

روش‌شناسی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی با توجه به رابطه عرفان و کلام

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۵/۱۷

کد مقاله: ۷۶۵۶۳

مجید حیدری^۱

چکیده

ریچارد رورتی در رابطه دین و علم در فرهنگ غربی معتقد است که از قرن هفده به بعد فلسفه نقش میانجی را بین این دو بازی کرده است تا هرکدام قابلیت‌های توصیفی و پیش‌گویانه خود را بهتر بشناسند. چنین تنشی در فرهنگ‌های شرقی وجود ندارد و اساساً فلسفه چنین نقشی را بر عهده نگرفته است. مقاله حاضر با طرح تنش بین عرفان و کلام در فرهنگ ایرانی به‌عنوان جایگزین تقابل غربی دین و علم، سعی دارد به تحلیل نقش این تنش در مبانی زیبایی‌شناسی بپردازد. ادبیات و شعر کلاسیک فارسی گواه خوبی بر این مدعا است که تنشی دائمی بین دو رویکرد عرفانی یا اهل باطن و رویکرد کلامی، فقهی یا اهل ظاهر برقرار بوده است و هر دو گروه سعی کرده‌اند دیگری را به کج‌فهمی و یا بی‌دینی متهم کنند. در دوران معاصر این تنش همچنان حضور دارد. نوشته حاضر روش‌شناسی حوزه مطالعاتی زیبایی‌شناسی است که با تحلیل و تطبیق رویکردهای مختلف مقدمات و مبادی ورودی بحث را فراهم می‌کند. از طریق بازخوانی این تعارض و یافتن مصادیق و معانی آن می‌توان ریشه‌های نظری هنر و زیبایی‌شناسی را باز یافت و امروزی کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

واژگان کلیدی: عرفان، کلام، زیبایی‌شناسی، ایرانی اسلامی، ریچارد رورتی

۱- عضو هیأت علمی گروه هنر، موسسه آموزش عالی فردوس، مشهد، ایران. mjdheidary@gmail.com

۱- مقدمه

در جستجوی مبانی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی بهتر است به‌جای روی آوردن به یک قرائت مسلط (رویکرد عرفانی) سعی شود تنش ذاتی و درونی این گفتمان مورد تحقیق و بحث قرار بگیرد. در واقع به جای اینکه رویکرد عرفانی (که نزدیک به سنت گرایان هست) را تنها مبانی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی بدانیم بهتر است تز، آنتی‌تز و سنتز این بحث را مورد توجه قرار دهیم و یا به بیان دیگر تنش فرهنگی و درونی این مسأله را مو شکافی کنیم تا به درکی عمیق‌تر از این مبانی دست یابیم. در اکثر تحقیقات مربوط به هنر، عرفان به عنوان یکی از مبانی‌ترین و اساسی‌ترین توجیحات و توضیحات مطرح می‌شود بدون اینکه تنش این رویکرد با کلام مد نظر قرار گیرد.

در تحقیق‌های مبنایی که اصول و چستی یک موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد روش شناسی جزئی از ورود به مسأله است. در این تحقیق سعی شده است نحوه ورود به مسأله زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی مورد بررسی قرار بگیرد به این معنی که نحوه صورت بندی مسأله باید به چه شکلی باشد. در تحقیقات رایج روش تحقیق در مبانی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی، مترادف‌های کلمه هنر و زیبایی در متون فلسفی و عرفانی جستجو می‌شود. در نوشته حاضر سعی شده است به جای فرض گرفتن مترادف‌های کلمه هنر و زیبایی، گفتمان عرفانی در تقابل با گفتمان کلامی مورد نظر قرار بگیرد تا دیالوگ تاریخی این دو در تقابل با هم و نتیجه آن بر مبانی زیبایی‌شناسی مورد توجه باشد. از این منظر روش این مقاله تحلیل گفتمانی دو گفتمان متقابل است و توجه دادن به این تقابل که معمولاً مورد غفلت بوده.

از این رو در متن حاضر تنش بین عرفان و کلام اسلامی را فرض می‌گیریم و سعی می‌کنیم از این منظر به پاسخ‌های ممکن این پرسش بیاندیشیم که تنش بین عرفان و کلام چه نقشی در مبانی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی داشته است؟

۲- تنش علم و دین در فرهنگ غربی

ریچارد رورتی در سخنرانی^۱ با عنوان (سازگاری بین دین و علم) ایده‌های جیمز و دیویی را درباره مفهوم «بی‌مسئولیتی فکری» مرور می‌کند. شاید از نظر بعضی‌ها اعتقاد به علم یا دین به عنوان یک ابر روایت که قادر است تمام جوانب زندگی و طبیعت را توضیح دهد و پیش‌بینی کند بی‌مسئولیتی فکری بنماید.

اندیشیدن به رابطه دین و علم و یافتن راهی برای سازگاری بین این دو برای فیلسوفی همچون رورتی که رویکردی عمل‌گرا (پراگماتیست) به مسائل دارد کاملاً طبیعی است. او از منظر یافتن سازگاری بین دین و علم می‌تواند به تعریف روشن‌تری از مرزهای این دو پارادایم دست یابد و در نتیجه تنش بین آن‌ها در جامعه دموکراتیک را کاهش دهد. در ضمن از ره‌گذر تعریف قابلیت توصیفی و پیش‌گویانه این پارادایم‌ها، مرزهای هر کدام را باز تعریف می‌کند تا هر پارادایم در درون مرزهای خودش باقی بماند و از این مرزهای توصیفی و یا پیش‌گویانه خارج نشود.

رورتی به شکلی مختصر در این سخنرانی مواردی را یادآور می‌شود که دین و یا علم ممکن است از مرزهای خود عبور کنند. در واقع علم و دین دو پارادایم رقیب برای توصیف جهان هستند. اما او معتقد است که «گرچه توصیف‌های متفاوتی از جهان وجود دارد، توصیف‌هایی که هر کدام برای مقاصد مختلفی مناسب هستند، هیچ کدام از این توصیف‌ها امور را به آن شکلی که در عالم واقع هست نشان نمی‌دهد». این چنین تعریفی در قلب تعریف عمل‌گرای جیمز و دیویی است. از دیدگاه پراگماتیسمی هیچ تعریفی از چیزها وجود ندارد که کاملاً فارغ از نیازهای ما شکل گرفته باشد. رورتی هم‌داستان با نیچه، هایدگر و دریدا مخالف تئوری تطابق حقیقت است. تئوری تطابق بر آن است که حقیقت را مستقل از نیازهای بشری تعریف کند. در نظر رورتی هیچ راه مشخص و معینی وجود ندارد تا تطابق بین ذهنیت ما از واقعیت و واقعیت چیزهای بیرونی را بیازماید.

نکته قابل ملاحظه و مهم در نظر رورتی این است که او ایده «بی‌مسئولیتی فکری» را که معمولاً به آدم‌های دین‌دار نسبت داده می‌شود، نفی می‌کند. با ذکر مثالی از استاد زیست‌شناسی دانشگاه که بر روی نظریه داروین کار می‌کند و یک شنبه‌ها به کلیسا می‌رود، رورتی افرادی را به ما معرفی می‌کند که لزوم هیچ تنش فکری بین اعتقادات و علم‌شان نمی‌یابند. این افراد هیچ نیاز مبرمی به صورت بندی نظری زندگی خود حس نمی‌کنند و زندگی آرام و همواری تجربه می‌کنند. بنابراین فلسفه و تفکر فلسفی نیاز مبرمی برای ایشان نیست، بر خلاف عده‌ای که قصد دارند به یک صورت‌بندی مشخص نظری از زندگی برای خود دست یابند. همانطوری که می‌دانیم رویکردهای متفاوتی نسبت به رابطه بین دین و علم وجود دارد. بعضی معتقد به همگرایی^۲ بین این دو هستند و برخی این دو را واگرا^۳ می‌دانند. طرفداران هر دو گروه در غرب در ابتدا (قرن هفدهم میلادی) بسیار متعصب و آتشین بودند و در دوران معاصر رویکردی دوستانه‌تر پیدا کرده‌اند. در این دوران متفکران از (رویکرد سازنده) و یا (رویکرد یکپارچه)^۴ سخن

1 Rorty, 2015

2 Convergence (Nasr, 2006)

3 Divergent (Proctor, 2005)

4 Integrative

می‌گویند و یا به دنبال رویکردهایی هستند که دین و علم به عنوان دو گفت‌وگو متفاوت به جای اینکه در مقابل هم قرار گیرند، هم‌افزا شوند.

مک‌گی در نقل قولی چند رویکرد مختلف به این مسأله را خلاصه می‌کند «برونو لتور دلایلی را اقامه می‌کند که نشان دهد اهداف دین و علم کدامند و بر همین اساس معتقد است که چون دین و علم اهداف متفاوتی دارند با هم هیچ نوع ارتباطی هم ندارند. از طرف دیگر، استفان جی گولد معتقد است در عین حال که دین و علم جداشدنی نیستند، هیچ همگرایی هم بین آن‌ها نمی‌توان یافت. من سعی می‌کنم راه‌هایی پیش‌نهاد کنم که با توجه به درک دلایل و نظرات آن‌ها اجازه دهیم دین و علم رابطه‌ای همگرا داشته باشند»^۱.

ریچارد رورتی تقابلی بین دین و علم را تقابلی غیرضروری می‌بیند که اصلاً نیازی به حل کردن آن نیست. از نظر او دین و علم دو راه متفاوت برای توصیف جهان در اختیار ما قرار می‌دهند که البته یکی ساده شده و اندکی خام به نظر می‌رسد و دیگری پالوده و دقیق است. به ظن رورتی از ابتدای دوران مدرن ایده‌های دینی و ایده‌های علمی به دو کار مختلف می‌آمده‌اند یا در واقع دو هدف متفاوت داشته‌اند. ایده‌های علمی کارشان پیش‌بینی و کنترل چیزها بوده است و ایده‌های دینی کارشان معنا و هدف بخشیدن به زندگی ما. در این فرآیند، دین ممکن است با عبور از مرزها و قابلیت‌های خود سعی در پیش‌بینی طبیعت کند و علم وقتی تلاش می‌کند ما را متقاعد کند که به خدا اعتقاد نداشته باشیم از مرزهای خودش پیش روی کرده است.

در انتهای این سخنرانی رورتی نکته‌ای متذکر می‌شود که البته جدید نیست اما وقتی در بستر این بحث قرار می‌گیرد می‌تواند نقطه آغاز خوبی برای نوشته حاضر شود. او معتقد است که علت بوجود آمدن حیطه آکادمیک فلسفه از قرن هفدهم به بعد تنش بین علم و دین است. فلسفه به عنوان رشته‌ای ظهور می‌کند که تنش بین علم و دین را حل و فصل کند. از یک سو علم بر آن است که دین را کنار بزند و خودش به تنهایی دست به توصیف جهان بزند و همه کارکردهای دین را در دست بگیرد و از سوی دیگر کلیسا قصد دارد همچنان سیطره خود را بر جامعه حفظ کند و سعی کند تمام ابعاد زندگی و طبیعت را با رویکرد دینی خود توصیف و تفسیر کند. ریچارد رورتی معتقد است «ما فلسفه را به عنوان یک شاخه آکادمیک به وجود آوردیم دقیقاً به این علت که در تمدنی زندگی می‌کردیم که تقابلی بین دین و علم وجود داشت پس این حیطه سوم را ایجاد کردیم تا به عنوان میانجی عمل کند». نکته قابل ملاحظه این است که در سنت و تمدن شرقی چنین تقابلی وجود نداشته و به تبع آن شاخه فلسفه چنین کاربردی برایش تصور نشده است.

تا جایی که به سنت ایرانی مربوط می‌شود به احتمال زیاد اکثر علما در این نکته هم‌داستان هستند که ما چنین تقابلی نداشته‌ایم. اکثر دانشمندان ایرانی در طول تاریخ افراد دین‌داری بوده‌اند و به ندرت می‌توان دانشمندی بدون تعهدات دینی یافت یا کسی همچون گالیله که مقابل توصیفات دینی نادرست از طبیعت ایستاده باشد.

۳- تنش رویکرد عرفانی و کلامی

برای یافتن معادل تشیی که در غرب بین علم و دین بوده است باید نگاهی به تاریخ فلسفه در ایران کرد. اگر تاریخ فلسفه ایران را به دو قسمت قبل و بعد از اسلام تقسیم کنیم به طور قطع باید بر قسمت دوم متمرکز شویم. همچنین اگر در دوره اول زرتشت شاخص‌ترین متفکر باشد که البته بیشتر نقش یک پیامبر را دارد، در دوره دوم ابن‌سینا را می‌توان شاخص‌ترین فرد قلم‌داد کرد^۲.

به شکل کلی فلسفه اسلامی نتیجه ترجمه‌های اولیه از فلسفه ارسطو بوده است. اولین تلاش‌های فلسفی از دو خط مستقل شکل گرفتند. اولین خط مربوط به الکندی (۱۸۵-۲۵۶) و رازی (۲۵۱-۳۱۳) و پیروان ایشان بود که نزدیک به نوافلاطونیان بودند و دومین خط ارسطویان بغداد همچون فارابی (۲۵۹-۳۳۹) این دو خط یا رویکرد در مطالعات فلسفی و علمی ابن‌سینا (۳۵۹-۴۱۶) به هم می‌رسند. او اولین فیلسوفی بود که نوشته‌های فلسفیش ثبات و به هم‌پیوستگی درونی داشت و در واقع یک سیستم با اجزاء مستقل بر اساس منطق ارسطویی بود. فلسفه ابن‌سینا مشخص‌کننده پایان دوره باستانی و شروع دوره مدرسی فلسفه است. افکار او اکثر فیلسوفان بعد از خودش را تحت تاثیر قرار داد^۳.

در میان فیلسوفان مسلمان ممکن است محدود افرادی بیابیم که اندکی باورهای دینی متعارف را زیر سوال برده‌اند همچون زکریای رازی «فیلسوفانی را می‌توان یافت که تحت تاثیر شک‌گرایی یونانی بر علیه عده‌ای از باورهای دینی قیام کردند همچون ابن‌الراوندی و محمد زکریای رازی که نقد جامعی از ایده‌های فراطبیعی اسلام داشتند»^۴.

1 (McGhee, 1995)

۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به (Heidari, 2016)

3 (Audi, 1995)
4 (Leaman, 2015)

البته باید توجه داشت که نقد آن‌ها تنها مربوط به بخشی از عقاید و باورهای مسلمانان بود و ایشان خود را کاملاً مسلمان و متعهد به باورهای دینی می‌دانستند و بیشتر افکار آن‌ها معطوف به پرسیدن سوال‌هایی متفاوت از سنت خودشان بود مثلاً رازی می‌پرسید «اگر خدا خالق جهان است، چرا جهان را قبل از آفریدن این جهان نیافریده است؟».

به هر حال اگر تمرکز خود را بر این سینا قرار دهیم به نکته‌ای قابل ملاحظه بر می‌خوریم. شاید بتوان نقش ابن سینا در فلسفه اسلامی را با نقش دکارت در فلسفه غربی از جهت شک‌پذیری در باورها با هم مقایسه کرد.

دکارت که هم‌عصر گالیله بود بیشتر دانشمند بود تا فیلسوف. او قصد داشت در فلسفه به همان قطعیتی برسد که در ریاضیات ممکن است. ابن سینا به عنوان یک انسان مومن قصد داشت الاهیات اسلامی را با کمک فلسفه عقلی توجیه کند. هر دو فیلسوف تحت تاثیر متافیزیک ارسطویی وجود خدا را اثبات کردند و هر دو از راه‌های متفاوت وجود روح را به اثبات رساندند. در این میان دو نکته قابل توجه است. یکی تفاوت رویکرد کلی برای شروع فلسفه ورزی نزد دکارت و ابن سینا که اولی همراه با شک و تردید و دومی همراه با اعتماد به نفس و یقین است. تفاوت دیگر در نوع خدایی است که ارسطو، دکارت و ابن سینا آن را اثبات می‌کنند.

اگر شروع کتاب تأملات فلسفی دکارت و کتاب شفا ابن سینا را از نظر نقطه شروع^۱ و رویکرد فلسفه‌ورزی با هم مقایسه کنیم به نکات مفیدی دست می‌یابیم. از جمله در خواهیم یافت که ابن سینا در شروع کتاب خود بسیار با اعتماد به نفس به نظر می‌رسد که این اعتماد به نفس را از ایمان خود به دست آورده. ایمان به خدایی رحیم و رحمان که ابن سینا او را (واجب الوجود) می‌داند در مقایسه با وجود انسان که (ممکن الوجود) است. می‌دانیم که ارسطو خدا را متحرک نامتحرک درک می‌کند که منشأ تمام انواع حرکت و درگیر فکر کردنی همیشگی است. خدای دکارت اما جوهری مستقل و خیرخواه است که شایسته اعتماد بوده و بر اساس وجود او می‌توان به دریافت‌های حسی خود اعتماد کرد.

آیا نمی‌توان گفت که خدای ابن سینا مطابقش با ایده‌های اسلامی از همه بیشتر است؟ آیا نمی‌توان ادعا کرد ابن سینا که در خواندن کتاب متافیزیک ارسطو نهایت دقت و ممارست را به خرج می‌دهد، حتی وقتی در مقام یک فیلسوف در مواردی بیش از آن که به قوای عقلی تکیه کند، به باورهای خود تکیه کرده است؟ به هر دلیلی که به این دو پرسش پاسخ مثبت دهیم هیچ تفاوتی در اصل بحث ما ایجاد نمی‌شود. اگر کسی به این دو پرسش پاسخ منفی دهد در واقع تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه غیر اسلامی را زیر سوال می‌برد.

پس اگر پاسخ به دو سوال بالا مثبت باشد صورت مسأله ما به این شکل خواهد بود. ابن سینا که یک فیلسوف درجه اول و شاید مهم‌ترین فیلسوف اسلامی است دارای اعتماد به نفس و یقینی در مباحث خود است که مثلاً دکارت فاقد آن است و در مواردی از موضوعات فلسفی خود اجازه می‌دهد باورها و اعتقادات مذهبی بر نتایج کار او تاثیر بگذارد. پس اگر این‌طور باشد به ظن بعضی ابن سینا از نظر فکری آدم بی‌مسئولیتی است؟

مشخص است که بی‌مسئولیتی فکری ابن سینا قابل قبول نیست. اما می‌توان این نتیجه را گرفت که هم‌داستان با رورتنی شویم که علم و دین هر کدام کارکردها و اهداف مجزایی دارند. همچون مثالی که خود رورتنی زد ممکن است دانشمندی بر روی نظریه داروین کار کند و روزهای یک‌شنبه هم به کلیسا برود و با ایده‌های متافیزیکی خودش هیچ مشکلی نداشته باشد در حالی که هر نوع ایده متافیزیکی را در رشته تخصصی خود نفی کند و تا جای ممکن سعی کند با موضوعش علمی برخورد کند.

اگر این واقعیت را بپذیریم که پارادایم دین و پارادایم علم هر دو تا حدی تمایل دارند رقیب خود را از میدان به در کنند، می‌توان به این نتیجه رسید که علم سعی در تاکید مضاعف بر قوانین طبیعی و قابلیت‌های پیش‌بینی خود دارد و دین تاکید مضاعف بر غایت‌شناسی و معنادار کردن تک‌تک ابعاد زندگی. در غرب این رقابت در قرن هفدهم بین این دو پارادایم شکل گرفته است اما در شرق رقابت و یا تنش از نوع دیگری است.

تنش به جای اینکه بین دین و یک پارادایم بیرونی باشد، در درون خود پارادایم دین اتفاق افتاده است. تنش در سنت اسلامی ایرانی تقابل بین دو روایت اساسی متفاوت از دین است که یکی را می‌توان ظاهری و دیگری را باطنی نامید. در واقع این تنش بین برداشت عرفانی از دین و برداشت کلامی یا فقهی از دین است. گروه اول معتقد به برداشت سمبولیک و خاص از متن مقدس هستند و گروه دوم سعی می‌کنند قرآن را از طریق کلام و ساختار نحوی آن تفسیر کنند. در سنت عرفانی یا همان طریقت، حقیقت در جان کلام قرآن است و در سنت کلامی یا همان شریعت قرآن آنچه را که باید، به جز رموزی محدود صریح بیان کرده است. گروه اول دیگری را به ظاهر بینی متهم کرده و آن‌ها را اهل ظاهر می‌خوانند و گروه دوم یعنی کلامیون و فقها گروه اول را به بی‌دینی متهم می‌کنند.

این تنش یا تقابل متفاوت با برداشت برتالوچی است. او معتقد است که «در خارج از حیطه محدود فلسفه و تاریخ آن نکته قابل ملاحظه این است که ورود یک حیطه مطالعاتی بی‌دین^۲ همچون متافیزیک {یونانی} به بافت اجتماعی یکتا پرست اسلامی باعث بوجود آمدن {دو حالت} تطابق و یا خصومت بین الاهیات فلسفی و الاهیات وحیانی شده است. به عبارت دیگر بین فلسفه از یک

1 Departure point
2 Pagan

سو و کلام از سوی دیگر. مطالعه این تقابل که در قرون میانه فرهنگ اسلامی بوجود آمده می‌تواند روشن بخش مباحث معاصر در زمینه رابطه بین ایمان و خرد قرار گیرد در جهت پیش‌رفت گفتگو بین فرهنگ»^۱.

در این جا برتالوچی تقابل را بین ایمان و عقل یافته است، در واقع بین شاخه‌ای که به دنبال توجیه عقلانی گزاره‌های دینی است (کلام) و شاخه‌ای که تلاش می‌کند عقل و منطق را از گزاره‌های دینی خارج کند (فلسفه). نکته‌ای که برتالوچی در نظر نیآورده این است که در دنیای اسلام تمام فلاسفه خود را مسلمان می‌دانند گرچه ممکن است در مواردی سعی کنند که پیش‌فرض‌های دینی خود را کنار بگذارند. شرط دین داری و تعهد دینی در تمام فلاسفه همچون کلامیون و فقها وجود داشته است. در اسلام با وجود اینکه ممکن است بین فقها و فلسفیون رابطه خوبی وجود نداشته باشد و حتی در مواردی فقها گروه دیگر را به بی‌دینی متهم کنند اما در نهایت هر گروه خود را متعهد به دستورات اسلامی و شریعت می‌داند.

به واقع در فرهنگ ایرانی اسلامی تقابلی **روشن‌شناسانه** بین کلام و عرفان برقرار است و نه تقابلی **وجودی** بین کلام و فلسفه. در فرهنگ ایرانی و اسلامی در حالی که یک گروه قصد دارد تا با یک سفر روحی به حقیقتی ناب برسد، گروه دیگر معتقد است باید از منطق صوری کمک گرفت. تاریخ دانشمندان ایرانی پر است از مثال افرادی همچون فارابی و مولوی که در ابتدا جزو فقهای طراز اول بودند و بعد به جریان رقیب یعنی عرفان پیوسته‌اند. این تقابل فرهنگی بین این دو گروه از تاریخی‌ترین و اساسی‌ترین تقابل‌ها یا تنش‌ها در فرهنگ ایرانی اسلامی است.

ادبیات کلاسیک ایران به شکل مفصلی این تقابل را شرح و بسط داده است. در واقع یکی از اصلی‌ترین موضوعات ادبیات کلاسیک ایران تقابل و تنش بین اهل ظاهر و اهل باطن است. مولوی، سعدی و حافظ تعداد اشعار قابل توجهی درباره تنش بین این دو برداشت متفاوت از دین دارند و اتهامات هر دو گروه به یکدیگر را به نظم در آورده‌اند. تفاوت این تنش با معادل غربی در این است که در غرب تنش بین دین و پارادایم خارجی (علم) است و در ایران این تنش در درون نظام دینی است. این پارادایم دینی با تاکید بر خلوص، ایمان و قبول از دو طرف کش می‌آید، از یک سو با روش عرفانی و از سوی دیگر با روش فقهی. اما چون یک نظام است، این پارادایم سیطره خود را بر تمام ابعاد زندگی می‌گستراند، از مسائل دینی گرفته تا اجتماعی، سیاسی، شخصی و علوم مختلف.

۴- ظهور تنش رویکرد عرفانی و کلامی در ادبیات کلاسیک

شاید از میان شاعران کلاسیک فارسی زبان حافظ بیش از همه در اشعار خود به تنش بین اهل ظاهر و باطن اشاره کرده باشد. اگر شعر حافظ و معانی پنهان آن را از حالت تزئینی و برداشت‌های عرفانی خیال انگیز دور کنیم و سعی کنیم در بطن شعر به شناخت موقعیت اجتماعی شاعر بپردازیم و با وی همدلی کنیم، متوجه می‌شویم که وی به گروهی متعلق است که از سوی زاهد پرستان تحت فشار قرار می‌گیرد و در مقابل، او نیز سعی می‌کند با متهم کردن گروه مقابل به سالوس و ریا ایشان را از جرگه فهم و شناخت بیرون براند (به این شکل بیرون راندن گروهی از جرگه دانایان همیشه در تاریخ فرهنگی ما بوده است و به نوعی مشکلی همیشگی است). آنطور که از بررسی اولیه بر می‌آید (از طریق یک تحقیق شهودی) از مجموع ۴۹۵ غزل منسوب به حافظ ۳۶ غزل قسمت مهمی از موضوعشان مربوط به تنش میان دو گروه زاهد و عارف است و تعداد تقریبی ۶۰ غزل اشاره‌ای صریح به این تعارض داشته‌اند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تعارض بین اهل دل و اهل ظاهر تعارضی جدی و مهم بوده است که در بیشتر عمر شاعر او را آزار می‌داده به شکلی که در مواردی لحن شاعر در نقد زاهدان و به گمان خودش ریاکاران بسیار صریح و شدید است.^۲

از پخش بودن شماره غزل‌ها چه در غزل‌هایی که موضوع اصلیشان تنش بین زاهد و عارف است و چه غزل‌هایی که در آن‌ها تنها اشاره‌ای به این تعارض شده است در می‌یابیم که این تنش و تعارض همیشگی بوده و در طول عمر، شاعر همیشه با این موضوع درگیری داشته است. در واقع می‌توان گفت یکی از موتیف‌های اصلی شعر حافظ همین تعارض بین زاهد، محتسب، خرقه پوش، صوفی صومعه نشین، واعظ، شیخ منبر نشین، کوتاه آستینان، مدرسه، مال وقف خور، مفتی، پیران جاهل، شیخان گمراه، اهل

1- Bertolacci, 2015

۲- شماره غزل‌هایی که در آنها حافظ به تنش موجود بین عرفان و کلام اشاره کرده است، در کل ۶۱ غزل.

۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۷، ۲۲، ۲۶، ۴۱، ۴۴، ۸۴، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۴، ۳۹۷، ۴۰۷، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۷۱، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۲

شماره غزل‌هایی که قسمت بیشتر موضوع غزل تنش بین عرفا و زاهدان است، در کل ۳۶ غزل.

۲۰، ۴۸، ۶۵، ۷۱، ۸۰، ۱۳۳، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۲۸، ۲۸۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۶، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۶۷، ۴۷۳، ۴۸۳

عقل، فقیه، عابد، زاهد ظاهر پرست، مدعی و ناصح از یک طرف با درویش، مرغ زیرک، رند، اهل دل، دردکشان و خرابات نشینان از طرف دیگر بوده است.

چند نمونه از شعر حافظ

≠ پیش زاهد از رندی دم مزنی که نتوان گفت/ با طیب نامحرم حال درد پنهانی
خدا از خرقه بیزار است صدبار/ که صد بت باشدش در آستین
ما را به رندی افسانه کردند/ پیران جاهل شیخان گمراه
آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت/ حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو

وجود این تعارض و تنش قبلا هم در تحقیقاتی دیده شده است اما مسأله بر سر نحوه نگاه به این تعارض است. این تعارض مسأله‌ای کاملا فرهنگی و خاص شرایط اجتماعی و سیاسی ایران است اما به عنوان مثال نمی‌لو این مسأله را مسأله‌ای انسانی و جهان‌شمول دیده است و از این طریق سعی کرده از تفسیر متن حافظ به صورت فرهنگی و اجتماعی فاصله بگیرد «در هر حال حافظ انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ آنان که در نظر او مثبت هستند، اگر چه نمود اجتماعی مثبتی نداشته باشند و آنان که منفی هستند، اگر چه نمود اجتماعی و ظاهری موجه داشته باشند». گذشتن از این تعارض مبنایی در فرهنگ ایرانی و فاصله گرفتن از متن در تفسیر به نفع تفسیرهای کلی با واقع‌گرایی منافات دارد و مشکل را فرافکنی می‌کند. از سوی دیگر آنچه متن اشعار حافظ نشان می‌دهد به هیچ روی خردستیزی و مقابله با فلسفه و حکمت فلسفی و یا ذم عقل نیست و اینچنین تفسیری دوباره دوری گزیدن از متن و مولفه‌های فرهنگی و بینامتنی اشعار است.^۳ حافظ با کسانی که وی و افراد شبیه او را سرکوب و تخته می‌کنند مخالفت دارد و این افراد در اکثر موارد متعلق به گروهی هستند که عقل، فلسفه و یا خردگرایی را نمایندگی می‌کنند. یافتن نمونه‌ها یا مصادیق این تنش در میان شاعران دیگر نیز کار مشکلی نیست اما خود نیازمند تحقیقات روشمند و مفصل دیگری است که در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفا می‌شود:

چند نمونه از غزلیات سعدی

زهد پیدا کفر پنهان بود چندین روزگار/ پرده از سر برگرفتیم آن همه تزویر را
عاشقان دین و دنیا باز را خاصیت‌بست/ کان نباشد زاهدان مال و جاه‌اندوز را
لابالی چه کند دفتر دانایی را/ طاقت وعظ نباشد سر سودایی را
دمادم درکش ای سعدی شراب صرف و دم درکش/ که با مستان مجلس در نگیرد زهد و پرهیزت

در کلام مولوی این تنش بیشتر حالت تقابل درونی و بیرونی پیدا می‌کند. یعنی همین تنش به نوعی انتزاعی‌تر شده است اما همچنان به جای خود باقی است.

گفتست مصطفی که از زن مشورت مگیر/ این نفس ما زن‌ست اگر چه زاهده است
ذوق تو زاهدی کشد جام تو عارفی کشد
نفس اگر چه زاهد شد او راست نخواهد شد/ گر راستی خواهی آن سرو چمن دارد

۵- زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی

در این بخش نهایی باید سه موضوع را دنبال کنیم. اول اهمیت زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی، دوم نظریات پیشین و سوم نحوه صورت بندی مسأله با توجه به تنش میان رویکرد عرفانی و کلامی که در بالا بحث شد. زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی مهم است زیرا «بسیاری از مسائل دینی در مقابل فلسفه از حیثه زیبایی‌شناسی برمی‌خیزد»^۴ در واقع زیبایی‌شناسی نه حوزه‌ای کاملا دینی است و نه کاملا فلسفی بلکه می‌تواند در بستری که هر دو فراهم می‌کنند حرکت داشته باشد و به صورت مستقیم با مخاطب از هر گروه جامعه ارتباط برقرار کند. همچنین زیبایی‌شناسی و نظریاتی که در آن شکل می‌گیرد مسئول درک ما از میراث فرهنگی هنری و ملی به جای مانده است و در صورتی که ما به فهمی عمیق و صحیح از آن برسیم نه تنها گذشته تاریخی بلکه محصولات هنری امروزه را بهتر فهم کرده و یا شکل می‌دهیم. نکته قابل توجه که معمولا مغفول می‌ماند این است که نقطه شروع فلسفه زیبایی‌شناسی در شعر و شاعری بوده است. در ابتدا فلسفه اسلامی تحت تاثیر افکار ارسطو بیشتر با مباحث مربوط به شعر مشغول بوده است. به قول لیمن^۴ «یکی از جنبه‌های جالب

۱- نیی لو، ۱۳۹۲

۲- به عنوان نمونه رجوع شود به حدیدی و موسوی زاده، ۱۳۹۰

3 (Leaman, 2015)

4 (Leaman, 2015)

فلسفه اسلامی این است که با شعر به شکل یک فرم منطقی برخورد می‌کند با وجود اینکه {فرم منطقی} ارزش نمایشی^۱ پایین دارد و پیوستار^۲ فرم منطقی در پس پشت تمام اعمال و زبان ما قرار گرفته است. یعنی به صورت عمده فلسفه زیبایی‌شناسی ما متوجه سابقه ادبی و زبانی است تا متوجه سابقه تصویری و تجسمی. اما این موضوع در اکثر تحقیقات در مورد زیبایی‌شناسی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. محققین معاصر به جای توجه به ریشه ادبی و کلامی زیبایی‌شناسی ایرانی توجه خود را متوجه یافتن مترادف‌های واژه هنر، زیبایی و از این قبیل کرده‌اند و در نتیجه به جای اینکه نقطه شروع مسأله زیبایی‌شناسی را در شعر و شاعری بیابند در متون عرفانی و رویکرد عرفانی به عالم یافته‌اند. البته مطمئناً تنش بین رویکرد عرفانی و کلامی در این میان بدون تاثیر نبوده است. بیشتر محققین حیطه زیبایی‌شناسی خود رویکردهای آشکار و یا پنهان عرفانی دارند و یا حداقل با این رویکرد بیشتر همدلی می‌کنند تا با رویکرد کلامی. بنابراین به وضوح این نکته را از نظر دور می‌دارند که حیطه زیبایی‌شناسی و هنر حیطه کاملاً سوپراکتیو است در صورتی که رویکرد متون عرفانی کاملاً وجودگرایانه و متوجه خلقت در کل هستی است مبنی بر این که هر چه خداوند خلق کرده زیبا است. شاید یافتن زیبایی‌شناسی ایرانی در متون عرفانی، محققین این حیطه را راضی کند اما مطمئناً پاسخ‌های مناسبی برای دغدغه‌های هنرمندان امروزی فراهم نمی‌کند و همچنین این نظریه قدرت توصیفی بسیار پایینی در تفسیر و تحلیل میراث فرهنگی هنری در اختیار ما قرار می‌دهد.

مسأله مهم دیگری که معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که برداشت امروزه از هنر بیشتر تصویری است تا کلامی. در بیشتر دانشگاه‌ها دانشکده ادبیات از دانشکده هنر یا هنرهای تجسمی مجزا شده است. خود واژه هنرهای تجسمی تأکیدی بر این مدعا است که ادبیات از حیطه هنرهای تجسمی جدا فهم می‌شود. این در صورتی است که ادبیات و گفتمان عرفانی بیشتر تأکید خود را بر کلام و آفرینش کلامی قرار داده است.

از این رو به جااست که تحقیقات در زمینه زیبایی‌شناسی از حالت تجویزی و قدسی کردن موضوع خارج شود و حالت واقع‌گرایانه، توصیفی و تحلیلی به خود بگیرد. همچنین جدایی که بین ادبیات و هنرهای تجسمی در دوران مدرن رخ داده است را مد نظر آورد. اما کمتر تحقیقی همه‌جانبه، واقع‌گرایانه و توصیفی به موضوع پرداخته است. در اکثر موارد تحقیقات تجویزی و یک سویه می‌شوند و در نتیجه سعی می‌کنند یک باور دینی یا نظریه غربی را به ناسازی بار میراث فرهنگی هنری کنند. به عنوان مثال گنزالس در کتابی به نام «زیبایی و اسلام، زیبایی‌شناسی در هنر و معماری اسلامی» سعی کرده است مبانی نظری زیبایی‌شناسی را در افکار و سنن اسلامی بیابد. او سعی کرده با زیبایی‌شناسی پدیدارشناسانه نشان دهد چطور هنر و زیبایی در اسلام توجیه می‌شود. در مقدمه کتاب آمده است که «زیبایی‌شناسی، به خصوص زیبایی‌شناسی پدیدارشناسانه، حیطه خاص و جدیدی را شکل می‌دهد گرچه هنوز این حیطه در مطالعات اسلامی وارد نشده است. با وجود این که این نوع زیبایی‌شناسی کاملاً با آثار تحلیلی معاصر در هنر و تئوری هنر خو گرفته است»^۳. در ادامه گنزالس به تعارضی بر می‌خورد. او اذعان می‌کند که پدیدارشناسی سنتی غربی است که مناسب برای نظم فرهنگی اسلام نیست. اما معتقد است نباید به این نتیجه رسید که زیبایی‌شناسی در اسلام وجود نداشته است در عوض کتابی را مثال می‌زند نوشته ویلچر که خلاصه‌کننده تاریخچه زیبایی‌شناسی عربی و در برگیرنده افکار دوران کلاسیک عرب است. سپس به صورت ضمنی بیان می‌کند که این کتاب هم برخلاف نامش رویکردی تاریخی، اجتماعی و توصیفی دارد و بنابراین محققان حوزه زیبایی‌شناسی اسلامی باید در جستجوی مبانی نظری باشند «محققان اندکی سعی کرده‌اند زیبایی‌شناسی را از باب نظری و روش‌شناسانه دنبال کنند تا به فهمی نظری و صورت‌بندی شده از آثار هنری (اسلامی) برسند»^۴.

متون امروزی که سعی می‌کنند در مبانی زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی تحقیق کنند اغلب بدون در نظر گرفتن تعارضی که در بالا ذکر شد با شتاب‌زدگی این اصول و مبانی را در عرفان اسلامی می‌یابند و به ساده‌ترین روش ممکن یعنی جستجوی کلمات «زیبایی»، «هنر» یا «صنع» در متون گذشته متوسل می‌شوند. به عبارت دیگر امروزه نیز همان تعارض تاریخی حضور دارد و در اکثر موارد یکی به نفع دیگری کنار گذاشته می‌شود. در صورتی که هر جستجوی واقع‌گرایانه‌ای برای مبانی و اصول زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی باید تنش ذاتی و تاریخی عرفان و کلام را در نظر بگیرد و بپذیرد که فرهنگ ایرانی اسلامی یک کل متحد با دیالکتیکی درونی بین عرفان و کلام است. این نکته به ما کمک می‌کند تا به شکلی همه‌جانبه و وسیع به موضوع بنگریم.

در حقیقت تنش عرفان و کلام در ذات تحقیقات زیبایی‌شناسی پنهان مانده است و کمتر به آن اشاره می‌شود. معمولاً متونی که رویکرد عرفانی دارند مسأله زیبایی و هنر ایرانی را به عرفان و مفاهیم پیچیده و غامض آن مرتبط می‌کنند که برای هنرمند، مخاطب و حتی کسانی که این برداشت را دارند قابل اجرا، فهم و تحلیل نیست. کسانی که رویکرد کلامی دارند هنر و زیبایی را به محدوده تنگ الگوها و ساختارهای اسلیمی‌گون همچون خطاطی محدود می‌کنند به شکلی که این گونه هنر به هیچ وجه تن به برداشت‌های متفاوت نمی‌دهد و معنی ابداع در هنر را زیر سوال می‌برد.

بی‌شک زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی پای در ظهور و پایی در عروج نهانی دارد. قسمت مهمی از زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی از شعر گرفته شده و در «علم بدیع» پرورده و بارور شده است. در علم بدیع بسیاری از صنایع لفظی و معنوی به شکل مفصل و با اصطلاح‌شناسی مشخص به توضیح و توصیف زیبایی و هنر پرداخته و شامل پیشرفت‌ها و عقب ماندگی‌های خاصی است. از سوی

1 Demonstrative value

2 Continuum

3 (Gonzales, 2001)

4 Ibid

دیگر قسمت دیگری از زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی برانگیخته شده و الهام گرفته از مفاهیم عرفانی و سلوکی است. به شکلی که می‌توان از اصطلاحات عرفانی تنها برای تفسیر آن‌ها و ایجاد جهان‌های تفسیری موازی اثر با توجه به قراین متنی استفاده کرد. (حیدری، ۱۳۹۸)

نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی یک ضرورت مهم است که دو کارکرد اساسی دارد. اول اینکه به فهم میراث تاریخی، فرهنگی و هنری ما کمک می‌کند. دوم اینکه دغدغه‌های امروزی هنرمندان را در ارتباط با فهم هویت تاریخی و هنری خودشان پاسخ می‌دهد. البته باید توجه داشت که منظور از زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی این نیست که ما به دنبال فلسفه هنری هستیم به غیر از فلسفه هنر معمول و مرسوم دنیا که فیلسوفانی همچون افلاطون، ارسطو، کانت، هگل و از این دست پایه‌گذاری کرده‌اند، بلکه به این معنی است که در صدد آن هستیم تا درک تاریخی خود را از هنر متوجه شویم و به دغدغه‌های هویتی خود پاسخ دهیم و در واقع به نوعی افق فکری گذشته و حال خویش را دریابیم و گسترش دهیم. دو کارکرد اساسی زیبایی‌شناسی یعنی به دست آوردن فهم تاریخی از خود و پاسخ به دغدغه‌های امروزی هنری، از یک سو مستلزم شناخت و واکاوی تنش میان رویکرد عرفانی و کلامی و از سوی دیگر یافتن رویکردی واقع‌گرایانه و همدلانه با تاریخ این تنش به منظور درک کنونی از موقعیت هنر در جامعه است. بنابراین هر تلاشی که زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی را با تئوری‌های غربی مرتبط کند و مترادف‌های فرضی بسازد اساس و بنیاد این زیبایی‌شناسی را ادراک نکرده است و همچنین هر نوع تحقیق که زیبایی‌شناسی را به عرفان و مباحث عرفانی کاهش دهد از واقع‌گرایی به دور است و به ناچار نیاز دارد به جای توصیف، به تجویز یک سری بایدها و نبایدها روی بیاورد. واقع‌گرایی در زیبایی‌شناسی به این معنا است که با تنش ذاتی عرفان و کلام همدل شویم و میراث فرهنگی خود را در این بستر دیالکتیکی ببینیم و به عنوان مثال به جای بار کردن معانی قدسی بر مصادیق هنری فرهنگی ایرانی این مصادیق را در دیالوگ بین این دو رویکرد، مناسبات قدرت و صاحبان نفوذ سنجستجو کنیم.

منابع

۱. حدیدی، خلیل؛ موسی زاده، محمد علی، (۱۳۹۰)، «جلوه‌های خرد ستیزی در شعر حافظ»، زبان و ادب فارسی نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۴، صص ۵۳-۸۸
۲. قیومی بیدهندی، مهرداد، (۱۳۸۹)، «بازنگری در رابطه میان عرفان اسلامی بر مبنای شواهد تاریخی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال ششم، شماره دوازده، صص ۱۷۵-۱۸۹
۳. نبی‌لو، علیرضا، (۱۳۹۲)، «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ»، فصلنامه زبان ادبیات فارسی، سال ۲۱، شماره ۷۴، صص ۶۹-۹۱
۴. حیدری، مجید، ۱۳۹۸، «نقش «علم بدیع» در زیبایی‌شناسی ایرانی اسلامی»، مجله شناخت، شماره ۸۴
5. Audi, Robert. Ed. (1955, 1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy, second edition, Cambridge University Press.
6. Avicenna. (2009). The Metaphysics of Healing, Translated by Jon McGinnis, Birgham Young University Press.
7. Bertolacci, Amos. (2015). Arabic and Islamic Metaphysics, Edited by Edward N. Zalta, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
8. Bowie, Andrew. (2003). Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche, Manchester Univeristy Press.
9. Descartes, Rene. (2010, 2015). Meditations of First Philosophy, Translated by Jonathan Bennett.
10. Heidari, Majid. (2016). The Plight of Aesthetics in Iran, Contemporary Aesthetics, Vol. 14.
11. Nasr, Seyed Hossein. (2006). Sprituality and Science, The Essential Sophia, World Wisdom Inc.
12. Leaman, Oliver. (2015). Islamic Philosophy, Edited by E. Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy.
13. Orme-johnson, M. (2008). Finding connections Between Religion and Science, MQP in Religeon.
14. Philip C. Z. ed. (2005). Religeon and Science, Oxford University Press.
15. Proctor, James. (2005). In Science, Religeon and the Human Experience, Edited by James Proctor, Oxford University Press.
16. Rorty, Richard. (2015). The Compatibility of Religeon and Science, <https://www.youtube.com/watch?v=fn2F2BWLZ0Q>, retrieval in May 2015