

الاهیات

روشنفکری دینی

۲۷

نسبت‌سنجی میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی

سروش دباغ

اشاره: این مقاله، صورت تلخیص شده‌ی مقاله‌ی بلند است که اصل آن در وبسایت نویسنده به نشر رسیده و فشرده‌ی آن از طرف ایشان برای فصلنامه‌ی زمینه ارسال گردیده است.

روشنفکری دینی معاصر، با سوبه‌ی مدرنیستی و رفرمیستی پرنگش، تفاوت مهم و سرنوشت‌ساز با دیگر انواع دین‌شناسی دارد، که عمدتاً این چند طیف از آن نمایندگی می‌کنند: سنت‌گرایان، بنیادگرایان، دینداران سنتی، و احیای دینی. در این سنخ از دین‌شناسی، دستاوردهای معرفتی جهان جدید جدی انگاشته شده و در آنها به دیده‌ی عنایت نگریسته می‌شود. این جماعت به لحاظ معرفت‌شناختی چنانکه خواهد آمد به نگرش کل‌گرایانه و سازوارگرایانه معتقدند، نسبت به علوم نوین (اعم از تجربی و غیرتجربی) و فلسفه‌ی جدید گشوده‌اند و در اندیشه‌ی برقراری تناسب و سازگاری میان معارف دینی و معارف غیردینی و بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های گوناگون سنت دینی، ذیل آموزه‌های معرفت‌بخش جهان جدید هستند.

۱. تجربه دینی

با عنایت به بحث‌های گراهام آبی، فیلسوف دین معاصر در بهترین استدلال علیه خداوند، میتوان «طبیعت‌گرایی حداکثری»^۱ را از «طبیعت‌گرایی حداقلی»^۲ تفکیک کرد و بازشناخت. ^۲ طبیعت‌گرایی حداکثری متضمن نفی امکان باورمندی به ساخت قدسی هستی است

و چنین نگرشی را ناموجه و غیر معرفت‌بخش می‌انگارد. در مقابل، طبیعت‌گرایی حدافلی، باور داشتن به امر متعالی و قلمرو فوق طبیعی^۴ را معقول^۵ می‌انگارد و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه و فوق طبیعت‌گرایانه از هستی و ادله‌ی را که برای این دو موضع رقیب اقامه می‌شود، هم‌وزن قلمداد می‌کند. در میان کسانی که به نحوی از انحاء به ساحت قدسی هستی و امر متعالی باور دارند، میتوان خداپاوران^۶، همه‌خداانگاران^۷، و وحدت‌وجودی‌ها^۸ را از یکدیگر بازشناخت. «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی»، به تعبیر جان هیک، عبارتست از پاسخ و واکنشی در قبال واقعیت متعالی که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۹ خداپاوران به خدای ادیان ابراهیمی باور دارند، خدایی که اوصافش در متون مقدس بروز و ظهور یافته است. «همه‌خداانگاران»، به خدایی حال در همه موجودات عالم باور دارند.^{۱۰} از این نظرگاه، خدا بسان شکر می‌کند که در یک لیوان آب حل می‌شود و تمام آب لیوان را شکرین می‌کند، در تمام موجودات هستی جای گیرنده و منتشر شده و تعیین و تفرقی مستقل از موجودات عالم ندارد. وحدت‌وجودی‌ها نیز به خدای بی‌تعیین بی‌رنگ بی‌صورتی معتقدند که تجلیات عیدیه‌ی آن عالم را پر کرده، در عین حال نمی‌توان او را به تجلیات و تعیناتش تحویل کرد و فروکاست.^{۱۱} چنانکه در میابیم، متعلق تجربه‌ی دینی می‌تواند خدای ادیان ابراهیمی، خدای جای گیرنده در سایر موجودات و یا خدای وحدت وجودی باشد.^{۱۲}

فرآورده تجربه دینی و تجربه عرفانی در مدل دین‌شناختی پیش رو که در تناسب و تلائم با الاهیات تنزیهی^{۱۳} است، شأن شناختاری^{۱۴} دارد؛ پاسخی اصیل به واقعیت متعالی است و مدلول و مطابقی در جهان پیرامون دارد، نه برآمده از فرافکنی فرد تجربه‌کننده و بی‌نسبت با عالم واقع.^{۱۵} به تعبیر فلسفی‌تر، مطابق با این مدل، فرآورده تجربه دینی، «حجیت معرفت شناختی در نظر اول»^{۱۶} ای دارد، اگر مانع و باز دارنده‌ی در میان نباشد، بر میزان حجیت آن افزوده خواهد شد و متعلق معرفت قرار خواهد گرفت، در غیر این صورت ناموجه انگاشته خواهد شد. به دیگر سخن، انتظار معرفتی‌بی که در این میان از تجربه‌ی دینی بیان شده می‌رود، حدافلی است؛ از این رو به‌کار بستن آن موجه و رهگشاست. فرآورده تجربه دینی در این سیاق، به مثابه «دلیل در نظر اول»^{۱۷} ای است جهت معقول و موجه انگاشتن باور به ساحت قدسی هستی و نه بیشتر. اگر این دلیل در نظر اول، توسط دلایل در نظر اول دیگری نقض نشود، بدل به «دلیل نهایی»^{۱۸} می‌شود که معرفت‌بخش است و برگزینی. از اینرو، کسی که به طبیعت‌گرایی حدافلی نیز باور دارد، می‌تواند بر «قدرت توجیه‌کنندگی»^{۱۹} تجربه‌های دینی‌صحه بگذارد، بدون اینکه لزوماً به قلمرو فوق طبیعی باور داشته باشد؛ بدین معنا که روایت قدسی از هستی را معقول بینگارد و نه خردستیز و واضح البطلان.

این نظام الاهیاتی، نسبت به شقوق مختلف باورمندی به ساحت قدسی نظیر خداپاوری، همه‌خداانگاری، وحدت وجودی... اتخاذ موضع نمی‌کند و لا یشترط است. در واقع، فرآورده‌های تجارب دینی مختلف، علی‌الاصول موجه‌کننده تلقی‌های گوناگون از ساحت قدسی هستی اند. در این میان، تلقی‌ای از امر متعالی که با خدای بی‌صورت بی‌تعیین تنزیهی عجین است، در تجارب دینی بیان شده معرفت‌بخش ریزش کرده و بروز و ظهور می‌یابد. خدایی که قوام بخش الاهیات تنزیهی است، به تعبیر اکهارت، با «تنزیه تنزیه»^{۲۰} در می‌رسد و بیش از هر چیز متضمن فراتر رفتن

از «انسان وارگی»^{۲۱} است و از رابطه دیالکتیکی میان «دنو»^{۲۲} و «علو»^{۲۳} پرده بر می‌گیرد. خدایی که هم متضمن علو و دنو است و هم از این دو فراتر می‌رود و نمی‌توان درباره آن سخن محصل و مشت پرکن و ایجابی گفت. خدایی که تنها می‌توان به نحو سلبی درباره او سخن گفت؛ خدایی که فارغ از هر نوع قیدی است، حتی قید اطلاق. وقتی مولانا می‌گوید:

از تو ای بی نقش با چندین صور

هم مُشبه هم موحد خیره سر

که مشبه را موحد میکند

که موحد را صور ره میزند

گاه نقش خویش ویران میکند

آن بی تنزیه جانان میکند^{۲۵}

از امر بی‌تعیین و بی‌صورت و لا به‌شرطی پرده برمی‌گیرد که حتی می‌تواند موحد را به وهم و خطا افکند. موحدی که در صورت‌هایی که بر امر بی‌صورت می‌افکند درمی‌ماند و آن صورت را نمی‌سوزاند و از آنها عبور نمی‌کند؛ درک ژرفی از مهابت و بی‌کرانگی و بی‌قیدی خداوند ندارد. آیات قرآنی‌ای نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^{۲۶} و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۲۷} مؤید الاهیات تنزیهی است و از خدایی پرده بر می‌گیرد که شبیه هیچ چیز نیست؛ در عین حال هم اول است و هم آخر؛ هم ظاهر است و هم باطن؛ خدایی که هم متضمن دنو و علو است و هم از آنها فراتر می‌رود. این فرایند تنزیه و تسبیح و فراتر رفتن و تنزیه تنزیه حد یقینی ندارد، از این‌رو به نزد عرفا، غایت قصوای سلوک عرفانی هنگامی محقق می‌شود که سالک به عیان ببیند و دریابد که حاق ساحت قدسی بیان‌ناپذیر^{۲۸} است و شبیه‌ترین چیز به امر متعالی «سکوت»^{۲۹}؛ خدایی که «بیرنگ» و «بی‌نشان» و «گویای بی زبان» و «ظاهر نهان» است.^{۳۰}

سخن هایدگر که «از فضای سکوت حرف می‌زند و می‌خواهد سخن با سکوت عجین باشد»، تداعی‌کننده سخن مشهور ویتگنشتاین در فقره هفتم رساله منطقی- فلسفی است: «درباره آنچه نمی‌توان سخن گفت، باید به سکوت گذشت».^{۳۱} گله عرفا از تنگنای زبان و اشاره به وجه تراژیک سلوک عرفانی را نیز باید در همین سیاق فهمید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی از آن

پرده دیگر بر او بستی بدان

آفت ادراک آن قال است و حال

خوب به خون شستن محال است و محال^{۳۳}

عارفی چون مولانا در ابیات فوق به محدودیت ایدی زبان اشاره می‌کند، چرا که از تبیین و صورتبندی امر بی‌تعیین بی‌رنگ

هستی و «انکشاف وجه دیگر چیزها» از مفهوم «نیروانا» مدد می‌گیرد که طنین غیرشخصی پرتنگی دارد.^{۳۳} در واقع، تجارب دینی و توسعاً زندگی دینی، به تعبیر ویتهگشتاین، نوعی «نحوه زیست»^{۳۴} است که ارتباط وثیقی با آداب و سنن و فرهنگ جامعه‌ای دارد که فرد دیندار در آن تربیت شده است. لازمه این سخن این است که کثرت غیرقابل تحویل به وحدت در میان سنن دینی و معنوی به رسمیت شناخته شود، بر «پلورالیسم نجات» صحنه گذارده شود و علی‌الاصول کسانی که سلوک دینی و معنوی خود را ذیل ادیان مختلف صورت‌بندی می‌کنند، رستگار قلمداد گردند.^{۳۵} میتوان چنین انگاشت که تجارب دینی بیان شده معرفت‌بخش به روایت نگارنده، در ادبیات فلسفه دین با موضوع «کثرت‌گرایی دینی»^{۳۶} سازگار است و گروندگان به ادیان گوناگون را علی‌الاصول هدایت‌یافته می‌داند و رهروان «صراط‌های مستقیم»؛ حال آنکه فیلسوف دینی نظیر پلنتینگا که تلقی حداکثری از تجربه دینی بیان شده دارد و آن را به مثابه دلیلی له خدای مسیحیت و آموزه‌های مسیحی به حساب می‌آورد، با «انحصارگرایی دینی»^{۳۷} بر سر مهر است، موضعی که تنها گروندگان به ائین مسیحیت را بر نهج صواب می‌داند و مهندی به هدایت خداوند، و نه غیر آن.^{۳۸}

وابعاً، چنانکه آمد، مطابق با این تلقی، تجارب دینی بیان شده، حجیت معرفت‌شناختی در نظر اولی دارند. لازمه این سخن این است که هر آنچه تحت عنوان فراورده تجارب دینی به حساب می‌آید، اعم از تجارب دینی گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای، لزوماً موجه و معرفت‌بخش نیست. مهمترین محک برای ارزیابی تجربه‌های دینی بیان شده، نسبت‌سنجی آنها با شهودهای اخلاقی^{۳۹} است. اگر تجربه دینی بیان شده ای با شهودهای اخلاقی عرفی، منافات جدی داشته باشد، این امر به مثابه دلیلی است بر ناروایی و ناموجه بودن آن. فی‌المثل، اگر فراورده فلان تجربه دینی و عرفانی، آزار و شکنجه بهمان کودک خردسال رادر شرایطی موجه بینگارد، امری ناموجه و فرونهادنی است، چرا که متضمن «آسیب رساندن به دیگران» است و با شهودهای اخلاقی ما منافات جدی دارد. به عنوان مثال، چنانکه برخی آورده‌اند، در مراسم موسوم به «روزهای سرخپوستی» به نزد شوان، رهبر فرقه مریمیمه، دختران و زنان نیمه‌برهنه در مراسم حضور می‌یافتند. همچنین ظاهراً شوان به «ازدواج طولی» باور داشته، که مطابق با آن شخص می‌تواند با زن شوهردار زندگی کند.^{۴۰} اگر این روایت از زندگی و ایده‌های شوان موجه باشد، مدلول آن این است که به نزد رهبر فرقه مریمیمه و برخی از اعضاء این فرقه، چنانکه در تجارب عرفانی و دینی غیر گزاره ای ایشان بروز یافته، حضور و رقص دختران و زنان نیمه برهنه در مراسم معنوی و ازدواج با زنان شوهردار خالی از خلل است، امری که با شهودهای اخلاقی عرفی منافات دارد و متضمن نقض و نادیده انگاشتن کرامت انسانی و وظیفه اخلاقی وفای به عهد است. پس، اینگونه امری در عداد تجارب دینی و عرفانی بیان شده و به حساب آمده، به تنهایی آن را موجه نمی‌کند؛ بلکه دست کم باید تجارب دینی گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای با شهودهای اخلاقی عرفی منافات نداشته باشند تا بتوان آنها را برگرفت و موجه انگاشت.^{۴۱}

خامساً، مطابق با این تلقی، تجربه و وحیانی نوعی تجربه دینی است. در ادیان ابراهیمی نظیر اسلام، آنچه تحت عنوان

بیکران، چنانکه باید، ناتوان است و نمی‌تواند از امر متعالی پرده برگیرد.^{۳۳}

درباره‌ی تجربه‌ی دینی و حدود و ثغور معرفت بخشی آن در این نظام الاهیاتی، باید چند نکته را مد نظر قرار داد.

اولاً، باید میان «تجربه دینی بیان شده» و «تجربه دینی بیان نشده» تفکیک قابل شد. آنچه در ضمیر شخص تجربه‌کننده می‌گذرد، مادامی که بر زبان جاری نشده و در قالب عبارات و گزاره‌ها ریخته نشده، برای دیگران ارزش معرفتی ندارد. لودویگ ویتهگشتاین در کاوشهای فلسفی استدلال کرده که «زبان خصوصی» نداریم^{۳۴} و هیچ کاربر زبانی، دسترسی ویژه‌ای^{۳۵} به تجربیات حسی خود ندارد و هنگامیکه آن را در قالب عباراتی چند میریزد، از ملک عمومی و مشاع زبان استفاده میکند، نه ملک طلقی که مختص خودش باشد و فردی و خصوصی. بر همین سیاق می‌توان گفت تجربه دینی بیان نشده، برای دیگران ارزش معرفتی^{۳۶} ندارد و درباره آن نفی و اثبات نمی‌توان سخنی گفت؛ هنگامی که آن احوال شخصی و فردی صورت‌بندی زبانی می‌شود و در قالب عبارات ریخته می‌شود، می‌توان آنها را مورد ارزیابی معرفتی قرار داد و درباره میزان معرفت‌بخشی آنها گمانه‌زنی کرد.

ثانیاً، میان دو سنخ تجربه دینی بیان شده باید تفکیک کرد: تجربه دینی گزاره‌ای^{۳۷} و تجربه دینی غیرگزاره‌ای.^{۳۸} تجربه دینی گزاره‌ای، متضمن تجارب دینی‌ای است که در قالب گزاره‌های زبانی بیان می‌شود و پیش چشم مخاطبان قرار می‌گیرد. تجربه دینی غیرگزاره‌ای، ناظر به ظهور تجربه‌های دینی و عرفانی در مقام عمل و تحقق است. فی‌المثل، آنچه در خانقاه‌ها و در میان اهالی تصوف تا روزگار کنونی جاری بوده، نوعی مواجهه طربناکانه و شادخوارانه با امر متعالی است که در رفتار و کنش و درویش و متصوفه بروز یافته؛ همچنین است آنچه در مساجد و پرستشگاه‌ها و زیارتگاه‌ها در سلوک دینی مؤمنان و متدینان دیده میشود. میتوان از تفکیک میان «معرفت گزاره‌ای»^{۳۹} و «معرفت مهارتی»^{۴۰} که نخستین بار گیلبرت رایل آن را بکار برد، برای توضیح این امر بهره برد. تجربه دینی بیان شده و گزاره‌ای ذیل معرفت گزاره‌ای قرار می‌گیرد؛ در حالی که تجربه دینی بروز و ظهور یافته در عمل و کنش دینی متدینان، در زمره معرفت مهارتی است.^{۴۱}

ثالثاً، تجارب دینی بیان شده، قویاً تخته‌بند زمان و مکان‌اند. پیشینه و ذخیره معرفتی و تربیتی فرد تجربه‌کننده، در صورت‌بندی زبانی تجارب باطنی و لحظات خوش معنوی‌ای که سالک بر اثر مواجهه با امر بیکران تجربه کرده و نصیب برده، ریزش می‌کند و مهر خود را بر آنها می‌زند. از اینرو، فی‌المثل یک مسلمان پیامبر اسلام را در رؤیا میبیند، یک مسیحی نیز بر این باور است که شفای خویش را از حضرت مریم گرفته و قس‌علی‌هذا. افزون بر شخصیت‌های دینی، مفاهیم دینی و فرهنگی نیز در بیان تجارب باطنی مدخلیت تام دارند. یک مسلمان، تجربه خویش از امر بیکران را ذیل مفهوم «الله» صورت‌بندی می‌کند، یک یهودی ذیل مفهوم «یهوه» و یک بودایی که درکی از خدای ادیان ابراهیمی ندارد و در سنت دینی و معنوی بالمره متفاوتی زیسته و بالیده و تخاطب و دیالوگ با چنین خدایی برایش معنی محصلی ندارد.^{۴۲} برای اشاره به ساحت قدسی

و روند و آیند میان « باورهای پایه»^{۵۶} و «باورهای غیر پایه»^{۵۷} فرایندی که دائمی است و نهایی ندارد، چرا که معارف بشری دائماً رو به تولید و تزیید و گسترش است. در واقع، فرآورده‌های معرفتی جهان جدید در این میان، حجیت معرفت‌شناختی در نظر اولی دارند؛ چنانکه فهم متعارف از متن مقدس نیز چنین حجیتی دارد. سپس، در روند و آیند و تعامل درازاهنگ میان این آموزه‌های گوناگون، حجیت معرفت‌شناختی اولیه‌ی متن مقدس مشمول زیادت و نقصان می‌شود؛ به نحویکه سرانجام می‌توان به خوانش موجهی از متن مقدس رسید. به تعبیر دیگر، از منظر روش‌شناختی، می‌توان از آموزه «موازنه متاملانه»^{۵۸} رالز رالز برای تبیین این امر مدد گرفت. همانطور که باید یک واکنش شیمیایی را موازنه کرد و میان دو سوی واکنش توازن برقرار کرد تا به تعادل رسد؛ باید میان فرآورده‌های معرفتی برگرفته شده از شاخه‌های مختلف، توازن و تعادل و سازگاری برقرار کرد و مجموعه معتقدات اصلاح‌شده و موجهی را سامان بخشید.

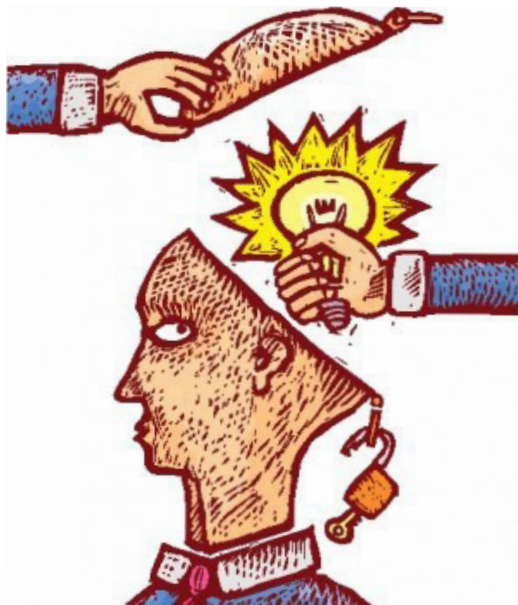
الهیات روشنفکری دینی به روایت نگارنده، با مدّ نظر قرار دادن و به دیده‌ی عنایت نگرستن در فرآورده‌های معرفتی جهان جدید (اعم از علوم تجربی انسانی و علوم تجربی غیر انسانی و علوم غیرتجربی)، به اقتضای «موازنه‌ی متاملانه»، میان پاره‌های مختلف نظام معرفتی خویش نسبت‌سنجی میکند و در اندیشه‌ی برقراری سازگاری و سازواری میان آنها و رسیدن به نظام دینی موجه و معرفت‌بخش است.^{۵۹} از اینرو، موضع معرفت‌شناختی مختار این نحله، میناگرایی کلاسیک^{۶۰} نیست، چرا که دغدغه‌ی سازواری و کلنگری هم دارد؛ از سوی دیگر، سازوگرایی صرف هم نیست؛ چرا که برای دعای متعدد در شاخه‌های مختلف معرفت، حجیت اولیه‌ی در نظر می‌گیرد؛ حجیت معرفت‌شناختی‌بی که بر اثر تعامل با دیگر پاره‌های معرفت به مدد موازنه‌ی متاملانه، بطور کلی می‌تواند کم و زیاد شود. مفاهیم و تفکیک‌هایی نظیر «انتظار از دین»، «دین

متن مقدس در اختیار مؤمنان است، صورت بیانی تجارب دینی و باطنی و اشراقی و ابرآگاهانه پیامبر است. افزون بر آن، مناسک و شعائر دینی که از جنس کنش و رفتار است و در اخلاقیات و آموزه‌های فقهی (اعم از عبادات و معاملات) ظهور می‌یابد، قوام‌بخش تجربه‌های دینی غیر گزاره‌ای‌اند. چنانکه در می‌یابیم، این تلقی از وحی که در آن، پیامبر و احوال و مواجید و تجارب دینی‌اش محوریت می‌یابد و بر صدر می‌نشیند، متناسب و متلائم با الهیات تنزیهی است؛ الهیاتی که از خدای بی‌تعین بی‌صورتی سخن می‌گوید که تجلیات و تعینات عیدیه آن عالم را آکنده است. در میان متألهان معاصر، عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری چنین تلقی‌ای از وحی دارند. مطابق با نظر ایشان، پیامبر اسلام، مرد باطنی مؤید بختیاری بوده که در تجارب وحیانی خویش، هستی را قدسی و روشنی می‌دیده؛ فرشته‌ی ملک، چنانکه فارابی و بوعلی سینا آورده‌اند در عالم خیال بر ایشان نازل می‌شده و پیامبر محصول تجارب وحیانی خویش را با مخاطبان در میان می‌نهاده است. سروش از «تجربه نبوی» سخن به میان آورده و مجتهد شبستری از «قرآنت نبوی» از جهان. سروش در سلسله مقالات «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه» در مقام تکمیل «بسط تجربه نبوی» برآمده و بر سویی بصری پدیده وحی انگشت تأکید نهاده و فرآورده‌های وحیانی را در زمره رؤیاهایی انگاشته که پیامبر گرامی اسلام می‌دیده است. شبستری نیز در سلسله مقالات «قرآنت نبوی از جهان»، قرآن را «تجربه هرمنوتیکی نبوی» خوانده که فهم آن از طریق زبان انسانی بر ما آشکار می‌شود؛ از اینرو باید با بکار بستن اصول و قواعد حاکم بر فهم پدیده‌های زبانی که در فلسفه زبان و نظریه‌های معناداری به بحث گذاشته شده، به فهم تجارب نبوی همت گماردو در جستجوی معانی‌ای روان گشت که در متن مقدس به ودیعت نهاده شده است.^{۶۱}

سادساً، مطابق با این نظام الهیاتی، شخصیت نبی و آموزه‌های او محوریت دارد و قوام‌بخش مسلمانی است. لازمه این سخن این است که هیچکس با پیامبر گرامی اسلام هم‌مرتبه و هم‌تراز نیست و شخصیتش نظیر ایشان پشتوانه سخنش قرار نمی‌گیرد و سخنانش برای دیگران الزام‌آور نیست. از اینرو باید مفهوم امامت را ذیل نبوت فهمید و نه بالعکس؛ در عین حال امامت را باید به نحوی معنا کرد و به کار بست که متضمن نفی ختمیت نبوت نباشد و موقعیت ویژه و منحصر به فرد پیامبر اسلام را خدشه دار نکند.^{۶۲}

۲. معرفت دینی

پس از تجربه‌ی دینی، نوبت به معرفت دینی می‌رسد. معرفت دینی عبارت است از فهم موجه و روشمند از متن مقدس؛ متن مقدسی که محصول تجارب دینی و نبوی پیامبر است. روشنفکری دینی به روایت نگارنده، چنانکه پیشتر آمد، نسبت به دستاوردهای معرفتی بشری گوشوده است و بیش از هر چیز دل‌مشغول سازگاری و سازواری میان معارف مختلف بشری و به دست دادن فهم روشمند از متن مقدس است. در ادبیات معرفت‌شناسی معاصر، آموزه «میناگرایی معتدل»^{۶۳} که قاتلانی چون رابرت آتودی دارد، این نگرش معرفت‌شناختی را نمایندگی می‌کند.^{۶۴} مطابق با این تلقی، فرایند احراز فهم موجه از متن مقدس، حدّ یقینی ندارد، چرا که متوقف است بر نسبت سنجی



نو به دور خویش بتند و خود را بازسازی کند. اما اگر، افزون بر کمربند محافظتی، هسته هم با مخاطرات معرفتی جدی مواجه شود، به نحوی که نتوان آن را بازسازی کرد؛ نظریه فرو می‌افتد و جای خود را به نظریه‌ی بدیل می‌دهد.^{۶۹}

بر همین سیاق، چنانکه ایان باربور آورده، می‌توان از مدل لاکاتوش در معرفت‌شناسی دینی استفاده کرد. مسائلی از سنخ نزاع «علم و دین» و یا «عقل و وحی» در وهله‌ی نخست معطوف به کمربند محافظتی دین است؛ یعنی تعارض میان یافته‌های بشری و فهم متعارف از متن مقدس. در واقع، دستاوردهای معرفتی جهان جدید می‌تواند با فهم رایج از متن مقدس ناسازگار افتد. برای رفع ناسازگاری، می‌توان کمربند محافظتی را ترمیم کرد و احیاناً به صورت‌بندی نوین آن پرداخت. به عنوان مثال، احکام فقهی اجتماعی را «وابسته به سیاق» قلمداد کردن و در زمره‌ی عرضیات انگاشتن و به ترجمه‌ی فرهنگی آنها همت گماردن، روشی است برای رفع تعارض میان آموزه‌های حقوق بشری و برخی از احکام فقهی اجتماعی.^{۷۰} این گونه می‌توان با بازسازی کمربند محافظتی، همچنان هسته را نگاه داشت، روشی که از آن در سالیان اخیر تحت عنوان «اجتهاد در اصول» یاد می‌شود. اما اگر همچنان نتوان با به کار بستن مفاهیم و تفکیک‌هایی از آن دست که برشمرده شد، هسته را حفظ کرد؛ آن وقت باید از این نظام معرفتی دست شست و آن را کنار نهاد. مادامی که بتوان به نحو موجه و روشمندی در سیاق‌های گوناگون، هسته را حفظ کرد؛ میتوان در دل این برنامه‌ی پژوهشی به ادامه دادن ادامه داد. از این رو، پروژه‌ی روشنفکری دینی در عرصه‌ی معرفت دینی متوقف بر جد و جهد معرفتی مداوم است؛ فرایندی که حد و یقینی ندارد و سیال و عجالی^{۷۱} است، بدین معنا که ایستا و متصلب نیست و در مقابل مسایل جدیدی که طرح می‌شود، گشوده است و در اندیشه‌ی برقراری توازن میان پاره‌های مختلف نظام معرفتی با روند و آینده‌های مکرر و مددگرفتن از روش موازنه‌ی متأملانه.

۳. کنش دینی

پس از معرفت دینی به کنش دینی می‌رسیم. مراد از کنش دینی، آداب و مناسک و شعایر آیین اسلام است که مشخصاً در فقه و اخلاق بروز و ظهور پیدا میکنند. احکام فقهی و اخلاقی «باید محور»^{۷۲} اند و متضمن باید و نباید و قید و بند نهادن بر کنشگر اخلاقی. اصول اخلاقی جهانشمول^{۷۳} اند و روایی و ناروایی هم‌هجابی دارند. برای مثال، «پیمان شکنی»، «آسیب رساندن به دیگران»، «دروغ گفتن» و «بیهتان زدن» بطور کلی قبیح‌اند و فرونهادنی، مگر موارد استثنایی؛ هنگامی که در یک سیاق اخلاقی با امر اخلاقی دیگری تعارض پیدا کنند. همچنین است موجه بودن و روایی اخلاقی «راست گویی»، «وفای به عهد پیشه کردن» و «کمک کردن به دیگران». به تعبیر دیگر، در قلمرو اخلاق هنجاری، اصولی چند وجود دارد که در تنظیم مناسبات و روابط اخلاقی در سیاق‌های گوناگون از آنها مدد گرفته می‌شود.^{۷۴} در قرآن نیز به تفاریق و در سوره‌های مختلف — خصوصاً سوره‌های مکی — بر این اصول اخلاقی انگشت تأکید نهاده شده؛ برای مثال در سوره‌ی مؤمنون، در وصف مؤمنان آمده که از سخن لغو اعراض می‌کنند، اهل زکات‌اند و به عهد و پیمان خود وفا می‌کنند؛^{۷۵} در سوره‌ی فرقان نیز در



حداقلی، تفکیک میان ذاتیات و عرضیات، تفکیک میان احکام اخلاقی جهان‌شمول و احکام فقهی اجتماعی زمانمند و مکانمند و... معطوف به چنین تشخیص و نگرشی و در راستای رسیدن به فهم موجه و روشمند از متن مقدس بر ساخته و طرح شده است.^{۶۱} علاوه بر این، متن مقدس برای روشنفکری دینی به سان مومی نیست که بتوان هر شکل و ورزی بدان داد؛ بلکه واجد روح و پیامی است و برای هم افق شدن با افق پدید آورنده‌ی متن و فراچنگ آوردن آن و به دست دادن فهم روشمند از متن مقدس، از مفاهیم و تفکیک‌هایی نظیر تفکیک‌های فوق بهره می‌گیرد. این نوع مواجهه‌ی با متن مقدس، کاملاً در تناسب با آموزه‌های هرمنوتیکی جدید است؛ نه اینکه هر مدعا و آموزه‌ی را که کسی از پیش بدان رسیده و آن را موجه می‌انگارد، بتوان به متن حقنه و القا کرد. از اینرو، الاهیات روشنفکری دینی با هر خوانش نوینی از متن مقدس و به هر انگیزه‌ی بر سر مهر نیست؛ مگر اینکه دلایل و شواهد متنی کافی در دست باشد.^{۶۲}

می‌توان این موضع مختار معرفت‌شناختی را از منظر دیگری نیز صورت‌بندی کرد. لاکاتوش، فیلسوف علم معاصر، در تقابل میان ایده «ابطال‌پذیری»^{۶۳} که نسنامه پوپری دارد و «انقلاب علمی»^{۶۴} که متعلق به تامس کوهن است، راه سومی را برمیگزیند و از «برنامه پژوهشی»^{۶۵} سراغ می‌گیرد. مطابق با تلقی او، کاروان علم تجربی در جاده تاریخ، نه به روایت پوپر صرفاً بر اساس «حدس‌ها و ابطال‌ها»^{۶۶} پیش می‌رود، نه چنانکه کوهن باور دارد، مبتنی بر انقلاب‌هایی است که یکی پس از دیگری جایگزین هم می‌شوند. بلکه، هر نظریه‌ی علمی را باید بسان برنامه‌ی پژوهشی‌ی قلمداد کرد که در قیاس با نظریه‌های بدیل، برخی از مسایل را به مدد قدرت توجیه‌کنندگی خود، به نیکی موجه می‌کند، برخی مسایل را پیش بینی می‌کند؛ در عین حال برای برخی از امور، پاسخ درخوری ندارد. رفته رفته با پدیدار شدن موارد نقض و مبطل و ایجاد رخنه‌هایی در نظریه، ابتداً «کمربند محافظتی» آن از بین می‌رود تا نوبت به «هسته»^{۶۸} برسد. یک نظریه می‌تواند با نگر داشتن هسته، کمربند محافظتی

وصف «عباد الرحمن» تأکید شده که اهل انفاق هستند و اگر مورد خطاب انسان‌های جاهل قرار گیرند، خوششتر داری را فرو نمی‌نهند و به ملایمت پاسخ ایشان را می‌دهند؛^{۷۶} در سوره‌ی اسراء نیز پاره‌ای نکات و آموزه‌های نغز حکمی و اخلاقی آمده است.^{۷۷} پاسداشت اصول اخلاقی از مقومات بعثت پیامبران بوده، از پیامبر گرامی اسلام نقل شده که «أَنْتِ بَعْتُ لَاتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام، لازمه‌ی این سخن این است که بکار بستن آموزه‌های اخلاقی از مقومات مسلمانی است؛ امری که در نظام الهیاتی روشنفکری دینی قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند.

اکنون بپرسیم فقه چه منزلتی در الاهیات روشنفکری دینی به روایت نگارنده دارد؟ در مقام پاسخ، نخست باید باب «عبادت-ها» را از باب «معامله‌ها» تفکیک کرد. عبادت‌ها متضمن احکام عبادی از قبیل روزه و نماز و حج هستند و واجد «مصلح خفیه» برای مثال، نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که چرا فریضه‌ی صبح دو رکعت است و نه سه رکعت. پیامبر اسلام که مؤسس دین است، اینگونه نماز می‌خوانده و آن طور روزه می‌گرفته، مسلمانان نیز برای سامان بخشیدن به سلوک معنوی خویش، به اقتضای ایشان مناسک عبادی خویش را به‌جا می‌آوردند. اما احکام اجتماعی اسلام واجد «مصلح خفیه» نیستند و چنانکه عبدالکریم سروش از قول شاه ولی‌الله دهلوی آورده، متناسب با بنیه و مزاج و تصورات و تصدیقات مردمان جزیره العرب صادر شده‌اند. لازمه‌ی این سخن این است که بر خلاف رأی جمهور فقها، تعمیم و تسری بخشیدن این احکام به جوامعی با خصوصیات فرهنگی و معیشتی متفاوت دلیل می‌خواهد.^{۷۸} اگر در جامعه‌ی، بنیه و مزاج و تصورها و تصدیق‌هایی نظیر جوامع صدر اسلام یافت شود، عیناً می‌توان احکام اجتماعی صدر اسلام را به کار بست، در غیر این صورت باید با حفظ روح و پیام این احکام، دست به «ترجمه فرهنگی» زد و احکام ترجمه شده را هدف قرار داد و از آنها تبعیت کرد. سروش با تفکیک میان «حق» و «تکلیف»، بشر جدید را موجود محقق می‌انگارد که بیشتر در پی احقاق حقوق بنیادین خویش است و از آنها سراغ می‌گیرد؛ در حالی که گفتن فقه موجود، تکلیف‌مدار است.^{۷۹} داخل شدن مؤلفه‌ی حق در فقه موجود و پی افکندن فقه حق‌مدار از مقتضیات ترجمه فرهنگی و اجتهاد در اصول در روزگار کنونی است. به تعبیر دیگر، احکام اجتماعی اسلام، بر خلاف احکام عبادی، «ربط اخلاقی»^{۸۰} دارند و باید در ترازوی اخلاق توزین شوند. اگر با شهودهای اخلاقی عرفی ما سازگار باشند و ذیل چتر عدالت قرار گیرند و اخلاقی به حساب آیند، موجه‌اند و برگرفتنی؛ در غیر این صورت باید فرونهاده شوند و یا مجدداً صورت‌بندی گردند، به نحوی که با شهودهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند. به تعبیر مجتهد شیستر، احکام فقهی اجتماعی، بر خلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند؛ بلکه عرف زمانه‌ی پیامبران که با اندکی دُخَل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته:

«از بررسی تاریخی اوضاع و احوال فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکه و مدینه در عصر پیامبر و نیز پاره‌ی از آیات قرآن مجید به دست می‌آید که در آنجا عرف‌هایی وجود داشت که نقش آنها حفظ تداوم نظام اجتماعی اعراب بود. کسی آنها را به عنوان قانون وضع نکرده بود و کسی آنها را قانون

تلقی نمی‌کرد و سخنی درباره‌ی ابدی یا موقت بودن آن قوانین نمیرفت... اکثر آن عرفها پس از بعثت پیامبر نیز مورد موافقت وی قرار گرفت و در پاره‌ی از آنها هم تعدیلاتی به عمل آمد... در آن اوضاع و احوال کسی از قوانین الهی نفس‌الامری (لوح محفوظی) که همه‌ی انسانها در همه‌ی عصرها مخاطب آن هستند، سخنی نمی‌گفت».^{۸۱} روشنفکران دینی، با مد نظر قرار دادن هنجارهای زمانه و جغرافیای فرهنگی و سیاسی دخیل در صدور احکام فقهی اجتماعی، این احکام را در ترازوی اخلاق گذاشته و به ارزیابی آنها همت گمارده‌اند. به نزد ایشان، اخلاق فراتر از فقه است و «وجوب فقهی» ملازمتی با «وجوب اخلاقی» ندارد؛ چرا که برخی از امور وجوب اخلاقی دارند؛ اما وجوب فقهی ندارند و بالعکس. در این میان، مناسک عبادی ماندگارترین بخش فقه‌اند، چرا که ذیل چتر عدالت قرار نمی‌گیرند و همیشگی‌اند و همه‌جایی. به تعبیر عبدالکریم سروش، مذاق شارع، قبض فقه است و بسط اخلاق؛

«فقه نازلترین نصیبی نبوت است، چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، اما اخلاق فرا شرعی است. حج فقط در اسلام واجب است نه در جمیع شرایع، اما دروغ گفتن همه جا حرام است. همین است که پیامبر علیه‌السلام ... رسالت اصلی خود را گسترش اخلاق می‌داند نه گسترش فقه... مذاق شارع قبض فقه است و بسط اخلاق».^{۸۲}

در قلمرو کنش دینی، روشنفکری دینی اصول اخلاقی و مناسک عبادی را برمی‌کشد و بر صدر می‌نشانند؛ در عین حال، در اندیشه‌ی ترجمه‌ی فرهنگی و توزین احکام فقهی اجتماعی در ترازوی اخلاق است. علاوه بر این، جمهور روشنفکران دینی، سیاست ورزی را در زمره‌ی امور عرفی و عقلایی انگاشته و با مد نظر قرار دادن تفکیک رابطه‌ی میان «دین و سیاست» از رابطه‌ی میان «دین و حکومت»؛ بر رابطه‌ی استوار و بنیادین میان دیانت و سیاست در جوامع انسانی انگشت تأکید می‌نهند، ارتباطی که نه به میل کسی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود برای مثال، در جامعه‌ی ترکیه از آنجایی که اکثریت مردم مسلمان‌اند، به نحو طبیعی، ارزش‌های دینی در تمام شوؤن زندگی قاطبه‌ی مردم ریزش می‌کند، از جمله سیاست‌ورزی‌شان؛ بر خلاف جامعه‌ی نظیر سوئد که در آن مردم به نحو اغلبی غیر دیندارند، از این رو آموزه‌ها و ارزش‌های دینی در عرصه‌ی سیاست سوئد نقشی ایفا نمی‌کند. در مقابل، روشنفکری دینی به رابطه‌ی میان «دین و حکومت» که رابطه‌ی حقوقی است، باور ندارد و معتقد است حکومت، مشروعیت سیاسی خود را از دین نمی‌گیرد. از اینرو می‌توان جامعه‌ی دینی داشت، همراه با دولتی سکولار^{۸۳} (شبهه تجربه‌ی کنونی در ترکیه). پاسداشت حقوق بشر و دفاع از ساز و کار دموکراتیک و تفکیک میان «سکولاریسم فلسفی» و «سکولاریسم سیاسی» و برساختن مفاهیمی چون «مسلم سکولار» و «حکومت فرادینی» توسط روشنفکران دینی در این راستاست. به نزد ایشان، کسی می‌تواند قایل به ساحت قدسی هستی باشد و باورمند به آئین اسلام، در عین حال به سکولاریسم سیاسی و تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت معتقد باشد.^{۸۴}

- 1 maximal naturalism
- 2 minimal naturalism
- 3 نگاه کنید به:

Graham Oppy (2013) *The Best Argument Against God* (New York: Palgrave), chapter 3.

- 4 supernatural level
- 5 reasonable
- 6 theists
- 7 pantheists
- 8 panentheists

۹ نگاه کنید به: «واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی»، مصاحبه جان هیک با سید امیر اکرمی و سروش دباغ، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، زمستان ۸۴ اینک در: سروش دباغ، امر اخلاقی، امر متعالی، چاپ دوم، تهران، نشر پارسه، ۱۳۹۲، صفحات ۱۷۰-۱۵۴.

۱۰ تعبیری نظیر: «و خدایی که در این نزدیکی است/ لای این شب‌بوها، پای آن کاج بلند/ روی آگاهی آب، روی قانون گیاه» در منظومه «صدای پای آب» در هشت کتاب سپهری، تداعی کننده تلقی همه‌خدائگاران از امر متعالی است.

۱۱ مولوی از تلقی وحدت وجودی از امر متعالی پرده بر می‌گیرد، وقتی در دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

گاه خورشیدی و گاه دریا شوی / گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش / ای فزون از و هم‌ها وز بیش، بیش برای بسط بیشتر این خوانش از ساحت قدسی هستی، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «صورت و بی‌صورتی»، «بی‌رنگی و تابندگی»، «رنگ و بی‌رنگی» و «آینه‌های بی‌نگار»، نشریه آفتاب، ۱۳۸۰.

گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش، «صورتی بر بی‌صورتی»، ترجمه جلال توکلیان، سروش دباغ، نشریه مدرسه، زمستان ۱۳۸۴:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۳۰۳.pdf>

سروش دباغ، «طرحواره‌ای از عرفان مدرن (۲۰)»:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۱۸۳.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۱۹۱.pdf>

۱۲ در میان متألهان رفرمیست، اولین بار اقبال لاهوری از مفهوم «تجربه دینی» در بازسازی فکر دینی سخن گفت. پس از آن عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری این مفهوم را به کار بردند. به نزد سروش و شبستری، تجربه‌های ایمانی که با خضوع، خشوع و تمکین در برابر امر متعالی در می‌رسند نیز در زمره مصادیق تجارب دینی‌اند. در این مدل دین‌شناختی، تجربه دینی اعم از تجربه ایمانی است، چرا که متعلق تجربه دینی، هم خدای ادیان است، هم خدای وحدت وجودی و هم خدای «همه‌خدائگاران». سروش

می‌گوید: «ایمان دینی آنچنانکه من می‌اندیشم عبارتست از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او. من در این بیان عمدتاً ایمان به خدا را معنا می‌کنم چرا که خداوند محور نظام‌های دینی و توحیدی است». شبستری نیز از تجارب معنوی خویش اینگونه پرده بر گرفته: «گاهی معنای تام، این تجربه است که «جهان هیچ در هیچ است». گاهی این تجربه است که در حضور «مطلق» قرار داری و گاهی تجربه عشق است، گاهی «آگاهی کیهانی ناب» است، گاهی تجربه عدم است، گاهی تجربه اتحاد با هستی است... این معناها همواره انسان را به یاد معنای معناها می‌اندازند. زیستن با این تجربه‌ها یک «نوسان» است: نوسان میان «بودن» و «نبودن». در این زیستن، خدا که «معنای معناها» است یک «طیف» است که از «الله مشخص نانسان‌وار» تا «الوهیت نامتشخص بیکران» گسترده است.»

متعلق تجربه دینی در این مدل، می‌تواند هم خدای ادیان باشد که هم عنان با ایمان دینی و تجربه دینی است، چنانکه سروش می‌گوید: هم می‌تواند به تعبیر مجتهد شبستری طیفی باشد که از «الله مشخص نانسان‌وار» تا «الوهیت نامتشخص بیکران» امتداد می‌یابد.

برای آشنایی بیشتر با آراء سروش و مجتهد شبستری درباره تجربه دینی و تجربه‌ایمانی، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «صراط‌های مستقیم»، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷؛ «ایمان و امید»، اخلاق خدایان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰؛ «تو کردن ایمان»، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.

محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸؛ «پرواز در ابرهای ندانستن»، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.

«در جستجوی معنای معناها»، گفتگوی مجتهد شبستری با رضا خجسته و جلال توکلیان، اندیشه پویا، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۹۲.

سروش دباغ، «مجتهد شبستری و ایمان شورمندان»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه و بیگنشتاین، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۹۳؛ «پاکی آواز ایهام: تأملی در اصناف ایمان ورزی»، آسمان، پاییز ۱۳۹۱.

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/207.pdf>

همچنین، برای آشنایی بیشتر با مفهوم «تجربه دینی» در فلسفه جدید، نگاه کنید به اثر محققانه ذیل:

بابک عباسی، تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی، تهران، هرمس، ۱۳۹۱.

۱۳ negative theology در ادبیات فلسفه دین، اصطلاح «apophatic theology» نیز به معنای «الاهیات تنزیهی» است. برخی از مترجمان واهل نظر، معادل «الاهیات سلبی» را برای negative theology پیشنهاد کرده و به کار برده‌اند. تصور می‌کنم با عنایت به سابقه میحث «تشبیه» و «تنزیه» در سنت الاهیاتی و عرفانی ما، معادل «الاهیات تنزیهی» روانتر و رساتر است. برای آشنایی بیشتر با «الاهیات تنزیهی»، نگاه کنید به:

–Bernard Lonergan (۱۹۷۲) *Method in Theology* (New York: Sebury Press).

–Aristotle Papanikolaou (۲۰۰۶) *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

14 cognitive

۱۵ در جایی دیگر، تفکیک میان «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی» را با عنایت به دوگانه «دین چیز یگانه» و «دین یگانگی چیزها» به روایت مصطفی ملکیان به بحث گذاشته‌ام. در این مقاله، این دو را معادل هم بکار می‌برم. برای بحث از نسبت میان تجربه دینی و تجربه عرفانی و تفاوت و تشابه آنها، نگاه کنید به

مدخل "mysticism" در دائرةالمعارف استنفورد، سال ۲۰۱۴ در لینک

زیر:

<http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>

16 prima facie justification

17 prima facie reason

18 ultimate reason

19 justificatory power

20 negation of negation

21 anthropomorphism

22 immanent

23 transcendent

۲۴ برای بسط بیشتر الاهیات تنزیه‌ی به روایت اکهارت، نگاه کنید به دو اثر محققانه و خواندنی ذیل:

قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.

Sonya Sikka (۱۹۹۷) "Ekharth's Dialectical Theism" in Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology, (New York: State University of New York Press), pp.۱۴۲-۱۰۹

۲۵ جلال الدین مولوی بلخی، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، دفتر دوم، ابیات ۵۷، ۵۸ و ۶۰.

۲۶ سوره شوری، آیه ۱۱.

۲۷ سوره حدید، آیه ۴.

28 ineffable

۲۹ انواع «سکوت عرفانی» به روایت نگارنده در مقاله ذیل به بحث گذاشته شده است:

سروش دباغ، «سکوت در تراکتاتوس»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، صفحات ۴۶-۲۳.

همچنین، در سلسله مباحث «پیام عارفان برای زمانه ما»، سری اول، جلسات ۴ و ۵، مفهوم سکوت عرفانی تبیین شده است. فایل‌های صوتی این جلسات در لینک زیر قابل دسترسی است:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به: نیما افراسیابی، «فصول عارفان: نقد و معرفی درسگفتارهای «پیام عارفان برای زمانه ما» در لینک

زیر:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۱۱۵.pdf>

۳۰ مولوی در غزل ناب ذیل، درک تنزیه‌ی از امر متعالی را به تصویر کشیده است:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم / کی ببینم مرا چنان که منم؟!

گفتی «اسرار در میان آور» / کوی میان اندرین میان که منم؟

این جهان و آن جهان مرا مطلب / کین دو گم شد در این جهان که منم

گفتم: «آنی» بگفت: «های! خاموش / در زبان نامدست آن که منم»

گفتم: «اندر زبان چو در نامد / اینت گویای بی زبان که منم!»

بانگ آمد چه می دوی؟ بنگر / در چنین ظاهر نهان که منم

مولانا جلال الدین بلخی، گزیده غزلیات شمس، به کوشش دکتر محمدرضا شفیع کدکنی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷، غزل ۲۸۱.

31 Ludwig Wittgenstein (1961) Tractatus Logico-Philosophicus, translated by David Pears and Brain

McGuiness (London and New York: Routledge and Kagan Paul), Revised edition, 1974, p, 89.

چنانکه در شرح بر رساله منطقی-فلسفی آورده ام، تلقی‌های گوناگونی از «سکوت» ویتگنشتاینی در ادبیات مربوط به بحث گذاشته شده؛ سکوت عرفانی یکی از این تفاسیر چهارگانه است که با سکوت هایدگری قرابت قابل تأملی دارد.

۳۲ مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۶-۴۷۲۴.

۳۳ سپهری نیز در تجارب باطنی خود از سکوت و خاموشی‌ای سخن می‌گوید که «گویا» شده است؛ جایی که کمیت زبان لنگ می‌شود و سهراب تعبیری رساتر از عبارت پارادوکسیکال «خاموشی گویا شده بود»، برای واگویی احوال خویش نمی‌یابد:

«آنی بود، درها و شده بود/برگی نه، شاخی نه، باغ فنا پیدا شده بود/ مرغ مکان خاموش، این خاموش، آن خاموش، خاموشی گویا شده بود/ آن پهنه چه بود: با میشی گرگی همپا شده بود/ نقش صدا کم رنگ، نقش ندا کم رنگ، پرده مگر تا شده بود؟». (هشت کتاب، دفتر «شرق اندوه»، شعر Bodhi).

جان هیک، فیلسوف نامبردار دین معاصر نیز در سالهای آخر عمر خود انس بسیاری با مفهوم «سکوت» پیدا کرده بود و «عبادت سکوت» را برای سامان بخشیدن به احوال معنوی خویش اختیار کرده بود.

۳۴ بحث ویتگنشتاین در این باب که در ادبیات مربوطه به «private language argument» موسوم است، ناظر به فقرات ۳۰۰-۲۴۳ کاوش‌های فلسفی است. برای آشنایی بیشتر با مبحث «استدلال زبان خصوصی»، نگاه کنید به:

Collin McGinn (۱۹۸۴) Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation (Oxford: Basil Blackwell)

ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۴:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۳۰۳.pdf>

سروش دباغ، «نیازمند پلورالیسم هستیم تا اهل مدارا شویم»، گفتگو با نشریه مهرنامه، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۱:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۷۶.pdf>

- 46 religious pluralism
- 47 religious exclusivism

۴۸ برای آشنایی بیشتر با مقولات «کثرت گرایی دینی»، «انحصار گرایی دینی» و «شمول گرایی دینی»، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

سید امیر اکرمی، «تردبانه‌های آسمان»، کیان، شماره؛ اینک در: عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران، ۱۳۷۷.

مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، ۱۳۸۷، چاپ پنجم، فصل ۱۲.

49 moral intuition

۵۰ برای بسط این مطلب نگاه کنید به:

عبدالله شهبازی، مریمی: از فریتهوف شوان تا نصر:

<http://ketabnak.com/comment.php?dlid=۴۸۳۳۹>

۵۱ در داستان «پادشاه و کبزیک» در دفتر اول مثنوی که ذکری از قصه موسی (ع) و خضر در آن رفته، مولوی تصریح می‌کند که اگر کشتن یک مسلمان، فی نفسه مد نظر حکیم الهی و پادشاه بود، اگر نامش را می‌بردم، کافر بودم:

گر بدی خون مسلمان کام او / کافرم گر بدرمی من نام او

می‌بلرزد عرش از مدح شقی / بد گمان گردد ز مدحش متقی

شاه بود و شاه بس آگاه بود / خاص بود و خاصه الله بود

آن کسی را کیش چنین شاهی کُشد / سوی بخت و بهترین جاهی کُشد

چنانکه در سوره کهف آمده، موسی (ع) هم تا جایی با آن مرد باطنی (خضر) همراهی کرد و از جایی به بعد راه این دو از یکدیگر جدا شد، چرا که اعمال و رفتار آن مرد باطن بین برای موسی (ع) قابل فهم و هضم نبود. آنچه از این داستان قرآنی مستفاد می‌شود، این است که کنش‌های مرد باطن بینی چون خضر برای موسی (ع) نیز قابل فهم نبود؛ چرا که با شهوهای اخلاقی او در تخالف بود، از اینرو، راه آندو از یکدیگر جدا شد: «قال هذا فراق بینی و بینک». تجارب دینی و عرفانی، به صرف باطنی و عرفانی بودن، موجه و قابل پیروی نیستند، از این رو کشتن آن پسر به دست خضر برای موسی (ع) پذیرفتنی نبود. تجارب دینی گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای معرفت بخش، دست کم باید با شهوهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند.

۵۲ برای بسط بیشتر آراء سروش و مجتهد شبستری درباره وحی، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸؛ مقالات «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور» در لینک‌های زیر:

Michal Luntley (۲۰۰۳) Wittgenstein: Meaning and Judgement (Oxford: Blackwell), chapter ۴.

سروش دباغ، رضا شمر، «فرقه» و «وینگشتاین و استدلال زبان خصوصی»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه وینگشتاین، تهران، ۱۳۹۳.

- 35 privilege access
- 36 epistemic value
- 37 propositional religious experience
- 38 non-propositional religious experience
- 39 Knowing- that
- 40 Knowing- how

۴۱ در سنت فلسفه تحلیلی، برخی از فیلسوفان بر این باورند که بر خلاف رأی رابلی، «معرفت گزاره‌ای» و «معرفت مهارتی» بر هم منطبق می‌شوند و تفاوت مهمی میان این دو وجود ندارد. کسانی که با این مدعا و استدلالی که له آن اقامه شده، همدلی دارند؛ می‌توانند هر آنچه درباره معرفت گزاره‌ای ای ادعا می‌شود، درباره معرفت مهارتی نیز عیناً بکار بندند. مطابق با رأی گروه اخیر، هر آنچه از جنس معرفت مهارتی است، نهایتاً بر معرفت گزاره‌ای منطبق می‌شود. در منبع ذیل، استدلالی له عدم تفاوت میان «معرف گزاره‌ای» و «معرفت مهارتی» اقامه شده است:

Jonathan Dancy (۲۰۰۴) Ethics Without Principles (Oxford: Clarendon Press)

۴۲ چند سال پیش برای شرکت در کنفرانسیدر قلمرو عرفان تطبیقی و سخنرانی تحت عنوان «دو گونه مواجهه با امر متعالی در هشت کتاب سپهری» در دانشگاه توکیو عازم ژاپن شدم. در آن سفر، با یکی از اساتید رشته دن - بودیسمدرباره تفاوت‌ها و تشابهات میان سنن معنوی ایرانی - اسلامی و شرقی گفتگو می‌کردیم. برایم تأمل برانگیز بود که به روایت ایشان، بودایی‌ها تصویر و درکی از نیایش و پرستش خدای ادیان ابراهیمی ندارند. به تعبیر منطقون، «تصور»ی از این امر ندارند؛ در غیاب تصور، نوبت به «تصدیق» نمی‌رسد.

۴۳ استیسی در کتاب خواندنی عرفان و فلسفه، از تنوع تجارب باطنی و عرفانی در ادیان و سنن معنوی گوناگون پرده برگرفته است. نگاه کنید به: والتر استیسی، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷.

44 form of life

۴۵ در مبحث «پلورالیسم دینی»، باید میان «پلورالیسم صدق» و «پلورالیسم نجات» تفکیک کرد. مطابق با «پلورالیسم نجات»، عموم گروندگان به ادیان گوناگون، علی‌الاصول بر هیچ صوابند و مهندی به هدایت خداوند. در عین حال، «پلورالیسم صدق» متضمن معرفت بخش انگاشتن و موجه بودن صورت بندی‌های مختلف از امر بیکران است. اگر خدای بی صورت محوریت یابد و تجربه‌های دینی و عرفانی در زمره صوری به حساب آیند که بر امر بی صورت بی تعین افکنده می‌شود؛ تلقی‌ای از امر متعالی که با «الاهیات تنزیهی» متناظر و متلائم است، «پلورالیسم نجات» محوریت می‌یابد و «پلورالیسم صدق» به حاشیه رانده می‌شود. برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷

«صورتی بر بیصورتی»، گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش،

Brad Hooker (۱۹۹۶) "Ross-Style Pluralism as Rule-Consequentialism", *Mind*, ۱۰۵, pp. ۵۳۱-۵۵۲.

Scanlon, Tim, (۲۰۰۲), 'Rawls on Justification', in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), (Cambridge:

Cambridge University Press), pp. ۱۳۹-۱۶۷.

۵۹ بیش از دو دهه پیش، عبدالکریم سروش با نگارش اثر قبض و بسط تئوریک شریعت در پی نظریه پردازی و تبیین این مهم درباره معرفت دینیو چگونگی پیدایی آن بود. در عین حال، در آن سلسله مقالات بحث انگیز، احتمالاً به اقتضای مقام و شرایط جامعه، سروش بر مستند و مستفید بودن معارف دینی از معارف بشری تأکید زیادی کرد. این سخن البته درست است؛ در عین حال، با مد نظر قرار دادن موضع «مبنایمعتدل»، باید بر دو سویه بودن این رابطه و داد و ستد وثیق میان پاره های مختلف معرفت (معارف دینی و معارف غیر دینی) انگشت تأکید نهاد. بسط این سخن، مجال دیگری می طلبد.

60 classical foundationalism

۶۱ برای آشنایی بیشتر با مفاهیم «انتظار از دین»، «ذاتی و عرضی» و «دین حداقلی»، نگاه کنید به:

سروش دباغ، آئین در آئینه: مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۷، مدخل ۲ و ۱. همچنین، به کار گرفتن مفاهیمی نظیر «ذاتی و عرضی» و «انتظار از دین»، جهت به دست دادن فهمی روشمند و سازوار از متن مقدس در مقاله ذیل به بحث گذاشته شده است:

سروش دباغ، «مسئله حجاب و فہم روشمند از قرآن»، جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/۶۷۵۴۸/>

۶۲ به عنوان نمونه ای از چنین خوانش های متکلفانه و غیر مطابق با روح حاکم بر متن مقدس، نگاه کنید به: آرش نراقی، «قرآن و مسئله حقوق اقلیت های جنسی» در لینک ذیل:

<http://arashnaraghi.org/wp/?p=۵۷۷>

چنانکه در می یابیم، خوانش نراقی از آیات مربوط به مسئله همجنس گرایی در قرآن با روح حاکم بر آیات منافات دارد و ناموجه است. محسن آرمین در مقالات «اصول نامبرهن، تفسیر ناموجه» و «تلاش نافرجام (۲)» پاسخ معنایی به نراقی داده است:

<http://www.rahesabz.net/story/۳۳۲۹۷/>

<http://www.rahesabz.net/story/۲۶۷۰۱/>

<http://www.rahesabz.net/story/۲۶۷۱۷/>

علاوه بر این، مصطفی ملکیان در مصاحبه ای با عنوان «با پارادوکس خود چه می کنید؟»، با برشردن «تعبد» به مثابه قوام دینداری و «تعقل» به عنوان گوهر مدرنیته، از تناقض آمیز بودن پروژه روشنفکری دینی سخن گفته، همچنین تأکید کرده که روشنفکران دینی قواعد علم هرمنوتیک را نادیده گرفته و قرائت دلخواهی و ناموجه از متن مقدس یا به تعبیر ایشان «اسلام» به دست داده اند. پس از انتشار این مصاحبه، مجتهد شبستری، محمود صدری و حسن یوسفی اشکوری، هر یک از منظر خویش، مدعیات ملکیان را نقد کردند و از سازواری هرمنوتیکی و فہم روشمند از متن مقدس دفاع کردند. نگارنده نیز، چند سال پیش، مدعی ملکیان مبنی

<http://www.drSOROUSH.com/Persian/By/DrSorOUSH/P-NWS-BasharVaBashir.html>

<http://www.drSOROUSH.com/Persian/By/DrSorOUSH/P-NWS-۱۳۸۷۰۲۰۰-TootiVaZanboor.htm>

محمد مجتهد شبستری، سلسله مقالات «قرائت نبوی از جهان»:

<http://mohammadmojtahedshabestari.com/index.php>

«هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، گفتگوی مجتهد شبستری با جلال توکلیان و سروش دباغ، مدرسه، شماره ۶، ۱۳۸۶، اینک در: سروش دباغ، ترنم موزون حزن: تأملاتی در روشنفکری معاصر، تهران، کوبر، ۱۳۹۰، صفحات ۲۲۳-۱۹۸.

« در جستجوی معنای معناها»، گفتگوی مجتهد شبستری با رضا خجسته و جلال توکلیان، اندیشه پویا، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۹۲

سروش دباغ، «از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه»:

<http://www.rahesabz.net/story/۱۳۳۸۸/>

۵۳ برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «خاتمیت (۲)»، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸. علاوه بر این، پس از سخنرانی سروش تحت عنوان «تشیع و چالش مردم سالاری» در پاریس در سال ۱۳۸۴، سعید بهمن پور در مقالات چندی، به نقد تلقی سروش از نسبت میان خاتمیت و نبوت پرداخت؛ سروش نیز در مکتوبات خود به نقد مواضع بهمن پور پرداخت و از مدعیات خویش دفاع کرد و تأکید کرد که مبدا «رشته نبوت به مقرض امامت بریده شود». مجموع این مکاتبات قلمی در سایت عبدالکریم سروش قابل دسترسی است:

www.drSOROUSH.com

محسن کدیور نیز در مقاله ذیل، تلقی نامتعارف و غیر ارتدوکسی از مفهوم «امامت» بدست داده است: «قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار، تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت»، فصلنامه مدرسه، ۱۳۸۵:

<http://kadivar.com/?p=۲۳۸>

54 modest foundationalism

۵۵ برای آشنایی با این موضع معرفت شناختی، نگاه کنید به:

Robert Audi (۱۹۸۸) "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism", *Philosophical Perspectives*, Vol. ۲, Epistemology, pp. ۴۱۷-۴۴۲.

Robert Audi (۲۰۰۳) "Contemporary Modest Foundationalism," in Pojman, L. ed. *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, (Belmont: Wadsworth), third edition.

56 basic belief

57 non-basic belief

۵۸ reflective equilibrium: درباره این مفهوم، ادبیات زیادی در دهه های اخیر تولید شده است. به عنوان نمونه، در مقالات ذیل، «موازنه متاملانه» رالز به نیکی تقریر و تبیین شده است:

مقاصد پنجگانه شریعت همت گمارد و بس. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

محسن کدیور نیز در مصاحبه با نشریه آفتاب تحت عنوان «حقوق بشر و روشنفکری دینی»، تعارضات اسلام تاریخی با آموزه های حقوق بشری را در شش محور دسته بندی کرده است. نگاه کنید به:

<http://kadivar.com/?p=۱۰۶۹>

وی همچنین در مقاله ذیل، به بازخوانی حقوق زنان در اسلام پرداخته، از «عدالت مساواتی» به جای «عدالت استحقاقی» سخن گفته است:

<http://kadivar.com/?p=۸۹۳۱>

حسن یوسفی اشکوری نیز رأی خود درباره نسبت میان حقوق بشر و احکام فقهی را در مقاله «حقوق بشر و احکام اجتماعی اسلام» تقریر کرده است:

<http://yousefieshkevari.com/?p=751>

71 tentative

72 normative-based

73 universal

۷۴ در میان فیلسوفان اخلاق، خاص گرایان (particularists) بر این باورند که اصول اخلاقی نداریم؛ چرا که آنقدر اصول اخلاقی در سیاق های مختلف، قید و استثناء می خورند که بقیتی از آنها بر جای نمی ماند. چنانکه در جای دیگری به تفصیل استدلال کرده ام، به نظرم این موضع فلسفی قابل دفاع نیست و می توان به نحو موجهی، به اقتضای دیوید راس، از وظایف اخلاقی در نظر اولی (prima facie duties) سخن گفت که در سیاق های گوناگون یا یکدیگر ترکیب می شوند و وظایف واقعی (actual duties) موجه و راهنمای عمل را رقم می زنند. لازمه این سخن این است که اصول و وظایف اخلاقی مطلق (absolute duties) خدشه بردارند و ناموجه؛ نه هر تلقی ای از عام گرایی (generalizability) در وادی اخلاق. برای بسط این مطلب نگاه کنید به:

سروش دباغ، عام و خاص در اخلاق، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.

۷۵ سوره مؤمنون، آیات ۱۱-۱.

۷۶ سوره فرقان، آیات ۷۷-۶۳.

۷۷ سوره اسراء، آیات ۳۹-۲۳.

۷۸ برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، آئین در آئینه: مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۸؛ مدخل چهارم.

۷۹ عبدالکریم سروش در دهه هفتاد شمسی درباره تقابل میان «حق» و «تکلیف» و تفاوت گفتمان حق مدار و گفتمان تکلیف مدار به تفصیل سخن گفته است. به عنوان نمونه، نگاه کنید به: «معنا و مبنای سکولاریسم»، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۶.

80 moral relevance

۸۱ محمد مجتهد شبستری، «قرآن کتاب قانون نیست»، جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/۷۹۷۴۹/>

همچنین، مجتهد شبستری نسبت میان اصول اخلاقی و مناسک

بر پارادوکسیکال بودن روشنفکری دینی را در دو مقاله نقد کرده است. جستارهای فوق در لینک های زیر قابل دسترسی است:

مصطفی ملکیان، «با پارادوکس خود چه می کنید؟»:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۵۱۴/>

محمد مجتهد شبستری، «خواهشمندم شفاف سخن بگویید!»:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۶۷۱/>

محمود صدری، «زیر چتر ایشان»:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۸۱۶/>

حسن یوسفی اشکوری، «تناقض تدین و تعقل؟» و «شما با این پارادوکس چه می کنید؟»:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۱۰۷۱/>

<http://www.rahesabz.net/story/۸۱۲۴۱/>

سروش دباغ، «تعبد و مدرن بودن» و «روشنفکری دینی و آبنغره فلزی؟!»:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۱۳.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۱۶۳.pdf>

63 falsifiability

؛ کتاب مهم نامس، علمی توسط مرحوم احمد آرام به فارسی برگردانده کوهن در این باب تحت عنوان ساختار انقلاب های علمی توسط مرحوم احمد آرام به فارسی برگردانده شده است.

65 Research Programme

66 Research Programme برای آشنایی بیشتر با مفهوم « 66 » در فلسفه علم لاکاتوش، نگاه کنید Imre Lakatos (1978). The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers, (Cambridge: Cambridge University Press), volume 1.

67 conjectures & refutations

68 hard core

۶۹ باید عنایت داشته که مراد از «هسته» در این بحث، ذات لایتخلف به معنای ارسطویی کلمه نیست؛ از اینرو در نگاه لاکاتوشی، مؤلفه های برساننده هسته و کمر بند محافظتی، علی الاصول می توانند دستخوش تغییر شوند.

۷۰ سروش در مصاحبه «دیانت، مدارا و مدنیت» با نشریه کیان که در سیاست - نامه به چاپ رسیده، همچنین آئین شهریاری و دینداری به صراحت از تعارض میان احکام فقهی ای چون ارتداد و آموزه های حقوق بشری سخن گفته است. مجتهد شبستری نیز بر این باور است که «فقه سیاسات» که معطوف به مسائلی نظیر حدود، دیات و قصاص... است، بستر عقلایی خود را از دست داده؛ از اینرو در این باب باید به بسط عدالت و حفظ

عباديجهانشمول و احكام فقهي اجتماعي زمانمند و مكانمند و وابسته به سياقي را در مقاله «مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد» به بحث گذاشته است:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۵۱۱/>

۸۲ عبدالکریم سروش، «انتفاء شریعت و امتناع رسالت: محمد(ص): راوی روایهای رسولانه ۴»، سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۶۸۹/>

۸۳ آنچه در جامعه ترکیه کنونی می گذرد، از همین امر تبعیت می کند. جامعه دینی ای که حکومتی سکولار دارد؛ حکومتی که مشروعیت سیاسی خود را از دین نگرفته است. عبدالله النعیم، در اثر ذیل می کوشد از حدود و ثغور دولت سکولار و برقراری آن در یک جامعه دینی سراغ بگیرد و دفاع کند:

Abdullahi An-Na'im (۲۰۰۸) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (US: Harvard University Press).

۸۴ عبدالکریم سروش در مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی» در مدارا و مدیریت، استدلال می کند که وظیفه اصلی حکومت ها عبارتست از تأمین و برآوردن نیازهای اولیه از قبیل مسکن، بهداشت، امنیت، معیشت... و نه امر دیگری. برآورده شدن نیازهای ثانویه در جامعه مدنی و عرصه عمومی و به مدد کوشش جمعی شهروندان صورت می گیرد و نه دخالت مستقیم حکومت. بعدها سروش برای تبیین تلقی خود از رابطه میان دیانت و حکومت از مفهوم «حکومت فرادینی» بهره گرفت. مجتهد شبستری نیز در نقدی بر قرائت رسمی از دین و تأملی در قرائت انسانی از دین بر این امر تأکید می کند که سیاست‌ورزی امری عقلایی است و مسلمانان باید نظیر دیگر مردمان جهان، مناسبات و روابط سیاسی خود را سامان بخشند. مطابق با رأی ایشان، مشروعیت سیاسی امری است عرفی و نه قدسی.

حسن یوسفی اشکوری در مقاله «محققانه» روشنفکران دینی و سکولاریسم در ایران»، آراء طیف‌های گوناگون خانواده نواندیشی دینی و روشنفکری دینی درباره نسبت میان دیانت و حکومت و سکولاریسم را به بحث گذاشته است:

<http://www.rahesabz.net/story/۸۰۴۶۲/>

نگارنده نیز در جستار ذیل درباره نسبت میان دیانت و حکومت و سکولاریسم در نحله روشنفکری دینی نکاتی را طرح کرده است:

«روشنفکری دینی و سکولاریسم: سکولاریسم فلسفی ناقض روشنفکری دینی»، در باب روشنفکری دینی و اخلاق، تهران، ۱۳۸۸، صراط، صفحات ۳۶-۱۹.