

اسلام باطنی: تجربه دینی و سیطره حکومت*

کاتلین فودی

ترجمه احمد قطبی میمندی**

چکیده: مطالعات دینی اخیر از تمرکز دیرپا بر بیان باطنی دین به جهت مقابل آن، یعنی تأکید بر عبادت خارجی و مادیت بیان دینی، تغییر جهت داده‌اند. اما علی‌رغم نقدهای ارزنده از تجربه به‌مثابه یک مقوله نظری، جوامع مختلف عملاً زبان تجربه را مقوله‌ای محوری برای سنت‌های خویش دانسته‌اند. محققین دین امتزاج سنت‌های هندوئی و بودائی مدرن را با زبان تجربه پی‌جویی کرده‌اند؛ اما در حوزه مطالعات اسلام کمتر به این پرسش توجه شده است و هدف این مقاله پُر کردن همین خلأ است. آثار مسلمانان درباره اسلام، مخصوصاً در جمهوری اسلامی ایران، بیانگر درگیری آشکار آن‌ها با «تجربه دینی» است. نویسندگان مسلمان موردبررسی در این نوشتار، که شخصیت‌های برجسته جنبش ایرانی اصلاح‌طلب در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ هستند، در تلاش‌اند تا حوزه‌ای را برای دین‌داری پدید آورند که خارج از دسترسی قانون دولت و نظارت حکومت است.^۱

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Foody, Kathleen. "Interiorizing Islam: Religious experience and state oversight in the Islamic Republic of Iran." *Journal of the American Academy of Religion* 83, no. 3 (2015): 599-623.

** پژوهشگر «المركز الاسلامی للدراسات الاستراتيجية»، واحد قم

Email: Nameyenow@gmail.com

ملولان همه رفتند در خانه بندید
بر آن عقل ملولانه همه جمع بخندید
به معراج برآید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید
جلال‌الدین رومی

مطالعات دینی اخیر از تمرکز دیرپا بر بُعد باطنی دین به جهت مقابل آن، یعنی تأکید بر عبادت خارجی و مادیت بیان دینی، تغییر جهت داده‌اند (جانتزن ۱۹۹۵؛ مک‌کانتن ۱۹۹۷؛ کینگ ۱۹۹۹؛ چایدلستر ۲۰۰۰؛ فیتزجرالد ۲۰۰۰؛ اشمیت ۲۰۰۳؛ واسکز ۲۰۱۱). محققین مشخصاً توضیح داده‌اند که نتیجه طرح مقوله «تجربه» سیاست‌زدایی از «تجربه دینی» و تلاش برای دورنگه‌داشتن سیاست، مادیت، تجسم، روابط قدرت و اخلاق اجتماعی از میز تحقیق است (اشمیت ۲۰۰۳، ص ۲۷۴). اما علی‌رغم نقدهای مهمی که مطالعات آکادمیک دین بر تجربه به‌مثابه مقوله‌ای نظری وارد کرده است، جوامع مختلف عملاً زبان تجربه را مقوله‌ای محوری برای سنت‌های خویش دانسته‌اند. لیق اشمیت مشخصاً از نوعی امتداد سازنده، میان نقد این مقوله نظری - محدودیت‌های «تجربه» در عرصه مطالعه دین - و توجه به زمینه‌های تاریخی مولد این مقوله، سخن به میان آورده است. پروژه تاریخی کردن مطالعه تجربه عرفانی «باید به کسانی تسری یابد که در ابتدا مسئول تاریخ‌زدایی و کلیت‌بخشی به این اصطلاح بودند... فرایند بازسازی عرفان در یک قالب غیرخاص لزوماً خود امری خاص است و پیچیدگی تاریخی خود را دارد... به عبارت دیگر، نقد چنین مقولات تحقیقی به زمینه تاریخی محکم‌تری نیاز دارد، زمینه‌ای که فرصت فهم بهتر را حتی نسبت به آزاداندیشان دینی که ایجادگر الگوهای تحلیل‌رفته و معزول کنونی هستند، فراهم آورد (اشمیت ۲۰۰۳، ص ۲۷۵).

می‌توان پرسش‌های مشابهی را درباره جایگاه تجربه در سنت‌ها و گفتمان‌های خارج از تبار تاریخی آکادمی آمریکا مطرح ساخت. محققان دین امتزاج سنن هندوئی و بودائی معاصر را با زبان «تجربه» ردیابی کرده‌اند (شرف ۱۹۹۵؛ کینگ ۱۹۹۹)؛ با این حال، در حوزه مطالعات اسلام کمتر به این پرسش توجه شده است. همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، آثار مسلمانان معاصر ایرانی زبان «تجربه» را بخشی از چرخش آشکار به سمت صورت‌های باطنی و فردی دین‌داری قرار می‌دهد.

در این نوشتار، آثار مسلمانانی را تحلیل کرده‌ام که برخاسته از جمهوری اسلامی ایران هستند، کشوری که قطعاً غیرلیبرال است و به‌سختی می‌توان آن را سکولار در معنای ساده آن دانست. اگر طبق گفته طلال اسد، تمایز میان قانون (که حکومت مسئول تصویب، ایجاد و اجرای آن است) و اخلاق (دغدغه آرمانی شخص متعهد که خانواده مسئول ایجاد و حفظ آن است) برای ساخت حقوقی دولت-ملت جدید محوریت داشته باشد (۲۰۰۳، ص ۲۳۶)، آنگاه این محوریت همان چیزی است که جمهوری اسلامی به دنبال غلبه بر آن است. اما سخنان اسد بازتاب دیدگاه قدیمی‌تری است که حمید عنایت، استاد ایرانی و متخصص علوم سیاسی اسلامی مطرح ساخته است: تنها پس از تجاوز قدرت‌های اروپایی و بعداً آمریکایی بود که «سیاست»، به‌عنوان نوعی فعالیت عقلانی مستقل، جزو گفتمان مسلمانان شد (۱۹۸۲، ص ۳). منازعات ایرانیان مسلمان، که در ادامه بررسی می‌کنم، نماینده تلاش‌هایی است که صرفاً در پی سازگاری با این حوزه سیاسی مدرن نیستند، بلکه همچنین به دنبال شکل‌دهی دوباره به آن نیز هستند. به‌عبارت دیگر، روی آوردن مسلمانان به باطنیت و تجربه دینی هم معلول آن دیدگاه‌های جهانی است که دین را قلمرو خصوصی معرفی می‌کند و هم معلول تبارشناسی بومی و واقعیت‌های سیاسی. حکومت اسلامی در ایران زمینه بی‌نظیری را برای مجموعه خاصی از گفتمان‌ها فراهم می‌آورد که تجربه دینی را غیرتاریخی و غیرسیاسی می‌کنند.

در این نوشتار، تمرکز بر آثار عبدالکریم سروش و به‌طریق مقایسه بر آثار مجتهد شبستری است. محققین سیاست معاصر اسلامی به‌طور خاص سروش را نماد نوعی چرخش لیبرالی در میان روشن‌فکران متجدد مسلمان دانسته‌اند. فرزین وحدت و مهرزاد بروجردی، دو دانشمند علوم اجتماعی که بر مباحث معاصر ایران تمرکز دارند، سروش را کسی معرفی می‌کنند که می‌خواهد مسیر دشوار و پیچیده ایران را برای رسیدن به مدرنیته هموار سازد (بروجردی ۱۹۹۶، صص ۱۵۶-۱۷۵؛ وحدت ۲۰۰۲، صص ۱۸۲-۲۱۱). بنابراین سروش در پی ارائه نوعی صورت‌بندی لیبرال از اسلام است، صورت‌بندی‌ای که نه تنها با حقوق بشر و حکومت دموکراتیک سازگار باشد، بلکه همچنین با ذهنیت لیبرالی که به فرد فرد مسلمانان قدرت تفسیر و تعریف اسلام را می‌بخشد، در توافق باشد. در مقابل، صبا محمود از این‌گونه اظهارات مسلمانان لیبرال به‌طور عام و سروش به‌طور خاص انتقاد کرده

است. استنباط وی این است که بازتفسیرهای لیبرال از اسلام می‌تواند به طرح‌های سلطه‌جویانه آمریکا علیه مسلمانان سنتی‌تر اعتبار ببخشد (محمود ۲۰۰۶). در اینجا دغدغه‌ام اثبات یا نفی ادعاهای این دسته از مسلمانان معاصر درباره باطنیت اسلام نیست، بلکه دغدغه‌ام بیشتر بسیج منابع اسلامی برای سیاست‌زدایی از اسلام است.

در دهه ۱۹۹۰، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری دو تن از مهم‌ترین اصلاح‌طلبان مسلمان ایران شدند. هرچند در روزهای نخست جمهوری اسلامی در ایران مخالفت‌های علنی وجود داشت، جنگ با عراق نگرانی‌های دیگری را در طی دهه ۱۹۸۰ به میان آورد که به حکومت اجازه داد نظارتش را افزایش داده و اغلب انتقادات علنی را سرکوب سازد. تنها در میانه دهه ۱۹۹۰ بود که گفتمان انتقادی دوباره به‌نحو فزاینده‌ای در فضای عمومی راه یافت. سانسور حکومتی مطبوعات برای مدتی کم شد و نوعی جنبش اصلاحی تا حدودی از طریق انتشار نشریات و مقالات جدید شکوفا شد. برجسته‌ترین این مباحث نقدهای خود را بر منابع اسلامی مبتنی ساختند و مدعی بازتفسیر همان سنت‌هایی شدند که به جمهوری اسلامی مرجعیت می‌بخشید. برخی نویسندگانی که در این دوره شهرت یافتند، تلاش کردند تا بر سنت اسلامی حول حالات باطنی و تغییرات شخصی - در یک کلام، حول عرصه‌های تجربه دینی - تمرکزی دوباره داشته باشند. تلاش‌های سروش و شبستری برای چارچوب‌بخشی مجدد به اسلام مبتنی بر منابعی از سنت اسلامی است که تفاوت آشکاری با یکدیگر دارند. در حالی که سروش به کشف دلایلی از تصوف و فلسفه اسلامی می‌پردازد، شبستری به سنن اسلامی درباره فقه و اخلاق نظر دارد. نکته قابل توجه این است که هم سروش و هم شبستری به اهمیت سیاسی آثاری که درباره اسلام نوشته‌اند، التفات دارند. هردو آگاهانه به دنبال ساخت نوعی اسلام سکولار هستند. سکولاریسم آن‌ها نه تنها عمیقاً با منابع اسلامی درگیر است، بلکه مستقیماً با قدرت دولت و ادعای مرجعیت سیاسی اجتماعی جمهوری اسلامی مرتبط است.

ابتدا به بررسی دیدگاه سروش می‌پردازیم که به‌منظور تأکید بر تجربه دینی و بُعد باطنی دین، بر نوشته‌های بنیادین عرفانی تکیه می‌کند. او قبلاً طرفدار جمهوری اسلامی بود، اما مانند بسیاری دیگر سریعاً از این شیفتگی نسبت به حکومت جدید

دست کشید. او، طی دهه ۱۹۹۰، نقد علنی حکومت را آغاز کرد، اگرچه این نقد در لابه‌لای مباحث او درباره ماهیت متغیر معرفت دینی پوشیده ماند. سروش، در این مباحث معرفت‌شناختی اولیه خود، سعی کرد که با استفاده از فلسفه علم اروپایی نشان دهد «تمام معارف دینی در توسعه و رشد خود تابع معرفت غیردینی بیرونی است و همانند آن در معرض سیلان است، به این معنا که مفاد پیش‌فرض‌های آن ثابت نیست» (دالین ۲۰۰۳، ص ۲۸۵). سروش می‌گفت از آنجا که خود معرفت دینی محدود و متغیر می‌شود، مسلمانان مدرن باید حکم دینی را در پرتو عقل فرادینی تحلیل کنند (۲۰۰۰a، ۲۰۰۰b، ص ۱۳۳).

پس از آن، سروش خواستار جدایی مرجعیت دینی از مرجعیت سیاسی و جدایی اسلام از نظام قدرت سیاسی شد. در آگوست ۲۰۰۰، سروش رسماً اظهار کرد که «سکولاریسم سیاسی» در ایران ضروری است. بر اساس نظر سروش، «سکولاریسم سیاسی ذاتاً دو پایه عمده دارد. یک پایه آن دربردارنده مسئله مشروعیت است و دیگری دربردارنده بی‌طرفی سیاسی نسبت به مکاتب دینی و نظری. من معتقدم که روشن‌فکران دینی تاکنون توضیح داده‌اند که مشروعیت نظام به عدالت است، نه به نوع خاصی از دین، و مقبولیت نظام نیز به مردم است» (۲۰۰۰a، ۲۰۰۰b، ص ۵). این دعاوی سیاسی به‌نحو تنگاتنگی با طرح معرفت‌شناختی و مباحث وی درباره ماهیت معرفت دینی ارتباط دارند. یکی از پژوهشگران ایران معاصر موضع معرفت‌شناختی سروش را، به دلیل تمرکزش بر فهم انسانی، رهیافتی ذهن‌گرا به معرفت توصیف کرده است (وحدت ۲۰۰۳، ص ۶۱۴). سروش توضیح می‌دهد که هر معرفتی، از جمله معرفت دینی، «همیشه با آثار... جدیدتر و ورود نظریات رقیب و پیشرفت‌های تاریخی غنی‌تر می‌شوند» (۱۹۹۱، صص ۲۱۴-۲۱۵، نقل‌شده در وحدت ۲۰۰۳، ص ۶۱۵). او می‌گوید از آنجا که معرفت دینی محدود و مشروط است، مسلمانان جدید باید فهم دینی خود را در پرتو عقل فرادینی تحلیل کنند (سروش ۲۰۰۰b، ص ۱۳۳).

با اینکه در زبان انگلیسی، تحقیقات بسیاری بر سروش تمرکز کرده‌اند، درباره ارتباط او با برخی سنت‌های اسلامی بحث چندانی صورت نگرفته است (جهان‌بخش ۲۰۰۱؛ قمری‌تبریزی ۲۰۰۸؛ میرسپاسی ۲۰۱۱، صص ۶۹-۸۴).^۲ خود سروش در داخل ایران حداقل به‌عنوان متخصصی معروف در مورد اشعار

عارفانه مولانا جلال‌الدین رومی شناخته می‌شود، کسی که آثارش همچنان جزو ارکان اسلام ایرانی است. آثار سروش همیشه بر آثار نویسندگان مسلمان قدیم، از جمله رومی، تکیه دارد تا با تضعیف خوانش‌های فقهی از اسلام، تجربه دینی را مؤلفه اصلی دین‌ورزی اسلامی معرفی کند.^۳

نوعی سلسله‌مراتب برای حیات دینی، که از صور بیرونی به سمت صور درونی تکامل می‌یابد، در سراسر آثار سروش هویدا است: «می‌توان کل تدرین را به سه رده عمده تقسیم کرد: دین‌داری مصلحت‌اندیش،^۴ دین‌داری معرفت‌اندیش و دین‌داری تجربت‌اندیش.»^۵ اگر مراتب دین‌داری را به صورت یک هرم تصور کنیم، دین‌داری مصلحت‌اندیش بزرگ‌ترین و پایین‌ترین مرتبه را به خود اختصاص می‌دهد. عوام و اکثریت محققین اسلامی تنها دل‌مشغول این مرتبه از اسلام هستند. بر اساس نظر سروش، این افراد به دین به مثابه قدرتی جامع مراجعه می‌کنند تا حکومت‌ها، نظام‌های اقتصادی، قوانین و علوم را از دل آن استنباط کنند. وی این نوع دین‌داری را محکوم می‌کند. کسانی که این نوع دین‌داری را در پیش می‌گیرند، دین را تنها «ابزاری» برای برخی اهداف و آرمان‌ها در نظر می‌گیرند (سروش ۲۰۰۰c، ص ۱۴۱). او، به جای دین‌داری مصلحت‌اندیش، دین‌داری از نوع معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را توصیه می‌کند (۲۰۰۰c، ص ۱۵۵). سروش در مقالات متعدد، به طرق متفاوتی به ارزیابی و تمایز این دو مرتبه از دین‌داری می‌پردازد؛ گاه دین‌داری معرفت‌اندیش را ترجیح می‌دهد و گاه دین‌داری تجربت‌اندیش را. او در در یکی از مقالات قدیمی‌اش می‌گوید که «تجربه» یا «اشراق» برای افراد معدودی است؛ او در این مقاله جلال‌الدین رومی را الگوی دین‌داری معرفت‌اندیش معرفی می‌کند، اما در مقاله‌ای دیگر او را الگویی برای دین‌داری تجربت‌اندیش برمی‌شمرد. با این حال، در هر دو مورد، سروش از زبان تجربه دینی برای توصیف غایت رومی بهره می‌گیرد.

آنچه در آثار بعدی سروش محوریت بیشتری می‌یابد، نوعی هم‌سطح کردن است؛ این امر به معنای دست کشیدن اجمالی از جایگاه انحصاری برای پیامبران، قدیسیان و رهبران هدایت‌شده الهی و قائل شدن به دسترسی عمومی به مراتب باطنی عرفانی است. او آثار مهم سنت اسلامی را به این صورت بازتصویر می‌کند که اولویت را به تجربه دینی فرد می‌دهند و مرجعیت بیرونی بر فرد را رد می‌کنند. سروش، با فرعی دانستن شریعت اسلامی و اولویت دادن به تجربه دینی، نظارت جمهوری

اسلامی را بر اعمال مسلمانان مفید ارزیابی نمی‌کند.

حضور فراگیر و پیرنگ تجربه دینی افراد هم در تفسیر سروش از نبوت محمد [ص] مشهود است و هم در فهم او از مرجعیت سیاسی و دینی ائمه شیعه - رهبران هدایت‌شده الهی که جایگاه تاریخی و تفسیری آنها یکی از ویژگی‌هایی است که اسلام شیعی را از اسلام سنی ممتاز می‌سازد. سروش، در یکی از بحث‌برانگیزترین کارهایش، حتی ظرفیت پیامبرانه محمد [ص] را نوعی ظرفیت تجربی بازتصویر می‌کند که شخصیت محدود تاریخی پیامبر به آن شکل داده است.^۶ نبوت، از جمله نبوت محمد [ص]، اساساً نوعی تجربه فردی محدود به حدود تاریخی است.

در اینجا، سروش به یکی از کارکردهای عمل دینی که در منابع تصوف معروف است، استناد می‌کند: طریقت صوفی از عمل ظاهری یا شریعت الهی به حقیقت راه می‌برد. شریعت تنها نخستین گام در طریق وحدت الهی است. این در حالی است که از دوره شکل‌گیری سازمان‌های تصوف تاکنون، اکثر صوفیان همواره بر اهمیت شریعت الهی تأکید داشته‌اند. سخن آنها این نبود که عمل ظاهری مهم نیست، بلکه بیشتر این بود که عمل ظاهری کافی نیست (قرامطفی ۲۰۰۷، ص ۲۱). پس هرچند برداشت سروش از کارکرد عمل دینی در مواردی بازتاب‌دهنده نوشته‌های صوفیانه پیشین است، خوانش او آشکارا ضرورت و اهمیت من فردی را به طریقی بیگانه با منابع قدیمی اثبات می‌کند.

بیگانه با منابع قدیمی اثبات می‌کند. **اندیشه**

یکی از منابعی که سروش در این استدلال از آن بهره می‌گیرد، *المتقد من الظلال* غزالی است، کتابی که زندگی‌نامه معنوی خودنوشت این اندیشمند قرن یازدهم میلادی است.^۸ سروش خط سیر دینی مطرح در این کتاب را به‌طور خلاصه چنین توصیف می‌کند: غزالی در نهایت سلوک فکری و روحی‌اش، طریق تصوف را برگزید و از ممارست طریق صوفیه، به تصریح خودش، به «حقیقت نبوت و خاصیت آن» رسید. غزالی این نکته را مشخص کرد که «... تجربه دینی اساسی‌ترین ویژگی نبوت پیامبر است» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۶). در حالی که هیچ مسلمانی به مرتبه پیامبر نمی‌رسد، غزالی این طیف‌بندی را برای تجربه دینی ارائه می‌دهد: «پایین‌ترین مرتبه تجربه دینی رؤیاهای صادقانه است و مراتب بالاتر اذواق و مواجید و مکاشفات عارفانه. ... فقط کسانی که واجد تجربه‌های عارفانه از جنس تجربه‌های پیامبرانه هستند و فهم معنای نبوت کرده‌اند و صدق این‌گونه سخنان را

به تجربه دیده‌اند، درمی‌یابند که منبع این سخنان کجا است و گوینده چه رتبه و منزلتی دارد» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۸).

از نظر سروش رابطه میان رؤیای معمولی و پیامبری نافی وساطت دینی و بی‌زمانی لحظه پیامبری است. رابطه افراد با محمد [ص] مقتضی هیچ نوع وساطتی نیست، بلکه «راه شناختن پیامبر و پیامبری برای همه باز است و از عجایب است که خود پیامبر این راه را برای دیگران باز نهاده است»؛ عموم پیامبران «راه تجربه پیامبرانه را برای امت و پیروان خود باز نهاده‌اند» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۸). پیامبران صرفاً پیمودن تجربه نبوی را تجویز نکرده‌اند، بلکه دیگران به آن ترغیب نیز کرده‌اند. «کسی به حقیقت مقتدی به پیامبر است که شریک ادواق و مواجید او باشد، یا به طفیل او ذوق کند.^۹ این اقتدا و تبعیت البته از آن دین‌داری عارفانه است؛ نه دین‌داری فقیهانه، که فقط در رعایت اوامر و نواهی خلاصه می‌شود» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۹). از همه مهم‌تر اینکه، برخلاف خوانش فقهی از اسلام، «شرط تبعیت از پیامبر تبعیت از تجارب او است، نه فقط پیروی از اوامر و نواهی او» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۸).

سروش برای تأیید این سخن، به نقل شعری از جلال‌الدین رومی می‌پردازد که این مقاله را با آن شروع کردیم:

ملولان همه رفتند در خانه ببندید
بر آن عقل ملولانه همه جمع بخندید
به معراج برآید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید
(۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۹).

معراج پیامبر [ص]، سفر شبانه یا عروج وی به آسمان، از برجسته‌ترین استعارات در ادبیات تصوف است.^{۱۰} اگرچه در قرآن تنها به‌اجمال به آن اشاره شده است، سایر منابع آن را سفری بسیار شکوهمندی تعریف کرده‌اند که در آن پیامبر [ص] جبرئیل را ملاقات می‌کند و سوار بر براق از مسجدالحرام به مسجدالاقصی سفر می‌کند. آنگاه که ایشان به آسمان‌ها برده شدند، در مسیرشان پیامبران قبلی را ملاقات کردند. در بالاترین جایگاه، خداوند اهمیت نماز برای وی توضیح داد و پس از مباحثی، به وی آموخت که مؤمنان باید، با اقامه نمازهای پنجگانه، اصلی‌ترین

مؤلفه مناسک مسلمانان را بر پا دارند. آنه‌ماری شیمیل توضیح می‌دهد که در سنت‌های تصوف پیشامدرن، معراج پیامبر [ص] موضوع اصلی وساطت عرفانی بود. ... ارتباط معراج با نمازهای یومیه - که محمد [ص] به‌عنوان اعاده‌حظ عروج آن را تجربه می‌کرد - امکان چنین عروج به حضور الهی را برای هر مسلمان مخلصی فراهم ساخت (۲۰۱۱، صص ۲۱۸-۲۱۹).

استناد سروش به ماجرایی معراج، اهمیت نماز و سایر اعمال عبادی ظاهری را به‌نحو کامل نفی نمی‌کند، بلکه به‌پیروی از صوفیان گذشته، این اعمال را آغازگر راهی به‌سوی یک هدف بالاتر می‌داند. «این‌همه دستورات عبادی که در دین آمده است، نظیر تهجد، صوم، صلاة، زکات، انفاق... جزء دستوراتی است بر آدمیان باب اندوختن تجربه‌های عارفانه و پیامبرانه را باز می‌کند و دست آنان را می‌گیرد و برای کسب ذوق احوال و مواجید نبوی، راه را نشان می‌دهد» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴a، ص ۸).

اما تفسیر سروش هم با آثار صوفیانه گذشته و هم با روایت شیعی ایرانی از عرفان فلسفی، که هدف غایی آن فنا در برابر حقیقت الهی است، تفاوت دارد. آن‌گونه که یک صوفی قرن دوازدهم میلادی توصیف می‌کند، بالاترین مرتبه از آن «عاشقانی است که اقیانوس وحدت را در حکمت ازلی نوشیده‌اند. باقی آن کسانی هستند که بر اقیانوسی نشسته‌اند که محل تلاقی میراثی از حقایق ناشناخته برای اهل حکمت و عشق است. آن‌ها در مقام فنا هستند؛ آن‌ها چشمی ندارند که پاک نشده باشد، قلبی ندارند که آکنده از خوف نباشد، عقلی ندارند که فانی نشده باشد، آگاهی‌ای ندارند که از میان نرفته باشد» (ارنست ۲۰۱۱، ص ۱۱۵). سیدحسین نصر می‌گوید که نه‌تنها سنت‌های تصوف، بلکه کل فلسفه اسلامی متأخر حول محور فنا در گردش است: «در نظرگاه اسلامی، هستی شعله‌ای لرزان و موقت نیست که مرگ آن را خاموش سازد. مرگ دروازه ورود به مراتب شدیدتر هستی است، چه مرگ طبیعی باشد و چه مرگ تشریفی که از طریق اعمال معنوی انجام می‌گیرد. فنا که غایت حیات معنوی است، به نیستی به‌معنای معمول کلمه منجر نمی‌شود، بلکه به بقا در الوهیت منجر می‌شود» (۲۰۰۶، ص ۹۰). این سخن مشخصاً در مورد آثار مولوی و برداشت اولیه غزالی از طریقت صوفیانه صادق است. آنچه ابراهیم موسی با عنوان «دیگربودگی» نسبت به خداوند در آثار غزالی توصیف می‌کند، نیز مؤید همین

است، تلاشی برای نوشتن ارتباط با یک دیگری که بر خویشتن حاکم است و آن را متلاشی می‌سازد (۲۰۰۵، ص ۱۰۸). مولوی نیز «به ما می‌گوید که برای پایان بخشیدن به هرگونه دوئیت، فَنای خویشتن ضروری است... این سخن در واقع صورت مبدل از انگیزه‌های صلح‌طلبانه غزالی است که به‌نحو مناسبی از آن برای توضیح دیگربودگی نسبت به امر الهی بهره می‌گیرد» (موسی ۲۰۰۵، صص ۱۱۰-۱۱۱). خود مولوی مرگ نفس را ضرورتی مطلق می‌داند: «پیش او دو آنا نمی‌گنجد، تو آنا می‌گویی و او آنا، یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد، تا دویی نماند. اما آنک او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. و هوالحی الذی لایموت، او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دویی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد» (۱۹۸۳، صص ۲۳-۲۴، نقل‌شده در لوئیس ۲۰۰۰، ص ۴۱۸).

به‌نحوی مشابه، هرچند مفهوم تجربه، که سروش آن را در *المنقذ من الظلال* برجسته می‌سازد، با متن غزالی بیگانه نیست، در طرح سروش ظرفیت دیگری به خود می‌گیرد. سروش می‌گوید که از نظر غزالی، مسلمانان می‌توانند واجد مرتبه‌ای از پیامبری در رؤیاهای خویش شوند (أرمسی ۲۰۰۸، ص ۱۴۵). این در حالی است که بحث غزالی از رؤیا حول محور مقوله رابطه افراد با امر الهی یا دفاع از بسط تکاملی تفسیر مسلمانان از اسلام نیست (دو موضوعی که در متن سروش کلیدی هستند)، بلکه بیشتر دفاعی از خود پیامبری است. استدلال غزالی از طریق تجربه مبین این است که رؤیاهای معمولی و کم‌اهمیت ما بهترین دلیل بر پیامبری است. این استدلال مبتنی بر این فرض است که رؤیا نوعی طریق شناخت است که هم با خیال و هم با عقل تفاوت دارد و غایت آن «تشبه به پیامبری»^{۱۱} است (أرمسی ۲۰۰۸، ص ۱۴۶).

هرچند خاستگاه نوشته‌های اسلامی سروش آثار غزالی و مولوی و در مقیاس وسیع‌تر کل سنت عرفان اسلامی است، او از ادبیات فنا بهره نمی‌گیرد، بلکه مرجعیت یافتن فرد را جایگزین انحلال نفس می‌کند.^{۱۲} از نگاه او، تجربه شخصی افراد - حتی پیامبران - تنها مرجعیت محدودی بر افراد دیگر دارد. با اینکه بحث غزالی درباره رؤیا از حقانیت پیامبری دفاع می‌کند، خوانش سروش از غزالی بر بشر بودن پیامبر، پیشرفت تدریجی و مداوم افراد و پیشرفت تاریخی خود اسلام تأکید

دارد. کوتاه سخن آنکه سروش از ادبیات تجربه دینی برای توضیح همین نکته اخیر بهره می‌گیرد - پیشرفت تاریخی اسلام. هدف رساله سروش همین است. او توضیح می‌دهد که «اگر پیامبری، به معنای نزدیک شدن به عوالم معنا و شنیدن پیام سروش‌های غیبی، یک تجربه است، در آن صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر و قوی‌تر کرد. یعنی... پیامبر هم می‌تواند به تدریج، پیامبرتر شود» (۲۰۰۳/۲۰۰۴ا، ص ۱۰). این فهم از تجربه نبوی مستلزم این است که اسلام را سنتی تاریخی بدانیم که فهم انسان از آن در طی زمان دچار توسعه و تغییر خواهد شد. «یعنی این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد. بلکه به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت» (۲۰۰۳/۲۰۰۴ا، ص ۱۶). سروش، هنگام تمرکز بر شخصیت پیامبر [ص]، بر بشر بودن وی تأکید می‌کند، تا این نکته را برجسته سازد که باب تجربه نبوی برای همه مسلمانان به یکسان باز است. او بدین سان نقطه ثقل عمل مسلمان را نه در فنای خویشتن، بلکه در تکامل آن قرار می‌دهد. محمد [ص]، به شیوه‌ای که مسلمانان می‌توانند و ملزم‌اند از او الگو بگیرند، در طی زمان بسط و تکامل می‌یابد؛ او در امر الهی فانی نمی‌شود، بلکه به واسطه آن رشد می‌کند.

در آثار سروش تصدیق امر باطنی و نقد واسطه بیرونی حتی به ائمه شیعه نیز تسری می‌یابد.^{۱۳} در اینجا است که دغدغه‌های سروش درباره الگوهای مرجعیت دینی-سیاسی، که در قلب ادعاهای جمهوری اسلامی برای قدرت نهفته است، به آشکارترین صورت خود می‌رسد، مخصوصاً درباره ادعای «ولایت» فقها بر جامعه اسلامی در غیاب امام دوازدهم شیعه. طبق گزارش‌های سنتی، برداشت مسلمانان شیعه و سنی از مرجعیت دینی در جریان حیات پیامبر [ص] با هم اختلاف پیدا کرد، امری که معلول خوانش‌های متفاوت آنان از سخنان پیامبر در برکه‌ای به نام غدیر خم بود. محمد [ص] در آنجا گفت که هرکه من ولی - دوست، صاحب اختیار و استاد - او هستم، باید پسرعمو و داماد من علی [ع] را نیز به ولایت بپذیرد. حادثی از هر دو سنت این رویداد را تأیید می‌کنند؛ اما اهل سنت اهمیت چندانی به این رویداد نمی‌دهند و آن را تنها نشانه احترام و علاقه به علی [ع] (که به عنوان چهارمین خلیفه مورد احترام اهل سنت نیز هست) می‌دانند. در مقابل، محققین شیعی به تدریج الهیات خود را بر خوانشی متمایز از سخنان محمد [ص] بنا نهادند

که علی را ولی جامعه مسلمانان معرفی می‌کند.

از نظر مسلمانان شیعه، محمد [ص] نه تنها علی [ع] را به عنوان دوست خود تعیین کرد، بلکه او را به جانشینی خود نیز برگزید - به عنوان صاحب اختیار و حاکم جامعه جدید مسلمانان. علی [ع] و افرادی از نسل او به عنوان امام، رهبر الهی جامعه شیعه، معصوم و صاحب بصیرتی خاص نسبت به قرآن، شناخته شدند. الهیات ائمه، که طی قرون متمادی بسط یافت، میان مرجعیت ائمه برای رهبری سیاسی جامعه مسلمانان و رشادت معنوی آن‌ها تمایز اندکی قائل بود و حق رهبری سیاسی آن‌ها را بر بصیرت معنوی خاص آن‌ها مبتنی می‌دانست. با اینکه در مقام نظر، امام تنها حاکم جامعه مسلمانان بود، به استثنای نسل نخست ائمه، بقیه آن‌ها به لحاظ سیاسی در حاشیه قرار گرفتند. در مقام عمل، شیعیان هم در دوران حیات ائمه و هم در دوران غیبت دوازدهمین و آخرین امام در قرن نهم میلادی، درباره مسئله مرجعیت تفسیری بر متون اسلامی و مسئله حکومت بر جامعه رهیافت‌های مختلفی در پیش گرفتند (ساشادینا ۱۹۸۸؛ مدرسی ۱۹۹۳؛ امیرمعزی ۱۹۹۴؛ کهلبرگ ۲۰۰۳؛ دباشی ۲۰۱۱).

در غیاب ائمه، علمای شیعه مدعی مرجعیت تفسیری در متون دینی شدند. در قرون اخیر، سازمان‌دهی آن‌ها قوی‌تر شد و سلسله مراتب گسترده‌ای را برحسب معرفت، تقوا، عدالت و نیز سرمایه اجتماعی و مالی شکل داد (ارجمند ۱۹۸۴؛ امانت ۱۹۸۸، ۲۰۰۹؛ فیشر و عابدی ۱۹۹۰، صص ۱۱۲-۱۱۴؛ کاظمی موسوی ۱۹۹۶). در این تاریخ طولانی، محققین مزبور معمولاً راضی به اظهار تمایز موضع خودشان از مراجع حاکم بودند. تنها در میانه قرن بیستم بود که علمای شیعه، در تقابل کامل با رسم دیرین، به تبیین ضرورت حکومت خویش پرداختند. پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹، روح‌الله خمینی رهبری حکومت جدید را بر عهده گرفت و استدلال کرد که سیاست اسلامی در واقع مقتضی حکومت فقهای مسلمان است. مرجعیت فقها در حوزه حکومت از معرفت آن‌ها به فقه اسلامی ناشی می‌شود، دانشی که آیت‌الله خمینی آن را به لحاظ آرمانی از منطق حقوقی حکومت جدایی‌ناپذیر می‌دانست. ولایت فقیه که در قرن قبل و وظیفه اجتماعی فقها در قبال مراقبت از زنان بی‌سرپرست، ایتام و افراد مجنون بود، با آیت‌الله خمینی به یک اصل گسترده برای حاکمیت سیاسی تبدیل شد. چارچوب قانونی و به‌شکلی

پیچیده‌تر، رویه بالفعل حقوقی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر پیوند حکومت و شریعت است (خمینی و الگار ۱۹۸۱؛ آبراهامیان ۱۹۸۲؛ متحده ۱۹۸۵؛ ارجمند ۱۹۸۸؛ فیشر ۲۰۰۳؛ گلیو ۲۰۰۳، صص ۹۵-۱۱۴).

صورت‌بندی سروش از مرجعیت ائمه - به سان صورت‌بندی وی از تجربه وحی محمد [ص] - این ادعای قدرت جمهوری اسلامی را هدف می‌گیرد. خوانش او رشته اصلی الهیات شیعه را از هم می‌گسلد: ائمه به هدایت خویشتن باطنی می‌پردازند، در حالی که حوزه‌های سیاسی را به تصمیم‌سازان سکولار واگذار می‌کنند. امر سیاسی و امر باطنی حوزه‌های جداگانه‌ای به شمار می‌روند که در آن‌ها ائمه الگوی دو نوع مختلف از رهبری هستند. او با این استدلال که دو خوانش مختلف از کلمه ولایت وجود دارد، از حکومت کنونی انتقاد می‌کند. این کلمه «به‌معنای قرب و نزدیکی بی‌واسطه است» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۵۲). ولی اعظم خداوند - اصطلاحی که در سنت شیعی علی [ع]، امام اول شیعیان با آن معرفی می‌شود - «کسی است که بیشترین نزدیکی را به خداوند دارد و خداوند بیشترین انعکاس را در وجود او یافته است. او نمایاننده خداوند و نماینده خداوند است» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۵۳). خلط این دو معنا - نمایاننده خدا و نماینده خدا - «تعقیدات کلامی سیاسی عظیمی را در تاریخ مسلمین پدید آورده است. 'نمایاننده' داریم و 'نماینده'. 'نماینده'، یعنی کسی که مأموریتی دارد. 'نمایاننده'، یعنی کسی که آینه‌وار اوصاف دیگری را بازتاب می‌دهد. اینکه آیا بهترین 'نمایاننده' کسی، بهترین 'نماینده' او هم هست یا نه، و آیا این دو وصف در شخص واحد بالملازمة جمع می‌شود یا نه، همان سؤال مهم و عظیمی است که باید به آن توجه کنیم» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۵۳).

هرچند این دو وصف در ائمه شیعه به‌طور هم‌زمان وجود داشتند، بر مسلمانان معاصر لازم است که آن دو را از هم تفکیک کنند. امامت یک مقام سیاسی است - مسئله‌ای مربوط به نمایندگی خداوند؛ اگرچه یقیناً ائمه صفات خدا را هم نشان می‌دادند و به همین دلیل به‌عنوان نمایاننده خدا نیز برگزیده شده بودند (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۷۰). با اینکه محمد [ص] در حقیقت امام علی [ع] را به رهبری جامعه اسلامی منصوب کرد، این یک انتصاب سیاسی بود. در خوانش سروش، رهبری سیاسی ائمه - که فی‌نفسه ارزش چندانی ندارد - منشأ بحث‌وجدل‌های فراوانی بوده است. او داستان معروف یکی از شاگردان معروف

امام علی [ع] را نقل می‌کند که از همراهی او در جنگ خودداری کرد. او گفت: «من این جنگ را درست نمی‌دانم. شما اجازه دهید من کار دیگری انجام دهم و همراه شما نیایم. ... [امام] هم پذیرفتند و او را به جایی دیگر فرستادند. اقتضای ریاست ظاهری همین است. [شیعیان] از امام صادق [ع] و امام باقر [ع] سؤال می‌کردند... این‌گونه نبود که امامان، به‌خاطر امام بودن، از پاسخ دادن مصون و معاف باشند... و نفس اینکه شخصی پاسخ سؤال شما را می‌دهد، به این معنا است که خود را در مقام پاسخ‌گو قرار داده است، پذیرفته است که برای هر فعلش باید حجت داشته باشد» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۷۷).

در مقابل، رهبری معنوی ائمه مطلق بود و به همین نحو ادامه یافت، حتی در غیاب آن‌ها.^{۱۴} آن‌گونه که مولانا توضیح می‌دهد، «بدون سایه رهبری، محال است کسی به آفتاب حق و حقیقت برسد. سایه رهبر به است از ذکر حق...» [در چنین فضایی] برای مرید، کمترین اعتراض و انتقاد و تخلفی در مقابل شیخ [امام] مجاز نیست» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۵۸). اگرچه امام دوازدهم از عالم مادی غایب است، «از پس پرده مردم را هدایت باطنی و معنوی می‌کند، نه رهبری سیاسی» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، ص ۲۷۵). این دو نوع رهبری در زندگی ائمه معیت دارند، اما وحدت آن‌ها با غیبت امام دوازدهم پایان می‌یابد. «ولایت فقیه هیچ حظی از ولایت عرفانی و معنوی ندارد و تنها اشتراک لفظ باعث شده است تا گروهی این ولایت را (که به‌معنای ریاست و زعامت است)، با آن ولایت (که درخور و مخصوص اولیاءالله و خواص درگاه او است) درآمیزند. بهتر است از این پس اصطلاح 'زعامت فقیه' را به‌جای ولایت فقیه به کار ببریم. ... زعامت معنایی کاملاً دنیوی و غیرمقدس است و به‌هیچ‌رو تکیه بر مقام معنوی نرده است و اگر ادامه چیزی است، ادامه ریاست ظاهری امامان، نه ولایت باطنی آنان» (سروش ۲۰۰۳/۲۰۰۴b، صص ۲۸۰-۲۸۱).

این گسست میان دو نوع ولایت باطنی و سیاسی از این ادعای جمهوری اسلامی که مرجعیت سیاسی‌اش مبتنی بر ضرورت دینی ولایت فقیه است، سلب اعتبار می‌کند. تدین باطنی و ولایت باطنی - که در خوانش سروش، رشته اتصال عمل شیعی است - مداوماً از طریق امام غائب صورت می‌گیرد. وجه ظاهری و سیاسی امامت نه‌تنها پرسش از زمامداران مسلمان را مجاز می‌دارد، بلکه از

مرجعیت دینی امامان جدا شده‌اند.

هنگام خواندن نظر سروش، نکته مهم این است که از خلط میان تصوف و باطنیت اجتناب کنیم، خلطی که در درک عمومی و آکادمیک اروپایی-آمریکایی از تصوف هویدا است. همان طور که یکی از محققان حوزه تصوف گفته است، به‌رغم تأکید آثار صوفیان بر اهمیت زندگی اجتماعی، «مطالعات درباره عرفان اسلامی همچنان چارچوب‌های نظری‌ای را وام می‌گیرند که با تمرکز بر 'تجربه عرفانی'، این نوع عرفان را به حوزه خصوصی تقلیل می‌دهند. بسیاری از این چارچوب‌ها نتیجه نوعی جهان‌نگری پسا‌روشنگری و پروتستانی است که حوزه‌های 'دین' و 'عرفان' را قلمرو خصوصی و در تقابل با فلسفه عقلی تعریف می‌کند. اما صوفیان پیشامدرن ایرانی، احتمالاً به طریقی مشابه با هم‌تایان مسیحی خود، به‌دشواری چنین تعریف محدودی از عرفان را می‌پذیرفتند» (صافی ۲۰۰۰، ص ۲۶۰)

دست‌کم تا اینجا، خوانش سروش از تصوف به‌عنوان نوعی تدین باطنی، غیراجتماعی و مشخصاً غیرسیاسی در تقابل با سنت‌های تاریخی تصوف قرار دارد. برجستگی مدل‌های باطنی تدین در ایران در واقع پاسخی به حضور دولت مدرن و محدودیت‌های آن - چه اسلامی و چه سکولار - در مورد حوزه مختص عمل دینی است. این بازتاب دولت حتی در آثار ایرانیانی که با سنت تصوف هم‌دلی ندارند، نیز مشهود است. یکی از این نویسندگان محمد مجتهد شبستری است که می‌گوید تصوف هرگز در زندگی مسلمانان محوریت نداشته است (ص ۲۰۶b، ص ۱۶۲). اما او نیز همانند سروش، باطنیت و فردیت تجربه شخصی دینی را با نقد مراجع ظاهری هم‌راستا می‌داند، مدعایی که به‌منزله انکار واسطه دینی و سیاسی است.

شبستری نیز مانند سروش از روشن‌فکران برجسته در طی دهه ۱۹۹۰ بود. او برخلاف سروش، در حوزه‌های علمیه قم تعلیمات سنتی دیده بود. او سپس استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه تهران شد و سال‌ها در آنجا تدریس کرد. وی در ابتدا حامی جمهوری اسلامی بود و پیش از اینکه از حکومت جدید دل‌سرد شود، یک دوره نماینده مجلس شد. طی دهه ۱۹۹۰، شبستری یکی از اعضای «حلقه کیان» بود، گروهی از روشن‌فکران (به‌شمول سروش) که مقالات اصلاح‌گرایانه خود را در ماهنامه کیان منتشر می‌کردند. نقدهای شبستری بیشتر بر مباحث هرمنوتیک و کثرت تفسیرها از متون دینی تمرکز داشت.^{۱۵}

شبستری مانند سروش وجود مبانی دینی را برای دولت دموکراتیک نمی‌پذیرد. شبستری، در پاسخ به منتقدانی که برابری ادیان، دموکراسی نامقید به شرع و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی دموکراسی را با اسلام ناسازگار می‌دیدند، می‌گوید که انتخاب مسلمان ایرانی نباید بین دموکراسی اسلامی یا غیراسلامی باشد، بلکه باید بین دموکراسی و اقتدارگرایی باشد (۲۰۰۶a، صص ۱۴۳-۱۴۴). طبق نظر شبستری، «اگر دولت عهده‌دار وظیفه تبلیغ دین شود، باید تفسیر خاصی از دین را تبلیغ کند، چون بدون گونه‌ای تفسیر، تبلیغ دین میسر نمی‌شود» (۲۰۰۶a، ص ۱۴۶). نقد سیاسی شبستری تنها متمرکز بر واقعیت کثرت تفسیر از اسلام نیست، بلکه بر استقلال علما نیز تأکید دارد. نظر او این است که «حفظ استقلال دین و استقلال علمای دین از منظر صیانت و حرمت دین، یک وظیفه مسلم و قطعی است» (۲۰۰۶a، ص ۱۴۷). همانند سروش، برداشت شبستری از «دموکراسی مسلمانان» در تقابل با «دموکراسی اسلامی» بدین معنا نیست که احساسات دینی بر استقرار سیاسی تأثیری نخواهد گذاشت، بلکه بیشتر بدین معناست که مراجع دینی، یعنی فقها، از دستگاه دولت جدا باشند (۲۰۰۶a، صص ۱۴۶-۱۴۷).

آثار شبستری هم وامدار سنت هرمنوتیک آلمانی است و هم وامدار منابع اسلامی. شبستری در مهم‌ترین اثر خود، هرمنوتیک، کتاب و سنت، توضیح می‌دهد که معنای خود متن پوشیده است و تنها از طریق عمل تفسیر آشکار می‌شود. این استدلال ادعای مرجع‌نهایی بودن - نظیر ادعای جمهوری اسلامی - را فرومی‌ریزد و امکان تفسیر متعدد را می‌پذیرد. به علاوه، وجود این تفسیر متفاوت زمینه را برای تفاوت درون‌دینی فراهم می‌سازد، اگرچه هدف اساسی‌تر آن فراهم آوردن فضا برای تفسیر رقیب و متعارض از اسلام در فضای جمهوری اسلامی است.

این استدلال در میزگرد «پولرلیزم دینی»، که بعداً در کتاب تقدی بر قرائت رسمی از دین به چاپ رسید، شکل واضح‌تری به خود می‌گیرد. آن‌گونه که در این میزگرد آشکار است، تفاوت شبستری با سروش در این است که شبستری علاقه اندکی به تصوف و سنت‌های عرفانی فلسفی نشان می‌دهد، سنت‌هایی که ظاهراً گشودگی بیشتری نسبت به باطنیت یا تجربه دینی دارند، یا دست‌کم خوانش‌های اروپایی‌آمریکایی آن‌ها را این‌گونه معرفی می‌کند. در خوانش شبستری، علم فقه است که با توضیح اوامر و نواهی الهی، به‌لحاظ تاریخی به سنت اسلامی سازمان

داده است، نه رهیافت‌های صوفیانه (b ۲۰۰۶، ص ۱۶۲). با وجود این تفاوت، او با این حرکت سروش، که اعتبار بخشیدن به تبیین‌های باطنی از اسلام را شرط ضروری برای غلبه بر نظارت دولت بر اعمال و مفاهیم دینی می‌داند، موافق است. شبستری می‌گوید که در تاریخ معاصر، فقه اسلامی از توضیح معنای شریعت باز مانده است. فقه اسلامی در موضوعات سیاسی به‌کلی منسوخ شده است و فراموش کرده است که شریعت در معنای صحیح آن تعیین‌کننده اعمالی است که از تجربه دینی تغذیه می‌کنند (شبستری c ۲۰۰۶، صص ۴۲۰-۴۲۱).

مرجع استدلال شبستری همان محقق سنی‌ای است که در آثار سروش نیز با او مواجه می‌شویم: محمد غزالی؛ البته شبستری بیش از *المنقذ من الظلال* - که لب مطلب آن اثبات آموزه‌های صوفیانه است - به *احیاء علوم الدین* نظر دارد، متنی به همان اندازه مهم در زمینه بازسازی فقه اسلامی (جکسون ۲۰۰۲؛ موسی ۲۰۰۵؛ گریفل ۲۰۰۹). شبستری استدلالش را بر نقد غزالی از فقه مبتنی می‌سازد: «فقه از تجربه و معنویت دینی جدا [شد] و بیان امر و نهی خداوند صرفاً به‌صورت بیان «شکل‌های رفتار» [در آمد] و ارتباط اطاعت از خداوند با هم دینی و غایت قصوی و امر نامشروط انسان مسلمان قطع [شد]؛ به‌قول غزالی [علم فقه] صرفاً دنیوی گشت» (b ۲۰۰۶، ص ۱۶۳).

با نقصان فقه، دیگر شریعت سامان‌بخش زندگی اسلامی نیست، بلکه بیشتر ادب سامان‌بخش زندگی اسلامی است - ادب اصطلاحی است که می‌توان به رسم یا مدنیت ترجمه کرد، اما معنای تخصصی‌اش «آن تربیتی است که به کسب فضیلت منجر می‌شود و انگیزه همه اعمال انسان است. ادب هم آموزش است و هم صورت عملی هنجارهای اعمال درست و ستودنی» (موسی ۲۰۰۵، ص ۲۰۹). ادب، به‌مثابه پرورش نفس مهذب، عیار عمل مسلمان است: «وقتی کتاب‌هایی مثل *احیاء علوم الدین* را باز می‌کنید، می‌بینید از نظر غزالی آنچه... باید مراعات بشود، قوانین زندگی نیست، آداب زندگی... است. عرفا می‌پرسند: 'تجارت چیست؟ آداب مسافرت چیست؟ آداب معاشرت چیست؟'... [آن‌ها] این تعبیر 'ادب' را هم در عبادات و هم در معاملات و هم در سیاست به کار می‌برند» (شبستری c ۲۰۰۶، ص ۴۱۹).

همچون سروش، از نگاه شبستری نیز این اعمال فی‌نفسه محوریت ندارند، بلکه برای پرورش دین‌داری باطنی افراد محوریت پیدا می‌کنند. ایمان درونی فقط از عمل

صحیح قوام نمی‌گیرد؛ بلکه، مسلمانان در زمان محمد [ص] به‌درستی می‌دانستند که هدف از قانون الهی تن دادن به داوری نهایی خداوند (حکم‌الله) و متأدب شدن به ادب عبودیت است. این دسته از علما، برخلاف فقهای امروز، می‌گفتند که این اعمال باطنی نفس برای دین‌داری محوریت دارد (شبستری ۲۰۰۶c، ص ۴۱۸).^{۱۶} شبستری با الهام از عنوان کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی، چنین نتیجه می‌گیرد: «مهم‌ترین معیار، که امروز باید مورد توجه قرار گیرد، این است که ببینیم کدامین نوع زندگی و کدامین نوع عمل و کدامین نوع قانون با احیای تجربه دینی مسلمانان و پویا نگاه داشتن آن سازگار است» (۲۰۰۶c، ص ۴۱۹).

در واکنش به مرجعیت شرعی جمهوری اسلامی، شبستری می‌خواهد این نکته را برجسته سازد که عبادت ظاهری (نقطه تمرکز جمهوری اسلامی درباره عمل صحیح) بیشتر به وجدان فردی پیوند می‌یابد تا به مرجعیت شرعی و اجبار حکومتی. شبستری می‌گوید که رستگاری از تقرب به خدا ناشی می‌شود و خارج از محدودیت‌های حکومت قرار می‌گیرد. شبستری، با تعریف دین به «طریق حضور یافتن نزد خدا»، توضیح می‌دهد که این سیر تنها در ارتباط فرد با خدا رخ می‌دهد و هرگز تحت مرجعیت و حاکمیت دیگران حاصل نمی‌گردد (۲۰۰۶a، ص ۱۵۱).

شبستری، با انتقاد از فقه صرفاً صوری، تلویحاً این فرض جمهوری اسلامی را رد می‌کند که فقه اسلامی برای پرورش زندگی دینی ضرورت دارد. شبستری در جایی دیگر می‌گوید که بازاندیشی فقه اسلامی ممکن است. هرچند اجرای چنین طرحی سازگاری اصول اسلامی و دموکراتیک را نشان خواهد داد، هیچ اسلام راستینی تحت قیمومیتی که بانی فعالیت‌های دینی و اخلاقی شهروندان است، نشوونما نخواهد یافت (شبستری ۲۰۰۶a، ص ۱۵۱). هدف اعمال اسلامی - که پرورش نفس است - خارج از حوزه فقه قرار می‌گیرد (شبستری ۲۰۰۶a، ص ۱۵۳).

این خوانش شبستری هم با خوانش‌های تاریخی از غزالی شباهت دارد و هم تفاوت دارد. طبق گفته شبستری، غزالی شدیداً بر مفهوم ادب تکیه دارد. بخش دوم *احیاء علوم الدین* او با عنوان «عادات»، متمرکز بر مقولات خاص ادب است، از آداب خوردن تا آداب تأسی به رفتارهای پیامبر.^{۱۷} اگر کلی‌تر سخن بگوییم، غزالی ادب را به‌عنوان قلب فقه اسلامی بازسازی کرد (موسی ۲۰۰۵، ص ۲۳۸). به‌رغم این شباهت‌ها، فهم غزالی از شریعت و فقه با شبستری تفاوت‌هایی نیز دارد. این

مهم است که شبستری ذکری از ضرورت پیوند میان اوامر و نواهی الهی و حکومت در آثار غزالی به میان نمی‌آورد. آن‌گونه که ابراهیم موسی اشاره می‌کند، «اخلاق سلوک در اعمال رستگاری مسلمانان محوریت دارد. ... از نظر غزالی، میان سیاست اکبر و اصغر، یعنی میان حکومت شهر و حکومت بدن، رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد» (۲۰۰۵، ص ۲۱۴). متن غزالی در گفت‌وگو با فردی فرضی شکل می‌گیرد که می‌پرسد: «چرا فقه را به علوم دنیوی ملحق ساخته و فقها را در زمره علمای دنیوی قرار داده‌ای؟» در اینجا گزینه‌گویی شبستری از غزالی خدعه‌آمیز است، زیرا پاسخ غزالی صرفاً این نیست که نقش فقه محدود است، بلکه همچنین مبین این است که فقه لازمه عمل مسلمانان در دنیا است. او می‌گوید: «فقیه است... که به قواعد حکومت علم دارد و می‌داند وقتی مردم در اثر شهوات با یکدیگر درگیر شدند، چگونه بین آن‌ها میانجیگری کند... به جانم سوگند که فقه به دین هم تعلق دارد، اما نه به نحو مستقیم، بلکه به نحو غیرمستقیم از طریق امور دنیوی، زیرا دنیا مقدمه آخرت است و هیچ دینی بدون آن وجود ندارد» (غزالی ۱۹۶۲).^{۱۸} خلاصه اینکه شبستری نقد مقدماتی غزالی به فقه را بازتاب می‌دهد - و این خطرناک است، زیرا جایگاه آن نقد را نمی‌داند - اما هم‌زمان درباره نقش فقه در سازمان‌دهی زندگی این جهانی و مخصوصاً سیاست، سکوت اختیار می‌کند.^{۱۹}

ورود بحث تجربه دینی به آثار مسلمانان معاصر نشان از تغییر وضعیتی در گفتمان اسلامی دارد که بر سازنده الگوهای جدیدی از باطنیت و کارکردهای جدیدی برای نفس، مرجعیت دینی و سازمان حکومتی است. محققین دین تأثیر مدل‌های تجربه عرفانی و دینی را به دوره‌های استعمار و پسااستعمار بازگردانده‌اند (شرف ۱۹۹۵؛ کینگ ۱۹۹۹). مباحث مطرح در جمهوری اسلامی ایران مؤلفه پیچیده‌ای را به پژوهش در مورد تعامل جهانی دینی می‌افزاید. در مجموع، بازسازی اسلام در ایران صرفاً معلول سیطره گسترده مقولات اروپایی‌آمریکایی نیست، بلکه تحت تأثیر تغییرات حقوقی در خود جمهوری اسلامی نیز هست. نکته مهم این است که مطالعات ایرانی صورت‌گرفته درباره سروش انفصال او از فنا و چرخش او به سمت آزادی فردی را تأیید می‌کند. در حقیقت، مباحث فنا، که سروش به‌نفع عاملیت فردی تفسیر جدیدی از آن به دست می‌دهد، به جنبش‌هایی در درون ایران مربوط است که با لیبرال دموکراسی مخالف‌اند، جنبش‌هایی که هم شامل آثار آیت‌الله

خمینی می‌شود و هم شامل آثار علمایی که از نظام جمهوری اسلامی حمایت می‌کنند (وحدت ۲۰۰۲). برخی پژوهش‌های برجسته درباره اسلام ایرانی، با انتقاد از توجیحات دینی برای دموکراسی، ادعا می‌کنند که سروش و امثال او به اندازه کافی در بازسازی جایگاه اسلام در زندگی سیاسی ایرانیان پیش نرفته‌اند (میرسیاسی ۲۰۱۰، صص ۸۷-۸۸). اما سایر محققین بر این باورند که انس با صور لیبرال و سکولار از اسلام نباید فی‌نفسه موجب تخفیف اعتبار روایت‌های غیر لیبرال از اسلام شود، روایت‌هایی که در نگاه اغلب مسلمانان، هم با اعمال جمهوری اسلامی تفاوت بسیار دارد و هم با نقدهای مخالفان اصلاح طلب آن (محمود ۲۰۰۶). دغدغه‌هایی نظیر این ریچارد کینگ را بر آن داشت تا به رهیافت‌های پژوهشی فرعی به سنت هندو در آسیای جنوبی توجه کند، با این امید که «برجسته‌سازی طریقی که در آن گفتمان‌های ضد استعماری به جای از بین بردن درون‌مایه‌ها، استعاره‌ها و کلیشه‌های استشراقی اغلب وارونه می‌شوند» ما را قادر سازد «تا دریابیم که تمرکز بر گروهی برگزیده از افراد، به‌عنوان تمثال‌های نمایان‌گر هند، صدهای فرعی را محو خواهد کرد» (۱۹۹۹، ص ۲۰۶).

صرف نظر از اینکه تفسیرهای دینی-سیاسی سروش و دیگران را بپذیریم یا نه، همان‌گونه که اشمیت می‌گوید، لازم است به این عوالم لیبرال وارد شویم «تا دریابیم اساساً چه مجادلاتی محرک چنین نظریه‌هایی بوده است» (۲۰۰۳، ص ۲۷۵). چنان‌که قبلاً گفتم، تحقیقات صورت‌گرفته درباره اسلام ایرانی عمدتاً حضور پر قدرت رژیم‌های حقوقی معاصر را که منازعه مسلمانان با جریان ارتدکسی غالباً در آن‌ها روی می‌دهد، نادیده می‌گیرند.^{۲۰} برداشت‌های مسلمانان مدرن از اسلام، اعم از لیبرال و اقتدارگرا، در درون نظام‌های حقوقی کاملاً مدرن سامان می‌یابند (اسد ۲۰۰۳، صص ۲۳۵-۲۳۶). هرچند در نگاه فردریش شلایرماخر، «مفهوم تجربه دینی مبانی جدیدی را فراهم می‌آورد که با اتکا به آن می‌توانیم از دین در مقابل انتقادهای علم‌زده‌ها و سکولارها دفاع کنیم» (شرف ۱۹۹۸، ص ۹۸)، در فضای ایران، تجربه دینی کارکرد مشابه اما بسیار متفاوتی دارد: سامان‌دهی قلمروی برای دین‌داری که خارج از سیطره قانون حکومت و نظارت جمهوری اسلامی بر عمل دینی قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر حاوی نقدی ارزشمند بر رویکرد سروش و شبستری به منابع سنتی اندیشه اسلامی و نحوه بازخوانی آن‌ها است که در جای خود و صرف‌نظر از رهیافت‌های سیاسی، بسیار درس‌آموز است. در ترجمه حاضر سعی شده است تا نقل‌قول‌ها از متن اصلی پیاده شود و از اصطلاحات تخصصی اصلی استفاده شود (مترجم).
۲. دو اثر است که سروش را در رده گفت‌مان اسلامی قرار می‌دهد: صدی (۲۰۰۱) و دالین (۲۰۰۳).
۳. مقامات حکومتی ایران نیز گهگاهی به این مباحث نزدیک شده‌اند. برای مثال، رک: ون دین بوس (۲۰۰۲). برای نقد اثر مذکور، رک: لویسون (۲۰۰۹).
۴. مصلحت در مطالعات ایرانی به معنای صواب‌دید است و در حوزه شریعت اسلامی به معنای منفعت عمومی که اصطلاحی مهم در فقه است و مشخصاً برای فقهای مسلمان اهمیت بسیاری دارد. رک: کمالی (۲۰۰۳) و جانتسون (۲۰۰۴). برای فهم معنای مصلحت در جمهوری اسلامی، رک: شیرازی (۱۹۹۷) و ماتسونگا (۲۰۰۹).
۵. سروش (۲۰۰۵) نیز همین تقسیم‌بندی را ارائه می‌دهد.
۶. مقاله بسط تجربه نبوی، از جهت عنوان، یادآور کتاب معروف سروش در حوزه معرفت‌شناسی با عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت است که در سال ۱۹۹۰ منتشر شد.
۷. خوانش سروش با خوانش هنجاری از تصوف نیز تفاوت دارد، زیرا او اهمیتی برای انتخاب طریق تصوف و برادری قائل نیست. با این حال این موضوع چندان تازگی ندارد و با تکامل طولانی عرفان فلسفی در متن شیعی مرتبط است. عرفان فلسفی اشتراکات زیادی با سنت تصوف دارد، اما در ساختار نهادی‌اش بسیار متفاوت از آن است. رک: پورجوادی (۱۹۹۹)؛ لویسون (۲۰۰۹)؛ و گرهارد بُورینگ، ۱۹۹۸، عرفان، ۵، صص ۵۵۱-۵۵۴؛ قابل دسترس در: <http://www.iranicaonline.org/articles/erfan-1> (accessed on April 22, 2013)
۸. کتاب‌های تاریخی درباره اهل سنت غالباً آثار غزالی را نقطه عطفی در الهیات، فقه، فلسفه، و تصوف اهل سنت می‌دانند؛ اما محققین درباره رابطه محققین شیعه با غزالی بحث چندانی نکرده‌اند. سروش (۱۹۹۴) حاوی بحثی مفصل در مورد غزالی است.
۹. این هردو اصطلاح عصری مشترک از واژگان تصوف را شکل می‌دهند. مترجمین معمولاً ذوق را به معنای تجربه بی‌واسطه می‌آورند (رک: غزالی ۱۹۵۳). در مقابل، سروش از اصطلاحی استفاده می‌کند که من و دیگران آن را تجربه ترجمه می‌کنیم که در آثار غزالی دلالت بر تجربه‌های این جهانی دارد. مترجمین آثار غزالی اصطلاحات مختلفی را مشخصاً به عنوان تجربه دینی ارائه داده‌اند، اما تا آنجا که من می‌دانم هیچ یک از آن‌ها تجربه نیست. به علاوه، ترجمه به تجربه به‌نحو قابل توجهی به متن اصلی تسری پیدا می‌کند. برای مثال تصوف در *احیاء علوم الدین* غزالی به‌واسطه اصطلاح کلیدی مقام (وضعیت در طریقت صوفی) و حال (وضع حاضر در تصوف) توصیف می‌شود. در ترجمه خود من صوفیان نظم درونی خود را به‌مثابه چیزی توصیف می‌کنند که بندگان خدا به‌واسطه آن وضع و شرایط خود را آن‌گونه که از خدا آمده محقق می‌سازند. همین سطر در ترجمه دیگری چنین آمده: علمی که مخلوق از طریق آن وضع خود را در ارتباط با امر الهی محقق می‌سازند، واجد تجربه‌ای عرفانی مشترک با خدا است (رک: غزالی ۱۹۶۲).
۱۰. برای بررسی آثار قدیم شیعی در مورد معراج، رک: فردریک کُلی (۲۰۱۰).

11. poor man's prophecy

۱۲. در اینجا به نظر می‌رسد سخن سروش بازتاب نظرات محمد اقبال لاهوری (متوفی ۱۹۳۸) باشد که مبین هویت شخصی بود تا فنا. مجموعه اشعار او با عنوان *اسرار خودی* مبین سفری است که با بی‌خودی آغاز می‌گردد، اما نهایتاً به سمت حکومت خویشتن و نیابت حکومت کامل بر جهان برای تغییر آن پیش می‌رود (طیب، ۲۰۱۰، ص ۳۶).
۱۳. بهروز قمری تهریزی چنین توضیح می‌دهد که چارچوب تفسیری سروش به‌نحو فزاینده‌ای، با افزایش ناامیدی وی از جنبش اصلاحی در ایران، و ضعف نهادهای دموکراتیک در ایران و روی نهادن به موعودگرایی شیعی، تاریخ‌گرا می‌شود

(۲۰۰۸، صص ۲۳۸-۲۴۰).

۱۴. استدلال سروش بازتاب اظهارات قبلی عبدالرازق مصری است که میان حکومت سیاسی و دینی پیامبر (ص) تفکیک کرده بود و سپس این تفکیک را به جانشینان او نیز تعمیم داده بود. از آنجا که محمد آخرین پیامبر بود، آن‌ها تنها می‌توانستند ادامه‌دهنده راه او در نقش غیردینی او باشند. اولین خلیفه بعد از پیامبر تنها می‌توانست ظرفیت سیاسی او را نمایندگی کند (طیب، ۲۰۱۰، ص ۱۰۷).

۱۵. برای مقالاتی درباره شبستری، رک: صدری (۲۰۰۱) و وحدت (۲۰۰۰). برای تحقیق درباره مجله گیان، رک: جهانبخش (۲۰۰۱) و مهدی سمتی (۲۰۰۷).

۱۶. علی‌رغم این واقعیت، همان‌گونه که باربارا میت‌کالف خاطر نشان می‌سازد، مطالعات تاریخی آکادمیک در مورد اسلام توجه کمی به طریقی داشته است که در آن ادب، به‌عنوان عمل مجسم، زندگی دینی و اجتماعی بسیاری از مسلمین را شکل می‌داد. او خاطر نشان می‌سازد که مطالعات جدید و معاصر در اسلام به‌طور جدی فاقد توجه به بحث ادب است و این موضوع را به‌عنوان مسیر مهم و اصلی برای تحقیقات آینده معرفی می‌کند (میت‌کالف ۱۹۸۴).

۱۷. برای دیدن خلاصه‌ای از *احیاء علوم‌الدین* همراه با ترجمه‌هایی کامل از فصل‌های مختلف آن، نگاه کنید به وبسایت غزالی، <http://www.ghazali.org/site/ihya.htm> که از ۳۱ دسامبر ۲۰۱۲ در دسترس است.

۱۸. برای بحث در مورد تقابل دنیا و آخرت در نظر غزالی، رک: گاردن (۲۰۰۵).

۱۹. برای بحث مفصل درباره نقد غزالی به فقه، رک: گیانوتی (۲۰۱۱).

۲۰. اثر جامعه‌شناس ایرانی، سعید حجاریان، در این مورد، یک استثنا محسوب می‌شود. رک: ماتسونانگا (۲۰۰۹).

- Abrahamian, Ervand 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Al-Ghazali 1953. *The Faith and Practice of al-Ghazālī*. London, UK: G. Allen and Unwin.
- _____ 1962. *The Book of Knowledge, Being a Translation with Notes of the Kitāb al-ilm of al-Ghazzali's Ihya Ulum al-din*. Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf.
- Amanat, Abbas 1988. "In between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism." In *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, 98–132. Albany, NY: SUNY Press.
- _____ 2009. "From Ijtihad to Wilayat-i faqih: The Evolving of Shi'i Legal Authority into Political Power." *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, 178–198. New York, NY: I.B. Tauris.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1994. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Arjomand, Said Amir 1984 *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 1988 *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York, NY: Oxford University Press.
- Asad, Talal 2003. "Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt." *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, 205–256. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Boroujerdi, Merhzad 1996. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Chidester, David 2000. "Material Terms for the Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 68/ 2:367–380.
- Colby, Frederick 2010. "The Early Imami Shi'i Narratives and Contestation over Intimate Colloquy Scenes in Muhammad's Mi'rāj." In *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, ed. Christiane Gruber and Frederick Colby, 141–156. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Dabashi, Hamid 2011. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dahlén, Ashk 2003. *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*. New York, NY: Routledge.
- Enayat, Hamid 1982. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and the Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London, UK: I.B. Tauris.
- Ernst, Carl W. 2011. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston, MA: Shambhala.
- Fischer, Michael M. J. 2003. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Fischer, Michael M. J. and Mehdi Abedi 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Fitzgerald, Timothy 2000. "Experience." In *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun and Russell T. McCutcheon, 125–139. London, UK: Cassell.
- Garden, Kenneth 2005. "Al-Ghazālī's Contested Revival: Ihyā' Ulūm alDīn in Khorasan and the Maghrib." PhD diss., University of Chicago.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz 2008. *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. New York, NY: I. B. Tauris.
- Gianotti, Timothy J. 2011. "Beyond Both Law and Theology." *The Muslim World*

101/4:597–613.

- Gleave, Robert 2003. "Political Aspects of Modern Shi'i Legal Discussions: Khumayni and Khu'i on ijthad and qada." In *Shaping the Current Islamic Reformation*, ed. B. A. Roberson, 96–116. Portland, OR: Frank Cass.
- Griffel, Frank 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Jackson, Sherman A. 2002. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*. Karachi, Pakistan: Oxford University Press.
- Jahanbakhsh, Forough 2001. *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Jantzen, Grace 1995. *Power, Gender and Christian Mysticism*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Johnston, David 2004. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usū l al-Fiqh." *Islamic Law and Society* 11/2:233–282.
- Kamali, Mohammad Hashim 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, UK: Islamic Texts Society.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kazemi Moussavi, Ahmad 1996. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Khomeini, Ruhollah and Hamid Algar 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Berkeley, CA: Mizan Press.
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion*. New York, NY: Routledge.
- Kohlberg, Etan 2003. *Shi'ism*. Burlington, VT: Ashgate.
- Lewis, Franklin 2000. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford, UK: Oneworld.
- Lewisohn, Leonard 2009. "Theoretical Extremes of the Study of Mystic Man in Modern Iran: Review Article." *Iranian Studies* 42/2:285–310.
- Mahmood, Saba 2006. "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18/2:323–347.
- Matsunaga, Yasuyuki 2009. "The Secularization of a Faqih-Headed Revolutionary Islamic State of Iran: Its Mechanisms, Processes, and Prospects." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29/3:468–482.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York, NY: Oxford University Press.
- Metcalf, Barbara Daly 1984. "Introduction." In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Daly Metcalf, 1–22. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mirsepassi, Ali 2010. *Democracy in Modern Iran: Islam, Culture, and Political Change*. New York, NY: New York University Press.
- _____ 2011. *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Modarressi, Hossein Tabataba'i 1993. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press.
- Moosa, Ebrahim 2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Mottahedeh, Roy 1985. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York, NY: Pantheon.
- Nasr, Seyyed Hossein 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Ormsby, Eric 2008. "Poor Man's Prophecy: Al-Ghazālī on Dreams." In *Dreaming across Boundaries*, ed. Louise Marlow, 142–152. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pourjavady, Nasrollah 1999. "Opposition to Sufism in Twelver Shi'ism." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, 614–623. Boston, MA: Brill.
- Rumi, Jalaluddin 1983. *Fihe Mā fih az Goftār-e Mowlānā Jalāl al-Din Mohammad mashhur be Mowlavi*, ed. Badi' al-Zaman Foruzānfar, 5th printing. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein 1988. *The Just Ruler (al-Sultān al-ʿAdil) in Shīʿite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York, NY: Oxford University Press.
- Sadri, Mahmoud 2001. "Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 15/2:257–270.
- Safi, Omid 2000. "Bargaining with Baraka: Persian Sufism, 'Mysticism,' and Pre-modern Politics." *The Muslim World* 90/3–4:259–288.
- Schimmel, Annemarie 2011. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Schirazi, Asghar 1997. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. New York, NY: I.B. Tauris.
- Schmidt, Leigh Eric 2003. "The Making of Modern 'Mysticism.'" *Journal of the American Academy of Religion* 71/2:273–302.
- Semati, Mehdi 2007. "Media, the State, and the Prodemocracy Movement in Iran." In *Negotiating Democracy: Media Transformations in Emerging Democracies*, ed. Isaac A. Blankson and Patrick D. Murphy, 143–160. Albany, NY: State University of New York Press.
- Shabestari, Muhammad Mujtahid 2006a. "Democracy of Muslims, not Islamic democracy." In *A Critique of the Official Reading of Religion (Naqdi bar Qara'at-i Rasmi az Din)*, 143–151. Tehran, Iran: Tahr-i Naw.
- _____ 2006b. "Political Jurisprudence Has Forfeited Its Rational Basis." In *A Critique of the Official Reading of Religion (Naqdi bar Qara'at-i Rasmi az Din)*, 161–183. Tehran, Iran: Tahr-i Naw.
- _____ 2006c. "Religious Pluralism." In *A Critique of the Official Reading of Religion (Naqdi bar Qara'at-i Rasmi az Din)*, 381–445. Tehran, Iran: Tahr-i Naw.
- Sharf, Robert H. 1995. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience." *Numen* 42/3:228–283. 1998 "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, 94–116. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Soroush, Abdolkarim 1991. *The Expansion and Contraction of Religious Knowledge (Qabz va Bast-i Ti'uriki Shari'at)*. Tehran, Iran: Sirat. 1996 "Husayn bin 'Ali and Jalaluddin Rumi." In *The Loving Gamble: Shams and Rumi (Qimar-i 'Ashiqana: Shams va Mawlana)*, 139–165. Tehran, Iran: Mu'asasat-i Farhangi-yi Sirat.
- _____ 2000a. "Types of Religiosity." *Kiyan* 50:22–26.
- _____ 2000b. *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, trans. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. New York, NY: Oxford University Press.
- _____ 2000c. "The Sorrow of the Lover and the Laughing of the Beloved." In *The Loving Gamble: Shams and Rumi (Qimar-i 'Ashiqana: Shams va Mawlana)*. Tehran, Iran: Mu'asasat-i Farhangi-yi Sirat.
- _____ 2003/2004a. "The Expansion of Prophetic Experience (Bast-i Tajribat-i

- Nabavi).” In *The Expansion of Prophetic Experience (Bast-i Tajribat-i Nabavi)*, 1–28. Tehran, Iran: Mu’asat-i Farhangi-yi Sirat.
- _____ 2003/2004b. “Spiritual Guardianship and Political Guardianship (Vilayat-i Bātaḥ ī va Vilayat-i Siyasi).” In *The Expansion of Prophetic Experience (Bast-i Tajribat-i Nabavi)*, 242–282. Tehran, Iran: Mu’asat-i Farhangi-yi Sirat.
 - Tayob, Abdulkader 2010. *Religion in Modern Islamic Discourse*. New York, NY: Columbia University Press.
 - Vahdat, Farzin 2000. “Post-Revolutionary Discourses of Mohammad Mujtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity.” *Critique* 16:31–54.
 - _____ 2002. *God and Juggernaut: Iran’s Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
 - _____ 2003. “Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity.” *International Journal of Middle East Studies* 35:599–631.
 - Van den Bos, Matthijs 2002. *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar era to the Islamic Republic*. Boston, MA: Brill.
 - Vásquez, Manuel A. 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. New York, NY: Oxford University Press.