

نقد و بررسی نظر مجتهد شبستری درباره گوهر و صدف دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲

محمد کاشی زاده*

چکیده

یکی از عرصه‌هایی که مجتهد شبستری به آن ورود کرده، بحث ذاتی و عرضی یا گوهر و صدف دین است. وی در این باره دو نظر دارد: در موردی گوهر دین را تجربه دینی می‌داند و در مورد دیگر گوهر دین را مقصود بالذات معرفی می‌کند. این دو دیدگاه را می‌توان به صورت جدا ارزیابی کرد اما به نظر می‌رسد، مراد وی از طرح بحث مقاصد بالذات یافتن وجه اشتراکی میان تجربه‌های دینی به طور کامل متمایز از یکدیگر به لحاظ ماهوی است. وجه اشتراک پیش گفته تجربه‌های دینی را به لحاظ مقاصد با یکدیگر به نقطه اشتراک می‌رساند.

نوشته پیش رو قصد دارد دو دیدگاه طرح شده را مورد مذاقه قرار دهد؛ اولاً، رابطه این دو دیدگاه را بررسی کند؛ ثانیاً، به بررسی منطق کشف ذاتیات دین آن گونه که در نظر وی مطرح شده است، بپردازد. همچنین روش به کار گرفته شده در این نظریه را اعتبارسنجی کند.

واژگان کلیدی: ذاتی، عرضی، مقصود بالذات، مقصود بالعرض، تجربه دینی،

مجتهد شبستری.

*. مربی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mohamad_kashizadeh@yahoo.com)

مقدمه

ذاتی در برابر عرضی معادل واژه «Substance» در برابر «Accident» است البته باید توجه داشت که لغت «Essence» نیز در زبان انگلیسی به معنای ذاتی به کار می‌رود. گوهر و صدف دین در مقام کاربرد اصطلاحی معادل این دو واژه شمرده می‌شوند. فرهنگ لغت آکسفورد «Substance» را به ماده، ماهیت و جزء اصلی و مهم یک شیء ترجمه کرده است (Whehmeire, ۲۰۰۳). در اصطلاح فلسفی، - که نخستین بار به وسیله ارسطو استفاده شده است - به معنای «جوهر» در برابر «عرض» می‌باشد؛ یعنی برای موجودی که وجودش لافسه باشد و وابسته به غیر نباشد، واژه «Substance» استعمال می‌شود که در برابر موجودی که وجودش لغیره است و در مقام تحقق نیازمند موضوع می‌باشد مانند: کیفیات، افعال، روابط و ... واژه «Accident» استعمال می‌شود (Ayers, ۱۹۹۸).

معنایی که در بحث ذاتی و عرضی دین مراد است و مورد استفاده و ملاحظه قرار می‌گیرد با کاربرد سوم این لغت یعنی «جزء اصلی و مهم یک شیء» قرابت دارد. عرضی «Accident» که در زبان انگلیسی برای افاده معنای «صفت عرضی» استعمال می‌شود در برابر جزء ذاتی قرار می‌گیرد.

نظریه ذاتی و عرضی دین را به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم می‌کند. این نظریه مشتمل بر دو رهیافت می‌باشد که یا گوهر دین را در حوزه «دین‌داری» بحث می‌کند یا در حوزه «دین». رویکردی که ذاتی را وصف دین برمی‌شمارد، ذاتی را آن چیزی می‌داند که دین بدون آن دین نیست و تغییرش به نفعی دین خواهد انجامید و در برابر مقصود از عرضی آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه دیگری باشد، گر چه دین هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری

نیست. پیش فرض رویکرد پیش گفته این است که بخشی از دین، عناصر فرلتاریخی و جهانی هستند و با مرور زمان دست‌خوش تحول و دگرگونی نمی‌شوند و قوام دین به این عناصر است اما بخش دیگر که پوسته و صدف عناصر قوام‌بخش شمرده می‌شوند، اموری در پیوند با تاریخ و فرهنگ و شرایط زمانی و مکانی تلقی می‌شوند؛ در نتیجه عرضی‌های دین در این معنا، اموری هستند که وظیفه انتقال گوهر را از فرهنگی به فرهنگ دیگر به عهده دارند و در زمان انتقال فرهنگی باید دگرگون و متغیر شوند.

۱۶۵



نقد و بررسی
نقد مجتهد شبستری درباره گوهر و صدف دین

در برابر، رویکردی که از گوهر (ذاتی) دین در حوزه «دین‌داری» بحث می‌کند، ذاتی را وصف حالات مکلفین قلمداد کرده و نگاهی درونی و سابجکتیو نسبت به دین دارد. با دوبخشی تلقی کردن «تدین» مرحله‌های ظاهری و قشری تدین، تعبیر به عرضی شده و رسیدن به مغز و روح دین‌داری که فرد را بی‌نیاز از لایه و قشر ظاهری می‌کند، ذاتی دین نامیده می‌شود. نتیجه آنکه در رویکرد نخست نگاهی آبجکتیو و عینی به مسئله می‌شود و در رویکرد دوم آنچه مد نظر است، امری سابجکتیو و درونی می‌باشد.

در برخی بحث‌ها به معنای دیگری برای گوهر یا ذاتی دین اشاره شده است. بر این اساس مشترکات ادیان گوناگون گوهر دین تلقی شده و از وجوه اختلافی به صدف دین تعبیر می‌شود (نصری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴) اما باید توجه داشت که این معنا مراد افرادی که از ذاتی و عرضی دین بحث می‌کنند نیست چرا که آنان در پی کشف لایه‌های متغیر و هسته ثابت دین هستند تا بتوانند نسخه کارآمدی از دین در دنیای مدرن عرضه کنند.

مجتهد شبستری در یک نگاه کلی گوهر دین را تجربه دینی می‌انگارد بر همین

اساس دیدگاه وی را می‌توان ذیل آن دسته از نظریه‌هایی دسته‌بندی کرد که گوهر دین را در حوزه «دین‌داری» جست‌وجو می‌کنند. اگر چه بحث وی به حوزه «دین» نیز کشیده می‌شود اما از آنجا که ملاک تقسیم‌بندی دو رویکرد، امر اتخاذ شده به‌عنوان گوهر دین است، نه لوازم مورد استفاده و وی نیز گوهر دین را تجربه دینی می‌داند، می‌توان وی را ذیل آن دسته از افرادی طبقه‌بندی کرد که گوهر دین را در حوزه «دین‌داری» جست‌وجو می‌کنند.

مفهوم‌شناسی ذاتی (چیستی ذاتی از دید مجتهد شبستری)

مجتهد شبستری دو کاربرد متفاوت از ذاتی و عرضی دین طرح می‌کند. کاربرد واژه ذاتی در این دو مورد به یک معنا نیست و بر همین اساس لازم است به‌صورت جدا بررسی شوند. وی در موردی گوهر دین را تجربه دینی می‌خواند که متأثر از چهار محدودیت انسانی یعنی تاریخ، زبان، اجتماع و جسم وی است. گوهر دین بر این اساس چند ویژگی اصلی دارد که عبارت هستند از: الف) پویایی، ب) شخصی بودن، ج) پنهانی، د) فرار بودن. لازمه چنین نگاهی نفی ساختار تشریحی دین و نیز لزوم سیالیت و زنده نگاه‌داشتن تجربه‌های دینی و بسنده‌نکردن به تجربه‌های دینی دوران نزول است؛ در نتیجه آنچه ملاک دین‌داری است، انطباق عمل با تجربه‌های دینی در دوران پیش‌رو می‌باشد نه آنکه بخواهیم انضباط عمل مؤمنان را براساس قواعد و ضوابط دینی جویا شویم. معنای دیگر ذاتی مورد اشاره در نگاه مجتهد شبستری مقصود بالذات در برابر مقصود بالعرض است. وی در این تقسیم‌بندی دین را به لحاظ مقاصد و ارزش‌هایش بررسی کرده و بیان می‌دارد مقاصد درجه دوم فقط از باب

مقدمه‌بودن ارزش دارند و فقط از آن جهت مطرح شده‌اند که واقعیت‌های اجتماعی آن دوره اقتضا داشته است. وی یگانه روش معتبر بررسی و کشف مقاصد درجه اول و درجه دوم را پدیدارشناسی تاریخی معرفی کرده است و باور دارد که نمی‌توان به روش درون دینی به این مهم دست یافت.

هر یک از دو نظر ارایه‌شده در باب ذاتی و عرضی دین، قابلیت بررسی و مذاقه جداگانه دارند. در عین حال لازم است که ارتباط این دو نظر با یکدیگر ملاحظه شود. در اینکه رابطه میان این دو دیدگاه یعنی تعریف ذاتی دین به «مقاصد بالذات» و «تجربه دینی» چیست؟ می‌توان فرض گوناگونی را بررسی کرد.

نخست اینکه این دو نظر دو دیدگاه متفاوت است و هر کدام به صورت جدا بررسی می‌شود؛ «مقاصد بالذات» بحث را از زاویه غایت دین پیش می‌برد و «تجربه دینی» از زاویه مبدأ دین.

چنین وجه جمعی نیز می‌توان میان دو دیدگاه در نظر گرفت: فرض این است که گوهر دین همان تجربه دینی می‌باشد اما یکی از ملاک‌های شناخت و تعیین گوهر دین، مقصود بالذات بودن است. توضیح آنکه وحی گونه‌ای از تجربه‌های دینی شمرده می‌شود و دین، اصالتاً آن گونه که اکنون مشاهده می‌کنیم، ساختار تشریحی نداشته و تحول‌های تاریخی و اجتماعی یک نظام عقیدتی و اجتماعی مشخص پدید آورده است؛ بنابراین حفظ و ابقای دین، فقط به این معنا درست خواهد بود که شریعت مبتنی بر تجربه ایمانی سیال و زنده در طول زمان ادامه حیات بدهد و از آنجا که گوهر دین چند ویژگی اصلی دارد که عبارت هستند از: پویایی، شخصی‌بودن، پنهانی و فرار بودن؛ تجربه دینی به‌طور کامل شخصی خواهد شد و تمام هویت دینی و ملاک دین‌داری، داشتن این

گوهر است نه تابعیت از یک نظام رفتاری و همچنین بنابر اینکه تجربه دینی امری شخصی، پنهانی، فرار و پویاست، آنچه دو گوهر به طور کامل شخصی که از یکدیگر تمایز تام دارند را می‌تواند به یکدیگر پیوند دهد، اشتراک در غایت است، نه در ذات و ماهیت تجربه دینی. بنابراین محذور عدم امکان اشتراک ماهوی میان دو تجربه دینی شخصی به طور کامل ممتاز، زمینه‌ساز اتخاذ ملاک و معیاری خارج از تجربه دینی شده که همان اشتراک در غایات تجربه‌های دینی است.

بر این اساس آنچه به‌عنوان گوهر دین مطرح می‌شود، تجربه دینی است. تجربه دینی برای هر فردی نیز امری به‌طور کامل شخصی و متمایز از تجربه دینی دیگران و حتی شخص پیامبر اکرم ﷺ است و این امر زمینه‌ساز عدم امکان نسبت‌دادن دین واحد به دو شخص خواهد شد. راه‌کار حل این مشکل تعیین ملاکی است که بتوان دو تجربه دینی را ذیل یک ملاک دسته‌بندی کرد و از آنجا که به لحاظ ماهیت تجربه دینی نمی‌توان چنین کاری کرد، با لحاظ غایت دین‌داری ملاک مورد نظر پیشنهاد داده شده است. از این‌رو آقای مجتهد شبستری به بررسی غایات حرکت پیامبر اکرم ﷺ پرداخته و با تفکیک غایات بالذات از غایات بالعرض و واسطه‌ای، ملاک جدیدی در اشتراک و وحدت سیر دین‌داری میان مؤمنان با اختلاف در عملکرد مؤمنانه و نیز اختلاف ماهوی تجربه‌های دینی عرضه می‌کند.

۱. ذاتی دین یا مقصود بالذات در برابر مقصود بالعرض

یکی از معانی مطرح‌شده درباره ذاتی از سوی مجتهد شبستری «مقصود بالذات»

در برابر «مقصود بالعرض» است. آقای مجتهد شبستری در بحث خداشناسی رابطه ویژه خداوند متعال ﷻ با یک شخص به عنوان پیامبر و القای وحی ملفوظ به وی را به علت محذور رابطه ثابت و متغیر نمی‌پذیرند. از سوی دیگر در بحث انسان‌شناسی باور دارد که پیامبر به عنوان یک انسان نگاه تفسیری خویش را از جهان بیان می‌کند و بیان‌های پیامبر اکرم ﷺ ارزش خبری ندارند بلکه بیانگر تفسیر وی از عالم پیرامونی‌شان است. با تکیه بر همین دو مبنا و نفی وحی لفظی، در مقام وحی‌شناسی نمی‌توانند وحی را به لحاظ مبدأ آن بررسی شوند؛ در نتیجه به لحاظ غایت و مقصد آن را مطالعه می‌کند. تفسیر نهایی وی از وحی این است که هر سخنی که سبب پدیدآمدن دگرگونی در مخاطب شود، وحی تلقی می‌شود و فرقی نمی‌کند از چه کسی، در چه مکانی و در چه زمانی صادر شود و سخن پیامبرانه سخنی است که دگرگونی پدید می‌آورد. بر این اساس مبدأ دین به صورت کلی «اپوخته» می‌شود و آنچه برای وی وجه اهتمام بررسی است مقصد دین می‌باشد. از سوی دیگر از آنجا که مقاصد دین می‌تواند به مقاصد نهایی و مقاصد میانی تقسیم شود، وی مقاصد نهایی را مقصود بالذات می‌خواند و مقاصد میانی را که زمینه رسیدن به مقاصد نهایی هستند مقصود بالعرض تلقی می‌کند. وی نظر خویش را با طی کردن این مقدمه‌ها تبیین می‌کند: نخست اینکه در رسالت و دعوت پیامبر اسلام ﷺ مانند هر پیامبر و صاحب رسالت دیگری دو دسته ارزش و مقصود وجود دارد. یک دسته از ارزش‌ها و مقاصد نهایی هستند و دسته دیگر ارزش‌هایی هستند که مقدمه و وسیله تحقق مقاصد نهایی شمرده می‌شوند. مقاصد درجه دوم فقط از باب وسیله بودن مطلوب پیامبر بوده‌اند و فقط از آن جهت مطرح شده‌اند که شرایط تاریخی، اجتماعی،

اقتصادی، سیاسی و در یک کلام واقعیت‌های اجتماعی حجاز که مرکز جغرافیایی رسالت حضرت بود، آنها را ایجاب می‌کرد. این واقعیت قابل انکار نیست که رسالت وی در واقعیت‌های اجتماعی یعنی در جهان‌بینی و باورها، ارزش‌ها و اخلاق، آداب و رسوم و معاملات و قواعد رفتاری انسان‌ها با یکدیگر تأثیر می‌گذاشت و به سامان می‌رسید.

دوم آنکه سلوک پیامبر اکرم ﷺ براساس طرح و ساختاری عقلایی شکل گرفته است و انکار این شیوه به لحاظ تاریخی ممکن نیست. مطالعه روش تعاملی پیامبر با جامعه هدف نشانگر آن است که وی در تمام مرحله‌های زندگی خویش با کوشش خستگی‌ناپذیر خویش، تمام روش‌های عقلایی عصر خود را به کار گرفته است.

مقدمه سوم بر این اصل استوار است که فهم دوگانگی مقاصد و ارزش‌ها و احکام مربوط به آنها برای مخاطبان زمان پیامبر قابل تشخیص نبوده است؛ چرا که؛ اولاً، آن دوران مخاطبان تحت تأثیر رهبری کاریزماتیک پیامبر اکرم ﷺ قرار داشتند؛ ثانیاً انسان‌ها به‌طور معمول نمی‌توانند از زمانی که در آن به‌سر می‌برند فاصله بگیرند و خود به تفکیک بالذات و بالعرض و تصادفی در مقصودها و ارزش‌های خود پی‌برند. این فقط از مقدمات پسینیان است که با نگاه پدیدارشناسانه تاریخی، مقصودها و ارزش‌های پیشینیان خود را دسته‌بندی کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۱۹). سرانجام با کاربست این روش نتیجه می‌گیرد که: در رسالت و دعوت پیامبر اسلام ﷺ مانند هر رسالت و دعوت دیگر یک رشته مقاصد و ارزش‌های نهایی وجود داشت که ذاتیات رسالت وی را تشکیل می‌دادند و یک رشته مقاصد و ارزش‌های فرعی که مطلوبیت آنها ذاتی

نبوده است و فقط وسیله تحقق دسته نخست در آن عصر و فقط به خاطر شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و در یک کلام واقعیت‌های اجتماعی که آنها را ایجاب می‌کرد، طرح شده‌اند (همان، ص ۱۱۸).

مجتهد شبستری بنابر اصل پدیدارشناسی تاریخی نتیجه می‌گیرد که شهود پدیدارشناسانه دین با فاصله چهارده قرنی دو واقعیت را به ما نشان می‌دهد: «۱. کانون اصلی پدیده نبوت و رسالت؛ ۲. چارچوب اجتماعی مادی و معنوی - تاریخی که آن پدیده در آن اتفاق افتاده است» (همان، ص ۱۱۹) و پس از تفکیک و بیان مؤلفه‌های هر دو مقوله، براساس روش پیش‌گفته معتقد می‌شود که اعتبار حکم شرعی در هر عصر، چگونگی امکان «سلوک توحیدی» است (همان).

نتیجه آنکه آنچه اصالتاً به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود، مقاصد و ارزش‌های مد نظر پیامبر است و به تبع این ارزش‌ها و مقاصد، گفته‌ها و اعمال و احکام نیز به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم خواهند شد. ذاتیات یگانه گزاره‌هایی هستند که مقوم توحید هستند، به‌صورتی که توحید در هر فرهنگی ظاهر شود، آنها را الزاماً با خود همراه دارند و هر آنچه غیر از چنین گزاره‌هایی باشد و مقدمه رسیدن به آنها تلقی شود، حکم عرضی پیدا کرده و معیار اعتبارشان؛ اولاً، عصری می‌شود؛ ثانیاً، تابع این است که «سلوک توحیدی» به چه شکلی محقق شود.

بررسی‌ها و ملاحظه‌ها

چند ابهام و پرسش جدی در برابر نظریه مقصود بالذات وجود دارد: نخست اینکه آیا مقصود بالذات همان ذاتی است؟ دیگر آنکه آیا پدیدارشناسی تاریخی روشی معتبر در کشف مقاصد بالذات شمرده می‌شود و اگر استفاده از این روش

با گفته‌های صاحبان شریعت در دوره‌های گوناگون در تهافت بود، کدام یک مقدم است؟ بحث دیگر نیز این است که منطق رسیدن از مقصود بالذات به ذاتی دین چیست و در این نظریه این راه چگونه طی شده است؟

۱. مدعای بدون دلیل

ادعای مجتهد شهبستی این است که غیر از سلوک توحیدی، همه آنچه از پیامبر به ما رسیده عرضی دین شمرده شده و باید براساس شرایط زمان کنونی محقق شوند. در اینکه اصلی‌ترین عنصر و هدف بالذات از تبلیغ پیامبر دعوت به توحید باشد، بحثی نیست اما چگونه با پدیدارشناسی تاریخی به دست می‌آید که هر آنچه غیر از توحید به دست ما رسیده، عرضی دین و از مقتضیات جامعه زمان نزول قرآن کریم و شکل‌گیری دین است؟

۲. پدیدارشناسی و لزوم گذشت تاریخ

ادعای بی‌دلیل دیگری که وی بیان می‌کنند، لزوم گذشت تاریخ برای پدیدارشناسی یک امر تاریخی است. اتخاذ رویکرد پدیدارشناسانه و کشف مقاصد بالذات و تمایز آنها با مقاصد بالعرض امری نیست که نیازمند زمان باشد. از سوی دیگر جای این پرسش وجود دارد که چگونه امامان معصوم علیهم‌السلام که در زمانی متأخر از شکل‌گیری دین زیست کرده‌اند، جملگی نسبت به این امر پدیدارشناسانه غفلت ورزیده‌اند؟ وانگهی خود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که مدعی دین خاتم بود و آن را در تمام زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا می‌دانست چرا چنین تفکیکی قابل نشد؟ آیا خود وی نمی‌دانست که تمام آموزه‌هایش غیر از توحید عرضیاتی در جهت رسیدن به توحید است و آیا وی مؤلف نبود دستور به تغییر

احکام، بر فرض تغییر شرایط بدهد و این امر را به‌عنوان قاعده‌ای جهت حفظ و پویایی دین مطرح کند؟

۳. ملاک حجیت توحید به‌عنوان مقصود بالذات دین

مجتهد شبستری «مقصود بالذات» دین اسلام را براساس پدیدارشناسی تاریخی سلوک توحیدی می‌داند. بر فرض پذیرش حجیت نگره اتخاذ شده در شناخت مقصود بالذات جای چند پرسش و ابهام باقی است. نخست اینکه آیا فقط «سلوک توحیدی» وی مقصود بالذات است یا «تجربه توحید» یا گزاره «لا اله الا الله»؟ «سلوک توحیدی» به عملکرد وی بازمی‌گردد، گزاره «لا اله الا الله» به بینش و باورها و «تجربه توحیدی» نیز حاصل سلوک درونی و خودسازی فردی وی است. اگر ملاک عملکرد توحیدی باشد، این اشکال وارد می‌باشد که تا تمام اجزای دین الاهی به‌صورت کامل اتیان نشود، عملکرد توحیدی محقق نمی‌شود. اگر فقط باور توحیدی مد نظر است، می‌توان پرسید کدام تقریر از توحید منظور است؟ به چه دلیل توحید ملاک تبعیت قرار می‌گیرد و بر چه اساسی صحیح است؟ آیا توحید به‌علت پشتوانه استدلالی حجت قرار می‌گیرد یا پدیدارشناسی تاریخی هم ملاک شناخت مقصود بالذات است و هم حجیت در تبعیت را به همراه دارد؟ بر فرض اینکه تجربه توحیدی پیامبر اکرم ﷺ مقصود بالذات تلقی شود، با پذیرش شخصی بودن تجربه‌های دینی، چگونه تبعیت از تجربه دینی و کلام پیامبر حجیت دارد؟ در صورتی نیز که تبعیت از توحید به‌عنوان تجربه دینی ملاک باشد، از آنجا که تجربه دینی امری به‌طور کامل شخصی، سیال و گنگ و مبهم است، نمی‌توان انتظار داشت که تمام تجربه‌های دینی به توحید بینجامند.

تجربه دینی امری شکل ناپذیر و سیال است و اگر هم بخواهیم به صورت پیشینی برای آن در طول زمان و برای افراد گوناگون قیدها و چارچوبی مشخص کنیم؛ اولاً، نیاز به چارچوب معیار و مشخص بیرونی هستیم؛ ثانیاً، تجربه دینی را از سیالیت خویش خارج کرده‌ایم و در قالب ساختاری تشریحی پیشینی و متحجّر (بنابر فرض آقای مجتهد شبستری) به بند کشیده‌ایم.

۴. رابطه مقصود بالذات و ذاتی دین

آیا می‌توان مقصود بالذات را همان ذاتی و مقصود بالعرض را عرضی دین تلقی کرد؟ آیا نباید و نمی‌توان میان اهداف دین و خود دین تفکیکی پدید آورد؟ ذاتی و عرضی اصطلاحاً ناظر به گزاره‌ها، زمانی مطرح است که دو گونه گزاره با یکدیگر مورد مقایسه قرار گیرند؛ دسته‌ای از گزاره‌ها که جنبه زمانی و موقت داشته عرضی نامیده می‌شوند و در برابر، دسته‌ای دیگر که مختص شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی زمان نزول دین نیستند و همراهی همیشگی با دین را دارند و دین بدون آنها دین نمی‌شود، ذاتی دین نامیده می‌شوند. اما در تفکیک مقصود بالذات و بالعرض دو سنخ هدف با یکدیگر سنجیده می‌شوند. در هر حرکتی می‌توان اهداف میانی و اهداف غایی در نظر گرفت و البته هدف غایی نهایی و بالذات، هدفی است که تمام اهداف دیگر نسبت به آن هدف غایی، میانی تلقی شوند اما ترتب اهداف بر یکدیگر و مقدمه قرار گرفتن برخی بر یکدیگر به معنای ذاتی بودن برخی و عرضی بودن برخی دیگر نیست؛ برای مثال، ممکن است فردی دین را جامع و کامل و خاتم ببیند و بر همین اساس تمام گزاره‌های دینی را ذاتی دین تلقی کند و در عین حال باور داشته باشد که مقاصد دین، قابل

تفکیک به بالذات و بالعرض هستند. از همین رو یکی از آسیب‌های این دیدگاه خلط میان ذاتی و عرضی دین و مقصود بالذات و مقصود بالعرض دانسته شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۶۷ / عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص ۳۷).

۵. منطقی رسیدن از مقصود بالذات به ذاتی

همان‌گونه که در بحث پیشین تبیین شد، نمی‌توان مقصود بالذات و ذاتی را به یک معنا پنداشت، سرانجام نظریه پرداز باید با طرح منطقی از مقصود بالذات به ذاتی دین برسد. به عبارت دیگر اگر چه مقصود بالذات را نمی‌توان مساوی با ذاتی دین دانست اما شاید بتوان با فرایندی از مقصود بالذات به ذاتی دین رسید. آقای مجتهد شبستری بسیار مجمل به این مسئله پرداخته‌اند که منطقی رسیدن از مقصود بالذات به ذاتی چیست و در زمان پرداختن به مقاصد دین، گفته‌ها و اعمال و احکام را به تبع به دو گونه درجه اول و بالذات و درجه دوم و بالعرض تقسیم می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

در اینکه می‌توان میان مقاصد و اهداف حرکت یک شخص، تفکیک قایل شد و آنها را به بالذات و بالعرض تقسیم کرد، بحثی نیست و در اینکه افعال نیز به تبع اهداف این تقسیم را می‌پذیرند نیز اشکالی وجود ندارد اما بحث اصلی اینجاست که وی با چه منطقی از مقصود بالذات به ذاتی و از مقصود بالعرض به عرضی رسیده‌اند. معیار عرضی در دین آن است که در هر دوره و زمانی می‌تواند و بلکه باید به تبع همان شرایط تغییر بیاید اما ملاک بالعرض دانستن یک هدف یا یک سلسله اعمال آن است که ارزششان غایی و نهایی نیست بلکه واسطه رسیدن به یک ارزش نهایی دیگر هستند.

فقط در جایی پل زدن از مقصود بالعرض به عرضی صحیح است و منطق دارد که بتوانیم اثبات کنیم راه‌های گوناگون و بدیل‌پذیری برای رسیدن به هدف غایی پیش‌گفته وجود دارد و اهداف میانی مورد نظر دین در یک دوره، فقط یکی از راه‌های ممکن (و نه انحصاری) در آن زمان بوده است که پیامبر اکرم ﷺ برای رسیدن به هدف غایی انتخاب کرده‌اند و هیچ پافشاری برای پیمودن این راه خاص و واسطه قرار دادن اهداف پیش‌گفته نداشته‌اند. در غیر این صورت، هیچ توجیهی برای جایگزین کردن افعال و رفتاری خلاف آنچه در زمان پیامبر اکرم ﷺ اتفاق افتاده است وجود ندارد؛ چرا که ممکن است میان اهداف میانی با هدف غایی رابطه انحصاری وجود داشته باشد.

حتی در صورتی که راه انحصاری نباشد، مجتهد شبستری باید درباره حجیت راه عرضه‌شده جایگزین و امکان برگزیدن آن و حجیت کنار گذاشتن راه پیشین - که به وسیله دین مطرح شده است - استدلال کند نه اینکه به صورت مطلق از به روزرسانی تشریعیات صحبت کند.

۶. تلازم گوهر و صدف دین

دعوی اینکه تمام گزاره‌ها و معارف موجود در کتاب و سنت در یک رتبه نیستند، به منزله تقسیم آنها به ذاتی و عرضی نیست؛ به عبارت دیگر مقدمه‌دانستن پاره‌ای از آموزه‌های دینی نسبت به بعضی دیگر فقط از باب مقدمه در حدوث نیست بلکه آموزه‌های مقدمه‌ای در شریعت، هم جنبه مقدمه در حدوث دارند و هم مقدمه در بقا؛ توضیح آنکه بعضی از مقدمه‌ها همانند نردبانی هستند که فقط در حدوث ذی‌المقدمه نافع هستند اما ذی‌المقدمه در بقای خویش نیازمند آن

مقدمه نیست اما تمام مقدمه‌ها این چنین نیستند و بعضی از مقدمه‌ها هم در حدوث و هم در بقا، شرط وجودی ذی‌المقدمه شمرده می‌شوند؛ مانند اینکه کسب تحصیلات متوسطه برای ورود به دوره تکمیلی لازم است اما ادامه تحصیلات تکمیلی نیز منوط به بقای معلومات دوران متوسطه می‌باشد و بر فرض از بین رفتن معلومات دوره متوسطه، ادامه تحصیل در مقطع بالاتر ممکن نیست. این مسئله به‌طور دقیق در مقدمه‌ها و ذی‌المقدمه‌هایی که از سوی دین مشخص شده‌اند کاربرد دارد یعنی درست است که بعضی از آموزه‌ها نسبت به بعضی دیگر حالت مقدمه‌ای دارند اما وجود و بقای ذی‌المقدمه‌های دینی منوط به وجود و بقای این مقدمه‌هاست.

ب) ذاتی به معنای تجربه دینی افراد

مجتهد شبستری باور دارد که دین در اوایل دوران پیدایش خویش ساختار تشریعی نداشته و بر بنیان ایمان مطرح شده است اما به مرور زمان در عالم اسلام، بر اثر تحولات تاریخی و اجتماعی یک نظام عقیدتی و اجتماعی مشخص پدید آمده و علم فقه به این شکل که اکنون هست پیدا شده است و این‌ها همه محصول یک سلسله تحولات تاریخی و اجتماعی در طول تاریخ اسلام می‌باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

وی برای ورود به بحث تجربه دینی درباره گهر دین، در بحث پلورالیسم دینی، مبانی‌ای پیشینی که برای پذیرش پلورالیسم لازم هستند و بدون آنها ورود به پلورالیسم ممکن نیست را مورد گوشزد قرار می‌دهد. یکی از این مبانی پیشینی تجربه دینی به‌عنوان گهر دین است؛ چرا که اگر گهر دین‌داری انسان تجربه دینی

دانسته شود، تجلیات آن واقعیت نهایی در هر جا به گونه‌ای است. تجربه‌های انسانی امری پدیداری است و هیچ تجربه‌ای بدون تعبیر نیست و وقتی تجربه در تعبیر می‌آید از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی وی در تجربه وی اثر می‌گذارد. نتیجه آنکه گزاره‌هایی که به صورت عقاید بیان می‌شوند، می‌توانند متفاوت باشند و در عین حال بهره‌مند از حقیقت (همان، ص ۱۶۸). بر همین اساس گزاره‌های مطلق دینی، برای فرد با محدودیت‌های بیان‌شده، مطلق جلوه‌گر می‌شوند و در عین حال باعث نفی گزاره‌های دینی مورد پذیرش دیگران نمی‌شود (همان، ص ۱۷۵).

این نگاه متمرکز بر رویکردی اگزیستانسیالیستی، گوهر دین را دارای چند ویژگی اصلی می‌داند که عبارت هستند از: پویایی، شخصی‌بودن، پنهانی و فرار بودن. به این معنا که فرد انسانی با تمام محدودیت‌های زمانی، مکانی و تاریخی که دارد با مطلق ارتباط برقرار کرده و به اندازه محدودیت‌های انسانی خویش از آن امر مطلق بهره‌مند می‌شود. در این تلقی وحی نیز گونه‌ای از تجربه‌های دینی شمرده شده و با این مدل معرفتی به تمام مسایل دین پرداخته می‌شود (همان).

با تجربه دینی دانستن گوهر دین و مسلم‌انگاشتن این مسئله که دین در ابتدا متمرکز بر ایمان بوده است نه شریعت، وی دو تلقی از شریعت مطرح می‌کنند: الف) شریعت متحجر یا شریعت رسوبی: به معنای شریعتی که به صورت آداب و رسوم و نظام عقیدتی و اجتماعی درآمده است. ب) دیگری شریعتی که تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی آن تجربه دینی زنده فعال است. وی فقط معنای دوم از شریعت را که می‌تواند با تجربه ایمانی سیال و زنده سازگار باشد مورد پذیرش قرار می‌دهد (همان، ص ۱۸۰). لازمه این تفکیک آن است که ملاک و سنجه ارزش‌گذاری شریعت، سازگاری با احیای



تجربه دینی مسلمانان و پویا نگه داشتن آن می شود. بر همین اساس حساب فقه که مبدأ یک نظام حقوقی است و شریعت به عنوان مظاهر عملی تجربه دینی از یکدیگر جدا می شود. فقه به تنظیم ارتباطات دنیوی افراد با یکدیگر در سطوح گوناگون می پردازد اما عمل به آن ملاک دین داری نیست؛ آن چیزی که با دین و دین داری ارتباط پیدا می کند، این است که روشن شود کدام عمل تجربه دینی را تقویت می کند و کدام عمل تجربه دینی را ضعیف می کند (همان، ص ۱۸۱).

بررسی ها و ملاحظه ها

مهم ترین آسیبی که متوجه این نظریه و به صورت کلی رویکردهای تدین گرا می باشد، آسیبی است که معطوف به مبنای دین شناسی وی می شود. چنین رویکردی دین را به تجربه دینی تحویل برده و بر این اساس گرفتار مشکلات عدیده ای می شود.

۱. فروکاستن دین به تجربه دینی

یکی از آسیب هایی که متوجه طرفداران تجربه دینی دانستن گوهر دین می شود، این است که وی دین را در حد تجربه دینی فرو می کاهد و آن را در مقام تعریف مساوی با تجربه شخص متدین می داند؛ برای مثال، ویلیام جیمز (William James, ۱۸۴۲-۱۹۱۰) دین را چنین تعریف می کند:

تأثرات، احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از تمام بستگی ها برای وی روی می دهد؛ به طوری که انسان از این مجموعه درمی یابد که بین وی و آن چیزی که آن را امر خدایی می نامد، رابطه ای برقرار است (جیمز، [بی تا]، ص ۶).

تجربه دینی امری شخصی و حالتی درونی است، در حالی که دین مجموعه قوانین و مقررات نازل شده از طرف قدس الاهی ﷻ است — دست کم چنین نگاهی به دین، بر

دین اسلام صادق است و باورمندان به این دین مقدس نمی‌توانند از آن عدول کنند — اشکال عمده تحویل‌گرایی به صورت کلی و تحویل‌گرایی دینی در این باره (فروکاستن دین به تجربه دینی) آن است که مجموعه مرکب به یکی از اجزاء یا لوازمش فرو کاسته می‌شود و به همین علت احکام و لوازم صادر شده و مطالعه‌های انجام‌شده پس از تحویل پیش‌گفته، احکام و لوازم مجموعه مرکب نیست بلکه فقط احکام همان جزء یا حالت است در حالی که این احکام و عوارض به کل سرایت داده می‌شود. به عبارت دیگر در مطالعه‌های مبتنی بر تحویل‌گرایی، مرکب از آن جهت که مرکب است و با لحاظ مجموعی آن مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد بلکه فقط بر یک جزء پافشاری می‌شود و روابط همان جزء مورد مطالعه قرار می‌گیرد و در نتیجه‌گیری هر آنچه درباره جزء مطالعه شده است، به کل نسبت داده می‌شود و به همین علت نتیجه بیان‌شده روایی خویش را از دست می‌دهد چرا که تأثیر دیگر عناصر، ارتباط آنها با یکدیگر و تفاوتی که میان مرکب و جزء آن وجود دارد به صورت کلی یا مورد غفلت قرار می‌گیرد یا تغافل. درباره اکنون نیز دین به تجربه دینی تحویل شده است؛ در حالی که تجربه دینی حالتی متأخر از شکل‌گیری معرفت دینی است و مبتنی بر باورها، اندیشه‌ها و اعمال شکل می‌گیرد و طبقه‌بندی می‌شود.

۲. ملاک صدق تجربه دینی

اشکال عمده تجربه‌دینی دانستن گوهر دین، اختلاف مراتب تجربه دینی در دین‌داران است. در این دیدگاه حتی شریعت و دین ابلاغ‌شده به وسیله پیامبر اکرم ﷺ، تجربه دینی تلقی می‌شود. حال جای این پرسش باقی است که ملاک صدق تجربه دینی چیست؟ اگر تجربه دینی دو دین‌دار تناقض داشت کدام یک حجت است؟ آیا می‌توان تجربه دینی را از صافی ارزیابی منطقی گذر داد؟ همچنین بر فرض پذیرش رویکرد

ساخت‌گرا به تجربه دینی، اصل وحی و واقعیت‌داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند متعال ﷻ بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ چرا که احتمال دارد اصل پیام تجربه دینی، به هیچ‌وجه وجود خارجی نداشته باشد. در این صورت، ره‌یافت تجربه دینی به ره‌یافت روان‌شناختی وحی قرابت پیدا می‌کند. همچنین وحی و شهود پیامبران به حدی یک تجربه انسانی و عادی تنزل داده خواهد شد (قدردان‌قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۱) و چون هر فرد تجربه خاص به خود را دارد، نمی‌توان ملاکی خاص برای صدق و کذب گزاره‌های به‌دست آمده از تجربه دینی معین کرد. حال آنکه حجیت تجربه دینی شخص پیامبر اکرم ﷺ از سوی افراد قایل به تجربه دینی امری مسلم و ذاتی دین اسلام تلقی شده است (سروش، ۱۳۸۵، صص ۷۷ و ۷۹).

۳. ملاک حجیت تجربه دینی پیامبر در حق مؤمنان

یکی دیگر از اشکال‌هایی که بر تجربه دینی دانستن گوهر دین وارد است، اینکه آیا لزومی دارد که در عمل، تجربه دینی پیامبر لحاظ شود یا اینکه وظیفه، عمل به تجربه دینی شخصی است؟ به عبارت دیگر کسی که قایل به تجربه دینی بودن گوهر دین است، چگونه می‌تولند خود را ملتزم به یکی از ادیان تاریخی بدانند. فرد صاحب تجربه در زمان تضاد تجربه دینی خویش با تجربه دینی پیامبر، کدام‌یک را باید حجت بدانند؟

نتیجه آنکه یکی از لوازم قول به تجربه دینی دانستن گوهر دین، شخصی‌پنداشتن دین و نفی نبوت از پیامبر است. در این صورت ختم نبوت و حتی اصل نبوت بی‌معناست؛ زیرا هر کس می‌تواند ادعای نبوت کند و هر آن کس که به واسطه تجربه‌های دینی خویش، احساس مأموریت کند پس از بیان چنین احساسی می‌توان وی را پیامبر نامید (نصری، ۱۳۸۷).

۴. رابطه شریعت و تجربه دینی

چگونه تجربه دینی به پیدایش شریعت می‌انجامد؟ شرط تجربه دینی آن است که خداوند متعال ﷻ یا حقیقت غایی موضوع آن تجربه باشد یا موضوع آن تجربه تلقی شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۳۸). به این معنا که:

شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند (یعنی خداوند متعال ﷻ یا تجلیش در یک فعل) یا آن را موجودی می‌انگارد که به‌گونه‌ای با خداوند متعال ﷻ مربوط است (مانند تجلی خداوند متعال ﷻ یا شخصیتی نظیر مریم عذرا) یا آن را حقیقتی غایی می‌پندارد، حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است (مانند امر مطلق غیر ثنوی [برهمن] یا نیروانا)» (همان، ص ۳۷).

در این صورت چگونه می‌توان اخلاقیات و تشریعیات دین را جزو تجربه دینی پیامبر دانست؟ کسی که قایل به تجربه دینی بودن گوهر دین باشد، فقط می‌تواند حالاتی از پیامبر را جزو تجربه‌های دینی وی بشمارد که توصیف‌گر خداوند متعال ﷻ باشند و بقیه ارکان دین را بلید به شخص پیامبر البته نه از آن جهت که پیامبر بوده است، منتسب بداند. افزون بر این، تجربه دینی و عرفانی اموری غیرقابل بیان تلقی شده و «موضوع گنگ احساس» معرفی می‌شوند (لاهوری، ۱۳۳۸، ص ۱۹۸). این طرز تلقی از وحی و تفسیر پیامبر دانستن محتوای آنچه وی تجربه کرده، ثمری جز انسانی‌دانستن امور تشریعی و اخلاقی دین ندارد؛ در حالی که چنین تعاملی با دین به معنای حذف اکثری گزاره‌های دینی و بشری‌دانستن بخش عمده آن می‌شود.

این نگاه آن‌قدر دین را تقلیل می‌دهد که حتی ضرورت وجود آن مورد انکار قرار می‌گیرد. با اتخاذ این رویکرد بخش اعظم دین، اعم از باورها، احکام و اخلاقیات که اموری را راجع به آخرت توصیف می‌کنند، احکام اجتماعی صادر می‌کنند و از اموری ماورای عالم ماده صحبت می‌کنند، همه و همه باید حمل بر

مجاز شوند. به عبارت دیگر اصول پیش گفته همگی حمل بر تمثیل شده و هیچ حقیقتی ورای آن، برای آن‌ها تصور نخواهد شد و براساس چنین پیش فرض و رویکردی، دیگر نیازی به نظام پیچیده‌ای به نام دین نبود؛ بر این اساس پافشارهای فراوان پیشوایان دینی بر اهتمام به تشریعیات و قوانین دینی و همه دستورها و فرمان‌های پیامبر حتی در زمان خویش لغو و بدون حکمت تلقی شده و ادیان ابراهیمی و خدامحور در عرض ادیان زمینی و شرقی، ارزش و حجیت یکسان خواهند داشت (کاشی‌زاده و قدردان‌قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۹).

۵. رابطه ایمان و عمل

تمرکز نظرهای ذهن‌گرا بر تفکیک ایمان از عمل است. به این صورت که ارزش را به ایمان و حالت درونی داده و برای عمل نقش چندانی در هدایت قایل نیستند اما رجوع به متون دینی به خوبی نشان می‌دهد که این دو از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. درست است که عمل بدون ایمان چیزی جز ریاکاری نیست اما باید توجه داشت که در شرایط عادی ایمان بدون عمل ممکن نیست زیرا:

حقیقت ایمان، فقط دانستن نیست بلکه افزون بر آن لازم است انسان خود را تسلیم خداوند متعال ﷻ کند و تصمیم بر التزام به لوازم آن علم داشته باشد. به علت اینکه ایمان اختیاری است و علم اختیاری نیست. آری، ایمان در صورتی تحقق پیدا می‌کند که انسان اختیاراً قلب خود را آماده کند خداوند متعال ﷻ را به خدایی بپذیرد و به لوازم خدایی وی ملتزم باشد؛ بنابراین، چنین فرضی درست نیست که انسان ایمان داشته باشد و عمل نکند؛ زیرا، عمل میوه و ثمره ایمان است و در صورتی که شرایط خارجی آن پیدا شد و تکلیف متوجه انسان شد باید تحقق پیدا کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

از سوی دیگر ایمان و عمل با یکدیگر رابطه متقابل داشته و تأثیرات عمیقی بر یکدیگر دارند:

آلودگی‌های اخلاقی نه تنها مانع ایمان آوردن انسان یا باعث ضعف ایمان وی هستند که گاهی اصولاً، باعث سلب ایمانش می‌شوند و با اینکه ایمان آورده و تصمیم هم دارد به مقتضای ایمانش عمل کند، به تدریج به جایی می‌رسد که به کلی ایمانش را از دست خواهد داد. خداوند متعال ﷻ در قرآن کریم نسبت به وجود چنین خطری انسان را هشدار می‌دهد (روم، ۱۰) و اصولاً، در بسیاری از آیات از وجود رابطه کلی بین ایمان و عمل خبر داده می‌شود؛ به این ترتیب که ایمان سرچشمه انجام کار خوب می‌شود و متقابلاً، انجام کار خوب نیز باعث ازدیاد ایمان خواهد شد چنانکه انجام کار زشت نیز سلب ایمان را در پی خواهد داشت (همان، ص ۱۳۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. ذاتی و عرضی به دو معنا در کلام مجتهد شبستری استفاده شده است: الف) مقصود بالذات؛ ب) تجربه دینی. در نگاه نخست دین به لحاظ مقصد ملاحظه شده است و مراد از ذاتی دین مقاصد درجه اول و ذاتی دین می‌باشدت و مقاصد واسطه‌ای و درجه دوم به‌عنوان عرضی‌های دین معرفی شده‌اند. در نگاه دوم تجربه دینی گوهر دین دانسته شده و تشریحات دین اموری عرضی و وابسته به شرایط اجتماعی معرفی می‌شوند. تجربه‌های دینی اموری پویا، شخصی و پنهانی و فرار هستند و به‌طور کامل وابسته به شخص بوده و ملاک دین‌داری عمل براساس این تجربه‌هاست نه پای‌بندی به چارچوب‌های عملی و قواعد تشریحی که در فرایند زمان استقرار یافته‌اند.
۲. در اینکه آیا دو دیدگاه ارائه‌شده دو نظر به‌طور کامل متفاوت از یکدیگر شمرده می‌شوند یا قابلیت جمع با یکدیگر را دارند جای بحث و بررسی وجود دارد. به‌نظر

می‌رسد نظریه «مقاصد بالذات» به علت تنگنمایی که در نظریه تجربه دینی وجود دارد، طرح شده است و وظیفه آن پدیدساختن وجه اشتراک میان تجربه‌هایی است که به لحاظ ماهیت به‌طور کامل متباین هستند. مجتهد شبستری همان استفاده‌ای را در اینجا از «مقصود بالذات» می‌برد که در بازتعریف معنای وحی براساس نگاه غایی برده است.

۳. چند ابهام و پرسش جدی در برابر نظریه مقصود بالذات وجود دارد: نخست اینکه آیا مقصود بالذات همان ذاتی است؟ دیگر آنکه آیا پدیدارشناسی تاریخی روشی معتبر در کشف مقاصد بالذات شمرده می‌شود و اگر استفاده از این روش با گفته‌های صاحبان شریعت در دوره‌های گوناگون در تهافت بود، کدام یک مقدم است؟ بحث دیگر نیز این است که منطوق رسیدن از مقصود بالذات به ذاتی دین چیست و در این نظریه این راه چگونه طی شده است؟

۴. اتخاذ تجربه‌های دینی به‌عنوان گوهر دین نیز آفت‌ها و آسیب‌هایی را در پی دارد از جمله: تحویل دین به‌عنوان امری مرکب به یک جزء آن، نبود ملاک حجیت تبعیت از تجربه دیگری هر چند وی پیامبر باشد و کاستی این دیدگاه در تبیین چگونگی پیدایش شریعت از تجربه دینی در دین اسلام.

منابع و مأخذ

۱. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ دین‌شناسی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۳. جیمز، ویلیام؛ دین و روان؛ ترجمه مهدی قائنی؛ قم: دارالفکر، [بی تا].
۴. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۵.
۵. عرب‌صالحی، محمد؛ «ذاتی و عرضی در دین»؛ مجله معرفت کلامی،

- س ۲، ش ۲، ۱۳۹۰.
۶. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ آئین خاتم؛ تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۷. کاشی‌زاده، محمد و محمدحسن قدردان قراملکی؛ «تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعتزله»؛ مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو: اعتزال نو و مسائل فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۸. لاهوری، محمد اقبال؛ بازسازی اندیشه دینی؛ محمد بقایی ماکان؛ تهران: ماکان، ۱۳۶۸.
۹. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴.
۱۱. ملکیان، مصطفی؛ مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۱۲. نصری، عبدالله؛ یقین گم‌شده: گفت‌وگوهایی درباره فلسفه دین؛ تهران: سروش، ۱۳۸۰.
۱۳. _____؛ کلام خدا: تحلیل و نقد دیدگاه روشنفکران دینی درباره وحی و تجربه دینی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۴. Ayers, M; Substance. In E. Craig. Routledge Encyclopedia of Philosophy; New York: Routledge, ۱۹۹۸.
۱۵. Whehmeire, S; Oxford Advance Learners Dictionary (۶th ed.); New York: oxford, ۲۰۰۳.