

عرفان و میراث روشنفکری دینی

منبع: ماهنامه مهرنامه، سال اول، شماره پنجم، مهرماه ۱۳۸۹

۱. نحله روشنفکری دینی که از آن تحت عنوان نواندیشی دینی نیز یاد می‌شود چندین دهه است که در فضای فکری، فرهنگی و روشنفکری این دیار نقش آفرینی کرده است. مفهوم "روشنفکری" در این ترکیب نسب نامه مدرن دارد و بیش از هر چیز معطوف به عقلانیت مدرنی است که قدمت چندصدساله دارد و در علوم تجربی (اعم از انسانی و غیر انسانی) و فلسفه و کلام جدید بروز و ظهور یافته است. روشنفکران دینی در دستاوردهای معرفتی جهان جدید به دیده عنایت نگریسته برای تقریر مدعیات و استدلال‌های خویش از این نظام معرفتی بهره می‌گیرند. روشنفکری دینی متقدم که مهمترین و مؤثرترین نماینده آن مرحوم علی شریعتی است، بیشتر تحت تأثیر ایده‌های منتقدین مدرنیته (نظیر هایدگر) و انقلابیونی بودند که در فضای چپ نفس می‌کشیدند و به دیده انکار در لیبرالیسم سیاسی و مبانی معرفتی آن می‌نگریستند. پس از انقلاب با روشنفکری دینی متأخر مواجهیم؛ جریانی که عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری برجسته‌ترین سخن‌گویان آن‌اند. ایشان بیشتر تحت تأثیر ایده‌های فیلسوفان و متألهان مدرن‌اند و خصوصاً در حوزه اجتماع و سیاست از جامعه مدنی، تساهل، مدارا، آزادی سیاسی، دگربازی و کثرت‌گرایی دینی و فرهنگی دفاع می‌کنند. از سوی دیگر مفهوم "دین" در ترکیب روشنفکری دینی، بدون اینکه بر ذات پیشینی سابق بر تجربه دلالت کند، بر مقومات و مؤلفه‌های متفاوت دینداری انگشت تأکید می‌نهد و با اتخاذ نگاهی پسینی - تجربی - تاریخی از انواع دین‌ورزی‌ها پرده برمی‌گیرد: (۱) دینداری‌ایکه مبتنی بر تعبد است و به تعبیر ویتگنشتاین نوعی نحوه زیست است که در آن اتوریته دینی پشتوانه پذیرش مدعیات دینی متدینان است، نه بررسی عقلانی و جراحی منطقی دعاوی دینی و احراز حجیت معرفت شناختی پس از تاملات دراز آهنگ فلسفی و

کلامی. ایشان برای سامان بخشیدن به ساحت معنوی زندگی خویش از آموزه‌های ادیان مدد می‌گیرند و در دل جهان راز آمیز می‌زیند و به زندگی خود معنا می‌بخشند؛ دینداری‌ای که صبغه جمعی، هویتی، مناسکی و اسطوره‌ای دارد (۲). افزون بر دین‌داری یاد شده، می‌توان از نحوه دیگری از دینداری سخن به میان آورد که دیندار در آن پروای موجه‌سازی دعاوی دینی و سازگار کردن معارف دینی با معارف غیردینی را دارد. او تمام هم‌خویش را بکار می‌بندد تا تلقی‌ای که از خدا و انسان و جهان در زیست‌شناسی، تاریخ، روان‌شناسی، فلسفه و ... دارد با درک دینی او از این مقولات در تناسب و تلائم باشد. می‌توان کثیری از متکلمان و فلاسفه را در طول تاریخ ادیان سراغ گرفت که بدین معنا متدین بودند؛ نه در معنای نخست. بعنوان مثال اگر فیلسوف مسلمانی از "وحدت وجود" و تشکیک در مراتب آن به مثابه آموزه مختار انتولوژیک خود سخن به میان می‌آورد و واحد بودن مبدأ هستی را نه وحدت عددی که وحدت حقه حقیقه می‌فهمید و در دستگاہ فلسفی خویش می‌گنجانند، در عین حال می‌کوشید تا توضیح دهد که مراد از واحد بودن الله در متون دینی نیز وحدت حقه و بیکرانگی بوده نه وحدت عددی، و بهمین سبب بر آیاتی نظیر "لیس کمثله شی" و "هو اول والاخر الظاهر و الباطن" انگشت تأکید می‌نهاد و مراد پیامبر و مآلاً خداوند را چنین درمی‌یافت و آنرا متناسب و متلائم با دستگاہ فلسفی خویش می‌فهمید.

روشنفکری دینی متأخر این نحوه از دینداری را می‌پذیرد و بدون اینکه به نحو متکلفانه در پی استخراج مفاهیم مدرن از دل آموزه‌های دینی باشد، کند و کاوهای معرفتی دراز آهنگی را طی دو دهه گذشته از سر گذارنده و از ربط و نسبت مولفه‌های معرفتی جهان جدید با مقومات سنت دینی سراغ گرفته است. می‌توان چنین گفت که سنت روشنفکری دینی در شکاف میان سنت و مدرنیته حرکت می‌کند و با پذیرش گسست معرفتی میان این دو نظام، چگونگی داد و ستد و دیالوگ میان این دو پارادایم را به بحث گذاشته است.

۲. "عرفان" از مقولاتی است که هم مورد توجه متدینان و عرفا بوده، هم سنت‌گرایان با آن همدلی دارند و هم روشنفکران دینی بدان پرداخته‌اند. مواجهه متدینان و عرفا با عرفان کم و بیش روشن است. هرچند برخی از متدینان با سلوک عرفانی بر سر مهر نیستند و اشتغال بدان را هم‌عنان با تخطی از سنت پیامبر اسلام می‌دانند، سایر متدینان و عرفایی که در دل سنت اسلامی اذواق و مواجید خویش را معنا می‌کنند، بر این باورند که تاسی به سنت پیامبر می‌کنند و از قضاُلب و گوهر آموزه‌های پیامبر رحمت و شفقت را دریافته‌اند و با هاضمه فراخی که یافته‌اند، باران‌وار به نزدیکان گوهر می‌بخشند و به دوران باران. مسئله مهم در این میان این است که اتخاذ نگاه عرفانی و پذیرش آموزه‌های آن متضمن زیستن در دل جهان کبیر و رازآلود است. کسیکه عالم را پر از راز می‌بیند و برای هر چه در زیر است صورتی در بالا فرض می‌کند و با متافیزیک افلاطونی و نوافلاطونی بر سر مهر است، با رویی گشاده آموزه‌های عرفا را می‌پذیرد و آنها را در نظام معرفتی خویش جای می‌دهد. سنت‌گرایان نیز که با علم و فلسفه جدید بر سر مهر نیستند و بر این باورند که از زمان ظهور دکارت، فلسفه غرب به بیراهه رفته و نگاه توأم با حکمت از میان رخت بر بسته، با توجه به حس نوستالژیکی که نسبت به گذشته پیشامدرن از دست رفته دارند و زیستن در دل آن جهان را از از سویدای دل آرزو می‌کنند، به سهولت به دعوت عرفا لبیک می‌گویند. مولوی می‌گفت :

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس

تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

عارفان را سرمایه هست آن بجوی

تا که دریا گردد این چشم چو جوی

سنت گرایان می‌توانند بدون اینکه شاهد‌های عهد شباب فکری را فرو نهند و خانه‌تکانی معرفتی کنند، سرمایه‌ای به چشم بکشند و به صرافت طبع نگاه عرفانی اختیار کنند؛ نگاه عرفانی‌ای که هم نظام معرفتی آنها را سامان می‌بخشد و هم سلوک عملی ایشان را.

اما روشنفکران دینی چطور؟ چنانکه دیدیم عموم این روشنفکران گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته را جدی انگاشته و از ربط و نسبت میان مقومات و مؤلفه‌های این دو سراغ می‌گیرند. آموزه‌های عرفانی در دل جهان کبیر نضج گرفته‌اند و متضمن مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دلالت‌شناختی سنتی کثیری‌اند. اگر بنا باشد این آموزه‌ها در زمره معتقدات روشنفکران دینی قرار گیرند، باید مبادی و مبانی یاد شده به محک نقد خورده، آموزه‌های آزموده شده پذیرفته شوند. مثلاً، در نظام عرفانی عارفی چون محی‌الدین ابن عربی، تعینات مختلف وجود از قبیل مقام عمی (لااسم و لارسم)، فیض اقدس، فیض مقدس، اسماء و صفات و ... از یکدیگر بازشناخته شده و هر یک به تفصیل به بحث گذاشته شده است.^۱ از سوی دیگر، فیلسوفان زبان در باب رهنی‌ها و کژتابی‌هایی زبان به تفصیل سخن گفته‌اند. باید بهوش بود تا جائیکه زبان به تعبیر ویتگنشتاین به تعطیلات می‌رود و ما را جادو می‌کند به دام آن نیفتیم و بی‌جهت به تعداد موجودات جهان نیفزاییم: "فلسفه نبردی است علیه جادو شدن آگاهی ما بوسیله زبان".^۲ بنابر رأی این فیلسوفان، برخی از متافیزیسیین‌ها و عرفا دچار مغالطه اقنوم‌سازی^۳ شده‌اند؛

۱. از سوی دیگر، فیلسوفی نظیر کانت تأکید می‌کند که درباره مفهوم "وجود" نمی‌توان نظیر سایر مفاهیم سخن گفت. مثلاً در گزاره "درخت سبز است"، "سبز" شأن محمولی دارد و بر درخت بار می‌شود. در واقع، می‌توان تصور کرد درختی باشد و سبز نباشد؛ لذا با اضافه کردن مفهوم "سبز" به درخت، اطلاع تازه‌ای درباره درخت بدست می‌دهیم و در عین حال قیدی بر درخت می‌زنیم (چراکه درخت مدنظر ما آبی و قهوه‌ای و سفید نیست و فقط سبز است). اما در گزاره "خدا وجود دارد"، مفهوم "وجود" در جای محمول نشسته؛ در حالیکه شأن محمولی ندارد و درباره خدا اطلاع تازه‌ای نمی‌دهد؛ چراکه وقتی می‌گوییم "خدا"، تعین و وجود داشتن "خدا" در آن مندرج است و با گفتن صرف "خدا" در واقع گفته ایم که "خدا وجود دارد". پس، "خدا" و "خدا وجود دارد" با هم تفاوتی ندارند و بر امر واحدی دلالت می‌کنند. بنابراین، دعاوی متافیزیکی (من جمله دعاوی عرفانی) را نمی‌توان بسان سایر دعاوی ارزیابی معرفتی کرد و از صدق و کذب آنها سراغ گرفت؛ چه رسد به اینکه عموم عرفا "وجود" را در جای موضوع نشانده‌اند و در باب اصناف تعین و تحقق آن در جهان خارج حکم صادر کرده‌اند.

2. Ludwig Wittgenstein(1953) *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell).

3. reification fallacy

بدین معنا که از مفروض گرفتن و خلق هویت زبانی^۴ در زبان، پنداشته‌اند که بالضروره این امور ما به ازاء و مدلولی در جهان خارج نیز دارند. بنابر رأی ایشان، عموم عرفا، به تفاریق دچار این خطای دلالت‌شناسانه شده‌اند و از صورت‌بندی صرف‌زبانی، نتایج انتولوژیک گرفته‌اند.

بهمین دلیل، هنگامیکه فیلسوف و متکلم مدرنی چون دان کیوپیت درباره منزلت عرفان در دوران مدرن و پست مدرن سخن می‌گوید، به دستاوردهای جدید فیلسوفان درباره پدیده زبان و جمعی بودن آن و رابطه وثیق میان زبان و اندیشه عنایت تام دارد و از این ابزارهای نظری و مفهومی برای بدست دادن تلقی موجه و سازگار از آموزه‌های عرفانی مدد می‌گیرد.^۵ علاوه بر این، جان هیک، فیلسوف دین پرآوازه معاصر نیز در بحث از دوگانه واقع‌گرایی دینی / ضدواقع‌گرایی دینی، هر چند جانب واقع‌گرایان را می‌گیرد و در مقام نقد آموزه‌های ناواقع‌گرایانی چون فیلیپس و کیوپیت برمی‌آید؛ اما تلقی‌ای که از واقع‌گرایی دینی بدست می‌دهد متناسب و متلائم با یافته‌های فلسفی - زبان‌شناختی اوست. "واقعیت فوق مقوله" ای^۶ که هیک جهت صورت‌بندی تلقی خویش از حقیقت‌غایی این عالم از آن بهره می‌گیرد، متضمن مقومات و مؤلفه‌های متافیزیکی چندی نیست و بیش از هر چیز به امری اشاره می‌کند که نمی‌توان در زبان، چنانکه باید، درباره آن سخن گفت. بنابر رأی او، تمامی عرفای مسیحی و مسلمان در طول تاریخ، تجارب خویش از امر بیکران را در قالب‌های متفاوتی صورت‌بندی کرده‌اند و هر یک به قدر خویش از آن پرده بر گرفته‌اند.^۷

4 . linguistic entity

۵. نگاه کنید به: دان کیوپیت، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه الله کرم کرمی‌پور، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

6. Transcategorical reality

۷. برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به: جان هیک، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱. همچنین نگاه کنید به:

مصاحبه جان هیک، امیر اکرمی و سروش دباغ، "واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی"، ترجمه هومن پناهنده، فصلنامه مدرسه، صفحات ۶۳-۶۰. اینک در سروش دباغ، امر اخلاقی، امر متعالی، تهران، نشر پارسه، ۱۳۸۸، صفحات ۲۲۲-۱۹۹.

John Hick, (1991) *An Interpretation of Religion: Human's Response to the Transcendent*, (UK: Palgrave).

۳. اکنون خوبست با مدنظر قرار دادن مقوله عرفان در نظام معرفتی دو تن از روشنفکران دینی برجسته معاصر، ببینیم چگونه می‌توانیم، به عنوان کسانی که در این فضا نفس می‌کشیم و کند و کاوهای معرفتی خویش را ذیل این پارادایم صورت‌بندی می‌کنیم، قرائت منقح‌تری از این بخش از میراث روشنفکری دینی بدست دهیم. مرحوم شریعتی از "عرفان، برابری، آزادی" سخن می‌گفت^۸ و در هبوط در کویر و گفتگوهای تنهایی از احوال اگزستانسپیل خویش پرده برمی‌گرفت: قبض و بسط‌های وجودی، یاس‌ها و امیدها، زیر و زبر شدن‌ها و فضاهای آفتابی و ابری و مه‌آلود را متناوباً تجربه کردن از مقومات سلوک عرفانی او بود.^۹ کسی که دلمشغول سرشت سوگناک هستی بود و در حد خویش احساس همدلی با شخصت‌های معنوی‌ای نظیر پیامبر اسلام (ص)، علی (ع)، مسیح (ع)، بودا، کنفوسیوس و حلاج می‌کرد.^{۱۰}

۸. نگاه کنید به: علی شریعتی، مجموعه آثار ۲: خودسازی انقلابی، تهران، حسینیه ارشاد، صفحات ۶۱-۹۰.

۹. "... سال‌ها آمدند و رفتند و من همچنان در شب ماندم؛ سال‌هایی که روز نداشتند، سال‌هایی که ماه نداشتند، سال‌هایی که هر سالش ۳۶۵ شب بود و شب‌ها در شب‌ها پیوسته... بادهای وحشت، شتابان و غضبناک مرا می‌جستند و نمی‌یافتند. من در شب پنهان شده بودم؛ من به سایه‌های هول و غارهای انزوا و صحراهای سکوت و بیشه‌های اندوه خزیده بودم، من به شب گریخته بودم، شب پناهم داده بود و من دور از چشم‌های بادهای خشمگین وحشت که همواره در تعقیب من بودند، "خفته در سردی آغوش پر آرامش یاس"، از "یقینی سیاه" برخوردار بودم؛ از "آرامشی سرد" سرشار می‌شدم... من دیگر از گفتن، من دیگر از رفتن، من دیگر از سرودن، من دیگر از ترانه خواندن خسته گشتم، افسرده گشتم، نومیدم شدم، ساکت ماندم... ساکت ساکت! دیگر شب بود و من، در آن، شبی بودم خاموش، همچون "سایه‌ی شاهین موهومی که در عدم پرواز می‌کند". من دیگر سایه‌ای بودم، سایه روحی آواره که گورش را کم کرده است و، سراسیمه و غمگین و خاموش، در قبرستانی متروک، بر سر قبرها می‌گردد و می‌جوید و گور کالبدش را نمی‌یابد. (علی شریعتی، مجموعه آثار ۱۳: هبوط در کویر، تهران، چاپخش صفحات ۴۲۶ و ۴۲۹). برای آشنایی بیشتر با دغدغه‌های عرفانی شریعتی در کویرات، نگاه کنید به: علی رهنما، مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، گام نو، ۱۳۸۳، صفحات ۲۳۲-۲۱۱. همچنین نگاه کنید به: فرامرز معتمدی دزفولی، کویر، تجربه مدرنیته ایرانی: نفس و بازخوانی دکتر علی شریعتی، تهران، قلم، ۱۳۸۷.

۱۰. برای آشنایی بیشتر با مقولات خدا، نیایش و درک معنوی از جهان در نظام فکری شریعتی، نگاه کنید به: معصومه علی‌اکبری، قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف: درنگ‌هایی دگراندیشانه در متنی بی‌پایان به نام دکتر علی شریعتی، تهران، قلم، ۱۳۸۶، صفحات ۱۳۴ - ۱۰۵ و ۱۶۲ - ۱۴۹. همچنین نگاه کنید به علی شریعتی، مجموعه آثار ۸: نیایش، تهران، الهام، ۱۳۷۸، صفحات ۱۲۴-۳۷.

عبدالکریم سروش نیز هم دلی در گرو ابوحامد غزالی و عرفان خائفانه او دارد؛ هم قویاً مفتون مولوی و عرفان عاشقانه اوست و هم تحت تأثیر نگاه حافظی و عرفان متنعمانه او^{۱۱}. هرچند به گواهی آثار منتشر شده، به نظر می‌رسد شریعتی در ابراز احوال اگزیستانسیل خویش بی‌پروا تر است و از بسیاری از قبض‌ها و یأس‌های وجودی پرده برمی‌گیرد، اما کمتر در مقام تبیین این مهم برمی‌آید که زیستن در دل جهان کبیر و اتخاذ نگاه عرفانی در جهان مدرن رازدائی شده چگونه ممکن است.

پارادایم غالبی که شریعتی در ذیل آن مدعیات روشنفکرانه خود را صورت‌بندی می‌کند، پارادایم مکتب انتقادی است. او بسان کثیری از منتقدین مدرنیته، بر محدودیت‌ها و نواقص آموزه‌های مدرنیستی انگشت تأکید می‌نهد؛ آنچه کم و بیش به نحو منقح‌تر و جامع‌الاطراف‌تر در دهه‌های اخیر در آراء فلاسفه قاره‌ای، مکتب فرانکفورت و جماعت گرایان^{۱۲} دیده می‌شود. اما در عین حال، عدول او از آموزه‌های مدرنیستی متضمن بازگشت به جهان سنت و برگرفتن آموزه‌های متافیزیکی گذشتگان نیست. از سوی دیگر، هرچند سروش در تبیین احوال اگزیستانسیل خود پروای بیشتری پیشه می‌کند، بیشتر دلمشغول تبیین نظری تلقی عارفان از مبدأ هستی در جهان رازدائی شده است؛ مباحثی چون

۱۱. "... گفتگوی من با جلال‌الدین روز به روز آتشین‌تر و عاشقانه‌تر شد و در گلشن خاطراتم گلبوته‌های کلان‌تر روید و سخنان آشناک او در جان عطشناک من عظیم کارگر افتاد. یک روز از دست او قوت اخلاق می‌گرفتم و دیگر روز از چشم او شراب اشراق. و دمی نبود که با او همدم نباشم. مدعی محرمی و همزمانی با او نیستم لکن به دولت همنشینی با او مباحی و مبتهجم... باری «داستان من و معشوق مرا پایان نیست» و

تا قیامت گر بگویم زین کلام

صد قیامت بگذرد وین ناتمام

... اما در محضر غزالی، مجالی بی‌پروایی نبود. در او، روح بزرگ مجروحی را می‌دیدم که از شدت خوف حق، از بیم سوء عاقبت چندان خود را زخم زده است که در همه دنیای فراخ او، نیم‌لیخند هم نمی‌گنجد زخم‌های او به عوض او می‌خندیدند... نمی‌شد که از کنار او برخیزم و از وجود خویش برنخیزم، با او باشم و از بودن خویش در این جهان پشیمان و تلخ کام نباشم. از او سیر نمی‌شدم اما از خودم سیر می‌شدم. با نگرستن به او، برگ‌های آرزوهایم یکایک زرد می‌شد، و باد حزین و استخوان‌سوز فنا، بر سر و صورت جانم می‌وزید، تو گویی خزان مجسم و مجسه خزان بود... غزالی، خدایی سنگدل و عبوس داشت، که قهر و سطوتش بر مهر و رحمتش می‌چربید و من طاقت بندگی او را نداشتم. خدایی گشاده‌رو و نیک‌خواه می‌خواستم و این خدا را نزد مولوی می‌یافتم. (عبدالکریم سروش قصه ارباب معرفت، تهران صراط، ۱۳۸۸، صفحات ۱۹، ۲۰ و ۲۲). همچنین نگاه کنید به عبدالکریم سروش، قمار عاشقانه شمس مولانا، تهران، ۱۳۸۸. سروش در تقریر مباحث دینی خویش من جمله مبحث دعا، با تلقی عرفانی از دعا همدلی بیشتری دارد و وجه همت او معطوف به بسط این امر است. در این باب نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، حدیث بندگی و دلبردگی، تهران، صراط، ۱۳۸۸.

"صورت و بی صورتی" متکفل تبیین این مهم است.^{۱۳} همچنین بحث از "دینداری تجربت‌اندیش" که از "دینداری معیشت‌اندیش" و "دینداری معرفت‌اندیش" باز شناخته می‌شود و از آن می‌توان تحت عنوان دینداری عارفانه یاد کرد - دینداری‌ای که فردی، لیبی، بهجتی، بسطی و وصالی است - از مقومات نظام فکری سروش است.^{۱۴} در عین حال سروش در تقریر مباحث معرفت‌شناسانه، دین‌شناسانه و روشنفکرانه خویش بیشتر تحت تأثیر گفتمان مدرن است و از آموزه‌های فیلسوفانی چون کانت، پوپر، کواین، لاکاتوش و برلین استفاده می‌کند؛ فیلسوفانی که بیشتر متعلق به سنت فلسفه تحلیلی‌اند.

اکنون پرسیم مقوله عرفان در نظام روشنفکران دینی چه نسبتی با سایر اجزاء آن دارد؟ اگر شریعتی از "عرفان، برابری، آزادی" دم می‌زند، آیا به همان میزانی که معانی مدرنی از "برابری" و "آزادی" مراد می‌کند، درک او از عرفان نیز مدرن شده و از آموزه‌های منتقدین مدرنیته تأثیر پذیرفته است؟ آیا در نظام فکری او مبادی و مبانی انسان‌شناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی عرفا مشمول دخل و تصرف و حکم و اصلاح واقع شده است؟ یا همچنان می‌توان آموزه‌های عرفانی را چون جزیره‌ای جدا افتاده از تلاطم‌ها و جزر و مدهایی که در دریای معرفت رخ می‌دهد، دست نخورده نگاه داشت. اگر سروش از فهم‌ها و قرائت‌های متکثر از دین دفاع می‌کند و در قبض و بسط تئوریک شریعت می‌کوشد با تئوریزه کردن این مطلب از انحاء ترابط میان معارف مختلف بشری دفاع کند و برای موجه کردن مدعیات خویش، هم از تاریخ علوم تجربی بهره فراوان می‌برد و هم استدلال‌های دلالت‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مستقلاً تقریر می‌کند (به نظر می‌رسد استدلال‌های دلالت‌شناختی و معرفت‌شناختی اقامه شده در قبض و بسط تئوریک شریعت را بتوان مشابه موضع معرفت‌شناختی انسجام‌گرایان و

۱۳. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، "سلسله مباحث" صورت و بی صورتی، ماهنامه آفتاب، شماره‌های ۴، ۵، ۶ و ۷. همچنین نگاه کنید به: گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش، "صورتی بر بی صورتی"، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، صفحات ۵۴-۴۹.

۱۵. برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، "اصناف دین‌ورزی"، اخلاق‌خدا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸، صفحات ۱۵۵-۱۴۳، همو، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، همچنین نگاه کنید به سروش دباغ، آئین در آئینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۷، مدخل پنجم.

موضع دلالت‌شناختی کل‌گرایی کواینی صورت‌بندی کرد)، درک ایشان از مبانی معرفتی عرفان تا چه میزان تحت تأثیر دستاوردهای فلسفی بوده است؟ به تعبیر دیگر، با مد نظر قرار دادن درک فلاسفه جدید از ماهیت معرفت و زبان (از زمان کانت و فرگه بدین سو) و پذیرش آنها، آیا مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی، دلالت‌شناختی و انسان‌شناختی عرفا دستخوش تغییر نمی‌شود؟ اگر شیفت پارادایمی‌ایکه در دو حوزه زبان و معرفت صورت گرفته موجه نمی‌نماید، باید ادله‌ای در نقد و رد آنها اقامه گردد و دلیل بکار نبستن آنها تبیین شود؛ در غیر این صورت نحوه ریزش این یافته‌های جدید در حوزه عرفان نیز باید به بحث گذاشته شود. البته لازمه این سخن این نیست که به مثابه کسانیکه در دل سنت روشنفکری دینی فعالیت می‌کنند، نمی‌توانیم تلقی نوینی از مبادی و مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ... آموزه‌های عرفانی بدست دهیم، اما برای بدست دادن تلقی معرفت‌بخش‌تر و روشن‌تر از مقوله عرفان، کوشش‌های نظری چندی ضروری می‌نماید. می‌توانیم با مدعیات و استدلال‌های فیلسوفانی چون کیویت و هیک موافق نباشیم، اما نمی‌توانیم رویکرد ایشان را در ارزیابی مدعیات عرفانی در جهان جدید نپذیریم؛ چراکه این رویکرد مبتنی بر جدی گرفتن یافته‌های جدید فلسفی و کلامی است. به نظر می‌رسد جای کوشش‌های نظری‌ای از این سنخ در باب عرفان در میان کسانیکه همدلانه و به دیده عنایت در پروژه روشنفکری دینی معاصر می‌نگرند، کم و بیش خالی است. نباید از سنت‌گرایان و منادیان و شارحین عرفان کلاسیک انتظار داشته باشیم که چنین کنند؛ چرا که ایشان یا با دستاوردهای معرفتی جهان جدید انس و آشنایی ندارند و یا آنها را بالمره باطل می‌انگارند. اما روشنفکران دینی که به درستی یافته‌های علم و فلسفه و کلام جدید را جدی می‌انگارند و از دیالوگ آنها با مؤلفه‌های گوناگون سنت نظیر فقه (بحث ذاتیات و عرضیات در دین و عرضی انگاشتن فقه؛ تفکیک میان احکام عبادی و احکام اجتماعی فقهی و احکام عبادی را واجد مصالح خفیه دانستن و احکام اجتماعی را عقلایی و وابسته به سیاق قلمداد کردن)، کلام (بدست دادن

تلقى نوینی از وحی؛ تجربه نبوی و تفسیر نبوی از جهان) و تفسیر (تحول درک ما از برخی از آیات قرآن در پرتو بروز تحولات جدید در علوم تجربی) سراغ گرفته‌اند و از مستفید بودن آنها از یکدیگر خبر داده‌اند و از این حیث خدمتی ماندگار و بی‌بدیل به فرهنگ این مرز و بوم کرده‌اند برای بدست دادن نظام معرفتی سازوارتر و جامع‌الاطراف‌تر، خوبست مبادی و مبانی معرفتی نظام عرفانی و تجارب عرفا را بیشتر محک زده، داد و ستد آنها با سایر معارف بشری را به بحث گذاشته و احیاناً مدعیات موجه و معرفت‌بخش آنها از مدعیات غیر موجه بازشناسند. این چنین است که میراث روشنفکری دینی ماندگارتر و مثمر‌تر می‌شود؛ میراثی که با شناخت و واکاوی و تأمل توأمان در مقومات و مؤلفه‌های سنت و مدرنیته، در قیاس با دیگر پروژه‌های فکری بدیل موجود در فضای فرهنگی ما، جدی‌تر و مؤثرتر و رهگشاتر است.