

ساموئل هانتینگتون استاد مؤسسه تحقیقات استراتژیک دانشگاه هاروارد در مقاله‌ای به نام «رویاریوی تمدن‌ها»^۱ که به تازگی منتشر کرده است می‌نویسد: بشریت وارد مقطع جدیدی از کشمکش شده است که می‌توان آن را رویاریوی تمدن‌ها نامید. هانتینگتون بر این نظر است که پس از انقلاب فرانسه نزاع بین ملت‌ها جایگزین جدال پادشاهان و حاکمانی شد که به پشتوانه قوانین الهی بر زمین حکم می‌راندند. بعد از جنگ جهانی اول و انقلاب بلشویکی روسیه، شاهد بروز نوع جدیدی از درگیری، یعنی درگیری ایدئولوژی‌ها هستیم. در این دوران کمونیسم، ناسیونال سوسیالیسم و دموکراسی‌های لیبرال در مقابل هم قرار می‌گیرند. در تمامی دوران جنگ سرد، شاهد جدال دو اردوی متخاصم بودیم که اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده آمریکا، سخنگویان ایدئولوژی‌های آنها بودند. با فروپاشی دیوار برلن و سقوط کمونیسم، نوع دیگری از تقابل پدید خواهد آمد که همانا رودررویی تمدن‌هاست. تقابلی که غرب در یک سوی آن و سایر تمدن‌ها در سوی دیگر آن قرار می‌گیرند. به این اعتبار در آینده، جهان صحنه نبرد هشت تمدن مختلف خواهد بود، که عبارتند از غربی، ژاپنی، کنفوسیوسی، اسلامی، هندو، اسلاو - ارتدکس، امریکای لاتینی و احتمالاً آفریقایی. دین‌گرایی یکی از وجوه غالب جهان در پایان قرن خواهد بود و بازگشت به سنت و تأمل دوباره دربارهٔ هویت قومی و مذهبی را به همراه خواهد داشت. هانتینگتون نشانهٔ این روند را در آسیایی شدن ژاپن، اسلامی شدن خاورمیانه،

هندو شدن شبه قاره هند و بالاخره، روسی شدن روسیه می‌بیند. ناگفته نماند که این روند در روسیه امروز در جهت مخالف راهی که بوریس یلستین در نزدیک کردن روسیه به غرب انتخاب کرده است حرکت می‌کند. هانتینگتون بر این نظر است که دامنه کشمکش از سوی غرب را در برابر جهان اسلام قرار خواهد داد و از سوی دیگر به اتحاد تمدن کنفوسیوسی و اسلامی خواهد انجامید: یعنی اتحاد کسانی که چون نمی‌خواهند به اردوگاه غرب بپیوندند، مساعی مشترک خویش را بر علیه آن به کار خواهند بست.

در اینجا، مایلم آن بخش از مقاله هانتینگتون را مورد توجه قرار دهم که در آن مفهوم تمدن را به بحث می‌گذارد و نه بخش‌هایی که نتایج استراتژیک اتحاد‌های کم و بیش واقعی را مطرح می‌سازد و توانایی‌های این اتحادها را در بر هم زدن تعادل قوای موجود در آینده نزدیک ارزیابی می‌کند. پرسش اصلی این است که آیا ما واقعاً با تمدن‌های مستقلی سر و کار داریم که در فضاهای فرهنگی نامرتب به سر می‌برند؟ یعنی از آن نوع تمدن‌هایی که در قرن سیزدهم میلادی مارکو پولو به هنگام طی طریق در جاده ابریشم شاهد آن بود؟ گمان نمی‌کنم چنین باشد.

۱ - نخست اینکه تمدن‌های غیر غربی، یعنی تمدن‌های چینی، ژاپنی و اسلامی، دیگر جهان‌های مستقل و خودبسنده‌ای نیستند که بر مدار تاریخ خویش بگردند، هر تمدن تا آن زمان خلاق است که خود را مرکز جهان بداند و تشعشعاتش هنر و علم و شیوه‌ای از زندگی را در بر بگیرد. به عنوان مثال، همانطور که جوزف نیدهام Joseph Needham می‌گوید، علت اصلی تعادل پایدار جامعه چینی در طی قرون متمادی، تعادل حیاتی خودجوش و لطمه‌ناپذیر این جامعه است و حال آنکه جامعه غربی تمایلی درونی به سمت عدم تعادل دارد. گویی جامعه چینی از نوعی راهبری خودکار برخوردار است که به او اجازه می‌دهد فوراً پس از هر اختلالی، تعادل خویش را بازیابد. تمدن‌های بزرگ سنتی، با بدینی به هر ابداعی که توانایی بر هم زدن نظم و گسستن تعادل زیست محیطی آنها را داشته باشد، نگاه کرده‌اند. شاید عدم تحرکی که شاخص این تمدن‌هاست نتیجه این دستگاه تنظیم خودکار باشد که برای قرون متمادی تعادل این جوامع را تضمین کرده است.

سنت، در معنای وسیع آن، یعنی شریعت اسلامی، سنت کنفوسیوسی چین یا ساناتانادارمای هندو، در برابر تهاجم تغییرات و دگرگونی‌های زمان با وفاداری به اصول اولیه دوران‌های اساطیری بنیادگر خویش، موفق شد بدون کوچکترین تغییر کیفی، در تمدن خویش به زندگی ادامه دهد. یعنی تغییراتی شبیه به آنچه در دوران رنسانس یا در دوران اصلاح دین یا آغاز عصر علمی - تکنیکی شاهد آن بوده‌ایم.

اما با آغاز انقلاب صنعتی که در فضای فرهنگی غرب بوقوع پیوست، یعنی از آن هنگام که



● دکتر داریوش شایگان

دماسنج غرب به هیجان آمد و تمامی قفل‌های ایمنی را یکی پس از دیگری شکست، سایر تمدن‌ها نیز ناگزیر به این حلقه زمین لرزه و دگرگونی کشانده شدند، زمین لرزه‌ای که اثرات آن تا به امروز در تمامی قلمروها دیده می‌شود.

به این معناست که می‌توان گفت ما دیگر امروز چیزی به نام تاریخ هندی، چینی، ژاپنی یا ایرانی نداریم. منظوم تاریخ ویژه و مستقل از شبکه جهانی است. زیرا از این پس فقط یک تاریخ جهانی وجود دارد. می‌توان گفت که پس از انقلاب فرانسه و حماسه ناپلئون، تاریخ جهانی می‌شود، یعنی هنگام طرح برنامه‌ای جهانی که متمدن کردن دیگران را رسالت خویش می‌دانست و به میانجی جنگ‌های استعماری به تمامی قاره‌ها سرایت کرد و کلیه منظرهای فرهنگی جهان را تحت تأثیر قرار داد و در تمام تمدن‌ها رسوخ کرد. باید صریحاً گفت که از این زمان به بعد برنامه وسیع مدرنیته، آداب و رسوم مردم را تحت تأثیر قرار داد، هر چند در زمینه اعتقادات و سنن با مقاومت‌هایی روبرو شد که چیزی جز ستیزهای مرتجعانه نیست.

در نتیجه در دوران ما دیگر مراکز بزرگ تعیین ارزش‌ها وجود ندارند. فقط مراکز اقتصادی مانند نیویورک، لندن و توکیو وجود دارند. همانطور که فرناند برودل (Fernand Braudel) می‌گوید، مرکز ثقل‌ها به تناسب آنچه او اقتصاد جهانی می‌نامد جابجا می‌شوند. هر اقتصاد جهانی سه واقعیت را با خود حمل می‌کند: یک فضای جغرافیایی، یک قطب و تعدادی

حوزه‌های تابع. امروز نیویورک قطب جهان اقتصادی است و روزی لندن این نقش را ایفاء می‌کرد. در واقع در سال ۱۳۸۰ میلادی و نیز مرکزیت داشت، سپس در سال ۱۵۵۰ - ۱۵۶۰ بندر آنورس این مرکزیت را از آن خود ساخت. پس از آن به سمت مدیترانه باز می‌گردیم و بندر جنوا در سال‌های بین ۱۵۹۰ تا ۱۶۸۰ از این مرکزیت برخوردار می‌شود. پس از آن، در طول دو قرن آمستردام این نقش را ایفاء کرد. بین سال‌های ۱۷۸۰ و ۱۸۱۵ مرکز اقتصاد جهان لندن بود و در سال ۱۹۲۹ میلادی این مرکز به آن سوی اقیانوس نقل مکان کرد و در نیویورک مستقر شد.

زمانی که از تمدن‌های غیر غربی صحبت می‌شود، یعنی همانطور که هانتینگتون از آن یاد می‌کند باید لزوماً آنها را در این شبکه وسیع مدرنیته ادغام کرد. شبکه‌ای که برحسب اطلاع ما هیچ نقطه‌ای از جهان را ایمن نگذاشته است. شاید تنها موارد استثناء نادر قبایل آمازونی باشند که از آدم‌کشی سفیدپوستان جان سالم بدر بردند. غیر از تمدن‌های کوچکی که به زندگی حقیر خود در گوشه‌های دور افتاده جهان ادامه می‌دهند، باقی تمدن‌ها، فارغ از منشاءشان با مدرنیته تماس پیدا کرده‌اند و تغییر و تنزل یافته‌اند. از این رو ما همگی در فضاهاى اختلاطی و آمیختگی بسر می‌بریم. در میدان‌های پیوندی زندگی می‌کنیم، یعنی در محل‌هایی که نام آن را مناطق التقاطی گذاشته‌ام. امروزه یک تمدن خالص که اعضای آن به شکلی اندام‌وار در کلیتی غیر قابل تفکیک زندگی کنند، تخیلی بیش نیست.

۲ - در مرحله دوم باید گفت که تمدن به آن معنا که هانتینگتون به کار می‌برد در جهت مخالف این واقعیت برگشت‌ناپذیر جهانی شدن که امروز شاهد آن هستیم، قرار دارد. در دوره‌ای که فوراستیه Fourastié آن را سه دهه باشکوه می‌نامد (از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵)، ما شاهد حرکت فراگیر و رشد چشمگیری هستیم که به کمک پیشرفت عظیم تکنولوژی حمل و نقل و ارتباطات و به کمک قاعده‌زدایی بازارها به گشایش مرزها انجامید و نقل و انتقال اشخاص و کالاها را ممکن ساخت. حرکتی که پیوندهای قومی را سست کرد و به اختلاط هویت‌های فرهنگی انجامید. این جهانی شدن یا آنطور که آنگلو - امریکن‌ها می‌گویند این Globalisation (عمومی شدن)، در عین حال به جنبش برگشت‌ناپذیری تبدیل شده است که در برابر آن مقاومت نیز نمی‌توان کرد. رابرت رایش، (Robert Reich) استاد دانشگاه هاروارد و وزیر کار در دولت جدید امریکا، در نوشته‌اش به نام «فعالیت ملل» می‌نویسد: «ما شاهد تغییراتی هستیم که به بازسازی نظم اقتصادی و سیاسی جدید جهان در قرن آینده منجر خواهد شد. در این آرایش جدید، دیگر نه صحبت از تکنولوژی ملی در میان خواهد بود و نه از کارخانه‌های ملی و نه از صنعت ملی. دیگر چیزی نیز به نام اقتصاد ملی به آن معنایی که ما امروز از این مفهوم درمی‌یابیم وجود نخواهد داشت. یگانه چیزی که ریشه در داخل مرزها نگاه خواهد داشت، مردمانی هستند که در

داخل این مرزها زندگی می‌کنند. برگ برنده هر ملتی، توانایی او در تولید و دوراندیشی او در ارتباط با نوآوری خواهد بود.^۲

این جهانی شدن از سویی به همگونی الگوهای رفتاری و همسطحی جوانب زندگی منجر خواهد شد. اما از سوی دیگر به ازدیاد انواع و اقسام هویت‌های گوناگون ملی، قومی و مذهبی نیز خواهد انجامید. زیرا در واقع همانطور که برتران بدیع (Bertrand Badie) می‌گوید^۳ جهانی شدن به تحلیل رفتن دلبستگی‌های مدنی و ملی می‌انجامد، اما در عین حال روابط فراقشوری که این جهانی شدن را تغذیه می‌کند به پدیداری همبستگی‌هایی یاری می‌رساند که بمنزله هویت‌هایی که جایگزین هویت ملی و مدنی شوند، عمل می‌کند. این هویت‌های جدید علیه آن جهان‌گرایی خواهند شورید و در برابر آن خواهند ایستاد. این هویت‌ها قادر به درک ابعاد آن جهان‌گرایی نیستند و با توجه به کمبودها و کینه‌هایی که در مقابل آن احساس می‌کنند برای مقابله با روند برگشت‌ناپذیر آن، اشباح گذشته را زنده می‌کنند. به این معنا، در مقابل حرکت همسطح‌کننده‌ای که از آن یاد شد، شاهد بروز پدیده‌ی مستقابلی هستیم که می‌توان آن را قوم‌گرایی (Retribalisation مجدد نامید).

جهانی شدن به عوض آنکه ملت‌ها را به هم نزدیک کند، در کشورهای جنوب نتیجه برعکس داده است. یعنی به عوض آنکه اختلافات را از میان بردارد و نقطه نظرها را به هم نزدیک کند، به بروز و تشدید عکس‌العمل‌هایی که ریشه‌ی هویتی دارند، می‌انجامد. عکس‌العمل‌هایی که این جهان‌گرایی را توطئه‌ای به حساب می‌آورند. در عین حال چون اکثر تکنیک‌های ارتباطی گران هستند و نیز منشاء آنها امریکایی است، «دهکده‌ای جهانی که مارشال مک لوهان Marshall McLuhan، از آن صحبت می‌کند، دهکده‌ای خواهد بود که بر مبنای الگوی غربی ساخته خواهد شد»^۴. به این معنا می‌توان گفت که پیروزی ارتباطات، آگاهی از دیگران را تسریع می‌کند و این آگاهی در اکثر اوقات عکس‌العمل‌های افراطی را موجب می‌شود. یعنی تمدن‌ها آنطور که امروز از نظر سیاسی خود را بروز می‌دهند، عمدتاً عکس‌العمل‌های هویتی‌ای هستند در مقابل موج فزاینده‌ی جهانی شدنی. جهانی شدن که هیچ تمدنی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد. زیرا هر قدر بیشتر در چندین بار احساس کردم که ژاپنی‌ها و غربی‌ها زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. ژاپنی‌ها رفتاری داشتند که می‌توان گفت حاشیه‌ای یا جهان‌سومی بود، هر چند که دیگر این کلمه خیلی در زمان ما رایج نیست.

وقتی یکی از دانشمندان ژاپنی سعی داشت کارکرد علمی کی (آنچه به چینی چی می‌نامند)، یعنی نیرویی معنوی که در بودیسم ژن منجر به نیروی مشاهده و مکاشفه می‌شود و از اهمیت بسیاری برخوردار است، اثبات کند، با عکس‌العمل و مخالفت غربی‌ها مواجه شد، حتی

می‌توانم بگویم باعث اعتراض غربی‌ها شد. زیرا برای غربی‌ها این نوع اثبات‌ها بی‌ارزش بود و بیشتر به نوعی سر هم بندی سحرآمیز و جن‌گیرانه شبیه بود و اثباتی نبود که آنان بمنزله علمی بپذیرند. ژاپنی‌ها در تمام طول سمینار رفتاری دو پهلو داشتند: از سویی به شدت می‌خواستند دو گانه بودن شرق و غرب را با اثبات این موضوع که غرب هویتی مشخص است و غیرقابل نمونه‌برداری است یادآور شوند، و از سوی دیگر تمایل شدیدی داشتند که با معیارهای علم غربی سنجیده شوند و از این طریق ثابت کنند که بین آنان و غربی‌ها تفاوتی وجود ندارد. یعنی رفتاری که می‌توان سکیزوفرنیک نامید.

به موضوع تمدن بازگردیم. تمدن‌های غیر غربی در چه وضعی به سر می‌برند؟ این تمدن‌ها به استثنای تعداد قلیلی از آنها که عصر جدید را به خوبی درک کرده‌اند، در وضعیتی بینابینی به سر می‌برند. یعنی بین آنچه هنوز نیامده است و آنچه دیگر هیچوقت تکرار نخواهد شد (بین هنوز نه و دیگر هیچوقت). به عبارت دیگر بین مدرنیته‌ای که در حال جای باز کردن است، لیکن هنوز کاملاً درک نشده و سنتی که تحلیل می‌رود و دیگر هیچوقت در شکل اولیه‌اش باز یافته نخواهد شد. حتی بازگشت به گذشته، یعنی فعالیتی که در راه پیوستن به نقطه آغازین بکار برده می‌شود جز به هیچ آباد (No man's land) نخواهد انجامید. گمان نمی‌کنم بتوان از مقوله‌ای به نام تمدن‌های غیر غربی در معنای اصیل آن استفاده کرد. یعنی بمنزله کلیتی تبیین شده و الگو یا معرفتی مسلط. محیط زیست اجتماعی آنها توسط موج‌های پی در پی مدرنیته لطمه دیده است. شیوه‌های زندگی غیر غربی‌ای وجود دارند که بیش و کم مورد حمله قرار گرفته‌اند و بیش و کم نابهنگام (آناکرونیک) می‌باشند. امروز شیوه‌های غیر غربی ریشه در رفتارهایی دارند که ناتوان از زندگی واقعی در جغرافیای تکنیکی اقتصادی جهان ما، فراواقعیت (Meta - realite) دنیایی را بازگو می‌کنند که در پهنه‌های موجودیت انسانی پنهان می‌شود. این فراواقعیت که در اکثر اوقات با تغییرات و جهش‌های تاریخ همگام نیست، آهنگ روحی انسان غیر غربی را تنظیم می‌کند. این «فضاهای درونی» و آدابی که این فضا را متبلور می‌سازد، اقلیم وجودی مستقلی را برای انسان غیر غربی در داخل نظام تکنیکی اقتصادی جهان بوجود می‌آورد. این فضاها به عبارت دیگر بقایای درونی شده شیوه بودنی هستند که از نظر انسان شناختی بسیار غنی است. این واقعیت را می‌توان حداقل در زمینه روابط انسانی پر عاطفه، آمادگی روحی برای معاشرت با دیگران و اعتماد به سرنوشت و توکل مشاهده کرد. چگونه می‌توان این فضاها را در حلقه کامل هستی ادغام کرد؟ پرسش اصلی همین است. این مسئله (حداقل در ارتباط با موضوع مهاجرت) دارد در غرب به مسئله‌ای روزمره تبدیل می‌شود. مهاجرت چیزی جز جای گرفتن یک قلمروی وجودی و یک حساسیت متفاوت و ناهمگون در درون قالب لائیک یک نظام جمهوری نیست. آنچه

غربی‌ها را آزار می‌دهد این است که خارجی‌ها آهنگ زندگی متفاوتی دارند. بینش دیگری از زمان و مکان و رفتارهای عاطفی متفاوتی دارند.

از آنجا که تمدن‌های غیرغربی دیگر همچون دنیای مجزا، و متفاوت و قائم به خود وجود ندارند و از آنجا که شیوه‌های بودنی که حامل آنهاست همچون حیطه‌های مجزایی در درون غرب مطرح می‌شوند، همزیستی این تمدن‌ها با تمدن غرب به اختلاط سطوح مختلف آگاهی و التفاظ‌هایی کم و بیش بارور و همسایگی‌هایی کم و بیش انفجاری می‌انجامد. این همان وضعیتی است که نام آن را چندگانگی فرهنگی (Multiculturalisme) گذاشته‌ایم. کلمه ناروشنی که می‌خواهد همزیستی سطوح مختلف فرهنگی در یک قلمرو معین را بازگو کند. آنچه امروز در امریکا می‌گذرد، یعنی در سرزمینی که این پدیده به بهترین وجهی در آن دیده می‌شود، تصویر گویا از آن چیزی است که فردا در تمام دنیا همزیستی «قلمروهای وجودی» مختلف خواهد بود. همزیستی‌ای که به گفتگوری اجباری فرهنگ‌های مختلف که در ترکیبی موزائیک‌وار در کنار هم زندگی می‌کنند، خواهد انجامید.

اجازه می‌خواهم مثال مشخصی بزنم. در سفری که سه سال پیش به لوس آنجلس کردم، در ساحل بلند «ونیس بیچ» از همزیستی صحنه‌های ناهمگونی که در برابر دیدگان متعجب من ظاهر می‌شدند، حیرت کرده بودم. در دو طرف این ساحل که چندین کیلومتر طول دارد مغازه‌های بی‌در و پیکری وجود دارد که انواع و اقسام کالاهای محیرالعقول در آنها به فروش می‌رسد. کهن‌ترین شکل‌های شناخت بشری در کنار پیشرفته‌ترین وسایل که با پیشرفته‌ترین تکنولوژی‌ها ساخته شده‌اند به چشم می‌خورند. در این ساحل می‌توان در کنار یکدیگر، آداب و رسوم ششمی بومی‌های امریکا و حرکات کلاسیک یوگای هندی و طب سوزنی چینی و فال‌گیر و انواع و اقسام ماساژهای ژاپنی، علم احکام نجوم و کلیه لوازم زندگی روزمره، برک دانس و رقص راک را مشاهده کرد. همه چیز در آنجا در آن واحد وجود داشت. و ما شاهد تمامی سیر تحول آگاهی بشری بودیم. از عصر نوسنگی تا دورنماهای آینده‌نگر قرن بیست و یکم. گویی روح پُست - مدرنیته در فضای وسیعی تمامی مراحل شناخت بشری را دوره کرده بود و نیز تمامی آن مراحل را که در زمین‌شناسی تاریخی آگاهی بشر، به صورت عمودی روی هم قرار دارند، در اینجا در کنار هم و افقی، یعنی همزمان، به نمایش در آمده بودند.

بدون شک آنچه من در این مکان - یعنی در این جهان کوچک - به صورت مینیاتوری می‌دیدم، تصویری بود از آنچه به صورت کلان در آن کشور در حال وقوع بود. در دهه نود، ما شاهد پیدایش جنبشی در امریکا هستیم که مقوله دیگ هفت جوش (Meltingpot) را زیر سوال برده است. می‌دانیم که تا پنجاه سال دیگر، سفیدپوستان اکثریت مردم این کشور را تشکیل

نخواهند داد. جماعتی که امروز اقلیت هستند (سیاهان، اسپانیولی زبانان، آسیایی‌ها و بومی‌های امریکایی) می‌خواهند ریشه‌های فرهنگی‌شان مورد توجه قرار گیرد. امروز چند فرهنگی بودن به نوعی اعتقاد تبدیل شده است و همه این واقعیت را یادآور می‌شوند. مقوله‌ای که دارد جایگزین دیگر هفت جوش می‌شود، مقوله «ظرف سالاد» (Salad Bowl)^۷ است. یعنی مخلوطی که طعم آن از طعم تک تک اجزایش ناشی می‌شود، اجزایی که هر یک هویت خود را حفظ می‌کنند. بدون شک نقد ایدئولوژی‌های اروپامدارانه (Europeocentrique) از بسیاری جهات مفید است. یعنی نقد ایدئولوژی (WASP) که مخفف White Anglo - saxon Protestants است و به معنی سفیدپوستان انگلو ساکسون پروتستان. بشرطی که این نقد، اصول عصر روشنگری را که در این کشور پا گرفته‌اند زیر سوال نبرد. زیرا اگر چندگانگی فرهنگی حداقلی از شکیبایی را با خود نداشته باشد و به تبلیغ افریقامداری، یا اسپانیا مداری یا آسیا مداری، منتهی شود، نه فقط خطر انحراف‌های غیرقابل کنترل وجود دارد (چیزی که در این روزها زیاد اتفاق می‌افتد) بلکه خطر فروپاشی کامل سیستم کثرت‌گرایی دموکراتیک نیز وجود خواهد داشت.

به همان اندازه که قوم‌مداری (Ethnocentrisme) رنگی‌قبیله‌ای دارد و وجوه مشخصه هر قوم به جانب‌داری می‌انجامد، لائیسیته که مبنای عصر روشنگری است به همان مقدار شفاف، بی‌طرف و مجرد است که بتواند بدون در نظر گرفتن نژاد و قومیت، خود را با مردمان مختلف تطبیق دهد. جهان سومی شدن امریکا، یا بهتر بگوئیم جنوبی شدن امریکا (البته این امر درباره اروپا نیز صادق است) مسئله جدایی شمال - جنوب را در داخل خود این کشور مطرح می‌کند. بازتاب‌های آنچه بر محور شمال - جنوب می‌گذرد، امروز در داخل کشورهای صنعتی نیز به چشم می‌خورد. به این دلیل پذیرش بی‌قید و شرط فضای لائیک حقوقی که ملهم از اندیشه‌های عصر روشنگری باشد برای حفاظت از قانون در برابر تهاجم قوم‌گرایی‌های مختلف، الزامی است. وگرنه کار به نزاع بین اقوام خواهد کشید که از جنگ بین مذاهب بدتر خواهد بود.

به مقوله «ظرف سالاد» برگردیم. یعنی به موضوع چندگانگی فرهنگی. آیا ما به طرف تفاهم بین ملت‌ها می‌رویم یا به طرف آن نوع همزیستی که در داستان برج بابل در تورات آمده است؟ یعنی به سمت عدم تفاهمی به وسعت کره ارض؟ متأسفانه باید بگویم که هر دوی این گرایش‌ها به چشم می‌خورند. اولاً به این دلیل که اجزای تشکیل دهنده این «سالاد» از نظر روحی معاصر یکدیگر نیستند. تفاوت سطحی از نظر تطابق تاریخی بین آنها وجود دارد. این اختلاف سطح می‌توانست مشکلی بوجود نیاورد و حتی به باروری فرهنگی طرفین بینجامد اگر طرفین می‌توانستند خود را با طول موج موجودیت دیگری تطبیق دهند و از این طریق فرهنگ خود را به روی دیگری باز کنند. اما متأسفانه اینطور نیست و این نزدیک شدن به کوششی واقعی برای

تفاهم نیاز دارد.

برای آنکه سطوح مختلف موجودیت که هر یک به آهنگهای متفاوتی از هستی متصل هستند بتوانند بدون درگیری همزیستی داشته باشند و در کنار هم بودنشان به جنگی بین اقوام تبدیل نشود، به زمینه عقلی لائیک نیاز است که همانطور که فوکو (Foucault) می‌گوید هم اتصال آنها را ممکن سازد و هم قواعد بازی را تعیین کند، یعنی به آن چیزی که جامعه مدنی می‌نامند. بدون تقدس‌زدایی از فضای مدنی و بدون ایدئولوژی‌زدایی از سیاست و بالاخره بدون محملی که مدرنیته را با خود به‌مراه بیاورد، این موزائیک اقوام و فرهنگ‌ها نخواهد توانست استوار بماند. یعنی بدون پذیرش مدرنیته‌اش که سرنوشت تاریخی آینده‌ماست. این موزائیک بر اثر نزاع‌های داخلی مرگبار، که این روزها در اطراف و اکناف جهان به چشم می‌خورد، منفجر خواهد شد.

ارتباط بین اجزای مختلف این تعدد فرهنگ‌ها در دو سطح می‌تواند میسر شود. یا در سطح افقی و یا در سطح عمودی، البته یکی از این دو، لزوماً به معنی نفی دیگری نیست، هر دو نوع رابطه می‌توانند بخوبی در کنار هم موجود باشند. در مورد اول، ما شاهد انواع و اقسام اختلاط هستیم. خصوصاً اینکه در کشورهای دموکراتیک، یعنی کشورهایی که در آنها قواعد روشنی برای همزیستی وجود دارد، مدرنیته جهانی شده، انواع برداشت‌های مختلف از واقعیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به میانجی این مدرنیته جهانی شده است که عینیت یافتن و فاصله‌گرفتنی که به لطف آن می‌توان تمامی سطوح مختلف و باستانی (Archaïque) وجدان را بازبینی کرد، پدید می‌آید. بگویم که کلمه باستانی را در اینجا برای تخفیف ارزش یک پدیده بکار نمی‌برم. خارج از این دایره وسیع مدرنیته، که نقش در برگیرنده را به عهده دارد و همبستگی اجزا را تضمین می‌کند، این اجزای مختلف نمی‌توانند در برابر نیروی گریز از مرکز پایداری کنند، و آنچنان از یکدیگر منفک خواهند شد که همزیستی فرهنگ‌های مختلف را غیرممکن خواهند ساخت.

البته در این مرحله روابط همسایگی خیلی سطحی باقی خواهد ماند و شبیه به نوعی سرهم بندی (Bricolage) به نظر خواهد رسید. در یکی از نوشته‌های قدیمی‌اش (تفکر وحشی) لوی سترائوس (Levi - Strauss) در ارتباط با سامان اسطوره‌ها می‌نویسد که سرهم بندی کردن به موضوعات متعددی اطلاق می‌شده است. در قدیم به انواع بازی‌هایی که با توپ انجام می‌شد و شکار و اسب‌سواری، سرهم بندی کردن می‌گفتند. یعنی این عمل به همه کارهایی اطلاق می‌شد که در آن حرکت‌های لحظه‌ای اهمیت داشتند. «مثل لحظه‌ای که توپ به زمین می‌خورد و دوباره به هوا می‌رود، لحظه‌ای که اسب از خط مستقیم خارج می‌شود تا به مانع برخورد نکند و...» یعنی در عمل سرهم بندی کردن عاملی وجود دارد مثل آن چیزی که سورتالیست‌ها (از آن جمله

اگر اشتباه نکنم آندره بروتون) «اتفاق عینی» (Le hasard objectif) می‌نامند. به این معنا با بازی کردن با آثار هنری مختلف، با تأمل مکرر و بهره‌گیری از عوامل گوناگون مقدس، کسی که سر هم بندی می‌کند، به فضاهای موجودیت جدید و اقالیم حضور نوی دست می‌یابد که علیرغم آنکه اثر یک نفر می‌باشند، از امکانات موجود الهام پذیرفته‌اند. راه‌های بسیاری در مقابل انسان امروزی قرار دارد. او می‌تواند از یک فضای فرهنگی به فضای فرهنگی دیگر رفت و آمد کند، از گنجینه‌های تاریخی مختلف استفاده نماید، خود را در این فضاها بازیابد و از آن گنجینه‌ها سود جوید. می‌تواند تلفیقی شخصی از تجربیات مختلف بوجود بیاورد و فضاهایی تخیلی را خلق کند که با بینش او از زندگی خوانا باشد. اریش نوومن (Erich Neumann) شاگرد آلمانی کارل گوستاو یونگ (Karl Gustav Jung) بر این نظر است که هنر مدرن، از آنجا که بین هاویه و آرکتیپ در نوسان است، یعنی به عبارت دیگر امری است مابین دو امر، تمامی اشکال ممکن و قابل تصور را مجاز می‌شمارد. «شفابخش افریقایی، شمن تبتی همانقدر برای ما محترم هستند که حضرت موسی و بودا. ما یک نقاشی مذهبی آرتک‌ها را در کنار منظره‌ای از چین و مجسمه‌ای مصری قرار می‌دهیم و اوپانی‌شاد (متن مذهبی هندی) را همراه با انجیل مقدس و کتاب ای چینگ (کتاب مقدس چینی‌ها) می‌آوریم»^۸. همانگونه که در زمینه هنر شاهد پیدایش فضای دو بعدی موزائیکی هستیم که تلفیق قابل لمس کلیه حواس را همانند ادغام کلیه سطوح، عملی می‌سازد، همانگونه نیز در کنار هم قرار گرفتن شیوه‌های مختلف زندگی و بازتاب‌های سامان متقابل آنها، چشم‌انداز فضای تجربی واحدی را پدید می‌آورد که در آن دسترسی به یک وجدان عمومی و حتی جهانی ممکن می‌شود.

اما این وجدان عمومی که در عین حال ادغامی است از کلیه سطوح موجودیت، ممکن نخواهند شد مگر اینکه گفتگویی بین سطوح مختلفی که به شکل عمودی روی هم قرار گرفته‌اند، نیز بوجود آید. زیرا ارتباطی که به شکل افقی برقرار می‌شود فقط جنبه‌های مثبت ندارد، بلکه با مشکلاتی نیز روبرو است. اگر به این موانع توجه نکنیم چه بسا با انحراف‌های خطیر مواجه شویم. می‌توان به مخلوط‌های بی‌معنا رسید و هیولاهایی مثل فرانکنشتاین را بوجود آورد. ماهی و خرگوش را به هم پیوند زد، سنت را ایدئولوژیزه کرد و به انواع و اقسام انحرافات کشیده شد و همه چیز را مثله کرد. خلاصه به بدترین نوع مخلوط‌ها دست یافت. از این رو به نظرم لازم است بین دو نوع سر هم بندی کردن تفاوت قائل شویم. سر هم بندی کردنی که به بازی می‌ماند و سر هم بندی کردن ایدئولوژیک. اولی مستقیماً از تعدد انتخاب‌های ما ناشی می‌شود، انتخاب‌هایی که به ما از عوامل فرهنگی مختلف رسیده است. این نوع سر هم بندی با هدف غنی و زیباسازی زندگی ما صورت می‌گیرد. مثل درست کردن یک لحاف چل تیکه یا همانطور که

نومن می‌گوید درست کردن کالئید و سکوی که با نگاه کردن در آن مناظر گوناگون در برابر چشمان ما ظاهر شوند. اما سر هم بندی کردن ایدئولوژیک، مخلوط‌های منفجر شونده درست می‌کند. زیرا اینجا هنر تلفیق در یکنواختی ملال‌آور و عنادجو و حزبی یک گفتار واحد خلاصه می‌شود. گفتاری که برای بسیج پیش پا افتاده‌ترین غریزه‌ها خود را تا سطح پیش پا افتاده‌ترین مقولات «عامه‌پسند» پائین می‌آورد. سر هم بندی کردن از یک بازی زیبایی شناسانه به عقده غیرقابل کنترل رؤیاهای دست نیافته تبدیل می‌شود. همین وجه سر هم بندی کردن است که می‌تواند موزیانه‌ترین خطرات و کژی‌های اغفال‌کننده و آگاهی‌های کاذب را بوجود آورد.

برقراری ارتباط عمودی مشکل‌تر تبیین می‌شود، زیرا مسئله بر سر گسستگی موجود بین سطوح است. در این مرحله دیگر بحث سر هم بندی کردن و چسباندن و مونتاژ کردن نیست، بلکه موضوع گذار از یک سطح آگاهی به سطح دیگر است. و هر گذاری خطیر است، برای آنکه به ابزار تفکر مختلف و شیوه‌های اکتشاف متفاوتی نیاز دارد. حضور معنوی در وضع استعلایی یک جوکی هندی که در وضعیت ساماری (استغراق در ذات الهی) به سر می‌برد کار هر کس نیست. به عنوان مثال برای فهم حکایت یا عرفان ایرانی، هانری کرین بر این نظر است که باید وجوه سه‌گانه حکایت را شناخت. کرین سه سطح را برای سامان تأویلی حکایت باز می‌شناسد. سطح اول، که بر داده ادبی منطبق است. سطح دوم که متناسب مفهوم فلسفی است. اما معنی باطنی حکایت نه در وجه نظری آن خلاصه می‌شود و نه در درک آن در سطوح اول و دوم. دسترسی واقعی به معنای باطنی، یعنی آن کاری که مولد واقعه باطنی است، با تفسیر وقایع حکایت در حد مفاهیم میسر نیست، بلکه با ارتقاء آن و رساندنش به ملکوت ممکن می‌باشد. یعنی در آن سطحی که وقایع حکایت، واقعاً پدید می‌آیند.

این تأویل است که سطح سوم حکایت است. برای آنکه بتوانم خود را حکایت قرار دهم، یعنی از نظر معنوی، معاصر بعد زمانی نمادهای موجود در آن باشم، باید سمبل‌های آن به رویدادی در درون من برای من تبدیل شوند. آگاه شدن من به این واقعه باید همانند آگاه شدن من به واقعه‌ای باشد که برای خودم اتفاق افتاده است و تمامی مسئولیت آن را می‌پذیرم. و این ممکن نیست مگر از طریق گسستگی که در سطوح پیش می‌آید. یعنی دگردیسی خود روح، یعنی وقتی واقعه به یک تجربه تحقق شخصی تبدیل می‌شود. «سهروردی می‌گفت، قرآن را آنگونه بخوان که گویی بر تو نازل شده است»^۹.

برای درک رازی که در پس نقاب یک شمن آسیایی موج می‌زند، برای همسازی با آهنگ تقریباً ایستای یک سانیاسین هندو که در مراقبه‌ای ژرف فرو رفته، و برای هماهنگی با تعدد معنای نمادهایی که شعر عرفانی ایران را سیراب می‌کنند، باید هر بار اندیشه را آموزش داد و

آمادهٔ سیاحت در اقالیم وجود متفاوت بود. به همان اندازه که دانش نشأت گرفته از علوم انسانی مدرن برای تجزیه تحلیل و فهم وقایع تاریخ، علم و جامعه الزامی است، به همان اندازه نیز برای فهم آن سطح سوم رویداد باطنی که حکایت‌های عرفانی و صوری ما را به آن هدایت می‌کنند، ناتوان است. و بالعکس همانقدر که شعور تفکر عرفانی شاعرانه نسبت به افق اساطیری و کیهان‌شناسی و دگردیسی‌های رفیع باز است، به همان اندازه از حمل حجم وسیع داده‌ها و مفاهیمی که علوم انسانی با خود حمل می‌کند عاجز است. به این معنا همهٔ کلیدهای شناخت برای گشودن همهٔ درها به کار نمی‌آیند. کلیدی که زبان اسطوره‌ها را می‌گشاید همان کلیدی نیست که ما را در جهش‌های کیفی دیالکتیک هگلی رهنمون می‌شود. به عبارت دیگر باید به ابزارهای گوناگونی مجهز بود و در سطوح مختلف وجود حضور داشت و جوانب متعددی از شناخت را در اختیار داشت.

وجه مشخص جهان ما فقط این نیست که اقوام، فرهنگ‌ها و آداب و رسوم مختلفی در درون آن در یکدیگر تداخل کرده‌اند، بلکه این نیز هست که تسلسل زمانبندی‌های برگشت‌پذیر که از نظر کیفی طبقه‌بندی شده‌اند و از نظر تاریخی متفاوت‌اند و هر یک از این فرهنگ‌ها را همراهی می‌کند در کنار یکدیگر به زندگی ادامه می‌دهند. گویی در این جهان کوچک تفاوت‌ها، انسان تمامی حالات وجدان بشری را تجربه می‌کند. از دوران نوسنگی تا عصر کامپیوتر و با گذر از تمامی حلقه‌های میانی آن. از آنجا که این دوران‌ها، انفصال آرام قاره‌های اندیشه و حساسیت‌ها را تجربه کرده‌اند، ما با ناپیوستگی‌ها و آهنگ‌های مقطع و برش‌هایی مواجهیم که تعادل را بر هم می‌زنند و به شکافته شدن آگاهی منجر می‌شوند. آگاهی که چند شخصیتی می‌شود و به این می‌انجامد که تداخل در طرز فکرهای مختلف نه فقط سحرآمیز، بلکه خطرناک هم باشد.

حال برای پایان دادن به این بحث، مایلم پرسشی را پیش بکشم و آن اینکه آیا می‌توان به شکلی موزون این صداهای مختلف را به یکدیگر متصل ساخت؟ آیا ما مثالی در اختیار داریم، متفکری را سراغ داریم که به هماهنگ کردن امواجی که از چندین سو بر ساحل وجود می‌افتند اندیشیده باشد؟ به شخصه یک نفر را می‌شناسم که به این موضوع توجه کرده است. جالب اینکه او در دورانی می‌زیست که گفتار یک بعدی پیشرفت، راهنمای فلاسفه بود و زمان خطی در اوج اقتدار خود به سر می‌برد و طبیعت فقط به بعد هندسی (Res Extensae) تقلیل می‌یافت. این متفکر استثنایی که شهامت باور نکردنی، ظرافت ایهامی و مدرنیتهٔ بی‌چون و چرایش بسیار با تأخیر کشف شد، کسی جز دیدرو، سردبیر خستگی‌ناپذیر دایره‌المعارف بزرگ نیست. اگر معاصرینش و بخصوص آلمانی‌ها او را از آن خود دانستند (شیلر مترجم آثار او به زبانی آلمانی بود و گوته از طرفداران پر و پا قرصش) و اگر افراد مدرنی چون رژه کمپف (Roger Kempf)

میلان کوندرا (Milan Kundera) و کارلوس فونتس (Carlos Fuentes) با اشتیاق زیاد از او صحبت می‌کنند، به این دلیل است که دیدرو نه فقط موفق شده است تارهای وجودی آنان را به صدا بیاورد، بلکه به این دلیل نیز هست که برای این نویسندگان، دیدرو نویسنده‌ای است متعلق به پایان قرن بیستم. رجوع کوندرا و فونتس به دیدرو بسیار بامعناست. این دو از سطوح مختلف تجلی که مشخصه دنیای تکنیکولوژیک ماست بخوبی مطلع هستند زیرا خود را با آن درگیر کرده‌اند. علاوه بر این رمان ژاک قدری، نوشته دیدرو همواره الگوی رمانی باقی مانده است که با زبان‌های گوناگون حرف می‌زند و مسئله اساسی‌اش معاصر بودن خواننده و نویسنده است و شدت حضوری که در تمامی داستان احساس می‌شود، در عین حال مسئله فونتس و کوندرا نیز هست. فونتس که با طنز بر معاصر بودن دیدرو تأکید می‌کند، می‌نویسد: «هر بار که از میلان کوندرا این سوال مواخذه جویانه را می‌پرسیم که آیا رمان مرده است؟ ششلول ادبی خود را از غلاف بیرون می‌کشد و پنج سیلاب را شلیک می‌کند: دنیس دیدرو»^۱. و باز هم همین دیدرو است که فونتس را از سلطه زمان خطی رها می‌سازد و به او اجازه می‌دهد که داستان‌های برگشت‌پذیر اسطوره‌های نیاکانش را باز یابد.

دیدرو بیش از یک قرن قبل از آنکه برادران لومیر سینما را اختراع کنند با استفاده از تکنیک برش و چسباندن همان تأثیرات بازگشت به عقب (Flash back) و یادآوری و بریدن‌هایی را که هنر هفتم می‌تواند مورد استفاده قرار دهد در رمان خود به کار گرفت. بسی پیش از اینکه جیمز جویس (James Joyce) جریان آگاهی را کشف کند و شخصیت‌های رمانش را قطعه قطعه سازد و بسی پیش از اینکه مارسل پروست (Marcel Proust) حافظه غیرارادی را بارز سازد تا از طریق آن زمان فراموش شده بایگانی حافظه را دوباره زنده سازد و همزمانی آنچه را متوالی است نشان دهد، یعنی پیش از آنکه پروست حضور شخصی متعلق به گذشته را در زمان حال ترسیم کند، دیدرو با ترکیب موفق بخش‌های غیر پیوسته، تکراری و معلق در نوشته‌اش، موفق می‌شود تمامی لحظات را بمنزله اتفاق نادری در یک حضور واحد عرضه کند. در حقیقت دیدرو ما را به تماشای هنری ترکیبی (Art Combina - toire) دعوت می‌کند. مگر چند گانگی فرهنگی چیزی جز یک هنر ترکیبی است که سعی می‌کند چند صدایی را جایگزین هرج و مرج گفتگو بین افرادی کند که گویی صدای یکدیگر را نمی‌شنوند؟ (به این مسئله باز خواهیم گشت).

تمایلی وجود دارد که فلاسفه فرانسوی عصر روشنگری، یعنی ولتر، روسو و دیدرو را دارای نقطه نظرهای همسویی بدانند. حال آنکه حتی با در نظر گرفتن پروژه مشترکشان که اختراع آزادی بود، باید گفت و سائلی که هر یک بکار بردند با وسائل آن دو دیگر اختلافات فاحش داشت. ولتر اندیشمندی است مختص عصر روشنگری. روسو از جنبه‌ای پیشقراول رومانسیسمی است که

پس از او می‌آید و نظریهٔ ارادهٔ همگانی‌اش تأثیر ایدئولوژیک بسزایی بر انقلابیونی که پس از او آمدند، داشت. به عنوان مثال می‌توان از احترامی که معمار «فسادناپذیر» دوران ترور، یعنی روبسپیر نسبت به او داشت یاد کرد.

به نظر من نمایندگان خیلی خاص عصر روشنگری در فرانسه، مارکی دوساد (Marquis de Sade) و دیدرو هستند. مارکی دوساد بازگوکنندهٔ وجه ظلمانی این دوران و دیدرو نمایندهٔ وجه بازی گونهٔ آن می‌باشد. اهمیت مارکی «ملکوتی» در این بود که پدیدهٔ وحشتناک و در عین حال جذابی را یادآور شد. و آن اینکه عقل روشنگری که از هرگونه هدف اخلاقی تهی شده است، عاقبت رودروی خود این عقل خواهد ایستاد و به خدمت غریزه‌های قتاله کمر خدمت خواهد بست. با نفی خداوند و سپس طبیعت و بالاخره خود انسان، همانطور که ساد می‌گوید این عقل در بی‌اعتنایی و انقطاع صرف به سخت شدن هر آنچه احساسات است می‌رسد. عقلی که تقریباً منجمد شده است خود را با غریزهٔ بقا همسان خواهد گرفت و تا آنجا پیش خواهد رفت که به امحا کامل روح برسد. گویی ستارهٔ خودخواهی ناب، خود، نورخویش را مصرف می‌کند. بی‌جهت نیست که متفکرین مکتب فرانکفورت، آدورنو و هورکهایمر بیش از دیگران، ساد را یکی از پیشقراولان درخشان آن عقل ایزاری که به خدمت نظام‌های توتالیتر درآمد می‌شمارند. به این معنا، روسو خبر رسیدن دوران ایدئولوژی‌ها را می‌دهد و ساد خبر عقل سرد و حسابگر نظام‌های توتالیتر را. دیدرو که بسی جلوتر از عصر خویش است، پیام‌آور بینش چند صدایی از دنیا است. بینشی که دیدیم تا چه حد امروزی است. جنبهٔ بازی‌گونهٔ اندیشهٔ دیدرو به یک معنا به گفتار چند ارزشی پست مدرنیته نزدیک‌تر است تا به دوران ایدئولوژی‌ها.

به همین دلیل است که الیزابت دو فونتونه (Elizabeth de Fontenay) در کتاب زیبایش به نام دیدرو یا ماتریالیست افسون‌زده چنین می‌نویسد: «دیدرو حقیقتاً یک استراتژی تفاوت را بکار می‌بندد. شخصیت‌های مهم داستان او، برادرزاده رامو، زن مذهبی، کورهای مادرزاد، کرولال‌ها، ریاضی‌دان هذیان‌گو (دالامبر)، وحشی‌ها، زنان و ژاک قدری همگی ادعای آن فرد اروپایی را که بخواهد خود را بمنزلهٔ قطب حاکم تمامی انواع شناخت قلمداد کند، از ریشه می‌خشکاند. به این معنا او با گفتار استبدادی مسلط زمان خویش (فارغ از منشاء آن) وداع می‌کند. برای اینکار دیدرو استراتژی انحرافی و ویرانگری را که هر نظامی را از تعادل خارج می‌کند در پنج زمینه تدارک می‌بیند. این پنج زمینه عبارتند از سیاسی، متافیزیک، مذهبی، اخلاقی و ریاضی. با خلق «هنر فلسفی آشفستگی» از طریق مخلوط کردن انواع ادبی، یعنی داستان، گفتگو، آواز و پانومیم، دیدرو همگونی جهان را در هم می‌شکند و با تَرَک انداختن در مشکل‌ترین گفتارهای جهانشمول و فراخواه او موفق می‌شود که «در آن واحد از بیست صدا صحبت کند». «این شیوهٔ نگارش عجیب

محتوای برنامه‌ای است که هدفش دریافتن تمامی امکانات کشف و بازگویی است. یعنی از طریق نوشتار همان کاری را بکند که طبیعت انجام می‌دهد، یعنی امتحان کردن دائمی شکل‌های جدید» (فونتنه). به همین جهت است که شیوه نگارش او، متفوق و پراکنده و قطعه قطعه است. و باز به همین دلیل بخش‌هایی برگشت‌پذیر هستند و بخش‌هایی تکراری و متناقض و ابهام برانگیز و حیرت‌آور و نیز بخش‌هایی با گفتاری چند جنبه‌ای. و باز به همین دلیل است که در نوشته‌های او مساعی دائمی برای شکستن وحدتی که پشت کثرتی پنهان است، دیده می‌شود. دیدرو این نابغه متناقض (این لوگوس سپرماتیکوس Logos Spermatikos) در جمیع جهات به خلق کردن، می‌پردازد. برای مثال بخشی از یکی از نوشته‌های او به نام، نامه‌ای درباره‌ی کر و لال‌ها را در اینجا یادآور شوم:

«برای روح، ادراک حسی ما از آن تسلسلی که گفتار برخوردار است پیروی نمی‌کند. هرگاه این ادراک حسی می‌توانست در آن واحد از بیست صدا سخن بگوید و هر صدایی حرف خود را بزند، تأخر تمامی نظرات از میان برداشته می‌شد... زبان سریع‌تر از فکر حرکت می‌کرد و فکر را وادار می‌ساخت دنبالش بدود... وضعیت روحی، در لحظه‌ای که نمی‌توان تقسیمش کرد، توسط انبوهی از کلمات به نمایش در می‌آید. انبوهی از کلمات که شرط دقت زبان است و کلماتی که به هر بخشی از سخن شکلی کلی می‌دهند. ما گمان می‌کنیم که در ادراک حسی ما نیز تقدم و تأخر وجود دارد زیرا کلمات یکی پس از دیگری گفته و شنیده می‌شوند. حال آنکه چنین نیست و باید بین چند موضوع تفاوت قائل شویم. وضعیت روحی ما یک چیز است و حسابی که این روح به خود ما و یا به دیگران پس می‌دهد چیزی دیگر. احساس تام و آنی بودن وضعیت روح یک چیز است و تقدم و تأخری که ما مجبور هستیم به آن بدهیم تا بتوانیم به نحو احسن آن را تحلیل و بازگو کنیم و از طریق آن حرفمان را بفهمانیم یک چیز دیگر. روح ما همچون تابلوی متحرکی است که ما بدون وقفه در حال نقاشی بر روی آن هستیم. البته برای آنکه آن را بازگو کنیم به زمان نیاز داریم، اما این تابلو در آن واحد و به صورت کامل وجود دارد. اندیشه همچون نمود آن، زمان نمی‌برد... وضعیت روح در آن واحد، آن چیزی که به زبان یونانی و لاتین با یک کلمه بیان می‌شود. این کلمه که گفته شد، همه چیز گفته و شنیده شده است.»^{۱۱}

بهرتر از این نمی‌توان کلیت، همزمانی و آنی بودن شرائط روح را بازگو کرد. بازگفتنی که به یک معنا پیام‌آور آن وضعیت ترکیب موزائیکی است که در این پایان قرن بیستم شاهد آن هستیم و در اینجا چند گانگی فرهنگی نامیدیم. دیدرو در پی این است که از اندیشه تصویری فراتر رود. اندیشه‌ای که تحلیل‌های استادانه‌ی مارتین هایدگر ما را با آن آشنا کرد. هایدگر به ما نشان داد که در مکانیسم تصور (Representation - Vorstellung) جهان بمنزله‌ی یک شیء در برابر ما عینیت

می‌یابد و تصویر می‌شود. آن کسی که آن را به تصوّر می‌آورد، یعنی فاعل شناخت در عین حال همان کسی است که به یمن تام‌الاختیار با به تصویر کشیدن دنیا، این دنیا را بنیاد می‌گذارد. در نتیجه ذهنیت من به عنوان اصل خلاق، بمنزله پیش شرط عینیت جهان مطرح می‌شود. و دیدرو دقیقاً می‌خواهد از همین من خلاق، که همچون فاعل خودمختار و گفتار فرادست، مطرح می‌شود، فراتر رود. دیدرو می‌خواهد این کار را از طریق بازی آیینه‌هایی که در برابر این من معلق می‌گذارد، انجام دهد. یعنی از طریق تکرار تصویرهای مختلفی از این من که در آن واحد به یمن سخنی که از بیست دهان خارج می‌شود تبیین می‌شود.

دو قرن پیش از آنکه هایدگر گفتگوی بی‌پایان خود را با منشأ اندیشه یونانی - یعنی اندیشه ماقبل سقراطی - آغاز کند تا از این طریق به ندای اصیل و فراموش شده مقلولانی مانند فیزیس، لوگوس و میتوس برسد یعنی دو قرن پیش از آنکه هایدگر سعی کند شکفتگی آنی حضور وجود را پیش از آنکه توسط متافیزیک مستتر شود بیابد، دیدرو همین (Intuitus Originarius) حضور اصیل یا این غریزه اولیه) را با کمک کلمات یونانی و لاتین، یعنی با کلماتی همچون total Simul (همه چیز در آن واحد) و ama (همه در آن واحد) بازگو کرد. به عبارت دیگر دیدرو سعی کرد دنیای جدیدی را که به روی ما باز می‌شد و دنیایی بود که در آن می‌بایست در آن واحد همه شرایط روحی تمامی صداها را در نظر گرفت، کشف کند. یعنی دنیایی که در اینجا موضوع بحث ما هست، دنیای تمامی فرهنگ‌ها، مگر نه اینکه هر صدایی متعلق به یک فرهنگ مشخص است؟

۷.

واقعاً نمی‌دانم آیا دیدرو در این برنامه‌اش موفق بود یا نه، اما او بسی استادانه در زندگی چند صدایی را بر روی ما گشود. دو قرن لازم بود تا این اندیشه دوران باروی خود را بگذراند تا ما بار دیگر امروز، آنچه را که او با ظرافت و هوشمندانه تبیین کرده بود، بازبایم. آنچه خصوصاً او به ما آموخت این بود که بدون وحدت شناخت‌های مختلف یا همانطور که او خود می‌گوید بدون «وحدت فیزیک، اخلاق و شعرشناسی» بشر مگر به بربریت نخواهد رسید.

1 - Samuel P. Huntington: «The Clash of Civilizations?», Foreign Affairs, Summer 1993.

2 - Robert B. Reich: The Work of Nations, New York, 1992, p. 3.

3 - Bertrand Badie et Bernard Cazes: «L'ordre mondial: Concert ou Cacophonie» in Le Quinzaine Littéraire, 4 au 31 Aout 1993.

4 - Dominique Wolton: «La mondialisation de la communication», in Le Quinzaine Littéraire, 4 au 31 Aout 1993.

5 - Jean Chesneaux: «De l'Est - Ouest au Nord - Sud, du Nord - Sud au Planétaire», in Le Quinzaine Littéraire, 4 au 31 Aout 1993.

6 - Jean - Luc Domenach: «L'Asie: D'une mondialisation a l'autre», in Le Quinzaine Littéraire, 4 au 31 Aout 1993.

7 - Alfredo G. A. Valadao: Le XXIeme siècle sera Américain, La découverte, Paris, 1993, p. 89.

8 - Erich eumann: «Kunt und Zeit», in Eranos Jarbuch.

9 - Daryush Shayegan: «Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam Iranien», La différence, Paris 1990, pp. 192 - 194.

10 - Carlos Fuentes: «Myself and Others».

11 - cité par: Elizabeth de Fontenay: «Diderot ou le matérialisme enchanté», Grasset, Paris, 1981, pp. 185 - 6.



شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله نسیم
پست

گلن وارد

قادر فخرزنجیری
ابوذر کرمی

