

آسیب شناسی گفتمان معرفت شناسانه روشنفکری دینی

حسین روحانی*

چکیده

واقعیت آن است که هندسه معرفتی سروش ملغمه‌ای از مکاتب و فلسفه‌های غربی و شرقی است و همین امر کار را برای ارزیابی کارنامه فکری او دشوار می‌کند. سروش در دوره اول فکری خویش به جنگ مارکسیزم می‌رود و در ادامه حیات فکری خویش متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان علم تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت را صورتبندی می‌کند و دست آخر با ارائه نظریه «بسط تجربه نبوی» و «صراط‌های مستقیم»، گسست کامل خویش را از کتاب و سنت به مثابه دورکن رکن منابع دینی اعلام می‌کند و با توشه‌گیری از آراء غزالی و دیدگاه‌های متفکران هرمنوتیک و فلسفه علم به جنگ تز ایدئولوژیک کردن دین و اسلام فقاهتی می‌رود که ما حاصل این تبعات، رویکرد همدلانه او به سکولاریزم است. فرضیه مقاله بیان می‌دارد که نحله روشنفکری دینی به پیش قراولی سروش با دل‌کندن از متن مقدس و بهره‌گیری از منابع برون دینی دچار نوعی گسست از منابع درون دینی شده و به ظن قوی می‌توان گفت که روشنفکری دینی در دهه دوم و سوم انقلاب اسلامی، رویکردی سکولار داشته و هویت خویش را در تقابل با دین و سنت شکل بخشیده است.

کلیدواژه‌ها: ابطال‌پذیری، بسط تجربه نبوی، قبض و بسط تئوریک شریعت، معرفت دینی

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، h.roohani@ase.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

یکی از گفتمان‌های چالش برانگیز در فضای فکری ایران معاصر، گفتمان روشنفکری دینی می‌باشد که این گفتمان ریشه در آراء اندیشمندانی چون سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری دارد. با ظهور و بروز تفکرات نوین و مدرنیته در عصر قاجاریه، روشنفکران ایرانی متأثر از مکاتبی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم و پوزیتیویسم، دیدگاه‌های جدیدی را در عرصه فکر و اندیشه مطرح کردند که رویکرد غالب آثار و تقریرات این روشنفکران، تقلید کورکورانه از غرب و ارزش‌های مترتب بر آن بود که این موضع‌گیری‌های شتابزده فلسفی - عقیدتی با واکنش سلبی توده‌های مردم و جامعه آن زمان ایران مواجه شد. با ظهور مدرنیسم آمرانه رضاخان در ایران و به تبع آن سیاست‌های غربگرایانه پهلوی دوم، گفتمان جدیدی در عرصه روشنفکری نضج گرفت که جلال آل احمد مبدع و سخنگوی آن بود. آل احمد با نفی غرب به مثابه تجسم پلیدی و استعمار و دورساختن خویش از گفتمان روشنفکری سکولار، الهام بخش و نقطه عزیمت متفکرانی شد که گفتمان جدیدی را تحت عنوان روشنفکری دینی در ایران شکل دادند. یکی از پیش‌قراولان این گفتمان نو ظهور روشنفکری، علی شریعتی بود که با طرح تز بازگشت به خویش‌تن راه را برای تفسیری جدید از سنت و مدرنیته هموار کرد. اندیشه شریعتی را می‌توان ذیل مفهومی تحت عنوان "منطق ماشین دودی" صورتبندی کرد. در منطق ماشین دودی که توسط مرحوم مطهری تولید شده و متعاقباً توسط سید جواد میری بازتولید و بازسازی شده است، ما شاهد غلبه نگاه مجتهدانه بر نگاه مقلدانه هستیم. بر اساس منطق ماشین دودی دیگر نمی‌توان مقلد محض نظرات اندیشمندان غربی بود و صرفاً توزیع‌کننده یا مصرف‌کننده نظرات غربیها بود (میری، ۱۳۹۳: ۸). نقطه افتراق منظومه فکری شریعتی که هم‌عنان با منطق ماشین دودی است با متفکرانی چون آل احمد و فردید در این بود که شریعتی مدرنیته را کاملاً رد نمی‌کرد و در عین پایبندی خویش به سنت سعی داشت تا با غبار زدایی از سنت و همچنین نقد‌گرنده مدرنیته، مفهوم "نوگرایی دینی" را صورتبندی کند. شریعتی به دنبال تفسیری سیاسی - ایدئولوژیک از اسلام بود و این سخن را به میان می‌آورد که اسلام، دینی است که هرگز و در هیچ مقطعی قائل به جدایی دین از سیاست نبوده و دین می‌بایستی در تمامی حوزه‌ها فعال باشد. به مرور و با فروپاشی بلوک کمونیزم و شکل‌گیری اندیشه‌های ضد آرمان‌خواهی و پایان ایدئولوژی، روشنفکران دینی که تا دیروز ردای دین‌داری بر تن

داشتند، دچار استحاله فکری شدند و عبدالکریم سروش به عنوان پرچمدار این نحله فکری، تزایدئولوژیک کردن دین علی شریعتی را به چالش کشید. سروش، دین را در مقام عمل همچون رسن بی جهت و در مقام نظر همچون طبیعت صامت و خاموش معرفی کرد که تنها کارکرد آن نوعی ارتباط درونی و خصوصی با ذات اقدس باری تعالی است و از نظریه نباید دین را به مثابه یک سوپر مارکتی دانست که تمامی احتیاجات انسانی را بتوان از آن احصاء کرد. سروش در دوره اول تفکر خویش که مصادف با دهه اول انقلاب اسلامی است از حکمت متعالیه ملاصدرا توشه گیری می کند اما بعد از اتمام جنگ تحمیلی و تحولات بعد از آن که مصادف با فروپاشی شوروی و ظهور و بروز پست مدرنیسم است با توشه گیری از مکاتب و رهیافت هایی چون فلسفه علم، فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک، تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت را مطرح می کند که نوعی گردهم برداری از آراء و اندیشه های کارل پوپر و کواین است. سروش، در ادامه تبعات و تطورات فکری خویش، نظریه بسط تجربه نبوی را مطرح می کند که این نظریه نیز گردهم برداری از آراء هرمنوتیسین های نسبی گرایی همچون گادامر و رودلف بولتمان می باشد. اگر سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت، معرفت دینی را مشمول اصل تفسیر و قبض و بسط می داند، در بسط تجربه نبوی از خود متن شالوده شکنی می کند و وحی را امری تاریخمند معرفی می کند. سروش، نگاهی معرفت شناسانه به دین دارد و منظومه فکری او ملغمه ای از فلسفه علم، فلسفه تحلیلی، هرمنوتیک و عرفان است؛ بنابراین نمی توان او را به سادگی در سنت فکری خاصی گنجانند. اما آنچه واضح و مبرهن است آن است که دال مرکزی در هندسه معرفتی او، سکولاریزم است که منظومه وار دنبال می شود و تمامی مباحث مطرح شده از سوی او حول همین دال مرکزی یعنی سکولاریزم تفسیر پیدا می کند. سروش از پایگاه مدرنیته، سنت را نقد می کند و به همین اعتبار نتیجه گیری می کند که این مدرنیته نیست که خود را با دنیای جدید هماهنگ کند بلکه این دین است که می بایستی با فضای تجدد هم آوا شود. منابع روش شناسی سروش، منابع برون دینی است و او اگر چه سعی در دینی جلوه دادن آراء خویش دارد اما به دلیل استفاده بی حد و مرز از منابع برون دینی، نظام هستی شناسانه و معرفت شناسانه نظام اندیشگی او دچار عارضه نسبی گرایی می شود. این روشنفکر دینی در فضای مدرنیته نفس می کشد و قائل به سوپراکتیویسم دکارتی است اما متناسب با تحولات جهانی و شکست آرمان های مدرنیسم، منظومه فکری او نیز دچار تطور و دگر دیسی می شود و متأثر از آراء متفکرانی چون ویتگنشتاین و نظریه بازی های زبانی متناسب به وی،

تئوری صراط‌های مستقیم را مطرح می‌کند. این روشنفکر نومعتزلی نگاهی همدلانه به لیبرالیسم و تز جدایی دین از سیاست دارد و به همین اعتبار به نظریه دین دمکراتیک نزدیک می‌شود. جنبه بدیع و خلاقانه این پژوهش در این است که سعی شده است علاوه بر شرح و بسط منظومه فکری سروش در ادوار مختلف فکریش، مفردات و دقایق و ظرائف آراء او نیز مورد واکاوی و نقادی قرار گیرد. به بیانی دیگر مدعای اصلی و بدیع این پژوهش حول این اصل استوار شده است که سروش در فضای سوپژکتیویستی مترتب بر جهان مدرن تنفس می‌کند؛ بنابراین بدون درک مبانی معرفت‌شناختی اندیشه او که دیوار به دیوار سوپژکتیویسم می‌زند هرگز نمی‌توان برداشت و درکی صحیح و ژرف‌نگرانه از کنه و جوف دیدگاه او که ریشه در اومانیزم جهان مدرن دارد داشت. روش تحقیق مورد استفاده در این مطالعه، توصیفی-تحلیلی با نگاهی تاریخی به سیر تطور و دگردیسی در آراء و اندیشه‌های عبدالکریم سروش می‌باشد. در تجزیه و تحلیل فرضیه تحقیق نیز از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی استفاده شده است. در بخش اول این مقاله آراء این روشنفکر دینی در دهه اول انقلاب اسلامی با محوریت مارکسیزم مورد واکاوی و غور قرار می‌گیرد. در بخش دوم، نظریه قبض و بسط سروش و عوارض و تبعات مترتب بر آن به بوته نقد گذاشته می‌شود و در بخش سوم تحت عنوان نظریه بسط تجربه نبوی و نسبی‌گرایی مترتب بر آن، سعی بر آن است تا با رویکردی استدلالی-انتقادی، عوارض استفاده مکرر سروش از منابع برون دینی و دست‌آورد ساختار شکنی او از متن مقدس مورد نقادی قرار گیرد و در بخش نتیجه‌گیری به این نکته اشاره می‌شود که روشنفکری دینی در دهه دوم و سوم انقلاب به دلیل انقطاع کامل از منابع درون دینی دچار استحاله فکری شده و مؤخره و نتیجه منطقی آن رویکرد همدلانه به سکولاریزم و پذیرش بی‌کم و کاست آن است.

۲. عبدالکریم سروش؛ نقاد سرسخت مارکسیزم

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، فضای جدیدی در کشور شکل گرفت که نقطه ممیزه آن، ظهور و بروز ایدئولوژی‌های متفاوت و متنوعی بود که هر کدام از این ایدئولوژیها داعیه حکومتداری و اداره امور کشور را داشتند. در آن برهه، ایدئولوژی مارکسیزم نقل و نقل غالب محافل روشنفکری در جهان و به تبع آن ایران بود و بسیاری از متفکران برجسته

مارکسیزم از جمله احسان طبری بر آن بودند تا با ارائه ادله و شواهد علمی، برتری مارکسیزم را بر سایر ایدئولوژی‌ها به اثبات برسانند. در این کش و قوس‌ها و فزونی گرفتن درگیری‌ها و نزاع‌های ایدئولوژیک، عبدالکریم سروش در قامت نظریه پرداز دینی و در مقام منتقد پروپا قرص مارکسیزم پا به عرصه منازعات فکری گذاشت. سروش در این مرحله از نظام فکری خویش، گرایش شدیدی به اندیشه‌های صدرایی و مبانی معرفت شناسی و رئالیستی حکمت متعالیه دارد و او این علاقه را با تدوین کتاب نهاد ناآرام جهان نشان می‌دهد (سروش، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۰). این متفکر معاصر که منطبق ماتریالیستی کمونیست‌ها را از بیخ و بن به چالش می‌کشد دعاوی اخلاقی خود علیه مارکسیزم را در کتاب دانش و ارزش تکمیل می‌کند و می‌گوید:

با نقادی منطقی نشان داده ایم که وبایی مرگ خیز بسیاری از مکاتب پرآوازه اخلاق را که داعیه رهبری و راهنمایی خلق را دارند به احتضاری نوید کننده افکنده است. این وبای همان خطای سهمگین و عظیم استنتاج باید از هست، اعتبار از حقیقت و یا اخلاق از علم می‌باشد (سروش، ۱۳۶۰: ۸).

سروش بر این باور است که چیزی به نام اخلاق علمی که پا به پای علم حرکت کند و تکامل یابد وجود ندارد. او برای رد اندیشه اخلاق علمی / تکاملی مارکسیستی به این نظریه هیوم متشبه می‌شود که ارزش‌ها مطلقاً زاییده دانش نیستند؛ به همین اعتبار او با رد نظام‌های ماتریالیستی تنها راه سعادت بشر را پذیرفتن اخلاق دینی می‌داند و در نقد جریان مارکسیستی می‌گوید:

ما نه کمونیست هستیم و نه به یاوه‌های اخلاق علمی و اخلاق تکاملی باور داریم و نه فتوای ماتریالیسم تاریخی، پیش‌بینی و تعمیم و تفسیرهای ناصواب آن را از نظر علمی مجاز و مقبول می‌شمیریم... اما در عین حال هم به حرکت جهان و هم به تکامل جاودان هستی از دیدی بسیار عمیق و خروشان صمیمانه ایمان داریم و هم کاروان بشریت را روانه بسوی مقصدی عالی و متکامل می‌بینیم... ما انسان‌ها را به آینده‌ای که علم خروشان آن را تضمین کرده باشند وعده نمی‌دهیم بلکه آنان را به مهر و نوازش الهی دعوت می‌کنیم (سروش، ۱۳۶۰: ۱۸۱-۱۷۹).

سروش که در این دروه نگاه همدلانه‌ای به آراء صدرالمتألهین دارد حرکت جهان را حرکت جوهری می‌بیند که این حرکت در سطح جوهر اتفاق می‌افتد مثل حرکت آب در

درون خلل و فرج کوه و یا تغییر رنگ برگ های درختان که همه این شواهد دال بر حرکت آن در سطح جوهر موجودات است. از نظر سروش که وامدار تفکر صدرایی است حرکت معنی ندارد مگر اینکه جهت داشته باشد و رو به جایی و هدفی برود. جهان مادی که یک حرکت است ناگزیر مقصدی و غایتی دارد. آنچه مورد نظر است این است که جهان در عمق و باطن، روی به جهتی سیر می کند و این سیر، عین وجود یافتن عالم است. به گفته دیگر، جهان چنان ایجاد می شود که رو بدان غایت باشد. این غایت جایی و مکانی بیرون از خود عالم نیست (سروش، ۱۳۸۹: ۷۱). رفتن دنیا به طرف آخرت مانند حرکت مسافری از تهران به اصفهان نیست، بلکه به لحاظ تشبیه محض، مانند بالغ شدن کودکی و یا به پیری رسیدن نوجوانی است. کودکی که بالغ می شود از جایی به جایی نمی رود بلکه از خود فروتر به خود برتر می رسد. فلذا مبدأ و مقصد و متحرک در اینجا یکی هستند. متحرک از خود آغاز می کند و در خود حرکت می کند و باز به خود می رسد. اما این خود نهایی مرحله بالاتری است از خود آغازین (سروش، ۱۳۸۹: ۷۲-۶۷).

از منظر این روشنفکر دینی، مکتب ماتریالیزم چه از نوع مارکسیستی و غیر مارکسیستی و در تمامی وجوه و اشکال کهنه و نو که قائل به اصالت ماده و قدیم بودن آن است گمان می کنند که نیاز جهان به خالق، نیازی بوده است فقط در لحظه آغاز آفرینش و همین که این نیاز برآورده شد و جهان خلق شد، از آن پس جهان، جهان هست و خدا، خدا که مستقل از هم زیست می کنند و کاری به هم ندارند. به همین اعتبار، ماتریالیسم با مغالطه ای آشکار، نقطه شروع آفرینش را انکار می کند و بدین روی می پندارد که مسئله آفرینش و آفریدگار حل شده است و جهان ازلاً و ابداً از احتیاج به خالق بری و برکنار است (سروش، ۱۳۸۹: ۷۰). از نظر سروش، ماتریالیست ها از این نکته غافلند که نیاز جهان یک نیاز ذاتی است و نه یک نیاز موقت و رفع شدنی. جهان بدان سبب که یک حرکت بیش نیست هر لحظه در آغاز شدن و در نیاز است و جستجو از یک آغاز مشخص زمانی برای نیاز آن عبث است. جهان همان نیاز را که در لحظه ابتدا خلقت به خالق داشته هم اکنون نیز دارد و از این نظر تفاوتی نکرده است. چرا که هر لحظه، لحظه آغاز آفرینش است و جهان از نو خلق می شود (سروش، ۱۳۸۹: ۷۱). بنابراین سروش منطق حرکت و تکاملی به معنای طولی و استکمالی آن را می پذیرد، منتها سیر این تکامل را در راستای کوتاه کردن دست غاصبان و سرکوبی ظالمان و سود پرستان می داند و او تکامل پیش رونده جهان و تاریخ و سرنوشت دل انگیز و مطلوب جوامع انسانی را بر اساس منطق علمی مارکسیزم به چالش می کشد و

مزید بر آن منطق مارکسیستها مبنی بر ریشه کردن ستم و استقرار بخشیدن به پاکی و عدالت براساس پای نهادن در مسیر جبری و تکامل تاریخ را با تندترین عبارات به مهمیز نقد خویش می‌کشد. برای این متفکر معاصر، تنها کفر و ایمان معنا دارد و حب و بغض خدا و او چنین نتیجه گیری می‌کند که اسلام انسان های مادی نگر را به افتادن در زباله دان تاریخ تهدید نمی کند بلکه از خشم خدا می ترساند (سروش، ۱۳۶۰: ۱۸۰).

این روشنفکردینی که در دوره اول منظومه فکری خویش به جنگ فکری با مارکسیست‌ها مشغول است توجه خود را به این نکته معطوف می‌کند که از جبر تاریخ نمی توان اخلاقیات سوسیالیستی را نتیجه گرفت (سروش، ۱۳۶۰: ۱۷۳-۱۷۱). سروش این دیدگاه سوسیالیست‌ها را که سوسیالیزم سرنوشت حتمی جوامع و یک ضرورت تاریخ است به مسخره می‌گیرد و آنگاه مدعی می‌شود که این هم در نهایت یک اخلاق علمی کامل عیار است که نابخردانه باید را از هست بیرون می‌آورد (سروش، ۱۳۶۰: ۱۷۳-۱۷۱). سرانجام او چنین نتیجه گیری می‌کند که باید از منشأ دیگری سر بر آورد و این خداوند است که فرمان می‌دهد نه فطرت، نه تاریخ، نه طبیعت و نه وجدان و اگر فرمان او نباشد فرمان هیچ کدام از آنها مطاع نخواهد بود (سروش، ۱۳۶۰: ۳۲۶).

گر چه سروش در دوره اول فکری خویش دیدگاهی صدرایی دارد اما رویکردهای پساپوزیتیویستی نیز در منظومه فکری او به وفور به چشم می‌خورد. او از طریق به کارگیری آگاهانه روش ابطال پذیری پوپر سعی دارد تا ماهیت غیر علمی بسیاری از گزاره های مقبول همگان را بخصوص در مورد اخلاق و ارزش نشان دهد و از این رهگذر انتقادات شدیدی را متوجه داروینیسیم و مارکسیزم می‌کند. داروینیسیم نظریه ای خاص است چرا که این نظریه در پی آن است تا نشان دهد که امروز جانوران زمینی چه پیوندی با دیروز آنان به همین زمین دارند و براساس منطق پوپری که سروش وامدار آن است جستجو برای قانون «نظم غیر متغیر» در تکامل به هیچ روی نمی‌تواند در افق علمی قرار گیرد، می‌خواهد زیست شناسی باشد یا جامعه شناسی (Miller, 1985: 229). بنابراین این روشنفکردینی میان میل و قانون تفاوت قائل می‌شود و ادامه می‌دهد که یکی از خطاهای فلسفه های بزرگ تاریخ تعویض میل با قانون و برآمیختن این دو عدم تفکیک آنها از یکدیگر است (سروش، ۱۳۵۷: ۴۳).

مضافاً اینکه اگر هم وجود قانون در تاریخ مفروض انگاشته شود، باید بتوان برای اثبات علمی بودنش آن را در معرض ابطال پذیری قرار داد (سروش، ۱۳۵۷: ۴۸). این ارجاعات مکرر این نظریه پرداز دینی به نظریه ابطال پذیری پوپر در نقد فلسفه تاریخ توجه ما را جلب می‌کند به نقد پوپر از فلسفه های تاریخ از جمله مارکسیزم به دلیل غیر علمی بودن پیشگویی تاریخی (Popper, 1963: 336). با توجه به نکات فوق الذکر می‌توان گفت عبدالکریم سروش در دوره اول فکری خویش عمدتاً با جریان و فلسفه مارکسیزم در چالش است و به سه نتیجه گیری کلی در این خصوص می‌رسد. او به این جمع بندی می‌رسد که فلسفه غیر از علم است و نمی‌توان با مطالب علمی به مطالب فلسفی دست یافت. به عبارتی ساده تر نمی‌توان بایدها را از هستها استنتاج کرد. نکته دوم آنکه از نظر سروش که همدلی زاید الوصفی با آراء پوپر دارد قانونهای علمی ابطال پذیرند و پژوهش علمی با مساله شروع می‌شود و نقطه شروع علم مشاهده نیست بلکه تئوری است و تئوری از واقعیت مهمتر است، پس هیچ بشری نمی‌تواند جهت کل تاریخ را نشان دهد و در کسوت یک پیشگو سوسیالیزم را پایان تاریخ معرفی کند و ثالثاً آنکه اخلاقیات از علوم تجربی منفکند و مقوله ای بنام اخلاق علمی که زاییده فکری جریان مارکسیستی است نتیجه مغالطه بی ربط استنتاج بایدها از هستها است.

۳. آسیب شناسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش

مهمترین تئوری عبدالکریم سروش در خصوص دین که در ایران دهه شصت و تحولات بعد از آن مطرح می‌شود نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» است. چنانچه از ظاهر عبارات و نوع ادای مطالب بر می‌آید این نظریه مشتمل بر چند رکن اساسی است که این ارکان عبارتند از:

الف- دین از معرفت دینی متمایز است.

ب- احکام دینی از احکام معرفت دینی متمایز دارند؛ به این معنا که دین صامت و خالص است. و لیکن معرفت دینی متغیر و ناخالص و آمیزه ای از ترابط معارف درونی دینی و برون دینی است.

ج- معرفت دینی نسبی، تکاملی و عصری است (سروش، الف ۱۳۷۱: ۲۴۱).

پر واضح است که رهیافت سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت رهیافتی برپایه مشهورات است نه رهیافتی فلسفی. به عبارتی ساده تر سروش برای اثبات مدعای خویش مبنی بر صامت بودن دین و تکامل معرفت دینی نمی تواند ادله و شواهد قانع کننده ای ارائه نماید. سروش هدف از ارائه این تز پر طمطراق را نجات دین یا به تعبیر خویش نجات ایمان مؤمنان می داند. به همین اعتبار آراء و اندیشه های او بیش از آنکه مبنای علمی و استدلالی داشته باشد، خطابی است. او بر خلاف رهیافت فلسفی که رهیافتی استدلالی است بر پایه مشهورات، تئوری خویش را صورتبندی می کند (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۷۴). در این مکتوب سعی بر آن است تا تناقضات نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را مورد نقادی و مذاقه قرار دهیم. تئوری قبض و بسط، یک نظریه رئالیستی است یعنی به جدایی ذهن و عین باور دارد و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می پندارد. علیرغم ادعای سروش مبنی بر رئالیستی بودن تئوری خویش، او بر این باور است که دین هر کس فهم اوست از شریعت (سروش، الف، ۱۳۷۱: ۲۴۳). سؤالی که قابل طرح است آن است که اگر طبق ادعای این نو اندیش دینی، نظریه اورئالیستی و ذهن متاثر از عین است پس دیگر جایی برای تکامل معرفت دینی و دخالت پیش فرض ها در فهم از دین باقی نمی ماند (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶). طرفه اینکه سروش معتقد است که نه تنها معرفت به لحاظ کمی رشد می کند بلکه هنگامی که معرفت قبلی با معرفت بعدی در می آمیزد، رشد کیفی را نمایان می سازد (سروش، الف، ۱۳۷۱: ۲۵۸-۲۵۲). خوب، اگر طبق دیدگاه این روشنفکر دینی، قائل به تکامل معرفت دینی و عصری بودن آن باشیم، مسئله رئالیستی بودن نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت از بیخ و بن زیر سوال می رود (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶).

به نظر می رسد سروش در نظریه پردازی خویش به شدت متاثر از آراء کوااین است. از نگاه کوااین از آن جا که هر دانشی تا حدی تجربی است، دانشی پیشین که مصون از نتایج تجربی باشد وجود ندارد، در این زمینه کوااین بحث می کند که حقیقت ضروری حقیقتی در نظر می آید که نمی تواند چیز دیگری باشد و از این رو باید مصون از بازنگری باشد. اگر حقیقت ضروری وجود می داشت، شاید معرفت پیشینی از آن نیز می توانست وجود داشته باشد. اما از آنجا که هیچ جمله ای مصون از بازنگری نیست، حقیقت ضروری هم نمی تواند وجود داشته باشد (Quine, 1951:30).

از نظر کواین در برابر گزاره یا درست یا غلط، گزاره دیگری نیز بنام «نه درست، نه غلط» داریم؛ به باور کواین هیچ گزاره ای مصون از بازنگری نیست (Quine, 1951: 20-41). سروش نیز در نظریه قبض و بسط به تأسی از کواین این نکته را مطرح می‌کند که آمدن معرفت نوینی به جرگه شبکه معارفی که در ذهن انسان است تنها به معارف پیشین نمی‌افزاید، بلکه کل شبکه را متاثر می‌کند. از نگاه او در آمدن فهم‌ها و معرفت‌های تازه، نور تازه بر سخن کهنه افکندن و فهم تازه‌ای از آن را میسر ساختن، همان است که هندسه معرفت نامیده می‌شود. سخن واحد در هندسه های مختلف، افاده معانی مختلف خواهد کرد (سروش، الف، ۱۳۷۱: ۲۱۱).

سروش عمیقاً باور دارد که نظریه قبض و بسط او صبغه ای دینی دارد و بر آن پای می‌فشارد. اما حقیقت امر آن است که قائل شدن به تحول معارف و از جمله معرفت دینی لوازمی دارد که مؤلف در محدوده یک فرهنگ دینی و در جمع دینداران و عالمان دینی باید به آنها توجه داشته و به مسائل برخاسته از آنها پاسخ دهد. اولین مسئله آن است که پس دیگر دین ثابتی وجود نخواهد داشت و نسیت معرفت شناسانه حاکم بر تئوری قبض و بسط منجر و منتج به ساختارشکنی از نص مقدس می‌شود. اگر این نظریه پرداز دینی بر این باور است که فهم های افراد از دین متفاوت است، ایرادی و حرجی بر او نیست اما اگر دیدگاه او این است که دین هر کس فهم او از شریعت است که شواهد و قرائن مستند و مکتوب منسوب به ایشان، دال بر تایید دیدگاه دوم از سوی او دارد. اینجاست که یک خلط آشکاری صورت می‌گیرد (غفاری، ۱۳۸۶: ۱۸۲). این خلط و مشکل آشکار آن است که منابع روش شناسی نظریه قبض و بسط برگرفته از فلسفه علم و آراء فیلسوفانی چون کواین و پوپر است و سروش که دین را صامت می‌داند سعی دارد با نگاهی برون دینی آنچه را که مطمح نظر خویش است بدون توجه به چارچوب و تزییقات حاکم بر ساختار متن از دل متن بیرون بکشد یا به عبارتی بر متن تحمیل کند. این روشنفکرانو معتزلی دچار مغالطه دیگری نیز هست، او هیچ دلیلی دال بر صامت بودن دین اقامه نمی‌کند و صرفاً بر پایه مشهورات این نظر را طرح می‌کند (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶).

سروش در جایی می‌گوید:

بسیارند کسانی که می‌پندارند هر چه خود بدان باور دارند عین دین و معرفت دینی است و چه مجاهدت صعبی باید کرد تا پرده این پندار دریده شود و آدمی باور کند که

آنچه خود بدان باور دارد و گرچه بی نقص و خطا باشد، باز هم درک اوست از دین نه خود دین (سروش، ب ۱۳۷۱: ۵۶).

نقدی که به آراء این روشنفکر نو معتزلی در این خصوص وارد است آن است که نگاه او نگاهی برگرفته از آموزه‌های دینی نیست، بلکه نگاه او سوپژکتیویستی است که اصالت را به مفسر می‌دهد نه به متن. تفکیک دین از معرفت دینی یک تفکیک کانتی است که سروش به شدت از این ایده پشتیبانی می‌کند. به این معنا که از همان الگوی کانت در تفکیک بود و نمود یا نومن و فنومن پیروی می‌کند. مشکل کانت این بود که چگونه ما بعد الطبیعه را از گزاره گویی یا مدعیات بلا دلیل نجات دهد و امکان آن را بررسی کند و در این بررسی و نجات خود را مجبور می‌دید که اول منکر ذاتیات اشیاء نشود تا به ورطه شکاکیت در نغلطد و ثانیاً شناخت را محدود به حس نکند. از همین جاست که باور به نومن را نگاه می‌دارد و در محدوده پدیدارها به هر گونه مقوله بندی، نقادی و شناخت دست می‌زند (محمدی، ۱۳۷۳: ۳۵۱). سروش نیز متأثر از این دیدگاه کانت، دین و معرفت دینی را از هم تمایز می‌کند غافل از آنکه اگر در تفسیر یک متن، مولف حضور مستمر و بلا انقطاع نداشته باشد و مفسر فعال مایشاء باشد، علاوه بر نسبیّت معرفت شناسانه، نسبیّت هستی شناسانه نیز رخ خواهد داد (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶).

سروش به دلیل وابستگی تام و تمام منابع روش شناسی خویش به منابع برون دینی، در اثبات دینی بودن نظریه خویش با محدودیتهای فراوانی روبرو می‌شود. پرسش اصلی آن است که اگر معارف دینی در ترابط تنگاتنگ با معارف بشری هستند چگونه می‌توان فهمید که نسبت معرفت های دینی و فهم ها و شناخت ها و قرائت های مختلف بشری از دین چیست و کدام درست و نادرست است (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). زمانی که معرفت دینی آلوده به معارف بشری و سوپژکتیویستی می‌شود چگونه می‌توانیم بفهمیم که معرفت دینی ما از اصل خویش - کتاب و سنت - دور شده است یا نه؟ (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

نقد دیگری که به تئوری قبض و بسط می‌توان داشت آن است که سروش بر پایه چه شواهد و ادله ای اصل ترابط معارف بشری و معارف دینی را امری قطعی و دائمی می‌داند (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). او خود در پاسخ به این سوال این نکته را یادآور می‌شود که شواهد وارده در قبض و بسط و ترابط معارف بشری و دینی نمونه هایی خالص است نه نمونه های استقرایی. او برای جلوگیری از آشفتگی فکری خویش می‌گوید:

انصاف می‌دهم که مدعای سهمگین قبض و بسط که جدایی دین از معرفت دینی و تاریخت معرفت دینی و تابعیت آن نسبت به معارف بشری است، چندان درشت است که سامعه لطیف ایمان و هاضمه خود را به تعب می‌افکنند و مقلدان را به تکذیب و محققان را به تردید وا می‌دارد، اما اطمینان دارم که تصور صحیح این مدعا چندان تصدیق‌آور است که مبدعی را از اقامه برهان بی‌نیاز نمی‌کند (سروش، ۱۳۷۱: ۳۱).

ایراد اصلی که بر حکم این روشنفکر دینی وارد است آن است که سروش تابع نظریه ابطال‌پذیری پوپر است، فلذا اگر ایشان بناهای فکری خود را بر مبنایی علمی استوار سازد، می‌بایستی این امر را بپذیرد که حکم کلی او دال بر ترابط معارف بشری و دینی بر پایه نمونه‌های خالص و مشهورات نیز می‌تواند مشمول اصل ابطال‌گرایی پوپر باشد. بنابراین ما نیز در ابطال ترابط معارف بشری و دینی می‌توانیم تنها با آوردن یک مثال نقض و طرح مسئله به ابطال تئوری قبض و بسط پردازیم، زیرا بسیاری از فهم‌های دینی، مستند به طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی - معارف بشری - نبوده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۲۴). یکی از خصایص بارز نظریه قبض و بسط، تاریخی دیدن دین است. این مدعی بر این پایه استوار است که مدعیات دینی می‌تواند در معرض آزمون و خطا قرار گیرد. مجموعه این خصایص در برگرفته پروژه اسطوره‌زدایی است. این قرائت از دین در برابر قرائت ایدئولوژیک و کل‌گرایانه شریعتی از دین قرار می‌گیرد چرا که در تفکر شریعتی، دین فریه و حداکثر می‌شود و این در حالیست که سروش که نگاهی طریقتی و عرفانی به دین دارد و رسالت دین را نه این جهانی که آن جهانی و لاهوتی می‌بیند و به دین خصوصی و منعزل از امور سیاسی - اجتماعی رأی می‌دهد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

به نظر می‌رسد دیدگاه‌های سروش بیش از همه با «هامیلتون» هم‌صدا می‌شود که بیان کرد:

لازم است علمای الهیات از بردن بارهای اضافی خودداری کنند و با یک کیف کوچک مسافرت نمایند. این علما باید تمام مواردی را که به آنها ایمان دارند به کناری بگذارند تا به جایی برسند که مطمئن باشند در مورد امری اطمینان قطعی دارند (هوردون، ۱۳۶۸: ۱۹۹).

گرچه این روشنفکر دینی از منابع غربی در راستای صورت‌بندی تئوری خویش استفاده فراوان می‌کند اما او نگاهی همدلانه به آراء متکلمین اسلامی نیز دارد. مباحث سروش تا

حدی در چارچوب الهیات پروتستان قرن بیستمی قرار می گیرد و رویکرد او به اندیشه های غزالی و مولانا درست در همین راستا ارزیابی می شود. چرا که از نظر سروش، غزالی و مولانا از محدود شدن دین در اعتقادات صرف کلامی و دستورالعمل های فقهی گریز داشتند و در روزگار خویش به نوعی احیای دین دست زدند (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۶۳).
سئوالی که به مجرد طرح این بحث از سوی این روشنفکر دینی به ذهن متبادر می شود آن است که کسانی چون غزالی ضد عقل و فلسفه بودند و سرسازگاری با مفاهیمی چون عقل نقاد خود بنیاد نداشتند؛ با توجه به این اصول واضح و مبرهن در منظومه فکری غزالی، سروش براساس چه منطقی در حالی که همچنان وامدار و مجذوب مدرنیته و بنیان های لایتغیر آن است به ناگه سر از ناکجا آباد فیلسوفان فلسفه ستیزی چون غزالی در می آورد. این متفکر نو معتزلی هرگز نمی تواند جواب در خور و مقتضی برای حل این پارادوکس آشکار در دستگاه فکری خویش پیدا کند. مخلص کلام اینکه نظریه قبض و بسط سروش بیش از آنکه نگاهی برآمده از متون دینی باشد، نگاهی برون دینی و متأثر از آراء فیلسوفان علم منجمله پوپر و کواین می باشد و تناقضات متعدد و جدی در نظریه قبض و بسط مآلاً این متفکر دینی را به جایی می رساند که با طرح نظریه بسط تجربه نبوی در وادی نسبی گرایی در می غلند و نه تنها معرفت دینی که خود دین را نیز امری نسبی و تاریخمند معرفی می کند (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۳۶).

۴. بسط تجربه نبوی و نسبی گرایی معرفت شناسانه مترتب بر آن

عبدالکریم سروش در کسوت یک روشنفکر دینی لیبرال مسلک سعی نمود تا با طرح پرسش از سنت و نقد ستیزه جویانه آن راه را برای پذیرش مدرنیته و ارکان لایتجزای آن فراهم کند. در پروژه سروش آنچه جلب نظر می کند، پذیرش مدرنیته تمام و ایجاد دوگانه سنت-مدرنیته است که این در واقع در افتادن در وادی ثنویت دکارتی و دیدگاه های شرق شناسانه است (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

سروش در رویکرد تأویلی خود به دین کراراً خاطر نشان می کند که معرفت دینی، مشروط به دیگر شاخه های معرفت است که ظهوری تاریخی دارند. او استدلال می کند که معرفت دینی یعنی معارف حاصله از فهم کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی از نظر ما یک معرفت مصرف کننده و مستقیماً تحت تأثیر دانش های تولید کننده [علوم

طبیعی و اجتماعی، فلسفه و علوم انسانی است.]. از آنجا که همه انواع معرفت دینی به شاخه های معرفت بیرونی متکی اند، که همیشه در حال تحولند، پس از آن ها هم تحول می یابند (سروش، الف ۱۳۷۱: ۷۹-۸۰).

از نظر این روشنفکر دینی، وابستگی معرفت دینی به دیگر معارف بشری حتی در مورد کلام خدا نیز مصداق دارد: «کشف بطون کلام باری، که عین رشد معرفت دینی و عین بهتر فهمیدن آن است، امری است که مستقیماً به رشد معارف بشری (اعم از عرفانی، فلسفی و تجربی) است» (سروش، الف ۱۳۷۱: ۲۰۳).

این روشنفکر دینی لیبرال مسلک، تمایزی میان خود دین و معرفت دینی قایل می شود. خود دین به مثابه پدیده ای الهی، ثابت است و در معرض تغییر و تحول نیست، در حالی که درک یا فهم ما از دین که منجر به معرفت دینی می شود پدیده ای انسانی است و در نتیجه در معرض تغییر و تأویل است (سروش، ب ۱۳۷۱: ۴۲).

به نظر می رسد سروش نه تنها متأثر از ابطال پذیری پوپر است بلکه از دیدگاه های پیروینچ نیز در راستای صورتبندی نظرات خویش سود می جوید. او در «تفرج صنع» دیدگاه پیروینچ را در مورد ساخت بینا ذهنی هنجارها و نهادهای اجتماعی با نظر موافق نقل کرده است:

پیروینچ معتقد است که زندگی انسانی سراپا آمیخته است با قراردادهای و اعتباراتی که وضع می کنند و قبول و عمل می کنند یا لغو می کنند و به جایش اعتبار دیگری را می نشانند. نهادهای اجتماعی چیزی نیستند جز اعتبارات اجتماعی مانند همسری، مالکیت، ریاست، اهانت، احترام، رأی دادن، مجازات، پاداش و غیره. یکی از بدیهی ترین و آشکارترین اعتبارات همین زبان است که در اجتماعات جاری است و دیدم اگر انسان ها زبان خصوصی داشته باشند و هرکس برای خودش زبانی درست کند زندگی اجتماعی امکان ناپذیر می گردد. زبان همان اعتباری است که عمومی باشد زبان برای آقای وینچ الگو و مدل قرار گرفته و او معتقد است و تصریح دارد که فهم جامعه و رفتارهای اجتماعی انسان ها درست مانند فهمیدن یک زبان است. یعنی علوم اجتماعی باید زبان باشد (سروش، ۱۳۶۶: ۴۵).

بر پایه این استدلال، سروش از تبادل آزاد دیدگاه ها و نظریات مختلف برای رسیدن به حق با دلالت های مهم اجتماعی و سیاسی آن طرفداری می کند (سروش، ۱۳۶۶: ۸۵-)

همانطور که اشاره شد گرچه سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت دین را ثابت و معرفت دینی را مضمول اصل تغییر و تحول معرفی می کند اما دست آخربه نظریه بسط تجربه نبوی می رسد که دین رانیزتاریخی میبندد. از منظر این روشنفکر نو معتزلی، تجربه دینی پیامبر در عالم خاکی روی داده و مسبوق به زمان و مکان است و لذا می توان آن را تاریخی دانست. وقتی تجربه نبوی زمانمند و تاریخی باشد روشن است که می تواند در طول تاریخ بسط و کمال هم پیدا کند. بنابراین هرگاه از تجربه سخن بگوییم از تکامل آن نیز می توانیم سخن بگوییم و اگر از تجربه نبوی سخن بگوییم از تکامل تجربه نبوی نیز می توانیم سخن بگوییم بدین ترتیب است که می توان گفت: «پیامبر هم می تواند پیامبرتر شود» (سروش، ۱۳۸۲: ۱۰).

سروش که دل در گرو و آراء عرفایی چون مولانا دارد تجربه نبوی را امری عرفانی و مبتنی بر نگرشی طریقتی می داند و می نویسد: «این اقتدا و تبعیت از آن دینداری عارفانه است نه دینداری فقیهانه که فقط در رعایت اوامر و نواهی خلاصه می شود» (سروش، ۱۳۸۲: ۹). او، تجربه نبوی یا وحی را مضمول اصل قبض و بسط می داند و آن را امری وابسته به خود شخص معرفی می کند. او در این خصوص می گوید:

وقتی می گوییم دین امری بشری است، منظورمان نفی روح قدسی آن نیست. منظور این است که پیامبر به میان آدمیان می آید، پا به پای آنها حرکت می کند ... دین مجموع موضع گیری های تدریجی و تاریخی پیامبر است و چون شخصیت پیامبر مؤید است و عین وحی است، هر چه می کند و می گوید نیز مقبول است و چنین است که انسان الوهی دینی عرضه می کند که هم انسانی است و هم الوهی (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹).

سؤال اساسی که در نقد به این فراز از دیدگاه های این روشنفکر دینی مطرح می شود آن است که اگر تجربه نبوی امری انسانی و سوبژکتیویستی است دیگر چه نیازی به وجود یک انسان عارف مسلک و طریقت مآب برای ثبت و ضبط این تجربه نبوی هست؟! به بیانی دیگر، سروش وحی را امری تاریخمند و انسانی می داند اما بلافاصله کلام اول خویش را نقض می کند و اضافه می کند که تجربه نبوی یا وحی مختص انسان کامل یا عارف پیشه ای است که تنها او قادر به درک فهم چنین تجربه ای است او در این باره می گوید:

تجربه عشق عارفانه فی المثل از تجربه های لطیف عارفانه ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزوده است. همچنین است اندیشه شیعیان که با جدی گرفتن مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه های پیامبرانه داده اند (سروش، ۱۳۸۲: ۲۵).

مسئله دیگر آن است اگر خود تجربه دینی پیامبر و وحی را تاریخی می دانیم و بسط تاریخی آن را جزء آن به حساب می آوریم چگونه می توانیم ذاتی و عرضی دین را از هم جدا کنیم؟ در حقیقت در نگرش تاریخی این ذات دین است که بسط می یابد و آشکار می شود (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). با نگاهی ژرفتر می توان گفت که تاریخی دیدن معرفت دینی و خود دین، تا اندازه زیادی یادآور کار متألهان مسیحی چون بولتمان در پروژه اسطوره زدایی از دین است که برای حل نزاع دین و مدرنیته به وجود آورده بود (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۳۶). سروش که تا حد زیادی وامدار آرای مهدی بازرگان (دوره دوم فکری) است بر این باور است که دین برای خدا و آخرت آمده است. به عبارت دیگر سروش به تجربه دینی باور دارد که دومعنا از آن مستفادمیشود. معنای اول آن ارتباط انسان با خداوند است و معنای دیگر آن، معنادادن به زندگی و پاسخ دادن به نیاز جاودانگی آدمی است. بدین سبب سروش با دین حداکثری که قصد سامان دادن به همه شؤون دنیوی انسان را دارد بر سر مهر نیست (کاجی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

سروش در رو در رویی آشکار با اندیشه های علی شریعتی می گوید: «روشنفکری دینی ما تاکنون در پی آن بوده است که دین را به کار دنیا بزند و یا در خور دنیا سازد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد» (سروش، ۱۳۷۴: ۱۵). اتخاذ چنین رویکردی درقبال دین، دست آخر سر از سکولاریسم و رانده شدن دین به حوزه خصوصی در می آورد که سروش جواب قانع کننده ای در خصوص تبعات چنین رویکردی، در آستین ندارد.

نقد کلیدی دیگری که به آراء سروش می توان وارد کرد آن است که اساساً انطباق وحی بر تجربه دینی باطل است؛ زیرا هیچ تجربه ای بدون تفسیر نیست و هر تفسیری در زندان های تاریخ، زبان، اجتماع و جسمانیت گرفتار است؛ بنابراین هیچ تجربه ای نیست که در این قالب ها، قالب گیری نشود (نبویان، ۱۳۸۱: ۶۲). اگر وحی، همان تجربه دینی باشد، ضمانت صحت وحی از بین رفته، در اعتماد به کلام انبیا تردید می شود؛ زیرا کلام انبیا که

همانا تعبیر از تجربه های دینی شان است، از زبان، تاریخ، اجتماع و جسمانیت تأثیر می پذیرند که این چهار قالب ناقص و متضمن اشکالند، بنابراین تعابیر پیامبران نیز که از آن ها تأثیر می پذیرد ناقص و متضمن اشکال خواهد بود و در نتیجه وحی غیر قابل اعتماد خواهد بود (نبویان، ۱۳۸۱: ۶۳). اشکال وارده دیگر بر نظریه بسط تجربه نبوی سروش آن است که نگاه برون دینی او لازمه اش آن است که این پیش فرض ها و انتظارات ماست که به دین معنای خاصی می بخشند؛ به بیان دیگر دین حد خاصی ندارد و این ما هستیم که با انتظارات و توقعات خود به دین، حد می زنیم و اگر انتظارات ما متفاوت باشد، حدهایی هم که به دین می زنیم متفاوت خواهد بود. به عبارتی ساده تر، گویی شما با یک دین واحد روبرو نیستند و این شماست که به دین قالب می زنید (نصری، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

به ظن قوی می توان گفت که نوع نگاه سروش به دین جنبه پراگماتیستی دارد. چرا که در رویکرد پراگماتیستی شما از اول می گوئید من فقط از دین می خواهم که پاسخگوی نیازهای اصلی من باشد و رنج ها و دردهای اساسی من را درمان کند. من فقط همین چیزها را از دین می خواهم. این یک نوع نگاه گزینشی به دین است یعنی شما از بیرون، تکلیف دین را روشن می کنید. به بعضی قسمت های دین باور دارید و آن قسمت ها را به کارتان نمی آید و با مدرنیته سازگاری ندارد کنار می گذارید (نصری، ۱۳۸۳: ۱۵۴). اگر بخواهیم ارزیابی واقع بینانه و به دور از قیل و قال در خصوص نظریه بسط تجربه نبوی سروش داشته باشیم باید بگوئیم که اگر در طی ده قرن مثلاً ده گونه برداشت و فهم متفاوت از حقیقت دین در اصول و فروع پدید آمده که هر یک از این برداشت ها نیز در دوران خود در کاملترین ارتباط با معارف زمان خود بوده است، آیا اکنون ما با ده شریعت مواجهیم یا با یک دین؟ که جواب کاملاً واضح و روشن است. اگر سروش قائل به اصالت وجود نه ماهیت باشد شاید بتوان دیدگاه او در خصوص صامت و ثابت بودن دین و وحی را پذیرفت اما از او که علی الدوام و بلاانقطاع به جنگ عقل تاریخی هگل و کل گرایی مترتب بر آن می رود چگونه می توان انتظار داشت که قائل به اصالت وجود به معنای تام و تمام آن باشد؟! (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶). با مروری اجمالی بر آراء سروش می توان گفت که از منظر این روشنفکر دینی تنها راه نجات دین و دینداری مؤمنان، نسبییت در فهم از دین و بالمآل نسبییت در خود دین است که این امر به معنی سپردن زمام تشریح و بیان حقایق هستی، بدست روشنفکران هر عصر و دوران است که نتیجه و رهاورد چنین رویکردی، نسبی گرایی معرفت شناسانه و نسبییت حقیقت هست.

۵. نتیجه گیری

در این جستار سعی بر آن بود تا با بازشناسی و بازخوانی آراء منظومه وار عبدالکریم سروش، سیر تطور و دگردیسی این روشنفکر دینی مورد مذاقه و نقادی قرار گیرد. جریان روشنفکری دینی در ایران بعد از انقلاب دچار تغییر و تحولات اساسی در مبانی نظری و فکری خویش شد و سروش به عنوان پیش قراول رویکرد معرفت شناسانه به دین می کوشد با بهره گیری از ظرفیت های جدید مکاتب و فلسفه های نوین منجمله فلسفه علم، فلسفه تحلیلی، هرمنوتیک و با ارائه تفکیکی غیر نظام مند از ذاتیات و عرضیات دین، قرائتی مدرنیستی از دین و ذاتیات آن عرضه کند. به عقیده سروش نگرش های سنتی به مقوله های دینی باید از بیخ و بن زیر و زبر شود. گرچه علی الظاهر این روشنفکر دینی قائل به وثاقت متن و نص است اما در ادامه راه خویش او نه تنها با نص گرایی بلکه با اصالت نص نیز سر ناسازگاری پیدا می کند و گام به گام از نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت به بشری بودن وحی و تاریخمند بودن آن کشیده می شود. به ظن قوی می توان گفت که مطرح کردن چنین ادعاهای درشت و گسست آشکار از منابع درون دینی، نقطه ضعف جدی در منظومه فکری سروش به شمار می آید. این پسروی آشکار از سنت و نص به مثابه منابع الهام بخش، نوعی عقبگرد و در جا زدن آشکار از سنت روشنفکری دینی دهه چهل شمسی محسوب می شود. روشنفکری دینی که قرار بود ضمن ارج نهادن به دستاوردهای علمی و تکنولوژیک، برنگهداشت و پاسداشت ارزشهای و معیارهای دینی و سنتی ایران زمین نیز اصرار ورزد، نه تنها نتوانست در این آرمان خویش ره به جایی برد که با حذف صورت مسئله و زدن سرنا از سر گشاد آن، سنت را به محاق برد و با پرده دری آشکار همچون روشنفکران غربزده عصر مشروطیت شعار رانده شدن دین به ساحت خصوصی را سر داد و به تاسی و ملهم از آراء کسانی چون آخوندزاده و میرزا ملکم خان پروژه قداست زدایی از متن را تحت عناوینی چون «قرائت نبوی از جهان» و نظریه «عقلانیت و معنویت» با شدت وحدت هرچه تمام پیگیری نمود و سر از نسبی گرایی، حقایق متکثر و ساختار شکنی از متن در آورد. نقطه ضعف مهم و اساسی دیگری که می توان در منظومه فکری سروش ردیابی و رهگیری کرد این است که در نظام اندیشگی وی، حذف بعد سیاسی و اجتماعی دین بسیار پر رنگ می باشد. سروش بر خلاف روشنفکرانی چون ادوارد سعید که بر مسؤولیت اجتماعی و سیاسی روشنفکران تأکید دارند، رویکردی

معرفت شناسانه و اخلاقی در باب دین اتخاذ می کند و سعی در رانده شدن دین به حوزه خصوصی دارد. اتخاذ رویکرد ضد اجتماعی سروش در قبال دین منجر به قطع ارتباط روشنفکری دینی با جامعه و اقشار مختلف آن می شود و در نهایت منتج و منجر به این امر می شود که روشنفکری دینی به جای تبدیل شدن به یک گفتمان فراگیر و هژمونیک به مدرسه روشنفکری دینی بدل گردد که دایره نفوذ و ضریب اثرگذاری آن تنها و تنها محدود به حلقه بسته نخبه گرایانه دانشگاهی و روشنفکری می شود (عضدانلو، ۱۳۸۳: ۶۹).

کتابنامه

- پدرام، مسعود. (۱۳۸۳). روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب. تهران: نشر گام نو.
- خسرویناه، عبدالحسین. (۱۳۸۵/۴/۲۰). آسیب شناسی دین پژوهی به روایت نوگرایان. www.Mhekmat.ir
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۵۷). فلسفه تاریخ، تهران: نشر حکمت.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۰). دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، تهران: نشر یاران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۶). تفرج صنع، تهران: نشر سروش.
- سروش، عبدالکریم. (الف ۱۳۷۱)، قبض و بسط، تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم. (ب ۱۳۷۱). پارادوکس مدرنیسم، کیهان هوایی، سال ۱۲، شماره ۲۷۵، ص ۴۴-۴۳.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴). "آنکه بنام بازرگان بود نه به صفت"، ماهنامه کیان: شماره ۲۳، ص ۵۲-۵۳.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). بسط تجربه نبوی، تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). نهادنا آرام جهان، تهران: نشر صراط.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۳). ادوارد سعید، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- غفاری، حسین. (۱۳۶۸). نقد نظریه شریعت صامت، تهران: نشر حکمت.
- کاجی، حسین. (۱۳۷۸). کیستی ما از نگاه روشنفکران. تهران: نشر روزنه.
- کاظمی، عباس. (۱۳۸۳). جامعه شناسی روشنفکری دین در ایران، تهران: نشر طرح نو.
- محمدی، مجید. (۱۳۷۴). دین شناسی معاصر. تهران: نشر قطره.
- میری، سید جواد. (۱۳۹۳/۷/۲۷). مطهری یک نوافرایی است. <http://farhangemrooz.com/news/23339/>

۴۸ جامعه پژوهی فرهنگی، سال ۱۳، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

نبویان، سید محمود. (۱۳۸۱). پلورالیزم دینی. تهران: نشر موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
نصری، عبدالله (۱۳۸۲). گفتمان مدرنیته، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
هاشمی، محمدمنصور. (۱۳۸۵). دین اندیشان متجدد، تهران: نشر فرهنگ اسلامی
هوردون، ویلیام. (۱۳۶۸). الهیات پروتستان، مترجم کیکاووس میکائیلیان: تهران: نشر علمی -
فرهنگی.

Miller, David. (1985). Ed. Popper Selection, Princeton: Princeton University Press.

Popper, Karl, (1963). Conjection and Refutation. London: RoutLedge.

Quine, Willard van Orman. (1951). Two Dogmas of Empiricism, In The Philosophical Review. No.60, PP. 20-43.