

Sociological re-reading of subjectivism and Closedness to The Sacred in the theology of Abdolkarim Soroush

Khadije Kardust fini^{*}, Bijan Abdolkarimi^{}**

Ehsan Ghodratollahi^{*}**

Abstract

Religion and bio-religion has always been one of the fundamental areas in human culture and civilization. In the contemporary period, with the advent of new rationality and the expansion of metaphysical subjectivism, the question of the possibility or impossibility of religious and spiritual life in the present world has become a fundamental question. According to the subjectivist view, human understanding as the subject and the cognitive agent and the perception of existence as the object or object of recognition reaches its peak. According to metaphysical subjectivism and the new Cartesian-Kantian subjectivism, man cannot attain a truth beyond his own consciousness. Basically, we have no way beyond consciousness and subjectivity and no opening to the name or essence of this world. Finally, the subjectivist view has led to the denial of the possibility of revelation, or of speaking to the soul of this world, and of the possibility of man's invocation of the sacred, and has paved the way for the domination and expansion of secularism and nihilism. According to the theoretical and philosophical foundations of Abdolkarim Soroush, in his project, religious matter, in the sense of opening to the field of Quds and appealing to Hazrat Haqq, is not possible

* Ph. D. Candidate of Religions and Mysticism, kashan university, kashan, iran (Corresponding Author),
erfan407@gmail.com

** Associate professor of philosophy, Islamic Azad University (North-Tehran Branch)-Iran,
abdolkarimi12@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Religions and Philosophy, kashan university,
E_ghodratollahi@yahoo.com

Date received: 01/07/2022, Date of acceptance: 18/01/2024



philosophically and ontologically; However, the basis of religious and spiritual thinking is "openness to the Openness to Existence".

Keywords: Subjectivism, Religious Thought, Abdolkarim Soroush, Nihilism, Openness to Existence.

Introduction

Undoubtedly, one of the most influential discourses in the intellectual atmosphere of contemporary Iran is the movement of religious innovation. Since Abdul Karim Soroush is the most prominent figure of the post-revolution religious thought, in this article entitled: "Sociological re-reading of subjectivism and subordination to the holy area in the theology of Abdul Karim Soroush", an attempt has been made to understand and analyze the thoughts of Abdul Karim Soroush in particular and all those interested in the field of analytical philosophies who think based on the principles of Cartesian-Kantian subjectivist thinking. Hopefully in this way, it has helped religious and faithful life and laid the foundation for the possibility of religion and religiosity in the Iranian religious innovation project and help to re-understand and re-interpret the most important categories of religious tradition.

Materials & Methods

In this research which has been made in a descriptive and analytical method, authors are not trying to criticize Abdul Karim Soroush's opinions with a theological point of view, but a phenomenological and hermeneutic view of this issue is followed, and its concern is the spiritual interpretation of the world and the fight against nihilism and meaninglessness, which is new in its kind. The main question in the subject under discussion is, what are the metaphysical components of Abdul Karim Soroush's philosophy of religion and its accessories and results? In the form of five sub-questions, this article discussed the components of the ontology, epistemology, anthropology and theology of Abdul Karim Soroush and finally answered the question that "can the theology of Abdul Karim Soroush philosophically answer the nihilism and secularism of the current world?"

Discussion and Result

Perhaps it can be said that the emergence of new rationality and the development of metaphysical subjectivism in the modern era has turned the question of the possibility or impossibility of religious and spiritual life into a fundamental question. Philosophical

subjectivism has been formed based on the separation between the knowing subject (subject) and the subject of identification (object) and giving authenticity to the knowing subject, which is considered a Copernican revolution in the field of Western philosophy. On this basis, the world is considered as an image in human consciousness, and the possibility of a person reaching something beyond consciousness and the realm of the Holy is fundamentally denied. In this way, living and sheltering in the holy area has become impossible to a great extent, to the extent that it is possible to talk about the end of religious life and the impossibility of the emergence and manifestation of the holy matter on the soul, feeling, thinking, action and language of man in our time. The result of such conditions is the rule of widespread nihilism, in the light of which all the high values of thinking, namely knowledge, truth and virtue, are invalidated. Based on this nihilism and subjectivism, truth and existence lose their independent and fundamental aspects and fall into the realm of human subjectivity. The importance of this research is that a possibility has been defended against the way of human existence and it shows that religion is rooted in the meaning of being in the holy place and being with the holy thing in the deepest human existence. It also shows that the transition from the subjective to the transcendental and sheltering in the realm of Holy is a serious, meaningful and life-giving matter, and it is with this transition that "religious life" finds a real life and genuine vitality. Without this transition, religious and spiritual matters are considered as meaningful manifestations of lived experiences belonging to the religious subject, that is, as mental and secular matters. In this way, the religious and spiritual matter slowly dies.

Conclusion

According to what happened, we need a paradigm shift and reinterpretation of the fundamental categories of our historical tradition, including the categories of revelation, mission and sacred text, so that we can bring these categories into our theoretical and cultural life in a new horizon, and change our way of being and living. The basis of these categories is another possibility other than secularism and nihilism of the current world. In this new horizon, the Bible is redefined for us as a book of guidance and liberation, and the possibility of dialogue and calls between humans with the transcendental truth is revealed and the purpose and meaning of the Bible is understood.

Bibilography

- Abazari, Yusuf, 1996. "Heidegger and science: a note about the age of the image of the world", Arghanon, No. 11 and 12, pp. 21-58.[in Persian]
- Abazari, Youssef, 1998, Sociological Wisdom, Tehran: Tarhe now.[in Persian]
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2001. The meaning of the text: a research in Quranic sciences, Translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarhe now. [in Persian]
- Spencer, Herbert, and Ferdinand Tönnies, Robert Redfield, Emile Durkheim, Krishan Kumar, Talcott Parsons, S.N. Eisenstadt, Neil J. Smelser, Richard Munch, 1981. Modernity: Critical Concepts of Traditional Society and Modern Society, edited by Malcolm Waters, translated by Mansour Ansari, Tehran: NaqshJahan.[in Persian]
- Esfandiari, Simin. 2018. "Descartes' subjectivism: the departure point of the philosophers of the new era", Hikmat and falsafeh, 5th year, 1st issue, pp. 113-128. [in Persian]
- Smith, Gregory Bruce, 2000. Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity, translated by Alireza Seyyed Ahmadian, Abadan: Nashre porsesh.[in Persian]
- Eliade, Mircea, Holy and Non-Holy, 1996. Translated by Nasrollah Zangoui, Tehran: Soroush.[in Persian]
- Eliadeh, Mircea, Religious Studies, 2nd vol, 1379. Translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Pazhooeshgah-e olume ensani va motaleate farhangi.[in Persian]
- Amini, Ansar, 2013. The influence of liberalism on religious intellectual thought in recent decades in Iran, Master's thesis, eslam Azad University, Central Tehran branch.[in Persian]
- Andersen, Susan Lee, 2017. Kierkegaard's philosophy, translated by Khashayar Deihimi, second edition, Tehran: Tarhe now.[in Persian]
- Ashuri, Dariush, 1998, We and Modernity, Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Buber, Martin. 2018. Me and you. Translated by Abutorab Sohrab, Elham Attardi. fourth edition. Tehran: Nashre Farzanroz.[in Persian]
- Soroush, Abdolkarim, 2004. Religion in the mirror: a review of the theological opinions of Abdolkarim Soroush, Tehran: Entesharate Farhangie Sarat.[in Persian]
- Soroush Abdolkarim, 2017. Varaghe Roshan Vaght: Essays in New Religious Thought, Philosophy and Art. Toronto: Entesharate Bonyade Farhangie Sohrvardi.[in Persian]
- Casters, Mohammadreza, 1999, Logic and topic of hermeneutic science (principles and foundations of the science of interpretation). Tehran: Entesharate Vezarate Farhang va Ershade Eslami.[in Persian]
- Soroush, Abdolkarim, 1979, In which world do we live? Tehran: PayameAzadi.[in Persian]
- Soroush, Abdolkarim, 1994, Bill and theoretical expansion of Sharia, third edition. Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdolkarim, 1999. Expansion of the prophetic experience, second edition. Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdolkari,. 2001, Direct Way. fourth edition. Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]

111 Abstract

- Soroush, Abdulkarim, Mohammad Mojtahed Shabestari, Mostafa Malekian, Mohsen Kadivar, 2013. Tradition and Secularism, Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim, 2003, Ethics of the Gods, fifth edition, Tehran: Tarhe Now.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim, 2005, Fatter than ideology, 8th edition, Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim, 2006, "Right and modernization of Iran (historical failure of Muslims)". Aein. No. 5. pp. 18-25.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim, 2008 A. Satanic ideology. Tenth edition, Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim. 2008 B. Wisdom and livelihood (first office). Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdul Karim. 2018. Shahriari ritual and religiosity. Tehran: Moassesehe Farhangie Serat.[in Persian]
- Soroush, Abdulkarim, 2017. Muhammad's words, Muhammad's dream. Bija: Entesharate Sokrak.[in Persian]
- Shiner, Larry, 2000, "The concept of secularization in experimental researches". Translated by Hossein Sirajzadeh. Majellehe Zaban va Adabiate Farsi, No. 31 and 30. pp. 124-99.[in Persian]
- Shariati, Ehsan, 2017. "From the phenomenology of Allah's name to the meaning of existence, passing from defensiveism; Toward the phenomenology of the text, by the efforts of Motamed Dezfuli, Faramarz, Tehran: Naqde Farhang.[in Persian]
- Dheimaran, Mohammad, 2016. A look at the enlightenment of modernity and its dissatisfactions: subjectivity, knowledge and beauty in the works of Frederic Bayser, Andrew Boy, Dan Beery Zille, Georges Di Giovanni and Michael Forrester, Tehran: Nashre Alam.[in Persian]
- Abdulkarimi, Bijan, 2012. Heidegger in Iran: A look at the life, works and thoughts of Seyyed Ahmad Fardid, first edition, Tehran: Moassesehe Pazhoheshie Hekmat va Falsafehe Iran.[in Persian]
- Abdulkarimi, Bijan. 2017. The question of the possibility of religion in the contemporary world. Tehran: Naghde Farhang.[in Persian]
- Abdulkarimi, Bijan, 2019. Reflections on the relationship between the Quds area, existence and history: openness and subordination to the Quds area (2). Tehran: Naghde Farhang.[in Persian]
- Abdulkarimi, Bijan, 2019. Reflections on the relationship between the holy area, its existence and history: the holy area, society and politics (3). Tehran: Naghde Farhang.[in Persian]
- Abdulkarimi, Bijan, 2003, The sunset of the Iranian biosphere: in dialogue with generations without history. Tehran: naghde Farhang.[in Persian]
- Falzen, Christopher, 2012, Foucault and social dialogue, translated by Esfandiar Ghafarinasab, Tehran: Nashre Bahman Borna.[in Persian]
- Foladvand, Ezzatullah, 1998, Intelligence in politics, Tehran: Tarhe Now.[in Persian]
- Cox, James L. 2017. Phenomenology of religion: significant figures, shaping factors and subsequent debates, translated by Jafar Fallahi, Tehran: Nashre Markaz.[in Persian]

- Gerami, Gholam Hossein, Fatemeh Al-Sadat Hashemian, 2016, "Analytical study of subjectivism and its consequences in modern developmen, Andishehe Novine Dini, Year 13, Vol. 49, pp. 25-42.[in persian]
- Lakzaei, Mehdi, Seyyed Hamid Mousavian, 2016. "Religion Phenomenology and Hermeneutics by Mircha Eliade", Faslnamehe Andishehe Dinie SHiraz, Volume 17, Number 3, pp. 137-150.[in persian]
- Mosleh, Aliasghar, 2018, An exposition of the philosophies of existence, fourth edition, Tehran: Sazmane Entesharate Pazhoheshgahe Farhang va Entesharate Eslami.[in persaian]
- Mosleh, Aliasghar, 2019, Truth and power, Tehran: NashreNey.[in persian]
- Mousavi, Seyyed Mehdi, 2012, The verse of enchantment: the history of the thought and behavior of Abdul Karim Soroush and the Kian circle, Qom: IshraqeHikmat.[in peraian]
- Naraghi, Ahmad, 1999, Theology treatise: A model in the analysis of Iman Ebrahimi, Tehran: Tarhe Now.[in persian]
- Warnock, Mary, 2000, Existentialism and ethics, translated by Masoud Olya, Tehran: Qoqnos. [in Persian]



بازخوانی جامعه‌شناختی سوپژکتیویسم و فروبستگی به ساحت قدس در دین‌شناسی عبدالکریم سروش

خدیجه کاردوست فینی*

بیژن عبدالکریمی**، احسان قدرت الهی***

چکیده

دین و زیست دینی همواره یکی از ساحات بنیادین در فرهنگ و تمدن بشری بوده است. در دوره معاصر با ظهور عقلانیت جدید و بسط سوپژکتیویسم متافیزیکی طرح پرسش از امکان یا عدم امکان حیات دینی و معنوی در جهان کنونی به پرسشی اساسی تبدیل شده است. بر اساس تلقی سوپژکتیویستی، فهم انسان به منزله سوژه و فاعل شناسا و تلقی هستی به منزله ابژه یا متعلق شناسایی، به اوج خود می‌رسد. بر اساس سوپژکتیویسم متافیزیکی و سوپژکتیویسم جدید دکارتی-کانتی، آدمی نمی‌تواند به حقیقتی فراسوی آگاهی خویش نایل شود. اساساً ما راهی به فراسوی آگاهی و سوپژکتیویته و هیچ روزنه‌ای به سوی نومن یا ذات و حقیقت این جهان نداریم. سرانجام این که، تلقی سوپژکتیویستی، به انکار امکان مقوله وحی، یا سخن گفتن با جان این جهان و امکان منادات انسان با امر قدسی منتهی گردیده و زمینه برای سیطره و بسط سکولاریسم و نیهیلیسم مهیا شده است. با توجه به مبانی نظری و فلسفی عبدالکریم سروش، در پروژه وی، امر دینی، در معنای گشودگی به ساحت قدس و منادات با حضرت حق، به لحاظ فلسفی و وجودشناختی امکان پذیر نیست؛ حال آنکه اساس تفکر دینی و معنوی، «گشودگی به ساحت قدس» است.

کلیدواژه‌ها: سوپژکتیویسم، تفکر دینی، عبدالکریم سروش، نیهیلیسم، گشودگی به هستی.

* دانشجوی دکترای ادیان و عرفان، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)، erf407@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه واحد تهران شمال دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، abdolkarimi12@gmail.com

*** استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، E_ghodratollahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸



۱. مقدمه و بیان مسئله

بدون شک یکی از گفتمان‌های تأثیرگذار در فضای فکری ایران معاصر جریان نواندیشی دینی است. دکتر عبدالکریم سروش برجسته‌ترین چهره نواندیش دینی پس‌انقلاب است که سهم عمده در اشاعه و ترویج گفتمان روشنفکری دینی بر عهده گرفته است. کوشش‌های دکتر سروش، در طی تألیفات و آثار خود در جهت تکوین علم «کلام جدید» در جامعه ایران، وی را تا مقام یک اصلاح‌گر برجسته دینی ارتقاء بخشیده است. همچنین، تلاش دکتر سروش به خاطر بحث‌های کلامی راه‌گشا مانند انتقاد به فقه محوری و تقلیل دین به فقه، نقد استبداد دینی، آفات حکومت دینی، برجسته کردن و چشمگیرتر کردن فقه‌الاکبر، مباحث معرفت‌شناسی، به رسمیت شناختن قرائت‌های مختلف از دین و نقد و نفی قرائت رسمی از دین، گذر از تک منبعی بودن به چند منبعی بودن شایسته تقدیر است. سروش به عنوان استاد برجسته فلسفه علم و فلسفه‌های تحلیلی در دیار ما، به این نکته ظریف و مهم تذکر و تفتن داشته است که دیگر نمی‌توان بر اساس نظام‌های متافیزیکی، تئولوژیک و زبانی گذشتگان، به دفاع از مقوله سنت تاریخی و دینی پرداخت، لذا وی در صدد بازاندیشی، بازفهمی و بازتفسیر مقولات موجود در سنت تاریخی و دینی ما، از جمله مقولات وحی و متن مقدس، به منظور بازتعریف آنها در هندسه معرفتی دوران جدید، پرداخته است. در این پژوهش، به تحلیل، بررسی و نقد تلقی سوژکتیویستی آرای دین‌پژوهی عبدالکریم سروش پرداخته‌ایم.

۲. اهمیت موضوع

ظهور عقلانیت جدید و بسط سوژکتیویسم (Subjectivism) متافیزیکی در دوران مدرن و پسمادرن، طرح پرسش از امکان یا عدم امکان حیات دینی و معنوی در جهان کنونی را به پرسشی اساسی تبدیل ساخته است. ناگفته نماند که باید توجه داشت اصطلاح سوژکتیویسم، مثل هر واژه و اصطلاح دیگری، در سیاق‌های گوناگونی به کار برده می‌شود و با توجه به هر سیاق، معنای خاص خود را می‌یابد. چهارچوب اصلی این پژوهش مبتنی بر تفسیری است که مارتین هایدگر از سوژکتیویسم ارائه می‌دهد. سوژکتیویسم فلسفی بر اساس جداانگاری میان فاعل شناسا (سوژه) و موضوع شناسایی (ابژه) و اصالت دادن به فاعل شناسا مبتنی شده است. مرزبندی میان ابژه و سوژه و توجه جدی به سوژه یا همان فاعل شناسا از زمان دکارت آغاز شد. دکارت نقطه شروع فلسفه را «من فکر می‌کنم» (Cogito) قرار داده بود؛ یعنی «من» به عنوان یک موجود «متفکر» و به عنوان یک «فاعل شناسا». پروژه دکارت به یک معنا در فلسفه کانت به

اوج خود می‌رسد. انقلاب کوپرنیکی کانت در معرفت‌شناسی، با شکاف انداختن، میان سوپژه (ذهن شناسنده) و ابژه (عین شناخت‌پذیر) آغاز شد و با اصل قرار دادن سوپژه و آغازیدن از آن در مقام آغازگاه شناخت، انسان را در مقام شناسنده در برابر جهان و خدا قرار داد (آشوری، ۱۳۷۷، ۲۵۱). مهم‌ترین واقعه در عصر حاضر آن است که انسان به سوپژه یا ذهن تبدیل شده است. انسان به وجودی تبدیل شده است که چیزهای دیگر حقیقت وجودی خود را از او کسب می‌کنند؛ آدمی به مرکز نسبت‌های هرآنچه هست بدل گشته است. جهان خود تبدیل به تصویر شده است و روبروی انسان به عنوان سوپژه قرار گرفته است (اباذری، ۱۳۷۷، ۳۰۱). در حقیقت، سوپژکتیویسم به تفکری گفته می‌شود که رابطه سوپژه - ابژه را بنیاد هر گونه رابطه دیگر میان انسان و جهان تلقی می‌کند. بنابر آنچه آمد، می‌توان دریافت، در تاریخ متافیزیک و تلقی سوپژکتیویستی، دو تقلیل بنیادین صورت گرفته است: اولاً جهان بسیار کوچک شده، تا سر حد متعلق شناسایی بشر (ابژه) تقلیل یافته است. ثانیاً، انسان به صرف سوپژه بودن تقلیل یافته و وصف فاعل شناسا بودن (سوپژه بودن) مهم‌ترین و بنیادی‌ترین وصف او تلقی گشته است. در همین راستا، و بر مبنای افق تفکر سوپژکتیویستی و در چارچوب دکارتی - کانتی دکتر عبدالکریم سروش می‌کوشد به بازتفسیر و بازفهمی مقوله دین، وحی، متن مقدس، امر دینی، و حیات معنوی بپردازد تا تفکر دینی برای انسان معاصر قابل فهم گردد که گاه سبب اضمحلال کامل مؤلفه‌های بنیادین سنت تاریخی ما در دل فلسفه‌های جدید و لذا از اساس بی‌معناشدن روح این سنت می‌انجامد. اهمیت این تحقیق آن است که با عطف به دفاع از امکان تفسیری دینی و معنوی از جهان، نشان دهد تفکر دینی و معنوی تفکری است که با عدم تلقی سوپژکتیو از سرشت انسان و جهان و امکان منادات انسان با امر قدسی سروکار دارد.

۳. دریافت‌های سوپژکتیویستی سروش

۱.۳ تکیه بر انسان به عنوان فاعل شناسا (تلقی سوپژکتیویستی از انسان)

با خودبنیادی بشر، انسان‌شناسی به عنوان نظامی فلسفی متولد شد و درصدد برآمد تا با توجه به محوری بودن انسان، جهان را توضیح دهد (اباذری، ۱۳۷۵، ۳۹). انسان مدرن در مقام سوپژه، پروژه شناختی را از هستی طرح می‌افکند که در آن تمامی هستی در مقام موجود یا پدیده، همچون ابژه، در پیشگاه ذهن او یا سوپژه قرار می‌گیرد و سوپژه با روش‌ها و ابزارهای خود آن را وامی‌دارد تا خود را تسلیم خواست شناخت او کند (آشوری، ۱۳۷۷، ۲۵۰). از نگاه کانت، ذهن هر آنچه را که تجربه می‌کند، فعالانه شکل می‌دهد. بنابراین سوپژه خودش به تجربه‌هایش

شکل می‌دهد (اندرسون، ۱۳۸۷، ۷۷). توضیح مطلب این که، حقیقت انسان مدرن تسلط بر جهان به عنوان ابژه است، همان طور که دکارت اعلام کرد که ما باید اربابان زمین شویم. عالم باید با میل من سوئزه هماهنگ شود و نظام طبیعی عالم باید آن قدر تغییر یابد تا مطابق میل من سوئزه گردد (گرامی و هاشمیان، ۱۳۹۶، ۲۹). اما از آن رو که سوئزه تنها تجسمات و تمثیل ریاضی را به رسمیت می‌شناسد؛ در نتیجه آن انسان مالک طبیعت خواهد گردید و جهان طبیعی از کیفیات خاص خویش تهی می‌گردد و به ماده اولیه برای دست‌ورزی‌های مدرن تبدیل می‌شود (ضیمران، ۱۳۸۵، ۳۳۳). در اندیشه کانت این سوئزه تبدیل به یک خالق حاکم، قدرت‌مند، خداگونه و منبع سرچشمه جهان می‌شود. پس، این جهان کاملاً در انقیاد سوئزه قرار می‌گیرد (فلزن، ۱۳۹۲، ۴۴). به بیانی رساتر، سوژگی انسان مدرن، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم ابژه شدن کل جهان دارد. ذهنیت سوژکتیویستی، بنیاد عینیت می‌شود و عالم به اعتبار قوای ادراکی آدمی شناخته می‌شود و هر چیزی صرفاً از جهت نسبت آن با آدمی لحاظ می‌شود (ریختن‌گران، ۱۳۷۸، ۱۴۱). «همه چیز تا آنجا معنی دارد که به خاطر انسان و برای او و متوجه به اوست و هر چیز که از این جهت و از این هدف منحرف شود دیگر از جهان خارج می‌شود» (سروش، ۱۳۵۸، ۱۹). بدین ترتیب، انسان، خالق، منبع و معیار همه چیز گشت و نقش فرمانروایی و خداوندگاری جهان را به دست گرفت (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱، ۲۷). و زمینه برای ظهور انسان بازرگان صفت و انسان قدرت فراهم شد (مصلح، ۱۳۹۹، ۱۳۱).

به گفته سروش، تفاوت جهان و بشر جدید با قدیم این نیست که جهان گذشتگان ادامه یافته و حالت و وضع جدیدی آشکار شده است. بلکه تفاوت در این است که انسان از جهان دیروز بیرون آمده و در جهانی زندگی می‌کند که جدا از جهان پیشین است و آنچه را که برای گذشتگان عین وجود آنها بوده، جدا نموده و به صورت یک عین در برابر خود نهاده و درباره آن حکم صادر می‌کند. و این حکمی است که درباره هنر، دین، اخلاق، معرفت و سنت صادر شده است (سروش، ۱۳۸۴، ۳۵۴). جهان مدرن در مقابل جهان گذشته یک جهان برهنه است (سروش، ۱۳۸۸، ۳۸). از نظر سروش، دوران سنتی و دوران مدرن دو دوره تاریخ هستند، به این معنا که جهان تازه‌ای به جای عالم دیگر می‌نشیند، مناسبات و بنیان‌های جهان قدیم عوض می‌شود و به جای آن بنیان‌ها و مناسبات تازه‌ای جانشین می‌گردد. برای تحقق مدرنیته، اندیشه باید مدرن شود و مدرن‌شدن اندیشه لازمه‌اش این است که طبیعی‌ها غیرطبیعی (وبالعکس) و استثناها قاعده (وبالعکس) و تحلیل‌ها ترکیبی (وبالعکس) شوند (موسوی، ۱۳۹۲، ۳۲۱). به تعبیر دیگر طبیعی‌های جهان قدیم، غیرطبیعی‌های جهان جدید، و

طبیعی‌های جهان جدید، غیرطبیعی‌های جهان قدیم خوانده می‌شوند؛ استثنای دوران قدیم در دوران جدید غیراستثنایی می‌شوند و قاعده‌های دوران قدیم در جهان جدید استثناء می‌شوند؛ بدیهیات آن دوران در این دوران غیربدیهی می‌شود و غیربدیهیات آن دوران در این دوران بدیهی می‌گردد؛ به این ترتیب است که جهانی با تفاوت کلی و جوهری به جای جهانی دیگر می‌نشیند و این چنین عالم نوین به جای عالم ماقبل نوین می‌نشیند (سروش، ۱۳۸۵، ۱۹). در جای دیگری، سروش می‌گوید که ما به منزله ساکنان عالم، هنگامی که از دنیایی به دنیای دیگری پا می‌گذاریم، مشخصه یا معیار اصلی این عبور آن است که آنچه در دنیای پیشین طبیعی می‌نمود در دنیای جدید غیرطبیعی خواهد نمود؛ آنچه در دنیای پیشین استثناء بود، در دنیای جدید قاعده خواهد شد. به این ترتیب اصل‌ها و فرع‌ها به جای یکدیگر خواهند نشست (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ۳۸). از نگاه سروش، در جهان مدرن آنچه غالب است فکر غیردینی است و فکر دینی در حاشیه زندگی آدمیان جای دارد (سروش، ۱۳۸۸، ۱۷).

نگاه سوژکتیویستی و اصالت دادن به فاعل شناسا، در تمام آثار سروش کمابیش به قوت و ضعف دیده می‌شود. با انقلاب کپرنیکی کانتی، در تفسیری نئوپوزیتیویستی، همه چیز رنگ سوژکتیو به خود می‌گیرد و آدمی صورت‌گر جهان می‌گردد. در قبض و بسط تئوریک شریعت، سروش در تأیید نقش سوژه در سوژکتیو کردن جهان می‌نویسد: در تصویر علمی جهان، آدمی صورتگری می‌کند و در تزیین و تلوین آن سهمی و حظی دارد. کیمیاگری و صورت‌بخشی آدمی، و مشارکتش در اعطای مدلول و مراد، و جامعه‌دویشی‌اش بر اندام حوادث، در امر ادراک هیچ خللی نمی‌افکند (سروش، ۱۳۷۳، ۱۸۳). در کتاب *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟* آمده است که دنیای ما منظره‌ای نیست که در آن نظر می‌کنیم بلکه صحنه‌ای است که در آن بازی می‌کنیم (سروش، ۱۳۵۸، ۲۳). سروش خواهان آن است که از این پس در دنیای خود تماشاچی محض نباشیم بلکه بازیگر باشیم (همان، ۲۰). و از پارادایم "تماشاگری" به "بازیگری" یا از "تفسیر" به "تغییر" عبور کنیم. مطابق با گفتمان مارکس، دو دوران گذشته و مدرن را می‌توان تحت دو عنوان «دوران تفسیر» و «دوران تغییر» گنجانند. دورانی بود که آدمیان، علی‌العموم و علی‌الاصول، تماشاگر عالم بودند و اگر هم تغییراتی در جهان می‌دادند، تغییراتی بسیار جزئی و اندک و در همان چهارچوبی بود که طبیعت در اختیار آنها نهاده بود. ولی امروز بشر وارد دوران تغییر شده است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ۴۵). انسان جدید با همان توضیح مارکسی، انسانی است که طالب تغییر است و فقط در پی تفسیر نیست و این جنبه معرفتی بسیار مهمی است (سروش، ۱۳۸۵، ۲۲). اساساً، مفهوم ایدئولوژی در جهان جدید چنین چیزی

است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ۴۷). در تلقی سروش، در حقیقت، ایدئولوژی، دین بشر جدید است. دینی که به انسان جدید اراده معطوف به تغییر می‌بخشد (امینی، ۱۳۹۲، ۱۶۹).

واژه ایدئولوژی دقیقاً متعلق به همین جهان و گفتمان همین انسان است. یعنی انسان تصرف‌جو و تغییر‌پسند. ایدئولوژی دین بشر جدید است؛ دینی که به انسان جدید اراده معطوف به تغییر می‌بخشد. این معنای دقیق ایدئولوژی است. حال آنکه دیانت، ایدئولوژی انسان کهن بود که به آدمی نقش تماشگری و تفسیرکنندگی را در عالم می‌بخشید و به او بندگی را القا می‌کرد (سروش، ۱۳۸۸، ۲۰).

سروش در کتاب *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟* می‌گوید:

جهان ما جهانی نیست که ما تماشاچی آن هستیم، جهان ما جهانی است که ما بازیگر آن هستیم "به میزانی که بازی می‌کنیم جهان ما خواهد بود و به میزانی که تماشاچی باشیم، فقط می‌توانیم فریفته این پندار شویم که منظره ما جهان ماست در حالی که صحنه بازی ما جهان ماست و از اینجا می‌توان فراخی و تنگی جهان‌های انسان‌ها را شناخت (سروش، ۱۳۵۸، ۱۸).

سروش با نقش صورت‌گری آدمی و رنگ سوپژکتیو بخشیدن انسان به جهان کاملاً موافق است و در کتاب *ایدئولوژی شیطانی* می‌گوید:

جهان ما جهانی نیست که ما تماشاچی آن هستیم، جهان ما جهانی است که ما بازیگر آن هستیم، به میزانی که بازی می‌کنیم جهان ما خواهد بود و به میزانی که تماشاچی باشیم، فقط می‌توانیم فریفته این پندار شویم که منظره ما جهان ماست. در حالی که صحنه بازی ما جهان است (سروش، ۱۳۸۷ الف، ۱۴۲).

در جای دیگری اشاره می‌کند که

بشر امروز با تلقی جدیدی که از عالم پیدا کرده «نگاه بازیگرانه» به عالم دارد. او می‌گوید، من می‌خواهم وارد میدان عمل شوم و در صحنه زندگی دخالت و تصرف کنم... دورانی بود که آدمیان، علی‌العموم و علی‌الاصول، «تماشاگر» عالم بودند و اگر هم تغییراتی در جهان می‌دادند، تغییراتی بسیار جزئی و اندک و در همان چهارچوبی بود که طبیعت در اختیار آنها نهاده بود. ولی امروز بشر وارد دوران «تغییر» شده است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ۴۵).

بشریت از دوران «تفسیر» پا به دوران «تغییر» نهاده و زمام زندگی را به دست گرفته است. به معماری و هندسه طبیعت و تاریخ، آن چنان که بوده و هست، راضی نیست و می‌خواهد

بازخوانی جامعه‌شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیدجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۱۹

طرح نویی دراندازد و معیاری تازه برای تاریخ اجتماع و زندگی و سیاست و اخلاق بسازد؛ قصد دارد دست تصرف از آستین قدرت بیرون بیاورد و حق خود را بر طبیعت و بر آدمیان دیگر اعمال کند (سروش، ۱۳۸۵، ۱۹).

سروش در کتاب *آیین شهریاری و دینداری* نیز می‌گوید:

متفکران گذشته تاکنون «تماشاگر» بوده‌اند، تماشاگر نظام عالم و تاریخ، اما ما می‌خواهیم «بازیگر» باشیم. ما نیامده‌ایم که تماشاگر نمایشنامه هستی باشیم بلکه آمده‌ایم تا در این نمایش شرکت جویم و نقش‌آفرینی کنیم. لذا دوران «تفسیر» گذشت و دوران «تغییر» در رسید (سروش، ۱۳۸۸، ۱۹).

۲.۳ اصالت فاعلیت نبی (تلقی سوپژکتیویستی از نبی)

سروش مطابق با نظام‌های نظری و الهیاتی منطق‌سالار و متافیزیکی، در کتاب *قبض و بسط* *تئوریک شریعت*، از امر دینی و معرفت دینی سخن می‌گوید. بر اساس درک متافیزیکی و گزاره‌محور دکتر سروش در کتاب *قبض و بسط* *تئوریک شریعت*، معرفت دینی دریافتی *تئوریک*، نظری و مفهومی است. به عبارتی دیگر، معرفت دینی از سنخ برخی گزاره‌ها و باورهای تاریخی، علمی، نظری و فرهنگی است. مدعای سروش این است که «معرفت-هر معرفتی-انسانی از گزاره‌هاست» (سروش، ۱۳۷۳، ۱۰۷). مراد از معرفت دینی «مجموعه‌ای از گزاره‌ها که از راه خاصی و به مدد ابزار خاصی، با نظر کردن بر متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده‌اند» (همان، ۹۳). به بیانی دیگر، «معرفت دینی، یعنی فهم از کتاب و سنت» (همان، ۳۸۷). و بالطبع، معرفت دینی، معرفتی بشری است (همان، ۲۴۵). سروش، در کتاب *بسط تجربه نبوی* سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می‌کند و رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، باز می‌نماید (سروش، ۱۳۷۸، ۷). در تلقی سروش، لااقل در مرحله اول و دوم تفکرش، یعنی در *سروش قبض و بسط* *تئوریک شریعت* و *سروش بسط تجربه نبوی*، سخنی از امکان ظهور و تجلی ساحت قدس بر جان و اندیشه و زبان نبی نمی‌تواند باشد و وجه قدسی و الهی وحی و دیانت تبیین‌ناشده باقی مانده است؛ این نکته به معنای سکولاریسم و ناسوتی‌سازی امر دینی است.

در همین راستا، اصل اساسی و اس اساس نظریات پیامبرشناسی سروش، اصالت سوپژه و فاعل شناسا است که خود را در قالب نقش شخصیت پیامبر در تکوین وحی و فاعلیت نبی در پدیدار وحی آشکار می‌سازد. به نظر سروش، ما باید از تقلید و شرح تماشاگری به تحقیق و

ابتکار و اکتشاف و بازیگری عبور کنیم (سروش، ۱۳۷۸، ۲۷). در آثار متأخر دکتر سروش، به خصوص در کتاب *بسط تجربه نبوی*، پیامبر، فعال، مبدع و فاعل وحی انگاشته شده است که به مرور زمان پیامبرتر می‌شود و آیین او فربهی بیشتری می‌یابد (همان، ۱۴). این نکته، برخلاف قبض و بسط تئوریک شریعت، نوعی توجه به معرفت غیرمتافیزیکی و تأکید بر تجربه‌های وجودی و اگزستانسیل نیز می‌باشد. سروش، در صفحات ابتدایی کتاب *بسط تجربه نبوی* می‌گوید:

این کتاب را پیامبرنامه نیز می‌توان نامید؛ چرا که سراپا از بسط دین به تبع بسط تجربه درونی و بیرونی پیامبر حکایت می‌کند و وحی رسالت را تابع شخصیت رسول می‌شمارد. خاتمیت نبوت را مقتضی و موجب ختم حضور نبی در عرصه دینداری نمی‌گیرد، بر این حضور، به خاطر تأمین طراوت تجربه‌های دینی انگشت تأکید می‌نهد و عمده سخن در آن، مربوط به منزلت کانونی شخصیت بشری پیامبر در تشریع و تجربه دینی، و نقش ولایت او در تداوم دینداری است (همان، ۸).

پیامبر همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی وحیی بود. و بسطی که در شخصیت پیامبر می‌افتاد، به بسط تجربه (و بالعکس) منتهی می‌شد (دباغ، ۱۳۸۴، ۱۳۷). از نظر سروش، پیامبر به منزله سوژه و فاعل شناسا و نه ساحت قدس، محور و معیار دینیت است:

اگر دین را به "ما جاء به النبی" تعریف کنیم و "دینی بودن" را از طریق انتساب تعالیم آن به فرستاده خدا تأمین کنیم، اسم دین و هیأت اجتماعی و تألیفی دین و ساختار تمدنی و تداوم تاریخی آن، به نحوی محفوظ می‌ماند. ... مطابق این رأی، دین مولف از اجزایی است که هیچکدام دینی نیستند. فقط یک کس دینی است و آن شخص پیامبر است که او هم از دنیا رفته است. بدین لحاظ معارف دینی به خودی خود سکولارند و فقط با انتساب به یک شخص تاریخی (پیامبر) دینیت بر آنها عارض می‌شود (سروش، ۱۳۷۸، ۱۶۸).

«همه چیز به شخصیت پیامبر می‌گردد. شخصیت پیامبران در ادیان، محوری است» (همان، ۱۶۶).

شخصیت پیامبر در اینجا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و برونی است که پیامبر از سر می‌گذارند. و هرچه آن خسرو می‌کند شیرین است. و چون

بازخوانی جامعه شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۲۱

سخن از سر هوی نمی گوید، پس سخنش عین هدایت است. بدین قرار دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست (همان، ۱۹).

بدین قرار، دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع پیامبر است (همان). در آیین شهریاری و دینداری نیز می گوید:

پیامبر اسلام یک شخصیت بسیار عظیم بود که یک تمدن بزرگ به نام تمدن اسلامی ساخت. این تمدن فربه شده شخصیت خود اوست. او مهر شخصیت خود را بر این تمدن زد. ... تمدنی بود بر قامت خود آن بزرگوار، ابعاد وجودی او رفته رفته بسط پیدا کرد، شخصیت او در دل این تمدن جای گرفت، پخش شد، تاریخی شد، جغرافیایی شد، گسترده شد و صاحب اجزاء بسیار شد (سروش، ۱۳۸۸، ۱۸۸).

از نظر سروش، کامل تر شدن دین، لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر است: «کامل تر شدن دین، لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر (ص) است که دین خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی اوست» (سروش، ۱۳۷۸، ۲۵). سروش معتقد است که پیامبر به عنوان محور و بنیاد دیانت است که همه چیز به خود او برمی گردد و عالم خارج تابع ذهن پیامبر می شود. به عبارتی دیگر، عالم خارج به قلمرو ذهنیت پیامبر برمی گردد و آگاهی پیامبر و شخصیت پیامبر، محوریت و مرکزیت دارد. سروش در مورد پیامبر می گوید:

وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هرچه آن خسرو می کرد شیرین بود. ... او نه تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می کرد. و در جایی هم که می خواست و می توانست از او در می گذشت (همان، ۱۴-۱۳).

بر پایه ملاحظات فوق، و بر اساس درک سوپژکتیویستی سروش، موجودیت موجودات وابسته به فهم و درک پیامبر می شود یعنی فهم پیامبر ملاک می شود و جهان و هستی (ابژه) آن طوری که پیامبر (سوبژه) آن را می شناسد، تعریف می شود.

در کتاب کلام محمد، رویای محمد، امر دینی و معنوی به امری تماماً سوپژکتیو تبدیل می شود و نگاه سوپژکتیویستی و اصالت دادن به فاعل شناسا به اوج خود می رسد. بر این پایه، مرکز ثقل مباحث سروش، بر بنیاد پیامبر به عنوان «من اندیشنده» و «فاعل شناسا» استوار است و در اندیشه و کنش، پیامبر به عنوان فاعل شناسا نقش اصلی را برعهده دارد و هر فرایندی از پیامبر به عنوان سوبژه آغاز می شود. سروش معتقد است که اگر نقش قابلی و انفعالی محض به پیامبر بدهیم، در واقع بی نقشی است (سروش، ۱۳۹۷، ۳۴۷). یکی از پایه های اصلی کار سروش

این است که پیامبر منفعل نبوده است (همان، ۳۲۷). از دید سروش، پیامبر نقش اصلی و تعیین‌کننده‌ای در فرایند وحی برعهده دارد و پیامبر تمام قامت در فرایند وحی حضور دارد و فعالانه فرایند وحی را صورت‌بندی می‌کند و قدرت صورت‌گری و آفرینشگری تام و کاملی دارد. به همین خاطر، سروش نقش حداکثری به پیامبر می‌دهد و به حضور تمام قد پیامبر در وحی معتقد است (همان، ۳۷۷). «من شخصا نقش حداکثری به ایشان داده‌ام و از آن دفاع می‌کنم» (همان، ۳۲۸). «محوریت و مداخلت پیامبر در پدیده وحی اجتناب‌ناپذیر و انکارناپذیر است و همه دین حول محور شخصیت و تجربه او می‌گردد و او حول محور خدا» (همان، ۲۲۶). سروش، مدلی از وحی را که در آن پیامبر به منزله طوطی مقلد است و پیامبر را قابل محض می‌داند و نسبت خطیب و بلندگو را میان خدا و پیامبر برقرار می‌کند و مداخلت قلب و ضمیر پیامبر را در فرایند وحی به صفر می‌رساند، رد می‌کند و از نظریه وحی به مثابه زنبور موکد دفاع می‌کند که پیامبر موضوعیت و مداخلت تام دارد (همان، ۶۲-۶۱). «محوریت و مداخلت پیامبر در پدیده وحی اجتناب‌ناپذیر و انکارناپذیر است و همه دین حول محور شخصیت و تجربه او می‌گردد» (همان، ۲۲۶). «محوریت با محمد است. ... شخص پیامبر نقطه پرگار نبوت و کانون دایره دیانت است» (همان، ۱۹۲). بنابراین، پیامبر با فاعلیت تام و تمام حضور دارد و به همین دلیل، پیامبر فاعل و خالق قرآن است و کلام محمد به جای کلام خدا می‌نشیند. از دید سروش، کافی است که ورق را برگردانیم و "انسانی الهی" را فاعل و خالق قرآن بدانیم که با همه "انسانیت" اش در قرآن نشسته است و هر چه می‌گوید و می‌بیند، در خور ظرفیت خرد و خیال او، و با فاعلیت تام و تمام او است (همان، ۲۱۱). همه چیز از منبع ضمیر پیامبر برخاسته است (همان، ۸۶). براین مبنا، «پیامبر، در پدیده وحی، فاعلیت و کاشفیت دارد» (همان، ۲۴۰). «قرآن محصول کشف پیامبرانه محمد بن عبدالله (ص) است» (همان، ۵۶). «مؤلف قرآن پیامبر است» (همان، ۳۷۶). «کلام محمد، کلام خداست و کلام خدا معنایی دیگر ندارد و تصویرگری محمد در حکم تصویرگری خداست» (همان، ۲۴۲). قرآن تجربه و تألیف محمد است و تخیل خلاق، و عقل فعال و تجربه‌های اشراقی اوست که آن را به وجود آورده است (همان، ۲۰۹). همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و فوق العاده است (همان، ۵۳). «شخصیت پیامبر با پیامش عجین است. ... چون پیر از پیام است، پیام بر است؛ نه چون پیامگیر است» (همان، ۲۴۹). «آن سری نیست بل این سری است! و البته همه بعین‌الله و باذن‌الله» (همان، ۸۹). «محمد راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. ... محمد روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است» (سروش، ۱۳۹۷، ۸۷). در تلقی وحی

تلاطمی و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می‌دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می‌گوید و البته به اذن الله و به عین الله صورت می‌گیرد (همان، ۲۹). وحی جوشیده از درون پیامبر است (همان، ۴۱۳). قرآن مخلوق خیال خلاق^۱ و صورتگری محمد است (همان، ۲۲۸). بدین قرار، تخیل خلاق و عقل فعال و تجربه‌های اشراقی و آفاقی و انفسی پیامبر است که قرآن را به وجود آورده است (همان، ۲۰۹). قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد و زبان و بیان اوست (همان، ۸۶). «قرآن (دین) جوشش ضمیر پیامبر است، ضمیری که بسیار به خدا نزدیک است» (همان، ۳۱۷). به بیانی دیگر، وحی پدیده‌ای درون‌زا است:

از پیش خود به پیش خود شدن، و با خود سخن گفتن، و خود را دیگری پنداشتن، و سخن خود را از دهان دیگری شنیدن، و ... از شگفتی‌های عالم رؤیا است، همان شگفتی‌های فریبده که توهم دوگانگی را دامن می‌زند و میان شنونده و گوینده فاصله می‌افکند و خلقی را گرفتار خطا می‌کند (همان، ۱۰۸).

به هر حال، اگر ما کلام خدا را کلام محمد بدانیم، نتیجه‌اش این می‌شود که همه چیز دین از محمد منبعث می‌شود و هر چه او بگوید سخن خدا است. سروش مطرح می‌کند که این به معنای خدا شدن پیامبر نیست، بلکه ولایت است. یعنی، وقتی ولی‌ای قرب به خداوند پیدا می‌کند، معنایش این است که صفات خدا در او جاری می‌شود. سروش حدیث «قرب نوافل» را هم بر همین سیاق معنا می‌کند و با تطبیق آن بر مقوله وحی، تجربه و حیانی را متضمن استغراق و اندکاک نبی در خداوند می‌انگارد. مضمون این حدیث، این است که بنده مومن با نوافل چنان به خدا نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود تا این که حق چشم او و دست و زبان او می‌شود و این چنین بنده، خدا می‌شود (سروش، ۱۳۹۷، ۳۱۶). سروش معتقد است که قرب حق را باید جدی گرفت که پیشینه عرفانی هم دارد. «قرب محمد با خدا، کلام و رؤیای او را الهی می‌کند بدون اینکه ذره‌ای از محمدی بودن آن بکاهد. ... محمد از خدا پر می‌شود و خدا به قامت و قواره محمد درمی‌آید» (همان، ۲۲۷). محمد جانش پر از خدا شده است و از آن پس هر چه می‌بیند و هر چه می‌گوید خدایی است (همان، ۴۲). در جایی دیگر می‌گوید که همه ممکنات از خداوند پر شده‌اند، اما پیامبر برتر شده است و این همان مفهوم کمال قرب است (همان، ۳۴۴). به این معنا که پیامبر چنان پر از خداوند می‌شود که نمایاننده و نماینده خداوند می‌شود، دست و زبان و چشم او همه دست و زبان و چشم خداوند می‌شوند. شدت قرب به خداوند باعث می‌شود که ما همه دین را ساخته و پرداخته محمد بدانیم. این امر، نشان دادن ظرفیت فراخ بنده مقرب

خداوند است (همان، ۳۱۸-۳۱۷). بدین قرار، پیامبر، مندک و مستحیل در وجود واجب است و فاصله‌ای میان پیامبر و خدا نیست (همان، ۲۴۰). این امر به معنای معیت قیومیه حق با مخلوقاتش و ظهور و بطون حق در اشیا است. در این صورت، به قول صدرالدین شیرازی، اشیا همچون شئون و نعوت حق دیده خواهند شد (همان، ۱۰۹). گره‌گاه بحث، این نکته است که با عبور از متافیزیک فراق به متافیزیک وصال، پیامبر را پر از خدا بدانیم (حدیث قرب نوافل) و قابل و فاعل را در کنارهم بنشانیم (همان، ۲۵۰). و این امر، جز بدان سبب نیست که خدای موحّدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و نه تنها خدا، در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود (همان، ۱۱۰). پیامبر در لحظات ویژه وحی، چنان پر از خدا است (همان، ۲۴۰). که سخنان او در حکم سخنان خداوند است. پیامبر هنگام وحی قطعاً پراز خدا بوده است چون قطعه آهنی که در کوره آتش، صفت آتش گرفته است و به نوعی ذوب شدن در کوره الوهیت است (همان، ۴۱۳).

قرآن، روایت رؤیاهای رسول گرامی اسلام است. گویی وی ناظری و مخبری است که شرح مشاهدات خود را برای ما باز می‌گوید، و در این واگویی، گاه گوینده است و گاه شنونده؛ گاه به خود خطاب می‌کند و گاه به دیگران؛ گاه از خود فاصله می‌گیرد و گاه در خود فرو می‌رود؛ گاه شورمندانه و بلیغ سخن می‌گوید، گاه سرد و ملولانه؛ گاه در اوج است و گاه در فرود (همان، ۱۹۱).

در این دیدن‌ها و شنیدن‌ها، خرد و خیال رسول فعال‌اند (همان، ۱۹۳). اما سروش این عبارات را بر مبنای کدامین مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مطرح می‌کند؟ بنابراینچه آمد، می‌توان دریافت که در آثار اخیر سروش، به خصوص در کتاب کلام محمد، رویای محمد، برخلاف قبض و بسط تئوریک شریعت، نوعی توجه به معرفت غیرمتافیزیکی و وجودی ناتمام دیده می‌شود. از اینرو، به نظر می‌رسد آرای اخیر سروش در رویاهای رسولانه، با مبانی معرفتی کانتی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت چندان سازگار نباشد. به بیانی دیگر، چگونه دکتر سروش، مبانی تفکر متافیزیکی از نوع کانتی که در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت آمده است را با آنچه در نظریه رویاهای رسولانه آمده‌اند، جمع می‌نمایند؟ در همین رابطه، سروش معتقد است که اساساً خدا همه کارها را به وساطت پیامبر می‌کند، پیامبری که جبرئیل هم جزئی از اوست (سروش، ۱۳۹۷، ۷۵).

جبرئیل هم همان محمد بود که در رویای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. محمد تعبیر جبرئیل بود... دو کس در کار نیستند، بلکه

بازخوانی جامعه‌شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۲۵

یک کس است که از پیش خود به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید (همان، ۱۲۰).

پرسش‌ها و چالش‌های زمانه، روان پیامبر را بی‌تاب و چالاک می‌کرد و آتش نیاز و تقاضا را در او دامن می‌زد و او را به آستانه کشف می‌رساند، تا پاسخ‌هایی را از فرشته وحی دریافت کند (همان، ۵۸). یعنی، جبرئیل منعکس در خیال پیامبر است (همان، ۳۸۹). البته، این سخن به گفته دکتر سروش، پیشینه عرفانی دارد. عارفان ما می‌گفتند جبرئیل را هم پیامبر نازل می‌کرده است، با این همه، به تعبیر دکتر سروش، جبرئیل را پیامبر در خیال مصور می‌کرده است (سروش، ۱۳۹۷، ۳۱۸). سروش برای تبیین چگونگی مدخلیت فرشته وحی در فرایند وحی، به آراء فارابی، بوعلی‌سینا، خواجه نصیرطوسی و علامه طباطبایی تأسی می‌کند و توضیح می‌دهد که جبرئیل در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده است، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت می‌بخشید. با این تفسیر، ورود فرشته و ابلاغ وحی حوادثی هستند که در نفس پیغمبر رخ می‌دهند (همان، ۶۶-۶۴). از این بالاتر،

پیامبر در رؤیا به جای خدا هم می‌نشیند و از زبان او سخن می‌گوید. همه انزل‌ها و قل‌ها را در قرآن می‌توان چنین خواند و فهمید... چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر رود و پیامبر به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید (همان، ۱۲۰).

بنابراین، همه چیز، جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف و وحی منجر می‌شد (سروش، ۱۳۹۷، ۵۹). با اوست که حادثه وحی، سامان و پایان می‌پذیرد، و محدوده طاقت و سقف پرواز خیال اوست که دامنه و دایره و عمق و ارتفاع رسالت را تعیین می‌بخشد (سروش، ۱۳۹۷، ۱۹۲). حتی، سروش، انزال کتب و ارسال رسل را هم فعل مستقیم و بی‌واسطه خداوند نمی‌داند. «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم» یعنی آیاتی در آن شب در ضمیر پیامبر جوشید. «ما پیامبران را فرستادیم»، یعنی پیامبران به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی و طبیعی دوران آمدند (همان، ۲۶۶).

در حقیقت می‌توان نتیجه گرفت که، تئوری سروش به صفر رساندن نقش خداوند و صد در صد کردن نقش پیامبر است. «یا معقول تر و طبیعی تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده هم شنونده، هم واضع و هم شارع؟» (همان، ۷۴). از آنجا که نزد سروش، پیامبر بالاصالت موضوعیت دارد، و لازمه بحث سروش این است که «دین، محمد محور باشد» (همان، ۳۱۶). اسلام را «اسلام پیامبر محور»

می‌داند و اسلام «محمدیت» (Mohammedanism) می‌نامد یعنی اسلام حول محمد می‌چرخد. همانطور که عیسویت یا نصرانیت حول محور عیسای ناصری می‌گردد. تنها نعمتی که خداوند به مسلمانان عطا کرده وجود پیامبر اسلام است و بقیه از این وجود می‌تراوند و برمی‌خیزند. به این معنا اسلام یعنی محمدیت. امت اسلامی یعنی محمدی که در تاریخ فریه و گسترده شده است و این امت جسم او است و روح محمد در این امت جاری است (سروش، ۱۳۹۷، ۳۱۵). به حکم اینکه شخصیت محمد، چون آهنی گداخته در کوره الوهیت، مولد نور و حرارتی شده که نامش اسلام است، شایسته است که دینش را صدقاً اسلام محمدی بخوانیم (سروش، ۱۳۹۷، ۲۵۲).

بنابر ملاحظات فوق، در دین‌پژوهی سروش، در پرتو سیطره عقلانیت و سوژکتیویسم متافیزیکی علی‌الخصوص با تفوق سوژکتیویسم دوره جدید، امکان گشودگی انسان به ساحت قدس مورد انکار یا لااقل در خفاء قرار گرفته است. چراکه، براساس سوژکتیویسم متافیزیکی و سوژکتیویسم جدید اساساً وجود متن قدسی و هم‌سخنی با امر قدسی امکان‌پذیر نیست و همه متن‌ها بشری و حاصل اذهان بشری است و کتب مقدس هم‌ارز و هم‌عرض کتب بشری خواهند بود و دیگر سخن گفتن از کتب مقدس معنایی نخواهد داشت. نتیجه این سخن به چیزی جز سکولاریسم و نهایتاً نیهیلیسم نخواهد انجامید.

۳.۳ عدم کشف مراد الهی

درون‌مایه بنیادین دیگر سروش همین تلقی سوژکتیویستی در بحث معنای متون دینی است. بدین معنا که، واقعیت یک هستی مستقل ندارد و سوژه است که از طریق آگاهی خود، به آن معنا و زندگی و حقیقت می‌دهد. مطابق با سوژکتیویسم دکارتی-کانتی، آگاهی محصور در خویش است و ما به فراسوی آگاهی دسترسی نداریم و بیرون از آگاهی، هیچ چیز وجود ندارد. همان گونه که کانت می‌گفت ما هیچ راهی برای درک اراده الهی یا اراده شارع نداریم. انسان دکارتی-کانتی در بعد عقل نظری قانونگذار است و در قالب عامل تنظیم و ترتیب، داده‌های تجربی نقش ایفا می‌کند تا تجربه را به صورت جهانی فهم‌پذیر، جهان واقعیت و جهان آنچنان که هست دربیابد (اسفندیاری، ۱۳۸۸، ۱۱۸). در لیبرالیسم تقنین یکسره از آن آدمیان است: «در این مکتب تقنین یا تشریع را از اوصاف انسان دانستند. به تعبیر دیگر در لیبرالیسم کل ملت جانشین خداوند شد» (سروش، ۱۳۸۷، ب، ۱۶۶). لیبرالیسم با اینکه تقنین را به دست خداوند بسپارد، قابل جمع نیست. در لیبرالیسم، در امر تقنین، به هیچ وجه ملاحظه امر و نهی الهی

نمی‌شود، بلکه این تقنین‌ها صرفاً ملاحظات بشری برای نیل به یک سلسله اهداف عقلایی هستند (سروش، ۱۳۸۷، ب، ۱۶۷).

به عقیده سروش، ما اساساً راهی برای درک اراده الهی یا اراده شارع نداریم. چراکه، متن ذاتاً نامتعین است و لذا واجد معانی مختلف است و کشف مراد متکلم ممکن نیست و متکلم یک مراد واحد ندارد (سروش، ۱۳۸۰، ۱۹۴). هرچند در میان فهم‌های مختلف از متن، شاید یکی از آنها منطبق با مراد متکلم باشد، اما ما تشخیص نمی‌دهیم کدام است و به مراد متکلم نمی‌رسیم. از نظر سروش، در علم هم همین طور است. فیلسوفان علم هم می‌گویند ما نمی‌توانیم بدانیم به قوانین صادق درباره طبیعت رسیده‌ایم یا نه. پس با همه آنها باید طوری برخورد کنیم که شاید روزی ابطال شوند (سروش، ۱۳۹۷، ۲۸۶-۲۸۵). «شاید روز قیامت بفهمیم که مراد متکلم چه بوده است. همانطور که در قرآن آمده «ان ربک یحکم بینهم یوم القیامه فیما هم فیه یختلفون» اما هنوز که قیامت قائم نشده است» (همان، ۲۸۶). بر این اساس، در متون مقدس معنی متن و مراد مولف یا گوینده برهم منطبق می‌شود، یعنی معانی بالقوه کثیره متن، همه مراد باری است و اگر خداوند مردم را تکلیف می‌کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاققت بود (سروش، ۱۳۸۰، ۱۹۴). ما باید پیامبر را شارع بدانیم (سروش، ۱۳۹۷، ۳۳۹). و در حقیقت، قرآن، «کلام محمد (ص) است و مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود» (همان، ۳۱۳). بدین سان، سروش خود اذعان می‌کند که مفتخر است به این مطلب که، با عوض کردن متکلم و نشان دادن پیامبر به جای خداوند، و پیامبر را مولف و صاحب قرآن دانستن، کثیری از بحث‌ها و مشکلات از جمله اینکه کلام خدا حادث یا قدیم است، کلام خدا مخلوق یا غیرمخلوق، است همگی از میان برداشته می‌شود و راه حل معضل کلام خدا به خوبی گشوده می‌شود. سروش معتقد است که ما باید صورت مساله را پاک کنیم و اصلاً خدا سخن نمی‌گوید تا بپرسیم چگونه سخن می‌گوید. سروش، چه آن جا که در بسط تجربه نبوی می‌گوید قرآن کلام محمد (ص) است و چه آن جا که در کلام محمد، رویای محمد، می‌گوید رویای محمد (ص) است، نکته اش همین است که همه اینها محمدی و بشری است و اسنادش به خداوند مجازی است. به عقیده سروش، از این طریق مشکل کلام باری آن چنان که در علم کلام ما مطرح بوده است، از بیخ و بن برکنده می‌شود و نه تنها مساله حل می‌شود که منحل می‌شود^۲ (سروش، ۱۳۹۷، ۳۱۴-۳۱۲). این تلقی سروش سبب ناسوتی و سکولاریزه شدن متن مقدس می‌گردد، چراکه مطابق با نظر سروش، وجه فراتاریخی، استعلایی و متعالی متن مقدس حذف می‌شود و وجه تاریخی، بشری و ناسوتی به تمامی بر متن مقدس تحمیل و حقنه می‌شود و دیگر هیچ اثری از قدسیت متن باقی

نمی‌ماند. به بیان دیگر، سروش، آگاهانه یا ناآگاهانه، در افق تفکر سوژکتیویستی جدید، یعنی در چارچوب دکارتی-کانتی می‌اندیشد و در این افق و چارچوب هیچ روزنه‌ای به جهان غیب و به غیب جهان، یعنی همان حقیقتی که قدسیت متن قدسی قائم به ظهور آن است، وجود ندارد. به همین دلیل است که در این چارچوب وجه قدسی متون مقدس مغفول مانده، این کتب تا سرحد کتب عرفی تنزل می‌یابند و از کتب مقدس، قداست زدایی می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۷، ۱۷۵).

سروش در چارچوب نظریاتش می‌گوید که، «فرمان الهی یعنی فرمان پیامبر...دیگر نمی‌گویید خداوند یک رشته فرمان‌های مطلق و ابدی صادر کرده است...امر و نهی پیامبر امر و نهی خداست» (سروش، ۱۳۹۷، ۳۹۹). «آیات فقهی قرآن و امر و نهی الهی با امر و نهی نبی برابر می‌نشینند» (همان، ۱۸۵). «مؤلف قرآن پیامبر است. لذا مؤلف این امر و نهی‌ها پیامبر است. یعنی امر و ناهی اوست. و شارع بودن، بالعرض و بالمجاز به خداوند نسبت داده می‌شود. شارع اصلی خود شخص پیامبر است» (همان، ۳۷۶). «سخن پیامبر سخن خداوند است و ولی خدا از فرط قرب به خدا امر و نهی اش و خطاباتش امر و نهی و خطابات الهی است» (همان، ۳۷۱). «امر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریعات او صحه گذاشته است» (سروش، ۱۳۸۲، ۱۳۸). به نظر سروش، اساساً مشکل اوامر الهی و اعتبارات باری را فقط با بشری دانستن آنها و حضور تمام قد پیامبر در وحی می‌توان حل کرد (سروش، ۱۳۹۷، ۳۷۷). با این ملاحظات، به نظر سروش، اصلاً، یک مسئله مهم کلامی هم حل خواهد شد و آن اینکه امر و نهی از جنس اعتبارات هستند و در خداوند اصلاً اعتبار راه ندارد. بهترین راه حل این است که بگوییم اینها اعتبارات ذهن پیامبرند (سروش، ۱۳۹۷، ۴۰۰)؛ (سروش، ۱۳۹۷، ۳۳۹). و اعتباریات از آن ذهن اعتبارپرداز آدمی است. اعتبار یعنی حکم چیزی را به چیز دیگر دادن و این فقط در صحنه ذهن اعتبارساز آدمی اتفاق می‌افتد (همان، ۳۷۶). حقیقت این است که احکام فقهی قرآن، محصول تجربه رؤیایی پیامبر و تعبیر آن هستند. پیامبر اسلام، طهارت معنوی را که مقدمه گزاردن نماز است، به صورت شستن دست و صورت، در رؤیای وحیانی دیده‌اند و بدان فرمان داده‌اند. همین‌طور خبثات خمر، خوک، خون و دیگر محرّمات چنین است (همان، ۱۷۹).

بر اساس مبانی و مبادی که گذشت، ما راهی برای درک مقاصد خداوند و اراده الهی نداریم. سروش این فرایند را به معنای «سکولار شدن انگیزه‌ها» می‌داند که به معنای انطباق عقل با مراد خداوند و نقش پیامبران است و یک انطباقی بین یافته‌های عقل ما و بین مرادات خداوند برقرار است و علی‌العموم این دو مسیر خداشناسان و عقلای قوم با هم منطبق است. «ما مستقلاً راهی

بازخوانی جامعه شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۲۹

به خواسته و مرادات خداوند نداریم. ما نمی‌دانیم خداوند چه می‌خواهد یا نمی‌خواهد» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ۸۱). وقتی که ما عقل داریم و عقل می‌تواند نیکی و بدی اعمال را کشف کند، دیگر حاجتی به خدا نداریم و اگر فقط به عقل اکتفا و اتکا بکنیم زندگی‌مان آباد خواهد بود؛ یعنی، ما خدا را به حساب نیاوریم و فقط به احکامی که عقل‌مان صادر می‌کند قناعت کنیم. سکولاریسم، در انسانی‌ترین و معقول‌ترین چهره‌اش، این بود که می‌گفت، حال که چنین انطباقی بین یافته‌های عقل ما و بین احکام شرع و مرادات خداوند برقرار است، حتی اگر خدا را کنار هم بگذاریم و از او غفلت هم بورزیم، چیزی را از دست نداده‌ایم و زیان نکرده‌ایم، بلکه باز هم بر جاده صوابیم (همان، ۸۵).

اشکالی ندارد که انسان به عقل خود بسنده کند و فکر خدا و دین خدا را هم نکند. معنای انگیزه سکولار این است و انگیزه‌ها در جهان جدید علی‌الغلب سکولار شده‌اند، الا نادراً. یعنی ما در شعاع تشخیص‌های عقلی و حسن و قبح عقلی حرکت می‌کنیم و انسان‌های محاسبه‌گری شده‌ایم (همان، ۸۹).

۴. لزوم توجه به گشودگی به ساحت قدس

نسبت آدمی با ساحت قدس به منزله یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های تمایزگذاری میان عالم سنت و زیست‌جهان مدرن است. امکان گشودگی انسان به ساحت وجود / ساحت قدس و امکان استعلائی انسان به این ساحت و مأواگزیدن در این ساحت به منزله جوهره امر دینی، امکانی است که سنن دینی و معنوی شرقی به ما عرضه کرده‌اند. در این راستا، وحی، تجلی امر قدسی، و ارتباط داشتن با حقیقت قدسی، امکانی از امکانات گوناگون نحوه هستی آدمی است و متون مقدس را به خاطر تجلی امر قدسی یا الهی، آشکارکننده حقیقت، غیب یا ذات نهان جهان موجودات می‌توان یکی از مهم‌ترین و اصیل‌ترین منابع برای تجربه مواجهه‌ای غیرمتافیزیکی با جهان دانست.

پروژه دین‌پژوهی دکتر سروش، به عنوان یک نومعتزلی، به طور جد پیگیر انسانی‌سازی ساحت قدس و کاویدن وجه و رویه بشری، تاریخی، و زمینی وحی و دیانت است. در تفکر سروش، متون مقدس دیگر به عنوان تجلی امر قدسی و متونی «آسمانی» فرض نمی‌شوند بلکه کتب مقدس پژوهاک روح تاریخی زمانه یعنی یعنی فرهنگ، زبان، جامعه، و شرایط تاریخی خاصی هستند. تورات انعکاس فرهنگ قوم بنی اسرائیل و دوره تاریخی موسی، اناجیل حاصل شرایط اجتماعی و فرهنگی دوره عیسی مسیح و قرآن پژوهاک زبان، فرهنگ و سنت تاریخی

اعراب و جامعه عربستان است. به همین خاطر، متون مقدسی متونی یکسره و تماماً تاریخی و منبعث از شرایط تاریخی تلقی می‌شوند و باور به قدسی بودن این متون، بدون بنیاد نظری و مبنای وجودشناختی و صرفاً امری روان‌شناختی و فرهنگی در نظر آورده می‌شود. این نکته، سبب ناسوتی و سکولارشدن متون مقدس به منزله محصولات فرهنگی یک قوم یا جغرافیا و یا یک دوره تاریخی خاص می‌شود و دیگر جایی برای وصف مقدس بودن و فراتاریخی بودن این متون باقی نمی‌ماند.

تفکر یکسره تاریخی و سوژکتیویستی دکتر سروش، ابتدا در اثر قبض و بسط تئوریک شریعت و در آثار متأخرتر وی، با شدت و حدت بیشتری آشکار می‌شود. اگر سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت از بشری‌بودن، تاریخی‌بودن و زمینی‌بودن معرفت دینی سخن به میان آورد و تمام معرفت‌های بشری و استنباط‌های انسانی از دین را تاریخی و معروض خطا می‌دانست؛ در بسط تجربه نبوی سخن از بشریت و تاریختی خود دین و تجربه دینی را مطرح کرد. «من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهیم و حقیقتاً این سخن، همان سنگ بنای اصلی‌ای است که کل بنای قبض و بسط تئوریک شریعت بر آن استوار است» (سروش، ۱۳۷۸، ۳۱۸).

در قبض و بسط تئوریک شریعت، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه نبوی، سخن از بشریت و تاریختی خود دین و تجربه دینی می‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید. و می‌کوشد تا توضیح دهد که شاهد ماورای طبیعت وقتی جامعه طبیعت به تن می‌کند، و شهبسوار ماورای تاریخ وقتی پا به میدان تاریخ می‌نهد، چه پیش‌ها در اندامش می‌افتد و چه غبارها بر چهره‌اش می‌نشیند و ذاتیاتش در محاصره کدام عرضیات می‌افتد و اطلاقی تخته‌بند کدام قیود می‌شود (همان، ۷).

در عین حال که، سروش این رویه فراتاریخی و فراطبیعی وحی و دیانت را تصدیق می‌کند؛ لیکن، این رویه فراتاریخی و فراطبیعی در سطح اتنولوژیک و هستی‌شناسانه مورد التفات و توجه سروش واقع نشده است و مبانی و مبادی‌ای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه برای متمایز ساختن دو ساحت تاریخ و فراتاریخ مورد تقطن وی قرار نگرفته است. همچنین، سروش در کلام محمد، رؤیای محمد، نیز به تفکر تاریخی و صورت‌گری پیامبر و روان‌شناسی و سوژکتیویته تاریخی نبوی و به بشری و ناسوتی شدن دین همت گماشت.

بازخوانی جامعه‌شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۳۱

تئوری رؤیا برای این بود که بشری بودن اوصاف قرآن را تبیین کند. ... رؤیای پیامبر رؤیایی بشری-قدسی است و این رؤیای بشری - قدسی همه اوصاف بشریت پیامبر را دارد، از جمله محدودیت علم ایشان و زندگی کردنشان در عربستان و محدود بودنشان به نحوه زیست قبایلی از جمله زبان عربی و بسی عرضیات دیگر (سروش، ۱۳۹۷، ۳۷۱-۳۷۰).

رؤیاهای ایشان تاریخی بوده است. ... یعنی محکوم فرهنگ زمانه خود بوده است یعنی ارتباط با نحوه زیست پیامبر و با جهان‌شناسی او داشته است و همینطور ارتباطی با دیگر خواب‌ها داشته است و لذا باید آنها را در یک زمینه تاریخی مورد مطالعه قرار داد (همان، ۳۶۸).

در این تلقی بشرانگاران، متن وحیانی متضمن تعبیری بشری است که ویژگی‌ها و محدودیت‌های لسان قوم (محدودیت‌های قابلی) و ویژگی‌ها و محدودیت‌های شخص تعبیرکننده (محدودیت‌های فاعلی) را نیز با خود دارد؛ چراکه تعبیرکننده خود فرد است نه ساحت قدس و متعالی.

سروش بر آن است که باید تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر را به جد دنبال کرد چراکه هر چه در طبیعت رخ می‌دهد عللی طبیعی دارد و وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا نیست و نزول وحی مرتبط به علل طبیعی (نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او ...) است (سروش، ۱۳۹۷، ۵۵-۵۴).

حادثه وحی محمدی هم در شرایط مادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط مداخلیت تام در شکل دادن به آن داشته‌اند و نقش علت صوری و مادی وحی را بازی کرده‌اند. ... خلاصه آنچه محمد به میان می‌آورد محدودیتهای (علمی، وجودی، تاریخی، خصلتی و...) است که هیچ آفریده‌ای از آنها گریز و گزیری ندارد (همان، ۳۴؛ دباغ، ۱۳۹۷، ۵۴).

جنبه کاملاً بشری وحی یعنی شخصیت پیامبر نقش مهمی در شکل دادن به متن مقدس ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش در آن نقش دارند. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد و طربناک و بسیار فصیح است، در حالیکه، گاهی اوقات پرمالال است و در بیان سخنان خویش بسیار معمولی است. تمام این‌ها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند (سروش، ۱۳۹۷، ۱۷-۱۶). بر این مبنا، متون مقدس حاصل ذهنیت و سوپژکتیویته نبی تلقی می‌شود و خود این ذهنیت نیز حاصل خانواده، قوم، فرهنگ، جامعه، زبان و... پژواک شرایط تاریخی خواهد بود که این تلقی تاریخی به معنای قداست‌زدایی از متون مقدس است.

احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند و بر آن‌ها جامه تاریخ و جغرافیا پوشانده‌اند. ...تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد، و ماورای طبیعت، جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد، و ماورای تاریخ، پا به عرصه تاریخ نهاد و تاریخی گردید (سروش، ۱۳۹۷، ۸۶).

بدین بیان، تاریخی بودن شخصیت نبی صرفاً امری روان‌شناختی و بیانگر تأثیر احوال شخصی و تاریخ زندگی بر شخص نبی یا مضامین قرآن است.

درست است که هیچ انسانی، از جمله نبی نمی‌تواند خارج از افق‌هایی که زبان، جامعه، فرهنگ و تاریخ وی برایش تعیین می‌کنند قرار گیرد یا حتی به اثرگذاری تاریخی پردازد. به بیان ساده‌تر، ما هیچ «انسان استعلایی»، یعنی فرازبانی، فرااجتماعی، فرافرهنگی و فراتاریخی نداشته و نمی‌توانیم داشته باشیم. این تنها خداوند است که به منزله حقیقتی بسیط، مطلق، ازلی، ابدی و نامتناهی امری استعلایی، در معنای فرازبانی، فرااجتماعی، فرافرهنگی و فراتاریخی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۷، ۱۶۷). اما در اینجا خطر دیگری وجود دارد و آن عبارت است از این که ما در نظام وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خویش فاقد مبنایی برای «فراتاریخت» (Meta-historicity) باشیم و با یکسره تاریخی کردن انسان و مقولاتی چون وحی و متون مقدس انسان را به اسارت تاریخ‌گرایی درآوریم و با تاریخی کردن وحی و متون مقدس آنها را یکسره ناسوتی، تاریخی و سکولار سازیم و بدین طریق مسیر را برای سیطره هر چه بیشتر سکولاریسم، نیهیلیسم و نسبیت‌گرایی تاریخی روزگار جدید هموار سازیم (همان، ۲۰۰).

همچنین، قابل توجه است که سکولاریسمی که در اینجا بحث می‌شود نه در فهم و معنایی سیاسی و در گفتمانی سیاسی یعنی در معنای جدایی دین از سیاست، بلکه در معنایی فلسفی و در گفتمانی وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه مطرح است که عبارت از درکی غیرقدسی، عرفی و ناسوتی از جهان (در حوزه وجودشناسی) و تلقی معرفت به منزله امری صرفاً حاصل فعالیت‌های ذهنی و منطقی فاهمه بشری، بی‌ارتباط و مستقل از حقیقت قدسی (در حوزه معرفت‌شناسی) است. به تعبیری دیگر، مراد از معنا یا حقیقت در معنایی انتولوژیک و وجودشناختی ناظر به حقیقتی استعلایی است که در پس کثرات موجودات جهان، به منزله بنیاد این کثرات، وحدت‌بخش این کثرت و کانون معنابخش جهان، انسان، زندگی و تعیین‌کننده محتوا و مضمون معرفت و درستی یا نادرستی شناخت و کنش آدمی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۹، ج ۳، ۲۰۵). درک وجودمحورانه و درک نیهیلیستیک از جهان، دو تلقی بنیادین از جهان

هستند که در تقابل با یکدیگر قرار داشته، در یک بحث عمیق فلسفی و وجودشناسانه نهایتاً ناگزیر به انتخاب «این یا آن» هستیم (همان، ۲۲۹). به عبارت دیگر، در اینجا، سکولاریسم بیشتر مبنایی انتولوژیک (وجودشناسانه)، اپیستمولوژیک (معرفت‌شناسانه) و آنتروپولوژیک (انسان‌شناسانه) دارد. مطابق این فهم و تلقی، سکولاریسم یک نوع ناسوتی‌گری و غیرقدسی ساختن هستی، جهان، انسان و همه پدیدارهای طبیعی، اجتماعی و تاریخی است. در این تلقی، سکولاریسم آن گونه نظام معرفت‌شناسی‌ای است که همه سطوح آگاهی بشری را در یک سطح و از یک سنخ دانسته، نحوه هستی آدمی را به حقیقتی متعالی و قدسی گشوده نمی‌داند و نحوه هستی، ذهن و آگاهی انسان را همچون محفظه بسته و درخودفروسته‌ای می‌داند که هیچ‌گونه روزنه‌ای به سوی امر متعالی و قدسی ندارد. در همین رابطه، به گفته شاینر، این امر به معنای تقدس‌زدایی از عالم (Desacralization of the world) است:

جهان به تدریج جنبه قدسی خود را از دست می‌دهد زیرا انسان و طبیعت موضوع تبیین علی و دخل و تصرف قرار می‌گیرند. نقطه اوج سکولار شدن، جامعه‌ای است کاملاً "عقلانی" که پدیده‌های ماوراء طبیعی و یا حتی رمزآلود در آن هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. ... سکولار شدن بدین معنی است که انسان از دین بی‌نیاز می‌شود و براساس عقل زندگی می‌کند و با طبیعت فیزیکی شیئیت یافته (Objectified) مواجه می‌شود (شاینر، ۱۳۷۹، ۱۱۳).

بنابر آنچه آمد، اعتقاد به عدم امکان فراروی از محدوده‌های تاریخی، خود سبب یکدست کردن طبیعت و انکار ذومراتب بودن جهان هستی و سبب مرگ یا بی‌توجهی به عالم فرامحسوس و به دنبال آن موجب بسط سکولاریسم و یک نوع ناسوتی‌گری و غیرقدسی ساختن هستی، جهان و انسان و همه پدیدارهای طبیعی، اجتماعی و تاریخی می‌گردد.

همچنین، روشن است که مراد از نیهیلیسم در مباحث حاضر، نیهیلیسم روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیست. مراد از نیهیلیسم، نیهیلیسم انتولوژیک (وجودشناختی) است. پرسش این است: وقتی ما به این جهان می‌اندیشیم با چه چیز مواجه می‌شویم؟ در برخی از اندیشه‌ها ما فقط با موجودات و اشیاء مواجه‌ایم و در فراسوی موجودات «هیچ» چیز وجود ندارد و ما با یک خلاء مواجه‌ایم (نیهیلیسم انتولوژیک / هیچ‌انگاری / نیست‌انگاری)؛ اما در برخی از اندیشه‌ها، ما در پس موجودات و اشیاء با یک حقیقت/با وجود یا با یک ملاً روبه‌رویم (وجودانگاری). حال برخی از اندیشه‌ها می‌گویند در پس این موجودات هیچ‌چیز وجود ندارد (مثل اندیشه‌های ماتریالیستی) و برخی چون فلسفه‌های دکارت و کانت به ما می‌گویند، ما راهی نداریم تا به

فراسوی آگاهی یا به فراسوی موجودات پی ببریم؛ لذا این فلسفه‌ها صراحتاً نیهیلیستی نیستند، اما زمینه‌ساز بسط نیهیلیسم هستند؛ چون هیچ راه معرفت‌شناختی برای مواجهه با حقیقت یا وجود در اختیار ما قرار نمی‌دهند و به ما می‌گویند معرفت ما پدیداری است؛ یعنی معرفت ما به حوزه پدیدارها محدود می‌شود و ما هیچ راهی به سوی حقیقت یا نومن جهان نداریم (عبدالکریمی، ۱۴۰۲، ۲۲). به این اعتبار، مباحث دین‌پژوهی سروش، نیهیلیستی یا لااقل زمینه‌ساز نیهیلیسم بوده، در انتها به نیهیلیسم ختم می‌شوند.

بنابر ملاحظات فوق و آنچه آمد، در تفکر سروش، استعلا یا فراتاریخیت (Metahistoricity) مورد تأمل قرار نگرفته است و ایشان هیستوریسیسم تاریخی را مورد ارزیابی و نقد قرار نداده‌اند. تفکر سروش ما را به نوعی هیستوریسیسم و محدود ماندن به شرایط اینجایی و اکنونی و عدم تلاش برای نیل بر نوعی فراتاریخیت و آزاد شدن از افق‌های تاریخی می‌کشاند. چراکه، اس‌اساس تاریخ‌گرایی رهیافتی تقلیل‌گرا است که معتقد است همه فهم‌ها، کنش‌ها و تفسیرهای آدمیان محدود به افق تاریخی و پارادایم‌های تاریخی ایشان است و این نکته به نگرش ماتریالیستی در فهم آدمی و تقلیل انسان به سطح فیزیکی از هستی می‌انجامد. انسان موجودی مادی، طبیعی و فیزیکی و اسیر روابط علی تاریخی و تحت‌بند تاریخ معرفی و شناسنده می‌شود که هیچ وصف غیرمادی، فراطبیعی، و فرافیزیکی در وی وجود ندارد. بدین معنا که آدمی توانایی برون‌خویشی، فراروی (Transcendence) از محدوده‌های تاریخی، فراتر رفتن از تاریخ و تاریخ‌مندی، یا استعلا ندارد. ما در عین تکیه بر حیث تاریخی بشر و پذیرش نگرش تاریخی، باید از تاریخ‌گرایی گذر کنیم و بر وجود آزاد انسان و قدرت استعلائی انسان از امکانات تاریخی و به سوی حقیقتی فراتاریخی یعنی همان وجود یا ساحت قدس تفتن و توجه داشته باشیم. بدین ترتیب، انسان موجودی تاریخی است، اما موجودی صرفاً تاریخی نیست، بلکه از ساحت یا وصفی فراتاریخی نیز برخوردار است، چنان‌که اگر این‌گونه نبود، بسیاری از بنیادی‌ترین پدیدارهای انسانی، از جمله زمان، تفکر و آزادی انتخاب، که هر سه ساختاری واحد، به نحو یکسان بنیادین و درهم‌تنیده دارند، امکان‌پذیر نبود. باید به این امر تفتن داشت که انسان موجودی است که می‌تواند خویش‌ن را فراسوی چارچوب‌ها و محدودیت‌های زمانی و تاریخی خویش قرار دهد. این سخن به آن معنا نیست که انسان می‌تواند از همه محدودیت‌های زمانی و مکانی خویش فارغ شود و به موجودی لازمان و لامکان در نقطه‌ای استعلائی خارج از افق تاریخ قرار گیرد، بلکه حیث فراتاریخی آدمی به این معناست که در وجود آدمی ساحتی وجود دارد که قابل تقلیل به شرایط زمانی و تاریخی او نیست. اگر انسان

موجودی صرفاً تاریخی بود، لازمه‌اش این بود که صرفاً به واقع‌بودگی یا رویدادگی تاریخی خویش محدود باشد. در این صورت، آزادی انسان، به معنای توانایی فراروی از رویدادگی خویش، امکان‌ناپذیر می‌شد. واقع‌بودگی و رویدادگی تاریخی آدمی حاصل حیث زمانی و حیث تاریخی آدمی، و آزادی حکایتگر وصفی غیرزمانی و فراتاریخی در نحوه هستی اوست (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ۱۸۵). بدین سان، انسان موجود و هستنده‌ای زمانمند است زیرا که در چنبره اقتدار گذشته، حال و آینده خود گرفتار است. گذشته برای انسان دیگر «زمان حال به انجام رسیده»، و آینده دیگر «زمان حال هنوز فرانرسیده» نیست. گذشته و آینده هر دو «حاضر» و «کنونی»‌اند و هر دو با هم انسان را شکل می‌دهند (اسمیت، ۱۳۷۹، ۳۱۳-۳۱۲). بدین خاطر است که انسان به صورت «وجود امکانی» تعریف می‌شود و این بدان معناست که انسان همواره از آنچه در هر لحظه مشخصی هست، تعالی می‌جوید؛ و انسان همواره به سوی آینده امتداد می‌یابد و به دنبال چیزی است که هنوز نیست (وارنوک، ۱۳۷۹، ۲۸). بدین سان، انسان در برابر خود شماری از امکانات می‌یابد و همواره خویش را به سوی امکاناتش پیش می‌افکند. این خصوصیت ذاتی هر انسانی است که همواره در تردد بین آنچه هست و آنچه می‌تواند باشد به سر می‌برد. انسان به طور مداوم از آنچه هست، می‌گذرد و این گذر کردن و تعالی از ساختارهای ذات انسان است. انسان همواره متوجه فراتر از «آنچه هست» است (مصلح، ۱۳۹۸، ۲۵۹). بدین قرار، آدمی یگانه موجودی است که درباره اینکه قرار است چه باشد و در خصوص آینده خویش و امکانات هستی خود نگرانی به دل دارد. دانه بلوط در باب اینکه به کجا خواهد رسید، سؤالی ندارد. اگر حادثهای پیش نیاید، درخت بلوط خواهد شد. اما غایت و آینده انسان همواره به صورت سؤال نزدش مطرح است. به این مفهوم، انسان تنها موجود اصیل تاریخی است که به طور فعال درگیر شکل دادن به آینده خود و ساختن تاریخ است (فولادوند، ۱۳۷۷، ۲۷۰).

بر پایه تحلیل‌های فوق، و به بیانی صریح‌تر، انسان موجودی صرفاً تاریخی نیست و امکان برقراری نسبت با فراتاریخ، یعنی همان حقیقت قدسی، یکی از بنیادی‌ترین امکانات فراروی اگزیستانس آدمی است، لذا، نبی، به جهت وصف بشری‌اش، دارای وصف تاریخی، و در همان حال، باز هم به جهت وصف انسانی‌اش، دارای استعداد برقراری نسبت با فراتاریخ است. در اینجا نوعی از انسان‌شناسی تعریف می‌شود که بر اساس آن، انسان به فراتاریخ گشوده است و این نکته‌ای است که در انسان‌شناسی متافیزیکی به طور کلی و در انسان‌شناسی کانتی-دکارتی به طور خاص دیده نمی‌شود. بر این مبنا است که می‌توان گفت «قد است عنصری از ساختار

وجدان آدمی است، نه لحظه‌ای در تاریخ وجدان او. به گفته پل ریکور، قداست پاره‌ای از وجود آدمی است و بسان صخره خارایی در مرکز هستی ما تعبیه شده است» (لک‌زایی و موسویان، ۱۳۹۶، ۱۴۳). بر اساس پذیرش توأمان دو وصف تاریخی و فراتاریخی برای انسان، و به تبع آن برای نبی، می‌توانیم برای متون مقدس دو وصف تاریخی و فراتاریخی را قائل شویم. بدین ترتیب، می‌توان گفت که «رویه فراتاریخی و فراطبیعی جهان» خود را در «رویه فراتاریخی و فراطبیعی دیانت و وحی» نشان می‌دهد. «رویه فراتاریخی و فراطبیعی دیانت و وحی» خود را در «وصف فراتاریخی برای نبی» و به تبع، «وصف فراتاریخی برای انسان» متجلی می‌سازد. خلاصه، یعنی اینکه،

فراتاریخ، مفهومی است هم وجودشناختی و هم انسان‌شناختی، بدین معنا که هم آدمی از ساحتی فراتاریخی برخوردار است و هم آدمی با فراتاریخ نسبتی دارد، در این معنا فراتاریخیت به نسبتی تضایی و رابطه‌ای غیرمفهومی میان نحوه وجود انسان (اگزیستانس) و وجود فی‌نفسه اشاره دارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ۱۸۶).

بر این پایه، «ساحت فراتاریخ» به منزله ساحتی از نحوه هستی آدمی و امر دینی برقراری نسبتی اگزیستانسیل و وجودی با ساحت فراتاریخ (ساحت قدس) است که به لحاظ فلسفی مورد غفلت در پروژه سروش واقع شده است. از نگاه سروش، وحی محصول ذهن و ضمیر پیامبر و قرآن منبعث از عالم خیال پیامبر است و جز ذهن و ضمیر پیامبر چیز دیگری در شکل‌گیری آیات متن مقدس نقش ندارد و همه دین پیامبر کشف و خلق او است و مقدم بر ذهن و ضمیر پیامبر حقیقت آنتولوژیک و متعالی‌ای وجود ندارد (سروش، ۱۳۹۷، ۳۳۴-۳۳۳). سروش مشخص نمی‌کند که در این صورت، آیا همه کتاب‌ها و سخن‌ها الهی است؟ فرق متن مقدسی چون قرآن با سایر کتب چیست؟ لذا وقتی می‌گوییم قرآن تألیف پیامبر است و مثنوی هم تألیف مولانا است و هر دو تألیف خداوندند، چه تفاوتی دارند؟ (سروش، ۱۳۹۷، ۳۲۴-۳۲۳). حال آنکه، متن قدس دارای اقتدار، مرجعیت و قداست فوق‌العاده‌ای در مقابل متون دیگر است (الیاده، ۱۳۷۹، ۳۳۳).

بنابراین، سروش، در انسان‌شناسی و آنتروپولوژی خود نوعی امکان استعلا و فراروی تاریخی را برای انسان امکان‌پذیر نمی‌داند. با این حال، برای سخن از این فراروی تاریخی نیازمند فراهم ساختن مبانی آنتولوژیک و اپیستمولوژیک و آنتروپولوژیک برای مفهوم فراتاریخیت هستیم. به این ترتیب، حوزه فراتاریخ همان حوزه سرّ، یا ساحت غیب الغیوب است، که همواره فراتر از هر گونه نظام سازی‌های جزمیت اندیشانه متافیزیکی و تئولوژیک

بازخوانی جامعه شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۳۷

است. این سخن تکرار همان شعار عظیمی است که در صدر تاریخ اسلام سر داده شد: «الله اکبر». حقیقی ترین تبیین این شعار این است: «الله اکبرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (خداوند بزرگ‌تر از آن است که به وصف درآید) (عبدالکریمی، ۱۳۹۷، ۱۷۷). و متون مقدس نیز، متونی تاریخی هستند که در همان حال حقیقتی فراتاریخی را در خود آشکار می‌سازند. اساساً، اعتبار و مرجعیت متون مقدس به خاطر منشأ الهی یا فرازمینی بودن آنها است (الیاده، ۱۳۷۹، ۳۳۸). به همین خاطر، لفظ «آسمانی» در تعبیر «آسمانی بودن کتب مقدس» اشاره به «ساحتی از ساحات گوناگون وجود انسان» به طور کلی یا «ساحتی از ساحات گوناگون وجود نبی» به طور خاص دارد. هسته اصلی و بنیادین این است که متون مقدس حاصل دیالکتیک «آسمان و زمین» یا «امر الهی و امر انسانی» و «بشر تاریخی و فراتاریخ» است. در همین رابطه و راستا، میرچا الیاده بر اساس این الگو ثنویتی بین قدسی و غیرقدسی برقرار کرده و نام آن را «دیالکتیک تجلی قدسی» یا در جایی دیگر به معنایی وسیع‌تر، «دیالکتیک امر قدسی» گذاشته است. بدین معنا که، «قدسی» به خودی‌خود ناشناخته و ناشناختی است، اما خود را از طریق نمودهایش در زمان و مکان غیرقدسی مکشوف می‌سازد و بدین طریق، امر غیرقدسی می‌تواند یک تجلی قدسی و مجرای برای نمود امر قدسی باشد (کاکس، ۱۳۹۷، ۲۱۵-۲۱۴). بدین معناست که، درمتون مقدس، حقیقتی قدسی، استعلایی و فراتاریخی خود را در مظلوفی تاریخی و غیرقدسی آشکار می‌سازد؛ چراکه، زبان، ضرورتاً امری تاریخی و فرهنگی است. مهم‌ترین نظریه طرح شده در مفهوم متن و نص، پیوند متن و واقعیت است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکارهای ادبی - از جمله قرآن - صادق می‌داند.

مراد از واقعیت، تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شوند. براساس این نظریه هرمنوتیکی، هیچ متنی در خلا و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این اصل مستثنا نیست (ابوزید، ۱۳۸۰، ۱۳).

قرآن کریم از مقوله پیام است که فرستنده‌اش زبان گیرنده بشری آن را به کار گرفته است و این زبان پدیده‌ای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی است که آثار و عوارض بشری بودن و تاریخ‌مندی در آن هویدا است (همان، ۳۵). از همین‌رو، صورت زبانی متن مقدس، لاجرم به «لسان قوم» است. یعنی ساختار زبانی متن شکلی از زندگانی قوم در عصر تنزیل است و آینه‌وار

فرهنگ، دانش و معیشت عصر را باز می‌تاباند. به بیان دیگر، شرط آنکه پیام فراتاریخی و لازمان الهی به گوش مردم برسد، این است که در جامه لسان قوم درآید و درخور هاضمه عقول بشری شود. بدین خاطر، صورت زبانی متن، نشان محدودیت‌های زبان بشری را بر خود دارد (نراقی، ۱۳۷۸، ۱۰۳). بنابراین، معرفت حاصل از وحی، در قالب زبان و فرهنگ و معارف عصر و تجربیات بشری عرضه می‌شود و لذا تاریخمند است. به گفته الیاده،

مقدس همیشه خود را به‌عنوان واقعیت یک کلی کاملاً متفاوت از واقعیت‌های "طبیعی" متجلی می‌سازد. این درست است که زبان طبیعتاً هول، یا عظمت، یا رمز شیفتگی را با واژگانی به‌عاریت گرفته از دنیای طبیعت یا حیات ذهنی دنیوی انسان بیان می‌دارد. لیکن ما می‌دانیم که اصطلاحات قیاسی کاملاً به ناتوانی انسان در بیان «به‌کلی دیگر» مربوط می‌شود؛ تمام آنچه در ورای تجربه طبیعی انسان قرار می‌گیرد، زبان برای القای آن با واژگان مأخوذ از آن تجربه قاصر بوده است (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۲).

به همین خاطر وجه زبانی، این متون تاریخی و در افق تاریخی و فرهنگی خاصی تکوین یافته‌اند. اما از این امر، نمی‌توان نتیجه گرفت که این متون صرفاً متونی تاریخی هستند و هیچ حقیقت فراتاریخی را ظاهر و پدیدار نمی‌سازند. در حقیقت، به نقل از آرش نراقی، مقدس بودن این متون به اعتبار متعلق قدسی‌شان است و ربطی به صورت زبانی آنها ندارد. به بیان دیگر، صورت زبانی متن، مقدس یعنی فوق نقد نیست، بلکه متعلق تجربه‌ای که متن ناظر به آن است، «مقدس» (یعنی هیبت‌انگیز، حیرت‌افکن، شورآفرین و خشیت‌آور) است. مهم‌ترین نقش متون مقدس، حفظ گوهر تجربه دینی و وحیانی و بسط آن در طول تاریخ است. متن مقدس، سالک را به ساحت تجربه‌های معنوی رفیع بر می‌کشد و موجب شکوفایی روح او در فضای قدسی تجربه‌های دینی می‌شود (نراقی، ۱۳۷۸، ۱۰۳-۱۰۲). به گفته مارتین بوبر

آنچه ما به آن وحی نام می‌نهیم، سر برآوردن انسان از لحظه خطیر مواجهه متعالی است. انسانی که وقتی به این مواجهه تن داد، دیگر آن انسان اول نبود. ... انسانی که از کنش حقیقی رابطه ناب قدم بیرون می‌گذارد، واجد چیزی بیش از هستی خویش می‌شود. چیزی جدید آنجا روییده است که پیش از آن این انسان از او خبر نداشت و برای توضیح مبدأ آن کلامی وافی به مقصود نمی‌یافت. ... در واقع ما آن چیزی را می‌یابیم که قبلاً نیافته بودیم و می‌دانیم که چگونه این عمل صورت می‌گیرد: "به ما تفویض می‌گردد". به زبان کتاب مقدس: «ما آنانی که منتظر خداوند می‌باشند، قوت تازه خواهند یافت» (بوبر، ۱۳۹۸، ۱۶۰).

بازخوانی جامعه‌شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۳۹

بنابراین، «معنای وحی به عنوان امر قدسی، به گفته الیاده نوعی "استعلا"، یا به گفته واج "واقعیتی غایی"، یا به تعبیر اوتو "تماماً دیگر"، یا به قول ریکور "آشکار شدن دیگری" است» (شریعتی، ۱۳۹۷، ۱۶۸). بنابراین، طبعاً، «امکان ذاتی قدسی بودن یک متن» ربطی وثیق با نحوه دریافت ما از وجود و پذیرش یا عدم پذیرش ما از «ساحت قدس» دارد و به این اعتبار رابطه‌ای بنیادین با انتولوژی و دریافت ما از وجود دارد. آنچه کتب مقدس را از کتب نامقدس متمایز می‌سازد حضور نیرومندی از یگانه حقیقت قدسی است که خود را در این متون آشکار می‌سازد» (عبدالکریمی، ۱۳۹۹، ج ۲، ۷۸). این است که آنچه پاره‌ای از متون را مقدس می‌سازد، ظهور و تجلی ساحت قدس، یعنی ظهور و تجلی خداوند در پاره‌ای از متون است؛ که این ظهور و تجلی هم نه صرف باوری فرهنگی، اعتقادی و تئولوژیک است و نه صرفاً امری روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی است، بلکه امری کاملاً وجودشناختی و پدیدارشناختی است. به بیان دیگر، قدسیت متن مقدس نه امری صرفاً اعتقادی، روان‌شناسانه و سوپژکتیویستی بلکه حاصل تجربه‌ای پدیدارشناسانه، زیسته و وجودی از امری انتولوژیک است یعنی مواجهه با حقیقتی که خود هستی، هستی فی‌نفسه و ذات حقیقت است. گذشته از این، با توجه به معیار وجودشناختی-پدیدارشناختی مذکور، قدسی بودن متون، امری طیفی و ذومراتب است. این سخن بدین معناست که همه متون به اعتبار آشکارسازی یا عدم آشکارسازی ساحت قدس هم سطح نیستند. یعنی برخی از متون حضور نیرومندی از ساحت قدس را پدیدار می‌سازند و برخی کمتر. لذا قدسیت متون مقدس، صرفاً به پاره‌ای از متون شناخته شده و مشهور به متون مقدس محدود نشده، هر متنی که بتواند ظهور و حضوری از ساحت قدس را پدیدار نماید، به همان میزان از وصف قدسیت برخوردار است (همان، ۸۲-۷۹).

۵. نتیجه‌گیری

در نگاه عبدالکریم سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت و نیز بسط تجربه نبوی و نهایتاً رویاهای رسولانه، آخرین نسبت‌های متن را با ساحت قدس گسست. متن مقدس گزارشی حاصل آمده از «تخیل خلاق» راوی یا «روایه‌های رسولانه» رائی است. بر این مبنا، هر گونه معرفت قلبی و معنوی مربوط به محدوده حیات شخصی و روانی فرد تلقی می‌شود. حال آنکه، می‌توان بیان کرد که برخلاف تصویرهایی که من دکارتی یا من کانتی از حقیقت انسان ارائه می‌دهند، آدمی همچون وجودی درخود بسته و من درخود فرورفته‌ای نیست، که صرفاً به آگاهی‌های خویش، و به بیان کانتی به پدیدارها، یعنی به آنچه در ذهن آشکار می‌شود،

دسترسی دارد، بلکه نحوه هستی انسان به گونه‌ای است که به سوی حقیقت وجود یا امر متعالی باز و گشوده است.

می‌توان گفت که با توجه به مبانی نظری و فلسفی عبدالکریم سروش، در پروژه وی، امر دینی (در معنای گشودگی به ساحت قدس و منادات با حضرت حق) به لحاظ فلسفی و وجودشناختی امکان پذیر نیست و وجود در مقام یک بنیاد انتولوژیک، افق و حقیقتی استعلایی مسکوت گذاشته می‌شود و معرفت به تمامی حاصل فعالیت ذهن و فاهمه بشری (و نه لطف و عطیه‌ای از جانب هستی یا ساحت قدس) تلقی می‌شود و لذا به سکولاریزه شدن معرفت و تهی شدن تفکر از وجوه معنوی و قدسی می‌انجامد و لذا این سنخ تفکر سوژکتیویستی صراحتاً و مستقیماً بیانگر و مدافع نیهیلیسم نیست، لیکن، ناآگاهانه و ناخودآگاهانه زمینه‌ساز بسط نیهیلیسم است و نهایتاً، به نیهیلیسم سوق می‌یابد.

بر پایه ملاحظات فوق، ما نیازمند یک شیفت پارادایمی و بازتفسیر مجدد مقولات بنیادین سنت تاریخی خود، از جمله مقولات وحی، بعثت و متن مقدس هستیم تا بتوانیم این مقولات را در افق تازه‌ای وارد حیات نظری و فرهنگی خود کرده، نحوه بودن و زیست خویش را بر اساس این مقولات به منزله امکان دیگری غیر از سکولاریسم و نیهیلیسم جهان کنونی قوام بخشیم؛ و در این افق تازه، کتاب مقدس برای ما به منزله کتاب هدایت و رهایی بازتعریف شود و امکان گفت‌ووشنود و منادات میان انسان با حقیقت استعلایی آشکار گردد و غایت بخشی و معنا بخشی کتاب مقدس درک گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «این که قوه خیال پیامبر در وحی دخالت دارد سخنی است که ابتدا فارابی آن را مطرح کرد. بعد ابن سینا به دنبال آن آمد و بعد ابن میمون و بعد خواجه نصیر طوسی و بعد هم اسپینوزا (با الهیاتی متفاوت) در مغرب زمین در این باب سخن گفت» (سروش، ۱۳۹۷، ۴۰۱).
۲. از سوی دیگر، باید توجه داشت که دیدگاه سنتی و حوزوی نیز که احکام قرآن را دستورات الهی می‌داند ما را با مشکلات دیگری روبرو می‌کند و وصف تاریخی و فرهنگی این احکام را پنهان نگاه می‌دارد.

کتاب‌نامه

- اباذری، یوسف. ۱۳۷۵. «هایدگر و علم: یادداشتی درباره عصر تصویر جهان». / رغنون. شماره ۱۱ و ۱۲. ص ۵۸-۲۱.

بازخوانی جامعه‌شناختی سوژکتیویسم و ... (خدیدجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۴۱

- اباذری، یوسف، ۱۳۷۷. *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۰. معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- اسپنسر، هربرت، و فردیناند تونیس، رابرت ردفیلد، امیل دورکیم، کریشان کمار، تالکوت پارسونز، اس.ان. آیزنشتاد، نیل. جی. اسملسر، ریچارد مونچ، ۱۳۸۱. مدرنیته: مفاهیم انتقادی جامعه سنتی و جامعه مدرن، ویراسته مالکوم واترز، ترجمه منصور انصاری، تهران: نقش جهان.
- اسفندیاری، سیمین. ۱۳۸۸. "سوژکتیویسم دکارت: نقطه عزیمت فلاسفه عصر جدید"، حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره اول، ص ۱۲۸-۱۱۳.
- اسمیث، گرگوری بروس، ۱۳۷۹. *نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته*، ترجمه علیرضا سید احمدیان، آبادان: نشر پرسش.
- الیاده، میرچا، مقدس و نامقدس، ۱۳۷۵. ترجمه نصراله زنگوئی، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا، دین‌پژوهی (جلد دوم)، ۱۳۷۹. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امینی، انصار، ۱۳۹۲. *تأثیر لیبرالیسم بر اندیشه روشنفکری دینی در دهه‌های اخیر در ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- اندرسن، سوزان لی، ۱۳۸۷. *فلسفه کیرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۷. *ما و مدرنیت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- بوبر، مارتین. ۱۳۹۸. من و تو. ترجمه ابوتراب سهراب، الهام عطاردی. چاپ چهارم. تهران: نشر فرزانه روز.
- دباغ، سروش. ۱۳۸۴. *آیین در آینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- دباغ، سروش. ۱۳۹۷. ورق روشن وقت: جستارهایی در نواندیشی دینی، فلسفه و هنر. تورنتو: انتشارات بنیاد فرهنگی سهروردی.
- ریخته‌گران، محمدرضا. ۱۳۷۸. *منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۵۸. *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟*. تهران: پیام آزادی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳. *قبض و بسط: تئوریک شریعت*، چاپ سوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸. *بسط تجربه نبوی*، چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۰. *صراط‌های مستقیم*. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، ۱۳۸۱. *سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۲. *اخلاق خدایان*، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.

- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴. *غرب‌تر از ایدئولوژی*، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵. «حق» و مدرن شدن ایران (ناکامی تاریخی مسلمانان). *آیین*. شماره ۵. صص ۱۸-۲۵.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷ الف. *ایدئولوژی شیطان*. چاپ دهم. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷ ب. *حکمت و معیشت (دفتر اول)*. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸. *آیین شهریاری و دینداری*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۷. *کلام محمد، رویای محمد*. بی جا: انتشارات صقراط.
- شاینر، لاری، ۱۳۷۹. «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی». ترجمه حسین سراج‌زاده. *مجله زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۳۱ و ۳۰. صص ۹۹-۱۲۴.
- شریعتی، احسان، ۱۳۹۷. "از پدیدارشناسی نام الله به سوی معنای هستی"، به کوشش معتمد دزفولی، فرامرز، گذر از دفاعیه‌گرایی؛ به سوی پدیدارشناسی متن، تهران: نقد فرهنگ.
- ضمیران، محمد، ۱۳۸۵. *نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی‌های آن: ذهنیت، معرفت و زیبایی در آثار فردریک بایزر، آندرو بوی، دن بیرز، زیل، ژرژ دی ژیروانی و مایکل فارستر*. تهران: علم.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۲. *هایدگر در ایران: نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید*. چاپ اول، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۷. پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۹. *تأملاتی بر نسبت ساحت قدس، وجود و تاریخ: گشودگی و فروبستگی به ساحت قدس (۲)*. تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۳۹۹. *تأملاتی بر نسبت ساحت قدس، وجود و تاریخ: ساحت قدس، جامعه و امر سیاسی (۳)*. تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن، ۱۴۰۲. *غروب زیست‌جهان ایرانی: در گفت‌وگو با نسل‌های بی‌تاریخ*. تهران: نقد فرهنگ.
- فلزن، کریستوفر، ۱۳۹۲. *فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی*، ترجمه اسفندیار غفاری‌نسب، تهران: بهمن برنا.
- فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۷۷. *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.
- کاکس، جیمز ال، ۱۳۹۷. *پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی*، ترجمه جعفر فلاحی، تهران: نشر مرکز.
- گرامی، غلامحسین. *فاطمه السادات هاشمیان*. ۱۳۹۶. "بررسی تحلیلی سوژکتیویسم و پیامدهای آن در توسعه مدرن". *اندیشه نوین دینی*، سال ۱۳، ش ۴۹، صص ۲۵-۴۲.
- لک‌زایی، مهدی، سید حمید موسویان، ۱۳۹۶. «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک نزد میرچا الیاده»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۷، شماره ۳، صص ۱۵۰-۱۳۷.

بازخوانی جامعه شناختی سوپژکتیویسم و ... (خدیجه کاردوست فینی و دیگران) ۱۴۳

مصلح، علی اصغر. ۱۳۹۸. *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*. چاپ چهارم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مصلح، علی اصغر. ۱۳۹۹. *حقیقت و قدرت*. تهران: نی.

موسوی، سیدمهدی. ۱۳۹۲. *آیت افسون‌گری: تاریخ اندیشه و رفتار عبدالکریم سروش و حلقه کیان*. قم: اشراق حکمت.

نراقی، احمد، ۱۳۷۸. *رساله دین‌شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی*. تهران: طرح نو.

وارنوک، مری، ۱۳۷۹. *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*. ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی