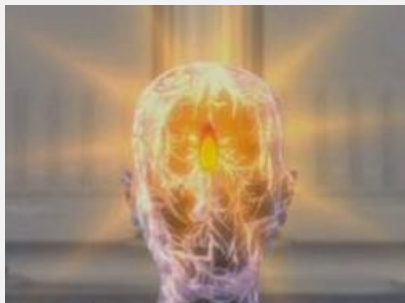


عبور از تاریخ الهیات مسیحی

شهرام پازوکی از سال 68 تا 79 در دوره های کارشناسی و کارشناسی ارشد دانشگاه تهران و شهید بهشتی و از سال 79 تا کنون، دردوره های دکترای دانشگاه تهران، دانشگاه تربیت مدرس تهران و قم، در رشته...



عبور از تاریخ الهیات مسیحی / مذهب پروتستان روح پنهان همه فلسفه های مدرن است

شهرام پازوکی از سال 68 تا 79 در دوره های کارشناسی و کارشناسی ارشد دانشگاه تهران و شهید بهشتی و از سال 79 تا کنون، دردوره های دکترای دانشگاه تهران، دانشگاه تربیت مدرس تهران و قم، در رشته های فلسفه یونان و مسیحی، عرفان تطبیقی، الهیات تطبیقی، الهیات مدرن، فلسفه هنر و زیبایی، فلسفه تطبیقی در مباحث وجود شناسی و جهان شناسی تدریس داشته است. الهیات عرفانی، ادیان و حکمت مسیحی از جمله حوزه های تخصصی وی است. با شهرام پازوکی به پرسش های ما در باب پروتستانتیسم و رفورماسیون مسیحی پاسخ داده است. هر چند در این پاسخ ها، ملهم از نگاه تطبیقی وی، نکات بدیعی درباره عالم اسلام نیز طرح شده است.

1. برای پرسش نخست بفرمائید که آیا پروتستانتیسم را باید یک جریان اصولگرایانه خواهان رجعت به بنیادها دانست یا یک جریان پیشرو خواهان رفورماسیون؟

در پاسخ به این پرسش باید بگویم که این دو از یکدیگر جدا نیستند! یعنی به طور کلی بازگشت به اصول اولیه (Fundamentals) دین، جدا از اصلاح طلبی در دین نیست. اساسا ادعای همه جریان های اصلاح طلب دینی این است که به نحوی خواهان بازگشت به اصول اولیه دین هستند. اما نکته اصلی این است که تعریف اصول اولیه دین چیست؟ در واقع تفاوت ها موقعی پیدا می شود که بحث تعریف و تفسیر و نحوه مراجعه کردن به این اصول اولیه درمی گیرد. عالم اسلام را هم اگر ملاحظه کنید، متوجه می شوید که متفکری مثل «ابوحامد غزالی« که در کتاب «احیای علوم الدین« درصدد اصلاحات دینی است، در مقدمه کتاب خودش بر این نکته تاکید می ورزد که می خواهد برگردد به آنچه که به اصطلاح سنت نبوی و سیره «سلف صالح« گفته اند. بدین منظور وی معنای اصلی و اولیه پنج مفهوم دینی مثل توحید، فقه، علم و... را که در طی زمان معنایی دیگر یافته است، متذکر می شود. یعنی رجوع به آنچه که در زمان حیات پیامبر و صحابه به عنوان اصول دین فهمیده می شد. البته این بازگشت غزالی به اصول، یک بازگشت عرفانی است. در واقع او می خواهد در برابر آسیب «کلام زدگی« و «فقه زدگی« رخ داده در تاریخ اسلام، اصلاحاتی وارد کند. نمونه دوم این حرکت در عالم اسلام، «وهابیون« هستند. آنان هم خود را جزء مصلحین دین می دانند؛ چرا که در پی اصلاح دین و خواهان بازگشت به صدر اسلام هستند. اما در نحوه این بازگشت و رجعت، غزالی با وهابیون تفاوت دارد. همانطور که غزالی با «احمد ابن حنبل« که او نیز مدعی اصلاح است، تفاوت دارد. اگر بخواهیم به پرسش شما بازگردیم، اینکه پروتستان ها هم خواهان بازگشت به اصول اولیه دیانت مسیحی هستند و خواهان پیراستن دین از آلودگی های عارضی هستند، تردیدی نیست. آنها هم خواهان رجعت به اصول اولیه مسیحیت هستند. جالب توجه است که بگویم در همین جریان «بیداری اسلامی« و یا سلفی های مسلمان هم بازگشت به گذشته یا سلف مطرح است. این جریان سلفی در عالم اسلام را اروپایی ها به قرینه آنچه در میان پروتستان ها رخ داد به «رفورماسیون« ترجمه کردند و معادل جریان «پروتستانتیسم« در مسیحیت قرار دادند. در حالیکه اگر سلفیه را به اصلاح طلبی به معنای رایج امروز در روشنفکری دینی در ایران ترجمه کنید، باید بگویید که روشنفکران دینی در اسلام معاصر، وهابی هستند! به عبارت بهتر وقتی غربی ها می گویند که «رفورماسیون اسلامی« در آثار کسانی همانند «حسن بنا« یا «سید قطب« پیداست و از سوی دیگر «وهابیون« را نیز جزء رفورمیست ها می آورند، آنگاه است که شما متوجه می شوید ترجمه اصلاح طلبی دینی برای رفورماسیون اسلامی در زبان فارسی چه مصادیقی پیدا خواهد کرد.

1. آنچه در روایت های تاریخی آمده است ناظر بر طغیان مارتین لوتر بر علیه آمرزش فروشی کشیشان و واسطه گری کلیسا است. پرسش اینجا است که آیا پروتستانتیسم مرجعیت پاپ و کلیسا را به عنوان واسطه رستگاری برنمی تابد یا اینکه اصولا با هر گونه سامان و دستگاه دینی سر سازگاری ندارد؟

نه! اصلا اینگونه نیست که پروتستان ها هر گونه سامان یا دستگاه دینی را قبول نداشته باشند. به هر حال ما امروزه در جهان مسیحیت، با تكثر کلیساهای پروتستان مواجه هستیم که اتفاقا بعضی از آنها، کلیساهای فوق العاده فعالی نیز به شمار می روند. خود این تكثر کلیساها در قیاس با مذهب کاتولیک حاکی از اندیشه های دینی فردگرایانه آنهاست. نکته در این است که کلیسای کاتولیک به نحوی قائل به آن چیزی هست که از آن به عنوان مرجعیت دینی به مثابه واسطه گری دینی یاد می کنند. به این معنا که اگر شما

می خواهید مسیحی باشید، مسیحی شدن شما به وساطت پاپ و کلیسا است. شما مستقیماً و به اعتبار خودتان نمی توانید بگوئید که من مسیحی هستم! مسیحیت به واسطه اعتقاد شما به کلیسا و شفیع بودن پاپ است. این چیزی است که در تعبیر غربی به آن authoritarianism یا قول به اصالت شفیع و واسطه برای تدین می گویند. یعنی تدین بی واسطه ممکن نیست. این دیدگاه بسیار با اصل امامت در 171#& «تشیع» نزدیک است، اساساً کاتولیک ها به شیعیان از لحاظ نظری بسیار نزدیک هستند. همانگونه که در شیعه، مسئله اعتقاد به 171#& «امام» به عنوان جانشین پیامبر و این نکته که بدون اعتقاد به امامت، اصل نبوت دین ناقص است مطرح است، کاتولیک ها هم چنین اعتقادات مشابهی دارند. به عبارت دیگر کاتولیک ها معتقدند که اگر اعتقاد به وساطت پاپ نباشد، خلل در ایمان فرد مسیحی ایجاد می شود. در اینجا باید اشاره کرد که 171#& «مرجع مداری» ای که کلیسای رم به آن معتقد است، صرفاً اعتقاد به یک ساختمان برای عبادت به نام کلیسا مشابه مسجد یا کنیسه نیست، بلکه اعتقاد به وساطت و شفاعت پاپ به عنوان واسطه دینی است. به همین دلیل وقتی مارتین لوتر در آغاز نهضت اش به این واسطه ایراد وارد ساخت، دلیل اش این بود که این واسطه گری را مسیح تجویز نکرده است و باید مستقیماً به اصول اولیه مسیحیت بازگشت و ایمان به مسیح آورد. به قول معروف 171#& «هر دلی را به سوی او راهی است». لوتر اذعان داشت که هر فرد مسیحی می تواند مستقیماً و بی واسطه متدین باشد و ارتباط با آسمان داشته باشد. به همین دلیل هم هست که شما می بینید در تعالیم پروتستان ها، رجوع مستقیم به کتاب مقدس و سیره مسیح و حواریون می شود. در واقع در کلیسای پروتستان اصل 171#& «کتاب» است. هم اکنون نیز بیشترین تحقیقات را درباره کتاب مقدس پروتستان ها می کنند، با این حساب با حدی از مسامحه می توان گفت که کاتولیک نزدیک به شیعه و پروتستان نزدیک به سنی است؛ نظراتان را مستقیماً جلب می کنم به اختلاف اصلی تشیع و تسنن مبنی بر اینکه آیا 171#& «کتاب الله و سنتی» آن چیزی است که از پیامبر به ارث رسیده یا 171#& «کتاب الله و عترتی»؟ در واقع کتاب الله و سنتی شباهت به آن چیزی دارد که پروتستان ها می گویند و کتاب الله و عترتی شباهت به آن چیزی دارد که کاتولیک ها معتقدند. طبیعی است که عترت دقیقاً همان چیزی نیست که مد نظر کاتولیک ها است! به هر تقدیر در مذهب پروتستان به یک نوع دین فردی قائل هستند. یکی از آثار اولیه لوتر عنوانش 171#& «درباره آزادی یک فرد مسیحی» است. دینی که به یک سلسله مراتب روحانی واسطه برای ورود به ملکوت قائل نیست، بلکه دینی که شخص را مستقیماً با ساحت قدس و آسمان مواجه می کند. این مسئله اصلی است که تفاوت میان نظرگاه پروتستانی و کاتولیکی در جهان مسیحی را نشان می دهد. طبیعی است که دیگر مسائل نظیر آموزش، فروش، فرع بر این اصل است که به تفصیل به آن پرداختم.

2. می دانیم که پروتستانتیسم با فرهنگ دینی قرون وسطی که ترکیبی از کلام اسکولاستیک و فلسفه مسیحی بود به مخالفت برخاست و خواستار بازگشت به اصول مذهب شد. آیا در این مرحله می توان مخالفت پروتستان ها را با فلسفه مسیحی، دال بر خردستیزی و جزم اندیشی ارزیابی کرد؟

البته این سوال شما از یک جهت واضح و ساده و از چندین جهت پیچیده است! توجه بفرمایند که مدعی مارتین لوتر و سپس پروتستان ها این بود که فرهنگ دینی قرون وسطی، فرهنگی است که آلوده به شائبه فلسفه ارسطویی شده است. البته منظور آنها از ارسطو، طبعاً ارسطوی یونانی نبود، اساساً هیچگاه ارسطوی یونانی وارد مسیحیت قرون وسطی نشد؛ حتی وقتی که آثارش پس از آنکه ابتدا از عربی به زبان لاتین ترجمه شده بود این بار از یونانی مستقیماً به لاتین ترجمه شد. چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام. منظور ارسطویی است که ابتدا مسلمان و سپس مسیحی شد؛ یعنی تفاسیری مبتنی بر اسلام و مسیحیت از فلسفه او ارائه شد. به هر حال سخن لوتر این است که باید ارسطو را به عنوان لکه ننگی که دامنگیر الهیات مسیحی و معارف دینی شده است، پاک کرد. اما اینگونه سخنان را نمی توان دال بر خردستیزی و جزم اندیشی دانست. در واقع این خردی که لوتر با آن دشمنی می کند، خرد ارسطویی است که متناسب قرون وسطی شده است. در مورد جزم اندیشی هم اگر بخواهیم بحث کنیم، باید بگوئیم که درست است که دگما های کلیسای کاتولیک و پروتستان با یکدیگر تفاوت هایی دارد، اما چندان هم از منظر دگما بودن از هم دور نیستند. چنانکه هم پروتستان ها و هم کاتولیک ها هر دو افکار و تعالیم اگوستین را مصدر و سرچشمه حقیقی حکمت مسیحی می دانستند و هر دو به یک اندازه وی را تجلیل می کنند. البته من دگما تیم را به جزم اندیشی ترجمه نمی کنم، دگماها همان اصول دینی هستند. در واقع وقتی ما از دگما در این باب سخن می گوئیم، قبلاً یک تفسیر مدرن کانتی از آن کرده ایم که با ارزش دادن به کریتیک (critic) دگماتیک را بی بها می دانست. به هر حال آنچه مد نظر لوتر در بازگشت به اصول اولیه دین هست، عبور از تاریخ الهیات مسیحی است که در قرون وسطی ساخته و پرداخته شده است. به عبارت بهتر لوتر قصد بازگشت به 171#& «پولس» و ایمان نخستین مسیحی و عبور از سنت فکری قرون وسطی را دارد. به همین ترتیب ما می توانیم دریابیم که چرا کاتولیک ها عمدتاً قائل به فلسفه مسیحی هستند و برای آن هویت و اصالتی قائل هستند ولی پروتستان ها نیستند. به این دلیل که می گویند فلسفه یونانی در دوره قرون وسطی دچار تغییر ماهیت شد. یعنی تحت تاثیر مفاهیم دینی مآخوذ از مسیحیت قرار گرفت و مسائلی از قبیل خلق عالم از عدم توسط خدای خالق یا آموزه لطف در آن مطرح شد که این مسائل در یونان جایگاهی نداشت. کاتولیک ها به این دلیل به فلسفه مسیحی معتقد هستند و نمونه اعلا ی آن را در قرون وسطی و در آراء کسانی نظیر 171#& «توماس آکوئینی» می بینند که قائل به جمع و تعادل میان عقل و وحی هستند و مثل شیعه می گویند 171#& «کلام حکم به العقل حکم به الشرع» پس این خردستیزی سوال شما را می توان اینگونه پاسخ داد که بله! پروتستان ها با عقل ارسطویی مخالفت کردند و ایمان را محور دانستند. البته بعدها این عقل ارسطویی جای خود را به عقل دکارتی در دوره مدرن داد. بعداً اشاره خواهم کرد که چگونه پروتستان ها عقل مدرن را پذیرفتند و وارد در تعالیم الهیات مسیحی کردند. قبل از لوتر جدا کردن دین از فلسفه را در آثار ابن رشدی های لاتین نیز می توانید

ببینید. البته در اینجا بیشتر حفظ ارسطو مورد نظر بود تا دین. ولی به هرحال این سوال که مسیحیت با فلسفه یونانی چه نسبتی دارد، از همان صدر مسیحیت حتی در نامه های پولس نیز مطرح است.

3. اگر بپذیریم مارتین لوتر تبیین ایمان را در فضای فلسفه و فرمول های اسکولاستیکی برنتافت و بر جنبه باطنی ایمان پای فشرده، نسبت پروتستانتیسم و باطن گرایی را چگونه می توان تبیین کرد؟ به عبارت دیگر آیا می توان کاتولیسیسم را نماد شریعت مسیحیت و پروتستانتیسم را نماد حقیقت مسیحیت دانست؟

ببینید! در واقع سخن اصلی مارتین لوتر این بود که باید ایمان مسیحی را بیرون از فضای آلوده شده به فلسفه و کلام اسکولاستیک احیا کنیم. ولی آیا داعیه احیاء ایمان و توجه به ایمان همواره معطوف به توجه به باطن ایمان است؟ آیا می توانیم بگوئیم هر کسی می گوید بپائید ایمان را احیا کنیم، رو به باطن دارد و به یک معنا اهل عرفان است؟ چون عارفان نیز اهل ایمان و احیای آن هستند. شبیه این داعیه را در عالم اسلام در میان &171#؛ اشاعره» می بینید. پروتستان ها از بعضی جهات بسیار شبیه به اشاعره هستند. چرا که اشاعره نیز در طرح مسئله ایمان، عکس العملی نسبت به معتزله هستند. یعنی اشاعره نیز می خواهند به احیای ایمان بی فلسفه بازگردند. مخالفت آنان با فلسفه شاید به همین جهت باشد. اما در اینجا همان اشتباهی که معمولاً مفسرین در عرفان اسلامی می کنند و حتی بزرگانی از علمای مسلمان دچار این اشتباه می شوند؛ رخ داده است. اشتباه این است که تصور می کنند عرفا در اسلام، اشعری مسلک هستند چون توجه به احیا ایمان دارند و اصل را در دین &171#؛ ایمان» می دانند. این اشتباه از آنجا ناشی می شود که ظاهراً گفته می شود عرفا در اسلام، عقل ستیز هستند و در این عقل ستیزی، &171#؛ اشعری» می شوند. این یک اشتباه است! در واقع عرفا برای عقل، مراتبی قائل هستند که این مراتب در مثنوی معنوی به خوبی توضیح داده شده است. مولانا در مثنوی صفاتی را برای عقل برمی شمرد که هر کدام از آنها تعریف گونه ای از عقل است. &171#؛ عقل دوراندیش»، &171#؛ عقل کارافزا»، &171#؛ عقل کلی»، &171#؛ عقل جزئی»، &171#؛ عقل معاد»، &171#؛ عقل معاش» و &171#؛ عقل ایمانی». اگر کسی همانند مولانا اهل عقل و معتقد به آن نباشد، این همه مراتب و اوصاف برای عقل نمی آورد و از همان اول آن را به کناری می نهد. عرفای ما قائل معرفت دینی هستند. این چیزی است که نه در اشاعره قابل مشاهده است و نه در پروتستان ها. طریق ایمانی در مذهب پروتستان راه به اصالت اراده پیدا می کند. اراده ای که معطوف به ایمان و معرفت ستیز است. در قول مشهور &171#؛ ایمان می آورم چون امری خلاف عقل است» (credo qua unintelligam est) که در قرون وسطی می گفتند، این خلاف عقل بودن به چه معنا است؟ گاهی اوقات می گوئیم خلاف عقل و نظر به مراتب عالی تر داریم، همچنانکه عرفای اسلام منظور دارند. اما گاهی اوقات می گوئیم خلاف عقل و به یک قشریت و ظاهرپرستی دینی می رسیم، یک صورت پرستی که بسیار خطرناک است. همچنانکه علمای بنیادگرای مسیحی آمریکایی اینگونه هستند. اما این نه تنها عرفان نیست بلکه ستیزه با عرفان است. خود لوتر علاقمند به عرفان بود. او راهبی اهل طریقه آگوستینی بود. کتاب عرفانی الهیات آسمانی که در طریقه &171#؛ دوستان خدا» نوشته شده بود، از کتاب هایی بود که لوتر همواره با آن انس داشت و خودش اولین بار آن را منتشر کرد. اساساً همه کسانی که دلمشغولی اصلاح دینی دارند، از عرفان شروع می کنند. این را در عالم اسلام هم می توانید مشاهده کنید. اما با این تذکر که اگرچه از یک مبدا عرفانی شروع می کنند، اما چه بسا نتایج غیر عرفانی برسند. به همین دلیل هر چه به پیش می آئیم؛ در تاریخ مذهب پروتستان کمتر با عارفی مواجه می شویم. شاید به جزء &171#؛ یاکوب بوهمه» آلمانی شخصیت مشهور دیگری در ذهن ما نیاید. نهایت ایمان گرایی پروتستانتیسم- که من از &171#؛ ایمان گرایی» به جای &171#؛ باطن گرایی» استفاده می کنم- به هر دو مقصد می تواند برسد. یعنی هم می تواند به یک قشریت و صورت پرستی منتهی شود و هم می تواند به یک اخلاق ایمانی ختم شود. اما آنچه در هر دوی این مقاصد به عنوان یک اصل مطرح است، &171#؛ اراده» است و نه &171#؛ معرفت». از این رو شما نمی توانید کاتولیسیسم را نماد شریعت مسیحیت و پروتستانتیسم را نماد حقیقت مسیحیت بدانید. یک دلیلش اینکه در میان کاتولیک ها عرفای بیشتری وجود داشته اند تا در میان پروتستان ها.

4. آیا با تسامح می توان پروتستان ها در غرب را با متصوفه در تمدن اسلامی مشابه دانست؟

ابتدا باید متذکر شوم که مسیحیت در قیاس با دین یهود، دینی ذاتاً عرفانی است. حال با توجه به توضیحاتی که در جواب به سوال قبلی دادم، باید از همین ابتدا بگویم که پروتستان ها اصولاً عرفان را به رسمیت نمی شناسند و آنچه در میان پروتستان ها مطرح شد، چیزی جز نهضت های دینی زاهدانه نبود. در عرفان اسلامی میان زهد و عبادت و عرفان فرق گذاشته اند که این فرق از دقت بسیار بالایی برخوردار است و دقت در این فرق برای مسئله ای که در حال توضیح آن هستم بسیار مهم است. آنچه در عالم پروتستان پدید آمد، مجموعه جریان های دینی زاهدانه همانند نهضت &171#؛ پانتیسم» در قرن هفدهم بود که تحت تاثیر &171#؛ یاکوب بوهمه» بود. نهضت &171#؛ کوآکری» های پروتستان یا نهضت &171#؛ متدیسم» پروتستان نیز از همین گونه ها هستند. اگر بخواهیم از جریان های دیگر نام ببریم باید به &171#؛ منونایت» ها یا &171#؛ مورمون» ها اشاره کنیم که همگی جزء جریان های زاهدانه ای هستند که پروتستان هستند. اما با اینکه بسیار متخلق و متشرع هم هستند، ما نمی توانیم لفظ عرفان را به معنای دقیق کلمه برای آنها به کار ببریم. همانطور که عرض کردم در واقع پروتستان ها شبیه به اشاعره هستند و از جهت توجهی که به ایمان می کنند با متصوفه ما قابل قیاس هستند. با این توضیح که همان تفاوتی که متصوفه با اشاعره دارند، پروتستان ها هم با عرفای مسیحی دارند. البته این تفاوت بسیار باریک است و در عالم اسلامی نیز چندان فهمیده نشده است. به طور مثال وقتی گفته می شود که

«حافظ» یا «مولانا» از اشاعره هستند، توجه نمی شود که «اشاعره» و «معتزله» از اقسام متکلمان و قائل به علم کلام هستند ولی عارف از مرحله کلام بالاتر می رود. توحید و نبوت کلامی با توحید و نبوت نزد عرفا تفاوت دارد. حتی معنای ایمان هم تفاوت دارد. اگر چه در احیای ایمان و مقابله با معتزله، اشاعره به عرفا نزدیک هستند ولی هیچ عارفی اشعری نمی تواند باشد. پروتستان ها نیز از جهت توجه به ایمان و مقابله با کلام زدگی (theologism) قرون وسطی شباهت به متصوفه دارند.

5. دینداری مطلوب پروتستان ها چگونه دینداری است؟ می دانیم که بزرگان مذهب پروتستان همانند مارتین لوتر به مقابله با دخالت ارسطو در تبیین اعتقادات مسیحیت پرداختند و می توان گفت که نوعی دینداری خارج از مفاهیم مابعدالطبیعی عرضه کردند. آیا عدم التقاط عقل فلسفی و دیانت آرمان پروتستان ها بوده است؟

بحث بسیار مهمی در قرون وسطی مطرح بود که همه متفکران اعم از عارف و متکلم وارد این بحث شده اند. موضوع بحث هم ناظر بر دو نوع حیات بود. حیات یا زندگی نظری یا به تعبیر قرون وسطایی «vita contemplativa» و حیات یا زندگی عملی که «vita activa» خوانده می شد. سخن بر سر این بود که آیا حیات نظری و یا اصولا «نظر»- در معنای «theoria» آن که متفکران پیشاسقراطی از آن سخن می گویند و هیچ ارتباطی به «تئوری» در عرف اهل ریاضیات و تجربیات ندارد- که به مراقبه و توجه به خویشتن می پردازد دارای اولویت است یا حیات عملی به معنای در خدمت خلق الله بودن؟ در تفسیر این مسئله هم معمولا به داستانی در باب دهم انجیل لوقا اشاره می کردند که در آن دو خواهر به نام های «مریم» رمز و مظهر حیات نظری و «مرتا» رمز حیات عملی بودند. حضرت عیسی (ع) هنگامیکه به خانه این دو خواهر می رود، مریم مستغرق در جاذبه پیامبری ایشان بود و مرتاه مشغول خدمت گذاری و پذیرایی از حضرت و همراهان. در اینجا این نکته را متفکران قرون وسطا مطرح می کردند که آیا نظر مریم دارای اولویت است یا عمل مرتاه؟ معمولا اقوال دائر بر برتری حیات نظری و شان مریم بود. چرا که معمولا عمل را بر نظر متوقف می دانستند و در نظر آنان حیات عملی تابع حیات نظری بوده است. اما نزد بزرگان پروتستانتیسیم و امثال مارتین لوتر این قضیه برعکس می شود و حیات عملی بر حیات نظری اولویت پیدا می کند. البته اینجا هم کاری که لوتر می کند، شبیه کار عرفای اسلام است. شما داستان «نحوی و کشتیان» در مثنوی معنوی را بنگرید! در آنجا مولانا نشان می دهد که کشتیانی که علم و عمل اش یکی بود، بر آن نحوی که خودش را اهل علم و نظر می دانست، چگونه تفوق دارد. اما دقت داشته باشید که عمل هم از نظر عرفا تابع نظر است و عملی که تابع معرفت نباشد، به زبان قرآن «اخرسین» اعمال است. اما پروتستان ها گذار از نظر را ملازم با گذار از مباحث فلسفی و کلامی قرون وسطی می پندارند و در گذار از مفاهیم متافیزیکی در الهیات مسیحی، به یک نوع اصالت عمل می رسند. البته این عمل دیگر به تدریج تابع نظر نمی ماند حال آنکه در قرون وسطی تابع نظر بود. صورت فلسفی این مسئله را می توانید در کانت ببینید که چگونه عمل کاملا از نظر جدا می شود. در واقع این نکته که نظر و معرفت به کنار رود و عمل اولویت پیدا کند، از اجزای اصلی تفکر پروتستان ها است. در این حالت دین به اخلاق تبدیل می شود چنانکه در فلسفه کانت شد. از سوی دیگر نتایج اولویت عمل و اهمیت کار دنیوی را می توان در تفسیری که ماکس وبر از نسبت میان پروتستانتیسیم و ظهور سرمایه داری مدرن می کند هم دید. این توجه به عمل و «activism» منتج به «پراگماتیسم» در اوایل قرن بیستم هم می شود. پراگماتیسمی که در آن مباحث «تجربه دینی» و آراء متفکری همانند «ویلیام جیمز» هم طرح و بسط می یابد. نکته مهم این است که شما نمی توانید بدون مبانی فلسفی مدرن و بدون یاری مذهب پروتستان، دین و عرفان را به تجربه های دینی و تجربه های عرفانی تقلیل دهید. موضوع تجربه دینی فقط می توانست در محدوده مذهب پروتستان رشد کند. وقتی عمل و کار اهمیت می یابد، این نتایج نیز از آن حاصل می شود. حالا باید گفت که دینداری پروتستان ها را هم باید در همین مسیر فهم و تفسیر کنید. دینداری ای که معتقد به اصالت ایمان، اولویت کار و عمل، به کنار نهادن عرفان و برداشتن مرز میان متخلق به اخلاق و متدین به دیانت است. اینجا است که تقدس به تخلق تنزل می یابد و ساحت قدس به امر اخلاقی فروکاهیده می شود و در نتیجه امر باطنی دین مغفول می ماند. البته از طرف دیگر راه هایی نیز گشوده می شود که در مذهب کاتولیک مسدود است. راه های ایمانی که حیات دینی را در دوره مدرن آن آسان تر می کند.

6. پروتستانتیسیم چه جایگاهی برای فلسفه بیرون از اعتقادات دینی قائل است؟ آیا پروتستان ها فلسفه را برای توضیح جهان به رسمیت می شناسند یا اینکه زندگی دنیوی شان نیز همانند دینداری شان بی فلسفه سامان می یابد؟

مذهب پروتستان اگر چه مخالف عقلانی بودن دین است، ولی توجه داشته باشید که با اعتقادات پروتستان ها ما داریم به نحوی از قرون وسطی خارج می شویم. یعنی شرایطی دارد مهیا می شود و سیر تفکر به نقطه ای می رسد که مخالفت لوتر و پیروان اولیه پروتستان با عقل ارسطویی معنا می یابد. اما نتیجه کار آنها، طرد فلسفه قرون وسطایی و عقل ارسطویی و نه طرد فلسفه به طور مطلق است. در سیر تاریخ فلسفه مدرن، آیا می توان سیر ایدئالیسم آلمانی و فلسفه رومانتیسیسم را بدون مذهب پروتستان درک کرد؟ آیا می توان در این مسیر به فیلسوفی برخورد که پروتستان نباشد؟ از کانت تا هگل تا دیگر فیلسوفان مدرن، هر یک با مذهب پروتستان هماهنگ هستند. اگر کانت کاتولیک و ملتمز به فلسفه مسیحی بود، به این نتایج می رسید؟ اساسا فلسفه مدرن توسط مذهب پروتستان تقویت شد. من نمی گویم که مقاصد مذهب پروتستان، همان مقاصد فیلسوفان مدرن است ولی بدون مذهب پروتستان، فلسفه مدرن نمی توانست این سیر را داشته باشد. پروتستان ها با فلاسفه مدرن از کانت گرفته تا کی یرکه گارد یا حتی فوئرباخ نفیا یا اثباتا موافق یا ملأئم هستند. مذهب پروتستان فلسفه فیلسوفی ضد دین مثل لودویگ فوئرباخ را نیز تحکیم کرده

است. پس نمی توانیم بگوئیم که مذهب پروتستان جایی برای فلسفه باز نکرد. جایی برای فلسفه مدرسی نداشت ولی عملاً توانست مثل یک روح پنهان در تمام جریانات فلسفی مدرن حضور داشته باشد. به این معنا پروتستانتیسم بیش از کاتولیسیسم اهل فلسفه است و قابلیت جمع شدن با فلسفه های مختلف را در خودش دارد. در عالم اسلام هم اگر ملاحظه کنید، پیشروان اصلاح دینی فلسفه های مدرن را راحت تر از فلسفه اسلامی کلاسیک می فهمند و با آن ارتباط برقرار می کنند. آنان با «ژان پل سارتر» خود را هماهنگ تر از «ملاصدرا» درمی یابند. به هر حال کوبیدن فلسفه توسط پروتستان ها تنها متوجه فلسفه مسیحی و عقل ارسطویی است که آن هم برای به پیشواز عقل مدرن رفتن است.

7. از دیدگاه جنابعالی به طور کلی پروتستانتیسم اعراض از سنت بود و یا بازگشت به سنت؟

می توانیم بگوئیم که به یک معنا هر دو بود! اعراض از سنت مدرسی قرون وسطی و بازگشت به سنت اولیه مسیح. همانطور که در پاسخ به پرسش نخست گفتم، اساساً هر گونه تلاش برای اصلاح و احیای معارف دینی، تمنای اصلی اش بازگشت به مبدا دین و تجدید سنت است. اما فهم این سنت و نحوه بازگشت هم حائز اهمیت است. امروزه بنیادگرایان مسیحی که داعیه بازگشت به اصول اولیه مسیحی را دارند و به اصطلاح اصولی اندیش (fundamentalist) هستند هم قصد بازگشت به سنت را دارند. اما وقتی به تعریف آنان از «سنت» دقت می کنیم و نحوه بازگشت شان را مشاهده می کنیم، بسیار سوال انگیز و حیرت انگیز است! امروزه قشری ترین و ستیزه جو ترین گروه های مسیحی همین بنیادگرایان مسیحی برخاسته از کلیسای انجیلی (Evangelical) پروتستان آمریکا هستند که داعیه بازگشت به کتاب مقدس را داشتند. آن هم کتابی که از دیدگاه ایشان عین کلام الهی است و ذره ای تغییر و تغیر در آن راه نیافته است! این گروه نه تنها معارضه علمی با تفکر مدرن داشتند که معارضه خشونت آمیز و حذف گرایانه نیز داشتند. همین بنیادگرایان مسیحی با حمایتی که گاه از حزب جمهوری خواه می شدند، در اوایل دهه بیست قرن گذشته، استادان قائل به نظریه تکامل را از دانشگاه های ایالات متحده اخراج کردند. این افراد با تأکیدی که بر موعود باوری نیز داشتند، در جهت مبارزه با مدرنیسم و الهیات آزاد اندیش، خواهان بازگشت به اصول اولیه مسیح شدند و جالب است که بدانید علیرغم ادعایشان تا بیخ و بن از ثمرات عالم مدرنیته بهره می بردند. اساساً اصطلاح بنیادگرایی (Fundamentalism) که اکنون معنایی مذموم دارد، در ابتدا درباره این گروه پروتستان به کار برد شد و بعداً به جریان های مشابه آن در دیگر ادیان اطلاق گردید. منظور این است که بالاخره این افراد هم پروتستان محسوب می شوند و داعیه بازگشت دارند. از سوی دیگر پروتستان هایی نیز وجود دارند که داعیه بازگشتی متفاوت دارند و به «نئو ارتدوکسی» مشهور شده اند. این تعبیر را به صورت تحت اللفظی می توان به «سنی بودن جدید» ترجمه کرد. آنها نیز چنانکه از لفظ برمی آید اهتمام اصلی شان بازگشت به سنت است ولی با توجه ه ارکان عالم مدرن در عین حفظ پیام اصلی بشارت (Kerygma) مسیح. این را هم بگویم که «الهیات جدید» را که پروتستان ها قائل به آن هستند، کاملاً در جهت مخالف با بنیادگرایان مسیحی است. آنها معتقدند که باید سنت مسیحیت اولیه که مبتنی بر ایمان است را احیا کرد. اما از سوی دیگر مخالفت خود را با «لیبرال تئولوژی» یا الهیات آزاد اندیش هم اعلام می دارند. یعنی موافق نیستند که مسیحیت باید به نحوی مدرن شود که کاملاً اسطوره زدایی شده و به یک نظام اخلاقی صرف مبدل گردد. لذا آنها بین بنیادگرایان مسیحی و الهیات آزاداندیش پروتستان واقع شده اند. فکر می کنم عمیق ترین متفکران پروتستان مدرن هم همین افراد هستند که در راس آنها «کارل بارت» است. البته در اینجا باید «کی یرکه گارد» و افکار او را نیز در گسترش فکر آنان از نظر دور نداشت. از دیگر مشاهیر آنها می توان به «ردلف بولتمن» یا «پل تیلیش» یاد کرد که اگر به آثار آنان نگاهی بکنید، متوجه می شوید که به دنبال چگونگی احیای سنت اولیه مسیحیت با توجه به اقتضائات دنیای مدرن هستند. در واقع اگر پیروان الهیات آزاداندیش به دنبال اسطوره زدایی یعنی حذف رموز و معانی از کتاب بودند، کسی مثل بولتمن با استفاده از «اسطوره زدایی» آنها را حذف کند، بلکه در واقع «اسطوره خوانی» می کند. به این معنا که درصدد تاویل چیزی است که در کلام عیسی مسیح (ع) به دلیل زیستن در عالم کهن به بیان اسطوره ای عرضه شده است. این همان تاویل یعنی سیر از ظاهر کتاب به باطن آن است. نزد بولتمن «هرمنوتیک» به عنوان روش فهم کتاب مطرح است. به هر حال به این افراد «نئو ارتدوکس» می گویند که می خواهند سنت خوانی کنند و البته سنت خوانی اینها با سنت کاتولیک ها تفاوت دارد چنانکه با سنت گرایی پروتستان ها تفاوت دارد. در میان خود اینها هم از یک طرف طیف بنیادگراها و اصولی اندیش ها و از طرف دیگر طیف قائل به الهیات آزاداندیش است که به دو نوع کاملاً متفاوت به سنت توجه دارند.

8. نقش یک نهضت اصولگرایانه همانند پروتستانتیسم در رنسانس اروپایی، انقلاب صنعتی و همچنین پیدایش فلسفه مدرن چگونه نقشی می تواند باشد؟ آیا با کلیسای کاتولیک و کلام اسکولاستیک، دکارت و ماکیاولی و گالیله و کپرنیک امکانات نظری برای طرح و بسط مسائل عصر جدید غربی را نداشتند؟ به بیان دیگر، آیا مدرنیته بدون رخدادهای اصلاح دینی قابل پیدایش بود؟

شاید این پرسش را باید مقدم بر دیگر پرسش ها مطرح می کردید، چون در پیدایش مذهب پروتستان بسیار مهم و کلیدی است. اگر دقت کنید رخدادهای پروتستان و جریان اصلاح دینی تنها در عالم کاتولیک روی داده است. در میان ارتدوکس ها همچنین اصلاح دینی را نمی توانید مشاهده کنید. شما در این پرسش اسامی ای را مطرح کردید که دقیق است! اینکه دکارت و ماکیاولی و گالیله و کپرنیک هر یک در حوزه ای در فلسفه و تفکر مدرن راهگشا بوده اند و تقریباً معاصر نیز بوده اند، اصلاً تصادفی نیست. کسی نمی توانست مفهوم قدرت را چنانکه ماکیاولی طرح کرد یا اصل «من فکر می کنم» دکارت را در قرون وسطی طرح کند و جایی برای آن پیدا کند.

گالیه و کپرنیک که به عیان اینگونه است. می‌رسیم به این پرسش که چه نسبتی میان تفکر مدرن و مذهب پروتستان برقرار می‌تواند باشد؟ در این مورد چند پاسخ داده شده است.

یکی از پاسخ‌های قدیمی را «کارل اشمیت» فیلسوف سیاسی آلمان در نیمه اول قرن بیستم در کتاب «الهیات سیاسی» داده است که می‌گوید همه مفاهیم مدرن درباره دولت، همان مفاهیم دینی مسیحیت است که سکولار شده‌اند. او در این راستا مثل‌های مختلفی در باب سیاست، حقوق و فقه می‌آورد تا مدعای خویش را نشان دهد. شبیه به نظر او را «کارل لویت» هم دارد. او که فیلسوف تاریخ و آلمانی و تقریباً معاصر اشمیت است، نویسنده کتاب مهم «معنا در تاریخ» است. تمام بحث لویت در این کتاب متوجه این است که مفاهیم اصلی تفکر مدرن، همان مفاهیم مسیحی قرون وسطی هستند که سکولار شده‌اند و بعد معنوی‌شان زایل شده‌اند. وی در این راستا بیش از هر چیزی روی مفهوم تاریخ کار می‌کند. لویت معتقد است که آنچه ما به عنوان تاریخمندی (historicity) می‌شناسیم، بدل مفهوم آخرت‌نگری یهودی و مسیحی است که افقی را برای فهم پسا مسیحی ترسیم می‌کند. به نظر کارل لویت شعور تاریخی ما از مسیحیت مأخوذ شده است و اگر تعالیم مسیحیت در قرون وسطی نبود، ما به این مفاهیم مدرن نمی‌رسیدیم و لذا کل تاریخ عقلی و اجتماعی غرب چه در قرون وسطی و چه دوره مدرن- از این جهت مسیحی است، البته در عین حال که دوره مدرن مسیحیت را زایل می‌کند. چرا که از یک مقدمات مسیحی شروع می‌شود ولی به یک نتایج غیر مسیحی و سکولار می‌رسد. لویت در کتاب خود به خوبی نشان می‌دهد که مفهوم پیشرفت در تفکر مدرن، چگونه از مفهوم نجات در مسیحیت اخذ شده است. از دیگر متفکرانی که به این نسبت مستقیم میان تفکر مدرن و مسیحیت قائل هستند می‌توانیم به «اتین ژیلسون» فیلسوف کاتولیک معاصر لویت هم اشاره کنیم. وی نشان می‌دهد که چگونه فلسفه قرون وسطی، مبانی فلسفه جدید را پایه‌گذاری کرده و مبادی آن نیست. البته آنها همه می‌گویند که در تفسیر جدیدی که از مسیحیت شده اینگونه رخ داده است، وگرنه تفکر قرون وسطایی مستقیماً زایشگر تفکر مدرن نیست، بلکه در تفسیر مدرنی است که از آن شده است. در واقع ژیلسون می‌گوید همان راه مسیحیت قرون وسطایی است که با انحرافات به تفکر مدرن ختم شده و لویت هم می‌گوید که همان مفاهیم قرون وسطایی است که زمینی و دنیایی شده است. البته در مقابل این آراء عکس‌العمل‌هایی هم صورت پذیرفته است که مهمترین آنها کتاب «هانس بلومبرگ» است. او در کتاب مشهور «مشروعیت عالم جدید» نشان داده شده است که نظریاتی نظیر آنچه کارل لویت یا کارل اشمیت در نسبت میان عالم مدرن و مسیحیت قرون وسطایی گفته‌اند، صحیح نیست. چرا که عالم مدرن خودش هویت و اصالت مخصوص به خودش را دارا است و به همین دلیل مشروعیت مستقل دارد. بلومبرگ همه مفاهیم مدرنی را که قبلاً توسط لویت و اشمیت نشان داده شده بود که برگرفته از معارف و تعالیم قرون وسطایی است، شرح داده و نتیجه‌گیری می‌کند که وضعیت اینگونه نیست و این مفاهیم اصالتاً در تفکر مدرن پیدا شده‌اند. جدا از نظریاتی که ذکر شد، اینجا ما به یک پرسش اساسی‌تری می‌رسیم. در این تردیدی نیست که معرفت در قرون وسطی با معرفت در دوران مدرن از دکارت به بعد کاملاً متفاوت است. این کاملاً بدیهی است! حتی استفاده از فلسفه در دوران مدرن کاملاً متفاوت از استفاده از فلسفه در قرون وسطی است. تردیدی نیست که در دوران مدرن، ما به تعریف جدیدی از بشر و عالم می‌رسیم و انسان به عنوان «سوژه» و عالم به عنوان «ابژه» وی مطرح می‌شود. اندیشه‌ای که در قرون وسطی اصلاً مطرح نیست. ما می‌دانیم که مذهب پروتستان نیز دقیقاً در همین دوران است که طرح می‌شود و استقلال پیدا می‌کند. حالا سوال این است که آیا عالم جدید به دلیل خروج از عالم مسیحیت «جدید» شده است؟ در واقع آیا سکولاریزاسیون باعث پیدایش عالم مدرن شده است یا اینکه عالم مدرن قبلاً پیدا شده بود که باعث شد مسیحیت هم به این سمت دنیوی‌گشایی شود و مبانی سکولاریته در مذهب پروتستان ریخته شود؟ در واقع آیا مبانی پروتستانیسم را باید در دورن خود مسیحیت به عنوان امری درون دینی جست یا بیرون آن؟ این یک سوال اساسی است! در نسبت میان پروتستانیسم و عالم مدرن باید این مطلب را در نظر داشته باشیم. این توجه و دقت به خصوص برای ما که در عالم اسلام زندگی می‌کنیم و برای کسانی که در راه اصلاح دینی مجاهده می‌کنند، راهگشا خواهد بود.

گفت‌وگو از حامد زارع

بررسی پیوند معماری سنتی با حکمت در گفت‌وگو با دکتر اعوانی

بناهایی که به دست انسان ساخته می‌شود، جلوه‌هایی از نگرش او به جهان هستی است که مبین قوه فکری و ساختار فرهنگی - اجتماعی افراد آن جامعه است. این برداشت که معماری می‌تواند دیدگاهی طبیعی یا مافوق طبیعی داشته باشد در هر حال خارج از تأثیر محیط اطراف و اقلیم جغرافیایی انسان نیست، لذا در بررسی معماری يك بنا، ابتدا باید جهان و جهان‌بینی سازنده آن بنا را مورد کنکاش قرار داد تا بتوان افکار و عقاید او را در حجمی از آرایش فضا مشاهده کرد. معماری سنتی ایران، تجلی نمادین جهانی ابدی و ازلی است که این جهان را محلی‌گذرا و واسطه‌ای برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر به منظور وصول به آرامش درونی می‌داند؛ معماری ایران که به صورت‌های گوناگون در بناهای مختلف متجلی‌گشته، جایگاه خاصی را داراست که در آن، عقاید و رسوم و آئین‌ها در شرایط جغرافیایی و اقلیمی نمود بارزی دارد و حاصل دسترنج هنرمندانی است که برای اعتلای این هنر با تکیه بر ایمان خویش، از جان خود مایه گذاشته و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزیده‌اند. در بررسی معماری سنتی ایران و تفاوت ویژگی‌های آن با معماری مدرن با استاد برجسته فلسفه؛ دکتر غلامرضا اعوانی، به گفت‌وگو نشستیم که اکنون گزارش آن از نظر شما می‌گذرد.

آقای دکتر! بحث ما در مورد ویژگی‌های هنر(معماری) سنتی ایران و تفاوت آن با هنر مدرن است اما لازم است در ابتدا در این مورد بفهمائید که مهم‌ترین ویژگی‌های معماری سنتی چیست؟

هنر و معماری سنتی دارای خصوصیتی است که البته به بیان تفصیلی نیاز دارد، ولی به طور خلاصه در این باره باید گفت که هنر یکی از ابعاد بسیار مهم وجود انسان است، اگر نگوئیم که مهم‌ترین بعد و ساحت وجودی زندگی انسان روی کره زمین است. اگر ماهیت هنر را مورد بررسی قرار دهیم به این نکته مهم دست خواهیم یافت.

چرا دلایلی وجود دارد که هنر جزء مهم و بلکه مهم‌ترین جزء زندگی انسان را تشکیل می‌دهد؟

به اصطلاح فلاسفه یک دلیل لمی و یک دلیل اینی برای اثبات این ادعا می‌آورم؛ دلیل لمی این است که چیزی که انسان را از همه موجودات متمایز می‌کند سه اصل است که چنانکه خواهیم دید یک اصل آن مربوط به «#هنر» می‌شود، یک اصل از این سه اصل «#عقل الهی» است که حاصل آن شناخت مطلق یا حق است و این صفت را هیچ موجودی به غیر از انسان ندارد که عقل متکفل این امر است. اصل دیگر اراده اوست و یا به تعبیر قدما «#اختیار» و در اصطلاح امروزه «#آزادی» می‌نامند. انسان به تنهایی در میان همه موجودات عالم مختار و آزاد آفریده شده و این یکی از ممیزات انسان است. اصل یا صفت سوم وجود انسان ابداع و اختراع است. این یک اصل الهی در وجود انسان است که انسان می‌تواند بیافریند. بعد ابداع وجودی انسان منشأ هنر است که انسان همه هنرها را بر اساس این اصل به وجود آورده است. برهان لمی(پیشین) درباره هنر به ما می‌گوید که ما باید به هنر که جزء مقوم وجود انسان و مربوط به قوه مبدعه و خلاق و آفریننده اوست توجه داشته باشیم. باید ببینیم چگونه باید بیافریند و این آفرینش هنری چه معیارهایی دارد.

برهان دوم اینی(پسینی) است و آن این است که ما همیشه در یک فضای هنری زندگی می‌کنیم، این فضای هنری یا یک خانه و یا یک محل کار است. تقریباً بیشتر اوقات خودمان را در یک فضائی که اثر هنری است صرف می‌کنیم. بیشتر در منزل و یا محل کار، خیابان، مسجد و یا در جایی هستیم که بالاخره با یک اثر هنری به معنای عام کلمه ارتباط دارد و این امر اثبات می‌کند که هنر در زندگی انسان چه نقشی دارد و کیفیت آن در نفسانیت انسان تأثیر بسیار مهمی دارد؛ و این چیزی است که اکثر مردم از آن غافل هستند یعنی اینکه ما در چه خانه‌ای زندگی می‌کنیم، نوع آن خانه چیست و آن معماری که در ساختن آن به کار رفته چگونه است در زندگی، نفسانیت و تربیت ما تأثیر بسیار مستقیم، مستمر و مهمی دارد برای اینکه ارتباط ما با خانه یا محل کار یک ارتباط آبی نیست و دائماً این ارتباط وجود دارد و بنابراین اثر زیادی بر زندگی ما دارد.

در ادامه سؤال ابتدایی بفهمائید مهم‌ترین ویژگی‌های معماری سنتی و تفاوت آن با هنر و معماری مدرن چیست؟

هنر سنتی خصوصیات زیادی دارد؛ در هنر سنتی، هنر، فن، علم و حکمت به هم آمیخته شده است و میان اینها جدایی وجود ندارد، برخلاف هنر جدید که راه صنعت و صناعت از هنر و راه هر دو از علم و راه هر سه از حکمت، خاصه حکمت الهی جدا شده است. یکی از مشخصات بارز هنر سنتی، تلفیق و وحدت بخشیدن به این عناصر است که وحدت تجزیه‌ناپذیری را تشکیل می‌دهد که هنر با صنعت، هنر و صنعت با علم، هنر و صنعت و علم با حکمت الهی عجین است و وحدتی را تشکیل می‌دهد. بنابراین این امر یکی از مقومات هنر سنتی است.

در دوره مدرن هنر از صنعت جدا شده است. صنعت، ماشینی شده و هنر به یک حوزه خیلی خاصی که بیشتر جنبه تجملی دارد محدود شده و شامل تمام زندگی انسان نمی‌شود، به معنای سنتی کلمه، هنر یک معنای عامی دارد که ابعاد مختلف زندگی انسان را در بر می‌گیرد و شامل معماری هم می‌شود. تمام صنایعی که در قدیم وجود داشتند بنابر اصلی که گفتیم از اقسام هنر بوده است، یعنی صنعت هم جزو هنر بوده و هنر با علم و حکمت وحدت داشته است.

اگر هنر سنتی را به این معنا در نظر بگیریم که همیشه صناعت یا فن با هنر و حکمت و علم سر و کار دارد مثل کار خداوند یعنی خلق عالم است. عالم را نگاه کنید و نظام این عالم را ببینید، نظام این عالم همین گونه است. شما هنر، صنعت، حکمت و علم را همه با هم می‌بینید در همه اینها زیبایی وجود دارد، در نتیجه در هنر قدیم، زیبایی یک اصل است و زیبایی جزء لاینفک هنر سنتی است، چون با نوعی کمال و کمال نفسانی و وجودی ارتباط دارد که به نظرم این نکته بسیار مهمی است. امروزه به طور کلی هر علمی ارتباط خود را با حکمت از دست داده است، نه تنها معماری امروزی، بلکه علوم جدید به طور کلی ارتباط خودشان را با علم الهی یا حکمت از دست داده‌اند و هنر از صناعت جدا شده است. بنابراین اصل هنر سنتی، معنوی است یعنی پاسخگوی نیازهای مختلف مادی و معنوی انسان است، انسان ذاتاً یک موجود معنوی الهی است و هنر باید پاسخگوی این بعد معنوی وجود انسان باشد.

هنر چگونه پاسخگوی این نیاز انسان خواهد بود، منظوم این است که در اثر معماری این نیازها چگونه پاسخ داده می‌شود؟

ساختن یک خانه را مثال می‌زنم، می‌توان خانه‌ای ساخت که فقط نیازهای مادی و بهیمی (حیوانی) انسان را تأمین کند یعنی خورد و خوراک و خواب و ... را برطرف کند. در آپارتمان‌های امروزی، آشپزخانه، اتاق خواب و ... دارد که فقط و فقط نیازهای حیوانی انسان را پاسخ می‌دهد به هر جهت انسان، حیوان پیشرفته‌ای است. انسان با حیوانات دیگر اشتراکات زیادی دارد و بنابراین انسان، حیوان خیلی پیشرفته‌ای است. بنابراین لازم است نیازهای حیوانی را در حد نیازهای پیشرفته انسانی برآورده کرد. درست است که لازم است که نیازهای حیوانی او در این حد پاسخ داده شود، اما نباید به این حد ختم شود. شاید اکثر خانه‌های امروزی این حالت را دارند. انسان فقط به بعد حیوانی محدود نمی‌شود، انسان موجودی معنوی است و دارای فضائل و کمالات نفسانی است و باید هنر او نمودار بعد فضائل و کمالات وجودی او و پاسخگوی نیازهای معنوی او هم باشد، نه اینکه نسبت به آنها بی‌تفاوت بماند. هنر سنتی می‌تواند تمام نیازهای یک انسان معنوی را تشخیص و به آنها پاسخ دهد. انسان یک موجود عاقل و شناسای وجود است. هنر یا می‌تواند مطابق با اصول و مبادی هستی باشد و یا می‌تواند از این امور چشم‌پوشی کند. قوانین هنری خارج از قوانین هستی نیست، هستی دارای اصول و مبادی است و فهم این اصول و مبادی، حکمت است؛ هنرمندی که بتواند معرفت و شهود عقلانی از هستی داشته باشد می‌تواند این اصول و مبادی هستی‌شناسی الهی را در هنر خودش متجلی کند؛ یعنی فهمی از حقایق و مبادی وجود را در هنر متجلی کند.

حکمت در معماری چه تأثیر و نمودی می‌تواند داشته باشد؟

دو گونه علم وجود دارد؛ علم بریده از حکمت و علمی که متصل با حکمت است. حکمت به طور کلی فهم وجود و فهم مبادی و اصول وجود است. حکیم کسی است که مبادی وجود را می‌فهمد و به مبادی کلی هستی پی می‌برد. ممکن است علم به این امور بی‌تفاوت باشد و اصلاً توجهی به اینها نداشته باشند. در واقع علوم جدید نسبت به این مبادی تقریباً بی‌تفاوت‌اند یا اصلاً توجهی ندارند، اما حکمت الهی می‌تواند در هنر هم متجلی شود یعنی هنرمند با یک اثر هنری و معماری خودش می‌تواند این مبادی هستی و وجود را از هر حیث در هنر خودش متجلی کند. هنرمند می‌تواند در فضایی که تجسم می‌کند، نوری که در روشنایی فضا از آن استفاده می‌کند و ... اینها را متجلی کند. می‌توان فضا را امری مادی صرف در نظر گرفت یا می‌توان فضای معماری را بنا به اصول و مبادی حکمی بیان کرد که اینها با هم خیلی فرق دارد، بنابراین جدایی معماری از حکمت و یا همراه بودن معماری با حکمت در سبک بیان معماری بسیار تفاوت دارد.

معماری امری فردی یا شخصی نیست که هنرمند هر چیزی را که بخواهد با تخیل خود انجام دهد یعنی در واقع اصول هستی‌شناسی را باید در کار خود لحاظ کند. بنابراین هنر سنتی نیازهای معنوی انسان را برآورده می‌کند و معنوی است و به یک معنا می‌توان گفت که مقدس است. هر چیز معنوی، مقدس هم هست. این امر که انسانی که به هنر می‌پردازد چگونه انسانی است در معماری امر مهمی است. آیا انسانی معنوی است که عالم را معنوی و الهی می‌بیند و یا این گونه نیست. همچنین این امر که انسانی که برای او معماری و فضایی را ایجاد می‌کنیم، چگونه انسانی است این امر هم نقش مهمی در معماری دارد. بالاخره انسان به تعبیر قرآن موجودی است که از اسفل‌السالفین تا اعلی‌علیین می‌تواند ظهور داشته باشد. مخاطب معماری چگونه انسانی است؟! انسان مورد نظر هنر معنوی یک انسان به معنای انسان کامل، معنوی و الهی با تمام نیازهای اوست و بنابراین در واقع هنر سنتی به نفس انسان برای رسیدن به کمال معنوی کمک می‌کند. به تعبیر دیگر هنر یا می‌تواند بازدارنده راه کمال معنوی باشد یا می‌تواند به انسان در پیمودن کمال معنوی کمک کند و این امر بستگی به این دارد که ما چه هنری را به کار ببریم، هنر معنوی و الهی و مقدس که آیا معنای دقیق کلمه نیازهای معنوی انسان را برآورده می‌کند یا نه؟!

شاخص‌ها و معیارهای معماری سنتی چیست و چگونه می‌توان تشخیص داد این معماری سنتی چه ترکیب و نمادی ایجاد کرده است که نیاز معنوی انسان را پاسخ می‌دهد و معماری و هنر مدرن نمی‌تواند این کار را انجام دهد؟

اتاقی را در نظر بگیرید که به سبک معماری مدرن ساخته شده است، این اتاق صرفاً جایی برای سکونت است. مثل اکثر خانه‌های امروز فضایی صرفاً کمی است. تأکید کرده بودم که معماری یا هنر باید به انسان کمک کند تا او به کمال معنوی برسد، باید ببینیم که آیا این خانه ممد انسان در این سیر و استکمال معنوی هست یا نیست؟! اگر صرفاً مبنای کمی داشته باشد و کیفیت مد نظر نباشد و کمیت صرف مورد توجه باشد این بنا تنها ابعادی دارد، چار دیواری محصور و انسان در آن زندگی می‌کند و فقط نیازهای مادی او را برآورده می‌کند یعنی فقط به ضروریاتی که انسان از آن گریز و چاره‌ای ندارد و به آن نیاز دارد بسنده می‌کند. هدف از ساخت این خانه فقط این امر است که ضرورتی را برآورده کند تنها جایی باشد که او در آن سکنی گزیند، طوری نیست که به هر جهت نیازهای معنوی انسان را برآورده سازد.

معماری باید طوری باشد که به اصطلاح در انسان، حس تفکر و تأمل ایجاد کند و ارتباط با هستی صورت گیرد. در بیشتر خانه‌های قدیمی در هر لحظه این امکان وجود داشت که انسان با آسمان و فضای نامتناهی ارتباط برقرار کند. انسان احساس می‌کرد که جایی که در آن زندگی می‌کند جزئی از آن فضای نامتناهی است، به نحوی این ارتباط برقرار می‌شد یا حداقل حیاطی در خانه‌ها وجود

داشت، اما بیشتر خانه‌های کنونی این امکان را ندارند و انگار انسان در زندان به سر می‌برد، یعنی دیگر انسان مجال تفکر ندارد. آپارتمان‌های امروزی در واقع یک زندان محترم است، انسان معاصر در فضایی زندگی می‌کند که او را محدود می‌کند؛ یک فضای محدود کمی که هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارد. در واقع این حالت چنان که گفته شد، یک زندان محترم است منتها زندانی که خیلی بهتر ساخته شده است و به هر طرف که نگاه می‌کنیم دیوار است، اما خانه‌های قدیم این گونه نبوده است.

انسان باید احساس کند که همیشه با فضای نامتناهی ارتباط دارد. انسان برای نامتناهی ساخته شده است و در واقع محصور کردن فضای نامتناهی و در یک فضا ماندن اصولاً ممد زندگی معنوی انسان نیست و انسان را محدود می‌کند. می‌بینیم برخی از کسانی که در آپارتمان‌ها زندگی می‌کنند نوعی دلسردی، پژمردگی، افسردگی و یأس دارند. انسان برای تأمل، تفکر، اندیشیدن درباره هستی و ... ساخته شده است. هر انسانی ذاتاً عاقل است و باید طوری باشد که نوع معماری او را در یک فضایی قرار دهد که با فضای هستی و عالم و آن رمز و راز عالم در ارتباط باشد، یکی باشد و وحدت داشته باشد و این زمانی است که معمار آنرا درک کند و بتواند آنرا بیان کند. وقتی که نسبت به آن بی‌تفاوت باشد و برای او مسأله مهمی نباشد اصولاً اثر معکوسی دارد. ثانیاً عالم، عالم معانی است یعنی معماری فقط برپا کردن دیوار و نهادن سقف و ... نیست. معمار باید بتواند معانی‌ای چون وحدت و کثرت را به صورت رمزی در معماری بیان کند تا فضاها پاسخگوی ابعاد مختلف وجود انسانی باشد. انسان یک موجود بسیار بسیار پیچیده‌ای است. هر فضایی باید پاسخگوی بعدی از ابعاد وجودی انسان باشد، اگر شما به یک ساختمان نمونه قدیمی نگاه کنید طاق‌های مختلف و فضاهای مختلف دارد و هر کدام از اینها واقعا یک نوع تنوعی است که پاسخگوی نیازهای درونی و ساحت‌های مختلف وجود انسان بود.

معماری سنتی ایران بعد از اسلام دارای چه ویژگی‌هایی است؟

معماری ایران بعد از اسلام دارای ویژگی خاصی است و واقعا حکمت و حیانی را در قالب معماری بیان کرده است. حکمت، بینش الهی است و در واقع باطن وحی است و به بهترین وجه در معماری ایرانی اسلامی نمود دارد. به طور کلی معماری اسلامی هر جا که اسلام نفوذ کرده متجلی شده است و به نظرم این یکی از بزرگ‌ترین معجزات وحی است که وحی می‌تواند هنر را متحول کند و در واقع حکم کیمیا دارد. معمولاً مراد از کیمیا این است که مس را تبدیل به طلا می‌کند اما کیمیای معماری بالاتر از کیمیا به معنای متعارف است برای اینکه خشت، خاک و گل و ... را تبدیل به آثار هنری کرده است که بسیار باارزش است. هنرمند اسلامی با الهام گرفتن از باطن وحی توانسته است همان مبادی وحی را، هم اصول و هم فروع را در هنر و خاصه در معماری به کار ببرد.

بزرگی این گونه اظهار نظر کرده و گفته است بهترین راه برای شناختن اسلام این است که وقتی معماری اسلامی را در سراسر کشورهای اسلامی مطالعه کنیم ما وحدتی را مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که تمام اصول و حیانی در آن متجلی است. مثلاً اصل توحید یعنی ارتباط بین وحدت و کثرت به بهترین وجهی در معماری‌های بزرگ اسلامی به کار رفته است. در ساخت گنبد و یا ساختن یک فضا، اصل توحید را می‌توان دید و نمودی از اصل نبوت و ولایت را می‌توان در آن متجلی دید. فضا، فضای مقدس است یعنی شما وقتی که از یک فضای بیرونی وارد فضای مسجد می‌شوید وارد یک فضای مقدس الهی می‌شوید که شما را به عبادت دعوت می‌کند و ما را در فضایی روحانی قرار می‌دهد و آماده عبادت می‌کند گویی عیناً در حضور خداوند هستیم. بر روی این امر تأکید می‌کنم که معماری سنتی چه در خانه، چه در بازار، چه در مسجد طوری است که معماری غیبت نیست، بلکه معماری حضور الهی است. این ویژگی‌ها در معماری سنتی ادیان دیگر هم دیده می‌شود مثلاً وقتی که وارد کلیسای نوتردام در پاریس می‌شوید که متعلق به هزاران سال قبل است در آن انگار حضور الهی و تمام مراتب طولی وجود را ادراک می‌کنید و خود را در حضور حق و فرشتگان می‌بینید یعنی فضا این قدر مهم است و طوری ساخته شده که هنرمند روح و باطن وحی را در آن متجلی می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت فضاهای سنتی چه خانه، چه بازار که محل دنیاست، چه میدان مثل میدان امام اصفهان، چه مسجد و ... همیشه و کم و بیش حضور الهی را تداعی می‌کند؛ البته در مسجد این حالت بیشتر احساس می‌شود، اما در خانه هم وضعیت همین طور است. خانه‌ها هم طوری ساخته شده است که محل انس و حضور است و حضور الهی را تداعی می‌کند و شما می‌توانید در آن نماز بخوانید و فضای مقدس دارید، اما این ویژگی‌ها در فضای معماری امروزی کمتر دیده می‌شود. معنای حضور الهی است که در معماری سنتی دیده می‌شود، اما در معماری غیر سنتی بیشتر مساجد و کلیساهایی که ساخته می‌شود با مکان‌های دیگر مثل کوچه و خیابان فرقی ندارد یعنی یک فضای عرفی است. این کمال هنرمند اسلامی است که می‌تواند اصول و مبادی وحی را طوری در معماری پیاده کند که حضور الهی را تداعی کند و اصل‌الاصول دین اسلام را که همان اصل توحید است بتواند با بیان وحدت در کثرت ترسیم نماید. مثلاً گنبد از یک نقطه شروع می‌شود و بر روی یک چهار طاق قرار دارد و بعد مقرنس‌کاری‌ها به چشم می‌خورد و به تدریج کثرت ایجاد می‌شود یعنی به بهترین وجهی اصل توحید به صورت مسأله وحدت و کثرت در این معماری تجلی یافته است.

دیدگاهی که در همه ادیان و خاصه در اسلام وجود دارد فرق بین حق و خلق است؛ خدا و عالم. انسان مخلوق است و ابدی نیست، عالم فناپذیر است. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾؛ هر چه بر [زمین] است فانی‌شونده است. ﴿وَيُؤَيِّقُ وَجْهَهُ رَبُّكَ دُجَالًا وَالْإِكْرَامَ﴾؛ و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند. (آیات 26 و 27 سوره الرحمن) معماری سنتی هم بیان وجه الهی است و هم در عین حال فناپذیر بودن عالم را به خوبی نشان می‌دهد. معماری سنتی کم و بیش این دو وجه فنا و بقا را متجلی می‌سازد این ویژگی‌ها را در هنرهای دینی و خاصه اسلامی کم و بیش می‌بینیم. بهترین آثار هنر سنتی با اینکه قرن‌ها دوام داشته‌اند، ولی در عین

حال از یک نوع تواضع و حالت فنا برخوردارند، معماری سنتی مثل آسمانخراشی نیست که در مقابل آسمان قد برافراشته باشد و آسمان را به چالش بکشد. هنرمند سنتی هم خودش به عنوان یک هنرمند می‌داند که فانی است و هم می‌داند که ماهیت این دنیا فناست یعنی حالت فناپذیری را در اثر خودش می‌آفریند و نوعی تواضع را در برابر این امر نشان می‌دهد که این عالم نهایت کار نیست. شما می‌توانید در یک شهر سنتی اسلامی این را به وضوح ببینید که عالم یک جنبه فانی دارد و باقی نیست یعنی ماهیت این جهان مرگ و فناست و جهان بقا و ابدیت نیست. هنرمند سنتی از این مسأله واقف است که در واقع انسان برای ابدیت ساخته شده است اما ابدیت را در این عالم نمی‌توان جست‌وجو کرد.

مخاطب معماری و هنر در معماری سنتی و معماری مدرن با هم فرق دارد، براساس مطالبی که شما گفتید مخاطب معماری سنتی انسان الهی است و مخاطب معماری مدرن انسان سکولار است؟!

در هنر جدید مخاطب، انسان دنیوی است و صرف نیازهای دنیوی او را برآورده می‌کند، اما در هنر سنتی میزان انسان الهی است، انسانی که خلیفه‌الله است و تمام صفات الهی را دارد، و هنر باید نیازهای وجودی او را برآورده کند و ممد او در رسیدن به این کمالات باشد. در معماری مدرن ممکن است معمار به خداوند اعتقاد داشته باشد اما اعتقاد او در معماری او تأثیری ندارد و با علمی که آموخته معماری می‌کند و علم او با حکمت الهی وحی چندان مرتبط نیست.

معماری مدرن نه تنها نیاز معنوی انسان را پاسخ نمی‌دهد، بلکه سدی در مقابل آن است. انسان ذاتا خداجوست و دانسته یا نادانسته، خواسته یا ناخواسته خدا را طلب می‌کند وقتی انسان در طبیعت و یا در بیابان و دشت و کوه و کوهسار است با جاهای دیگر فرق دارد در این مکان‌ها انسان با طبیعت انس می‌گیرد و حضور الهی را درک می‌کند. دیدن آن همه مناظر زیبا حس زیبایی را در او برمی‌انگیزد و او را به تأمل و تفکر وا می‌دارد. انسان ذاتا برای تفکر آفریده شده است و معماری باید جنبه‌ای باشد که این حس تفکر و تأمل او را برانگیزد و این کم و بیش در معماری سنتی وجود دارد. رشد و تعالی روحی و معنوی انسان نباید سد شود، بنده وقتی که در یک خانه بسته باشم فکر می‌کنم که این خانه سدی در مقابل من برای تفکر است، یعنی دیوار و سقفی که روبروی ما قرار دارد شرایطی ندارد که در واقع ممد ما باشد تا به تأمل بپردازیم. وقتی که در آپارتمان‌های امروزی زندگی می‌کنیم، گوئی در آسمان و آسمان معنوی بر ما مسدود شده است. اینها در نفسانیت انسان بسیار تأثیر دارد. اثر معماری از لحاظ سمبولیزم، رمز و تمثیل و ساختار می‌تواند انسان را در یک فضای تفکر الهی قرار دهد، معماری قدیم کم و بیش از چنین خصوصیتی برخوردار بوده است و انسان را مسدود نمی‌کرد و فضاهای متفاوت داشته است.

در معماری قدیم انسان به طور دفعی از یک فضا وارد فضای دیگری نمی‌شد، مثلا از در خانه ابتدا وارد هشتی می‌شدید که هشتی برزخ بین بیرون و درون است، و بعد وارد ایوان، مهتابی، دالان، بیرونی، اندرونی، بالاخانه، زیرزمینی، حیاط و ... می‌شد و هر کدام فضایی بوده که در واقع معنایی داشته و پاسخگوی بعدی از ابعاد وجودی انسان بوده است. معماری سنتی فقط و فقط برای استفاده نبوده است اما معماری مادی بیشتر برای مصرف صرف در نظر گرفته می‌شود. معماری امروز غالبا بساز و بفروش است برای سود بیشتر، محله‌های چند سال پیش ساخته را خراب می‌کنند و دوباره می‌سازند. در قدیم بیشتر زیبایی ذاتی (نه زیبایی تحمیلی) مد نظر بود. زیبایی باید ذاتی و درونی باشد، عالم زیباست برای اینکه زیبایی آن درونی است یعنی چیزی از بیرون نیست. مربوط به ذات عالم است. برای اینکه نمودار کمال است. برای اینکه از علم و حکمت متعالی نشأت گرفته است و این کمال درونی ذاتا موجب زیبایی بیرونی شده است. هنرمند هم می‌تواند این زیبایی درونی را در هنر خود جلوه‌گر سازد، ممکن است معماری مدرن زیبایی بیرونی داشته باشد اما زیبایی باید درونی باشد. زیبایی درونی با زیبایی درونی انسان ارتباط داشته نه با زیبایی ظاهری جسمانی. زیبایی درونی انسان عبارت از فضائل و کمالات نفس است. انسان سنتی همیشه در راه استکمال و تکمیل نفسانی است که از آن به فضائل نفس تعبیر می‌شود. معماری می‌تواند در رشد این کمالات نفسانی ممد باشد و کمک کند، بی‌تفاوت نیست و چنان که گفتم می‌تواند اصولا بیان حکمت باشد. متأسفانه چیزی که اکنون اتفاق افتاده این است که ما تا حد بسیار زیادی آن هنر قدیم را از دست دادیم. جهان‌بینی سنتی و وحیانی نمی‌تواند به هنر بی‌تفاوت باشد اصول هنر هم باید از مبادی وحی ناشی شود. نمی‌توان گفت که من در دلم به چنین چیزی اعتقاد دارم ولی هنر را از بیرون می‌گیرم، چنین چیزی امکان ندارد و محتوم به شکست است. اگر ما نتوانیم معماری و هنر خودمان را مطابق با اصول وحیانی تطبیق دهیم، این یک خطری برای این جامعه است.

به نظر می‌رسد یکی از ویژگی‌های معماری سنتی، تطبیق معماری با محیط بود، تبیین شما از این ویژگی چگونه است؟

معماری سنتی یک معماری مطابق با فطرت الهی انسان از یک طرف و طبیعت پیرامونی او از طرف دیگر بوده است، فطرت معنای طبیعت هم دارد، پس معماری هر منطقه‌ای باید با شرایط طبیعی آن هماهنگ باشد معنای دیگر فطرت هم فطرت خود انسان است. به طور کلی اگر بخواهیم وجود انسان را خلاصه کنیم چند بعد دارد که معماری باید به این ابعاد پاسخ دهد؛ پائین‌ترین سطح این ابعاد بدن انسان است که باید در بنای ساخته شده راحت باشد. معماری جدید به این مقوله توجه دارد، البته معماری قدیم هم به این مسأله بی‌اعتنا نبوده است، اما وجود و فطرت انسان به بودن جسمانی او خلاصه نمی‌شود، قوای باطنی مثلا قوه خیال او هم باید راحت باشد. یعنی معماری باید پاسخگوی قوه خیال او باشد. انسان علاوه بر قوه خیال دارای نفس ناطقه است و به یک معنا باید

معماری نیازهای نفس ناطقه را برآورده کند. منظور از نفس انسان، نفسانیت او نیست؛ نفس انسان یعنی کمالات نفسانی او. در واقع انسان نفس، بدن و روحی دارد و هنر اسلامی نمی‌تواند از نیازهای نفسانی و رودخانه او چشم‌پوشی کند، شاید بتوان گفت که معماری مدرن پاسخگوی کمالات نفسانی و روحانی انسان که از آن به فضائل تعبیر می‌شود نیست و معماری سنتی به همان اندازه انسان را در آن بعد کمالات نفسانی و نیازهای روحانی در نظر می‌گیرد.

اگر هنر اسلامی است، چرا اینقدر تنوع وجود دارد به عبارت دیگر برخی از کارشناسان این مساله را مطرح می‌کنند که چرا هنر اسلامی در ایران با هنر اسلامی در مصر یا هنر اسلامی در مراکش فرق دارد و با این روند می‌خواهند بگویند که این هنر ایرانی است؟

جهان ما جهان تنوع است، عالم ما عالم کثرت است. اصولا خود عالم اقتضای کثرت، تعدد و تنوع دارد. طبق اصل ظهور درست است که خداوند احد واحد است، ولی در مظهر اسمای حسنا در این عالم ظاهر شده است و ظهور اقتضای کثرت دارد، بدون کثرت امکان ظهور وجود ندارد در عین اینکه در این عالم شما وحدت را در همه جا می‌بینید. عالمی که به چشم می‌بینیم فقط یک عالم است و شگفتی در اینجا است که عالمی که با چشم می‌بینیم یک عالم است و عوالمی هست که با چشم دیده نمی‌شود و وقتی از این عالم و از این دنیا رفتیم این عوالم دیگر ظاهر می‌شود حتی این عالمی که ما با چشم می‌بینیم با تمام اجزای آن اتم‌ها، مولکول‌ها، ستارگان، کهکشان‌ها، خورشید، و ... یک وحدت چشمگیری را نشان می‌دهد، این عالم با کثرت نامتناهی اجزای آن وحدتی را نشان می‌دهد که با یک نظم خیره‌کننده کار می‌کند. از نظر بزرگان و گذشتگان ما این وحدت عرضی عالم که ممکن است روزی از بین برود، دلیلی بر وحدت ذاتی حق است. هر وحدت عرضی و هر چیزی که در این عالم وجود دارد مادامی که وجود دارد و از میان نرفته است وحدت دارد. عالم بیان وحدت در کثرت است، خود عالم وحدتی است، اما کثرت دارد. بنابراین هر چیزی که در این عالم وجود دارد اقتضای کثرت و تعدد دارد و هنر هم از این امر مستثنی نیست و مطابق اصل ظهور هر معنایی که در جایی ظاهر می‌شود تابع مظهر است. معنا همان معناست، اما ظاهر احکام محل ظهور را قبول می‌کند.

مبادی وحیانی که گفته شد در همه معماری‌ها وجود دارد هیچ کدام از مبادی تخلف نمی‌کنند اما ظهور این مبادی جاویدان تابع شرایط زمانی و مکانی است همه معماری‌های اصیل اسلامی همین گونه هستند مثلا مساجد قیروان مراکش، ابن طولون قاهره، مسجد امام اصفهان، مسجد جامع شیخ لطف‌الله، مسجد سمرقند و ... همه در حفظ مبادی که بنده به آن اشاره کردم پای‌بند اند، اما شرایط زمانی، مکانی و جغرافیایی فرق می‌کند. به هر جهت انسان دارای دو بعد است انسان علاوه بر اینکه یک بعد ازلی و ابدی دارد، بعد خاکی هم دارد از گل سرشته شده است و تابع شرایط زمانی و مکانی است؛ شرایطی که در شمال آفریقا حاکم است همانی نیست که در سمرقند وجود داشته است. بنابراین هنر و معماری تابع مقتضیات زمان و مکان هم هست و به همین خاطر تنوع و تکثر دارد. این تنوع هم ناشی از کمال است و هرگز نشانه نقص نیست یعنی در واقع همان اصول و مبادی جاویدان به شکل‌های گوناگونی که مطابق با مقتضیات گوناگون زمانی، مکانی و فرهنگی است بیان می‌شود.

همان طور که شما فرمودید اکنون هنرمند مدرن از حکمت جدایی پیدا کرده و این مهم‌ترین آسیب به معماری مدرن است، این آسیب چگونه قابل رفع است؟

اکنون من می‌توانم چیزی را از کتابی رونویس کنم این کار خیلی آسان است و اصلا می‌توانم کتاب‌هایی را هم تدریس کنم. اما کار بسیار بسیار دشوار این است که امری را شهود کنیم. حتی تدریس ممکن است تصویری باشد و تصویری در ذهن من ایجاد کند اما هنرمند باید یک مطلب را شهود کند و آن را به چشم قلب ببیند یعنی مقام تصور برای این کار کافی نیست. هنرمند اسلامی باید صاحب فهم عمیق و دقیق و کشف و ذوق عمیق باشد که آنرا ببیند و معانی را مشاهده کند. بنابراین از این امر می‌توان به الهام تعبیر کرد چون الهام شهودی است، نه تصویری. هنرمند باید شهود کند و آن شهود الهی خود را که منبعث از وحی است و از آن به حکمت تعبیر می‌کنیم در اثر هنری خود منعکس کند که این کار فوق‌العاده دشواری است که نیاز به تمرین زیادی دارد؛ اولاً ذوق می‌خواهد ذوق به معنای عرفانی و حکمی کلمه نه به معنای حسی کلمه که امروزه به کار می‌رود، شهود، شهود الهی و الهام است. بنابراین این امر فقط و فقط با مطالعه انجام شدنی نیست. هنرمندان برای کسب این معرفت فقط به دنبال مطالعه کتاب نرفتند و دوره این چنینی را نگذراندند اما با تعلیم و تربیت استادان و راهنمایان و مربیان و با نوعی شهود اینها را کسب کردند و سنت الهی به آنها اجازه چنین کاری را داده است و این امر بی شک با یک نوع تربیت عالی نفس همراه بوده است که به مدد آن توانسته‌اند به آن مرتبه معرفت و معرفت شهودی برسند.

قوه خیال سهم انکارناپذیری در بیان هنری داده، تزکیه خیال و پیراستن آن از شیطان وهم و هوای نفس هم جزئی از برنامه تربیتی هنرمند سنتی به شمار می‌رفته است. قوه خیال او چنین تمرین و ممارستی را دارد که آن معانی عالی الهی را به شکل صور خیالی ترسیم کند تا بتواند در قالب ماده خارجی امکان تبلور و تحقق داشته باشند. برای انجام این امر اولاً باید معانی صورت خیالی پیدا کند و در خیال او آن معانی تجسم و تمثیل یابند و بعد صورت خارجی مادی پیدا کنند و ماده باید دوباره از این طرف یک نوع تلطیف و تصعید و روحانی شود تا برای بیان آن معانی قابلیت پیدا کند. هم باید از این طرف جسم و ماده تلطیف شود و هم از آن طرف باید معانی روحانی الهی به مرتبه خیال تنزل یابند و واقعا قالب مادی بگیرند و در این صورت این امکان هست که در عالم واقع این آثار

