

هشتم
دین
انسان امروز



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
رسانه‌های دیجیتال

پیش

تَرَدید و قیام در هنر



وَمَا كُنَّا بِمِنكُمْ شَائِرِينَ!

محمدرضا اسدی



پرده بگردان و بزن ساز نو
هین که رسید از فلک آواز نو
تازه و خندان نشود گوش و هوش
تا ز خرد در نرسد راز نو
برجه ساقی طرب آغاز کن
وز می کهنه بنه آغاز نو
بس کن کین گفت تو نسبت به عشق
جامه کهنه ست ز بزّاز نو

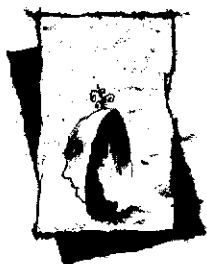
تا کنون هنرمندان و اندیشمندان، به فراوانی از هنر سخن گفته‌اند در نگاه اول به نظر می‌رسد با توجه به انبوه سخنهای گفته شده در این زمینه نه می‌توان سخن تازه‌ای در این موضوع بیان کرده شاید ابهام چندانی در اینکه هنر چیست؟ باقی مانده باشد اما وقتی آرام آرام با این موضوع مأنوس یا درگیر می‌شوی، درمی‌یابی نه چندان سخن ارجمندی می‌توان از میان گفته‌ها دریافت و نه در پناه آن گفته‌ها می‌توان از روشنی و وضوح «هنر» سخن گفت.

امروز اگر قرار باشد سخن محکم و تازه‌ای در این باب بیان شود باید از مسیر نقادی و پالایش تعاریف و توضیحاتی که تا کنون انجام شده، عبور کرد. بسیاری از صحبت‌هایی که در جامعه فعلی و حتی دوران معاصر در این زمینه گفته می‌شود

محکم و تازه نیستند یعنی آنهایی که محکم هستند، تازه نیستند و آنهایی که تازه هستند، محکم نیستند. بنابراین امروزه اصولاً سخنی که از حقیقت و تازگی برخوردار باشد، خصوصاً در زمینه هنر بندرت می‌توان گفت و شنید. شاید اکنون باید بیش از بیان «تازه‌ها» به فکر «نقد گذشته‌ها» باشیم و شاید زمانی فرا برسد که نقد گذشته‌ها ما را به تازه‌ها یا حداقل تازه‌ای برساند، سخن تازه‌ای که حقیقت را نیز در مشت خود به‌مراه داشته باشد. و در همان حال به کار ما نیز بیاید. مثلث تازگی، حقیقت و کارآمدی، مطلوبی است که امروزه ما بیش از هر زمان دیگر در تفکراتمان به آن نیازمندیم گو اینکه نقد تفکرات حال و گذشته برای ورود به آینده یک نیاز همگانی است ولی این مسیر شاید برای همگان تنها مسیر یا بهترین مسیر ممکن نباشد. پرسش اصلی این نوشتار در باب امکان دینی شدن هنر است اما چون تحقیق در این موضوع مبتنی بر داشتن تصویر مشخصی از ماهیت هنر است، ناگزیر، قدری ماهیت هنر را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

روش تبیین هنر

روش تبیین حقیقت هنر چیست؟ وقتی هنر بخواهد تعریف شود آیا باید از طریق شناسایی مصادیق هنری به مفهوم عامی از هنر رسید؟ یا باید از طریق مفهوم عام و مشخصی از هنر، مصادیق اثر هنری را در خارج معین کرد؟ هیچیک از این دو مبنا مستقلاً و یا مجتمعاً توانایی لازم را برای تبیین هنر در اختیار ندارند. اگر مصادیق هنر در قالب «اثر هنری» مبنای تعریف هنر باشد ملاحظه می‌شود فاصله بین آثار هنری آنچنان دور از هم است که نمی‌توان به مخرج مشترکی از آثار هنری دست یافت بگونه‌ای که بتوان آن وجه مشترک میان آثار هنری را ویژگی هنر یا تعریف هنر نامید بعنوان مثال اگر بگوییم آثار هنری - مثلاً در شاخه نقاشی - وجه مشترکشان آن است که دارای زیبایی هستند بلافاصله با نمونه‌هایی از آثار هنری در نقاشی روبرو می‌شویم که در عرف مردم اثر هنری محسوب می‌شوند اما زیبا نیستند - حال اینکه تعریف ما از زیبایی چه باشد بماند - یا اگر بگوییم با توجه به مصادیق (آثار) هنری، وجه مشترک - که می‌تواند مبنای تعریف هنر باشد - این است که همگی دارای نوعی تقارن و توازن هستند یا همگی دارای جنبه حکایتگری از واقعیت هستند، بلافاصله موازد نقضی را در آثار هنری می‌توان یافت که به نام اثر هنری شناخته شده‌اند اما نه دارای



تقارن و توازن هستند و نه دارای جنبه حکایتگری از واقعیت هستند.

نهایت اینکه بنظر می‌رسد هر وجهی را به عنوان مبنای مشترک آثار و مصادیق هنری بخواهیم در نظر بگیریم با کمی تفحص درمی‌یابیم موارد نقضی وجود دارد که اجازه نمی‌دهد آن ویژگی بعنوان مبنای جامعی در تعریف اثر هنری در نظر گرفته شود.

این مشکل وقتی شدت می‌یابد که شما بخواهید پا را از تعریف یک شاخه هنر - مثلاً نقاشی - بر مبنای آثار هنری - نقاشی - فراتر بگذارید و براساس مصادیق شاخه‌های هنری دیگر مثل شعر، موسیقی، سینما، تئاتر و.. وجه مشترکی برای تعریف هنر بیابید. واقعاً چطور می‌توان هم یک شعر و هم یک فیلم و هم یک نقاشی را مصداق هنر یا اثر هنری نامید بدون اینکه بتوان وجه مشترکی در میان این آثار پیدا نمود.

هر چه مادر تبیین ویژگیهای مصادیق و آثار هنری دقیقتر می‌شویم، شباهت‌های بین آثار هنری در یک شاخه و یا در چند شاخه مستقل نسبت به هم کمتر می‌شود. اما جای تعجب است که در عین حال که توافق تئوریک در مورد همسانی و یگانگی ویژگی آثار هنری وجود ندارد، در شاخه‌های مختلف، هم سینما را هنر می‌دانیم هم شعر و نقاشی و موسیقی و مجسمه‌سازی و همچنین در یک شاخه هنری نیز مثل نقاشی، هم آثار سبک رئالیسم را یک اثر هنری می‌دانیم و هم آثاری که در سبکها و مکاتبی مانند سوررئالیسم، اکسپرسیونیسم، کوبیسم، امپرسیونیسم و غیره ابداع شده‌اند.

گویی تنوع و تعدد سبکها و حتی عدم اشتراک آثار هنری در یک شاخه. مثل نقاشی. و یا تکثر شاخه‌های هنری، هیچیک مانع آن نمی‌شود که نتوانیم به آثار تولید شده در یک شاخه یا شاخه‌های همعرض، نام هنر و اثر هنری بگذاریم، هاضمه هنر آنقدر فراخ و گسترده است که تمامی این تنوع و تکثر را می‌بلعد ولی در عین حال معلوم نمی‌شود ماهیت و حقیقت هنر چیست؟ مراد ما در اینجا از ماهیت هنر، ماهیت به معنای ارسطویی نیست. اما حتی اگر بخواهیم وجه مشترک آثار هنری را مسامحتاً ماهیت هنر بنامیم، ملاحظه می‌شود که چنین چیزی نیز چندان امکان‌پذیر بنظر نمی‌رسد. در نهایت حتی به نظر می‌رسد بر مبنای نگرش «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاینی به موضوعات هنری نیز نمی‌توانیم تعریف فراگیری از هنر ارایه دهیم که تمامی آثار هنری را بتوان براساس آن تعریف، شناسایی نمود و تمامی آثار غیرهنری را بتوان بر آن اساس از دایره هنر، بیرون نهاد. مانند این است که تفاوتها در آثار هنری یک شاخه یا شاخه‌های متعدد هنری چنان

بر تعریف واحد و جامع و مانعی از هنر هجوم می‌برند که در نهایت هنر و اثر هنری صرفاً تبدیل به لفظ مشترکی می‌شود که هیچ معنای مشترک و مصداق مشترکی برای آن نمی‌توان یافت بگونه‌ای که باید گفت ما به تعداد الفاظی که به نام «اثر هنری» و «هنر» بکار می‌بریم معانی و مصداق خاص برای آنها می‌توانیم در نظر بگیریم.

تا اینجا به مشکل روش تعریف هنر بر مبنای توجه به اثر هنری و «مصداق» هنری اشاره کردیم. اما قدری هم در باب مشکل تعریف آثار هنری بر مبنای «مفهوم» هنر درنگ کنیم. وقتی می‌خواهیم بواسطه مفهوم هنر، مصداق هنر را معین کنیم، چگونه عمل می‌کنیم؟ قطعاً مبنای واحد و یگانه‌ای برای رسیدن به مفهوم هنر وجود ندارد. بلکه به تناسب اینکه ما مفهوم هنر را با چه مبنایی تعریف کنیم، تعاریف ما از هنر متفاوت خواهد شد، اما یک نکته مهم در اینجا وجود دارد و اینکه هر مبنایی از هر جایی برای تعریف مفهومی هنر اخذ شود، در نهایت می‌باید مصداقی برای آن تعریف معرفی کرد و الا یک تعریف مفهومی و انتزاعی از هنر که هیچ مصداقی نتوان برای آن ذکر کرد به چه کار می‌آید؟! ولی همینکه پای مصداق به میان آمد مشکل پیشین روش تعریف هنر بر مبنای مصداق به شکلی دیگر در اینجا نیز تکرار می‌شود.

یعنی شما بر مبنای خاصی، تعریف مفهومی، از هنر انجام داده‌اید که مصداق خاصی را هم برای آن در خارج ذکر می‌کنید بنابراین با تعیین مصداق خاص برای آن مفهوم خاص هنر، بقیه مصداق را که دارای آن ویژگی مفهومی هنر نیستند از دایره هنر بیرون می‌برید اما در عین حال ملاحظه می‌کنید دیگران نیز احیاناً با تعریف مفهومی هنر و بیان مصداق آن مفهوم، اثر هنری مطلوب و مورد نظر شما را از دایره مفهوم هنر و مصداق آن کنار می‌گذارند. مثل اینکه در تعریف هنر بر اساس مصداق خارجی آن یا مفهوم ذهنی آن، ذهن ما همیشه در تعریف هنر یک قدم عقب‌تر از جهان خارج است و جهان خارج همیشه در تعریف عینی و تحقق و نمایاندن هنر یک قدم جلوتر از ذهن ما است زیرا هر تعریفی که از هنر ارایه می‌دهیم وقتی به جهان خارج مراجعه می‌کنیم از مصداق هنر دیگری باخبر می‌شویم که در قالب تعریف پیشین ما نمی‌گنجد. در اینصورت شما نمی‌توانید به یک وجه مشترکی برسید که بتوان بر آن مبنای یک «وفاق نسبی» - و نه حتی مطلق - در باب تعریف هنر و اثر هنری دست یافت.

ممکن است پرسیده شود چه اصراری است که باید در تعریف هنر به یک تعریف



مشترک نایل شویم؟ پاسخ این است که اصراری نیست که حتماً به یک تعریف مشترک برسیم بلکه می‌خواستیم فقط با طرح معضل روش‌های تعریف هنر به این نکته ساده اما مهم اشاره کنیم که علی‌رغم وجود بحث‌های مفصل در باب هنر و این تصور که گمان می‌شود «مفهوم» و «مصدق» هنر و آثار هنری مشخص است نه مفهوم و نه مصداق هنر هنوز از وضوح و روشنی برخوردار نیست.

هنر، در بستر تناقض‌نمایی

آیا می‌توان گفت هنر یعنی بازآفرینی و ابداع؟ بنظر می‌رسد پاسخ منفی باشد چرا که امور بسیاری هستند که خلق و ابداع می‌شوند اما به آن‌ها هنر یا اثر هنری نمی‌گوییم، یعنی بر هر گونه خلق و آفرینشی نمی‌توان نام هنر نهاد. آیا مانند افلاطون می‌توان گفت هنر همان «حکایت از امر واقع» است؟ اگر بخواهیم در مکتب رئالیست‌ها به این پرسش پاسخ دهیم باید گفت آری هنر همان حکایت از واقع است اما مگر تنها مکتب موجود هنری، رئالیسم است؟ ده‌ها سبک و مکتب دیگر هنری وجود دارند که هنر را حکایت از امر واقع نمی‌دانند و اصلاً هنرمندی را که صرفاً به بازآفرینی امور موجود در عالم می‌پردازد، هنرمند نمی‌دانند.

آیا می‌توان در مورد ماهیت هنر بر مبنای نسبت میان هنرمند و اثر هنری قضاوت نمود یعنی گفت اثر هنری، چیزی است که توسط هنرمند بوجود می‌آید و هنرمند کسی است که پدید آورنده اثر هنری است. آیا ما در اینجا برای تعریف هنر وارد یک «دور هنری» نشده‌ایم؟ اثر هنری را بواسطه هنرمند و هنرمند را بواسطه اثر هنری معرفی می‌کنیم ولی در همین حال واقعاً نمی‌دانیم هنر چیست که بواسطه آن اثر هنری، اثر هنری نامیده می‌شود و هنرمند نیز بواسطه آن هنرمند نامیده می‌شود؟! گذشته از این «دور هنری» آیا واقعاً هر چیزی که توسط یک هنرمند خلق شود مصداق هنر و اثر هنری خواهد بود؟ ای بسا چیزهایی توسط هنرمند پدیدار شود که اثر هنری نامیده نشود از سوی دیگر آیا واقعاً امکان دارد یک اثر هنری خلق شود اما پدید آورنده آن لزوماً یک هنرمند نباشد؟! چنین امکانی هم منتفی بنظر نمی‌رسد. ولی از طرح چنین سوالاتی چه مقصودی داریم؟ با طرح چنین پرسش‌هایی به دنبال چه چیزی هستیم؟

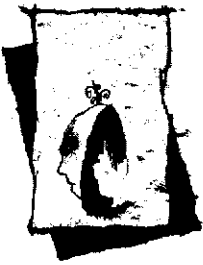
علت اینکه چنین سوالاتی را در مورد هنر مطرح می‌کنیم و به اجمال هم پاسخ

می‌دهیم اشاره به یک نکته است و آن اینکه گویی در پس زمینه ذهن ما تصویر مشخصی از هنر وجود دارد که در تمامی این پرسشها بر مبنای آن تصویر، پاسخ می‌دهیم. به رغم اینکه می‌گوییم نمی‌دانیم هنر چیست؟ ولی وقتی در پاسخ به پرسشهای قبل می‌گوییم، هنر صرفاً ابداع نیست یا هنر صرفاً تقلید نیست یا هنر بواسطه هنرمند و اثر هنری قابل تعریف نیست، همه این مطالب حداقل حکایت از این دارند که می‌دانیم هنر چه چیزی نیست؟ آری اگر نمی‌دانیم ماهیت هنر چیست اما می‌دانیم که چه چیزهایی هم هنر نیست. ولی مگر می‌شود ندانست که هنر چیست و در همان حال بیان کرد که چه اموری مصداق هنر نیست؟ علی‌القاعده ما با معیار قرار دادن و در نظر گرفتن تصویری که از هنر داریم به این پرسشها پاسخ دادیم و هنر نبودن آنها را بیان کردیم پس چطور می‌شود که بگوییم حقیقت هنر روشن نیست. آیا ما در وضعیتی تناقض‌آمیز گرفتار نشده‌ایم؟! با توجه به تعریف و تصویری که از هنر داریم حکم می‌کنیم که ما هنوز تعریف و تصویری از هنر در ذهن نداریم؟! این تعارض از کجا ناشی می‌شود و آیا این تعارض قابل برطرف شدن است؟

شاید این تعارض از آن جهت است که هنوز به روش مطمئنی در شناخت هنر دست نیافته‌ایم. هنوز نمی‌دانیم برای تعریف و شناخت هنر باید از کجا آغاز کنیم و به چه مبنایی باید تکیه کنیم. البته هنر و به دنبال آن هنرمند و اثر هنری منتظر ما نیستند که تکلیف آنها را در تعریف روشن کنیم تا اینکه آنها بتوانند در عالم خارج فرصت حضور و ظهور و رشد بیابند. همچنانکه هیچ پدیده دیگری برای پدیدار شدن در عرصه هستی منتظر آن نیست که قبلاً تکلیفش در مقام تعریف و شناخت روشن شود و سپس پا به عرصه وجود بگذارد. ولی این بی‌اعتنایی هنر به شناخته شدن و جلوه‌گری او در چشمها و دلها بی‌توجه به اینکه دیگران چه تصویری از او در ذهن دارند باعث آن نمی‌شود که از شناخت و تبیین هنر دست برداریم. بنابراین می‌طلبید که هنر همچنان به خود شکوفایی‌اش ادامه دهد و هنر پژوهان نیز همچنان به مذاقه و موشکافی در باب هنر بپردازند باشد که این دو در جایی به ملاقات یکدیگر نایل شوند.

تعریف ابزاری و غیرابزاری هنر

در یک نگاه کلی و نه کامل در باب تعاریفی که در باب هنر انجام شده است می‌توان آنها



را به تعاریف «ابزاری» و «غیرابزاری» تقسیم نمود. تعریف ابزاری، تعریفی است که اثر هنری را به دو بخش صورت و محتوی یا ظرف و مظهر تجزیه می‌کند در واقع به تعبیری می‌توان گفت در این نگرش، هنر به مثابه ظرف و ابزاری است که مظهر و مقصود و معنی خاصی را به همراه خود عرضه می‌کند. این تعریف رایجترین تلقی‌ای است که در طول تاریخ با بیان‌ها و تعابیر گوناگونی توسط هنرمندان و فیلسوفان و متفکران مطرح شده است.

اما تعریف غیرابزاری تعریفی است که به هنر به عنوان واقعیت یکپارچه و غیرقابل تجزیه‌ای نظر می‌کند که در واقع انکشاف «حقیقت» است. چنین تبیینی از هنر توسط فیلسوف معاصر آلمانی، مارتین هیدگر مطرح شده است. و تا آنجا که اطلاع داریم پیش از او چنین تفسیر هستی‌شناسانه‌ای از هنر انجام نشده است.

در اینجا می‌کوشیم تا حدی به تحلیل این دو گونه تبیین از هنر بپردازیم.

اینکه هنر چیست و هنرمند کیست و نسبت این دو با اثر هنری چیست؟ فعلاً مورد اعتنای بحث حاضر نیست ولی می‌توان گفت بارزترین محل ظهور هنر، «اثر هنری» است. اگر بخواهیم براساس روش پدیدارشناسی به اثر هنری نظر کنیم، علی‌رغم اینکه جا دارد از ملاک اثر هنری بودن یک اثر هنری پرسش کنیم می‌توان با نظر به آثار هنری رایج از قبیل یک قطعه شعر، یک تابلوی نقاشی، یک قطعه موسیقی، یک پرده نمایش، یک مجسمه و... گفت، در هر اثر هنری صورتی وجود دارد و سیرتی. صورت اثر هنری همیشه حامل محتوی و پیامی است که این محتوی سیرت اثر هنری را تشکیل می‌دهد. صورت اثر هنری محصول مهارت توأم با خلاقیت هنرمند است و سیرت اثر هنری از جنس معرفت و آگاهی است، منشاء این معرفت می‌تواند تجربه حسی یا تفکر عقلانی یا شهود قلبی باشد. در این میان قوه خیال در شکل بخشیدن به صورت و سیرت هنر جایگاه ویژه‌ای دارد. بطوریکه هم می‌تواند در قالب و شکل ظاهری اثر هنری تحول و تأثیر ایجاد کند و هم می‌تواند محتوی و پیام اثر هنری را دگرگون کند اما بنظر می‌رسد نقش اصلی و اساسی قوه خیال در میان هنرمندان بیشتر در ناحیه تأثیرگذاری بر صورت اثر هنری است.

شاید مرز میان صورت و سیرت در اثر هنری خارجی قابل تفکیک نباشد و بیشتر این تمایز در تحلیل ذهنی قابل دریافت است بعنوان نمونه در یک تابلوی نقاشی، تصویری

که بر روی صفحه نقش بسته است در آن واحد صورت و سیرت و ظاهر و باطنش چون شیر و شکر در هم آمیخته است و نمی توان بطور عینی مشخص کرد تا کجای این تصویر، صورت اثر هنری است و تا کجای آن سیرت اثر هنری. صورت در محتوی مستغرق است و محتوی در صورت متبلور. بین صورت و محتوی هیچگونه جدایی عینی قابل مشاهده نیست. و شاید براساس اینگونه نگاه یکپارچه به اثر هنری است که در تعریف غیرابزاری از هنر، هنر به نام انکشاف حقیقت موسوم شده است.

در مورد تعریف ابزاری هنر نکات دیگری وجود دارد که آنها را در انتهای این نوشتار به هنگام بحث از هنر دینی بیان خواهیم کرد اما اجازه بدهید قدری نیز به بیان دیدگاه مارتین هیدگر درباره هنر و خصوصاً تعریف غیر ابزاری او از هنر و نسبت آن با دین بپردازیم.

تبیین هیدگر از هنر^۱

هیدگر دو نوع تعریف برای هنر ذکر می کند. یکی تعریف رایج و معمول هنر که آنرا در اصطلاح «تعریف ابزاری»^۲ می نامد. و دیگری تعریف غیرابزاری از هنر به منزله انکشاف حقیقت.

او برای تعریف ابزاری هنر، ابتدا می کوشد مفهوم «ابزار» را تحلیل کند و در نهایت به اینجا می رسد که ابزار بودن ابزار به این است که در خدمت قرار می گیرد گویی ابزار از خودشان هویتی ندارند و هویتشان براساس ارتباط با غیر و به خدمت گرفته شدن تعریف می شود. همانطور که «حروف» از خود معنای مستقلی ندارند و در ارتباط با غیر است که در جمله معنا می یابند مثلاً حرف «از» یا «به» بنا بر اینکه در یک جمله چگونه استفاده شود و در خدمت ارتباط دادن چه کلماتی به یکدیگر قرار بگیرد معنای آن تفاوت می کند. در تعریف ابزاری هنر نیز هنر از خودش اصالتی و هویتی ندارد بلکه هویتش در پرتو «به خدمت گرفته شدن» تعریف می شود. در تعریف ابزاری از هنر، هنر بیشتر از جنبه زیبایی شناسی مورد توجه قرار می گیرد و به اثر هنری از جهت زیبایی شناسی نگاه می شود و از آن لذت برده می شود. در واقع هنر به منزله ابزار، نوعی فعالیت فرهنگی محسوب می شود. از چنین هنری در موزه ها و نمایشگاههای هنری می توان سراغ گرفت و دیدن کرد. اما در تعریف غیر ابزاری هنر، هنر و اثر هنری از



هنرمندان سرچشمه نمی‌گیرد و از زاویه‌ی زیبایی‌شناسی مورد اعتنا و لذت آدمیان قرار نمی‌گیرد و در نهایت به عنوان بخشی از فعالیت فرهنگی محسوب نمی‌شود. هنر در تعریف غیرابزاری عبارتست از «انکشاف حقیقت». در این نگرش هنر و اثر هنری فی حد ذاته از اصالت و استقلال و هویت برخوردار است، هنر و اثر هنری چیزی است که «در آن»، حقیقت، استقرار می‌یابد و «با آن»، حقیقت جلوه‌گر می‌شود.

با اثر هنری، عالمی گشایش می‌یابد، عالمی ایجاد می‌گردد، عالمی که در آن، حقیقت، سکونت می‌گزیند. «حقیقت» با «وجود»، «این همانی» دارد. یعنی حقیقت چیزی جز «وجود» نیست. حقیقت در نگاه هیدگر مطابقت حکم با واقع نیست، حقیقت یعنی ظهور و انکشاف وجود و هنگامیکه حقیقت و وجود یکی بودند، بنابراین همچنانکه درست است بگوییم هنر یعنی «انکشاف حقیقت»، درست است که بگوییم هنر یعنی «انکشاف وجود». در این تفسیر آنتولوژیک از هنر، هنریکی از عرصه‌های بسیار نادر برای جلوه‌گر شدن حقیقت و ظهور است. حقیقت، پوشیدگی و وجود، سه مفهوم برای یک «مصدق» هستند که در برابر «ناحقیقت» «ناپوشیدگی یا انکشاف» و «ناوجود یا عدم» قرار می‌گیرند. این مصداق از هویتی مرموز و دوگانه برخوردار است، روشنی و تاریکی، وجود و عدم و حقیقت و ناحقیقت در او با یکدیگر در آمیخته است و از همین روی است که هنر و اثر هنری که انکشاف حقیقت و انکشاف وجود است از ماهیتی مرموز و ابهام‌آلود برخوردار است. اثر هنری در این نگرش وجود شناختی به تناسب اینکه کدام چهره از این «مصدق» تو در تو را نمایان می‌کند و پرده از کدام صورت برمی‌گیرد با عناوین متفاوتی از قبیل، حافظ وجود، قرارگاه حقیقت، انکشاف وجود و... تبیین می‌شود.

در تعریف غیر ابزاری هیدگر از هنر، هر هنری در ذات خود «شعر» است. هنر معماری، نقاشی و موسیقی همگی به نوعی شعر محسوب می‌شوند. البته شعری که معنی رایج آن مراد نیست، شعری که وسعتی به اندازه زبان دارد. اما مراد از زبان نیز آنچه‌ی نیست که در قالبهای سخنان کتبی یا شفاهی تنظیم می‌شود و جهت فهماندن مطلب به دیگران، کاربرد دارد. زبان نیز در اینجا مانند هنر تفسیر هستی شناختی می‌شود، زبان یعنی جایی که «وجود» در آن «عرض اندام» می‌کند. زبان یعنی «محل ظهور حقیقت». زبان بستری است که اگر نمی‌بود، ما خبری از وجود و خبری از حقیقت نداشتیم. در نزد هیدگر نامگذاری بر روی یک چیز به معنی وضع یک نشانه یا علامت برای یک چیز - آنگونه که معمولاً در دلالت‌های

لفظی مطرح است - نیست. بلکه نامگذاری چیزی، همان به زبان در آوردن و به لفظ در آوردن و گفتن است و این گفتن و به لفظ در آوردن، نوعی نشان دادن وجود است. بنابراین با کلام و لفظ، مسمی به حضور می‌رسد در واقع وجود حاضر و ظاهر می‌شود.

اجازه دهید یکبار به عقب برگردیم و آنچه را گفتیم مرور کنیم. هنر عبارت شد از انکشاف حقیقت و وجود، هنر در شعر و شعر در زبان ریشه دارد، بنابراین شعر به معنای وسیع آن یعنی معماری، نقاشی و موسیقی، در زبانی ریشه دارد که آن زبان چیزی جز انکشاف وجود نیست پس می‌توان گفت نقاشی و معماری و موسیقی نیز نوعی زبان هستند که وجود و حقیقت در آن‌ها به حضور می‌رسد. از پنهانی به پیدایی می‌رسد. هنر؛ نقاشی، معماری، موسیقی، اشعاری هستند که وجود در آنها به زبان درمی‌آید. وجود با آنها از عرصه تاریکی و سکوت عدم به صحنه نور و روشنی و صدا و سخن پامی‌گذارد. صدای وجود از میان زبان هنر با چنین وسعتی است که به گوش می‌رسد.

با این بیان اگر وجود نبود، هنر و زبان چیزی برای گفتن نداشتند و بلکه اصلاً پیدا نمی‌شدند و اگر هنر یعنی زبان نبود وجود هرگز گفته نمی‌شد، وجود - حقیقت - هرگز شنیده نمی‌شد و بلکه هرگز ظاهر و دیده نمی‌شود.

نکته‌ای که در انتهای معرفی نگاه هیدگر در باب هنر قابل تذکر بنظر می‌رسد این است که در نزد هیدگر هنر بیوند وثیقی با تکنولوژی دارد و همانطور که هنر دارای تعریف ابزاری و غیر ابزاری است، تکنولوژی نیز دارای تعریف ابزاری و غیر ابزاری است، همچنانکه هنر انکشاف وجود و حقیقت است، تکنولوژی جدید نیز انکشاف وجود و حقیقت است، همچنانکه هنر قدیم - قبل از سقراط - با هنر جدید تفاوت ماهوی دارد، تکنولوژی قدیم با تکنولوژی جدید نیز تفاوت مبنایی دارند، شباهتها و همچنین تفاوت‌های هنر با تکنولوژی در نگاه هیدگر بیش از آن است که حتی بصورت فهرست‌وار بتوانیم به آنها اشاره کنیم اما نکته مهم در نگرش او نسبت به هنر و تکنولوژی آن است که امروزه برای رهایی از بحران عظیمی که انسان معاصر با آن درگیر است - و البته تکنولوژی سهم فراوانی در ایجاد این بحران دارد - می‌باید دست به دامان هنر شد، البته هنری که جایگاه و نقش آنرا هیدگر با دیدگاه خاص خود بیان کرده است.

نقد و تحلیل نگرش هیدگر در باب هنر

اگر بخواهیم به تناسب اشاره کوتاهی که به نگاه هیدگر در باب هنر کردیم، بررسی و نقد



کوتاهی نیز در مورد این دیدگاه انجام دهیم دو مطلب قابل ذکر است.

اول. تفسیری که هیدگر از هنر ابزاری و هنر غیر ابزاری ارائه می‌دهد و این دو نوع هنر را متمایز از یکدیگر معرفی می‌کند اساس و ریشه این تمایز در تبیینی است که او از ابزار ارائه می‌دهد. ماهیت هنر ابزاری در «به خدمت گرفته شدن» تبلور می‌یابد و درست از همین نقطه است که دیگر ویژگیهای هنر ابزاری تحقق می‌یابد. ویژگیهایی از این قبیل که هنر جنبه زیبایی شناختی پیدا می‌کند و نوعی فعالیت فرهنگی محسوب می‌شود و به عنوان یک کالای لوکس در معرض بازدید بینندگان در موزه‌ها و نمایشگاهها قرار می‌گیرد. اما هنر غیر ابزاری به گمان هیدگر چنین ویژگیهایی را ندارد و در واقع هویت او بر اساس «به خدمت گرفته شدن» تعریف نمی‌شود بلکه منهای اینکه به خدمت درآید، اصالت و نقش دارد و اصالت و نقش او بر اساس اینکه وجود و حقیقت با او و در او جلوه‌گر می‌شوند، و عالمی بواسطه او گشوده می‌شود، تبیین می‌گردد.

ملاحظه نقدآمیزی که در اینجا نسبت به نگرش هیدگر قابل ذکر است به ملاک تمایزی برمی‌گردد که او بر اساس آن ملاک، دو نوع هنر را از یکدیگر تفکیک می‌کند. در واقع تفاوت ریشه‌ای هنر ابزاری از هنر غیر ابزاری در «به خدمت گرفتن» قرار دارد. ولی باید پرسید آیا واقعاً این ملاک، معیار توانا و درستی برای تفکیک است؟ آیا در هنر غیر ابزاری نمی‌توان گفت هنر نیز به خدمت گرفته می‌شود؟ بنظر می‌رسد که چه در هنر ابزاری و چه در هنر غیر ابزاری، «هنر» به خدمت گرفته می‌شود و از این جهت میان این دو هنر تفاوتی نیست. در هنر ابزاری هنر به خدمت گرفته می‌شود به عنوان یک شیء و یک کالا با تاکید بر حیثیت زیبایی شناختی آن. اما در هنر غیر ابزاری هنر به خدمت گرفته می‌شود برای انکشاف حقیقت و جلوه‌گر ساختن وجود. در اینجا نحوه به خدمت گرفتنها تفاوت دارد و الا در اصل «به خدمت گرفتن» هنر تفاوتی نیست بنابراین چندان بنظر نمی‌رسد که صرف «به خدمت گرفتن» معیار صحیحی برای تفکیک و تمایز هنر ابزاری از هنر غیر ابزاری باشد. علاوه بر اینکه ویژگیهای دیگری که در مورد هنر ابزاری ذکر شده است، از قبیل حیثیت زیبایی شناختی هنر یا نوعی فعالیت فرهنگی محسوب شدن و... هیچیک از این ویژگیها از عوارض ذاتی و جدایی ناپذیر هنر ابزاری نیست که قابل جمع با هنر غیر ابزاری نباشد. به عبارت دیگر ما می‌توانیم هنری داشته باشیم که مجلای ظهور وجود و حقیقت باشد اما در عین حال حیثیت زیبایی شناختی هم داشته باشد و از حیث

زیبایی‌شناختی نیز به آن توجه شود و مورد لذت و استفاده قرار گیرد و از مصادیق فعالیت‌های فرهنگی هم محسوب شود. بنابراین ویژگیهای دیگر که در کنار ویژگی «به خدمت گرفتن» از مختصات هنر ابزاری شمرده شد از ویژگیهای ذاتی و اختصاصی هنر ابزاری نیست و امکان حضور آن ویژگیها و لوازم، در هنر غیرابزاری کاملاً متصور و محتمل است.

دوم. فلسفه هیدگر عموماً و نگرش او در باب هنر خصوصاً استعداد فراوانی برای دینی شدن دارد و شاید حداقل از همین جهت است که در مغرب زمین و همچنین در ایران اسلامی نیز طیف خاصی از روشنفکران معاصر - که البته برخی از آنها ابا دارند که روشنفکر نامیده شوند - از فلسفه هیدگر، بارها و بارها در تبیین مفاهیم عرفانی و دینی و غیرعرفانی و دینی بهره برده‌اند. در ایران مرحوم سیداحمد فردید و مرحوم سیدمرتضی آوینی، دو نفر از کسانی هستند که از فلسفه هیدگر، بارها و بارها در تبیین مفاهیم عرفانی و دینی و غیر آن بهره برده‌اند. مرحوم فردید در ایران سلسه جنبان و آغازگر دینی کردن فلسفه هیدگر یا هیدگری کردن مفاهیم دینی بود و از این رو مرحوم آوینی مستقلاً یا شاید تحت تأثیر افکار او با هیدگر اسلامی - عرفانی، آشنا شد. در همین راستا دیگر علاقه‌مندان به هیدگر دینی نیز که اکنون در جامعه ما حضور فکری دارند به تبعیت از آموزه‌های فردید به بسط و گسترش هیدگر دینی پرداخته و می‌پردازند. گرچه تمامی دوستان و شاگردان و دوستداران فردید لزوماً مروج تفکر هیدگر دینی در جامعه ما نیستند اما غالب آنها این نگاه به هیدگر را نه تنها می‌پسندند بلکه ترویج نیز می‌کنند.

نکته گفتنی آن است که در این میان شاید تاکنون هیچکس به اندازه مرحوم آوینی، تفکر هیدگر را با مضامین آیات و روایات اسلامی در آمیخته نکرده است. از این رو با اینکه شاید در ظاهر، حضور تفکر هیدگر در نگرشها و تحلیلهای آوینی چندان به نظر نرسد ولی در واقع و باطن امر، او عمیقاً متأثر از فلسفه هیدگر است و به همین دلیل است که شاید بیش از دیگران تفکر آوینی نیازمند به نقادی و جداسازی عناصر هیدگری از مفاهیم دینی است. آوینی به جهت انس با معارف دینی بیش از دیگران و حتی بیش از فردید فلسفه هیدگر را با مفاهیم اسلامی در آمیخته است. نگاهی گذرا به آثار شفاهی و مکتوب فردید و آوینی بیانگر میزان حضور جدی فلسفه هیدگر در تفکر ایشان است. کافی است که به تفسیرهایی که ایشان از مفاهیمی چون انتظار، موعود، ولایت، مرگ آگاهی، سینما، هنر،



تکنولوژی، اضطراب و دلشوره، هیبت، خشیت، حیرت، مدرنیت، مقام و جایگاه انسان در عالم و موارد متعدد دیگری که فعلاً نیاز به ذکر آنها در اینجا نیست، نظری افکنده شود تا معلوم شود که به چه میزان ایشان در تفسیرهای خود متکی به فلسفه و نگرش هیدگر هستند.^۳ ممکن است پرسیده شود مگر چه اشکالی دارد که از نگرش یک فیلسوف در تفسیر مفاهیم دینی کمک گرفته شود؟ و مگر در جامعه ما امروزه دیگران، از فلسفه‌های کسانی چون کانت و هگل و پوپرو در گذشته ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا از فلسفه‌های ارسطو و افلاطون و ایران باستان برای تفسیر و تبیین مفاهیم دینی کمک نگرفته و نمی‌گیرند؟!

پاسخ اجمالی به این پرسش آن است که:

اولاً ذکر سابقه، برای انجام یک عمل منطقاً هیچ ملاک صحیحی برای اثبات درستی یک عمل نیست و برای اثبات حقانیت یک عمل باید به دنبال مبنای دیگری بود بنابراین وام گرفتن معاصرین یا گذشتگان از فیلسوفان و فلسفه‌های دیگر برای تبیین مفاهیم دینی و عرفانی ملاک معتبری برای ترجیح یا صحت بهره‌برداری از فلسفه هیدگر در توجیه مفاهیم دینی و عرفانی نیست.

ثانیاً باید ملاحظه کرد که آیا واقعاً مفاهیم دینی که توسط فردید و آوینی با فلسفه هیدگر در آمیخته شدند. از چنان ابهامی برخوردار بودند که فقط در پرتو نگرش فلسفی هیدگر ممکن بود به وضوح و استحکام دست یابند یا اساساً نیازی نبود که بواسطه تفکر این فیلسوف به تبیین مفاهیم دینی پرداخته شود. بنظر می‌رسد واقعاً این مفاهیم بدون پشتوانه فلسفه هیدگر نیز از چنان وضوح و استحکامی برخوردار هستند که لازم نباشد برای تبیین آنها نیازمند و متکی به فلسفه هیدگر شویم.

ثالثاً گرچه می‌پذیریم که معمولاً مطلوب این است که برای تبیین مفاهیم دینی از مفهوم و فلسفه غیردینی وام نگیریم اما عملاً چنین کاری ممکن نیست - حداقل در بخشی از معارف دینی ممکن نیست - یعنی تاریخ اندیشه گواه صادقی است که متفکران دینی از تفکرات و مفاهیم متفکران غیردینی برای تبیین مفاهیم دینی بهره‌های فراوان برده‌اند. ولی از این سخن نباید نتیجه گرفت که در هر موردی از مفاهیم دینی و به هر صورتی از صور ممکن ما توانا یا مجاز هستیم از فلسفه‌ها و تفکرات برون دینی برای تبیین مفاهیم دینی کمک بگیریم. در مواردی ما قادر نیستیم و در مواردی ما مجاز نیستیم فقط در

محدوده خاصی قادر و مجاز به استفاده از فلسفه‌ها و تفکرات برون دینی برای تبیین مفاهیم دینی هستیم. مضافاً بر اینکه باید ملاحظه کرد که آیا اساساً تفکر یا فلسفه فیلسوفی مثل هیدگر با مبانی دینی و معارف دینی ماسازگار است یا خیر؟ و آیا اساساً این بهره گرفتن‌ها موجب قلب مفاهیم دینی از معانی اصلی خود نمی‌شود؟ بنظر می‌رسد که نه تنها - اولاً - فلسفه هیدگر به لحاظ مبانی با معارف دینی خصوصاً معارف اسلامی سازگاری ندارد بلکه - ثانیاً - در برخی از موارد نیز واقعاً اگر مفهوم می‌را که او در فلسفه خودش بکار برده برای تبیین مفهوم دینی خود بکار ببریم، در واقع ما مفهوم دینی خود را از معنی حقیقی‌اش تهی کرده‌ایم و بعضاً به نوعی التقاط دچار شده‌ایم. برای مثال در بحث از هنر دینی که موضوع اصلی این نوشتار است، فلسفه هیدگر علی‌رغم اینکه در نگاه اول منهای نظر به مبانی آن مستعد برای تبیین هنر دینی بنظر می‌رسد ولی واقعاً با توجه به مبانی فکری او نمی‌توان توصیفات و توضیحاتی را که او از هنر ارایه می‌دهد محمل مناسبی برای توجیه هنر دینی دانست. همچنانکه ذکرش گذشت، هیدگر هنر اصیل را انکشاف حقیقت و انکشاف وجود می‌داند. اما مراد او از انکشاف حقیقت یا وجود، ظهور و تجلی خداوند در قالب اثر هنری نیست. زیرا او حقیقت وجود را غیر از خداوند می‌داند و اساساً قایل شدن به خدای متافیزیکی و خدای فیلسوفان و خدای ادیان را مانعی در ارتباط برقرار کردن با حقیقت وجود می‌داند. فلسفه هیدگر به اقرار خودش، الحادی و ضد دین نیست ولی به عقیده ما نیز قطعاً یک فلسفه دینی هم نیست. او توجه به خدا را به آن صورتی که در کتاب مقدس به عنوان خدای خالق جهان مطرح می‌شود، مانع از شناخت وجود می‌داند. او در واقع تمامی تفسیرهای رسمی از خدا در فلسفه‌های مابعدالطبیعی و حتی در دین مسیحیت را مانع از مواجهه صحیح با «وجود» می‌داند. او در فلسفه خود از خدا، خدایان، قدسیان و عالم قدس، شاعران و متفکران و نسبت آنها با پیامبران و عالم قدس به دفعات سخن گفته است اما هیچیک از این سخنان نتوانسته است به فلسفه او چهره‌ای دینی ببخشد. چرا که او اساساً معتقد است تا مسئله وجود حل نشود نمی‌توان از خدا سخن به میان آورد و البته مراد او این نیست که باید ابتدا در الهیات به معنی ااعم - آنچنان که در فلسفه اسلامی طرح می‌شود - تکلیف وجود روشن شود تا بعداً بتوان در الهیات به معنی الاخص از خداوند سخن به میان آورد. به هر حال چنان که هیدگر می‌خواهد و می‌گوید، در فلسفه او نه خدا اثبات



می شود و نه نفی می شود بلکه فقط در مورد او سکوت می شود و البته هیچگاه حقیقت وجود بعنوان خدا یا خدا بعنوان حقیقت وجود معرفی نمی شود و بلکه بر تفکیک این دو از یکدیگر تأکید می شود. با چنین اوصافی چگونه می توان بر مبنای فلسفه هیدگر به توجیه و تبیین هنر دینی پرداخت.

طرح و نقد فلسفه هنر از نگاه هیدگر نیازمند یک فرصت مفصل و مستقل دیگر است اما در این نوشتار به اقتضای اینکه از طرفی او می کوشد تعریف جدیدی از اثر هنری و هنر ارائه دهد و از طرف دیگر عده ای از معاصرین ما نیز می کوشند که به نگاههای او حال و هوایی دینی و اسلامی ببخشند توضیح مختصری در مورد تعریف هنر از نگاه او و نقد این دیدگاه، بیان کردیم.

امکان دینی شدن هنر!

حال، با توجه به مطالبی که از آغاز تا کنون در باب ماهیت هنر ذکر کردیم بنظر می رسد بستری فراهم شده است تا قدری نیز درباره هنر دینی و به تعبیر دقیقتر امکان دینی شدن هنر تاءمل نماییم. در ابتدای سخن گفتیم برای بحث از امکان دینی شدن هنر نیازمند آن هستیم تا تصویر مشخصی از ماهیت هنر یا حقیقت هنر داشته باشیم و از مطالبی که در مورد روش تعریف هنر و دشواری های دسترسی به ماهیت هنر در بخش اول، سخن گفتیم معلوم شد که تصویر روشنی از ماهیت هنر وجود ندارد و هر فرد یا گروهی از فیلسوفان و هنرمندان و اندیشمندان، هنر را بگونه ای تبیین کرده اند که به سختی بتوان به توافقی حتی نسبی در مورد ماهیت هنر و اثر هنری دست یافت. بنابراین براساس ابهامی که در تعریف هنر و هویت هنر وجود دارد - و نه به جهت اینکه توافق جمعی در مورد تعریف هنر وجود ندارد - منطقی ترین سخن در باب هنر دینی آن است که مفهوم هنر دینی نیز هنوز در هاله ای از ابهام قرار دارد. بحث فنی و دقیق فلسفی در مورد هنر دینی آن هنگامی میسر است که حقیقت هنر برای ما مکشوف شده باشد و چطور می توان در حالی که ماهیت هنر هنوز در ابهام است هنر دینی را با وضوح تمام تشریح کرد؟! البته اگر مجاز باشیم تا حد بیشتری فیلسوفانه سخن بگوییم، ابهام اصطلاح هنر دینی را نه فقط از ناحیه مبهم بودن ماهیت هنر بلکه از جهت ابهام در تعریف دین نیز باید دانست. یعنی چون هم «هنر» و هم «دین» به لحاظ فلسفی تعریف روشنی ندارند، نباید انتظار

داشت اصطلاح هنر دینی نیز از وضوح و شفافیت برخوردار باشد. ولی با تمام این اوصاف چون نمی‌خواهیم صرفاً براساس تبیینی فلسفی از حقیقت هنر و دین، هنر دینی را توضیح دهیم، می‌توان از منظری غیرفلسفی نیز به تدقیق در باب هنر دینی پرداخت. در همین راستا کوشش می‌شود صورت مسئله را بگونه‌ای دیگر طرح شود و البته طرح مسئله به این صورت گرچه شامل هنر دینی می‌شود ولی اختصاصی به هنر دینی نیز ندارد. پرسش و مسئله این است که ملاک و میزان دینی شدن «علوم» و «امور» مختلف چیست؟ ادراکات و آگاهیهای ما در چه صورتی متصف به دینیت می‌شوند؟

واقعیت خارجی (fact) در چه صورتی متصف به دینی بودن می‌شود؟ مثلاً فرهنگ، یا حکومت یا یک اثر هنری به عنوان واقعیات خارجی بر چه اساسی دینی محسوب می‌شوند؟

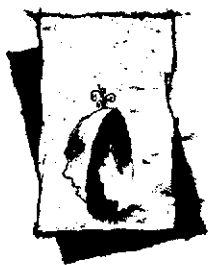
با این ترتیب وقتی می‌پرسیم ملاک دینی شدن «علوم» و «امور» مختلف چیست؟ مراد از «علوم» آن چیزهایی است که صرفاً از جنس دانش و آگاهی به معنای عام آن هستند مثل فلسفه، جامعه‌شناسی، روانشناسی و مراد از «امور»، واقعیت‌های خارجی‌ای مثل اثر هنری یا حکومت یا فرهنگ هستند.

در پاسخ به این پرسش چهار نگرش قابل طرح است و البته این چهار دیدگاه بر اساس حصر عقلی نیست، وای بسا بتوان نگرشهای دیگری را به آن افزود.

دیدگاه اول. هر دانشی یا واقعیتی در میان جامعه دینداران متولد شود از آن حیث که توسط متدینین تولید شده است می‌تواند متصف به وصف دینی شود بنابراین وقتی می‌گوییم، هنر دینی، حکومت دینی یا جامعه‌شناسی دینی و فلسفه دینی یعنی هنر و فرهنگ و جامعه‌شناسی و فلسفه‌ای که توسط دینداران و مسلمین بوجود آمده است.

ولی بنظر می‌رسد این ملاک برای دینی شدن یا دینی توصیف کردن علم یا اثر خارجی کافی نیست فرض کنید جامعه دینداران، حکومت دیکتاتوری را پذیرفتند آیا می‌توان به صرف اینکه ایشان چنین حکومتی را پسندیده‌اند، این حکومت را مصداقی از حکومت دینی و اسلامی نامید؟ خیر زیرا چنین حکومتی منطبق بر ویژگیها و شاخصه‌های حکومت اسلامی نیست.

همچنین است در مورد اثر هنری و موارد دیگر یعنی هر اثری که در جامعه دینی توسط هنرمندان دینی تولید می‌شود لزوماً دینی و اسلامی نیست. کسانی تصور کرده‌اند هنر



اسلامی آن است که توسط هنرمند مسلمان تولید می‌شود و هر چه که از ذهن و ضمیر و دست و زبان چنین هنرمندی بترآود دینی و اسلامی است. اما حقیقت خلاف این است زیرا مسلمین و دینداران و از جمله هنرمندان مسلمان پیش از هر چیزی آدم هستند و آدمیان همان موجوداتی هستند که آمیخته به خطا و آلوده به گناه هستند، در اینصورت با چه اطمینانی می‌توان گفت هر چه که در دامن هنرمندان یا عالمان و اندیشمندان مسلمان پرورش بیابد، اسلامی و دینی است. ولو اینکه در مجموع این آدمیان را آراسته به آداب و رفتار و دینی بدانیم اما لزوماً فرآورده‌های فکری و عملی ایشان سازگار با شاخصه‌های بینش و نگرش اسلامی و دینی نیست. گرچه امکان سازگاری آن نیز منتهی نیست. بنابراین در یک نگاه کلی، اگر افکار و آثار تولید شده در جامعه دینی و اسلامی می‌تواند به پسوند اسلامی و دینی موصوف شود بدین است معنی که آن آثار و افکار را محصول فعالیت دینداران بدانیم و نه لزوماً منطبق بر ضوابط بینش دینی.

دیدگاه دوم. ملاک دیگری که برای دینی محسوب کردن یک دانش یا واقعیت خارجی - و مثلاً در اینجا برای اثر هنری - می‌توان ذکر کرد این است که اگر اسلام در مورد آن موضوع، هدایت و سخنی «اصالتاً» داشته باشد، آن دانش یا واقعیت خارجی اسلامی و دینی است.

بر اساس این نگرش، اسلامی و دینی بودن یک علم یا واقعیت خارجی - و مثلاً در اینجا یک اثر هنری - بر اساس اینکه از آن موضوع در متون دینی سخن گفته شده باشد مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. اگر می‌گوییم علم اخلاق اسلامی یا فقه و حقوق اسلامی یا جهان بینی اسلامی و دینی همه این تعبیر درست است زیرا که بخش قابل ملاحظه‌ای از دین اسلام به مباحث اخلاقی پرداخته است یا بخش مهمی از معارف دینی پیرامون مسائل فقهی و حقوقی است و اگر می‌گوییم هنر اسلامی، منظور هنرهایی مثل نقاشی و مجسمه‌سازی و موسیقی است که اسلام در مورد آنها بطور مشخص هدایت کرده و سخن گفته است.

یک نکته نیز در تکمیل این دیدگاه بیافزاییم و آن این است که اشاره کردیم اگر اسلام در موضوعی «اصالتاً» سخن داشته باشد، می‌توان آن موضوع را اسلامی و دینی نامید. زیرا مباحث و موضوعات بسیاری در منابع و متون دینی مطرح شده است که اصالتاً مورد نظر نبوده‌اند بلکه به تناسب بحث، از یک موضوع فرعی نیز سخن به میان آمده است از این

رو در چنین مواردی که اصالتاً از موضوعی سخن گفته نشده است آن موضوع را به صرف اینکه در متون دینی از آن نامی برده شده است نمی‌توان دینی و اسلامی نامید. این دیدگاه نیز دارای نقائص و ابهاماتی است که حداقل تا مادامی که این نقائص و ابهامات زدوده نشود نمی‌توان از آن به عنوان دیدگاه مقبول و صحیح یاد کرد. اولاً بر اساس این دیدگاه چون موضوعات بسیاری وجود خواهند داشت که اسلام در مورد آنها نه اصالتاً و نه بطور فرعی سخن گفته است این موضوعات نمی‌توانند موصوف به وصف دینی و اسلامی شوند. بنابراین ما با روند رو به رشدی از موضوعات در برابر خود مواجه خواهیم شد که هیچگاه نمی‌توانیم در مورد اسلامی شدن یا اسلامی بودن آن‌ها قضاوت و داوری کنیم.

ثانیاً مفهوم «اصالتاً» احتیاج به توضیح و تدقیق بیشتر دارد. گفتیم که اگر راجع به موضوعی، اسلام بطور اصالی سخن گفته باشد آن موضوع یا علم یا واقعیت می‌تواند اسلامی محسوب شود اما نکته این است که بطور اصالتاً سخن گفتن یعنی چه؟ مثلاً برای اینکه علم اخلاق اسلامی داشته باشیم، ملاک اینکه اسلام اصالتاً مباحث اخلاقی را مطرح کرده است چیست؟ آیا اگر به «موضوع»، «روش» و «غایت» یک علم در اسلام اشاره شد آن علم اسلامی محسوب می‌شود ولو اینکه مسائل آن علم مورد توجه قرار نگرفته باشد؟ یا اینکه اگر به لحاظ کمیت، حجم «فراوانی» از مسائل علم اخلاق در تفکر اسلامی مطرح شد می‌توان به علم اخلاق اسلامی، قایل شد. گذشته از اینکه نمی‌دانیم میزان «فراوان» بودن چه اندازه است - ولو اینکه ساختار و پیکره اصلی آن علم در اسلامی پی‌ریزی نشده باشد؟ یا اینکه باید هم به ساختار آن علم و هم به مسائل آن علم اشاره شده باشد؟!

خلاصه اینکه اگر تا «چه میزان» و «به چه صورتی» از یک علم یا واقعیت خارجی در اسلام سخن گفته شده باشد مجاز هستیم آنرا اسلامی و دینی محسوب کنیم؟ این پرسشی است که تا وقتی بطور کامل و دقیق پاسخ آن روشن نشود نمی‌توان از دیدگاه دوم به عنوان دیدگاهی مطلوب برای دینی و اسلامی کردن موضوعات یاد کرد.

دیدگاه سوم. بر اساس این دیدگاه ملاک دینی و اسلامی بودن یک هنر یا هر واقعیتی دیگری آن است که آن موضوع با جهان بینی و ارزشهای اسلامی و دینی تعارض نداشته باشد. همین که آن موضوع با بینش و ارزش اسلامی تعارض و ضدیت نداشت یعنی به



نحوی آن موضوع مورد تأیید اسلام است و بنابراین آن موضوع - علم باشد یا هنر یا هر چیز دیگر - دینی و اسلامی محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد چنین ملاک یا چنین شرطی، برای دینی انگاشتن یک موضوع لازم است اما کافی نیست. زیرا بین دینی و ضد دین دانستن یک موضوع منطقه وسیعی به نام «غیر دینی» وجود دارد که مانع از درست و کافی دانستن دیدگاه سوم می‌شود. یعنی به صرف اینکه موضوعی با دین تعارض نداشت آن موضوع دینی نمی‌شود حداکثر می‌توان گفت، ضد دین نیست اما لزوماً دینی هم نیست. ما برای دینی دانستن یک موضوع به چیزی بیش از عدم تعارض آن موضوع - حال چه از مقوله علم باشد یا از مقوله واقعیات خارجی مثل فرهنگ و حکومت و هنر و غیره - با دین نیازمند هستیم و بر همین اساس است که می‌گوییم عدم تعارض یک موضوع با دین شرط لازم دینی شدن آن موضوع است اما کافی نیست.

دیدگاه چهارم. ملاک دینی بودن یک موضوع آن است که نه تنها آن موضوع تعارضی با دین نداشته باشد بلکه کاملاً با اهداف، مبانی، بینش و ارزشهای دینی - اسلامی سازگار باشد. این دیدگاه علاوه بر اینکه کاستیهای سه دیدگاه پیشین را ندارد در توجیه دینی بودن یک موضوع نیز نسبت به دیدگاههای قبل، توانا تر به نظر می‌رسد.

کاستی دیدگاه اول این بود که هر چه را که در سرزمین دینداران می‌روید دینی می‌پنداشت اما این دیدگاه چهارم فقط به شرط آنکه موضوعی متناسب با بینش و ارزشهای اسلامی باشد آنرا دینی می‌داند.

کاستی دیدگاه دوم این بود که لزوماً باید از یک موضوع در دین سخن گفته می‌شد تا بتوانیم آن موضوع را به وصف «دینیّت» متصف کنیم. اما این دیدگاه چهارم می‌گوید لزوماً دین، نمی‌باید از یک موضوع بطور سلبی یا ایجابی سخن گفته باشد تا بتوانیم آنرا دینی بدانیم همین مقدار که آن موضوع با بینش و ارزشهای اسلامی سازگاری و همسویی و هماهنگی داشته باشد، کافی است تا آن موضوع را دینی بنامیم.

کاستی دیدگاه سوم این بود که عدم تعارض یک موضوع با دین را شرط کافی برای دینی بودن آن موضوع می‌دانست و حال اینکه این شرط برای دینی کردن لازم بود اما کافی نبود. با این توضیحات معلوم شد که دیدگاه چهارم نسبتاً از سه دیدگاه دیگر در توجیه و تبیین ملاک دینی بودن یک موضوع توانا تر است. اما در عین حال به یاد داشته باشیم که

می‌گوییم «نسبتاً» تواناتر است و این بدان معنی است که این دیدگاه به سهم خود نیز دارای کاستی و ابهام است. از جمله ابهامات اساسی دیدگاه چهارم این است که معنی دقیق و مضبوط «سازگاری با بینش و ارزشهای اسلامی» چیست؟ این سازگاری با دین را ملاک دینی شدن یادینی بودن یک موضوع دانستیم اما در چه صورتی می‌گوییم یک موضوع از مقوله علم باشد یا هنر و فرهنگ و غیره. با دین سازگار است؟ و به تعبیر دقیقتر ملاک سازگاری چیست؟

آیا باید لزوماً از آن موضوع در دین سخن رفته باشد تا بتوانیم تشخیص دهیم آن موضوع با دین سازگار است یا خیر؟ اگر از موضوع در دین سخن نرفته باشد ولی با «روح کلی» عقاید و ارزشهای دینی هماهنگ باشد کافی است تا آن موضوع را دینی بدانیم؟ در این حالت واقعاً مراد از هماهنگی با «روح کلی دین» چیست؟ تعبیر روح کلی تعبیر چندان واضح و روشنی نیست؟ آیا روح کلی دین عبودیت و بندگی خداوند است؟ آیا روح کلی دین توجه به جهان غیب و ماوراء طبیعت یا آخرت است آیا روح کلی دین تمامی این موارد مذکور است؟ که با یکدیگر مانعة الجمع نیستند؟ بالاخره سازگاری یک موضوع دین به چه معناست؟

با توجه به نقد کوتاهی که در مورد دیدگاه چهارم بیان شد و از ابهام «ملاک سازگاری» سخن گفتیم؟ اما در عین حال شاید همچنان به نظر برسد که این نگرش از سه نگاه پیشین قابل دفاع تر است و همچنان می‌توان مفهوم سازگاری را به گونه‌ای توضیح داد که بر اساس آن بتوان در مورد دینی بودن یک موضوع قضاوت کرد.

بی‌تناسب نیست که در اینجا یادی از مرحوم مطهری شود و دیدگاه ایشان نیز در باب ملاک علم مفید از دیدگاه اسلام بیان شود ایشان در موارد مختلف^۴ به هنگام بحث از علم واجب یا علم مفید و نافع از دیدگاه اسلام سخنی را از غزالی نقل کرده‌اند و آن سخن را برای توضیح علم مفید و واجب از دیدگاه اسلام کافی دانسته‌اند. در پاسخ به این پرسش که علم واجب و نفعی که در روایات اسلامی به فراگیری آن سفارش شده است چیست؟ غزالی سخنی دارد که فیض کاشانی هم آن را تاءیید می‌کند. غزالی می‌گوید علمها بر دو قسم هستند. بعضی از علمها ذاتاً در اسلام هدف هستند و از این رو واجب‌اند مثل شناخت خداوند اما برخی از علوم، خودشان هدف نیستند بلکه آن علم وسیله است تا یکی از اهداف اسلام را تأمین کند.



مرحوم مطهری می گوید بنابراین در اسلام یا یک علم هدف است یا مقدمه است برای رسیدن به یک هدف هر کجا که علمی خودش هدف است فراگیری آن واجب است مثل اصول عقاید و هر جا که خودش هدف نیست، اگر وصول به هدفی از هدفهای اسلامی متوقف بر آن باشد، آن علم از باب مقدمه واجب، واجب می شود.

ایشان می گویند یاد گرفتن عقاید اسلامی واجب عینی است و یادگیری علم طبابت یا علم تجارت واجب کفایی است زیرا جامعه اسلامی نیز به سهم خود به علوم مانند پزشکی یا اقتصاد و تجارت و مانند آن نیاز دارد.

حال ربط سخن مرحوم با بحث حاضر این است که آیا می توان گفت از نظر ایشان ملاک دینی بودن یک علم آن است که یا خود آن علم استقلالاً در اسلام مطلوب باشد و یا مقدمه رسیدن به یکی از اهداف اسلامی باشد؟

به نظر می رسد از اختلاف در تعابیر که بگذریم تبیین مرحوم مطهری از علم مطلوب اسلام، به نگرش چهارم از نگرشهایی که بیان کردیم نزدیک تر است. گرچه با آن نگرش تفاوتهایی هم دارد. یعنی ایشان نیز علمی را اسلامی و دینی می دانند که یا اصل آن علم فی حد ذاته در اسلام مورد توصیه قرار گرفته باشد یا آن علم بر اساس سازگاری با بینش و ارزشهای اسلامی مورد تأیید دین قرار گرفته باشد. ایشان این نگرش را در قالب تعبیر واجب نفسی و واجب کفایی بیان کرده اند البته واضح است که ایشان صورت مسئله را به گونه ای متفاوت از آنچه که ما در اینجا مطرح کرده ایم، بیان نموده اند. پرسش اصلی ما این است که ملاک دینی بودن یک علم - واقعیت خارجی - چیست؟

پرسش ایشان این است که از نظر اسلام فراگیری چه علمی واجب است یا چه علمی نافع و مفید است؟ اما همانطور که گفتیم از اختلاف در تعابیر که بگذریم پرسش مرحوم مطهری قابل تأویل به پرسش قبلی است علاوه بر اینکه پرسش اول فراگیرتر از پرسش مرحوم مطهری است زیرا فقط شامل علم نمی شود و واقعیتهای خارجی را نیز در بر می گیرد.

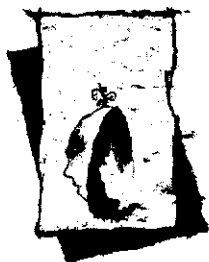
با این اوصاف در مجموع می توان گفت علمی اسلامی و دینی است که اسلام و دین در مورد آن نظر مثبت و مساعد داشته باشد.

اما برخی از این علوم اصالتاً مطلوب هستند و برخی چون وسیله ای برای رسیدن به اهداف و ارزشهای اسلامی هستند مطلوب می شوند. به تعبیر دیگر برخی از این علوم در

متون دینی بطور مشخص و جدی مورد اعتماد قرار گرفته‌اند مثل جهان‌شناسی و خداشناسی و اخلاق و حقوق و برخی بطور مشخص و مفصل مورد توجه قرار نگرفته‌اند اما چون وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف اسلامی هستند واجب و دینی قلمداد می‌شوند.

چنانکه ملاحظه می‌شود یک علم فی حد ذاته مطلوب است و دین مستقلاً به تبیین آن پرداخته است مانند خداشناسی و یک علم مستقلاً مطلوب نیست اما چون مقدمه رسیدن به یک امر واجب است، آن علم واجب و لذا دینی و اسلامی است. مثل یادگیری علم فیزیک و شیمی در جهت رسیدن به خودکفایی اقتصادی جامعه اسلامی یا در جهت مبارزه با دشمنان جامعه اسلامی. اما آنچه که در نقد نگرش مرحوم مطهری و تفاوت آن با دیدگاه چهارم می‌توان گفت این است که اولاً این نگرش بیشتر بر پایه نگاه فقهی می‌کوشد دینی و غیردینی بودن یک علم را توجیه کند در حالیکه آن دیدگاه چهارم خود را محصور در نگرش فقهی نمی‌کرد و فراتر از زاویه فقهی به تعیین ملاک دینی بودن می‌پرداخت ثانیاً آیا دینی بودن یا دینی شدن علم فیزیک و شیمی و مانند آن با دینی بودن علم به خدا و پیامبران و... به یک معنی هستند؟ علم به خداوند و پیامبران و ملائیک و غیره چون در متون دینی از آن سخن گفته شد و در عین حال مستقلاً مطلوب هستند دینی محسوب می‌شدند اما علمی مثل فیزیک و شیمی با اینکه در دین سخنی از آنها نرفته است اما به صرف اینکه می‌توانند در مسیر اهداف اسلامی قابل استفاده شوند علمی دینی و واجب از نظر دین محسوب می‌شوند. چنانکه ملاحظه می‌شود میان این دو نوع از مطلوبیت علم تفاوت است یعنی میان علمی که مستقلاً مطلوب دین است و از این رو دین در باب آن بطور مشخص و روشن سخن گفته است و علمی که از باب مقدمه رسیدن به یک هدف دیگر مطلوب است و لذا در مورد آن سخن جدی گفته نشده است.

به تعبیر دیگر هم علم نوع اول، دینی و مطلوب است و هم علم نوع دوم دینی و مطلوب است ولی علم دینی نوع اول به دیدگاه دوم از دیدگاههای چهارگانه پیشین نزدیک‌تر است چون در این دو نگرش ملاک، توصیه مشخص و مستقل دین به آن علم است و علم دینی نوع دوم به دیدگاه چهارم، نزدیکتر است چون در این



دو نگرش نیز ملاک، تایید غیر مستقیم و سازگاری آن علم با اهداف دین است. بنابراین در اینجا ملاک دینی بودن و معنی دینی بودن یک علم گرچه نزد مرحوم مطهری به عنوان یک مبنای بیان شده است اما واقعاً به دو مبنای متفاوت تعلق دارند. در اینصورت آیامی توان گفت مبنای اول و دوم یا به تعبیر دیگر بنابر تقسیم بندی ما دیدگاه دوم و چهارم با یکدیگر تفاوتی ندارند. گویی دینی شدن و یا دینی انگاشتن یک علم با یک مبنا راست نمی آید و در هر زمینه و بستری باید از مبنای خاص آن بستر کمک گرفت در چنین وضعیتی چگونه می توان اصول عقاید را به همان میزان و معنا دینی و واجب دانست که فیزیک و شیمی را در برهه ای از زمان دینی و اسلامی می دانیم؟ گویی دینی شدن در اینجا تبدیل به یک لفظ مشترک و مشترک لفظی شده است که دارای معانی متفاوت است؟ و حداقل بطور یکسان و به یک میزان علم شناخت خدا با علم تجارت به عنوان مقدمه رسیدن به یکی از مقاصد اسلامی، دینی و اسلامی نیستند.

آنچه که بطور اجمال می توان از مطالب مطروحه در باب ملاکهای دینی شدن یک علم یا واقعیت خارجی نتیجه گرفت این است که به سختی بتوان به یک ملاک واحدی دسترسی پیدا کرد که در همه موضوعات بتوان بر اساس آن، علم یا واقعیت دینی را از غیر دینی متمایز و ارزیابی کرد. حداقل این است که هیچ یک از نگرشهای چهارگانه پیشین و نیز نگرش مرحوم مطهری در همه جا به تنهایی نمی تواند ملاک کافی و کاملی برای تشخیص علم یا واقعیت دینی از غیر آن باشد گرچه که برخی از آن نگرشها مثل نگرش دوم و چهارم از قوت و توانایی بیشتری برای ارزیابی دینیت علوم و پدیده های خارجی برخوردار هستند ولی در مجموع هر یک از آن نظریه ها در جایی - و نه در همه جا - می تواند گره گشا باشند حال با در نظر گرفتن آنچه تاکنون بیان شد به سراغ توجیه و تبیین هنر دینی و اسلامی برویم.

همانطور که قبلاً گفتیم به زعم ما هنر صورت و سیرتی دارد و اسلام به عنوان یک دین هم در شکل بخشیدن به صورت هنر و هم معنی بخشیدن به سیرت هنر، توانمند است. اثر هنری از هر مقوله ای که باشد؛ سینما، تئاتر، مجسمه سازی، نقاشی، موسیقی، شعر و... از صورت و سیرتی برخوردار است و صورت آن

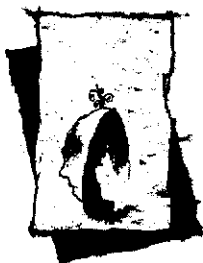
محصول نوعی مهارت و تکنیک است و سیرت آن مبتنی بر نوعی معرفت و آگاهی، دین در این میان هم بر مهارت و تکنیک اثر هنری تأثیرگذار است و هم بر معرفت و مضمون بکار گرفته شده در آن، گو اینکه شاید نتوان میزان دخالت دین در تمامی عرصه‌ها و شاخه‌های هنری را یکسان و یک اندازه دانست فی‌المثل دخالت دین در شکل بخشیدن به صورت یک نقاشی بیش از دخالت دین در شکل بخشیدن به صورت یک شعر است.

با این اوصاف فی‌المثل سینمای دینی، سینمایی نیست که فقط از مضمون دینی و اسلامی برخوردار باشد بلکه صورت و اشکالی که آن محتوی را به نمایش می‌گذارند نیز باید مطابق ضوابط و جهان‌بینی و ارزشها دینی و اسلامی باشد و یا بالعکس اگر اشکال و صورت یک فیلم هماهنگ با ارزشها دینی باشد اما پیام و محتوای آن فیلم هماهنگ با ارزشها و اهداف دینی نباشد آن فیلم یا سینما هنوز کاملاً دینی نیست. سینمای دینی یا فیلم دینی هنگامی تحقق می‌یابد که صورت و سیرت آن مبتنی بر ارزشها و اهداف و موازین دینی باشد. البته دینی با تمامی گستردگی و وسعتش که شامل تمامی ارزشهای والای انسانی و بشری است.

دینی بودن یا دینی شدن یک امر ذو مراتب است یعنی ما می‌توانیم از «دینی» و «دینی‌تر» شدن سخن بگوییم. از این رو ای بسا یک اثر هنری از حیث صورت دینی باشد اما از حیث محتوی غیر دینی یا بالعکس از جهت مضمون و پیام دینی باشد اما از جهت صورت غیر دینی - و نه لزوماً ضد دینی - ای بسا یک اثر هنری از نظر صورت و سیرت توأم با دینی باشد اما بتوان پرداختی نسبت به آن اثر هنری داشت که آن را دینی‌تر کند. یک اثر هنری تمام عیار آن است که دین در صورت و سیرت آن توأم با حضور جدی و شفاف داشته باشد.

گو اینکه نمی‌توان انکار کرد که صورت و سیرت یک اثر هنری در خارج چنان در هم تنیده و با یکدیگر در آمیخته‌اند که به دشواری بتوان یکی را از آن دیگری جدا کرد و مستقلاً مورد ارزیابی و داوری قرار داد.

با توجه به کارکرد و جایگاه هنر دینی در حیات بشری شاید در نهایت بتوان گفت هنر دینی - اسلامی در مقام کارکرد هم دارای کارکردهای منفی بوده است و از آن در مسیر باطل بهره‌برداری شده است و هم دارای کارکردهای مثبت بوده است. از این رو اگر



بخواهیم هنر دینی - اسلامی را بر اساس کارکردهای مثبتش معرفی نماییم می توان گفت هنر دینی، هنری است که آدمی را از اسارت وسوسه ها و هوسها می رهاند و خدا را با شکوه و عظمت و زیبایی در چشم آدمی می نماید. هنر دینی، حق بین و حق جو است و با هر صورتی از ظلم و باطل و زشتی سرستیز دارد.

به آدمی غمهای متعالی می دهد و غمهای حقیرش را می ستاند. انبساطها و شگفتی های عمیق روحی به او می بخشد و او را از دام شادیهای کودکانه می رهاند. هنر دینی بال و پری است برای برون پریدن از قفس تنگ زمان و مکان و فرصتی است برای تنفس کردن در سرسرای فراخ لازمان و لامکان.

هنر دینی واقعی است که بیشتر از جنس راه است تا از جنس مقصد و از همین رو، دعوتی است برای عبور کردن و نه تأکیدی برای ماندن.

هنر دینی تمثّل عطش و التهاب یک روح بی قرار و معطوف به سوی ابدیت است. و جان کلام اینکه هنر دینی چیزی جز هنر عاشقی و هنر عاشقان نیست.

عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش

تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام

عشق می ورزم و امید که این فن شریف

چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

- ۱- تبیین دیدگاه مارتین هیدگر در باب هنر با استفاده از دو رساله او که به فارسی ترجمه شده است صورت پذیرفت. اول رساله سرچشمه اثر هنری در مجموعه ای به نام راههای جنگلی ترجمه منوچهر اسدی و دوم، پرسشی در باب تکنولوژی ترجمه محمدرضا اسدی
- ۲- تقریری که ما قبلاً از تعریف ابزاری هنر کردیم با تقریر هیدگر از تعریف ابزاری هنر در اینجا تفاوت دارد گرچه دارای شباهتهایی نیز هستند.

۳- قابل ذکر است که مقایسه میان مرحوم فردید و مرحوم آوینی در این مکتوب، قیاس مع الفارق است. چرا که مرحوم فردید کاملاً مسلط بر عرفان نظری اسلامی و فلسفه غرب و خصوصاً فلسفه هایدگر بود ولی مرحوم آوینی نه متبحر در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب و نه متخصص در عرفان نظری اسلامی بود اطلاعات او درباره فلسفه هایدگر نیز بسیار محدود و مجمل بود. اما علی رغم این تفاوت و فاصله چشم گیری که میان این دو است آنچه که باعث شد تا در این مکتوب از فردید و آوینی در کنار یکدیگر نام ببریم وجه اشتراک ایشان در این است که هریک متناسب با امکانات علمی و فکری خود بین مفاهیم دینی و عرفانی با فلسفه هایدگر پیوند زدند.

۴- مرحوم مطهری در آثار متعددی به مناسبات مختلف از علم مفید یا علم واجب در بینش اسلامی سخن به میان آورده اند از باب نمونه می توان به مقاله ایشان در کتاب ده گفتار و همچنین به دو اثر دیگر که در واقع متن مکتوب سخنرانی های ایشان است، اشاره نمود یعنی کتاب تعلیم و تربیت در اسلام و خاتمیت.