

الاهیات روشنفکری دینی؛^۱

نسبت سنجی میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی

منبع: سایت جرس، روزجمعه، مورخ: ۹۳/۱/۳۰

مقدمه

مدتهاست در این اندیشه‌ام که ساحات مختلف دین و نحوه ارتباط آنها را با یکدیگر، در قالب مدلی درآورده و سویه‌های مختلف آن را تبیین کنم. در این مقاله می‌کوشم، با تفکیک میان «تجربه دینی»، «معرفت دینی» و «کنش دینی» از یکدیگر، مدل الیهاتی پیشنهادی خود را عرضه کنم. پیش از صورتبندی و تبیین سویه‌های مختلف این مدل، به مصداق «تعرف الاشياء باضدادها»، ذکر برخی نکات ضروری می‌نماید.

الف. سنت گرایانی^۲ نظیر رنه گنون، فریتهوف شووان و سیدحسین نصر، با دستاوردهای معرفتی جهان جدید و عقلانیت مدرن بر سر مهر نیستند و آن را غیرموجه انگاشته و در اندیشه بازگشت به جهان پیشامدرن و روزگار سپری شده و گذشته از دست رفته‌اند. مفهوم «حکمت خالده» در نظام معرفتی سنت‌گرایان متضمن تبیین این امر است. ایشان در آثار خویش، بر آموزه‌های مکاتب فلسفی و عرفانی موجود در سنت ستر دینی تأکید می‌کنند و در دیگر بخش های سنت پس پشت نظیر کلام و فقه و تاریخ به دیده عنایت نمی‌نگرند.^۳

ب. بنیادگرایان دینی^۴ نیز در مخالفت با آموزه‌های جهان جدید با سنت گرایان همداستان‌اند، الا اینکه بر خلاف سنت‌گرایان که در سویه‌های باطنی^۵ متن مقدس و سنت دینی به دیده عنایت می‌نگرند، بر معانی تحت اللفظی^۶ آیات و روایات تأکید دارند، آیات و روایاتی که از سیاق تاریخی-اجتماعی خود خارج شده و به نحو مکانیکی در روزگار کنونی به کار بسته می‌شوند. در عین حال، سویه سیاسی این خوانش از اسلام پررنگ است و نسبت وثیقی با اینجا و اکنون دارد و در تنظیم مناسبات و روابط سیاسی نقش آفرینی می‌کند. گروه «القاعده» مصداق بارزی از بنیادگرایی دینی در دهه‌های اخیر است.

ج. در قلمرو دینداری، افزون بر سنت‌گرایان و بنیادگرایان، می‌توان از دینداران سنتی^۷ نیز یاد کرد، دیندارانی که با دستاوردهای معرفتی جهان جدید آشنا نیستند و در عین حال آنها را جدی نمی‌گیرند و در سامان بخشیدن به نحوه زیست و سلوک دینی خویش در روزگار کنونی بدان وقعی نمی‌نهند. آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله خویی و مقلدان ایشان در زمره این دینداران‌اند؛ «دینداران معیشت‌اندیش اخروی»^۸. آیت‌الله منتظری نیز در زمره دینداران معیشت‌اندیش بود، با این تفاوت که ایشان با عنایت به تحولات جهان جدید، بدون تغییر در مبادی و مبانی

انسان‌شناختی و هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، به بازنگری در مسائل مبتلا به جامعه پرداخت و فتاوی فقہی مهم و رهگشایی صادر کرد.^۹

د. احیاگری دینی، دلشغول زدودن معرفت دینی از زواید و خرافات است، در عین حال به دفع شبهات نیز همت می‌گمارد. در این راستا، برای فرو کوفتن خصم، احیاگران دینی سلاح‌هایی برآ از زرادخانه فلسفه و کلام اسلامی وام می‌کنند؛ همچنین بر جوانب مغفول واقع‌شده دین انگشت تأکید می‌نهند. احیاگران با اندیشه‌های جهان جدید آشنا نیستند؛ در صورت آشنایی نیز، در سامان بخشیدن به نظام دینی خویش از آن آموزه‌ها بهره نمی‌گیرند و بیش از هر چیز در آنها به چشم شبهاتی می‌نگرند که باید بدانها پاسخ داد. جدّ و جهد مرحوم طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم در نقد آموزه‌های مارکسیستی که به همراه پاورقی‌های مرحوم مطهری منتشر شده، نمونه روشنی از این سنخ کار احیاگرانه در روزگار معاصر است.^{۱۰}

ه. روشنفکری دینی معاصر، که سویه مدرنیستی و رفرمیستی پررنگی دارد، تفاوت مهم و سرنوشت‌سازی با دیگر انواع دین‌شناسی یاد شده دارد. در این سنخ از دین‌شناسی، بر خلاف احیاگری دینی، دستاوردهای معرفتی جهان جدید جدی انگاشته شده و در آنها به دیده عنایت نگریسته می‌شود. این جماعت به لحاظ معرفت‌شناختی، چنانکه خواهد آمد، به نگرش کل‌گرایانه^{۱۱} و سازوارگرایانه^{۱۲} معتقدند، نسبت به علوم نوین (اعم از تجربی و غیرتجربی) و فلسفه جدید گشوده‌اند و در اندیشه برقراری تناسب و تلائم میان معارف دینی و معارف غیردینی و بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های گوناگون سنت دینی ذیل آموزه‌های معرفت‌بخش جهان جدید هستند.

در بیست و پنج سال گذشته، مؤلفه‌های مختلف این نظام دین‌شناختی به تفاریق و در باب آموزه‌ها و مقومات دین نظیر وحی، معرفت دینی، فقه، اخلاق... با محوریت آراء عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری طرح شده است. آنچه در ذیل می‌آید، مدلی فلسفی - الاهیاتی است با وام کردن برخی مفاهیم و آموزه‌های فلسفی و عرفانی جهت نظام مند سازی و واکاوی روابط میان این مفاهیم و مضامین دین‌شناسانه. باید عنایت داشت که این مقال در مقام تقریر تاریخ روشنفکری دینی معاصر و تبیین تطور تاریخی آراء روشنفکران دینی نیست؛ بلکه می‌کوشد مدلی جهت فهم فراگیر و سازوار این سنخ از دین‌شناسی که نگارنده نیز بدان باور دارد و فعالیت‌های معرفتی خویش طی سالیان اخیر را ذیل آن صورتبندی کرده، ارائه کند.

۱. تجربه دینی

با عنایت به مباحث گراهام آپی، فیلسوف دین معاصر در بهترین استدلال علیه خداوند، می‌توان «طبیعت‌گرایی حداکثری»^{۱۳} را از «طبیعت‌گرایی حداقلی»^{۱۴} تفکیک کرد و بازشناخت.^{۱۵} طبیعت‌گرایی حداکثری متضمن نفی امکان

باورمندی به ساحت قدسی هستی است و چنین نگرشی را ناموجه و غیر معرفت بخش می انگارد. در مقابل، طبیعت گرای حادقلی، باور داشتن به امر متعالی و قلمرو فوق طبیعی^{۱۶} را معقول^{۱۷} می انگارد و تبیین های طبیعت گرایانه و فوق طبیعت گرایانه از هستی و ادله ای را که له این دو موضع رقیب اقامه می شود، متکافؤ و هم زور قلمداد می کند. در میان کسانی که به نحوی از انحاء به ساحت قدسی هستی و امر متعالی باور دارند، می توان خداباوران^{۱۸}، همه خداانگاران^{۱۹} و وحدت وجودی ها^{۲۰} 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 می دهد.^{۲۱} خداباوران به خدای ادیان ابراهیمی باور دارند، خدایی که اوصافش در متون مقدس بروز و ظهور یافته است. «همه خداانگاران»، به خدایی حال در همه موجودات عالم باور دارند.^{۲۲} مطابق با آموزه های همه خداانگاران، اگر تعداد موجودات عالم n باشد، با افزودن خداوند به موجودات عالم، تعداد کل موجودات همچنان n خواهد بود و نه $n+1$ ؛ چرا که خدا بسان شکری که در یک لیوان آب حل می شود و تمام آب لیوان را شکرین می کند، در تمام موجودات هستی حال و منتشر شده و تعیین و تقرری مستقل از موجودات عالم ندارد. وحدت وجودی ها نیز به خدای بی تعیین بی رنگ بی صورتی معتقدند که تجلیات عدیده آن عالم را پر کرده، در عین حال نمی توان او را به تجلیات و تعیناتش تحویل کرد و فروکاست.^{۲۳} چنانکه در می یابیم، متعلق تجربه دینی می تواند خدای ادیان ابراهیمی، خدای حال در سایر موجودات و یا خدای وحدت وجودی باشد.^{۲۴} فی المثل، متعلق تجربه دینی به روایت جان هیک، «حقیقت فوق مقوله»^{۲۵} است؛ تلقی ای که طنین وحدت وجودی پررنگی دارد.

فراورده تجربه دینی و تجربه عرفانی در مدل دین شناختی پیش رو که در تناسب و تلائم با الاهیات تنزیهی^{۲۶} است، شأن شناختاری^{۲۷} دارد؛ پاسخی اصیل به واقعیت متعالی است و مدلول و مطابقی در جهان پیرامون دارد، نه بر آمده از فرافکنی فرد تجربه کننده و بی نسبت با عالم واقع.^{۲۸} به تعبیر فلسفی تر، مطابق با این مدل، فراورده تجربه دینی، «حجیت معرفت شناختی در نظر اول»^{۲۹} ای دارد، اگر مانع و رادعی در میان نباشد، بر میزان حجیت آن افزوده خواهد شد و متعلق معرفت قرار خواهد گرفت، در غیر اینصورت ناموجه انگاشته خواهد شد. به دیگر سخن، انتظار معرفتی ای که در این میان از تجربه دینی بیان شده می رود، حادقلی است، از اینرو به کار بستن آن موجه و رهگشاست. فراورده تجربه دینی در این سیاق، به مثابه «دلیل در نظر اول»^{۳۰} 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»^{۳۱} می شود که معرفت بخش است و برگرفتنی. از اینرو، کسی که به طبیعت گرای حادقلی نیز باور دارد، می تواند بر «قدرت توجیه کنندگی»^{۳۲} تجربه های دینی صحه 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 خدا باوری، همه خداانگاری، وحدت وجودی... اتخاذ موضع نمی‌کند و لابلشراط است. در واقع، فرآورده های تجارب دینی مختلف، علی الاصول موجه کننده تلقی های گوناگون از ساحت قدسی هستی اند. در این میان، تلقی ای از امر متعالی که با خدای بی صورت بی تعین تنزیهی عجین است، در تجارب دینی بیان شده معرفت بخش ریزش کرده و بروز و ظهور می یابد. خدایی که قوام بخش الاهیات تنزیهی است، به تعبیر اکهارت، با «تنزیه تنزیه»^{۳۳} در می رسد و بیش از هر چیز متضمن فراتر رفتن از «انسان وارگی»^{۳۴} است و از رابطه دیالکتیکی میان «دنو»^{۳۵} و «علو»^{۳۶} پرده بر می گیرد.^{۳۷} خدایی که هم متضمن علو و دنو است و هم از این دو فراتر می رود و نمی توان درباره آن سخن محصل و مشت پرکن و ایجابی گفت. خدایی که تنها می توان به نحو سلبی درباره او سخن گفت؛ خدایی که فارغ از هر نوع قیدی است، حتی قید اطلاق. وقتی مولانا می گوید:

از تو ای بی نقش با چندین صور
هم مُشبه هم موحد خیره سر
گه مُشبه را موحد می کند
گه موحد را صور ره می زند
گاه نقش خویش ویران می کند
آن پی تنزیه جانان می کند^{۳۸}

از امر بی تعین و بی صورت و لا بشرطی پرده بر می گیرد که حتی می تواند موحد را به وهم و خطا افکند. موحدی که در صورت هایی که بر امر بی صورت می افکند در می ماند و آن صور را نمی سوزاند و از آنها عبور نمی کند؛ درک ژرفی از مهابت و بیکرانگی و بی قیدی خداوند ندارد. آیات قرآنی ای نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^{۳۹} و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۴۰} مؤید الاهیات تنزیهی است و از خدایی پرده بر می گیرد 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 می رود. این فرایند تنزیه و تسبیح و فراتر رفتن و تنزیه تنزیه حدّ یقفی ندارد، از اینرو به نزد عرفا، غایت قصوای سلوک عرفانی هنگامی محقق می شود که سالک به عیان ببیند و دریابد که حاق ساحت قدسی بیان ناپذیر^{۴۱} است و شبیه ترین چیز به امر متعالی «سکوت»؛^{۴۲} خدایی که «بی رنگ» و «بی نشان» و «گویای بی زبان» و «ظاهر نهان» است.^{۴۳} در عرفان بودیستی نیز «نیروانا» از جنس سکوت است؛^{۴۴} «نیروانا» انقطاع و خاموشی پدیده ها و سکوت محض است... سکوت را به لباس اصوات نتوان آراست و آن را به هیچ عبارت و گفتاری مزین نتوان ساخت، زیرا آن بی رنگ و صفت است و رنگ ادراکات بدان تعلق نمی گیرد.

«نیروانا» خود دلیل خود است. و تا کسی بدان مقام نرسیده و ارتقاء نیافته باشد، بحث در اطراف آن بی حاصل و اتلاف وقت خواهد شد. چگونه می توان به نابینایی، نقش طراوت بخش طلوع خورشید را در آفاق بیکران دریاها آرام بیان کرد.^{۴۵}

سهراب سپهری که در زمرة سالکان مدرن بود و سالها دلمشغول «تراویدن راز ازلی»؛ امر رازآمیز را در فضای غریب و سحرآمیز و بدون کلام «پلک شب» تا «نبض خیس صبح» سراغ می گرفت^{۴۶} و تحت تأثیر هایدگر می گفت: «خیلی از نقاش ها از سپیدی بوم ترسیده اند. مثلاً... سپیدی کاغذ یعنی نگفتن، یعنی سکوت. سوفوکل در سکوت تهدید می دید. اما در زبان هم تهدید هست. این را هوردرلینگ می فهمید. «خطر» آن را حس می کرد؛ Humboldt زبان را زادگاه حقیقی انسان می دانست. هایدگر شنیدن را به ما یاد می دهد. از فضای سکوت حرف می زند. می خواهد سخن "با سکوت عجین" باشد.^{۴۷}

این سخن هایدگر که «از فضای سکوت حرف می زند و می خواهد سخن با سکوت عجین باشد»، تداعی کننده سخن مشهور ویتگنشتاین در فقره هفتم رساله منطقی - فلسفی است: «درباره آنچه نمی توان سخن گفت، باید به سکوت گذشت».^{۴۸} 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 پرده ها 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^{۴۹}

عارفی چون مولانا در ابیات فوق به محدودیت ابدی زبان اشاره می کند، چرا که از تبیین و صورتبندی امر بی تعین بیرنگ بیکران، چنانکه باید، ناتوان است و نمی تواند از امر متعالی پرده برگیرد.^{۵۰} در سنت فلسفه اسلامی، ملارجبعلی تبریزی و شاگرد او قاضی سعید قمی با تأکید بر مابینت میان خالق و مخلوق و انکار «اصالت وجود»، از خدای تنزیهی دفاع کرده اند؛ از اینرو می توان موضع مختار ایشان را ذیل الاهیات تنزیهی صورتبندی کرد.^{۵۱}

درباره تجربه دینی و حدود و ثغور معرفت بخشی آن در این نظام الیهاتی، باید چند نکته را مد نظر قرار داد. اولاً، باید میان «تجربه دینی بیان شده» و «تجربه دینی بیان نشده» تفکیک قائل شد. آنچه در ضمیر شخص تجربه کننده می گذرد، مادامی که بر زبان جاری نشده و در قالب عبارات و گزاره ها ریخته نشده، برای دیگران ارزش معرفتی ندارد. لودویگ ویتگنشتاین در کاوشهای فلسفی استدلال کرده که «زبان خصوصی» نداریم^{۵۲} و هیچ کاربر زبانی،

دسترسی ویژه ای^{۵۳} به تجربیات حسّی خود ندارد و هنگامی که 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^{۵۴} ندارد و درباره آن نفیاً و اثباتاً 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 معرفت بخشی آنها گمانه‌زنی کرد.

ثانیا، میان دو سنخ تجربه دینی بیان شده باید تفکیک کرد: تجربه دینی گزاره‌ای^{۵۵} و تجربه دینی غیرگزاره‌ای^{۵۶}. 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 تصوّف تا روزگار کنونی جاری بوده، نوعی مواجهه طربناکانه و شادخوارانه با امر متعالی است که در رفتار و کنش درویش و متصوّف 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»^{۵۷} و «معرفت مهارتی»^{۵۸} 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 حالیکه تجربه دینی بروز و ظهور یافته در عمل و کنش دینی متدینان، در زمره معرفت مهارتی است.^{۵۹}

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 مَهر 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 قس علی‌هذا. 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،^{۶۰} برای اشاره به ساحت قدسی هستی و «انکشاف وجه دیگر چیزها» از مفهوم «نیروانا» مدد می‌گیرد که طنین غیرشخصی پررنگی دارد.^{۶۱} در واقع، تجارب دینی و توسعاً زندگی دینی، به تعبیر ویتگنشتاین، نوعی «نحوه زیست»^{۶۲} 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» صحّه گذارده شود و علی‌الاصول کسانی که سلوک دینی و معنوی خود را ذیل ادیان مختلف

صورتبندی می‌کنند، رستگار قلمداد گردند.^{۶۳} می‌توان چنین انگاشت که تجارب دینی بیان شده معرفت‌بخش به روایت نگارنده، در ادبیات فلسفه دین با موضع «کثرت‌گرایی دینی»^{۶۴} سازگار است و گروندگان به ادیان گوناگون را علی‌الصول مهتدی 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»^{۶۵} بر سر مهر است، موضعی که تنها گروندگان به آئین مسیحیت را بر نهج صواب می‌داند و مهتدی به هدایت خداوند، و لاغیر.^{۶۶}

رابعاً، 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 فرآورده 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^{۶۷} 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 فرآورده فلان تجربه دینی و عرفانی، آزار و شکنجه بهمان کودک خردسال را در شرایطی موجه بینگارد، امری ناموجه و فرو نهادنی 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 مریمیه، دختران و زنان نیمه‌برهنه در مراسم حضور می‌یافته‌اند. همچنین ظاهراً شوان به «ازدواج طولی» باور داشته، که مطابق با آن شخص می‌تواند با زن شوهردار زندگی کند.^{۶۸} اگر این روایت از زندگی و ایده‌های شوان موجه باشد، مدلول آن این است که به نزد رهبر فرقه مریمیه و برخی از اعضاء این فرقه، چنانکه در تجارب عرفانی و دینی غیر گزاره‌ای ایشان بروز یافته، حضور و رقص دختران و زنان نیمه برهنه در مراسم معنوی و ازدواج با زنان شوهردار خالی از خلل است، اموری که با شهودهای اخلاقی عرفی منافات دارد و متضمن نقض و نادیده انگاشتن کرامت انسانی و وظیفه اخلاقی وفای به عهد است. پس، اینکه 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.^{۶۹}

خامساً، مطابق با این تلقی، تجربه و حیانی نوعی تجربه دینی است. در ادیان ابراهیمی نظیر اسلام، آنچه تحت عنوان 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 غیرگزاره‌ای‌اند. چنانکه در می‌یابم، 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 الاهیات تنزیهی است؛ الاهیاتی که از خدای بی‌تعین بی‌صورتی سخن می‌گوید که تجلیات و تعینات عدیده 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 و حیانی خویش، هستی را قدسی و روشن می‌دیده؛ فرشته ملک، چنانکه فارابی و بوعلی سینا آورده اند در عالم خیال بر ایشان نازل می‌شده و پیامبر محصول تجارب و حیانی خویش را با مخاطبان در میان می‌نهاده است. سروش از «تجربه نبوی» سخن به میان آورده و مجتهد شبستری از «قرائت نبوی» از جهان. سروش در سلسله مقالات «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه» در مقام تکمیل «بسط تجربه نبوی» برآمده و بر سویه بصری پدیده وحی انگشت تأکید نهاده و فرآورده های و حیانی را در زمره رؤیاهایی انگاشته که پیامبر گرامی اسلام می‌دیده است. شبستری نیز در سلسله مقالات «قرائت 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 پدیده های زبانی که در فلسفه زبان و نظریه های معناداری به بحث گذاشته شده، به فهم تجارب نبوی همت گماردو در جستجوی معانی ای روان گشت که در متن مقدس به ودیعت نهاده شده است.^{۷۰}

سادساً، مطابق با این نظام الاهیاتی، شخصیت نبی و آموزه‌های او محوریت دارد و قوام‌بخش مسلمانی است. لازمه این سخن این است که هیچکس با پیامبر گرامی اسلام هم‌رتبه و هم‌تراز نیست و شخصیتش نظیر ایشان پشتوانه سخنش قرار نمی‌گیرد و سخنانش برای دیگران الزام آور 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.^{۷۱}

۲. معرفت دینی

پس از تجربه دینی، نوبت به معرفت دینی می‌رسد. معرفت دینی عبارتست 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 گشوده است و بیش از هر چیز دلمشغول تلائم و سازواری میان معارف مختلف بشری و به دست دادن فهم روشمند از متن مقدس است. در ادبیات معرفت‌شناسی معاصر، آموزه «مبناگرایی معتدل»،^{۷۲} که قائلانی چون رابرت آئودی دارد، این نگرش معرفت‌شناختی را نمایندگی می‌کند.^{۷۳} مطابق با این تلقی، فرایند احراز فهم موجه از متن مقدس، حلاً یقینی ندارد، چرا که متوقف است بر نسبت سنجی و روند و آیند میان «

باورهای پایه»^{۷۴} و «باورهای غیر پایه»^{۷۵}؛ فرایندی که دائمی است و نهایی ندارد، چرا که معارف بشری دائماً رو به تولید و تزیید و گسترش است. در واقع، فرآورده های معرفتی جهان جدید در این میان، حجیت معرفت شناختی در نظر اولی دارند؛ چنانکه فهم متعارف از متن مقدس نیز چنین حجیتی دارد. سپس، در روند و آیند و تعامل درازآهنگ میان این آموزه های گوناگون، حجیت معرفت شناختی اولیه متن مقدس مشمول زیادت و نقصان می شود؛ به نحویکه مآلاً و نهایتاً می توان به خوانش موجهی از متن مقدس رسید. به تعبیر دیگر، از منظر روش شناختی، می توان از آموزه «موازنه متاملانه»^{۷۶} 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 فرآورده های معرفتی برگرفته شده از شاخه های مختلف، توازن و تعادل و سازگاری برقرار کرد و مجموعه معتقدات منقح و موجهی را سامان بخشید. جهت ایضاح بیشتر مطالب فوق، مثال ذیل را در نظر آورید. در سوره طارق می خوانیم:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ.^{۷۷}

مطابق با معنای تحت اللفظی این آیات، انسان از آب جهنده ای خلق شده که از فضای بین پشت و سینه خارج شده است. از سوی دیگر، بنا بر آموزه های زیست شناختی جدید، سلول جنسی زن (تخمک) از تخمدان رها می شود و بر اثر برخورد با سلول جنسی مرد (اسپرم)، «تخم» تشکیل می شود و در رحم زن قرار می گیرد. لازمه این سخن این است که اسپرم و تخمک در فضای بین پشت و سینه قرار ندارند. حال برای رفع این تعارض ظاهری، می توان آیه را متکلفانه به نحوی قرائت کرد که با دستاوردهای زیست شناختی جدید سازگار افتد؛ راه حلی که کثیری را در این روزگار قانع نمی کند. علاوه بر این، می توان درک و تلقی خویش از زبان دین را تغییر داد و فی المثل زبان قرآن را زبان علمی نینگاشت؛ زبانی که به دقت در مقام تبیین نظریه های علمی است؛ بلکه آن را « زبان عرفی» انگاشت که هم شامل دستورات و احکام هنجاری است، هم متضمن تعابیر ادبی و بلاغی و تکان دهنده و تأمل برانگیز؛^{۷۸} هم حاوی گزاره های متافیزیکی و جهان شناسانه و انسان شناسانه و معاد شناسانه.^{۷۹} مطابق با این نظر، در مواردی نظیر آیات فوق که به تفاریق در قرآن دیده می شود، قرآن از عرف زمانه پیروی می کند؛ عرفی که شامل تصورات و تصدیقات و نظریه های رایج و مقبول آن روزگار است. مهم، روح حاکم بر این آیات است که «گندمش بستان که پیمان است رد». فی المثل، در آیات سوره طارق، به نظر می رسد تأکید بر این امر که انسان از کجا به کجا رسیده و چگونه از آبی جهنده چنین ارگانیسم پیچیده ای پدید آمده، مطمح نظر بوده، تا اینکه در مقام تبیین دقائق آموزه های زیست شناختی مطابق با یافته های علوم تجربی جدید باشد. آیات تأمل برانگیز ذیل در سوره قیامت نیز مؤید همین معناست و تکامل انسان از آب جهنده و نطفه به دو جنس زن و مرد را نشان می دهد:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى. أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى. فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ

وَالْأُنثَى. أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى^{۸۰}

افزون بر دو شقّ خوانشِ متکلفانه از آیات فوق و زبان قرآن را زبان علمی انگاشتن؛ و زبان قرآن را زبان عرفی قلمداد کردن؛ منطقاً، شقّ سوم وجود دارد که مطابق با آن می‌توان در دستاوردهای علوم تجربی تردید کرد و دست رد به سینه آنها زد. الاهیات روشنفکری دینی به روایت نگارنده، شقّ دوم را اختیار کرده، با مدّ نظر قرار دادن و به دیده عنایت نگرستن در فراورده‌های معرفتی جهان جدید (اعم از علوم تجربی انسانی و علوم تجربی غیر انسانی و علوم غیر تجربی)، به اقتضای «موازنه متاملانه»، میان پاره‌های مختلفِ نظام معرفتی خویش نسبت سنجی می‌کند و در اندیشه برقراری تلائم و سازواری میان آنها و رسیدن به نظام دینی موجه و معرفت‌بخش است.^{۸۱} از اینرو، موضع معرفت‌شناختی مختار این نحله، مبنای کلاسیک^{۸۲} نیست، چرا که دغدغه سازواری و کل‌نگری هم دارد؛ از سوی دیگر، سازواری صرف هم نیست؛ چرا که برای دعاوی متعدد در شاخه‌های مختلفِ معرفت، حجیت اولیه‌ای در نظر می‌گیرد؛ حجیت معرفت‌شناختی‌ای که بر اثر تعامل با دیگر پاره‌های معرفت به مدد موازنه متاملانه، علی‌الاصول می‌تواند کم و زیاد شود. مفاهیم و تفکیک‌هایی نظیر «انتظار از دین»، «دین 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.^{۸۳} 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 آورنده 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 مواجهه با متن مقدس، کاملاً در تناسب با آموزه‌های هرمنوتیکی جدید است؛ نه اینکه هر مدّعا و آموزه‌ای را که کسی از پیش بدان رسیده و آن را موجه می‌انگارد، بتوان به متن حقنه و القاء کرد. از اینرو، الاهیات روشنفکری دینی با هر خوانشِ نوینی از متن مقدس و به هر انگیزه‌ای بر سر مهر نیست؛ مگر اینکه ادّله و شواهد متنی مکفی در دست باشد.^{۸۴}

می‌توان این موضع مختار معرفت‌شناختی را از منظر دیگری نیز صورتبندی کرد. لاکاتوش، فیلسوف علم معاصر، در تقابل میان ایده «ابطال‌پذیری»^{۸۵} که نسب‌نامه پوپری دارد و «انقلاب علمی»^{۸۶} که متعلق به تامس کوهن است، راه سوم را برمی‌گزیند و از «برنامه پژوهشی»^{۸۷} سراغ می‌گیرد.^{۸۸} مطابق با تلقی او، کاروان علم تجربی در جاده تاریخ، نه به روایت پوپر صرفاً بر اساس «حدس‌ها و ابطال‌ها»^{۸۹} پیش می‌رود، نه چنانکه کوهن باور دارد، مبتنی بر انقلاب‌هایی است که یکی پس از دیگری جایگزین هم می‌شوند. بلکه، هر نظریه علمی را باید به سان برنامه پژوهشی‌ای قلمداد کرد که در قیاس با نظریه‌های بدیل، برخی از مسائل را به مدد قدرت توجیه‌کنندگی خود، به نیکی موجه می‌کند، برخی مسائل 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، ابتدائاً «کمر بند محافظتی» آن از بین می‌رود تا نوبت به «هسته»^{۹۰}

برسد. یک نظریه می‌تواند با ننگه داشتن هسته، کمر بند محافظتی نو به دور خویش بتند و خود را بازسازی کند. اما اگر، افزون بر کمر بند 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 نظریه بدیل می‌دهد.^{۹۱}

برهمن سیاق، چنانکه ایان باربور آورده، می‌توان از مدل لاکاتوش در معرفت‌شناسی دینی استفاده کرد.^{۹۲} مسائلی از سنخ نزاع «علم و دین» و یا «عقل و وحی» در وهله نخست معطوف به کمر بند محافظتی دین است؛ یعنی تعارض میان یافته‌های بشری و فهم متعارف از متن مقدس. در واقع، چنانکه در نمونه سوره طارق دیدیم، دستاوردهای معرفتی جهان جدید می‌تواند با فهم رایج از متن مقدس ناسازگار افتد. برای رفع ناسازگاری، می‌توان کمر بند محافظتی را مرمت کرد و احیاناً به صورتبندی نوین آن پرداخت. به عنوان مثالی دیگر، تمام احکام فقهی اجتماعی را «وابسته به سیاق» قلمداد کردن و در زمره عرضیات انگاشتن و به ترجمه فرهنگی آنها همت گماردن، روشی است برای رفع تعارض میان آموزه‌های حقوق بشری و برخی از احکام فقهی اجتماعی.^{۹۳} این گونه می‌توان با بازسازی کمر بند محافظتی، همچنان هسته را نگاه داشت، روشی که از آن در سالیان اخیر تحت عنوان «اجتهاد در اصول» یاد می‌شود.^{۹۴} 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 برنامه پژوهشی به ادامه دادن ادامه داد. از اینرو، پروژه روشنفکری دینی در عرصه معرفت دینی متوقف بر جد و جهد معرفتی مداوم است؛ فرایندی که حد یقینی ندارد و سیال و عجالی^{۹۵} است، بدین معنا که ایستا و متصلب نیست و در مقابل مسائل جدیدی که طرح می‌شود، گشوده است و در اندیشه برقراری توازن میان پاره‌های مختلف نظام معرفتی با روند و آیندهای مکرر و مدد گرفتن از روش موازنه متاملانه.

۳. کنش دینی

پس از معرفت دینی به کنش دینی می‌رسیم. مراد از کنش دینی، آداب و مناسک و شعائر آئین اسلام است که مشخصاً در فقه و اخلاق بروز و ظهور پیدا می‌کند. احکام فقهی و اخلاقی «باید-محور»^{۹۶} اند و متضمن باید و نباید و قید و بند نهادن بر کنشگر اخلاقی. اصول اخلاقی جهان‌شول^{۹۷} اند و روایی و ناروایی همه‌جایی دارند. فی‌المثل، «پیمان شکنی»، «آسیب رساندن به دیگران»، «دروغ گفتن» و «بهتان زدن» علی‌الاصول 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

می شود.^{۹۸} در قرآن نیز به تفاریق و در سوره‌های مختلف — خصوصاً سوره‌های مکی — بر این اصول اخلاقی انگشت تأکید نهاده شده؛ برای مثال در سوره مؤمنون، در وصف مؤمنان آمده که از سخن لغو اعراض می‌کنند، اهل زکات‌اند و به عهد و پیمان خود وفا می‌کنند؛^{۹۹} در سوره فرقان نیز در وصف «عباد الرحمان» تأکید شده که اهل انفاق هستند و اگر مورد خطاب انسان‌های جاهل قرار گیرند، خویشنداری را فرو نمی‌نهند و به ملایمت پاسخ ایشان را می‌دهند؛^{۱۰۰} در سوره اسراء نیز پاره‌ای نکات و آموزه‌های نغز حکمی و اخلاقی آمده است.^{۱۰۱} پاسداشت اصول اخلاقی از مقومات بعثت پیامبران بوده، از پیامبر گرامی اسلام نقل شده که: «أَنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (من برای تکمیل و متمیم مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام). لازمه 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 پرسیم فقه چه منزلتی در الهیات روشنفکری دینی به روایت نگارنده دارد؟ در مقام پاسخ، نخست باید باب «عبادیات» را از باب «معاملات» تفکیک کرد. عبادیات متضمن احکام عبادی از قبیل روزه و نماز و حج هستند و واجد «مصالح خفیه». فی‌المثل نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که چرا نماز صبح دو رکعت است و نه سه رکعت. پیامبر اسلام که مؤسس دین است، اینگونه نماز می‌خوانده و آن‌طور 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 «مصالح 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. لازمه 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.^{۱۰۲} اگر در جامعه‌ای، بنیه و مزاج و تصورات و تصدیقاتی نظیر جوامع صدر اسلام یافت شود، عیناً می‌توان احکام اجتماعی 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 نصب‌العین قرار داد و از آنها تبعیت کرد. سروش با تفکیک میان «حق» و «تکلیف»، بشر جدید را جانور محقی می‌انگارد که بیشتر در پی احقاقِ حقوق بنیادین خویش است و از آنها سراغ می‌گیرد؛ در حالیکه گفتمان فقه موجود، تکلیف مدار است.^{۱۰۳} اندراج مؤلفه حق در فقه موجود و پی افکندن فقه حق مدار از مقتضیات ترجمه فرهنگی و اجتهاد در اصول در روزگار کنونی است. به تعبیر دیگر، احکام اجتماعی اسلام، بر خلاف احکام عبادی، «ربط اخلاقی»^{۱۰۴} 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 شبستری، احکام فقهی اجتماعی، بر خلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی

فراتاریخی نیستند؛ بلکه عرف زمانه پیامبر درباره ارث، مجازات، سرقت، قتل و... اند که با اندکی دخل 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 پاره‌ای از آیات قرآن مجید به دست می‌آید که در آنجا عرف‌هایی درباره نظام خانواده، ارث، مجازات سرقت، قتل، زنا، محاربه و... 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 در باره ابدی یا موقت بودن آن قوانین نمی‌رفت... اکثر آن عرف‌ها پس از بعثت پیامبر نیز مورد موافقت وی قرار گرفت و در پاره‌ای از آن‌ها هم تعدیلاتی به عمل آمد... در آن اوضاع و احوال کسی از قوانین الهی نفس‌الامری (لوح محفوظی) که همه انسان‌ها در همه عصرها مخاطب آن هستند، سخنی نمی‌گفت».^{۱۰۵}

روشنفکران دینی، با مدّ 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. آثار منتشره از ایشان درباره مقولاتی چون «ارتداد»، «مباهته»، «سبّ نبی»، «حجاب»... در سالیان اخیر را باید در این راستا قلمداد کرد.^{۱۰۶} به نزد ایشان، اخلاق فراتر از شرع است و «وجوب فقهی» ملازمتی با «وجوب اخلاقی» ندارد؛ چرا که برخی از امور وجوب اخلاقی دارند، اما وجوب فقهی ندارند و بالعکس.^{۱۰۷} مناسک عبادی ماندگارترین بخش فقه‌اند، چرا که ذیل چتر عدالت قرار نمی‌گیرند و همیشگی‌اند و همه جایی. به تعبیر عبدالکریم سروش، مذاق شارع، قبض فقه است و بسط اخلاق:

«فقه نازل‌ترین نصیبه نبوت است، چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، اما اخلاق فرا شرعی است. حجّ 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... قدر متیقّن آن است که احکام شرع، وارده در قرآن و حدیث پیامبر، همه موقت و محلی و متعلّق به دنیای ماقبل مدرن‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. اینکه مسلمانان همواره بدان‌ها عمل کرده‌اند، ناشی از یکسان بودن دنیایشان با دنیای عصر نبوت بوده است... مناسک و آیین عبادی چون صلات و صوم و حجّ و زکات و پرهیز از خمر و خبائث، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه‌اند... سیاسیات و جزئیات مشکوک‌ترین و مندرس‌ترین بخش فقه‌اند و خصلت حجازی و قبیلگی آشکار دارند و جامعه و جان اعراب در آن‌ها حاضر است... گرچه همه فقه از عرضیات است (یعنی می‌توانست به گونه دیگری باشد)، اما این بخش از فقه عرضی‌ترین عرضیات است».^{۱۰۸}

در قلمرو کنش دینی، روشنفکری دینی اصول اخلاقی و مناسک عبادی را بر می‌کشد و بر صدر می‌نشانند؛ در عین حال، در اندیشه ترجمه فرهنگی و توزین احکام فقهی اجتماعی در ترازوی اخلاق است. علاوه بر این، جمهور روشنفکران دینی، سیاست ورزی را در زمره امور عرفی و عقلایی انگاشته و با مد نظر قرار دادن تفکیک رابطه میان «دین و سیاست» از رابطه میان «دین و حکومت»؛ بر رابطه وثیق 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. فی المثل در جامعه ترکیه، از آنجائیکه اکثریت مردم مسلمانند، به نحو طبیعی، ارزشهای دینی در تمام شوون زندگی قاطبه مردم ریزش می‌کند، از جمله سیاست ورزی شان؛ بر خلاف جامعه ای نظیر سوئد که در آن مردم به نحو اغلی غیر دیندارند، از اینرو آموزه ها و ارزش های دینی در عرصه سیاست سوئد نقشی ایفا نمی‌کند. در مقابل، روشنفکری دینی به رابطه میان «دین و حکومت» که رابطه ای حقوقی است، باور ندارد و معتقد است حکومت، مشروعیت سیاسی خود را از دین نمی‌گیرد. از اینرو می‌توان جامعه ای دینی داشت، همراه با دولتی سکولار.^{۱۰۹} 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 قائل 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.^{۱۱۰}

۴. نتیجه

در این مقال بلند کوشیدم نظام الاهیاتی روشنفکری دینی به باور و روایت خویش را تبیین کنم. در این مدل دین‌شناختی، تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی از یکدیگر تفکیک شده‌اند. فرآورده تجربه دینی که نسبت به تلقی‌های گوناگون از ساحت قدسی (خدا باوری، همه‌خداانگاری و وحدت وجودی) لابلش شرط است و خود منقسم بر دو قسم تجربه دینی گزاره ای و تجربه دینی غیر گزاره ای است، شأن معرفتی دارد و گزارش معرفت بخشی از امر متعالی به دست می‌دهد. این تلقی از تجربه دینی و ساحت قدسی هستی، متناظر با الاهیات تنزیهی است و غایت آن عبارتست از پشت سر نهادن دنو و علو و تجربه کردن امر متعالی به مثابه «سکوت» و بی‌رنگی و بی‌صورتی و بی‌تعینی ساحت قدسی را به عیان دیدن. علاوه بر این، تجارب وحیانی پیامبر گرامی اسلام، مثل اعلائی تجارب دینی است و قوام بخش متن مقدس. معرفت دینی نیز عبارتست از فهم موجه و روشمند از متن مقدس؛ «موازنه متأملانه» برای رسیدن به این مهم محوریت دارد؛ موضع روش‌شناختی‌ای که متناسب با آموزه معرفت‌شناختی «مبناگرایی معتدل» است. به دیگر سخن، نسبت‌سنجی میان پاره‌های مختلف معرفت و برقراری سازواری میان معارف دینی و معارف

بشری، از مقومات «برنامه پژوهشی» روشنفکری دینی است. علاوه بر این، الاهیات روشنفکری دینی، اخلاق را فراتر از فقه می‌نشانند و با تأکید بر روایی اصول اخلاقی جهانشمول و برگرفتن آنها، احکام عبادی را بر صدر می‌نشانند و به توزین احکام فقهی اجتماعی در ترازوی اخلاق و ترجمه فرهنگی آنها، عندالزوم، همت می‌گمارد. پاسداشت اصول اخلاقی و مناسک و آئین عبادی از یکسو و تبعیت از احکام فقهی توزین شده در ترازوی اخلاق از سوی دیگر، انسان دیندار را پیراسته‌تر و مهذب‌تر کرده؛ مجالی برای تحقق تجربه‌های دینی و باطنی ژرف در ضمیر او پدید می‌آورد.

۱. از تمام دوستان و همکاران عزیزی که ویراست نخست و دوم این مقاله را از سر لطف خواندند و ملاحظات و پیشنهادات سودمند و رهگشای خود را با من در میان نهادند، صمیمانه سپاسگزارم.

۲. traditionalists

۳. برای بسط بیشتر آموزه های سنت‌گرایی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

در جستجوی امر قدسی، گفتگوی رامین جهانگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نی، ۱۳۸۵. تلقی نگارنده از نحله سنت‌گرایی در نوشته «رویکرد تقلیل‌گرایانه به سنت» به بحث گذاشته شده است:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/162.pdf>

۴. fundamentalists

۵. esoteric

۶. literal meaning

۷. traditional

۸. تفکیک میان «دینداری معیشت‌اندیش»، «دینداری معرفت‌اندیش» و «دینداری تجربت‌اندیش» از عبدالکریم سروش است. برای آشنایی بیشتر با انواع دینداری به روایت ایشان، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «اصناف دین‌ورزی»، اخلاق‌خدا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰؛ همو، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱، ۹. فتاوی متأخر آیت‌الله منتظری درباره «ارتداد» و مهدور الدم نبودن کسانی که از سر تحقیق دین خود را تغییر داده اند؛ همچنین به رسمیت شناختن «حقوق شهروندی» بهائیان از این سنخ است.

۱۰. برای بسط بیشتر تلقی احیاگرانه از آثار مرحوم مطهری، نگاه کنید به:

سروش دباغ، «بازخوانی الاهیات مطهری و سروش»، سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/80547/>

همچنین، نگاه کنید به «جاده رفم دینی به سراب ختم نمی‌شود»، گفتگوی نگارنده با نشریه چشم‌انداز درباره نسبت میان احیای دینی و رفم دینی:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/98.pdf>

۱۱. holistic

۱۲. coherentistic

۱۳. maximal naturalism

۱۴. minimal naturalism

۱۵، نگاه کنید به:

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

۱۶. supernatural level

۱۷. reasonable

۱۸. theists

۱۹. pantheists

۲۰. panentheists

۲۱. 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.

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

۲۳. 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 وهم‌ها 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 بی‌زنگار»، نشریه آفتاب، ۱۳۸۰.
- گفتگوی جان هیبک و عبدالکریم سروش، «صورتی بر بی‌صورتی»، ترجمه جلال توکلیان، سروش دباغ، نشریه مدرسه، زمستان ۱۳۸۴:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/303.pdf>

- سروش دباغ، «طرحواره ای از عرفان مدرن ۱ و ۲»:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/183.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/191.pdf>

۲۴. 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 «همه‌خداانگاران». 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 برگرفته: «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 معنا 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 «اله متشخص 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 «اله متشخص نانسانوار» تا «الوهیت نامتشخص بیکران» امتداد می‌یابد.

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

عبدالکریم سروش، «صراط‌های مستقیم»، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷؛ «ایمان و امید»، اخلاق‌خدايان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰؛ «نو 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 شورمندانه»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه و یگانه‌نشین، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۹۳؛ «پاکی آواز آنها: 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.

۲۵. transcategorical reality

برای آشنایی بیشتر با تلقی هیبک از «امر متعالی»، نگاه کنید به:

John Hick (2005) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (USA: Yale University Press), second edition.

۲۶. negative theology. در ادبیات فلسفه دین، اصطلاح «apophatic theology» نیز به معنای «الاهیات تنزیهی» است. برخی از مترجمان و اهل نظر، معادل «الاهیات سلبی» را برای negative theology پیشنهاد کرده و به کار برده‌اند. تصور می‌کنم با عنایت به سابقه مبحث «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 (1972) *Method in Thology* (New York: Sebury Press).

-Aristotle Papanikolaou (2006) *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

۲۷. cognitive

۲۸. در جایی دیگر، تفکیک میان «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی» را با عنایت به دوگانه «دیدن چیز یگانه» و «دیدن 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/استنفوردر*، سال ۲۰۱۴ در لینک زیر:

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

۲۹. prima facie justification

30. prima facie reason

31. ultimate reason

۳۲. justificatory power

۳۳. negation of negation

۳۴. anthropomorphism

۳۵. immanent

۳۶. transcendent

۳۷. 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 (1997) “Eckhart’s Dialectical Theism” in *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*, (New York: State University of New York Press), pp.142-109

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

۳۹. سوره شوری، آیه ۱۱.

۴۰. سوره حدید، آیه ۴.

41. ineffable

۴۲. 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/115.pdf>

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

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

گفتی «اسرار در میان آور» / کو 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! خموش / 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 نهران که منم

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

۴۴. داریوش شایگان، متفکر معاصر، بر این باور است که سنن معنوی مختلف، می‌توانند از کثرات و افتراقات گذر کنند و پای در «قاره روح» نهند و به گفتگو در فرا تاریخ بپردازند. از اینرو شایگان شرق تا غرب عالم را می‌پیماید و از شانکارا، چوانگ تسو، ابن عربی و اکهارت و گفتار ژرف معنوی ایشان سراغ می‌گیرد؛ گفتار عافیت سوز و درس آموزی که اوجش را می‌توان به روایت اکهارت در «سکوت» سراغ گرفت. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به:

داریوش شایگان، افسون زندگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۰، فصل هفتم.

۴۵. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، نقل از: محمد منصور هاشمی، *آمیزش افق ها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان*، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۹، صفحات ۴۴-۴۳.

۴۶. شایگان در مقاله ذیل با عنایت به اشعار «پشت دریاها» و «خانه دوست کجاست؟» و دیگر اشعار دفتر «حجم سبز»، فضای معنوی غریب دل انگیز در دو دفتر انتهایی هشت کتاب را به زیبایی به تصویر کشیده است:

داریوش شایگان، «لحظه ای در واحه»، در جستجوی فضاهای گمشده، تهران، فرزان روز، ۱۳۹۲، ۱۹۸-۱۷۷.

۴۷. پردیخت سپهری، هنوز در سفرم: شعرها و یادداشت های منتشر نشده از سهراب سپهری، تهران، فرزان روز، ۱۳۸۰، چاپ دوم، صفحه ۲۴.

۴۸. Ludwig Wittgenstein (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by David Pears and Brian

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

چنانکه در شرح بر رساله منطقی-فلسفی آورده ام، تلقی های 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.

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

۵۰. سپهری نیز در تجارب باطنی خود از سکوت و خاموشی ای سخن می گوید که «گویا» شده است؛ جایی که کمیت زبان لنگ می شود و سهراب تعبیری رستار از عبارت پارادوکسیکال «خاموشی گویا شده بود»، برای واگویی احوال خویش نمی یابد:

«آنی بود، درها وا 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.

۵۱. برای آشنایی با تلقی تنزیهی رجبعلی تبریزی و سعید قمی از امر متعالی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، مجلد سوم.

اسماعیل علی خانی، «الاهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه ها»، ۱۳۹۲، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران:

<http://www.irip.ir/Home/Single/48601>

سید صدرالدین طاهری و محسن مروی، "علل و انگیزه های ملا رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی"، فصلنامه پژوهشی نامه حکمت: پژوهشنامه فلسفه دین، دانشگاه امام صادق، پاییز ۱۳۸۶.

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

Collin McGinn (1984) *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation* (Oxford: Basil Blackwell)

Michal Luntley (2003) *Wittgenstein: Meaning and Judgement* (Oxford: Blackwell), chapter 4.

سروش دباغ، رضا متمر، «فرگه» ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، ۱۳۹۳.

۵۳. privilege access

۵۴. epistemic value

۵۵. propositional religious experience

۵۶. non-propositional religious experience

۵۷. Knowing- that

۵۸. Knowing- how

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

Jonathan Dancy (2004) *Ethics Without Principles* (Oxford: Clarendon Press)

۶۰. چند سال پیش برای شرکت در کنفرانسی در 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 ذن - بودیسم درباره تفاوت ها و تشابهات میان سنن معنوی ایرانی - اسلامی و شرقی گفتگو می کردیم. برایم تأمل برانگیز بود که به روایت ایشان، بودایی ها تصویر و درکی از نیایش و پرستش خدای ادیان ابراهیمی ندارند. به تعبیر منطقیون، «تصور»ی از این امر ندارند؛ در غیاب تصور، نوبت به «تصدیق» نمی رسد.

۶۱. استیس در کتاب خواندن عرفان و فلسفه، از تنوع تجارب باطنی و عرفانی در ادیان و سنن معنوی گوناگون پرده بر گرفته است. نگاه کنید به: والتر استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷.

۶۲. form of life

۶۳. در مبحث «پلورالیسم دینی»، باید میان «پلورالیسم صدق» و «پلورالیسم نجات» تفکیک کرد. مطابق با «پلورالیسم نجات»، عموم گروندگان به ادیان گوناگون، علی الاصول بر نهج صوابند و مهتدی به هدایت خداوند. در عین حال، «پلورالیسم صدق» متضمن معرفت بخش انگاشتن و موجه بودن صورت بندی های مختلف

از امر بیکران است. اگر خدای بی صورت محوریت یابد و تجربه های دینی و عرفانی در زمره صوری به حساب آیند که بر امر بی صورت بی تعیین افکنده می شود؛ تلقی ای از امر متعالی که با «الاهیات تنزیهی» متناظر و متلائم است، «پلورالیسم نجات» محوریت می یابد و «پلورالیسم صدق» به حاشیه رانده می شود. برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷

«صورتی بر بی صورتی»، گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، *فصلنامه مدرسه*، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۴:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/303.pdf>

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

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/76.pdf>

۶۴. religious pluralism

۶۵. religious exclusivism

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

سید امیر اکرمی، «نردبانهای آسمان»، کیان، شماره ۱؛ 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.

۶۷. moral intuition

۶۸. برای بسط این مطلب نگاه کنید به:

عبدالله شهبازی، *مریمیه؛ از فریتیهوف شوان تا نصر*:

<http://ketabnak.com/comment.php?dlid=48339>

۶۹. در داستان «پادشاه و کنیزک» در دفتر اول مثنوی که ذکری از قصه موسی(ع) و خضر در آن رفته، مولوی تصریح می کند که اگر کشتن یک مسلمان، فی نفسه

مد نظر حکیم الهی و پادشاه بود، اگر نامش را می بردم، کافر بودم:

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

می بلرزد 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 گشود / سوی بخت و بهترین جاهی کشد

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 می شود، این است که کنش های مرد باطن بینی چون خضر برای موسی

(ع) نیز قابل فهم نبود؛ چرا که با شهودهای 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 گزاره ای و غیر

گزاره ای معرفت بخش، دست کم باید با شهودهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند.

۷۰. 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 لینک های زیر:

http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html

http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13870200TootiVaZanboor.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، کویر، 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/73388> /

۷۱. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «خاتمیت (و 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.dr.soroush.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=238>

۷۲. modest foundationalism

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

Robert Audi (1988) "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism", *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, pp. 417-432.

Robert Audi (2003) "Contemporary Modest Foundationalism," in Pojman, L. ed. *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, (Belmont: Wadsworth), third edition.

basic belief⁷⁴

75. non-basic belief

۷۶. 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:

Brad Hooker (1996) "Ross- Style Pluralism versus Rule-Consequentialism", *Mind*, 105, pp. 531-552.

Scanlon, Tim, (2002), 'Rawls on Justification', in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 139-167 .

۷۷. سوره طارق، آیات ۷-۵.

۷۸. تعبیری که در قرآن درباره اوصاف روز قیامت بکار رفته، تکان دهنده است؛ فی المثل، روزی که در آن هر کس از برادر خود می گریزد، از مادر و پدرش نیز؛ از زن و فرزندش هم فرار می کند (سوره عبس، آیات ۳۶-۳۴). همچنین، فضای هولناک روز قیامت که در آیات سوره های قیامه و تکویر تصویر شده، عافیت سوز است.

۷۹. در ادبیات فلسفه دین، درباره حدود و ثغور زبان دین بسیار بحث شده است. برخی از فلاسفه، تحت تأثیر آموزه های حلقه وین و پذیرش ایده تأیید پذیری (verificationism)، زبان دین را مهمل و بی معنا (non-sense) انگاشته اند. برخی دیگر، نظیر جان هیک، برای معنادار نشان دادن دعاوی دینی، از تأیید پذیری غایت شناسانه (eschatological verification) سخن گفته اند؛ بدین معنا که صدق و معرفت بخشی دعاوی دینی تجربی است و در جهان پس از مرگ احراز می شود و بدست می آید. چنانکه در می یابم، هر دو تلقی یاد شده نا موجه است؛ هم سخن اعضاء حلقه وین درباره بی معنا بودن دعاوی دینی، و هم اصرار بر آزمون پذیری تجربی دعاوی دینی به روایت هیک در آثار اولیه اش. در مقابل، زبان دین را زبان عرفی انگاشتن و پدیده های زبانی مختلف نظیر گزاره های واقع نما (factual) و هنجاری (normative) و کیهان شناختی را در آن سراغ گرفتن، با آنچه در متون مقدس آمده تناسب بیشتری دارد و به لحاظ فلسفی قابل دفاع است. برای آشنایی با تلقی های مختلف درباره زبان دین، نگاه کنید به:

مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، فصل ۸.

دبلیو وان رایت، «زبان دینی»، ترجمه عبدالرحیم مرودشتی، کیان، شماره ۵۳

۸۰. سوره قیامت، ۴۰-۳۶. «آیا انسان گمان می کند عبث و بی هدف رها می شود؟ آیا او [درابتدا] نطفه ای از منی نبود؟ سپس به صورت علقه درآمد و خداوند او را آفرید و موزون ساخت. و از او دو زوج زن و مرد را آفرید. آیا چنین کسی قادر نیست مردگان را زنده کند؟». آیات ابتدایی سوره دهر نیز بر این آموزه انسان شناختی دلالت می کند.

۸۱. 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 دینی و چگونگی پیدایی آن بود. در عین حال، در آن سلسله مقالات بحث انگیز، احتمالاً به اقتضای مقام و شرایط جامعه، سروش بر مستمد و مستفید بودن معارف دینی از معارف بشری تأکید زیادی کرد. این سخن البته درست است؛ در عین حال، با ملاحظه نظر قرار دادن موضع «مبنای معتدل»، 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.

۸۲. classical foundationalism

۸۳. 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. 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 فهم روشمند از قرآن»، جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/67548/>

۸۴. 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=577>

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 ۱ و ۲» پاسخ مقلعی به نراقی داده است:

<http://www.rahesabz.net/story/33297/>

<http://www.rahesabz.net/story/26701/>

<http://www.rahesabz.net/story/26717/>

علاوه بر این، مصطفی ملکبان در مصاحبه ای با عنوان «با پارادوکس خود چه می کنید؟»، با برشمردن «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 ۱» به دست داده اند. پس از انتشار این مصاحبه، مجتهد شبستری، محمود صدری و حسن یوسفی اشکوری، هر یک از منظر خویش، مدعیات ملکبان را نقد کردند و از سازواری هرمنوتیکی و فهم روشمند از متن مقدس دفاع کردند. نگارنده نیز، چند سال پیش، مدعی ملکبان مبنی بر پارادوکسیکال بودن روشنفکری دینی را در دو مقاله نقد کرده است. جستارهای فوق در لینک های زیر قابل دسترسی است:

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

<http://www.rahesabz.net/story/80514/>

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

<http://www.rahesabz.net/story/80671/>

محمود صدری، «زیر چتر ایشان»:

<http://www.rahesabz.net/story/80816/>

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

<http://www.rahesabz.net/story/81071/>

<http://www.rahesabz.net/story/81241/>

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

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/13.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/163.pdf>

۸۵. falsifiability

۸۶. scientific revolution: کتاب مهم تامس کوهن در این باب تحت عنوان *ساختار انقلاب های علمی* توسط مرحوم احمد آرام به فارسی برگردانده شده است.

۸۷. Research Programme

۸۸. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «Research Programme» در فلسفه علم لاکاتوش، نگاه کنید به :

Imre Lakatos (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, (Cambridge: Cambridge University Press), volume 1.

۸۹. conjectures & refutations

۹۰. hard core

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

۹۲. نگاه کنید به: Ian Barbour (1976) *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion* (London & New York: Harper & Row)

۹۳. 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 مقاصد پنجگانه شریعت همت گمارد و بس. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: محمد مجتهد شبستری، *تقادی 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=1069>

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=8931>

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>

۹۴. عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری در سالیان اخیر به تفاریق گفته اند که «اجتهاد در فروع» کفایت نمی کند و برای بر ساختن نظام الاهیاتی جدید، باید از «اجتهاد در اصول» سخن گفت و مدد گرفت. محسن کدیور نیز در جستار «اجتهاد و تقلید در جهان معاصر»، از تلقی نامتعارف خویش از مقولات اجتهاد و تقلید در روزگار کنونی سخن گفته است. نگاه کنید به :

<http://kadivar.com/?p=12906>

در سلسله جلسات «میراث فکری عبدالکریم سروش»، آموزه «اجتهاد در اصول» در مبحث فقه شناسی به تفصیل به بحث گذاشته شده است. فایل های صوتی این جلسات در لینک زیر قابل دسترسی است:

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

۹۵. tentative

۹۶. normative-based

۹۷. universal

۹۸. 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 با 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.

۹۹. سوره مؤمنون، آیات ۱۱-۱.

۱۰۰. سوره فرقان، آیات ۷۷-۶۳.

۱۰۱. سوره اسراء، آیات ۳۹-۲۳.

۱۰۲. 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. ۱۰۳. 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.

۱۰۴. moral relevance

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

<http://www.rahesabz.net/story/79749/>

همچنین، مجتهد شبستری نسبت میان اصول اخلاقی و مناسک عبادی جهانشمول و احکام فقهی اجتماعی زمانمند و مکانمند و وابسته به سیاق را در مقاله «مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد» به بحث گذاشته است:

<http://www.rahesabz.net/story/80511/>

۱۰۶. نگاه کنید به:

محسن کدیور، «رساله نقد مجازات مرتد و ساب النبی» و «شریعت؛ نظام حقوقی یا ارزش های اخلاقی»:

<http://kadivar.com/?p=9058>

<http://kadivar.com/?p=12859>

عبدالکریم سروش، «بازی با دین مردم؟»، جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/73112/>

سروش دباغ، «حجاب در ترازوی اخلاق» و «ارتداد در ترازوی اخلاق»:

<http://www.rahesabz.net/story/63763/>

<http://www.rahesabz.net/story/74817/>

۱۰۷. تفکیک میان «وجوب فقهی» و «وجوب اخلاقی» در مقاله ذیل به بحث گذاشته شده است:

سروش دباغ، «حجاب در ترازوی قرآن»، جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/70120>

۱۰۸. عبدالکریم سروش، «انتفاء شریعت و امتناع رسالت؛ محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه ۴»، سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/80689/>

۱۰۹. 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 (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (US: Harvard University Press).

۱۱۰. عبدالکریم سروش در مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی» در *مدارا و مدیریت*، استدلال می‌کند که وظیفه اصلی حکومت‌ها 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 می‌گیرد 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 *نقادی بر قرائت رسمی از دین و تأملی در قرائت انسانی از دین* بر این امر تأکید می‌کند 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 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/80462> /

نگارنده نیز در جستار ذیل درباره نسبت میان دیانت و حکومت و سکولاریسم در نحلّه 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 ۱۹-۳۶.