

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۱
تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۱۶

فصل نامه علمی - تخصصی عصر آدینه
سال نهم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۵

بازخوانی حکمت هنر فردید و بررسی نسبت آن با هنر انتظار

علیرضا آرام^۱
سیدرضی موسوی گیلانی^۲

چکیده

سید احمد فردید یکی از متفکران شناخته شده ایران است که در حیات فکری خود با طرح واژه‌هایی تازه - مانند علم‌الاسماء تاریخی، غرب‌زدگی، پریروز و پس فردای تاریخ - کوشید تا وضعیت فکری بشر را در هر سه دوره پیشین، کنونی و نهایی تاریخ صورت‌بندی کرده و راه ایصال به حیات مطلوب را به مخاطب خود نشان دهد. در جهانی که فردید ترسیم می‌کند، هنر اگر حجاب عصر را درنوردد و بر تعینات دست و پاگیر انسان محوره (نهیلیستی یا نفسانی) غلبه کند، دریچه‌ای را به بهشت پریروز تاریخ خواهد گشود و معبری را به سوی پس فردای آرمانی بشر هموار خواهد ساخت. با این حال به نظر می‌رسد که حکمت مورد نظر فردید که با میراث حکمی و عرفانی هم‌نواست، در عین استحکام و اعتبار، هم از منظر فلسفی و هم از منظر هنری قابل نقد و تعدیل است. اگر این اندیشه در عین رعایت حریم گفتمانی خود، مدعایش را متواضعانه‌تر بیان می‌کرد و با سایر امکانات حیات بشر به ستیزی تنگ‌نظرانه بر نمی‌خاست، می‌توانست به نیاز وجودی و معنوی بشر پاسخ دهد و حیات انسان را انسانی‌تر سازد. همچنین به نظر می‌رسد فردید نتوانسته مبانی و روش ارائه تفکر خود را با

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (alireza.5988@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

اندیشه انتظار شیعی همراه کند و از این رود ترسیم چشم اندازی از هنر
انتظار نیز موفق نبوده است.

واژگان کلیدی

حکمت اُنسی، علم الاسماء تاریخی، غرب زدگی، هنر رحمانی، هنر
شیطانی، هنر انتظار و هنر فردید.

مقدمه

در چند دهه اخیر نام سید احمد فردید (۱۲۸۹-۱۳۷۳) و اندیشه های او به شکلی موثر و مداوم برقرار مانده است. او شاگردانی پرورد که امروزه در کسوت های فرهنگی و دانشگاهی ایران از حضوری پررنگ برخوردارند و نسبت به شخصیت فردی و مقام علمی استاد خود مواضعی متفاوت و بعضاً متناقض با یکدیگر را ابراز می کنند. استنباط آراء فردید از میان کلمات او و با نظریه تفاسیری که پژوهشگران اندیشه اش ابراز داشته اند، گامی است در مسیر فهم یکی از شخصیت های فکری مهم در تاریخ معاصر ایران. شخصیتی که از فضای دانشگاهی محض، یا حتی از محدوده شب نشینی های اهالی هنر و ادبیات فراتر رفته و در محافل عمومی ترهم از شهرتی اعجاب انگیز برخوردار است. فردید جرأت طرح پرسش های تازه و بیان پاسخ هایی هر چند قابل نقد، اما مبتکرانه را داشته و «بلکه حتی کوشیده مبانی و نتایج این پرسش و پاسخ ها را نیز مورد تأمل قرار دهد و به طرح منظومه ای فکری بپردازد و در حقیقت نخستین «فلسفه پرداز» عصر جدید ایران باشد.» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۴) از همین رو به سبب اهمیت اندیشه فردید در فلسفه و فرهنگ معاصر ایران، «می باید این «اندیشه» را جدی بگیریم و، مثل هر اندیشه جدی، در پی ساختمان آن بگردیم و ببینیم که سازماندهی آن، یا عناصر ساختمانی اش، از کجا فراهم آمده و این عناصر چگونه روی هم سوار شده اند، و سرانجام، آیا آن چنان که او ادعا می کرد - یک دستگاه فکری با سروسامان و تازه ساخته و پرداخته شده است که بر اساس آن بتوان آن را در مقوله فلسفه یا حکمت الهی یا عرفان نهاد؟» (آشوری، ۱۳۸۳: ۶)

این مقاله در تلاش است تا اولاً با پرهیز از بازجویی فردید و دوری گزیدن از کنکاش روان کاوانه در سویه های شخصیتی او و ثانیاً با ارائه تقریری مستند از آراء این متفکر، جایگاه هنر را در نگاه او دریابد و نسبت هنر فردیدی را با اندیشه هنری انتظار بررسی

نماید. اما شاید دشوارترین بخش این مقاله را بتوان «رسیدن به تصویری شفاف از جهانی که فردید برای مخاطبان خود ساخته است» معرفی کرد. از این رو، در گام نخست می‌کوشیم با سفر به لایه‌های سیال و پرمزوراز کلمات فردید، قصه داستانی را که او راوی اش بوده، ترسیم کنیم.^۱

حکمت فردید

مروری کوتاه بر کلمات به جای مانده از فردید و نظری اجمالی به سیر نامشخص، زبان نامفهوم و تعبیر نامأنوس جاری در گفتارهای او، پرسشی را پیش می‌نهد که گویی برای هر نسل از نو تکرار می‌شود؛ فردید اساساً چه می‌گفت؟! در پاسخ به این سوال، هر چند که با صبوری بسیار و از پس آشنایی با میراث فلسفی و تاریخ فرهنگی شرق و غرب می‌توان به منظومه فکری فردید دست یافته و قصه این روایت پرپیچ و خم را دریافت، اما باید توجه داشت که «این منظومه مبدأ استدلالی مشخصی ندارد و در بند آغاز کردن از بدیهیات یا از پیش فرض‌های بنیادی نیست. ساختاری دایره وار دارد که... هر چند فهم آن دشوار نیست، ورود به آن دشوار است» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۷۵).

برای ورود به سامانه اندیشه فردید، می‌توان به سیاق شاگرد وفادارش (سید عباس معارف، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰) و همچنین به روش پژوهشگر و منتقد آراء او (محمد منصور هاشمی، ۱۳۸۳: ۷۶) طی طریق کرده و پس از تبارشناسی اندیشه‌های فردید، وجوه تدوینی یا ابتکاری آن‌ها را نمایان ساخت. هر چند این روش، زمینه ساز رسیدن به تصویری روشن از قصه روایت فردید درباره جهان هستی است، اما منطقی که این مقاله برای ورود به جهان فردید برگزیده قدری متفاوت است. به نظر می‌رسد می‌توان تمام سخن فردید را در تقسیمی که او از ادوار تاریخی حیات بشر ارائه کرده است، خلاصه کرد. مطابق این تقسیم، تاریخ به پنج دوره تقسیم می‌شود که فهم این دوره‌ها و تلاش برای رسیدن به

۱. معروف است که فردید هیچ کس را از نقد و نفی خود بی‌نصیب نگذاشته و حتی سخنان وفادارترین شاگردان خود را با تعبیر «مدعیان شاگردی» تکذیب کرده است. (فردید، ۱۳۹۳: ۲۷۹) با این حال از تلاش شاگردان او، به خصوص سید عباس معارف و محمد مددپور، نمی‌توان به سادگی گذشت. مرور کلمات به جای مانده از فردید و مقایسه آن با تقریرات و توضیحات این دو تن، قرابت فکری و تعهد عملی این دورا به استاد خود نمایان می‌کند. از این رو، در این مقاله نوشته‌های معارف و مددپور را به مثابه کلمات خود فردید انگاشته‌ایم. اما برای اطمینان بیش‌تر، متن این دو شاگرد را غالباً در میانه سخنان فردید می‌نشانیم تا به این ترتیب بیان شاگردان در نقش توضیح، تفسیر و نظام‌بخشی به بیانات پراکنده استاد ظاهر شود.

دوره طلایی، درواپسین منزل تاریخ، گره گشای وضع بشر و در حقیقت حکمت عملی زندگی انسان خواهد بود. این پنج دوره عبارتند از:

تاریخ پیروز؛ این عصر همان دوره اُمّت واحده است.^۱ در این دوره توحید حاکم بوده و مردم در همدلی با خود و اطاعت از خدایشان زیسته و به گروه های متخاصم طبقه بندی نمی شدند. ساکنان این دوره نیست انگار نبودند، بلکه در قرب وجود حضرت حق مأوا داشتند. آنان به نحو حضوری، ملاقی حقیقت و متذکر اسماء و صفات حضرت حق بودند و هوای نفس و کبریا طلبی بر حیات شان غالب نبود. اُمّت واحده زبان واحدی داشتند که خدایشان به آنان آموخته بود.^۲ این اُمّت در شرق معنوی می زیست.

تاریخ دیروز؛ با غفلت از حقیقت وجود و زوال وحدت اُمّت واحده، تاریخ دیروز آغاز گردید و گروه های متخاصم اعم از مستضعف و مستکبر ظهور یافتند. در این دوره، خداوند انبیاء خود را برای رهایی مستضعفان و برپایی عدالت مبعوث کرد.^۳ دیروز با یونان شروع شد. سقراط، افلاطون و ارسطو متافیزیک نیست انگار را بنیان نهادند. در این دوره، فقط حکمای اُنسی در قرب وجود مأوا دارند و حکمت اُنسی طریقت آن هاست. اینان همان مستضعفان ستم ستیزی هستند که به پیروی از اولیاء خداوند، با طاغوت درون و برون مجاهده می کنند.

تاریخ امروز؛ اینک دوره نیست انگاری و غرب زدگی مضاعف و دوره موضوعیت نفسانی یا بشرمداری است. ما در شامگاه تاریخ و ظلمات آخر الزمان به سر می بریم. این دوره، عصر فرعونیت مطلق و غرب زدگی مضاعف است.^۴

۱. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره: ۲۱۳).

۲. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).

۳. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

۴. یکی از مفاهیم کلیدی در تفکر فردید، که بر ساخته خود او بوده، مفهوم غرب زدگی است و البته آن را از مناظر متفاوت، به اقسامی مختلف تقسیم می کند. فردید، دیروز را غرب زدگی غیر مضاعف و مرحله اول غرب زدگی را همان یونان زدگی می داند. اما در دوران امروز و با آغاز دوره تجدّد غرب زدگی مضاعف پدید آمده است. این تقسیم بندی فردید حالت تاریخی دارد و در ادوار تاریخی او قابل شناسایی است. اما فردید دو تقسیم بندی دیگر نیز ارائه داده که هر چند کیفی هستند اما با تقسیم بندی تاریخی او هم خوانی دارند: الف) تقسیم بندی به مرکب و بسیط؛ غرب زدگی مرکب یعنی آدمی غرب زده باشد و از غرب زدگی خود بی خبر باشد اما غرب زده بسیط غرب زده ای است که به غرب زدگی خود واقف است و نسبت به آن خود آگاهی دارد. ب) تقسیم بندی به سلبی و ایجابی؛ غرب زدگی ایجابی آن است که غرب زده بر غرب زدگی خود اصرار دارد و بر اصالت نفس بشری تاکید می کند. در مقابل، غرب زده سلبی اگر چه غرب زده است، اما سودای گذر از غرب زدگی را دارد. غرب زدگی سلبی آغاز انتظار آمده گر (ورود به فردا و تحقق پس فردا) است. (صدرا و

تاریخ فردا؛ ویژگی این دوره آن است که بشر در انتظاری آماده‌گر برای ظهور امت واحدہ در پس فردای تاریخ به سر می‌برد.

تاریخ پس فردا؛ دوره آخرالزمان است که نور حقیقت شرق از حجاب سر بر می‌آورد و دوباره امت واحدہ شکل می‌گیرد. این دوره با ظهور امام زمان مهدی منتظر علیه السلام آغاز خواهد شد و بدین طریق، حکومت ولایت الله برقرار می‌شود. این دوره اجمال بعد از تفصیل است؛ چنان که دوره امت واحدہ پیروز در مقام اجمال قبل از تفصیل بود. در این دوره تمام کمالات بالقوه انسان فعلیت می‌یابد و آفرینش به غایت اصلی خود متصل می‌گردد. انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام و کتب آسمانی اصالتاً متعلق به پیروز و پس فردا هستند، هر چند در دوره‌های حاکمیت اسم طاغوت زندگی کنند. (فناپی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۵)

با آن چه بیان شد، تلاش می‌کنیم با استمداد از سه واژه خودساخته (اسارت فلسفی، عبادت نفسانی و صبحی آرمانی) به توصیف نظریه فردید بپردازیم. بدین طریق محتوای کلی اندیشه او را با تقریری کوتاه تراز تقسیمات پنج‌گانه تاریخ، یا بی‌نیاز از ورود به ریشه و تباراندیشه او - که خارج از گنجایش این مقاله است^۱ - بیان خواهیم کرد.

۱. اسارت فلسفی؛ سیطره متافیزیک یونانی

همچنان که اشاره شد، نگرش فردید به جهان هستی و حیات انسانی بر ادوار تاریخی مورد نظر او استوار است. تاریخ، عرصه تجلی اسماء خداوند و جولانگاه ظهور یا استتار اسماء جمال و جلال او بوده و «حوالت تاریخی یعنی مقتضیات تاریخی هر دوره» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۳۷) که به اقتضای ظهور اسماء الهی تحقق و تحوّل می‌یابد. انسان‌های هر عصر، با رفتار برخاسته از اختیار خود، فضای حاکم بر حیاتشان را جلوه‌گاه اسمی از اسماء خداوند می‌نمایند (فردید، ۱۳۹۳: ۲۱) و از این رو «در نظر فردید، تاریخ هر

شارعی، ۱۳۸۹: ۱۴۶)

در مسیر جستجوی سرچشمه‌های اندیشه فردید، دست کم نام پنج متفکر را می‌توان سراغ گرفت که به ترتیب تاریخی خود عبارتند از: ارسطو، ابن عربی، هگل، نیچه، هایدگر. در این میان تأثیر ابن عربی و هایدگر بر کلام فردید آشکارتر بوده و تقریباً همه کسانی که به نقد، تحلیل یا توصیف اندیشه فردید پرداخته‌اند نسبت او را با هایدگر و ابن عربی هم تشریح کرده‌اند. در مجموع به نظر می‌رسد که پرداختن به سهم هر متفکر در تکوین اندیشه فردید و تحلیل طریق تعامل فردید با آباء فکری خود، مفصل‌تر از آن است که بتوان در چند صفحه یا حتی در یک مقاله به بررسی آن پرداخت. یکی از نمونه‌های درخود را عتنا در بررسی نسبت هایدگر و فردید عبارت است از: عبدالکریمی، بیژن؛ هایدگر در ایران (نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید)؛ چاپ نخست؛ تهران؛ موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ ۱۳۹۲.

دوره مظهر اسمی است از اسماء الهی و تاریخ هر دوره ادامه پیدا می‌کند تا حکومت اسم آن دوره به پایان رسد. از سوی دیگر انسان مظهر اسماء است، به طوری که در هر دوری، انسان مظهر اسمی است و در هر دوره‌ای یک اسم بقیه اسماء را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، به طوری که اسمائی که مقدّر شده‌اند تجلی کنند، حجاب اسماء دیگر می‌شوند... به طور کلی فردید تاسیس تاریخ را به معنی «انقلاب» می‌داند که در آن صورتی می‌رود و صورتی دیگر می‌آید، به طوری که با غلبه اسم و صورت جدید، نسبت انسان با مبدأ و خدا و در نتیجه با ماسوی الله و تاریخ تغییر می‌کند» (کمالی، ۱۳۸۵: ۳۹).

بنابراین می‌توان گفت که اساس علم الاسماء تاریخی مورد نظر فردید، همان ظهور زمانی اسماء الهی در عالم شهادت است. (فناپی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۱) به بیان محمد مددپور که تلاش مستمری در بسط آراء فردید داشته است:

تاریخی بودن و خودآگاهی تاریخی انسان، بنابر آن چه حکمای اُنسی و عارفان صمدانی گفته‌اند، سیر در اسماء الهی است که در گذشته متجلی بوده و در حال منعکس، و دیگر سیر در اسمائی است که در حال متجلی است و در آینده منعکس خواهد شد؛ و سرانجام، علم و معرفت به کل اسمائی است که آدمیان مظهر آنند. بنابراین، خودآگاهی تاریخی، نسبت نظری با واسطه به کل اسماء متجلی در تاریخ و معرفت در واقع سیر مفهومی و معنوی در کنه ظواهر و حوادث و وقایع تاریخی است و در طی آن مظاهر لطف و قهر الهی شناخته می‌شوند. (مددپور، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

مطابق علم الاسماء تاریخی فردید، پس از دوران طلایی و آرمانی اَمّت واحدهٔ پیروز و با ورود متافیزیک به عوالم زیستی انسان به دست سقراط و افلاطون و ارسطو، دورهٔ تاریخی دیروز آغاز می‌گردد. دیروز سرچشمهٔ غرب زدگی، طاغوت محوری و اسارت روح متعالی انسان در حصار مفاهیم دست و پاگیر فلسفی است.^۱ منبع این نفسانیت را باید غرب، نه

۱. البته اندیشهٔ موسوم به «صورت و ماده» که از ارکان مکتب ارسطویی است، نزد فردید هم محوریت یافته و به زعم او اساس تغییرات جاری در میعادگاه تاریخ را باید حاصل برهم کنش مادهٔ سابق و صورت لاحق دانست. همین تعبیر را می‌توان با کلمات فردید روایت کرد: «از دیرباز، تغیر، به دو قسم تدریجی و دفعی است که تقسیم گردیده و تغیر تدریجی به نام حرکت، و تغیر دفعی به نام کون و فساد یا انقلاب خوانده شده است. معنی انقلاب حقیقی جز در تغیر دفعی اسمی که انسان مظهر آن بوده است به اسمی دیگر نمی‌تواند بود و با این تغیر دفعی است که اسم سابق، مستور و نهان می‌شود و از حقیقت خود به معنی تجلی و ظهور می‌افتد و به جای آن اسم دیگری ظهور و تجلی و حقیقت پیدا می‌کند و بدین سان آدمی از مظهریت اسمی بخت می‌میرد و به مظهریت اسم دیگری بخت تولد ثانی حاصل می‌کند و همین است معنی اصلی رستاخیز (قیامت اموات به فارسی). رنسانس (باززایش) جدید، انقلابی بود حقیقی که با آن اسم سابق قرون وسطی نهان، و اسم خود بنیاد جدید آشکار گردید و به تعبیری دیگر: صورت نوعی سابق، حکم «ماده» برای صورت

به معنای جغرافیایی آن بلکه به معنای مغرب وجود و محلّ غروب اشراقات معنوی، دانست.^۱ با این حال، تاریخ بشر بر این همانی زمانی و مکانی هر دو مغرب گواهی داده است «یکی از ارکان مدرسه فردید نقد متافیزیک (ما بعد الطبیعه) است. از نظر او، متافیزیک در طول تاریخ ۲۵۰۰ ساله اش، از یونان باستان تا فلسفه اسلامی و تا فلسفه غربی، یک سره حاصل یک مغالطه عظیم است. آن مغالطه «خلط بین وجود و موجود» است... این غفلت از وجود و گم شدن در موجود، مغالطه ای نیست که در متافیزیک کشف و حل شود، بلکه در ذات و ماهیت متافیزیک قرار دارد و با رفع این مغالطه، [موضوع و مسائل] متافیزیک رفع می شود. موضوع متافیزیک «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است. فلاسفه گمان می کنند: این موضوع همه حقایق را در بر می گیرد، غافل از این که «موجود بما هو موجود» حقیقت وجود را در بر نمی گیرد» (فنایی اشکوری، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵).

مطابق نگرشی که فردید از آن سخن می گوید، مشکل متافیزیک در تلقی لفظی، ذهنی و مفهومی از حقیقت و فروکاستن روش فهم جهان به الفاظ منطقی بی روح، یا اساساً فاقد مبنا و فایده است. در واقع «اکثر فلاسفه در مورد مفهوم حقیقت سخن به میان آورده اند، اما از ماهیت آن غافل شده اند.» (مددپور، ۱۳۸۷: ۱۵۰) چالش اساسی این نگرش با ارسطو و علم منطق او را می توان چنین توضیح داد: «معتبرترین راه شناخت در این منطق، قیاس منطقی است که آن نیز در تولید معرفت عقیم است. اشکالی که از گذشته های دور بر قیاس وارد شده این است که همه قیاس ها به شکل اول بر می گردند و شکل اول مصادره به مطلوب است؛ زیرا کلیت کبری شرط صحت اعتبار نتیجه است و با علم به کلیت کبری، شکی در صحت نتیجه و نیازی به تشکیل قیاس نخواهیم داشت...»^۲

نوعی لاحق پیدا کرد. همین گونه است انقلاب اسلامی با ظهور حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله و از برکت آن، صورت نوعی شرک سابق، حکم ماده قابل به خود گرفت و صورت نوعی فاعل و منشا اثر دیگری بدین ماده قابل، افاضه گردید.» (فردید، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۴)

۱. در فرهنگ اسلامی بوعلی سینا نخستین متفکری است که از استعاره غرب و شرق برای بیان عزیمت عارف از ظلمت به هدایت بهره برده است (صدرا و شاری، ۱۳۸۹: ۱۳۷). این استعاره در آثار شیخ اشراق محوریت قابل توجهی یافته است.

۲. این مثال مشهور را به یاد بیاورید: الف) سقراط انسان است (صغری)؛ ب) هر انسانی فانی است (کبری)؛ ج) سقراط فانی است (نتیجه). در این جا امر از دو حال خارج نیست: یا قبل از تشکیل قیاس، به اندراج اصغر (سقراط) تحت اکبر (انسان) علم داریم، یا نداریم. اگر علم نداشته باشیم کلیت کبری (هر انسانی فانی است) مخدوش است و در

(فناپی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۰)

در نگاه فردیدی، مشکل افلاطون و مشرب فلسفی او هم این جاست که او وجود را به موجودات مثالی و ایده آل تقلیل داده و دانایی حقیقی را تابع نحوه نگریستن انسان به سایه یا اصل پنداشته است. (مددپور، ۱۳۸۷: ۱۵۱) اما در مقابل این روش های فلسفی و منطقی در فهم حقیقت - که به زعم فردید افلیج و ابتر است - طریقتی به نام حکمت اُنسی قرار می گیرد که همان سیره جان نواز حکیمان راستین و مرام عارفان حقیقت بین است. منطقی که حکیمان اُنسی از آن پیروی می کنند، نه محصور در حصار مفاهیم خود ساخته و طاغوت زده، بلکه برگرفته از اتصال انسان به مبدأ وجود و در واقع محصول هم نوایی او با فضای زیستی امت واحد پریروز است. به بیان مفسر آراء فردید:

هر چند اساس در تصوف بر «حضور دل» است، لیکن در آن، استدلال یا به تعبیر محی الدین «ایضاح برهان» نیز راه دارد؛ ولی ایضاح برهان تنها در ذیل حضور [در عالم اله] یا دل آگاهی [نسبت به عالم اله] قابل تفسیر و تعبیر است. (معارف، ۱۳۹۰: ۵۰)

دستگاه معرفت شناختی اهل عرفان - که فردید از روش آنان تجلیل می کند - نه از جزء به کل، بلکه از شهود مبدأ و علت نخستین به فهم مسیر و معالیل پسین حرکت می کند. شرح ماجرا با واژگان سنت فلسفی جهان اسلام به این قرار است:

قضیه ای که مقتضای ماهیتی را بیان می کند به صورت قضیه طبیعی است، نه کلیه یا جزئی و یا مهمله. از طریق ادوار تأویلی، با تعمق در آثار و افعالی که از اشیاء به طور مکرر سر می زند به نحو برهان ائی به مقتضیات ماهیات پی می بریم. این شناخت ظنی است؛ اما اگر به وجه اقتضا پی ببریم، این شناخت یقینی می شود. راه پی بردن به وجه اقتضای طبیعت، تعمق در ماهیت شیء و شناخت اجزاء آن و مناسبات میان اجزاست. از طریق شناخت طبیعت، به نحو برهان لمی به آثار و خواص مصادیق آن پی خواهیم برد... برخلاف نظر فلاسفه، که شناخت کنه ماهیات اشیاء را برای انسان ناممکن می دانند، در حکمت اُنسی،

نتیجه، قیاسی صورت نخواهد گرفت. اما اگر علم داشته باشیم که دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست و چنین استنتاجی تحصیل حاصل است. در نتیجه، تشکیل قیاس وقتی ممکن است که از قبل به نتیجه آن علم داشته باشیم؛ اما برای تحصیل امر مجهول، کاری از قیاس ساخته نیست و از این طریق (که علم منطق سراسر وابسته به آن است)، هیچ علم جدیدی عاید ما نمی شود. (نک: فناپی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۰)

این عجز از شناخت برای کسانی است که در حدّ علم حصولی توقّف کرده‌اند؛ اما برای کسانی که به معرفت حضوری آنسی رسیده‌اند شناخت ماهیات میسر است و حکمت راستین همین نوع معرفت است. (فنایی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۱)

با این همه، از نگاه فردید، فرهنگ و متافیزیک یونانی در عین طاغوت‌زدگی و اسارت فلسفی خویش، به موجودی فراتر از خود - که قوه شناخت انسان ناگزیر از هماهنگ شدن با آن باشد - باور داشته و تلاشی هر چند کورکورانه را برای نزدیک شدن به حقیقت در پیش گرفته بود. در واقع در دوره متافیزیک یونانی یا همان دیروز تاریخ، هنوز انسان در خیال خام خود به خدا تبدیل نشده و غلظت نفسانیت و غرب‌زدگی‌اش به سر حدّ انسان طغیان‌گرا امروز نرسیده بود. انسان دیروزی بنده طاغوت بوده و به بیان فردید:

حقیقت تاریخ یونان و رم در همان اسمی بود که حکما و متفکران آن‌ها مردم را به آن دعوت می‌کردند تا مظهر آن قرار گیرند: دئوس به لاتینی و تئوس به یونانی که با طاغوت هم‌ریشه و هم‌معنی است. این تئوس یونانی که ژئوس هم به معنی دیگری به آن گفته شده است، با دِوَه / deva به هندی و دیوبه فارسی، مشترک لفظی است. اگر از نظر اسمی که اسلام مظهر آن قرار گرفته، وارد مطلب شویم باید بگوییم که رم و یونان قدیم مظهر اسم طاغوت بوده‌اند و طاغوت هم نسبت به دیانت مقدس اسلام همان دیواست. با این همه در یونان هنوز دعوی فرعونیت نمی‌شد و انسان در حکم مظهر طاغوت تلقی می‌گردید. طاغوت، «ظاهر» بود و انسان «مظهر» این ظاهر. انسان، خلیفه الطاغوت بود و نه - برخلاف دوره جدید - طاغوت و خدا، خلیفه الانسان. و کسانی هم مانند افلاطون می‌خواستند خود و دیگران را از ظاهر، سیر و سلوک بدهند به باطن، که این طریقت است، تا وقتی که نسبت بی‌واسطه به خدای خودشان که طاغوت بود پیدا کنند. حاصل آنکه هنوز حلول و اتحاد به سر وقت و سراغ یونانیان نیامده بود، برخلاف رم که می‌بینیم مساله فرعونیت و امپریالیسم کم و بیش رسمیت پیدا می‌کند و اولیاء آن‌ها خود را به عنوان «ظاهر» تلقی می‌کنند و خدای آن‌ها دانسته و ندانسته می‌شود «مظهر». (فردید، ۱۳۸۴: ۴۱)

با آغاز دوره تاریخی امروز، وضع بشر اسف‌بارتر از دیروز شده و سکونت انسان در مغرب وجود، یا همان غرب‌زدگی و نفسانیت او، صورتی مضاعف می‌یابد. در این دوره انسان هم معبود و هم بنده خویش است.

۲. عبادت نفسانی؛ انسان خودمحمور رنسانس

فردید در توصیف وضع انسان امروز- یعنی از رنسانس تا کنون^۱ - می گوید:

در دوره جدید، نفس اماره است که جای نفس مطمئنه را می گیرد و اصالت پیدا می کند و به کنکاشگری و سانسور به سود نفس اماره به صورت های مختلف پرداخته می شود. برخلاف قرون وسطی که در آن دوره به هر صورت آن چه خواسته می شد که به آن اصالت داده شود، نفس مطمئنه، و کنکاشگری نفس لوازمه در دفاع از نفس مطمئنه بود. (همان: ۴۳)

در همین دوره است که انسان به نحوی تمام و کمال غرب زده شده و نه تنها به مشرق وجود راه نمی یابد، بلکه دیگر در جستجوی آن هم بر نمی آید. چنین انسانی خود مصداقی کامل از مغرب وجود است «غرب زدگی مضاعف، در تمام ادوار تاریخی، امری است مختص به تاریخ جدید. در این دوره تاریخی است که انسان می شود طاغوت... دوره جدید همه اش در انا الحق خود بنیاد فرعونی است و به این معنی، می توان گفت که دوره جدید، غرب زده مضاعف و طاغوت زده مضاعف و مکرلیل و نهار زده مضاعف و قارعه زده مضاعف و نیست انگار مضاعف است» (همان: ۴۱).

و البته واضح است که این غرب زدگی مضاعف و نفس پرستی مفرط، وضع مشترک تمامی انسان های امروز- البته با کمی شدت و ضعف به حسب موقعیت قبلی آن ها- است. به بیان فردید:

امروز همه اقوام و ملل و نحل کره ارض، در یک امر با هم اشتراک دارند و آن، همان اسم طاغوت مضاعف جدید است که مظهریت آن برای آن ها حواله آماده است و مرجع افتراق آن ها از یکدیگر در همان صورت نوعی و اسم سابق است که حکم ماده و موقف برای صورت نوعی و اسم لاحق خود بنیاد جدید پیدا کرده است. حاصل آن که همه اقوام و نحل و ملل امروزی، مابه افتراق آن ها جز در مواقف تاریخی و مابه الاشتراک آن ها جز در موقت (مفرد مواقیت) و میقات مکرلیل و نهار زده مضاعف شیطانی نیست. (همان: ۴۴)

۱. فردید درباره مبدأ تاریخ جدید می گوید: «تاریخ جدید، چنان که گفته اند، سیر فرهنگی آن در قرن هیجدهم تمام و در قرن هیجدهم است که اعلامیه حقوق بشر تدوین می شود. [یعنی آزادی - برادری - برابری]» (فردید، ۱۳۸۴: ۴۱) احتمالاً منظور فردید این است که تاریخ امروز، که با انسان گرایی رنسانس آغاز می شود، در اعلامیه جهانی حقوق بشر به حد اعلای تکوین خود دست می یابد. همچنین فردید ماجرایی مشروطه را عامل حضور تمدن امروزی غرب در ایران دانسته و می گوید: «با مشروطه این کل مطلق می آید و شروع می شود.» (فردید، ۱۳۹۳: ۲۸۴)

از این منظرو با بیانی منطبق با مکاتب و سنن هند می‌توان وضع کنونی بشر را چنین توصیف کرد:

این دوره که به تعبیر حکمت ودایی، دور و کور چهارم عالم است به «کالی یوگا» (عصر ابرسیاه)، یعنی عصری که تیرگی و پلیدی قلب انسان را احاطه و تسخیر کرده، موسوم شده است. در این عصر، ساحات وجودی بشر «فرش شیطان» می‌شود و حیات انسانی در مشارکت با شیطان بروز و ظهور پیدا می‌کند. در این وضع و مقام، دیگر غایه القصوای معرفت و تفکر، حق تعالی نیست. (مددپور، ۱۳۶۸: ۱۴۴)

در حقیقت فردید در عین پذیرش این واقعیت که انسان محوری با تمام مختصات خود به جوامع سنتی هجوم آورده و آن‌ها را در خود هضم کرده است، خواهان توجه به کاستی‌های مبنایی آن و غلبه بر این اهریمن حقیقت‌سوز است «برطبق نظراین فیلسوف ایرانی، تلاشی شدن ابعاد فرهنگی جوامع سنتی امروز نباید بحران داخلی بشرگرایی (اومانیزم) امروز را بپوشاند» (ریشار، ۱۳۷۳: ۵۹).

فردید به آینده بعید حیات بشر خوشبین بوده و بر این باور است که در این میان راه نجاتی وجود دارد که انسان عصیان‌گرو فرعون صفت امروز به آن التفات یابد و با قدم نهادن به فردای تاریخ، زمینه تحقق پس فردا را فراهم نماید. این راه همان مسیر انتظار موعود آخر الزمان است که در فرهنگ تشیع نمود برجسته‌ای می‌یابد.^۱ «از طرف دیگر باید دانست انسان امروز، در تب و تاب و بحران شفاف‌پذیر این تب و تاب است که در افتاده، و نجات حقیقی او جز در مردن از این حیات نکبت بار فاقد ذکر و فکر تاریخی آکنده از ظلم و جور، و زنده شدن دوباره او با ظهور معنوی مهدی موعود علیه السلام، نمی‌تواند بود» (فردید، ۱۳۸۴: ۴۴).

این جاست که امید فردید به تحقق فردا و پس فردایی بهتر جوانه می‌زند و انتظار صبح آغاز می‌شود.

۳. صبحی آرمانی؛ در انتظار پس فردا

اندیشه فردید هم‌زمان با نگرش حافظ، که از شاعران مقبول اوست، به جان و جهانی

۱. فردید بر این باور است که شیعه حقیقی از سرنوشت شوم و محتوم انسان غرب‌زده امروز برکنار مانده است: «در این میان، مخصوصاً، شیعیان حقیقی اثنی عشری هستند که همواره منتظر ظهور امام زمان باقی مانده و انحراف از اسم حقیقی الله، به سراغ و سروت آن‌ها نیامده است.» (فردید، ۱۳۸۴: ۴۰)

جدید و ساخت عالمی تازه نظر دارد «این که حافظ می گوید «عالمی از نو بیاید ساخت و ز نو آدمی» یعنی باید به مظهراسمی غیر از اسمی که در آن هستیم درآیم» (دیباچ، ۱۳۷۸: ۱۲).

ساخت این عالم تازه مشروط به دگرگونی در نگاه انسان و تعالی او از گفتمان های فلسفی دیروز و امروز است. این جاست که نگاه به حق و حقیقت دچار تحوّل بنیادین می شود «حقیقت نه مطابقت ذهن با خارج است؛ آن چنان که ارسطویان برآند، و نه مطابقت خارج با ذهن است؛ آن گونه که کانت می اندیشد، بلکه حقیقت تجلّی و نامستوری غیب هویت وجود و کشف حجاب هویت غیب است، نه یک امر شناخت شناسانه. حقیقت تجلّی حق است» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۶: ۱۷).

در این اندیشه جدید، حتی برای فلسفه صدراپی و اندیشه محوری آن - اصالت وجود - هم جایی باقی نیست «در تفکر حکیمان اُنسی موجودات هیچ فردی از وجود نیستند (چنان که اعتقاد قائلان به اصالت وجود چنین است) ... بلکه تنها معیت وجود حق با عین ثابت اشیاء موجب ظهور آن ها در زمره موجودات می گردد. زیرا اگر آن ها را از حیث ذاتشان مورد تعمّق قرار دهیم، چیزی جز عدم های هستی نما نیستند ... و از حیث معیت قیومی حضرت حق با آن ها به صورت موجود متجلّی می گردند» (معارف، ۱۳۹۰: ۲۳۳). با گسترش این حکمت تازه، سرنوشت انسان و دوره تاریخی ای که در آن زندگی می کند هم زیر و رو شده و آدمی با رفتن از امروز به فردا - که همان دوره انتظار آخر الزمانی است - به وادی امنی به نام پس فردای تاریخ قدم خواهد گذاشت. «امت واحده با سیر مسیری طولانی که از وحدت پریروزی به کثرت ها رسیده بود باردگر به وحدت امت واحده می رسد» (صدرا و شارعی، ۱۳۸۹: ۱۴۸).

نهایتاً می توان گفت که در منظومه فکری مقبول فردید، قصه بشری که در ابتدا و پیش از شروع حوادث پریپیچ و خم در وادی امن الهی مأوا گرفته بود، با ظهور متافیزیک یونانی آغاز شده و با شروع رنسانس وارد نقطه عطف می شود و امروزه در کشمکش و بحران برای ورود به نقطه اوج (انتظار فردایی) و حلّ و فصل (پس فردای آرمانی) است. این نقطه پایان از حیث منزلت وجودی^۱ مساوق همان نقطه آغاز است و از همین روست که فردید معمولاً

۱. البته پیداست که دودوره پریروز و پس فردا به تبع این همانی خود در مراتب عالم هستی که بحثی وجودشناختی است، به لحاظ معرفت شناختی و زبان شناختی هم بر یکدیگر منطبق هستند. در این دو عصر، هم زبان انسان ها از تشویش و

سخنان خود را با نام خدای پیروز و پس فردا آغاز کرده است. با ذکر این گزارش از اندیشه کَلّی فردید، به مرور آراء او در باب هنر می پردازیم.

حکمت هنر فردید

کلمات به جا مانده از فردید نشان می دهد که او ضمن تعقیب ادوار تاریخی بشر، به شناخت خط فکری آثار هنری قدیم و جدید هم علاقمند بوده و به توصیف و تحلیل و نهایتاً داوری در باب مکاتب هنری پرداخته است. تشریح آراء فردید در باب هنر، تبعات نگرش فلسفی او را نمایان ساخته و همچنین سرآغازی بر تحلیل نظرات او در این باب خواهد بود.

۱. هنر و الهام از نفسانیت

حکمت هنر فردید ادامه همان حکمت اُنسی و منطبق با آموزه های او در باب ادوار تاریخی انسان و جهان است. مطابق این اندیشه، تاریخ هنر همسوبا تاریخ حیات بشر متحوّل (وبلکه منحنط) شده و آثار هنری انسان ها به موازات تفکر متافیزیکی یونان و اندیشه محوری رنسانس، طی دوگام از مبدأ و منتهای مطلوب خود فاصله گرفته و در برهوت مادی و مغربی کنونی گرفتار افتاده اند. «هنر، سیاست و فلسفه دست به دست هم می دهند. خصوصیت هر سه ماکیاولیسم است، هر سه به هم مدد می رسانند. هنر جدید و دودیدگر، یک حقیقت قارعه زده آخر الزمان اند. این حقیقت اسم قهر الهی است... که هر سه را یک نسبت واحدی است، که نامش را می گذاریم متافیزیک خودبنیادانه طاغوتی» (فردید، ۱۳۹۳: ۲۸۱).

مطابق این نگرش، هنر دوران مدرن، محصور در حصار انانیت و نفسانیت و خود طاغوتی بشر بوده و البته شوربختانه می کوشد تا یک معنویت دست ساخته را بر مخاطبش غالب و در واقع به اوقالب نماید. «نظریه های معاصر هنر از جمله نظریه احساسات و تأثرات حسی، نظریه فرمالیستی، نظریه جامعه شناسانه، نظریه فلسفی تحلیلی، زبانی، هگلی بر تفکیک و جدایی حقیقت از ساحت تجربه هنری اصرار می ورزند و هنر را صرفاً به امری غیر ذاتی و صرفاً زیبایی شناسانه تحویل می کنند. همه این نظریه ها از یک سواز معنویت ماورایی می گریزند و از سوی دیگر طالب نحوی معنویت

اغتشاش کنونی مبرا است و هم معرفت حقیقی نصیب آدمیان می گردد.

ورفع خلایی روحی [در] انسان نیست انگار خود بنیاد هنرمدرن اند» (مددپور، ۱۳۸۰: ۴۶).
واژه‌مین رو، یعنی به سبب تهافت و تباین هنر عصر مدرن با ساحت حق و حقیقتِ
پریروزی است که گفته‌اند:

هیچ‌گاه هنرمدرن به قلمرو حقیقت و اخلاق گام نمی‌نهد و به صرف اصالت
زیبایی‌شناسی بصری و سمعی محدود می‌شود و ساحت تعالی راه نمی‌یابد.
(همان: ۵۱)

در هنر امروز، هنرمند ذهن و زبان و دست و دل خود را به سوی هر عملی آزاد گذاشته
و با تخیلی افسارگسیخته، به نوآوری (که به واقع چیزی جز صدور صور ذهنی مغشوش
و هذیان زده نیست) می‌گراید. «هنر دوره جدید، به تبع موضوعات نفسانی عصر
حاضر، بالتمام در محاکات ظهورات نفس اماره به پایان می‌رسد. در مرتبه هنر، آدمی
با نفس خویش نسبت بی‌واسطه پیدا می‌کند و در این بی‌واسطگی، حدیث نفس
می‌گوید. حدیث نفس گفتن او در عصر پایانی تاریخ غرب، آنگاه که هنر اصیل غربی در
صورت ونحله «روماتیسزم» به پایان می‌رسد، بدانجا می‌انجامد که همزمان با بسط
تکنولوژی و پیدایش هنر تکنولوژیک، حضور آدمی نیز در تکنیک منحل می‌شود»
(مددپور، ۱۳۶۸: ۱۴۴).

در واقع مشکل اصلی هنر غرب سقوط این تمدن به وادی تکنولوژی و تفکر تکنیکی
است. انسان به تسخیر طبیعت روی آورده، همه چیز رنگ تکنیک گرفته و به ابزار زندگی
تبدیل شده است. «حوالت تاریخی جدید، در مرحله مسموخت، به تکنولوژیک شدن
تمامی شئون حیات آدمی، حتی هنر، انجامیده است» (همان: ۱۵۰).

در این نوع هنر-تکنیک، کارمذعیان هنرورزی هم تحمیل صورت‌های مطلوب خود
به طبیعت و در واقع استخدام طبیعت در مسیر تمایلات فردی و نفسانی خویش است.
«هنر تکنولوژیک که با بسط تکنولوژی، بسط می‌یابد، پایان هنر اصیل غربی است؛ هنری
که در صورت اصیل خود چیزی جز حدیث نفس و سیر در چاله هرز نفس اماره نیست. اما
به هر حال، هنر در صورت اصیل خویش ابداعی، حضوری و قلبی است، نه قلابی. در هنر
اصیل تدبیر شیطانی مداخله نمی‌کند؛ هر چه هست حضور و بی‌واسطگی است. هنرمند
در این مرتبه با شیادی صحنه گردانی نمی‌کند؛ او آن چه را که خود می‌یابد، به صورت شعر
یا صورت تجسمی یا الحان موزون بیان می‌کند. در این مرتبه، صور هنری منحل در

تکنولوژی انتزاعی نیست. اما با پایان هنر اصیل - که با نحلۀ رومانتیسم تمامیت پیدا می‌کند - هنر غربی هر چه بیش‌تر در علوم طبیعی و ریاضی از یک سو، و تکنولوژی از سوی دیگر، منحل می‌گردد» (همان: ۱۴۷).

پیدا است که در این هنگامه خسوف هنر، وضع هنر ایرانی - اسلامی ما هم دستخوش تغییر شده است. البته هنر ما هنوز به آن وضع نابهنجار هنر مدرن نرسیده و بلکه به پشتوانه پیشینه حکمی و عرفانی خویش در برابر آن مقاوم مانده است. به بیانی دیگر؛ «در حقیقت افق ادبیات در دوره جدید از جهانی به جهان دیگر منتقل شده است. این فضای نیست انگار نه اباحی و انتقال به جهان نیست انگار در ادبیات ما وقوع حاصل نکرد و جهان اساطیری و عالم دینی اسلامی و عرف سنتی ایرانی که گاهی محکم‌تر از احکام شریعت برای بسیاری از مردم بوده، مانع از ورود به جهان نیست انگار اباحی ادبی مدرن و معاصر می‌شود» (مددپور، ۱۳۷۸: ۵۲-۵۳).

با این حال، اگر هنر کنونی ایران و اسلام تماماً نیست انگار نیست، اما با بصیرتی نوستالژیک درمی‌یابیم که از پیشینه خود فاصله گرفته‌ایم و وضع ما چندان هم مطلوب و مثکی بر سنن معنوی مان نیست. «هنوز لایه‌های عمیقی در ضمیر ناخودآگاه و حلق دل و خیال و باطن و اندرون ما به زبان دینی و اسلامی ما را مورد خطاب قرار می‌دهد که معماری و صنعت و هنر و ادبیات ما اکنون نه غربی است و نه اسلامی و به نوعی تجلی پریشان خاطری فرهنگی و ادبی ما می‌تواند باشد» (همان: ۵۳-۵۴).

این هنر و ادبیات نیم‌بند، ناقص و عسرت زده، محصول نگاه ناقص به غرب و اخذ و اقتباس ناآگاهانه و طوطی‌وار از تمدن و تفکر غربی است. «ما نه ادبیات بزرگ سنتی خود را حفظ کردیم و نه به ادبیات بزرگ جدید غرب دست یافتیم نه هنوز به ادبیات موعود جهان آینده دسترسی داریم. ادبیات معاصر ما ملغمه‌ای هفت جوش از اندیشه و آراء متعارض و متضاد است... بلکه بیش‌تر از ترکیب سطحی و التقاطی منابع شکسته بسته بیرونی بیگانه و آشنا درونی زایش یافته است... این ادبیات به نوعی زایش ناقص الخلقی و منگولیسیم فرهنگی ادبی می‌ماند که از مادر نزاده از دنیا می‌رود... از این جهت است که گفته‌اند در سرزمین‌های شرقی نه تنها فرهنگ غربی به دست نیامده بلکه فرهنگ شرقی خود را نیز از دست می‌دهند، و در این اوضاع یک فرهنگ برزخی تکوین پیدا می‌کند و چه بسا انسان‌ها را دچار بن‌بست می‌کند» (همان: ۵۵).

البته اشتباه بزرگ این است که عده‌ای بخواهند هنر مغربی و نفسانی غرب را در ایران تقلید کنند. هنری که به تبع تاریخ امروز، گرفتار در محیط غفلت زده تمدن و تفکر غربی است، چگونه می‌تواند نسخه‌ای نجات بخش برای جوامعی مثل ایران باشد؟ به بیان فردید:

هنرنو یعنی هنری که مسخ اندر مسخ است و حالا برگردیم به این هنراصالت بدھیم، این همان غفلت است. (فردید، ۱۳۹۳: ۳۰۳)

فردید بسیاری از شاعران معاصر و نوپرداز ایران - و به تقریب همه آنان - را گرفتار وضع کنونی هنر غربی می‌داند و اساس شعر نو و شعر نیمایی را نفی می‌کند. (فردید، ۱۳۹۳: ۲۸۴ و ۲۹۱) اما از نگاه او در بحث هنر هم راهی برای بیرون رفتن از این وضع نابسامان وجود دارد که مسیر آن در انطباق با حرکت به سوی فردا و پس فردای تاریخ معنی می‌یابد.

۲. هنر و تجلی انوار حق

فردید تفاوت دو نوع هنر را چنین شرح می‌دهد:

در حکمت معنوی هنر یعنی تقوی، یعنی فضیلت، یعنی انسانیت... اما هنر جدید که تماش غرض است، تماش ارضای شهوات نفس است... هنر جدید ذاتش در فجور است، هنر مرتبه‌ای است در حضور. هنر مرتبه تحقّق حضور است... منتهی حضور یک بار «حضور رحمانی» است و یک بار «حضور شیطانی»... در هنر جدید همه چیز با اومانيسم است و نهی از معروف و امر به منکر. (فردید، ۱۳۹۳: ۲۸۲-۲۸۳)

همان طور که تفکر منتظر و زمینه ساز ظهور منجی موعود قادر به غلبه بر فلسفه نیست انگار و طاغوت زده دیروز و امروز است، هنر انسی و حقیقی هم می‌تواند جلوه‌ای از حسن و جمال حضرت حق و خاطره‌ای از قرب امت پریروز و دروادی امن الهی را زنده گرداند و دریچه‌ای از عالم وجود را به روی انسان لایق بگشاید. به تقریر سید عباس معارف:

حکمت و هنر انسی نیز از تفکّر امت واحد سرآغاز تاریخ (پریروز) مبدأ می‌گیرد و روبرو سوی امت واحد پایان تاریخ (پس فردا) دارد و حامل ودایع تاریخی پریروز برای امت پس فردا است. (معارف، ۱۳۹۰: ۵۲)

و به گزارش محمد مددپور:

تمثای اهل دیانت، رجوع هنر و هنرمندی به هنر به معنی شریف لفظ است که ریشه معنوی آن به «هو» قلب شده و «هونر» و «هونره» به معنای «نیکمرد» و «نیک‌زن» (انسان کامل) است. بدین معنی، طلبی دوباره برای بازگشت به «زندگی هنرمندانه» پیدا شده است. (مددپور، ۱۳۶۸: ۱۵۷)

درواقع، هنری که فردید آن را مطلوب می‌یابد، جلوه محسوس حقیقت متعالی است. «درمسأله هنر اولاً حقیقت درکار است و بعد جلوه محسوس حقیقت» (فردید، ۱۳۹۳: ۳۰۴).

وبه عبارت دیگر «هنردینی را می‌توان محاکات امر غیبی و تجلیات حق تعالی در صورت‌های خیالی دانست که در قرب و نسبت بی‌واسطگی با حق حاصل می‌شود. هر چه هنرمند قرب و ولایتش به حق بیشتر باشد، مقام و منزل هنرمندی او برتر است. در مقابل، هنردنیوی محاکات امر نفسانی و حجب مظاهر الهی است که در بعد از حق و نسبت بی‌واسطگی با نفس اماره و حجب وهمی و پندارهای نفسانی متحقق می‌شود» (مددپور، ۱۳۶۸: ۱۵۸).

این همان تفاوتی است که تمدن‌های بزرگ شرقی را از ملل منحط و طاغوت زده غربی جدا می‌کند. در نگاه انسان ماقبل متافیزیک، طبیعت موجودی زنده و فعال و سخنگو و نه ابزاری برای بارکشی و بهره‌وری و تامین نیازهای خرد و درشت انسانی به حساب می‌آمد. از همین روست که مصنوعات ملل شرق، نه تصرف در طبیعت، نه تسخیر آن و نه حتی تکمیل کاستی‌های آن - که ارسطو آن را می‌میسیس نامید - بوده است. «ارتباط انسان چینی با جهان، ارتباطی معنوی بود. آنان برای طبیعت، قائل به جان بودند و هرگز مصنوعات خویش را جایگزین طبیعت و حتی مکمل آن - چنان که ارسطو تلقی کرد و زمینه ظهور تکنولوژی جدید را فراهم ساخت - نمی‌دانستند» (همان: ۱۴۶).

اما وضع انسان امروز به گونه‌ای است که دیگر از این هنرها بهره‌ای نخواهد برد. «حقیقت ریاضی، حقیقتی حصولی است، پس شما دو حقیقت دارید؛ یک حقیقت حصولی و یک حقیقت حضوری. هنرنحوی از تحقق حقیقت حضوری است... پس دیگر هنر در عصر حاضر تحقق پیدا نمی‌کند... یعنی بشر امروز بیش‌تر رفته به علم حصولی» (فردید، ۱۳۹۳: ۳۰۰-۳۰۱).

از این رو راه نجات بشر از این وضع هنری، رجوع او به مبانی و مبادی هنر انسانی و

یادآوری خاطره ازلای اَمّت پیروزی است. «پس فردا به این معنی است که این هنربرود و هنری دیگر بیاید... و این تغییر نسبت قریب الوقوع است و هیچ هنری نمی تواند جلوییش را بگیرد» (همان: ۳۰۲-۳۰۳).

این هنر حقیقی، از حیث آشکار ساختن وجود و تاباندن انوار آن حقیقت سترگ، به مراتب از فلسفه برتر و دیده گشاتر است. «با این حال باید توجه داشت که فلسفه برای نجات انسان کمتر تواناست. آن چه می تواند ما را نجات دهد شعر است. یعنی آن شعر که مصداقش حکمت است و به یاد بیاوریم آن چه درباره حکمت می گفت. در پناه این حکمت می توان پرسید متافیزیک چیست و چنان چه همچون هیدگر، تسلیم متافیزیک نشویم تفکر حکمی دیگری در وجودمان زبانه می گیرد که با فلسفه به جنگ برخواند خاست» (دیباچ، ۱۳۷۸: ۶).

هنر از این حیث بر فلسفه تفوق دارد که از راه خیال و نه تفکر حصولی و مفهومی به حقیقت دست می یابد و آن را منعکس می نماید. در این معنا هنر یعنی کنده شدن از عالم ظاهر به سوی باطن انسان و جهان. دریانی دیگر از فردید:

راه خیال اصالت دارد، اگر از راه خیال آدمی کنده شود، تعالی پیدا می کند. ولی فلسفه این کار را نمی کند و راه دیگری دارد. (فردید، ۱۳۹۳: ۳۰۵)

اما جالب این جاست که گستره فیض هنر اُنسی حتی از عرصه تجلی حکمت انسی هم وسیع تر است. «هنر اُنسی نیز مانند حکمت اُنسی اغلب در برابر هنر غیر اُنسی ذکر می شود، ولی می توان گفت که مظاهر هنر اُنسی محض را بیش از جلوات حکمت اُنسی محض می توان یافت. آثار عطار و مولانا و حافظ را می توان نمونه ای از هنر اُنسی محض یا قریب به آن دانست» (معارف، ۱۳۹۰: ۵۲).

این گستردگی مظاهر هنر اُنسی به نسبت حکمت اُنسی، شاید از این روست که عارفان زبان شعر را گویاترین و بی واسطه ترین زبان دریان حقایق حکمت انسی یافته اند. این زبان قادر است تا سر حد ممکن از حصار مفاهیم بگریزد و در قامت شعری و موسیقایی بی نظیر خود، به زبان کون و عرصه تکوین عالم وجود راه یابد.

۳. فردید و هنر انتظار؛ بررسی انتقادی

به نظر می رسد برای بررسی نسبت اندیشه فردید با هنر انتظار، ناگزیر از بارخوانی انتقادی میراث او هستیم. با بررسی نقاط ضعف این اندیشه و پیرایش آن، می توان

تصویری از دامنه گرایش فردید به اندیشه و هنر انتظار ترسیم کرد.

الف) تعابیر بدیع و جملات پریشان

فردید در ساختن واژه‌های بدیع و ماندگار توانایی شگفت‌انگیزی دارد. واژه‌هایی همچون؛ نیست‌انگاری (در برابر Nihilism)، انانیت (در برابر Individualism)، نمودشناسی (در برابر Phenomenology - که بعداً آن را به پدیدارشناسی تغییر داد)، و موارد بسیار دیگر، جملگی بر توانایی فردید در ترجمه دقیق کلمات بیگانه و ساخت معادل‌هایی درست، هم‌آهنگ با واژه اصلی و سرنوشت‌ساز در گفتمان فلسفی حکایت دارند.^۱ پیداست که فردید بر لغت عربی و فارسی تسلط بارزی داشته و از دانش زبانی خود در مسیر آشنا کردن ایرانیان با فلسفه و فرهنگ غرب بهره برده است. او همچنین با طرح مفاهیم تازه - یا دست کم مصطلح کردن مفاهیم آشنا در معانی تازه - کوشیده تا نسبت ذهنی و زبانی ما را با جهان غرب مشخص کند و حتی با ریشه‌یابی تاریخی و بینا زبانی واژه‌ها، آباء و ابناء مشترک لغات را به عنوان بازویی در خدمت علم الاسماء تاریخی خود درآورد.^۲

با این حال هرچقدر که فردید در ساخت واژه‌ها و روکردن لغات بدیع تواناست،

۱. برای اطلاع تفصیلی از معادل‌سازی‌های فردید نک: (هاشمی، ۱۳۸۳: ۶۵-۶۷)

۲. در مورد دقت و تعهد فردید در ریشه‌شناسی واژه‌ها نظرات متفاوتی مطرح شده است. فردید برخلاف تلقی رایج زبان‌شناسی امروز که به دوگروه زبانی هندو-اروپایی و سامی معتقد است، ریشه همه زبان‌ها را یکی دانسته و نمونه‌هایی برای تایید آن ذکر می‌کند. اگر در باب نظریه وحدت زبانی فردید سکوت کرده و تشخیص آن را به زبان‌شناسان «فردا» واگذار کنیم، از برخی کشفیات فردید، که اسباب تفریح منتقدانش شده است، نمی‌توان به سادگی گذشت. به این جمله فردید، که در کلام شاگردان او هم تکرار می‌شود، نگاه کنید: «درذن ژاپنی [...] خدا را «تهی» (تائو) گفته‌اند. ژاپنی‌ها خدا را تهی می‌گویند برای این که تشولوژی سلبی دارند.» و پاسخ داریوش آشوری را بخوانید: «تائو واژه‌ای است چینی، نه ژاپنی، و نه مربوط به ذن ژاپنی، که مربوط است با آیین و مکتب حکمت داثویی چینی. این واژه را با هزار من سریش نمی‌توان به «تهی» فارسی چسباند، اگر چه شباهت آوایی دارد. تائو - که واگویه [تلفظ] دقیق آن «دائو» است - یک واژه بسیار کهن چینی است به معنای راه، و هیچ ربطی به تهی فارسی ندارد. ژاپنی‌ها، و نیز چینی‌ها، هم مفهوم واژه خدا، به معنایی که در دین‌های یگانه پرست می‌شناسیم، ندارند تا خدا را «تهی» بنامند. فارسی و چینی هم از یک خانواده زبانی نیستند، در نتیجه، این واژه فارسی نو(نه میانه، نه باستان) نمی‌تواند به صورت وام گرفته به چینی رفته و به صورت تائو درآمده باشد، زیرا دوهزار و پانصد سال پیش در کتاب داثوده جینگ لاودوزو - مهم‌ترین و نخستین متن حکمت باستانی داثویی - به عنوان مفهوم اصلی و محوری آن کتاب آمده است و نمی‌تواند هیچ ارتباط ریشه‌ای با هیچ واژه ایرانی داشته باشد.» (آشوری، ۱۳۸۳: ۲۰) با این حال به نظر می‌رسد که جستجو در مفاهیم و تعالیم مشترک ادیان و سنن عرفانی، به هم‌ریشه بودن یا نبودن واژه‌های آنان وابسته نیست. همچنان که اگر با معیار منطقی و استدلالی به بحث بپردازیم، بارارزشی کلمات یا قدمت تاریخی آن‌ها تاثیری بر اعتبار قضایا نخواهند داشت.

اما درگفتن یا نوشتن حتی یک سطر درست و واضح ناتوان است. درواقع تعقید زبانی فردید در رساندن منظور خود با جملات منظم، به اندازه وضوح زبانی او در رساندن منظور خود با لغات مفرد شگفت انگیز است! او جملاتش را در ساختاری گسسته کنار هم می‌چیند، فاعل و مفعول و قید و وصف و فعل اصلی و ربطی و... را به قرائنی که در ذهن خودش می‌جوشد از کلام حذف می‌کند و این‌گونه مخاطب را در حالت جذبه یا غضب رها می‌سازد.

گویی که از سربخت یا شوربختی، فردید به قواعد فلسفه و حکمتی که می‌آموخت وفادار مانده و با گریز از طرح مفهومی و گزاره‌ای حقیقت، گزین‌گویی‌های شطح‌گونه را بر گزاره‌های روشن و خوانا ترجیح می‌دهد. اما تضادّ واقعیات جهان با خواسته‌های آرمانی متفکران هم حکایت جالب توجهی است. درواقع فردید و سنتی که فردید مدافع آن بوده، درست زمانی از فضای منطقی، مفهومی و گزاره‌ای سر برمی‌آورد که مخاطب خودی یا بیگانه هم بیکار نمانده و سخنان استاد یا رقیب خود را برای نسل بعد تقریر نماید و در مقام گفتگو با اصحاب فلسفه و منطق، ناگزیر از بیان واضح و منسجم مدعیات مطرح شده باشد. اگر اصحاب تصوّف و شعر با ظهور عرفان نظری به گفتگو با فلاسفه دعوت شدند؛ اگر متفکرانی مثل نیچه و هایدگر با مطرح شدن در فضای فلسفی، از شوریدگانی گزیده گو و رمزپرداز به فیلسوفانی که حرف حساب‌شان در این چند «گزاره» خلاصه می‌شود، مبدّل گردیدند؛ حتماً فردید هم از پس جملات نامفهومش به عرصه فهم و تعبیر کشانده می‌شود و خواسته یا ناخواسته نظراتش در ذیل یک سنت فکری گسترده تراستقرار می‌یابد و به محک نقد سنجیده می‌شود. تقریر آراء فردید در بخش نخست این مقاله انجام شد. اینک وقت سنجش سخنان او و البته گنجاندن کلماتش در شعاع یک سنت فکری است.

ب) انسجامی و رای اغتشاش

دیدیم که در پس جملات دشواریاب، سخن اصلی حکمت فردید واضح و روشن است. اواز بازگشت به سنن شرقی - هم به معنای استعاره‌ای از نور و اشراق و هم به معنای یک قلمرو جغرافیایی خاص - سخن می‌گوید. این سخن برای مخاطبی که با سنت گرایان و اندیشه موسوم به حکمت خالده آشنا باشد، چندان غریب و بدیع نیست. درواقع و علی‌رغم تمام تفاوتی که فردید میان خود و دیگران می‌بیند و گاه شاگردان و

هم مشربان خود را با الفاظی تند به حاشیه می‌راند، نمی‌توان از هم سخنی او با بسیاری از فیلسوفان و متفکرانی که آنان را نفی کرده غفلت ورزید و صرفاً شباهت‌های او را با ابن عربی و هایدگر - که محبوب فردیدند - لحاظ کرد. گفتمان فردید در درون سنت عرفان نظری جای می‌گیرد و هرچند از آشنایی عمیق او با متفکران یونان و مدرن نمی‌توان گذشت، اما یک نگاه اجمالی به عرفان ابن عربی و ادبیات عرفانی (فارسی و عربی) کافی است تا دریابیم که فردید سنت غرب را برای معرّفی بهتر شرق به کار گرفته و در حقیقت حتّی هایدگر را هم به قالب شرقی و اشراقی مورد نظر خود مهر کرده است. وی به صراحت می‌گوید:

من ... هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. (فردید، ۱۳۹۳: ۹)

البته این طریقت فکری در ایران معاصر مسبوق به سابقه است و به تعبیری قابل توجه: [هانری] کربن پدر روحانی این «حکمت معنوی» در ایران است که فردید و شایگان و نصر هر یک به زبان و سبک خود نمایندگی می‌کنند (البته، شایگان با دودلی و نوسان‌های بسیار میان «شرق» و «غرب»). کربن، در آن معرکه گیر - و - گرفتاری ما در حاشیه جنگ جهانی دوم و مرحله ورود رسمی ما به «جهان سوم»، حامل این پیام شگفت و ناهنگام بود که: چه نشسته‌اید که ایران اسلامی و سنت تفکر عرفان نوافلاطونی در آن حامل عالی‌ترین ساحت تفکر در عالم است؛ تفکری که با پرش از سکوی آن می‌توان از بالای سر غرب و نیهیلیسم آن پرید و گذشت، حتّاً از بالای سر بزرگ‌ترین فیلسوف معنوی آن، یعنی هایدگر، که خواهان گذر از این نیهیلیسم است. این پیام جان‌بخش حال‌آور، نیرویی به دست و پای افسرده یکی از شنوندگان او [یعنی فردید] داد تا قیام معنوی کند، و ... یک «حکمت معنوی» پرشر - و - شور پدید آورد... (آشوری، ۱۳۸۳: ۱۴)

در واقع فردید از بازگشت به سنت سخن می‌گوید و اگر هم در تفسیر خود از مسیر تاریخ و محدوده سنت، راهی متفاوت را طی کرده و فی‌المثل در تحلیل افلاطون و ارسطو و ملاصدرا، با هانری کربن و سید حسین نصر و عموم سنت‌گرایان هم‌داستان نباشد، اما همگی آنان را می‌توان در یک مکتب فکری قرار داد. مکتبی که مدرنیته را از بنیان قبول ندارد، در ستایش سنت معنوی و علم قدسی (حکمت اُنسی) سخن می‌گوید و از این مهم‌تر این که شورمندانه در جستجوی امر قدسی (وجود حقیقی و لا بشرط مقسمی) طی طریق می‌کند، تا به ساحت آغازین جهان (یا پریروز

تاریخ) راه یابد.

پیش از آن که این اندیشه را به صورت کلی بررسی کنم، به نکته‌ای خاص در مورد فردید اشاره دارم که گاه به عنوان حفره‌ای در منظومه فکری او تلقی شده است. پرسش این جاست که: «مشخص نیست که چرا اسلام که لطف است در دیروز که دوران تجلی اسم قهر خداوند می باشد، ظهور می کند؟» (صدرا و شارعی، ۱۳۸۹: ۱۴۵)

از سوی دیگر، فردید از این حیث که با وارد شدن به مباحث اعتقادی، از بحث وجودشناختی محض دور شده، مورد انتقاد قرار گرفته است. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۲۹۷-۳۰۳) با این حال، به نظر می رسد که هیچ یک از این دو نقد صدمه چندانی به اندیشه محوری فردید وارد نخواهد ساخت. اما به نحوی که خواهیم دید مشکل از جایی شروع می شود که بخواهیم فردید را با ادبیات دینی جهان اسلام (و مشخصاً با ادبیات انتظار در اندیشه شیعی) همسخن کنیم.

فردید از سنت عرفان نظری مایه گرفته و با نظریه تاریخ اندیشه غرب و دریافت تصویری مدرن از تاریخ، نگاه عرفانی به جهان هستی را به زبانی تاریخی تر، انضمامی تر و ارزش گذارانه تر عرضه می کند. البته به سیاق تمامی سنن عرفانی که یا در پاسخ به مریدان و یا در برابر متشرعان، لاجرم باید تکلیف خود را با دین زمانه خود روشن کنند، فردید هم باید با محیطی که در آن به سر می برد از در گفتگو درآید و جایگاه دین اسلام را در حکمت انسی خود مشخص نماید. این جاست که فردید منظومه فکری مطلوب خود را با مبانی اعتقادی دین اسلام می سنجد و میان آموزه های اساسی این دو منظومه تفاوتی نمی بیند. با این حال، حتی اگر بخش اسلامی اندیشه فردید نادیده گرفته شود هم تغییر چندانی در مبانی فکری او پدید نمی آید و اتمت پریروز، انتظار فردا و تحقق پس فردا با تعالیم شرقی دیگر هم قابل انطباق خواهند بود. همچنان که هایدگر هم بدون اصرار بر مضامین یک دین خاص، محتوایی مشابه را عرضه کرده و برخی دیگر از مکاتب عرفانی هم رویکردی تکثرگرایانه را در باب ادیان اتخاذ نموده اند. اما این که نگرش سنت - معنویت گرای شرقی بر چه مبنایی استوار بوده و در کدام شرایط به توفیق بیش تر نائل خواهد شد، موضوعی قابل بحث است.

ج) اخلاق روایت و نقد

یکی از موضوعات سنجش فردید بحثی است درباره شیوه عرضه اندیشه او و میزان تقید این متفکر به اخلاق نقد و گفتگو. به نظر من حتی شوریده‌ترین مدافعان فردید هم در این حکم تردید ندارند که او خودش و هایدگرا تنها حکیمان کاشف حقیقت در قرن بیستم می‌دانست. این که متفکری با دقت در تاریخ اندیشه غفلتی را کشف و با اصلاح آن نام خود را به ثبت برساند و به واقع خود به یک سنت فکری مبدل شود، البته امری تحسین‌برانگیز است. اما بیرون راندن دیگران از مجلس گفتگو آن هم با چاشنی لعن و نفی، عملی است که محتملاً دو واکنش زیر را در پی دارد:

الف) واکنش احساسی مخاطب و در نتیجه موضع منفی او در برابر سخن؛

ب) واکنش سنجیده مخاطب و در نتیجه بازگشت او به مضمون اندیشه و بررسی استدلال‌های ارائه شده.

به نظر می‌رسد در هر دو صورت فردید بازنده است! اونه با حفظ آداب و لطایف سخن، به کلامش رونقی شعرگونه بخشیده و نه قادر بوده با قوت استدلال، مخاطبش را به سمت اندیشه‌اش متمایل کند. فردید، درست مثل سنت گرایان، به سنتی رجوع می‌کند که پیش‌تر پاسخ خود را از فلسفه‌های مدرن دریافت کرده و گویی که اصحاب این سنت هنوز خیال ندارند که استدلالی تازه را چاشنی گفتار خود کنند. آنان در جهانی که نحله‌های مختلف فلسفی‌اش حتی به مبانی و مفروضات بنیادین خود هم رحم نمی‌کنند و با طرح پرسش‌هایی تازه، مبانی درست انگاشته شده را متزلزل می‌سازند، همچنان قافیه بازگشت به گذشته را تکرار می‌کنند.^۱

البته این تمثای بازگشت اگر با زبانی آراسته، که بر نیازهای وجودی انسان تمرکز یافته، ارائه شود همچنان برای انسان امروز واجد خصایصی منحصر به فرد خواهد بود. انسان امروز همچنان شعر حافظ می‌خواند تا دردهای امروز خود را با دردهای کهنه هم‌نوعانش قیاس کند و فقر وجودی خود را در این جهان دریابد، تا شاید راه علاجی برای خود بیابد. در واقع می‌توان ضمن وفاداری به خرد نقاد انسانی و ضمن ناسزا نگفتن به این موهبت

۱. یکی از دستاوردهایی که «فلسفه‌های درباره...» - یا همان Philosophy of... - که درست یا غلط به فلسفه‌های مضاف ترجمه شده‌اند - نصیب عالم اندیشه ساخته‌اند، اشکال در مبانی و مفروضات و حتی پیش‌فرض‌های یک حکم یا استدلال به ظاهر معتبر است. این دقت و حوصله در بازسازی مبانی به ظاهر قطعی، هم به استحکام مبانی یاری می‌رساند و هم به تقویت اخلاق گفتگو منتهی می‌گردد.

بزرگ، با همان خرد به تنگنای زبان اعتراف کرده و جهان را بزرگ‌تر از مرزهای ذهن و زبان خود دانست. این جاست که خاطره سنت از دست رفته و حسرت بریقین گم‌شده آن، به روایتی امیدبخش تبدیل شده و از سر حیاتِ مهر و موم شده انسان در این جهان، گرهی خواهد گشود.

(د) هنرأنسی

آن چه از هنر مطلوب در اندیشه فردید بیان شد، پیوندی وثیق با مبانی و نتایج اندیشه او دارد. هنرأنسی هنری است که با تبعیت از مضامین حکمت أنسی و با یادآوری تجربه موفق اصحاب این حکمت در تأسیس ادبیات (شعر) عرفانی، به ایجاد یک مکتب هنری تازه در جهان پس از مدرنیته بیندیشد. البته طی این مسیر دشوار است و هنرمند باید ضمن همراهی با تعالیم این حکمت، فنون هنری مناسب دوران را هم بشناسد. همچنان که می‌توان در قیاس با ادبیات عصر جاهلی و اشعار آن دوره، به تلاش ادیبان عرب (و عجم) در راه اندازی یک سنت شعری - عرفانی اشاره کرد، در این جا هم، از منظر حکمت فردید، می‌توان هنر موجود را محتاج دمیدن روح تازه در کالبد بی‌جان آن دانست.

برای آسیب‌شناسی این نحوه نگریستن به هنر، تقریباً همه آن چه که پیش‌تر در باب اخلاق روایت و نقد بیان شد قابل تکرار است. بخشی از شکوه شعر حافظ از آن روست که در این شعر، زبان لعن و طرد مخالف یک سره غایب است و روایت هنرمند از منظری متواضعانه و با زبان راوی اول شخصی که عاری از ادعای یک دانای کل است، بیان می‌شود. اگر هنرأنسی بیانی از تجربه زیسته انسان سکونت یافته در عالم أنس باشد، حتماً اثری تماشایی خواهد بود. اثری که همواره - با کمی فراز و فرود - و البته به سهم خود، مخاطب را از حیات خسته‌کننده جهان پیرامون رها می‌کند و با طرح مفاهیمی که تا واپسین کرانه‌های زبان به دنبال گشودن رمز جهان در جوش و خروشدن، امید و آرمان مخاطب را تازه می‌سازد.

این هنر حتماً می‌تواند به تجربه دینی (معنوی) بشریاری رساند؛ مشروط به آن که از زبان شاعرانه خود به سود ایدئولوژی‌های یک بار مصرف بهره نگیرد و با گریز از نزاع و جدال، خاطره ازلی انسان و رافتاده در مغاک عالم خاک را با زبان خاص خود زنده نگه دارد. اما بخش همچنان دشوار ماجرا این جاست که اگر شعر عرفانی با چرخاندن الفاظی

همچون می و مطرب و شاهد و... به سود معانی تازه، نزاعی تاکنون تمام نشده را با اصحاب شریعت به پا کرد، هنری که از این الگوبهره گیرد، کدامین نشانه‌های تصویری موجود در هنرهای امروز (از جمله سینما) را در کدام مدلول تازه به کار خواهد بست و نهایتاً با چه واکنشی مواجه خواهد شد؟

هـ) غفلت از مولفه‌های سازنده هنر انتظار

هنر مورد نظر فردید هرچند در جای خود منسجم و مسبوق به پیشینه ادبیات عرفانی و فلسفه‌های وجودی است، اما برای نزدیک شدن به آرمان و انتظار موعود در ادبیات تشیع با چند چالش جدی مواجه است:

فردید جایگاه دین اسلام و انتظار موعود در آیین تشیع را در منظومه فکری خود تثبیت نکرده است. از این رو باید گفت اندیشه فردید در گام نخست خود برای هم‌زمان شدن با شیعیان در تبیین آموزه‌ی انتظار، نیازمند توجه آشکارتر به وجود شخصی به نام امام مهدی علیه السلام است. از کلمات فردید نمی‌توان اعتراف به وجود تاریخی امام دوازدهم شیعیان را استخراج کرد. به بیان صریح تر فردید مهدویت شخصی را از مهدویت نوعی متمایز نکرده است.

در پیوند با فراز پیشین می‌توان گفت فردید تصویر روشنی از فردای انتظار ارائه نکرده است. در ادبیات انتظار شیعیان، به ابعاد ایجابی و سیره حکومتی حضرت ولی عصر علیه السلام نیز اشاره شده است. اما کلی‌گویی فردید در این موضوع، مجال را برای بحث تطبیقی در باب دوران ظهور امام منتظر فراهم نمی‌کند.

فردید در کلام خود به تربیت افرادی برای زمینه‌سازی ظهور توجه نکرده است. آیا قرار است همه انسان‌ها با خواندن حکمت فردیدی - هایدگری به مرتبه‌ای از عقلانیت که پذیرای ظهور امام غایب است، ارتقاء یابند؟ یا این که این رسالت به عهده عالمان دینی است که افرادی متناسب با شرایط انتظار و ظهور را پرورش دهند؟ تعامل فلسفه و حکمت و هنر، با نصوص دینی به کدام جهت‌گیری تربیتی منتهی خواهد شد؟ در این بحث به سختی می‌توان کلامی مستند و بدون معارض را از کلمات پراکنده فردید استخراج کرد.

گفتمان فردید در ذات خود واجد خشونت کلامی در اداء مقصود است. این پر خاشگیری در گفتار، در عین حال که با ملاطفت عرفانی تناسبی ندارد، رافت دینی، ابتهاج معنوی و لذت زیبایی‌شناختی آموزه انتظار را تحت تاثیر نامالایمات

زبانی خود قرار می‌دهد.

نهایتاً می‌توان به این نتیجه رسید که هرچند اندیشه هنری فردید واجد خصایصی برگرفته از ادبیات عرفانی بوده و از حیث پیشینه قابل اتکاء و امیدبخش است، اما ادبیات تند فردید و ابراز علاقه ناگهانی‌اش به ادبیات تشیع (با محوریت اندیشه سیاسی حاکم بر ایران)، بر عدم انسجام و فقدان توازن در اندیشه او مهر تایید می‌زند. این عدم استحکام در هم‌نشین ساختن اندیشه و گفتار و کردار، اعتماد به «هنرانتظار به روایت فردید» را نیز با ابهام جدی مواجه می‌سازد.

نتیجه‌گیری

سید احمد فردید متفکری پرتلاش و صاحب رأی است. او با معادل‌یابی دقیق خود در ترجمه مفاهیم فلسفی مدرن و همچنین با تناظریابی واژگان فلسفی مغرب‌زمین با معانی بدیل آن‌ها در سنت اسلامی، خود را در قامت اندیشمندی قابل اعتنا در تاریخ معاصر ایران به ثبت رسانده است. فردید از وضع کنونی بشر ناراضی است و او را به بازگرداندن خاطره‌پریشی خود - که در وادی امن الهی ایمن گرفته بود - فرا می‌خواند؛ انتظاری که در آخرالزمان و به دست موعود برگزیده آن تحقق خواهد یافت. در اندیشه او هنر هم باید با تبعیت از الگوی حکمت اُنسی، به مرزهای عالم قدس قدم نهاده و مخاطبش را از رنج و غفلت دنیای امروزها سازد. هنرمند با خلق اثری که در ظل حقیقت وجود تحقق یافته و بارقه‌ای از آن را بر جان مخاطب می‌تاباند، زمینه خروج از وضع اسفبار امروز و دمیدن صورت فردا بر ماده انسان عسرت زده فعلی را محقق خواهد ساخت.

به نظر می‌رسد اگر این نگرش اثبات خود را با نفی سایر امکانات حیات بشر ملازم نبیند و صرفاً پاسخگوی یکی از نیازهای انسان باشد، قادر است تا مدت‌ها به حضور خود در ذهن و جهان مخاطب ادامه دهد و روایتی امیدبخش را از کرانه‌های پیدا و ناپیدای جهان هستی ارائه نماید. اما کنش زبانی فردید و روش تعلیمی او چنین امیدوی را در مخاطب ایجاد نمی‌کند.

همچنین باید توجه داشت که ورود فردید به اندیشه انتظاردفعتا صورت گرفته و گویی فردید به جزء مماشات اعتقادی - سیاسی، محرک دیگری برای طرح اندیشه انتظار (در

معنایی معادل با وجود امام منتظر شیعیان) نداشته است. همچنین، گفتار ناتمام فردید و غفلت او از توجه به ابعاد تربیتی شخصیت منتظران، برنارسایی ادبیات او در باب انتظار افزوده و قابلیت اندیشه او را در تکوین و گسترش حکمت هنر انتظار با تردید همراه ساخته است.

منابع

- آشوری، داریوش؛ *اسطوره فلسفه در میان ما: بازبینی از احمد فردید و نظریه غرب زدگی*؛ روزنامه ایران؛ ۱۳۸۰/۲/۲ و ۸۳/۲/۲. متنی که در این مقاله مورد استناد قرار گرفته از این آدرس دریافت شده است: www.ketabnak.com
- حقدار، علی اصغر؛ *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*؛ چاپ نخست؛ تهران؛ کویر؛ ۱۳۸۲.
- دیباج، سید موسی؛ *فلسفه و زمان فردید*؛ نامه فلسفه؛ شماره ۷؛ پاییز ۱۳۷۸؛ ص ۵-۱۳.
- ریشار، یان؛ *نگاهی دیگر به دکتر احمد فردید*؛ ترجمه شهین سراج؛ کلک؛ شماره های ۵۵ و ۵۶؛ مهر و آبان ۱۳۷۳؛ ص ۵۸-۶۰.
- صادقی، مهدی؛ *تفکر مارتین هیدگر و استاد احمد فردید*؛ نامه فلسفه، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۸۰؛ ص ۹۲-۱۰۱.
- صدرا، علیرضا و شاری، محمد محسن؛ *مفهوم شرق و غرب در اندیشه فردید*؛ سیاست؛ دوره چهارم؛ تابستان ۱۳۸۹؛ شماره ۲؛ ص ۱۳۵-۱۵۰.
- عبدالکریمی، بیژن؛ *هایدگر در ایران (نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه های سید احمد فردید)*؛ چاپ نخست؛ تهران؛ موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ ۱۳۹۲.
- فردید، سید احمد؛ *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*؛ به کوشش محمد مددپور؛ چاپ سوم؛ تهران؛ موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر؛ ۱۳۹۳.
- _____؛ *مشروطیت دفع فاسد به افسد بود*؛ زمانه؛ سال چهارم؛ شماره ۳۵؛ مرداد ۱۳۸۴؛ ص ۳۷-۴۴.
- فنایی اشکوری، محمد؛ *حکمت فردیدی: تحلیل و نقد حکمت اُنسی و علم الاسماء*؛ تاریخ سید احمد فردید؛ معرفت فلسفی، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۶.
- کمالی، سید مجید؛ *از خلاف آمد عادت... / مقدمه ای بر آرای سید احمد فردید درباره سنت*؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۵؛ مرداد ۱۳۸۵، ص ۳۸-۳۹.
- مددپور، محمد؛ *بحران نیهیلیسم فکری و هنری نیچه*، چاپ دوم؛ تهران؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل؛ ۱۳۸۷.
- _____؛ *سینما، هنر تکنولوژیک*؛ فارابی؛ شماره ۳؛ تابستان ۱۳۶۸؛ ص ۱۴۲-۱۶۵.
- _____؛ *فلسفه های سکولار هنر مدرن و معاصر*؛ کیهان فرهنگی؛ شماره ۱۷۵؛

اردیبهشت ۱۳۸۰؛ ص ۴۶-۵۳.

- _____؛ *علل نفوذ ناپذیری ادبیات ایران در مقابل مدرنیته: نظری به موانع بنیادی تکوین*

ادبیات مدرن فارسی؛ سوره اندیشه؛ دوره اول؛ شماره ۷۵؛ زمستان ۱۳۷۸؛ ص ۴۲-۵۵.

- معارف، سیدعباس؛ *نگاهی دوباره به مبادی حکمت اُنسی؛* چاپ نخست؛ آبادان؛ پرسش؛ ۱۳۹۰.

- وکیلی هادی و محمودی محمد هادی؛ *بررسی نگاه آرای هانری کرین و سید احمد فردید در*

باب گفت وگو میان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی؛ حکمت معاصر؛ سال چهارم؛ شماره سوم؛

پاییز ۱۳۹۲؛ ص ۱۱۹-۱۳۵.

- هاشمی، محمد منصور؛ *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید؛* چاپ نخست؛ تهران؛

کویر؛ ۱۳۸۳.

