

نگاهی به امر دینی در نسبت با امر سکولار و امر عرفی بازخوانی امر سکولار در روایت بیژن عبدالکریمی

سیدجواد میری*

چکیده

در عالم معاصر یکی از مهم‌ترین مباحث موضوع سکولاریسم است و بسیاری از فلاسفه در این حوزه دست به تأملات جدی زده‌اند. در این مقاله که نقدی بر کتاب پرسش/امکان/امر دینی به قلم بیژن عبدالکریمی است رویکرد او در این اثر را نقد و بررسی کرده‌ایم. بیژن عبدالکریمی، یکی از پیشروترین و پرکارترین فیلسوفان معاصر ایرانی، 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 به بنیان‌های فلسفی و چهارچوب‌های نظری انحطاط تمدنی ایران انتقاد جدی وارد کند تا از قیل 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 که باید مطرح کرد این پرسش به‌ظاهر 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 شده است در یکی از جدیدترین آثار خویش که در سال ۱۳۹۷ منتشر شده پرسش از «امکان امر دینی در جهان معاصر» را مطرح کند؟ عبدالکریمی آثار زیادی را به چاپ رسانده است، ولی اگر بخواهیم اطلس فکری او را در چهارچوبی منقح ترسیم کنیم به چند اثر محوری برخورد می‌کنیم: *هایدگر و استعلا: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت* (۱۳۸۱)، *ما و جهان نیچه‌ای* (۱۳۸۷)، *هایدگر در ایران* (۱۳۹۲)، *شریعتی و تفکر آینده ما* (۱۳۹۳)، و *پایان تئولوژی* (۱۳۹۵). هنگامی که این آثار را در کنار هم موردخوانش انتقادی قرار می‌دهیم می‌توانیم به ایده‌ای کلی در گفتمان وی دست یابیم 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، اما نه به واسطه تفکری تئولوژیک یا ایدئولوژیک، بلکه از طریق تفکر و مواجهه حکمی و فلسفی (بنگرید به 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 چهارچوب‌های تئولوژیک سنتی» (همان: ۲۶) است. به عقیده او، تفکر تئولوژیک سنتی

به دلیل ارسطوزدگی و فقدان نگرش تاریخی تاکنون نتوانسته است به لحاظ نظری ... عقل مدرن و مدرنیته [را که] ... یک نحوه ظهور تاریخی عقل و عقلانیت و یک روی دادگی عظیم تاریخی است، ... بشناسد. [به سخن 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 این جاست که از منظر عبدالکریمی این تأخر تاریخی تفکر تئولوژیک سنتی که رنج آور نیز است چه معضلاتی را برای ذهن انسان ایرانی ایجاد کرده است؟ مواجهه متأخرانه با عقل مدرن حداقل دو نتیجه مرگ‌بار برای سوژه ایرانی به هم راه داشته است که در دیدگاه عبدالکریمی باید آن را در دو ساحت مختلف ولی به هم پیوسته جست‌وجو کرد. در ساحت نخست که شاید بتوان آن را «ساحت سیاست» نامید انسان ایرانی عقلانیت مدرن را به غرب جغرافیایی تقلیل می‌دهد و بنابراین،

غرب برایش در صرف کفر و الحاد 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 استثمار و وجود ندارد، بلکه سختم 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 روی دادگی عظیم تاریخی است. این روی دادگی عظیم تاریخی باید براساس مبادی تصویری و تصدیقی و در کلیت و یک‌پارچگی‌اش فهم شود و صرفاً به پاره‌ای از وجوه 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).

اما اکنون اجازه دهید به ساحت دوم بپردازیم. مقصود از ساحت دوم این است که برخی دیگر از متفکران که در صدد مقاومت در برابر سیطره عقل مدرن‌اند (بنگرید به همان: ۳۰) تلاش می‌کنند از ساحت تقلیل‌گرایانه حوزه سیاست عبور کنند و به مبانی بپردازند. عبدالکریمی جریان‌هایی را نیز که در برابر سیطره عقل مدرن از منظر نوگرایانه ورود می‌کنند به نوعی نقد می‌کند، اما نه از خاستگاه سنتی بلکه 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).

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 غرب می‌کند یا هم‌چون برخی روشن‌فکران خواهان تفسیر سوژکتیویستی از ایمان سنتی برمی‌آید، بی‌خبر از آن‌که سوژکتیویسم مدرن «هم‌چون اسب ترواست 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 عقلانیت‌اند» (همان: ۳۲).

۳. فراسوی سوپژکتیویسم و متافیزیک ارسطویی

حال اگر قائل به این شویم که عبدالکریمی رویکرد سوپژکتیویستی 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 این که 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 مردود است، چرا او به‌طور هم‌زمان هم استخدام مبانی دکارتی - کانتی را در بازسازی عقلانیت اسلامی مردود می‌داند و هم بازسازی اجتماعی فقهی - تئولوژیک را به‌عنوان مواجهه فقه‌الاصغر اسلامی - شیعی در مقابله با فقه‌الاکبر متافیزیک و مدرنیته غربی محتوم به شکست می‌داند؟ پاسخ این است: زیرا عبدالکریمی به‌شدت بر این مهم پای می‌فشارد که هر دو رویکرد به سکولاریزه‌شدن «امر دینی» منجر شده است و تنها راه عبور از سکولاریسم مواجهه حکمی و مواجهه اصیل فلسفی با غرب و وجودشناسی و معرفت‌شناسی آن است (همان: ۳۳).

البته در این جا باید به نکته‌ای اشاره کنیم. عبدالکریمی در گفتمان خویش از مفاهیمی استفاده می‌کند که در قاموس تفکر فلسفی او دارای معانی‌ای متمایز از کاربرد همین مفاهیم در اندیشه دیگر متفکران و صاحب‌نظران و متفاوت با آنهاست؛ به همین دلیل برخی از مفاهیم کلیدی عبدالکریمی نیاز به بازسازی مفهومی دارند. البته خود او مفاهیم مدنظرش را به‌دقت شرح داده است، اما چون در یک جا متمرکز نیست و در آثارش پراکنده است ممکن است خواننده را به‌اشتباه بیندازد. برای 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 نواعترال‌گرایان متفاوت است (همان: ۱۷۶) و هر نوع تحمیل عقلانیت متافیزیکی به تفکر دینی نتیجه‌ای جز از کفر رفتن

معرفت قدسی و مرگ حیات دینی نخواهد داشت (همان). به‌سخن دیگر، فهم عبدالکریمی از «امر دینی» از سنخ نظریه‌پردازی‌های علمی و متافیزیکی نیست، بلکه 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 «مقید 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 اسفباری 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 به فهم خویش از دین و امر دینی اشاراتی نغز دارد. او می‌گوید امر دینی حاصل فراروی از خویشستن است (همان: ۲۹۸) و این فراروی تنها زمانی رخ خواهد داد که ما بدانیم متعلق اصلی امر دینی چیست (همان: ۳۰۷). به‌سخن دیگر، در دیدگاه عبدالکریمی متعلق اصلی امر دینی راز بزرگ هستی است و دین یعنی دعوت به اندیشیدن و زیستن در این راز (همان). به‌عبارت دیگر، در نگاه عبدالکریمی هر دو رویکرد متافیزیکی و علمی به دین مردود شمرده می‌شود، زیرا امر دینی و تفکر دینی با ساحت اصیل‌تر و عمیق‌تری از وجود انسان ربط پیدا می‌کند که در زبان خود او به‌صورت ذیل بیان می‌شود:

از ژرفنای هستی ندایی خاموش ما را به اندیشیدن فرامی‌خواند. زندگی دین‌ورزانه لبیک‌گفتن به این نداست. امر دینی حاصل غوطه‌ورشدن 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. تبیین هستی، یعنی همان هستی فی‌نفسه، بزرگ‌ترین و یگانه‌ترین راز جهان است. امر دینی ما را به شناوری در این راز فرامی‌خواند (همان).

اما به‌نظر من هنوز مفهوم امر دینی در دیدگاه عبدالکریمی مشخص نشده 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 روشی 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، به‌راستی فهم او از 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 چهارچوب این تفکر اصیل این است که به سبک و سیاق انتولوژیک وجود را ارزیابی کنیم، اصول و مبانی پیشین ارزش‌یابی را که از متن مدعیات متافیزیکی و تئولوژی‌های جزم‌اندیشانه برآمده‌اند نفی کنیم، 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، بلکه همان‌گونه که اشاره شد «دین» مشترک لفظی است و 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 هریک از ادیان بزرگ بشری شکل گرفته و امر دینی و حیات معنوی را به برخی آموزه‌های صرف نظری و شعائر بی‌روح تقلیل داده‌اند (همان: ۳۳۸). این درحالی است که «امر دینی» در فهم عبدالکریمی به برقراری نسبتی وجودی با «هستی احاطه‌کننده» ای (همان) اشاره دارد که تجربه زیسته این نسبت به «گشودگی به ساحت قدس» می‌انجامد (همان: ۳۳۹). «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. بنابراین بحث او نه ناظر به ساحت سیاسی است و نه معطوف به ساحت تئولوژیک یا معطوف به بحثی ایدئولوژیک، بلکه معطوف به ساحت اتئولوژیک است و در این ساحت است که او از «مرگ امر دینی» سخن می‌گوید. حال بازگردیم به پرسش پیشین که مقصود عبدالکریمی از «مرگ امر دینی» چیست؟ اگر فهم او در افق اتئولوژیک از دین است، پس در آن ساحت سخن گفتن از مرگ امر دینی به چه معناست؟

این یکی از پرسش‌های بنیادین در گفت‌وگو با عبدالکریمی است که تا حدودی در کتاب ما و جهان نیچه‌ای بدان و به ابعادی از مسئله پایان متافیزیک در چهارچوب رویکردی نیچه‌ای پرداخته بود و در روایت اخیرش در کتاب پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر به پی‌آمدهای 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 کند، سپس در باب پرسش از «امکان امر دینی» در نسبت با این چهار ساحت یا چهار نحوه بودن تأمل کند و مرگ امر دینی را در ساحت چهارم یا در نسبت با چهارمین نحوه بودن مطرح کند.

در دیدگاه 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) امکان امر دینی را به عنوان مسئله‌ای پیش‌روی ما قرار داده است. اما پرسشی که وجود دارد این است: عبدالکریمی در کدام مدل به کنکاش معنوی موضوع «مرگ امر دینی» پرداخته 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 نظامی تئولوژیک؛

۲. امر دینی به منزله بخشی از فرهنگ و میراث تاریخی و به عنوان مؤلفه‌ای از «مجمعولیت یا روی دادگی» (factuality/ facticity/ eventuality) فرد، یعنی مؤلفه‌ای از مجموعه امکاناتی که فرد در آن‌ها قرار گرفته است و در گزینش آن‌ها هیچ نقشی نداشته است؛

۳. امر دینی به‌منزله ابژه‌ای برای مطالعات نظری و پژوهشی؛

۴. امر دینی به‌منزله نحوه‌ای از تحقق «هستی خاص آدمی» (اگزیستانس / دازاین / جان) و شیوه‌ای از زیست که حاصل «گشودگی به ساحت قدس» و «قیام و مأواگزیدن در ساحت الوهیت» است (همان).

عبدالکریمی از میان چهار رویکرد مذکور تنها رویکرد چهارم را امر دینی به‌منزله حقیقی و تام‌وتمام کلمه تلقی کرده است و سه رویکرد دیگر را، باوجود آن‌که به‌ظاهر با امر دینی در ارتباطند، بیگانه یا لاقلاً متمایز از «ذات یا ایدوس امر دینی» (در معنایی پدیدارشناختی) برمی‌شمارد.

بنابراین، در روایت عبدالکریمی مسئله «پرسش از امکان امر دینی» و ایده «مرگ / پایان امر دینی» را صرفاً باید در نسبت با امر وجودی و اگزیستانسیال «گشودگی به ساحت قدس» و «قیام‌داشتن در ساحت الوهیت» فهم کرد و تمایزگذاری وی میان رویکردهای چهارگانه مذکور به امر دینی را نباید از نظر دور داشت؛ درغیراین‌صورت معنای سخن او را از کف خواهیم داد.

اما پرسش بعدی این است: «زیستن و مأواگزیدن در ساحت قدس» به چه معناست؟ خود عبدالکریمی پاسخ می‌دهد: «مأواگزیدن در ساحت قدس مبتنی بر ... رازآلودگی جهان، عدم تلقی سوژکتیو 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 «مأواگزیدن در ساحت قدس» صرفاً امری فردی و حاصل انتخاب و احوالات اگزیستانسیال فرد نیست، بلکه «تاحدود زیادی ... متکی به عالمیت تاریخی، افق فرهنگی، و چهارچوب معنایی‌ای است که ادیان ... در آن‌ها قوام یافته [و] ... عرضه گردیده‌اند» (همان). اما وی تذکار می‌دهد که در عالم معاصر «عالمیت عالم دگرگون شده [و] ... رازآلودی جهان به‌واسطه سیطره عقلانیت متافیزیکی، علمی، و تکنولوژیک [از میان ما] رخت بر بسته است» (همان) و همین امر موجب شده است که «زیست‌جهان حیات دینی و معنوی در روزگار مدرن و پسامدرن به‌نحو بنیادین به عالمی سکولار تبدیل گردد» (همان: ۳۲۲). این سخن بدین معناست:

تازمانی‌که امر معنوی در فضایی سوژکتیویستی و حاصل صرف تجربه زیسته بشری، فارغ از امکان ظهور و تجلی امر قدسی، تفسیر شود باید از مرگ و پایان‌یافتن آن سخن گفت. [به‌سخن دیگر] منظور از پایان و مرگ امر دینی قبل از هرچیز بدو تبدیل حیات

نگاهی به امر دینی در نسبت با امر سکولار و امر عرفی ۲۴۱

زنده دینی و معنوی در تاریخ خویش به نظامی 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 ابژه‌ای 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 براساس این توضیحات موجز، خواهانم که 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 به‌طور خلاصه پرسش از «امکان تفکر و زیست معنوی در جهان معاصر، یعنی در جهانی که تحت سیطره عقلانیت جدید بالذات سکولار» است، برشمرد. به‌سخن دیگر، «نظریه پایان امر دینی» او

به‌معنای 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 چه‌بسا در آینده حیات اصیل دینی دوباره‌ای ظهور یابد. از قضا وجود اشکال و صورتی از زیست به‌ظاهر دینی در جهان کنونی نه‌فقط 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 به‌منصه‌ظهوررساندن امر قدسی در حیات ما از دست داده‌اند (همان: ۳۳۳-۳۳۴).

به‌زبان ساده‌تر، عبدالکریمی در جست‌وجوی راهی است برای «گذار از امر سوپژکتیو» 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 سوپژکتیویسم جدید آن را از اساس غیرممکن می‌انگارد امر دینی در بهترین شکل خود

به برابری است‌های تبدیل می‌شود که سوژه‌ها معانی ذهنی و روان‌شناختی خویش را بدان‌ها می‌بخشند و بدین وجه این امر دینی و معنوی به‌عنوان تجلیات معنادار تجربه‌های زیسته متعلق به خود سوژه دین‌دار، یعنی به‌منزله اموری ذهنی و سکولار، تلقی می‌گردند (همان: ۳۲۶).

به‌سخن دیگر، عبدالکریمی نه به‌دنبال خوانشی سنتی از دین است و نه هم‌چون روشن‌فکران دینی پساانقلاب ایران به خوانش دین و امر دینی در چهارچوب سوژکتیویستی دکارتی - کانتی تن می‌دهد، بلکه به‌دنبال خوانشی رادیکال در چهارچوبی 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 پروژه عبدالکریمی است مخالفت با رأی او در مورد «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 من را وامی‌دارد تا در باب «نظریه پایان امر دینی و مرگ حیات معنوی» و ایده‌های عبدالکریمی در مورد 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، در باب مفهوم «سکولار» به‌اندازه کافی تأمل کرده است یا نوعی آشوب معنوی در مورد این مفهوم در این اثر و در دیگر آثار او دیده می‌شود؟ و اگر بتوان نوعی آشوب معنایی را در مورد کاربرد مفهوم «سکولار» در اندیشه او نشان داد، آیا این امر می‌تواند در دیگر چهارچوب‌های 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 به‌کار برده است. باین‌وصف، 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 کنیم. برای مثال، در کتاب پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر فصلی تحت عنوان «وجه تاریخی و فراتاریخی در متون مقدس» وجود دارد که عبدالکریمی در آن به مسئله «وجه انسانی دین و متون مقدس» می‌پردازد و می‌گوید: «بی‌تردید، این بیان که ادیان و متون مقدس اموری انسانی‌اند برای بسیاری از دین‌داران عوام و مؤمنان نامتفکر به متون مقدس عبارتی بسیار مناقشه‌آمیز، ... و برخاسته از نگرشی غیردینی و سکولار می‌نماید» (همان: ۱۶۰).

به‌سخن دیگر، در گفتمان عبدالکریمی مفهوم «سکولار» در کنار مفهوم «غیردینی» قرار گرفته است و این هم‌نشینی معنایی این تصور را استیفا می‌کند که در دیدگاه 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 قرارداد «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 به مطالعه دقیق این مفهوم در دستگاه فکری او نیازمندیم، زیرا عبدالکریمی نه تنها «سکولار» را امری غیردینی تعبیر می‌کند، بلکه آن را مترادف با مفهوم «امر عرفی» نیز می‌داند. برای 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 یک سو 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 تکلمی و کلامی در کار نیست ... آن سری نیست بلکه این سری است! تا این‌جا کاملاً روشن است نظریه خواهان «عرفی و بشری‌ساختن» مقولات وحی و متون مقدس است (همان: ۲۳۸).

به‌سخن دیگر، نقد عبدالکریمی به «نظریه رؤیاهای رسولانه» دکتر سروش این است که این نظریه موجب «عرفی‌شدن» وحی می‌شود و در این بستر عبدالکریمی عرفی‌شدن را مترادف با «بشری‌شدن» 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 بنابراین 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 براساس شاکله فهم عرفی موجب خلط مرزهای بین امر مقدس و امر نامقدس می‌شود. به معنای ساده در دیدگاه عبدالکریمی امر عرفی معنای دیگرش «نامقدس» (همان: ۱۷۳) است که بسط این امر عرفی مترادف با «بسط سکولاریسم روزگار ماست» (همان).

حال، پرسش بنیادین و انتقادی من از عبدالکریمی این است: آیا مترادف‌پنداشتن «امر سکولار» و «امر عرفی» و گردن‌نهادن به تمایز دو ساحت «امر مقدس» و «امر سکولار» و سپس امر عرفی را مساوی با «امر نامقدس» انگاشتن صرفاً بحثی 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 شاهدمثالی بیاورم. در فصل دوم با عنوان «متون مقدس در جهان معاصر» او به نکته مهمی در باب وجه انسانی دین اشاره می‌کند و می‌گوید: «به‌طور کلی و متن مقدس به‌طور خاص در نسبت با انسان معنا دارد. به همین اعتبار می‌توان گفت ادیان و متون مقدس اموری انسانی‌اند» (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). 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 است و این نکته‌ای است که عبدالکریمی از آن کاملاً غفلت کرده است. البته این غفلت مفهومی تنها به این موضوع ختم نمی‌شود، بلکه مترادف قراردادن امر سکولار با امر عرفی و هردوی آن‌ها را به نیهیلیسم گره‌زدن مشکلات عدیده‌ای برای جامعه ما به‌طور خاص و برای جوامع مسلمان به‌طور کلی به‌وجود خواهد آورد و سبب محروم‌شدن مسلمانان از عرف به‌منزله منبع غنی معرفتی و بنابراین سبب بسط بنیادگرایی خواهد شد. به همین دلیل، به‌گمان این‌جانب عبدالکریمی در این خصوص، یعنی یکی‌گرفتن معانی امر سکولار و امر عرفی، نیازمند بازنگری جدی در فهم خویش است. به عبارت دیگر، او برای

عبور از تنگنای نظری نواعترال‌گرایان و نواشعری‌گرایان و سوپژکتیویسم 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 سوپژه غیرتاریخی دکارتی - کانتی به سوی سوپژه تاریخی هگلی - هایدگری و نقد رادیکال و بنیادین نظام اپیستمیک غیرتاریخی خود و تلاش به منظور نیل به نظام معرفتی تازه‌ای تن دهند ... که ... بتوانند از امکان گشودگی انسان تاریخی به حقیقتی استعلایی، قدسی، و فراتاریخی نه در عالم رؤیا بلکه در ساحتی فراسوی رابطه سوپژه - ابژه سخن بگویند (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

۷. کاتولیزه‌شدن تفکر شیعی / ایرانی

ما با دستگاه مفهومی عبدالکریمی به خوبی می‌توانیم از سروش و سوژه دکارتی - کانتی روشن‌فکران دینی پس‌انقلاب ایران عبور کنیم، اما به نظر من نکته قابل نقد این است که با این دستگاه مفهومی در ورطه عمیق‌تری نیز گرفتار می‌آییم که من از آن به «کاتولیزه‌شدن تفکر شیعی - ایرانی» تعبیر می‌کنم. عبدالکریمی در نقد «بینش فقهاتی» 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 پادرواست. 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 فقهاتی را نقد کرده، برای این مهم از دوگانه «امر قدسی» و «امر سکولار» استفاده می‌کند و «امر سکولار» را در سبک‌وسیاقی به کار می‌برد که گویی مترادف با امری «نا-دین 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 به‌درستی درک نشود منجر به کژفهمی‌هایی می‌شود که نیاز به واکاوی جدی دارد.

اولین نقد جدی که می‌توان به‌روایت عبدالکریمی از «امر دینی» وارد کرد این است که او مفهوم «سکولار» را در سیاقی غیردینی، ضددینی، نادینی، و ضدمذهبی به‌کار می‌برد، ولی همان‌گونه که خود او در نقد عبدالکریم سروش به‌درستی اعلام می‌دارد مفاهیم در افق و بستر تاریخی و در چهارچوب عالمیتی کلان قابل‌فهم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به‌شکل واژه‌نامه‌ای تفسیر و ترجمه کرد.

به‌دیگرسخن، باید از عبدالکریمی پرسید: امر سکولار در زیست‌جهان ایرانی که متأثر از عالمیت عالم اسلامی است به چه معناست؟ آیا می‌توان در تفسیر زیست‌جهان ایرانی از مفهوم سکولار استفاده کرد و اگر پاسخ به این پرسش ایجابی است، آن‌گاه باید فهمید این مفهوم چه «میدان معنایی» ای دارد؟ اگر ما برای تفسیر عالمیت اسلامی در بستر ایران چشم‌انداز مسیحیت کاتولیک و میدان معنایی الهیات مسیحی را معیار قرار دهیم، آن‌گاه می‌توان گفت که در چهارچوب الهیات مسیحی هستی به دو ساحت قدسی/روحانی (sacral/ spiritual) و سکولار/دنیوی (secular/ profane) یا قدسی/روحانی و سکولار/غیرروحانی تقسیم می‌شود. من عاملاً معادل سکولار را به فارسی «عرفی» ترجمه نکرده‌ام، چراکه این ترجمه نه‌فقط از نظر لغوی نادرست است، بلکه پی‌آمدهایی وجودشناختی، معرفتی، و الهیاتی نیز داشته است که مناقشه‌برانگیز است. حال، اگر هستی به دو ساحت روحانی و سکولار تقسیم شود معیار این تفکیک چیست؟ آیا این بدین معناست که از منظر الهیات مسیحی امر سکولار مترادف با امر غیردینی و امر نادینی است یا آن‌که مفهوم سکولار در چهارچوب الهیات مسیحی و جهان‌بینی کاتولیکی بار معنایی دینی دارد؟ هنگامی که از منظر الهیات مسیحی به جهان و هرآن‌چه در آن هست می‌نگریم عیسی مسیح محور حیات بشری است که راه رهایی و فلاح با پیروی از مسیح و وقف زندگی خویش در راه او امکان‌پذیر است و پس از غیبت مسیح کلیسا به‌مثابه «پیکر مسیح» (corpus christi) تنها حجت طریق برای مؤمنان است و بشر باید خود را وقف کلیسا (بدن و پیکر مسیح) کند؛ اما ابنای بشر همگی از منظر وسع وجودی در یک سطح قرار ندارند و به‌دلیل ضعف وجودی نمی‌توانند خود را وقف مسیح (و پیکر مسیح یعنی کلیسا) کنند. در این‌جا سلسله‌مراتب 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. به‌سخن‌دیگر، پیکر مسیح از شش جزء تشکیل

شده است که در بالاترین جایگاه آن پاپ قرار می‌گیرد که لقب پونتیف (Pontiff) نیز دارد، به این معنا که پاپ واسطه فیض بین عالم روحانی و عالم جسمانی است و تماماً خود را وقف کلیسا کرده است. در این میان کسانی هم هستند که مؤمن به پیام مسیح‌اند و اگرچه نمی‌توانند خود را کاملاً وقف پیکر مسیح سازند، ولی در داخل کلیسا قرار دارند و نام این گروه عظیم مسیحی «لایک» است. لایک‌ها «کافر» نیستند، زیرا برای مفهوم «کافر» واژه دیگری وجود دارد و آن کلمه «پاگان» (pagan) است. نکته جالب توجه این است که کلیسا خود یک اجتماع ولی جامعه‌ای از مؤمنین است که در آن سلسله‌مراتبی وجود دارد و تاریخ غرب حداقل ۱۸۰۰ سال با این الهیات مسیحی و براساس همین سلسله‌مراتب کلیسایی مفهوم‌سازی و مفصل‌بندی شده است و بی‌توجهی به این موضوع پی‌آمدهای مفهومی زیان‌باری برای جامعه ایرانی در تمامی ساحات داشته است. یکی از مهم‌ترین کژفهمی‌ها این است که «لایک» را در ایران به عنوان «ضد دین» ترجمه کرده‌اند، درحالی‌که لایک در بستر کلیسای مسیحی و در چهارچوب الهیات کاتولیکی به‌هیچ‌وجه به معنای ضد دین 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 است. بنابراین، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فرد لایک فرضاً با کاردینال یا کشیش این است که فرد لایک 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. بنابراین فرد لایک کسی است که به حوزه زندگی روزمره توجه دارد و ازدواج می‌کند و به‌جای پیوند قدسی با پیکر مسیح (کلیسا) (sacred matrimony) تن به پیوند زمینی با زندگی طبیعی و عادی می‌دهد. به‌سخن دیگر، مجرد اختیارنکردن و به پیوند زناشویی رضایت‌دادن فرد را به نازل‌ترین درجه در کلیسا (یعنی در جامعه مؤمنین مسیحی) تنزل می‌دهد و او را مسیحی غیرروحانی و لایک می‌کند و اعمالی هم‌چون ازدواج و برقراری رابطه زناشویی یا خریدوفروش و معاملات که او انجام می‌دهد عملی روحانی (spiritual) نیست.

پس نام عمل فرد لایک از منظر الهیات کاتولیکی چیست؟ در چهارچوب الهیات مسیحی عملی که روحانی نیست ولی دینی است «سکولار» نامیده می‌شود و افرادی که تن به کارهای سکولار هم‌چون ازدواج، تجارت، نوزادآوری، کسب‌وکار، و جنگ و دفاع می‌دهند لایک محسوب می‌شوند. حال اگر از منظر الهیات مسیحی کاتولیک به جهان بنگریم و از آن جغرافیای مفهومی به اسلام نظر کنیم و بخواهیم محمد (ص) را (پیامبری که در تاریخ اعراب و مسلمانان نقطه عطف، محور، و الگوی اصلی محسوب می‌شود)

به‌عنوان پدیده‌ای 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 کسب‌وکار و تجارت بزند مشغول به اعمال روحانی نیست، بلکه وجود خود را به کارهایی وقف کرده است که از منظر مسیحی «سکولار» نامیده می‌شود. به همین دلیل جامعه مسلمان از نگاه الهیات مسیحی جامعه‌ای لائیک است، اما در این‌جا آن قلتی نیز باید کرد و گفت که مسیحیان اولیه که با اسلام و تعالیم پیامبر آن روبه‌رو شدند اسلام را «بدعت» (heresy) تلقی کردند، زیرا در نگاه پیامبر اسلام سلسله‌مراتب کاتولیکی به‌رسمیت شناخته نمی‌شد و این خود باعث شد که مسیحیان دعوت اسلام را ابتدا بدعتی مسیحی و سپس ضد‌مسیحی و در آخر کفر تلقی کنند.

حال، پرسش این است که ما بر چه مبنایی زیست‌جهان اسلامی را باید از منظر مسیحیت مطالعه کنیم؟ ممکن است بیژن عبدالکریمی بگوید که من مفهوم «سکولار» را در معنای الهیاتی مسیحی به‌کار نبرده‌ام، بلکه به‌عنوان واژه‌ای که در ادبیات فارسی وارد و متداول شده است برگزیده‌ام و مقصودم از این تعبیر به‌هیچ‌وجه معانی مسیحی‌ای نیست که شما به آن الصاق کرده‌اید و برای دوری از هرگونه سوءبرداشت 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 به‌کار گرفته‌شده هم آشفتگی‌های مفهومی ایجاد خواهد کرد و هم پی‌آمدهای سخت و فاجعه‌آور تمدنی، فرهنگی، دینی، سیاسی، و اجتماعی برای زیست‌جهان ایرانی به‌هم‌راه داشته است و بیش‌ازاین نیز خواهد داشت. اشکال نخست این است که مفاهیم «معصوم» یعنی «فارغ از ارزش» و «رها از مفروضات پیشین» نیستند، بلکه همان‌گونه که عبدالکریمی در نقد سروش می‌گوید مفاهیم سیاق‌مندند، هریک عالمیت خاص تاریخی خویش را دارند و نمی‌توان آن‌ها را به‌مثابه ابزار صرف و بدون توجه به مفروضات ضمنی و بستر و افق تاریخی‌ای که در آن پدیدار شده‌اند به‌صورت لغت‌نامه‌ای استعمال کرد. به‌بیان ساده‌تر، همان انتقادی که عبدالکریمی به سروش و جریان نواع‌تزال‌گرایی درباب کاربرد غیرتاریخی مفاهیم وارد می‌کند دقیقاً به‌اعتبار دیگری درمورد اندیشه خودش و درخصوص کاربردش از مفهوم «سکولار» بی‌توجه به سیاق تاریخی آن صادق است. به‌سخن دیگر، عبدالکریمی صورت الهیات کاتولیکی را به ماده زیست‌جهاندینی اسلام تحمیل کرده است و این رویکرد سبب کاتولیزه‌شدن زیست‌جهان

دینی قرآنی شده است، هرچند وی از منظر فلسفی مدعی رهایی بخشی معرفت قدسی 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 ضددینی قرار می‌دهد؛ درحالی‌که 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» (spiritual) را در واتیکان و از واتیکان به عهده گرفته‌اند و این تفکیک امور در چهارچوب الهیات مسیحی مسبوق به سابقه نهادی نیز است. برای 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 به هیچ‌وجه به معنای ضد دین در چهارچوب مسیحیت تعریف نشده است و این برداشت و برساختی که در تمدن اسلامی و در زیست‌جهان ایرانی و براساس 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 ضد خود 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 برساخته 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 به جامعه و علمای دینی آن فضا و قدرت انطباق 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 شده 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. برای 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 می‌شود 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؟ اگر چه او به درستی به نواعترال‌گرایی و نواشعری‌گرایی و رویکرد سوپزکتیویستی و رویکرد دکارتی - کانتی انتقاد می‌کند، ولی برای عبور از نیهیلیسم از مفاهیمی استفاده می‌کند که به گونه‌ای دیگر پروژه امکان تفکر معنوی او را با بن‌بست روبه‌رو می‌کند. به سخن دیگر، تفکیک دین به دو ساحت روحانی و سکولار به اعتباری تقسیم‌بندی کاتولیکی است، ولی هنگامی که عبدالکریمی سخن از تفکیک دین به دو ساحت قدسی و سکولار می‌کند دقیقاً در قالب مفهومی جامعه‌شناختی سخن می‌گوید که دورکیم واضع آن است. 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 غیردینی 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 استنتاج می‌کند، حال آن‌که اگر او از موضع کاتولیکی و یوروستریک به اسلام نمی‌نگریست بلکه از موضع جهان‌بینی ترسیم‌شده 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 روبه‌رویم و این تفکیک ساحت در اسلام ربطی به روحانیت یا عدم روحانیت انسان ندارد. به نظر من، ما در این‌جا با دو نوع جهان‌بینی متفاوت روبه‌رویم که اگر نقاط تمایزش را به وضوح بیان نکنیم، آن‌گاه به دلیل سیطره مدرنیته سکولار مسیحی بر زیست‌جهان 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. لائیسیتته و امر دینی

اولین نکته‌ای که عبدالکریمی، 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 سلسله‌مراتب مسیحیت کاتولیک ضد دین نیست، بلکه برخوردار از مراتبی از مراتب باورمندی بدون وقف کامل خویش به پیکر مسیح (یعنی کلیسا) است و به‌زبانی آن را باید نحوه دین‌داری انسانی متعلق به کلیسای کاتولیک دانست. به‌سخن‌دیگر، لائیسیتته انسان مسیحی لائیک نوعی نحوه بودن و شدن به‌معنای دینی است که برطبق آرای سنت مسیحی و کلیسای کاتولیک تعریف و تحدید شده است. بنابراین لائیسیتته به‌هیچ‌روی مفهومی ضد‌دینی نیست، بلکه آنچه آن را به مغایرت (و نه ضدیت) با امر دینی کشانده است و به‌دلیل تأثیرپذیری از تمدن، فرهنگ، و دیانت اسلامی در قرون وسطی از درونش جنبش پروتستانتیسم متولد شد عدم رعایت سلسله‌مراتب کلیسایی بود و این نکته‌ای است که کاملاً در درک مفهوم لائیک و امر سکولار در روایت عبدالکریمی مغفول است. نکته دیگری که عبدالکریمی نه‌تنها به آن توجه نکرده بلکه آن را به‌انحای 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 شبه‌جزیره عرب در بدو تولد اسلام و ورود اعراب به اسلام و ورود تازه‌مسلمان‌ها به حوزه تفکر اسلامی دارد. به‌سخن‌دیگر، اگر درباره میدان معنایی قرآن ذیل سنت عبری-یهودی تأمل نکنیم بلکه آن را به‌عنوان متنی در سبک و سیاق غیرعبری و غیریهودی بررسی کنیم، آن‌گاه درمی‌یابیم که طبق منطق مفهومی قرآن ناسوت نمی‌تواند در برابر لاهوت مفهوم‌پردازی شود؛ زیرا ناسوت ربط 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 این‌که چرا در ادبیات دینی-اسلامی امروزین خود ناخودآگاه ناسوت را در برابر لاهوت قرار می‌دهیم، برخلاف منطق مفهومی قرآن به پدیدارها نگاه می‌کنیم، و به‌جای استفاده از مفاهیم ایپستمیک «غیب» و «شهادت» از مفاهیم ناسوت در برابر لاهوت و خوانش عبری-یهودی استفاده می‌کنیم به‌نظر من ربط وثیقی با هژمونی و غلبه خوانش عبری-یهودی بر سنت اسلامی-شیعی و حکمی ما دارد. در سنت

اسلامی به‌منظور اشاره به سیطره خوانش‌های عبری - یهودی - مسیحی بر مفاهیم اسلامی - قرآنی - شیعی از مفهوم اسرائیلیات یاد می‌شود، ولی متأسفانه این مفهوم در ذیل انگاره‌های فقهی - روایی مفهوم‌پردازی شده است، درحالی‌که 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 کرده است. از یک‌سو ناسوت را دربرابر لاهوت مفهومی‌نه کرده و از سوی دیگر ناسوت را به‌مثابه امر سکولار دیده است و آن را امری غیردینی و ضددینی و سرآخر نیهیلیستی تلقی کرده است، درحالی‌که اگر این مفاهیم به‌نحوی دقیق در چهارچوب معنایی و افق و عالمیت تاریخی خاص خود قرار نگیرند، ما را از درک درست همان دغدغه‌هایی باز خواهند داشت که عبدالکریمی را به طرح پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر واداشته است. به‌عبارت‌دیگر، عبدالکریمی به‌درستی در نقد عبدالکریم سروش درمورد «سکولارشدن مقوله وحی» به «بینش قرآنی» (همان: ۲۰۱) ارجاع می‌دهد، ولی خودش بینش قرآنی را ذیل مفاهیم عبری - یهودی از یک‌سو و مفاهیم کاتولیکی - یوروستریکی از سوی دیگر قرار می‌دهد و این درحالی است که بینش قرآنی واجد منطق یا منطق‌هایی است که روایت عبدالکریمی از منظر مبنایی با این بینش فاصله زیادی دارد.

کتاب‌نامه

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