

بررسی تطبیقی تأثیر فلسفه قاره‌ای و تحلیلی بر نواندیشان در جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر رضا داوری و عبدالکریم سروش

عارف برخوردار^۱

استادیار گروه اندیشه سیاسی مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۴/۴/۲)

چکیده

در جامعه ایران قبل از انقلاب اسلامی مباحثی شکل گرفت که این مباحث به شکل دو گفتمان رقیب با محوریت عبدالکریم سروش و رضا داوری به بعد از انقلاب کشیده شد. گفتمان سروش با علایق دینی و متأثر از تجربیات و اندیشه‌های اسلامی، فلسفه علم پوپر، دقت‌های منطقی و معرفت‌شناختی فلسفه تحلیلی و لیبرالیسم آگاهانه در پی سازگاری با مدرنیته بود. گفتمان داوری با علایق دینی و هویتی به تأثیر از هایدگر و فلسفه قاره‌ای به دفاع از فلسفه و ضدیت با منطق‌گرایی، علم‌گرایی و به‌کار بردن پیش‌فرض‌های ضدروشنگری غربی در مورد جامعه، سیاست، دین، علم و همچنین موضع‌گیری مذهبی علیه عقل انسان مدرن، به تفاسیر ضد مدرن می‌پردازد. این گفتمان‌ها بر شکل‌گیری جریان‌های سیاسی و اجتماعی مذهبی و غیرمذهبی ایران تأثیرگذار بوده و هر کدام در پی پاسخگویی به مشکلات جامعه ایران بودند. مباحث این دو از اول انقلاب با اختلافات شروع شد و به اوج خود رسید، اما در دوران متأخر به یکدیگر نزدیک‌تر شد. از این‌رو هدف نوشته حاضر در پاسخ به این پرسش که فلسفه قاره‌ای و تحلیلی چه تأثیری بر نواندیشان در جمهوری اسلامی ایران گذاشت؟ این است که با روش تحقیق تطبیقی و با تأکید بر چارچوب مفهومی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، متأثر از فلسفه قاره‌ای و تحلیلی به بررسی اندیشه‌های داوری و سروش بپردازد.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، ضد علم‌گرایی، ضد مدرن، فلسفه تحلیلی و قاره‌ای، علم‌گرایی، منطق‌گرایی.

مقدمه

در ایران معاصر به دلیل هجوم ساختارهای دنیای مدرن، به تأثیر از آن یا نقطه مقابل آن مناقشات زیادی شکل گرفت. یکی از این مناقشات، مجادله بین طرفداران پوپر و هایدگر است که برخی آن را فکری - فلسفی و برخی ایدئولوژیک می‌دانند. نقطه شروع این مجادله از طرفی به بحث در مورد نقد تکنولوژی که مورد توجه هایدگر بود و از طرف دیگر، به دموکراسی لیبرال در اندیشه پوپر برمی‌گشت. این منازعه در اختلافات احمد فردید با سروش نمایان شد. در این منازعه داوری طرفین دعوا را به آرامش دعوت کرد. اما وضع به همین شکل ادامه نیافت، زیرا جدال این سه نفر بعدها در سرنوشت تفکر فلسفی و شکل‌گیری دو قطب سیاسی در ایران تأثیر گذاشت. فردید معتقد بود تفکر سروش (متأثر از پوپر) نمی‌تواند انقلابی باشد و همین فاصله میان نظر لیبرالیستی و عمل انقلابی او می‌تواند خطرناک باشد. سروش به علت افترا دست به کار شکایت از فردید شد، اما داوری او را منصرف کرد. داوری پس از فردید مهم‌ترین نقاد مدرنیته باقی ماند و با استناد به آرای هایدگر چند کتاب نوشت و در آنها مبانی فکری مدرنیته را نقد کرد. با مرگ فردید فصل جدیدی در مناقشات دو طیف هایدگری و پوپری آغاز شد. فصلی که سابقه آن به مجله کیهان فرهنگی در سال ۱۳۶۳ برمی‌گردد و انتشار مقالات داوری در نقد مدرنیته غربی، ماهیت غرب، نسبت سنت و تجدد و چگونگی جمع کردن دین و مفاهیم مدرن و پیرو آن جوابیه‌های سروش در همان نشریه که بعدها با انتشار ماهنامه کیان ادامه می‌یابد. از سویی داوری، سروش را به فاصله میان نظر و عمل متهم می‌کند و معتقد است سروش در حالی از انقلاب دفاع کرد که به لحاظ فکری به اصل بحث اعتقادی نداشت. سروش در پاسخ به داوری ابتدا به حضور او در برخی روزنامه‌ها اشاره کرده و وی را به توجیه خشونت، تئوری‌پردازی فشار، حضور در برنامه هویت، امضای نامه علیه دانشگاهیان و... متهم می‌کرد، که در ادامه منازعه این دو گفتمان به‌عنوان دو مناقشه فکری در ایران معاصر، با تأکید بر چارچوب مفهومی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر بررسی خواهد شد. روش اسکینر بر قصد و نیت مؤلف و زمینه توجه دارد و هرمنوتیک را روشی برای تفسیر و فهم متون تلقی می‌کند. در این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی^۱ یا کنش گفتاری^۲ صورت می‌گیرد. اسکینر معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه مفسر، کشف این پیام یا معناست و برای دستیابی به آن می‌بایست به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن برود (Tully, 1988: 68, 69) و نيات مؤلف، زمینه‌های اجتماعی و نیز زمینه زبانی نگارش آن را جست‌وجو کند. به عبارت دیگر، معمولاً متن به‌عنوان تجسم یک عمل ارتباطی

1. Speech-Act
2. Linguistic Action

قصد شده، در یک فضای فکری-اجتماعی خاص نوشته شده که در آن فضا، پرسش‌ها و پاسخ‌های خاصی رایج بود و نیز مفاهیم خاص در دسترس نویسنده قرار داشت. از این رو برای فهم متن باید این فضا را بازسازی کرد و تنها با بازسازی این فضا و قرار دادن متن در آن هم می‌توان معنای متن و روابط بین عبارات درون آن را، و هم قصد نویسنده از نوشتن متن به‌عنوان یک عمل ارتباطی را دریافت. از این رو با توجه به بحث نیت مؤلف و همچنین زمینه و ساختاری که متن در آن تألیف شد، باید به زمینه و ساختاری که سروش و داوری در آن رشد یافته و همچنین مفاهیم رایجی که براساس آن آثار خود را تألیف کرده و نیت و اهدافی که در نوشتن آثارشان داشته‌اند، به روش تطبیقی بحث را بررسی کرد. در دوره معاصر ساختار فرهنگی و اجتماعی تجدد بر فضای جهان حاکم شد و متأثر از آن جهان شاهد تحولات گوناگونی بود. متأثر از این وضعیت کلی، جامعه ایران نیز در یکی دو سده اخیر با ساختار فرهنگی و اجتماعی غرب برخورد می‌کرد و بیشتر مسائل در آن در مواجهه با مدرنیته مطرح می‌شد. در مواجهه‌های روشنفکران ایران با دنیای جدید هر کدام به تناسب شناخت مشکلات و پاسخگویی به آنها راهی را در پیش گرفته‌اند. گروهی که دغدغه دین داشته‌اند، در مواجهه با تجدد به تبیین دین پرداخته‌اند که از جمله آنها عبدالکریم سروش است. براساس روش اسکینر باید توجه کرد که سروش در ساختار سیاسی مذهبی ایران از یک‌طرف و در فضای فکری، فرهنگی و اجتماعی (تجدد) حاکم بر جهان از طرف دیگر رشد یافت و مفاهیم رایج در آن شرایط بر وی تأثیر گذاشت. وی در دبیرستان علوی تربیت دینی عمیقی یافت. سپس در رشته داروسازی فارغ‌التحصیل شد و برای تحصیل در رشته شیمی تحلیلی به انگلستان رفت. اما براساس علایق خود به سراغ فلسفه علم و فلسفه تحلیلی رفت و با فلسفه علم پوپر و دقت‌های منطقی و معرفت‌شناسی فلسفه تحلیلی آشنا شد (برای مطالعه بیشتر، هاشمی، ۱۳۸۶، ب). بنابراین هم با تجربیات و مفاهیم اسلامی و هم دستاوردها، مفاهیم غربی و مدرنیته آشنا شد و متأثر از آنها به‌عنوان یک دین‌اندیش به مواجهه با تجدد پرداخت و در این مواجهه دست به تولید متونی زد که در این متون آگاهانه به دنبال آن بودند که اندیشه‌های دینی را به اندیشه‌های تجدد پیوند زده، هم دین را حفظ کنند و هم آن را با تجدد پیوند بزنند. گروه دیگری نیز بودند که به مواجهه با تجدد پرداختند؛ مسئله آنان صرفاً دین نبود و دین را در یک زمینه کلی‌تر نگریسته‌اند. تفکر آنها درباره وضع تاریخی جامعه ایران در دوره معاصر و در مواجهه با مدرنیته بود (همان). متفکر برجسته این گروه رضا داوری است. وی مانند سروش از طرفی رشد یافته فضای سیاسی، مذهبی ایران و از طرف دیگر متأثر از ساختار فرهنگی و اجتماعی مدرنیته و غرب بود. او در مدرسه فردوسی علوم دینی را فراگرفت و سپس به دانشگاه تهران رفت و فلسفه آموخت و در کلاس درس فرید با تفکرات هوسرل، هایدگر و سارتر آشنا شد.

براساس چارچوب مفهومی اسکینز، وی متأثر از ساختار سیاسی - مذهبی که در آن رشد یافته بود و در فضای مواجهه با تجدد و پیرو اندیشه‌های فردید، دست به تألیف متونی زد که هدف وی در آنها غرب‌ستیزی و مواجهه با تجدد بود. وی وضعیت کنونی تمدن و فرهنگ ایران را بررسی کرد و خواهان آن بود تا از دل غرب‌شناسی‌ها و سنت‌شناسی‌های خویش به مشکلات جامعه ایران پاسخ بدهد. در ادامه فلسفه تحلیلی و قاره‌ای و تفکرات این دو اندیشمند بررسی می‌شود.

تبیین و تطبیق اندیشه‌های سروش و داوری متأثر از فلسفه قاره‌ای و تحلیلی

فلسفه قاره‌ای^۱ به مجموعه‌ای از سنت‌های فلسفه در سده‌های نوزدهم و بیستم در اروپا اطلاق می‌شود که به‌منظور اشاره به حوزه اندیشمندان و سنت‌های خارج از جنبش تحلیلی به‌کار رفت. فلسفه تحلیلی^۲ نیز فلسفه آکادمیک حاکم بر دانشگاه‌های کشورهای انگلیسی‌زبان است و بنیانگذاران اصلی آن برتراند راسل و مور بودند که از فرگه تأثیر پذیرفتند. به نظر بوخنسکی «فلاسفه تحلیلی کم‌وبیش طبیعت‌گرا، علم‌گرایان متمایل به ماتریالیسم و سرانجام عقل‌گرایان هستند» (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۳۴). بنابراین آنها علم را تنها دانش معتبر می‌دانند و بر داده‌های حواس تأکید می‌کنند. از نظر آنان رسیدن به باورهای موجه درباره جهان فقط از طریق مشاهده و آزمون امکان‌پذیر است. آنان ذهن را منفعل می‌دانند و معتقدند همه چیز از خارج می‌آید و شناخت، بازتاب خارج است و نیاز به تفهم و تفسیر ندارد و تأکیدشان بر زبان علمی است و نه زبان ارزشی. بنابراین هدفشان مطالعه دقیق و منطقی مفاهیم و همچنین ضدیت با متافیزیک‌گرایی است. اما از نظر کریچلی «فلسفه قاره‌ای واقعیتی است که بخش عظیم آن را می‌توان واکنشی به درک و دریافت از بحران در جهان مدرن و تلاش برای رسیدن به نوعی آگاهی نقادانه از زمانه حاضر به قصد رهایی دانست» (کریچلی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). فلسفه قاره‌ای بر سنت و طبیعت تاریخی فلسفه که تاریخت نامیده می‌شود، تأکید می‌کند (همان: ۹۳). فلاسفه قاره‌ای ضد علم‌گرایی و ناقد علم هستند و دلیل ضدیتشان در این باور ریشه دارد که الگوی علوم طبیعی نمی‌تواند الگوی روش فلسفه شود و علوم طبیعی دریچه‌ای برای ورود انسان به جهان نمی‌گشاید. از منظر فلسفه قاره‌ای، علمی کردن فلسفه مانع از درک نقش نقادانه و رهایی‌بخش فلسفه می‌شود و این علم‌زدگی فلسفه اساساً نمی‌تواند نقش علم و تکنولوژی را در بیگانگی انسان‌ها از جهان ببیند (همان: ۶۲ به بعد). بنابراین تقابل بین فلسفه تحلیلی و قاره‌ای در واقع نزاع میان برداشت علمی و برداشت هرمنوتیکی از جهان است. کارل ریموند پوپر و هایدگر از

1. continental philosophy

2. analytic philosophy

برجسته‌ترین اندیشمندان فلاسفه تحلیلی و قاره‌ای هستند. سخن پوپر این بود که باید مرزهای میان آنچه نظریه یا شناخت علمی است و آنچه بیرون از این مرزهاست (نظریات متافیزیکی)، تعیین شود. معیار وضع علمی یک نظریه از نظر وی ردپذیری^۱ یا آزمون‌پذیری است.^۲ نظر او در آثارش نفی روش استقرا در علوم تجربی است که براساس آن، فرضیات علمی با مشاهدات مثبت تأیید می‌شوند. به نظر پوپر «ما بدون انتظار منفعلانه برای آنکه تکرار حوادث قواعدی را بر ما تحمیل کند، فعالانه می‌کوشیم قواعدی را بر جهان تحمیل کنیم. می‌کوشیم تا شباهت‌های موجود در جهان را کشف، و آنها را براساس قوانینی که اختراع کرده‌ایم توضیح دهیم. بدون آنکه منتظر مقدمات باشیم، به‌سوی نتایج جهش می‌کنیم. ممکن است همین نتایج راه، اگر مشاهده نادرستی آنها را برنماید، کنار بگذاریم» (بشیریه، ۱۳۷۹: ۶۱). پس باید نظریه‌های علمی را چنان تنظیم کنیم که به‌سهولت قابل انتقاد و ابطال باشند. دانش و علم از طریق رد و نقد پیشرفت می‌کند. باید ابطال‌پذیری را وجه تمایز قضایای تجربی از غیرتجربی و ملاک تشخیص علم از شبه‌علم قرار داد. در روند تکامل علم حدس‌هایی در جهت توضیح امور زده می‌شود؛ سپس آن حدس‌ها از طریق آزمایش در معرض ابطال قرار می‌گیرد. علم از نقد و ابطال حاصل می‌شود. رشد علم در تأیید و اثبات نظریات نیست، بلکه محصول نقد آنهاست. پوپر معتقد است «برخورد علمی انتقادی است؛ به‌دنبال تأیید نمی‌رود؛ تجارب اساسی را می‌جوید، تجاربی که ممکن است نظریه مورد آزمایش را باطل کند، ولی هرگز نمی‌تواند آن را ثابت کند» (پوپر، ۱۳۶۹: ۴۷). از این‌رو دانش علمی ماهیت غیرقطعی و حدسی دارد. هیچ نظریه علمی را نمی‌توان کاملاً صادق خواند، تنها می‌توان گفت که فعلاً تجربه مرید آن است. به‌طور کلی علم از دیدگاه پوپر فرایندی تکاملی است؛ در نتیجه واکنش به مسائل و مشکلات جاری پیشرفت می‌کند. پوپر در حوزه اندیشه سیاسی نیز نظریاتی ارائه می‌دهد. وی با دیدی علمی و فلسفی به دفاع از لیبرالیسم و دموکراسی برخاست و به تأسی از اصل عدم قطعیت در فلسفه و فیزیک بر اندیشه آزادی تاریخ از قید قوانین و پیش‌بینی‌ناپذیری آینده تأکید ورزید. نظریات سیاسی و اجتماعی پوپر از نظریه معرفت‌شناختی وی پدیدار شد. به نظر او اصول انتقاد عقلانی که در مورد نظریات علمی و مابعدالطبیعی به‌کار می‌روند، باید به همان اندازه در خصوص نظریات سیاسی و اجتماعی به‌کار روند. براساس فلسفه روش‌شناختی او، بهترین شیوه رسیدن به جامعه بهتر حل تدریجی مسائلی است که جامعه گرفتار آنهاست. همچنان که در علم پیشرفت نیازمند نقد مستمر است، در سیاست و جامعه نیز راه رشد و توسعه در آزادی انتقاد و عرضه پیشنهادهاست گوناگون، حل مسائل و ایجاد تغییر براساس آنهاست. از نظر پوپر راز پیشرفت دموکراسی

1. refutability
2. testability

غربی را نه در ثروت و منابع طبیعی آنها، بلکه در سابقه وجود اندیشه آزادی و انتقاد باید جست. دموکراسی امکان آن را فراهم می‌کند که سیاست‌های دولت همچون فرضیاتی تلقی شوند که باید در معرض اصلاح قرار گیرند. خطای تصمیمات سیاسی، همانند نظریه‌های علمی، وقتی آشکار می‌شود که انتقاد ممکن باشد. اما مسئله هایدگر انسان معاصر غربی است و در این زمینه تلاش اولیه هایدگر یافتن پاسخی است برای پرسش از هستی است، زیرا به نظر او هستی فراموش می‌شود و مادام که حقیقت هستی اندیشیده نشود، هر هستی‌شناسی بی‌بنیاد می‌ماند (خاتمی، ۱۳۸۴: ۴۱). هایدگر روش پدیدارشناسی را برای یافتن پاسخی به پرسش هستی به کار می‌برد. برای هایدگر تأویل پدیدارشناسانه به معنای بازگشت از ادراک یک هستی‌موند... به فهم هستی آن هستی‌موند است (همان: ۴۲). به نظر هایدگر ما هرگز نیاز نداریم تا مانند دکارت جوهر متفکر را اصل موضوع بگیریم یا همچون کانت آن را عامل وحدت‌بخش و شرط ضروری معرفت بدانیم، زیرا اینها همه مبتنی بر اصل معرفتی سوژه-بژه‌اند. اگر پدیدارشناسی روش هستی‌شناسی باشد، از این تفکیک در خواهیم گذشت. به نظر هایدگر به جای سخن گفتن از من در قبال جهان باید از (در-جهان-بودن) به عنوان امری واحد سخن گفت. هایدگر این امر واحد (انسان) را دازاین می‌نامد. این جست‌وجو برای هایدگر با تخریب مفاهیم سنتی و در این میان مفهوم سنتی جهان آغاز می‌شود. مسئله اصلی هایدگر بحران انسان معاصر غربی است. از نظر هایدگر این بحران ریشه در اندیشه فلسفی غرب و ظهور تمدن و دوران جدید-علم و فناوری - دارد. این بحران دو بعد دارد؛ بی‌خانمانی انسان یعنی جدایی انسان و جهان و نیز نهیلیسم. هایدگر برای این بحران به دنبال راه‌حلی‌هایی بود؛ مسئله هستی که هایدگر آنها را موضوع اصلی فلسفه می‌داند. اهمیت این راه‌حل در این است که نشان می‌دهد باید در جست‌وجوی راه نجاتی بود تا انسان، جهان و آسمان را از چنگال تصویری که طرح دکارتی از جهان در دوران جدید ترسیم کرده است نجات داد، باید این راه‌حل را در ماورای فلسفه و علم جدید، در شعر و هنر جست، باید با امر قدسی ارتباط برقرار کرد (خاتمی، ۱۳۸۴: ۱۳). هایدگر برای یافتن راه نجات برای بحران دوران جدید طرح دوم‌مرحله‌ای را ارائه می‌دهد. در مرحله اول نشان داده می‌شود که انسان ذاتاً جهانمند است و فرض انسان بی‌جهان دشوار است. این مرحله مقابله با طرح دکارتی و تلقی متداول در دوران جدید است و بی‌خانمانی انسان را از بین می‌برد. در مرحله دوم کوشش می‌شود تا جهانی که ذاتی انسان است، به لحاظ محتوای آن یعنی هستی، تبیین شود. این مرحله، وجه دوم بحران یعنی نهیلیسم را از بین می‌برد (همان). در ایران از دهه سی به بعد آرای هایدگر به دلیل تحلیل ریشه‌ای مورد توجه قرار گرفت و چون جامعه ایران به مدت ۱۵۰ سال مورد هجوم فرهنگ و تمدن غرب قرار گرفت، این تحلیل و همچنین آرای پوپر و فلسفه تحلیلی برای متفکران ایران اهمیت خاص یافت. با توجه به این

اهمیت و تأثیری که بر متفکران ایران به‌خصوص سروش و داوری داشت، قبل از هر چیز به روش سروش و داوری متأثر از آنها و سپس نظرهای این دو خواهیم پرداخت.

الف) روش داوری و سروش: در ایران متأثر از فلسفه تحلیلی و قاره‌ای دو گفتمان با محوریت سروش و داوری شکل گرفت. برای مقایسه این دو اولین عاملی که موجب تمایز آنها شده، روش آنهاست؛ یعنی روش علمی، ابطال‌گرایانه، عقل‌محور و نقادانه سروش در مقابل روش تاریخ‌باورانه، فلسفه‌محور، ضد عقل‌گرایانه و ضد منطق‌گرایانه داوری. سروش در نسبت با فلسفه مطلق‌گرای قدیم رویکرد انعطاف‌پذیر پوپر نسبت به علم احتمال‌گرای جدید را با اصول سیاست و جامعه‌سازگارتر می‌داند. وی مفهوم محتمل ابطال‌پذیری از نظر پوپر را شالوده معتبر علم جدید تلقی می‌کند (سروش، ۱۳۶۱: ۱۳۲) و برای تعدیل ایدئولوژیکی‌سازی زندگی، از روش علمی استفاده می‌کند و با اعتقاد به شکاف پرنشدنی بین علم و ارزش‌گذاری، به ترویج بی‌طرفی علم به‌عنوان راه چاره‌ای برای اتکای بیش‌ازحد به ایدئولوژی در علوم اجتماعی می‌پردازد. سروش به تبعیت از پوپر معتقد بود که روش علوم طبیعی را می‌توان در خصوص علوم انسانی و اجتماعی نیز به‌کار برد و از علمی بودن علوم انسانی دفاع کرد و معتقد بود «به صرف بیان اینکه علوم انسانی از شرق یا غرب رسیده‌اند نباید یکباره بر آنها خط بطلان کشید» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۹۱). وی به تبعیت از ابطال‌پذیری پوپر، با علم به‌مثابه یک ساخت اجتماعی (ساخت بیناذهنی) موافقت کرد و سپس این نظریات را به حوزه علوم اجتماعی گسترش داد و معتقد بود «علم چیزی است که علمی بودن آن به عمومی بودن آن است. آنچه محصول نقد و فهم همگانی است، و آن معنا که در عرف جامعه‌ای معنای علمی به کلمات می‌دهند، علم را می‌سازند» (همان: ۱۷۸). سروش بر پایه مقدمات مذکور و همچنین بر پایه ابطال‌پذیری علم و تکاملی بودن رشد آن به مفاهیمی مانند حق، دموکراسی و متحول بودن فهم دین می‌پردازد. به‌طور کلی سروش به مقوله‌ای همچون علم توجه بسیار نشان می‌دهد و با رویکرد فلاسفه تحلیلی، به‌خصوص پوپر مقولات تاریخ، دین، اخلاق، علم و سیاست می‌پردازد. اما داوری از روش تاریخ‌باورانه و فلسفه‌محور تبعیت می‌کند و معتقد است «آدمی اگر موقع وضع خود را نشناسد و با زمان بیگانه باشد، گرفتار حوالت تاریخی است، هرچند خود را آزاد بداند. اما این حوالت تاریخی از بیرون ذات بشر نیامده، چیزی نیست که بر حقیقت بشر تحمیل شده باشد. حوالت تاریخی ما را به اعمال و کردارهای معین وانمی‌دارد، چیزی نیست که ما اسیر آن باشیم و اگر اسارت باشد، اسارت در زندان رفتارها و پندارهای خودمان است. پس حوالت تاریخی عین اندیشه، گفتار و کردار ماست. هر یک از ما آدمیان ساکن مدینه‌ای هستیم و معمولاً در هماهنگی با دیگران و موافقت با نظام مدینه فکر و عمل می‌کنیم. این هماهنگی و موافقت حوالت است» (داوری، ۱۳۷۸: ۵). داوری همچنین در مقابل پوپر

و طرفدارانش، متأثر از هایدگر به دفاع از فلسفه می‌پردازد و آن را نوعی تفکر می‌داند، معتقد است «فلسفه تا وقتی می‌توانست از خود دفاع کند که موجودیت آن مسلم بود، اما وقتی به صورت مذاهب تحصیلی و نوتحصیلی و پراگماتیسم درآمد، دیگر دفاع از فلسفه چندان هم مورد نداشت و با پیدایش این فلسفه‌ها تفکر و دفاع از تفکر هم تقریباً منتهی شد. فلسفه به درجه‌ای رسید که جای خود را به علم تکنولوژیک داد» (داوری، ۱۳۶۳: ۱۰۶، ۱۰۷). وی معتقد است «وقتی گفته می‌شود علم جای تفکر را گرفت منظور این است که ما به پایان تاریخ فلسفه رسیده‌ایم. یعنی فلسفه هست اما تفکر جدی فلسفی نیست. ما به دوره‌ای رسیده‌ایم که تمام امکاناتی که در ابتدای تفکر غربی وجود داشته، در تمدن جدید غربی در علم و تکنولوژیک محقق شده است» (همان). داوری منطق جدید و متجددانی را که با نام منطق، فلسفه و تفکر را نقد می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و نقد تفکر و فلسفه توسط عقلانیت متجدد و سطحی را رد می‌کند. وی افرادی را که به نام فلسفه، علم، منطق و تمدن با فلسفه مخالفت می‌کنند، رد می‌کند و معتقد است «برای بی‌اثر ساختن این افراد باید به فلسفه متوسل شد و برای اینکه حق به حقدار داده شود باید متذکر شد که آنچه امروز علم و تمدن و منطق جدید خوانده می‌شود، فرزند فلسفه به صورت فرتوت آن است» (داوری، ۱۳۶۶: ۲۴-۲۲). داوری از فلسفه دفاع می‌کند و شهرت افرادی مانند راسل، کارناپ و پوپر را در ضدیت با فلسفه می‌داند. وی مخالفت‌ها با فلسفه در عصر حاضر را از ناحیه ظاهرپرستی و ظاهربینان متشع‌نما می‌داند و معتقد است «اینان گرچه با تفکر و حتی با فلسفه مخالفت دارند، اما در مخالفت خود چیزی ندارند که بگویند و به این جهت بعضی از ایشان هم به پناه غربی‌ها و غرب‌زدگان می‌روند و الفاظ ایشان را تکرار می‌کنند» (همان). وی مخالفت غرب با فلسفه را ضدیت با تفکر می‌داند و منطق‌های جدید را با اینکه نحوی و صورتی از فلسفه است، مخالف فلسفه می‌داند. در واقع این منطق‌ها را متعلق به دوره‌ای از تاریخ غرب می‌داند که دوران غفلت و اعراض از تفکر است (همان: ۲۶). در تفسیر هایدگری داوری، علم جدید صورتی از مابعدالطبیعه است و مابعدالطبیعه در صورت علم جدید به تمامیت رسیده است. این علم که معمولاً حد کمال آن را علم مطلق می‌پندارند، علمی است که می‌توان سنخ آن را اصطلاحاً علم اعتباری گفت. علم جدید در حقیقت، علم کلی و نظری نیست و اگرچه صورت ریاضی دارد، اما این صورت ایجاب نمی‌کند که علم جدید، کلی و حقیقی باشد، بلکه اعتباری بودن علم جدید ناشی از همین حیثیت است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۰۷). داوری علم جدید را متصرف در طبیعت می‌داند و از نظر وی علم طبیعت جدید، از آن حیث که می‌تواند طبیعت را اندازه‌گیری کند، معتبر است. علم طبیعت جدید حد و صورت و همی به طبیعت و اشیای طبیعی می‌دهد و این چنین است که تصرف در طبیعت میسر می‌شود. وی علم جدید را فاقد معنای کلی می‌داند. سروش و داوری متأثر از این روش‌شناسی

خود نظریه‌پردازی کرده‌اند که در ادامه به نظرهای آنها به‌طور تطبیقی و متمایز از هم خواهیم پرداخت.

ب) غرب و تکنیک: داوری متأثر از کلیت‌باوری، غرب را کلیت واحدی می‌داند که از ۴۰۰ سال پیش در اروپا آغاز شد و در عالم گسترش یافت. برای داوری غرب تنها یک موجود سیاسی نیست، یک ذات یا جوهر است. وی غرب را «یک روح سیال می‌داند، روح سیال منتشر در میان مردم، نه کل چیزهایی که در عالم غربی وجود دارد» (داوری، ۱۳۸۶: ب: ۱). او این روح سیال را بیشتر جریان‌یافته در تکنیک می‌داند (همان: ۲). داوری غرب را یک تاریخ به معنای خاص لفظ یا فرهنگ می‌داند؛ غرب را عالمی می‌داند که در تمدن و زندگی جدید امکان ظهور یافته است؛ وی غرب را شرط پدید آمدن علم و تکنیک جدید و سیاست و ادب کشورهای می‌داند که غرب و غربی خوانده می‌شود و به این معنی غرب را یک وحدت یا کل می‌داند. از طرف دیگر تحت تأثیر هایدگر غرب را بر مدار نفسانیت می‌داند و نفسانیت را «وضع بشری می‌داند که خود را مستقل می‌داند و مبتنی بر عقل عمل می‌کند و به چیزی متعالی‌تر از بشر قائل نیست» (داوری، ۱۳۸۹: ۷۴). داوری معتقد است «که انسان‌باوری (نفسانیت) از آغاز خود در زمان رنسانس، جوهر غرب را تشکیل داده، و در نتیجه باید فردیت و انسان‌باوری را حقایق محوری تاریخ مدرن غرب تلقی کرد» (داوری، ۱۳۶۱: ۵۹). وی غرب را به‌علت دست کشیدن از فلسفه متافیزیک سرزنش می‌کند و می‌گوید: این نوع فلسفه، که در یونانیان باستان به‌وجود آمد و در اندیشه‌های هگل و نیچه به اوج رسید، اکنون تابع روش علم و فلسفه دکارتی شد و به رشته‌ای از علوم طبیعی و اجتماعی کاهش یافت. از نظر وی در غرب این علوم جدید در جهت برتری عقلانیت‌باوری و ماتریالیسم دوران جدید و نادیده گرفتن مذهب در تلاش‌اند. داوری در خصوص تکنیک و تکنولوژی به پیروی از هایدگر، مدعی است تکنیک صرفاً مجموعه‌ای از ابزار نیست، بلکه یک ذات و شیوه تفکر است که امروزه آشکارا بر جهان تسلط یافت (داوری، شماره ۱، بی تا: ۲۵). تکنولوژی نه‌تنها مردم را از باب خود نساخته، بلکه آنان را فرمانبردار خود کرد و به ابزار اسارت تبدیل شد. داوری تکنولوژی را به خوی خودسلطه‌گر، تصرف‌جو و قدرت‌خواه بشر مربوط می‌داند. وی پیدایش تکنولوژی جدید در دوره جدید را مربوط به من یا مایی می‌داند که پیش از دوره جدید نبود و با فلسفه دکارتی و علم گالیله‌ای شکل گرفت (داوری، ۱۳۸۶ الف: ۸۵). در مقابل سروش ذهنیات فراگیر و فرمول‌بندی‌هایی بیان‌شده داوری در مورد غرب را به‌عنوان یک جبر تاریخی‌باورانه رد می‌کند (سروش، ۱۳۷۲: ۲۳۶). وی فرض فلسفی داوری درباره غرب، به‌عنوان یک موجودیت یکپارچه و کلیت سازنده را یک ساخت‌بندی هگلی می‌داند که جایی برای گفت‌وگو باقی نمی‌گذارد. سروش به تأسی از پوپر معتقد است که غرب یک کل یکپارچه را تشکیل نمی‌دهد. او به‌کارگیری اصطلاحاتی چون

فلسفه غربی، هنر غربی، فرهنگ غربی، جوهر غرب و سرنوشت غرب را رد می‌کند و معتقد است غرب یک کل همگون با مرزهای مشخص فرهنگی و فکری تشکیل نمی‌دهد. سروش غرب را به شئون مختلف تقسیم می‌کند و برای هر کدام از این شئون احکام مختلفی جاری می‌داند و معتقد است «اگر با دیده باز نگاه کنیم تفرق و اجزای مختلف غرب را در کنار وحدت اعتباری آن خواهیم دید و بنابراین دفاع از غرب سخنی تهی است و غربی وجود نخواهد داشت تا از آن دفاع کنیم» (همان: ۲۳۵). سروش غرب‌زدگی به معنای هگلی و هایدگری را مخلوق وهم می‌داند نه امر حقیقی و معتقد است «هرچه از مغرب‌زمین می‌رسد ادبی و سنتی، فنی و عملی، فکری و فلسفه‌ای از آن دیار است و نباید پنداشت روح شیطان غرب در کالبد هر اثر و هر فکر آن دیار چنان رخنه کرده که با خریدن هر قطعه، آن روح را خریدیم و با مهمان کردن هر ادب، آن شیطان را به خانه آورده‌ایم» (همان). سروش در تقابل با داوری هر آنچه را که از غرب می‌آید، لزوماً فاسدکننده نمی‌داند و معتقد است آدمی می‌تواند اندیشه‌ها، علم سیاست و تکنولوژی غرب را بپذیرد، بی‌آنکه به خودش آسیبی برساند. برای سروش مسئله برخورد با غرب مسئله محکوم ساختن یا تسلیم شدن نیست، بلکه مسئله تحلیل و تغذیه از یکدیگر است. در خصوص مسئله تکنیک، سروش تکنیک را ذاتاً آژمند، برتری‌طلب و رقابت‌زا و تعادل‌زا می‌داند، اما برای شرایط کنونی، زندگی غیرصنعتی و نیامیخته به روابط تکنیک مدرن را قابل تصور نمی‌داند. از این‌رو از طرفی بر پا کردن حیات جمعی و انسانی و غیرصنعتی را غیرممکن می‌داند و از طرف دیگر معتقد است تکنیک نمی‌تواند مشکل ذاتی خود را حل کند. بنابراین برای برطرف کردن مشکل تکنیک، قناعت و سادگی را پیشنهاد می‌کند (سروش، ۱۳۷۲: ۳۱۲).

ج) دین‌شناسی: از جمله مباحث دیگر سروش و داوری بحث دین‌شناسانه است. براساس چارچوب مفهومی اسکینر، هدف و نیت سروش و داوری در تولید متون دین‌شناسانه این بود که چگونه می‌توان در شرایط جدید و انقلابی ایران، شریعت را با نیازهای یک دولت دینی سازگار کرد و مشکلات آن را با مسائل جدید حل کرد. در این خصوص سروش دین را قوی‌ترین و مهم‌ترین عنصر دنیای قدیم می‌داند که به دنیای جدید ورود پیدا کرد. سروش متأثر از ابطال‌پذیری و تکاملی بودن علم همچنین با به‌کارگیری علوم طبیعی برای علوم اجتماعی و انسانی در تفکر پوپر و منطق تحلیل زبانی فلسفه تحلیلی، به مباحث دین‌شناسانه می‌پردازد. از دیدگاه پوپر علم فرایندی تکاملی است و در نتیجه واکنش به مسائل و مشکلات جاری پیشرفت می‌کند. نظریات از جمله علم، طی مراحل تکاملی ایجاد می‌شوند و محصول جرح، تعدیل و نقد مستمرند. از این‌رو از نظر پوپر دانش و شناخت علمی ماهیتی غیرقطعی و حدسی دارد. هیچ نظریه علمی را نمی‌توان کاملاً صادق و حقیقی خواند، تنها می‌توان گفت که

فعالاً تجربه مرید آن است. پوپر جبرگرایی علمی را جدی‌ترین مشکل در راه توضیح آزادی، خلاقیت، و مسئولیت انسان و دفاع از آنها تلقی می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۶۶-۶۱). متأثر از چنین نظریاتی سروش به مباحث دین‌شناسانه مانند تحول فهم دینی، قبض و بسط شریعت و فقه پویا می‌پردازد و معتقد است «هیچ متن مکتوب معنای خود را باز نمی‌گوید. ذهن زبان‌دان است که معنا را در او می‌خواند. عبارات گرسنه معانی هستند نه آبستن آنها... بر همین قیاس، معنی پدیدارهای جهان بر آنها نوشته نیست. کسی باید زبان جهان را بداند تا آنها را بخواند و بفهمد، علم و فلسفه این زبان را به آدمیان می‌آموزد و این زبان‌ها نه راکنند و نه به تکامل رسیده‌اند، بلکه در تحول مستمرند» (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹۲). بر همین اساس سروش مدعی بود که درک ما از جهان از روی درکی تاریخی است. نهادهای اجتماعی و انسانی به‌جای آنکه ماهیتی ثابت داشته باشند، وجودی سیال دارند. از این‌رو وی بین دین و معرفت بشری تفکیک قائل می‌شود. به نظر سروش فرستادن دین از خداست و فهمیدن آن با ما و همین جاست که معرفت دینی که سراپا بشری و محکوم به احکام انسانی است، متولد می‌شود. «آن که به‌دنبال ثابت و متغیر در دین می‌گردد، باید بداند که تفکیک ثابتات از متغیرات و تعیین نمونه‌های آن خود متعلق به معرفت دینی و تابع نوعی درک از دین است. ثابت و متغیر پیش از فهم دین به‌دست نمی‌آید، بلکه پیش از آن تولد می‌یابد و ما همه جا با معرفت دینی سروکار داریم، اما خود آن نیست و این حکم در جمیع معارف بشری جاری است» (همان: ۵۳). سروش پس از پذیرفتن تفکیک دین از معرفت دینی مدعی است معرفت دینی با دیگر معارف بشری پیوندی ناگسستنی دارد: «معرفت دینی، یعنی معرفت حاصله از فهم کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی از نظر ما یک معرفت مصرف‌کننده و مستقیم تحت تأثیر دانش‌های تولیدکننده است و باید گفت اولاً هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌ها و فهم‌های بیرون دینی متکی نباشند. دوم اگر فهم‌های بیرون دینی تحول یابند، فهم‌های دینی هم متحول می‌شوند و اگر ثابت داشته باشند فهم دینی هم باثبات خواهد ماند و سوم اینکه فهم‌های بیرونی تحول یابنده‌اند» (همان: ۳۴۷). سروش این اصل را که هر فهم دینی به فهم بیرونی متکی است، یک اصل ابطال‌پذیر می‌داند، یعنی می‌گوید یک نمونه از فهم دینی در کتاب و سنت وجود ندارد که برای فهمیدنش نیاز به اندیشه‌های بیرونی نباشد و یافتن چنین موردی به ابطال این اصل منتهی نمی‌شود. سروش براساس نظریه قبض و بسط و تحول فهم و معرفت دینی معتقد است تمایز بین فهم و فهم دینی به مسلمانان اجازه می‌دهد بین ابدی و مقدس از یک سو و متغیر و نامقدس از سوی دیگر آشتی برقرار کنند که نتیجه‌اش احیای اسلام و هماهنگی بین اسلام و عصر جدید خواهد بود. در ادامه وی به نوعی پلورالیسم دینی می‌رسد و معتقد است «فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و

نه تنها متنوع و متکثر، بلکه سیال است» (سروش، ۱۳۷۷: ۴ و ۲). بر پایه همین مفاهیم نظری سروش فقه پویا را در مقابل فقه سنتی قرار می‌دهد و از نظر او تنها فقه پویا می‌تواند برای برخی مسائل عملی که حکومت اسلامی در رویارویی با مدرنیته با آنها روبه‌روست، راه‌حل ارائه دهد (سروش، ۱۳۷۹: ۵۱). سروش مدعی است که فقه به‌عنوان یک علم انسانی به‌علت سرشت خود، تأویل‌پذیر و نظری است. از آنجا که علم و فلسفه همواره در حال توسعه است، فهم شریعت نیز باید به همین شیوه باشد. سروش نتیجه گرفت که چون یک فلسفه و علوم طبیعی همواره ناتمام و در جست‌وجوی کمال است، نظریه فقهی نیز ناکامل و گذراست. سروش آگاهانه به‌دنبال این است تا دین را با روشنفکری مدرن آشتی دهد، بنابراین از نظر او روشنفکری مدرن دینی با وجود دوپارگی معرفت‌شناختی بین جوهر باطنی دین و فهم بشری از آن، به‌دلیل وجود رابطه نزدیک بین این دو امکان‌پذیر است (همان: فصل ۳ و ۴). سروش در تلاش است بین دموکراسی، اصول دین و اخلاق ارتباط برقرار کند. بنابراین وی اخلاق را بهترین پشتوانه برای دموکراسی و ضامن بقای آن می‌داند و معتقد است «اگر در جامعه‌ای تقیدات سستی بگیرد حیات دموکراسی هم به خطر می‌افتد» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۰)، زیرا از نظر سروش ادیان که پشتوانه اخلاق‌اند، بهترین ضامن بقای دموکراسی هستند (همان: ۳۲۹). وی جمع‌ناپذیر بودن دین و دموکراسی را ناشی از خطای تفکر و پشتوانه دموکراسی را اصول اخلاقی مبتنی بر دین می‌داند (همان: ۳۳۰). در مقابل سروش، رضا داوری تحت تأثیر هایدگر و در دفاع از سنت از فقه سنتی و دین دفاع می‌کند. هایدگر نگاه متافیزیکی و پرسندگی هستی‌شناختی^۱ را متمایز و اصیل‌تر از نگاه علمی و پرسندگی وجودی علوم اثباتی داده‌نگر^۲ می‌داند (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۲۸۶). داوری متأثر از این نگاه، سروش، حامیان پوپر و افرادی را که دین را با توجه به روش علم جدید می‌سجدند و براساس قوانین علمی فقه سنتی را نقد کرده و از فقه پویا دفاع می‌کنند، نقد می‌کند. داوری از تطبیق دین با عصر و با تجدد انتقاد می‌کند و می‌گوید باید محتاط بود و نباید این را با آنچه معمولاً تحت عنوان رعایت مقتضیات زمان در احکام دینی ذکر می‌شود، اشتباه کرد. وی در نقد کسانی که معتقدند واجدین علم و عقل جدید باید تفسیر دین را بر عهده بگیرند، معتقد است دین را اگر صرفاً با روش علمی ملاحظه کنند، به مجموعه‌ای از فضایل و اطلاعات جدا از عالم دینداری مبدل می‌شود و مشکل این بحث در مورد نگاه تصرف و تملکی است که بشر با آن به همه چیز می‌نگرد. داوری این مفهوم را که دین در حقیقت قدسی خود از دسترس ما بیرون است و جز رأی و فهم دینی چیزی نداریم، سخن بی‌اساس می‌داند و فکر می‌کند سخنگویان این نظر پنداشته‌اند که نئورالیسم را هم می‌توان بر ساحت قدسی اطلاق کرد.

1. ontologique
2. ontique

خلاصه از نظر داوری تفسیر دین با قواعد روش تحصلی را نباید احیا دانست. دین با دنیا نسبت دارد، اما وقتی از وجهه نظر دنیابینی جدید به آن بنگریم، دیگر دین نیست و بشر امروز باید از این وجهه نظر آزاد شود. داوری منتقدان فقه سنتی و طرفداران فقه پویا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و مباحث آنها را نه علمی بلکه موضع‌گیری سیاسی می‌داند (داوری، ۱۳۷۸: ۲۹۹).

داوری فقه پویا را فقهی می‌داند که با عقل جدید سازش داده شده و جوهر آن را همین عقل می‌داند و از طرفداران فقه پویا می‌پرسد «به فقه و دین چه کار دارید و مگر عقل جزوی مصلحت‌بین برای شما کافی نیست؟ چرا با عقل ظاهرین به باطن می‌روید و مگر این مرکب می‌تواند شما را به آنجا برسد؟ مگر می‌شود ظاهر دین را با رجوع به ظاهر فرهنگ غربی تغییر داد و بر آن نام اصلاح و احیای دین گذاشت» (داوری، ۱۳۸۹: ۲۰۷). وی در دفاع از فقه سنتی معتقد است «در زمان ما که تحول بازگشت به تفکر دینی پیش آمد، باید در طلب دینداری حقیقی بود و اگر می‌گوییم عالم کنونی به دین نیاز دارد، نیاز به اصول دین و تحقق آنهاست. ولی اکنون در بعضی از مباحث، مسئله به‌صورتی مطرح شد که گویی اصول دین اهمیت ندارد، بلکه باید فقه را تغییر داد یا به‌صورتی که هست آن را نگاه داشت» (داوری، ۱۳۸۹: ۲۲۸). وی در ادامه معتقد است «تصرف در اصول و تغییر منابع استنباطها ضرورت ندارد و مجتهد با توسل به همان اصول می‌تواند حکم مسائل را بیان کند و چون شناخت و تعیین موضوع احکام به عهده اهل فن است، وارد کردن اصول تازه در فن اصول فقه بدون نظر علمای فقه و اصول نمی‌تواند صورت گیرد» (همان: ۲۹۹). داوری مقدماتی مانند با پیشرفت علم و افزایش معلومات فهم تغییر می‌کند و رو به کمال می‌رود؛ میزان، روش علم است و در فروع دین و اعمال باید تابع زمان و فهمی که موافق با روش علمی است باشد را پشتوانه فلسفی فقه پویا دانسته و این پشتوانه را وهم می‌داند و معتقد است «این پشتوانه دین نیست بلکه بنیان دین را سست می‌کند و اصلاً اگر چیزی به‌عنوان فقه پویا به‌وجود آید، باید عهد دین استوار شود و در آن صورت ضرورت ندارد که کسانی بیایند و فقه پویا را سفارش دهند، زیرا با بینشی که فقها پیدا می‌کنند بالطبع مقتضیات شرایط زمان را در اجتهاد خود رعایت می‌کنند» (همان: ۲۰۴). داوری در پایان در انتقاد از طرفداران فقه پویا؛ فقه پویا را فقهی می‌داند که با عقل جدید سازش داده شده، عقلی که دین را تفسیر می‌کند و مسائل مابعدالطبیعه را خالی از معنی می‌داند (همان: ۳۰۷).

د) فلسفه سیاسی: فلسفه سیاسی در اندیشه داوری و سروش مبحث دیگری است که موجب تمایز آنها شده و از مؤلفه‌های عمده‌ای که مؤلفه‌های محوری دنیای مدرن هستند، تشکیل شده و شامل مفاهیمی همچون توسعه، حقوق بشر، آزادی، جامعه مدنی، دموکراسی، سیاست و فلسفه، خرد و سیاست یا عقل و سیاست و بحث حکومت دموکراتیک دینی است. براساس چارچوب مفهومی اسکینر نیت داوری از پرداختن به چنین مفاهیمی در آثار خود، در

شرایط زمانی بعد از انقلاب اسلامی نقد این مفاهیم و عقلانیت دوران جدید که منشأ چنین مفاهیمی بوده، است، از این رو وی به تبعیت از هایدگر بسیاری از این مفاهیم را حاصل عقلانیت دنیای جدید می‌داند و آنها را نقد می‌کند. اما سروش به تبعیت از اندیشمندان لیبرال و نظریات پوپر هدفش این بود که بسیاری از مفاهیم را بپذیرد و این مفاهیم را با جامعه ایرانی سازگار کند. در خصوص مفهوم آزادی، داوری مسئله آزادی را یکی از پیچیده‌ترین مسائل می‌داند؛ به نظر وی چه‌بسا افرادی که مدعی طرفدار آزادی بودند اما اگر به اعمال و اقوال آنها توجه کنی نشان از آزادخواهی در آنها دیده نمی‌شود. داوری آزادی را جزء ذات آدمی دانسته و آن را متفاوت از اباحه می‌داند و معتقد است نباید آزادی را با لیبرالیسم اشتباه کرد. وی متفکرانی مانند پوپر را که آزادی را به معنای اباحت ترویج می‌کنند، نقد می‌کند (همان: ۴۸۱) و آزادی دوره جدید را آزادی‌ای می‌داند که اگرچه با صورتی از استبداد قدیم ناسازگار بود، با هر نوع استبداد به یک اندازه ضدیت ندارد و با بعضی از صورت‌های آن سازگار است (همان: ۴۸۲).

داوری آزادی را عین رسیدن به عقل غربی و متابعت از آن می‌داند؛ عقلی که با آن استبداد قدیم مردود و استعمار و استعمار نو، خدمت به آزادی قلمداد می‌شود. بنابراین آزادی جدید از نظر داوری با ظهور عقلی که به عالم و آدم نظام و سامان می‌دهد، پدید آمده است و هر جا برود، از این عقل منفک نمی‌شود. از نظر داوری در لیبرالیسم شأنی از وجوه بشر که در قرون وسطی از آن غفلت شده بود، آزاد شد و اهمیت یافت. اما وقتی ذات بشر در این ساحت وجود او منحل شد، آزادی هم به خطر افتاد. داوری آزادی جدید غرب را آزادی‌ای می‌داند که در آن بشر خود را موجودی یافته است که باید تمامی رشته‌های بستگی را قطع کند تا بتواند همه چیز را در تصرف و تملک خود در بیاورد و دائرمدار کاینات شود. وی ظهور آزادی جدید را مقارن با علم سیاست و تکنولوژی جدید دانسته و منشأ همه اینها را از یک جا می‌داند. داوری آزادی واقعی را درد و مجاهده می‌داند و آن را با انکشاف حقیقت و تحقق آن همراه می‌داند و کسی که با جلوه حقیقت بیگانه است از آزادی خبر ندارد (همان: ۴۹۲). در خصوص مفهوم حقوق بشر؛ داوری آن را اصلی پیش از اجتماعی شدن می‌داند که قبل از اینکه در اعلامیه بشر ظاهر شود، در تفکر سیاسی و فلسفی غرب پرورده شد و متعلق به طبیعت بشری است که بیرون از زمان و تاریخ است و هنوز مقید به دین و نژاد نشد. با وجود این وی حقوق بشر به‌عنوان مجموعه‌ای از اصول حاکم بر روابط مدنی را امری متعلق به جهان متجدد می‌داند و به‌واسطه این مفهوم بشر دوران قدیم را متفاوت از بشر دوران جدید که خود را محور عالم قرار داده می‌داند (داوری، ۱۳۸۹: ۲۲۲) «حقوق بشر آیین‌های بود که بشر غربی در قرن هجدهم خود را در آن دید و از همان وقت بشر با آزادی و حقوق طبیعی همبسته شد» (همان: ۲۳۳). داوری مفاهیم توسعه و تجدد را اموری تاریخی و توسعه را ادامه راه تجدد می‌داند؛ در

حقیقت توسعه را توسعه تجدد می‌داند. وی تجدد را ماجرای می‌داند که در چند قرن قبل در غرب پیش آمد و مفهوم توسعه نیز مدت زمان زیادی نیست که در غرب پدید آمده و منظور از آن بسط صورت زندگی و تمدن غرب است (داوری، ۱۳۸۴: ۷)، اما داوری اساسی‌ترین مسئله در میان مسائل فعلی را مسئله توسعه علم و تکنولوژی می‌داند. وی با آنکه دوران جدید را دوران نفسانیت آدمی و انسان‌گریزی می‌داند و طبیعی است که در مورد توسعه نیز به‌عنوان یکی از محصولات این دوران همین نظرها را داشته باشد، وقتی در خصوص مشخص کردن موضع در مورد توسعه صحبت می‌شود، بر این نظر است که من فعلاً راهی جز برنامه‌ریزی توسعه سراغ ندارم (گنجی، ۱۳۷۵: ۱۵۷). در خصوص نسبت فلسفه و سیاست، داوری از ابتدای تاریخ فلسفه، فلسفه و سیاست را به هم وابسته می‌داند، اما نه در یک سطح بلکه مرتبه سیاست را مرتبه اداره امور عمومی مردم و فلسفه را در مرتبه‌ای وسیع‌تر می‌داند که از چیستی چیزها می‌پرسد (داوری، ۱۳۸۳: ۱۰۲). داوری نظام سیاسی را نظامی می‌داند که به کمک نظام عالم دریافت و تأسیس شد، اما این نظام با فرا رسیدن عالم متجدد به هم خورد و نوعی گسیختگی ایجاد شد. وی این وضعیت را ناشی از دو چیز می‌داند، یکی اینکه در دوره جدید بین فلسفه و سیاست نسبت تازه‌ای برقرار شد و میان آنها خلط صورت گرفت. دیگری پدید آمدن آشوب در زبان‌ها که در اثر آن زمینه برای سوء تفاهم ایجاد شد. داوری فلسفه را مبنای سیاست می‌داند، اما خلط میان فلسفه و سیاست و پوشاندن لباس فلسفه به اغراض سیاسی را رد می‌کند. وی افرادی مانند پوپر و هانتینگتون را افرادی می‌داند که چنین اقداماتی انجام می‌دهند و در پایان معتقد است فلسفه نباید ابزار سیاست باشد و اگر شود، نه فقط سیاست بلکه علم و تکنیک نیز بی‌بنیاد می‌شوند (همان: ۱۱۴-۱۰۲). در خصوص خرد و سیاست، داوری بین خرد، سیاست و عقل در دوران قدیم و عقل در دوران جدید تمایز قائل می‌شود. وی عقل را صفت نفس و جلوه نفسانیت می‌داند و عقلانیت را نظامی می‌داند که افراد در آن قرار می‌گیرند و از آن بهره می‌برند. وی سیاست و نظام عقل سیاسی جدید را جلوه‌ای از جلوه‌های نظام عقلی عالم متجدد می‌داند و ماهیت عصر و زمان را پوشیده‌شده در راسیونالیسم یا عقل‌گرایی اخیر می‌داند و معتقد است «وابستگان به این نوع عقل‌گرایی در صورتی که می‌خواهند براساس این عقل زندگی را با برنامه‌ریزی از روی نمونه جامعه غرب سامان دهند، باید این جامعه مثالی را در وحدت و تمامیت آن بشناسند» (داوری، ۱۳۸۹: ۱۲۴). داوری مسائل سیاسی دنیای جدید را صرفاً از طریق سیاست قابل حل نمی‌داند، بلکه معتقد است که برای سیاست باید از تفکر و خردمندی کمک خواست. وی سیاست‌زدگی را اصالت دادن به قدرت سیاسی و افتادن در دام این تفکر که با اعمال قدرت می‌توان تفکر، فرهنگ و دانش را در هر جا و به هر میزان به‌وجود آورد و راه برد، می‌داند (داوری، ۱۳۸۶: ۱۴۴). داوری تفکر و فرهنگ را پشتوانه عقل سیاسی می‌داند و عقل

سیاسی را بدون این دو پشتوانه قابل دستیابی نمی‌داند. وی از اینکه تفکر و فلسفه تحت تأثیر سیاست قرار گرفته‌اند و فلسفه زیر سؤال رفته، انتقاد می‌کند و این سیاست جدید را متأثر از فلسفه جدید غرب می‌داند. در خصوص مفهوم پلورالیسم، داوری بین پلورالیسم به معنای جدید و کثرت‌انگاری به معنای قدیم تفاوت می‌گذارد و آن را نوعی بهره‌برداری سیاسی می‌داند که بی‌حرمتی به دین را مباح می‌داند. از نظر او «پلورالیسم جدید براساس وضع بشر جدید به وجود آمد، بشری که به واسطه عقل خود همه چیز را تفسیر می‌کند» (اردکانی، ۱۳۷۸: ۱۲۵). بنابراین وقتی پلورالیسم با این وضع به وجود آمد و شکل ایدئولوژی به خود گرفت، بعضی اندیشمندان فلسفی را تحت تأثیر خود قرار داد، به طوری که برخی اظهار داشته‌اند که در کل نظام علمی تنوع و ناهم‌جنسی و ناهم‌پیوستگی، بر وحدت و عینیت و همجنسی و پیوستگی غلبه دارد (همان).

سروش برخلاف داوری تحت تأثیر لیبرالیسم پوپر، عقل‌گرایی دوره مدرن و متفکران لیبرال مانند لاک، روسو و آیزنبرلین، بسیاری از مفاهیم دوره مدرن را پذیرفت و در تلاش است آگاهانه این مفاهیم را با دین سازش دهد. در بحث لیبرالیسم، سروش در قیاس با داوری که آزادی جدید را وجهی از لیبرالیسم می‌داند که بشر را مالک و متصرف در همه چیز کرد، لیبرالیسم را بر سه ضلع اقتصادی، سیاسی و معرفتی تقسیم می‌کند و آنها را سازنده مثلث کامل می‌داند. سروش لیبرالیسم را مکتب رهایی می‌داند و بسیاری از مفاهیم مانند قرارداد، پاسخگو بودن دولت، حقوق کیفری و طبیعی آدمیان و اصل رقابت و غیره را که در دوران قبل از مفاهیم مطرود بوده، حاصل تلاش‌های متفکران لیبرال می‌داند (سروش، ۱۳۸۰: ۹۰). سروش لیبرالیسم اقتصادی را خواهان آزادی سرمایه و سرمایه‌داری و رهایی جامعه از شر اشرافیت فئودالی و لیبرالیسم سیاسی را خواستار قانونمند کردن رفتار سیاستمداران و جوابگو بودنشان در مقابل مردم و مشارکت مردم در سرنوشتشان با به دست آوردن حقوقشان می‌داند. در لیبرالیسم معرفتی بر این باور است که این نوع لیبرالیسم مخالف استبداد دینی کلیسا بود و بسط همین بخش از لیبرالیسم بود که به رهایی‌جویی یا آزادی‌خواهی معرفت‌شناسانه انجامید. در خصوص پلورالیسم، سروش برخلاف داوری که پلورالیسم جدید را نوعی بهره‌برداری سیاسی می‌داند که بی‌حرمتی به دین را مباح می‌داند، کثرت و تنوع را طبیعی، بشری و گریزناپذیر و عالم را عالم ناخالصی می‌داند. وی عالم طبیعت، شریعت، فرد و جامعه را ناخالص می‌داند و سر این ناخالصی را بشری شدن دین می‌داند و معتقد است وقتی باران دین از آسمان وحی بر خاک افهام بشری می‌بارد و همین که ذهن‌ها و عقل‌ها به فهمیدن دین زلال همت می‌گمارند، داشته‌های خود را با آن می‌آمیزند و آن را تیره می‌کنند (سروش، ۱۳۷۷: ۳۸ و ۳۷). با وجود این سروش در خصوص تکثرگرایی معتقد است این بدان معنا نیست که کسی دست از عقیده

خویش بردارد، بلکه بدان معناست که گوهر دین را نباید در چند آموزه محدود منحصر کرد و صرفاً خود را ناجی و مهتدی نباید دانست. به نظر او اصحاب هر فرقه مجازند که همچنان بر طریقه خود بمانند، مراد نفی طریقه خود نیست، بهتر شناختن طریقه خود است (همان: ۲). در خصوص جامعه مدنی سروش آن را ریشه‌یابی می‌کند و آیین شهریار را مطابق با سیاست مدرن می‌داند. وی به تبعیت از لاک و روسو جامعه مدنی را بررسی کرده و در انتقال مردم از جامعه بدوی به جامعه مدنی از مفهوم دینداری استفاده می‌کند و هر گونه دینداری را برای گذر از جامعه بدوی به جامعه مدنی مانند نوعی پوشش برای انسان برهنه می‌داند. از نظر سروش جامعه مدنی، جامعه‌ای است که به حکومت نظارت می‌کند و این نظارت در دوران و عصرها با ابزارهای مختلف است (سروش، ۱۳۷۹: ۶۴). در خصوص مسئله حقوق بشر سروش در قیاس با داوری که حقوق بشر را مجموعه‌ای از اصول حاکم بر روابط مدنی و متعلق به تاریخ تجدید می‌داند، به تبع بحث حق، حقوق و تکالیف حقوقی‌ای برای دنیای جدید و جامعه مدنی برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد که این حقوق را تحت عنوان حقوق بشر و در مقابل تکالیف بررسی می‌کند. سروش جهان جدید را جهان حق‌مدار و در مقابل جهان پیشین که جهان تکلیف‌مدار بوده می‌داند و معتقد است «آدمیان در گذشته به محض آگاهی از خویشتن می‌پرسند که تکلیف چیست؟ اما در جهان جدید، پس از تولد سؤال می‌کنند: ما از حقوق برخورداریم و تا کجا اجازه داریم براساس عقل و توانایی‌های خود در عالم انسانی و طبیعت تصرف کنیم» (سروش دباغ، ۱۳۸۴: ۱۴۷). در هر حال سروش انسان را به حکم انسان بودن، خواه مسلمان باشد خواه مسیحی و غیره، دارای یک رشته حقوق و تکالیف می‌داند و این نکته کلیدی را کلید فهم فلسفه حقوق بشر در جهان جدید می‌داند (همان: ۱۵۰). در بحث آزادی سروش برخلاف داوری که آزادی جدید را حاصل عقل مدرن می‌داند که با هر نوع استبداد به یک اندازه ضدیت ندارد و با بعضی از صورت‌های آن سازگار است، آزادی را در قالب سه عنوان سقف آزادی، آزادی عادلانه و آزادی چون روش بررسی می‌کند. در بحث سقف آزادی، آزادی را مانند هر نعمت دیگری می‌داند که هم ابعاد بسیار دارد و هم قیودی بر آن بار می‌شود و آزادی نامحدود را ناشایست می‌داند. وی دو نوع نگاه به آزادی را مدنظر قرار داد: ۱. نگاه وسیله‌ای که در آن استقلال آزادی را می‌گیرند؛ ۲. نگاه حقی که در آن آزادی را یک حق دانسته و آزادی چون حق را آزادی عادلانه و از دستاوردهای جهان جدید می‌داند. در بحث آزادی عادلانه، سروش آزادی را جزئی از عدالت می‌داند. وی معتقد است گذشتگان ما وقتی از آزادی سخن می‌گفتند بیشتر آزادی درونی و آزادی از رذایل را منظور داشته‌اند، اما نوع دیگری از آزادی (آزادی‌های سیاسی) است که در ادبیات پیشین نبوده و با عدالت نسبت و ارتباط دارد. از نظر سروش آزادی عادلانه یعنی تنها چیزی که شایستگی و توانایی محدود

کردن آزادی را دارد، عدالت است. سروش در آزادی عادلانه به تبعیت از آیزیا برلین آزادی را به دو نوع مثبت و منفی یا از و در تقسیم می‌کند. وی آزادی از را نوعی رهایی و آزادی در را آقای خود بودن می‌داند و سپس آنها را به عرفان تشبیه می‌کند که در آن عارفان وقتی از آزادی درونی صحبت می‌کنند، همین معنا را به زبان می‌آورند؛ یعنی اینکه ما اول تخلیه داریم، سپس تخلیه (سروش، ۱۳۷۹: ۲۱۹). در بحث آزادی چون روش سروش آزادی را روشی برای دانستن و شناختن و آموختن می‌داند و انسان را هرچه دانتر باشد پرجان تر می‌داند (همان: ۲۱۹). در گفتمان سیاسی سروش به‌خصوص در حکومت دموکراتیک دینی، ایمان نقش مهمی دارد. اما از نظر او ایمان به فرد تعلق دارد و ایمان افراد تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آنها در انتخاب آزاد باشند. در نتیجه ایمان و آزادی شالوده‌دموکراسی را نیز تشکیل می‌دهند. سروش بین دموکراسی دینی و لیبرال تفاوت قائل است. در دموکراسی لیبرال شالوده، کثرت‌گرایی و جامعه غیردینی است. در حالی که دموکراسی دینی باید بر پایه آزادی ایمان بنا شود (سروش، بی‌تا: ۲۱). در پایان باید در نظر داشت که داوری و سروش در تفکر اخیر خود تا حدودی تجدید نظر کرده و به همدیگر نزدیک شده‌اند. داوری بر این اعتقاد است که مسائل اساسی جامعه ما توسعه، علم و تکنولوژی هستند و در خصوص توسعه من فعلاً راهی جز راه توسعه سراغ ندارم. ما به توسعه وابسته هستیم و نمی‌توان با آن مخالفت کرد. او اصلاً توسعه را یک مطلب نظری نمی‌داند که بتوان له و علیه آن دلایل اقامه کرد، بلکه آن را یک امر تاریخی می‌داند و معتقد است «ما در تاریخ با آن مواجه شده‌ایم و مسئله این نیست که ما آن را درست می‌دانیم یا نادرست یا با سنن ما مناسبت دارد یا ندارد، بلکه زندگی ما به توسعه وابسته شده است و به این سبب، هیچ سیاستمداری نمی‌تواند با توسعه مخالف باشد» (داوری، ۱۳۸۴: ۱۴). در مقابل سروش نیز تا حدودی از تفکرات اولیه خود دور شد و به مسائل مدرنیته روی آورد. سروش در این دوره نظریات سیاسی و اجتماعی خود را مبتنی بر روش‌شناسی علمی خود بنیان می‌نهد و به کلی از گفتمان شرق و غرب خارج شده و به گفتمان سنت و مدرنیته وارد شده است. وی در این دوره مهم‌ترین حادثه و نقطه عطف در تاریخ بشر را به تبعیت از ماکس وبر راززدایی می‌داند (سروش، ۱۳۷۹: ۵). یا اینکه تا حدودی به این نتیجه می‌رسد که اندیشه علمی که انسان جدید آن را به جد گرفت، به لحاظ متدیک ماتریالیست است (سروش، ۱۳۸۱: ۱۸). یا اینکه مسئله مدرنیته و عقلانیت را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌نویسد: عقلانیت مدرن اشکال مختلف به خود گرفت. همین معیشتی که ما داریم نحوه‌ای از تجلی عقلانیت مدرن است، اما علم مدرن بیشترین نمایندگی و نمایانندگی را نسبت به عقلانیت مدرن دارد. گفتمان کلاسیک ما به‌خصوص در عالم انسانی اغلب یک گفتمان دینی است و کمتر از سیطره فکر دینی بیرون مانده است. اصولاً مسئولیت رازآلود کردن جهان در درجه اول با اندیشه دینی بوده است. وقتی

ما وارد سیاست می‌شویم مفاهیم جدیدی را مثل حق، ملت، مشارکت سیاسی، انتخاب، دولت پاسخگو، حقوق شهروندی ملاحظه می‌کنیم که کاملاً از ادبیات و از گفتمان گذشته ما غایب، و جزو گفتمان مدرن هستند (سروش، ۱۳۷۹: ۱۴). در این مرحله از تفکر سروش، ما دیگر در برابر غرب قرار نداریم تا چیزی از آن بگیریم یا نگیریم، ما در یک زمانه قرار داریم که بخواهیم یا نخواهیم وجود دارد و این زمانه اقتضائاتی دارد که باید آنها را شناخت. در این دوره سروش بسیاری از مفاهیم دنیای مدرن را نمایان‌کننده عقلانیت دوره مدرن می‌داند که از اقتضائات این دوره هستند و در پایان معتقد می‌شود وقتی به منظومه معرفتی و پارادایم فکری و گفتمان حاکم نظر کنیم و نسبت خویشاوندی مفاهیم با یکدیگر را بسنجیم، دیگر دچار اشتباه نخواهیم شد که بخواهیم یکی از این گفتمان‌ها را بر گفتمان دیگری تحمیل و تطبیق کنیم. البته بی‌دلیل نیست که گاه دچار چنین اشتباهی می‌شویم. ما در دوران گذار هستیم (سروش، ۱۳۸۱: ۱۵ و ۲۱). به هر حال در دوران متأخر، تفکر داوری و سروش به یکدیگر نزدیک‌تر شده و تا حدودی به نقاط مشترکی رسیده‌اند و نقطه مشترک این است که مشکل ما بخشی جغرافیایی از عالم غرب نیست، ما با دوره‌ای در تاریخ بشر با ویژگی‌هایی مواجهیم که در دوران قبل، از آن خبری نبود. این دوره هر چند هم که در دوره‌های قبل ریشه داشته باشد، چنان با گذشته متفاوت است که می‌توان تغییر نگرش و ارزش آن را در آن بازشناخت.

نتیجه

در ایران معاصر به دلیل هجوم ساختارهای دنیای مدرن، به تأثیر از آن یا در تقابل با آن مناقشات فکری زیادی شکل گرفت. مهم‌ترین مناقشه فکری در ایران دوره جمهوری اسلامی مناقشه بین طرفداران پوپر و طرفداران هایدگر بود. مهم‌ترین نمایندگان این دو جریان فکری داوری و سروش بودند که به‌عنوان نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی ایران ظاهر شدند و تحت تأثیر جریان‌های فلسفی قاره‌ای و تحلیلی توانستند مباحث فکری اغلب متضادی را در جامعه ایرانی راه بیندازند. به‌واسطه مباحث فکری آنها، دو گفتمان در ایران شکل گرفت که توانستند بر شکل‌گیری جریان‌های سیاسی و اجتماعی مذهبی و غیرمذهبی در جامعه ایران اثرگذار باشند. داوری با علایق دینی و هویتی به تأثیر از هایدگر و فلسفه قاره‌ای در پی دفاع از فلسفه و ضدیت با منطقی‌گرایی، علم‌گرایی و به‌کار بردن پیش‌فرض‌های ضد روشنگری در مورد جامعه، سیاست، دین، علم و همچنین غرب‌ستیزی، موضع‌گیری مذهبی علیه سوژگی یا عقل مدرن بود. سروش با تعلقات دینی و متأثر از تجارب و اندیشه‌های اسلامی، فلسفه علم پوپر، دقت‌های منطقی و معرفت‌شناختی فلسفه تحلیلی و لیبرالیسم، آگاهانه در پی سازگاری دین با مدرنیته بود. مباحث آنها از اول انقلاب با اختلاف شروع شد و به اوج خود رسید و هر کدام

مباحث زیادی را در خصوص مفاهیمی مانند علم، فلسفه، دین، جامعه، توسعه، حقوق بشر، جامعه مدنی، آزادی، پلورالیسم، غرب، و غیره به طور متقابل مطرح کرده‌اند. به زعم برخی متفکران این مناقشه همچنان ادامه دارد، اما به نظر می‌رسد در دوران متأخر مباحث این دو اندیشمند به یکدیگر نزدیک‌تر شد و با پایان یافتن گفتمان شرق و غرب این متفکران به نقاط مشترکی رسیده‌اند و آن نقطه مشترک این است که مشکل ما بخشی جغرافیایی از عالم غرب نیست، ما با دوره‌ای در تاریخ بشر مواجهیم که دارای ویژگی‌هایی است. داوری مسائل اساسی جامعه را توسعه، علم و فناوری می‌داند، سروش نیز معتقد است وقتی به منظومه معرفتی و پارادایم فکری حاکم نظر کنیم و نسبت خویشاوندی مفاهیم با یکدیگر را بسنجیم، دیگر دچار اشتباه نخواهیم شد که یکی از گفتمان‌ها را بر گفتمان دیگری تحمیل و تطبیق کنیم.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. بوخنسکی، م.ا. (۱۳۷۹). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات علمی فرهنگی.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۷۹). لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
۳. دولا کامپانی، کریستی (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه در قرن ۲۰، ترجمه باقر پرهام، تهران: آکه، چ اول.
۴. پوپر، کارل (۱۳۶۳). حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
۵. _____ (۱۳۷۰). منطق اکتشافات علمی، ترجمه حسین کمالی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۸۰). جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه فولادوند، تهران: خوارزمی، چ سوم.
۷. خاتمی، محمود (۱۳۸۴). جهان در اندیشه هایدگر، تهران: اندیشه معاصر.
۸. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). فلسفه چیست؟ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۶۶). دفاع از فلسفه، دفتر پژوهش‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ الف). درباره علم، هرمس.
۱۱. _____ (۱۳۸۹). فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، چ دوم.
۱۲. _____ (۱۳۸۶ ب). درباره غرب، هرمس، چ دوم.
۱۳. _____ (۱۳۷۸). فرهنگ، خرد و آزادی، نشر ساقی، چ اول.
۱۴. _____ (۱۳۸۴). رساله در باب سنت و تجدد، نشر ساقی، چ اول.
۱۵. _____ (۱۳۸۴). ما و راه دشوار تجدد، نشر ساقی، چ اول.
۱۶. _____ (۱۳۸۳). فلسفه و انسان معاصر، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۷. _____ (۱۳۸۹). سیاست، تاریخ و تفکر، نشر ساقی، چ سوم.
۱۸. _____ (بی تا). «میعادگاه تفکر کجاست؟»، کار و توسعه، ش ۱.
۱۹. سجویک، پیتر (۱۳۸۸). دکارت تا دریدا. مروری بر فلسفه اروپایی، محمدرضا آخوندزاده، نشر نی.
۲۰. عبدالکریم، سروش (۱۳۷۶). علم چیست، فلسفه چیست؟ تهران: صراط، چ سیزدهم.
۲۱. _____ (۱۳۶۱). نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیک، تهران: مجتمع دانشگاه، چ سوم.
۲۲. _____ (۱۳۶۰). دانش و ارزش، تهران: یاران، چ هفتم.
۲۳. _____ (۱۳۷۲). تفرج صنع، تهران: صراط، چ پنجم.
۲۴. _____ (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم، گفتارهایی از سروش، شبستری، ملکیان، کدیور، تهران: صراط، چ اول.
۲۵. _____ (۱۳۸۲). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط، چ هشتم.

۲۶. _____ (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم، تهران: صراط، چ دوم.
۲۷. _____ (۱۳۷۹). بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، چ سوم.
۲۸. _____ (۱۳۷۹). آیین شهر یاری و دینداری، تهران: صراط، چ اول.
۲۹. _____ (۱۳۸۰). اخلاق خدایان، طرح نو، چ سوم.
۳۰. _____ (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت، تهران: صراط، چ اول.
۳۱. _____ (۱۳۷۹). روشنفکری، رازداری و دینداری، تهران: صراط، چ پنجم.
۳۲. گنجی، اکبر (۱۳۷۵). سنت، مدرنیته، پست‌مدرن. تهران، صراط، چ اول.
۳۳. کریجلی، سایمون (۱۳۸۷). فلسفه قاره‌ای، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
۳۴. هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶ الف). هویت‌اندیشان و میراث فکری، احمد فردید، تهران: کویر.
۳۵. _____ (۱۳۸۶ ب). دین‌اندیشان متجدد، تهران: کویر، چ دوم.
۳۶. هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.

ب) خارجی

37. Tully James (1988). meaning and context: quenten skinner and his critics. Prinston, university press.
38. Skineer quenten (2002). Vision of Politics. Cambridge, Vol. 1.

