

# ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

## مقاله‌ها:

نقد ادب ایدئولوژیک	علی قیصری
میرزا حسین‌خان دیوانسالار و عشق زیبای شهر آشوب	شاهرخ مسکوب
دو متن، دو انسان، دو جهان	حورا یآوری
تجدد و تجدیدطلبی در موسیقی ایرانی	خسرو جعفرزاده
مصاحبه رامین جهانگللو با داریوش شایگان	گذری و نظری:
	نقد و بررسی کتاب:
دانشنامه ایران	حبیب برجیان
نگاهی دیگر بر انقلاب ایران	یرواند آبراهامیان
ایدئولوژی و انقلاب اسلامی	سعید امیر ارجمند
فضا، زمان، مذهب	علی کیافر
داستان غربت	کامبیز محمودی

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## دبیان دوره دوازدهم:

شاهرخ مسکوب،

احمد کریمی حکاک،

علی بنوعزیزی و جهانگیر آموزگار

## دبیر نقد و بررسی کتاب:

احمد کریمی حکاک

مدیر:

هرمز حکمت

## گروه مشاوران:

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکل

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمدجعفر محبوب

سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

## مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به‌عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

## بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

## گذری و نظری

### مصاحبه رامین جهاننگلو با داریوش شایگان\*

#### فضای ایرانی: پنج اقلیم حضور ایرانی

رامین جهاننگلو: اکنون از مقاله‌ای که با همکاری شاهرخ مسکوب نوشته‌اید سخن بگوئید. در این مقاله پنج شاعر ایرانی - مولانا جلال‌الدین رومی، فردوسی، خیام، حافظ و سعدی - را بررسی کرده و هر یک را نماینده یک اقلیم حضور ایرانی دانسته‌اید. چرا این پنج شاعر را برگزیده‌اید؟

داریوش شایگان: من کوشیده‌ام ارتباط خاصی را که انسان ایرانی با شاعران بزرگش دارد دریابم. این شاعران بر روح ایرانی چنان تسلطی دارند که تقریباً از موقعیتی اسطوره‌ای بهره‌مند گردیده‌اند. از میان صدها شاعری که در ایران برآمده‌اند، ایرانیان پنج یا شش شاعر را به گونه‌ی بارزترین نماینده بینش شاعرانه خود برگزیده‌اند. این شاعران چون جریان‌هایی هستند که جهان درونی ایرانیان

---

\* بخشی‌هایی از ترجمه فارسی مصاحبه رامین جهاننگلو با داریوش شایگان در فرانسه (مصاحبه‌های هفتم و نهم) که با عنوان زیر در پاریس منتشر شده است:

Daryush Shayegan, *Sous les ciels du monde, Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris 1992.

را آبیاری می‌کنند. همچون سفره‌های آب‌های زیرزمینی هستند که ایرانی از آن‌ها خود را سیراب می‌کند. همچنین، آماج‌گاه‌هایی هستند که تبارشناسی تفکر را عرضه می‌کنند. برای ایرانی، اینکه خیتام از نظر تاریخی بعد از فردوسی بوده است، و خیتام قبل از مولانا و مولانا پیش از حافظ می‌زیسته است، اهمیتی ندارد. زمان تقویمی هیچ نقشی بازی نمی‌کند. آنچه مهم است، مجموعه‌ای است که بر گرد یک حلقه جاودانه بالا می‌رود و ایرانی با آن رابطه‌ی زمانی مستقیم دارد، زمانی که من آن را «زمان حضور» می‌نامم.

همچنین می‌توان آنان را به گونه‌ی الحان یک نغمه‌ی موسیقی دانست که در مقام‌های متعدّد نواخته می‌شوند. این زمان‌های حضور بنا بر مضمون عاطفی شاعر از هم متفاوت‌اند. نزد فردوسی زمان حماسی است و در سعدی زمان اجتماعی انسان فرهیخته، در خیتام زمان لحظه‌ای بارقه‌های حضور است و در مولانا، بویژه در دیوان کبیر، زمان واکنش‌ها و برجھیدن‌های سرمستانه و بی‌خودانه که در آن شاعر خود را به دست جریان‌های توفانی خلجان‌های روح می‌سپارد. از سوی دیگر، ایرانی این شاعران را ستارگان خوش درخشیده اما گذشته و رفته نمی‌داند، بلکه آنان را چونان مخاطبانی حاضر می‌شناسد که هر دم می‌تواند با آنان به هم‌دمی و هم‌سخنی بنشیند. از همین روست که خود را به دست لحن قهرمانی فردوسی می‌سپارد، یا با اوزان پرشور مولوی به سرمستی و بی‌خودی می‌رسد، یا با دیالکتیک ظریف حافظ سر به مراقبه و اندیشه در خود فرو می‌برد، و بالاخره در کنار خیتام با نگاهی افسون‌زدا به تماشای رقص گیج‌آور ذرات می‌نشیند. من دریافته‌ام که از شاعری به شاعر دیگر از یک حال و هوا به حال و هوایی دیگر می‌رسیم، و این حال‌ها همواره حضور دارند و در دسترس مستقیم و آنی ما قرار دارند.

- بنابراین، امروز، ایرانی بودن، مستلزم آزمون این پنج شاعر در درون خویش است.

- تا کنون چنین بوده است. اما نمی‌دانم که آیا از این پس نیز چنین خواهد بود. اما هر چه هست رابطه‌ای بسیار خاص و ویژه ایران است که در جای دیگر برای آن نمی‌توان معادلی یافت. اینکه ایرانیان شاعران خود را تا بدین پایه عزیز می‌دارند امری شگفت‌آور است. کافی است به مزار حافظ یا آرامگاه سعدی در

شیراز بروید تا ببینید که چگونه مردم، از کاسب بازاری و روستایی تا ادیب و روشنفکر برای تأمل و مراقبه در آنجا حضور دارند. حتی بی‌سوادان از جادوی لفظی این شاعران سرمست می‌شوند.

اما آیا پیام‌های این پنج شاعر با یکدیگر در تضاد نیست؟

- نه لزوماً. هر چند که خیتام موردی جداگانه است. او را باید حاشیه‌ای شمرد، زیرا به نظر من جهان افلاطونی را به هم ریخته است. از نظر او بالا و پست وجود ندارد. حال آنکه نزد اکثر شاعران دیگر همان دردهای عاشقانه و همان نمادهای عشق عرفانی را باز می‌یابیم.

- بنابراین شعر به گونه‌ی آخرین ماوای روحانیِ خاطره‌ی ایرانی است؟

- یقیناً چنین است. زیرا همه‌ی ظرافت‌ها و اعتلاهای روح ایران در شاعران بزرگش تبلور یافته است.

- از همین روست که در مقاله‌ای که تحت عنوان «آفاق بصیرت حافظ شیراز» در مجله‌ی «دفترهای دانشگاه سن ژان دو ژروزالم»، انتشار داده‌اید، می‌نویسید: «هر ایرانی در حافظ کُنج نامکشوفی از حافظه‌ی خود را کشف می‌کند.»

فکر می‌کنم که علت این امر آنست که حافظ آخرین شاعر بزرگ ایران است. جای او در تباری والاست. او مبشر اوج و ضرورتاً افول شعر والاست. حافظ تجسم عصاره‌ی تمامی پرداخت‌های عالی روح ایرانی است. در حافظ چیره‌دستی تام گوهرگران، هنر ظریف منبت‌کاران، بازتاب درخشان مینیاتورنگاران و گلزار چشم نواز قالی را می‌توان یافت. در حافظ تمامی ظرافت هنر و اندیشه‌ی ایرانی، که موزائیکی از تصاویر ظریفی است که در درون یکدیگر جا گرفته‌اند، بازیافتنی است. نادرند شاعرانی که توانسته باشند چون او تا به این پایه میان شکل و مضمون ظرافت و تعادل عاقلانه و سالم بوجود آورند. این‌است عنصر منحصر به فرد حافظ: شکل در نهایت تراشیدگی است و محتوا در حد غنا.

- آیا یک انسان غربی نیز از خواندن اشعار بلیک، یا رونسار، یا دانته چنین از خود بی خود می شود؟

- گمان نمی کنم. زیرا شاعر در غرب آن نقش رهبر جان و درون را ندارد. زیرا حافظ تنها شاعر نیست، مرادی نادیدنی است، لسان الغیب است. از همین رو، در عطف گاه های بزرگ و مهم زندگی، حتی در مورد یک رویداد، از او نظر می جویند. بدین سان او نقش پیش بین را دارد، گوئی که جام جهان بین را در اختیار دارد. و بدین گونه، میان شاعر و خواننده هم پستی ای پنهان وجود دارد.

### هنر و تفکر

- اندکی از مینیاتور ایرانی سخن بگوئید. در مقاله «تقدیر ایرانی و گذشته فرهنگی» می گوئید که در مینیاتورهای ایرانی تصاویر در "ناکجا آباد" قرار دارند. واژه ای که از سهروردی گرفته اید.

- در واقع من در هنر ایرانی تخصص و خبرگی ندارم. بلکه چون هر هنردوست دیگر، و نیز به عنوان یک متفکر به هنر علاقه دارم. اما آنچه در هنر ایرانی برایم جالب است آنست که علی رغم تفاوتی که میان هنر و تفکر وجود دارد، بی شک روابط زنده و حیاتی میان این دو برقرار است. به نظر من میان پدیده تأویل یا «کشف محجوب» که گذار از ظاهر به باطن است و پدیده «تعدد سطوح» که در هنر قالی و مینیاتور ملاحظه می شود، نوعی توازی وجود دارد. گویی که این دو، دو جنبه و شیوه رخنه در ذات چیزها می باشند. مثلاً به گفته یک متخصص بزرگ هنر ایرانی، در بعضی قالی های بافت اردبیل متعلق به قرن نهم هجری نمایی در عرق مشاهده می شود که با تضادها و غافلگیری ها و سطوح مختلف در طرح های متعدد همراه است.

در مورد تفکر نیز، این هم نوازی سطوح متعدد را در این امر که هر معرفت واقعی گذاری از یک سطح هشجاری به سطحی دیگر است، باز می یابیم. اهمیت تأویل یا تفسیر باطنی، که این تغییر جهت و این بازگشت را در دیگر مقام های وجود ممکن می سازد، دقیقاً از همین جا بر می خیزد. به گمان من، این مسیر موازی و این هم خوانی و تطابقی که میان هنر و تفکر ایرانی وجود

دارد، روح فرهنگ ایرانی را تشکیل می‌دهد. اما در مورد سطوح متعدّد که قبلاً از آن‌ها سخن گفتم آن‌ها را در ساخت‌های گچ بری‌هایی که محراب‌های قرن پنجم هجری را زینت می‌دهند، در طرح‌های هندسی و به ویژه در معماری دوران سلجوقی می‌توان مشاهده کرد. فراموش نکنیم که در پشت همه این وفور اشکال، طرح یک صورت ازلی بنیادی وجود دارد که به عبارتی ساخت بنیادگذار روح ایرانی است. و آن تصویر بهشت است. نمادی که احتمالاً به قدمت جهان است و به مبادی جهان ایرانی می‌رسد. توجّه به این نکته جالب است که در متون کهن پهلوی، رویت بهشت به خودی خود نوعی استحاله جهان است (فراشکرت).

- آیا می‌توان از تأویل به گونه‌مدار زیبایی شناسی ایرانی سخن گفت؟

خیر، لغزیدن در تحلیل‌هایی از این دست کاری بسیار خطرناک است. زیرا چیزهایی که من می‌گویم بسیار نظرپردازانه است. من می‌گویم که میان فنّ تأویل و تعدّد سطوح در هنر ایرانی نوعی شباهت وجود دارد. اما نمی‌دانم که این شباهت آگاهانه یا ناآگاهانه است. این شباهت می‌تواند به کلی در سطح ناخودآگاه رخ داده باشد. هنگام گفت و گو از زیبایی شناسی ایرانی باید دو پدیده را در نظر گرفت: یکی پدیده سطوح متفاوت ادراک، و دیگر پدیده مشارکت. وقتی که مثلاً به تأمل در سطوح مختلف تصاویر در مینیاتور می‌پردازید، خودتان در آن شرکت می‌جوئید. به طرز کیفی از فضایی به فضای دیگر می‌روید و خود را با مضمون‌های هم‌زمان آن یکی می‌کنید. مثلاً یک مینیاتور قرن هشتم مکتب تبریز را در نظر بگیرید. به طور هم‌زمان سه رویداد جداگانه در زمان و در مکان و بدون هیچگونه ربط منطقی در آن مشاهده می‌شود. مثلاً صحنه‌ای که در آن موسی مچ پای اوج (ج) دیو را با نیزه‌اش سوراخ می‌کند، صحنه‌ای که حضرت محمد، علی را به بارگاه خود می‌پذیرد، و صحنه‌ای که مریم مقدّس کودک خدا را در آغوش گرفته است، مظاهری هستند که سه سنت ابراهیمی را نشان می‌دهند. از این رو فضاهایی که در مینیاتورها ترسیم شده و یا از طریق تخیل نمایان گردیده‌اند، فضاهای کیفی هستند که بر حسب رویدادی که رخ می‌دهد، از هم متفاوت می‌شوند. در مینیاتور با فضاهای مختلف و ناهمگنی سر و کار داریم که حالات گوناگون

هستی را به هم مربوط می سازند.

- علت فقدان پرسپکتیو در مینیاتورهای ایرانی همین است؟

- دقیقاً. هیچ دورنمایی وجود ندارد. فضایی بی سایه است.

- با این همه به گفته شما نقاط مشترکی میان نقاشی ایرانی و نقاشی رنسانس وجود دارد. زیرا شما در مقاله تان درباره «ضربانگ بنیان گذار فضای ایرانی» می گوید که «همان گونه که در هنر رنسانس تولد مسیح، درد مریم، و ستایش بزرگان یهود از مسیح، درون مایه های دائمی اند در هنر ایران نیز صحنه های نمونه وار تکرار می شوند؛ مانند: ربودن زال از آشیانه سیمرغ، کشتن سهراب به دست رستم، نگاه دزدانه خسرو به شیرین، فرهاد کوه کن در حال کندن کوه بیستون، بلعیده شدن یونس توسط ماهی، ورود اسکندر به وادی ظلمات در جست و جوی آب حیات.»

- این مقایسه را احسان یارشاطر کرده است نه من. او می خواهد نشان دهد که در نقاشی ایرانی نیز مانند رنسانس نمونه هایی وجود دارند که تکرار می شوند. اما مقصود آن نیست که این دو با هم در یک فضا قرار دارند. اگر بخواهید فضای مینیاتور را با فضای معادلش در هنر غربی مقایسه کنید باید آن را با فضای هنر شمایل نگاری بیزانسی بسنجید. در این صورت، با فضایی دو بعدی روبرو می شوید. مک لوهان در کتاب خود به نام *منظومه گوتنبرگ* به خوبی نشان می دهد که با ورود مدرنیته، و به مناسبت ظهور صنعت چاپ، قوه بینایی به ضرر حواس دیگر تقویت می شود. و علت اهمیت چاپ و تکرار شکل های خطی و متوالی در همین است. این تحول بی سابقه بینایی، فضای سه بعدی را در اختیار هنرمند نهاد. حال آنکه در فضای نقاشی بیزانسی یا ایرانی غیبت بعد سوم شرکت حواس دیگر، حتی حس لامسه، را ممکن می سازد.

- آیا در جمال شناسی ایرانی، انسان در جهش دوگانه ای که در زیبایی شناسی مدرن، هم از سوی هنرمند و هم از سوی تماشاگر یافت می شود، شرکت دارد؟ یعنی آن که آیا در آن واحد دو مفهوم «ذوق» و «زیبایی» در آن پدیدار



می‌شوند؟

- به گمان من لوک فری (Luc Ferry) به درستی می‌گوید که، از یک سو، زیبایی‌شناسی بر محور بینشی الهی - اسطوره‌ای قرار دارد که در خارج از وجود انسان است و، از سوی دیگر، زیبایی‌شناسی استادان بزرگ را داریم که در آن‌ها انسان بنیان‌گذار فضای هنری است و نظریه‌های مربوط به ذوق و نبوغ از همین جا می‌آیند. اما به گمان من اگر بخواهیم از هنر ایرانی سخن بگوئیم، باید آن را در معنی اول قرار دهیم. بدین معنی که هنر ایرانی، هنری غالباً بی‌امضا است که ذوق و نبوغ فرد در آن اهمیتی ندارد، بلکه فرد در برابر رویت تصویر ازلی محو می‌شود، حال آنکه با گسست مدرنیته اوضاع برعکس می‌شود. یعنی دیگر فرد است که نبوغ خاص خود را بر اثرش توشیح و حک می‌کند، و ظهور نام‌های پرافتخار هنر رنسانس از همین جا مایه می‌گیرد.

- بنابراین، دیگر سخن از کشف زیبایی نیست، بلکه از اختراع آن است.

- دقیقاً چنین است.

### یادآوری فضاهای گم شده

- تفاوت میان زیبایی‌شناسی مدرن و جمال‌شناسی ایرانی همچنان در پیکربندی بافت شهری محسوس است. زیرا بافت شهر، در ایران قدیم، درست برعکس آن در غرب است.

- برای درک بهتر این تفاوت خواندن کتاب زیبای هانری استیرلین (Henri Stierlin) نویسنده سوئیس به نام «اصفهان، تصویر بهشت» [*Ispahan, image du paradis*] بسیار مفید است. نویسنده تحلیل بسیار هشیارانه‌ای از سطوح مختلف بافت شهری در اصفهان به دست می‌دهد. هنگامی که به سیاحت شهری چون اصفهان می‌روید، در نگاه نخست نوعی خاک مصنوعی چشمتان را می‌گیرد که بام‌ها و آجرهای همه بناهای شهر از آن به وجود آمده است. اما هیچ‌گاه در این سطح نخست توقف نمی‌کنیم. گویی که شهر بر روی سطح دوومی که به تپه ماهور شنی می‌ماند، بنا شده است. از

این جا، با برآمدگی‌ها و فرورفتگی‌ها روبرو می‌شویم. برآمدگی‌های مناره‌ها و گنبد‌ها و فرورفتگی حیاط‌ها و باغ‌های خانه‌ها و مدرسه‌ها. در این جا نیز با پدیده تعدد سطوح روبروایم، سطح مصنوعی، برآمدگی‌ها، و فرورفتگی‌ها که به نظر می‌رسد به نوعی بیانگر قوس صعودی و نزولی است یا حتی حکایت از اوج و فرود دارد. از طرفی، در شهری چون اصفهان، انسان همیشه احساس محصور بودن دارد: از فضایی بسته به فضای بسته دیگر می‌رود. گویی در هزار توی فضاهایی قرار دارد که هر چه بیشتر در خود فرو رفته‌اند. بر عکس آنچه در غرب می‌بینیم، در بافت شهرهای ایرانی این فضاهای خالی‌اند که به جزیره‌ها شکل می‌دهند، نه فضاهای پُر بناها. این فضاهای خالی، این جزیره‌ها و این سطوح گوناگون، تأثیرات غافل‌گیرانه و انتقال‌های عاطفی نامنتظری به بار می‌آورند. سایه‌سار خنک حریمی امن، بازی شعاع‌های نور در پنجره‌های مشبک، ظهور ناگهانی یک گنبد آبی که به منظره‌ای افسونی می‌ماند، همه و همه این فضاهایی که آگاهانه بکار گرفته شده‌اند «حال»‌های متنوعی می‌آفرینند که از فضای شهری، گونه‌ای اشراف بر حضورهای مختلف وجود پدید می‌آورد.

حال که سخن از حال و هوا به میان آمد، تصوّر می‌کنم بد نیست اگر به مقایسه‌ای که میان دو شهر اصفهان و پاریس در مقاله «در جست و جوی فضاهای گمشده» کرده‌اید، بپردازیم. در این مقاله می‌گویید «اگر بودلر، والاترین شاعر پاریس قرن نوزدهم است، شاعر شهری چون اصفهان نمی‌تواند کسی جز به استادی و احاطه حافظ باشد.»

من در این مقاله از ایده‌ای از دست رفتن هاله، که والتر بنیامین به آن علاقه فراوان دارد، الهام گرفته‌ام. چیزها، از طریق شیئی شدن، (réification) بُعد عبادی و آیینی و هاله خود را از دست می‌دهند و به اشیایی برای عرضه و نمایش بدل می‌شوند. بدین سان بودلر شاعر چنین جهانی است. یعنی جهان پاریس نیمه دوم قرن نوزدهم که سرمایه‌داری وحشی امپراتوری دوم آن را به پایتخت قرن نوزدهم بدل کرده است: به مرکز مدرنیته، مرکز از خود بیگانگی، مرکز شیئی کردن چیزها که به کالا بدل شده‌اند. بودلر شاعری است که با تحمّل ضربه ناشی از چنین جهانی - یعنی از دست دادن هاله - می‌کوشد با گریز زدن به تمثیل (allegorie) چیزها را دوباره به حال اول برگرداند. پدیده تمثیلی کردن

نزد بودلر اهمیت بسیار دارد. بودلر با تمثیل سازی از چیزها آنها را انسان می‌کند، آنها را باز می‌یابد، به آنها «مکان‌های وجود» می‌دهد. به همین جهت است که تمثیل‌های مهم بودلری با حرف درشت نوشته می‌شوند: مانند فحشاء، ملال و سودا، که این‌ها خود معبد تازه مدرنیته را تشکیل می‌دهند. در عوض، شهری چون اصفهان - من از اصفهان به گونه «شهر» بی‌زمان سخن می‌گویم. هنوز هاله خود را از دست نداده است. شهری است که در آن اشیاء قوه بازتابانیدن تصاویری را که از پرده‌های دیگر بوجود می‌آیند، حفظ کرده‌اند. از این روست که به نظر من نزدیک‌ترین شاعر به چنین حال و روحیه‌ای بودلر نیست، بلکه شاعری حافظ وار است. البته حافظ با اصفهان - که در قرون نهم و دهم هجری به اوج شکوه و جلال خود رسید - معاصر نیست. اما دید شاعرانه حافظ وار با فضای شهری چون اصفهان به خوبی هم‌ساز است. به علاوه، من همواره تصوّر می‌کنم که بین روح و فضاهای پیدا و مدفون شهرها تطابقی وجود دارد. نوشته زیبایی از فروید، «نابسامانی در تمدن» [*Malaise dans la civilization*]، مرا در این باره به تأمل واداشته است. در این مقاله ارزنده، فروید رگه‌های نفس را با لایه‌های باستان شناختی شهر روم مقایسه می‌کند.

زیرا، همان‌گونه که لایه‌های باستان شناختی نابود نمی‌شوند بلکه در زیر بناهای تازه‌تر مستور و پنهان می‌گردند، رگه‌های مختلف روح انسان نیز، هرچند که توسط سطوح ته نشین شده دیگر به واپس رانده شده‌اند، در جایی زنده می‌مانند. با این‌همه در اینجا یک تفاوت وجود دارد. زیرا اگر بخواهیم توالی تاریخی آثار معماری را بر حسب فضا بیان کنیم، با در نظر گرفتن این واقعیت که یک واحد فضایی نمی‌تواند در آن واحد دو مضمون جداگانه و متفاوت را در خود گرد آورد، ناگزیر باید چیزها را به طرزی فضایی در یکدیگر قرار دهد. آنچه ظاهراً در نظام محسوس ناممکن به نظر می‌رسد، در سطح روح امکان پذیر است. نفس یا روح، به مثابه فضای رؤیا، می‌تواند آشتی‌ناپذیرها را با هم مطابق سازد، ناسازگارها را گرد آورد، علیت را متعالی سازد، و ما را به فضاهای لطیف‌تر - از آن گونه که شاعران بر ما مکشوف می‌سازند - دسترسی دهد. بنابراین، این فضاهای مدفون، از میان نرفته‌اند، بلکه در جایی وجود دارند و لایه‌های باستان شناختی روح انسان را می‌سازند.

به عبارت دیگر، تغییراتی که در طی قرون در سطح معماری شرقی رخ داده، بر روح شرقی نیز تأثیر نهاده و برعکس.

شاید. اگر از بنارس به اصفهان، و از پاریس به لوس آنجلس بروید، فقط از فضاهای مختلف عبور نکرده‌اید. بلکه از حالت‌هایی از بودن پر می‌شوید که غالباً با یکدیگر ناسازگارند. مثلاً اگر در نخستین شعاع‌های سحرگاهی با قایق از رود گنگ در بنارس بگذریم، و بر رویدادهایی که بر ساحل آن واقع شده غور کنیم، احساس می‌کنیم که در آن واحد به طرز هم‌زمان همه مراحل زندگی را. چون دید سینمایی سامسارا در برابر چشممان رژه می‌رود. شاهدیم. در اصفهان دیدگانمان بر منظر جادویی گنبد‌های فیروزه‌گون که گویی در حالت تصعیداند، گشوده می‌شود. در پاریس، شاهد سفر سفینه (اودیسه) روح در تاریخ و تجسدهای متوالی آنیم. در لوس آنجلس، برعکس با سطح افقی تکرار مکرر هم سطح می‌شویم. بنابراین همه این جهان‌های متفاوت نماینده فضاهای متفاوت درون انسان‌اند. فضا ما را برسطوح متعدد روح انسان مشرف می‌سازد.

### وضعیت هنر دوران بینابین

عبور از این فضاهای گمشده و پیکرپردازی‌هایی که این فضاها نصیب روح انسانی می‌کنند ما را به گفت و گو درباره رابطه هنر و عالم قدس باز می‌آورد. آیا تصور می‌کنید که هنوز می‌توان از وجود هنر مقدس در شرق سخن گفت؟

هنگامی که از شرق دم می‌زنیم، دیگر نه با شرقی اصیل، بلکه با شرقی بی‌نهایت آلوده سروکار داریم. هنر مقدس به گذشته این تمدن‌ها تعلق دارد. البته در سطح صنایع دستی، هنوز همان شکل‌ها تقلید و تولید می‌شوند، تولیداتی که شکل‌های بی‌روح انگاره‌های باستانی‌اند. همه جا با از شکل افتادگی صنایع دستی روبرویم. نه تنها شکل‌ها بی‌قواره می‌شوند، بلکه مواد اولیه اعلا نیز از میان می‌روند. پلاستیک و مواد صنعتی جدید بیداد می‌کنند. این آلودگی، ذهنی نیز هست. تخیل شرقی‌ها مستعمره شکل‌های تازه‌ای، که مدرنیته بر آن‌ها تحمیل می‌کند، گردیده است.

از میان نمونه‌های فراوانی که وجود دارد یکی را ذکر کنم. در سالهای سی به ناگهان پدیده‌ای به نام «کوبیسم» در ایران ظهور کرد که هیچ ربطی به کوبیسم

واقعی نداشت. بلکه ملغمه‌ای بی‌قاعده و آشفته و بی‌تناسب از زشت‌ترین و زنده‌ترین رنگها بود که نه تنها توی ذوق و حس جمال شناسی آدم‌های صادق می‌زد، بلکه تمامی فضای شهری را نیز آلوده می‌کرد. برعکس، آنچه هنر سنتی را مشخص می‌کند، استمرار خاطره است که ساخت‌های ذهن را ذخیره و حفظ می‌کند و مجموعه آن‌ها همان است که «نظام فرهنگی» اش می‌خوانند. این نظام فرهنگی بیرون از انسان قرار دارد و زرادخانه سنتی‌ای را تشکیل می‌دهد که صنعت‌گران از آن استفاده می‌کنند و از آن شکل‌ها والگوهایی را استخراج می‌کنند که سنت بر آن‌ها صحه نهاده است، شکل‌هایی که به طرز یک‌نواخت و یک‌سان تکرار می‌شوند و به مدد خلاقیت شخصی صنعت‌گر تجدید و باز تجدید می‌شوند.

این تجدید تجربه شخصی هنرمند که مدل‌های یک‌سان را تولید می‌کند نوعی وفاداری به خاطره است. این وفاداری به گونه محو شدن فردیت هنرمند در کلیتی که از هنرمند فراتر می‌رود، بیان می‌گردد. آن پرده گمنامی‌ای که بر گرد آفرینش‌های هنری عظیم آسیا کشیده است از همین جا، و البته اهمیت آفرینش معنوی انسان نیز در همین جاست. زیرا هر آفرینشی در عین حال نوعی آشنایی و اشراف به اسرار جان است. راه گشودن به جهان، بدین سان، به نگرشی که هنرمند از واقعیت دارد، مربوط می‌شود و به گونه یک شیء معین و معلوم شکفته نمی‌شود، برعکس، خود شیء همان شکفتن است. مانند گنبدی مینایی که بر حاشیه کویر در تالو است، یا گلی که چون نیلوفر بر سطح آب‌های کائنات باز می‌شود، یا خنده‌ای رازآلود که بر لبان یک بودا نقش بسته است.

... بنابراین در هنر سنتی شرق همیشه رابطه‌ای میان امر زمان‌مند و ابدیت وجود دارد.

... این گفته در مورد هنر سنتی صادق است، اما در مورد هنر کنونی صادق نمی‌کند، زیرا هنر کنونی هنر «بینابین» است که نه غربی و نه شرقی است. ما میان دو جهان ناهمساز که متقابلاً به هم برمی‌خورند و یکدیگر را بی‌اندام می‌کنند گرفتاریم.

- این ساخت آغازین باغ بهشت که به آن اشاره کردید و در باغ‌ها، در قالی‌ها، در مینیاتورها و در مسجدهای ایرانی پدیدار می‌شود، آیا در تخیل و آثار هنرمندان ایرانی وجود دارد؟

- ممکن است گه گاه، و به طرز ناخودآگاه این‌جا و آن‌جا ظاهر شود. مثلاً معماری معاصر ایران فاجعه‌ای واقعی است. به علاوه، پاشیدگی فضای شهری، بیان‌گر واقعیتی جدی‌تر و وخیم‌تر است، یعنی از پاشیدگی فضای ذهنی حکایت دارد. به عبارت دیگر، بی‌قواره شدن هنر، قلب و هسته دید جمال‌شناختی ایرانی- یعنی حسن فضایی آن- را آماج حمله خود می‌کند.

- مقصودتان از هنر «بینابین» چیست؟

- به طور اجمال می‌توانم بگویم که همان گونه که ما در سطح تفکر، در ضیافت تغییرات و در گسست‌های عظیم مدرنیته، شرکت نداشته‌ایم، در بعد هنر نیز، هنرمندان ما در نهضت‌های نفی و درهم‌شکنی قالب‌ها که ویژگی پیدایش هنرهای آوان گارد، چون کوبیسم، سوررئالیسم و غیره است، دخالتی نداشته‌اند. از این رو هنرمندان ما نه از جنون مقدس وان‌گوگ بهره دارند و نه از آرامش جاودانه مینیاتورنگاران گذشته خودمان برخوردارند. یا صورت‌های گذشته را، بی‌آنکه به روح آنها نفوذ کرده باشند، تقلید می‌کنند، و یا ادای شکل‌های آوان گارد غربی را در می‌آورند، حال آنکه هیچ روزنی به سوی آنها نگشوده‌اند. بنابراین، همه چیز باید از نو انجام شود، از نو ساخته شود، باید به همه چیز از نو اندیشید. به علاوه، فراموش نکنیم که هنر آوان گارد تکان می‌دهد، ضربه می‌زند، و زخمی می‌کند. آفرینش‌های آوان گاردی باله‌های دیاگلیف در تئاتر شاتله در پاریس اوائل قرن را در نظر آورید. باله "تقدیس بهار" در آن دوران رسوایی بزرگی به بار آورد.

- بنابراین برای مدرن شدن باید رسوایی‌های بزرگ را پشت سر بگذاریم؟

- آری. زیرا مدرنیته گستاخی است، جهش است، رسوایی است. اما در عین حال جراحت نیز هست. هیچ چیز بی‌جراحت زاده نمی‌شود. ما، برعکس،

دوستدار امنیت و حمایت بیش از حد سنت، دوستدار وضع موجود دائمی هستیم. چیزهای پیش از این دیده، چیزهای پیش از این دانسته، و وضعیات پیش‌بینی‌پذیر را دوست داریم. اما ماجراجویی روح، ماجراجویی ای تنهاست. در برابرمان ناشناخته قرار دارد، و ما آن را به دشواری برمی‌تابیم.

### کدام پایان قرن؟ علم و فلسفه: آیا اتحادی نو میسر است؟

- امروز، در آخرین فصل کتاب، میل دارم با شما درباره قرن‌مان، که تا چند سال دیگر به پایان می‌رسد، مصاحبه کنم. شما به این پایان قرن، در مقام یک متفکر، چگونه می‌نگرید؟

- من در این باره تخصصی ندارم، اما مثل همه اندکی به آن اندیشیده‌ام. اول آن که به گمان من برای سخن گفتن از پایان قرن باید از همه مراحل که بر مدرنیته مهر نهاده‌اند، سخن گفت. مدرنیته مفهومی بسیار پیچیده است که نمی‌توان آن را به نحو کامل احاطه کرد. هم مدافعانی آتشین و هم منتقدانی افشاگر داشته است. مثلاً می‌دانیم که بخش وسیعی از فلسفه معاصر آلمان سخت کوشیده است تا ساخت عقلی این مدرنیته را بگشاید. گیرم این کار توسط نقد هایدگری از تکنیک انجام شده و یا از طریق نقد حادثه مکتب فرانکفورت صورت پذیرفته باشد.

فریود نیز به نوبه خود از سه ضربه مدرنیته که به آگاهی انسان مدرن شکل داده است، سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: ضربه کیهانی، که در آن انسان مرکزیت خود را از دست می‌دهد و دیگر مرکز جهان نیست، ضربه زیست‌شناختی، که سبب شد انسان کشف کند که از عالم خدایان هبوط نکرده بلکه از پشت میمون‌های آدم‌نماست، و ضربه روان‌شناختی که به انسان نشان داد که خرد (logos) وی که این‌همه به آن می‌نازید. جزیره‌ای شناور بر اقیانوس نیروهای ناخودآگاه است. به این‌ها می‌توان ضربه چهارمی را افزود که ویژگی این «پایان قرن» پرآشوب است، و آن ضربه انفورماتیک است.

آلوین تافلر (Alvin Toffler)، نویسنده امریکایی در کتاب خود به نام موج سوم

(La troisième vague) تغییرات مهمی را که در سطح تولید، روابط اجتماعی، رسانه‌ها و خود مفهوم فرد عمل می‌کنند، به خوبی توصیف می‌کند. از این رو ما در نوعی توده‌زدایی، نوعی تمرکز زدایی از قدرت که در سطوح متعدد بروز می‌کند، شرکت داریم. ارکان مهم این «موج سوم» تکنیک‌های پیشرفته‌اند: تکنیک‌های فضایی، انفورماتیک و بیوتکنولوژی. تأثیر آن چنان است که همه انگاره‌های عصر کلاسیک صنعتی یکی پس از دیگری در برابرش فرو می‌ریزند. به جای فرهنگ توده‌پرور، فرهنگ توده‌زدا می‌نشیند، جای رسانه‌های همگانی را رسانه‌های کامپیوتری می‌گیرد، دولت همه‌جاگستر پر قدرت جای خود را به گرایش ضد دولت تمرکز زده می‌دهد، و تمرکز گرایی در شهرهای اختاپوسی (مانند شهرهای بزرگ جهان سوئی) جای به شیوه‌های زندگی جمعی در دهکده‌های الکترونیکی می‌سپارد. البته همه این گرایش‌ها در کشورهای برخوردار از تکنولوژی بسیار پیشرفته بروز می‌کنند.

حال، مسأله‌ای که مطرح می‌شود، آن است که دریاپیم کشورهای جهان سوئی در برابر این زیر و زبرگردی‌های عظیم که در همه سطوح عمل می‌کنند، چه موضعی خواهند داشت. ما از یک سو در پدیده هم‌سطح سازی شرکت داریم که می‌کوشد همه فرهنگ‌های سیاره را از طریق گنجاندن آنها در شبکه خود هم‌ترازسازد و از سوی دیگر با نوعی گرایش از پیرامون به مرکز روبرویم که به گونه نوعی ایدئولوژی آلوده کردن تعریف می‌شود. اما در قلمرو صنعتی کردن نیز نوعی فاصله میان پیرامون و مرکز وجود دارد، و نیز فاصله‌ای عظیم‌تر میان جهش‌های تکنولوژی و این تمدن‌های پیرامونی در کار است. طبعاً، شاهد برآمدن جهانی ناهمگون‌ایم که در آن همه ذهنیت‌های تاریخی، خواه پیش‌صنعتی، صنعتی یا پس از صنعتی بر هم سوار می‌شوند و از جلو به هم می‌خورند و گردبادهای پرتضادی را در این جامعه به بار می‌آورند.

از سوی دیگر، مک‌لوهان به ما نشان می‌دهد که ما به پایان «کهکشانشان گوتنبرگ» رسیده و به جهان الکترونیک ارتباطات وارد می‌شویم. و این ارتباطات از نوع حروف چاپی که در «کهکشانشان گوتنبرگ» گسترش یافته، نیست. بلکه جهان دریافت‌های حسی هم‌زمان است که در همه جهات ملموس‌اند و از بعضی جنبه‌ها، به دوران پیش‌صنعتی شباهت دارند. این انقلاب تکنولوژیک پایان قرنیه دارد جهان ما را از پای تا به سر تغییر می‌دهد، و همین خود می‌تواند فرصت‌هایی برای تجدید و ترمیم در اختیار ما بگذارد. از سوی دیگر،



ساخت‌های زیستی مشابه با بافت اجتماعی دوران پیش از صنعت را - از آن گونه که در کشورهای ما وجود دارد - پدیدار می‌سازد. اگر این شیوه رفتاری دو پهلوی ما نسبت به مدرنیته در کار نبود، این تغییر وضع بی شک به ما فرصت می‌داد که تجربه موج دوم صنعتی شدن را دور زده و خود را به غرب پیشرفته برسانیم. باری، نه تنها جهان اسلامی روزنی به این افق جدید نمی‌گشاید بلکه همچنان و همواره به ایدئولوژی‌های ابتدایی عصری به سررسیده چسبیده است.

- آیا به نظر شما اتحادی تازه میان علم و فلسفه امکان پذیر است؟

- ما در غرب شاهد کوششی جدی برای یافتن پل‌هایی میان دانش‌های تقسیم شده می‌باشیم. میشل سر ما را به تدوین دائرةالمعارف معرفت اندرز می‌دهد. او می‌خواهد که قلمروهای جدا شده دانش بتوانند در ترکیبی عظیم‌تر جا بیفتند و نقش فیلسوف این بازاندیشی برای آشتی دادن رابطه فلسفه و علم است، رابطه‌ای که به سبب تخصصی شدن اغراق آمیز ناشی از تکنولوژی سخت مختل شده بود. و احتمالاً ادگار مورن، در کتاب‌هایی که درباره روش و معرفت نوشته همین را جست و جو می‌کند.

من همچنین به لویناس (Levinas) می‌اندیشم که می‌کوشد تورات را در افق فلسفه توضیح دهد: یعنی فلسفه و مذهب را با هم تلفیق کند. گیرم که زبان ارتباطی برای او یونانی است. زیرا از آنجا که تفکر فلسفی به یونانی است، پس باید برای توضیح تورات از این صافی گذشت. من همچنین به کوشش‌های فراوان دریدا در یافتن این ردپای مشترک میان فلسفه و ادبیات و گذشتن از خطوط فاصل برای بازیافتن ویژگی و فردیت این ردپا می‌اندیشم. از این رو ما نه تنها به سوی نوعی اتحاد میان فلسفه و علم می‌پوئیم، بلکه به سوی روزنه‌ای وسیع‌تر به مذهب نیز پیش می‌رویم، زیرا اگر چه زبان فلسفه به علم بسیار نزدیک است (و زمینه تفاهم نیز در آنجا آماده‌تر و آسان‌تر) مذهب، خود، از چنان ویژگی و فرّ و تشخیص برخوردار است که به آسانی زیر بار زبان مفهومی فلسفه یا روش تجربی علم نمی‌رود. از این روست که به نظر من باید کلیدهای مختلفی برای دانش داشت، باید از شیوه‌های مختلفی برای تعبیر واقعیت بهره گرفت. بدین معنی که کلیدی که باب معنویت را می‌گشاید همان نیست که درهای جهان‌های علم و فلسفه را بر ما باز می‌کند. جایی میان

این دو، نوعی جهش کیفی، نوعی گسست وجود دارد. این گسست لزوماً بریدگی‌ای در درون وجود نیست، بلکه می‌توان آن را از طریق یافتن دید دیگری به جهان یعنی از طریق این واقعیت، که می‌توان در عین حال در سطوح متعدد حضور زیست، پر کرد.

- این مرا به یاد نیدهام (Needham) و کتاب «غرب و علم چینی» [La science chinoise et l'Occident] او می‌اندازد که می‌گوید: «طلیعه‌های علم غربی از هم‌سازی ذهن عرفانی و ذهن تجربی و ایستادگی‌شان در برابر نظام‌های عظیم عقلانی‌سازی قرون وسطی زاده شد.» شاید امروز نیز لازم باشد که شرایط گفت و گو میان خردی نقاد و مداراگر و ارزش‌های معنوی را به وجود آورد. نظر شما چیست؟

- بی‌تردید. زیرا همان قدر که علم خنثی است، همان قدر که در شناخت سردش نسبت به اشیاء بی‌عاطفه است، همان قدر انسان به پناهگاه‌های دیگر، به اقلیم‌های دیگر وجود، نیاز دارد. اما اقلیم چیست؟ اقلیم شیوه‌ای از هستی است که به فضاهای پشت سر، به اقیانوس‌های دور باز می‌شود، به عواطف، به احساسات، به درد گفت و گو با نادیدنی نیاز دارد. پیوند میان این دو قلمرو شناخت (علم و معنویت) امری است لازم، وگرنه به اسکیزوفرنی در تمام قلمروها مبتلا خواهیم شد. قطعه قطعه شدن دانش‌ها انسان‌هایی به کلی تکه پاره می‌آفریند.

- به عبارت دیگر، در برابر موج نوی مسائلی که جهان امروز آفریده است، به استراتژی ذهنی و فکری نوینی نیاز داریم.

به عقیده من همین طور است. به ویژه به نظر من نباید جنبه مثبت این تناسخ اخیر مدرنیته را از چشم دور بداریم. قطعه‌بندی و متنوع سازی فضا و زمان به انسان امکان می‌دهد تا از یک فضای فرهنگی به فضای دیگر برود، و در اقلیم‌های دیگر وجود پناه گیرد. این نیز خود فرصت‌های تازه‌ای برای گفت و گو در اختیار می‌گذارد، به شرط آنکه بر آن آگاهی داشته باشیم.

یکی از مسائل اصلی قرن بیستم رویارویی میان انسان و تکنیک است.

با این همه، توسعه تکنولوژی، چه آنجا که به محیط زیست طبیعی انسان مربوط می‌شود و چه آنجا که با ابعاد دیگر زندگی انسان، مانند تولد و مرگ، سروکار دارد، مسائل اخلاقی هولناکی را به میان می‌آورد. اما آیا تصوّر می‌کنید که انسان قرن بیست و یکم خواهد توانست خود را از سلطه انقیادآور تکنیک برهاند؟

- می‌دانید که تکنیک مراتب گونه‌گون دارد. وقتی که چکشی را به دست می‌گیرید، بر امکانات بازوی خود می‌فزایید. وقتی یک ماشین مکانیکی، مثل آسیای بادی، در اختیار دارید، به قدرت مکانیکی ماهیچه‌هاتان افزوده‌اید. در عصر نوین الکترونیک، تکنیک با قوای ذهنی سروکار دارد گیرم که این تنها در زمینه انفورماتیک و رباتیک باشد. بنابراین از یک جنبه انسان را آزادتر می‌سازد. یعنی همان گونه که ماشین‌ها کارهای ملالت بار را بر عهده می‌گیرند، کامپیوترها نیز تکالیف شاق را انجام می‌دهند. اینها همه بسیار مثبت است. اما مشکل اصلی تکنیک این نیست. بلکه منطقی کور تولید است که در پشت آن قرار دارد. این منطقی انقیادآور است که، از آنجا که وسائل خود به هدف تبدیل شده‌اند، به طرزی افسارگسیخته شتاب می‌گیرد و به سائقه‌ای غیرعقلانی تغییر شکل می‌دهد. تولید به کلی امری غیرعقلانی شده است. معلوم نیست چرا این همه تولید می‌شود، معلوم نیست این همه مصرف از چه روست. کسی به اینهمه فرآورده که بر بساط سوپرمارکت‌ها گسترده‌اند، نیاز ندارد. به عقیده من تولید خود به ماشین خودمختاری بدل شده که دیگر هیچکس زمام آن را در دست ندارد، هر چند که به رفاه اجتماعی مربوط باشد، که بی‌کاری را تخفیف دهد، و به رشد امکان بخشد. و رشد، خود امری چنان حیاتی گردیده است که نمی‌توان کشوری را بدون آن مجسم کرد. در کشور صنعتی بزرگی چون ایالات متحده رکود سبب می‌شود تا یأس جهانی مسلط گردد. زیرا اقتصاد کشورهای پس از صنعتی چنان به هم وابسته‌اند که وقتی کسی در وال استریت عطسه می‌کند، در لندن سرما می‌خورند.

- یعنی امروز عقل گرایی از امور خردمندانه جدا شده است؟

- کاملاً چنین است. زیرا انگیزه و محرک این تولید، خردمندانه نیست

بلکه امیال و گرایش‌هاست. امروز امیال و سواقت‌اند که در لباس عقل‌گرایی سیاره را تسخیر کرده‌اند. این امیال در واقع کدام‌اند؟ قدرت طلبی، منفعت‌جویی، سوداندیشی، و خلاصه همه آنچه که منطق و ابتکارات پشت پرده سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. و آن سو نیز اقتصاد دولتی است که مدام دارد در مرداب راکدی فرو می‌رود که در آن کارگران به حقوق بگیران بی‌نوی سازمان‌های کمک‌های اجتماعی بدل می‌شوند و در کسی شوق اقدام به عملی وجود ندارد. یک پیشخدمت کافه شوروی سابق در صورتی به شما سرویس می‌داد که انعام قابلی به ارز خارجی به او می‌دادید. به‌علاوه، هوش شیطانی سرمایه‌داری را از همین جا می‌توان دریافت: زیرا سرمایه‌داری نظریه "انسان گرگ انسانی" است را قبول دارد و او را در چهارچوبی که بتواند کم و بیش امیال طبیعی خود را برآورده سازد، قرار می‌دهد.

- اما آیا این علم‌گرایی ایدئولوژیک است که انسان را به سوی نوعی غیرعقلانی‌گرایی عرفانی-منطقی می‌راند؟

- این واقعیتی ادراک‌شدنی است زیرا ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که همه قلمروهای آن را ارزش‌های همگن و هم‌سطح‌ساز احاطه کرده‌اند، جامعه‌ای که در آن، زیر فشار تقلیل‌دهنده ارزش‌هایی که انسان‌ها را با ریشه کن کردن برجستگی‌های دیگر وجود- به ابتدایی‌ترین سطح خود فرو کوفته است، مسطح و هم‌سطح شده‌ایم. بنابراین طبیعی است که به دیگر «سرزمین‌های وجودی» پناه بریم که می‌تواند فرقه‌ها، مذاهب، یا آئین‌های شرقی باشد. به خصوص که مسیحیت جامعه شناسی زده شده و محتوای مقدس اساطیر اولین (Mythes fondateurs) عظیم خود را از دست داده است.

### بازگشت مذهب

- و بازگشت مذهب به نظر شما نوعی پدیده گذراست یا گرایشی است که هنوز تا مدت‌های مدید ادامه خواهد داشت؟

- به نظر من، بازگشت مذهب پدیده مهمی است زیرا در جوامع غربی که به کلی غیرمذهبی شده‌اند و تمامی فضاها را مراقبه در آنها رفته رفته تخلیه

شده‌اند، نیازی اصیل و واقعی به مذهب وجود دارد. اما آن چه در جوامع غربی امتیازی به شمار می‌رود، در کشورهای شرقی که مذهب در آن‌ها هنوز بسیار فعال و زنده است، یک نقطه ضعف است. در این کشورها، پدیده بازگشت مذهب برعکس آنچه در غرب مشاهده می‌کنیم عمل می‌کند. آن چه در غرب به انسان‌ها غنا و سرشاری می‌بخشد در کشورهای ما مایه عقب افتادگی محض است زیرا در شرق، مذهب هنوز آتشفشانی فعال است و عقلانیت در آن جا هنوز به اندازه کافی در اذهان ریشه ندوانده است، و زمام گسیختگی‌ها و تلاش‌های ابدی برای بازگشت به عقب، و شکست‌های محتومی که متعاقب آن می‌آیند، از همین روست.

- به نظر می‌رسد که شما با یونگ هم عقیده‌اید که می‌گوید «روح انسان طبیعتاً مذهبی است.»

- من با او کاملاً موافقم. به گمان من روح در این معنا که زبان خودش را دارد، و در این معنا که این زبان، زبان عقل و زبان علم نیست، مذهبی است. این زبان، زبان اساطیر باستانی، زبان ساخت‌های باستانی پیش از صنعت است که به گفته لوی استراوس در «ژنتیک فرهنگی انسان» ریشه دارد.

- از جمله مسائل پایان قرن بیستم، مسئله حق است. گمان می‌کنم که بشریت هرگز این همه از حق سخن نگفته است: حقوق بشر، حقوق کودکان، حقوق زنان، حقوق پناهندگان، و غیره، و با این همه امروز مشکل می‌توان از «مدنیت» (civilité) واقعی سخن گفت.

- پدیده حق بسیار مهم است. زیرا این امر با انسان به عنوان فرد و نه به عنوان رعیت زیردست و مطیع جامعه سروکار دارد. از آنجا که انسان موضوع حق است، پس بنیادگذار ارزش‌های خویش نیز هست. به ویژه که در روزگار ما، دوران پس از مدرنیته به انسان فردیت و ویژگی (singularisation) می‌بخشد. انسان‌ها بیش از پیش به فردیت خود آگاه می‌شوند و هر کس خود را چون جهان‌اصغری خود بنیاد (auto fondateur) می‌بیند. در این زمینه، حق فضای خصوصی انسان می‌شود. کوشش‌های وقفه‌ناپذیر اعتراض و دموکراسی برای آن که انسان در مقابل نیروهای ستمگر، خواه مذهبی و خواه نظامی ایستادگی

کند، از همین جا ناشی می‌شود. از همین روست که نفوذ و رخنه حق در تمدن‌هایی که تشخص حقوقی انسان را به رسمیت نشناخته‌اند و انسان هنوز در برابر نیروهای غیبی، در برابر خدا، در برابر سلطان و غیره جزینده و رعیت به شمار نمی‌آید، اینهمه دشوار است.

- آیا حق و مدنیت از نظر شما با هم ی‌کجا گرد می‌آیند؟

- البته در نوع خاصی از مدنیت، آری.

- زیرا غالباً در غرب فراموش می‌کنند که وجه جنوبی‌ای از مدنیت وجود دارد که می‌تواند نقشی مثبت در حفظ عوامل تشکیل‌دهنده دموکراسی در جهان داشته باشد. من در این‌جا به خصوص به نقش خانواده در کشورهای شرقی نظر دارم.

- درست است که تأکید فزاینده بر حق فرد و شدت بخشیدن به جنبه فردیت انسان سبب می‌شود که رابطه عاطفی‌ای که او را به جامعه مربوط می‌کند یعنی آن رفاقت و همدمی زندگی با دیگران از میان برود. چرا که این خاص کردن در نهایت از انسان یک اتم جدا و منزوی، یک وجود تنها می‌سازد. همه چیز بد و خوب را در خود جمع دارد و یافتن جایگاهی که خالی از خلل باشد کاری بس مشکل است.

### درباره خواست‌های دموکراتیک

- زیر و زیر شدن‌های عظیم پایان قرن، و به ویژه وقایع اخیر در شوروی سابق و در کشورهای اروپای شرقی، ما را از نو بر سر مسأله قدیم دموکراسی می‌آورد. آیا گمان می‌کنید که حیثیت تازه‌ای که الگوی دولت غربی در زمینه حق و دموکراسی در اروپای شرقی و در امریکای لاتین یافته است، برای جوامع عرب-مسلمان امروزی نیز معتبر خواهد بود؟

- من همواره، در سخن گفتن از دموکراسی، میل دارم یک چیز را بگویم: که دموکراسی دیگر یک امر زینتی نیست، بلکه یک نیاز است. برای ورود به مدار

جهانی به شرط لازم بدل گشته است. و برعکس، فکر می‌کنم که رژیم‌های تمام‌خواه در روزگار ما به تجملاتی بدل شده‌اند که دیگر کسی آن‌ها را نمی‌پذیرد. زیرا از نظر اقتصادی و انسانی بسیار گران تمام می‌شوند. گفته کاستوریادیس دربارهٔ دولت‌سالاری (statocracie) که در کتاب وی به نام «در برابر جنگ» آمده کاملاً درست است: حکومت دولت‌سالار چنان عمل کرد که میان نظامیان ممتاز و جامعهٔ مدنی شکافی عمیق و گران بوجود آمد. جامعهٔ مدنی عقب افتاد. و این را ما بعدها به مدد پرسترویکا دریافتیم.

- دقیقاً برای هم جهت شدن با گفتهٔ متفکری چون کاستوریادیس، آن‌جا که از «تسلیم عمومیت یافته» یعنی از فقدان مسؤلیت دمکراتیک در جوامع غربی امروز سخن می‌گوید، در واقع می‌بینیم که افراد بیشتر - به نقل از بن‌ثامن کنستان - به «حق لذت بردن» خود توجه دارند تا آن‌که بخواهند به عنوان شهروندان مسؤول از حق دخالت خود در امور سیاسی یا اموری که مستقیماً به آن‌ها مربوط می‌شود، استفاده کنند. من در این جا نوعی تضاد می‌بینم.

- در واقع در این جا نوعی تضاد هم وجود دارد. زیرا ما در برابر جوامعی قرار داریم که در آنها فراوانی نعمت و نوعی عیش و عشرت برقرار است. از سوی دیگر، مردم دیگر علاقه‌ای به سیاست ندارند زیرا سیاست می‌خواهد تک و تنها پیش رود، و در فضای خصوصی زندگی روزگذر دخالتی ندارد. در کشورهای چینی چون ایران، دموکراسی مسألهٔ مرگ و زندگی است. اما در غرب، دموکراسی واقعیتی تحصیل حاصل شده است. چنان در زندگی مردم عجین است که تصوّر گونهٔ دیگری از آن غیرممکن است. با این‌همه، دموکراسی هرگز واقعاً تحصیل نشده است، باید مدام از آن مواظبت کرد، باید آن را با دقت و احتیاط کاشت، به‌ویژه در این دوران بحرانی که با بالاگرفتن انواع نفوذاشیسم روبروئیم.

دیگر آن‌که، شکاف میان ایدئولوژی‌های راست و چپ چنان پر شده است که مردم دیگر نمی‌توانند خودشان را با یک خط رهنمود دقیق یکسان سازند. من میان برنامهٔ میتران و شیراک تفاوت اساسی‌ای نمی‌یابم. هنگامی که چپ در فرانسه بر سر قدرت آمد، برای آن‌که این انتخاب برچسب ایدئولوژیک خود را داشته باشد، همه چیز دولتی شد، اما پس از چرخش به راست، دارند کوتاه

می‌آیند. آنچه کاستوریادیس درباره «تسلیم عمومیت یافته» می‌گوید به ویژه به جوامع غربی مربوط می‌شود. گفته پاسکال را درباره حقیقت فراموش نکنیم: «حقیقت، این سوی کوه‌های پیرنه است و مجاز آن سو» یعنی آنچه در این جا مسأله به نظر می‌رسد لزوماً در کشورهای دیگر که گرفتاری‌های دیگری دارند، مسأله مهمی به نظر نمی‌رسد.

- اما به نظر شما چگونه می‌توان این خواست دموکراسی را احیاء کرد و در ضمن به فرو رفتن در این اعتیاد به دموکراسی که به گونه نوعی آسان گیری و بی‌اعتنائی شهروندی جلوه می‌کند پایان داد؟

- می‌دانید، تاریخ دموکراسی، تاریخ نبردی دائم با قدرت بوده است. آن جا که این نبرد بی‌معنی شود و دیگر نیاز به جنگیدن نباشد این نتیجه غلط گرفته می‌شود که بازی تمام شده، که دیگر کاری از پیش نمی‌رود. طرز فکر جوانان سال‌های هشتاد را با جوانان دهه شصت مقایسه کنید. در سال‌های شصت هنوز آرمان شهر وجود داشت، می‌خواستند جهان را عوض کنند. اما، در سال‌های هشتاد آن چه بیش از هر چیز مقبول و مطلوب است، به دست آوردن مقام و موفقیت است. رویای شیرین جوانان رسیدن به ریاست یک مؤسسه است. همین امر را در بحرانی که به مدارس عالی رسیده است نیز می‌توان دید. مثلاً "مدرسه عالی تربیت استاد" فرانسه که در گذشته نهالستان نخبگان و به عبارت دیگر معبد دانش بود، اکنون گرفتار بحرانی شدید شده است. زیرا درآمد یک فارغ‌التحصیل فلسفه در مقایسه با کسانی که به سوداگری و دنیاداری می‌پردازند، هیچ است. اعتبار دنیامردان (Hommes d'affaires) اکنون جای حیثیت گذشته روشنفکران فارغ‌التحصیل مدرسه تربیت استاد را گرفته است. امروز، مسأله، مسأله پول درآوردن و به رفاه گذراندن است. استعداد و قریحه سارترها و آرون‌ها در برابر قدرت کارآمد برنارد تاپی‌ها (Bernard Tapie) زیر سؤال قرار گرفته است. کارآیی موفقیت جانشین اجر معنوی معرفت گردیده است. از این رو ما در دوران انتقالی هستیم که هیچ چیز در آن معین نیست، که همه چیز در حالت آبستنی است، و این امر می‌تواند هم خوب باشد، و هم بد.

- پس نقش فیلسوف در برابر این بحران چیست؟ آیا می‌تواند در برابر کفه



قدرت، سنگ دیگر ترازو شود تا فضای عمومی را به گونه مکان برخورد و بحث درباره ارزش‌ها از نو معتبر سازد؟

به گمان من میشل سر، تا حدی حق دارد که می‌گوید: «ما وارد دوران پس از سارتری شده‌ایم.» یعنی که روشنفکر دیگر نقش معترض خود را از دست داده است. امروز، وظیفه روشنفکر آن است که در ترکیب معرفت‌ها شرکت و همکاری کند. به ویژه باید از تناقض‌های عظیم زمان ما پرده بردارد، و در عین حال بکوشد به همه این دانش‌های تقسیم شده که از چپ به راست در نوسان‌اند، اندکی سامان دهد. در میان قلمروهای مختلف دانش آنقدر تیغه‌های نفوذناپذیر کشیده شده که دیگر میان رشته‌های مختلف دانش جریانی برقرار نمی‌شود. دیگر کسی رابطه میان بیوتکنولوژی و حسّ حیات را در نمی‌یابد. و قلمروهای علمی آنقدر تخصصی شده‌اند که عوام‌الناس دیگر چیزی از آن در نمی‌یابند. به علاوه، همان طور که قبلاً گفته‌ام، انسان‌های سیاره از نظر تاریخی با هم معاصر نیستند. توانایی برقرار کردن ارتباط با دیگران در سطوح دیگر آگاهی و زمان بندی، در نفس خود تجربه‌ای غنابخش است به شرط آن‌که تفاهم متقابل جانشین نفی دیگری گردد. کسی چه می‌داند، شاید روزی فرا رسد که انسان‌ها و فرهنگ‌ها در منظری قرار گیرند که هر یک جا و منزلت خود را داشته باشند.

من، تا کنون بخصوص به تنش‌های فرهنگی پرداخته‌ام که پیرامون را در تقابل با فرهنگ قرار می‌دهد اما می‌دانم که مرکز دیگر نمی‌تواند بدون پیرامون وجود داشته باشد، و پیرامون نیز به مرکز نیاز دارد. این وضعیت تکمیل‌کننده سرانجام در تمامی سطوح معرفت و فرهنگ گسترش خواهد یافت. غرب متأسفانه هنوز بسیار قوم پرست (Ethno-centrique) است و به فرهنگ‌های غیرغربی هنوز به گونه عجایب و غرایب می‌نگرد و آن‌ها را در مدارس السنه شرقی می‌آموزد. مطالعه تمدن‌های بزرگ شرقی جزو لایتجزای برنامه درسی رسمی علوم انسانی نیست. مثلاً آموزش فلسفه همواره در فلسفه غرب خلاصه می‌شود. با فلسفه یونان آغاز می‌شود، و با نظام‌های فلسفی بزرگ قرن نوزدهم و بیستم پایان می‌یابد. حال آنکه قاره‌های دیگر فرهنگ، از تفکر هندی، چینی، تا اسلامی، در حاشیه تدریس می‌شوند، زیرا بخشی از میراث انسان مدرن نیستند. روزی که تفکر چینی و هندی در برنامه تحصیلات رسمی پذیرفته شوند، آن روز

می‌توان از نوعی جهان شمولی سخن گفت.

- بنابراین به نظر من چنین می‌رسد که از نظر شما، رویای دائرةالمعارفی قرن هجدهم هنوز به قوت خود باقی است.

- آن چه امروز کم داریم، آن اومانیست‌ها و روحیات رنسانسی است. بدیهی است که در گذشته علوم چنین پیشرفته نبودند. حال آنکه در روزگار ما احاطه داشتن بر تمامی علوم بسیار دشوار است. با این همه، مهم آنست که بتوان علم را از نو در میراث فرهنگی بشریت جای داد. متفکران برای گشودن باب گفت‌وگو میان علم و فلسفه به تلاش‌های بسیار دست زده‌اند و کسانی چون هایدگر، اوپن‌هایمر، بوهوم، و بسیاری دیگر از آن زمره‌اند. اما این کافی نیست. علم باید با همان مرتبه فلسفه و ادبیات وارد فرهنگ انسان مدرن شود.

- من احساس می‌کنم که عقاید عمومی غرب همچنان نسبت به مصائبی که دامنگیر جهان سوم است بی‌اعتناست. این که از لزوم دخالت در امور مربوط به پناهندگان کرد سخن می‌گویند به معنی آن نیست که غرب به وجدان انسان دوستانه نوینی دست یافته است. به نظر شما آیا هنوز می‌توان از وجدان جهانی غرب روشنفکر پس از پایان عصر ایدئولوژی‌ها سخن گفت؟

- ابتدا بگذارید یک نکته را روشن سازم. من احساس می‌کنم که جامعه غربی در همین برخورداری از رفاه و نعمت مادی، جامعه‌ای آسیب پذیر و شکننده است. هر قدر که امتیاز بیشتری به دست می‌آورد، بیشتر به ترس از باختن گرفتار می‌شود. من در زمان جنگ خلیج فارس به این شکنندگی پی بردم. سراسر جهان وحشت زده بود. این هول یافتن و از دست دادن دارایی، انسان را بی‌نهایت شکننده می‌سازد. شکنندگی‌هایی که به خودباختگی می‌انجامد و خودباختگی این جامعه مرا سخت به شگفت آورده بود. همچنین به گمان من عواطف والا، مانند حس آبرو و شرف، حس بخشندگی و کرامت، حس گذشت و فداکاری در این میان از دست رفته‌اند. انسان‌ها چنان به اتومبیل کوچک، به خانه خرد و به حقوق حقیرشان وابسته‌اند که اگر روزی آن‌ها را از دستشان بگیرند احساس می‌کنند که همه چیزشان را از دست داده‌اند.

دون طبعی جامعه غربی، و در عین حال شکنندگی آن، از همین جا برمی‌خیزد. با این‌همه، به موازات این فقیر شدن انسان، من نوعی حساسیت به حقوق بشر و به عسرت وضعیت بشری را تشخیص می‌دهم. چه بسیار کسانی که از راندن کردها متأثر شدند و چه بسیار کمک‌هایی که برای آنان گرد آمد و چه بسیار جوانانی که برای کمک به آنان دامن همت به کمر زدند. اما این تأثیرات و احساسات تنها به مدد تأثیر تصاویر تلویزیون برانگیخته می‌شوند. و این تصاویر همواره در آنجا که باید، نیستند. علی‌رغم همه این مشکلات، شاهد ظهور و بالاگرفتن نوعی وجدان سیاره‌ای هستیم که گر چه کم جرأت، اما صمیمی است، و در دهه‌هایی که به انتظار ما است، رشد خواهد یافت. من خود احساس می‌کنم که سوای خانواده و کشورم، به این سیاره زمین که به اعتباری مادر همه ماست تعلق دارم.

من می‌خواهم این کتاب را با یادآوری جمله‌ای از استفان تسوايگ پایان دهم که می‌گوید: «قرن بیستم نگاه خود را به جهانی بی راز فرود می‌آورد.» آیا به نظر شما در قرن بیستم با ردّ ریشه‌ای همه شکل‌های تعالی و رازورگی سروکار خواهیم داشت؟

به گمان من استفان تسوايگ به یک معنا درست می‌گوید. مگر نه آنکه خود او قربانی نیمه اول قرن بیستم است که چنان طالع نحسی را بر جبین داشت؟ آن معنایی که او از راز مراد می‌کند، خود از فقدان راز زاده خواهد شد. به گفته مارتن بوبر (Martin Buber) غیبت خدا بشارت دهنده آمدن الوهیتی تازه است. نباید اعتمادمان را از دست بدهیم، زیرا در این صورت جز خودکشی راه حلی برایمان باقی نمی‌ماند.

بنابراین شما نسبت به سرنوشت قرن بیستم خوش‌بین‌اید؟

آری. این جمله بارهاگفته مالرو همواره مرا منقلب کرده است: «قرن بیستم، یا مذهبی خواهد بود، و یا وجود نخواهد داشت.» و من آن را چنین می‌گویم: «قرن بیستم یا دارای معنویت خواهد بود و یا وجود نخواهد داشت.» و من بر تفاوت میان «امر مذهبی» و «معنویت» تأکید بسیار دارم.

برای خاتمه، باید بگویم که وقتی به این جنگ‌ها و به این خصومت‌هایی می‌نگرم که انسان‌ها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهند، به این یقه‌درانی‌ها، به این واپس‌گرایی‌ها، به این وحشت‌های از همه نوع، که ستاره بیچاره ما را از هم می‌درند، می‌نگرم از خود می‌پرسم که آیا به راستی به آن بلوغ و فرزاندگی دست یافته‌ایم که به تماشای لعبت بازی بازیگوشانه‌ای بنشینیم که روزی جهان ما عرصه نمایش آن خواهد بود؟ و آن‌گاه این بیت حافظ بر دلم می‌گذرد:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه  
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.