



عین القضاة همدانی و پساساختارگرایی با تأکید بر مفاهیم قرآنی و عرفانی در آثار هنری

کوروش امرایی^۱ ID، علی فتح الهی^۲ ID، قاسم صحرائی^۳ ID

^۱ گروه ادیان و عرفان، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران. hojatorak1358@gmail.com
^۲ (نویسنده مسئول) گروه ادیان و عرفان، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران. masoudpak@yahoo.com
^۳ گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. msh_tadayoni@yahoo.com

چکیده

عین‌القضاة همدانی، عارف برجسته ایرانی (قرن ششم ه.ق) در همدان متولد شد و در همان شهر در (۵۲۵ ه.ق) به جرم ارتداد به قتل رسید. عین‌القضاة، اندیشمندی بلندمرتبه و بی‌باک بود که مورد رشک و حسد دشمنان قرار گرفت. یکی از آثار برجسته او تمهیدات است که اندیشه‌های ژرفش در آن منعکس شده است. امروزه یکی از نظریات برجسته، پساساختارگرایی است. نقد شالوده‌شکنانه دریدا در تقابل با فلسفه‌های غالب غرب معنا می‌شود. دریدا نفی متافیزیک حضور و نفی تقابل‌های دوگانه، نفی لوگوس محوری و مرکز‌محوری را در تعریف اصلی شالوده‌شکنی قرار می‌دهد. در این دیدگاه، اگرچه دریدا از نفی کلام‌محوری در مقابل نوشتار، غیاب در تقابل با حضور، حقیقت در تقابل با مجاز و ... سخن می‌گوید، اما هدف او این نیست که نوشتار را بر گفتار، مجاز را بر حقیقت یا غیاب را بر حضور ترجیح دهد؛ بلکه معتقد است که متن می‌تواند با نفی مؤلفه‌های متافیزیکی به معانی تازه و متعددی دست یابد. در این پژوهش، براساس روش توصیفی-تحلیلی، برخی از این خصیصه‌های شالوده‌شکنی مانند نفی تعریف واحد حقیقت و نفی حقیقت در مقابل مجاز، مرگ مؤلف، ایدئولوژی غالب متن از طریق نفی تقابل‌ها و ارزش‌ها مانند نفی تقابل ابلیس در مقابل حضرت محمد(ص)، نفی کفر در مقابل ایمان... را بررسی کرده‌ایم. این مفاهیم قرآنی در آثار هنری نیز منعکس شده است.

اهداف پژوهش

۱. بازشناسی اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی و پساساختارگرایی؛
۲. مطالعه تطبیقی اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی و پساساختارگرایی با تأکید بر مفاهیم عرفانی در آثار هنری.

سؤالات پژوهش

۱. مختصات اندیشه عین‌القضاة همدانی و دریدا چیست؟
۲. مختصات اندیشه عین‌القضاة همدانی و پساساختارگرایی با تأکید بر مفاهیم عرفانی در آثار هنری چگونه است؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۴

دوره ۱۸

صفحه ۴۴ الی ۶۱

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۱۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱

کلمات کلیدی

عین‌القضاة همدانی، مفاهیم قرآنی، آثار هنری، پساساختارگرایی.

ارجاع به این مقاله

امرایی، کوروش، فتح الهی، علی، صحرائی، قاسم. (۱۴۰۰). عین‌القضاة همدانی و پساساختارگرایی (با تأکید بر مفاهیم قرآنی و عرفانی در آثار هنری). هنر اسلامی، ۱۸(۴۴)، ۴۴-۶۱.



[dori.net/dor/20.1001.1.*
***** ***/](https://doi.org/10.22034/IAS.2021.30.8766.1752)



[dx.doi.org/10.22034/IAS
.2021.30.8766.1752](https://doi.org/10.22034/IAS.2021.30.8766.1752)



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

بررسی نظام‌های فکری در جهان اسلام حاکی از وجود اندیشمندانی بزرگ در این عرصه است. اندیشمندانی که بررسی ساختارهای فکری آنها نشان‌دهنده عمق اندیشه آنهاست؛ اندیشه‌هایی که گاه تا عصر حاضر و در قالب نظریات فلسفی جدید تداوم یافته‌اند. عین‌القضات همدانی، فیلسوف قرن ششم از جمله اندیشمندانی است که انگاره‌های فکری وی قابل تعمیم به عصر حاضر است. شالوده‌شکنی که با نام ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) پیوند جدایی‌ناپذیری خورده است، نوعی مکتب فلسفی است که در اواخر دهه ۶۰ میلادی در پاسخ به جریان‌های فلسفی و نظری غرب و به قصد تزلزل در اصول و پایه‌های آن در فرانسه شکل گرفت. این جریان فکری از طریق مرکززدایی، فروپاشی ساختارهای مفروض و واژگونی ساختارهای مسلط فکری و فلسفی، بسیاری از مفاهیم ثبت‌شده، قطعیت‌ها و پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده را متزلزل کرد.

بررسی پیشینه پژوهش حاضر نشان می‌دهد تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر درنیامده است. با این حال آثار متعددی به بررسی اندیشه عین‌القضات پرداخته‌اند. مدرسی، فاطمه و همکاران (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «شطحیات عین‌القضات»، به بررسی مختصات شطحیات عین‌القضات است. فدوی، صبا و حمزئیان (۱۳۹۸)، در مقاله-ای با عنوان «مبانی هستی‌شناسی عین‌القضات همدانی»، به بررسی بنیادی آثار و اندیشه‌های عین‌القضات پرداخته‌اند. اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس»، به دفاع از رفتارهای ابلیس می‌پردازد. میرزایی، نرجس خاتون و نوروزپور (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «تأویل آیات قرآن در تمهیدات»، به بررسی تأویل‌های قرآنی عین‌القضات در تمهیدات پرداخته است. درخصوص این موضوع رساله‌های مرتبطی که نوشته شده است: پارساپور، زهرا (۱۳۷۶)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تأویلات عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی»، در دانشگاه شهید بهشتی، به این موضوع پرداخته است. این پایان‌نامه گرچه در ظاهر به موضوع حاضر، بسیار نزدیک است؛ اما در واقع، پارساپور به بیان تفاوت‌های تأویل از دیدگاه عین‌القضات همدانی با اندیشمندان غربی پرداخته است. در این اثر، متون عین‌القضات، از نظر مباحث هرمنوتیکی تأویل مورد پژوهش قرار نگرفته است. صالحی مرزبجانی، الهه (۱۳۸۹)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل عرفانی تمهیدات عین‌القضات»، نیز به‌طور کلی مباحث عرفانی در کتاب تمهیدات را بررسی کرده است. با این تفاسیر در پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی به این موضوع پردازد.

۱. شناخت عین‌القضات و تمهیدات وی

ابوالمعالی عبدالله ابن ابی محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی، معروف به عین‌القضات همدانی، عارف برجسته ایرانی (قرن ششم ه.ق) در همدان متولد شد و در همان شهر در (۵۲۵ ه.ق) به جرم ارتداد به قتل رسید. وی شافعی بود و خانواده او نیز از شافعیان سرشناسی بودند که همگی فقیه و اهل قضا بودند. عین‌القضات، شاگردان و هواداران بسیاری داشت که بعضی از آنها، اشراف دربار سلجوقیان محسوب می‌شدند. زادگاه عین‌القضات همدان بوده است؛ اما تاریخ دقیق تولد او محل بحث است. عین‌القضات در آثار خود هرگز اشاره‌ای به عبدالله به‌عنوان نام خویش نکرده و از زادگاه خود سخن

به میان نیاورده است. او خود را عین‌القضات می‌نامد. هیچ‌کدام از تذکره‌نویسان توضیح نمی‌دهند که به چه دلیل او عین‌القضات نامیده شده است و شاهی که گویای مقام قضاوت او باشد، نیز در دسترس نیست.

عین‌القضات، اندیشمندی بلندمرتبه و بی‌باک بود که مورد رشک و حسد دشمنان قرار گرفت. تا اینکه این دشمنان، عاقبت او را به جرم ارتداد، دستگیر کردند و به زندان بغداد فرستادند. پس از آزادی و مراجعت به زادگاهش همدان، سرانجام در ۲۳ جمادی الاخر ۵۲۵ ه.ق این دانشمند جوان را اعدام کردند. عین‌القضات در نامه‌های شخصی و در رساله‌های خود چنین عاقبتی را پیش‌بینی کرده بود؛ زیرا او بازداشت و اعدام خود را پیش از وقوع آن را انتظار داشت.

کتاب تمهیدات، به دلیل ویژگی‌های خاص، جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر عین‌القضات و به‌طور کلی یکی از منابع اساسی، تصوف محسوب می‌شود که آن را در ۵۲۵ ه.ق پیش از دستگیری و اعدامش نوشت. تمهیدات، شامل ده فصل در عرفان است که به تجارب نظری سالک و چگونگی تفکر و ذهنیت او در مراحل مختلف رشدش می‌پردازد. فصل اول درباره تفاوت دانش اکتسابی و دانشی است که از راه قرب با خدا حاصل می‌گردد و روشن می‌کند که چنین تمایزی موضوع اصلی نوشته اوست.

۲. ژاک دریدا و شالوده‌شکنی

ژاک دریدا،^۱ یکی از اندیشمندان برجسته قرن بیستم است که نویسنده آثار پیچیده و دیرپاب در زمینه‌های مختلف است. بسیاری از منتقدان و شارحان، آثار او را از دقیق‌ترین و دشوارترین آثار تاریخ می‌دانند (نوریس، ۱۳۸۸: ۷). البته گروهی از منتقدان مانند هابرماس،^۲ آجان سر،^۳ ریچارد رورتی،^۴ آمک کارتی^۵ و ... نیز آثار دریدا را بازتولید ساختارهای سخنوران حرفه‌ای سوفسطاییان می‌دانند. بنابراین، او را سخن‌سرای مکار، تحریف‌گر و آشفته‌اندیش می‌دانند (همان: ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۳۰ و ۲۳۱، ۲۴۳).

این نظریه در سال ۱۹۶۶ به وسیله ژاک دریدا در مقاله «ساختار، نشانه و بازی در علوم انسانی» مطرح شد (سلدن، ۱۳۷۷: ۱۸۲). در واقع نظریات دریدا در اندیشه‌های سوسور ریشه داشت. دریدا از این روش به‌عنوان راهی برای خوانش تمام متون استفاده کرد و از آن صرفاً به‌عنوان نقد ادبی استفاده نکرد. به این شیوه او می‌توانست پیش‌فرض‌های متافیزیکی تفکر غرب را مورد تردید قرار دهد. (Abrams, ۱۹۹۹, ۵۹).

این نظریه ابتدا با هدف بررسی مجدد فلسفه غرب مطرح شد. این نظریه در دهه ۱۹۷۰ تأثیر فراوانی بر نقد ادبی گذاشت و توجه منتقدان آمریکایی را به خود جلب کرد. این جریان فکری به دو شاخه تقسیم می‌شود: ۱- شالوده‌شکنی دقیق،

^۱ Jacques derrida

^۲ Ju Habermas

^۳ J. Searz

^۴ J. Rorty

^۵ T.Mccarthy

ناب یا مقید (فرانسوی) ۲- شالوده‌شکنی بی‌قید و بند یا منحرف^۶ (آمریکایی). شالوده‌شکنی فرانسوی با نام دریدا گره خورده است و شالوده‌شکنی آمریکایی که به آن شالوده‌شکنی منحرف نیز گفته می‌شود، با نام مکتب ییل در پیوند است. مکتب ییل در اوایل دهه ۷۰ میلادی توسط گروهی از اندیشمندان و استادان ادبیات تطبیقی دانشگاه ییل، هارولد بلوم،^۷ جفری هارتمن،^۸ جوزف هیلیس میلر^۹ و با محوریت پل دومان^{۱۰} شکل گرفت. البته اختلاف نظرهایی درباره دومان وجود دارد. کریستوفر نوریس، دومان را بیشتر متمایل به مکتب دریدا می‌داند (نوریس، ۱۳۸۸: ۲۱۶). در شالوده‌شکنی، پایه اساسی بر یافتن تناقض در متن است. از طریق تناقض می‌توان درون مایه‌ها و پیش فرض‌های پذیرفته شده را به یک سو نهاد و از نقطه نظری متفاوت به آن‌ها نگاه کرد. با نشان دادن اینکه کدام قطب در موضع برتر است، می‌توان ایدئولوژی را که در پرداخت اثر نقش داشته، مشخص کرد.

برخلاف برداشت اولیه از این نظریه، شالوده‌شکنی به معنای ویرانی متن یا بی‌معنایی نیست. شالوده‌شکنی در جهت ویران کردن دلالت‌های معنایی و سویه کلام‌محوری متن است (احمدی، ۱۳۷۲: ۳۸۸). این دیدگاه می‌خواهد سلطه تک‌معنایی و معنای برتر را از بین ببرد و از ارائه معنای نهایی، اجتناب می‌کند. دریدا بر خلاف دیدگاه‌های کلام‌محوری معتقد است که هر متن می‌تواند، معانی متعدد تولید کند. بدین وسیله ساختار متافیزیکی متن شکسته می‌شود و امکان معنای بی‌شمار دیگری داده می‌شود (همان: ۳۸۷). نکته مهم اینکه در این دیدگاه هر متن با خود در تعارض است و هیچ متنی دارای ساختار منسجم نیست. به عبارتی هر متن، مجموعه‌ای از تقابل‌ها و تعارض‌های درونی است و به همین دلیل نمی‌تواند ساختار کاملاً منسجمی داشته باشد.

آنچه دریدا در باب شالوده‌شکنی بیان می‌کند، در تقابل با فلسفه افلاطونی و گفتمان‌های غالب فلسفی غرب شکل گرفته است. در این دیدگاه، درک گزاره‌هایی مانند تقابل‌های دوگانه، لوگوس‌محوری و متافیزیک حضور برای درک شالوده‌شکنی الزامی به نظر می‌رسد. این دیدگاه به نقد ساختار تفکر غربی می‌پردازد که در آن هر متنی براساس تقابل‌های دوگانه شکل می‌گیرد؛ تقابل‌هایی مانند جسم/روح، گفتار/نوشتار، حقیقت/مجاز، حضور/غیاب و ... از طرفی می‌توان گفت که بین شالوده‌شکنی و هرمنوتیک ارتباط عمیقی وجود دارد. در واقع هر دوی این دیدگاه‌ها به کشف معنای نهفته در متن می‌پردازند. توضیح گزاره‌ها و نظریه‌های مرتبط با شالوده‌شکنی، ناگزیر به نظر می‌رسد.

^۶ Yale schoole

^۷ H.bloom

^۸ J. hartman

^۹ J.Hilis.Miller

^{۱۰} P.deman

۳. شالوده‌شکنی در آثار عین‌القضاة

شالوده‌شکنی در آثار عرفا به دلیل برداشت‌های دیگرگونه از آنچه به‌عنوان واضحات در دین یا فرهنگ، اعتقادات و باورها، از دیرباز وجود داشته، اتفاق می‌افتد. عین‌القضاة حتی دربارهٔ دگرگونی معانی شریعت توسط حقیقت می‌گوید: «هنوز وقت زیر و زبر بشریت نیست! والا بیم آن است که حقیقت، این معانی شریعت را مقلوب کند» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷: ۶۲). ظاهراً وی معتقد است که معانی حتی معانی شریعت که به صورت احکام مطرح هستند، بنابر قاعدهٔ تبدیل، دیگرگون می‌شوند. «دریغا شنیدی و إِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا چه معنی بود؟ یک ساعت مرا باش تا بدانی که تبدیلاً چه باشد» (همان). همین مسئله یکی از اصول شالوده‌شکنی در جهان‌بینی عین‌القضاة است. اما اساس تفکر عین‌القضاة در هستی‌شناسی یا وجودشناسی بر پایهٔ شالوده‌شکنی بنا نهاده شده است.

۳.۱. شالوده‌شکنی عین‌القضاة در نفی تقابل‌های دوگانه

این دیدگاه به نقد ساختار تفکر غربی می‌پردازد که در آن هر متنی براساس تقابل‌های دوگانه شکل می‌گیرد. تقابل‌هایی مانند جسم/روح، گفتار/نوشتار، حقیقت/مجاز، حضور/غیاب و ... در نقد شالوده‌شکنانه ازهم فرومی‌پاشد. بنابر آنچه گفته شد، با تأکید بر نفی تقابل‌های دوگانه و تزلزل در باورها و قطعیت‌ها (نوریس، ۱۳۸۸: ۱۲) با تأکید بر رهیافت‌هایی در خوانش متن (کالر، ۱۳۸۲: ۱۷۰) با تکیه بر شکستن سنت فلسفی غرب و انگاره‌های متافیزیکی (مکاریک، ۱۳۸۵: ۴۵۲-۴۵۳) شالوده‌شکنی شکل می‌گیرد.

۳.۱.۱. شالوده‌شکنی در وجودشناسی ابلیس

مهم‌ترین گزاره در فلسفه‌های غالب غرب برداشت ارسطو از غایت هستی، دانش مطلق هگلی، زبان‌شناسی سوسوری، پدیدارشناسی هوسرل و ... تقابل‌های دوگانه، لوگوس و متافیزیک حضور است. در این فلسفه‌ها همواره دو قطب مقابل وجود دارد که یکی طفیلی دیگری است و یکی باید ردّ تا دیگری، تأیید شود. همهٔ مفاهیم زمانی معنا می‌یابند که این تفکر دوتایی، اندیشه‌های تقابلی آن را معنا ببخشد. تقابل حضور/غیاب، تقابل گفتار/نوشتار، تقابل قطعیت/نسبیت، تقابل مرکز/نامرکز در آثار افلاتون کاملاً مشهود است. عین‌القضاة از جمله عرفایی است که بی‌پروا بر تقابل‌های دوگانه مسلط بر باورها و اعتقادات کهن می‌تازد و با شکستن و فروپاشی تقابل‌های دوگانه پذیرفته‌شده، به معنای تازه‌ای از دو قطب این تقابل‌ها دست می‌یابد. در هستی‌شناسی و البته وجودشناسی ابلیس، عین‌القضاة به هیچ وجه در تقابل با حضرت محمد (ص) و کفر او را در تقابل با ایمان محمد (ص) قرار نمی‌دهد، بلکه تعریف ثابت کهنهٔ ابلیس را تغییر می‌دهد. ابلیس در این دیدگاه، شر در برابر خیر تلقی نمی‌شود؛ بلکه از زاویه‌ای دیگرگونه، خیر در برابر خیر تعریف می‌شود. وی اولاً معتقد است که ابلیس برای جهان هستی ضرورت کامل دارد. لزوم وجود ابلیس در عالم را اینگونه ترسیم می‌کند: «خد و خال این شاهد شنیدی؟ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی کدامست؟ دریغا که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷: ۱۱۸) یا «دریغا چه دانی که شاه حبش کیست؟ پرده‌دار إلا الله

است که تو او را ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که فَبِعِزَّتِكَ لَا غَوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (همان: ۳۰). ابلیس در این ساختارگریزی جدید، شاه حبش است، پرده‌دار یعنی حاجب، یعنی نگهبان بارگاه الهی است. نگهبان بارگاه، در واقع نزدیک‌ترین و قابل‌اعتمادترین شخص به اندرون بارگاه است.

عین‌القضات، شیطان را در درگاه الهی، سلطانی می‌داند که دارای سلطنتی بسیار گسترده است. سلطنت او تمام دایره لا اله را دربر می‌گیرد. در این دایره، انسان‌های زیادی جواز عبور به حریم الهی را از سلطانی به نام شیطان نمی‌گیرند. و درباره عالم لا اله و عالم لا اله می‌گوید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عِبُودِيَتِ اسْتِ وَ فَطَرْتِ وَ الْآلَهُ عَالَمِ الْهَيْبَةِ وَ وَلايَةِ عَزْتِ. دَرِيغًا رُوشِ سَالِكَانِ دَرِ دُورِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ؛ پس چون بدور الا الله رسند در دایره الله آیند.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۴). عین‌القضات معتقد است که هزاران سالک و رونده راه حقیقت در عالم لا اله به طمع گوهر الا الله قدم در راه نهادند و به عالم الا الله که عالم ابلیس است، راه نیافتند؛ چراکه «پاسبان حضرت الا الله ایشان را بداشت سرگردان و حیران» (همان: ۷۴). از نظر عین‌القضات، ابلیس مظهر صفات الجبار و المتکبر است «اگر الجبار المتکبر القهار صورت بندد که نباشد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمد، بی‌شقاوت ابلیس نبود» (همان: ۱۸۷).

عین‌القضات در دفاع از ابلیس می‌گوید: گمراه کردن خلق توسط ابلیس، حقیقی نیست؛ بلکه مجاز است و به صراحت این وظیفه اضلال خلق توسط ابلیس را مجاز می‌داند و هدایت حضرت محمد (ص) را نیز مجاز می‌داند «ای عزیز هر کاری که با گیری منسوب بینی بجز از خدای تعالی آن را مجاز میدان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان... راه نمودن محمد مجاز می‌دان، و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می‌دان... گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند. ابلیس را بدین صفت که آفرید؟» (همان: ۱۸۸).

۳.۱.۳. شالوده‌شکنی در تعاریف کفر و ایمان

عین‌القضات کفر را نه تنها مردود نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که ایمان از دل کفر بیرون می‌آید. در این دیدگاه براساس تفکر دیرینه شریعتی، کفر آخرین مرحله سقوط انسان یا سلک نیست، بلکه برعکس، مرحله‌ای از عبودیت است که بدون آن، سالک نمی‌تواند ایمان را درک یا تجربه کند. برای درک بهتر این دیدگاه، عین‌القضات مثالی را مفصل توضیح می‌دهد. وی معتقد است که در ذکر لا اله الا الله مرحله ورود به ایمان، کفر است که در لا اله یعنی نیست خدایی بیان شده است. تا سالک از این مرحله کفر عبور نکند، نمی‌تواند به مرحله الا الله، جز خدای یکتا که مرحله ایمان است، برسد «ای عزیز ندانم که تو از لا اله الا الله چه ذوق داری. جهد آن کن که لا اله واپس گذاری و بحقیقت الا الله رسی. چون به الا الله رسی، امن یابی و ایمن شوی» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۳). در این تفکر لا اله از عالم نفی شروع می‌شود و به عالم اثبات که عالم الا الله است، می‌رسد. «نفی و اثبات از نوع تقابل تناقض است. در هر تقابلی می‌توان تقدم و تاخر یکی بر دیگری سخن گفت. مثلاً در تقابل واحد و کثیر می‌توان گفت واحد مقدم است، اما در تقابل تناقض

نمی‌توان از تقدم یکی بر دیگری سخن گفت. تا یکی مقدم شد دیگر تناقض نیست و معنی این سخن این است که نفی بدون اثبات و اثبات بدون نفی بی‌معناست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۱۴۹). بر اساس آنچه گفته شد، دیدگاه مطلق‌گرای برتری کفر بر ایمان، از نگاه عین‌القضاة منتفی است. از نظر دریدا، واژگونی تقابل‌های دوگانه، یکی از گزاره‌های خارج شدن از سیطرهٔ متافیزیکی و متافیزیک حضور است. درواقع دریدا با نفی تقابل‌های دوگانه نه‌تنها برتری یک قطب را بر قطب دیگر از بین می‌برد؛ بلکه می‌خواهد با برعکس کردن اولویت‌ها، قطعیت ارزش یک قطب بر دیگری را نیز از بین ببرد. این‌گونه میان ارزش‌ها نیز تعادل ایجاد می‌کند. اما در نهایت اذعان می‌کند که نفی متافیزیک حضور، ابداعاً به معنای اتمام و پایان متافیزیک حضور نیست (دریدا، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۵ و ایگلتون ۱۳۸۰: ۱۸۲).

از نظر وی، «کفر میانه مرتبت عبودیت است و اوسط طریق حالت است و در آخر هدایت جز نصفی نیست باضافت با ضلالت و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷: ۴۸). پس هیچ ایمانی وجود ندارد مگر آنکه در درون خود کفر را نیز به همراه دارد. کفر همواره به هدایت اضافه است. درواقع از نظر عین‌القضاة، تمام انسان‌ها باید ابتدا مرحلهٔ عبودیت در کفر را تجربه کنند و سبب به هدایت و ایمان برسند اما در آن صورت نیز مطلقاً هدایت و ایمان وجود ندارد؛ چون همواره درون هدایت و ایمان، قسمتی کفر وجود دارد. از اینجاست که می‌گوید: «ای محمد تو هنوز به میانهٔ عبودیت نرسیده‌ای و به پردهٔ آن نور سیاه که پرده‌دار فبعزتک لاغوینهم اجمعین تو را راه نداده‌اند؛ باش تا دهند»

بی‌دیده ره قلندری نتوان رفت دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعدهٔ ایمان ست آسان آسان به کافری نتوان رفت
(عین‌القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۴۸-۴۹)

حتی حضرت رسول نیز که اکمل انسان‌ها و خلقت است در جهان‌بینی عین‌القضاة، از آنجا که راه به ذات حق تعالی نبرده است پس هنوز آن نور سیاه یعنی ذات حق تعالی را درک نکرده است پس خدای متصور خود را می‌پرستد نه خدای حقیقی را (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۱۱۱).

عین‌القضاة از زبان شیخ خود می‌گوید: «شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنار بر خود بستم الله اکبر!» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷: ۴۹)؛ یعنی در هنگام نیت شیخ، لا اله الا الله برایش تجلی نیافت. «شیخ به وقت نماز به محض نیت خود را کافر یافت... هر کس از خداوند تصویری دارد، ولی این شرک و کفر است، چون این خدای ساختهٔ ذهن بشر است و سبحان‌الله در نماز نیز به همین معناست، یعنی خداوند تو از آنچه من تصور می‌کنم، منزّه و بالاتر هستی» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۱۱۱). همان‌طور که دیده می‌شود کفر در تقابل با ایمان نیست؛ بلکه درآمیخته با ایمان است.

در نهایت عین‌القضات، هم کفر و هم ایمان را حجاب سالک می‌داند. «آنکه هنوز با کفر باشد و با ایمان هنوز در این دو حجاب باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۲۳). کافر کسی است که به مقامی رسیده است که هر کسی آن را تجربه نمی‌کند «ای عزیز اگر بدین مقام رسی کافری را به جان خری که خد و خال دیدن معشوق جز کفر و زنار دیگر چه فایده دهد؟ باش تا رسی و بینی! آنگاه این بیچاره را معذور داری به گفتن این کلمات. هرگز مسلمان کافر را دیدی؟ از حسن و جمال محمد رسول الله جمله مومنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست! تا این کفرها نیایی بایمان نرسی و چون به سرحد ایمان رسی و بت‌پرستی را بینی، بر درگاه لا اله الا الله محمد رسول الله نقش شده و ایمانت تمام، این وقت باشد و کمال دین و ملت در این حال نماید» (همان: ۱۱۷-۱۱۸). کسی که مقام محمدی را در خال احدیت ببیند، کافر می‌شود و به کفر می‌رسد؛ یعنی این مقام را کسی در نمی‌یابد «کسی که به مقامی برسد که نور محمدی را خال احدیت ببیند، کافر می‌شود و اینجا مقصود از کفر یعنی این مقام کار هر کس نباشد و شجاعت و فهم بسیار می‌خواهد و کسی که به این مقام کفر برسد، ایمان عامه مردم برایش بت‌پرستی است و برعکس مردم عامه و قشریون او را کافر دانند. درواقع، از درجات و مراتب فهم و ایمان افراد سخن می‌گوید.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

پس درواقع در این دیدگاه کفر و ایمان دو حجاب هستند که خواه‌ناخواه برای سالک وجود دارند و هر دو حجاب نیز ضرورت دارند چون یکی بدون دیگری کاملاً بی‌مفهوم می‌شود. «از طرفی در مقام ذات که وحدت محض است، صفات نیز معنی ندارند پس کفر و ایمان هم آنجا دیگر بی‌معناست و همه کس به این مقام نمی‌رسد مگر حضرت ختمی مرتبت (ص) که فرمودند به جایی رفتم که دیگر هیچ کس یعنی حتی موسی و عیسی (ع) هم نبودند و این معنای او ادنی است» (همان: ۲۰۸). شالوده‌شکنی در ساختار جمله‌بندی زیر درباره کفر کاملاً آشکار است: «شمع و شاهد را در خراباتِ خانه کفر نهاده‌اند؛ تا این کفر واپس نگذاری، مومن ایمان احمدی نشوی

اندر ره عشق سرسری نتوان رفت علوم انسانی و بی‌درد و بلا و بی‌سری نتوان رفت خواهی که پس از کفر بیایی ایمان تا جان ندهی به کافری نتوان رفت (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳۴۱)

۳.۲. شالوده‌شکنی در اندیشه عقل‌محور و گریز از عدم قطعیت‌ها

دریدا مفاهیمی را که در اندیشه غرب جایگاه و ارزش یافته‌اند مانند حقیقت، جوهر، معرفت، ارزش و ... مورد پرسش قرار می‌دهد و برای استعاره، ابهام و مجاز اهمیت زیادی قائل است؛ زیرا از طریق این آرایه‌ها (قابل تاویل)، عدم قطعیت‌ها، نمود بیشتری پیدا می‌کند. همواره مجاز، استعاره، ابهام و شطح‌گویی برتری دارد بر سخن بدون ابهام و ... نشان دادن ایدئولوژی با توجه به غالب بودن یکی از دو طرف قطب. شالوده‌شکنی، اساس نقد بر یافتن تناقضات درون متن است. در این روش از تناقض برای رد کردن درون‌مایه پذیرفته شده استفاده می‌شود. با مشخص کردن قطب‌های تقابل و نشان دادن برتری یک طرف قطب‌ها، می‌توان ایدئولوژی حاکم بر متن را کشف کرد.

در شالوده‌شکني دو هدف عمده مورد نظر است: نشان دادن عدم قطعیت در هر متن با توجه به اینکه هر متن از یک سلسله معانی متناقض و احتمالی تشکیل شده است.

۱- نشان دادن ایدئولوژی با توجه به غالب بودن یکی از دو طرف قطب؛

۲- نشان دادن محدودیت ایدئولوژیکی متن بر اساس تضادها (Tyson, ۱۹۹۹: ۲۵۴).

با زیر سؤال بردن تعاریف متعارف و پذیرفته شده گذشته به ایدئولوژی غالبی برای خودش می‌رسد.

به‌طور کلی در کتاب تمهیدات براساس دیدگاه‌های شالوده‌شکني و نفی مؤلفه‌های متافیزیک حضور، می‌توان به این نتیجه رسید که عین‌القضاة با ایجاد تعلیق‌ها و تعویق‌های معنایی در تعریف حقیقت، آن را متکثر می‌داند و قائل به یک معنای نهایی و ثابت نیست. وی پا را فراتر می‌گذارد و تمام امور نظام هستی را مجاز می‌داند (عین‌القضاة، ۱۳۷۷: ۱۸۸). عین‌القضاة دیوانگی را بر متافیزیک خرد و لوگوس‌محوری، ترجیح می‌دهد و معتقد است که عشق و دیوانگی بر خرد ارجح است. «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید» (همان: ۹۸).

۳.۳. نفی متافیزیک حضور

میراث افلاطون برای نسل‌های بعد از خودش، متافیزیک حضور بود. در دیدگاه افلاطونی، گفتار پیوسته بر نوشتار برتری دارد و نوشتار، شکل ناقص و ناتمام گفتار محسوب می‌شده است؛ زیرا در برخورد محاوره‌ای، گوینده و شنونده هر دو حاضر هستند و در واقع گفتگو بر پایه‌ی وجهه‌ی حضور میان گوینده و مخاطب صورت می‌پذیرد؛ اما در نوشتار، نویسنده غایب است و این همان تعریف مستقیم و بی‌واسطه از بحث متافیزیک حضور است. پس در نگاه متافیزیک حضور، حضور همواره بر غیاب، برتری دارد. «دریدا در متون خود درباره‌ی فلسفه یونانی به تعقیب ترفندها و تمهیداتی می‌پردازد که نوشتار به آن وسیله به صورت نظام‌مندی در تقابل با مضامین حقیقت، حضور نفس و خاستگاه قرار گرفته است» (نوریس، ۱۳۹۷: ۱۰۷).

اما شالوده‌شکني دریدا به نقد ساختار تفکر غربی می‌پردازد که در آن هر متنی براساس تقابل‌های دوگانه شکل می‌گیرد. دریدا تمام تقابل‌های جسم/روح، گفتار/نوشتار، حقیقت/مجاز، حضور/غیاب و ... را در نقد شالوده‌شکناة خود از هم فرو می‌پاشد. بنابر آنچه گفته شد، با تأکید بر نفی تقابل‌های دوگانه و تزلزل در باورها و قطعیت‌ها (نوریس، ۱۳۸۸: ۱۲) تأکید بر رهیافت‌هایی در خوانش متن (کالر، ۱۳۸۲: ۱۷۰) و تکیه بر شکستن سنت فلسفی غرب و انگاره‌های متافیزیک شالوده‌شکني شکل می‌گیرد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۴۵۲-۴۵۳). یکی از مختصات مرگ مؤلفه است.

- نویسنده در دیدگاه بارت، یکی از خوانندگان متن است و بر مفسران و خوانندگان دیگر برتری ندارد. متن به حوزه هستی‌شناختی مجزایی مربوط می‌شود؛ جایی که معنا از حوزه قصد نویسنده خارج است... نویسنده بیشتر مواقع نمی‌داند چه معنایی در سر دارد (ویلسون، ۱۹۹۰: ۹۵ و ۹۸). از نظر بارت خود نویسنده هم در زمان نوشتن، معنای

ثابت و نهایی در نظر ندارد. متن با تمام شدن، در واقع یتیم می‌شود و پدری ندارد که از او دفاع کند. این متن توسط مخاطبان و خوانندگان، مورد تاویل و تفسیر قرار می‌گیرد. تکثر معنایی مدنظر بارت یا دریدا، از همین جا شروع می‌شود.

• بعد نویسنده‌ای وجود ندارد که از بعضی معانی دفاع یا بعضی را رد کند؛ بلکه مخاطبان با توجه به نشانه‌ها و دال‌هایی در متن به معانی متعددی دست می‌یابند. اما نکته این‌جاست که از نظر دریدا، این دال‌ها آن‌گونه که سوسور بیان می‌کند، مستقیماً به مدلول خاصی ارجاع نمی‌شود، بلکه دال‌ها به دال‌های دیگر منتهی می‌شوند و همین، سبب تکثر معنایی از یک متن می‌شود. «ساختارگرایان نشانه‌های زبانی را همچون نشانه‌های سایر نظام‌های نشانه‌ای مانند (علائم نظامی یا تابلوهای راهنمایی و رانندگی) متشکل از دو جزء- دال و مدلول- دانستند و استدلال کردند که دال در زبان مثلاً (گره) الگوی آوایی است که مدلول خاص (جانوری پستاندار از تیره گربه‌سانان) را به ذهن شنونده یا خواننده متبادر می‌کند و این مدلول، برای کسانی که با دلالت الگویی آوایی به‌کاررفته در دال آشنا باشند، معلوم است.

• این تشخیص، حاصل تفاوت و تمایز دال است. الگوی آوایی گره به الگوی آوایی سگ تفاوت دارد؛ از این رو هر یک از این دو دال در ذهن شنونده یا خواننده مدلول متمایزی را تداعی می‌کند و دلالت خاصی را می‌سازد. اما پس‌اساختارگرایان دقیقاً در همین قطعیت و ثبات مدلول تردید روا می‌دارند. از نظر ایشان، هر دالی، نه به یک مدلول خاص، بلکه به دالی دیگر ارجاع می‌دهد که آن به زنجیره‌هایی از دال‌های دیگر مربوط می‌شود؛ از این رو نشانه‌های زبانی به جای ایجاد دلالتی با ثبات آن را به تعویق می‌اندازد» (پاینده، ۱۳۸: ۳۵). مرگ مؤلف، از لحظه تولد متون عرفانی، آن‌گونه که خود عرفا بیان می‌کنند، اتفاق می‌افتد. عین‌القضات در تمهیدات بارها تأکید می‌کند مطالبی که بیان می‌کند، براساس ساختار ذهنی و عقلانی ثابتی پایه‌ریزی نشده است. نظام ساختارمند ذهنی براساس تمهید و مقدمه‌چینی برای بیان مطالب برنامه‌ریزی می‌شود. در صورتی که عین‌القضات تأکید می‌کند آنچه در کتاب عین‌القضات بیان می‌کند، براساس الهام است و ذهن خود عین‌القضات برنامه‌خاصی ندارد. در واقع آنچه او بیان می‌کند، از پیش تعیین شده و آماده نیست، بلکه در همان لحظه نوشتن، اتفاق می‌افتد. پس او دقیقاً نمی‌داند چه معانی و مفاهیمی در سر دارد. «شمه‌ای و قدری چنانکه دهند و چنانکه آید گفته شود». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۵۶).

این اسرارگویی‌هایی که خود گوینده نیز نمی‌داند قرار است چه بگوید و چگونه شروع یا تمام کند، همان نظری است که بارت در مرگ مؤلف مطرح می‌کند. عین‌القضات با صراحت می‌گوید که بیان مطالب به اراده‌ی وی نیست «قاضی فضولی همدانی از کجا؟ و این سخن‌های اسرار از کجا؟ گوینده نمی‌داند که چه می‌گوید، شنونده چه داند که چه می‌شنود؟» (همان: ۱۵). وی حتی شنونده را در درک مطالبی که ناخودآگاه و بدون اراده بر زبان او جاری می‌شود، معذور می‌دارد. البته این معذور داشتن به معنای بی‌معنایی محض نیست؛ بلکه به معنای تکثر معنایی است که برای مخاطب او به وجود می‌آید. زیرا هر مخاطب با توجه به نشانه‌ها و دال‌های موجود در کلام او به معانی مختلفی دست

پیدا می‌کند. عین‌القضاة این ساختارگرایی و مرکزگرایی حاصل از دیدگاه مرگ مؤلف را به بهترین شکل و با بهترین دلیل اینگونه بیان می‌کند: «چون حال چنین آمد که گفتم من نیز چنانکه آید، گویم و از آنچه دهند به من نیز زبده بر خوان کتابت نهم، و ترتیب نگاه نتوان داشت که سالک رونده را اگر متلون بود و در تلون بماند متوقف شود و ساکن گردد و سخن گفتن حجاب راه او باشد اما اگر سخن گوید و اگر نه بر چه خطر باشد، اما ترتیب و نظم و عبارت در کسوتی زیباتر نتوان آوردن. این هنوز نصیب خاص باشد من عرف‌الله کل لسانه همین معنی باشد. این سخن هنوز تحقیق و حکمت نباشد. اما خاص‌الخاص خود رسیده باشد و او را با خود ندهند و اگر دهند روزگار به حساب گذارند و خود به جایی باز نماند که آنگاه آن وصف کند. مقام بی‌نهایت دارد اگر دستوری یابد از خدا با اهلان، سخن‌های چند از بهر اقتدا و اهتدای مریدان بگوید و ترتیب نگاه نتواند داشتن» (همان: ۱۸). در این بخش، آنچه مشهود است، دلیل ساختارگرایی مطالب است. وی می‌گوید او خاص‌الخاص است و این چنین شخصی به دستور خدا مطالبی برای هدایت مریدان بیان می‌کند اما چون به نوعی بر او الهام می‌شود، طبیعتاً نمی‌تواند نظم و ترتیب سخن از پیش اندیشیده باشد. یکی از مهم‌ترین نکته‌هایی که در شالوده‌شکنی باید مدنظر مخاطب باشد، این است که زبان هرگز کاملاً هوشیار یا خودآگاه نیست که بتواند از بند متافیزیک زبان بر اندیشه، رهایی کامل پیدا کند (نوریس، ۱۳۹۷: ۴۶). متافیزیک زبان بر اندیشه می‌گوید: زبان هوشیار و خودآگاه است. یعنی اگر زبان از قید استعاره و مجازها خارج شود، هویت هوشیار و خودآگاه می‌یابد این در حالی است که دریدا و شالوده‌شکنان معتقدند که زبان هرگز به هوشیاری کامل نمی‌رسد چون هرگز از قید مجازها و استعاره‌ها تهی نمی‌شود. «زبان به هیچ رو پنجره‌ای رو به واقعیت نگشوده یا (با استناد به استعاره‌ی دیگر) آینه‌ای حقیقت‌گو نمی‌سازد؛ زبان شبکه پیچیده‌ای از دلالت‌های مقرر ایجاد می‌کند» (همان: ۲۰). از نظر دریدا زبان چه شکل ادبی و چه غیرادبی آن، برنامه فلسفه را دچار پیچش می‌کند. به همین دلیل، ادبیات در موضع موهوم نسبت به زبان فلسفی (چنان که در فلسفه متافیزیک غرب مطرح بوده است) قرار نمی‌گیرد (همان: ۴۲).

۳.۴. حقیقت و مجاز

دریدا هم مانند آنچه معتقد است که حقیقت در پس دیدگاه‌ها، رویکردها و تفسیر و تاویل‌های مخاطب و خواننده وجود دارد. به عبارتی، حقیقت، تاویل‌ها و تکرر معنایی مخاطب است. از طرفی چون حقیقت، امری واحد نیست، نمی‌توان متن را دارای حقیقت و معنای واحد دانست (ضمیران، ۱۳۸۶: ۶-۷). درواقع می‌توان نفی این نگاه متافیزیکی به حقیقت را به‌خوبی در تمهیدات دید. شاید بتوان ادعا کرد که دقیقاً این نفی متافیزیکی حقیقت، مهم‌ترین دیدگاه عین‌القضاة باشد.

یکی از مهم‌ترین اصطلاحات در منظومه فکری عین‌القضاة، مسئله تمثّل است. تمثّل در منظومه فکری و زبانی عین‌القضاة، نوعی حیل و نیرنگ عشق و حق تعالی است که از طریق آن، سالکان طریق، هر لحظه به شکل و درکی تازه از حقیقت دست می‌یابند. از نظر او، حیل تمثّل، لازمه ارادت بیشتر مشتاقان الهی است. «اگر عشق حیل تمثّل نداشتی، همه روندگان راه کافر شدند، از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت

بینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزون تر بیند، عشق زیادت شود و ارادت دیدن مشتاق زیادت تر» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۲۴). در جهان بینی عین القضاة، تنها راه تجلی خدوند از طریق تمثّل است. در واقع او معتقد است که اگر خداوند از طریق تمثّل، تجلی نمی کرد تمام روندگان راه حقیقت خسته و ملول می شدند؛ چراکه انسان از دیدن یک چیز به یک شکل، ملول و دلخسته می شود. «يُحِبُّهُمْ هَر لِحْظَه تَمَثَّلِي دَارِد مَر يُحِبُّونَهُ رَا وَ هَم چنين تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر بیند و خود را به عشقی کمال تر و تمام تر» (همان: ۱۲۴-۱۲۵).

عین القضاة در یک دیدگاه شالوده شکنانه، معتقد است که حقیقت یک امر واحد نیست که بتوان یک تعریف واحد از آن ارائه داد. او از طریق مسئله تمثّل به زیبایی تکثر معنایی و رسیدن به معانی مختلف را از طریق تعویق معناها به واسطه تعدد معانی را مطرح می کند. به طور خلاصه می توان گفت که در دیدگاه شالوده شکنانه تمثّل، حضرت حق، در دیدگاه عین القضاة هر لحظه خود را به شکلی و به گونه ای تازه در نظر سالکان جلوه می دهد. پس این حقیقت واحد قابل تکثر به جلوه های مختلف است. تعریف متفاوت عین القضاة از معنای حقیقت در این بیان این امر است که او حقیقت را گاه در شکل زلف سیاه که در قالب ابلیس نشان داده می شود و گاه در شکل خد و خال زیبا که در قالب حضرت محمد، به تمثّل یا تجسم درمی آورد. در چنین دیدگاهی تجلی و ظهور حضرت حق در تمام عناصر هستی دیده می شود حتی در نور سیاه ابلیس.

عین القضاة می گوید هر آنچه در عالم کثرات به عنوان حقیقت می بینی، در واقع یکی از معانی حقیقت است. «باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند؛ هر صورتی بر شکل صورت خود بینی گویی من خود از این صورت ها کدامم؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد؟ ... مرد چون این همه صفت ها بیند، پندارد که خود اوست؛ او نیست، ولیکن ازوست» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۹۷). حاصل آنکه او معتقد است که حقیقت و شاهد حقیقی را هرگز نمی توان دید مگر در هر تجربه، به گونه ای و شکلی خاص.

عین القضاة به صراحت گمراه کردن ابلیس و هدایت حضرت رسول را مجاز می داند و نه حقیقت: «ای عزیز هر کاری که با گیری منسوب بینی جز از خدای تعالی آن را مجاز میدان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان... راه نمودن محمد مجاز می دان و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می دان... گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند. ابلیس را بدین صفت که آفرید؟» (همان: ۱۸۸) و در جای دیگر بیان می کند که هدایت توسط حضرت محمد که مظهر حمد است و ضلالت توسط ابلیس صورت می گیرد (همان: ۱۸۹).

۴. مفاهیم قرآنی و عرفانی در آثار هنری

در فرهنگ اسلامی و به تبع آن هنر اسلامی، یکی از مضامین مهم، مربوط به قرآن و موضوعات عرفانی است. یکی از این مفاهیم مربوط به نور است. تأکید قرآن بر تمایز میان نور و نار و بازتاب آن در عرفان، دستمایه ای عمیق در دست

هنرمندان مسلمان نهاده است که در آثار خود، معانی لطیف و آسمانی را با رنگ‌های شفاف، براق، نرم و موج منعکس ساخته‌اند. هنر ایرانی- اسلامی پس از گرایش ایرانیان به اسلام و پذیرش اصول و قواعد این دین تازه، توسط ظهور و تکوین یافت. گریز از تسجد و بازنمایی صور معقول و تجریدی در فرم‌های تجسمی و در عین حال تأکید بر نظر و سیر در طبیعت از منظر معرفتی و جمال‌شناسی، رویکرد تازه‌ای در هنر ایرانی پدید آورد. نگارگران مسلمان مبتنی بر منابع و متون دینی و عرفانی و نیز با توجه به اینکه مضامین دینی و عرفانی و حماسی را برای تصویرگری خود برمی‌گزینند، در فرم و ساختار به تعمق و تحقیق در باب معانی پرداخته و سعی کامل داشتند فرم را به تبع به کار گیرند. در این میان تأکید وسیع قرآن، روایات و متون عرفانی بر رنگ و ماهیت آن نیز قدرت شگرفش در تجلی و تالو گونه‌گون معانی حجت‌بین و روشن هنرمندان مسلمان بر انتخاب آگاهانه و هوشمندانه رنگ‌ها در نگارگری‌های آفریده خویش بود (بلخاری قهی، ۱۳۹۶: ۸۷-۹۷).

رنگ قرمز تند تن اجنبه در جنگ با امیرالمؤمنین علی(ع) در احسن الکبار در نگارگری استفاده شده است. در نگارگری ایرانی در کاربرد نور و نار از رنگ‌های درخشنده، شفاف، براق، سیال، موج و جاری (همچون خیال) برای جلوه‌گری نور و از رنگ‌های غلیظ و شدید برای بیان جلوه‌های ناری استفاده شده است. تصویر ۱ این موضوع قابل مشاهده است.



تصویر ۱: مُسخر کردن اجنه توسط امیرالمؤمنین علی(ع)، هنرمند نامعلوم، احسن الکبار، ۹۸۸ ه.ق، مأخذ: شاهکارهای نگارگری ایران.

آتش نماد روحانیت و نورانیت انبیا و اولیاست و نشان می‌دهد آتش این آثار، رنگی سرخ و متمایل به سیاه ندارد؛ بلکه کاملاً طلایی و شفاف است. در نگاره شماره ۲، آتشی که از سر انبیا زبانه می‌کشد، نشان‌دهنده تقدس و روحانیت ملکوتی است.

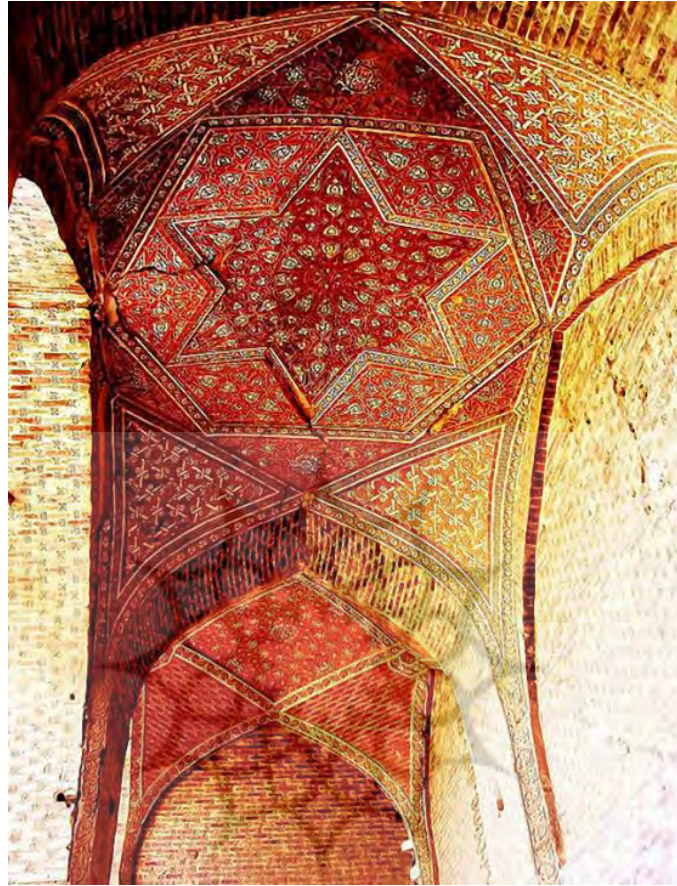


تصویر ۲: معراج پیامبر، خمسه نظامی، ۹۵۶ ه.ق، هنرمند نامعلوم.

نگاه عارفانه و شهودی هنرمندان مسلمان به پدیده‌های عالم و مبانی کتاب آسمانی، باعث به وجود آمدن آثار گوناگون بی‌نظیر متعالی و شکل‌گیری هنر اسلامی شد که روایتگر زیبایی نقش بسته از تجلیات ذات اقدس الهی در دنیای خاکی است (رهنما، ۱۳۹۴: ۱).

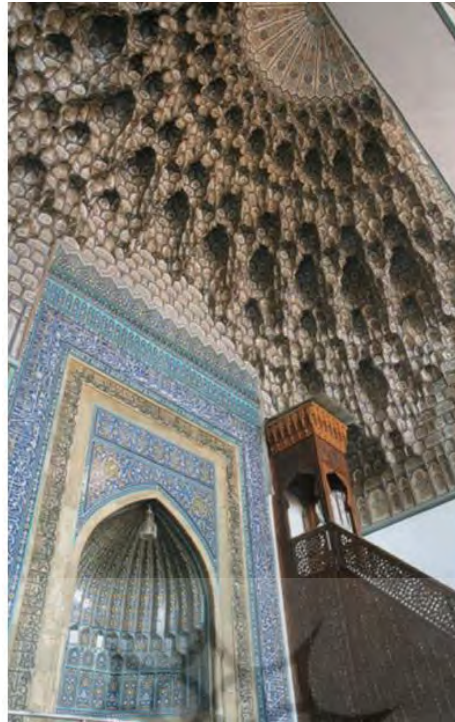
مفهوم نور که به‌وفور در هنر نگارگری اسلامی منعکس شده است، به‌عنوان یک نماد مذهبی و عرفانی در هنر معماری اسلامی نیز بازتاب یافته است. نور عام‌ترین صفت خدا در تمامی ادیان است. در مذاهب ابتدایی انسان سعی داشته تا با استفاده از تجلیات بارز طبیعی نیاز پرستش خود را پاسخ دهد. بارزترین نمود خدایی نور و روشنایی بوده است (کلانتری و دیگران، ۲۰۱۶: ۲). مفهوم نور در معماری اسلامی نیز چه در ظاهر و چه در باطن حضور دارد. نقش نور در معماری

اسلامی نمود تجلی است. در حقیقت نور مؤثرترین بخش از معماری اسلامی است. یکی از وجوه نور در معماری اسلامی نماد شمسه است. در تصویر شماره ۳، بازتابی از کاربرد نقش شمسه در معماری مسجد مشاهده می‌شود.



تصویر ۳: شمسه در گنبد سلطانیه، زنجان، دوره ایلخانی، قرن هفتم هجری قمری، مأخذ: (شفیعی و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۶).

محراب نیز به‌عنوان یکی از اجزای اصلی مسجد، جلوه‌گاه نور الهی است. در واقع محراب علاوه بر نشان دادن سمت قبله جهت نماز، نقطه‌ای توجیهی به سوی خدا و محل جهاد با نفس است. هنرمند در تلاش است برای پدیدار ساختن انوار الهی در جسم رنگ‌هایی که نشانی از مظهر خداست، در محراب از رنگ‌های مختلفی بهره می‌برد. بی‌جهت نیست که محراب مسجد پر از نقوش تودرتو و پیچیده و متقارن است. در تصویر شماره ۴، نمایی از محراب مسجد گوهرشاد منعکس شده است.



تصویر ۴: محراب مسجد گوهرشاد، قرن نهم، دوره تیموری، مأخذ: (شفیعی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۷).

با این تفاسیر، اندیشه‌های قرآنی که در عرفان اسلامی نیز منعکس شده است، به‌وفور در آثار هنری اسلامی از نظر ساختار و تزئینات قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

شالوده‌شکنی دریدا در تقابل با فلسفه افلاطونی و گفتمان‌های غالب غرب مانند نفی متافیزیک حضور، لوگوس‌محوری، نفی تقابل‌های دوگانه است. دریدا مهم‌ترین دلیل نفی متافیزیک حضور را مانع از تکثر معنایی و کشف معانی تازه و متعدد از طرف خواننده می‌داند و پایه‌های شالوده‌شکنی را در نفی همین انگاره‌های متافیزیکی قرار می‌دهد. اما هدف دریدا از نفی کلام‌محوری در مقابل نوشتار، غیاب در تقابل با حضور، حقیقت در تقابل با مجاز و... هرگز این نیست که نوشتار را بر گفتار، مجاز را بر حقیقت یا غیاب را بر حضور ترجیح دهد؛ بلکه می‌خواهد تکثر معنایی را در خدشه‌دار کردن این انگاره‌های متافیزیکی بازسازی کند و به معناهای تازه‌ای از متن دست یابد. آنچه ما با توجه به نمونه‌های شایان ذکر در از کتاب تمهیدات عین‌القضات همدانی به دست آورده‌ایم، نشان می‌دهد که این متن با مختصات شالوده‌شکنی و نفی متافیزیک حضور قابل بررسی است. مهم‌ترین انگاره‌ای که در بحث متافیزیک حضور مطرح است، تعریف حقیقت است. عین‌القضات، جوهر حقیقت را غیرقابل تعریف ثابت می‌داند. او معتقد است که حقیقت در هاله‌ای از مجازها فرو رفته است. حقیقت را حضرت حق تعالی در پشت حیله و مکرری به نام تمثل پنهان کرده است. تمثل، در نگاه عین‌القضات همدانی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تکثر حقیقت است؛ زیرا در تمثل، حقیقت، هر لحظه به شکلی و

در جلوه‌ای نمود پیدا می‌کند. حقیقت به صورت محض، در پرده و حجاب همیشگی باقی می‌ماند اما تجلی حقیقت به صورت عناصر عالم هستی در عالم کثرات به صورت‌های مختلف و در هزاران صورت و نقش دیده می‌شود. از طرفی تمام این هزاران هزار نقش و صورت، عین حقیقت نیستند و درواقع، مجاز حقیقت هستند. به عنوان مثال، ابلیس، حقیقتی که می‌تواند انسان‌ها را گمراه کند، نیست، بلکه مجاز است. همچنان که حضرت رسول (ص) حقیقتی که انسان‌ها را هدایت می‌کند، نیست، بلکه مجاز حقیقت است. عین القضاة این دو قطب (حضرت ختمی مرتبت و ابلیس) عالم امکان را مجازی برای هدایت و ضلالت انسان‌ها توسط حضرت حق تعالی می‌داند که از سویی نیز خود حق تعالی در پوشش و پرده‌ای از همین مجازها فرو رفته است. همان‌طور که دیده می‌شود، ما در کتاب تمهیدات با دال‌های متعددی روبه‌رو هستیم که سبب تکثیر مداوم معنا از حقیقت و مجاز می‌شود. هر دال، سبب دال دیگر می‌شود و این دال‌ها در نهایت به مدلول نهایی و ثابتی منجر نمی‌شود. بلکه به حقیقتی در پوشش و حجاب مجازها منتهی می‌شود. همین دیدگاه درباره کفر و ایمان هم در تمهیدات وجود دارد. عین القضاة، هیچکدام از دو قطب کفر و ایمان را نه تنها انکار نمی‌کند، بلکه هر دوی آن‌ها را لازمه سلوک سالک می‌داند. مؤلفه دیگر در متن تمهیدات که از عناصر اصلی شالوده‌شکنی محسوب می‌شود، نفی تقابل‌های دوگانه است که در این متن نمود کاملاً برجسته‌ای دارد. تفکر اصلی عین القضاة درباره وجودشناسی انسان و ابلیس و حضرت رسول، بر پایه نفی تقابل‌های متافیزیکی دوگانه است. وی برتری یک قطب تقابل را بر قطب دیگر تقابل، نفی می‌کند و با مخدوش کردن این برتری، معانی تازه‌ای خلق می‌کند. انگاره دیگر متافیزیک حضور در تمهیدات، مرگ مؤلف است. عین القضاة بارها مؤکداً در تمهیدات بیان می‌کند که نوشته‌های وی از پیش اندیشیده نیستند؛ بلکه در همان لحظه نگارش به او الهام می‌شود. این نگاه به نگارش و نوشتار از نظر بارت مرگ مؤلف در لحظه نگارش متن است. از آنجایی که مؤلف در هنگام خلق اثر خود، دقیقاً نمی‌داند که قرار است چه مطالبی را به نگارش درآورد، پس معنای ثابت و نهایی هم نمی‌تواند برای نوشته خود، قائل باشد. عین القضاة با انگاره مرگ مؤلف در آثار خود، راه تأویل و برداشت‌های بیشتر را برای مخاطب و خواننده خود باز می‌گذارد.

منابع

کتابها

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۹). عقل مست: تمهیدات عین القضاة همدانی، به اهتمام احسان ابراهیمی دینانی، اصفهان: میراث کهن.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۲). ساختار و تأویل متن، ج دوم، تهران: مرکز.
- سلدن، رمان و پیتر ویدوسون. (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران: قصه.
- ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: انتشارات هرمس.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیرا، چ ۵، تهران: منوچهری.
- کالر، جانانان. (۱۳۸۲). نظریه ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: مرکز.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۵). دانشنامه نظریه ادبی معاصر، ترجمه مهراڻ مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- نوریس، کریستوفر. (۱۳۹۷). شالوه شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، چ سوم، تهران: نشر مرکز.

مقالات

- اسداللهی، خدابخش. (۱۳۸۸). اندیشه های عرفانی عین القضاة در باب ابلیس، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۱۴، صص ۱۰-۲۵.
- بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹۵). «تمایز میان نور و نار در قرآن و عرفان اسلامی و تأثیر آن بر مفهوم و کارکرد رنگ در نگارگری اسلامی- ایرانی»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۷، صص ۱۰۵-۸۷.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۵). «مرگ مؤلف در نظریه های ادبی جدید»، نامه فرهنگستان، صص ۲۶-۴۴.
- راهنما، آذر. (۱۳۹۴). «تأملی در مفهوم هنر و زیبایی در اندیشه دینی و عرفان اسلامی»، دومین کنگره بین المللی تفکر و پژوهش دینی.
- شفیعی، فاطمه و دیگران. (۱۳۹۳). «بررسی تجلی رمز نور در معماری اسلامی»، نگارینه هنر اسلامی، شماره ۳، صص ۴۲-۲۴.
- فدوی، صبا و حمزئیان. (۱۳۹۸). «مبانی هستی شناسی عین القضاة همدانی»، نشریه علمی پژوهشی پژوهش های ادب عرفانی گوهر گویا، شماره دوم، پیاپی ۴۱، صص ۲۳-۴۴.
- مدرسی، فاطمه و همکاران. (۱۳۹۰). «شطحیات عین القضاة»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، شماره ۲۵، صص ۱۶۷-۱۹۲.
- میرزایی، نرجس خاتون. (۱۳۹۷). «تأویل آیات قرآن در تمهیدات»، فصلنامه عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱۴، شماره ۵۳، صص ۳۲۱-۳۵۴.

Abrams.M.H. (۱۹۹۹). A Glossary of Literary Terms, ۷th ed. Fort Worth: Harcourt Brace College pub.

Schleiermacher, F. (۱۹۸۹). Hermeneutique, Translated by. C.berner, Paris, cerf.

Tyson,I. (۱۹۹۹). Critical Theory Today: A User – Frindly Guid. New york & London Garland Publishing, Inc.

Wilson, B. (۱۹۹۰). Hermeneutical Studies, Lewiston: The Edwin Mellen Press.