پیرامون کار جدید شیریندخت دقیقیان: فناجویی یا انسان ْخدایی؟

پژوهشی در عرفان ایرانی و حکمت قبالا

محمدرضا نیکفر

به تازگی شیریندخت دقیقیان، پژوهشگر فلسفه و نظریه‌ی ادبی، سردبیر، شارح و مترجم، که او را با مجموعه‌ی پرشماری از نوشتارهای پژوهشی در زمینه‌ی فلسفه، هرمنوتیک و ادبیات و شرح و ترجمه‌ی آثاری گرانمایه از جمله از موسی بن مایمون، جان لاک، آیزایا برلین، مارتین بوبر، ابراهام هشل، مایکل والزر، جاناتان ساکس و رولان بارت می‌شناسیم، کتابی منتشر کرده با عنوان "فناجویی یا انسان ْخدایی؟ پژوهشی در عرفان ایرانی و حکمت قبالا".

این اثر ورطه‌ی مهمی را در شناسایی عرفان خطه‌ی فرهنگی ایرانی پر می‌کند، زیرا ما را با تأثیر حکمت قبالا بر این جریان فکری و ادبی و سلوکی آشنا می‌سازد.

اینکه "قبالا" (کبالا) یعنی چه و حکمت قبالا چه تاریخی و مشخصه‌هایی دارد، پرسشی است که پاسخ به آن را بهتر است در ادامه از زبان خود خانم دقیقیان بشنویم و به این کتاب تازه انتشار یافته در آمریکا رجوع کنیم.



از دید من، زیر تک تک کلمات و اصطلاحات آن زبان عرفانیکه نظریه های الانسان الکامل و ولایت مداری و فرض صغارت انسان را درون خود پرورده، باید دینامیت گذاشت، آنها را منفجر کرد و به دنبال یک چنین کاوش باستان شناسی ساخت شکنی، عناصری از فرهنگ پویای سرزمین و منطقۀ تاریخی ما را از دل تاریخ، بازیابی کرد.

شیریندخت دقیقیان

فرهنگ جهانی −به ویژه درست همان بخش‌هایی از آن که دوست‌داشتنی، ارجمند برای انتقال و مهم برای فهم تاریخ بشری در وجه بالنده‌ی آن است− محصول مشترک مردمان گوناگون است. در خطّه‌ی فرهنگی ایرانی هم آنچه برجسته است، محصول مشترک است. در این خطه، حاصل درهم‌آمیزی جریان‌های آیینی و فکری مختلف بار آمده‌اند و راه خود را به اطراف و اکناف جهان گشوده‌اند. وقتی این گونه بنگریم، نگاه صلح‌جویانه‌ای به فرهنگ داریم و از آن مبنای غیریت و نفرت از دیگری نمی‌سازیم. چنین نگاهی را در اثر تازه‌ی شیریندخت دقیقیان می‌بینیم.

در هر فرهنگی گرایش‌های مختلف و حتا متضادی را در کلیت‌ آن یا در بخشی و سویه‌‌ای از آن می‌بینیم. مقدمه‌ی کتاب «فناجویی یا انسان ْخدایی؟» در همان بند آغاز آن به این پدیده اشاره می‌کند و ما در می‌یابیم چرا عنوان کتاب یک پرسش است:

«این کتاب را شاید بتوان سفری در تاریخ به دنیای اندیشه ها، متن ها، تعریف ها، واژگان و چهره های رنگارنگی دانست که پدیده‌ی فکری و عملی "عرفان" را در طی قرون رقم زدند. از دوردست زمان ممکن است "عرفان" را یک پدیده‌ی واحد ببینیم. اما وقتی چون مسافری گام به گام با سیر شکل گیری عرفان ایرانی همراه می شویم، در جوشش فرهنگی عارفان ایرانی شاهد سربرآوردن دو مسیر متمایز و متضاد می شویم: نحله‌ی انسان ْخدایی و نحله‌ی فناجویی. نظریه‌ی مطرح شده در این کتاب با نشان دادن این تمایز و تضاد اثبات می کند که نحله‌ی فناجویی با تدوین نظریه های انسان کامل، ولی و در دوران جدید، ولی فقیه، زیربنای تثبیت صغارت انسان را فراهم آورد. نحله‌ی انسان ْخدایی که سرکوب شد، خواهان مسیر کمال انسانی از راه تعلیم و تربیت، اهمیت به علم و فلسفه و رواداری بود و می توانست راهگشای روشنگری ایرانی باشد.»

در ادامه‌ی این بند آمده است:

«فهم کامل نحله‌ی انسان ْخدایی بدون رجوع به خاستگاه تاریخی آن در متون تورات، انبیاء یهود، تلمود و آثار حکمت قبالا ناممکن است، زیرا نظریه های انسان ْخدایی از ده قرن پیش از اسلام در متون یهودی شکل گرفتند و گسترش یافتند. بی تردید، کاربرد بسیاری از اصطلاحات و تمثیل های متون یهودی توسط عارفان ایرانی، به معنای گستردگی افق ذهنی و جستجوگری فرهنگی آنها بوده که امکان اقتباس آگاهانه، خلاق، کثرت گرا و بی تعصب را به آنها داده بود. این واقعیت نه تنها چیزی از اهمیت عارفان انسان ْخدایی ایرانی نمی کاهد، بلکه به اصالت اندیشه های آنها می افزاید. متاسفانه طی قرن ها این حقایق تاریخ اندیشه‌ی عرفان ایرانی در فضای انحصارطلبی و خودبرتربینی دینی متشرعان پنهان و مدفون شده‌‌اند.»

همین توضیح‌ها روشن می‌کنند که پژوهش تازه‌ی شیریندخت دقیقیان از سر تفنن مقایسه این چیز با آن چیز – که همواره ممکن است و شاید معنایی هم داشته باشد – نیست؛ توجه او معطوف است به بدیل آن خط فکری‌ای که به ولایت‌مداری و صغیر دانستن توده‌ی انسان‌ها راه برده است.

«هدف ثانوی» کتاب – «ثانوی» به گفته‌ی خود نویسنده – و درواقع هدف کلی اثر «‌گستردن افق‌های پژوهش و معرفی قلمرو مهم متون و اندیشه های یهودی است که نزد محققان ایرانی به عمد و سهو نادیده گرفته شده است. این در حالی است که در فضای تعصب زده، یکسویگی منابع پیرامون مباحث عرفانی، پژوهش ها را خالی از تباریابی های علمی و تاریخی می سازد و در نهایت به فهم مخدوش می انجامد.»

کتاب با «تباریابی واژگان و مفاهیم عرفان ایرانی در متون یهودی» آغاز می‌شود. ما از طریق این «تباریابی» با مجموعه‌ای از مفهوم‌هایی پایه‌ای عرفان یهودی آشنا می‌شویم و در می‌یابیم چگونه این مفهوم‌ها به عرفان ایرانی راه یافته‌اند. کتاب با این رویکرد فهرستی همراه با توضیح‌های روشنگری از اصطلاح‌های کلیدی قبالا به دست می‌دهد. دقیقیان در یک فصل به تباریابی واژگانی و معنایی تمثیل نی مولوی در آثار عرفانی یهودیان می پردازد و در فصلی دیگر دو پارادایم انسان کامل و کمال یابی فردی را که دو راه متضاد را دربرابر عرفان ایرانی گشودند، بررسی می کند.

انتشار این کتاب، یک رویداد فرهنگی برای ایرانیان و فارسی زبانان است و افق های پژوهشی نوینی را دربرابر ما می گشاید. **محمدرضا نیکفر**

**در معرفی کتاب**

اگر بخواهیم خلاصه ای از نظریه های مطرح در کتاب حاضر معرفی کنیم، می توانیم بگوییم که این اثر پژوهشی با بررسی پیش زمینه های تاریخی و متون عارفان انسان ْخدایی ایرانی مطرح می کند که متشرعان و فقیهان پس از سرکوب خونین عارفان این نحله، نوعی دیگر از عرفان را – که دقیقیان با وام گرفتن اصطلاحی در شعری از شیخ بهایی آنرا "فناجویی" می نامد- جایگزین آن ساختند و در لفافه های عرفانی، مفاهیم مسموم الاانسان الکامل، قطب، ولی، ولایت و سرانجام ولایت فقیه را به درون افکار جامعه رسوخ دادند. نویسنده در این مسیر، عناصر مکتب انسان ْخدایی را که به قول او می توانست راهگشای نوزایی زودرسی در خاورمیانه باشد، بررسی می کند. از جمله در بخش هایی مشخص به این عناصر می پردازد: رواداری، کثرت گرایی فرهنگی و دینی، اهمیت همزمان به سلامتی جسم و روح و پرورش تن و روان، آیین های جوانمردی و همیاری، خلاقیت ادبی، فولکلور و حکایت گویی، اهمیت به سطوح چندگانه‌ی تفسیر، اهمیت به فردیت منحصر به فرد هر انسان، تعلیم و تربیت و منش فکری کمال یابی انسان (برخلاف تز الانسان الکامل که نویسنده آنرا پایه‌ی فرض صغارت انسان و تز ولایت فقیه می داند) و عناصر دیگر. خواننده همزمان با خواندن گزیده هایی از عارفان ایرانی، با خاستگاه قبالایی مفاهیم انسان ْخدایی و گزیده هایی از متون این حکمت یهودی آشنا می شود.

دقیقیان در بخشی از کتاب به دنبال شرح سرگذشت و آراء متفکران انسان ْخدایی ایرانی، با استفاده از نظریه های گرشوم گرهارد شولم، متفکر و تاریخ نگار آلمانی، به بررسی مناسبات عارف با اقتدار دینی می پردازد و سپس تحلیل تاریخی خود را از تفاوت سرنوشت عارفان ایرانی انسان ْخدایی با همتایان یهودی خود ارایه می دهد. او تفاوت اصلی سرگذشت این دو دسته از فرهیختگان خاورمیانه در قرون وسطی را در این امر می بیند که متشرعان و فقیهان در سرزمین های اسلامی درون قدرت حکومتی و مجری قانون دین و عامل سرکوب عارفان انسان ْخدایی بودند و کوچکترین سازشی با عارفی که اقتدار آنها را به چالش می گرفت نداشتند. حال آنکه در جوامع یهودی، رهبران دینی فاقد قدرت حکومتی بودند و از قرن اول میلادی برای تضمین بقای جوامع یهودی در محیط های دشمنانه، فقیهان و قبالایی ها در یک نهاد تلمودی گرد آمدند و حتی مشهورترین قبالایی ها، ربی آکیوا، ربی ابا و ربی شیمون بریوحای، از نویسندگان اصلی تلمود یا بدنه‌ی شرع یهود بودند. در قرون وسطی و پس از آن به ویژه در اسپانیا، جنوب فرانسه و اروپای شرقی و روسیه که یهودیان از کشتارها و آزارهای مداوم در فقر و افسردگی به سر می بردند، خود اقتدار دینی یهودیان، آیین های عرفانی شادی بخش همچون موسیقی و رقص و طنز فولکلور را نهادینه ساختند که مکتب خسیدیزم از آن برآمد کرد.

## گفت‌وگو

**■ لطفاً ابتدا برای کسانی که کتاب را نخوانده‌‌اند و با عرفان یهودی آشنایی ندارند، مفهوم قبالا را توضیح دهید؟**

برای رسیدن به پاسخ، یک نمای تاریخی را که در کتاب مفصل بررسی شده، به فشردگی مرور کنیم. فلسفه‌ی یهود در قرن دوازدهم میلادی با موسی بن مایمون و مکتب مترجمان یهودی که اقدام به ترجمه‌ی آثار ارسطو، ابن سینا، فارابی و ابن رشد به زبان های لاتین کردند، به اوج خود دست یافت و موفق شد که فضای فلسفه‌ی قرون وسطی را تکان بدهد و راه را برای رواج پارادایم ارسطویی و اهمیت به علم و پرداختن به امور دنیای مادی بگشاید. اما حمله‌ی مغول، تسلط فرقه های سختگیر مسلمانان شمال آفریقا از جمله المحاد بر جنوب اسپانیا، سه دوره جنگ های صلیبی و آسیب های شدیدی که به شهرهای بزرگ و تمدن های مستقر جهان آن روز وارد کرد، شرایط رشد فلسفه و علوم را که در هنگام شکوفایی تمدن ها ممکن است، کند ساخت. در کشورهای مسلمان، سرکوب فیلسوفان و عارفان نحله‌ی انسان ْخدایی به اوج رسید. فقیهان دارای قدرت حکومتی به تدریج سکه‌ی تقلبی عرفان خود را که استوار به صغارت انسان، سرکوب فردیت، نفی کثرت گرایی دینی و تعطیل رواداری، رواج ولایت مداری، فناجویی و مرگ افزایی بود، ضرب کردند و رواج دادند. این مسیر را در کتاب حاضر شرح داده ام.

در چنین شرایطی جوامع یهودی اروپا و خاورمیانه در اوج فقر و تبعیض شدید و کشتارهای پی در پی مشعل تفکر را به دست گرایش قبالایی دادند که بدنه‌ی شرع یهود هم از قرن اول میلادی آنها را به رسمیت شناخته بود و حتی بزرگترین شارحان شرع یهود در تلمود (قرون اول و دوم میلادی)، همزمان مهمترین حکیمان قبالایی نیز بودند. به عبارتی آنجا که فیلسوفان یهودی قرون وسطی – سعدیا گایون، باحیا ابن پکودا، حسیدای کراسکاس و موسی بن مایمون – کار خود را به پایان رساندند، قبالایی ها آغاز کردند. قبالا عرفان نبود، بلکه حکمتی تلفیقی بود از تفسیر رمزی و باطنی تورات، فلسفه‌ی یهود، نگرش های علمی مخفی در زمینه های نجوم، کیهان شناسی، نظریه هایی چون ده سپهر نیروهای خلقت و ابعاد تاخورده‌ی عالم، کیمیاگری و علم طب و ریشه های اولیه‌ی روانشناسی که بیان آنها اشد مجازات توسط کلیسا را به دنبال داشت، از جمله نظریه ای همخوان با مهبانگ در مورد پیدایش جهان، استواری عالم بر پایه‌ی انگاره های ریاضی، کروی بودن زمین و گردش آن به دور خورشید که در کتاب مرکزی قبالا به نام *زوهر* عنوان شده و موسی بن میمون نیز در *راهنمای سرگشتگان* (*دلالت الحائرین*) آنرا تکرار کرده بود. دانشمندان قرون وسطی و رنسانس به تزهای انسان ْخدایی قبالا از جمله انطباق طرح بدن انسان با نمای نیروهای آفرینش توجه کردند و هنرمندان رنسانس این تزها را در آثار هنری خود بازنمودند. از جمله جرم های جیوردانو برونو داشتن و خواندن کتاب *زوهر* بود. نسخه‌ی زوهر متعلق به آیزک نیوتن به همراه دستخط او در حاشیه های کتاب، در موزه‌ی لندن نگهداری می شود. ژرژ کانتور، بنیانگذار ریاضیات مدرن و نظریه‌ی مجموعه ها، مطالعات گسترده در قبالا داشت و در فرمولی که می کوشید برای بیان "بینهایت" مدون سازد، از حرف عبری آلف استفاده کرد.

با این توضیح کوتاه که در کتاب به تفصیل آمده، اینک ببینیم قبالا به چه معنایی است.

قبالا یا به بیان یهودیان اشکنازی، "کَبالا"، در واژه اشاره دارد به دریافت نور یا نیروی خلقت توسط انسان. "نور" بیانی از سلسله مراتب نیروهای خلقت است. در آفرینش شناسی قبالایی، بر اساس تفسیر تورات، آن چه ابتدا از مبداء آفرینش یا آفریدگار در جهان صدور یافته، نور بوده و نور فیزیکی تنها سویه ای از امواج و نیروهای آفرینش است. آفرینش به گفته‌ی کتاب *زوهر* ابتدا از انفجار نوری ظریف آغاز شد. در *زوهر* برای توصیف این نور، از واژه‌ی آرامی دقیق דקיק استفاده شده است. قبالا نور را فقط به معنای نمادین به کار نمی برد، بلکه نور فیزیکی را هم نمودی از نور آفرینش در معنای فراگیرتر و پرتویی از پرتوها و امواج متفاوت در قلمرو بینهایت یا خدا می داند.

قبالا می گوید که نیروی بیکرانگی (الهی) پله پله امتدادهای نیرویی محدود شده را از خود را صادر کرد (ده سفیروت)، پایین آمد تا دنیای کرانمند را خلق کند. این نیروها مراتب هستی را سیراب می سازند و همچون آبشار هستی در هر لحظه نوشونده و جاری بوده، از سپهری به سپهر پایینتر سرزیر می شوند. انسان که همچون ریزکیهانی است که همه‌ی این نیروها در او به ودیعه گذاشته شده، در ارتباط با کل نظام هستی قراردارد. نیروی بیکرانگی همچون خدا، برداشتی است از خدای غیرشخصیimpersonal God آن گونه که اسپینوزا و آینشتاین هر دو زیر تاثیر قبالا به آن باور داشتند.

همه‌ی این مقدمه چینی های قبالایی از مراحل صدور و سپهرهای آفرینش با نیروهای متفاوت و ابعاد تاخورده‌ی عالم، فقط جهت آفرینش شناسی گفته نمی شوند، بلکه اهمیت اصلی خود را در کارکرد انسان شناسی و پرورش شخصیت فرد در مسیر کمال انسانی و مراقبه های پندار، گفتار و کردار می یابند.

قبالا - برخلاف نحله های فناجویی که مبهم و غیرقابل اجرا هستند و به وجود یک انسان کامل در هر زمان معتقدند که دیگران باید به او اقتدا کنند - نظامی عملی را ترسیم می کند که هر انسان می تواند در حین زندگی و کار روزمره برای کمال یابی خود آنرا به اجرا بگذارد. هدف آفرینش شناسی و غایت شناسی قبالا یافتن راه اتصال انسان [وصل] به سرچشمه‌ی نیروهای عالم [اصل] است. از دید حکیمان قبالایی این اتصال در سطح ذهن/ روان و زندگی/عمل است و پیشنیاز آن، تحقق خود (self realization) و کار مداوم بر روی شخصیت فردی (human development) از راه تمرین و مراقبه است. هدف این تمرین ها پالایش از انگیزش های "نفس دریافتگر فقط برای خود" است. آنها بر آنند که انسان و تمام عالم و مراتب هستی، مشتاق دریافت نور الهی هستند تا از آن به مراتب پایینتر سرریز سازند. اما اگر انسان مواهب مادی را که تجلی نور بیکرانه هستند، فقط برای خود بخواهد و آنرا در دنیای انسانی سیلان نداده، فقط دریافتگر باشد، برای خود جز تاریکی درون به بار نمی آورد. برای نمونه، سلب حق و مال و کرامت و جان انسان دیگر، تصاحب نوری است که برای آن فرد مقرر بوده و نه فرد سلب کننده، از این رو نور تصاحب شده عین سیاهی عمل خواهد کرد. قبالایی ها بر آن بودند که دریافتگری نور و خواست مواهب دنیا در ذات بشر همچون ظرفی برای دریافت نیروهای عالم است. چنان که گفتیم، خود واژه‌ی قبالا یعنی دریافت. اما این میل انسان به دریافت، باید هدایت بشود در مسیر خودآگاه دریافت نور به منظور بقا و لذت از مواهب همزمان با شریک شدن آن با دیگر مراتب هستی از انسان های دیگر، جانوران و طبیعت. انسان باید کارهای خدا را تقلید کند و چون خدا نیروی خود را به مراتب عالم سرریز می کند، انسان نیز سرریز نور دریافت شدهء خود را باید با هستی شریک شود.

تفاوت قبالا با مکتب های فناجو و کشتن نفس این است که قبالا دریافت و میل در انسان را اساس آفرینش و اولین سکوی پرش او می داند، نه انگیزه ای که باید سرکوب و خفه شود. حکیمان قبالایی بر آنند که در طبیعت بدون نیروی میل هیچ موجودی بقا نمی داشت. قبالا کشتن میل در شکل های گوناگون جسمی، روحی و عاطفی در انسان را خلاف جوهر آفرینش می داند. راه حل، آن است که رویکرد انسان به "میل به دریافت" تغییرکند. "میل به دریافت، فقط برای خود"، خلاف قاعده‌ی کیهانی سیلان نیروهای آفریدگار به بینهایت هستی یاب عالم است.

از دید موسی بن مایمون، اصل خِسِد یا سیلان احسان بیکرانگی به مراتب هستی حکم می کند که انسان نیز این قاعده را در کارها و رفتارهای خود رعایت کند. ابن مایمون، روش اتصال انسان به مبداء نیروهای عالم را شبیه شدن به خدا از راه تکرار جوهره‌ی کارهای خدا در اعمال انسان می داند، زیرا متن صریح تورات در پیدایش ۲:۲۷ و ۲:۲۶ اعلام آفرینش زن و مرد نوع انسان به صورت و شباهت با خداوند است.

بر این اساس، میل به دریافت، در ذات آفرینش انسان است. اما رفتار "دریافت فقط برای خود"، منشاء حجاب ها و پوسته ها (کلیپوت) است که انسان را از دریافت نور همیشه جاری الهی محروم می کند. دریافت نور الهی به شکل مواهب مادی و سلامتی و عشق و غیره، باید با نیت "دریافت به منظور بخشش" و به جریان انداختن مواهب در باقی مراتب هستی باشد. به این ترتیب، مسیر کلی همهء مراقبه های جسمی و رفتاری و فکری انسان مشخص می شود.

منش احسان به همراه صدق و عدالت که به گفته‌ی *تلمود* از جوهره های کارهای خدا هستند، از انسان، در همین طرح مادی، موجودی در هماهنگی با کائنات و اتصال یافته به مبداء می سازد. این از راه تسلط بر نفس و پالایش مداوم آن به دست می آید و نه کشتن آن. هدف پویه‌ی هستی، شبیه شدن انسان به آفریدگار از راه تقلید صفات او یعنی بخشندگی، عدالت و مهر است. تلمود وظیفه‌ی هر فرد می داند که روزانه با افزودن خیر به دنیا در اصلاح عالم شرکت کند: ”یک فرد در همه حال باید فکر کند که بقای عالم وابسته به عمل خود اوست“.

**■ سؤال دیگری در حاشیه همین پرسش: علت توجه خاص فیلسوفان پیشرو مکتب انتقادی در آلمان، مشخصا والتر بنیامین و تئودور آدورنو، به قبالا چه بود؟**

اصولا در اروپا قبالا همچون حلقه ای ارتباطی میان قرون وسطی و رنسانس و سپس روشنگری عمل کرده است. تاریخ نگاران در میان هسته های تحول در کلیسای قرون وسطی، از مسیحیان قبالایی نام می برند که سردمدار آنها یک یهودی به اجبار مسیحی شده به نام پیکودلا میراندولا بود.

متفکران یهودی هم از هر مکتبی هر یک به گونه ای با قبالا مناسبت داشته اند. از جمله چهار پشت پدربزرگ های کارل مارکس از ربای های تلمودی و قبالایی ایتالیا، چکسلواکی و هلند و آلمان بوده اند. مارکس نظریه‌ی فتیشیزم کالا را از مفهوم بت شدگی کتب انبیاء یهود برگرفته و شعری از دوران جوانی او به جا مانده که از سه نور آفرینش در قبالا می گوید

در کل، متفکران یهودی به اندازه‌ی روشنفکران مسیحی و مسلمان که به دلیل ستمکاری های شریعت در مقام حکمرانی از مفاهیم روحانی دور می شوند، چنین حالتی را نداشته اند. این را در اغلب متفکران یهودی قرن بیستم مشاهده می کنیم، برای نمونه، اریش فروم و امانویل لویناس هر یک، سال ها نزد یک روحانی یهودی، تلمود را آموخته بودند. مایکل والزر فیلسوف معاصر آمریکایی کتابی به نام "خروج از مصر و انقلاب" در بررسی انگاره های روایت خروج بردگان از مصر در تورات و مطابقت آنها با انقلاب های موفق تاریخ دارد، بی آنکه این احساس را به خواننده بدهد که روایت های تورات در مورد خروج از مصر را افسانه یا خرافه می داند. من به تجربه‌ی شخصی دیده ام که دوستان مسلمان زاده‌ی من از مناسبات من با متون و شخصیت ها و روحانیون یهودی تعجب می کنند. باید گفت این خاصیت جدایی دین از حکومت است که جایی برای نفرت و واگرایی نمی گذارد، زیرا روحانیون یهودی از قرن اول میلادی به بعد دیگر در هیچ جا حکومت نبودند و جایگاهی مدنی یافته بودند.

به اتریش و آلمان اوایل قرن بیستم که برگردیم مارتین بوبر را داریم که مفاهیم قبالا را به فلسفه‌ی اگزیستانیسیالیزم وارد کرد، فلسفه‌ی دیالوگ را پایه گذاشت و حکایت های عرفانی خسیدیک را گردآوری کرد.

در مورد والتر بنیامین و آدورنو آنچه این دو فیلسوف را به قبالا پیوند داد، کار سترگ تاریخ شناس قبالا گرشوم شولم بود که با آنها معاصر و دمخور بود و در کتاب حاضر به دیدگاه های او پرداخته ام. ادیتور آلمانی آدورنو و بنیامین، رالف تایدمان، میان افکار آدورنو و برخی بن مایه های قبالا پیوندهایی می دید و یورگن هابرماس در بخش اول کتاب نظریه‌ی *کنش ارتباطی* به این تاثیر اشاره می کند. اما خود نامه نگاری های آدورنو با گرشوم شولم جستجوگری او در زمینه‌ی قبالا را روشنتر می سازند. آدورنو را نمی توان کبالیست نامید، اما او آشکارا نسبت به مفاهیم آن جستجوگر بوده است. اگر من با فهم شخصی خودم بخواهم نظری بدهم - که در جایی هم نظیر آنرا نخوانده ام - می توانم بگویم که میان مفهوم آدورنو و قبالا در زمینه‌ی "عقل ابزاری" شباهت و حتی اینهمانی هست. این مفهوم را آدورنو در کتاب *دیالک تیک روشنگری* بیان می کند. به فشردگی این تاثیر را توضیح می دهم: در قبالا دو نوع عقل داریم که دو سپهر متفاوت انرژی آفرینش هستند: خخما (عقل) در ستون چپ صدور نیروها از نقطه‌ی بیکرانگی؛ و بینا (بصیرت) در ستون راست آن. عقل که سپهر یا سفیرایی مردانه به شمار می رود، بدون چارچوب است و می تواند خطرناک و سرگردان کننده باشد. ستون سمت راست یا بینا که سفیرایی زنانه است (مادر دنیاها) به عقل خالص، چارچوب و نیروی سازنده می دهد و آنرا تعدیل می کند. از درآمیختن این دو در یک ستون وسط، نیروی دعت یا شناخت پدید می آید. بر اساس قبالا انسان یک ریزکیهان است و همه‌ی سپهرهای نیرو در کیهان بزرگ می توانند و باید در خصوصیات و رفتارهای او بازتاب یابند تا در مسیر کمال انسانی گام بردارد. هرچند آدورنو در *دیالک تیک روشنگری*، عقل ابزاری را به کمک اسطوره‌ی یونانی اودیسه بیان می کند، اما در متون قبالایی از جمله کتاب *زوهر* (قرن دوم میلادی) خطر عقل بدون احسان (خخما بدون خسادیم) به روشنی و تفصیل بررسی شده است. به ویژه فاجعه‌ی هولاکاست که ریشه یابی آن، یهودی زاده هایی چون آدورنو، بنیامین، هانا آرنت، ارنست بلاخ، اریش فروم و ویکتور فرانکل را به بررسی واداشت، منتهای مسیری بود که عقل ابزاری یا به قول کتاب *زوهر* "عقل فاقد احسان" پیموده بود.

قبالا در قرون وسطی و دنیایی که فاصله های نژادی، طبقاتی، جنسیتی، قومی و عقیدتی بیداد و کشتار می کرد، بنا به سفر پیدایش ۱:۲۶ و ۱:۲۷ همه‌ی انسان ها از زن و مرد را آفریده به شباهت خدا می دانست و از این رو جاذبه ای تعیین کننده برای محافل زیرزمینی کلیسا، دانشمندان و متفکران رنسانس و روشنگری بود.

در مورد والتر بنیامین پرسیدید. او میان دو جاذبه در نوسان بود، گرشوم شولم، بنیامین را به قلمرو تاریخ قبالا جذب می کرد و دوستان دیگرش چون برتولت برشت کار او را در قلمرو نظریه‌ی سیاسی تشویق می کردند. کار او در هر دو زمینه بیشتر فراگمان یا قطعه نویسی بود. او به روش خود به هر دو دنیای قبالا و مارکسیسسم علاقه داشت و میان آنها در آمد و رفت بود. خودکشی او در جوانی در هنگام گریز از نازی ها و به روایتی با تحریک و مداخلهء استالینیست ها، مسیر تفکر او را برای ما تا حدود زیادی دست نیافتنی کرد.

مورد دیگری که به نظر من با وجود رواج خداناباوری و مارکسیسم دسته ای از متفکران یهودی این نحله ها در اروپا را متوجه منابع یهودی تلمود و قبالا کرد به دو عامل دیگر برمی گردد: هرمنوتیک و روش شناسی تفکر سنجشگر که پیشینه‌ی آنها نزد یهودیان را در کتاب حاضر شرح داده ام. هرمنوتیک و تفسیر متن، قدمت پیش از میلاد نزد یهودیان داشته و نظریه‌ی چهار سطح معنایی ربی آکیوا در قرن اول و دوم میلادی در تلمود ثبت است. متالهه‌ی مسیحی از روی این متون یهودی با هرمنوتیک آشنا شدند. نشانه شناسی متون و رویاهای نبوت در تفسیرهای تلمودی و قبالایی و نیز *دلالت الحائرین* یا *راهنمای سرگشتگان* اثر موسی بن مایمون، توجه فروید را به خود جلب کرد و در بازیافت نشانه های خواب و رویا راهنمای او شد. روش شناسی تفکر انتقادی یا سنجشگر در متون تلمودی توجه آدورنو، بنیامین، فروم و لویناس را به خود جلب کرد. جدل های تلمودی در قرن های اولیه‌ی میلادی بر اساس سیزده بار زیر پرسش بردن مفروضات و دیدگاه های شرکت کنندگان انجام می شد. دانشجویان مدارس دینی یهودیان دو به دو مسئول نقد و سنجش دیدگاه های یکدیگر بودند و تعلیم می دیدند که ابتدا بنا به پند سقراط، نظر مخالف خود را با وفاداری عینا بیان و جمعبندی کنند. هر درس و نتیجه گیری تلمودی، حاصل روندی این چنین بوده و همه‌ی دیدگاه ها و نقدها بی کم و کاست در متن بازتاب یافته است. این عنصر روش شناختی در محیط تربیتی متفکران مکتب فرانکفورت که اکثریت آنها یهودی بودند، مرسوم بود و توجه آنها را جلب کرد. برای شخص من تردیدی نیست که دستکم یکی از خاستگاه های نظریه‌ی خرد سنجشگر در این مکتب، متون یهودی بوده است.

**■ در مورد عرفان مشهور به "ایرانی" یا "ایرانی-اسلامی". در تبار شناسی آن معمولا به اسلام توجه می‌شود و تا حدی مسیحیت؛ در مورد شاخه‌ی خراسانی عرفان ایرانی ایده‌هایی درباره تأثیر بودیسم مطرح شده است. چرا به تأثیر عرفان یهودی توجه چندانی نشده است؟ در مقدمه‌ی کتاب نوشته‌اید: «فرهنگ ما برای گذار به جامعه ای سکولار و دمکراتیک نیاز دارد به شکستن تابوهای بیگانه انگاری و برنتافتن غیریت در همه‌ی قلمروها از جمله پژوهش. در این زمینه، رفتار دیرینه‌ی چشم پوشیدن بر منابع یهودی عرفان، حکمت و فلسفه یکی از تابوهای تحقیقی است که به صحت و صداقت متون تحقیقی آسیب جدی زده، آنها را از استانداردهای پژوهش جهانی دور می سازد.» لطفا در این باره بیشتر توضیح دهید؟**

من از حدود دوازده سالگی شروع به خواندن تاریخ و فلسفه و عرفان کردم. دو تاریخ نگار مهم اندیشه، ویل دورانت و برتراند راسل در ده ها جلد آثار خود به تاثیر یهودیان بر فرهنگ جهانی در مناطق و ادوار گوناگون پرداخته بودند - و چقدر من احساس دین می کنم به مترجمانی که آثار تمدن غرب را در ایران رواج دادند. من در آن نوشته ها چهره ای از "یهودی" را دیدم که در ایران گونه ای دیگر تصویر می شد. روایت های مربوط به یهودیان در تاریخ اسلام پر از اتهام و تحقیر بود. گویی یهودیان هیچ اندیشه‌ی درخوری نداشته اند و کتاب هایشان نیز همه تحریف شده بوده و کلمه‌ی معادل اراجیف هم، "اسرائیلیات" بود. می دیدم که در آثار تحلیلگران عرفان از هانری کوربن و نیکلسون بگیرید تا فروزانفر، زرین کوب و همایی، دیدگاه های یهودی که دو هزاره پیش از اسلام در منطقه حضور نیرومند داشته اند و سرشاخه‌ی ادیان ابراهیمی بوده اند، بررسی نمی شدند و فقط تاثیر مسیحیت و مانویت و گنوسی ها بر عرفان ایرانی مورد بحث بود. اشاره های تحقیر آمیز مکرر در اشعار مثنوی مولوی به یهودیان، علامت سوال بزرگی در ذهن من بود که چگونه عارفی با این شهرت وارستگی، کلیشه ها و تهمت های یهودی ستیزانه‌ی صلیبیون را تکرار می کند.

من این شانس را داشتم که تا شانزده سالگی مجموعه های ویل دورانت و راسل و دیگران را خوانده بودم. در آن زمان راو داوید شوفط پس از تحصیل الهیات و فلسفه‌ی یهود به ایران برگشت و هوای تازه ای برای فهم تاریخ و اندیشه های یهود پدید آورد. در این فضا نشریه‌ی فرهنگ یهود در سازمان دانشجویان یهود ایران پایه گذاشته شد که اتفاقا اولین ترجمه‌ی من از زبان فرانسه که مقاله ای تاریخی بود، در شانزده سالگی در آن منتشر شد. در سال های اول و دوم دانشگاه، آشنایی با دانشجویان معتقد مسلمان و گفتگو با آنها بیشتر مرا نسبت به تبلیغات سوء و هدفمند نسبت به یهودیان و دیدگاه های مخدوش ولی رایج، حساس کرد. آنها حتی لحظه ای به فکرشان نمی رسید که مستقل و با منابع دست اول در مورد یهودیان فکر کنند. از سوی دیگر از آنجا که یهودیان به تبلیغ دین خود نمی پردازند و اصولا دین آنها مانند اسلام و مسیحیت دین جهانگشایی نبوده، دستکم در ایران و به زبان فارسی – هیچ نوشته ای در رد خرافه های رایج درمورد یهودیان وجود نداشت و روز به روز بر شمار کتاب های مسموم در این زمینه افزوده می شد.

قصدم سخن گفتن از خودم نیست، بلکه این ها گوشه ای از تاریخ فردی من در جریان یک تاریخ جمعی است که تا حدی هم بیانگر ضرورت نوشتن کتاب انسان ْخدایی یا فناجویی است. در ایران پس از انقلاب اسلامی بارها در دفاع از یهودیان در برابر سخنرانی های زهرآگین و یهودی ستیزی که از تریبون های رسمی بیان می شد، نوشته هایی منتشر کردم. در سال ۲۰۰۰ کتاب *نیایشگاه در تاریخ و فلسفه‌ی یهود* را پس از پنج سال کار و سه بار ردشدن توسط وزارت ارشاد اسلامی منتشر کردم که بسیار مورد استقبال قرار گرفت، تابوی بزرگی را شکست و خوشحالم که پژوهشگران جوان و تیزهوش ما آنرا جزو منابع تحقیقات خود آورده و بن مایه هایی از این کتاب را در تحقیقات خود پی گرفته اند.

باید بیفزایم که در دههء اخیر، تلاش فرهنگی جریان نواندیش دینی که به اصول سکولاریزم و تفکیک دین از حکومت و اصلاح فرهنگ و تفکر ناشی از آن معتقدند، در دفع این تابوها امیدبخش بوده است.

من همان قدر از اجحاف فرهنگی به یهودیان خشمگین می شوم که از اجحافی که به فرهنگ ایران زمین رفته - که به قول شما در ابتدای این گفتگو، آمیزه ای پویا از فرهنگ ها بوده و هست. بله، تابوی غیریت به پژوهش های ما لطمه‌ی شدیدی زده است. تا زمانی که سخن گفتن از یهودیان و افکار و فیلسوفان یهودی و متون یهودی تابوی تحقیقی بود، سلامت پژوهش در میان ما در خطر بود. همین گونه است تابوهایی که در مورد زرتشتیان، بهاییان، سنی ها، درویشان و اندیشه های خداباور و خداناباور دیگر وجود دارند و به تحقیق لطمه می زنند.

من در کتاب، مثال های بسیاری آورده ام که چگونه در منابع اسلام حکومتی از سر ندانستن یا بدخواهی، منشاء یهودی اصطلاح های عرفانی نادیده گرفته شده اند و در برخی موارد نشان داده ام که آنها در کار مدفون کردن سابقه‌ی واژگان عرفان ایرانی در متون یهودی تا حد بلاهت و مضحکه پیش رفته اند. یک نمونه، واژه‌ی طوبی است. نشان داده ام که منبع ویکی شیعه چگونه خود را به هند و حبش زده تا منشاء توراتی این واژه را پنهان کند. در کتاب حاضر چنین می خوانید:

طوبی، درخت معرفت به نیک و بد: در سفر پیدایش، باب دوم، باغ عدن توصیف شده با دو درخت: درخت زندگی یا اِتص خَییم עץ חיים و درختی با نام اِتص هَدَعَت طوو وِ راع עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע یعنی درخت معرفت به نیک و بد که خدا به آدم و حوا هشدار داده که از آن نخورند. واژه‌ی טוֹב طوو (طوب) به معنای نیکو است. اما در سفر پیدایش صفت نیکویی به خود درخت نسبت داده نشده، بلکه طوو به معرفت به نیک بودن برمی گردد. در بخش های بعدی کتاب حاضر به دو درخت باغ عدن پرداخته خواهد شد.

در قرآن کریم، [سوره‌ی رعد](https://jadvalyab.ir/search?q=%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%87+%D8%B1%D8%B9%D8%AF#gsc.tab=0&gsc.q=%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%87%20%D8%B1%D8%B9%D8%AF&gsc.page=1)، آیه‌ی ۲۹ درختی در بهشت، طوبی نامیده شده:

الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبی لَهُمْ وَ حُسْنُ مَاب" یعنی برای آنان که به خدا ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند، درخت طوبی و مقام نیکو.

حیرت انگیز این که نویسندگان تارنمای ویکی شیعه چندان از ذکر نام تورات به عنوان منشاء این واژه و مفهوم برحذر یا در مورد ریشه‌ی سامی و عبری آن بیخبر بوده اند که به سراغ هند و حبش رفته و نوشته اند:

واژه "طوبی" را اصلاً عربی نمی‌دانند؛ طبق نظر [ابن عباس](https://fa.wikishia.net/view/%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3)، طوبی نام [بهشت](https://fa.wikishia.net/view/%D8%A8%D9%87%D8%B4%D8%AA) به زبان حبشی است و [سعید بن جبیر](https://fa.wikishia.net/view/%D8%B3%D8%B9%DB%8C%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D8%AC%D8%A8%DB%8C%D8%B1)، طوبی را نام بهشت به زبان هندی دانسته است.

شگفتا!

این بیخبری متخصصان امروز را باید مقایسه کرد با شناخت مو به موی عطار نیشابوری از روایت متن تورات از باغ عدن در مقدمه‌ی *منطق الطیر*: او طوبی را همان درخت معرفت به نیک و بد می داند که آدم و حوا به وسوسه‌ی مار از میوه‌ی آن خوردند و از باغ عدن اخراج شدند:

صحبت این مار در خونت فکند وز بهشت عدن بیرونت فکند

برگرفتت سدره و طوبی ز راه کردت از سد طبیعت دل سیاه

تا نگردانی هلاک این مار را کی شوی شایسته این اسرار را

گر خلاصی باشدت زین مار زشت آدمت با خاص گیرد در بهشت

**■ توجه اصلی شما در بررسی عرفان یهودی به نحله‌ی انسان‌خدایی و کمال‌یابی فردی است. با این توجه شما به نوعی بازخوانی از سنت عرفانی دست می‌زنید و این نحله را در برابر گرایش به پست شمردن و صغیر دانی انسان می‌گذارید. این بازخوانی، درونمان (immanent) است یا با نظر به وضعیت سیاسی و فکر ولایت‌مداری که انسان را صغیر می‌داند، برای شما اهمیت یافته است؟**

نکته ای که توجه کردید، بسیار اساسی است. من به عنوان یک فرد جستجوگر، یک انسان تاریخ مند هم هستم: یک ایرانی یهودی که از ابتدای جوانی تا تبعید ناخواسته از زادگاه و وطنم در یک حکومت توتالیتر بنیادگرای دینی زندگی کردم و به سهم خود به مبارزه‌ی فرهنگی مشغول بودم. این که تفاوت دو نحله‌ی عرفانی توجهم را جلب کند، هم می تواند درونمان باشد و هم زاده‌ی اجباری از بیرون: طی سال ها تحقیق دو نحله‌ی عرفان ایرانی برای من که از فرهنگ یهودی نیز می آمدم، متمایز و قابل شناسایی شد: یکی انسان ْخدایی که به کمال پذیری خودمختار و منحصر به فرد هر انسان قایل است و بن مایه‌ی روشنگری به شمار می رود؛ و نحله‌ی دیگر معتقد به وجود موهوم انسان کاملی که در هر زمانه یکی است و اوست که خیر و صلاح انسان های دیگر را تعیین می کند و دیگران در درگاه او صغیرانی سرافکنده هستند که آنرا فناجویی نامیده ام. من در متون یهودی و قبالا نحله‌ی اول را آموختم و نظیر آنرا در آثار عرفان انسان ْخدایی ایرانی و تشکیل فرقه‌ی حروفیه -که بخشی از کتاب را به آن اختصاص داده ام - بازیافتم. این میان، در برخورد با تفسیرهای کهنه و یا حکومتی که عرفانی تقلبی و مسمومی را غالب کرده اند، برای خود وظیفه‌ی پژوهش و روشنگری قایل شدم. امیدوارم تا حدودی موفق شده باشم و با توشه‌ی نقدهای سازنده ای که بر این کتاب خواهد شد، به جوانب دیگر این پژوهش ادامه دهم.

**■ می‌دانیم که فکر گنوستیک (غُنوصیه) که در منطقه‌ی بین النحرین پا گرفته، تأثیر فرهنگی عمیقی در منطقه‌ی ما به جا گذاشته، از جمله بر روی مانویت، یهودیت رُمی، مسیحیت، و اسلام. مشخصه‌ی این فکر، پست دانستن جهان مادی و رویگردانی از آن است. به انسان و زندگی دنیوی آن هم نگاه بسیار بدبینانه‌ای دارد. از تفسیر شما برمی‌آید که معتقدید عرفان، مشخصا عرفان یهودی، زیر سلطه‌ی این فکر درنیامد. در این باره لطفا توضیح دهید.**

اگر با اصطلاح یهودیت رُمی منظور دوره‌ی تاثیر هلنی (یونانی) بر زندگی یهودیان باشد که به دوران فرمانروایی شاهان پتالمی (بطلمیوسیان – جانشینان اسکندر) برمی گردد، باید گفت اتفاقا یکی از تاثیرات جالب این دوره، تاسیس ژیمنازیوم ها در اورشلیم و رسیدگی بیشتر به سلامت و زیبایی جسم بود. تاریخ نگار یهودی قرن اول میلادی یوسفوس فلاویوس به گونه ای طنز آمیز نوشت که کاهنان معبد اورشلیم برای رفتن به ورزشگاه و حمام های یونانی کارهای معبد را تعطیل می کردند! دوره‌ی هلنی اتفاقا در یهودیان حس هنرهای تجسمی و زیبایی شناسی و نیز پرورش جسمی را تقویت کرد.

اصولا از نظر متنی تا آنجا که به تورات و کتب انبیاء و تلمود به عنوان تفسیر آنها و نتیجه گیری برای راه و روش زندگی مربوط است، انسان برای زندگی کردن به دنیا آمده و با تقدیس لذت ها و مواهب زندگی از آنها بهره مند می شود. یهودیان برای همه‌ی کارهای لذت بخش زندگی، از جمله نوشیدن شراب تا عواطف انسانی ابتدا دعای برکتی می گویند و آن مادیت را با معنویت همراه می کنند. مزامیر داوود و غزل غزل های سلیمان پر هستند از توصیف های عاشقانه و ستایش زیبایی های روح و جسم زنانه. در تورات، سفر تثنیه، زندگی و مواهب آن همچون پاداش انسانی است که احسان، عدالت و فهم پیشه می کند و از فرد خواسته می شود که میان دوراهی مرگ و زندگی، زندگی را برگزیند. برخلاف فرقه هایی از مسیحیت، یهودیان جسم را نه لانه‌ی شیطان، بلکه حرم و جایگاه امتداد نیروی الهی در وجود انسان می دانستند.

در کتاب حاضر به موردی کوتاه مدت در تاریخ فرقه‌ی قراییم می پردازم که ریاضت کشی و خوارداشت جسم اتفاقا در حوزه‌ی نفوذ مانویان در میان جمعیت های کوچک یهودیان نهاوند، همدان و کردستان و در نزدیکی حوزه های فرهنگی مسیحیان شکل گرفت، اما با کوشش و گفتگوی رهبران دینی خاورمیانه از جمله موسی بن مایمون رفتار ریاضت کشانه‌ی این فرقه تعدیل شد. در کتاب حاضر، شواهد تاریخی و متنی مربوط به رد ریاضت کشی و گرامیداشت زندگی و لذت ها و مواهب آن نزد یهودیان و عارفان انسان ْخدایی ایرانی بررسی شده اند. عارفان انسان ْخدایی ما عاشق هایی شوریده بوده اند، عاشقانه های عمادالدین نسیمی به نظر من بر تارک عاشقانه های جهان جا دارند. ما مرد جوانی را می بینیم که صاحب اندیشه و غرور انسان ْخدایی است و شور عشق به معشوق زمینی، واژگان او را به آتش بازی بدل می کند و فرق زمین و آسمان را از میان برمی دارد. حلاج برخلاف توصیه‌ی ریاضت کشی استادش، عاشق شد و ازدواج کرد. توصیف های بهار و نوروز و جویبار و چمن و شادخواری های حافظ، گرامیداشت زندگی انسانی هستند. چه بسا امکان دارد که زنان عارف نیز وجود داشته اند، چنان که در داستان های عیاری، از جمله داستان تودر توی *سمک عیار* به عیاران زن برخورد می کنیم. متاسفانه در حکایت ها و نوشته های قرون وسطی در مورد عارفان زن نحله‌ی انسان ْخدایی ایرانی اشاره ای نشده یا من در جستجوهایم ندیده ام.

در نقطه‌ی مقابل، نمایندگان نحله‌ی فناجویی، مانند عزیزالدین نسفی، زن را "سربار دیک جوشان آفرینش" می دانند. آنها سلسله مراتب خشن تبعیض و رعیت و صغیر سازی اجتماعی را زیر سلسله مراتب عرفانی انسان کامل، مرشد و قطب و ولی پنهان می کنند. آنها خوارداشت جسم و لذت های آن، مردن و فنا را ستایش می کنند؛ تا جایی که شیخ بهایی در شعری، ستایش زیرگل رفتن را هم به تبلیغ مردن می افزاید! او خودش در زمان صفویه از درباریان بود و زمانی که متوسط سن رعایای سرزمین بسیار پایین بود، هفتاد و پنج سال زندگی کرد! او در کشکول نامه می گوید:

زنده دلي از صف افسردگان رفت به همسايگي مردگان

حرف فنا خوانده ز هر لوح خاک روح بقا جست ز هر روح پاک

کارشناسي پي تفتيش حال کرد از او بر سر راهي سؤال

کاين همه از زنده رميدن چراست؟ رخت سوي مرده کشيدن چراست؟

گفت بلندان به مغاک اندرند پاک نهادان ته خاک اندرند

مرده دلانند به روي زمين بهر چه با مرده شوم همنشين

همدمي مرده دهد مردگي صحبت افسرده دل افسردگي

زير گل آنان که پراکنده اند گرچه به تن مرده به دل زنده اند

مرده دلي بود مرا پيش از اين بسته‌ی هر چون و چرا پيش از اين

زنده شدم از نظر پاکشان آب حيات است مرا خاکشان

این نمونه‌ی عرفانی است که فقیهان عارف نما به دنبال سرکوب عارفان انسان ْخدایی ایرانی، سرهم کردند و مفاهیم مسمومی چون فنا و الانسان الکامل که از آن برخاستند، حتی توسط مهمترین مولوی شناسان ایرانی و غیرایرانی تکرار طوطی وار شدند. در کتاب حاضر، در یک بخش جداگانه ضمن تحلیل نی نامه‌ی مولوی با استفاده از مفاهیم قبالایی، نشان می دهم که مفسران کلاسیک مولوی برای یافتن معنای تمثیل نی، پارادایم به کلی ناهمخوان "انسان کامل" را سرمشق قرار داده اند، در حالی که با تباریابی تمثیل نی در متون توراتی درمی یابیم که نی نامه در کلیت خود پارادایم مخالف آن، یعنی کمال پذیری انسان را اساس قرار داده بود.

در کتاب حاضر کوشیده ام مفاهیمی را بازبینی کنم که نسل در نسل بدون فکر و سنجشگری در تحلیل های عرفانی اساتید و پایان نامه های تحصیلی فرمایشی تکرار و آبشخورهای حقیقی مفاهیم عرفانی پنهان شده اند تا مسخ آنها آسانتر گردد و متشرعان عارف نما بتوانند میراث بزرگ متفکران انسان ْخدایی در ایران را زیر آوار خوانش های انحرافی، مدفون کنند.

از دید من، زیر تک تک کلمات و اصطلاحات آن زبان عرفانی که نظریه های الانسان الکامل و ولایت مداری و فرض صغارت انسان را درون خود پرورده، باید دینامیت گذاشت، آنها را منفجر کرد و به دنبال یک چنین کاوش باستان شناسی ساخت شکنی، عناصری از فرهنگ پویای سرزمین و منطقه‌ی تاریخی ما را از دل تاریخ، بازیابی کرد.

**■ خوانندگان چگونه می توانند این کتاب را از اینترنت تهیه کنند؟**

بسیار سپاسگزارم از فرصت این گفتگو. اطلاعات لازم برای تهیه‌ی این کتاب در لینک زیر قابل دسترسی است؛

<https://bestread.wixsite.com/mypublicationsdirect>