقابتی در برابر امنیت همکارانه از یکسو، و تأثیرات تمرکز طلبانه در برابر تشتت طلبانه از سوی دیگر می‌باشد. سه‌گرایی زمانی (فمینیسم، زیستبوم‌گرایی و احیاگری دینی^۲) نیز در مرکز قرار داده شده‌اند چون هم به تمرکز، هم به تشتت، هم به رقابت، و هم به همکاری کمک می‌کنند.

توضیح: محف‌های به کار رفته عبارتند از:

TNCs شرکت‌های فراملیتی Transnational Corporations

IGOs سازمان‌های بین دولتی Intergovernmental Organizations

NGOs سازمان‌های غیر دولتی Nongovernmental Organizations

LGOs حکومتها و سازمان‌های محلی Local Governments and Organizations

IRGs سازمان‌های منطقه‌ای بین دولتی Intergovernmental Regional Organizations

جهانی شدن بازارها، جوامع، و فرهنگها پیامدهایی هم منفی و هم مثبت به وجود می‌آورد. به عنوان جنبه مثبت قضیه، ما شاهد رشد بیسابقه هشیاری جهانی و احساس مسؤولیت شهروندی در مورد موضوعهایی چون مینه‌های زمینی، سلاح‌های هسته‌ای، شیمیایی و بیولوژیکی، همچنین توجه و نگرانی نسبت به گرسنگی، گرم شدن زمین، و حقوق بشر هستیم. پیامد منفی این مسأله آن است که جهانی شدن از طریق دگرگون کردن صنایع و کاستن سطح دستمزد، اجاره، و مالیات در اقتصادهای ملی، و همچنین در محدوده قانونگذاری دولتها اختلال ایجاد می‌کند. در حالی که این دگرگونیها با افزودن سود شرکت‌های تولیدی

نمودار ۳ - ۱ - امنیت بشری و حکومت جهانی: راهنمای گرایشها و کششها

تشتت = پراکندگی تمرکز = یکپارچگی
ملی‌گرایی محلی‌گرایی
کشورها LGOS
امنیت از راه رقابت:

فمینیسم

محیط زیست‌باوری...

احیاءگری دینی:

NGOS

IGOs

امنیت از راه همکاری: جهان‌گرایی منطقه‌گرایی
TNCs IROS

عظیم، و نیز درآمد حاصل از توزیع در جهت منفعت کشورهای تازه صنعتی شده NICs عمل می‌کند، ولی کشورهای صنعتی پیشین PICs دچار سطح بالای بیکاری بوده و مزایای رفاهی اجتماعی آنان برچیده می‌شود. این مسأله به نوبه خود درگیری قومی، مذهبی و طبقاتی را علیه مهاجران و کشورهای در حال توسعه، و نیز بیگانه‌هراسی و انزوای طلبی را حادث می‌کند. معدل نرخ بیکاری در اتحادیه اروپا حدود ۱۲ تا ۱۵ درصد است آن هم در حالی که امکانات کشورها برای وصول مالیات بعضاً به دلیل جهانی شدن و نقل و انتقالهای پولی الکترونیک به تدریج کاهش می‌یابد. متعاقباً کاهش توانایی کشورها در پرداخت خدمات رفاهی و اجتماعی تدریجاً بحرانی سیاسی را ایجاد می‌کند، که تقویت جنبشهای راست‌گرا در اروپا و ایالات متحد شاهد آن است. از بعد تاریخی، این عاملها اجزای سازنده افراط‌گرایی سیاسی و در نتیجه رشد جنبشهای خودکامانه نظیر

کمونیسم و فاشیسم بوده‌اند. من امیدوارم که گذشته درسه‌های کافی به ما داده است که دوباره آن راه را پی‌نگیریم، ولی هنگامی که مردم مایوس هستند، درسه‌های تاریخی گذشته را به سرعت فراموش می‌کنند.

منطقه‌گرایی، ملی‌گرایی، و محلی‌گرایی می‌توانند به‌عنوان فرایندهای مقاومت بر ضد طرح‌های رهبری جهانی تلقی گردند. آنها این توانایی را دارند که به دموکراسی جهانی عمق و گستره بیشتری بخشند. متقابلاً این سه‌گرایش همچنین می‌توانند با ترغیب منافع تنگ‌نظرانه محلی بر ضد منافع عمومی‌تر جهانی موجب درگیری‌های بین‌المللی گردند. در گذشته، ملی‌گرایی‌های خودکامه اثبات کرده‌اند که نیرویی توانمند علیه صلح می‌باشند. وسوسه‌های خودکامانه از محصولات جنبی جوامع صنعتی هستند و هنوز یک تهدید محسوب می‌شوند. تفویض قدرت^۱ اگر در قالب محلی‌گرایی و اعاده حقوق افراد بومی صورت گیرد گامی مثبت در جهت اعمال دموکراسی می‌باشد، ولی اگر منظور از ایجاد مفهوم محلی‌مقابله با بیگانه‌هراسی ملی باشد، دنیایی پر آشوب‌تر و پراز درگیری در پیش رو خواهیم داشت.

درباره فمینیسم، زیستبوم‌گرایی و معنویت‌گرایی نیز باید گفت که این جنبش‌ها نیز همگی چهره‌ای دوگانه دارند. فمینیسم از سویی می‌تواند موجب آزاد شدن زنان از سلطه مردسالاری گردد، و از سوی دیگر به جنگ جنسیت‌ها، افول خانواده به‌عنوان نیروی متحد‌کننده در جامعه، و گرفتاری عظیم همه افراد ذینفع به‌ویژه کودکانی که بدون پیوند زناشویی زاده شده‌اند یا محصول طلاق هستند، منجر گردد. زیستبوم‌گرایی موجب گشته تا آگاهی بیشتری درباره وابستگی متقابل انسان و طبیعت حاصل گردد، ولی هنوز نتوانسته منجر به اتخاذ نوعی سیاست‌های توسعه‌گردد که

از جهت اجتماعی و محیط زیست مسؤولیت پذیر باشند. ایالات متحد که ۵ درصد جمعیت جهان را تشکیل می دهد بیش از ۳۶ درصد از تولید جهانی انرژی را مصرف می کند. تا زمانی که ایالات متحد همچنان به خودروهای شخصی عشق می ورزد و از توسعه حمل و نقل عمومی امتناع می ورزد، بیش از سهم خود در گرم شدن جهان نقش خواهد داشت. اگر سایر کشورها نیز از نمونه ایالات متحد پیروی کنند، که به نظر می رسد همین طور نیز هست، در قرن بیست و یکم ما با فاجعه های زیستبوم در ابعاد بیسابقه روبه رو خواهیم شد.

نشانه امیدوار کننده ای که در این دورنما دیده می شود، رشد خودآگاهی مذهبی است. علی رغم پیش بینیهای دانشوران مدرن از قبیل مارکس، فروید، و پارسونز، جامعه صنعتی به گورستان باورهای مذهبی تبدیل نشده است. کاملاً برعکس، دو محصول مدرنیته یعنی فردگرایی و انتزاع اجتماعی موجب شده تا آدیان غالباً آرزوی نوعی یقین و مشترکات معنوی را، خواه با قالب مذهبی و یا دنیاگرا در سر پیورند. این مسأله نیز به نوبه خود، گاهی اوقات به ظهور جنبشهای توده ای خودکامه نظیر کمونیسم، فاشیسم، و بنیادگرایی مذهبی منجر شده است. چنین جنبشهایی غالباً آزادی انسانها را فدای امنیت دروغین و انهدام فرد در انبوه جمعیت می کنند. از سوی دیگر، مذهب به عنوان یک محمل برای سنتهای آداب رفتاری بشر، نقشی تعیین کننده در کاستن از شدت ضربات مدرنیته ایفا کرده است. در عصر جهانی شدن نیز، اگر مذاهب جزمهای تفرقه انگیز و جنگهای مذهبی را به کناری نهند و به جای آن توجه خود را به جنبشهای وحدت ادیان که موجب اتحاد بین سنتهای متعدد آداب رفتار گردد، معطوف سازند، آنگاه می توانند نتایج بهتری را حاصل کنند.

۷) آینده‌دسته‌بندیهای منطقه‌ای

● در نتیجه پیشرفتهای چشمگیری که در حمل و نقل و ارتباطات حاصل شده، دنیا واقعاً به نحو قابل توجهی کوچک شده است. در همین حال به نظر شخصی چون دکتر خورخه‌آ رانگل Dr. Jorge A. Rangel فرماندار ماکائو «کوچک شدن جهان» باعث شده تا تفاوتها میان تمدنهایی که از الگوهای متفاوت توسعه تبعیت کرده‌اند، بیش از پیش چشمگیر شود.

دسته‌بندیهای اقتصادی منطقه‌ای در اروپا و سایر نقاط دنیا در حال شکل‌گیری است، و تنها عوامل اقتصادی نیستند که این‌گرایش را تقویت می‌کنند. عبارت «قلمرو فرهنگی» به‌طور فزاینده‌ای تکرار می‌شود و به گوش می‌رسد، چراکه مردم واقعاً فقط به اقتصاد توجه نشان نمی‌دهند، بلکه فرهنگ و عاملهای فرهنگی را که حامی رشد به حساب می‌آیند، نیز در مدنظر دارند. آنچه مرا نگران می‌سازد خطر فزاینده‌ی این مسأله است که با وخیم‌تر شدن رکود اقتصادی در سراسر جهان، در هر منطقه‌ی جهان دسته‌بندی خاصی ایجاد گردد که آشکارا متمایز از سایر مناطق باشد و اصطکاک و رویارویی را برای همیشه تثبیت نماید.

البته منظور من این نیست که دسته‌بندیهای اقتصادی فی‌نفسه بد هستند. من می‌خواهم به‌سادگی هشدار دهم که اگر روشی برای مهار خصلت انحصاری این دسته‌بندیها وجود نداشته باشد، آنگاه رویارویی اقتصادی ممکن است واقعاً به یک «برخورد تمدنها»ی فاجعه‌آمیز تبدیل گردد.

اگر دسته‌بندیهای منطقه‌ای صرفاً همان چیزی است که هانری برگسن فیلسوف فرانسوی آن را «جامعه‌بسته» خواند و نرمن کازینز آن را به‌عنوان «شعور قبیله‌ای در ابعادی بزرگتر» مورد حمله قرار داد، لاجرم کارگزاران سیر قهقرایی در تاریخ هستند، نه ترقی.

طولانی و ممتد شدن رکود می‌تواند در مردم این هراس را پدید آورد که برای ادامه‌ی حیات باید مبارزه کنند، در نتیجه ممکن است آنان خودخواه و

نسبت به سود و زیان بلافصل خود حساس گردند. در حالی که باید با کوشش و تلاش فراوان راهی برای خروج از این روزهای سهمگین بیابیم، و به جای آنکه دیگران را از قلب خود بیرون برانیم چشمان خود را به یک «دسته‌بندی» بدوزیم که کل جهان را شامل گردد.

دکتر تهرانیان، می‌دانم که شما زمانی در جنبشی که برای یکپارچگی اقتصادی می‌کوشید فعالیت می‌کردید. ارزیابی شما درباره جنبه‌های مثبت و منفی آن جنبش چیست؟ همچنین تمنا دارم که نظر خود را در مورد دسته‌بندی‌های منطقه‌ای بیان کنید.

○ شما کاملاً حق دارید. در قرن ۲۱، منطقه‌گرایی می‌تواند تهدید جدیدی را برای امنیت و صلح دنیا ایجاد کند. اگر درگیری‌های منطقه‌ای با درگیری‌های فرهنگی متقارن گردد آنگاه ممکن است پیش‌بینی‌های پروفیسور هانتینگتن در مورد برخورد تمدن‌ها واقعیت حاصل کند. بنابراین، وقوع سناریویی که در آن قلعه نظامی اروپا علیه قلعه نظامی آمریکا و هر دوی آنها بر ضد قلعه نظامی آسیا وارد عمل گردند چندان هم خواب و خیال به نظر نمی‌رسد، به‌ویژه اگر رکودی در اقتصاد جهانی رخ دهد و کشورها مجبور گردند تا گروه‌های دفاعی تشکیل دهند.

در عین حال باید گفت که متقابلاً می‌توان منطقه‌گرایی را سکوی برای صعود به مرتبه یکپارچگی اقتصادی و فرهنگی جهان تلقی کرد. اروپا برای دفاع از خود علیه تسلط اقتصادی ایالات متحد در دوره پس از جنگ دوم جهانی، ناچار شد تا به تشکیل جامعه اقتصادی اروپا و سپس اتحادیه اروپا توسل جوید. در پی حرکت اروپا به سوی یکپارچگی اقتصادی، منطقه آزاد تجاری آمریکای شمالی (NAFTA)، شامل ایالات متحد، کانادا، و مکزیک با رهبری ایالات متحد تشکیل گردید. همزمان کشورهای در حال توسعه در آسیای جنوب شرقی و آمریکای لاتین دریافتند که اگر از لحاظ اقتصادی متحد گردند، منافع جمعی آنان بهتر

حفظ خواهد شد. پس از اتحادیه اروپا (EU)، سازمان کشورهای جنوب شرقی آسیا (آسه آن ASEAN) موفقترین نمونه یکپارچگی منطقه‌ای می‌باشد. از زمان تشکیل این سازمان، از درگیریهای منطقه‌ای متعددی که می‌توانست آتش جنگ را شعله‌ور گرداند، پرهیز گردیده و همزمان پیوندهای اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی ممالک عضو استحکام فزاینده‌ای یافته است. MERCOSUR که سازمانی منطقه‌ای بین کشورهای برزیل، آرژانتین، پاراگوئه، اوروگوئه، و شیلی است، پس از نفتا NAFTA، اتحادیه اروپا EU، و ژاپن، چهارمین بازار اقتصادی یکپارچه جهان را تشکیل می‌دهد. رشد اقتصادی چین در طول دو دهه گذشته، بر ایالات متحد و ژاپن پیشی گرفته است، و اگر با همین آهنگ و یا حتی اندکی آهسته‌تر تداوم یابد، قادر است تا در نیمه اول قرن ۲۱ به عظیمترین اقتصاد جهان تبدیل شود.

ضرب‌المثلی آفریقایی می‌گوید: «وقتی فیله‌ها می‌جنگند، علفها آسیب می‌بینند.» کاملاً آشکار است که این غولهای بزرگ اقتصادی باید راهی بیابند که نه تنها با یکدیگر همزیستی کنند، بلکه در کنار همدیگر شکوفا شوند. در غیر این صورت بین غولها نبردی در خواهد گرفت که مشقات آن را مردم ضعیف خود آنها و ملت‌های کوچک جهان متحمل خواهند شد. سازمان تجارت جهانی (WTO) عاقبت در ۱۹۹۵ تأسیس شد تا ضمن ادامه رشته‌های مذاکرات توافقنامه عمومی تجارت و تعرفه‌ها (GATT) به سوی آزادی تجارت در دنیا گام بردارد. ما احتیاج داریم که ساز و کارهای حل و فصل منازعات را در سازمان تجارت جهانی تقویت کنیم تا آنکه کشورهای فقیر و ثروتمند، ملت‌های بزرگ و کوچک، و صنایع نوپا و کمال یافته به جای آنکه تا آخرین نفس بجنگند، بتوانند یکدیگر را کمک کنند.

همان‌گونه که گاندی گفت: «دنیا چنان غنی است که می‌تواند همه را

ارضا نماید، ولی همین دنیای غنی نمی‌تواند چشم طمع فرد حریص را سیر کند.» ناگزیر باید برای همه اقتصادها، هم کوچک و هم بزرگ، جا وجود داشته باشد که رشد کنند و گوناگونی بیافرینند. معنای بازار جهانی یکپارچه، بازار جهانی همگن و یکسان نیست، یکپارچگی به معنای همگن کردن نیست. یکپارچگی گوناگونیها را پاسداری و هماهنگ می‌کند، در حالی که منظور از همگن کردن، یکسانی و همشکلی است. گوناگونی به معنای زندگی، و یکسانی به معنای مرگ است. گروه‌بندیهای منطقه‌ای باید هم گوناگون سازی صنایع و هم تخصصی کردن آنها را بر پایه مزیت نسبی^۱ هر یک ترغیب نمایند. تجارت جهانی باید اجازه دهد تا هم گوناگون سازی و هم تخصصی کردن رشد یافته و شکوفا شود.

۸) سمت و سوی نظام بین‌المللی نوین

● شما در یکی از مصاحبه‌های خود (Seikyo Shimbun, December 7, 1991)، براساس تاریخ توسعه روابط بین‌المللی، خط‌مشی مطلوب را برای جهان تصویر نمودید.

شما در آن مصاحبه گفتید که نخستین مرحله در توسعه این روابط دوران «قدرت قهری»^۲ است که در طی آن قوی بر ضعیف حکم می‌راند. دومین مرحله دوران «قدرت برتری طلب»^۳ بود، یعنی زمانی که روابط بین‌الملل تا جایی به کمال رسید که کسب تعادل قدرت بین ملت‌ها از طریق اعمال قوانین بین‌المللی، و همچنین تمایزگذاری در استفاده از هر دو عامل زور و اقتناع قابل دستیابی بود.

شما پیشنهاد کردید که آینده از آن قدرت همگانی^۴ خواهد بود و خواستار بنای نظام بین‌المللی نوینی شدید که در آن ملت‌های جهان در کنار یکدیگر

1- Comparative advantage

2- Coercive power

3- hegemonic power

4- Communitarian power

فعالیت خواهند کرد و در مزایا و ارزشهای معنوی آن شریک خواهند شد. حتی در دوران قدرت برتری طلب نیز کسانی بودند که از ضرورت فهم پیشینه‌های فرهنگی مختلف هواداری می‌کردند. این واقعیتی است، ولی همان‌گونه که شما متذکر شدید، برای آنکه در جامعه بین‌ملل به روابطی که حقیقتاً مبتنی بر همکاری است قوام بخشیم، باید از مرحله صرفاً «فهم ناهنجارها» فراتر رویم و به منظور محترم شمردن حق متفاوت بودن به مفهوم برابری وجود بشری رجوع کنیم. در این مورد من از نظر شما در مورد سومین مرحله توسعه حمایت می‌کنم.

من در سخنرانی‌ام در دانشگاه هاروارد در پاییز ۱۹۹۱ (با موضوع «عصر قدرت نرم» (The Age of Soft Power) گفتم که عاملهایی که تاریخ را به حرکت می‌آورند از «قدرت سخت» (نیروی نظامی، قدرت سیاسی، و توان اقتصادی) به «قدرت نرم» (دانش، فرهنگ، و روشها)^۱ تغییر یافته‌اند. پس از آن اظهار داشتم که اعتقاد راسخ دارم که ما کسانی که امروز زندگی می‌کنیم باید رسالت تاریخی خود بدانیم که این تغییر را غیر قابل بازگشت نمایم.

در این میان آموزش بیشترین نقش و وزن را در جلوگیری از سقوط این تبدیل تاریخی از نزاع به همکاری را بر عهده دارد. من معتقدم که آموزش در گسترده‌ترین معنای خود، که شامل بحث و گفتگو می‌گردد، تنها میدانی است که می‌تواند تماسها بین گروههای قومی، فرهنگها و افراد بشری متفاوت را به سطحی والاتر، و جهانشمول‌تر ارتقا دهد.

پروفسور نور یالمن Nur Yalman استاد دانشگاه هاروارد گفته است که مردمان می‌توانند از طریق آموزش از تفاوتها در پیشینه خود فراتر روند و مشترکات خود را کشف کنند، و نیز آنها می‌توانند از طریق آموزش خود را از قید و بند ذهنیهایی چون هویت گروهی رها سازند و نظریات و اندیشه‌هایی را از دیدگاه انسانیت در ذهن بیورند. (Seikyo Shimbun, March 27, 1992). او

در عقیده خود کاملاً محق است. من معتقدم که روحیه انسانگرایی بیکرانی که به کمک آن آدمیان در جستجوی عمق حقیقت انسانیت از تفاوت‌های بین خود فراتر می‌روند جریان نهفته^۱ درخشان عصر «قدرت نرم» را تشکیل خواهد داد. دکتر تهرانیان، سؤال من این است که به نظر شما چه عاملی در فرا رسیدن عصر «قدرت همگانی» نقش حیاتی دارد، و نیز اینکه آموزش در آن چه نقشی را ایفا خواهد کرد؟

○ صراحتاً بگویم، برای من مفهوم یک «نظام بین‌المللی نوین» کمی ثقیل به نظر می‌رسد. به نظر من این به اصطلاح «نظام نوین» نسبتاً قدیمی است، و دستکم از زمان صلح وستفالی در ۱۶۴۸ وجود داشته است. در پی برادرکشیهای مذهبی در جنگهای سی ساله، میان کاتولیکها و پروتستانها پیمان صلح وستفالی نظام ملت - کشور مدرن را تثبیت کرد که در آن قدرت دنیایی جای همبستگی دینی را در نظام جدید جهانی گرفت. از آن زمان به بعد دنیا حول محور آن اصل گردیده است. به همین ترتیب، نظام سازمان ملل متحد نیز سازمانی است شامل دولتها، نه ملتها.

نظر من درباره این به اصطلاح «نظام نوین» به نظر واسلاو هاول، رئیس جمهور کشور چک شبیه است. او از موقعیت فعلی ما توصیف مناسبی به عمل آورده است و می‌گوید: «من معتقدم برای اظهار این نظر که عصر مدرن پایان یافته است دلایل کافی وجود دارد. امروزه، شواهد بسیاری حاکی از آن است که ما در دوره گذار به سر می‌بریم، در زمانه‌ای که به نظر می‌رسد چیزی در حال مرگ است و چیز دیگری از میان درد زاده می‌شود. گویی چیزی در حال خرد شدن، فاسد شدن و از بین رفتن است، و همزمان چیز دیگری که هنوز درست شکل نگرفته از میان آوار آن سربلند می‌کند.»

این نوزاد جدید هنوز به چشم دیده نمی‌شود، ولی وجود دارد و تپش

ضربان قلب و درد زایمان او محسوس است. ما می‌توانیم همچنین برخی از گرایشها را نیز معین کنیم. در دوران پس از جنگ سرد بازیگران غیردولتی نیرو و شتاب فزاینده‌ای یافته‌اند، و تا حدودی به دلیل زوال رقابتهای دو ابر قدرت، این بازیگران غیردولتی هر یک در حوزه عمل خاص خود آزادی بیشتری کسب کرده‌اند. این بازیگران غیردولتی عبارتند از شرکتهای فراملیتی TNCs، سازمانهای رسانه‌ای فراملیتی TMCs، سازمانهای بین دولتی IGOs، سازمانهای غیر دولتی NGOS، و سازمانهای دولتی جایگزین AGOs^۱. می‌توان گفت که امروزه اقتصاد جهان در اساس توسط ۵۰۰ یا رقمی در این حدود از شرکتهای فراملیتی بزرگ اداره می‌شود، که این عمل را عمدتاً با همکاری کشورها و سازمانهای بین دولتی آنها نظیر بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول IMF، و سازمان تجارت جهانی انجام می‌دهند و همراه یکدیگر راهبردهای دراز مدت توسعه اقتصادی جهان، ثبات ارزهای گوناگون، و تقسیم بین‌المللی نیروی کار و تجارت را هدایت می‌کنند. ولی چنانچه کشوری کوچک یا متوسط جرأت کند و مخالف سیاستهای ابرقدرتها، شرکتهای فراملیتی یا سازمانهای بین دولتی عمل نماید ممکن است از طریق تحریمها و مجازاتهای اقتصادی، و محرومیت از دسترسی به منابع سرمایه جهانی تنبیه شود.

رسانه‌های فراملیتی TMCs عمدتاً نقش مبلغان و مفسران را در این فرایند ایفا می‌کنند. برنامه‌های خبری نمایشگر رویدادهای جهان هستند، ولی همچنین واقعیهایی را که ما بدانها واکنش نشان می‌دهیم می‌سازند. این تقریباً همان چیزی است که شما آن را «قدرت نرم» خواندید، ولی قدرت نرم می‌تواند شکلهای مختلفی، هم مثبت و هم منفی، به خود گیرد. تا زمانی که شبکه‌ها و منابع عمده خبری جهان انگلیسی - آمریکایی

باشند، کما آنکه در یک قرن گذشته عملاً این چنین بوده، واقعیهایی که برای انبوه مخاطبان بنا می‌گردد همچنان تک بعدی خواهد بود. ولی رسانه‌های فراملیتی همچنین شبکه‌هایی برای تبلیغات جهانی هستند، و این به نوبه خود وسیله‌ای است که مصرف‌گرایی را ترغیب نموده و مشروعیت می‌دهد. این گونه دیگری از قدرت نرم است که دنیای امروز را شکل می‌دهد. در کنار اینها، مسافرتها بین‌المللی، تجارت فرهنگی، و اینترنت نیز شبکه‌های مبادلاتی هستند که نقل و انتقالات فرهنگی را باعث می‌گردند. همان‌گونه که مک‌دونالد، مایکل جکسون، مادونا و سی‌ان‌ان به بازارهای جهانی رخنه کرده‌اند، سوشی و ساشیمی ژاپن و فیلمهای کوروساوا در قلب بسیاری از مردم سراسر دنیا جای گرفته است. به این ترتیب باید گفت که قدرت نرم همچون قدرت سخت از لحاظ ارزش خنثی است، و ممکن است در راه مقاصد نیک و بد به کار گرفته شود، نیز می‌تواند زندگی را تعالی بخشد یا آن را خفیف سازد. از آن می‌توان در راه ترویج تفاهم بین ملل استفاده کرد، یا آنکه با تصویرسازی منفی از یک گروه قومی، نژادی، مذهبی یا ملی خاص تعصبات قالبی فرهنگی را شدت بخشید. چالش اصلی در این است که آن را در راه تفاهم و صلح بین ملل به کار بندیم. به عنوان یکی از درخشانترین نمونه‌های این مورد می‌توان به اقدامهای جنبش «مبارزه بین‌المللی برای ممنوعیت مینهای زمینی» ICBL اشاره کرد که جایزه صلح نوبل را در سال ۱۹۹۷ دریافت کرد. این جنبش پس از ۶ سال و از طریق بسیج ائتلاف بیش از ۱۰۰۰ سازمان غیر دولتی و استفاده گسترده از اینترنت و شبکه جهانی برای اشاعه اطلاعات در دسامبر ۱۹۹۷ موفق شد تا بیش از ۱۰۰ کشور جهان را برای امضای پیمان منع مینهای زمینی متقاعد سازد. با این همه هنوز ایالات متحد و چین و روسیه از امضای این پیمان امتناع می‌کنند. یکی از عوامل تضعیف دمکراسی تأمین نیازهای مالی مبارزات

انتخاباتی سیاستمداران است که موجب می‌گردد تا آنان در عوض خدمت به شهروندان خود را خادم حامیان مالی خود، از جمله تولید کنندگان اسلحه بدانند. هر آینه از طریق بسیج جامعه مدنی می‌توان این امر را تا حدودی اصلاح کرد، ولی برای این کار به شهروندانی فعال و آگاه نیاز است. اینترنت قلمرو دموکراتیک جدیدی را برای گفتگوی عمومی فراهم می‌سازد که در نتیجه آن می‌توان در مورد موضوعهای مشخص در سراسر جهان شهروندان را آگاه نمود، به آنان اختیار و آموزش داد، و سرانجام آنان را بسیج کرد. مورد مینه‌های زمینی به خوبی نشان می‌دهد که چگونه این دموکراسی جدید در فضای اطلاعاتی اینترنت^۱ می‌تواند از طریق آموزش و بسیج عمومی به نحوی مؤثر عمل نماید. تمام آنچه که نیاز داریم شهروندانی دلسوز با یک کامپیوتر و یک مودم است که از طریق یک خط تلفن و یک تأمین کننده خدمات اینترنت (ISP) به پایگاههای گوناگون و متنوع شبکه دسترسی یابد و در نتیجه با جنبشهای اجتماعی معاصر تماس برقرار سازد.

با این تفصیل باید گفت که ظهور حدود ۴۰,۰۰۰ سازمان غیردولتی و ارتباطات جهانی آنان، اختیارات، آموزشها، و بسیج منابع توسط آنها، شاید امیدبخش‌ترین عامل در نظم جهانی نوظهور باشد. اگر قدرت سازمانهای غیردولتی همچنان رشد کند و به آن مقدار کافی برسد که بتواند در مقابل قدرت دولتها و شرکتهای فراملیتی موازنه برقرار کند، آنگاه می‌توانیم تولد یک نظام جهانی حقیقتاً نوین را جشن بگیریم. در هر حال، تا زمان وقوع آن، مشخصاً نظام سازمان ملل متحد باید به نحوی اصلاح گردد که منعکس کننده قدرت جدید مردمی باشد. این یک برنامه عمل مشکل ولی جالب است که جنبش صلح و دموکراسی جهانی باید در قرن بیست و یکم در پیش گیرد.

۹) فلسفه دوران قدرت اقناعگر

● بسیاری از رهبران فکری جوامع از حرکت دنیا به سوی دوران قدرت نرم که بر پایه هماهنگی و همکاری بنا گردد حمایت می‌کنند، و در مرکز توجهات آنها این مسأله قرار دارد که کدام فلسفه یا مجموعه اصول می‌تواند نیروی محرکه برای ساختن دوران جدید را فراهم نماید.

من در خلال سخنرانی در دانشگاه هاروارد در ۱۹۹۱ گفتم که قدرت سخت ذاتاً قوایی با کاربرد خارجی است، در حالی که قدرت نرم مشخصاً بر نیروی درونزادی^۱ استوار است که هدف آن تشکیل اتفاق آرای عمومی از طریق قوه نرم می‌باشد، و چنین ادامه دادم:

این نوع نیرو که در ذات مذهبی و معنویت موجودات بشری ریشه دارد، سنتاً مقوله‌ای فلسفی محسوب شده است. ولی بدون تمسک به بنیانی فلسفی برای توان بخشیدن و بسیج ذخایر معنوی افراد، به کار بردن قدرت نرم حاصلی جز «فاشیسم همراه با لبخند» به بار نمی‌آورد. در چنین جامعه‌ای اطلاعات و آگاهی به‌وفور وجود دارد، ولی تمام آنها توسط صاحبان قدرت دستکاری شده است. شهروندانی^۲ که فاقد خرد باشند به‌سادگی در دام قدرتی که هدفی جز خدمت به خود ندارد، گرفتار خواهد شد. حتی زمانی که قدرت نرم (آگاهی، و غیره) غالب گردد، اگر بر بنیان فلسفه‌ای استوار قرار نگیرد، به‌طور حتم و ناگزیر یک عقبگرد افراطی^۳ را ایجاد خواهد کرد.

جوزی تودا سلف من در مؤسسه سوکاگاکای چنین می‌گوید که «بزرگترین توهمی که امروزه مردم را گمراه می‌نماید آن است که به اشتباه دانش را با خرد

1- endogenous energy

2- a citizenry

3- backlash

یکسان می‌انگارند.» به‌عنوان مثال پیشرفته‌ترین فن‌آوری ارتباطاتی می‌تواند مورد سوء استفاده قرار گیرد و در میان مردم ترس و نفرت بیافریند، ولی از سوی دیگر همان فن‌آوری ممکن است برای مقاصدی چون گسترش فرصتهای آموزش در سراسر دنیا به کار رود. آنچه در این بین نقش تعیین کننده دارد میزان همدلی و خرد بشر است.

بنابراین چالشی که پیش روی ماست آن است که تلاشهای خود را بر احیای «معنویت درونی»، که تنها ملاک و نشانه انسانیت ماست، در میان انسانها متمرکز کنیم. در این راه نخستین عاملی که توجه را جلب می‌کند دین است، ولی اگر دین در حد اصول جزمی و آداب ظاهری باقی بماند، فقط می‌تواند ذهن مردم را با قوه برونزاد جزمها^۱ تسخیر و مسحور کند.

دینی که امروزه دنیا به آن احتیاج دارد، دینی است که بتواند افکار بشر را پپروراند، الهامبخش معنویت درونی آنان باشد و کمال خرد و همدلی را در آنان بارور سازد. این چالشی است که ما اعضای بخش بین‌الملل سوکا گاکای، که مبلغ «دین برای مردم» است، تمام تلاشهای خود را صرف آن نموده‌ایم.

دکتر تهرانیان، به نظر شما برای آنکه بتوان دوران نوپای قدرت نرم را از آسیبها حفظ کرد، چه باید کرد؟ همچنین به نظر شما دین چگونه می‌تواند در این تلاشها نقش داشته باشد؟

○ نکاتی که در مورد قدرت نرم ابراز داشتید بی‌نهایت به‌جا و صحیح هستند. استفاده از قدرت سخت و عریان در اداره سیاست خارجی دیگر مشروع تلقی نمی‌شود. با این همه، هنوز گاهگاهی می‌بینیم که دولتها همچنان از قدرت عریان به‌عنوان ابزار سیاستهای خود استفاده می‌کنند. حمله عراق به ایران و کویت، استفاده ایالات متحد از قوه نظامی در جنگ خلیج فارس در ۱۹۹۱ در حالی که یک دیپلماسی خلاق قادر بود اهداف مورد نظر را کاملاً تأمین نماید، و آشوبهای خشونت‌آمیز متعدد در

بوسنی، آفریقا، و شوروی سابق نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد چگونه همچنان قدرت سخت بدون هیچ‌گونه شرمساری به کار گرفته می‌شود. ولی قدرت سخت فقط در قدرت نظامی خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل قدرت اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی نیز هست که عناصر ثابت و همیشه حاضر در اداره روابط بین‌الملل می‌باشند. تحریمها و محدودیت‌های اقتصادی، سهمیه‌ها و تعرفه‌های ترجیحی، ارزان‌فروشی^۱، محدودیت تبادل ارزهای خارجی و بسیاری از ماده‌های قانونی حمایت از اقتصادهای ملی بخشی از روش عادی و روزمره در اداره اقتصاد بین‌المللی هستند. علاوه بر اینها، خشونت ساختاری که در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی روزمره نظام جهانی ناقص و ناموزون نهفته ریشه دارد، همچنان موجب ایجاد پدیده‌های ناگواری چون سوء بهداشت، سوء تغذیه، فقر و بزهکاری در سراسر دنیا می‌گردد.

این مسأله نیز واقعیت دارد که قدرت نرم که تعریف آن استفاده از قوه و اسباب اقناع به جای قوه و اسباب قهری در امور بین‌المللی می‌باشد، اهمیت چشمگیری یافته است، ولی من نمی‌توانم با اطمینان بگویم که اکنون غالب است. علی‌رغم این اهمیت روزافزونی که آن قدرت در مناسبات جهانی دارد چیزی است که باید دقیقاً بدان توجه کرد. از منظر جنبش صلح طلبی، این قدرت علناً بر قدرت قهری، یعنی استفاده قهرآمیز از قدرت نظامی، سیاسی، و اقتصادی، ترجیح دارد، در عین حال، همان‌گونه که شما متذکر شدید، نباید قدرت نرم را تماماً مطبوع تلقی کنیم، چرا که می‌تواند در اشکالی نظیر تبلیغات تمام‌عیار، ایجاد تعصبات قالبی فرهنگی، دستکاری واقعیتها و تحریف آنها ظاهر شود.

دین یکی از اجزای بسیار مهم و اساسی قدرت نرم بوده و همچنان خواهد بود. شما خود می‌دانید که برخی هیأت‌های مذهبی مسیحی

پیشاهنگان استعمار در آسیا، آفریقا، و آمریکای شمالی و جنوبی بودند. هر چند که کلیسای مذهبی در آموزش گروهی از اهالی بومی نقش داشت، ولی همزمان نباید فراموش کرد که گاهی استعمار آنان را توجیه نموده و مشروعیت بخشیده است. خوشبختانه، اینک دوران استعمار را پشت سر گذاشته‌ایم. در دوران پس از استعمار، بار دیگر دین به ابزاری برای نبردهای سیاسی تبدیل شده است. در هندوستان، سریلانکا، ایران، اسرائیل، فلسطین، مصر، الجزیره، ترکیه، آمریکای لاتین، و ایالات متحد جنبشهای مذهبی (هندو، بودایی، یهودی، مسیحی، و اسلامی) برای سرنگونی و یا حمایت از حکومت‌های موجود اشکال سیاسی کاملاً متمایزی به خود گرفته‌اند.

با توجه به این شواهد، نمی‌توان گفت که دین نیرویی مطلقاً مثبت یا منفی است. در بعضی مکانها و زمانها، دین نقشی رهایی‌بخش و میانجیگر را ایفا کرده است. در زمانها و مکانهای دیگر، با دمیدن بر آتش جزمها و پیشداوریه‌ها درگیریهایی موجود را حادثر و وخیمتر کرده است. البته، ادیان حقیقی کارکردی سه‌گانه دارند: آموختن اصول احترام به اشکال گوناگون زندگی، گرد آوردن جامعه بشری، و غنی ساختن زندگی معنوی و اخلاقیات افراد بشر. در مقابل ادیانی که نوع بشر را مافوق طبیعت قرار می‌دهند، یا تخم نفاق و تفرقه را در میان نوع بشر می‌پراکنند، یا افراد را موظف به اطاعت کورکورانه می‌سازند، گونه‌ای از قدرت نرم و برانگیز هستند. سوکاگاکای، با تاریخ خود نشان داده است که از جمله ادیان حقیقی است، و با تأکید بر وابستگی متقابل انسان و طبیعت، با شکستن قید و بندهای موانع قومی و نژادی هنگامی که در تماس با بقیه دنیا قرار می‌گیرد، و با تشجیع استقلال فردی در عین مسؤولیت اجتماعی، توانسته مطابق نیازهای زمانه ما سخن بگوید.

اگر مشتاقیم که با چالشهای قرن بیست و یکم مواجه شویم لاجرم

ادیان دنیا باید در گفتگویی جدی بین تمدن‌ها شرکت کنند. در عصر ما که عصر جهانی شدن است، یک دین یا یک تمدن به تنهایی نمی‌تواند وظیفه جستجو برای معنای زندگی و اخلاقیات جهانی را عهده‌دار گردد. من امیدوارم که از برآمدگفتگوی بین تمدن‌ها یک سنت مشترک آداب و رفتار، و یک هسته مشترک ارزشها پدید خواهد آمد که ترکیبی از بهترین جنبه‌های تمامی ادیان و سنت‌های فرهنگی خواهد بود.

فصل چهارم

«یک محور معنوی جدید برای عصر جهانی»

۱) فلسفه‌ای که در «دورهٔ محوری» شکوفا شد

● کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی که نظریات ابتکاری او در مورد تاریخ بسیار معروف است معتقد بود که در ادامهٔ تمدن معاصر «دورهٔ محوری دومی» در تاریخ بشریت به وجود خواهد آمد که فرهنگ معنوی کاملاً جدیدی را با خود همراه خواهد داشت. (آغاز و انجام تاریخ)

یاسپرس در بررسی اجمالی بشریت به‌ویژه نسبت به «محور» معنوی یا شکل‌گیری «نقطهٔ چرخشی» که در طول قرون متمادی از ۸۰۰ تا ۳۰۰ ق م رخ داد، علاقه نشان می‌دهد. این قرون مصادف است با ظهور اوپانیساده‌ها (عظیمترین ثمره و نقطهٔ اوج ادبیات ودایی) و شاکیامونی بنیانگذار آیین بودا در هند، همچنین کنفوسیوس، لائوتسه و بسیاری متفکران برجستهٔ دیگر در چین. در ایران زرتشت نظریهٔ خود را در مورد نبرد بین نیکی و بدی به میان آورد و در فلسطین رشته‌ای طولانی از پیامبران از الیاس تا اشعیا و ادامهٔ آن تا یسوعا برخاستند. در همین دوران بود که هومر دو حماسهٔ عظیم خود، *ایلیاد* و *اودیسه* را نوشت، فلاسفهٔ بزرگی چون هراکلیت و افلاطون، و دانشمندانی نظیر ارشمیدس در یونان آثار خود را پدید آوردند. یاسپرس اظهار می‌دارد که

دستاوردها، تخیلات و فرضیات فلسفی آن دوران تا به امروز راهبر و راهنمای نوع بشر بوده است.

من نیز چاره‌ای جز قبول این حقیقت ندارم که وجود این تعداد کثیر اندیشمندان بزرگ در حول و حوش آن دوران تاریخی نشانگر آهنگ خاصی در جریان تاریخ بشری است. چگونه ممکن است که در یک دوره زمانی خاص تاریخی این تعداد کثیر چهره‌های برجسته ظهور کرده‌اند؟ یاسپرس در آغاز و انجام تاریخ این نظریه را ارائه داده است که در آن دوران که آدمی نسبت به هستی کلی بشریت و به محدودیت‌های خویشتن و بشریت آگاهی یافت، بدانها نیاز بود. در واقع آن نقطه عطف بسیار مهم تاریخی عصر انقلابی روشنفکرانه بود و آدمیان مشتاقانه به پرورش افکار خود پرداختند، که نهایتاً منجر به ظهور فلاسفه و ادیبانی گردید که از آن زمان تا امروز بنیانهای معنوی بشر را بنا نهاده‌اند.

با این حال، دوران معاصر دیگر چندان متأثر از این «نخستین دوره محوری» نیست، و آشوب و اغتشاش رو به گسترش دارد. در نتیجه من معتقدم که بشریت باید یک بار دیگر به چالش برخیزد و یک انقلاب معنوی بنیادین را به انجام رساند. من قویاً بر این نظر هستم که نسبت به جستجوی یک محور جدید برای عصر جهانی، یا بنیان فلسفی تزلزل ناپذیری که از قالب تنگ برخورد تمدن‌ها فراتر رفته و دنیایی را برای همزیستی انسانها پدید آورد، باید همگی در خود تعهد احساس کنیم.

در مسیر این مبارزه دکتر سیسلا بک Dr. Sissela Bok محقق در دانشگاه هاروارد این حکم اولیه را که آدمیان می‌توانند همگی به ارزشهای واحدی باور داشته باشند، بسیار مهم و شایان توجه تلقی می‌کند. او تأکید می‌کند که نیازی نیست که به جستجوی ارزشهای جدیدی برآیم، بلکه باید ارزشهای موجود را بازسنجی کرده و به ادراک عمیق‌تری از آنها دست یابیم. او همچنین تأکید می‌کند که ارزشها زمانی دارای اعتبار هستند که بتوانند در زندگی واقعی مورد

استفاده قرار گیرند. (Seikyo Shimbun, Oct. 17, 1994) من فکر می‌کنم که این نکته‌ای است که کاملاً ارزش تأکید را دارد.

دکتر تهرانیان، دربارهٔ شیوه‌هایی که برای طرح‌ریزی یک محور فلسفی یا معنوی جدید مورد نیاز است، چه نظری دارید؟ به عقیدهٔ شما ارزش‌هایی که هستهٔ مرکزی این محور را تشکیل می‌دهند، کدام هستند؟

○ این مشکلترین سؤالی است که می‌توان پرسید، و تصور نمی‌کنم که پاسخ کاملی برای پرسش اساسی شما داشته باشم. با این حال می‌توانم دیدگاه شخص خود را در این مورد بیان کنم. ولی اجازه دهید نظر خود را با بررسی مختصر رؤوس دیدگاه‌های گرایش‌های فلسفی جاری آغاز کنم. در یک انتهای این جریانها مدرنیستها یا انسان‌گرایان دنیایی با این استدلال قرار دارند که برای پیشرفتهای آتی بشر اصول فن‌آوری و دانش مدرن پایه‌های لازم و کافی را برای اخلاق جهانی مبنی بر حقوق بشر و مشارکت دمکراتیک مردم فراهم می‌آورند. از این دیدگاه، نقش جهان‌بینی‌های دینی در بهترین حالت بی‌اهمیت و ناچیز یا در بدترین آن نیز به‌عنوان مانعی در راه پیشرفت بشر تلقی می‌شود. در انتهای دیگر نیز فرامدرنیستها قرار دارند که اعتبار هرگونه فرا روایت را، چه دینی و چه دنیایی انکار می‌کنند. از دیدگاه آنان همهٔ فرا روایتها یا فلسفه‌های غایت‌گرایانه^۱ تاریخ بالقوه یا بالفعل طرح‌های برتری طلبانه‌ای هستند که هدف آنان، آگاهانه یا ناآگاهانه، غلبه و استثمار است. بدین گمان فرامدرنیستها را می‌توان شکاکان ریشه‌گرا خواند که راهبرد خود را ساختار شکنی و اسرارزدایی از فریبکاریهای ایدئولوژیکی هر دو مکتب دینی و سیاست دنیایی قرار داده‌اند. این بدان معناست که آنان سیاست ضد سیاست را در پیش گرفته‌اند. و سرانجام، گوناگونی پیچیده‌ای از جهان‌بینی‌های دینی و دنیایی وجود دارد که به منظور تدوین و ایجاد

اخلاقیاتی در خور و متناسب با پیچیدگیهای فزاینده دنیای ما هر یک می‌کوشند تا آداب و اخلاق خاص خود را اقتباس و گردآوری کنند. در میان آنان همه گونه دیدگاه، از بنیادگرا تا اهل عرفان، از خودکامه تا آزاداندیش، و از آرمانگرا تا عملگرا وجود دارد.

من خود را به چشم یک دانشجو می‌بینم که همچون گاندی دوست دارد با حقیقت دست به آزمایش و خطا بزند بی آنکه ادعای دست یافتن به حقیقت را داشته باشد. من اعتقاد دارم که به محض ادعای دست یافتن به حقیقت، فرد آن را از دست می‌دهد چرا که از جستجوی بیشتر در طلب دانش و حکمت که از ضروریات برای مذاکره با سایر افراد در جستجوی حقیقت عام است، باز می‌ماند. و این امر در نظر من معادل با چشم‌پوشی از گفتگو می‌باشد. بنابراین برای من حقیقت، همان جستجوی حقیقت از طریق گفتگو می‌باشد. منظور من از این گفته آن است که من هیچ گونه فرا روایت، و یا نظر غایت گرایانه در مورد تاریخ ندارم. در عین حال، من نسبت‌گرا نیز نیستم. من پنج باور بنیادین دارم که می‌کوشم براساس آنها عمل کنم. نخست، از نظر من همه اشکال زندگی مقدس است و باید از آن محافظت گردد و آسیبی بدان نرسد. دوم، من معتمد درگیری بین انسانها اجتناب‌ناپذیر است، ولی باید از طریق مذاکره و بدون توسل به خشونت و با همدلی و روش صلح‌آمیز آنها را حل و فصل کرد. سوم برای اجتناب از هرگونه خشونت علنی یا نهانی، جامعه بشری باید حول اصول دمکراتیک آزادی، برابری، و همبستگی (برادری)^۱ سازماندهی شود. در عین حال، دمکراسی متناسب با محیط فرهنگی کشورهای مختلف می‌تواند اشکال نهادینه بسیار متفاوتی به خود بگیرد. چهارم، من معتقدم که صلح واقعی در داخل کشورها همچنین در سطح بین‌المللی در تحلیل نهایی بر عدالت اجتماعی، یک نظام تبادلات مادی و معنوی، تعهد متقابل و کنش متقابل،

حقوق و مسؤولیتها، و وابستگی متقابل به نحوی که هیچ کدام از طرفین خود را مغلوب یا مغبون احساس نکنند، متکی می‌باشد.

عاقبت آنکه، من معتقدم که به‌عنوان انسان همه ما آزاد هستیم تا جهت زندگی خود را انتخاب کنیم. بعضی از ما، و شاید بیشتر ما، ترجیح می‌دهیم تا در برابر دست یافتن به نوعی امنیت که حاصل پذیرش تمام و کمال سنتهایی است که بدان تعلق داریم، از این آزادی چشم‌پوشیم. این راه حل، یعنی یک زندگی بری از آزمون و تجربه، در بیشتر طول تاریخ کارایی داشته است. ولی بر اثر شتاب یافتن تاریخ، و افزایش تحرک مادی، اجتماعی، و روانی، این راه حل مشکل‌آفرین شده است. ما به‌عنوان شهروندان جهانی، اکنون با مشکلات شخصی و اجتماعی هولناکی مواجه هستیم که نیازمند خودآزمایی و گزینشهایی از میان تنوع پیچیده‌ای از مواد و گزینه‌های هنجار آفرین می‌باشد. این امر مستلزم داشتن میزانی از ثبات قدم، همچنین روحیه‌گشادگی و انعطاف‌پذیری است که تحصیل آن مشکل می‌باشد. ولی روی دیگر این واقعیت امکانات هیجان‌انگیزی است که برای رشد و بالندگی شخصی و اجتماعی در پیش روی ما گسترده است. همان‌گونه که در یک نفرین چینی آمده است، ما در روزگاری جالب و جذاب به دنیا آمده‌ایم! ما می‌توانیم این نفرین را به موهبت تبدیل کنیم، و از طریق سیر و سلوکی مادی و معنوی در میان مجموعه‌ای متنوع از تمدنها و نظامهای هنجارآفرین و هم‌نهاد شخصی منحصر به فردی متناسب با اوضاع و احوال خود بسازیم چنین است چالش دنیای فرامدرن: سپری کردن زندگی به‌سان یک هنرمند، تصنیف یک قطعه جدیدی از موسیقی، نقاشی یا داستان، و بدین وسیله خلق ارزشهای جدید برای خود و دیگران. برای من، این مهم‌ترین معنای soka (ارزش‌آفرینی) است.

۲) روح رواداری تاریخ

● من معتقدم اینک که با تلاش همه جانبه‌ای برای تأسیس محورهای جدیدی برای «عصر جهانی» می‌کوشیم، مسؤلیت این امر باید در درجهٔ اول بر عهدهٔ دین قرار گیرد.

واژهٔ انگلیسی religion به معنای دین از ریشهٔ لاتینی re + ligare می‌باشد که معنای آن «باز پیوستن» است. همان گونه که از معنای لفظی کلمه دین برمی‌آید یکی از مهمترین نقشهای آن گردآوردن مجدد مردم با پیوندهای جدید است. با این حال اگر به تاریخ طولانی نوع بشر نگاهی دوباره بیندازیم، نمی‌توانیم برخی عوارض منفی آن را منکر شویم، چرا که در طول تاریخ جنگهایی برخاسته از روابط مذهبی نیز وجود داشته که فجایع بسیاری را پدید آورده است.

ولی پیش از آنکه به بحث دربارهٔ درگیریهای دینی و جنگ دینها بپردازیم، مایلم مواردی را که در طول تاریخ دنیا روحیهٔ رواداری دینی با موفقیت به اجرا در آمده است، مطرح کنیم.

دکتر تهرانیان، در نگاه به تاریخ به یکی از فرمانروایان سرزمین شما یعنی کورش کبیر می‌رسیم. تاریخ نام او را به‌عنوان بنیانگذار و نخستین مروج «منشور حقوق بشر» و آزاده‌کنندهٔ بردگان و الغاگر مالیاتهای غیرعادلانه به‌خاطر خود سپرده است، و سوکاگاکای بین‌الملل نیز این دستاورد او را در نمایشگاه «به‌سوی قرن انسانیت - حقوق بشر در جهان امروز» که در نقاط مختلف دنیا به نمایش در آمده، معرفی نموده است.

در بین دستاوردهای او آنچه چون نگینی بر فراز همه می‌درخشد، همان گونه که در عهد قدیم نیز آمده، آزاد کردن اسرای یهودی در بابل است، در نتیجه نام او را به‌عنوان نخستین پادشاهی که روحیهٔ «رواداری مذهبی» را به اجرا گذاشته، در تاریخ ثبت کرده است.

در هند باستان نیز، شاه آسوکا (آشوکا Ashoka)، سومین امپراتور

سلسله موریان Mauryan در قرن سوم پیش از میلاد، همتایی برای کورش کبیر می‌باشد. نام آسوکا در غرب نیز شناخته شده است، و افراد دیگری که من با آنان گفتگو انجام داده‌ام شامل آرنولد توینبی و کنت ریچارد کودنهوف - کالرگی (پدر جامعه اروپا) Kalergi - Count Richard Coudenhove، هر دو او را به عنوان سرمشق عالی رهبری تجسم می‌نمودند.

دلیل آنکه آسوکا به عنوان «شاه شاهان» شناخته می‌شد آن است که در تاریخ دنیا او نخستین فرمانروایی است که جنگ را تقبیح کرد و براساس اصول صلح طلبانه حکومت کرد. آسوکا در آغاز کار صلح طلب نبود، ولی پس از آنکه در هشتمین سال حکومت خود با سرزمین کالینگا Kalinga وارد جنگ شد، تغییری عمیق را در قلب خود احساس نمود. گفته می‌شود در آن جنگ ۱۵۰۰۰۰ نفر به اسارت در آمدند و صدها هزار تن نیز کشته شدند. آسوکا با مشاهده آنکه پیروزی او با چه بهای فاجعه‌آمیزی به دست آمده بود، دچار چنان اندوه عمیقی شد که سوگند خورد هرگز با کسی وارد جنگ نشود. او در سلک پیروان آیین بودا درآمد، خود را نسبت به صلح متعهد کرد، و به مردم روی آورد تا حمایت آنان را جلب کند.

ولی آسوکا هیچ‌گاه پیروان سایر ادیان را از خود نراند و از آزار و تعدی نسبت به آنان پرهیز کرد. او تمام عقاید را محترم می‌شمرد و با ثبات قدم از آنچه امروز ما «آزادی مذاهب» می‌نامیم، حمایت کرد. آسوکا همچنین فعالانه مبادلات فرهنگی با سایر کشورها را تشویق می‌کرد. او چندین فرستاده صلح به سوریه، مصر، مقدونیه و سایر ممالک فرستاد و دیپلماسی صلح را دنبال کرد.

من معتقدم «داستان پر آب چشم» روح آسوکا که در لحظه اوج پیروزی قاطعانه به راههای جنگ طلبانه پشت نمود و پا در مسیر صلح گذاشت، می‌تواند درسی آموزنده برای رهبران کنونی دنیا باشد تا با فروتنی به تفکر درباره خویشتن پردازند. من معتقدم آنان باید عزم خود را راسخ کنند و قلباً

در خود نسبت به دستاورد فکری شاه آسوکا که پیروزی به وسیله نیروی نظامی نه فقط پیروزی واقعی نیست، بلکه شکست بشریت محسوب می‌شود، احساس تعهد کنند.

دکتر تهرانیان، برای ما بگویید به نظر شما دستاوردهای کوروش کبیر و شاه آسوکا، به ویژه روحیه رواداری آنان، برای دنیای معاصر چه معنا و اهمیتی دارد؟ سؤال دیگر من این است که نظر شما در مورد تضمین «آزادی ادیان» به عنوان شرط لازم برای ایجاد جامعه‌ای صلح‌آمیز چیست؟

○ مثالهای شما در مورد کوروش کبیر (م ۵۲۹ ق م) بنیانگذار امپراتوری هخامنشی در ایران، و آسوکا (م ۲۳۲ ق م) پادشاه برجسته امپراتوری موریا در هند نشانگر امکان دست یافتن به پیشرفتهای اخلاقی در تاریخ است. در طول تاریخ بشر به پیشرفتهای فنی مهمی نظیر کشف و اختراع آتش، چرخ، خط، چاپ، ماشین بخار، ماهواره، و رایانه دست یافته است. مسأله این است که آیا می‌توان در تاریخ اخلاقی نیز به پیشرفتهای بزرگ متشابه دست یافت. افراد بدبین مدعی هستند که طبیعت بشر غیر متغیر، و مستعد خشونت و تجاوزگری است. به عبارت دیگر، افراد بشر قادر به آموختن و تغییر و اصلاح نیستند. نتیجتاً باید جوامع خود را بر مبنای دنیایی «هابز»ی Hobbesian که در آن همه علیه همه در جنگ بوده و زندگی ناخوشایند، حیوانی و کوتاه است، بنا کنند. طبق این دیدگاه هابزی، برای محافظت از صلح و نظم اجتماعی باید حکومتهایی قوی و متمرکز با قدرت‌های مستبد داشته باشیم که مجازاتهایی را علیه این گرایش بشری به سوی پلیدی وضع کند. برای جلوگیری از متجاوزان باید روشهایی همچون زندان، اعدام و خشونت جمعی نظیر جنگ طراحا گردد. با این حال، در طول تاریخ شاهد بوده‌ایم که برخلاف عقاید بدبینانه، به هیچ وجه روشهایی نظیر به اصطلاح جنگهای عادلانه و خشونت موّجه نتوانسته است مشکلات را حلّ نماید، بلکه غالباً موجب

وخیم‌تر شدن آن نیز شده است.

ولی چه جایگزینی وجود دارد؟ رهبران معنوی بزرگی همچون بودا و عیسی راه چاره را در روابط اخلاقی می‌دانند. رهبران سیاسی بزرگی همچون کوروش، آسوکا، گاندی، کینگ، هاول، و ماندلا عملی بودن احکام اخلاقی عدم خشونت را اثبات کرده‌اند. کوروش یک رهبر سیاسی و اخلاقی بود. او توانست با اعلان کردن آزادی دین، زبان، و فرهنگ در سرزمینهای مسخّر خویش عظیمترین امپراتوری چند ملیتی زمانه خود را تأسیس کند. سیاست رواداری او با چنان موفقیتی قرین بود که همه نظامهای امپراتوری جهانی بعدی کوشیدند تا از سیاست مشابهی پیروی کنند. به‌ویژه باید به امپراتوریهای اسلامی اشاره کرد که با اعطای خودمختاری به جوامع مذهبی مختلف این سیاست را در پیش گرفتند. اصول این سیاست پیشتر توسط حضرت محمد(ص) در پیمان مدینه تدوین شده بود. پس از آنکه مسلمانان سرزمینهای جدید را فتح کردند در عموم موارد به کلیمیان، مسیحیان، و زرتشتیان، اجازه دادند تا با نگاه داشتن جوامع دینی خودمختار و تبعیت از احکام خاص خود، به دین خود عمل نمایند. در امپراتوری عثمانی (قرون ۱۳ تا ۲۰ م) این سیاست را نظام ملت millet می‌خواندند.

ابتکار شاه آسوکا مبنی بر استفاده از عدم خشونت به‌عنوان یکی از فنون کشورداری هنوز ریشه ندوانده است. علی‌رغم اصول منشور ملل متحد برای حل و فصل صلح‌آمیز منازعات، بسیاری از کشورها همچنان برای تحصیل اهداف خود به خشونت متوسّل می‌شوند. با این همه، جنبشهای اجتماعی برجسته‌ای در قرن بیستم توانسته‌اند با موفقیت روش گاندی را مبنی بر عدم خشونت و مقاومت فعال در برابر استبداد و بی‌عدالتی به کار برند. جزو شناخته‌ترین نمونه‌ها می‌توان به جنبش استقلال‌طلبانه هند، مبارزه برای حقوق مدنی در ایالات متحد، مبارزه

برای دمکراسی در اتحاد شوروی سابق و اروپای شرقی، و علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی اشاره کرد. به نظر من احتمال بروز چنین پیشرفتهای اخلاقی از سوی جامعه مدنی، بسیار بیشتر از دولتها است. با این همه، نهضت صلح با نمونه‌هایی چون مخالفت با جنگ ویتنام، همچنین مخالفت با مینه‌های زمینی و سلاح‌های هسته‌ای، شیمیایی، و بیولوژیکی اثبات کرده است که دولتها هم نمی‌توانند برای ابد در مقابل فشارهای دمکراتیک نفوذناپذیر باقی بمانند.

ولی در مورد آزادی دین، متأسفانه تا این لحظه که به آخرین ساعات قرن بیستم نزدیک می‌شویم هنوز نتوانسته‌ایم به پیشرفت لازم دست یابیم. در بسیاری از کشورها متعصبین مذهبی هنوز به اذیت و آزار اقلیتهای دینی ادامه می‌دهند و دولتها ناظر و حتی گاه در این رویه همدست آنان هستند. مناطقی چون بوسنی، چین، هند، پاکستان و اسرائیل از جمله کشورهایی هستند که در سالهای اخیر علناً در این زمینه حقوق بشر را نقض کرده‌اند. تشکیل دادگاه بین‌المللی^۱ رسیدگی به جنایات این نوید را می‌دهد که دستگاه قضایی به شکایات افراد یا گروهها درباره این گونه موارد نقض حقوق بشر رسیدگی خواهد کرد. اگر جامعه بین‌المللی از عملکرد این دادگاه تازه تأسیس حمایت کند، می‌توانیم امیدوار باشیم که دستکم وقیحانه‌ترین نمونه‌های نقض حقوق بشر را که غالباً در شکل کشتارهای دسته جمعی بروز می‌یابد، پایان دهیم.

۳) در سهایی از جنگهای دینی

● در دورانی آشوب‌زده دین برای حل مشکلات و تسهیل گذار چه می‌تواند بکند؟ امروز دلایل وجودی خاص دین به سختی در بوته آزمایش قرار

گرفته است.

پیش از این گفتم که دین در خلق محور معنوی نوین مهمترین مسؤلیت را به دوش می‌کشد، با وجود این پیش از آنکه چنین تلاشی صورت گیرد، نخست باید به رنجهای عظیم و خونریزیهایی که در ادوار پیشین به نام دین تحقق گرفته است، همچنین به این واقعیت که نزاعهای مذهبی امروز نیز همچنان ادامه دارد، صادقانه نگاهی بیندازیم. ما باید نخست مسأله رواداری یا ناشکیبایی دینی را مورد توجه قرار دهیم، در غیر این صورت قادر نخواهیم بود در هیچ بحث دیگری به نتیجه دست یابیم.

هر صاحب اندیشه‌ای در جهان امروز ممکن است این سؤاها را که زمانی میخائیل گورباچف رئیس جمهور شوروی سابق از من پرسید، مطرح کند: «علی‌رغم تمام انتظارها در مورد دین که مدعی است سرچشمه هرگونه حکمت و قدرت می‌باشد، چرا قادر نبوده تا از وحشیانه‌ترین اعمال، یعنی جنگ دینی جلوگیری نماید؟» و «چه زمانی نزاعهای احمقانه دینی پایان خواهد یافت؟ روحیه رواداری که در تعالیم همه ادیان به چشم می‌خورد، کجاست؟»^۱ با نگاهی به اوضاع بین‌المللی در سالهای اخیر (مسأله فلسطین، لبنان، جنگ داخلی در یوگسلاوی سابق، رویارویی ایران و عراق، نزاع بین هند و پاکستان، کشمکشهای خشم آلود در ایرلند شمالی) نمی‌توان انکار کرد که دین، در پیوستگی نزدیک با احساسات قومی، هنوز جنگهایی را برمی‌انگیزد که یافتن راه حل برای نزاعها را بی‌نهایت مشکل ساخته است. این بزرگترین مشکلی است که امروزه نوع بشر با آن روبه‌رو است.

این گونه نزاعها را نمی‌توان با راه‌حلهایی سطحی از قبیل برقراری مصالحه و همکاری بین ادیان حل و فصل نمود. در اینجا مسائل بسیار مهمی مطرح است که در سرچشمه‌های لایزال هستی بشر ریشه دارد.

۱- درسه‌های معنوی قرن بیستم،

من معتقدم برای از میان برداشتن این معضل باید از محدوده رویکردهایی که خود را به «عدالت» (از طریق جنگ) یا «صلح» منحصر می‌نمایند فراتر رویم، و از ترکیب آن دو امکان سومی را پدید آوریم که همانا «صلح عادلانه» می‌باشد.

در ورای جنگهای دینی خونین ناشکیبایی نسبت به سایر فرق و سایر آیینها قرار دارد؛ به معنای دقیقتر کلمه، برداشتهای تنگ‌نظرانه از انسانیت است که بر ضد پیروان سایر مذاهب تبعیض قائل می‌شود. ما باید در کمال آرامش و با پرهیز از هرگونه احساسات به بررسی دقیق این انحراف دینی پردازیم که دین را نه در خدمت بشریت، بلکه در خدمت خود دین تلقی می‌کند.

آیین بودا، که من به آن باور دارم، چنین نظری ندارد که «حقیقت مطلق احکام [بودایی]» با «روحیه رواداری بشری» در تضاد قرار دارد، بلکه برعکس می‌آموزد که صرفاً از طریق آمیختن دو چیز است که می‌توان پیوندهای انسانی حقیقی ایجاد کرد. از این منظر، نقطه حرکت واقعی به سوی «صلح عادلانه» روآوردن مجدد به برداشتی است که «دین را در خدمت بشریت» تلقی می‌کند. من معتقدم ادیانی که جداً نسبت به آینده نوع بشر در خود احساس تعهد می‌کنند قادر خواهند بود تا از طریق گفتگویی عاری از تعصب که در احساس مسؤلیت نسبت به دیگران ریشه دارد، به نحوی مسالمت‌آمیز به توافقی از مرتبه عالیتر دست یابند.

همان‌گونه که در سخنرانی خود در دانشگاه دولتی مسکو در می ۱۹۹۵ (با عنوان «شکوه کیهان») اظهار داشتم، این‌گونه اعتقاد دارم که برای تحقق آنچه که در بالا از آن به‌عنوان امکان سوم یاد شد، یعنی «صلح عادلانه»، باید گروههای مختلف پیرو ادیان متفاوت طی رقابتی جانانه با سخت‌کوشی برای ایجاد ویژگیهای استوار انسانی و افزایش عددی شهروندان جهانی بکوشند تا بار دیگر بر اثر نزاعهای بی‌اهمیت و تلخ بر سر تفاسیر مختلف از «عدالت»

فجایع گذشته تکرار نشوند، همچنین اجازه ندهند تا بر اثر سهل‌انگاری مصالحه‌ای غیر اصولی پدید آید.

دکتر تهرانیان، به نظر شما مهمترین وظایفی که در جهان امروز در پیش‌روی ادیان قرار دارد چیست؟ و با توجه به فطرت دینی بالقوه بشر، به عقیده شما معیارهای «دین جهانی» کدامند؟

○ این هم یک سؤال مشکل دیگر! تمام نظامهای عقیدتی بشر، چه دینی و چه دنیایی همچون ژانوس خدای رومی، از جنبه تاریخی چهره‌ای دوگانه دارند. یکی از چهره‌ها رئوف و رحیم، و دیگری کینه‌توز و انتقامجو است. این دوگانگی بیانگر دوگانگی گرایشهای بشری است. برای اصلاح آن، باید نخست اوضاع و احوالی را که در او این یا آن چهره صورت غالب می‌یابد، به دقت بررسی کنیم. به نظر من بیعدالتی مولد انتقامجویی است، در حالی که عدالت رأفت و رحمت را در پی دارد. هنگامی که در نظامی اجتماعی بر روابط ارباب - بنده، نظیر بردگی، آپارتاید، تفکیک نژادها یا نابرابریهای مفرط بین طبقات اجتماعی، مهر تأیید زده شود، هم استثمارگر و هم استثمار شده هر دو به شدت احساس ناامنی خواهند کرد. این امر، به نوبه خود بذر خشونت‌های علنی و نهانی را می‌پروراند.

ادیان بزرگ جهانی از قبیل اسلام، مسیحیت، و آیینهای بودا، کنفوسیوس، تائو هر یک ضمن آنکه از عضویت جهان‌گستر استقبال می‌کنند، به هواداران خود می‌آموزند که خود و سایر افراد بشر را مساوی، آزاد در انتخاب بین نیک و بد، و مستعد سعادت تلقی کنند. از این روی، به نظر من اگر دینی جهان‌گستر باشد و بر پایه اصول آزادی، برابری، و همبستگی (برادری) بنا شده باشد، می‌تواند به عنوان «دین جهانی» تلقی شود. از این دیدگاه، هدف بنیادین دین باید دستیابی به صلح، عدالت، و سعادت بشری باشد. هر اندازه که دینی از این اصول منحرف گردد،

به همان میزان اعتبار خود را به عنوان دین جهانی از دست خواهد داد. برخی شاخه‌های کوچکتر ادیان بزرگ، نظیر فرقه سوکاگاکای دین جهانی محسوب می‌شوند، در حالی که فرق دیگری با تبارنامه مشابه به دلیل تبلیغ خشونت و انحصارطلبی پیشاپیش موقعیت خود را از دست داده‌اند. گروهی افراد مدعی هستند که از طریق نظام‌های عقیدتی دنیایی نیز می‌توان تمام اهداف والا و شریف ادیان را برآورده کرد. چنین ادعایی ممکن است در مورد بعضی افراد صدق کند. انسان‌گرایان دنیایی همچون مارکس و فروید حتی از این مقدار نیز جلوتر رفته و دین را نوعی فریب کاری و توهم تلقی کردند. مارکس دین را «افیون توده‌ها» خواند که با خلط واقعیت‌های استثمار طبقاتی، از مقاومت استثمار شدگان می‌کاهد. فروید دین را نوعی توهم تلقی کرد، گرایشی کودکانه به وابستگی که بر اثر بالندگی و پختگی بشر از میان خواهد رفت. بدین سان مشاهده می‌کنیم که هم مارکس و هم فروید همراه با بعضی دانشمندان مدرن دیگر دین را پدیده‌ای گذرا تلقی می‌کردند که در زمان مناسب ناپود خواهد شد. اغلب دنیاگرایان بر این باور بودند که جامعه‌ای عقل‌گرا، علمی، و صنعتی به گورستان باورهای مذهبی تبدیل خواهد شد.

جامعه صنعتی آمده و رفته است، دستکم در غرب و در ژاپن، و ما اکنون در حال ورود به دوران تاریخی فراصنعتی هستیم. در این بین، بر سر دین چه آمده است؟ مشاهده می‌کنید اعتقادات و نهادهای دینی به جای آنکه از بین روند، به رشد و تکثر خود ادامه داده‌اند و در بعضی موارد حتی سنجیده‌تر نیز شده است. پس از سقوط کمونیسم در شوروی سابق و اروپای شرقی، دین بار دیگر به آن کشورها بازگشته است تا خلاً ایدئولوژیکی متعاقب را پر کند. در چین و سایر کشورهای کمونیستی نیز چنین به نظر می‌رسد که دین در حال سر بلند کردن است. در بسیاری کشورهای دیگر که در بین آنها هم کشورهای توسعه یافته و هم در حال

توسعه وجود دارد، نهضت‌های مبارز مذهبی جدیدی ظهور کرده‌اند که گاهی از آنها با صفت «بنیادگرا» یاد می‌کنند. در انتهای دیگر این جریان، نهضت مذهبی دیگری با نام «وحدت ادیان» وجود دارد که گرچه بسیار خاموش‌تر است ولی به هیچ‌وجه اهمیت آن کمتر نیست و به تدریج در سراسر جهان مورد پذیرش قرار می‌گیرد. این نهضت تلاشی عظیم به کار بسته است تا همکاری جهانی بین مسلک‌های مذهبی متفاوت را گسترش دهد. این تلاشها در درجه اول بر تدوین و گسترش یک نظام اخلاقی همگانی جهانی متمرکز شده که در آن شرایط لازم برای صلح و عدالت فراهم آمده است.

دلیل این احیای دینی چیست؟ به گمان من، علم، فن‌آوری و انسانگرایی دنیایی، حتی از طرح کردن پرسشهای اساسی درباره شرایط انسانی غفلت کرده است. بشر آسیب‌پذیر، فناپذیر و کجرو است. علم در این موارد پاسخ قاطعی ندارد. ادیان بزرگ جهانی این سؤاها را مطرح می‌کنند و با اطمینانی اعتماد برانگیز به آنها پاسخ می‌دهند. به همین دلیل است که آنها همچنان پیروانی دارند. در واقع، استدلال من چنین است که دین، علم، ایدئولوژی، و هنر، هر یک قلمرو منطقی و روشهای پژوهشی خاص خود را دارند که دیگران قادر به تقلید و تکرار آن نیستند. دین به اسرار زندگی می‌پردازد که تا به حال علم نتوانسته است پاسخی برای آنها بیابد. اسطوره‌های دینی با بیانی نمادین و شاعرانه، به این پرسشهای پیچیده و گیج‌کننده پاسخی محکم و نیرومند ارائه می‌دهند. نباید به اشتباه این پاسخها را به معنای تحت‌اللفظی آن تعبیر کرد. چراکه اسطوره پدایش در عهد قدیم، همچنین سایر متون مذهبی با بیانی نمادین وحدت، کثرت، و تقدس همه موجودات را نشان می‌دهند. این درسی است که علم تازه کشف و آموختن آن را آغاز کرده است. به عنوان نمونه داستان آفرینش در کتاب انجیل نکات حکمت‌آمیز بسیاری را به ما

می آموزد. خدا دنیا را در شش روز آفرید، ولی در روز هفتم به استراحت پرداخت. خدا آدم و حوا را آفرید تا به یکدیگر آرامش بخشند. آدم و حوا از خوردن میوه درخت معرفت منع شدند. هر آینه زمانی که آنان میوه معرفت را گاز زدند، بر برهنگی خویش و تفاوت بین نیکی و بدی آگاه شدند. اینک آنان محکوم به آزاد بودن هستند؛ آنها باید انتخاب کنند. به عبارت دیگر، اینک آنان مسؤول سرنوشت خود هستند. روش مراقبه در آیین بودا برای وصول به نیروانا تا حد زیادی نکات مشابهی را می آموزد. ما همگی استعداد تشخیص بین نیکی و بدی را دارا هستیم، و همگی برای رستگاری خود مسؤول هستیم.

متقابلاً زبان علوم تجربی از نماد و مجاز به دور است. روشهای تحقیقی آن بیش از همه تجربی است و نه شهودی. یافته‌های آن نیز احتمالی است و می‌تواند محلّ تعدیل، تصحیح و آزمایشهای تجربی آتی قرار گیرد. علی‌رغم آنکه کیهان‌شناسی نظری و زیست‌شناسی تکاملی توانسته‌اند خاستگاههای حیات و جهان را کشف کنند، به نظر غیر متحمل می‌رسد که بتوانیم به یک ادراک تجربی فراگیر دربارهٔ بسیاری از اسرار پیدایش و تکوین کیهان دست یابیم. محدودیتهای ساختاری نوع بشر شامل محدودیتهای دوران حیات، حوزه فهم، و قدرت تفکر او را از دست یافتن به چنان ادراکی عاجز می‌سازد. موجود فناپذیر برای پی بردن به ذات فناپذیر بیش از همه باید از تخیل و شهود بهره برد و نه واقعیاتی که یافته تجارب اوست.

به همین دلیل زبان و روشهای دین و هنر برای ادراک ذات غیر فناپذیر توسط موجود فناپذیر مناسبتر است. البته دین به‌عنوان یک نهاد اجتماعی نقاط اشتراکی با علوم، ایدئولوژی و هنر دارد. برای قرنهای متمادی نهادهای دینی مهمترین راویان دانش علمی بودند. ادیان علاوه بر نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود، همچون مکاتب ایدئولوژی

سیاسی واجد یک کردارشناسی نیز می‌باشند که کنشهای اخلاقی را براساس آن تبیین و تفسیر می‌کنند. زبان دینی کاملاً با زبان نمادین هنر مشابهت و برادری دارد. آیینهای دینی غالباً اثری هنری هستند که هدف آنها هم یک نوع زیباشناسی و هم تجربه‌ای روحانی است. نباید دین، علم، ایدئولوژی، و هنر را نظامهای عقیدتی تصوّر کنیم که هر کدام با دیگری مانع‌الجمع است، و علی‌رغم تنشهایی که بین آنها وجود دارد در واقع نظامهای معرفت‌شناسی مکمل هستند. جهان واقعی بسیار پیچیده است و ما برای ادراک چهره‌های بسیار گوناگون آن به مجموعه‌ای متنوع از روشها نیاز داریم. بنابراین تکثر نظامهای معرفت‌شناختی برای ادراک نوع بشر یک نیاز اساسی است و نه امری زینتی.

۴) مهاتما گاندی و عمل به باورهای او

● دکتر تهرانیان، مدّتها پیش از این درباره‌ی ماهیت روحیه‌ی رواداری حقیقی مقاله‌ای نوشتید و در آن به پیشنهاد من در سال ۱۹۹۵ خطاب به سازمان ملل با عنوان «ایجاد قرنی عاری از جنگ با استفاده از همبستگی بین بشریت» ارجاع نموده بودید. (Seikyo Shimbun, April 24, 1995)

در آن مقاله شما به آثار کسانی چون سقراط، عیسی(ع)، گاندی، مارتین لوترکینگ و دیگران اشاره کرده و خاطر نشان نمودید که آنچه بین تمامی آنها به اشتراک وجود داشت آن بود که در پی حقیقت و عدالت خود را به تمامی وقف آرمان‌گرانسنگ عدم خشونت کردند، و راسخانه در برابر فشار تعصّب و ناشکیبایی که بر جامعه‌شان حکمفرما بود ایستادند، و بدان منظور که حق را به دیگران بیاموزند، شجاعانه رو در روی مخالفان و دشمنان خود مبارزه کردند. شما همچنین ابراز داشتید که این مردان بزرگ همگی باور داشتند که تمام افراد بشر واجد یک توانایی اخلاقی بی حد و حصری هستند که آنان را قادر می‌سازد بین نیکی و بدی تمایز گذارند. این مردان بزرگ با اعمال خود تلاش

کردند تا کسانی را که گرفتار تعصب بودند، با مفهوم اصیل و صفامند هستی بشری آشنا سازند.

من معتقدم اظهار نظر شما در آن مقاله بسیار خردمندانه بود، نیز باور دارم که نکات اصلی برای ترویج روحیهٔ رواداری و بنای «دنیایی براساس همزیستی بین بشر» را در دوران ما باید در تعالیم چنین مردانی جستجو کرد. در اینجا برای آنکه این بحث عمق بیشتری بیابد، مایلم دربارهٔ یکی از چهره‌هایی که نام بردید، کمی دقیق‌تر بحث کنم.

به اعتقاد من ایمان به نیکی که در ذات بشر نهفته است و دستاویز قرار دادن این نیکی برای انجام دادن گفتگو، باورهایی هستند که اصل عدم خشونت ahimsa و پیشرفت جنبش ساتیاگراها satyagraha (نیروی حقیقت) گرد آن بنا شده است. آنچه که گاندی بدان اقدام کرد عدم خشونت «غیر فعال» و دست بر دست نهادن در برابر ظلم نبود، بلکه مبارزه‌ای روحانی بود که دستاویز اصلی آن اخلاقی است که به‌طور موروثی در نهاد بشر به امانت منتقل شده است.

گاندی بر این باور بود که «حقیقت» چیزی است که در قلب همهٔ افراد بشر وجود دارد و ندای درونی آن بدانان شور زندگی می‌بخشد. آنچه که مایلم مورد تأکید قرار دهم این است که رویکرد ما نسبت به آن «حقیقت» باید دو وجه انگیزه درونی و کارکرد بیرونی داشته باشد. بر همین اساس بود که او اظهار داشت آنچه که برای یکی از افراد بشر ممکن است، برای سایرین نیز ممکن می‌باشد. از نظر گاندی «دین جهانشمول» شامل تفحص حقیقت و تعهد برای عزیز داشتن و دست یافتن بدان بود. من معتقدم که جان دیویی فیلسوف نیز آنجایی که دربارهٔ ادیان صحبت کرده مفهوم مشابهی را در نظر داشته است. هر آینه یک دین جهانشمول باید بر آن اصول فطری که حیات و اعمال بشر را هدایت می‌کند، تکیه نماید و از این رو می‌تواند سرچشمهٔ الهام نوع بشر برای تفحص حقیقت و دیگر ارزشهای ضروری باشد. در اینجا لازم است مجدداً

در این مسأله بیندیشیم که آیا امروزه ادیان واقعاً چنین نقشی را بازی می‌کنند؟ دکتر تهرانیان، نظر شما در مورد دیدگاه دینی که هسته اعمال گاندی را تشکیل می‌داد چیست، و در مورد بشر دوستی او چگونه می‌اندیشید؟

○ شما کاملاً حق دارید. در بحث از فلسفه جنبش عدم خشونت فعال گاندی، اگر آن را «مقاومت غیر فعال» بنامیم به خطا رفته‌ایم. گاندی از ما می‌خواست که به نهضت ساتیاگراها پیوندیم، به عبارت دیگر به نیروی حقیقت در فطرت ستمگران تمسک جویم. ولی برای آنکه وجدان ستمگر را علیه قدرت برتر مادی او برانگیزیم، لازم است که قدرت معنوی عظیم‌تری را در هیأت رنج و از خودگذشتگی به نمایش گذاریم. در این فلسفه چیز غیرفعالی وجود ندارد، بلکه شجاعت و از خود گذشتگی‌ای که مجریان آن نیاز دارند حتی بیش از آنی است که کشورها در هنگام جنگ از شهروندان خود می‌طلبند. بنیانهای یک دین جهانشمول که در باورهای گاندی وجود دارد، آن را فارغ از زمان و مکان و برای همیشه مطرح نگاه داشته است. به همین دلیل است که آن فلسفه و روشها در جنبش حقوق مدنی در ایالات متحد، در مبارزه علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی، در براندازی رژیمهای دیکتاتور کمونیستی اروپای شرقی، و حتی در فلسطین و ایرلند با کارایی تمام به کار رفته‌اند و کم و بیش موفقیت‌هایی هم کسب کرده‌اند.

هر آینه رمز این موفقیت را باید در یک نگاه ویژه به دین جستجو کرد که در آن دین تنها راه رستگاری فردی نیست بلکه ابزاری برای اقدام اجتماعی در پی صلح و عدالت می‌باشد. اسلام و بوداگری متعهد نیز در این مسأله با فلسفه گاندی اشتراک دارند. البته مسلمانان و بوداییهایی وجود دارند که در مبارزات خود راه خشونت را در پیش گرفته‌اند. ولی به اعتقاد من آنها از حقیقت آن ادیان به دور افتاده‌اند. در آیینهای هندو و بودا اصل ahimsa یا آسیب نرساندن به موجودات زنده یک اصل محوری

است. سوره‌های قرآن با آیه «به نام خداوند بخشنده مهربان» آغاز می‌شوند. البته در اسلام از جهاد به‌عنوان جنگ مقدس یاد شده است، ولی بررسی دقیق این واژه و سنت حضرت محمد(ص) نشان می‌دهد که در اسلام استفاده از سلاح تنها برای دفاع از خود مجاز شمرده شده است، که بدان نام جهاد بیرونی (جهاد اصغر) داده‌اند. در مقابل جهاد درونی به‌غایت مشکل‌تر و بغرنج‌تر، و مضمون آن پاک ساختن روح از آلودگی حرص، شر، و تعدی به دیگران است، که در تصوف جهاد اکبر نامیده می‌شود. اصل عدم خشونت در آیین مسیحیت نیز در موعظه عیسی مسیح (ع) به پطرس حواری چنین بیان شده است: «کسی که دست به شمشیر برد با شمشیر کشته خواهد شد.»

در نتیجه در تمام ادیان بزرگ خشونت محکوم، و بر محبت، همدردی و خیرخواهی تأکید شده است. در عین حال در تاریخ و سنت همه ادیان بزرگ لحظات و مواردی را خواهیم یافت که در آن با استفاده از مبانی دینی خشونت و تحجر تجویز شده است. در اینجا به نظر می‌رسد که ما دچار تناقضی هستیم بین آموزه‌های ناب و راستین و مجریان بد. به همین دلیل است که انسانگرایی دنیوی مدرن در اشکال مختلف خود (مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، و فرامدرنیسم) کوشیده است تا آزادی را که در پندار آنان سنتهای مذهبی گوناگون از نوع بشر سلب کرده‌اند، به او بازگرداند. از آن میان مارکسیسم بر آن است تا ضرورت تاریخی را جایگزین جبرگرایی الهی نماید، ولی اگزیستانسیالیسم و فرامدرنیسم به‌طور ریشه‌ای بر آزادی بشر تأکید دارند. این قول ژان پل سارتر همواره در گوش ما طنین افکن خواهد بود که انسانها «محکوم به آزادی» هستند. او که تجربه جنگ جهانی دوم را از سرگذرانده بود در دوران تیره پس از جنگ، دنیایی را تجسم می‌نمود که فاقد هرگونه هدفی می‌باشد و در آن افراد بشر در تنهایی کامل باید با آزادی و مسؤولیت زندگی کنند. در

دنیایی که مطابق ادعای نیچه «خدا مرده است»، افراد بشر با این مسؤلیت هراس‌انگیز روبه‌رو هستند که باید نه تنها برای خود بلکه برای دیگران نیز انتخاب کنند.

مطابق تقریر سارتر، بشر در یکایک انتخابهای خود باید تلویحات ضمنی اخلاقی و عملی آن را بسنجد و همواره به پیامدهای عمل خود و برداشتهای گوناگون جهانی آن بیندیشد. اگر چنین تعریفی را از انسانگرایی قبول کنیم در آن صورت بین آن و سنتهای مذهبی انسان سالار تضادی وجود نخواهد داشت، و همان‌گونه که سورن کرکه گارد^۱ و پل تیلش^۲ نشان داده‌اند به‌جای باور به انسان‌سالاری دنیوی یا اگزیستانسیالیسم می‌توان مذهبی باقی ماند. مطابق برداشت من اندیشهٔ محوری در دو سنت عرفانی و سوکا نیز همین است. از همین قرار است بسیاری از ادیان مدرن و پیشرو که آزادی بشر را در مرکز آموزه‌های خود قرار داده‌اند، و از پیروان خود می‌خواهند تا در عوض تمسک به جزمهای خشک دینی و یا خرد متعالی یک یا چند رهبر معنوی خود قبول مسؤلیت نمایند و از سر آگاهی تصمیمات اخلاقی اخذ کنند و پیامدهای آن را بپذیرند، و این بدان معناست که مسلم شمرده می‌شود که هر یک از افراد بشر این توانایی را دارد که از مرحلهٔ منافع خرد شخصی درگذرد و به وادی نیکی جهانشمول قدم گذارد.

از این دیدگاه گاندی یک انسان‌گرا به تمام معنی بود. او تمام سنن مذهبی را محترم می‌شمارد، هر روز به مطالعهٔ قرآن، انجیل، و اوپانیشادها می‌پرداخت، ولی دست آخر خود به داوری می‌نشست و با تکیه بر الهامی که از مجموعهٔ سنتهای معنوی نوع بشر دریافت می‌کرد به انتخابهای اخلاقی دست می‌یازید. او از دوستان و دشمنان خود نیز می‌خواست که همین روش را در پیش گیرند و برای یافتن مسیر صحیح اندرون خود را

بکاوند. بسیاری از مستعمره‌چیان انگلیسی بی‌آنکه خود بخواهند عمیقاً تحت تأثیر شجاعت و تواضع آن مرد نحیف ولی پولادین قرار گرفتند. زمانی او پی‌برد که چکمه‌های فرمانده قوای بریتانیا در هندوستان، یعنی کسی که او را به زندان افکنده بود، سوراخ است. گاندی این زحمت را در زندان بر خود هموار ساخت و جفتی چکمه نو برای ژنرال انگلیسی دوخت و آن را همراه با آرزوی خیر برای وی فرستاد. آن ژنرال از آن پس تا پایان عمر آن چکمه‌ها را با افتخار تمام به‌عنوان نمادی از دوستی بین هندوستان و بریتانیا در دفتر کار خود به نمایش گذاشت. این همان معنویت دینی و یا انسان‌گرایی است که باید در سر تا سر جهان به تبلیغ آن پردازیم.

۵) اخلاقیات «عصر جهانی»

● دکتر تهرانیان، شما در مصاحبه‌ای گفتید که برای نوع بشر عدم خشونت باید به یک اصل بنیادین جهانشمول تبدیل شود. شما ابراز داشتید که هر آینه برای آنکه مردمان بیاموزند که گزینه جنگ و خشونت را فروگذارند و دریابند که روشهای جایگزینی وجود دارد که با استفاده از آن می‌توان حقوق خود و دیگران را محترم شمرد، باید همچنان کوششهای عظیمی صورت گیرد. و در مورد توقعات خود از تلاش ما در مؤسسه بین‌المللی سوکاگاکای گفتید که جز از طریق مبارزه عمومی برای بازآموزی اخلاقی نظیر فعالیت‌های مذهبی که سوکاگاکای آن را هدایت می‌کند راه دیگری برای شیوع جنبش عدم خشونت وجود ندارد. (Seikyo Shimbun, August 1.1992)

در مباحث گذشته درباره رویکرد گاندی نسبت به عدم خشونت گفتگو کردیم، ولی آنچه که در بحث درباره عدم خشونت پیش از همه باید به‌خاطر بسپاریم این گفته گاندی است که عدم خشونت قبایی نیست که در هر لحظه که بخواهیم بتوانیم به‌سادگی آن را به تن کنیم، بلکه در قلب ما جای دارد و باید به

جزء لایتجزی هستی ما بدل گردد.

این سخن گاندی فریادی روحانی بود که از عمق ایمان شهسواری برمی‌خاست که تلخترین مبارزات روحانی را تاب آورده است.

به عبارت دیگر از نظر گاندی انتخاب عدم خشونت و عمل به آن امری ناگزیر بود که تمام هستی بشر موقوف بدان و لازم بود تا باورها و وجدان، و حتی در برخی موارد زندگی خود را بر سر آن گذارد. او با ایمان راسخ به این انتخاب دست زد، چرا که همان طور که خود گفته بود جز اعتقاد به عدم خشونت هیچ راه ممکن دیگری وجود ندارد.

آیین بودا شخصیت آرمانی بشری را «بودا» یا «بیدار» توصیف می‌کند، و می‌آموزد که چگونه می‌توانیم از طریق خودآگاهی و بیداری روحانی (یقظه) به اخلاص درونی کامل دست یابیم، یا به عبارت دیگر آن توانمندی را در خود ایجاد کنیم که نفس را به تابعیت از اصول وادار سازیم. یک تن از این چهره‌های آرمانی بودیساتوا فوکیو Fukyo بود، او به همه افراد، حتی آنانی که او را تحقیر می‌کردند و از آزار و تعدی خودداری نداشتند، حرمت می‌نهاد و بر این باور بود که هر فردی در درون خود واجد سرشت بودا است. این خواسته و عمل راسخ فوکیو (در لغت به معنی: ناپژمردنی) بهترین تجلی نیروی بشر برای واداشتن نفس به پیروی از اصول است. آیین بودا همچنین با تکیه بر مفهوم وابستگی علی می‌آموزد که نیکی و بدی از یکدیگر جدایی ناپذیرند، و من معتقدم که بر همین مبنا هر فرد بشر می‌تواند با مبارزه درونی نفس را در قید در آورد. دلایل من از این قرار است.

دشمنان ما بدی محض نیستند و واجد نیکی نیز می‌باشند. از سوی دیگر می‌دانیم که ما به انجام هم نیکی و هم بدی قادر هستیم. این توانایی ما برای تعیین بخشیدن به خویشتن بهترین مانعی است که ما را از قضاوت یکجانبه در مورد مخالفان و خود باز می‌دارد تا نه آنان را سراسر بدی بشماریم و نه خود را نیکی محض. ولی برای این کار به تلاش معنوی و احساس خرسندی به معنای

واقعی آن نیاز است، و به جرأت باید گفت که چنین نیرویی برای به قید کشیدن نفس همان شجاعت واقعی است کما آنکه در اظهارات گاندی نیز آمده است که عمل به اندیشهٔ عدم خشونت شجاعتی بیش از شجاعت مبارزان مسلح را ایجاب می‌کند.

مؤسسهٔ SGI بر پایهٔ همین تعالیم آیین بودا پدید آمده است و می‌کوشد تا صلح، فرهنگ و آموزش را ترویج کند، و همان طور که من بارها گفته‌ام، نقش و رسالت اجتماعی مؤسسهٔ SGI پیش‌بردن مبارزه‌ای معنوی است که از اعماق زندگی درونی ما ریشه می‌گیرد، بر ضد آن نیروهای خارجی که با استفاده از خشونت، قدرت، و پول به حریم تقدّس بشریت تجاوز می‌کنند. نیچیرن دایشونین اندیشمند کبیر قرن سیزدهم که ما با شور فراوان از تعالیم او پیروی می‌کنیم اعمال خود را برای اعادهٔ صلح با بودیساتوا فوکیو مقایسه کرده است. به همین دلیل است که جنبش عدم خشونت مؤسسهٔ ما ریشه در تاریخ دارد. آسانترین راه آن است که زور را با زور پاسخ دهیم، ولی این عمل تکرّر بدی و شر را متوقف نخواهد کرد. تسلیم غیرفعال در برابر خشونت نیز فقط موجب ترغیب بدی خواهد شد. هیچ کدام از این دو رویکرد نمی‌تواند صلح پایدار را تأمین کند، بلکه شالودهٔ چنین صلحی بر مقاومت سازش‌ناپذیر و قاطع و متعهد به عدم خشونت علیه هرگونه نیرویی که به حریم تقدّس بشریت تجاوز کند، بنا نهاده خواهد شد، و تنها تلاش پیگیر ما برای به بار نشانیدن بذر روح عدم خشونت می‌تواند به صلح دائم بینجامد.

دکتر تهرانیان، شما مصر هستید که اولین وظیفهٔ ما بنا نهادن اصول اخلاقیات می‌باشد. در مورد آنچه که من در این باره اظهار داشتم، چه نظری دارید؟

○ ویژگی‌هایی که در بالا دربارهٔ آیین بودا بیان کردید در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم نیز مطرح است. اندیشهٔ محوری در اگزیستانسیالیسم

«تقدم هستی^۱ بر ماهیت^۲» می‌باشد. ما در بحث از اخلاقیات برای تبیین مفهوم برخی از ارزشها همانند نیکی، شجاعت، صداقت، و حتی محبت و همدردی به تعریف ماهیت آنها می‌پردازیم. به عبارت دیگر تصور این مقولات برای ما هنگامی ممکن است که بین آنها و اضداد ماهوی‌شان یعنی بدی، جبن، خیانت، نفرت، و سنگدلی تمایز قائل شویم، و این موجب آن است که ما به وجود تعداد زیادی تقسیم‌ثنایی قائل شویم. در زندگی واقعی، چنین مقولات ناب «ماهوی» وجود ندارد. هستی مجموعه‌ای است مرکب از نیکی و بدی، شجاعت و جبن، صداقت و خیانت، محبت و نفرت، همدردی و سنگدلی. در عهد جدید داستانی آمده است درباره‌ی گروهی از مردم که در اوج هیجان و خود مطلق پنداری اخلاقی قصد داشتند تا طبق یک قانون کهن آیین یهود به سنگسار فاحشه‌ای بپردازند. عیسی مسیح (ع) به آنان گفت «نخستین سنگ را باید کسی پرتاب کند که خود گناهی مرتکب نشده است.» جز حضرت مسیح (ع) که خرده سنگی را انداخت، سایرین با شرمندگی و بدون پرتاب یک سنگ پراکنده شدند.

افراد معدودی می‌توانند صادقانه ادعا کنند که در طول زندگی خود هرگز جبن، نفرت، یا بدخواهی را در درون خود احساس نکرده‌اند. انسان مجموعه‌ای است مرکب از فرشته و اهریمن، از همین روی نخستین درس اخلاقیات در نظر من بازشناختن و اقرار کردن به وجود اهریمن در درون خویشتن است. اگر چنین کنیم، آن‌گاه آسانتر می‌توانیم وجود اهریمن را در خویشتن، دیگران، و در کل جامعه بازشناسیم، ببخشیم، و با آن برخورد مؤثر کنیم. همین امر در مورد خشونت نیز صادق است. در نظر بودا، عیسی (ع) و گاندی خشونت اهریمنی به تمام معنی بود. با این همه همان‌طور که اریک اریکسون در زندگینامه‌ی گاندی نوشته است، حتی

مهاتما گاندی نیز گاهی خشمی شدید و حتی خشونت را در خویشتن احساس می‌کرد.

دومین درس اخلاقیات به نظر من آن است که چنان عمل کنیم که گویا اعمال ما به صورت قوانین جهانشمول در خواهد آمد. لازم است این پند کهن را با خط زر بنویسیم: با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو رفتار کنند. اگر تقلب می‌کنیم، دروغ می‌گوییم، نفرت می‌ورزیم، یا به خشونت متوسل می‌شویم، باید انتظار همین اعمال را از طرف مقابل خود داشته باشیم، آیا این همان است که در زندگی به دنبال آن هستیم؟ مطمئناً هر انسانی که از منطق بهره‌ای برده باشد چنان چیزی را نفی می‌کند و یک زندگی را که قواعد جهانشمول آن صداقت، محبت و مهربانی باشد، ترجیح خواهد داد.

سومین درس اخلاقیات به مبحث مشکلات اجتماعی مربوط می‌شود. آیا فردی واجد اخلاقیات می‌تواند در جامعه‌ای که فاقد آن است تاب آورد؟ صریحتر بگوییم، آیا فرد معتقد به عدم خشونت می‌تواند در جامعه پرخشونت دوام آورد؟ شاید نتواند. ولی آیا فردی واجد خشونت می‌تواند جامعه‌ای پرخشونت را به صواب هدایت کند؟ چنین احتمالی منفی است. بار دیگر باید تکرار کرد که جوامع همچون افراد بشر مجموعه‌ای مرکب از نیکی و زشتی، احسان و طمع، همدردی و سنگدلی، همراهی و خشونت می‌باشند. چالش در آن است که به وجود زشتی، طمع، سنگدلی و خشونت اقرار کنیم، عوامل ریشه‌ای آنها را کشف کنیم، و بدون اغماض با آن عوامل برخورد کنیم. رویکرد حداقل آن است که از هر گونه بیرحمی و صدمه عمده خودداری کنیم، و رویکرد حداکثر طلب می‌کند که تمام تلاش خود را برای تسکین رنج‌هایی که پیش‌رو می‌بینیم به کار بندیم.

درس چهارم در اخلاقیات درباره نیاز به گفتگو برای حل اختلاف

می‌باشد. چه در سطح بین افراد و چه در سطح جوامع باید در مورد اختلافها بدون تعصب و صادقانه به گفتگو نشست. در نظر من اخلاقیات مجموعه‌ای از قوانین تغییرناپذیر که همواره باید بدون پرسش از آنها تبعیت نمود، نمی‌باشد. البته برخی اصول راهنما همچون قوانین عرفی و دینی، مثلاً ده فرمان یا اعلامیه جهانی حقوق بشر وجود دارند به‌عنوان معیارهای جهانشمول مورد پذیرش قرار دارند. ولی در تحلیل نهایی، هر وضعیت بشری مختصات منحصر به فردی دارد که طلب می‌کند طرفهای درگیر در مناقشه برای یافتن اخلاقی‌ترین شیوه برای حل یا هدایت آن با یکدیگر به مذاکره بنشینند. در هر تنگنای اخلاقی باید با بازانندیشی درباره معیارهای جهانشمول کاربرد آنان را در وضعیتهای خاص هستی بشر بیابیم. در این روند لازم می‌آید که به ابداع دوباره ارزشهای خود، قواعد خود و خویشتن خود پردازیم. در این روند مفهوم تک تک قواعد باید از نو بررسی شود. این امر، در نظر من معنای اصلی واژه سوکا Soka (ارزش‌آفرینی) است.

دست آخر آنکه در اخلاقیات باید همیشه به یاد داشته باشیم که همیشه نیت خیر ما را به بهشت رهنمون نمی‌شود. داشتن نیت خیر ضروری است ولی کافی نیست. ما باید همچنین به پیامدهای عمل خود بیندیشیم. نظامهای اجتماعی غالباً خلاف انتظار^۱ ما عمل می‌کنند. اقدامهای خیرخواهانه بدون نقص می‌توانند نتایجی کاملاً متضاد منظور اصلی خود به بار آورند. این امر به‌ویژه در محدوده سیاستهای اجتماعی صادق است. برای نمونه برخی سیاستهای رفاهی می‌تواند موجب رشد کاهلی و فقدان عزت نفس در دریافت کنندگان گردد. این مسأله به بهترین وجهی در ضرب‌المثل زیر بیان شده است که اگر به فردی گرسنه یک ماهی بدهید او را یک بار از گرسنگی نجات داده‌اید، ولی اگر ماهی گرفتن

را به او بیاموزید، او را برای همیشه از گرسنگی نجات خواهید داد. در اینجا می‌خواهم یکی از غامض‌ترین مسائلی را که در مورد مشکل خشونت جهانی وجود دارد، مطرح کنم. هنگامی که یک دولت متجاوز نظیر آلمان عصر هیتلر، عراق تحت حکومت صدام حسین، و یا گروه‌هایی نظیر هوتوها، توتسیها، یا سربهای بوسنی به اعمالی بیش‌مانه و خشونت‌بار که به قوم‌کشی شبیه است، دست می‌زند، مسؤولیت اخلاقی جامعه بین‌المللی چیست؟ به عبارت دیگر محدوده مجاز و ممنوع برای دخالت‌های بشردوستانه کدام است؟ سابق بر این استدلال رایج آن بود که جامعه بین‌المللی حق دخالت در امور داخلی مربوط به حاکمیت کشورها را ندارد. ولی در دوران پس از جنگ سرد تغییرات قابل توجهی رخ داده است، و سازمان ملل در مناقشات موجود در سومالی، بوسنی و خلیج فارس دخالت نموده و نتایج مختلفی گرفته است.

سؤال این است که مداخلات بشردوستانه تابع کدام اخلاقیات جهانی است؟ استانی هوفمان (۲۳: ۱۹۹۶) اصول آن را نسبتاً به خوبی بیان کرده است: مداخله نوع‌دوستانه دسته جمعی هنگامی لازم است که «شرایط و عملکرد یک کشور موجب بروز تهدیدهای جدی علیه صلح و امنیت سایر کشورها و خلقها، و یا نقض گسترده و جدی حقوق بشر گردد...»

حق حاکمیت را زمانی می‌توان نادیده گرفت که عملکرد یک کشور حتی در محدوده سرزمین خود حقوق اولیه بشری را در خارج از آن مملکت مورد تهدید قرار دهد، و یا آنکه حمایت از حقوق مردم آن کشور تنها با دخالت از خارج تأمین شود.»

این بدان معنا نیست که حتماً باید از خشونت استفاده کرد. مداخله نوع‌دوستانه باید سنجیده باشد و می‌تواند اشکال مختلفی نظیر تحریمهای دیپلماتیک، اقتصادی، و سیاسی علیه کشور متعدی را داشته باشد. تحریمها باید با میزان نقض قوانین بین‌المللی و حقوق بشر متناسب

باشد. اگر یک کشور به کشور دیگری تجاوز کند شورای امنیت باید از تمام نیروی دسته جمعی اعضای سازمان ملل استفاده کند و مهاجم را به عقب نشینی وادارد، در عین حال در گذشته در مواردی که تجاوز عریان صورت نگرفته بود، واکنشهای سنجیده واجد کارایی بوده است (نظیر موارد آفریقای جنوبی و بوسنی) و در آینده نیز می‌توانند آن را واجد باشند. ما به دورانی از تاریخ پا نهاده‌ایم که وابستگی متقابل جهانی چنان اهمیت یافته است که دیگر هیچ کشوری نمی‌تواند برای مدت طولانی در انزوا به سر برد.

در همین حال دیگر کشورها تنها بازیگران عرصه بین ملل و حتی مهمترین آنان نیستند. هم اینک رقمی در حدود ۱۰۰۰ شرکت تولیدی فراملیتی وجود دارند که اقتصاد جهانی را به پیش می‌برند، بدون آنکه کشورها تسلط قابل توجهی بر آنها داشته باشند. از میان ۱۰۰ واحد اقتصادی برجسته جهان، شامل کشورها و همچنین شرکتهای تولیدی فراملیتی، بیش از ۵۰ درصد را شرکتهای عظیم نظیر جنرال موتورز، سونی، AT&T، و IBM تشکیل می‌دهند. این شرکتهای جهانی عمل می‌کنند و در بیش از ۱۰۰ مملکت امکانات تولید و توزیع دارند. آنها در تنظیم سیاستها و عملیات خود از یک راهبرد تولیدی جهانی استفاده می‌کنند که هدف آن تحویل حداکثر سود از طریق سرمایه‌گذاری در مناطقی است که دستمزدها، اجاره‌ها، مالیاتها، و قوانین حکومت در پایین‌ترین سطح قرار دارد.

۶) «شهروند جهانی» چه ویژگیهایی دارد؟

- قریب به یک قرن پیش از این تسونه سابورو ماکی گوچی Tsunesaburo Makiguchi (نخستین رهبر سوکاگاکای) در کتاب *جغرافیای زندگی بشر* Jinsei Chirigaku این مسأله را مطرح کرد که هر شخصی همزمان عضوی از یک

اجتماع، عضوی از یک ملت - کشور، و نیز یک «شهروند جهانی» است که در بافت جهانی زندگی می‌کند. ماکس گوپچی بر اهمیت آگاهی نسبت به این شهروندی سه گانه تأکید داشت.

به عبارت دیگر او از ما می‌خواست برای خود در اجتماعات محلی و جهانی جایگاهی استوار ایجاد کنیم مگر بتوانیم از تأثیر ماهیت شیطانی ملت - کشور رهایی یابیم. او عنوان کرد که از این رو لازم است در هر دو سطح محلی و جهانی، به‌عنوان همسایه و شهروندی خوب، تفاهم متقابل را عمق بخشیم و در پی کامیابی مشترک باشیم.

تنها نیم‌نگاهی به جنبشی که اخیراً پیدا شده و هدف آن ایجاد برادری در جامعه جهانی و همچنین دادن آگاهی درباره شهروندی در دنیا است، یعنی مفاهیمی که این روزها همه‌جا از آن صحبت می‌شود، مشخص می‌کند که ماکس گوپچی تا چه حد خردمند و دوراندیش بوده است.

ما در دورانی به‌سر می‌بریم که در دنیای اقتصاد و دیگر عرصه‌های تلاش بشری مرزهای ملی به‌سرعت فرو می‌ریزند، هم بدین‌سان به‌طور روزافزون لازم است که در عرصه فردی ملاحظات شخصی را پشت سرگذارده و درباره پیوندهایی که بین ما و کل نوع بشر وجود دارد تأمل کنیم. از سوی دیگر، نیز کسانی که می‌کوشند تا با یک جهش در دریای زندگی جهان‌وطنی به غوص پردازند به این نقطه ضعف دچارند که ریشه‌ای در زندگی ندارند.

سایمون ویل Simon Weil اندیشمند فرانسوی در این مورد به مطالعه پرداخته و مؤکداً معتقد است که داشتن ریشه‌هایی استوار اهمیت دارد. به‌نظر من مطلقاً ضروری است که اندیشه فارغ از تعصب شهروند جهانی باید بر پایه آن ریشه‌ها، یا به عبارت دیگر هویت ملی و/ یا محلی ما بنا گردد. برای مملکت خود، و یا اجتماعی که بدان تعلق داریم شهروندی نمونه بودن، هیچ تضادی با شهروندی دنیا ندارد، و به‌نظر من باید اوضاع و احوالی پدید آوریم که هر کسی این امر را بدیهی بیندارد. این دو نوع هویت فردی به‌هیچ‌وجه

مانعة الجمع نیستند، و چنین نیست که باید تنها یکی از آن دو را برگزید. این بحث داستانی را درباره کارل یاسپرس به یاد من می‌آورد. همان گونه که هانا آرنت شاگرد او متذکر شده، تمام آثار فلسفی یاسپرس براساس اندیشه شهروند جهانی پدید آمده است. آرنت می‌نویسد که هیچ تعجیبی ندارد که واکنش مشترک مردم نسبت به بار تحمل‌ناپذیر مسؤولیتها در ابعاد جهانی در شکل بی تفاوتی سیاسی، انزواگرایی ملی، یا مقاومت بی سرانجام در برابر همه اشکال قدرت قانونی متجلی شود. آرنت می‌نویسد که یاسپرس علی‌رغم آنکه از این واقعیات سیاسی و روشنفکرانه به‌خوبی آگاه بود، فلسفه خود را بر پایه میل درونی بشر برای شهروندی جهان بنیاد نهاد.

یاسپرس حتی در انزوا نیز از اظهار عقاید شخصی خودداری کرد، و به‌جای آن یک دیدگاه عمومی متفاوت را ابراز کرد که گرچه هنوز در کنج اختفا قرار دارد، ولی به قول کانت «کوره راهی است که بدون شک روزی چون شاهراهی عظیم گسترش خواهد یافت»^۱ طرز برخورد یاسپرس در حکایتی که می‌خواهم برایتان تعریف کنم، به‌خوبی مشخص می‌شود.

در خلال جنگ جهانی دوم که بسیاری کسان بدون هیچ انتقادی تسلیم قدرت هیتلر شده و روح خود را فروخته بودند، همسر یاسپرس که یهودی بود علی‌رغم تمام علاقه‌ای که به آلمان داشت به‌سختی از آن انتقاد می‌کرد، هر باری که وی چنان صحبتی می‌کرد یاسپرس به او می‌گفت «فکر کن، من آلمان هستم!»^۲

یاسپرس به دلیل مذهب یهود همسر خود مجبور شد تا از تمام فعالیت‌های عمومی خودداری کند، با وجود این همواره از اینکه یک آلمانی واقعی، و نه

1- Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, p. 77, Harcourt, Brace & World Inc., New York, 1968.

2 - Hironobu Terawaki, *Yasupasu no jitsuzon to seiji shiso* (Jasper's Existence and Political Thought), Hokuju Shuppan, 1991, p. 15)

یک آلمانی خودباخته به فاشیسم بود، احساس غرور می‌کرد. او که مصمم بود تا نمونه یک آلمانی واقعی باشد، علی‌رغم نیروی عظیم جنون‌آمیز نازیها هیچ‌گاه تسلیم نشد.

به نظر من، یاسپرس نمونه‌ای از یک شهروند جهانی است که امروزه ما طالب آن هستیم. دکتر تهرانیان، اکنون لطفاً درباره «هویت فردی» در عصر جهانی شدن و اینکه «شهروند جهان» چه ویژگیهایی دارد برای ما توضیح دهید.

– مسأله‌ای که اینک مطرح کرده‌اید، یعنی دغدغه هویت فردی در عصر جهانی شدن و نابسامانی و سردرگمی، یکی از مشکل‌سازترین مسائل دوران ماست. در جوامع سنتی که مردمان در روستا یا شهری کوچک زاده می‌شدند، می‌زیستند و در همانجا از دنیا می‌رفتند چنین مشکلی وجود نداشت. هویت فردی مردمان با پیوندهای قدیم خونی و وابستگی‌ها یعنی خانواده، زبان، مذهب، و فرهنگ تعیین می‌شد و همه کس بدان اطمینان داشت. با ظهور دنیای مدرن تحرک جسمی، اجتماعی، و روانی با آهنگی که هر لحظه شتاب بیشتری می‌گیرد، افزایش یافته است. این روزها اکثریت عظیمی از مردمان دیگر در زادگاه خود زندگی نمی‌کنند. خیل بزرگی از انسانها از راه مسافرت، تماسهای شغلی، یا رسانه‌ها کاملاً با فرهنگها و جوامع دیگر مواجه شده‌اند. این افراد باید درباره هویت جدید خود در برخوردهای جدید اجتماعی و فرهنگی به بازاندیشی پردازند. برخی از روانکاوها نظیر اریک اریکسون مدعی هستند که هر نوجوان دچار «بحران هویت» می‌شود و لازم است پیش از آنکه به بلوغ کامل برسد آن را حل کند. در واقع برای اریکسون «بحران هویت» یک ابزار تحلیل محوری برای ادراک دگرדיسهای فرهنگی و هنجاری در تاریخ می‌باشد. اریکسون عرصه جدیدی برای پژوهش را

خلق کرده است که «روانکاوی تاریخی»^۱ نامیده می‌شود و مدعی است که ادراک ما را در مورد پیچیدگیهای تغییرات فرهنگی و سیاسی عمیق‌تر می‌کند. اریکسون و همفکران وی برای تدوین «روانکاوی تاریخی» توجه خود را بر زندگی رهبران بزرگ نظیر مارتین لوتر، وودرو ویلسن و گاندی معطوف کرده‌اند. آن گونه که از این مطالعات برمی‌آید رهبران فرهنگی سیاسی بزرگ ضمن حل بحران هویت نوجوانی خود، بحرانهای اخلاقی بزرگ تاریخ را نیز حل می‌کنند که به نوبه خود مسیر اخلاقی و فرهنگی جدیدی را برای نوع بشر فراهم می‌آورد.

نظر شخص من بر یافته‌های جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان فرهنگی متکی است که مدعی هستند هویت فرهنگی همواره در رابطه با دیگران و به منظور معنی بخشیدن به حیات و فعالیت اجتماعی در متن اجتماع اندیشیده و ساخته می‌شود. در اینجا برای نمایش منظور خود مایلم از یک نمایه مفهومی استفاده کنم (جدول ۴ - ۱). در آغاز تصور کنید که مشکل هویت عبارت است از مجموعه‌ای از گزینه‌ها که برای تعیین آنکه چه کسی هستیم باید از میان آنها انتخاب کنیم. جهانی شدن با عرضه گنجینه‌ای غنی از هویت‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف از سنتی‌ترین انواع تا مدرن‌ترین و فرامدرن برای ما بر پیچیدگی آن مجموعه می‌افزاید. در جوامع سنتی که نسبتاً منزوی هستند این انتخابها تقریباً محدود و منحصر به پیوندهای خونی هستند. این بدان معناست که افراد با وضعیت «کمبود هویت یا تفرّد» مواجه هستند. دامنه انتخابها کاملاً محدود است. فرزندان برای انتخاب شریک زندگی، حرفه، و محل زندگی و مرگ باید از والدین خود پیروی کنند. این وضعیت در سطح اجتماع غالباً بحران انگیزه را پدید می‌آورد. آن دسته افراد که تمایلی به پیروی از پدران خود ندارند فاقد انگیزه کامل برای شرکت در زندگی اجتماعی سنتی می‌باشند.

بنابراین راهبردهای فعالیت اجتماعی در وفاداری کامل به سنتها، خروج از حمایت جامعه سنتی، یا مقاومت در برابر دستورهای آن خلاصه می‌شود. مقاومت می‌تواند هم شکل مثبت و هم منفی داشته باشد، می‌تواند به شکل اعتراض علیه بیعدالتیهای جامعه سنتی بروز کند، یا اشکالی چون انفعال، فرار از واقعیت، و پوچ‌انگاری به خود بگیرد. هنگامی که جوامع سنتی مدرنیزه می‌شوند اشکال جدید هویت نیز امکان‌پذیر می‌گردد. دیگر لزومی ندارد فرزندان در انتخاب شریک زندگی، حرفه، یا باورها و کنشهای دینی و سیاسی از والدین خود دنباله‌روی کنند. از عواقب این مسأله ناسازگاریها و تضادهای هویتی است، چرا که برخوردها بین جنسیتها، نسلها، گروههای قومی، و گروههای اجتماعی دامنه پیچیده‌ای از امکانات هویت را فراهم می‌آورد. هر آینه هنجارهای غالب جوامع صنعتی مدرن موفقیت فردی را بر وابستگیهای خانوادگی، محاسبات عقلایی را بر باورهای جزمی، و مشارکت برابر را بر تبعیت از سلسله مراتب اجتماعی مقدم می‌دارد. بنابراین جوامع مدرن مداوماً با گونه‌ای بحران مشروعیت دست به‌گریبان هستند که در آن نسل جوان و مخالفان دائماً خانواده، مذهب و نهادهای سیاسی را مورد پرسش و چالش قرار می‌دهند. و راهبردهای شکل‌گیری هویت اشکال ایدئولوژیک محافظه‌کاری، اصلاح‌طلبی، و مقاومت انقلابی به خود می‌گیرد.

خصوصیات فرامدرنیسم را جهانی شدن و تحرک شتابنده جسمی، اجتماعی، و روانی تشکیل می‌دهد، از این روی افراد در عرصه شخصی با وضعیت مازاد هویت مواجه هستند. تعداد انتخابها غالباً بیشتر از آن است که قابل درک برای یک فرد باشد. نتیجه این امر تکثر ملتها، گروههای قومی، و صاحبان ایدئولوژی است که به نوبه خود یک بحران یکپارچگی با ابعاد بسیار عظیم را هم در سطح ملی و هم جهانی به وجود می‌آورد.

از بعد تاریخی، جوامع در برخورد با مشکل گوناگونیهای قومی، دینی، و مذهبی راههای متفاوتی را پی گرفته‌اند. سبانه‌ترین راهبرد محو و نابود کردن کسانی است که همسان ما نیستند. تاریخ آکنده از سیاستهای فرهنگی است که تلاش آنها قالبگیری هویت‌هایی است که با اهداف کشورها متناسب باشد. دامنه این سیاستها، از غیرانسانی‌ترین تا انسانی‌ترین آنها، از محو و نابودی تا اخراج، جداسازی، همگون سازی، هم‌آمیزی، و یکپارچه‌سازی را شامل می‌شود. جدول ۴ - ۲ در برگزیده نمونه‌هایی است که جوامع مختلف در دورانهای تاریخی در ربط با حقوق دمکراتیک گروههای تحت سلطه خود چگونه رفتار کرده‌اند. مورد بومیان آمریکا در سالهای آغازین تاریخ ایالات متحد، یهودیان در آلمان هیتلری، و مسلمانان در بوسنی نمونه‌هایی است که در آن از سیاست محو و نابودی پیروی شده است. سیاست جداسازی به صورت قانونی در ایالات جنوبی آمریکا تا دهه ۱۹۶۰ و در آفریقای جنوبی تا پیش از سرنگونی رژیم آپارتاید در دهه ۱۹۹۰ اعمال می‌شد، هر چند که با جداسازی اجتماعی و اقتصادی محل اقامت و کار گروههای مختلف، همچنان در مناطق مختلف به صورت بالفعل این سیاست ادامه دارد. سیاست همگون سازی در جوامعی حاکم است که در آن یک گروه خاص نسبت به دیگران صاحب مزایا و امتیاز بوده در عین حال خواهان جذب و همگون سازی افراد صاحب استعداد سایر گروههای علاقه‌مند می‌باشد. این سیاست در بسیاری جوامع اروپای غربی و آمریکای شمالی در دوران پس از جنگ حاکم بوده است. افرادی که جذب این جوامع می‌شوند باید میراث فرهنگی خود را فراموش و هنجارها و کنشهای گروه(های) غالب را اختیار کنند. پیش فرض آغازین سیاستهای همگون‌سازی در این گفتار تئودور روزولت متبلور است که «ما آمریکایی دو ملیتی^۱ نیاز نداریم»

سیاستهای هم‌آمیزی سطح بالاتری از رواداری از خود نشان می‌دهند. از دهه ۱۹۶۰ که در ایالات متحد یک تجدید نظر عام درباره هویت و ریشه‌های فرهنگی شکل گرفت، آمریکایی دو ملتیتی نیز به صورت هنجاری پذیرفته شده در آمد. سیاستهای یکپارچه‌سازی از گوناگونیهای فرهنگی استقبال می‌کند، از این روی قوانینی برای فرصتهای برابر شغلی و اجتماعی، استخدام برابر گروههای مختلف^۱ و رفاه اجتماعی وضع شدند. هر چند که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ برای مدتی چنین سیاستهایی در ایالات متحد و برخی کشورهای اروپایی اعمال می‌شد ولی بیکاری فزاینده و بیزاری عمومی در برابر سوء استفاده‌هایی که از آن به عمل می‌آمد باعث عقب‌گرد در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ گردید.

امیدوارم که این تحلیل مختصر درباره مشکل هویت در جوامع مدرن و فرا مدرن بتواند نیاز مبرم دنیای امروز را به شهروندان جهانی نشان دهد. همه ما امروزه در ربط با باورها و هویت خود با این انتخاب روبه‌رو هستیم که انسانهایی کوتاه نظر و کوچک اندیش باقی بمانیم یا آنکه با وسعت دادن به دیدگاه خود بقیه دنیا را در آغوش بکشیم. هر چند که فشار ناشی از جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ به‌زودی جایی برای انتخاب آزاد باقی نخواهد گذاشت، بلکه انتخابی است که بر ما تحمیل خواهد شد. اگر آرزومند زندگی در دنیایی صلح‌آمیز هستیم هیچ جایگزین دیگری جز قبول این واقعیت که ما به مجموعه‌ای پیچیده از جوامع، هویتها، و باورها تعلق داریم وجود ندارد، مجموعه‌ای که گستره وسیعی از محلی تاجهانی، از دنیا باور تا مذهبی و حرفه‌های مختلف را در بر می‌گیرد. از این جنبه همه ما چند فرهنگی هستیم. همه ما میراث‌خوار تمدنهای شرقی و همچنین غربی هستیم، و نیازمندیم که با یکدیگر و با خود درباره یک هویت و شهروندی که فراگیر و نه انحصاری باشد، به گفتگو بنشینیم.

۷) به سوی یک جاده ابریشم جدید

● جاده ابریشم در تاریخ بشر نقش بسیار مهمی بازی کرده است. از این جاده نه فقط به عنوان مهمترین شاهراه حمل و نقل و شاهراگ اقتصادی دنیا استفاده می‌شد، بلکه صحنه نخستین برخوردها بین شرق و غرب و آنچه می‌توان آن را فرهنگ جهانی خواند، بود.

امروزه جهانی شدن اقتصاد در آستانه پدید آوردن یک اقتصاد جهانی است هر چند که هنوز نشانه‌ای از یک دورنمای جهانی یا یک فرهنگ جهانی که با آن همخوان باشد به چشم نمی‌خورد.

توسعه عالمگیر حمل و نقل و شبکه‌های اطلاعاتی فاصله زمانی و مکانی بین انسانها و مکانها را به نحو چشمگیری کوتاه کرده است. آنچه هنوز باقی مانده «فاصله بین جانها» است که امروزه مشکلاتی جدی می‌آفریند.

همان‌گونه که در مباحث پیشین هم عنوان کردم «ستیز تمدنها» باید جای خود را به گفتگوی بین تمدنها واگذار کند. ما باید یک فرهنگ جهانی خلق کنیم که اساس آن بر اصل تقدس زندگی استوار باشد. من دوست دارم این وظایف مشکل و بیسابقه را چالش برای یک جاده ابریشم جدید که می‌تواند مردمان سراسر دنیا را پیوند دهد بخوانم. سخنرانی من^۱ در جون ۱۹۹۲ در دانشگاه آنکارا در ترکیه، یعنی کشوری که در طول تاریخ در تلافی‌گاه تمدنهای شرق و غرب قرار داشته، در ربط با همین موضوع بود. در آنجا من همگان را به خلق یک جاده ابریشم جدید از طریق تبادلات فرهنگی و تفاهم دو جانبه فراخواندم.

فرهنگ جهانی را نمی‌توان یک روزه بناکرد. مسأله دیگر اینکه اگر تلاشها در جهت ایجاد یک فرهنگ یکدست و همسان باشد، موجب نابودی گوناگونی فرهنگهای موجود خواهد شد. حکمت بودایی درسهایی زیادی را در

مورد پذیرفتن گوناگون‌ها در بر دارد. در یک سوترای بودایی آمده است که لزومی نیست - امکان ندارد - که همه درختها گیلاس یا هلو باشند. درخت گیلاس زیبایی خاص گیلاس، هلو زیبایی هلو، زردآلو زیبایی زردآلو، و آلو زیبایی آلو را به نمایش می‌گذارد. سوترا اضافه می‌کند که این راه صحیح برای برخورد با افراد بشر در جامعه می‌باشد.

آیین بودا با اصل جیتای کنشو jiztai kensho می‌آموزد که باید با تلاش خود اجازه دهیم تا فردیت درونی ما به شکوفایی کامل برسد. فردیت چیزی نیست که با قربانی کردن دیگران شکوفا شود، و یا بتوان به سادگی با آن به جنگ برخاست. اگر تفاوتها محترم شمرده شوند ما را به گلستانی با گل‌های انبوه رهنمون می‌گردند. من معتقدم که با ترویج این گونه همدلی دو جانبه و فارغ از تعصبات گوناگون‌ها خلاقیت جدیدی را برمی‌انگیزند که به نوبه خود راه را برای دورانی جدید از کامیابی مشترک و همزیستی سازنده فرهنگها هموار خواهد کرد.

دکتر تهرانیان، سؤال من این است که به نظر شما برای از میان بردن آن «فاصله بین جانها» در میان فرهنگهای مختلف چه عاملی بیش از همه تعیین‌کننده است. همچنین بفرمایید که بین آن عامل با توانمندی گسترش سریع ارتباطات که مرهون پیشرفتهای قابل توجه در فن‌آوری است چه ارتباطی وجود دارد؟

○ همان‌گونه که می‌دانید در طول ۲۵ سال گذشته موضوع پژوهشها و درسهای من بر ارتباطات بین‌المللی متمرکز بوده است. طی همین سالها ارتباطات بین‌المللی شاهد پیشرفتهای خیره‌کننده فن‌آورانه بوده است. از نعمت ارتباطات ماهواره‌ای و امکانات رایانه‌ای امروزه روزنامه‌های جهانی متعددی نظیر اینترنشنال هرالڈ تریبیون، فایننشال تایمز، و وال استریت جورنال وجود دارند که همزمان در چندین شهر دنیا منتشر

می‌شوند. از نعمت ماهوارهٔ مخابرات مستقیم^۱ (DBS) شبکه‌های تلویزیونی جهانی متعدد نظیر الجزیره، CNN، BBC، MTV، Star TV وجود دارند که برنامه‌های مختلف خبری، اطلاعاتی، تفریحی، و آگهی را برای بینندگان جهانی مخابره می‌کنند. از نعمت تلاش‌های عظیمی که برای پیوند بین فن‌آوری‌های رایانه‌ای و ارتباطی به عمل آمده، کتابخانه‌های الکترونیک گول‌آسا و سریع‌آرو به رشدی همچون Lexis - Nexus و World Wide Web می‌توانند دانش جهانی را فقط با استفاده از یک رایانه، یک مودم، و یک خط تلفن در دسترس همهٔ افراد قرار دهند. در آیندهٔ نزدیک تلفن‌های دستی جهانگیر با استفاده از ماهواره‌های مدار کوتاه با برد جهانی یک شبکهٔ تلفنی متحرک عالمگیر را به دنیا عرضه خواهد کرد. از نعمت فیبرهای نوری و شبکهٔ جهانی رایانه‌ای اینک اینترنت یا شبکه‌ای از شبکه‌های رایانه‌ای در دسترس بیش از ۳۶۰ میلیون نفر از مردم دنیا قرار دارد، از آنجایی که اهالی اینترنت (Internet Nation) مردمانی با دانش خوب رایانه‌ای همچنین واجد آگاهی جهانی می‌باشند، احتمالاً نخستین شبکه از شهروندان جهانی در دنیا می‌باشد.

در اینجا می‌خواهم با ذکر یک نمونهٔ مشخص منظور خود را روشن‌تر بیان کنم. همان‌گونه که می‌دانید به دلیل موفقیت سازمان مبارزهٔ بین‌المللی برای ممنوعیت مینهای زمینی^۲ در دستیابی به یک عهدنامهٔ بین‌المللی جایزهٔ صلح نوبل در سال ۱۹۹۷ به آن سازمان تعلق گرفت. مینهای زمینی آلتی بسیار مرگبار هستند، و آمارهای مربوط به آن دهشت بار است. طبق تخمین سازمان ملل قریب ۱۱۰ میلیون مین زمینی در ۶۴ کشور دنیا در زمین تعبیه شده است. گو اینکه سالانه ۱۰۰،۰۰۰ عدد آنها برچیده می‌شود، ولی همزمان بین ۲ تا ۵ میلیون مین مجدداً تعبیه می‌گردد. هزینهٔ

1- Direct Broadcast Satellite (DBS).

2- International Campaign to Ban Landmines (ICBL).

کاشتن یک مین بین ۳ تا ۳۰ دلار آمریکاست، در حالی که جامعه بین ملل برای نابود کردن آن باید صد برابر آن مبلغ هزینه کند ضمن آنکه خطر قابل توجهی نیز متوجه متخصصان این کار می‌باشد. علاوه بر آن مناطق وسیعی از زمینهای مزروعی و چراگاهها نیز به اراضی خطرناک تبدیل می‌شوند. حاصل کار بسیار وحشتناک است: سالانه ۲۶/۰۰۰ نفر، یعنی هر ۱۷ دقیقه یک نفر کشته یا معلول می‌شود. گرچه مینهای زمینی در همه جا وجود دارند، ولی عمدتاً در کشورهای فقیر و جنگزده نظیر آنگولا، کامبوج، موزامبیک، سومالی، افغانستان، و سودان به چشم می‌خورند، و قربانیان آنها بیشتر کودکان و غیرنظامیها هستند.

جودی ویلیامز Jody Williams که یک خانم آمریکایی ۴۷ ساله و از فعالان صلح و رهبر سازمان مبارزه بین‌المللی برای ممنوعیت مینهای زمینی (ICBL) می‌باشد، دریافت‌کننده جایزه بود. او کار خود را در پایان سال ۱۹۹۱ با همکاری سازمان نظامیان سابق جنگ ویتنام^۱ از بنیاد آمریکا برای ایجاد یک جنبش ائتلافی آغاز کرد. آن ائتلاف گسترش یافته و از ۲ سازمان اولیه به بیش از ۱۰۰۰ سازمان غیردولتی (NGO) در بیش از ۶۰ کشور رسیده است. جودی ویلیامز خود مفصلاً در این باره صحبت کرده و نوشته است، که از آن میان باید به کتاب پرفروش او درباره تأثیرات اجتماعی - اقتصادی اسلحه^۲ اشاره کرد. او و سایر همکاران وی در برخورد با موضوع، نیروهای نوینی مرکب از همدردی بشری، تفاهم و درک سیاسی، و نیز کارایی ارتباطاتی را به کار گرفته‌اند که در تاریخ جنبشهای صلح طلب نظیری برای آن نمی‌توان یافت. البته حمایت پرنسس دایانا از اهداف آنان یکی از امتیازهای این مبارزه بود، ولی

1- Vietnam Veterans of America Foundation

۲ - عنوان کتاب چنین است:

After the Guns Fall Silent: The Enduring Legacy of Landmines

استفاده آنان از اینترنت به عنوان ابزاری برای ارتباطات و تجهیز صدها سازمان غیردولتی و میلیونها تن از شهروندان جهان جهت شرکت در مبارزه‌ای آگاهانه و مؤثر پدیده‌ای است که باید سرمشق قرار گیرد. این یک نقطه عطف تاریخی است، یک شروع جدید در تاریخ جهان که در آن به شهروندان عادی این توانایی داده می‌شود که تجهیز شده و جلو دیوانگیهایی که از حکومتها سر می‌زند، سد کنند.

در جریان دریافت جایزه صلح نوبل خانم ویلیامز با صراحت و سیمای اخمو به خبرنگاران گفت: «مانع اصلی پرزیدنت کلinton است. به نظر من این فاجعه‌ای است که کلinton نمی‌خواهد جانب انسانیت را بگیرد و نمی‌خواهد در این موج تاریخی برای ممنوع ساختن این قاتل عاری از وجدان شهروندان عادی شرکت نماید.» در کنفرانسی که در دسامبر ۱۹۹۷ برای ممنوعیت مینهای زمینی در اتاوا، پایتخت کانادا برگزار شد بیش از ۱۰۰ کشور پیمانی را برای ممنوعیت بلافاصله آنها امضا کردند، ولی ایالات متحد، چین، و روسیه از امضای آن سر باز زدند. ایالات متحد برای امتناع خود سه دلیل ذکر می‌کند. نخست آنکه به نظر پنتاگون مینهای زمینی یک «افزاینده توان رزمی» هستند که نیروها را برای سایر عملیات آزاد می‌گذارد. دیگر آنکه ایالات متحد چنین می‌اندیشید که به اصطلاح «مینهای هوشمند» آن کشور قادرند تنها تانکها را هدف قرار دهند. و دلیل سوم آن است که ایالات متحد خواهان مستثنی کردن شبه جزیره کره از آن پیمان است. این هر سه تقاضای استثنا، قادرند آن پیمان را از مفهوم عاری کنند.

غرض من از ذکر این مثال آن بود که امروزه شاهراه عظیم سیلیکون - دیجیتال جدید، جاده ابریشم نوینی است که همچون نمونه سلف خود که شرق و غرب را با یکدیگر متصل می‌کرد، مردم سراسر جهان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در عین حال باید بلافاصله بگویم که اصطلاح

ارتباطات جهانی نامی است که باید محلّ تردید قرار گیرد. وجود نابرابریهای عظیم در تقسیم ثروت و درآمد موجب شده تا حدود ۱۰ درصد دنیا مالک قریب به ۹۰ درصد رسانه‌های دنیا باشد. در حال حاضر تعداد خط‌های تلفن شهر توکیو از تمام قاره آفریقا بیشتر است. در جایی که مردم آن دسترسی به وسایل ارتباطات جهانی و راهی در گفتگوی جهانی ندارند، تخم نارضایتی و خشونت پراکنده می‌شود و کسانی که از این حق طبیعی محروم مانده‌اند، غالباً در پی وضعیتی هستند که توجّه جهانیان را به رنج‌های خود جلب کنند، لاجرم حوادث رسانه‌پسندی همچون بحران‌های گروگان‌گیری، هواپیماربابی، و بمب‌گذاریهای انتحاری یا تروریستی خلق می‌کنند، و چنانچه نتوانیم نابرابریها را در دسترسی به رسانه‌های ارتباطاتی و شرکت در گفتگو، اصلاح نماییم این امر در آینده الگو خواهد شد.

۸) از رقابت دشمنانه به رقابت دوستانه

● در فراخوان صلحی که در ژانویه ۱۹۹۶ به عمل آوردم، به دیدگاه‌های تسونه سابورو ماکی‌گوچی درباره ملت و دورنمای دنیا در کتاب وی جغرافیای زندگی بشری استناد نمودم. او در آن کتاب چنین می‌گوید که نخستین وظیفه نظام ملت - دولت تأمین آزادیهای شهروندان خود، حمایت از حقوق فردی، و فعالیت برای بالا بردن شادمانی و رفاه زندگی مردمان می‌باشد، و تأکید می‌کند که مقصود نهایی دولت «کمال انسانیّت» است و نه «سلطه‌طلبی». او همچنین خواهان آن است که در برابر انواع رقابتهایی که با استفاده از قدرتهای نظامی، سیاسی، یا اقتصادی وجود دارد، یک رقابت «انسانی» را قرار دهیم.

در آن زمان (۱۹۰۳) امپریالیسم به سراسر دنیا شیوع یافته بود، از جمله به ژاپن که پس از جنگ با چین (۹۵ - ۱۸۹۴) ملی‌گرایی در آن اوج گرفته و خود را برای جنگ با روسیه (۱۹۰۵ - ۱۹۰۴) آماده می‌کرد. حکومت ژاپن در

خارج از مرزها سیاست تجاوزگری را اختیار کرده، و در داخل کشور نیز بندهای تسلط خود را بر مردم محکم تر می نمود. در چنین اوضاع و احوالی ماکس گوچی به بررسی نظام دولت از دیدگاه «زمین» یا «نوع بشر» مبادرت کرد و نظر خود را دربارهٔ دوران نوینی که اعتقاد داشت عاقبت از راه خواهد رسید در کتاب *جغرافیای زندگی بشری* بیان کرد.

از ممتازترین آن نظرها، دسته بندی انواع رقابت برای ادامهٔ حیات به چهار نوع نظامی، سیاسی، اقتصادی، و انسانی بود، وی معتقد بود که عاقبت «رقابت» دوستانه جای «رقابت» دشمنانه را در روابط انسانها خواهد گرفت، و اصرار داشت که آن جایگزینی هر چه زودتر انجام گیرد.

او رقابت انسانی را آخرین مرحلهٔ رقابت بشر تعریف نمود، که در آن رقابت برای بسط نفوذ معنوی با استفاده از قدرت فرهنگی و خلوص اخلاقی انجام می گیرد.

اشتفان زوایگ Stefan Zweig با بررسی دقیق رشتهٔ بی پایان دیوانگیها و فجایعی که از نظامی گری نتیجه می شود، چنین گفت، «دیگر تمایلی نداریم تا کشورها را براساس توان صنعتی، مالی، یا نظامی آنها قضاوت کنیم، بلکه معیار ما روشهای صلح آمیز اندیشه و رفتارهای انسانی است.»^۱

این نظر مشابه استدلال ماکس گوچی در کتاب *جغرافیای زندگی بشری* می باشد. ماکس گوچی می نویسد، «وجود یک فرمول بشری به این معنی نیست که ما راه آسانی در پیش داریم، بلکه منظور آن است که هر اقدام سیاسی یا اقتصادی باید در چهارچوب بشردوستی انجام شود. نکتهٔ مهم آن است که از خود محوری پرهیز کنیم و تنها به حمایت و بهبود زندگی خود نیندیشیم بلکه همین تلاش را برای دیگران نیز انجام دهیم. به عبارت دیگر روشی انتخاب کنیم که نفع آن همزمان هم به ما و هم به دیگران برسد. آگاهانه بکوشید تا زندگی همکارانه ای داشته باشید.»

1- Stefan Zweig, *Brazil: Land of the Future*, New York, 1941.

از همین روی او معتقد بود که رقابت بشری بر سایر انواع رقابت تأثیر خواهد گذاشت و در نهایت سمت و سوی اندیشه بشر را از رقابت به همکاری تغییر خواهد داد.

من نیز همین اعتقاد را دارم که روح همکاری که شالوده بنای فرهنگ جهانی است، از همین طریق شیوع خواهد یافت.

تهرانیان، نظر شما چیست؟ همچنین لطفاً بگویید برای جایگزین ساختن رقابتی که موجب تصادم و تعارض می‌شود با رقابتی که همکاری و یاری دو جانبه را رواج می‌دهد، باید از کجا شروع کنیم؟

○ به نظر من مبرم‌ترین وظیفه برای ما آن است که در حیطه امنیت بشری از تعارض به سوی همکاری پیش رویم، و به همین دلیل است که مؤسسه تودا، تحت رهبری شما، بر آن شد تا برای نخستین دوره پژوهشی خود از سال ۱۹۹۶ تا سال ۲۰۰۰ موضوع امنیت بشری و حکومت جهانی را برگزیند. تلاشهای ما برای دست یافتن به دنیایی است که در آن قاعده بازی از (برنده - بازنده) به (برنده - برنده) تبدیل شود. اگر اشکالی ندارد می‌خواهم در این مورد از قول خود شما نقل کنم:

«برای پایان دادن به جنگهای داخلی که امروزه بسیار شیوع یافته و چهره دنیا را آلوده کرده است، یک نکته اهمیت اساسی دارد، یعنی داشتن عزم راسخ تا کسی را بازنده نسازیم، چرا که تا زمانی که حتی معدودی بازنده وجود دارد و مردمانی هستند که طعم تلخ شکست را مزه کرده‌اند، نه می‌توانیم به وجود جامعه‌ای حقیقتاً با ثبات امیدوار باشیم، نه انتظار نابودی کامل بذره‌های درگیرهای آتی را داشته باشیم. هنگامی که آقای ماندلا ریاست جمهوری را به دست گرفت در سطح ملی اولویت را برای خلق «ملت‌ی چون رنگین کمان» قائل شد [که به نوبه خود] هم به سایر ملت‌های آفریقایی و هم در سطح فراگیرتر به تمام کسانی که از دسته‌بندیهای قومی در رنجند امید بخشیده است.» (Ikeda, 1996)

ولی در طول چند قرن گذشته در دنیا دیدگاه هابزی حاکم بوده است که در آن:

«... هیچ جایی برای صنعت وجود ندارد، چرا که بر حاصل آن اطمینانی نیست، و نتیجتاً هیچ چیز دیگری نیز نخواهد بود: نه کشت و بار آوردن زمین، نه دریانوردی و راهیابی، نه استفاده از کالاهایی که از طریق دریا حمل می‌شود، نه ساختمانهای فراخ، نه آلات و ادواتی برای حرکت دادن و انتقال چنین اشیایی که به نیروی فراوان احتیاج دارد، نه دانشی دربارهٔ چهرهٔ زمین؛ نه اندازه‌گیری زمان؛ نه هنری؛ نه حرفی؛ و نه اجتماعی؛ و آنچه از همه بدتر است، ترس مداوم، و خطر مرگی خشونتبار است؛ و زندگی بشر تنها، نکبت‌بار، پلید، وحشیانه، و کوتاه خواهد بود.»^۱

دو دیدگاه ذکر شده دربارهٔ دنیا یکی از هابز و دیگری از ماندلا و ایکدا، به شدت متضاد هستند. از نظر هابز که در دوران سیادت انگلستان در قرن هفدهم زندگی می‌کرد، امنیت بشری پیش از همه مفهوم رقابت‌آمیز یافت. جنگ داخلی انگلستان (۴۸ - ۱۶۴۲) جنگ‌های سی ساله و برادرکشی دینی در اروپا (۴۸ - ۱۶۱۸)، و ناامنی گستردهٔ شخصی، اجتماعی و ملی او را متقاعد کرد که وضع طبیعی زندگی بشر جنگ همه کس علیه همه کس می‌باشد که در آن زندگی «تنها، نکبت‌بار، وحشیانه، پلید، و کوتاه» است. از این روی در دیدگاه هابز امنیت بشری بازی بی‌نتیجه‌ای می‌باشد که در آن امنیت بیشتر برای یکی از طرفین، امنیت کمتر برای سایرین را به همراه خواهد داشت. در نتیجه برای حل تناقضی که در ذات امنیت رقابت‌آمیز وجود دارد پیشنهاد می‌کند که در وضع طبیعی هر فردی حق حاکمیت شخصی خود را به لوایتان یعنی یک هیولای مستبد واگذار کند که در عوض تأمین امنیت برای همهٔ اهالی از آنان می‌خواهد تا از قوانین اطاعت کنند، و چنین تصوّر می‌شد که این

1- Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

قرارداد اجتماعی هابزی شرط ضروری برای تأمین هرگونه امنیت و رفاه بشری می‌باشد. اوضاع و روابط بین‌الملل از زمان صلح وستفالی^۱ (۱۶۴۸) نیز چنان جریان داشته که عمدتاً رقابتهای بین دولتها و نبردها برای قدرت براساس اصول هابزی امنیت رقابت‌آمیز پیش رفته است. در مقابل سنگ بنای دیدگاه ماندلا در مورد امنیت بشری در عوض رقابت بر همکاری بنا شده است، و به جای بدبینی تیره‌نگر هابزی، او از این پیش‌فرض خوشبینانه آغاز می‌کند که درون هر بشر نیکی به صورت بالقوه و دیدعه نهاده شده است. ماندلا پس از ۲۷ سال زندان در رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی که اساساً بر پایه مفاهیم امنیت رقابت‌آمیز بنا شده بود، اینک این دیدگاه را مطرح می‌سازد که در یک جامعه مدرن دمکراتیک چند نژادی امنیت و رفاه هر گروه در گرو امنیت و رفاه همگان می‌باشد. این مفهوم از امنیت که بر همکاری متکی است یک بازی مثبت و نتیجه‌مند را پیش روی ما قرار می‌دهد، و به جای تمسک به روح شیطانی بشر، جان ملکوتی او را مخاطب قرار می‌دهد.

دنیای امروز در لحظه‌ای حساس و تعیین‌کننده به سر می‌برد. پایان جنگ سرد نقطه ختمی است بر دورانی از تاریخ بشر که در آن مفهوم رقابت در عرصه امنیت ملی و عمل به آن بارها ما را تا آستانه یک جنگ هسته‌ای پیش برد که موارد کره، کوبا و ویتنام از آن جمله هستند. دوران پس از جنگ سرد متضمن گوناگونی پیچیده‌ای از زد و خورد های محلی و تلاشهای صلح می‌باشد و چنین به نظر می‌رسد که نتوان یک ویژگی واحد را در آنها مشخص کرد. ولی در نمونه‌هایی نظیر جنگ خلیج فارس، سومالی، بوسنی، چچن، تاجیکستان، افغانستان، رواندا - بروندی، سری‌لانکا، آذربایجان - ارمنستان، تبت، قبرس، و اسرائیل - فلسطین درگیریهای قومی نهفته پیشین با چنان نیرویی منفجر شده است که هر آن

1- Westphalia

تهدید آن می‌رود که همسایگان و همچنین قدرتهای بزرگ را در کام خود کشد. خیزش جنگهای محلی در همه قاره‌ها همچنین این نکته را یادآور می‌شود که ما قدم به دوران جدیدی در روابط بین ملل نهاده‌ایم که نیاز دارد تا برای حل مشکلات امنیت بشری رویکردی از بنیان متفاوت را در پیش گیریم.

دنیایی که پدیدار می‌شود به‌طور کامل چند قومی و چند فرهنگی است. مدرنیته مهاجرت بشر را در ابعادی بیسابقه شتاب بخشیده است. از قرن شانزدهم به بعد، سه نیروی عمده زیر مشخصه‌های دنیا را تشکیل داده‌اند، قابلیت تحرک و مهاجرت، جهانی شدن، و محلی‌گرایی. علاوه بر امواج عظیم مهاجرت داخلی از مناطق روستایی به شهری و مهاجرت‌های ماوراء بحار اروپاییان به سایر قاره‌ها برای یافتن مستعمرات، به‌طور روزافزونی اقتصاد جهانی اقتضا می‌کند تا ابعاد عظیمی از سرمایه و نیروی کار از این سوی دنیا به آن سوی منتقل شود. یک اثر دیگر آن نیز بروز مقاومت‌های محلی است که به نوبه خود به درگیری‌های ملی و همچنین اخراج و پاکسازیهای قومی منتهی می‌شود. ظهور سرمایه‌داری ملی به مهاجرت گسترده به دنیای جدید و استعمار بخش‌های زیادی از دنیای کهن منجر شد. به همین سان، سرمایه‌داری ابرملی^۱ دو گونه جدید از جمعیت کوچ‌کننده را پدید آورده است. در رأس این ساختار اجتماعی، میلیون‌ها تن از مدیران و متخصصان شرکت‌های عظیم برون‌مرزی وجود دارند که دیگر زندگی حرفه‌ای، هویت، و علائق آنان در یک کشور قرار ندارد. در انتهای این ساختار اجتماعی، در حال حاضر ۲۷ میلیون پناهنده در جهان وجود دارد که به علت قحطیها، جنگ‌های داخلی، آزارهای مذهبی، و سیاست‌های پاکسازی قومی از کشور خود گریخته‌اند. این کوچگران جدید باید حیات مادی و هویت فرهنگی

خود را مطابق با محیط زیست تازه خود از نو برپا سازند. این کوچگران جدید ثابت کرده‌اند که همچون اسلاف خود اغلب در پیگیری اهداف خویش ساعی‌تر از ساکنان محلی هستند. این گونه از جهانی شدن به نوبه خود موجب شده است تا گونه‌ای جدید از محلی‌گرایی بر بنیان پیشداوریهای ملی، مذهبی و قومی پدید آید. به همین سان سیاستهای ضد مهاجرتی در اروپای غربی و آمریکای شمالی و همچنین جنبشهای مسلحانه هندو، کلیمی، مسیحی و مسلمان را باید نمونه‌ای از واکنش محلی در برابر تهدید جهانی شغل، هویت، و فرصتهای اجتماعی به حساب آورد. برقرار کردن سازش بین هویت‌های فرهنگی اصیل با حقوق و مسؤولیتهای شهروند جهانی چالش بزرگی است که در قرن بیست و یکم با آن روبه‌رو هستیم.

برای آنکه بتوانیم شعور تاریخی رقمی در حدود ۳ تا ۴ هزار فرهنگ و ملیت موجود را در قالب تنگ حدود ۲۰۰ نظام ملت - دولت بگنجانیم و تعالی بخشیم، باید با تغییر دادن مفهوم امنیت در ذهن خود همکاری را جایگزین رقابت کنیم. دگرگونیهای قابل توجهی که در طول دهه گذشته در عرصه سیاست جهانی و روابط امنیتی رخ داده نیروهای عظیمی را برای تغییرات پدید آورده است. با وجود این ملتها و مردمان جهان به جای آنکه برای بازسازی بنیادین روابط سیاسی راهی بیابند در وضعیت دو دلی غربی گرفتار آمده‌اند و در تحیر هستند که آیا بشر در انجام دادن جهش عقیدتی مورد لزوم برای ایجاد الگوی جدیدی جهت روابط امنیتی همکارانه و توسعه متناسب موفق خواهد شد، و یا آنکه مسیر جاری را بر پایه تغییرات تدریجی و تعدیلهای خاص ادامه خواهد داد؟ کدام پاره‌های خرد همگانی خود را باید نقطه اتکا قرار دهیم و کدام پاره‌ها را باید به دور اندازیم؟ یافتن پاسخی برای این مسائل و دلنگرانیها در هیچ حوزه‌ای مبرم‌تر از حوزه مطالعات امنیت و حکومت جهانی نمی‌باشد. همه ما

شاهد بوده‌ایم که دگرگونی‌های چشمگیری در روابط امنیتی رخ داده است، ارتباطات و تجارت بین‌ملل نیز به همان میزان جهانی شده، انتظارات از سازمان ملل تغییر یافته، و دست آخر آنکه پویایی فراوانی در مجموعه وسیعی از سازمانهای فراملیتی پدید آمده است. روی هم رفته این هم‌آمیزی نیروها در بجهای فراخ و بیسابقه از فرصتها را فراهم آورده است که از طریق اتخاذ پاسخی همگانی برای گستره‌ای از مسائل حاد جهانی بتوان ارکان یک نظم نوین جهانی را بنا نهاد.

متأسفانه این مشکل وجود دارد که تلاشهایی که برای فراهم آوردن همکاری و مشارکت جهانی در امر صلح صورت می‌گیرد غالباً دچار یک گرایش غلط هستند و این واقعیت بسیار مهم را که مفاهیم حکومت و امنیت ساختارهایی فرهنگی هستند که در مناطق گوناگون و در بین مردم مختلف معانی مختلفی دارند، نادیده می‌گیرند. ریشه این نقیصه در این واقعیت نهفته است که علی‌رغم آنکه راهها و روشهای ارتباطی جهانی بسیار رشد کرده ولی هنوز جز چند فرصت محدود هیچ‌گونه گفتگوی واقعی بین بخشهای گوناگون جامعه جهانی رخ نداده است. یکی از مهمترین راهبندها برای ترویج یک نظم جهانی صلحجویانه‌تر و متناسبتر مشکل در شناسایی و تأیید دیدگاهها و نگرانیهای متباین مردمان و جوامع گوناگون است که سنتها، باورها، و شرایط اجتماعی مختلفی را دارا هستند.

۹) راهی به سوی «قرن زندگی»

● آیزایا برلین متفکر انگلیسی در خشت کج آدمی^۱ می‌نویسد که «امروزه این نکته که در هیچ عصر دیگری از تمدن بشری بیش از قرنی که در آن به سر

1- Crooked Timber of Humanity (1959)

می‌بریم کشتار بیرحمانه و مکرر آدمیان رخ نداده، همه ما را دچار اندوهی جانکاه کرده است.»

در واقع نیز در قرن بیستم وقوع مکرر و بی‌پایان مصایب را در فاجعه‌بارترین اشکال آن شاهد بوده‌ایم. فجایعی که به‌هیچ‌وجه با قرنها پیشین قابل مقایسه نیستند، از آن جمله دو جنگ جهانی، کوره‌های آدم‌سوزی نازیها، کشتارهای دسته جمعی در اردوگاه گولاگ در شوروی سابق و اردوگاههای زندانیان کامبوج، و نیز رنج کشیدن پناهندگان در فلسطین و نقاط دیگر.

حتی در دوران پس از جنگ سرد که در آن سرانجام نبرد بی‌حاصل ایدئولوژیها پایان گرفته، هنوز نیروی «تفرقه» که چنین فجایعی را تولید می‌کند، از میان نرفته است. قوم‌گرایی و مذهب این امکان را یافته‌اند که حیات تازه‌ای را که با واقعیات سراسر بیگانه است باز یابند، که در نتیجه آن برخی گروه‌ها که ارزشهای خود را مطلق می‌پندارند موجب شده‌اند تا آدمیان فجایع تکان‌دهنده‌ای را مرتکب شوند که نمونه‌های آن را در یوگسلاوی سابق، رواندا، و افغانستان می‌توان مشاهده کرد.

تأسف بارتر از همه این واقعیت است که «اندوه جانکاه عامی» که آیزایا برلین در چهار دهه پیش بدان اشاره کرده است، به‌هیچ‌وجه به گذشته تعلق ندارد. نوع بشر همچنان در منجلاب جنگ و خشونت قرن بیستم دست و پا می‌زند.

من از مدتها پیش خواهان آن بوده‌ام که قرن بیست و یکم به «سده زندگی» بدل شود. به‌طور خلاصه منظور من از «سده زندگی» قرنی است که مبنای آن تکریم زندگی باشد، و تمدنی است که این اصل را اساس قرار دهد که زندگی انسان، سعادت و شخصیت فردی او برتر از هر چیز دیگری است و هرگز نباید به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر از آن استفاده شود. به‌نظر من فلسفه زندگی در اندیشه بودایی می‌تواند یک بنیاد فلسفی را برای

این تلاش بشر فراهم سازد. آیین بودایی تصویری گویا را به ما ارائه می‌دهد: «این وضع بدان می‌ماند که شخص در برابر آینه بایستد و تعظیم کند. تصویر در آینه نیز به همان‌گونه در مقابل شخص تعظیم خواهد کرد.»^۱ آنچه می‌آموزیم این اصل است که محترم شمردن زندگی سایرین انعکاس مستقیم محترم شمردن حیات خویش است، عیناً نظیر تصویری که در آینه می‌بینیم. اگر بشر پیاموزد که خود و دیگران را توامان تقدیس کند در اندیشه انسانها تحولی رخ خواهد داد که سرانجام باور خواهد کرد که چیزی ارزشمندتر از زندگی وجود ندارد. این مسأله همچنین در شیوه زندگی بشر تغییر پدید خواهد آورد و راه را برای فراگیر شدن احترام واقعی برای حیات هموار خواهد کرد.

دکتر تهرانیان، لطفاً بفرمایید که درباره قرن بیستم به‌طور عام چه نظری دارید؟ به‌نظر شما کدام ارزشها می‌توانند هسته یک فلسفه محوری را برای قرن بیست و یکم و هزاره سوم تشکیل دهند؟

○ همان‌گونه که متذکر شدید قرن بیستم خونین‌ترین قرن در سراسر تاریخ شناخته شده بشر می‌باشد. ولی آیا قادر خواهیم بود که قرن بیست و یکم را به قرن زندگی صلح‌آمیز مبدل کنیم؟ این چنین که ما مشغول «پیشرفت» کردن در ساختن سلاحهایی با کارایی بیشتر در نسبت «اصابت کردن به کشتن» هستیم، قرن آینده از این هم خونبارتر خواهد بود. این مسأله غامض در دل همه تلاشهایی قرار دارد که برای ترویج یک فرهنگ جهانی صلح از طریق گفتگوی بین تمدن‌ها صورت می‌گیرد.

قرن بیستم را با اسامی گوناگونی خوانده‌اند، ولی من بر آن عنوان «سده مرگ طراحی شده» نهاده‌ام. شما برای خودکشی دسته جمعی ۳۹ آمریکایی از پیر و جوان، و زن و مرد در سن دبه‌گو در آخرین روزهای مارس ۱۹۹۷ (دهه اول فروردین ۱۳۷۶) چه توجیه عقلانی دارید؟ این انسانهایی که به حیات خود خاتمه دادند نه فقیر بودند، نه سرخورده، نه

شورشگر بودند و نه غیر تحصیلکرده. بلکه در تمام توصیفها، آنان طراحان بسیار پر استعداد شبکه‌رایانه‌ای بودند که درآمد عالی داشتند، و در ویلایی بسیار مجلل در یکی از محلات اعیان‌نشین سن‌دیه‌گو در کمال آرامش با خویشتن و همسایگان زندگی می‌کردند. آنان همگی اعضای یک فرقه مذهبی به نام دروازه بهشت (Heaven's Gate) بودند که در دهه ۱۹۶۰ به وجود آمد و باورها و آداب آن تلفیقی از دیگر مذاهب و آیینها بود. طبق گفته‌های یکی از اعضای سابق گروه، آنان مهربان‌ترین و شریف‌ترین انسانهایی بودند که بتوان در آرزو تصوّر کرد. ولی چرا دست به چنان اقدام افراطی زدند و به زندگی خود خاتمه دادند؟ این سؤال است که همه را متحیر می‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که پاسخی قطعی برای آن دارد.

در طول تاریخ همواره پایان هر هزاره صحنه‌های جنون‌آمیزی همچون خودکشیهای دسته جمعی و پیش‌بینیهای فاجعه‌بار را همراه داشته است که در کل با عنوان پدیده آخرالزمان شناخته می‌شود. در کنار آن چه چیز خاصی در قرن بیستم وجود دارد؟ پاسخ آن است که این سده، سده مرگ طراحی شده بوده است. از جنگ جهانی اول و دوم تا قتل‌عامهای هیتلر، استالین، مائو، و پل پت، و تمام منازعات خونبار پس از جنگ در کره، ویتنام، فلسطین - اسرائیل، خلیج فارس، و بوسنی مقامات صاحب اختیار حکومتها با استفاده از پیشرفته‌ترین فن‌آوریهای نظامی و اطلاعاتی و با هدف قلع و قمع «دشمنان» خود مرگ و نابودی میلیونها انسان را با دقت و موشکافی تمام طراحی کرده‌اند.

از سال ۱۹۰۰ تا به حال حدود ۲۵۰ جنگ بین‌المللی و داخلی جدید سرگرفته است که در آنها بیش از ۱۰۰ میلیون سرباز و نیز ۱۰۰ میلیون غیر نظامی کشته شده‌اند. آماری که در آن تنها تلفات نظامیان محاسبه شده نشان می‌دهد که در قرن ۱۸ نسبت کشته شدگان ۵۰ نفر در یک میلیون

جمعیت در سال بوده است، این تعداد در قرن نوزدهم ۶۰ نفر در یک میلیون در سال و در قرن بیستم تا به حال ۴۶۰ نفر در میلیون در سال می‌باشد. پایان جنگ سرد بارقه‌ای از امید را پدید آورد ولی بروز مجدد خشونتها در بسیاری نقاط دنیا آن امید را زایل کرد. اگر ما خشونت ساختاری را که به گونه‌ای غیرمشهود مرگ آرام میلیونها انسان را بر اثر قحطی، سوء تغذیه، بیماریهای مسری، یا بی‌خانمانی موجب می‌گردد بدان بیفزاییم آنگاه می‌توانیم قرن بیستم را به‌حق سدهٔ مرگ طراحی شده بنامیم.

از سوی دیگر و برخلاف آن کشتارهای عظیم در قرن بیستم بشر به پیشرفتهایی بزرگ در علوم و فن‌آوری دست یافته که آهنگ آن سریع‌تر از دستاوردهای او در ادراک اندیشه و معنویات بوده است. دو جنگی که در خلیج فارس رخ داد (۱۹۸۰-۱۹۸۸، ۱۹۹۰-۱۹۹۱) به‌خوبی نشان داده است که توانسته‌ایم طراحی و فن‌آوری جنگ را چنان بهبود بخشیم که بسیار فراتر از حدود اخلاقی مان می‌باشد. در این زمینه، ما می‌توانیم دستکم سه نوع آموخته‌های فرهنگی را بازشناسیم: *افزاینده*، *باز زاینده*، و *دگرگون شونده*! آموخته‌های *افزاینده* خصلت عام آموخته‌های علمی و فن‌آورانه است که انباشته می‌شوند و شتابنده هستند. آموخته‌های *باز زاینده* را می‌توان در دانش اخلاقیات باز جست که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند؛ گو آنکه نسل جدید این آموخته‌ها را غالباً پس از تحمل رنجها و دردهای خود باز می‌آموزد. به همین علت است که جنگها تکرار می‌شوند و هر نسلی پاره‌ای از خطاهای نسلهای پیشین را مرتکب می‌شود. برخلاف این نوع از آموخته‌ها، آموخته‌های *دگرگون شونده* گونه‌ای از دانش اخلاقی و معنوی هستند که به کندی و در گذر طولانی زمان پدیدار می‌شوند و منبع آن اندیشه و الهامهای فکری رهبران بزرگ

معنوی است که با تلفیق آموخته‌های جمعی تمام نسل‌های گذشته جهش‌های بزرگ اخلاقی و معنوی را فرایش می‌آورند. این پیشرفت‌های عظیم اخلاقی را با پیشرفت بزرگ فن‌آوری در تاریخ باید برابر گرفت. آن پیشرفت‌ها تارهای جامعه را برای چندین سده به لرزه در می‌آورند تا آنکه عاقبت نهادینه می‌شوند. تعالیم معلمان بزرگ بشر از زرتشت تا بودا، کنفوسیوس، لائوتسه، ابراهیم (ع)، محمد(ص)، نیچیرن و گاندی همه از این دسته هستند.

در سال‌های اخیر تعدادی از صاحب‌نظران در مورد پایان تاریخ، جغرافیا، مدرنیته، دانشگاه، روزنامه‌نگاری، و اشتغال هشدارهای فاجعه‌آمیزی داده‌اند. گروه دیگری از برخوردار بین‌تمدن‌ها در آینده صحبت کرده‌اند که ویژگی خاص آن پاکسازی قومی می‌باشد. یک سند سازمان ملل به نام گزارش توسعه بشر در ۱۹۹۶ نشان می‌دهد که شکاف بین غنی و فقیر در درون ملت‌ها و نیز در بین ملت‌های جهان رو به افزایش دارد. دو آمار زیر برای توضیح این شکاف کفایت می‌کند:

- سهم ۲۰ درصد فقیرترین مردم دنیا از درآمد جهانی در ۳۰ سال گذشته از ۲/۳ درصد به ۱/۴ درصد سقوط کرده است. در همین مدت سهم ۲۰ درصد ثروتمندترین مردم دنیا از ۷۰ درصد به ۸۵ درصد افزایش یافته است.

این بدان معناست که نسبت سهم ثروتمندترین مردم به فقیرترین مردم از ۳۰ به ۱ به ۶۱ به ۱ یعنی دو برابر افزایش یافته است.

- دارایی‌های ۳۵۶ شخص میلیاردی در دنیا برابر مجموع درآمد سالانه کشورهایی است که ۴۵ درصد جمعیت دنیا را تشکیل می‌دهند.

ما شاهد رشد یک جامعه جهانی دوگانه هستیم که در آن خودکار شدن و ماشینی شدن صنایع موجب می‌گردد تا کار تکراری و عادی روزمره در مقابله با شغلهایی که مهارت و فن‌آوری بالایی را می‌طلبد،

مضمحل شود. شرکتهای بزرگ تولیدی دنیا در برابر چالشهای رقابت جهانی واکنشی دو وجهی نشان داده‌اند که دو وجه آن کوچک کردن ابعاد شرکت و روی آوردن به منابع خارجی است، دو طبقه جدید اجتماعی که با عنوانهای «فروستان»^۱ و «نخبگان شرکتهای»^۲ شناخته می‌شوند دو لایه بالایی و زیرین ساختار اجتماعی جهانی را تشکیل می‌دهند، در حالی که در برخی از کشورها ابعاد طبقه متوسط کاهش می‌یابد و به سطح بیکاران متفرق تنزل می‌یابد. همزمان ابعاد شبکه‌های تأمین اجتماعی در اروپا و ایالات متحد اندک اندک کاسته می‌شود، در حالی که در جهان سوم عموماً وجود ندارند.

در چنین موقعیتی که سرگشتگی اخلاقی در برابر قطعیت فن آوری و فقر در مقابله با رفاه صف کشیده‌اند، هیچ تعجیبی ندارد که ارواح حساس به فرقه‌هایی مذهبی پناه برد که وعده‌هایی از قبیل پایان زمان، یا «بازچرخه سیاره زمین» یا الحاق به سفینه‌ای فضایی که در پشت شهابی نهان است، و یا انتقال حیات به بهشتی نو را نوید می‌دهند. دین شعله‌آه ستم کشیدگان و خمیر مایه امید بشر است، و برای قرون متمادی توانسته با تصویر صلح و رفاه دنیای دیگر رنج و درد این دنیا را بکاهد و قابل تحمل سازد. تنها در دو، سه سده گذشته است که ما در هر زمان و هر جای که بوده‌ایم بهبود بدون وقفه در زندگی خویش را انتظار داشته‌ایم. با این توصیفها برای میلیونها انسان در سراسر دنیا اندیشه پیشرفت توان و نیروی خود را از دست داده است. این نکته برای تقریباً نیمی از نژاد بشری که روزمره شاهد وخیم‌تر شدن شرایط امنیت سیاسی و مادی خود هستند امری کاملاً بدیهی است. ولی برای نیم دیگری که در کشورهای مرفه و یا در نیمه راه رفاه زندگی می‌کنند، گاهی اوقات تحمل کردن فقر معنوی سخت‌تر از تحمل کردن فقر مادی است. نگرانی بدون وقفه

جوامع ذره‌ای شده که در آن جامعه شرایط اجتماعی افراد بشر او را به حدّ تجرّد و گمنامی تخفیف می‌دهد می‌تواند به کنشهای پرمخاطره^۱ فرقه‌های مذهبی و یا خونریزیها بین اقوام نظیر آنچه در بوسنی و رواندا - برون‌دی شاهد بودیم، منجر شود.

پیشرفت فن‌آوریهای کشتار جمعی بسیار سریع‌تر از پیشرفت فن‌آوریهای برقراری صلح است. جنگهای قرن بیستم، همگی با استفاده از نام اخلاقیهای متضاد^۱ نظیر قبیله‌گرایی، ملی‌گرایی، استعمارگری، و امپریالیسم به راه افتاده است، هویت و موقعیت جغرافیایی خشونت بسته به زمان و مکان آن در جهان در شکل‌بندیهای متفاوت از پیش مدرن، تا مدرن، و پس مدرن متغیر بوده است. از کره تا ویتنام، اسرائیل و فلسطین، خلیج فارس، سومالی و بوسنی بیش از پیش تضاد بین جنگهای مادّی است. دشمنیها از طریق صفحه تلویزیون برای بینندگان که تعداد آنان در جهان رو به رشد است، به نمایش درمی‌آید. این چنین که رسانه‌های جمعی به مبالغه کردن، ایجاد کردن دو دستگی و شیطانی نشان دادن «دیگران» در برابر «ما» می‌پردازند، تصاویر ساختگی ذهنی از قبیل، «تروریستهای اسلامی»، «آمریکاییهای شیطان‌صفت»، «ژاپنیهای حيله‌گر»، «چینیهای شرور»، و «آفریقاییهای نامتمدن» در ذهن جمع بینندگان عادی و ساکن می‌شوند و ادّله و توجیهاات لازم برای دوره جدید خشونت را فراهم می‌سازند.

مرحله جدید مدرنیزاسیون جهانی به رهبری سرمایه‌داری سراسری اشکال جدیدی از خشونت آشکار و نهان را می‌آفریند. پس از سال ۱۹۴۵ ویژگی جنگها تغییر یافته و از درگیریهای نظامی رودر رو که تلفات آن عمدتاً نیروهای نظامی هستند به جنگهای طولانی با قربانیان غیر نظامی فراوان تبدیل شده است. در جنگ جهانی دوم ۹۵ درصد تلفات از

1- colliding moral spaces

نظامیان بود، ولی در جنگهایی که اخیراً رخ داده است ۶۰ درصد تلفات را غیر نظامیان تشکیل می دهند. (Barnabyo 1988: 57) در این جنگها رسانه‌های جهانی نقشی دوگانه را ایفا می کنند، آنان از یک سو مجرای برای درگیری و از سوی دیگر طریقی برای گفتگو میان ادعاهای طرفهای رقیب فراهم می سازند. شگفت آورتر آنکه گرچه این نزاعها ریشه‌های ساختاری دارند ولی در صحنه سیاست جنگهایی با هویت فرهنگی و قومی نامیده می شوند. از این روی با یک تغییر در معرفت‌شناسی نزاعها و رفتارهای فرهنگی می توان مشکلاتی را که نام برده شد با کارایی بیشتری حل کرد.

گسترش سریع ارتباطات جهانی این امید را فراهم آورده است که می توان به تفاهم گسترده‌ای بین ملتتها و فرهنگها دست یافت ولی رفتار شبکه‌های خبری مبنی بر پخش نامنسجم و سطحی اخبار خشونتها و بدون هیچ‌گونه تحلیل جدی درباره ریشه‌ها و علل و یا راههای ممکن برای حل آن خشونتها اختلالهایی نظام‌مند و دائمی را در ارتباطات و آگاهی موجب شده است. بیشتر اخبار در قالب عبارات ملی‌گرایانه و با جانبداری ارائه می شود، ولی یک بازار جهانی و یک جامعه جهانی همچنین نیازمند معیارها، شهروندان، و روزنامه‌نگاری جهانی می باشد. برای آنکه قالب تنگ منافع جانبدارانه و جغرافیای اخلاقی آن منافع را در هم شکنیم نیازمند تحوّل معنوی جدیدی هستیم که نتیجه نهایی آن اخلاقیات جدیدی برای ارتباطات فراملیتی باشد. آن اخلاقیات جدید تأثیر پراهمیتی را برای روزنامه‌نگاری بین‌المللی و صلح‌بانی بین‌المللی در بر خواهد داشت، و روزنامه‌نگاری جهانی را به عنوان عاملی در برقراری شهروندی جهانی می طلبد.

از سال ۱۹۶۸ که مارشال مک لوهان اصطلاح دهکده جهانی را به کاربرد استفاده از این اصطلاح بسیار متداول شده، با این همه کمتر کسی

این بحث را مطرح کرده است که این دهکده جهانی بیش از پیش به دنیایی قرون وسطایی شبیه می‌شود که در آن دنیا اربابان در قلعه‌هایی با شکوه به سر می‌برند که توسط خندق‌هایی که با وسایل بازرسی الکترونیکی محافظت می‌شود. در این دنیای شرکت‌های بزرگ، دولت، و محلات اعیان‌نشین به حاکم‌نشینانی می‌مانند که توسط رعایایی که در مزارع کار می‌کنند - به عبارت دیگر حاشیه‌نشینان روستایی و آلونک‌نشینهای شهری - محاصره شده است. در چنین وضعیتی هیچ جای تعجب ندارد که آن رعایا بیش از پیش با استفاده از قدرتمندترین سلاحی که هنوز در اختیار دارند - یعنی هویت اولیه خود به‌عنوان یک نژاد، یک قوم، یک مذهب، و یک ملیت - به نبرد دست بردارند. بدین سان است که سیاسی شدن فرهنگ می‌تواند جنگ سرد جدیدی را بین اربابان و دهقانان آغاز کند که هولناکتر از جنگ سرد سابق باشد (Juergensmeyer 1993). در دهه‌های آینده جنبشهای بومی‌گرا عمده‌ترین اشکال مقاومت را در برابر سلطه سیطره‌طلبی جهانی تشکیل خواهند داد.

ژاک آتالی (1991) Jacques Attali و لوئیز لافام (1994) Lewis H Lapham از جمله پژوهشگرانی هستند که درباره متشابهات بین اواخر سده بیستم و سالهای آغازین قرون وسطی به تحقیق پرداخته‌اند. در اینجا نیز همچون دوران سقوط امپراتوری روم، اضمحلال امپراتوریهای استعماری اروپایی در نیمه دوم قرن بیستم موجب ظهور یک نظام نوفئودالی شده است که در آن یک سرمایه‌داری ابرملی توسط یک اتحاد دولتها و شرکتهای بازار طرحها و نظرها و نیز کالاها را در تسلط خود دارد و همزمان محلی‌گرایان با نیروی مقاومت و شورش می‌کوشند تا فضای آسیب‌پذیر ارضی و فرهنگی خود را حفظ کنند. در زمانی که جنگ سرد برقرار بود به نظر می‌رسید که بر اثر نوعی تعادل قدرت و ایجاد یک منطقه حایلی در جهان سوم نوعی صلح پدید آمده بود. با پایان جنگ سرد و از هم پاشیدن

آخرین امپراتوری اروپایی یعنی اتحاد شوروی جغرافیای اخلاقی نظام کشور - ملت تغییر یافته و از رقابتهای دو قطبی به مبارزه بین محدوده‌های فرهنگی رقیب شامل جهانی‌گرایی، منطقه‌گرایی، ملی‌گرایی، محلی‌گرایی، زیستبوم‌گرایی، فمینیسم، و احیاگری دینی تبدیل شده است. از این رو دهکده جهانی به مناطق مشخصی تقسیم شده است، شامل مناطق مرکزی (اتحادیه اروپا و کشورهای نفتا NAFTA)، مناطق حاشیه مرکز (شرق آسیا، کشورهای آسه‌آن ASEAN، آفریقای جنوبی، و چند کشور ثروتمند نفتخیز نظیر عربستان سعودی و کویت)، مناطق حاشیه‌ای که دچار مشکل هستند (بخش بزرگی از آمریکای لاتین و خاورمیانه)، و مناطق بایری که در حاشیه کشورهای حاشیه‌ای قرار دارند (بخش بزرگی از آفریقای سیاه). سرنوشت کشورهای اروپای شرقی و مرکزی بستگی به این عامل دارد که بتوانند اتحادی استوار با اربابان برقرار سازند، و الا به حاشیه رانده خواهند شد.

استعارات عمدتاً فقط تخیل را برمی‌انگیزند و قادر به توضیح دادن پدیده‌ها نیستند. ولی استعاره بالا که یک دهکده جهانی الکترونیکی را با قلعه‌ها، اربابان، جادوگران، رعایا، و دلقکها فرا ذهن ما می‌آورد به حد کافی تکان‌دهنده است تا شناختن تضادهای روند جهانی مدرنیزه کردن، دموکراتیک کردن، و ارتباطات را برای ما تسهیل کند. هر سه روند بالا از قرن شانزدهم به بعد در گسترش یک نظام سلسله مراتب جهانی مرکب از ملتها و قومها برگرد جغرافیای اخلاقی شهر - دولتها، ملت - دولتها، امپراتوری - دولتها، و به‌طور روزافزون گرد شرکتها و دولتهای جهانی نقش داشته‌اند. مقام افراد و گروهها در این سلسله مراتب مطابق با میزان دسترسی آنها به منابع اقتصادی، سیاسی و ارتباطاتی دولتها و شرکتها در مراکز و یا حاشیه‌های قدرت تعیین می‌شود. این مراکز و مناطق حاشیه‌ای جدید براساس وسعت اطلاعات و نه بر پایه محدوده ارضی خود تعیین

می‌گردند. ظهور این روند تاریخی به تدریج دنیا را به سوی یک نظام مدرنیته و فرامدرنیته پیش برده است که در آن تضادهای موجود بین دو گرایش جهانی و محلی محور مشکلات دوران ما را تشکیل می‌دهد.

برای آنکه تصور نکنید که چنین تصویری از دنیا خیالبافی است، بسیار مؤثر است تا برخی واقعیتها را در زندگی بین ملل گوشزد کنم. کمونیسیم شکست خورده است. سوسیالیسم در اروپای غربی در زوال است. نظام رفاه عمومی در جامعه‌های ثروتمندی چون ایالات متحد در حال برچیده شدن است. هزینه‌های تأمین بهداشت، آموزش و رفاه اجتماعی برای میلیونها قربانی بیکاریهای دوره‌ای و ساختاری آن چنان بالا می‌رود که دولتها توانایی و میلی برای وضع مالیات جدید ندارند. نهادهای جدید پول الکترونیکی و گردش پول فرامرزی به ثروتمندان امکان می‌دهد تا دارایی خود را در حسابهای سری بانکی و بیرون از محدوده دولتها پنهان کنند، در نتیجه دولتها دیگر قادر نیستند از آنها مالیات بگیرند. (مجله اکونومیست، ۳۱ می ۱۹۹۷، ش ۱۵، ص ۲۱-۲۳) طبقه متوسط نیز که بار اصلی مالیاتها بر دوش او قرار دارد، از اینکه مهاجران و «حقه‌بازی رفاه اجتماعی» بار مالیات دیگری را بر آنان تحمیل کند سر باز می‌زند.

همزمان طمع نیز بیکار نشسته است. گرچه سرمایه‌داری سراسری کالاهایی را به ما تحویل می‌دهد، ولی در کنار آن جوامع را به دو گروه برگزیدگان و فقرا تقسیم می‌کند. انباشت ابتدایی در کارگاههای ممالک صنعتی شونده نوین^۱ (NICs) شغلها را در صنایع رو به افول در ممالک صنعتی پیشین^۲ (PICs) از بین می‌برد. همچنانکه ممالک صنعتی شونده نوین (NICs) می‌کوشند تا خود را به سطح ممالک صنعتی پیشین (PICs) برسانند طبقه کارگر در گروه اخیر شاهد کاهش دستمزدها و سطح زندگی خود هستند. این امر به نوبه خود افزایش نژادپرستی، احساسات ضد

1- newly industrializing countries

2- previously industrialized countries

مهاجران، و اعتراض برای حمایت از اهالی در ممالک صنعتی پیشین را موجب می‌گردد. یک تقسیم‌کار بین‌المللی جدید پدیدار می‌شود که در آن ممالک صنعتی پیشین تلاش خود را بر صنایعی با فن‌آوری پیشرفته (رایانه‌ها، صنایع فضایی، و فن‌آوری زیستی^۱) و ممالک صنعتی شونده^۲ نوین نیروی خویش را بر صنایعی با فن‌آوری سطح پایین (پارچه و پوشاک، کفش، نوشت‌افزار، خرد فرایندها) متمرکز می‌کنند. همچنین ممالک صنعتی شونده نوین علی‌رغم پیشرفت در آهنگ رشد با اختلالهای عمده اجتماعی و اقتصادی دست به گریبان هستند. در این مورد رئیس‌جمهور یکی از این ممالک صنعتی شونده بسیار به‌جا گفته است: «برزیل وضع خوبی دارد، ولی مردم برزیل نه.» این امر در مورد بیشتر ممالکی که دارای رشد سریع ولی فاقد یک شبکه تأمین اجتماعی برای حمایت از بخشهای آسیب‌پذیر جمعیت خود هستند، صدق می‌کند. تفاوت درآمد بین طبقات اجتماعی، گروههای قومی و مناطق مختلف در هر دو گروه ممالک صنعتی و صنعتی شونده به‌سرعت افزایش می‌یابد.

(Rifkin 1996, UNDP 1996)

سرمایه‌داری ابرملی راه حلی ابتکاری برای این مشکل یافته است: مناطق مسکونی، کارخانه‌ها و محلات فقیرنشین محصور. در مکزیکوسیتی، نیویورک، لوس‌آنجلس، شیکاگو، بمبئی، و کلکته محلات فقیرنشین کم و بیش از لحاظ جغرافیایی محصور و مشخص هستند. اگر غربیه‌ای به این محلات وارد شود امنیت نخواهد داشت. ساکنان محلات دارای مقررات خاص خود هستند که تحت‌الشعاع ضروریات محلی و جنگ باندهای تبهکار قرار دارد. در ایالات متحد بیشتر قربانیان را نه غربیه‌ها، بلکه ساکنانی تشکیل می‌دهند که دچار خشونت خودیها می‌گردند. پلیس نیز غالباً محتاطانه از ورود به محله خودداری می‌کند و

ترجیح می‌دهد تا آنها را به حال خود واگذارد. دو قلمروی همزاد محلات فقیرنشین محله‌های ثروتمندنشینی است که حدود آن با پلیس شخصی و بازرسیهای الکترونیکی محصور شده است. این دو گونه محلات محصور در کمال امنیت برگزیدگان و فقرا را در حصار زمانها، مکانها، و هویت‌های جداگانه حفظ می‌کند. نوع سومی از محلات محصور نیز در هیأت «مناطق صنعتی محصور» در حال ظهور است. این مناطق قلمروهای بسته‌ای در ممالک جهان سوم نظیر اندونزی هستند و هدف آن ایجاد کردن حداکثر فرصت سودآوری برای سرمایه‌گذاران از طریق تولید کالاهایی است که تقاضای جهانی برای آنها رو به افزایش است (از کفش، پارچه، و لباس تا خودرو، اثاث منزل و لوازم الکترونیک)، ولی ایجاد حداکثر فرصت سودآوری در این مناطق نتیجه به حداقل رساندن هزینه‌ها از طریق پذیرفتن حداقل مسئولیت اجتماعی و زیست‌بومی برای تولیدکنندگان می‌باشد. این شرکتهای صنعتی مناطق خودگردانی هستند که دیوارهایی هولناک آنها را در میان گرفته و ورود بدانها از طریق دروازه‌ای کنترل شده امکان‌پذیر است، و در نتیجه انزوای کامل از محیط اطراف حداکثر امکانات را برای مالک / مدیر فراهم می‌آورد تا با تأمین کردن نهایت تسهیلات برای سرمایه‌گذاران آنان را برای تأسیس کردن شرکتهای تولیدی با حداکثر سود تشویق کند.

خشونت‌ی که در ساختار این مناطق مسکونی و صنعتی محصور قرار دارد تا حدودی همسان خشونت‌ی است که در شهرکهای کارگرنشین سازمانی کارخانه‌ها در مراحل ابتدایی صنعتی شدن در ممالک صنعتی پیشین وجود داشت. اعتراض طبقه کارگر در آن دوران در یک جمله چنین بیان شده بود: «من روحم را به شرکت فروخته‌ام.» در نتیجه شرایط دموکراتیک که در ممالک غربی وجود داشت نهضت اتحادیه‌های کارگری توانست با وضعیت بازرسی و کنترل همه جانبه مبارزه کند. در حال حاضر

افول اتحادیه‌های کارگری در ممالک صنعتی پیشین و فقدان مشهود آنها در ممالک صنعتی شونده نوین علایمی هستند که ظهور مجدد سرمایه‌داری بی‌دروپیکر را هشدار می‌دهند، و در واقع نیز این‌گونه از سرمایه‌داری در حال حاضر در بسیاری از مکانها در دنیا دوباره پا گرفته است. با ادامه روند کنونی یعنی بالا رفتن دستمزدها در ممالک صنعتی شونده نوین و کاهش آنها در ممالک صنعتی پیشین سرمایه‌داری ابرملی می‌تواند به خاستگاه اصلی خود بازگردد، با این تفاوت که در این میان اتحادیه‌های کارگری نیز قدرت خود را از دست داده‌اند. در واقع نیز وجود کارگاههای جهان سومی در شهرهای عمده ایالات متحد نظیر نیویورک و لوس آنجلس شاهدی زنده بر تحرک جهانی سرمایه و نیروی کار می‌باشد، در این کارگاهها که کارکنان آنها را مهاجران قانونی و غیرقانونی تشکیل می‌دهند، سرمایه‌دار چینی می‌تواند کالای خود را در نیویورک ارزاتر از هنگ‌کنگ تولید کند.

سرمایه‌داری ابرملی علی‌رغم تمام شباهتهایی که با فئودالیسم دارد پدیده‌ای جدید می‌باشد. در نظام فئودالی ارتباطات میان دولت‌شهرها کم و هر قلمرو از لحاظ اقتصادی عمدتاً خودکفا بود. در مقایسه شالوده سرمایه‌داری ابرملی بر ارتباطات جهانی و تحرک عوامل تولید قرار دارد. تولید کالا برای یک بازار جهانی عنصر ضروری آن است. در سرمایه‌داری ابرملی وابستگی متقابل یک عامل بنیادین زندگی است. جنبه‌های منفی آن عبارتند از: آلودگی زیستبومی، بیماری‌های واگیر، جنگهای بیولوژیک، شیمیایی، و هسته‌ای، قاچاق مواد مخدر، شستشوی پول، مسابقات تسلیحاتی، فساد مالی، و نسل‌کشی. اینها پدیده‌هایی هستند که گرایشهای فرامرزی دارند. جنبه‌های مثبت آن ابداعات فن‌آورانه، رفاه و رشد اقتصادی، و گسترش فرصتهای آموزشی هستند که در سراسر جهان گسترش می‌یابند. بنابراین آینده سرمایه‌داری ابرملی نه آن‌گونه که

مخالفان گمان می‌کنند کاملاً تیره و تار است، و نه آن چنان که هواداران آن می‌پندارند سراسر شور و نشاط است.

پیش‌بینیها در مورد آینده اساساً در سه دسته قابل جمع‌بندی است: تداوم، فروپاشی، و دگرگونی. جدول ۴-۳ طرحی از رؤوس این پیش‌بینیها و دیدگاههای گوناگون را چنانکه در کتابهای مربوطه آمده است نشان می‌دهد. ضمن پرهیز از تشریح کردن جزئیات دیدگاههای گوناگون (Tehranian & Ogden 1997)، به اختصار می‌گویم که نظریه‌های تداوم عمدتاً مشابه یکدیگر هستند. در لوای دورانهای رونق و رکود که مشخصه سرمایه‌داری است رشد ناموزون این نظام دنیاگیر در نقاط مختلف جهان ادامه می‌یابد. ویژگی این رشد ناموزون آن است که آهنگ آن در برخی مناطق و کشورها سریعتر از بقیه مکانها می‌باشد. در حال حاضر شرق آسیا از بیشترین آهنگ رشد برخوردار است، ولی پس از بلوغ اقتصاد این مناطق و از بین رفتن مزایای نسبی آنها شامل دستمزد و اجاره‌های ارزان و مالیاتها، و مقررات سبک، محتمل است که آنها جای خود را به آمریکای لاتین یا آفریقا بدهند.^۱ در هر حال، ساختار اساسی سرمایه‌داری تغییر نخواهد کرد. مردمسالاری آزادیخواه نقش مسلط خود را به‌عنوان موفق‌ترین شکل حکومت ادامه خواهد داد، ضمن آنکه کشورهایی که هنوز دارای نظامهای دیکتاتوری هستند ناچارند که در نتیجه تقاضای طبقه کارگر برای دستمزد بیشتر و فشار طبقه متوسط برای آزادیهای مدنی روش مردمسالاری را در پیش گیرند. (فوکویاما، ۱۹۸۹)

نظریه فروپاشی کاملاً در تضاد با نظریه بالاست و پیش‌بینی می‌کند که شکاف هم در داخل و هم بین کشورها و مناطق جهان رشد خواهد کرد. این شکافها تنشها و برخوردهای خاص خود را ایجاد خواهند کرد. بنابراین سرمایه‌داری تخم نابرابری و خشونت را می‌پرورد. این خشونت

ممکن است به شکل «برخورد تمدن‌ها» (هانتینگتن ۱۹۹۳) در مقیاس وسیع ظاهر شود یا آنکه به صورت آتشی در زیر خاکستر باقی بماند که تظاهرات بیرونی آن اشکال تروریسم یا جنگ‌های طولانی (کاپلان ۱۹۹۵) را به خود بگیرد، کلام هشداردهنده‌ی تی. اس. الیوت در شعر مردمان توخالی شاهدهی شایسته در این مورد است:

«این گونه است که دنیا به پایان می‌رسد.

این گونه است که کلام به پایان می‌رسد.

این گونه است که دنیا

بدون هیچ بانگی و فقط با زوزه‌ای بلند

به پایان می‌رسد.»

نظریه‌ی دگرگونی احتمال وقوع هیچ‌یک از دو صورت بالا را اجتناب‌ناپذیر نمی‌داند. بنابراین خواستار آن است که با آموزش و عمل از مصیبت جلوگیری کنیم. نقل گفته‌ی اچ. جی. ولز در این مورد مناسبت کامل دارد که طبق آن «تمدن مسابقه‌ای است میان یادگیری و فاجعه». چنین عملیاتی شامل تلاش برای تأسیس یک حکومت جهانی (فدرالیسم جهانی) به منظور برقرار کردن نظم و قانون جهانی، است ولی در انتهای دیگر این عملیات نبرد علیه تمام حکومتها به عنوان مظهر سلطه و استثمار (آنارشئیستها و مارکسیستهای کلاسیک) قرار دارد. عملیات نوع سوم تلاش به منظور دگرگون ساختن نظام جهانی در جهت نظامی عادلانه‌تر از طریق تغییرات تدریجی و اصلاح طلبانه می‌باشد. این تلاشها می‌تواند برای ساختن نهادهای منطقه‌ای در حکومت جهانی از طریق برقراری حکومت قانون (Falk ۱۹۹۵)، و یا برای ایجاد جوامعی با منافع، دانش، و مفاهیم جمعی بشری در سطوح مختلف از محلی تا جهانی (دوچ و سایرین ۱۹۹۶، تهرانیان و تهرانیان ۱۹۹۲، تهرانیان ۱۹۹۷) انجام گیرد. واضح است که عملیات بالا مانعة‌الجمع نیستند. همچنین، هیچ‌کدام از

سه پیش‌بینی بالا کاملاً صحیح یا تمام غلط نمی‌باشد. ما قادر نیستیم گذشته یا آینده را تعیین کنیم. ولی با تغییر دادن حال، ما دست اندرکار دگرگون ساختن آینده هستیم.

۱۰) برای دنیایی که براساس همکاری بنا شود

● نوع بشر در طی اعصار فداکاریها و قربانیهای بیشمار، و از آن جمله عصر استعمار را به خود دیده و سرانجام اینک به مرتبهٔ نسبت فرهنگی ترقی کرده است. مفهوم نسبت فرهنگی گرچه در اولین نظر بر هیچ‌گونه ارزشی دلالت نمی‌کند ولی بدان دلیل که هیچ خواستهٔ بشری را قطعی تلقی نمی‌کند می‌تواند از رشد مناسبات قراردادی همیشگی جلوگیری کند. احساسات قومی می‌تواند به صورت ملی‌گرایی بروز کند، شکل ستم غیر انسانی به خود گیرد و تعادل حساسی را که برای همزیستی لازم است برهم زند.

فرهنگ می‌تواند نقش اصلی خود را که غنا بخشیدن به بشریت است از دست بدهد و با مفهوم تنگ‌نظرانهٔ هویت گروه خاصی از آدمیان یکسان پنداشته شود. با مطلق انگاشتن فرهنگ خودی ناشکیبایی در برابر دیگران توجیه می‌شود. اگر در برخورد با مردم تنها براساس ملیت و قوم قضاوت کنیم متوجه نخواهیم شد که آنها نیز همچون خود ما ارزشمند هستند، نیز هیچ‌گونه ملاحظه یا رعایت دیگران را نخواهیم کرد.

این عارضه‌ای^۱ است که در اعماق ضمیر نیمه‌هشیار مردمان نهان است و زیگموند فروید آن را با عبارات «خود شیفتگی بر پایهٔ اختلافات جزئی» توصیف کرده. تا زمانی که این اختلافهای جزئی ذهن آدمی را اشغال کرده است فائق آمدن بر دور باطل تقابل و درگیری آسان نخواهد بود.

وضعیت بین‌المللی در سالهای اخیر اثبات می‌کند که آنچه را که تامس هابز

فیلسوف قرن هفدهم وضعیت آرمانی تلقی کرده است، یعنی برقراری یک حکومت براساس قانون، برای ایجاد دنیایی بر پایه همکاری، یا جامعه‌ای که در آن حقوق تمام افراد برای برخورداری از آزادی و سعادت رعایت شود کفایت نمی‌کند.

تلاش برای حل کردن مشکلات با استفاده از تعدیلهای سیاسی و اقتصادی راهی است که تاگور شاعر هندی آن را تجویزهای سطحی خوانده است، و بر اثر کمترین تحریکی بار دیگر دشمنیها و خشونت سر بلند خواهد کرد. چاره دیگری نداریم جز آنکه هم خود را بر امر بنیادین «انقلاب معنوی» در درون همه افراد بشر معطوف کنیم. در غیر این صورت جامعه بشری در زنجیره‌ای بی‌پایان از درگیری بین گروههای مختلف مردم گرفتار خواهد شد، و این همان است که هابز آن را هرکس علیه دیگری^۱ خوانده است.

در همان زمانی که هابز با تعریف منفعلانه خود درباره صلح از آن به دوره وقفه در جنگ تعبیر می‌کرد، فیلسوف هلندی معاصر او، اسپینوزا در رساله سیاسی^۲ گفت که صلح فقط نبود جنگ نیست بلکه یک باور اخلاقی و حاصل توانمندی روحی بشر است.

نظر اسپینوزا که برای «صلح درونی» اهمیت قائل می‌شود با آنچه در آیین بودا آمده است مشابهت دارد. در اصل که بنگریم تمام مناقشات و برخوردها را افراد بشر ایجاد می‌کنند. بنابراین راه صحیح برای غلبه بر این مشکل خوفناک یا شبهه^۳ در تاریخ بشر، آن است که توجه خود را معطوف به افراد بشر و توانمندیهای معنوی که در نهان‌ترین لایه‌های حیات آنان نهفته است معطوف کنیم مگر بتوانیم در «قلبهای منجمد» که علت اصلی نفرت و بی‌اعتمادی است گرمایی پدید آوریم.

آنچه از همکاری منظور نظر است تنها یک موضعگیری سطحی فکری

1- bellum omnium contra omnes

2- Tractatus Politicus

3- aporia

نیست، بلکه اشارهٔ من به یک احساس نظم کیهانی است که در نهفته‌ترین بخش حیات ما ریشه دارد.

آموزهٔ بودایی در مورد وابستگی متقابل علت و معلول به ما می‌آموزد که چه در دنیای بشری و چه در دنیای طبیعی هیچ شیئی کاملاً مستقل از دیگران وجود ندارد. هر موجود یا پدیده‌ای برای موجودیت خود وابسته و در رابطه با دیگران است، و وابستگی متقابل آنهاست که نظام کیهانی را همواره در حال تغییر نگه می‌دارد و بدان شکل می‌دهد.

«من زندگی می‌کنم! من پاره‌ای از یک زندگانی عظیم هستم!» چنین برداشتی دربارهٔ زندگی یعنی عمومی‌ترین وجوه عالم هستی موجب می‌شود تا نسبت به انواع بیشمار حیات همدردی احساس کنیم.

داستایوسکی در داستان *ابله* می‌گوید «همدردی مهم‌ترین هنجار در زندگی اجتماعی است، حتی می‌توان گفت که تنها هنجار مطرح است». همدردی اگر از اعماق روح آدمی سرچشمه گیرد، یعنی از ته قلب به اندیشهٔ «برابری همهٔ افراد» و لزوم رعایت دیگران باور داشته باشیم، آنگاه همدردی می‌تواند پایه‌ای برای ساختن دنیایی براساس همکاری باشد.

دکتر تهرانیان، لطفاً دربارهٔ این عارضهٔ مدرن یعنی «قلبهای منجمد» نظر خود را بفرماید. همچنین بگویید که دربارهٔ وابستگی متقابل علت و معلول که یکی از اصول بنیادین در اندیشهٔ بودایی است، چه عقیده دارید؟

○ این نظر شما کاملاً صحیح است که به عنوان شهروندان ملی و جهانی مسؤولیت نهایی متوجه ما می‌باشد. چالش جهان امروز دیگر فقط پیش‌بینی آینده نیست، بلکه ساختن آینده است. و یک آینده صلح‌آمیز محقق نمی‌شود مگر آنکه ما حقانیت نظریهٔ بودایی دربارهٔ وابستگی علت و معلول و یا به عبارت دیگر وابستگی متقابل عمومی ما با طبیعت و جامعهٔ بین‌المللی را بپذیریم. در اینجا مایلیم بار دیگر به کاری که در پژوهشکدهٔ تودا دربارهٔ امنیت بشری و حکومت جهانی انجام می‌دهیم

نظری بیفکنم.

در جدول ۴ - ۴ گرچه پیچیدگیهای پدیده‌های فرهنگی بیش از حد ساده شده است، با این حال ویژگیهای اصلی گرایشهای فرهنگی در جهت خشونت و صلح نمایش داده می‌شود. در این جدول نگرش بشر نسبت به هفت مقوله اصلی طبقه‌بندی شده که عبارت است از: زندگی، خود، دیگران، جامعه، طبیعت، فراطبیعت، و مرگ. فرهنگها به عنوان شبکه‌ای از مفاهیم کنش بشر را به سوی این یا آن قطب هدایت می‌کنند. صفاتی که در اینجا انتخاب شده‌اند مشخصاً دو حد متضاد در هر یک از آن هفت پیوستار می‌باشند. هیچ فرد، جامعه یا فرهنگ بشری پیدا نمی‌شود که منحصراً تمام صفات یکی از دو حد متضاد را دارا باشد. شکل‌بندی اغلب افراد، جوامع، و فرهنگهای بشری آمیخته‌ای از این صفات است. ولی هر جامعه، فرهنگ یا فرد بالقوه می‌تواند به سوی این یا آن جهت حرکت کند. ما با تقویت گرایشهای فرهنگی به سوی صلح می‌توانیم جوامعی بسازیم که صلح را گرامی دارند و خشونت را تقبیح کنند.

درمانهای فرهنگی ضروری است ولی کافی نیستند. در نهایت مهار خشونت تنها با ساختن نهادهای مردمسالارانه امکان‌پذیر می‌شود. در جدول ۴ - ۲ فشرده‌ای از شش طبقه از مفاهیم حقوق بشر که در طول قرن‌ها برای حمایت از تقدس حیات شکل گرفته، نمایش داده شده است. گفتمان پس از جنگ درباره حقوق بشر را می‌توان در شکل گفتگو بین تمدن‌ها در مورد مسائل امنیت بشری جمع‌بندی کرد. اولین طبقه از حقوق بشر یعنی حقوق طبیعی از روزگار کهن مطرح بوده است و خاستگاه دینی دارد ولی بهترین جمع‌بندی آن در یک سند دنیاگرا یعنی اعلامیه استقلال آمریکا به صورت حق «حیات، آزادی، و تحصیل سعادت» ارائه شده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر سند دیگری است که در آن علاوه بر

حقوق طبیعی انسانها، طبقه دوم حقوق بشر در شکل آزادیهای سیاسی و مدنی، شامل آزادی بیان، عقیده، دادخواهی، اجتماعات، و سازمانها تدوین شده است. در مقابل سومین طبقه حقوق بشر عمدتاً در نتیجه انقلابهای سوسیال دمکراتیک در گفتمان جهانی وارد شد و توجه آن به حقوق اجتماعی و اقتصادی افراد شامل حق کاربایی، امنیت اجتماعی، اعتصاب کارگری، استخدام برابر همه گروهها، و رفاه اجتماعی معطوف بود. اتحادی از کشورهای سوسیالیست همراه با قدرت رأی فزاینده کشورهای تازه استقلال یافته در سازمان ملل توانستند این حقوق را در برنامه عمل بین‌المللی بگنجانند، و اندک اندک این حقوق با عنوان اعلامیه حقوق اجتماعی و اقتصادی تصویب شد. طبقه چهارم عمدتاً حاصل مبارزات مردم کشورهای استعمارزده بود که تسلط فرهنگی استعمارگران سابق را تهدیدی علیه حیات فرهنگی همگانی خود تلقی می‌کردند. قابل توجه است که در حالی که طبقات اول، دوم، و سوم از حقوق بشر عمدتاً شامل حقوق فردی بود، چهارمین طبقه آن حقوق همگانی را به رسمیت شناخت. از آن میان حق ارتباطات یکی از مهمترین انواع حقوق بشر را تشکیل می‌دهد که بر حق صحبت کردن، آموختن، و آموزاندن زبان مادری صحه می‌گذارد، هرچند که این حق هنوز توسط بسیاری از رژیمهای دیکتاتوری و رژیمهای به اصطلاح دمکراتیک زیر پا نهاده می‌شود. در کنار اعلامیه جهانی حقوق بشر که در ۱۹۴۸ در سازمان ملل تصویب شد، چهار طبقه اولین حقوق بشر در لایحه بین‌المللی حقوق بشر بدون شد که مجموعه‌ای شامل پیمان بین‌المللی درباره حقوق مدنی و سیاسی، یک پروتکل اختیاری ضمیمه آن پیمان، و پیمان بین‌المللی درباره حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی می‌باشد. این مجموعه در ۱۹۷۶ تصویب شد.

طبقه پنجم حقوق بشر درباره مسائل زیستبوم است که گرچه هنوز

کاملاً مدون نشده، ولی در گفتمان بین‌المللی مورد گفتگو قرار دارد. طبقه جدید حقوق بشر برخلاف طبقات پیشین که به مسائل بشریت معطوف بود، توجه خود را بر روابط بین موجودات طبیعی قرار داده است. فجایع زیستبومی در دو دهه گذشته (چرنوبیل، جزیره تری مایل، یوپال، اکسون-والدز، آتش‌سوزی چاههای نفت کویت) در کنار تحسین روز افزونی که برای حکمت تمدنهای بومی پدید آمده، این نکته را روشن ساخته است که بشریت بدون زمین، آسمان، و دریاهایی زنده و گستردگی گونه‌های حیاتی آنها نه تنها قادر به کامیابی نیست، بلکه اصلاً امکان ادامه زندگی ندارد. نخوت حاصل از انقلاب روشن‌اندیشی^۱ که انسانها را مافوق طبیعت قرار می‌داد، از سوی دیدگاهی زیستبومی که انسان را در متن طبیعت قرار می‌دهد، مورد چالش قرار گرفته است. در نتیجه پنجمین طبقه از حقوق بشر وابستگیهای متقابل بین دو دنیای طبیعی و بشری را وجهه نظر خود قرار می‌دهد.

ما باید همچنین از ششمین طبقه حقوق بشر صحبت کنیم که تنظیم و تدوین نهایی آن هنوز محتاج بحث است، و موضوع آن نه درباره «حقوق» بشر بلکه عمدتاً مربوط به توجه، همدلی، و عشق به بشر است. خاستگاه این طبقه جدید حقوق در متکامل‌ترین سنتهای معنوی آداب بشری دنیا قرار دارد و تصدیق می‌کند که جز آنکه هر فرد بشر را عالم صغیر یا جزء جدایی‌ناپذیر جامعه بزرگ بشری به حساب آوریم هیچ راه‌نمایی دیگری برای دست یافتن به امنیت بشری عمومی وجود ندارد. سنتی که ماحصل حقوق آزادگرایانه است با تکیه نهادن بر حقوق فردی، قراردادهای اجتماعی و تعهدهای قانونی موجب شده است تا افراد بشر به جای آنکه خود را در متن جامعه ببینند در برابر جامعه قرار گیرند. این موضوع باعث می‌شود تا اغلب از یاد ببریم که آدمیان هرگز امنیت و آسایش کامل را

احساس نخواهند کرد مگر آنکه به آنان توجه شود و محبت ببینند. بنابراین برآورده کردن شرایط برای امنیت هستی‌شناختی باید نقطه عزیمت برای یک دیدگاه جامع همگانی در مورد حقوق بشر قرار گیرد نه اینکه ختم آن تلقی گردد. (Laing 1969) همان‌گونه که کودکانی که تنها می‌مانند بدون هیچ شرمساری گریه می‌کنند، می‌توان گفت که علت ریشه‌ای بسیاری از اعتراضات یأس آلود بشر ناامنی هستی‌شناختی است. انسانها تنها در جوامعی که در تمام مراحل زندگی شامل خانواده، مدرسه، محل کار، و نیز دوران بازنشستگی بدانها توجه کنند قادر خواهند بود تا توانمندیهای خود را کاملاً محقق سازند. در این باره خانم هیلاری رودهام کلینتون بسیار به جا گفته است که تلاش تمام یک روستا در پروردن یک کودک لازم است. به علاوه باید تصدیق کنیم که در دنیایی که اجزای آن بیش از پیش به یکدیگر وابسته شده، تلاش یکپارچه سراسر دنیا برای حفظ کره زمین جهت نسلهای آینده ضروری است.

جدول ۴ - ۱: ساختار اجتماعی و راهبردهای شکل‌بندی هویت

			دورانها
فرامدرن	مدرن	پیشامدرن	محدوده‌ها
		... کمبود هویت.....	شخص
	ناسازگاری هویت‌ها.....	... بحران‌انگیزه.....	اجتماع
	بحران یکپارچگی.....	وفاداری.....	راهبردهای
	محو و نابودی.....	خروج.....	شکل‌بندی
	اطلاع‌طلبی.....	مقاومت:.....	هویت
	اخراج.....	انتقالبیگری.....	
	جداسازی.....	مثبت.....	
	همگون‌سازی.....	منفی.....	
	هم‌آمیزی.....	یکپارچه‌سازی.....	

مأخذ: برگرفته از:

Katharine Kia Tehranian, «Global Communication and Pluralization of Identities»,
Futures, March 1998

جدول ۴ - ۲

سیاستهای فرهنگی در مورد گوناگونیها و مردمسالاری

یکپارچه‌سازی	هم‌آمیزی	همگون‌سازی	جداسازی	محو و نابودی	گروههای تحت فشار اعمال می‌شود
سوئیس: بجز مسئله زنان تا چند سال پیش	اهالی کشمیر در هند	مردم استعمارزده، تیمور شرقی	جوامع برده‌دار، نجسها در هند	اهالی بومی در حکومتهای استعماری، یهودیات در آلمان هیتلری	حقوق طبیعی: حق حیات، آزادی، تحصیل سعادت، حاکمیت بر سرنوشت خود
سوئیس: به استثنای زنان تا تا چند سال پیش	اهالی تبت در چین	مردم استعمارزده، تیمور شرقی	آمریکایی - آفریقاییها در جنوب آمریکا تا سال ۱۹۶۰، آبارتاید در آفریقای جنوبی تا دهه ۱۹۹۰، زنان در بعضی جوامع	اهالی بومی در حکومتهای استعماری، یهودیات در آلمان هیتلری	حقوق مدنی: حق رأی، آزادی بیان، رسانه‌ها، اجتماعات و انجمنها

ادامه جدول ۴ - ۲

یکپارچه‌سازی	هم‌آمیزی	همگون‌سازی	جداسازی	محو و نابودی	گروه‌های تحت فشار اعمال می‌شود
سومین: به استثنای زنان تا چند سال پیش	طبقات فرودست و ساکنان مناطق فقیرترین در همه جای دنیا	مردم استعمارزده	گروه‌ها در ژاپن، آبازتاید در آفریقای جنوبی تا دهه ۱۹۹۰، زنان در بعضی جوامع،	اهالی بومی در حکومت‌های استعماری، یهودیان در آلمان هیتلری	حقوق اجتماعی و اقتصادی: فرصت‌های شغلی برابر، حقوق یکپارگی، امنیت اجتماعی، بیمه درمانی
سومین: به استثنای زنان تا چند سال پیش	مهاجران در انگلیس و ایالات متحد	مردم استعمارزده، مهاجران در اروپا، کردها در ترکیه، اهالی تبت در چین، تیمور شرقی	گروه‌ها در ژاپن، آبازتاید در آفریقای جنوبی تا دهه ۱۹۹۰	اهالی بومی در حکومت‌های استعماری، یهودیان در آلمان هیتلری	حقوق فرهنگی: آزادی هویت، زبان، مذهب، و آداب و رسوم

جدول ۴ - ۳

رؤوس دیدگاه‌های گوناگون در مورد پیش‌بینی آینده دنیا پس از جنگ سرد

منبع	پیش‌بینی
<p>کیسینجر، والتز Kissinger, Waltz</p> <p>فوکویاما Fukuyama</p> <p>بارنت، کاوانو Barnet, Cavanagh</p> <p>فاوست و هارل Fawcett & Hurrel</p>	<p>نظریه‌های تداوم</p> <p>● نظریه نظام کشورها تداوم و احیای نظام کشورها که لازمه آن تعادل قدرت از طریق توان نظامی می‌باشد.</p> <p>● نظریه پایان تاریخ پیروزی جهانی سرمایه‌داری لیبرال که لازمه آن گسترش جهانی نهادهای مردمسالاری و بازار می‌باشد.</p> <p>● نظریه سلطه شرکت‌های بزرگ تسلط شرکت‌های بزرگ فراملیتی بر دنیا که لازمه آن مقاومت دمکراتیک می‌باشد.</p> <p>● نظریه منطقه‌گرایی همکاری درون مناطق و رقابت بین مناطق برای تجارت و توسعه که لازمه آن وجود سازمانهایی چون NAFTA، CIS، SAARC، APEC، ASEAN، MERCOSUR، EU، و ECO می‌باشد.</p>
<p>آتالی، برنامه توسعه سازمان ملل Attali, UNDP</p> <p>هانتینگتن Huntington</p> <p>کاپلان Kaplan</p>	<p>نظریه‌های فروپاشی</p> <p>● نظریه شکاف‌های رشد یابنده انشقاق روزافزون در نظام جهانی بین فقرا و ثروتمندان که به تنازعات روزافزون در داخل و بین کشورها منجر می‌شود.</p> <p>● نظریه ستیز تمدنها برخوردهای آینده بین تمدنها، به‌خصوص بین غرب و بقیه دنیا خواهد بود.</p> <p>● نظریه آشوب تشتت در نظام دنیا به سمت آنارشی که لازمه آن راهبردهای جدی و سخت علیه تروریسم می‌باشد.</p>

ادامه جدول ۴ - ۳

رؤوس دیدگاه‌های گوناگون در مورد پیش‌بینی آینده دنیا پس از جنگ سرد

منبع	پیش‌بینی
<p>مارکسیستها Marxists</p> <p>آنارشئیستها، آزادی‌گرایان Anarchists, Libertarians</p> <p>تینبرگن، فدرالیستهای جهانی Tinbergen, World Federalists</p> <p>فالك، Falk, Womp</p> <p>دوج، ازیونی، تهرانیان Deutch, Etzioni, Tehranian</p>	<p>نظریه‌های دگرگونی</p> <p>● نظریه پایان کشورها محو طبقات اجتماعی و الغای نظام کشورها که لازمه آن مبارزه انقلابی است.</p> <p>● نظریه آنارشئیستها انحلال نظام کشورها در جهت یک نظام آزادی‌گرای مطلق^۱ که لازمه آن تفویض تدریجی قدرت می‌باشد.</p> <p>● نظریه حکومت جهانی تکامل به نفع یک نظام حکومت جهانی فدرالی از طریق یک قانون و نظام مردمسالار فدرال در دنیا.</p> <p>● نظریه نظام عادلانه جهانی حکومت قانون و حل درگیریها از راههای صلح‌آمیز که لازمه آن نهادینه شدن راههای حل درگیریها و روشهای قانونی برای اجرای عدالت می‌باشد.</p> <p>● نظریه جامع و همگانی همکاری برای صلح، توسعه، و عدالت بر اساس منافع و ارزشهای مشترک که لازمه آن یکپارچگی جهانی و ایجاد جوامع ایمن برای گفتگو در سطوح ملی، منطقه‌ای، و جهانی می‌باشد.</p>

منبع: تهرانیان و رید، ۱۹۹۶: ۷۱

جدول ۴ - ۴

گرایشهای فرهنگی به نفع خشونت و صلح: رؤوس کلی

دیدگاه متمایل به صلح و آرامش تکریم احترام به خویشن مقبولیت خویشن محبت به خویشن گشادگی فراگیری همدلی سخاوت کرامت و بخشندگی دست و دلبازی شوخ و مفرح (در مورد خویشن) حکومت همگانی هوادار برابری همکاری مولد اتفاق آرا چند فرهنگی جهان باور حفظ طبیعت مسئولیت پذیری زیستبآوری عرفانی: باطن قانون وحدت ادیان خدای فراگیرنده قرب - تعالی زنده دوستی یادمان	دیدگاه متمایل به خشونت بی توجهی یا تحقیر ناباوری خویشن انکار خویشن انزجار از خویشن راه ندادن انحصارگرایی بی تفاوتی حرص انتقامجویی استثمارگری ریشخند (در مورد دیگران) حکومت مطلقه هوادار سلسله مراتب اجتماعی رقابت طلبی مولد درگیری تک فرهنگی قوم محور سلطه بر طبیعت بی مسئولیتی زیستبآوری تحصلی: نص قانون فرقه گرایی خدای انحصارگرا تعالی - قرب مرده هراسی ستایش	دو دیدگاه نسبت به: زندگی خویشن دیگری جامعه طبیعت فراطبیعت مرگ
--	---	--

فصل پنجم

چالش آینده

۱) رسالت پژوهشکده صلح تودا

● چنین گفته می‌شود که تحقیقات صلح به مرحله‌ای حساس رسیده است. در دوران طولانی جنگ سرد، عمده‌ترین هدف پژوهشهای صلح جلوگیری از یک جنگ هسته‌ای فاجعه آمیز و کاستن از تنشها در رویارویی شرق و غرب بود. در هر حال، پیش از آنکه بتوان نتایج آن تحقیقات را کاملاً مورد استفاده قرار داد، بروز رشته‌ای از انقلابها در اروپای شرقی رژیمهای کمونیستی را سرنگون و اتحاد شوروی را متلاشی کرد و به دوران جنگ سرد خاتمه داد.

با این وجود هنوز هشدارهای مکرر پژوهشگران صلح به جامعه جهانی برای پیشگیری از وخیم‌تر شدن روند که می‌تواند به سوی رویارویی و درگیری پیش رود، واجد همان اهمیت و معنی است. وظیفه پژوهشهای صلح از این پس ارائه یک امکان مشخص و قابل اجرا برای صلح جهانی و همچنین تصویری مستحکم از آینده است. به عبارت دیگر به تحقیقاتی نیاز است که بتواند شالوده‌ای را برای ایجاد و خلق دورانی جدید فراهم آورد.

جوزی تودا غالباً بر اهمیت نقش پیشنهادها و اقدامهای عملی

در جریان تلاش برای تحقق صلح تأکید می‌ورزید. او معتقد بود که حتی اگر این تلاشها نتایج بلافاصله‌ای به بار نیاورند، ولی مطمئناً به مثابه مشعلهای فروزانی خواهند بود که نور صلح را در سراسر دنیا پخش خواهند کرد. این نکته کاملاً اثبات شده است که نظریه‌ها و مجادلات بی‌هدف هیچ‌گاه مثمر ثمر نیست. در عوض پیشنهادهای مشخص و عملی می‌توانند به پایه‌های انقلابی واقعه‌گرایانه تبدیل شوند و بعدها نیز پناهگاهی برای مجموعه‌ی نوع بشر فراهم آورند.

من نیز تحت هدایت عقیده‌ی فوق که به استاد من تعلق داشت، در بسیاری موقعیتهای جداگانه در مورد سیر متناسب جامعه‌ی بین‌المللی و رویکردهای خاصی که باید اخذ نماید، پیشنهادهایی ارائه نموده‌ام و در فعالیتهایی که در راه آن هدف انجام گرفته است، شرکت نموده‌ام.

بخشی از آن تلاشها، تأسیس پژوهشکده‌ای برای تحقیق در مورد سیاست و صلح جهانی است که اخیراً صورت گرفته است. رسالت این پژوهشکده که از فلسفه‌ی جامع زنده‌یاد تودا در مورد صلح نشأت می‌گیرد عظیم و بلند پروازانه است. گوشه‌هایی از این فلسفه را می‌توان در فراخوان او برای ممنوعیت سلاحهای هسته‌ای و آنچه او از مفهوم «خانواده‌ی جهانی» در نظر داشت، مشاهده کرد. من امیدوارم که این پژوهشکده در هر دو مورد زیر بتواند نقشی را ایفا کند. نخست به‌عنوان تشکیلاتی برای مردم خارج از نهادهای قدرت که هدف آن سامان دادن روند انتقال از قرن جنگ و خشونت به قرن صلح و امید می‌باشد. و دیگر آنکه در فرآیند احداث شبکه‌ای در میان تمامی ملت‌ها برای مبارزه‌ی مشترک نوع بشر با مشکلات عظیم جهانی نقش یک کانون رهبری را داشته باشد.

دکتر تهرانیان، شما ضمن پشتیبانی تام از اهداف پژوهشکده‌ی تودا، پذیرفته‌اید که ریاست آن را به‌عهده گیرید، من شنیده‌ام که شما طرح بلند پروازانه‌ای دارید تا با استفاده از جدیدترین فن‌آوریهای اطلاعاتی و ارتباطی

این مؤسسه را به یک «پایگاه صلح» تبدیل سازید که قادر است تا تمام افرادی را که در گرداگرد دنیا در فعالیتهای مرتبط با صلح شرکت دارند، با یکدیگر ارتباط دهد.

در عین حال، این پژوهشکده قصد دارد تا از یک شبکه کارشناسان صرف فراتر رود و با ایجاد رابطه‌ای جهانی بین سازمانهای غیردولتی و سایر گروهها و افراد از طریق شرکت آنان در گستره وسیعی از فعالیتهای، در راه ساماندهی و تقویت «قدرت مردم» در سراسر دنیا نیز نقشی بر عهده داشته باشد. دکتر تهرانیان، به نظر شما برای دستیابی به این هدف چه روشها و وسایلی مؤثر و عملی هستند؟

○ شما به خوبی رؤوس کلی رسالت پژوهشکده تودا را تشریح کردید. بنابراین، اجازه بدهید تا من در صحبتهای خود در مورد راهکارهایی که انتخاب کرده‌ایم، توضیح دهم. در وهله اول، ما بلافاصله دریافتیم که شعار بلند پروازانه ما مبنی بر «گفتگوی تمدنها برای شهروندی جهانی» متحقق نخواهد شد مگر آنکه با سایر پژوهشگران و مؤسسات پژوهشی در مورد سیاست و صلح در سراسر دنیا همکاری تام داشته باشیم. در جریان یک رشته نشستهای مشورتی که در خلال سال ۹۶ در شهرهای توکیو، کمبریج (ایالات متحد)، هونولولو، هیروشیما، یورک (انگلستان)، تهران، بریس بین Brisbane (استرالیا)، و تورونتو در کانادا برگزار نمودیم، از بیش از ۲۰۰ تن از محققان سیاست و صلح از قاره‌های مختلف دعوت کردیم تا در شورای مشاوران بین‌المللی ما شرکت کنند. همچنین با تأسیس یک بولتن اینترنتی با نشانی < toda - I@hawaii. edu > ارتباطی الکترونیکی بین اعضای شورا برقرار نموده‌ایم که طریقی را برای ارائه مباحثات و مشورتهای آنان فراهم می‌نماید. این شورا شبکه‌ای از شهروندان جهانی را از اصناف گوناگون دانشگاهیان، دولتمردان، بازرگانان و جامعه مدنی در بر گرفته، و ابعاد آن رو به رشد است. کاربرد

شورا راهنمایی هیأت مدیره و مدیر پژوهشکده در مورد سیاستها و طرحهای آن می‌باشد.

در مرحله دوم، تصمیم گرفتیم که هیچ گونه هیأت پژوهشی را به استخدام خود در نیاوریم. علت این تصمیم آن بود که حتی در بهترین شرایط نیز یک هیأت پژوهشی دائمی عمدتاً تمایل دارد تا مشکلات را از یک منظر واحد و نه چند گانه بررسی کند و مورد توجه قرار دهد. علاوه بر آن، مشکلات تغییر می‌کنند، ولی آن هیأت ثابت باقی می‌ماند. در عوض سیاستی که ما در پیش گرفته‌ایم آن است که هر چهار سال یکبار موضوع تحقیق خود را تغییر دهیم، در عین حال که گستره وسیعی از سیاستگذاران، محققان و رهبران جوامع را در آن شرکت دادیم تا بتوانیم موضوع مورد بحث را از منظرهای متعدد بررسی کنیم. اساس تلاشهای ما نیز بر این فرض قرار دارد که تصدیق گوناگونیهای دنیا باید سنگ بنای هر گونه مذاکره‌ای برای وحدت و شهروندی دنیا می‌باشد.

در سومین مرحله، ما با مشورت هیأت مدیره و شورای پژوهشکده موضوع امنیت بشر و حکومت جهانی^۱ را برای نخستین پروژه تحقیقی چهار ساله خود برگزیدیم. در این پروژه، ما به دنبال پروژه مدلهای نظام جهانی^۲ و برنامه توسعه سازمان ملل متحد^۳ گام می‌گذاریم که توجه خود را بر دو موضوع جداگانه حکومت جهانی و امنیت بشر معطوف کرده‌اند. ما امیدواریم که با ادغام دو موضوع بالا در یک طرح پژوهشی، بتوانیم توصیه‌های مشخصی را به دولتها، شرکتهای بزرگ، و رهبران جوامع ارائه دهیم تا درباره آنها اندیشه کنند. همچنین با همکاری سایر مؤسساتی که به تحقیق در مورد صلح و سیاست مشغولند، یک رشته کنفرانسهای

1- Human Security and Global Governance, HUGG

2- World Order Models Project, WOMP

3- United Nations Development Program, UNDP

بین‌المللی را بر پا داشته‌ایم که جنبه‌های مختلف امنیت بشری، از جمله امنیت سیاسی، نظامی، فرهنگی، غذایی، اجتماعی - اقتصادی، و زیست محیطی در مرکز توجه آنها قرار داشته است. برای آنکه شرکت افرادی را از همه مناطق دنیا در این کنفرانسها تسهیل کنیم، آنها را در شهرهای مختلف جهان شامل، هونولولو، لندن، دوربان، سیدنی و برلین برگزار کردیم. کنفرانس نهایی این طرح، همزمان با یکصدمین سالروز تولد آقای تودا، از ۱۱ تا ۱۴ فوریه ۲۰۰۰ برگزار گردید، تا برنامه کار جدیدی را برای صلح در هزاره جدید فراهم آورد. نتایج این کنفرانسها نیز به صورت یک رشته کتاب منتشر شده است.

در چهارمین گام به منظور آنکه دیدگاهها و پیشنهادهای پژوهشگرده در سطحی گسترده‌تر اشاعه یابد، به انتشار نشریه صلح و سیاست اقدام نمودیم. گاهی نیز سمینارهایی در مورد موضوعهای مورد تحقیق خود برگزار کرده‌ایم که شرکت در آن برای همگان آزاد بود. در عین حال امیدواریم که بتوانیم در آینده تعدادی رسالات و منابع آموزشی پدید آوریم که برای نمایش در تلویزیون، همچنین استفاده در مؤسسات آموزشی مناسب باشد. نیز به عنوان بخشی از برنامه‌های ما برای جهان خارج در ۱۹۹۷، یک پایگاه اینترنتی به نشانی <http://www.toda.org> ایجاد کردیم که در دسترس بیش از ۳۶۰ میلیون پیام‌گیران این شبکه قرار دارد. در این صفحه علاوه بر اطلاعات عمومی در مورد پژوهشگرده، مقالات کنفرانسهای ما نیز در دسترس عموم قرار گرفته است.

۲) کانونی برای گفتگوی بین تمدنها

● شعار پژوهشگرده تودا برای تحقیق در مورد سیاست و صلح جهانی «گفتگوی تمدنها برای شهروندی جهان» می‌باشد، بنابراین اولویت تام دارد که بتواند به عنوان کانونی برای ترویج گفتگو بین تمدنها انجام وظیفه کند.

گرچه مقر این پژوهشکده در توکیو است، ولی امکانات تحقیق آن در اُکیناوا قرار دارد. دلیل این انتخاب تا حدودی، تمایل جدی من به این مسأله است که اُکیناوا، که صحنهٔ دهشتناکترین نبردهای ژاپن در جنگ جهانی دوم بود، بتواند به عنوان یک «پایگاه مولد اطلاعات»^۱ در خلق دنیایی آکنده از صلح شرکت کند. (همچنین من در اُکیناوا کار بر روی مهمترین رمان خود یعنی انقلاب بشر را آغاز کردم.) دلیل دیگر این انتخاب خلیقات اهالی این جزیره است که از روحیهٔ گشاده‌رویی مردم دریانورد برخوردارند که از عهد کهن تاکنون نسل به نسل منتقل شده است. تسونه سابورو^۲ ماکیگوچی Tsunesaburo Makiguchi که یک جغرافیدان نام‌آور بود، پیش‌بینی کرده بود که عاقبت این روحیهٔ گشاده‌رویی به موج آینده تبدیل خواهد شد.

دکتر تهرانیان، به نظر من این روحیهٔ گشاده‌رویی را اهالی هاوایی، مکانی که شما سالهای بسیاری را در آن به تحقیق پرداخته‌اید، نیز دارا هستند.

لینوس پاولینگ Linus Pauling شیمیدان آمریکایی مدتها پیش در گفتگویی به من گفت که هاوایی جایی است که در آن مردمانی از نژادهای مختلف در کنار یکدیگر کار می‌کنند و تبعیض نژادی در آن خیلی کم وجود دارد، و بدین لحاظ دلگرمی بزرگی برای مردم سراسر جهان محسوب می‌شود. من نیز امیدوارم که این «جمهوری انسانی» کوچک که در هاوایی بر گرد «روحیهٔ آلوها» Aloha spirit مبنی بر همکاری و دوستی وجود دارد، به سنگ بنایی مهم برای دوران پر عظمت ما، که عصر تبادلات در سطح جهانی است، تبدیل گردد. همان‌گونه که در ۱۹۹۵ نیز در سخنرانی خود با عنوان «صلح و امنیت بشر: دیدگاه‌های یک بودایی برای قرن بیست و یکم» در مرکز شرق - غرب در هاوایی اظهار نمودم، من معتقدم که در مبارزهٔ سختی که برای رسیدن به عصر همکاری و هماهنگی پیش رو داریم، انسانها می‌توانند سرزمینهایی چون هاوایی و اُکیناوا را سرمشق خود قرار دهند و از آنها درسهای زیادی را

بیاموزند. اهمیت این مسأله در اینجاست که گفتگوی بین تمدن‌ها در اساس حاصل گفتگو بین افراد بشر است، در نتیجه داشتن روحیه گشاده یکی از عوامل تعیین کننده می‌باشد. دکتر تهرانیان خواهش می‌کنم ضمن توصیف تجربیات خود از عینیات زندگی در هاوایی، نظر خود را در این مورد بیان کنید؟

هنوز چندان از پایان جنگ جهانی دوم نگذشته بود که جوزی تودا نظر خود را در مورد «خانواده جهانی» مطرح و از آن دفاع کرد. این خواسته او که نسبت به زمان خود بسیار پیشرو بود زمانی مطرح شد که آتش جنگ سرد بین شرق و غرب مشتعل می‌شد. در نتیجه نه تنها موفق نشد مقبولیت گسترده‌ای کسب کند، بلکه حتی مورد انتقاد نیز قرار گرفت و آن را خواب و خیالی خام خواندند.

با همه این تفصیلات، امروزه یکی از موضوعات محوری در سیاست بین‌الملل آن است که چگونه می‌توان بر ملی‌گرایی فائق آمد. در حقیقت نیز واژه «فراملیتی» - که مشابه همان مفهومی است که جوزی تودا با طرح «خانواده جهانی» مورد نظر داشت - به‌عنوان مفهومی کلیدی که جهت‌گیری آینده سیاست‌های جهانی را توضیح می‌دهد و پیش‌بینی می‌کند ناگهان پا به صحنه گذاشته است. با مشاهده این تحوّل، نمی‌توانم تحسین عمیق خود را نسبت به دوران‌دیشی آقای تودا مخفی کنم که براساس مکتب بودایی نیچیرن دایشونین، اندیشه خانواده جهانی را به‌عنوان وسیله‌ای برای خارج شدن دنیا از آشوب مطرح نمود. دکتر تهرانیان، لطفاً نظر خود را درباره مفهوم خانواده جهانی، و همچنین رویکردی که من مطرح نمودم، برای ما بیان کنید.

○ مفاهیم «جمهوری انسانی» و «خانواده جهانی» که مطرح کردید در گوش من چون موسیقی خوشایند می‌نماید. چنین اهدافی تحسین برانگیز هستند. سؤال این است که چگونه می‌توانیم بدون قربانی کردن تنوع پربار موجود در مورد زبانها، مذاهب، سنتها، غذاها، جشنها، هنر، موسیقی،

رقص و تمام جلوه‌های دیگر گوناگونی فرهنگی، به آن اهداف دست یابیم.

من به تازگی از سفری دو هفته‌ای به کشور پرو بازگشته‌ام، در آنجا من تاریخ و تمدنی درخشان و پر بار را کشف کردم که سابقه آن به ۲۰,۰۰۰ سال قبل می‌رسد. همچنین متوجه شدم که کاسکو Cusco و لیما، دو شهری که از آنها دیدن کردم، در فرآیندی قرار دارند که به مستعمره کوکاکولا^۱ تبدیل می‌شوند. منظور من از این عبارت آن است که فرآیندهای همگون‌سازی جهانی این دو شهر را که از تاریخی‌ترین و زیباترین شهرهای آمریکای لاتین هستند، به سرعت تخریب می‌کند. شهر کاسکو طی قرنهای ۱۴ تا ۱۶ م پایتخت امپراتوری اینکا بود. فرانسیسکو پیزارو Francisco Pizarro در ۱۵۳۲ این شهر را فتح کرد. فاتحان اسپانیایی بیرحمانه معابد زیبای آن را تخریب کردند تا بتوانند دستکارهای طلا و نقره آن را ذوب و به اسپانیا حمل کنند. در همان سال پیزارو شهر لیما را به عنوان پایتخت جدید امپراتوری اسپانیا در آمریکای لاتین بنا نهاد. لیما تا سال ۱۸۲۰ که توسط سیمون بولیوار Simon Bolivar و خوزه سن مارتین Jose San Martin از تصرف اسپانیا آزاد شد، همچنان به عنوان پایتختی زیبا و ثروتمند باقی ماند. علی‌رغم تمام فراز و نشیبهای تاریخی، تا ایام اخیر نیز، هر دو شهر ویژگیهای اصلی خود را به عنوان دو گوهر درخشان و نماینده دو تمدن کاملاً متفاوت، یکی بومی و دیگری اروپایی، حفظ کرده بودند. ولی امروزه هر دو شهر (لیما بیشتر از کاسکو) به درجه‌ای رو به خرابی نهاده‌اند که چیزی که در اولین برخورد با این شهرها به چشم می‌آید، فقر، بزهکاری، زاغه‌نشینی، و معماری آشفته و بی‌سامان است. نمادهای جهانی شدن از قبیل آسمانخراشها، کوکاکولا، شرایتون، و کازینوها نیز مشخصه‌هایی هستند که از شکافهای رو به رشد در ثروت و

درآمدها سخن می‌گویند.

متأسفانه، این ویژگی تنها به پرو منحصر نیست. بسیاری از شهرهای جهان سوم، و نیز به نحو فزاینده‌ای کلانشهرهای جهان اول به این بیماری دچار هستند. هدف من از ذکر این جزئیات آن است که بگویم جهانی شدن دستکم دو چهره دارد. چهره مثبت جهانی شدن شامل افزایش رفاه مادی و تبادلات فرهنگی می‌باشد. ولی چنانچه جهانی شدن موجب ترویج شکافهای رشد یابنده در ثروت و درآمدها گردد و همزمان با ترویج یکسانی، گوناگونیهای فرهنگی را از بین برد، ما همگی در این بازی، بازنده خواهیم بود.

ولی چه جایگزینی وجود دارد؟ من هیچ‌گونه فرمول جادویی در اختیار ندارم، ولی چنین به نظر می‌آید که جهانی شدن مبین تمرکز قدرت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به میزانی بی سابقه است. تمامی شواهد تجربی نشان می‌دهند که تمرکز ثروت نزد شرکتها، دولتها و افراد سیر صعودی دارد. آمار زیر به‌تنهایی این واقعیت را تأیید می‌کند: «داراییهای ۳۵۸ میلیارد در دنیا از مجموع درآمدهای گروهی از کشورها که بر روی هم ۴۵٪ جمعیت دنیا را در بر دارند، فراتر می‌رود.» (برنامه توسعه سازمان ملل، ۲: UNDP, 1996) توسعه سرمایه‌داری در ذات خود به سمت تمرکز قدرت و ثروت گرایش دارد. برای اصلاح این گرایش کوششی سخت لازم است تا بتوانیم قدرت را به نهادهای مردمی واگذار کنیم. مردمی کردن از راههای متعددی قابل دستیابی است، که از جمله آنها روش دمکراسی پارلمانی است که این روزها نشانه‌هایی از فساد و خستگی در آن مشاهده می‌شود. بنابراین واجب است که با روشهایی دیگر شامل روش مستقیم (همه‌پرسی، ابتکارات شهروندان، و رأی‌گیری الکترونیک از راه دور)، همچنین واگذاری قدرت به نهادها و تجمعات کوچک شهروندان دمکراسی را تقویت کنیم. سازمانهای غیر دولتی نظیر مؤسسه سوکاگاکای

می‌توانند و باید در این فرآیند نقشی تعیین‌کننده را بر عهده گیرند. سازمانهای دولتی و شرکتهای حاضر نیستند داوطلبانه چنین روشهایی را بپذیرند. نتیجه حاصل آنکه جهانی شدن و مردمی شدن را باید دو عامل مکمل در فرآیند ایجاد «خانواده جهانی» و «جمهوری بشری» مورد نظر شما تلقی کرد.

۳) مقاصدی که منظور بیانیه ضد هسته‌ای است

● هنگام افتتاح پژوهشکده تودا برای تحقیق در مورد سیاست و صلح جهانی شما چهار موضوع عمده تحقیق را که در مؤسسه پیگیری خواهد شد، چنین مطرح کردید: امنیت بشر و حکومت جهانی؛ حقوق بشر و اخلاق جهانی؛ عدالت اجتماعی و اقتصاد جهانی؛ و هویت فرهنگی و شهروندی جهانی.

هر چهار مضمون با فلسفه شخص جوزی تودا که این پژوهشکده نام او را بر خود دارد، کاملاً سازگار است، ضمن اینکه همه آنها وظایف مبرمی هستند که ضروری است هم اینک مورد بررسی قرار گیرند.

شخصاً به‌عنوان بنیانگذار پژوهشکده در سخنرانی خود در روز بین‌المللی سوکاگاکای در ۱۹۹۶ با نام «به‌سوی هزاره سوم: چالش برای شهروندی جهان» به انتظارات خود از پژوهشکده اشاره کردم. همان‌گونه که در آن زمان گفتم، قویاً امیدوارم که نابودی سلاحهای هسته‌ای طرحی خواهد بود که پژوهشکده بیشترین اولویت را به آن اختصاص خواهد داد، به‌ویژه اگر این واقعیت را در نظر داشته باشیم که جوزی تودا در سپتامبر ۱۹۵۷ یک سال پیش از مرگ خود، «بیانیه علیه سلاحهای هسته‌ای» را منتشر کرد، و در آن وظیفه رهانیدن زمین از این‌گونه سلاحهای نابودگر و فاجعه‌بار را به نسلهای آینده محول کرد.

هدف سلاحهای هسته‌ای یعنی کشتار صدها هزار نفر در یک لحظه هدفی

بی‌اندازه شیطانی است، و به نام انسانیت استفاده از آنها باید به سختی محکوم شود. من معتقد هستم که استفاده از آنها در هر شرایطی یا به هر دلیلی قابل توجه نیست.

همان‌گونه که اعتراضهای عمومی بین‌المللی اخیر علیه آزمایشهای هسته‌ای فرانسه و چین و همچنین گسترش دامنه‌های مناطقی که غیر هسته‌ای اعلام شده نشان می‌دهد دیگر نظریه «بازداری»^۱ که سالهای طولانی از آن برای توجه سلاحهای هسته‌ای استفاده می‌شد، اعتبار ندارد. اکنون زمان آن فرا رسیده که بحثهای بیهوده‌ای را که در مورد «بازداری» انجام شده است ترک کنیم و این دیدگاه را که سلاحهای هسته‌ای مطلقاً شیطانی هستند، تقویت کنیم. من اطمینان کامل دارم که بدون این تغییر، بشریت هرگز قادر نخواهد بود که خود را از چنگال این «شمشیر داموکلس» رها سازد.

بیانیه ضد سلاحهای هسته‌ای تودا، که الهامبخش ابدی جنبش صلح مؤسسه بین‌المللی سوکاگاکای می‌باشد، حاوی این بند است: «ما مردم جهان حق زیستن داریم. هر کسی که این حق را مورد تهدید قرار دهد شیطانی و پلید است.»

این گفته ضمن حمله به سلاحهای هسته‌ای که آن حق را مورد تهدید قرار می‌دهد و زندگی موجودات بشری را در خطر می‌افکند، شیطانی را که در روح برخی افراد لانه کرده و آنان را به تولید و تلاش برای استفاده از سلاحهای هسته‌ای وامی‌دارد به شدت محکوم می‌نماید. به اعتقاد تودا، برای آنکه انهدام زرادخانه‌های اتمی به واقعیت بدل گردد، ضروری است تا عمیقاً در روح بشری به کند و کاو بردازیم و پلیدی را در آن ریشه کن کنیم.

آیین بودا معتقد است که جوهر این پلیدی به مقام پارانیرمیتا - واسا - وارترین Paranirmita - vasa - vartin (بالاترین مقام از مقامهای شش‌گانه عالم امیال) تعلق دارد، که معنای آن داشتن میل شدید برای سلطه مستبدانه و برده

ساختن دیگران است.

دکتر تهرانیان در هنگام جنگ خلیج فارس شما این شعر ضد جنگ را سروده بودید:

جنگ

روح شیطان را در ما

زنده می‌کند

تا با زبان سرخ و زهرآلود خود

بر تو

تازیانه بزنم

و نیزه‌های خشم خود را

با نیروی حرص و تکبر بی‌پایان خود

به جان تو

فرود آورم.

(از نشریه پژوهشکده صلح اسپارک ماتسونگا، دانشگاه

هاوایی، ۱۹۹۱)

باید بگویم که من تشابه فراوانی بین این قطعه شعر و فریاد اعتراض بیانیه ۱۹۵۷ تودا احساس می‌کنم، بدان جهت که هر دوی آنها بیان صادقانه خشم علیه پلیدی جنگ و پلیدیهای ناشی از سوء استفاده از قدرت می‌باشند. بیانیه راسل - انیشتین (جولای ۱۹۵۵) که اندکی پیش از مرگ تودا منتشر شد، نیز با پیامی خاتمه می‌یافت که در آن از مردم می‌خواست که ارزش انسانیت را نادیده نگیرند.

اگر از این دیدگاه به مسأله بنگریم، آن‌گاه می‌توان گفت تودا را به‌عنوان عزم راسخ بزرگمردی تلقی کرد که هرگز در مقابل پلیدی جنگ و قدرت سر فرو نیاورد.

دکتر تهرانیان، حال برای ما بگویید که به نظر شما چه رویکردهای

مشخصی برای ساختن دنیایی عاری از سلاحهای هسته‌ای امکان‌پذیر است؟ همچنین اگر درباره‌ی زندگی درونی انسانها در این رابطه نظر خاصی دارید، ما را نیز در آن سهم کنید.

○ من از تلاشهای پیگیر مؤسسه سوکا گاکای بین‌المللی SGI برای تحقق دنیایی عاری از سلاحهای هسته‌ای کاملاً آگاه هستم. در واقع، نخستین چیزی که مرا به سوی آن مؤسسه و رسالت آن جلب کرد، همین مسأله بود. همان‌گونه که می‌دانید این آرمانی است که در رأس برنامه تحقیقی پژوهشکده تودا قرار دارد. در عمل نیز ما در سپتامبر ۱۹۹۷ یک کنفرانس مهم بین‌المللی با شرکت ۲۵ تن از محققان شناخته‌شده بین‌المللی در زمینه کنترل سلاحها برگزار کردیم تا در مورد طرحی که بتواند واقعاً ما را از بلای سلاحهای هسته‌ای برهاند تصمیم‌گیری کنیم. هنگامی که از آن کنفرانس باز می‌گشتم ایمان من به ضرورت و فوریت این طرح نیروی بیشتری یافت.

کنفرانس به‌ویژه توجه خود را بر ارتباط بین سلاحهای هسته‌ای و غیر هسته‌ای معطوف کرد. عامل این مسأله اعتقاد راسخ ما به این عقیده بود که بدون نوعی توافق در مورد خلع سلاح عمومی، قدرتهای هسته‌ای هرگز مسأله نابودی این گونه سلاحهای کشتار جمعی را جدی مورد بررسی قرار نخواهند داد. واضح است که من نمی‌توانم به‌جای شرکت‌کنندگان در کنفرانس سخن بگویم، ولی شخصاً از مذاکرات خلع سلاح نتیجه‌گیریهای زیر را به عمل آوردم:

● قدرتهای هسته‌ای کنونی و بالقوه آینده به سه دلیل کاملاً متفاوت خواهان حفظ و یا به‌دست آوردن این سلاحها هستند. آن دلایل عبارتند از: اعتبار، بازداري، و قدرت.

● چنین تصوّر می‌شود که سلاحهای هسته‌ای، به‌عنوان سلاحهای کشتار جمعی واجد اعتبار، به صاحبان خود برتری جهانی یا دستکم

منطقه‌ای می‌بخشد. با احتساب این عوامل، لاجرم تنها راه برای حصول به خلع سلاح هسته‌ای آن است که هدف خود را بر محو کامل آن از صحنه زمین قرار دهیم، یعنی خلع سلاح هسته‌ای کامل و عمومی تمام قدرتها. پیمان منع تکثیر سلاحهای هسته‌ای^۱ نتوانسته است در انصراف قدرتهای هسته‌ای بالقوه از تلاش برای دستیابی به این سلاحها موفق باشد. تا زمانی که قدرتهای هسته‌ای این گونه سلاحهای واجد اعتبار را حفظ می‌کنند و در عین حال میل ندارند که دیگران به آن دست یابند، حرفهای آنان در مورد منع تکثیر این سلاحها قانع کننده نخواهد بود.

● دومین دلیل برای داشتن سلاحهای هسته‌ای این تصور است که آنها آثار بازدارنده دارند. گروهی از افراد چنین استدلال می‌کنند که سلاحهای هسته‌ای در طول جنگ سرد با حفظ فاصله و صلح بین دو ابرقدرت توانست این مقصود را حاصل نماید. در واقع، این افراد فراموش کرده‌اند که در بحران موشکی کوبا در ۱۹۶۲ ما در آستانه جنگی هسته‌ای قرار گرفتیم. در هر حال، با تکثیر سلاحهای هسته‌ای، احتمال استفاده تصادفی یا عمدی آن در طول زمان نیز افزایش می‌یابد. در نتیجه ارزش بازدارندگی این سلاحها سیری نزولی دارد.

● سومین و مهمترین دلیل برای حفظ و دستیابی به سلاحهای هسته‌ای به محاسبات قدرت مربوط می‌گردد، یعنی برای اطمینان از برتری نظامی نهایی بر دشمنان بالقوه. به همین دلیل، تا زمانی که قدرتهای هسته‌ای شناخته شده (ایالات متحده، روسیه، بریتانیا، فرانسه، چین، هند، پاکستان، اسرائیل) هر یک جداگانه مالک چنین سلاحهایی هستند، کشورهای دیگر داوطلبانه از داشتن آنها دست نخواهند کشید. نیز به همین دلیل قدرتهای هسته‌ای غیر شناخته شده به بهانه تهدیدهای مشهود علیه امنیت خود حاضر نیستند این سلاحها را از بین ببرند.

- علاوه بر محاسبات بالا در مورد قدرت هسته‌ای، برتری مشهود دشمنان و رقبا در زمینه سلاحهای متعارف یا سایر انواع سلاحهای کشتار جمعی نظیر سلاحهای شیمیایی یا بیولوژیکی نیز مانع دیگری در راه خلع سلاح هسته‌ای می‌باشد. این مسأله به‌ویژه در مورد سلاحهای شیمیایی و بیولوژیکی صادق است، چرا که برای کشورهای فقیر به‌عنوان معادل سلاحهای هسته‌ای محسوب می‌گردد. ممنوعیت مؤثر این گونه سلاحها نیز تا زمانی که سلاحهای هسته‌ای ممنوع نگردند، قابل دسترسی نیست.
- بدینسان تا زمانی که یک راهبرد کلی و عمومی خلع سلاح که در آن انواع سلاحهای متعارف، بیولوژیکی، شیمیایی و هسته‌ای مورد مذاکره و توجه قرار گیرند، تدوین نگردد، نمی‌توان برای خروج از این مشکل راهی یافت. همه این سلاحها باید به صورت زنجیره‌ای و تدریجاً کاهش بیابند، تا جایی که تمام سلاحهای کشتار جمعی از تمام زرادخانه‌ها محو و نابود گردند.
- در هر حال، پیش از رسیدن به آن مرحله، لازم است اقدامات زیر انجام گیرد: بر تعداد مناطق عاری از سلاحهای هسته‌ای موجود (آفریقا، اقیانوس هند، منطقه آسه آن) افزوده شود، عقد یک عهد نامه بین‌المللی برای منع استفاده از تمامی انواع سلاحهای کشتار جمعی ضروری است و به جای آن باید نظامهای امنیتی انحصاری و نظامهای امنیتی فراگیر ایجاد گردد. چرا که به‌عنوان مثال، در منطقه‌ای بسیار حساس و بی‌ثبات نظیر خلیج فارس، اگر قدرتمندترین کشورهای منطقه (یعنی ایران و عراق) را از مذاکرات کنار گذاریم نمی‌توانیم به امنیتی همه جانبه دست یابیم.
- یک عامل امیدوارکننده در فرآیند خلع سلاح، که موضوع مقاله من در کنفرانس نیز بود، ظرفیت رشدیابنده فن‌آوریهای اطلاعاتی برای نمایش تواناییهای نظامی است. خلع سلاح بین‌المللی اگر براساس افشای کامل و نظارت دقیق بر میزان تأمین و تحویل سلاحها استوار گردد می‌تواند اطمینان لازم را برای موفقیت خود ایجاد کند.

۴) چگونه می‌توان نظامی بدون جنگ بنا کرد

● تا به حال گروه زیادی از محققان سرتاسر دنیا حمایت خود را از قصد پژوهشکده برای تأسیس شبکه‌ای جهانی برای تحقیق در مورد صلح و سیاست اعلام کرده‌اند، و پیشنهاد همکاری داده‌اند.

از آن میان باید به جوزف روتبلات Joseph Rotblat رئیس کنفرانس پاگواش Pugwash و برندهٔ جایزهٔ صلح نوبل در ۱۹۹۵ اشاره کنم. او در پیامی که برای ما ارسال نمود گفت که به شدت احساس می‌کند که ضرورت دارد از مرحلهٔ تحقیق صرف برای ایجاد دنیایی عاری از سلاحهای هسته‌ای فراتر رویم و برنامه‌ای دراز مدت را برای تحقق دنیایی عاری از جنگ تدوین کنیم، سپس از پژوهشکده خواست تا این تکلیف را بپذیرد.

سالیان زیادی است که من تصریح می‌کنم که قرن بیست و یکم قرنی خواهد بود که در آن مردم دست به اسلحه نخواهند برد و با یکدیگر جنگ نخواهند کرد.

تعداد بیشماری از انسانها جان خود را در جنگهای قرن بیستم از دست داده‌اند. تلفات جنگ جهانی اول را ۲۲ میلیون تن تخمین زده‌اند که شامل افراد غیر نظامی نیز می‌گردد، و ۶۰ میلیون انسان نیز طی جنگ جهانی دوم کشته شدند. گروهی از دانشمندان این قرن را سدهٔ مرگ در میدان جنگ نامیده‌اند. ما نباید چنین حماقتی را در قرن بیست و یکم، و در سرتاسر هزارهٔ سوم دوباره تکرار کنیم. برای نیل به این هدف ضرورت تام دارد که نظامی جهانی را بر مبنای همیاری علیه جنگ پایه‌ریزی کنیم، و بر پایهٔ همین باور است که در پیامهای سالانهٔ خود برای سال نو مکرراً خواهان ایجاد چنین نظامی شده‌ام.

من مصرانه و مداوماً موضوع جنگ را مطرح می‌کنم، چونکه معتقدم جنگ ریشهٔ تمام مشکلات دنیاست. جنگ پدیده‌ای است که در آن کشتار انسانها به امری «طبیعی» تبدیل می‌شود، انگار که این موجودات هیچ ارزشی ندارند.

جنگ نه تنها مخالف شأن انسانی است بلکه محیط زیست طبیعی را نیز نابود می‌کند و تعداد کثیری از پناهندگان از ترس جان می‌گریزند.

من به‌عنوان یکی از پیروان آیین بودا و نیز یک انسان صمیمانه معتقدم که بدون خاتمه دادن به جنگ هیچ بشری نمی‌تواند از صلح و شادمانی حقیقی بهره‌ور گردد. نسل بشر پس از طی زمانی طولانی و پرداختن قیمتی گزاف عاقبت دریافته است که چیزی مصیبت‌بارتر و بیرحمانه‌تر از جنگ وجود ندارد. به‌نظر من اولین و مهمترین وظیفه نسل ما آن است که مقدمات کار را برای ایجاد قرنی بدون جنگ فراهم سازد.

اندکی پیش از پایان سال ۱۹۹۵ برای دومین بار با آریاس سانچز Arias Sanchez رئیس‌جمهور سابق کستاریکا و برنده جایزه صلح نوبل گفتگو کردم. در جریان گفتگوی ما پیرامون موضوع جنگ و صلح، او تأکید کرد که مذهب است که معتقد است دنیا باید از مخارج نظامی خود بکاهد و در عوض بودجه بیشتری را برای پیشرفت در زمینه آموزش و فرهنگ اختصاص دهد. البته به‌سادگی می‌توان این وظیفه را بسیار مشکل و غیرواقع‌گرایانه خواند و آن را به‌کناری نهاد. ولی این واقعیت که کستاریکا با تصویب قانون اساسی فعلی خود در ۱۹۹۴ تصمیم گرفت که نیروهای نظامی خود را الفاکند، چیزی است که فراخوان آریاس سانچز را بسیار قانع‌کننده نشان می‌دهد.

شاید گروهی استدلال کنند که کستاریکا کشوری کوچک است و به همین دلیل توانست ارتش خود را منحل کند. ولی اگر مردم متقاعد شوند که نیروهای مسلح آنان مخالف روند زمانه هستند و دیگر استفاده‌ای برای آنان متصور نیست، به‌هیچ‌روی غیر ممکن نیست که آنها را برچینند، درست به همان تریبی که توانستند آفاتی چون برده‌داری و تبعیض نژادی را براندازند.

پژوهشکده تودا باید با بررسی جامع خود مشخص کند که چگونه می‌توان نهضتی را برای لغو نظامی‌گری و خلع سلاح جهانی – به‌عنوان خواسته مردم – به راه انداخت و همچنین اینکه چگونه می‌تواند مقدمات کار را برای اجرای

عاری از مشکلات آنها فراهم سازد. من امیدوارم که این چالش بزرگ برای تدارک و طراحی طرح عظیم «دنیای بدون جنگ» و آغاز عصری نوین با ابتکار خود مردم شروع گردد و پیش رود.

دکتر تهرانیان، شما مبلغ این نظر هستید که آن دسته مناطق و اراضی‌ای که در آنجا برخورد و درگیری بین دولتهای ملی استمرار دارد تحت نظر سازمانی جهانی نظیر سازمان ملل قرار گیرد و در آنها یک منطقه صلح Peace Zone زیر حاکمیت سازمان ملل تأسیس گردد. لطفاً در مورد این نظر، همچنین دیگر طرحهای خاص خود که می‌تواند به ایجاد نظامی بر مبنای همیاری برای ایجاد دنیایی فارغ از جنگ یاری رساند، برای ما بیشتر توضیح دهید. به علاوه، به نظر شما برای تحقق چنین نظامی چه تغییراتی در دیدگاههای موجود دربارهٔ امنیت باید صورت گیرد؟

○ شما در بحث خود سه موضوع حساس را مطرح کرده‌اید که هر سه نیز به یکدیگر مربوط هستند، این موضوعها شامل مفهوم تغییرپذیر مقولهٔ امنیت در نزد ما، امکان ایجاد مناطق صلح، و هدف نهایی ما مبنی بر ایجاد دنیایی عاری از جنگ می‌باشند. من تک تک به این سؤالاها پاسخ خواهم گفت.

حوزهٔ مطالعات امنیتی تا به حال عمدتاً حول محور دولتها محدود بود. ولی دنیا در حال حاضر به سمت دورانی حرکت می‌کند که در آن از قلمرو حاکمیت دولتها کاسته خواهد شد، و همزمان بازیگران غیردولتی نقش فزاینده‌ای را بر عهده خواهند داشت. نظام سنتی که بر پایهٔ دولتها بنا شده و منشأ آن عهدنامهٔ صلح وستفالی در ۱۶۴۸ می‌باشد، در درجهٔ اول توجه خود را بر مقولات امنیت بین کشورها معطوف می‌نماید و از توجه به سایر مسائل امنیتی پدید آمده نظیر امنیت فرهنگی و زیستبومی سرباز می‌زند. نتیجتاً مطالعات امنیتی نیز منحصرأ به بررسی امنیت ملی و بین‌المللی پرداخته و سایر نیازهای امنیتی اساسی جامعهٔ بشری را مورد اغماض

قرار داده است. محققان در امر امنیت بین‌المللی با تلاش خود توانسته‌اند گام‌هایی مهم و مؤثر در راه ادراک مقولات حیاتی جنگ بازدارنده، به‌ویژه جنگ هسته‌ای و جنگهای متعارف عمده بین کشورها بردارند. با این همه تعدی نسبت به امنیت بشر که به اشکالی نظیر قحطی، بیماری‌های همه‌گیر، خشونت خانگی، جنگهای داخلی، و تباهی محیط زیست صورت گرفته موجب بازاندیشی در مورد مفهوم امنیت گردیده است. در حال حاضر نوعی توافق نظر عمومی پدید آمده است که خواهان آن است که رویکرد ما نسبت به این مسأله جامع‌تر و همه‌جانبه‌تر باشد. به‌طور خاص، دو تشکیلات وابسته به سازمان ملل یعنی گزارش در مورد توسعه بشر^۱ و کمیسیون حاکمیت جهانی^۲ سهم قابل توجهی را در بازنگاری^۳ مفاهیم امنیت و حکومت دارا هستند. امروزه هر چه بیشتر مشخص شده است که لازم است برای فهم مقوله امنیت دیدگاهی را به کار گیریم که آن را واجد لایه‌بندیهای پیچیده‌ای می‌داند که انواع دل‌نگرانیهای بشری را از کوتاه مدت و کاملاً محلی، تا دراز مدت و تماماً جهانی در بر می‌گیرد. برای این منظور لازم است بررسی و تحلیلی جامع و همه‌جانبه صورت گیرد که دستکم لایه‌های زیرین را از میان دل‌نگرانیهای امنیتی بشر شامل شود:

- امنیت مادی، شامل غذا، منزل، امنیت فردی، و بهداشت عمومی.
- امنیت روانی، به معنای خلاصی از ترس، تجاوز به خلوت شخصی، و غیره.

● امنیت جنسیتی، یعنی ایمنی در برابر خشونت خانگی و انواع دیگر خشونت در محل کار یا هر جای دیگر، که عمدتاً زنان به دلیل موقعیت ویژه خود در تقسیم کار اجتماعی بین جنسیتها، با آن دست به‌گریبان

1- United Nations Human Development Reports

2- The Commission on Global Governance

3- reformulating

هستند.

- امنیت اجتماعی، به عنوان نمونه بهداشت، آموزش، رفاه عمومی.
- امنیت اقتصادی، برای مثال اشتغال و درآمد.
- امنیت سیاسی، که نمونه آن نظام و قوانین کشوری و بین‌المللی، و آزادی بیان، عقیده، و اجتماعات می‌باشد.
- امنیت فرهنگی و ارتباطات، آزادی هویت فردی (نژاد، زبان، قومیت، مذهب، گزینش جنسی، و غیره)، آزادی و امنیت برای ارتباطات بیواسطه و با واسطه.
- امنیت ملی، شامل دفاع ملی و خلع سلاح‌های متعارف، هسته‌ای، بیولوژیکی، و شیمیایی.
- امنیت بین‌المللی، شامل قراردادهای خلع سلاح و پیمانهای امنیتی جمعی دو جانبه و چند جانبه.
- امنیت زیست‌بومی، رهایی از آلودگی و مصرف بی‌رویه منابع قابل تجدید و غیرقابل تجدید طبیعت.
- امنیت معنوی، برای رهایی از دل‌نگرانیهای فردگرایی و از خود بیگانگی زندگی مدرن.

اضافه کنم که به هیچ وجه ادعا نمی‌کنم که مفهوم مناطق صلح حاصل ابتکار من است. این نظر همپای خود تاریخ قدمت دارد، ولی در دنیای مدرن کاربردهای بسیار سودمندی پیدا کرده است. من در مقاله‌ای برای *دائرةالمعارف جنگ و اخلاقیات* *Encyclopaedia of War and Ethics* به بررسی این مسأله پرداخته‌ام و تاریخچه این نظر را تا صومعه‌ها، کلیساها، و مسجدها که حریم امنی را برای پناه جستن از آزار و تعقیب به وجود می‌آوردند، تعقیب کرده‌ام. در دوران مدرن، ما می‌توانیم دستکم سه گونه دیگر از این مناطق را نام ببریم که عبارتند از: مناطق صلح با کاربرد خاص،

مناطق صلح با کاربرد عام، و مناطق صلح خودمختار.^۱ بهترین نمونه‌های مناطق صلح با کاربرد خاص، مناطق عاری از سلاح‌های هسته‌ای NWFZs هستند که تعداد آنها از ۲۵۰ منطقه در ۱۹۸۲، به بیش از ۵۰۰۰ منطقه افزایش یافته است. تا این هنگام حدود ۲۴ کشور نیز به طور یکجانبه خود را منطقه عاری از سلاح‌های هسته‌ای اعلام کرده‌اند. همچنین ۵ قرارداد رسمی برای منطقه عاری از سلاح‌های هسته‌ای بین دولت‌ها امضا شده است که مناطق قطب جنوب، فضای ماورای جو، آمریکای لاتین، بستر آب‌های بین‌المللی، و بخش جنوبی اقیانوس آرام را شامل می‌گردد. نیز کنفرانسی که سازمان ملل در ۱۹۹۲ در کلمبو برگزار کرد اقیانوس هند را به‌عنوان منطقه عاری از سلاح‌های هسته‌ای اعلام نمود. ولی، با وجود دو قدرت هسته‌ای (هند، و پاکستان) در سواحل اقیانوس هند، مفاد آن بیانیه از صحت بری است.

بهترین نمونه‌های منطقه صلح با کاربرد عام را می‌توان در گروه‌بندی‌های منطقه‌ای نظیر اتحادیه اروپا (EU) و جامعه کشورهای جنوب شرقی آسیا (ASEAN) یافت که در دوران پس از جنگ موفق شدند همکاری‌های صلح‌آمیز را بین ممالک عضو خود گسترش دهند.

در این میان مناطق صلح خودمختار آینده‌بهتری را نوید می‌دهند. تا سال ۱۹۹۵، حدود ۱۵۰۰ اجتماع در ژاپن، ۱۶۸ اجتماع در ایالات متحد، ۱۷۸ اجتماع در کانادا، و حدود ۲۰۰۰ اجتماع در اروپا به طور یکجانبه اراضی خود را به‌عنوان منطقه عاری از سلاح‌های هسته‌ای اعلام کرده‌اند. این جنبش که به مردمان عادی تعلق دارد می‌تواند و باید شهروندان صاحب‌عزمی تربیت کند که علیه سیاست‌های غیر صحیح دولت‌های خود با صدای بلند و واضح اعتراض کنند.

دست آخر، مناطقی در جهان وجود دارند که به دلیل مناقشات ارضی

صحنه نزاعهای دراز مدّتی بوده‌اند، و نمونه‌های آن عبارتند از: فلسطین - اسرائیل، کردستان، جزایر فالکلند / مالدیو، خط مرزی پرو - اکوادور، کشمیر، بوسنی، جزایر کوریل، و غیره. در تمام این موارد، مشکل موجود آن است که مسأله حق علیه ناحق مطرح نیست، بلکه مسأله حق در مقابل حق است. تمام طرفهای درگیر در چنین نزاعهایی برای نسلهای متعدّد رنج برده‌اند. تنها راه برای خروج از چنین خشونت‌هایی که نتیجه منجلاّب مناقشات حاکمیت ملی است، حل و فصل آن با روشها و شیوه‌های صلح‌آمیز است. ایجاد مناطق صلح تحت سرپرستی سازمان ملل راهی مناسب برای خروج از این منجلاّب است. در برخی از نمونه‌ها، طرفین مناقشه خود پیشتر راهی را برای حل و فصل مشکل یافته‌اند. مثلاً اسپانیا به‌تازگی پیشنهاد حاکمیت مشترک با بریتانیا بر جبل الطارق را ارائه نموده است. شیلی و پرو پس از جنگی ویرانگر مناقشات مرزی خود را با ایجاد یک منطقه آزاد تجاری حل و فصل نمودند. مناطق آزاد تجاری تحت اداره مشترک می‌توانند مناطقی را پدید آورند که در عوض خشونت و خصومت در آنها صلح و رفاه حکمفرما باشد. صلح می‌تواند برای همه طرفها متضمن منفعت باشد.

به نظر می‌رسد که در این لحظه از تاریخ دنیایی بدون جنگ دور از دسترس می‌باشد. با این حال، آقای روتبلات که برنده جایزه صلح نوبل می‌باشد، در خطابه افتتاحیه خود در کنفرانس پژوهشکده تودا در مورد خلع سلاح هر چه رساتر دلایل عملی بودن این نظر را برای ما بیان کرد. در عین حالی که لازم است این دورنما در مقابل چشمان تمام اهل دنیا نگاه داشته شود تا بتوانند آن را ببینند، همزمان نیز باید هر یک بکوشیم تا با تلاش ناچیز خود قطعه قطعه و ذره به ذره صلح را در درون خود، در خانه‌های خود، در بین همسایگان، شهرمان، کشورمان، محدوده جهانی مان و سرانجام در سراسر عالم، بر پا سازیم.

۵) رسالت سازمان ملل و نقش سازمانهای غیر دولتی

● تا اینجا ما درباره چگونگی نیل به دنیایی عاری از زرادخانه‌های هسته‌ای و دنیایی بدون جنگ بحث کرده‌ایم. آنچه برای تحقق چنین دورنمایی مورد نیاز است همکاری دو گروه با آن می‌باشد، نخست سازمانهای بین‌المللی که سیاستهایی را ترویج و مجری سازند که به‌طور کلی در جهت منافع بشریت طرح‌ریزی شده باشد، و دیگر طیف وسیعی از مردم که از این سیاستها پشتیبانی کنند.

تنها پس از آنکه هر دو چرخ این جنبش - یعنی سازمانهای بین‌المللی و مردم - به حرکت درآیند می‌توانیم به سمت ممکن کردن ناممکنها حرکت کنیم. بنای چنین نظامی باید در مرکز توجه ما قرار گیرد.

بیاید نخست به سازمانهای بین‌المللی بپردازیم که هنگام ورود به دوران جدید نیروهای موجود برگرد آنها تجدید سازمان می‌یابند. دکتر تهرانیان، شما در یکی از مقاله‌های خود اظهار داشتید که امروزه، خوشبختانه یا بدبختانه، سازمان ملل تنها سازمانی است که مظهر اتحاد دنیا می‌باشد. (Seikyo Shimbun, December 25, 1993) من نیز معتقدم که نخستین کاری که باید کرد، و واقع‌گرایانه‌ترین رویکرد نسبت به این سازمان آن است که درباره معنای ملل متحد بحث کنیم و به نحو عینی و بیطرفانه به محدودیتهای آن پی ببریم.

سازمان ملل، علی‌رغم نقایص و محدودیتهای متعدّد، سهم عظیمی را در رفع و حل و فصل مشکلاتی داشته است که گرچه به‌نظر می‌رسد کسی مسؤول آنها نیست، ولی در واقع به همه مربوط می‌شود. آنچه به‌خصوص قابل توجه است، نقشی است که سازمان ملل در وضع قوانین و پیشبرد تعدیلهایی در جامعه بین‌المللی، یکی پس از دیگری بر عهده گرفته است. همچنین باید به نقش این سازمان در برپایی فعالانه جلسات بحث و تبادل نظر اشاره کرد، هرچند که در برخی موارد نهایتاً هیچ‌گونه توافقی به‌دست نیامده است.

ولی بسیار جای تأسف است که در حالی که حداکثر امیدها به سازمان ملل بسته است، حداقل کمک برای آن فراهم است. (این نکته در گفتگویی که در پاییز ۱۹۹۳ با دبیرکل سابق سازمان ملل پطرس غالی داشتم، مورد بحث قرار گرفت.) طبق شنیده‌ها، شما خواستار تأسیس یک «بانک رشد انسانی» شده‌اید که بتواند به‌مثابه نیروی خلاق و هماهنگ‌کننده عمل کند. من کاملاً با شما موافق هستم. در این زمان که درخواستها برای اصلاحات در سازمان ملل هر لحظه بلندتر و رساتر می‌شود، به‌نظر من فرصت خوبی است که تمام چرا و چگونه‌ها را از سراسر جهان گردآوری و جمع‌بندی و نهایتاً بررسی کنیم تا به تحقیق دریا بایم چگونه سازمان ملل، که تقریباً همه کشورهای جهان عضو آن هستند، می‌تواند هم در لفظ و هم در واقعیت به سطح یک «مجمع نوع بشر» ارتقا یابد و در نتیجه بتواند به صورت قانونی درآید که تمامی نیروها گرد آن تجدید سازماندهی شوند و برای نفع بشریت مبارزه کنند.

پیش از اینکه مساعی خود را برای تحقق این تکلیف به کار بندیم، باید بار دیگر به‌خاطر بیاوریم که منشور سازمان ملل با عبارت «ما مردم ملل متحد» شروع می‌شود، ولی در سازمان ملل این تمایل وجود داشته است که در تصمیم‌گیریهای خود مقاصد دولتها را منعکس کند. سازمان ملل باید به نیت اولیه‌ای که در ایجاد آن دخیل بوده است، رجعت کند و اجازه دهد که در عملیات و ساختار سازمانی آن «چهره» افراد انسانی به نحو بارزتری به چشم آید. نکته اصلی آن است که چگونه صدای مردمی که به رده‌های گوناگون زندگی و از جمله سازمانهای غیر دولتی تعلق دارند، بتواند به نحو مؤثری در سازمان ملل متحد منعکس شود.

دکتر تهرانیان، شما سازمان ملل را، که به‌تازگی پنجاهمین سالگرد تأسیس خود را جشن گرفته است، چگونه ارزیابی می‌کنید، و درباره آینده آن و همچنین قابلیت‌های سازمانهای غیر دولتی به‌عنوان بازیگران صحنه بین‌المللی چه فکر می‌کنید؟

○ خیلی خوشحالم که این سؤال را مطرح کردید، چرا که پژوهشکده تودا با دانشگاه‌های لاتروب La Trobe (استرالیا) و چولالونگ کورن Chulalongkorn (تایلند) در طرحی که آن را HUGG UN می‌نامیم، همکاری نزدیک می‌کند. این بخشی از پروژه HUGG پژوهشکده ما است که بر مسأله امکان اصلاحات در سازمان ملل متمرکز است. ما هیأتی از شخصیت‌های برجسته را دعوت کردیم تا در این طرح به ما بپیوندند. در کنفرانس نهایی HUGG که در سال ۲۰۰۰ برگزار شد نتایج این طرح مورد مذاکره قرار گرفت. چکیده گزارش نیز همزمان با کنفرانس هزاره سوم سازمان ملل منتشر شد. گزارش مفصل آن زیر چاپ است و در سال ۲۰۰۲ منتشر خواهد شد.

دیدگاه شخص من آن است که برای آنکه سازمان ملل را نسبت به مشکلات مردم حساس سازیم، باید تا حد امکان این سازمان را دموکراتیک سازیم. نخست، حق و تو در شورای امنیت به نظر من اصلی غیر دموکراتیک است که باید آن را از میان برداریم. درباره حق و تو باید گفت که به‌ویژه از جنبه تاریخی با ساختار کنونی دنیا ناسازگار است، چرا که کشورهای آلمان و ژاپن (دو ابر قدرت اقتصادی) و هند، اندونزی، و برزیل (سه کشور پرجمعیت دنیا) از آن محروم و در عوض کشورهای فرانسه و بریتانیا که در مقایسه از قدرت سیاسی و اقتصادی کمتری برخوردارند، واجد آن هستند. دوم اینکه، شورای امنیت باید گسترش یابد تا نه تنها در مورد مسائل امنیت سیاسی بلکه همچنین اقتصادی و فرهنگی بحث و تصمیم‌گیری نماید، با ذکر این نکته که در آن شورا هیچ کشوری واجد حق و تو نخواهد بود و در مواردی که قطعنامه‌های شورا خواهان مداخله نظامی سازمان ملل گردد تصمیم‌گیری براساس اصل اتفاق آراء انجام خواهد شد. همان گونه که نمونه‌های سومالی و بوسنی نشان داد، سازمان ملل با مداخله نظامی در شرایطی که قادر به مهار آن

نیست، نه تنها دستاورد مهمی نخواهد داشت بلکه اعتبار اخلاقی خود را به میزان زیادی از دست می‌دهد. سوم، اگر قرار است که امنیت همگانی جدی گرفته شود، سازمان ملل باید نیروی نظامی مستقل خود را دارا گردد که به‌ویژه در مورد عملیات پلیسی و نیز هنر اداره غیر خشونت‌آمیز درگیریها دوره دیده باشند. چهارم، نهاد جدیدی باید در کنار مجمع عمومی سازمان ایجاد گردد که نماینده مردم کشورها و مستقل از دولتهای آنها باشد. این سه مجمع را می‌توان مجمع دولتها و مجمع خلقها و مجمع شرکتهای نامید، ضمن آنکه برای انتخاب نمایندگان دو مجمع اخیر می‌توان از روشی که در انتخاب نمایندگان پارلمان اروپا به کار می‌رود، استفاده کرد.

در حال حاضر دو گروه از بازیگران غیردولتی وجود دارند که باید در هرگونه اصلاحات ساختاری در سازمان ملل حضور داشته باشند و در آن شرکت کنند. طبق آمار کمیسیون حکومت جهانی (۱۹۹۵)، امروز در دنیا دستکم ۲۸،۹۰۰ سازمان غیردولتی و ۳۷،۰۰۰ شرکت فرامرزی و جهانی حضور و فعالیت دارند. این دو گروه نمایش سازمان یافته علائق سیاسی و اقتصادی دنیای امروز هستند. ولی، در حال حاضر هیچ‌یک از این دو گروه در سازمان ملل نماینده‌ای ندارند. بنابراین سودمند خواهد بود اگر دو نهاد مشورتی در سازمان ملل تأسیس شود که نمایندگی این دو بازیگر غیر دولتی را بر عهده داشته باشد، عملکرد آن نهادها بدین قرار خواهد بود:

- (۱) بررسی و هشدار در مورد درگیریهایی که در حال شکل گرفتن است،
- (۲) پیشنهاد راههایی برای حل صلح‌آمیز آن درگیریها، (۳) مساعدت برای تحقق همکاریهای صلح‌آمیز میان دولتها و ملتها.

۶) آموزش صلح و آموزش جوانان

● دکتر تهرانیان، شما برنامه‌ای را پیشنهاد کرده‌اید که در پژوهشکده تودا برای تحقیق درباره سیاست و صلح جهانی گروهی رهبران جوان متعهد به

صلح آموزش ببینند. این پیشنهاد به‌ویژه مرا بسیار خوشحال کرد، چرا که اعتقاد راسخ دارم که وظیفه نهایی ما تعلیم صلح است و زندگی خود را نیز وقف آموزش کرده‌ام. هیچ پیشنهاد دیگری تا این حد مقرون به صواب نبود. باید به‌خاطر داشته باشیم که صلح، همچنین جنگ، همان‌گونه که کراراً گفته شده است «از اندیشه انسان آغاز می‌گردد» (اساسنامه یونسکو). بنابراین اهمیت اساسی دارد که جوانان، که باید در آینده دنیا را رهبری کنند، درسهای گذشته را به‌طور کامل فراگیرند تا رنجها و اندوههایی که نسلهای گذشته تجربه کرده‌اند بار دیگر تکرار نشود. همچنین ضروری است جوانانی انتخاب و پرورش یابند که از شجاعت و هوش کافی بهره‌مند باشند تا بتوانند صلحی تباهی ناپذیر بنا سازند.

یوهان گالتونگ که یکی از پژوهشگران بنام صلح است با من درباره نیاز عاجل به افرادی که از یکسو مشتاقانه در خدمت صلح بوده و از سوی دیگر از هوش کافی برای نگاهداری صلح بهره‌مند باشند، صحبت کرده است. او بیدرنگ پشتیبانی خود را از این آرزوی من ابراز کرد که در دانشگاه سوکا، که شعار بنیادین آن «قلعه‌ای برای پاسداری از صلح بین بشریت» می‌باشد، متخصصانی برای ایجاد صلح آموزش ببینند. او سخنرانیهای ویژه‌ای نیز در دانشگاه ایراد کرد، هر چند که دوره آن بسیار کوتاه بود.

گالتونگ به ما گفته است که اکنون تحقیقات صلح در حال‌گذر و تکامل از مرتبه گردآوری آگاهی / اطلاعات به مرحله تکنیکی جدید آموزش صلح می‌باشد. این اظهار نظر او که تحقیقات صلح فقط نیازمند آگاهی تکنیکی پیشرفته نیست بلکه همچنین احترام عمیق نسبت به زندگی و اعتماد به قابلیت‌های نوع بشر را می‌طلبد، به‌عنوان توصیه شخصیتی ذی‌صلاحیت که عرصه تحقیقات صلح را سراسر پیموده و پژوهش کرده است، مرا عمیقاً تحت تأثیر قرار داد.

در اینجا دکتر تهرانیان، نخست این سؤال را مطرح می‌کنم که طرح شما

برای اجرای برنامه آموزش رهبران جوان چیست؟ همچنین لطفاً برای ما توضیح دهید که چه چیز موجب شد که چنین برنامه‌ای را ضروری تشخیص بدهید؟

به نظر من یک وظیفه‌ای که کم‌کم اهمیتی تعیین کننده می‌یابد آن است که بیاموزیم چگونه نیرویی برای صلح متشکل از گستره وسیعی از افراد و سازمانها بنا کنیم. نظر شما درباره آموزش صلح در سطح عامه چیست؟ چرا که اگر نتوانیم بر این چالش غلبه کنیم، اندیشه بنای صلحی تباہی‌ناپذیر به آب در هاون کوبیدن می‌ماند.

علاوه بر موارد فوق در یک مقاله (Seikyo Shimbun, Jan1, 1993) چنین عنوان کرده‌اید که «آموزش جهانی» کلیدی است که با آن می‌توانیم چالشی را که در آستانه قرن جدیدی از تردید و عدم اطمینان پیش روی ما قرار گرفته، حل نماییم. لطفاً درباره نظر اخیر خود نیز توضیح دهید.

○ آموزش جهانی وظیفه‌ای است که هیچ محدودیت سنی ندارد. ما همه در دنیایی زندگی می‌کنیم که به‌طور فزاینده‌ای جهانی می‌شود. با این وجود، بخش اعظم تحصیلات ما در نظامهای آموزشی ملی شکل می‌گیرد که در محدوده مرزها و فرهنگهای ملی عمل می‌کنند. بدین گونه ما برای زندگی در دنیایی که به سرعت در جلو چشمان ما شکوفا می‌شود آمادگی نداریم. سیاستمداران ما هنوز براساس مفاهیم منسوخ امنیت ملی عمل می‌کنند.

در صورت وقوع جنگ هسته‌ای مسیر ورزش باد تعیین خواهد کرد که اکثر قربانیان از چه منطقه‌ای خواهند بود. مریان آموزشی ما می‌کوشند تا افکار میهن پرستانه‌ای را که دنیا را به «ما» و «دیگران» تقسیم می‌کند، در ذهن جوانان ما جایبندازند. روزنامه نگاران ما تنها آن دسته رخدادهای بین‌المللی را منتشر می‌سازند که بیشترین بینندگان و خوانندگان را به خود جلب می‌کند، و سایر دنیا را با عناوین قالبی و کلیشه‌ای نظیر «غریب،

بی‌فرهنگ، و غیر متمدن» می‌خوانند.

من معتقدم مؤثرترین روش برای مقابله با این مشکلات تمرکز بر جوانان می‌باشد. ما نیاز داریم که نسل جدیدی از بشریت را تعلیم دهیم که برای همه زندگان و همه جلوه‌های نبوغ بشری فارغ از نژاد، رنگ یا آیین احترام عمیق قائل باشد. تحصیلات خود من بهترین شاهد برای این نیاز است. من از این امتیاز برخوردار شدم که در ۱۹۵۵، در یک برنامه تبادل نظر جوانان^۱ که توسط نشریه نیویورک هیرالد تریبیون سازماندهی شده بود، شرکت نمایم. من یکی از اعضای گروهی بودم که از طریق مسابقه مقاله‌نویسی از میان دانش‌آموزان سال آخر دبیرستان در ۳۵ کشور جهان انتخاب شده بودند. همگی ما برای سه ماه به ایالات متحد آمدیم تا در میان تعدادی خانواده‌های داوطلب آمریکایی زندگی کنیم، با جوانان همسال خود به دبیرستان برویم، درباره کشور و فرهنگ خود سخنرانی کنیم، و مشترکاً در نشستهایی در ایالات متحد و جاهای دیگر شرکت نماییم و درباره مشکلات دنیا و دورنمای صلح به مباحثه بپردازیم. آن تجربه در ذهن من اثری فراموش نشدنی باقی گذاشت. من برای تمام طول زندگی به شهروند جهانی تبدیل شدم. ظرف مدت زمانی کوتاه، با زندگی در میان خانواده‌های مختلف کلیمی، پروتستان، کاتولیک، و سیاه آمریکا و در عین حال شرکت در دبیرستانهای محلی، یک کلاس فشرده را در مورد فرهنگ آمریکایی گذراندم. همزمان، دانش من در مورد درگیریهای هند و پاکستان، اعراب و اسرائیل، و سیاهان و سفیدها در آفریقای جنوبی افزایش یافت.

به همین دلیل بود که در ۱۹۹۶، طرح مشابهی را به هیأت مدیره پژوهشکده تودا پیشنهاد کردم. البته به‌عنوان یک مؤسسه تحقیقی جهانی، لازم بود که ما ضمن اداره و رهبری نخستین طرح پژوهشی خود در ابتدا

توجه را بر ایجاد شبکه بین‌المللی پژوهش‌کننده معطوف کنیم. با این حال، امیدوارم که در زمان مناسب هیأت مدیره طرح پیشنهادی مرا برای ایجاد مرکز گفتگوی پژوهش‌کننده تودا برای آموزش و رهبری جهانی جوانان^۱ با برخی از اهداف مشابه با آنچه در بالا مختصراً اشاره شد، بپذیرد. من اطمینان دارم که با کمک شبکه جهانی سازمان سوکا گاکای (SGI)، می‌توانیم خانواده‌هایی را در کشورهای مختلف بیابیم که مایل و قادر هستند که برای مدت دو هفته پذیرای هر یک از جوانان شرکت‌کننده در این طرح باشند. همچنین به منظور آنکه این مرکز حداکثر توجه جهانی را به خود جلب کند می‌توان هر سال آن را در یکی از نقاط مختلف جهان برگزار کرد. همچنین اطمینان کامل دارم که همانند برنامه تبادل نظر جوانان روزنامه هرالد تریبیون، مرکز مباحثاتی ما نیز حمایت مالی شرکت‌های هوایی، مؤسسات آموزشی، و سازمان ملل را به خود جلب خواهد کرد.

۷) صلح درونی و بیرونی

● پس از بحث در مورد تحقیقات صلح و آموزش صلح، به جاست که این گفتگو را با کندوکاوی در قلب بشر برای یافتن علت جنگ خاتمه دهیم. جورف روتبلات ریاست کنفرانس پاگواش زمانی به من گفت که جنگ می‌تواند انسانها را به حیواناتی احمق تبدیل کند. دانشمندی که در زمان عادی به خوبی نیک و بد را از یکدیگر تمیز می‌گذارند به محض آغاز جنگ قدرت قضاوت خود را از دست می‌دهند، و آن کسانی که در زمان صلح بربریت را محکوم می‌کنند در طول جنگ خود را قادر می‌یابند که دست به اعمال وحشیانه بزنند. (Seikyo Shimbun, Oct11, 1989)

این تمایل را، که به هیچ وجه به دانشمندان محدود نمی‌شود، در همه افراد بشر می‌توان یافت. تشدید جنون موجب شده است تا فجایع بسیاری در قرن بیستم به بار آید.

آیین بودا می‌آموزد که در درون هر فرد «ده دنیا»، یا ده حال زندگی وجود دارد. انسانهایی که در جنگ شرکت می‌کنند در تسخیر چهار حال از بدترین حالها - دوزخ، گرسنگی، سببیت، و خشم - قرار دارند. آنان در چنگ گرایز و آمال خود گرفتار هستند. در پرتو این اصول آیین بودا کاملاً منطقی است که افکار و اعمال کسانی که در چنین وضعیت فکری به سر می‌برند، جنون‌آمیز و سببانه باشد.

بنابراین من معتقدم که با ایجاد صلح در قلب هر فرد بنیانهای بنای یک صلح تباهی‌ناپذیر پدید خواهد آمد، و براساس همین اعتقاد پیشنهاد کرده‌ام و کوشیده‌ام تا جنبش انقلاب بشری، یا اصلاح روح را اشاعه و ترویج کنم. انقلاب در درون هر فرد منجر به انقلاب در درون فرد دیگر خواهد شد، و هنگامی که دامنه انقلاب روحی در میان انسانهای هوشمند و فرزانه گسترده شود، و این گرایش نیرو و شتاب یابد، مطمئناً نوع بشر را از چرخه مکرر جنگ و خشونت رها خواهد ساخت.

یکی از اصول آیین بودا اصل «یگانگی زندگی و محیط آن» است. به عبارت دیگر، روش زندگی کردن یا حالات زندگی بر محیط پیرامون تأثیر خواهد گذاشت. بدون صلح درونی مشکل می‌توان به صلح بیرونی دست یافت.

ایجاد صلح در قلب وظیفه‌ای اساسی است، ولی در دورانهای پرآشوب همچون روزگار ما، ممکن است این وظیفه به سادگی به سطح نظریه‌ای مجرد تنزل یابد. ما باید همزمان با اقداماتی عملی در طلب صلح و هماهنگی در جامعه باشیم. اندیشه صلح تنها زمانی که با اقدامات واقعی همراه گردد، کم‌کم شکلی واقعی به خود می‌گیرد و بنیانهای آن محکم می‌گردد.

تنها در جریان چنین مبارزاتی برای صلح است که افراد بشر به صلح درونی دست می‌یابند و آن را تباه‌ناپذیر می‌سازند. این تلاش دو جانبه - یعنی پرورش صلح در درون و بیرون - نهایتاً روزگار ما را دگرگون خواهد کرد.

سازمان سوکاگا‌کای بین‌المللی به‌عنوان یک سازمان غیر دولتی وابسته به سازمان ملل فعالانه در فعالیتهای آگاهاننده بشر دوستانه شرکت داشته است که از آن جمله برپایی نمایشگاههای متعدّد بین‌المللی («سلاحهای هسته‌ای - تهدیدی علیه دنیای مدرن»، «نمایشگاه جنگ و صلح»، و غیره)، همچنین حمایت از تلاشهای کمیسیون عالی پناهندگان سازمان ملل (UNHCR) می‌باشد. اعتقاد راسخ سازمان SGI به این نظر که صرفاً با نشستن و نگاه کردن نمی‌توان صلح را بنا نهاد، مهمترین حامی این فعالیتهاست.

دکتر تهرانیان، در مورد رابطه بین صلح درونی و صلح بیرونی آن گونه که در آیین بودا تبیین شده است، چه نظری دارید؟ همچنین استنباط خود را از عوامل واقعی پدید آورنده صلح برای ما بیان کنید.

○ شما با بصیرت تمام قصد دارید که این گفتگو را با مسأله محوری صلح درونی و بیرونی خاتمه دهید. شاعری ایرانی به‌خوبی این معنا را چنین بیان کرده است.

جانِ نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی‌بخش؟
چگونه امکان دارد که کسی که از صلح درونی بهره‌ای ندارد صلح را به دیگران اشاعه دهد؟ به‌نظر من چنین عملی غیرممکن است. جهان بیرونی مکانی است آکنده از کشمکشها و پیچیدگیها که گاه نیز رو به افزایش است. هیچ‌یک از ما نمی‌تواند ادعا کند که قادر است یکباره و همیشگی صلح را در این دنیا برقرار کند، ولی همه ما می‌توانیم در آن سهمی داشته باشیم. از کجا باید شروع کنیم؟ هیچ چیزی بیشتر از خود ما تحت اختیار ما نیست. اهل تصوّف نیز همچون پیروان بودا بر این عقیده هستند که تسلط بر نفس پرچالش‌ترین وظیفه زندگی است. نفس اماره بزرگترین

دشمن ماست. او است که مدام ما را به سمت خشم، طمع، نفرت، پرخاشجویی و خود - حق‌انگاری وسوسه می‌کند. ولی نفس دیگری نیز در ما وجود دارد که آماده است تا با کمی آموزش، انضباط و همدردی از خواب برخیزد. برخلاف نفس شیطانی ما، نفس روحانی به سمت عشق، احسان، و تعالی تمایل دارد. در آیین بودا، این نفس روحانی می‌تواند به مرتبه نیروانا، بیداری غایی و بودیساتوا دست یابد. در مذهب تصوّف، همین نفس روحانی است که می‌تواند با فنا کردن خویشتن به مرحله عالیت و وحدت با خداوند برسد. طبق هر یک از این دو روش که به قضیه نگاه کنیم، غلبه بر دوگانگی بین خویش و دیگران رمز دست یافتن به زندگی صلح‌آمیز و بیدار است. تا زمانی که همچنان علائق خود را متمایز و متضاد با دیگران تصوّر کنیم، منبع و مولد نزاع خواهیم بود. از لحظاتی که دریابیم ما خود بخشی از معماری عظیم‌تر هستی، و در وابستگی متقابل با سایر اشکال زندگی هستیم، در جستجوی راهی برای حل اختلافاتی بر خواهیم آمد که جزئی جدایی‌ناپذیر از وجود کالبدی به ظاهر جداگانه ما می‌باشند.

هر چند که گفتگوی ما عمدتاً بر مشکلات کلان متمرکز بود، ولی مؤثرترین راه برای دستیابی به صلح را باید در حیطه مشکلات خرد جستجو کرد. در هر دو حیطه، رمز موفقیت گفتگو است، با وجود این، برخورد رودررو در جمعهای کوچک برای دستیابی به ارتباط گفت و شنودی بیشتر مثمر ثمر است، تا ارتباطات با واسطه و فاصله با جمعیتی پر تعداد. به همین علت است که من همچون ای. اف. شوماخر E. F. Schumacher معتقدم که «کوچک زیباست». در جمعهای کم تعداد، نظیر خانواده، دوستان و حلقه‌های مذهبی بهتر و مؤثرتر می‌توانیم صمیمیت، تفاهم و همدلی را برقرار کنیم. به همین دلیل من برای نقش اجتماعات داوطلبانه‌ای از قبیل SGI ارزش زیادی قائل هستم. در مرتبه دولتها و

شرکتهای مدرن، غالباً تجرید، عدم تشخیص فردی، حرص و آز، و تعرض غالب است.

به عنوان فرد، همه ما ضعیف هستیم، و برای ادامه حیات به پشتیبانی اجتماع نیاز داریم، مدرن شدن جوامع از جنبه تاریخی موجب ذره‌ای شدن افراد انسان گشته و پایه‌های اجتماعات سنتی را قطع نموده است. به همین علت است که در قرن بیستم انواع گوناگون جنبشهای انبوهی (فاشیسم، نازیسم، کمونیسم، و بنیادگرایی مذهبی) پدید آمده است تا بلکه خلأهای سیاسی و اخلاقی حاصل از بین رفتن اجتماعات سنتی را پر کند. افراد انسانی پس از گم شدن در هزارتوهای زندگی مدرن غالباً وسوسه می‌شوند تا آزادی خود را در پیشگاه امنیت دروغینی که این جنبشها فراهم می‌آورند، فدا سازند. متقابلاً در جوامع مدرن، افراد به نوعی کیش پرستش کالاگرایش پیدا می‌کنند تا ضمن ارضای خواسته‌های سیری ناپذیرشان، خود را دارای موقعیت اجتماعی برتر و امنیت بیشتر احساس کنند. در دنیای مدرن، دو کیش پرستش کالا و پرستش هویت را لاجرم باید آسیب‌شناسیهای همزاد جوامع غنی و فقیر توصیف نمود.

برای مقابله با این دو گرایش، نیاز داریم که اجتماعات کوچک هدفمندی را در خانه، در محله مسکونی، در محل کار، و در جامعه خود بنا کنیم. دموکراسی بدون جامعه مدنی طبلی تو خالی است، که صرفاً به اجرای آیین‌وار برخی حقوق انتخاباتی خاص افراد محدود می‌گردد که همین حقوق نیز به‌طور فزاینده‌ای در دموکراسیهای غرب و یا در حکومتهای خودکامه معنای خود را از دست داده است. بنابراین تفویض قدرت به جزئی‌ترین مرتبه مجموعه‌های انسانی کلید احیای دموکراسی محسوب می‌شود. این اقدام مؤثرترین پادزهر در برابر وسوسه‌های خودکامگی است که ویژگی موروثی جوامع صنعتی می‌باشد.

اجازه بدهید تا در پایان این گفتگو از شما برای این تبادل نظر آموزنده صمیمانه تشکر کنم. شما به عنوان رهبر یکی از سازمانهای مهم بودایی، و من به عنوان یک دانشجوی ساده، خاطرات تاریخی و دورنماهای فلسفی دو تمدن باستانی را که آزمونهای زمانه را از سر گذرانده‌اند، در این گفتگو مطرح کردیم. آنچه از دانش و حکمت در گفته‌های ما وجود دارد متعلق به نسلهای متعدّد بشری است که پیش از ما زیسته‌اند، رنج برده‌اند و آموخته‌اند. چنانچه در گفته‌های من سخنی بیخردانه یافتید نتیجه ضعفهای من به عنوان انسانی است که در چنبرهٔ زمان، مکان، و هویت فردی خویش گرفتار است.

چکیده

این کتاب حاصل گفتگوی دو دانشمند ایرانی و ژاپنی است. در این گفتگوی چند ساله، تمدنهای اسلامی و بودایی را از سده هفتم میلادی به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد و امکانات ایجاد یک تمدن جهانی را که از همه تمدنهای بزرگ دنیا بهره‌گیرد تحلیل می‌کند. رقابتهای تسلیحاتی، مسؤولیتها و حقوق بشر، و نقش سازمان ملل و ادیان در ایجاد یک نظام جهانی عادلانه و متمدن نیز مورد گفتگو است. این کتاب رهنمود اخلاقی و فرهنگی مناسبی برای دوران سرگستگی کنونی جهان است که در آن جنگ ادیان و تمدنها نیاز به گفتگو را بیش از پیش محسوس کرده است.

نویسندگان

دایساکو ایکدا Daisako Ikeda رهبر سازمان سوکاگاکای جهانی Soka Gakai International است که بیش از ۱۲ میلیون عضو در سراسر جهان دارد. مجله تایم، آقای ایکدا را «معتبرترین رهبر ژاپن» نامیده است. در طی ۴۰ سال گذشته ایکدا بیش از ۱۵۰۰ «گفتگو» با رهبران فرهنگی و سیاسی جهان، از آن جمله آرنولد توینبی، میخائیل گورباچف، ونلسون ماندلا منتشر کرده است.

مجید تهرانیان، استاد روابط بین‌المللی دانشگاه هاوایی و مدیر پژوهشکده صلح «تودا» است. آثار او شامل بیش از ۲۰ کتاب و ۱۰۰ مقاله در بیش از ۱۲ زبان در دنیا منتشر شده است. تهرانیان متولد مشهد و دارای دکترا در رشته اقتصاد سیاسی از دانشگاه هاروارد است.

