

نقدی بر یک لایو اینستاگرامی و یک پست تلگرامی

اگر آوینی شناس نیستی، لااقل آوینی گش نباش



محمدحسین راحمی

روزنامه‌نگار

کرونا جلسات حضوری و محافلی که تذکری به تفکر و اندیشه بود را نیز به محاق برد و به تعطیلی کشاند. اما به‌مدد تکنولوژی و به‌واسطه شبکه‌های اجتماعی تعاملی، این مباحث در قالب‌هایی که پیش‌تر کمتر از ظرفیت‌های آنها استفاده شده بود، پیگیری شد و مورد توجه علاقه‌مندان هم قرار گرفت. به‌تازگی و در یکی از گفت‌وگوهای زنده اینستاگرامی، بحثی با محوریت ایده «چپ اسلامی» یا «چپ نو مسلمان» بین دو فعال فرهنگی-اجتماعی (و شاید سیاسی!) درگرفت که مشاهده فایل تصویری این گفت‌وگو برای فهم بهتر طیف‌های مختلف عدالتخواه و به‌خصوص طیف «چپ اسلامی» خالی از لطف نیست.

چپ اسلامی و اصلاح الهیاتی

میلااد دخانچی، مجری سابق تلویزیون و دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و ارتباطات از کانادا، در بخشی از این گفت‌وگو با ارائه تحلیلی درخصوص وضعیت فعلی ایران، مشکل اصلی را نه در حوزه سیاستگذاری‌های اقتصادی یا فرهنگی بلکه در لایه کلی‌تری در حیطه «الهیات» دانست. او قرائت رسمی از دین در چند دهه اخیر را مسبب وضع موجود قلمداد و تأکید کرد که گفتمان انتقادی شکل گرفته، بدون سوبه‌های انتقادی جدی الهیاتی و کلامی، ابر و ناقص خواهد بود. او ارائه قرائت دیگری از دین برای اتصال مجدد جامعه ایران با «خدا» را لازمه تغییر وضعیت دانست. (کذا)

روز بعد از این مناظره اینستاگرامی، دخانچی با انتشار متن یکی از سخنرانی‌های سیدمرتضی آوینی تلویحا مدعی شد ایده «چپ اسلامی» برای ارائه قرائت دیگری از دین و ضرورت تحول در الهیات و کلام از آوینی با حداقل امتداد فکر اوست. دخانچی نوشته است: «واقعیت این است که جمهوری اسلامی ۴۰ سال گذشته در تلاش کشف تکنیک‌های اداره دولت مدرن از فقه و کلام، نه‌تنها بر تکنیک‌های اداره دولت (استیت) فائق نیامده بلکه در عمل مذهب را ایزه و بازپچه لیبرالیسم و مارکسیسم درجه چندمی خود قرار داده و در نتیجه نه دیگر دولت مدرن را دارد (نه کارآمدی دارد و نه عدالت) و نه مذهب را.» او در ادامه مدعی شده است که مرتضی آوینی برای خلاصی از این بن‌بست نظری (کذا!) «پیشنهاداتی رادیکال» دارد که از تره‌های برخی روحانیون و جماعت اصولگرا قابل احصا نیست.

سابقه ایده دین‌پیرایی

ایده مطرح‌شده توسط دخانچی را می‌توان در قالب نوعی «پروتستان‌تیسیم اسلامی» صورت‌بندی کرد. در سابقه تاریخی این ایده در نیو قرن اخیر، نام علی شریعتی و عبدالکریم سروش به عنوان دو متفکر اصلی به چشم می‌خورد. طبعاً پیشوند «چپ» منشا

ایده مدنظر دخانچی را به علی شریعتی نزدیک‌تر می‌کند اما به لحاظ تاریخی و روشی، ایده دخانچی با طرحی که توسط سروش از دهه ۶۰ آغاز شد و در قالب نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» بنیان اصلی الهیات سیاسی اصلاحات را تشکیل داد، چندان بیگانه نیست. در دهه ۷۰، پندار اصلاح‌طلبان این بود که راه اصلاح سیاسی جامعه از اصلاح دینی می‌گذرد و در این میان، روشنفکری دینی با ارائه قرائتی جدید از مذهب می‌تواند راه را برای توسعه سیاسی هموار کند. البته این گرایش فکری بعد از دوران اصلاحات و به‌خصوص پس از رخدادهای ۸۸ عملاً از سوی طیف مهمی از اصلاح‌طلبان به موزه سپرده شد. با حضور چهره‌هایی چون مصطفی ملکیان، داود فیروزی و سیدجواد طباطبایی، سکه عبدالکریم سروش از رونق افتاد و

نسبت دادن نوعی

تجدید نظرطلبی در

اسلام و یا درانداختن

طرحی نو در الهیات با عزل نظر از

قرائت تشریحی و فقهی از دین،

هیچ نسبتی با افکار مرتضی آوینی

ندارد. آوینی معتقد است تمدن

غربی که صور مختلف هنر از

مظاهر آن است مبتنی بر نوعی

عقلانیت و مبانی متافیزیکی است

و انسان مسلمان برای گذر از

حجاب تکنیک علاوه بر پالایش

وجودی و درونی ناگزیر از فهم

ماهیت آن است. این شناخت نیز

نیازمند جد و جهدی فلسفی و

تاملی وجودشناسانه است که جز در

پرتو نور حکمت دینی میسر نخواهد

بود.

پروژه روشنفکری دینی تقریباً به پایان خود رسید. نقد خرده‌گفتار نوظهور «چپ نو مسلمان» (چپ اسلامی) یا تشریح قرابت‌ها و شباهت‌های پروژه روشنفکری دینی با پروتستان‌تیسیم اسلامی مدنظر این خرده‌گفتار، فرصتی دیگر می‌طلبد و غرض این متن نیست. آنچه نگارنده در ادامه به آن خواهد پرداخت، اعتبارسنجی انتساب این ایده به سیدمرتضی آوینی با توجه به یکی از سخنرانی‌های اوست. به نظر می‌رسد مدعی این قلم این است که ایده با مبانی نظری آوینی سازگار نیست. لذا با ناشی از خطای ادراکی دخانچی در فهم سخن آوینی است یا عاریه‌گرفتن شخصیت موجه او برای اعتبارتراشی به جای استدلال عقلی و منطقی برای توجیه ایده شخصی. با این فرض، گوینده نه‌تنها به لحاظ روشی از حیطه علم و فلسفه خارج شده است بلکه رسماً با گروکشی از فیگور و نه فکر آوینی، به دنبال اثبات نظر شخصی برآمده است.

پرسش از امکان هنر دینی

بحث اصلی مرتضی آوینی در جلسه مذکور ارتباطی با پروتستان‌تیسیم اسلامی و قبض و بسط تئوریک شریعت یا پروژه شریعتی ندارد. آوینی درصدد نفی دین تشریحی و ارائه قرائت جدیدی از دین نیست. او نمی‌خواهد طرحی نو در الهیات دراندازد تا جامعه را مجدداً به خدا متصل کند! (کذا)

بحث او پرسش از نسبت مذهب و هنر یا همان «امکان هنر دینی» است لذا خارج کردن مباحث مورد اشاره او درباره امکانات و مقدمات شناخت فقهی و اصولی از بستر اصلی بحث یا ناشی از اعوجاج فکری یا نتیجه نوعی بازیگوشی و تفنن در مواجهه با متن است. سوال محوری آوینی در این جلسه این است که آیا سینما، موسیقی، رمان، گرافیک و دیگر صورت‌های هنری قابلیت دینی‌شدن دارند یا خیر و اگر پاسخ مثبت است، در چه شرایطی این امکان محقق خواهد شد؟ به باور آوینی صور مختلف هنری فعلی فرآورده و محصول تمدن تکنیکی غربی است و از آنجایی که عالم غربی هم عالمی دینی نیست، این‌گونه نیست

که این قالب‌ها هم نسبت به دین و امر دینی خاضع باشند. بنابراین مواردی از قبیل سینمای دینی یا رمان دینی مگر با لحاظ شرایطی خاص، در وهله اول امری بعید و ناشدنی است: «هنر جدید خاص عالم جدید است، یعنی زائیده و مولود تکنولوژی است، مولود عالمی که تکنیک هم در آن متولد شده و آن را جز از همین نظرگاه نمی‌شود بررسی کرد... اگر هنر امروز را این‌طور (به‌مثابه مولود تکنولوژی) بررسی نکنید این اشتباه پیش می‌آید که هنر جدید در دست ما همان قدر موم است که در دست غربی‌ها و به ما همان‌طور جواب می‌دهد که به غربی‌ها- یعنی از آن می‌توان به عنوان وسیله و ابزار استفاده کرد.»

آوینی معتقد است در عالم تکنولوژیک امروز، باطن امور و اشیا به‌نفع ظاهر آن حذف شده تا امکان تصرف در آنها به وجود بیاید. او پس از اشاره به جهت‌داری اجزای تمدن امروزی به شرایط امکان تغییر ماهیت این امور می‌پردازد و «شناخت ماهیت» آنها - بخوانید فهم بنیاد متافیزیکی تمدن غربی- را به‌عنوان شرط تسخیر و تسلط بر آن برمی‌شمارد. آوینی در کنار این موضوع، تحقق حقیقت اسلام در وجود هنرمند مسلمان را هم دیگر شرط امکان هنر دینی قلمداد می‌کند.

ضرورت حکمت دینی برای

فهم ماهیت تمدن غربی

مؤلف کتاب «توسعه و مبانی

تمدن غرب» در بستر بحثی

که توضیح آن گذشت و

درباب ضرورت فهم بنیادهای

متافیزیکی تمدن غربی،

شناخت فقهی را برای این

مهم کافی نمی‌داند و معتقد

است که تنها «حکمت» امکان

فهم ماهوی تمدن غربی را

فراهم می‌آورد. با وجود این، او به‌طور کلی فقه را کنار نمی‌گذارد و تنها از عدم امکان چنین شناختی به‌وسیله فقه فعلی و فعلیت‌یافته -و نه فقه بالقوه- سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که حتی فهم فلسفی هم به‌تنهایی کافی نیست مگر اینکه ذیل «نور حکمت دینی» قرار گرفته باشد: «درصورتی می‌توانیم درباره عالم امروز نظر بدهیم که مبانی مابعدالطبیعی آن را در پرتو نور حکمت دینی بشناسیم، چون از خود مابعدالطبیعه هم به‌تنهایی کاری بر نمی‌آید و انسان دچار همان اشتباه‌هایی می‌شود که در طول تاریخ، علمای یونان‌زده خودمان گرفتار آن شده‌اند. یعنی اگر خود این مابعدالطبیعه هم ذیل نور حکمت دینی نباشد، فایده‌ای ندارد. این علم نوری است که خداوند در قلب متقین تجلی می‌دهد و عالم جدید را در پرتو این نور باید شناخت.» البته آوینی این مهم را هم کار هر کسی نمی‌داند و در ادامه اضافه می‌کند: «نمی‌توان توقع داشت همه حکیم باشند و حکمت دینی را مثل حضرت امام(ره)

بدانند و از این نظرگاه

عالم امروز را بشناسند. همه همین صورت تشریحی در ذهن‌شان هست که چندان تفاوتی با «دین عجوزه‌ها» ندارد؛ یعنی با همین تصویر که پیرزنان و قدمای عوام در ذهن‌شان دارند که تصور خیلی ساده‌ای از دنیا به ما می‌دهد... مگر اینکه همان‌طور که عرض کردم حکمت بدانیسم و از نظرگاه حکمت با عالم امروز روبه‌رو شویم یعنی همان‌طور که حضرت امام برخورد می‌کردند یا الان آیت‌الله خامنه‌ای برخورد می‌کنند.»

خاتمه

بنا بر آنچه گفته شد نسبت دادن نوعی تجدیدنظرطلبی در اسلام یا درانداختن طرحی نو در الهیات با عزل نظر از قرائت تشریحی و فقهی از دین، هیچ نسبتی با افکار مرتضی آوینی ندارد. آوینی معتقد است تمدن غربی که صور مختلف هنر از مظاهر آن است، مبتنی بر نوعی عقلانیت و مبانی متافیزیکی است و انسان مسلمان برای گذر از حجاب تکنیک علاوه بر پالایش وجودی و درونی ناگزیر از فهم ماهیت آن است. این شناخت نیز نیازمند جد و جهدی فلسفی و تاملی وجودشناسانه است

که جز در پرتو نور حکمت دینی میسر نخواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد خویش دیدگاه الهیاتی آوینی خارج از بستر اصلی بحث، ذبح نظری او در مسلخ پریشان‌گویی است. جالب اینجاست که آوینی در همین سخنرانی مذکور می‌گوید: «حکمت آموختنی نیست. حکمت «حصولی» نیست، «وصولی» است. آدم باید خودش واصل شود. حکمت را در حد مقدمه می‌شود آموزش داد، ولی همین مقدمه را وقتی دست آدم ناپاد دادید، در دست او خنجر می‌شود.»



حیات چیزی جز دم‌خوری دائم با مرگ نیست

ذخیره دائم و قائمی برای امیال آدمی دیدن و... که این خرد مولود اومانیسیم و در بنیاد قرار گرفتن انسان و خواسته‌های اوست، موجد علم بوده است. کارل یاسپرس در «روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها» از وضعیت‌هایی همچون مرگ، بیماری، هجران، سوگ، حرمان و... به موقعیت‌های مرزی تعبیر می‌کند. بر آنم که سخن فلسفی و شاید هر سخن دیگری نیز وقتی موقعیت‌های مرزی را موضوع خود قرار می‌دهد به سخن دینی تقرب پیدا می‌کند.

بیماری کرونا در بدبینانه‌ترین آمار ممکن هنوز حتی به‌اندازه نصف زلزله بم نیز تلفات نداشته است. کرونا اما مکان فاجعه را در مقایسه با زلزله بم به‌وسعتی بیشتر و زمان آن را از ساعتی در یک روز زمستانی ۹۲ به همه زمان‌ها دست‌کم به زمانی نامعلوم گسترش داده و به‌همین جهت در امان پنداشتن خود و فاجعه را مختص دیگران پنداشتن را محال کرده است. گویی همشینی دائم ما را با مرگ که با راندن مرگ به وضعیت‌ها و مکان‌ها و زمان‌های خاص از زندگی خود، دورش ساخته بودیم، هر دم به رخ می‌کشد و ما را تذکار می‌دهد که حیات چیزی جز دم‌خوری دائم با مرگ، این قطعی‌ترین حقیقت زندگی ما، نیست. چیزی نیست جز عدم را تاب آوردن. این گویی همان معمایی است که حق اراده به نجوای آن به گوش ما کرده است. امروزه متخصصان تعلیم‌وتربیت به والدین توصیه می‌کنند که اگر عملی ناشایست از کودک‌شان سر زد، از او بخواهند به اتاقش بروند، در را روی خود ببندند و در کارهای خود تامل کند. شاید هرچند هم احتمالش کم بوده باشد، قرنطینه جهانی چنین مجالی را برای بشریت فراهم کند.

منبع: مهر

فلسفه؛ عالم را نه موسس بر بنیاد که بر بنیاد می‌شمرد؛ یعنی موسس بر مفاک، مساله آن است که چگونه می‌توان بر بنیاد چیزی چونان حیات را بنیاد نهاد؟ مدرنیته ما را خود به این داده است که جز با پیش‌بینی‌پذیری حوادث و جز با محاسبه ریاضی آماری درصد خطر، قدم از قدم برنداریم. پس اساساً چگونه باید با این بنیاد بی‌بنیاد کنار آمد و باوجود آن و میل در مجاورت و همدمی با آن به زیستن ادامه داد؟ این همان سوالی است که مدرنیته با اینتای بنیادی امن برای وجود دیری است از اذهان زوده است. چگونه باید عدم را تاب آورد؟ چگونه می‌شود مرگ را که در آن تمام بنیادها در هم فرومی‌ریزد همواره نصب‌العین قرار داد و باز زنده بود؟ چگونه می‌توان به این حقیقت مقر بود که گام برداشته‌شده، هیچ تضمینی نیست که دوباره بر زمین فرود آید و کماکان قدم در ره حیات نهاد؟ بار دیگر به هایدگر رجوع می‌کنیم. او در بازپسین بخش‌های مقاله «پرسش از تکنولوژی» عنوان می‌کند که نجات، همان جاست که خطر آنجاست و اساساً نجات برخاسته از خطر است. از جنگاوری نقل می‌کند که گفت هرگز زندگی را به‌شدت و حدت زمانی که در جنگ پس از کشتن یک جنگاور سراغ دیگری می‌رود و نمی‌داند که خواهد کشت یا کشته خواهد شد، حس نکرده است. نجات همان جاست که خطر آنجاست. در همین مقاله «پرسش از تکنولوژی» است که هایدگر فتوای مشهور و البته غریب خود درباره نسبت علم و تکنولوژی را نیز صادر می‌کند: تکنولوژی بر علم مقدم است. مراد هایدگر البته نه تقدم زمانی، بلکه تقدم وجودی است. تکنولوژی وجودا مقدم بر علم است. این قول را باید چنین فهم کرد که سودای تسلط بر عالم، حرص کنترل و پیش‌بینی همه‌چیز، جهان را همچون

به ارائه تعریفی از عدم نمی‌پردازد، لیکن حال و حالتی را در زندگی انضمامی انسان به‌تصویر می‌کشد که در آن اموری که پیش‌تر و در حالت معمول و مألوف زندگی، ربط و نسبتی با انسان برقرار می‌کردند و درواقع جزو پیراجهان انسان بودند، از دست او می‌سزند و طفره می‌روند و رخصت برقراری نسبت و ربط با خود انسان نمی‌دهند. آنها نمی‌گذارند انسان که دراین حال مواجهه با عدم به‌غریقی می‌ماند به آن‌ها تشبث جوید. در همین کتاب هایدگر از بنیاد و بی‌بنیاد سخن می‌گوید. شاید او این مهم را از نتیجه آموخته است که عصر مدرن دورانی است که بشر هیچ بنیادی برای وجود خود نتواند داشت، حتی اگر این بنیاد آنی باشد که بنیاد همه بنیادها بود یعنی خداوند. به این نحو و با شکل گرفتن این مفاک، این انسان ترس‌ها، حرص‌ها را هوای اوست که خود بنیاد عالم می‌شود و اومانیسیم از پرده برون می‌افتد؛ بنیادی که مدرنیته برای عالم بنیان می‌نهد. امن و عافیت و عدم ترس از آینده آدمی است. هایدگر در بندهای ۱۹ و ۲۰، وجود و زمان مدلل می‌سازد که چگونه ریاضی و دیدن عالم که با فلسفه دکارت آغاز و با علم گالیله‌ای-نیوتنی پایه‌های آن مستحکم شده بود، جز به سودای نیل به تصویر و تصویری از عالم که هرگز نتواند از کنترل و پیش‌بینی آدمی خارج شود، طرح نشده است. ریاضیات، علم متقن است و هرآنچه در آن اثبات شود به‌تعبیر هایدگر جزو داشته‌های امین از دستبرد آدمی می‌شود. جهان ریاضیاتی به این‌گونه جهانی است آرام و رام آدمی که از کنترل وی طفره نمی‌رود و هرحادثی در آن پیش‌بینی‌پذیر است و این همان بنیان مرصوصی است که مدرنیته موسس بر عالم ریاضیاتی وعده آن داده بود. هایدگر اما در «متافیزیک چیست؟» و بسیار تفصیلی‌تر از آن در «افادات به

گفتار روز

مهدی معین‌زاده

عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پیش از هر چیز باید روشن سازم که در این نوشتار با پاندمی کرونا به‌عنوان یک پدیدار که از منظر من همان ساختار و البته شأن و حیث نشانه یا به‌تعبیر دینی آیه را دارد، مواجهه صورت می‌گیرد و این به آن معناست که هرگونه خیر و شر یا نفع و ضرر آن برای بنی بشر به تعلیق پدیدارشناختی اپوخه سپرده می‌شود. این تذکار به‌خاطر آن آورده شد که علاوه‌بر افشای طریق روش‌شناسانه نوشتار، از نقش بستن این تصور نیز مانع آید که وقتی بنده یا دوستان بزرگوارم احیاناً مجاهدات افرادی که این هفته‌ها و ماه‌های اخیر از جان مایه گذاشته‌اند، جزئی از همان نظام هستی‌شناختی می‌دانیم که پاندمی ویروس را به‌وجود آورده، قصد تخفیف ارزش این مجاهدات را داریم. حاشا و کلا!

این شأن و حیث سخن فلسفی است که بنابر ماهیت خود دیدگاهی رفیع‌تر از آنچه تکتک علوم خاص اتخاذ می‌کنند به‌چنگ آرد تا بتواند از انضمام و فردیت به انتزاع و عمومیت ره برد و گرنه برکسی پوشیده نیست که پرسنل درمانی درگیر با این بیماری درحقیقت معنایی نو به جهاد و مجاهده بخشیدند؛ معنایی که برخلاف همیشه نه با قتال که با احیا سروکار دارد.

هایدگر در کتاب «متافیزیک چیست؟» که به دوران پس از چرخش او تعلق دارد، وجود را تقریباً معادل تاب آوردن عدم می‌شمارد. او البته