

نگاهی به امر دینی در نسبت با امر سکولار و امر عرفی

بازخوانی امر سکولار در روایت بیژن عبدالکریمی

سید جواد میری*

چکیده

در عالم معاصر یکی از مهم‌ترین مباحث، موضوع سکولاریسم است و بسیاری از فلاسفه در این حوزه دست به تأملات جدی زده‌اند و در این مقاله که نقدی بر کتاب پرسش از امکان امر دینی به قلم بیژن عبدالکریمی است ما رویکرد او در این اثر را مورد نقد و بررسی قرار داده ایم. بیژن عبدالکریمی یکی از پیشروترین و پرکارترین فیلسوفان معاصر ایرانی است که تلاش کرده است ژانری خلق کند که هم در حوزه آکادمیک با مخاطبان خویش به گفت‌وگو نشیند و هم در حوزه عمومی حضور یابد و هم در مجموع بتواند بنیان‌های فلسفی و چارچوب‌های نظری انحطاط تمدنی ایران را مورد نقادی جدی قرار دهد تا از قبل آن بتوان راهکارهایی عملی برای برون‌رفت از وضعیت کنونی را بازآفرید. البته نادرست خواهد بود اگر پروژه عبدالکریمی را تنها محدود به ایران یا جهان اسلام بدانیم، زیرا یکی از وجوه غالب در تفکر او «انسان معاصر» است و بسیاری از بحث‌ها و ایده‌های وی در طی این سال‌ها معطوف به «وجه جهانی» انسان روزگار کنونی است. غفلت از این وجوه نوعی جفا در فهم پروژه اصلی اوست. اما نخستین پرسشی را که باید مطرح نمود این پرسش به ظاهر بدیهی است: پروژه فکری عبدالکریمی چیست؟

کلیدواژه‌ها: عرف، شهود، غیب، سکولار

* دانشیار جامعه‌شناسی و مطالعات ادیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۵

۱. مقدمه

دغدغه بنیادی عبدالکریمی چیست که موجب گردیده‌است تا در یکی از جدیدترین آثار خویش که در سال ۱۳۹۷ منتشر گردیده است پرسش از «امکان امر دینی در جهان معاصر» را مطرح کند؟ عبدالکریمی آثار زیادی را به چاپ رسانده‌است ولی اگر بخواهیم اطلس فکری او را در چارچوبی منقح ترسیم کنیم به چند اثر محوری برخورد می‌کنیم: *هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت* (چاپ اول، ۱۳۸۱)؛ *ما و جهان نیچه‌ای* (چاپ اول، ۱۳۸۷)؛ *هایدگر در ایران* (چاپ اول، ۱۳۹۲)؛ *شریعتی و تفکر آینده ما* (چاپ اول، ۱۳۹۳) و *پایان تئولوژی* (چاپ اول، ۱۳۹۵). هنگامی که این آثار را در کنار هم مورد خوانش انتقادی قرار می‌دهیم، آنگاه می‌توان به یک ایده کلی در گفتمان وی دست یافت که شاید بتوان آن را بن‌مایه پروژه فکری او دانست. این بن‌مایه اصلی عبارت است از کوشش به منظور یافتن راهی برای دفاع از امکان تفکر معنوی در جهانی که تحت سیطره عقل مدرن درآمده است، لیکن نه به واسطه تفکری تئولوژیک یا ایدئولوژیک بلکه از طریق تفکر و مواجهه حکمی و فلسفی. (نک: عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۳۱)

به سخن دیگر، عبدالکریمی از یک سو به دنبال تخریب «سیطره عقل مدرن» است و از سوی دیگر به دنبال «امکان دفاع از تفکر دینی و معنوی خارج از چارچوب‌های تئولوژیک سنتی» (همان: ۲۶) است. به اعتقاد او، تفکر تئولوژیک سنتی

به دلیل ارسطوزدگی و فقدان نگرش تاریخی تاکنون نتوانسته‌است به لحاظ نظری... عقل مدرن و مدرنیته [را که] ... یک نحوه ظهور تاریخی عقل و عقلانیت و یک رویدادگی عظیم تاریخی است،... بشناسد. [به سخنی دیگر، تفکر تئولوژیک سنتی] ... در درک خویش از جهان مدرن و جهان معاصر از نوعی تأخر تاریخی رنج می‌برد. (همان: ۲۸)

۲. نتایج مواجهه متأخرانه با عقل مدرن

اما پرسش اینجاست که از منظر عبدالکریمی این تأخر تاریخی تفکر تئولوژیک سنتی، که رنج‌آور نیز هست، چه معضلاتی را برای ذهن انسان ایرانی ایجاد کرده‌است؟ مواجهه متأخرانه با عقل مدرن حداقل دو نتیجه مرگبار برای سوژه ایرانی به همراه داشته‌است که در نگاه عبدالکریمی باید آن را در دو ساحت مختلف ولی به هم پیوسته جستجو نمود. در

ساحت نخست، که شاید بتوان آنرا «ساحت سیاست» نامید، انسان ایرانی عقلانیت مدرن را به غرب جغرافیایی تقلیل می‌دهد و لذا،

غرب برایش در صرف کفر والحاد و استعمار خلاصه شده، مواجهه‌اش نیز با آن به صرف گفتن مرگ بر آمریکا محدود می‌شود. نمی‌خواهم بگویم در تمدن غرب کفر و الحاد و وصف استعماری و استثماری وجود ندارد، بلکه سخنم در این است که این نکات حاق مطلب و همه قصه نیست. عقل مدرن و مدرنیته یک نحوه ظهور تاریخی عقل و عقلانیت و یک رویدادگی عظیم تاریخی است. این رویدادگی عظیم تاریخی باید بر اساس مبادی تصویری و تصدیقی و در کلیت و یکپارچگی‌اش فهم شود و صرفاً به پاره‌ای از جوه آن تقلیل نیابد. [اما چون مواجهه ما]... عمیق، حکمی و فلسفی نیست... به همین دلیل... بسیاری از تلاش‌های ما برای مبارزه با غرب نتیجه معکوس می‌دهد. (همان: ۲۸)

اما اکنون اجازه دهید به ساحت دوم پردازیم. مقصود از ساحت دوم این است که برخی دیگر از متفکران که در صدد مقاومت در برابر سیطره عقل مدرن هستند، (نک: همان، ۳۰) تلاش می‌کنند از ساحت تقلیل‌گرایانه حوزه سیاست عبور کنند و به مبانی پردازند. عبدالکریمی جریاناتی را نیز که در برابر سیطره عقل مدرن از منظر نوگرایانه ورود می‌کنند به نوعی مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد اما نه از خاستگاه سنتی بل از منظر حکمی و فلسفی. او می‌گوید این جریانات نیز

به دلیل تن دادن به... فلسفه‌های تحلیلی یا فلسفه ویتگنشتاین متقدم و تلاش به منظور ترکیب فلسفه اسلامی با فلسفه‌های تحلیلی جدید، خود به مروجان عقل مدرن تبدیل گشته، ناخواسته، و ناآگاهانه سبب بسط عقل مدرن و سکولاریسم حاصل از آن گردیده‌اند... [زیرا، آن‌ها] براساس مبانی تفکر دکارتی و کانتی و با تکیه بر انسان متافیزیکی فرو بسته در خویش و ناگشوده به امر قدسی، خواهان دفاع از تفکر دینی هستند. (همان: ۳۰)

به عبارت دیگر، به دلیل سیطره نوعی تأخر تاریخی بر فضای فکری و اجتماعی ایران، سوژه ایرانی از یک سو به صورت تقلیل‌گرایانه مواجهه با عقلانیت مدرن را تبدیل به مواجهه سیاسی ایران/اسلام و غربی‌کند یا همچون برخی روشنفکران خواهان تفسیر سوژکتیویستی از ایمان سنتی برمی‌آید خبر از آن که سوژکتیویسم مدرن «همچون اسب

تروا است که وقتی وارد قلعه ایمان شود، موجبات تسخیر این قلعه را فراهم می‌آورد.» (همان: ۳۳)

به بیان دیگر، عبدالکریمی معتقد است، عقل صور تاریخی گوناگونی دارد و این صورت‌های مختلف در سنن گوناگون تاریخی به اشکال متفاوتی ظهور می‌کنند و این بدین معناست که «عقلانیت دینی با عقلانیت متافیزیکی یونانی و عقلانیت مدرن یکی نیست. اینها صور گوناگون تاریخی عقلانیت هستند.» (همان: ۳۲)

۳. فراسوی سوپزکتیویسم و متافیزیک ارسطویی

حال اگر قائل به این شویم که عبدالکریمی رویکرد سوپزکتیویستی دکارتی-کانتی را نمی‌پذیرد و هم‌زمان رویکرد متافیزیکی ارسطویی را نیز که در سنت فقهی و تئولوژیک حوزوی مأوا گزیده است الکن می‌داند، آنگاه باید پرسید راه‌حل عبدالکریمی چیست؟ پیش از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم، اجازه دهید پرسشی دیگر را مطرح کنیم: چرا عبدالکریمی با رویکرد «ساحت دوم»، یعنی مواجهه با غرب از منظر نوگرایانه نیز مخالف است؟ به عبارت دیگر، اگر رویکرد سیاسی و تقلیل عقل مدرن به موضوعاتی جامعه‌شناختی (سوسیولوژیک) مردود است، چرا او به طور هم‌زمان هم استخدام مبانی دکارتی-کانتی را در بازسازی عقلانیت اسلامی مردود می‌داند و هم بازسازی اجتماعی فقهی-تئولوژیک را به عنوان مواجهه فقه‌الاصغر اسلامی-شیعی در مقابله با فقه‌الاکبر متافیزیک و مدرنیته غربی محتوم به شکست می‌داند؟ پاسخ این است: زیرا عبدالکریمی به شدت بر این مهم پای می‌فشارد که هر دو رویکرد به سکولاریزه شدن «امر دینی» منجر شده است و تنها راه عبور از سکولاریسم مواجهه حکمی و مواجهه اصیل فلسفی با غرب و وجودشناسی و معرفت-شناسی آناست. (همان: ۳۳)

البته در اینجا باید به نکته‌ای اشاره کنیم. عبدالکریمی در گفتمان خویش از مفاهیمی استفاده می‌کند که در قاموس تفکر فلسفی او دارای معانی‌ای است متفاوت و متمایز از کاربرد همین مفاهیم در اندیشه دیگر متفکران و صاحب‌نظران. به همین دلیل برخی از مفاهیم کلیدی عبدالکریمی نیاز به بازسازی مفهومی دارند. البته خود او مفاهیم مورد نظرش را به دقت شرح داده است لیکن چون در یک‌جا متمرکز نیست و در آثارش پراکنده است، ممکن است خواننده را به اشتباه بیندازد. به عنوان مثال، عبدالکریمی از «دریافت دینی» سخن می‌گوید و معتقد است «حیات دینی» مبتنی بر نوعی تجربه و تفکر دینی است که

شالوده «امر دینی» را تشکیل می‌دهد و این «امر دینی» هم با عقلانیت صوری-انتزاعی و تجریدی متافیزیکی-هم در شکل ارسطوگرایی سنت‌گرایان حوزوی و هم در شکل تفکر سوپژکتیویستی دکارتی-کانتی ظهور یافته در گفتمان معاصر نواعتزال‌گرایان-متفاوت است (همان: ۱۷۶) و هر نوع تحمیل عقلانیت متافیزیکی به تفکر دینی نتیجه‌ای جز از کف رفتن معرفت قدسی و مرگ حیات دینی نخواهد داشت. (همان: ۱۷۶) به سخن دیگر، فهم عبدالکریمی از «امر دینی» از سنخ نظریه‌پردازی‌های علمی و متافیزیکی نیست بل مبتنی بر نوعی «زندگی باطنی و فعالانه» است. (همان: ۱۸۰) شاید برخی استدلال کنند که اگر امر دینی مبتنی بر «رویکرد نظرورزانه» نیست و با «رویکرد علمی» هم متفاوت است و اساساً نوعی «رویکرد باطنی» است، آنگاه باید پرسید در نگاه عبدالکریمی «دین» چیست؟ او بارها در کتاب پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر به این موضوع اشاره می‌کند که تعریف دین ساده نیست زیرا تمامی تعاریفی که ما در دست داریم «مقیّد به پارادایم» (Paradigm-bounded) هستند و در بسیاری از گفت‌وگوهای فلسفی و نظری ما دچار نوعی مغالطه یا خلط «مشترکات لفظی»، یعنی عدم توجه به وجود معانی گوناگون برای مفاهیم واحد در پارادایم‌های نظری گوناگون هستیم و همین امر در مطالعات و پژوهش‌های ما، نتایج اسف-باری را به بار می‌آورد. اما پرسش ما کماکان باقی است: در نگاه عبدالکریمی دین به چه معناست؟ در فصل سوم کتاب پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر، مقاله‌ای با عنوان «دین چیست، تئولوژی کدام؟» وجود دارد. در این مقاله عبدالکریمی اشاراتی نغز به فهم خویش از دین و امر دینی دارد. او می‌گوید امر دینی حاصل فراروی از خویشتن است (همان: ۲۹۸) و این فراروی تنها زمانی رخ خواهد داد که ما بدانیم متعلّق اصلی امر دینی چیست. (همان: ۳۰۷) به سخن دیگر، در نگاه عبدالکریمی متعلق اصلی امر دینی، راز بزرگ هستی است و دین یعنی دعوت به اندیشیدن و زیستن در این راز. (۳۰۷: ۱۳۹۷) به عبارت دیگر، در نگاه عبدالکریمی هر دو رویکرد متافیزیکی و علمی به دین مردود شمرده می‌گردد، زیرا امر دینی و تفکر دینی با ساحت اصیل‌تر و عمیق‌تری از وجود انسان ربط پیدا می‌کند که در زبان خود او به صورت ذیل بیان می‌گردد:

از ژرفنای هستی ندایی خاموش ما را به اندیشیدن فرا می‌خواند. زندگی دین‌ورزانه لیبک گفتن به این نداست. امر دینی حاصل غوطه‌ور شدن در راز بزرگ هستی است، بی‌آنکه بتوان بر آن چیره شد. رازها، برخلاف مسائل متداول و عادی، هرگز پاسخ نهایی خویش را در معنای پاسخی کلی، قطعی، یقینی، ضروری و الزام‌آور نمی‌یابند.

تیین هستی، یعنی همان هستی فی‌نفسه بزرگترین و یگانه‌ترین راز جهان است. امر دینی ما را به شناوری در این راز فرا می‌خواند. (همان: ۳۰۷)

اما به نظر من هنوز مفهوم امر دینی در نگاه عبدالکریمی مشخص نگردیده است و کماکان این مفهوم نیاز به کنکاش عمیق‌تری دارد تا ما درک کنیم مقصود وی از تمایز رویکرد خویش به دین از دیگر نحله‌های معاصر (چه در ایران و چه در جهان) چیست. شاید یک روش سودمند این باشد که متن را به استنطاق بکشیم و کندوکاوی در این موضوع انجام دهیم. اگر عبدالکریمی به طرح پرسش از «امکان امر دینی» در عالم معاصر می‌پردازد و از ایده‌هایی چون «مرگ امر دینی» و «پایان حیات معنوی» در جهان کنونی سخن می‌گوید، برآستی فهم او از یک چنین ایده‌هایی چیست و او این مفاهیم را چگونه مفهومی کرده است؟

۴. امر دینی: تحدید یک مفهوم

پیش از این که به پرسش مذکور پاسخ دهیم، اجازه دهید این پرسش را نیز مطرح کنیم که آیا عبدالکریمی مفهوم «امر دینی» را تحدید معنایی کرده است یا خیر؟ در فصل سوم با عنوان «پایان گشودگی به ساحت قدس در جهان کنونی»، عبدالکریمی از سیطره نیهیلیسم سخن به میان می‌آورد و استدلال می‌کند که برای رهایی از نیهیلیسم که زاده تفکر متافیزیکی و نظام‌های تئولوژیک جزم‌اندیشانه در تاریخ تفکر بشر است راهی جز بازگشت به تفکر اصیل نیست و در تفکر عبدالکریمی چارچوب این تفکر اصیل این است که به سبک و سیاق انتولوژیک، وجود را ارزیابی کرده، اصول و مبانی پیشین ارزشیابی را که از متن مدعیات متافیزیکی و تئولوژی‌های جزم‌اندیشانه برآمده‌اند نفی و خود را در پرتو ظهور و انکشاف پرتو تازه‌ای از هستی قرار دهیم. (همان: ۳۳۹) اما پرسش کماکان باقی است: وقتی عبدالکریمی از امر دینی سخن می‌گوید، دقیقاً مرادش چیست؟ امر دینی در تعریف عبدالکریمی احیای خلافت اسلامی یا حکومت دینی یا تأسیس سیاست دینی نیست بل همان‌گونه که اشاره شد «دین» یک مشترک لفظی است که باید از این اشتراک لفظی عبور کرد و در پارادایم عبدالکریمی مفهوم «امر دینی» را بازجست. زیرا در نگاه او امر دینی نه در ذیل ساحت عقلانیت متافیزیکی قابل درک است که در طی ۲۵ قرن اخیر «امر دینی» و متعلق آن را در پاره‌ای گزاره‌های سرد و بی‌روح متافیزیکی محصور و مدفون ساخته است و نه در ذیل نظام‌های تئولوژیک جزمی که در حول هر یک از ادیان بزرگ بشری شکل

گرفته، امر دینی و حیات معنوی را به برخی آموزه‌های صرف نظری و شعائر بی‌روح تقلیل داده‌اند. (همان: ۳۳۸) این در حالی است که «امر دینی» در فهم عبدالکریمی به برقراری نسبتی وجودی با «هستی احاطه‌کننده» ای (همان: ۳۳۸) اشاره دارد که تجربه زیسته این نسبت منجر به «گشودگی به ساحت قدس» می‌شود (همان: ۳۳۹) و «امر دینی» در قاموس فلسفه عبدالکریمی همین «گشودگی به ساحت قدس» است و هنگامی که او از امکان امر دینی در عالم معاصر سخن می‌گوید دقیقاً به امکان گشودگی انسان به ساحت قدس نظر دارد. لذا بحث او نه ناظر به ساحت سیاسی است و نه معطوف به ساحت تئولوژیکال یا معطوف به بحثی ایدئولوژیک بل معطوف به ساحت انتولوژیک است و در این ساحت است که او سخن از «مرگ امر دینی» می‌کند. حال بازگردیم به پرسش پیشین که مقصود عبدالکریمی از «مرگ امر دینی» چیست؟ اگر فهم او در افق انتولوژیک از دین است پس در آن ساحت سخن گفتن از مرگ امر دینی به چه معناست؟

این یکی از پرسش‌های بنیادین در گفتمان عبدالکریمی است که تا حدودی در کتاب ما و جهان نیچه/ای‌بدان و به ابعادی از مسئله پایان متافیزیک در چارچوب رویکردی نیچه‌ای پرداخته بود و در روایت اخیرش در کتاب پرسش‌ساز/امکان امر دینی در جهان معاصر به پیامدهای جهان نیچه‌ای و «پایان گشودگی به ساحت قدس در عالم کنونی» پرداخته است. به سخن دیگر، عبدالکریمی هنگامی که از «مرگ امر دینی» سخن می‌گوید، تلاش می‌کند زیست دینی را در چهار ساحت مختلف طرح کرده، سپس پرسش از «امکان امر دینی» را در نسبت با این چهار ساحت یا چهار نحوه بودن مورد تأمل قرار دهد و مرگ امر دینی را در ساحت چهارم یا در ارتباط با چهارمین نحوه بودن مطرح نماید.

در نگاه عبدالکریمی، دین و زیست دینی یکی از ساحات بنیادین در فرهنگ و تمدن بشری بوده است. (همان: ۳۱۹) اما تحولات دوران معاصر و ظهور «سوپرکتیویسم متافیزیکی و سکولاریسم و نیهیلیسم حاصل از آن که به آخرین مرزهای بسط خویش رسیده است» (همان: ۳۱۹) امکان امر دینی را به عنوان یک مسئله پیش روی ما قرار داده است. اما پرسشی که وجود دارد این است: عبدالکریمی موضوع «مرگ امر دینی» را در کدام مدل مورد کنکاش معنوی قرار داده است؟

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، او چهار رویکرد گوناگون به «امر دینی» را به شرح ذیل از یکدیگر متمایز می‌سازد:

۱. امر دینی به معنای اعتقاد به مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات یا پذیرش نظری یک نظام تئولوژیک.
 ۲. امر دینی به منزله بخشی از فرهنگ و میراث تاریخی و به عنوان مؤلفه‌ای از «مجموعیت یا رویدادگی» (Factuality/ Facticity/ Eventuality) فرد، یعنی مؤلفه‌ای از مجموعه امکاناتی که فرد در آنها قرار گرفته است و وی در گزینش آنها هیچ نقشی نداشته است.
 ۳. امر دینی به مثابه ابژه‌ای برای مطالعات نظری و پژوهشی.
 ۴. امر دینی به منزله نحوه‌ای از تحقق «هستی خاص آدمی» (اگزیستانس / دازاین / جان) و شیوه‌ای از زیست که حاصل «گشودگی به ساحت قدس» و «قیام و مأوا گزیدن در ساحت الوهیت» است. (همان: ۳۱۹)
- عبدالکریمی، از میان چهار رویکرد مذکور، تنها رویکرد چهارم را امر دینی به منزله حقیقی و تام و تمام کلمه تلقی کرده، سه رویکرد دیگر را، علی‌رغم آن که به ظاهر با امر دینی در ارتباط هستند، بیگانه یا لاقبل متمایز از «ذات یا یسوس امر دینی» (در معنایی پدیدارشناختی) برمی‌شمارد.
- بنابراین، در روایت عبدالکریمی مسئله «پرسش از امکان امر دینی»، و ایده «مرگ / پایان امر دینی» را صرفاً در نسبت با امر وجودی و اگزیستانسیل «گشودگی به ساحت قدس» و «قیام داشتن در ساحت الوهیت» باید فهم کرد و تمایز گذاری می‌انرویکرده‌های چهارگانه مذکور به امر دینی را نباید از نظر دور داشت، در غیر این صورت معنای سخن او را از کف خواهیم داد.
- اما پرسش بعدی این است: «زیستن و مأوا گزیدن در ساحت قدس» به چه معناست؟ خود عبدالکریمی پاسخ می‌دهد: «مأوا گزیدن در ساحت قدس مبتنی بر... رازآلودگی جهان، عدم تلقی سوپژکتیو از سرشت انسان و جهان و باور به امکان نیل انسان به فراسوی آگاهی و گشودگی آدمی به ساحت قدس... است». (همان: ۳۲۰)
- اما عبدالکریمی معتقد است «مأوا گزیدن در ساحت قدس» صرفاً امری فردی و حاصل انتخاب و احوالات اگزیستانسیال فرد نیست بلکه «تا حدود زیادی... متکی به عالمیت تاریخی، افق فرهنگی و چارچوب معنایی‌ای است که ادیان... در آنها قوام یافته [و].. عرضه گردیده‌اند». (همان: ۳۲۰) لیکن وی تذکار می‌دهد که در عالم معاصر «عالمیت عالم دگرگون شده [و]... رازآلودی جهان به واسطه سیطره عقلا نیت متافیزیکی، علمی و تکنولوژیک [از میان ما] رخت بر بسته است» (همان: ۳۲۰) و همین امر موجب گردیده

است که «زیست‌جهان حیات دینی و معنوی در روزگار مدرن و پسامدرن به نحو بنیادین به عالمی سکولار تبدیل گردد». (همان: ۳۲۲) این سخن بدین معناست

تا زمانی که امر معنوی در فضایی سوپزکنویستی و حاصل صرف تجربه زیسته بشری، فارغ از امکان ظهور و تجلی امر قدسی تفسیر شود، باید از مرگ و پایان یافتن آن سخن گفت. [به سخن دیگر] منظور از پایان و مرگ امر دینی قبل از هر چیز بدو تبدیل حیات زنده دینی و معنوی در تاریخ خویش به یک نظام تئولوژیک، یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های بی‌روح و بدون پشتوانه تجربیات اصیل زیسته وجودی و پاره‌ای اعتقادات و باورهای نهادینه‌شده تاریخی و در مرحله بعد تبدیل نظام‌های تئولوژیک به بخشی از فرهنگ مرده و فاقد اثرگذاری اصیل و سپس تبدیل شدن به یک ابژه پژوهشی در نظام‌های مدرسی و اسکولاستیکی و در دوران مدرن و تحت تأثیر مدرنیته و در واکنش به آن، به ایدئولوژی‌هایی سیاسی و اجتماعی اما کاملاً تهی شده از درونمایه دینی و معنوی است که خود ظهور و بسطی از خودبنیادی و نیهیلیسم روزگار ماست. (همان: ۳۲۴-۳۲۵)

حال بر اساس این توضیحات موجز، خواهانم به پروژه محوری در تفکر عبدالکریمی بازگردم؛ یعنی تأمل او در امکان یا عدم امکان تفکر و زیست معنوی در جهان مدرنی که تحت سیطره عقلانیت بالذات سکولار است.

۵. امکان تفکر معنوی در جهان سکولار

در ابتدای بحث خویش اشاره کوتاهی به پروژه اصلی عبدالکریمی داشتم که می‌توان آن را به طور خلاصه پرسش از «امکان تفکر و زیست معنوی در جهان معاصر، یعنی در جهانی که تحت سیطره عقلانیت جدید بالذات سکولار» است، برشمرد. به سخن دیگر، «نظریه پایان امر دینی» او

به معنای پایان زیستن براساس فرهنگ و آداب و شعائر دینی یا پایان اعتقاد به برخی باورهای تئولوژیک نیست و حتی این نظریه این احتمال را نیز رد نمی‌کند که چه بسا در آینده حیات اصیل دینی دوباره‌ای ظهور یابد. از قضا وجود اشکال و صورتی از زیست به ظاهر دینی در جهان کنونی نه فقط مبطل نظریه مرگ امر معنوی نیستند بلکه خود مؤید آن‌اند. واقعیت این است که متون مقدس، امر دینی و حیات معنوی قدرت

خود را در به منصفه ظهور رساندن امر قدسی در حیات ما از دست داده‌اند. (همان: ۳۳۳-۳۳۴)

به زبان ساده‌تر، عبدالکریمی در جستجوی راهی است برای «گذار از امر سوژکتیو» و رسیدن به «حقیقت استعلایی و قدسی» و

مأواگزیدن در ساحت قدس [که] امری مشدد، معنادار و جان‌بخش است و با این گذر است که حیات دینی جانی حقیقی و سرزندگی‌ای اصیل می‌یابد. بدون این گذر، که سوژکتیویسم جدید آن را از اساس غیرممکن می‌انگارد، امر دینی در بهترین شکل خود به برابریستاهایی تبدیل می‌شود که سوژه‌ها معانی ذهنی و روانشناختی خویش را بدان‌ها می‌بخشند و بدین وجه این امر دینی و معنوی به عنوان تجلیات معنادار تجربه-های زیسته متعلق به خود سوژه دیندار، یعنی به منزله اموری ذهنی و سکولار تلقی می‌گردند. (همان: ۳۲۶)

به سخن دیگر، عبدالکریمی نه به دنبال خوانشی سنتی از دین است و نه همچون روشنفکران دینی پس‌انقلاب ایران تن به خوانش دین و امر دینی در چارچوب سوژکتیویستی دکارتی-کانتی می‌دهد بلکه به دنبال خوانشی رادیکال در چارچوبی انتولوژیک از دین و زیست دینی در روزگاری است که «عقلانیت بالذات سکولار جدید» بر آن سیطره یافته است. اما آنچه در این مقاله محل بحث انتقادی من به پروژۀ عبدالکریمی است مخالفت با رأی او در خصوص «سیطره عقلانیت جدید بما هو جدید» بر روزگار کنونی نیست، بلکه موضوع «بالذات سکولار» تلقی کردن عقل مدرن و عقلانیت جدید است. همین تلقی است که مرا وامی‌دارد تا در باب «نظریه پایان امر دینی و مرگ حیات معنوی» و ایده‌های عبدالکریمی در خصوص آینده دین، متون مقدس و حیات و حیانی به کنکاشی مفهومی و انتقادی بپردازم.

در این مقاله پرسش اصلی و انتقادی اینجانب از عبدالکریمی این است: مراد وی از «امر سکولار» چیست؟ آیا او در اثر گرانسنگ و بسیار تأمل‌برانگیز خویش، پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر، مفهوم «سکولار» را به اندازه کافی مورد تأمل قرار داده است یا نوعی آشوب معنوی در خصوص این مفهوم در این اثر و در دیگر آثار او دیده می‌شود؟ و اگر بتوان نوعی آشوب معنایی را در خصوص کاربرد مفهوم «سکولار» در اندیشه او نشان داد، آیا این امر می‌تواند در دیگر چارچوب‌های مفهومی و نظری عبدالکریمی اثرگذار باشد یا خیر؟

۶. سکولار در روایت اندیشمندان ایرانی

تاکنون در هیچ‌کدام از آثار منتشرشده عبدالکریمی اشاره‌ای سیستماتیک به مفهوم «سکولار» و برساخت این واژه در تفکر او نشده است. عبدالکریمی نیز همانند بسیاری از اندیشمندان معاصر ایران و جهان اسلام این واژه را در همان سبک و سیاق اروپامحورانه (یوروستریک) آن به کار برده است. با این وصف، در کتاب *پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر* اشارات بسیاری به مفاهیم «سکولار»، «امر سکولار» و «سکولاریسم» شده است که به ما امکان این را می‌دهد تا تصویری از معانی این اصطلاحات را در ذهن و گفتمان عبدالکریمی ترسیم نماییم. به عنوان مثال، در کتاب *پرسش از امکان امر دینی... فصلی تحت عنوان «وجه تاریخی و فراتاریخی در متون مقدس»* وجود دارد که عبدالکریمی به مسئله «وجه انسانی دین و متون مقدس» می‌پردازد و می‌گوید: «بی‌تردید، این بیان که ادیان و متون مقدس اموری انسانی هستند برای بسیاری از دینداران عوام و مؤمنان نامتفکر به متون مقدس عبارتی بسیار مناقشه‌آمیز... و برخاسته از نگرشی غیردینی و سکولار می‌نماید». (همان: ۱۶۰)

به سخن دیگر، در گفتمان عبدالکریمی مفهوم «سکولار» در کنار مفهوم «غیردینی» قرار گرفته است و این هم‌نشینی معنایی این تصور را استیفا می‌کند که در نگاه عبدالکریمی «امر سکولار» مترادف با مفهوم «غیردینی» است. در جایی دیگر عبدالکریمی وقتی در باب اعتبار وجه انسانی ادیان و متون مقدس بحث می‌کند به نکته‌ای در مورد سرشت بشری و تاریخی متون مقدس اشاره می‌کند ولی می‌گوید این «نه به معنای ناسوتی و سکولاریزه کردن آنها» (همان: ۱۶۱) بلکه به معنای درک وصف تاریخی متون مقدس و آموزه‌های دینی آنهاست. اما نکته جالب توجه در این فراز مساوی قرار دادن «امر ناسوتی» و «امر سکولار» است و همین امر این حس را به مخاطب القا می‌کند که «امر سکولار» امری «نادینی» است. البته برای فهم معنای «امر سکولار» در نظر عبدالکریمی ما نیازمند مطالعه دقیق این مفهوم در دستگاه فکری او هستیم. زیرا عبدالکریمی نه تنها «سکولار» را امری غیردینی تعبیر می‌کند بلکه آن را مترادف با مفهوم «امر عرفی» نیز می‌داند. به عنوان مثال عبدالکریمی در نقد «نظریه رؤیاهای رسولانه» (نظریه دکتر عبدالکریم سروش) مدعی است که صاحب این نظریه

در جهت‌گیری نظریشان دچار تذبذب هستند. ایشان از یکسو معتقدند محمد (ص)... مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند... به او نگفته‌اند برو و

به مردم بگو خدا یکی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست... آن سری نیست بل این سری است! تا اینجا کاملاً روشن است نظریه خواهان "عرفی و بشری ساختن" مقولات وحی و متون مقدس است. (همان: ۲۳۸)

به سخن دیگر، عبدالکریمی نقدش به «نظریه رؤیاهای رسولانه» دکتر سروش این است که این نظریه موجب «عرفی شدن» وحی می‌گردد و در این بستر عبدالکریمی عرفی شدن را مترادف با «بشری شدن» می‌انگارد و سپس در نقد سروش می‌گوید ایشان «براساس ثنویت نومن و فنومن کانتی... برای نومن و ذات دین قائل به حقیقتی قدسی بودند که در بستر فهم مؤمنان به امری انسانی، تاریخی و لذا عرفی و سکولار تبدیل می‌شود». (همان: ۲۴۱)

به عبارت دیگر، عبدالکریمی در نقد خویش از سروش به این نتیجه می‌رسد که نه تنها سروش وحی را به امری سکولار تبدیل کرده است بلکه خود عبدالکریمی نیز در نقد سروش و برای عبور از پروژه سروش به این فهم گردن می‌نهد که «امر سکولار» مترادف با «امر عرفی» است و مواجهه با متن مقدس بر اساس شاکله فهم عرفی، موجب خلط مرزهای بین امر مقدس و امر نامقدس می‌گردد. به معنای ساده در نگاه عبدالکریمی امر عرفی معنای دیگرش «نامقدس» (همان: ۱۷۳) است که بسط این امر عرفی مترادف با «بسط سکولاریسم روزگار ما است». (همان: ۱۷۳)

حال، پرسش بنیادین و انتقادی من از عبدالکریمی این است: آیا مترادف پنداشتن «امر سکولار» و «امر عرفی» و گردن نهادن به تمایز دو ساحت «امر مقدس» و «امر سکولار» و سپس امر عرفی را مساوی با «امر نامقدس» انگاشتن صرفاً یک بحث لغوی است یا در پس این آشوب مفهومی می‌توان نوعی کاتولیزه‌شدن، یعنی مسیحی و کاتولیکی شدن جهان‌بینی اسلامی را استشمام کرد؟ اجازه دهید با ارجاع به متن عبدالکریمی شاهد مثالی بیاورم. در فصل دوم، با عنوان «متون مقدس در جهان معاصر»، او به نکته مهمی در باب وجه انسانی دین اشاره می‌کند و می‌گوید دین «به طور کلی و متن مقدس به طور خاص در نسبت با انسان معنا دارد. به همین اعتبار می‌توان گفت ادیان و متون مقدس اموری انسانی هستند». (همان: ۱۶۰)

اما عبدالکریمی بلافاصله و در ادامه متن به نکته‌ای دیگر اشاره می‌کند و می‌گوید این بیان، یعنی انسانی تلقی شدن ادیان و متون مقدس «برای بسیاری از دینداران عوام و مؤمنان

نامتفکر مناقشه‌آمیز و برخاسته از نگرشی غیردینی و سکولار می‌نماید. (همان: ۱۶۰) به سخن دیگر، در نگاه عبدالکریمی مفهوم «سکولار» مترادف با مفهوم «غیردینی است». ولی نکته اصلی این است که در جهان‌بینی مسیحی و سنت کاتولیکی مفهوم سکولار مساوی با امر غیردینی نیست بلکه امر سکولار خود سطح نازلی از حیات دینی برای مردم عادی و روحانیون غیرکلیسایی استو این نکته‌ای است که عبدالکریمی از آن کاملاً غفلت کرده است. البته این غفلت مفهومی تنها به این موضوع ختم نمی‌شود بلکه با مترادف قرار دادن امر سکولار با امر عرفی و هر دوی آنها را به نیهیلیسم گره زدن مشکلات عدیده‌ای برای جامعه ما به طور خاص و برای جوامع مسلمان به طور کلی به وجود خواهد آورد و سبب محروم شدن ما مسلمانان از عرف به منزله یک منبع غنی معرفتی و لذا سبب بسط بنیادگرایی خواهد شد. به همین دلیل، به گمان اینجانب، عبدالکریمی در این خصوص، یعنی یکی گرفتن معانی امر سکولار و امر عرفی نیازمند بازنگری جدی در فهم خویش است. به عبارت دیگر، عبدالکریمی برای عبور از تنگناهای نظری نواعتزال‌گرایان و نواشعری‌گرایان و سویژکنیویسم دکارتی-کانتی به بصیرت‌هایی بنیادی دست می‌یابد و مشخصاً در برابر پروژه سروش به این موضوع اشاره می‌کند که

دکتر سروش ناگزیرند یا به نتایج و لوازم سکولاریسم و نیهیلیسم مستتر و پنهان در اندیشه‌های خود تن دهند یا آنکه وصف تاریخی بودن را صرفاً به نبی و متن مقدس محدود نکرده، این وصف را بر همه متون و همه تاریخ تفکر بشری از جمله بر خوانش خودشان از متن مقدس و نیز بر متافیزیک غربی و عقلانیت جدید از جمله بر نظریه رؤیاهای رسولانه نیز حاکم و جاری بدانند. در این صورت دکتر سروش ناگزیرند به شیفتی پارادایمی از سویژه غیرتاریخی دکارتی-کانتی به سوی سویژه تاریخی هگلی‌هایدگری، و نقد رادیکال و بنیادین نظام اپیستمیک غیرتاریخی خود و تلاش به منظور نیل به یک نظام معرفتی تازه تن دهند... که... بتوانند از امکان گشودگی انسان تاریخی به حقیقی استعلایی، قدسی و فراتاریخی نه در عالم رؤیا بلکه در ساحتی فراسوی رابطه سویژه-ابژه سخن بگویند. (همان: ۲۴۲-۲۴۳)

۷. کاتولیزه شدن تفکر شیعی/ایرانی

ما با دستگاه مفهومی عبدالکریمی به خوبی می‌توانیم از سروش و سویژه دکارتی-کانتی روشنفکران دینی پسانقلاب ایران عبور کنیم اما نکته‌ای که به نظر من قابل نقد است این

است که با این دستگاه مفهومی در ورطه عمیق‌تری نیز گرفتار می‌آییم که من از آن به «کاتولیزه شدن تفکر شیعی-ایرانی» تعبیر می‌کنم. عبدالکریمی در نقد «بینش فقاهتی» می‌گوید:

تفکر و حیات دینی حاصل نوعی دیالکتیک میان امر فراتاریخ با امر تاریخی است. این سخن به این معناست که اگر این نسبت وجودی آدمی با امر فراتاریخ و امر قدسی نباشد، همه امور صوری و ظاهری پا در هواست. اگر در فقه و حقوقی که به نام فقه و حقوق دینی و اسلامی عرضه می‌شود این نسبت احساس نشود، این فقه، علی‌رغم ظاهر مقدسش مقدس نیست و امری سکولار است. (همان: ۲۰)

به سخن دیگر، عبدالکریمی تلاش می‌کند نگاه فقاهتی را نقد کرده، برای این مهم از دوگانه «امر قدسی» و «امر سکولار» استفاده می‌کند و «امر سکولار» را در سبک و سیاقی به کار می‌برد که گویی مترادف با امری «نادین و ضد دین است». (همان: ۲۱) در حالی که دوگانه امر قدسی و امر سکولار برآمده از الهیات مسیحی است و حتی در دستگاه معنایی الهیات کاتولیکی نیز امر سکولار مترادف با نادین و ضد دین نیست بلکه بخشی از ساحت دینی است که اگر این امر به درستی درک نشود منجر به کژفهمی‌هایی می‌گردد که نیاز به واکاوی جدی دارد.

اولین نقد جدی‌ای که می‌توان به روایت عبدالکریمی از «امر دینی» کرد این است که او مفهوم «سکولار» را در سیاقی غیردینی، ضددینی، نادینی و ضد مذهبی به کار می‌برد. ولی، همان‌گونه که خود او در نقد عبدالکریم سرورش به درستی اعلام می‌دارد، مفاهیم در افق و بستر تاریخی و در چارچوب عالمیتی کلان قابل فهم هستند و نمی‌توان مفاهیم را در به شکل واژه‌نامه‌ای تفسیر و ترجمه کرد.

به دیگر سخن، از عبدالکریمی باید پرسید: امر سکولار در زیست جهان ایرانی که متأثر از عالمیت عالم اسلامی است به چه معناست؟ آیا می‌توان در تفسیر زیست جهان ایرانی از مفهوم سکولار استفاده کرد و اگر پاسخ به این پرسش ایجابی است، آنگاه باید فهمید این مفهوم چه «میدان معنایی» دارد؟ اگر ما برای تفسیر عالمیت اسلامی در بستر ایران، چشم-انداز مسیحیت کاتولیک و میدان معنایی الهیات مسیحی را معیار قرار دهیم، آنگاه می‌توان گفت که در چارچوب الهیات مسیحی، هستی به دو ساحت قدسی/روحانی (Sacral / Spiritual) و سکولار/دنیوی (Secular / Profane) یا قدسی/روحانی و سکولار/غیرروحانی تقسیم می‌گردد. من عامداً معادل سکولار را به فارسی «عرفی» ترجمه

نکرده‌ام چرا که این ترجمه نه فقط از نظر لغوی نادرست است بلکه پیامدهایی وجودشناختی، معرفتی و الهیاتی نیز داشته است که مناقشه‌برانگیز است. حال، اگر هستی به دو ساحت روحانی و سکولار تقسیم گردد، معیار این تفکیک چیست؟ آیا این بدین معناست که از منظر الهیات مسیحی امر سکولار مترادف با امر غیردینی و امر نادینی است یا آن که مفهوم سکولار در چارچوب الهیات مسیحی و جهان‌بینی کاتولیکی بار معنایی دینی دارد؟ هنگامی که از منظر الهیات مسیحی به جهان و هر آنچه در آن هست می‌نگریم، عیسی مسیح محور حیات بشری است که راه‌هایی و فلاح با پیروی از مسیح و وقف زندگی خویش در راه او امکان‌پذیر است و پس از غیبت مسیح، کلیسا به مثابه «پیکر مسیح» (*Corpus Christi*)، تنها حجت طریق برای مؤمنین است و بشر باید خود را وقف کلیسا (بدن و پیکر مسیح) بنماید. اما ابناء بشر همگی از منظر وسع وجودی در یک سطح قرار ندارند و به دلیل ضعف وجودی نمی‌توانند خود را وقف مسیح (و پیکر مسیح که کلیسا باشد) بنمایند. در اینجا سلسله مراتب ایجاد می‌شود که در بالاترین درجه آن پاپ (Pope)، سپس کاردینال‌ها (Cardinals)، اسقف‌ها (Bishops)، کشیش‌ها (Priests)، شماس‌ها (Deacons) و در آخر غیرروحانیون کاتولیک (Laity) قرار می‌گیرند. به سخن دیگر، پیکر مسیح از شش جزء تشکیل شده است که در بالاترین جایگاه آن پاپ قرار می‌گیرد که لقب پونتیف (Pontiff) نیز دارد و معنای این کلمه این است که پاپ واسطه فیض بین عالم روحانی و عالم جسمانی است و تماماً خود را وقف کلیسا کرده است. ولی در این میان کسانی هم هستند که مؤمن به پیام مسیح هستند ولی نمی‌توانند خود را کاملاً وقف پیکر مسیح سازند ولی در داخل کلیسا قرار دارند و نام این گروه عظیم مسیحی «لایک» است و لایک‌ها «کافر» نیستند زیرا برای مفهوم «کافر»، واژه دیگری وجود دارد و آن کلمه «پاگان» (Pagan) است. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که کلیسا خود یک اجتماع ولی جامعه‌ای از مؤمنین است که در آن سلسله مراتبی وجود دارد و تاریخ غرب حداقل ۱۸۰۰ سال با این الهیات مسیحی و بر اساس همین سلسله مراتب کلیسایی مفهوم-ساز و مفصل‌بندی شده است و بی‌توجهی به این موضوع پیامدهای مفهومی زیانباری برای جامعه ایرانی در تمامی ساحات داشته است. یکی از مهمترین کژفهمی‌ها این است که «لایک» را در ایران به عنوان «ضددین» ترجمه کرده‌اند در حالی که لایک در بستر کلیسای مسیحی و در چارچوب الهیات کاتولیکی به هیچ وجه به معنای ضددین نبوده است بلکه انسان لایک کسی است که نتوانسته است خود را کاملاً وقف پیکر مسیح کند ولی باور

مسیحی دارد و در عمل پیرو تعالیم مسیحیت بوده است. بنابراین، یکی از مهمترین تفاوت‌های یک فرد لائیک فرضاً با یک کاردینال یا یک کشیش این است که فرد لائیک یک روحانی (Clergy) نیست، یعنی کسی نیست که به طبقه روحانیان کلیسایی تعلق داشته باشد و مجرد (Celibacy) پیشه کند و در امور روحانی و معنوی ممارست داشته باشد. لذا فرد لائیک کسی است که به حوزه زندگی روزمره توجه دارد و ازدواج می‌کند و به جای پیوند قدسی با پیکر مسیح (کلیسا) (Sacred Matrimony) تن به پیوند زمینی با زندگی طبیعی و عادی می‌دهد. به سخن دیگر، مجرد اختیار نکردن و به پیوند زناشویی رضایت دادن فرد را به نازل‌ترین درجه در کلیسا (یعنی در جامعه مومنین مسیحی) تنزل می‌دهد و او را یک مسیحی غیرروحانی و لائیک می‌کند و اعمالی همچون ازدواج و برقراری رابطه زناشویی یا خرید و فروش و معاملات که او انجام می‌دهد یک عمل روحانی (Spiritual) نیست. پس نام عمل یک فرد لائیک از منظر الهیات کاتولیکی چیست؟ در چارچوب الهیات مسیحی این عمل که روحانی نیست ولی دینی است «سکولار» نامیده می‌شود و افرادی که تن به کارهای سکولار همچون ازدواج، تجارت، نوزادآوری، کسب و کار، و جنگ و دفاع می‌دهند، آنها لائیک محسوب می‌شوند. حال اگر از منظر الهیات مسیحی کاتولیک به جهان‌بنگریم و از آن جغرافیای مفهومی به اسلام نظر کنیم و محمد (ص) را (پیامبری که در تاریخ اعراب و مسلمانان نقطه عطف، محور و الگوی اصلی محسوب می‌گردد) به عنوان یک پدیده بخواهیم در دستگاه مفهومی الهیات مسیحی توصیف کنیم، آنگاه اسلام و پیامبر آن را باید دین و شخصیتی سکولار و مسلمانان را افرادی لائیک بدانیم. زیرا در نگاه مسیحی، کسی که تن به ازدواج بدهد و زاد و ولد کند و اهتمام به امور دینی داشته باشد و دست به کسب و کار و تجارت بزند، او مشغول به اعمال روحانی نیست بلکه او به کارهایی وجود خود را وقف کرده است که از منظر مسیحی «سکولار» نامیده می‌شود. به همین دلیل، جامعه مسلمانان از نگاه الهیات مسیحی یک جامعه لائیک است. اما در اینجا یک ان‌قلتی نیز باید کرد و باید گفت که در نگاه مسیحیان اولیه که با اسلام و تعالیم پیامبر آن روبرو شدند، اسلام را یک «بدعت» (Heresy) تلقی کردند. زیرا در نگاه پیامبر اسلام سلسله مراتب کاتولیکی به رسمیت شناخته نمی‌شد و این خود باعث شد که مسیحیان دعوت اسلام را ابتدا یک بدعت مسیحی و سپس ضد‌مسیحی و در آخر کفر تلقی کنند.

حال، پرسش اینجاست که ما بر چه مبنایی زیست جهان‌اسلامی را باید از منظر مسیحیت مورد مطالعه قرار دهیم؟ ممکن است بیژن عبدالکریمی بگوید که من مفهوم

«سکولار» را در معنای الهیاتی مسیحی به کار نبرده‌ام بلکه به عنوان واژه‌ای که در ادبیات فارسی وارد و متداول شده است، برگزیده‌ام و مقصودم از این تعبیر به هیچ وجه معانی مسیحی‌ای نیست که شما به آن الصاق کرده‌اید و برای دوری از هرگونه سوء برداشت همان مفهوم فارسی معادل آن را که امروزه رایج هم شده است استفاده می‌کنم، یعنی معانی «عرفی» و «امر عرفی». اما این پاسخ مقدر دارای دو اشکال عمده است که بی‌توجهی به آنها و عدم التفات به میدان معنایی مفاهیم به کار گرفته شده هم آشفتگی‌های مفهومی ایجاد خواهد کرد و هم پیامدهای سخت و فاجعه‌آور تمدنی، فرهنگی، دینی، سیاسی و اجتماعی برای زیست جهان ایرانی به همراه داشته و بیش از این نیز خواهد داشت. اشکال نخست این است که مفاهیم «معصوم»، یعنی «فارغ از ارزش» و «رها از مفروضات پیشین» نیستند بل همان‌گونه که عبدالکریمی در نقد سروش می‌گوید مفاهیم سیاقمند بوده، هر یک عالمیت خاص تاریخی خویش را دارند و نمی‌توان مفاهیم را به مثابه ابزار صرف و بدون توجه به مفروضات ضمنی و بستر و افق تاریخی‌ای که در آن پدیدار گشته‌اند، به صورت لغتنامه‌ای استعمال نمود. به بیان ساده‌تر، همان انتقادی که عبدالکریمی به سروش و جریان نواعزتال-گرایی در باب کاربرد غیرتاریخی مفاهیم وارد می‌کند دقیقاً به اعتبار دیگری در ارتباط با اندیشه خود عبدالکریمی و در خصوص کاربردش از مفهوم «سکولار»، بی‌توجه به سیاق تاریخی آن صادق است. به سخن دیگر، عبدالکریمی صورت الهیات کاتولیکی را به ماده زیست‌جهاندینی اسلام تحمیل کرده است و این رویکرد سبب کاتولیزه شدن زیست‌جهاندینی قرآنی گردیده است، هر چند که وی از منظر فلسفی مدعی رهایی‌بخشی معرفت‌قدسی از روند سکولاریزه شدن باشد.

اشکال دومی که به رویکرد عبدالکریمی وارد است خلط بین دو مفهوم «عرفی» و «سکولار» است. همان‌گونه که پیشتر اشاره کردم، مفهوم «سکولار» به معنای امر غیردینی یا ضددینی نیست ولی عبدالکریمی مفهوم سکولار را در کنار نیهیلیسم، نادینی و ضد دینی قرار می‌دهد. در حالیکه اگر از منظر مسیحی به تاریخ تحولات اروپا بنگریم سیطره سکولاریسم به منزله چیرگی نادین یا کفر بر حق مفهوم‌سازی نشده است بلکه به معنای تغییر در هندسه معرفت دینی است و در این دگرگونی، «لائیک‌ها» که غیرمسیحی یا ضدمسیحی نیستند مدیریت امور سکولار را به دست گرفته‌اند و «روحانیون» مدیریت «امور معنوی / اسپیریچوال» (Spiritual) را در واتیکان و از واتیکان به عهده گرفته‌اند و این تفکیک امور در چارچوب الهیات مسیحی مسبوق به سابقه نهادی نیز هست. به عنوان مثال

کلیسا، نهادهای امور سکولار دارد که به دو بخش نهادهای سکولار در نسبت با امور روحانی (Clerical Secular Institutes) و نهادهای سکولار در نسبت با امور لائیک (Lay Secular Institutes) تفکیک می‌شود و در این سیاق مفهوم سکولار به‌هیچ وجه به معنای ضد‌دین در چارچوب مسیحیت تعریف نشده است و این برداشت و بساختی که در تمدن اسلامی و در زیست‌جهان ایرانی و بر اساس تفکر انقلابی/شیعی از «امر سکولار» شکل گرفته، بدعتی غیرتاریخی و کاملاً نادرست است و از آن فاجعه‌بارتر این است که ما مفهوم مسیحی «سکولار» را که دریافت غلطی از آن داشته‌ایم در میدان معنایی زیست‌جهان اسلامی به مفهوم دیگری، یعنی مفهوم «عرف» ارجاع دهیم که خود این مفهوم اساساً کارکرد رهایی‌بخش و راه‌گشاینده در تفکر اسلامی و زیست‌جهان ایرانی داشته است، ولی به دلیل عدم اتخاذ موضع نظری صحیح تبدیل به ضدخود شده است. به بیان ساده‌تر، در تفکر و سنت اسلامی و در زیست‌جهان ایرانی «عرف» در کنار «شرع» همیشه به عنوان یکی از منابع اجتهاد شناخته شده است و برای آن قاعده‌ای بساخته بودند که با عبارت «حکم به الشرع او حکم به العرف» از آن یاد می‌کردند. به سخن دیگر، در عالم اسلام عرف به معنای فهم متعارف، یکی از ساحات عقل در کنار کتاب و سنت و اجماع بوده است و خود این امر فضا و قدرت انطباق به جامعه و علمای دینی آن می‌داد تا بتوانند خوشه‌چین معارف و دانش‌های بشری در صور گوناگون آن باشند. حال آیا می‌توان امر سکولار دینی مسیحی را مترادف با عرف به مثابه «فهم متعارف» دانست؟ به نظر من عدم توجه عبدالکریمی به تمایزات میدان‌های معنایی بین اسلام و مسیحیت موجب گردیده است که او تجربه تاریخی کاتولیکی را به صورت ضمنی چشم‌انداز نظری خویش قرار دهد و از آن منظر دست به تئوریزه کردن زیست‌جهان ایرانی بزند و به عالمیت خاص جهان اسلامی توجه نکند. شواهد بی‌شماری در متن عبدالکریمی موجود است که نشان از نوعی اولویت نظریه عبری-مسیحی بر جهان‌بینی اسلامی دارد. به عنوان مثال در اثر سترگ پرسش/از امکان/امر دینی در جهان معاصر عبدالکریمی دائماً سخن از سنت عبری-یهودی به میان می‌آورد ولی پرسش اینجاست که آیا سنت اسلامی ذیل سنت عبری-یهودی تحدید می‌گردد یا ذیل سنت سامی-عربی؟ در جای‌جای روایت عبدالکریمی سخن از سنت عبری-سامی-یهودی است و سنت اسلامی، رویکرد شیعی و سنت امامیه با کدامین منطق ذیل سنت عبری-یهودی قرار می‌گیرد؟ اگرچه او به درستی به نقد نواعترال‌گرایی و نواشعری‌گرایی و رویکرد سوبژکتیویستی و رویکرد دکارتی-کانتی می‌کند ولی برای عبور از نیهیلیسم از مفاهیمی

استفاده می‌کند که به گونه‌ای دیگر پروژه امکان تفکر معنوی او را با بن‌بست روبرو می‌کند. به سخن دیگر، تفکیک دین به دو ساحت روحانی و سکولار به یک اعتبار تقسیم‌بندی‌ای کاتولیکی است ولی هنگامی که عبدالکریمی سخن از تفکیک دین به دو ساحت قدسی و سکولار می‌کند او دقیقاً در قالب مفهومی سوسیولوژیک (جامعه‌شناختی) سخن می‌گوید که دورکیم واضح آن است و در این خوانش هستی به دو ساحت مقدس و نامقدس تقسیم می‌شود و عبدالکریمی برای فهم اسلامیت اسلام و قوام اسلام این پرسش را مطرح می‌کند که چه چیز امر دینی را از امر غیر دینی جدا می‌سازد؟ (همان: ۲۶۷-۲۶۸) با نگاه به دو پرسش عبدالکریمی متوجه می‌شویم که او با نگاه کاتولیکی و سپس رویکردی یوروستریک، اسلام را در قالبی عبری-یهودی مورد استنطاق قرار می‌دهد حال آنکه اگر او از موضع کاتولیکی و یوروستریک به اسلام نمی‌نگریست بل از موضع جهانی‌تریسم شده در قرآن به اسلام می‌نگریست آنگاه به جای مقدس و نامقدس، سکولار و روحانی از مفاهیم «غیب» و «شهادت» در سیاق قرآن و عالمیت تاریخی اسلام می‌پرسید و آنگاه امر عرفی را مترادف با نامقدس نمی‌انگاشت. به عبارت دیگر، مفاهیم غیب و شهادت مترادف با مفاهیم مقدس/روحانی و سکولار/نامقدس نیستند بلکه مفهوم غیب مترادف با امر معقول و فرامحسوس است و مفهوم شهادت هم‌معنا با امر محسوس است و در این نگاه ما با امر تشکیکی معرفتی و اپیستمولوژیک روبرو هستیم و این تفکیک ساحات در اسلام ربطی به روحانیت یا عدم روحانیت انسان ندارد. به نظر من ما در اینجا با دو نوع جهان‌بینی متفاوت روبرو هستیم که اگر نقاط تمایزش را به وضوح بیان نکنیم آنگاه به دلیل سیطره مدرنیته سکولار مسیحی بر زیست جهان ایرانی ما، صورت الهیات مسیحی را به ماده تفکر اسلامی تحمیل خواهیم کرد. البته در پایان این مقاله باید به دو نکته کلیدی اشاره کنم و در مجالی دیگر آنها را بیشتر بسط خواهم داد.

۸. لائیسیته و امر دینی

اولین نکته‌ای که عبدالکریمی به مانند بسیاری از متفکران معاصر ایران اعم از سنت‌گرایان، مدرنیست‌ها یا روشنفکران دینی— به آن توجه ندارد این است که فرد یا امر لائیک (the Laity) در سلسله مراتب مسیحیت کاتولیک ضددین نیست بلکه برخوردار از مراتبی از مراتب باورمندی— بدون وقف کامل خویش به پیکر مسیح (یعنی کلیسا)—است و به زبانی آن را باید نحوه دینداری یک انسان متعلق به کلیسای کاتولیک دانست. به سخن دیگر،

لائسیتته انسان مسیحی لائیک، نوعی نحوه بودن و شدن به معنای دینی است که بر طبق آرای سنت مسیحی و کلیسای کاتولیک تعریف و تحدید شده است. بنابراین لائیسیتته به هیچ روی مفهومی ضددینی نیست بلکه آنچه آن را به مغایرت (و نه ضدیت) با امردینی کشانده است و به دلیل تأثیرپذیری از تمدن، فرهنگ و دیانت اسلامی در قرون وسطی، از درونش جنبش پروتستانتیسم متولد شد عدم رعایت سلسله مراتب کلیسایی بود و این نکته‌ای است که کاملاً در درک مفهوم لائیک و امر سکولار در روایت عبدالکریمی مغفول است. نکته دیگری که عبدالکریمی نه تنها به آن توجه نکرده است بلکه آن را به انحاء گوناگون بازتولید کرده است مفهوم «ناسوت» در برابر «لاهورت» است. این دو مفهوم و تقابل میان آنها ریشه‌های عمیقی در انگاره‌های برآمده از اسرائیلیات و فضای دینی شبه-جزیره عرب در بدو تولد اسلام و ورود اعراب به اسلام و ورود تازه‌مسلمان‌ها به حوزه تفکر اسلامی دارد. به سخن دیگر، ما اگر میدان معنایی قرآن را ذیل سنت عبری-یهودی مورد تأمل قرار ندهیم بلکه آن را به عنوان یک متن در سبک و سیاق غیرعبری و غیریهودی بررسی کنیم، آنگاه درمی‌یابیم که طبق منطق مفهومی قرآن ناسوت نمی‌تواند در برابر لاهوت مفهوم‌پردازی گردد. زیرا ناسوت ربط و وثیقی به مفهوم «ناس» (مردم) دارد و مفهوم ناس در برابر لاهوت یا امر الهی قرار نمی‌گیرد بلکه در ادامه و امتداد امر الهی است. ولی این که چرا ما در ادبیات دینی-اسلامی امروزین خود، ناخودآگاه ناسوت را در برابر لاهوت قرار می‌دهیم و برخلاف منطق مفهومی قرآن به پدیدارها نگاه کرده، به جای استفاده از مفاهیم ایستمیک «غیب» و «شهادت»، از مفاهیم ناسوت در برابر لاهوت و خوانش عبری-یهودی استفاده می‌کنیم به نظر من ربط و وثیقی با هژمونی و غلبه خوانش عبری-یهودی بر سنت اسلامی-شیعی و حکمی ما دارد. در سنت اسلامی به منظور اشاره به سیطره خوانش‌های عبری-یهودی-مسیحی بر مفاهیم اسلامی-قرآنی-شیعی از مفهوم اسرائیلیات یاد می‌گردد ولی متأسفانه این مفهوم در ذیل انگاره‌های فقهی-روایی مفهوم‌پردازی شده است در حالیکه گستره اسرائیلیات بیش از حوزه‌های فقهی-روایی و راه‌های برون‌رفت از آن نیازمند رویکردی فلسفی-پدیدارشناختی است.

عبدالکریمی در روایت خویش از امر دینی از دو سو غفلت نموده است. از یکسو ناسوت را در برابر لاهوت مفهومینه کرده و از سوی دیگر ناسوت را به مثابه امر سکولار دیده است و آن را به امری غیردینی و ضددینی و سرآخر نیهیلیستی تلقی نموده است در حالیکه اگر این مفاهیم به نحوی دقیق در چارچوب معنایی و افق و عالمیت تاریخی خاص

نگاهی به امر دینی در نسبت با امر سکولار و امر عرفی ۲۶۳

خود قرار نگیرند ما را از درک درست همان دغدغه‌هایی که عبدالکریمی را به طرح پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر واداشته است، باز خواهند گذاشت. به عبارت دیگر، عبدالکریمی به درستی در نقد عبدالکریم سروش در رابطه با «سکولار شدن مقولۀ وحی» ارجاع به «بینش قرآنی» (همان: ۲۰۱) می‌دهد ولی خود او بینش قرآنی را ذیل مفاهیم عبری-یهودی از یک سو و مفاهیم کاتولیکی-پوروسنتریکی از سوی دیگر قرار می‌دهد و این در حالی است که بینش قرآنی واجد منطق یا منطق‌هایی است که روایت عبدالکریمی از منظر مبنایی با این بینش فاصله زیادی دارند.

کتابنامه

- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۸۷، ما و جهان نیچهای، تهران: انتشارات علم.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۲، هایدگرواستعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، تهران: انتشارات ققنوس.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۲، هایدگر در ایران، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۳، شریعتی و تفکر آینده ما، تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۵، پایان تئولوژی، دو جلد، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۷، پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر، تهران: نقد فرهنگ.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی