

زیبایی‌شناسی از دیدگاه الهیات

فرانک بورچ براون
عباس محمدپور

دیدگاه‌های درک زیباشناسی

موضوعات و مباحث مورد توجه زیباشناسی دینی مشتمل بر مضامینی است که در گرایش‌های مردم تحت عنوان مسائل ورای عقل مطرح می‌شوند: همچون زیبایی و صف‌ناپذیر قداست، تراژدی‌های ژرف و عمیق، تقدیس یا مفهوم زندگی. با وجود این، مردم مصرانه در مورد آن‌ها بحث و جدل می‌کنند و در جهت درک آن‌ها اهتمام می‌ورزند، البته کم‌تر پیش می‌آید که این بحث‌ها صورت تجربیدی و انتزاعی پیدا کند. هدف و غایت عمده‌ی بررسی و مطالعه حاضر، همواره این بوده است که تعمق و غور در مسائل مورد توجه دین و زیبایی‌شناسی با پیوستگی بیشتر و به‌طور تلفیقی انجام شود، نه این که فقط گروهی از فلاسفه به آن بپردازند و متفکران دینی و عاملان الهیات در آن هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشند.

چنان که مشاهده کردیم، همه‌ی ادراک یا تعمق در فحوای کلام صورت می‌گیرد و از این رو تحقق ادراک باید از دیدگاه ویژه‌ای باشد که پیش‌فرض‌ها و انتظارات خود آن، اسباب تمایز ادراک را فراهم می‌آورد. بنابراین بسیار غیر متحمل است که فلاسفه – در صورت مستقل کارکردن از سنت‌های دینی – بتوانند استعدادها و مفاهیم زیباشناخت را همانند کسی در نظر آورند که زندگی‌اش را وقف مطالعه و بررسی دینی کرده و به فهم خاصی از آن رسیده است. به همین منوال، همه‌ی کسانی هم که تحت عنوان عالم الهیات دین را مورد کندوکاو قرار داده و طبقه‌بندی هرگونه داوری و تعهد شخصی را آگاهانه انجام می‌دهند، در مقایسه با کسانی که مستقیماً دستی بر آتش دارند و سروکارشان با الهیات عملی و نظام‌مند است، به زیبایی‌شناسی از منظری متفاوت می‌نگرند.

هدف این نوشتار مروری اجمالی بر ماهیت این تفاوت‌هاست، به‌ویژه به شیوه‌ای که توجیه‌گر دیدگاه معینی از زیبایی‌شناسی باشد که فیلسوفان و دانشمندان دینی آکادمیک ظاهراً کم‌ترین قابلیت دفاعی را برای آن تصور کرده‌اند؛ به عبارت بهتر، آن را کاملاً از نوع الهیات فرض می‌کردند. در تدارک توجیهی برای زیبایی‌شناختی فی‌نفسه از جنس الهیات و بنابراین برای زیباشناسی برگرفته از خدایپرستی لاهوتی – به‌ویژه دیدگاه مسیحیت – در واقع احتجاج ما بر این است که همه‌ی ادیان (لاهوتی یا غیر لاهوتی) حق دارند ضابطه‌ای متفاوت از ضابطه‌ی فیلسوفان و دانشگاهیان به کار گیرند و نظرات مربوط به زیباشناختی خود را – به‌ویژه نظریاتی که با دین خودشان تناسب و همخوانی دارد – برحسب آن ضوابط تدوین کنند. پیش از پرداختن به این کار، بد نیست مروری داشته باشیم بر دیدگاهی که سرچشمه‌ی این تفکر است. این مرور علاوه بر یادآوری جایگاه بحث مورد نظر، آنچه را که در پی تدوین آن بودم نیز به خاطرمان خواهد آورد.

زیباشناخت از دیدگاه‌های حاضر: دیدگاه‌های نوین زیباشناخت

هرگاه بخواهیم به تبیین تمامی صور زیبایی‌شناسی از قبیل زیبایی‌شناسی فلسفی، زیبایی‌شناسی آکادمیک دینی و الهیاتی – یعنی تمامی تفکرات دینی به خدمت گرفته شده در یک سنت ویژه – بپردازیم، لازم است سرچشمه و خاستگاه این اقدام را به‌روشی کامل و شفاف توضیح دهیم. برای این کار لازم است آن بخش از زیبایی‌شناسی را مورد مطالعه و بحث قرار دهیم که به‌تنهایی و به‌طور کامل در یکی از سه حوزه‌ی فوق‌الذکر متمرکز نباشد، بلکه مرزهای مشترک آن‌ها را پوشش دهد. به این ترتیب این بررسی می‌تواند از این جایگاه ساحلی‌اش گاهی به اعماق یک حوزه و گاهی به درون حوزه‌های دیگر فرو رود.

بخشی از تلاش و جدیت ما برای پای نهادن به دورترین نقاط فلسفه، به‌خاطر درک ماهیت پدیدهی زیبایی‌شناختی بوده است: اولاً این که، به سخن کمال‌گرایان و زیباشناسان نوین، درک دوباره‌ای از رابطه‌ی میان زیبایی و نازیبایی پیدا کنیم و ثانیاً این که هنر، و نیز استعدادها و معانی آن را مجدداً تعریف کرده باشیم. همچنین هر جا که توانسته‌ایم در بررسی‌های صرفاً دانشگاهی به عمیق‌ترین قلمرو دین پا بگذاریم، بی‌تردید موفق به تدوین و تنظیم نوعی درک کمال‌گرایانه از خود دین شده‌ایم؛ درکی که احتمالاً ما را قادر می‌سازد برخی از تجارب و اهداف زیبایی‌شناختی را به‌مثابه بخش کاملی از سنت‌ها و عوامل تشکیل‌دهنده‌ی مدهای گوناگون تجربه و بیان دینی در نظر داشته باشیم. در نهایت، وقتی به عمیق‌ترین نقطه‌ی رشته‌ی الهیات خواهیم رسید که کوشش‌های ما در جهت نشان دادن این نکته باشد که خودفهمی از یک سنت خدایپرستی لاهوتی، مانند مسیحیت، چگونه می‌تواند متأثر از تلفیق زیبایی‌شناسی با مباحث الهیاتی دیگر باشد. وابستگی این مطالعه به دیدگاه الهیاتی منطق و مفهوم خودش را دارد، زیرا در تمام مراحل به‌حد کافی کوشیده‌ایم تا ادراکات سنت از ابعاد فکری، عبادات و اعمال خود سنت را که ماهیت‌شان ذاتاً خدایپرستی و لاهوتی است – و به‌همین دلیل در داوری نهایی از نوع الهیات محسوب می‌شود – به مرحله‌ی بالاتری ارتقاء دهیم.

با این وجود، از آن‌جا که نخواستیم و نپذیرفته‌ایم معیارهای دین مسیحیت را در صدر بنشانیم یا بر درستی آن تأکید کنیم، در بیان و تشریح یک الهیات تمام‌عیار کوتاه آمده‌ایم.

بدیهی است، که سعی و کوشش در هریک از سه حوزه‌ی زیبایی‌شناسی فوق‌الذکر را می‌توان در بررسی‌هایی تخصصی‌تر و به‌صورت فراگیر، و در عین حال با تفاوت‌هایی، دنبال کرد. — که از بعضی جهات همین‌طور شده است. فیلسوف، به‌عنوان مثال، احتمالاً مراقب است آنچه را که در اینجا با فراختایی نسبتاً وسیع تحت عنوان «نظریه‌های بیان»، «هنر»، «بازنمایی»، «واقعیت»، «تصور و خیال»، و «معنا» ترسیم شده بی‌الاید. دانشجوی دانشکده‌ی الهیات، علاوه بر آنچه که مورد توجه فیلسوف است، خواهان این است که کامل‌تر از آنچه که ما توانسته‌ایم، به ابعاد دینی زیبایی‌شناسی زندگی و نیز به کاربردهای ادراکات زیبایی‌شناسی که به نظر می‌آید به‌ویژه برای ادیانی مناسب باشد که فقط به دنیایی خاص یا منطقه‌ای ویژه تعلق دارند، بپردازد. و بالاخره دین‌شناسان — متفکران درگیر و متعهد به دین — که خواهان بررسی دقیق‌تر و موشکافانه‌تر الهیات موجود در هنر و زیبایی هستند با ترسیم تلویحات متون کلاسیک سنت، آموزه‌های رسمی، عبادات، اعمال و اهداف مرتبط با علم اخلاق، شرح بنیادی‌تری از نگرش‌های احتمالی زیبایی‌شناسی وابسته به الهیات را ارائه می‌دهند.

الهیون در عین حال علاقه‌مند به برقراری پیوند بین اصول رشد و نمو یافته در این قسمت با اصولی از زیبایی‌شناختی هستند که در حوزه‌های دیگر حل و فصل شده است: حوزه‌هایی که واردات الهیاتی چون هرمنوتیک، نظریه‌های داستانی و بررسی‌های آیینی — تمامی آنچه که به‌طور طبیعی و از جهات گوناگون با علم زیبایی‌شناختی برخورد می‌کند — در آن‌ها به اثبات رسیده است.

می‌توانیم ادعا کنیم (یا امیدوار باشیم) که توجیه کافی‌تری برای این مسئولیت‌های گوناگون و متنوع، و براین اساس برای تلفیق زیبایی‌شناسی ترکیبی با روند کلی تفکرات دینی، الهیاتی و حتی فلسفی فراهم کرده‌ایم. هنوز هم بایستی با صراحت بیشتر سؤال مطرح‌شده در بخش نتیجه را پیشنهاد کنیم: «هرگاه علم زیباشناخت از منظر این دیدگاه‌های گوناگون و متفاوت بررسی و مطالعه شود چگونه تفاوت‌هایی را می‌توان از علم زیباشناخت انتظار داشت؟»

زیباشناخت فلسفی، زیباشناخت دینی و زیباشناخت الهیاتی

زیباشناخت فلسفی، به‌زبان ساده، اندیشیدن به مسائل مبنایی هنر و زیبایی است. به‌عبارت کلی‌تر، این نوع زیباشناخت به مسائلی می‌پردازد که ما عنوان *Aesthetica* به آن داده‌ایم. این مقوله با پرداختن به فرآورده‌های هنری، کارهای هنری و فرآورده‌های آن را به‌گونه‌ای تشریح می‌کند تا نشان دهد که این محصولات چه هستند، چه استفاده‌های دارند، چگونه ارزیابی می‌شوند و بالاخره، اثرات و معانی‌شان چگونه با حقیقت و اخلاق پیوند می‌خورد. از نظر دانشمندان و عالمان، رویکرد فلسفی رویکردی است که کاملاً بر نیروی تحلیل عقلانی تکیه دارد. این رویکرد، با توجه به این که هیچ‌گونه مرجعیت یا سنتی را به‌عنوان پایه و اساس نمی‌پذیرد، به تحقیق و پژوهشی روی می‌آورد که آزادانه و

براساس انتقاد انجام شود.

در نتیجه این فرض برای پژوهش‌گر پیش می‌آید که از میان همه‌ی دیدگاه‌های احتمالی موجود برای درک زیباشناخت، فلسفه از همه خردمندانه‌تر و قابل اعتمادتر است، زیرا طبق معمول همیشه در مقابل این احساس که واقعیتی را بالاتر از انتقاد فرض کند و آن را از دسترس پژوهش‌گر خردورز دور نگه دارد، مقاومت می‌کند. هر روز بیشتر از گذشته معلوم می‌شود که فلاسفه و حتی دانشمندان هم به‌طور تمام و کمال در ابراز نظریات خود آزاد نیستند. خردورزی از یک بنیاد ابدی برخوردار نیست، و تفکر فیلسوفانه – همچون دیگر اندیشه‌ها – در ارتباط با سنت‌ها و بدیهیات خاص و ویژه انجام می‌شود. در نتیجه همه‌ی فرضیات، سؤال‌ها یا استنتاج‌ها در لحظه‌ای که فیلسوف آمادگی خوب فکر کردن را دارد، بالقوه در دسترس و اختیار او نیست. همیشه شمار زیادی از امکانات مستدل و عقلانی یافت می‌شوند که سنت و فحوای کلامی فیلسوف باید آن‌ها را غربال و بوجاری کند.

این که در زیباشناخت وضعیت فی‌نفسه چنین است، استنباطی است که از همین وضعیت زیباشناخت فلسفی برمی‌خیزد؛ زیرا مشغله‌های فکری و پیش‌فرض‌های مدرن فلسفه، تقریباً چنان بوده که گویی می‌خواهد تضمین کند که رشد و توسعه‌ی زیباشناخت، از هر لحظه‌ای که در زمینه‌ی مطالعاتش به خودآگاهی برسد، از پیشرفت و حرکت باز خواهد ماند. تردید نباید داشت که اگر فلسفه‌ی غرب، به هر میزان و درجه‌ای، برای هنرها و نظریه‌های سنت‌های دینی آشکار می‌شد مدت‌ها پیش درمی‌یافت که مفاهیم هنر بنیادگرای اروپا در بالاترین وضعیت، از مرزهای زادگاهش فراتر نمی‌رود.

بنابراین بسیار شگفت‌آور است که بررسی رویکردهای متعدد دینی به اشیاء هنری، بیانی یا مربوط به زیبایی (حتی برای فیلسوف در برابر فیلسوف) بتواند از ارزشی برخوردار باشد – صرف نظر از این که این رویکردها از جانب هندوها، پیروان بودا، یهودیان، ادیان فاقد کتاب باشد یا از جانب نژادپرستان. البته این بدان معنی نیست که از فیلسوف بخواهیم از کار فلسفه دست بردارد یا به او بگوییم که باید عقاید بودیست‌های تبت را مبنی بر این که از قدرت موسیقی می‌توان برای جن‌گیری استفاده کرد بپذیرد و یا قبول کند نظریات هندوها خود روشی برای مکاشفه است؛ و نه بدین معناست که برای عموم سنت‌های دینی سطحی از سفسطه – که از بدو شروع این بررسی به دنبال انکار آن بوده‌ایم – قائل شویم. هدف ما بیشتر برای یادآوری و تأکید بر این نکته است که فلسفه در گفتمان خود با دین می‌تواند در مورد مقاصد اشیاء هنری به درکی وسیع‌تر یا حداقل متفاوت دست یابد؛ زیرا عقاید و پندارهای مرتبط با هنر معمولاً در هر زمانی راهی ثانوی برای ارتودکسی فلسفه در آستین دارد. البته هرکجا که تفاوت و تمایز میان تفکر دینی و فلسفی در پایین‌ترین حد ممکن باشد یا اصلاً وجود خارجی نداشته باشد – چنان که در برخی از افکار مشرق‌زمین رایج و متداول است – شیوه‌های زیباشناخت فلسفی و دینی تقریباً همسان و مشابه یکدیگرند. به‌رحال اینان در کشورهای غربی و مدرن، با درجاتی از تشمت کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و به نظر می‌رسد که از این هم‌زیستی نفعی

هم عایدشان می‌شود.

عالمان دینی، همانند مورخین و مفسرین سنت‌های دینی، می‌توانند به فیلسوفان خواهان دسترسی به تصورات دینی هنرها و زیبایی‌شناسی، خدمات ارزنده‌ای ارائه دهند اما نقش عالمان دینی در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی بسیار فراتر از صرفاً تدارک دانشی وسیع‌تر درباره‌ی سنت‌های جایگزین (یا ثانویه) برای فیلسوفان است. این امر به‌طور سربسته در دو گونه‌ی زیبایی‌شناسی دینی و دانشگاهی، در کتاب میرسی الیاد مورخ سرشناس ادیان، انعکاس یافته است. این دانشمند که هرگز به‌صراحت به عبارت «زیبایی‌شناسی دینی» اشاره نکرده است، و اگر اشاره‌ای هم دارد چندان بارز و مشخص نیست، به‌شدت در پی درک نقش ماهیت هنرها در زمینه‌ی ادیان بوده است.

آنچه که ما تلویحاً به‌نام «زیبایی‌شناسی دینی» به الیاد نسبت می‌دهیم، تا حد و میزانی هرگز نخواستیم که از آن او باشد. الیاد به‌عنوان یک مورخ و پدیده‌شناس (به‌مفهوم غیر فنی آن) بر آن بوده است که مقاصد و معانی اعمال دینی، و نهایت‌های هنری و نوعاً آیینی را با عباراتی توضیح دهد که با همدیگر سنت‌های مورد مطالعه‌ی وی همخوانی داشته باشد. به‌عنوان مثال، از توضیحات او چنین مستفاد می‌شود که مصنوعاتی را که ما با زیبایی‌شناسی ارتباط می‌دهیم می‌تواند به‌عنوان هایروپانی‌ها (*Heiropanies*)، بخش‌های جداناپذیر مراسم مقدس‌سازی زمان و فضا، روش‌های مکاشفه یا ابزارهای عرفان و بالاخره به‌عنوان پیشنهادهای شمانیستیک انجام وظیفه کند.

این نوع زیبایی‌شناسی تشریحی و تفسیری را نمی‌توان مستقیماً بخشی از کوششی تلقی کرد که هدف آن کمک به سنت‌های دینی برای توضیح و دوباره شکل‌دادن به افکارشان است - همانند وظیفه‌ای که عالم الهیات نسبت به یک سنت مفروض به عهده می‌گیرد. با وجود این، این نوع زیبایی‌شناسی با کوشش‌های فیلسوفان هم تفاوت کلی دارد، زیرا الیاد نه سر آن دارد که به ذات پدیده‌های هوسرلیان برسد، و نه کوشش می‌کند نوعی ارزیابی مستقل و خردگرایانه از اعتبار ادراکات دینی و زیبایی‌شناسی خود ادیان به عمل آورد. به‌جای همه‌ی این‌ها قصد الیاد در این سطح از اثرش این است که نظریات، عقاید، اعمال نمادین و هنری را که مشخصه‌ی برخی از ادیان گوناگون و شاید همه‌ی آن‌ها باشد برای همگان روشن کند.

کتاب او به‌ر حال سطح دیگری هم دارد که الیاد، به‌عنوان یک پژوهشگر الهیات، در آن به زیبایی‌شناسی دینی می‌پردازد. او در حالی که از بیرون به سنت‌ها می‌نگرد، تلقی‌اش این است که این‌ها چیزهایی برای عرضه کردن دارند که به‌زعم او همان عقل یا خرد واقعی است، و سعی می‌کند که این چیزها را تفسیر و از آن خود سازد. بدین ترتیب، با نشانه‌هایی که از خود دین می‌گیرد آشیایی از قبیل خرسنگ‌های باستانی، معابد بین‌النهرین، و معرق‌های مرتبط با مسیح (ع) را به پانتوکتور، حرکات موزون محلی رومی و آگاهی‌های برانکوسی تعبیر و تفسیر می‌کند. برحسب گفته‌های، او این شیوه از آگاهی که در عصر دنیاگرایی مدرن می‌تواند اجمالاً هم در رؤیا و هم در هنر دیده شود، روشی است که فرد یا گروه در زمان و فضای مقدس شرکت می‌کند و از این طریق به کشف مفاهیم متعالی و بی‌زمان نایل می‌آید.

نظریه‌های زیبایی‌شناختی الیاد در این سطح، به‌لحاظ اصولی جدا از پژوهش‌های تاریخی و تطبیقی او است، علی‌رغم این که برای حمایت آن‌ها به پژوهش‌هایی از این دست تکیه می‌کند. این نظر در واقع می‌تواند محصولی از داعیه‌های کلی (و به‌شدت بحث‌برانگیز)، درباره‌ی هنر، دین و تخیل به بار آورد. این امر هنگامی روشن و آشکار می‌شود که الیاد، به‌عنوان مثال، بر این نکته تأکید می‌کند که درک کلی معنای عبرت‌انگیز ابداعات ادبی با بازیابی معانی پدیده‌های دینی برابر است؛ و ثانیاً بر عینیت و ارزش روشنفکرانه‌ی جهان خیالی، که نویسنده‌ای صاحب‌نام آن را خلق یا کشف کرده، صحنه می‌گذارد – جهانی که به‌اعتقاد او در تداوم با واقعیت‌ها و اسطوره زیست می‌کند. چنین جملات نظریه‌پردازانه‌ی بیان‌گر امری است متفاوت با آنچه که یک سنت دینی خاص ممکن است با عقاید و تصورات خود همخوان و هماهنگ بداند.

حتی در این سطح ثانویه از زیبایی‌شناسی هم، موضع او با موضع فیلسوف تفاوتی کلی و فاحش دارد. زیرا دل‌بستگی‌اش به خواب و رؤیا، عدم آگاهی، الگوهای نخستین و بالمعال دنیای تخیلی، بیان‌گر این است که کلاً تفکر او به روان‌شناسی یونگ و جوهر مکتب رومانتیسم نزدیک‌تر است تا به بسیاری از فلسفه‌های هنر. با وجود این، زیبایی‌شناسی الیاد در دین متوقف می‌شود، زیرا ابعاد تقدسی این اشیا است که مرکز نظریه‌پردازی او را به خود اختصاص می‌دهد. هرگاه شرح و تفسیر الیاد از رابطه‌ی هنر و امور مقدس نتواند در مقابل میعارها و هنجارهای قدرت‌مند دینی تاب بیاورد، داعیه‌های آن در مورد امکانات دینی خلاقیت هنری، محصولی از یک متفکر هوشمند دینی یا عالمی را به ذهن متبادر می‌کند که به‌زعم ما نه فیلسوف محسوب می‌شود نه یک دانشمند علم الهیات. آنچه را که در این فصل آموخته و فهمیدیم این است که، پرداختن به زیبایی‌شناسی به‌طور مشروح، از بیش از یک دیدگاه ممکن و میسر است. مثلاً می‌توان از دیدگاه یک فیلسوف به آن پرداخت و فرقی هم نمی‌کند که این فیلسوف درباره‌ی سنت‌های غیرفلسفی مانند دین، شخص مطالعی باشد یا نباشد. شرح و بسط موضوع را می‌توان به یک عالم دینی که به‌سبب تشریحی یا ساختاری می‌نویسد واگذار کرد. در هر حال هرکدام از دیدگاه‌ها انتخاب شود باید به نظر دانشجویان به جنبه‌ی کلی مسئله بپردازد و هدف آن خدمت به گسترش درک انسانی باشد تا منافع یک دین خاص و ویژه.

همچنین می‌توان زیبایی‌شناسی را از دیدگاه عالمانی از الهیات مورد بحث قرار داد که هدفشان از این کار فقط پاسخ‌گویی به یک دین خاص است، مشروط بر این که توضیح و توجیه حاصل از خود زیبایی‌شناسی مشکل‌تر و پیچیده‌تر نشود. حال دیگر همه چیز باید روشن و معلوم باشد، زیرا ما همه‌ی دروسها را به این منظور پشت سر گذاشتیم که نشان دهیم اگر همه‌ی فرضیات زیبایی‌شناسی نوین درست و منطقی هستند، پس ابتدایی‌ترین تجربه و بیان دینی هم از یک بعد زیبایی‌شناسی بسیار مهم برخوردار است. و این به خودی خود عاملی تضمین‌کننده برای نوعی زیبایی‌شناسی الهیاتی یا تئولوژیک است، زیرا حامل این مفهوم است که عالم الهیات، در صورتی که قادر به درک رابطه‌ی متقابل دین و زیبایی‌شناسی نباشد، در مورد عوامل زمینه‌ساز یک اندیشه‌ی

سنتی، تخیل و عقاید دچار سوء تفاهم خواهد شد.

بنابراین به‌سختی می‌توان منکر این امر شد که عالمان علم الهیات باید بپذیرند که پرداختن به علم زیباشناخت برای آن‌ها امری الزامی به‌شمار می‌رود. این را هم نمی‌توان انکار کرد که بعضی از الهیون و متفکران دینی به دنبال این امر بوده و هستند، ضمن این که آن را به‌طریقی به انجام می‌رسانند که تا حدودی از دانش دینی دانشگاهی و نیز تاحدودی از فلسفه‌ی سکولار و لاهوتی مستقل باشد. به‌عنوان مثال، سید حسین نصر در کتابی که درباره‌ی هنر اسلامی و معنویت است، می‌نویسد که نوشته‌ی او به دنبال بررسی برخی از جهات و جنبه‌های اسلامی از دیدگاه معنویت و در رابطه با وحی اسلامی است. علی‌رغم این که، ایشان این اصول را عامل فراهم‌آورنده‌ی همه‌ی چیزهایی می‌داند که می‌توانند زیر چتر فلسفه‌ی اسلامی هنر جای گیرند، مسلم است که چنین فلسفه‌ای به‌دلیل وابستگی‌اش به عنصر وحی، با آنچه که غرب از آن تحت عنوان الهیات نام می‌برد برابر است.

بولتزار یکی دیگر از الهیون مسیحی است که به باور او برخی از واقعیت‌ها جز به‌واسطه‌ی خداوند گشاده و برملا نمی‌شود - واقعیت‌هایی بس بالاتر از آنچه که خرد انسانی بتواند رمزگشایی کند و بر آن‌ها مسلط شود، و برخی از آن‌ها هم متضمن تلویحاتی در مورد زیباشناخت است. حداقل این است که در نظر خود سنت‌های دینی، این کشش و جاذبه به سمت وحی می‌تواند توجیحات معتبری را برای عالمان مستقل و خودمختار الهیات فراهم آورد. در واقع حتی بدون ایمان به تفسیر وحی، که عالمان الهیات از آن به‌عنوان افشاگری واقعیت و عقاید کاملاً تغییرناپذیر یاد می‌کنند، عالم الهیات مجاز است برای گسترش و توسعه‌ی نظرات مربوط به زیبایی‌شناسی، به آن دسته از بینش‌ها تکیه کند که به نظر داوران سنت جزو عمیق‌ترین‌ها و بالاترین‌ها محسوب شده و ظهور و پیدایش آن‌ها مدیون آثار کلاسیک خود آن سنت است. به‌عنوان مثال، عالم الهیات دین مسیحیت می‌تواند براساس سفر پیدایش بر این احتجاج کند که به وقت پرداختن به فعالیت‌های خلاق (و نه صرفاً فعالیت‌های هنری)، انسان‌ها منعکس‌کننده‌ی این واقعیت‌اند که خداوند انسان را به‌صورت خود آفریده است. همچنین می‌تواند ادعا کند که هرگاه انسان زیبایی زمین را خدشه‌دار کند یا تنوع خدادادی آن را از بین ببرد بر عمل خلیفه‌گری خود بر روی زمین قادر نخواهد بود؛ تنوعی که به خودی خود از جنبه‌های خوب زیبایی‌شناختی محسوب می‌شود. همچنین می‌توان براساس الهیات احتجاج ورزید که خیر نهایی انسان، بدان سان که در قلمرو خداوندی‌اش (در روی زمین یا در ملکوت) تحقق پیدا می‌کند، می‌بایستی بهجت ناشی از زیباشناخت را تصدیق کند و بپذیرد که خود زیبایی می‌تواند به‌درستی مظهر یا قیاسی از خیر و الهیات باشد. بنابراین، نظم معقول زندگی و امید رستگاری را می‌توان به‌لحاظ الهیات، مستلزم مفهومی از کلیت و هماهنگی تفسیر کرد که تا حدودی مرتبط با زیبایی‌شناسی است.

هیچ‌یک از این داعیه‌ها را نمی‌توان براساس فلسفه، یا از دیدگاهی خالی از تعصب دینی مطرح کرد. خاستگاه این داعیه‌ها جنبه‌ای از الهیات است که بسندگی نسبی‌شان را، براساس معتبرترین

معیارها و هنجارها دآوری می‌کند. و همچنین براساس آنچه که به‌طور سنتی، مردم آن‌ها را به‌دیده‌ی منزلاتی از جانب خداوند نگریسته‌اند که از طریق و به‌واسطه‌ی انسان بر آن‌ها نازل شده است. اما علی‌رغم این وضوح و روشنی که زیبایی‌شناسی الهیاتی حق دارد ضوابطی را به کار گیرد که با ضوابط فیلسوفان یا عالمان دینی درگیر در دانشگاه‌های سکولار تفاوت آشکار دارد، به‌هیچ وجه ساده و روشن نیست که دانشگاهیان باید بپذیرند که این داعیه‌ها می‌توانند از مشروعیتی هم برخوردار شوند. به‌گفته‌ی دقیق‌تر، فیلسوفان و متدین‌های دانشگاهی ممکن است هر دو بر این تصور باشند که مادامی که نظریه‌های موجود در زیبایی‌شناسی الهیاتی از نوعی اعتبار برخوردارند، می‌توان آن‌ها را از نظریه‌هایی دانست که دآوری آن‌ها براساس ضابطه‌های سخت فلسفی و کاملاً عالمانه بلامانع است.

فهم این که چرا دانشگاهیان علوم نظری احتمالاً چنین چیزی را اظهار می‌دارند، به‌هیچ وجه مشکل نیست. فلاسفه و عالمان دینی منحصر به دانشگاه بیشتر از الهیون دغدغه‌ی این را دارند که: حرف‌هایشان برای عامه‌ی مردم قابل فهم باشد؛ به اطلاعاتی اشاره کنند که در معرض دید مردمان قرار دارد؛ و بالاخره روی مسائلی جز و بحث کنند که از دید مردم روش‌هایی منطقی و خردمندانه محسوب می‌شوند. در مقابل، الهیون – جز در مواردی که درگیر برخی از روش‌های الهیات فلسفی همپوش با خود فلسفه‌اند – چنان که قبلاً اشاره شد مستعد روی آوردن به بینش‌ها، واقعیت‌ها یا حقایقی هستند که پذیرش آن‌ها از طریق ایمان یا از طریق آنچه که به‌گفته‌ی مردم تنها در ورای تجربه‌ی معمولی یا خرد قرار گرفته میسر است. از این مسئله که بگذریم، هرچا که بحث و مشاجره به نقطه‌ای حیاتی و مهم می‌رسد، الهیون به‌احتمال زیاد به استعاره و قیاس، یا بدتر از این‌ها به تناقض‌گویی متوسل می‌شوند. و به‌همین دلیل، به نظر می‌رسد دیدگاه فلسفی و عالم دینی مستقل برای دآوری یک نظریه‌ی زیبایی‌شناسی خاص از ضابطه‌ی ارزشمندتری برخوردار است.

در مطالعه‌ای از این دست، با توجه به این واقعیت که دفاع از برخی الهیات موجود به‌سختی در منافع و علقه‌های پژوهش مورد نظر می‌گنجد، دفاع تمام‌عیار از الهیات ممکن و میسر نیست. با این حال بسیار مهم است که در همین مرحله گفته شود که بحث و احتجاج بر آیه یک مبحث الهیاتی، فقط گویای این واقعیت است که الهیات معمولاً بسیار متفاوت از یک عمل متهورانه‌ی دانشگاهی یا خردمندانه است – این احتجاج‌ها برخلاف آنچه که ظاهرشان می‌نماید، بر این فرض‌اند که تنها نمونه‌های معتبر و ثمربخش تفکر و بیان می‌توانند به‌طور کامل و مطلق به صفت دانشگاهی و خردمندانه متصف شوند.

فرض بعدی در هر حال، فرضی است که بررسی فعلی مصرانه خواستار بررسی آن است. اگر تمامی آنچه را هم که گفته شد نخواهیم در نظر بگیریم، باز عقیده‌ی کانت درباره‌ی قدرت «ایده‌های زیباشناخت»، و نظریه‌ی خود ما در باب تصور و خیال زیبایی‌شناختی باقی می‌ماند که هر دو حامل این پیشنهادند که در درون مرزهای خردورزی نوعی کاوش و تفکر وجود دارد که عمدتاً بر محمل زبان‌های مشحون از زیبایی‌شناسی انجام می‌شود: زبان‌هایی که سریعاً و عمیقاً بار معنایی پیدا

می‌کنند، اما توان آن را ندارند که به گزاره‌ها و مفاهیم روشنفکرانه ترجمه شوند. علی‌رغم این که این داعیه را ممکن است از آن مکتب رومان‌تیسیم داوری کنند، قدمت آن به زمان‌های دورتری، چون دوران زندگی افلاطون و تاریخ نگارش کتابش، *Phaedo*، بازمی‌گردد. در این زمان است که فلسفه به این شناخت می‌رسد که افکار نافذه‌ی مورد نیاز، شکل مجازی به خود می‌گیرند – صورت‌هایی از اسطوره، نماد یا ساختارهای غیرواقعی زیباشناخت.

این واقعیت که زبان اولیه‌ی دین به‌وضوح شاعرانه و اسطوره‌ای است و در غیر این صورت زیبایی‌شناسی محسوب می‌شود، بدین معناست که الهیات به‌دفعات با چنین زبانی آغاز شده و به چنین زبانی است که باید بازگردد. از این‌رو، تعمق به الهیات هر چقدر هم که انتزاعی و از درون منسجم باشد، قرباتی بسیار نزدیک با عقاید زیبایی‌شناختی دارد. با این همه، از این امر هم نمی‌توان بر له اعتبار عقاید زیباشناخت استفاده کرد. این فقط به فقط نشان‌گر آن است که کل اعتبار زیبایی‌شناختی الهیاتی را نمی‌توان براساس زمینه‌های مطلقاً فلسفی، یا صرفاً بر پایه‌ی ضابطه‌های دانش‌پژوهی دینی در مدارس سکولار داوری کرد.

بی‌تردید، عالمان استفاده‌کننده از روش‌شناسی لادری (عالمان فلسفی یا دینی) می‌توانند با عقاید الهیاتی، از جمله عقایدی که در این امر صراحت دارند، چنان تعامل کنند که خودشان با داستان‌های تخیلی بالقوه ثمربخش – نظیر داستان‌های مربوط به خود هنر – رفتار می‌کنند. بدین طریق تفحص الهیون درباره‌ی فراگفتمان‌ها، از جمله گروه متعلق به هنر و زیبایی، و به‌واقع مرگ و زندگی را می‌توان تمرین‌هایی دانست و فرض کرد که از آن‌ها برای تعبیر تخیل: در بررسی‌های امکانات زمینی و غیر زمینی، که علی‌رغم گریز از فهم کامل ما را با تمام وجود درگیر می‌کنند و نوعی معنا و مفهوم برای ما به وجود می‌آورند، استفاده می‌شود.

هدف از گفته‌ی فوق این نیست که به‌طور تلویحی اظهار کنیم که زیبایی‌شناسی الهیاتی، با برخورداری درجه‌ای از خودمختاری، احتمالاً صور دیگر زیبایی‌شناختی را – اعم از فلسفی یا دینی – به‌سهولت به دست فراموشی خواهد سپرد. همه‌ی مطالعات و بررسی‌های ما تاکنون اشاره بر این داشته است که الهیون می‌بایستی با عالمان مطلقاً دینی، و فلاسفه به‌گفت‌وگو بپردازند؛ زیرا هم اینان چالش‌های انتقادی مهم، آگاهی‌های بی‌شمار، و مجموعه‌ی وسیعی از ابزارهای تعقل را، که همه‌ی الهیات مبتنی بر خرد نیازمند آنها هستند، برای الهیون تدارک می‌بینند. هرچند در نهایت فقط عالم الهیات زیبایی‌شناسی – و سنت‌های دینی و رو به پیشرفت ارائه شده از جانب او – باید شایستگی هنرنوع زیبایی‌شناسی الهیاتی را داوری و قضاوت کند. و این خود الهیات است که باید حدّ حدودی را که زیبایی‌شناختی الهیاتی می‌تواند در آن حقیقتاً به‌صورت یک اقدام ثمربخش دینی و بالنده رشد کند، تعیین و مشخص کند.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Brown, Frank Burch. Religion Aesthetics, A Theological Study of Making & Meaning, 1989.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی