

تحلیلی از مبانی فلسفی نظریه بسط تجربه نبوی

جهانگیر مسعودی*

فائزه طلوع برکاتی**

چکیده

نظریه‌های کلامی عمدتاً در مبانی فلسفی پیشین ریشه دارند و برای نقد آنها می‌توان ریشه‌های آنها را کاوید و نقد کرد. از این رو در این مقاله، ریشه‌های فلسفی نظریه بسط تجربه نبوی بررسی و تحلیل شده است تا زمینه نقد نظریه مزبور فراهم‌تر شود.

در این تحلیل، از مبانی فلسفی عبدالکریم سروش در طرح نظریه بسط تجربه نبوی پرده برداشته شده و نشان داده شده که نظریه یادشده بسیار وامدار رویکرد سوپرتکیویستی کانت و پوپر، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و هرمنوتیک فلسفی گادامر است.

کلیدواژه‌ها: سروش، بسط تجربه نبوی، هرمنوتیک فلسفی گادامر، سوپرتکیویسم، زبان، فهم.

۱. مقدمه

تجربه دینی یکی از محوری‌ترین موضوعات در حوزه مطالعات دینی و فلسفه دین در دو سده اخیر است. به طور اجمالی، تجربه دینی می‌گوید که دین صرفاً مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال و آداب دینی نیست بلکه گوهری دارد که این گوهر همواره امری تجربی بوده است. لذا گرچه تجربه دینی امری فراگیر و همه‌جایی است و قدمتی به اندازه قدمت دین

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول)

faezeh.barekati@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۴

در تاریخ بشریت دارد، اندیشه تجربه دینی، اندیشه‌ای جدید است (پرادفوت، ۱۳۸۳: ۸-۹)؛ این اندیشه اگرچه در آغاز به همراه تحولات فکری و فلسفی در حوزه الهیات مسیحی به ظهور رسید به تدریج در کانون مطالعات دینی قرار گرفته و به حوزه مطالعات اسلامی نیز وارد شد. دین‌شناسان و متکلمان مسلمان معاصر، از جمله عبدالکریم سروش، از این اندیشه بهره‌ها برده‌اند. سروش خود بر این اعتقاد است که با بیان تجربی وحی الهی خواهیم توانست بر بسیاری از مسائل حل‌نشده کلام اسلامی، مانند مشکل تکلم باری، فائق آییم (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴)، علاوه بر این که در راستای پروژه معرفت دینی، وجود نظریه‌ای درباره زبان دین اهمیت بسیاری داشته و بدون آن تفسیر متن دین ناقص خواهد بود (سروش، بی تا: ۱۰).

نظریه بسط تجربه نبوی عبدالکریم سروش و امدار اندیشه‌های متعددی است. سروش برای تبیین و تأیید ابعاد گوناگون این نظریه و پاسخ به انتقادهای وارده بر آن، از اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و حتی آرای متکلمان مسلمان بهره برده است. اگرچه بررسی نحوه امداری وی از هر یک از این اندیشه‌ها به منظور فهم صحیح و نقد عالمانه این نظریه اهمیت دارد این نوشتار صرفاً به تحلیل و پرده‌برداری از مبانی فلسفی نظریه بسط تجربه نبوی پرداخته است و نقش آرای فیلسوفان غربی در شکل‌گیری آن را تحلیل و سپس نقد و ارزیابی می‌کند تا از این ره‌گذر زمینه برای بررسی بنیادی‌تر نظریه فراهم شود.

این مقاله در آغاز توصیفی مختصر از نظریه بسط تجربه نبوی ارائه می‌دهد سپس متناسب با موضوع مقاله، برخی از آرای مهم و اصلی فیلسوفانی که هر یک به نحوی در اندیشه سروش (به‌ویژه در نظریه بسط تجربه نبوی) مؤثر بوده‌اند را بیان کرده و سپس چگونگی اثرگذاری ایشان در وی، تحلیل می‌شود. در نهایت جمع‌بندی پژوهش به همراه نقد مختصری از مبانی این نظریه ارائه می‌شود.

۲. تجربه دینی از نگاه سروش

۱.۲ تعریف تجربه دینی

سروش لفظ تجربه دینی (religious experience) را در معنایی عام که عبارت است از «مواجهه با امر مطلق و متعالی» (سروش، ۱۳۷۷: ۷) به کار می‌برد. این مواجهه می‌تواند در اشکال گوناگونی به ظهور برسد؛ «گاهی به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه

دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، گاه عشق به معشوق نادیده‌ای، ...، گاه کشف رازی، گاه ملول‌شدن از تعلقات فانی و پر کشیدن دل به سوی جاودانگی و گاه درآمدن جذبه‌ای، عطشی، خلانگی، برقی، جمالی، بهجتی ...» (همان). این نمونه‌ها نشان می‌دهد تجربه‌ها یا کشف‌های دینی طیف وسیعی دارند که از نظر سروش، مصادیق آن از وحی به زنبور عسل تا وحی به آدمی، اعم از عارفان، شاعران و پیامبران را دربر می‌گیرد. سروش میان این تجربه‌ها به تمایزی قائل نیست و یگانه تفاوت آن‌ها را در شدت و ضعف یا مراتب عالیه و نازلۀ آن‌ها می‌داند (همان: ۱۰-۱۱).

آشکار است که تعریف سروش از تجربه دینی بسیار مبهم است و ظاهراً مطابق با هیچ‌یک از تعاریف سه‌گانه مطرح‌شده از تجربه دینی نیست، اما به‌نظر می‌رسد ویژگی مشترکی که در تمام این مصادیق می‌توان یافت، این است که وی تجربه‌های دینی را نوعی ادراک (perception) یا احساسی که در نهایت به ادراک درآمده است می‌داند که به شخص تجربه‌گر چیزی را القا می‌کند یا معرفتی به او می‌بخشد (نراقی، بی‌تا: ۲). لذا آن را، به نحو اعم، نوعی «دریافت» نیز می‌توان نام نهاد که شامل هر نوع احساس یا ادراکی بشود. چنین تعریفی به‌وضوح برای تجربه دینی ارزش معرفت‌بخشی قائل است و این بر خلاف نظر کسانی است که آن را نوعی احساس محض می‌دانند (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۳).

۲.۲ تجربه دینی پیامبر (وحی)

وحی، تجربه دینی پیامبر است. در نظر سروش تجربه دینی، الهام، شعر، خواب، و رؤیا همگی از یک سنخ‌اند، لذا وی گاهی از وحی به چیزی شبیه به الهام، کشف و خواب یاد می‌کند؛ «پیامبران هم در معرض (وسوسه ملکی) قرار می‌گرفتند؛ خواب‌های صادق می‌دیدند، اندیشه‌های نیکو در ایشان بیدار می‌شد، و بعد کشف‌هایی بر آن‌ها عارض می‌شد و پرده‌هایی از جلوی چشمشان کنار می‌رفت ... تجربه نبوی غیر از این چیزی نیست» (سروش، ۱۳۸۱ ب: ۷۲)؛ گاهی عمل پیامبر را به عمل شاعر مانند می‌کند: «پیامبر درست مانند شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است. اما در واقع در همان حال، شخص پیامبر همه‌چیز است، هم تولیدکننده و هم آفریننده» (سروش، ۱۳۸۶). وی میان تجربه دینی نبی با سایر تجربه‌های دینی، به‌ویژه تجربه عارفان، از لحاظ ساختاری

هیچ تفاوتی قائل نیست تا آنجایی که با تأسی از مولانا می‌گوید: «عارفان برای روپوش عامه است که وحی خود را وحی دل نامیده‌اند» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۰)، اما وی از جهاتی دیگر میان تجربه پیامبر با سایر تجربه‌های دینی تفاوت‌هایی قائل می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. تفاوت بر اساس درجه: سروش از سویی اظهار می‌دارد که غیر پیامبران هم می‌توانند واجد تجربه‌های دینی باشند و از سوی دیگر بیان می‌کند که پیامبران دارای مدرکات ویژه‌ای هستند که غیر پیامبران به آن‌ها دست نمی‌یابند (سروش، ۱۳۸۵: ۳)؛ بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که در میان تجربه‌های دینی مرتبه‌ای وجود دارد که کاملاً منحصر به پیامبران است؛ مرتبه‌ای که آن را مرتبه تجربه یا «کشف تام» می‌داند (همان: ۱۰)؛

۲. نسبتی که فرد صاحب تجربه با محتوای تجربه خود برقرار می‌کند: اگرچه تجربه دینی اصلی‌ترین شاخص نبوت است (همان: ۶)، «نفس تجربه دینی، کسی را پیامبر نمی‌کند ... فرشته الهی بر مریم ظاهر شد و عیسی را به او هدایت کرد، اما مریم پیامبر نشد» (همان: ۵). پیامبر برخلاف عارف، پس از مواجهه با امر متعالی، در حیطه و حصار تجربه شخصی خویش باقی نمی‌ماند، بلکه در اثر حصول این تجربه، خود را مأمور و موظف به ابلاغ آن به آدمیان می‌داند (نراقی، بی‌تا: ۲). بدین سان می‌توان گفت پیامبر به سبب شخصیت والای خود، از چنان درجه‌ای از تجربه دینی برخوردار می‌شود که دیگران آن را تجربه نکرده‌اند و چنین مرتبه‌ای از تجربه است که با مأموریت ابلاغ آن همراه است.

۳.۲ فرایند تکوین تجربه نبوی (وحی)

وحی، تجربه دینی پیامبر است. بنابراین تمامی مراحل که فرد تجربه‌گر در تجربه دینی خود پشت سر می‌گذارد در مورد تجربه پیامبرانه نیز صادق است؛ در هر تجربه دینی شخص تجربه‌کننده به عنوان مدرک امر متعالی و صورت‌دهنده یا تبیین‌کننده این ادراک در محوریت قرار دارد. به همین شکل در فرایند وحی نیز شخص پیامبر بارزترین عنصر در شکل‌گیری آن قلمداد می‌شود؛ به عبارت ساده‌تر وحی ثمره شخصیت پیامبر است و «این شخصیت محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی است» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳). آن‌چنان که سروش می‌گوید: «وحی تابع پیامبر است، نه پیامبر تابع آن» (همان)؛ بدین معنا که پروسه وحی تابع «شخصیت» پیامبر است، یعنی آن «اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای

پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست» (سروش، ۱۳۸۷)

بر مبنای تمایز قائل شدن میان تجربه و تعبیر، فاعلیت پیامبر در تجربه دینی را در دو مرتبه می‌توان قرار داد و تحلیل کرد: فاعلیت پیامبر در مرتبه ادراک امر بی‌صورت، و فاعلیت پیامبر در مرتبه تبیین تجربه دینی (صورت‌دهی بر امر بی‌صورت).

سروش بر این عقیده است که در مرتبه اول، محصول تجربه اهالی تجربه و کشف، به نسبت دیدگاه‌هایشان متفاوت خواهد بود. لذا تصحیح منظر، داشتن چشم، و پاک کردن عینک نخستین شرط در نظر کردن است (سروش، ۱۳۷۷: ۱۵). بر همین اساس پیامبر نیز که در معرض والاترین کشف‌های الهی و تجربه‌های دینی قرار می‌گیرد، این شرط را در حد اعلامی خود برآورده کرده است. بنا بر عقیده وی «این منظر چیزی و کسی جز خود آدمی نیست» (همان)؛ بدین معنا می‌توان گفت اتفاقاتی باید در وجود پیامبر به وقوع بپیوندد تا ایشان ظرفیت لازم برای مواجهه با امر مطلق و متعالی را پیدا کند. برای نمونه، سروش از تقوا به عنوان نخستین شرط هدایت و ارتباط با خداوند و درنهایت کشف تجربه‌های دینی نام می‌برد؛ تقوا که پیراستگی و بی‌تعلقی را برای وجود آدمی به ارمغان می‌آورد، از جمله تعالیمی است که دین‌داران تجربت‌اندیش و عارفان به پیروی از انبیا آموخته و به‌کار گرفته‌اند (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۱۳۶). بنابراین دامنه انکشاف وحی، با ذهن و ظرفیت پیامبر و محدودیت‌های بشری ایشان، کاملاً متناسب است و در یک کلام در گرو شخصیت آن بزرگوار است.

در مرتبه دوم، پیامبری که بر اثر شهود امر متعالی واجد شخصیت تازه‌ای شده است خود را موظف می‌داند تا همچون آموزگاری، معانی دریافته‌اش را به سایر آدمیان عرضه کرده و به حیات آنان نیز هویت تازه‌ای ببخشد (← سروش، ۱۳۷۸). ایشان اکنون باید به این معانی و مضامین بی‌صورت، صورت و جامه الفاظ بپوشاند. این صورت‌دهی، در دل خود، معنایی ژرف دارد؛ چراکه در این جا نیز عنصر بشریت را باید عمیقاً در فهم آن در نظر گرفت. پیامبری که خود بشر است و تجربه‌ای بشری را پشت سر گذارده، مأموریت دارد تا مضامین و پیام‌های الهی را برای مخاطبان بشری خود بیان کند. بشری‌بودن حداقل سه ویژگی اجتناب‌ناپذیر را با خود به همراه دارد: تاریخی، زبانی و فرهنگی بودن (سروش، ۱۳۸۷)

کم‌ترین و آشکارترین جلوه فرهنگ حاکم بر یک جامعه، زبان آن، و اوج و عمق آن همان مفاهیم و تصوراتی است که فرزند جهان‌بینی آن جامعه است. بزرگ‌ترین هنر پیامبر این بود که با بهره‌بردن از تصورات، مفاهیم، و باورهای آشنای قوم عرب و در چهارچوب عقلانیت آن قوم، تصدیقات و معانی جدیدی را بر آنان عرضه کرد (سروش، ۱۳۷۸: ۷). برای مثال، قرآن آکنده از گفتمان‌های بازرگانی و کاروانی است و شارع (پیامبر) از مفاهیم و معانی متعلق به این دو حوزه برای صورت‌دهی و بیان مقصود خود استفاده کرده است.

تصورات و مفاهیم مربوط به قوم عرب نه تنها رنگ و بوی خود را به تصدیقات دینی می‌بخشد بلکه میدان عمل پیامبر را نیز محدود می‌کند و تنگناها و نقص و کمال‌های خود را بر آن می‌پوشاند؛ زیرا تصورات، محدودکننده تصدیقات هستند. پیامبر چون معماری است که با بهره‌گرفتن از ابزارها و مصالح پیشین و محدود، ساختمانی باشکوه و جدید می‌خواهد بسازد و این مصالح و ابزار محدود، آزادی معمار و طراح را خواهند ستاند (سروش، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳). از سوی دیگر روابط پیامبر با مردم جامعه، پرسش‌های آنان و پاسخ‌های پیامبر، رویدادهای گوناگونی همچون جنگ‌ها، صلح‌ها، دشمنی‌ها و دوستی‌ها همگی در صورت‌دهی بر وحی تأثیرگذار بوده است. ذکر اشخاصی مانند ابولهب و همسرش در قرآن از جمله این موارد است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که پیامبر دو نوع تجربه داشت: تجربه درونی، که مجموعه‌ای از وحی، الهام، معراج، مراقبه و تفکرات آن بزرگوار بود. این تجربه‌ها ماده متن دینی را فراهم می‌کردند؛ و تجربه بیرونی، که مجموعه‌ای از رویدادها، جنگ‌ها، صلح‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها، ساختن‌ها، مدیریت‌های پیامبر و ... بود و همگی صورت متن دینی را فراهم می‌آوردند. بدین سان، «وحی پدیده‌ای است که با محیط، منطبق می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد» (سروش، ۱۳۸۱ ب: ۷۰). بنابراین «محیط» اعم است از آنچه در شخصیت پیامبر می‌گذرد و آنچه در جامعه عربی رخ می‌دهد؛ یعنی همان فرهنگ و زبان مردم جامعه و حوادث زندگی پیامبر و درگیری‌های سیاسی و اجتماعی‌ای که برای ایشان اتفاق می‌افتاد.

۳. مبانی فلسفی نظریه

۱.۳ سروش و سویژکتیویسم کانتی

۱.۱.۳ سوپزکتیویسم کانتی

سوپزکتیویسم کانتی که وی آن را انقلابی کپرنیکی در معرفت‌شناسی تلقی می‌کند شالوده نظریه معرفت کانت را تشکیل می‌دهد. در این جاست که او برای اولین بار از جایگاه فعال ذهن در عمل شناخت سخن به میان می‌آورد. در واقع آنچه ذهن کانت را به طرح چنین فرضیه‌ای وادار می‌سازد، سازگاری این فرضیه با صورت‌ها یا مقولات پیشینی ذهن است که در امکان صدور قضایای تألیفی ماتقدم، نقشی اصلی ایفا می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶/۲۴۱). کانت از طرفی با تجربه‌گرایان هم‌عقیده بود که «معرفت با تجربه آغاز می‌شود» و از طرف دیگر با هیوم، که معتقد بود نمی‌توان کلیت و ضرورت را از تجربه به‌دست آورد. سخن هیوم منجر به شکاکیت و انکار معرفت و فروریختن همه مفاهیمی می‌شد که ما در سخن گفتن از عالم واقع ناگزیریم از آن‌ها استفاده کنیم. اما کانت نمی‌توانست معرفت را انکار کند، لذا وی به دنبال راهی دیگر برای اثبات این کلیت و ضرورت برآمد. سرانجام با ابداع قضایای تألیفی پیشینی، این ضرورت را که در جهان نمی‌تواند دیده شود، زیرا به ادراک حسی در نمی‌آید، به ذهن منتقل کرد و آن‌ها را به مثابه اصول یا مفاهیمی که عقل از درون خود در هنگام تجربه اخذ می‌کند، به رسمیت شناخت. این مفاهیم مأخوذ از تجربه نیستند، ولی به تجربه اطلاق می‌شوند و حاکم بر تجربه‌اند (همان: ۶/۲۳۰).

درنهایت، کانت نظریه معرفت خویش را این‌گونه بیان می‌کند: نه تجربه به‌تنهایی قادر به کسب معرفت است و نه عقل؛ اولی محتوایی بدون صورت را فراهم می‌آورد و دومی صورت بدون محتوا را. صرفاً با تألیف این دو، حصول معرفت امکان‌پذیر است (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۴۴). بنابراین شناخت بشری دو منشأ دارد: احساس، که خود شامل ترکیب ادراک حسی با صور شهودی زمان و مکان است و فهم، که خود شامل مقولات دوازده‌گانه فاهمه می‌شود. این مقولات در واقع ساختار خود ذهن هستند که قضایای تألیفی پیشینی به واسطه آن‌ها امکان‌پذیر شده است. بدین ترتیب داده‌های خام حسی ابتدا با صورت‌های ماتقدم حسی (زمان و مکان) ترکیب شده و سپس تحت مقولات محض فاهمه قرار گرفته و به صورت احکام عینی، کلی و ضروری درمی‌آیند.

اکنون با وجود مسلم‌انگاشتن معلومات پیشینی ذهن، قبول تئوری آئینه‌ای در معرفت که همان مطابقت ذهن با عین است، برای کانت امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه، وی فرضیه جدید تطابق عین (متعلق‌شناسایی) با ذهن را مطرح می‌کند. این چرخش معرفتی از اصالت جهان خارج، به اصالت‌دادن به فاعل شناسا، همان انقلاب کپرنیکی کانت یا

سوبژکتیویسم کانتی است. اعتقاد به نقش فاعل شناسا در معرفت بدین معناست که آنچه به عنوان شیء در ذهن ایجاد می‌شود همان وجود فی‌نفسه اشیا نیست، بلکه پدیدار (فنومن) آن است و ما هیچ‌گاه نخواهیم توانست اشیا را همان‌گونه که هستند (نومن) بشناسیم (کانت، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

سوبژکتیویسم کانتی نه تنها در افکار فلاسفه پس از کانت تأثیری عمیق گذاشت، بلکه چیزی بیش از این بر جای نهاد؛ بدین معنا که اندیشیدنی نو با خود به همراه آورد و هر چیزی که بتواند به اندیشه آدمی درآید، اعم از علمی، فلسفی، دینی، هنری و ... از آن متأثر خواهد بود (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۲۲).

۲.۱.۳ تأثیرپذیری سروش از سوبژکتیویسم کانتی

عبدالکریم سروش نیز مانند اغلب اندیشمندان معاصر، تحت تأثیر امواج عظیم فلسفه کانت قرار گرفته است. از میان آرای کانت آنچه در نظریه سروش بیش از همه نمودار است، نگاه سوبژکتیویستی وی است؛ نگاه سوبژکتیویستی سروش، نه فقط در تئوری بسط تجربه نبوی او، بلکه در سایر آثار وی نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه، آن هنگام که در کتاب *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟* از نقش آدمی در ساخت جهان خود سخن می‌گوید، نگاه سوبژکتیویستی او کاملاً مشهود است؛ «جهان ما جهانی است که ما بازیگر آن هستیم. به میزانی که بازی کنیم، جهان ما خواهد بود و به میزانی که تماشاچی باشیم فقط می‌توانیم فریفته این پندار شویم که منظره ما، جهان ماست در حالی که صحنه بازی ما جهان ماست و از این جا می‌توان فراخی و تنگی جهان‌های انسان‌ها را شناخت» (سروش، ۱۳۶۰: ۱۹). همچنین وی در اولین گام خود برای طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، دین را از معرفت دینی متمایز می‌کند و معرفت دینی را، هر چقدر هم صحیح باشد، باز هم غیر از دین می‌داند؛ زیرا معتقد است نه فقط ذهن آدمی، بلکه معلومات او، جهان‌بینی و خصلت‌هایش، و در یک کلام، تمامی وجود اوست که در فهم متن یاری‌گر اوست. در نهایت در بسط تجربه نبوی، فاعلیت پیامبر (و سایر تجربه‌گران دینی) در دریافت و فهم تجربه دینی است که نقش بزرگی را ایفا می‌کند. عبارات وی این امر را به وضوح نشان می‌دهد:

پیامبر (ص) همه سرمایه‌اش، شخصیتش بود؛ این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود. و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد به بسط تجربه و بالعکس،

منتهی می شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هرچه آن خسرو می کرد شیرین بود (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳).

همان طور که کانت نمی گوید ذهن آدمی اشیا را خلق می کند، بلکه بر این عقیده است که ذهن صور شناسایی خود را که معین و مقدر از جانب احساس و فهم انسانی است، بر ماده نهایی تجربه تحمیل می کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۴۱-۲۴۲)، سروش نیز در «تابعیت وحی از پیامبر» نمی گوید که پیامبر خود وحی را به وجود می آورد بلکه سخن او بدین معناست که در تمامی فرایند وحی، ذهن پیامبر مقولات یا صور خود را بر ماده وحی قرار می دهد. بنابراین به نظر می رسد که «فاعلیت پیامبر در وحی» نیز با معنای فاعل شناسایی بودن متناسب تر و سازگارتر خواهد بود.

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد و با مقایسه نگاه سوپژکتیویستی کانت و سروش می توان موارد زیر را برشمرد:

۱. آنچه کانت راجع به شرایط امکان معرفت و ساختار پیشینی ذهن مطرح می کند، صرفاً به حوزه معرفت تجربی و ریاضی محدود می شود، نه سایر معارف. وی از موضوعات دینی و اخلاقی در حوزه عقل عملی سخن به میان می آورد، اما در دستگاه معرفتی سروش چنین محدودیتی وجود ندارد. وی نقش فاعل شناسا و معرفت های پیشینی آن را در سایر حوزه های معرفتی، که شامل معرفت دینی هم می شود، به کار می برد. می توان این شمول و تعمیم در نظریه سروش را ناشی از تأثیری دانست که از پوپر پذیرفته است که در فراز آینده بدان اشاره خواهد شد؛

۲. در سوپژکتیویسم کانتی، نقش فاعل شناسا صرفاً در به کارگیری مفاهیم پیشینی ذهن خلاصه می شود که شامل شهودات حسی زمان و مکان و مقولات دوازده گانه فاهمه است. این مفاهیم در بین همه آدمیان مشترک است و جهان را بر همه به طور یکسان پدیدار می نماید. اما مقولات ذهنی در نگاه سروش معنای دیگری به خود می گیرد، معنایی بسیار وسیع تر؛ از نظر او هر آنچه وارد ذهن آدمی می شود نه تنها از سایر معرفت های پیشین او تأثیر می پذیرد، بلکه صبغه وجود آدمی و تمامی شخصیت او را به خود می گیرد؛

۳. چنان که می دانیم در اندیشه کانت وجود دوگانگی میان ذهن و عین پابرجاست. اما در تفکر سروش (به ویژه در نظریه بسط تجربه نبوی) که تلفیقی از دو حوزه فلسفه و عرفان است، گاهی این دوگانگی یا اتحاد به درستی معلوم نمی شود. بنابراین در رویکرد سروش، بین دو سطح وجودی و معرفتی باید تمایز قائل شد. اگرچه در سطح معرفتی، میان عین و

ذهن و به تبع آن میان حقیقت متعالی و ادراک حقیقت متعالی تفاوت وجود دارد، به گونه‌ای که فرد در معرفت خویش هیچ‌گاه به حقیقت مطلق دست نمی‌یابد، اما در سطح وجودی، رویکرد عرفانی سروش غلبه می‌یابد و وی همچون عارفان معتقد است که شخص تجربه‌گر در تجربه دینی خود به اندازه وسع وجودی‌اش با امر متعالی متحد می‌شود و این امر در تجربه دینی پیامبر که حد اعلائی چنین تجربه‌هایی است به نهایت خود می‌رسد؛ اگرچه اتحاد پیامبر با خدا باز هم به اندازه وسعت وجودی ایشان است.

با توجه به آنچه بیان شد نگاه سروش، نگاه کانتی به معنای اخص آن نیست و او فقط روح سوپراکتیویسم کانتی را از وی وام گرفته است، صرفاً بدین معنا که در کسب معرفت، اصالت را به فاعل شناسا داده است، اما این که فاعل شناسا نقش خود را به چه نحو ایفا می‌کند جای تأمل و دقت دارد.

۲.۳ سروش و پوپر

۱.۲.۳ پوپر

بر اساس تئوری ابطال‌گرایی پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)، علی‌رغم نظر غالب دانشمندان، روش حصول علم، مشاهدات مکرر و استنتاجات استقرایی نیست. چیزی به نام استنتاجات استقرایی که از طریق آن‌ها داده‌های حسی را به دست آوریم، وجود ندارد و مشاهدات حسی نمی‌توانند مواد خامی برای علم‌اندوزی شوند. همیشه مقدم بر هر تجربه، مشاهده و ادراکی فرضیه‌ای وجود دارد و علم با فرضیه‌ها و حدس‌هایی جسورانه شروع می‌شود (گیلیس، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۴). در این میان وظیفه مشاهده، صرفاً آزمودن این حدس‌ها و فرض‌هاست. بدین‌سان مشاهده، جریانی است که ما در آن نقشی «فعال» داریم؛ به بیان ساده‌تر، این ما هستیم که مشاهده می‌کنیم، تا به کمک این مشاهدات خطاهای خود را بیابیم و آن‌ها را از حوزه معرفتی خویش حذف کنیم (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

پوپر با نظریه ابطال‌گرایی خود، به رویکردی نقادانه می‌رسد. وی این رویکرد را به حوزه علم تجربی محدود نمی‌کند، بلکه با وسعت‌بخشیدن به این نظریه، از آن پلی می‌زند به چگونگی کسب معرفت در سایر معارف بشری. او در این باره می‌گوید: «تنها شناخت علمی مورد توجه و علاقه من نیست، بلکه به نظریه شناخت به صورت عام و کلی آن نظر دارم. ولی، به اعتقاد من، تحقیق در رشد و تکامل شناخت علمی، پرمهرترین راه برای

تحقیق در رشد شناخت به صورت کلی آن است. چه، رشد شناخت علمی را می‌توان گفت که همان رشد شناخت متعارفی بشری است» (پوپر، ۱۳۶۳: ۲۶۸). بدین ترتیب برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی، همه حوزه‌های معرفتی علوم، خواه علوم تجربی و خواه علوم انسانی و فرهنگی همین روش را به کار می‌گیرند (پوپر، ۱۳۷۹: ۲۰)؛ به این معنا که در هیچ معرفتی آدمی با ذهن خالی و آزاد از فرضیات به دنبال کسب علم نمی‌رود. آدمی همواره با سؤالی آغاز می‌کند و این سؤال یعنی این‌که او فرضیه یا نظریه‌ای در ذهن دارد که از «افق انتظارات» وی خبر می‌دهد (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

افق انتظارات، مجموعه تمامی انتظارات انسان است که «نقش یک چهارچوب مرجع را بازی می‌کند؛ به این معنا که تجربه‌ها، اعمال و مشاهدات ما تنها با قرارگرفتن در این چهارچوب است که معنا یا اهمیت پیدا می‌کنند» (همان: ۱۹۶). آدمی در هر نقطه از تکاملش (چه تکامل ما قبل علمی و چه علمی) دارای این انتظارات است. افق‌های گوناگون توقعات در درجه معلومیت (آگاهانه یا ناآگاهانه بودنشان، زبانی یا غیر زبانی بودنشان) و در محتوایشان متفاوت از یک‌دیگرند (همان: ۱۹۵).

فرضیه‌هایی که به واسطه افق انتظارات شخص در ذهن او ایجاد شده‌اند، از طریق مشاهدات، تأیید، رد یا اصلاح می‌شوند و به سطح بالاتری ارتقا می‌یابند. روند تکامل معرفت به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند. این جریان حتی می‌تواند افق فکری جدیدی برای شخص به ارمغان آورد. روشن است که روش معرفت‌شناسانه پوپر با نوعی تئوری «تکامل معرفت» همراه می‌شود که می‌توان آن را نتیجه طبیعی چنین تحلیلی درباره شناخت دانست. در نهایت می‌توان گفت که رویکرد عقلانیت انتقادی بر تمامی آرای پوپر، (چه آرای معرفتی و چه نظریات سیاسی و فرهنگی)، حاکم است. متناسب با چنین نگرشی، وی معتقد است حقیقت امری نیست که به سادگی قابل کشف و دستیابی باشد، بلکه برای دستیابی به آن باید شجاعانه، حدس‌ها و فرضیه‌هایی عرضه کرد و به آزمون و نقد آن‌ها پرداخت و در هر قدم از این جست‌وجوی ناتمام، به نزدیک‌شدن به حقیقت امیدوار بود (پوپر، ۱۳۷۹: ۲۲).

۲.۲.۳ جایگاه اندیشه پوپر در نظریه سروش

پوپر از جمله فیلسوفان غربی است که نظریاتش در کنار نظرات متفکرانی همچون کانت، نیچه، هایدگر، و گادامر در ایران به خصوص در میان نواندیشان ایرانی مورد توجه و

استقبال واقع شد و سروش اولین کسی است که افکار پوپر را به محافل علمی ایران معرفی کرده است. رابطه فکری سروش با پوپر و تأثیرپذیری وی از پوپر، از نظر پژوهندگان و منتقدان آرای سروش، امری کاملاً مشهود است، لذا به بررسی نحوه ظهور آرای پوپر در نظریه بسط تجربه نبوی نیز پرداخته شده و برخی از مهم‌ترین وجوه شباهت میان تفکر سروش و پوپر برشمرده شده‌اند:

۱. بارزترین وجه شباهت آرای سروش و پوپر، در اعتقاد آن دو به نقش معلومات پیشینی در کسب علم است. این نظر که نشان‌دهنده نگاه سویژکتیویستی هر دو متفکر است، از مهم‌ترین اصول معرفت‌شناسی ایشان محسوب می‌شود. البته سروش نیز همچون پوپر از کانت فاصله گرفته است؛ معلومات پیشینی در نظر هر دو اندیشمند، برخلاف دیدگاه کانت، نه اموری ضروری، کلی و ضرورتاً صادق، بلکه اموری حدسی، مستقل از عالم تجربه و خطاپذیرند که از ذهنی به ذهن دیگر تفاوت می‌یابند، تا آن‌جا که پوپر معتقد است همان گونه که دانایی استنباطی ما فرضیه است دانایی پیشینی ما نیز می‌تواند کاملاً فرضیه باشد (پوپر، ۱۳۸۸: ۱۴۸-۱۵۰).

سروش نقش معلومات پیشینی در کسب معرفت را بارها در قالب عبارت «مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به نظریه است» بیان کرده است (سروش، ۱۳۸۵: ۳۰۳؛ سروش، ۱۳۷۵: ۲۸۶-۲۸۵ و ۲۹۴). وی در مقاله‌ای با عنوان «Text in context» (با عنوان فارسی: «تفسیر متین متن») منشأ این عقیده خود را که در واقع موضعی کانتی است صراحتاً به فیلسوفان علم (پوپر) نسبت می‌دهد (سروش، ۱۳۸۵: ۳۰۱). سروش در صراط‌های مستقیم نیز از آن با عنوان منظر یا نقطه دید یاد می‌کند (سروش، ۱۳۷۷: ۱۳).

سروش در عین پذیرش تئوری پوپر، به آن وسعت می‌بخشد، به نحوی که وی تمامی وجود و شخصیت آدمی را در کسب معرفت وی دخیل می‌داند: «علم تنها آیینة قوه عاقله آدمی نیست بلکه مانند سایر محصولات بشری (هنر، صنعت، و ...) آیینة وجود اوست» که تمامی اوصاف او در معرفتش ریزش می‌کند (سروش، ۱۳۷۵: ۴۴۳-۴۴۴ و ۱۰۶-۱۰۹). به همین وجه، در نظریه بسط تجربه نبوی، از نقش شخصیت پیامبر در تکوین وحی سخن می‌گوید: «پیامبر که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود و بسطی که در شخصیتش می‌افتاد به بسط تجربه (و بالعکس) منتهی می‌شد» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳). وی اگرچه شخصیتی فوق‌العاده داشت، مانند

هر انسان دیگری، در بستر جامعه می‌زیست و دارای روابط اجتماعی، زبان، فرهنگ، و دانش زمانه خود بود؛

۲. مبنای معرفت‌شناختی هر دو متفکر، رئالیسم است، اما نه رئالیسمی خام که مواجه‌ای عریان با حقیقت دارد و رسیدن به حقیقت را امری ساده تلقی می‌کند؛ بلکه بدین معنا که دستیابی به حقیقت اگرچه مطلوب است، تاریخ معرفت به ما می‌آموزد که شناخت حقیقت همواره از «منظر» صورت می‌گیرد و برای دستیابی به آن باید مسیری را پیمود و در این مسیر به تدریج به حقیقت نزدیک‌تر شد (سروش، ۱۳۷۵: ۴۳۷-۴۳۸؛ پوپر، ۱۳۷۴: ۱۲۰). این تدرج و تکامل همان چیزی است که در نکته آتی به آن اشاره خواهیم کرد؛

۳. همان‌طور که بیان شد، تجربه دینی نوعی ادراک و معرفت است، لذا تکامل تجربه دینی پیامبر و تجربه‌های پیامبرانه نیز نوعی تکامل معرفت محسوب می‌شود. «این لازمه هر تجربه‌ای است که رفته رفته پخته‌تر شود. هر جا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب‌شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست ... و این امر در هر تجربه‌ای جاری است» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۳)، تجربه دینی پیامبر هم دستخوش چنین بسط و تکاملی است؛

۴. تاریخی‌نگریستن به علوم و رشد معرفت در طول زمان، یکی از لوازم دیدگاه معرفتی پوپر است. در نظر پوپر تاریخ علوم و فلسفه صرفاً برای ثبت اشتباهات گذشته نیستند، بلکه به عنوان احتجاجی جاری، سلسله‌ای از مسائل مرتبط و راه‌حل‌های موقت آن‌ها را مطرح می‌کند (مگی، ۱۳۵۹: ۸۷-۸۸). در تفکر سروش نیز دیدگاه معرفت‌شناسانه پسینی، وی را به نگرش تاریخی به معرفت دینی (در نظریه قبض و بسط) و نیز به دین (در نظریه بسط تجربه نبوی) رهنمون می‌کند: «دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک‌بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۶).

۳.۳ سروش و ویتگنشتاین

۱.۳.۳ ویتگنشتاین

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) از جمله فلاسفه‌ای است که دو دوره حیات فکری کاملاً متفاوت را از سر گذرانده است. اگرچه وی در دوره دوم، به نقد آرای اولیه خود

می‌پردازد و فلسفه به کلی جدیدی را بنا می‌کند، پذیرش رابطه تنگاتنگ میان زبان و اندیشه در هر دو دوره فکری اش مشترک است. به عبارت دقیق‌تر به نظر می‌رسد که اعتقاد به همین رابطه منجر می‌شود که ویتگنشتاین در فلسفه متقدم خود به تناظر زبان، اندیشه، و جهان، و در فلسفه متأخر خود به هویت اجتماعی زبان راه پیدا کند.

در نزد اندیشمندان گذشته، اندیشه اساساً امری خصوصی و متمایز از زبان است، این عقیده به طور مثال، در نزد فیلسوفان کارترین و هابز مشاهده می‌شود؛ از نظر آنان نقش نام‌ها و اسامی در زبان عمومی، نقشی عرضی است (آپیا، ۱۳۸۷: ۱۱۵). اما نگرش پسینی و تجربه‌گرایی ویتگنشتاین، او را به اندیشه‌ای متفاوت با نظر متقدمانش درباره زبان می‌رساند و نظریه کاربردی بودن معنا را مطرح می‌کند. وی برای توصیف نظرش درباره زبان، از اصطلاح خود ساخته خویش، یعنی استعاره «بازی زبانی» مدد می‌گیرد. استدلال امتناع زبان خصوصی وی را نیز می‌توان به عنوان تکمله‌ای بر دیدگاه‌هایش درباره زبان به‌شمار آورد.

عبارت «بازی زبانی» از نظر برخی کلید فهم فلسفه ویتگنشتاین متأخر است، در واقع ویتگنشتاین با مقایسه ساختار زبان و بازی بیان می‌دارد که زبان از جهات متعددی به بازی شباهت دارد. مشهودترین شباهت میان بازی و زبان در این است که هر دو فعالیت‌های انسانی و اجتماعی هستند و نه چیزی متعالی که فقط در ذهن جریان پیدا کند و صرفاً مجموعه‌ای از نسبت‌های منطقی و مجرد باشد؛ همان طور که مقصود خود را از بازی زبانی بدین نحو بیان می‌کند: «این‌جا با اصطلاح «بازی زبانی» قصد برجسته‌ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بند ۲۳). بنابراین باید به زبان در عمل نگاه کنیم و سخن گفتن به آن را بخشی از نوعی رفتار مداوم، معمولی، و اجتماعی و تابع قواعد بدانیم (بیگ‌پور، ۱۳۹۰: ۲۲۶).

بدین نحو، معنای زبان نیز متفاوت می‌شود؛ در چنین زبانی، معنای آن نیز در کاربرد آن نهفته است، چنان‌که خود ویتگنشتاین می‌گوید: «معنای یک واژه، کاربرد عملی آن در زبان است»، لذا یادگرفتن یک زبان نیز مانند یادگیری یک بازی است و فرد برای یادگرفتن معنای یک واژه یا جمله به کارآموزی (training) نیاز دارد (هادسون، ۱۳۸۸: ۹۷). او زبان را در درون جامعه و صورتی از زندگی می‌آموزد. بنا بر اعتقاد وی، می‌توانیم کل فرایند کاربرد واژه‌ها را مانند یکی از بازی‌هایی بینگاریم که کودکان با آن، زبان مادری خود را یاد می‌گیرند، لذا وی این بازی‌ها را بازی زبانی می‌نامد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بند ۷).

ویتگنشتاین با رد زبان خصوصی، به طریقی دیگر، اجتماعی بودن زبان را اثبات می‌کند. وی منظور خود از زبان خصوصی را چنین بیان می‌کند: «واژه‌های منفرد این زبان [زبان خصوصی] قرار است به آنچه فقط برای شخص گوینده شناخته شده است ارجاع دهند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بند ۲۴۳) و معتقد است که وجود چنین زبانی عقلاً محال خواهد بود. وی چنین استدلال می‌کند که زبان دارای قواعدی است که ضرورتاً باید از آن پیروی کرد و این قواعد از طریق چگونگی به‌کار بستن آن‌ها توسط کاربران زبان تعیین می‌شود. لذا اگر کاربر زبان، مختار باشد که واژگان و جمله‌ها را به صورت خصوصی و دلخواهی به‌کار بندد، در این صورت معیاری برای کاربرد صحیح یا غیر صحیح واژگان نمی‌توان به‌دست داد و تفکیک دلالت‌شناختی میان صحیح و آنچه صحیح به‌نظر می‌رسد امکان‌پذیر نخواهد بود. بدین طریق در هنگام گفت‌وگو و کاربرد زبان نه تنها الگویی هنجاری برای کاربرد زبان وجود نخواهد داشت، بلکه به‌طور کلی چیزی به نام معنا در زبان نخواهد بود که با کمک آن داد و ستد معنایی در میان کاربران زبان صورت پذیرد (دباغ، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۰).

نگاهی وسیع‌تر به آرای ویتگنشتاین، آدمی را به این اندیشه می‌رساند که به همان شکلی که معنا به کاربرد وابسته است، باورها و نظام عقاید انسان‌ها که جهان‌بینی آن‌ها را می‌سازد، در نهایت وابسته به صورت‌های زندگی آنان است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۴)، چراکه حتی اگر باورهای آدمیان از مجاری و منابع متعدد و گاه نادر که دیگران بدان دسترسی نداشته باشند، بیرون آید، باز هم چاره‌ای ندارند جز آن‌که باورها، احساسات و معانی وجودی خود را از طریق واژگانی که معانی آن‌ها را از فرهنگ و جامعه اخذ کرده است و محصول شکل زندگی هستند، بیان کنند.

۲.۳.۳ جایگاه ویتگنشتاین در نظریهٔ سروش

تبیین نظریهٔ سروش بدون پذیرش نظریهٔ زبانی ویتگنشتاین و پیش‌فرض قراردادادن آن امکان‌پذیر نخواهد بود. انعکاس آرای زبانی ویتگنشتاین در نظریهٔ سروش را در موارد زیر می‌توان برشمرد:

۱. امتناع زبان خصوصی: امتناع زبان خصوصی و اعتقاد به عمومی و عرفی بودن زبان را می‌توان بارزترین وجه تأثیرپذیری سروش از ویتگنشتاین دانست. بنابر تعریفی که ویتگنشتاین از زبان خصوصی ارائه می‌دهد، زبان دین نیز به این معنا می‌تواند خصوصی

باشد: دین زبانی مخصوص به خود داشته باشد؛ با واژگانی منفرد و مخصوص به خود، که تمامی مطالب مانند شرایع و اعتقادات دینی را به وسیله آن بیان کند.

اما بنا بر برهان امتناع زبان خصوصی ویتگنشتاین، همان گونه که زبان خصوصی ممتنع است، زبان دین نیز به عنوان یکی از انواع بازی‌های زبانی، امری خصوصی نیست؛ زیرا در این صورت قابل فهم و انتقال به دیگران نخواهد بود. لذا زبان دین، زبانی عرفی و برگرفته از فرهنگ و شکل زندگی مردم جامعه زمان پیامبر است با تمامی محدودیت‌ها و نقص‌هایی که این زبان با خود به همراه می‌آورد. اگر فرض می‌کردیم که پیامبر در سرزمین دیگری و با زبان دیگری مبعوث می‌شد، به تبع آن زبان دین نیز عربی نبود. بر همین اساس سروش نتیجه می‌گیرد که نسبت زبان قرآن به آن، نسبتی عرضی است و عرض از ذات قابل انفکاک است؛

۲. رابطه زبان و جهان اندیشه: ویتگنشتاین متأخر در پژوهش‌های فلسفی خویش بر خلاف رویکرد و روح سوپرتکیویسم حاکم که به آن چه در درون فاعل شناسا رخ می‌دهد، توجه صرف می‌کند، این توجه را برمی‌گیرد و ما را به سمت چیزی متوجه می‌کند که در محیط بیرون از او می‌گذرد و این به همان میزان می‌تواند در عمل شناسایی فرد تأثیر گذارد (مک‌گین، ۱۳۸۲: ۱۵۲)، چراکه وی به تساوی میان زبان و اندیشه عقیده دارد؛ به بیان دیگر امکان ندارد که مستقل از نظامی از مفاهیم بتوانیم درباره جهان بیندیشیم. این مفاهیم از طریق تجربه‌های جمعی و کاربردهای اجتماعی در جامعه شکل می‌گیرند و به تبع هویت اجتماعی زبان، به اندیشه نیز هویت اجتماعی می‌دهند. لذا چگونگی تفکر ما و صورت‌های اندیشه ما بر ساخت زبان ما مبتنی است. همان امری که از نظر سروش پیامبر را نیز ناگزیر می‌کند که به زبان عمومی سخن بگوید.

در عین حال، اگرچه اندیشه امری خصوصی و متمایز از زبان نیست، فرد ممکن است ماده عقایدش را از مجاری دیگری غیر از فرهنگ و جهان مشترک افراد جامعه به دست آورد. ویتگنشتاین در این باره چنین می‌گوید: «در زبانی که به کار می‌برند توافق دارند. این نه توافق در عقاید، بلکه در صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بند ۲۴۱). بدین معنا که اعتقادات شخص ممکن است از مجاری متعددی همچون خواندن یک کتاب، دیدن یک اثر هنری و حتی احساس یا تجربه‌ای شخصی به دست آید. این اعتقاد ممکن است اعتقادی مغایر یا متفاوت از اعتقادات سایر اشخاص جامعه و امری شخصی باشد، اما شیوه‌ای که وی در ابراز این احساسات شخصی به کار می‌برد، نمی‌تواند شخصی و

خصوصی باشد. لذا وی ناگزیر است عقاید و احساسات متفاوت خود را نیز در قالب همین زبان و مفاهیمی که از شیوه حیات اجتماعی اش به دست آمده‌اند، صورت‌بندی کرده و به سایر افراد انتقال دهد.

این امر در نظریه بسط تجربه نبوی نیز کاملاً قابل مشاهده است. پیامبر (ص) در تجربه دینی خویش، «از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کرده است که دیگران از دست یافتن به آن‌ها ناتوان و ناکام‌اند» (سروش، ۱۳۸۵: ۳). ایشان سخنان فراوانی فرمودند که برخلاف ایده‌ها، اندیشه‌ها، و اعتقادات اعراب بود، لکن در قالب نوع عقلانیت و اندیشه‌ورزی اعراب و با استفاده از همان مفاهیم و تصورات آشنای آن‌ها، که همگی محصول نحوه زندگی شان بود، تصدیقات و اعتقادات جدیدی را بیان کردند (سروش، ۱۳۷۸: ۵-۶)، در واقع از نظر سروش «هنر پیامبر و کار عظیم و معمارانه او این بود که با همان مصالح پیشین خانه تازه‌ای ساخت. این خانه محور تازه‌ای داشت» که همان پیام توحید بود (همان: ۷). «کار مهمی که پیامبر کرد، آوردن معنا و محوری تازه برای زندگی بود، نه نحوه تازه‌ای از زندگی» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

۴.۳ سروش و گادامر

۱.۴.۳ گادامر و هرمنوتیک فلسفی

هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) بزرگ‌ترین فیلسوف هرمنوتیک قرن بیستم، با تأسی از رویکرد هستی‌شناسانه استاد خویش، هایدگر، عرصه جدیدی را در هرمنوتیک، موسوم به هرمنوتیک فلسفی می‌گشاید. هرمنوتیک فلسفی گادامر خصلتی هستی‌شناختی دارد؛ یعنی با اتکا به این عقیده که «فهم» همان «تفسیر» است، به توصیف ماهیت و مبانی فهم پرداخته و شرایط هستی‌شناسانه آن را مورد توجه قرار می‌دهد. چراکه از نظر او عناصر سازنده همه فهم‌ها یکی است (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱۸).

گادامر در توصیف ماهیت فهم، نه همچون فلاسفه عصر روشن‌گری، با پیروی از عقلانیت روشمند دکارت، به نفی مرجعیت و پیش‌فرض‌بودن هرگونه آگاهی و معرفتی می‌پردازد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)، و نه همچون کانت و فلاسفه پساکانتی فهم را کاملاً وابسته به مقولات و پیش‌فرض‌های ذهنی و امری سوپزکتیو می‌داند. وی تصریح می‌کند که «تلاش برای حذف مفاهیم شخصی و پیش‌داوری‌ها در عمل فهم و تفسیر، نه تنها امری

بیهوده و پوچ، بلکه غیر ممکن است. او تأکید می‌کند که فهمیدن و تفسیر کردن دقیقاً به این معناست که ما از پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های خود به گونه‌ای استفاده کنیم که متن برای ما به سخن درآید» (همان: ۱۴۹). لذا وی در هستی‌شناسی فهم خویش به توصیفی میانه دست می‌یابد؛ از نظر او فهم حاصل نوعی گفت‌وگو یا دیالکتیک است و گفت‌وگو به معنای تحت تأثیر قرارگرفتن هر یک از دیگری است و نه فقط تبعیت یک طرف از طرف دیگر؛ بدین نحو که «در هر قرائتی از متن، همواره دو افق مشخص به چشم می‌خورد: افق خواننده و افق متن، و قرائت ما از متن حاصل در هم شدن و امتزاج این دو افق است» (همان: ۱۲۱).

فهم همواره با خواننده و افق فکری وی آغاز می‌شود. افق فکری، خود از پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های هر فرد درباره جهان درون متن و جهان بیرون از متن، شکل گرفته است و نکته قابل ملاحظه این است که پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های فرد، اموری ذهنی و شخصی نیستند و منجر به ذهنی شدن شناخت نمی‌شوند؛ پیش‌فرض‌های فرد از «ستی» که در آن قرار دارد، به دست می‌آیند (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۰۲). «سنت» در واقع همان میراث فرهنگی ماست که در خاطره تاریخی یک قوم یا جامعه به جای مانده و به صورت شفاهی یا مکتوب از گذشتگان به ما انتقال یافته است. در واقع ما به صورت ناخودآگاه در سنت واقع شده‌ایم. سنت بر ما احاطه دارد و ما به آن تعلق داریم. لذا انتخاب چهارچوب یا زمینه تفسیر به هیچ وجه دلخواهی نخواهد بود (هوی، ۱۳۷۸: ۱۷۲).

بنابراین اگرچه فرد افق فکری خود و متن نیز افق معنایی خود را دارد، سنت که شامل تمامی فهم‌ها، از گذشته تا حال می‌شود، افق معنایی مفسر و متن را نیز دربر می‌گیرد. به اعتقاد گادامر، مفسر و متن، هر دو لحظه‌هایی از آهنگ بلند و مستمر سنت هستند. این محیط مشترک زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا دو طرف با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و به گفت‌وگو با یکدیگر بنشینند. بدین نحو خواننده که با پیش‌داوری‌های خود به سراغ متن رفته است با شنیدن سخنان متن فضای جدیدی از آگاهی بر روی وی گشوده می‌شود، لذا وی به پیش‌داوری‌های خود بازگشته و در آن اصلاحاتی را به عمل می‌آورد و بار دیگر با منظری جدید به سراغ متن می‌رود و این آمد و شد ادامه می‌یابد تا نهایتاً به توافق و هماهنگی یا «امتزاج افق‌های» خواننده و متن بیانجامد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

آنچه در محور هرمنوتیک گادامر قرار دارد، نقش «زبان» در فرایند فهم است. اساساً فهم ماهیتی زبانی دارد؛ زیرا فهم «همواره شکلی از گفت‌وگوست؛ رخدادی زبانی که ارتباط

در آن تحقق می‌یابد» (هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۲) و این گفت‌وگو در محیط مشترک سنت حاصل می‌شود. سنت خود عمدتاً در هیأت زبان (به مفهوم وسیع کلمه) و غالباً به صورت متون مکتوب وجود دارد، لذا همواره محیط ارتباط برای جریان فهم، زبان است؛ فهم سرشت زبانی دارد، حتی در آن‌جا که موضوع فهم و تفسیر، ماهیت زبانی نداشته باشد، یعنی متن نباشد مانند آثار هنری. اگرچه این موارد صورت زبانی ندارند، پیش‌فرض درک آن‌ها زبان است. به این معنا که هنرمند پیام خود را که امری زبانی است با خلق اثر هنری متجلی و ظاهر می‌کند و بدین نحو می‌خواهد آن را با مخاطبان خود در میان گذارد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

با توجه بدان چه بیان شد، در اندیشه گادامر، عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع، معنایی ندارد و معیار حقیقت، دیگر مطابقت با واقع نخواهد بود، بلکه معیار حقیقت هماهنگی و انسجام میان گزاره مورد نظر با کل منظومه معرفتی است. نهایتاً این‌که رئالیسم کلاسیک که رئالیسمی خام است باطل است و باید صورتی از رئالیسم انتقادی را الگوی معرفت‌شناسی قرار داد (مسعودی، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

۲.۴.۳ جایگاه هرمنوتیک فلسفی گادامر در نظریه سروش

تأثیر اندیشه‌های گادامری در معرفت‌شناسی دینی سروش، در مقایسه با سایر فلاسفه یاد شده بیش‌تر است. تبیین نقش اندیشه‌های وی در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت امری کاملاً آشکار است. در این نظریه، معرفت دینی حاصل پرسش مفسر از متن و پاسخ‌گویی وی بدان است؛ روند گفت‌وگویی که تا امتزاج افق‌های آن دو و ارائه پاسخ‌هایی در خور، به پرسش‌های مفسر ادامه می‌یابد. اما نحوه تأثیرپذیری سروش از وی در تبیین نظریه بسط تجربه نبوی، تاکنون مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است. سخن از هستی‌شناسی فهم، بارزترین مجوز ورود اندیشه‌های گادامری در نظریه بسط تجربه نبوی است که این امر در سه عنوان اصلی ظهور پیدا می‌کند:

۱. زبان‌مندی فهم: زبانی‌بودن فهم یکی از دشوارترین جنبه‌های فلسفه گادامر است. وی از زبانی‌بودن تمامی فهم‌های بشری، حتی شناخت موضوعاتی که ماهیت زبانی ندارند، سخن می‌گوید و به تفسیر و درک اثر هنری به عنوان نمونه‌ای از این موضوعات اشاره می‌کند و بدین نحو به هرمنوتیک خویش جنبه عمومیت می‌دهد. به همین جهت از نظر وی تفسیر و فهم زبانی، امری مخصوص به متن نیست، بلکه می‌توان آن را در سایر موارد نیز

مشاهده کرد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۷۰). می‌توان آن را حتی در تجربه دینی نیز به عنوان امری که قابل تفسیر است اما صورت زبانی ندارد تسری و تعمیم داد و از فهم هرمنوتیکی تجربه دینی سخن گفت؛ تجربه دینی نیز قطعاً پیامی برای گفتن به فرد تجربه‌کننده دارد.

سروش در صراط‌های مستقیم با این بیان که «امروزه با داشتن تئوری‌هایی در باب ذهن و زبان و با استفاده از آرای جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی و فلسفی در باب زبان و ذهن، می‌کوشند تا سر تنوع تفسیرها را به دست دهند» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۲)، بر آن است تا پلورالیزم تفسیر تجربه‌های دینی را اثبات کند و البته اعتقاد خود به زبانی بودن فهم را نیز آشکار می‌کند. نظر او درباره زبان‌مندی فهم را از این عبارت در می‌یابیم: «همین‌که مفهوم‌سازی شروع شود و همین‌که حیرت تجربه جای خود را به تأملات هوشمندانه ذهنی بدهد و همین‌که قالب‌های مفهومی آشنا سایه خود را بر سر تجربه و کشف بی‌قالب و بی‌تعین بیفکنند، تفسیر شروع می‌شود» (همان: ۱۲-۱۳).

۲. تفسیری بودن فهم: بر طبق یکی از اصول بنیادین نظریه گادامر، تجزیه و جدایی فهم از تفسیر، صرفاً یک تصور انتزاعی است. او مکرراً اصرار می‌ورزد که «هر فهمی یک تفسیر است» (هوی، ۱۳۷۸: ۱۴۲)، چراکه هر فهمی در وضعیت هرمنوتیکی خاص مفسر صورت می‌گیرد و نمایان‌گر نگرش مفسر است. لذا فرایند فهم، فرایندی تفسیری است. این اصل همان اصلی است که بنابر آن سروش متن دینی را همان تفسیر یا فهم پیامبر از تجربه دینی تلقی می‌کند. در سخنان وی نیز عباراتی که حاکی از قبول همین مضمون و محتواست، بسیار به چشم می‌خورد:

در هر دوره و تحت هر پارادایمی، تفسیر خاصی بر روی تجربه‌ها نهاده می‌شود و علی‌ای حال تجربه بی‌تفسیر نمی‌شود و همین‌که جامعه زبان به خود می‌پوشد و از ساحت حضور به ساحت حصول می‌رسد، در دام و دامان مقولات فاهمه و ناطقه می‌افتد یعنی تفسیر می‌شود. معنای این سخن آن نیست که این تفسیرها لزوماً متغیر یا لزوماً منافی یک‌دیگرند، بلکه معنایش این است که بیان تجربه عین تفسیر آن است و ذهن ناگزیر در تجربه خام روحی، روح معنا می‌دهد (سروش، ۱۳۷۶: ۲۴۳).

۳. گفت‌وگویی بودن فهم: گادامر به تبعیت از استادش که به جای سخن گفتن از «من» (فاعل شناسا)، در قبال «جهان» (موضوع شناسایی)، از مفهوم در جهان بودن به عنوان یک امر واحد سخن می‌گوید، به نفی سوژکتیویسم می‌پردازد. همین امر موجب می‌شود که او عمل فهم را به عنوان گفت‌وگویی دو طرفه میان فاعل و امر واقع توصیف کند، زیرا از نظر

وی اگرچه فهم با فاعل شناسا و پیش‌دانسته‌های وی آغاز می‌شود، باید هدف از فهم متن، به سخن درآوردن آن باشد (گرنه، ۱۳۸۵: ۳۲۳)، لذا کسی که برای فهم چیزی کوشش می‌کند، از همان ابتدا خود را تسلیم پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات خویش نکرده است، بلکه پیش‌دانسته‌ها صرفاً نقطه آغاز فهم او هستند (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

در نظریه سروش نیز مفهوم دیالوگ، مفهومی اساسی است که سروش فقط با پذیرش تفکر گادامری می‌تواند از آن سخن به میان آورد. وی اساساً خصلت دیالوگی برای قرآن قائل می‌شود، از نظر سروش «قرآن گفت‌وگویی مستمر و همه‌جانبه‌ای است با خدا، جهان انسانی و طبیعی و تاریخی که محمد (ص) در آن می‌زیست و پاسخی است به پرسش‌ها و چالش‌های زمانه» (سروش، ۱۳۸۷). لذا در تجربه نبوی نیز اگرچه از تابعیت وحی از پیامبر (ص) سخن می‌گوید، اما این تبعیت را تبعیتی صرف نمی‌داند و صراحتاً اذعان می‌دارد که این امر بدین معنا نیست که پیامبر هرچه می‌خواهد را به زبان آورد؛ «او تجربه منتزع را بر واقعیت منطبق نمی‌کرد، عمر او در تفاعل تجربه و واقعیت گذشت» (سروش، ۱۳۸۵: ۲۸). بنابراین به نظر می‌رسد که سخن سروش درباره فاعلیت پیامبر و تابعیت وحی از ایشان، صرفاً به منظور تأکید بر منزلت کانونی شخصیت بشری پیامبر در امر وحی و تداوم دین‌داری است، و نه به معنای نفی نقش فعال طرف مقابل (امر متعالی).

۴. نقد و ارزیابی

در نگاه اولیه، سروش از فیلسوفانی متأثر شده است که آرای متفاوت و حتی متغایری با هم داشته‌اند، اما در تأثیرپذیری سروش از شخصیت‌های یادشده و نظریات فلسفی ایشان، یک مخرج مشترک به‌روشنی به چشم می‌آید؛ اصالت‌دادن به فاعل شناسا در هر نوع دریافت و شناخت بشری و در هر نوع تلقی انسان از پیرامون خود، یعنی همان چیزی که می‌توان آن را در تعبیری مختصر سوپزکتیویسم نامید.

در رویکردهای پساکانتی، فاعل شناسا یا همان سوژه، چه در قامت یک فاعل شخصی و چه به عنوان یک سلول از شبکه باور اجتماعی، نقش اصلی و تعیین‌کننده‌ای را در فرایند تلقی و شناخت بر عهده دارد؛ او فعال و خلاق است و اوست که فرایند شناخت را صورت‌بندی و صورت‌سازی می‌کند. بر اساس چنین رویکردی، شناخت بیش از آن‌که

دریافت و انفعال باشد فعل است و خلق. انسان در جریان شناخت دریافت نمی‌کند، بلکه می‌آفریند و آفرینش‌گری او قاعدتاً تابع شخصیت فردی و اجتماعی اوست. همین مخرج مشترک است که به عنوان یک روح واحد در دیدگاه هر چهار متفکری که از آن‌ها در این جستار یاد شد، جریان دارد و سروش در نظریه بسط تجربه نبوی بر این معنا پای می‌فشارد و پیامبر را در تلقی وحی بیش‌تر فعال و خلاق می‌داند تا منفعل و دریافت‌کننده. تعبیر و استعاره زنبور در برابر استعاره طوطی نشانه کاملی بر این نگاه است. اما بر دیدگاه و مبنای یادشده سروش، ایرادات قابل توجهی وارد است که دیگر ناقدان به اکثر آن‌ها اشاره کرده‌اند و ما در این مختصر فقط به دو نکته اساسی که کم‌تر بدان پرداخته شده اشاره می‌کنیم:

نخست، دیدگاه مزبور که تأکیدی افراطی بر مخرج مشترک حاصل از نظریات چهار فیلسوف یادشده است خود گرفتار نقیصه‌ای است که در نظریه مقابل آن وجود داشت. نظریه مقابل که روح مشترک دیدگاه‌های پیشاکانتی است و قرون بسیاری بر اندیشه فیلسوفان کلاسیک حاکم بوده است، بر انفعال کامل ذهن و فاعل شناسا در برابر واقعیت و عین خارجی تمرکز داشتند و از نقش فعال و خلاق ذهن یا غفلت می‌کردند یا نقشی غیر اصلی و فرعی به آن نسبت می‌دادند. می‌توان تأکید دیدگاه‌های معاصر بر نقش خلاق فاعل شناسا را به عنوان عکس‌العملی افراطی در برابر آن تفریط تلقی کرد.

حال آن‌که می‌توان افراط و تفریط این دو دیدگاه را به کمک دیدگاهی اعتدالی ترمیم کرد. بدین نحو که می‌توان به نحو واقع‌بینانه، هر نوع شناخت و تلقی را برابری از انفعال و فعل دانست که در آن فاعل شناسا هم دریافت‌کننده است و هم عمل‌کننده. در برخی از شناخت‌ها مؤلفه انفعال غلبه دارد و در برخی دیگر مؤلفه خلاقیت و عمل. برای نمونه، تفاوت موجود میان شناخت‌های حسی در برابر شناخت‌های عقلی به‌خوبی تفاوت و نابرابری نقش مؤلفه‌های مزبور را نشان می‌دهد.

بر اساس نکته مزبور می‌توان گفت که هر نوع تأکید نابه‌جا و بیش از اندازه بر هر یک از مؤلفه‌های مزبور می‌تواند نقش مخربی در تحلیل جریان شناخت داشته باشد. به همین دلیل می‌توان تأکید نابه‌جای سروش بر نقش فاعل شناسا (پیامبر) در فرایند تلقی وحی را نمونه‌ای از برداشت‌های افراطی در این جهت برشمرد. شک نیست که پیامبر در حادثه عظیم وحی با تمام شخصیت خود حاضر است و عالم نزول وحی، عالم وجودی اوست و این تجربه با اضلاع وجودی وی عجین شده و پیوند یافته است اما در عین حال نباید از

این واقعیت غفلت کرد که این حادثه، حادثه‌ای ارتباطی و رسانه‌ای است. در چنین حوادثی به تعبیر روشن اصحاب رسانه، یک طرف فرستنده پیام است و در سوی دیگر گیرنده و دریافت‌کننده پیام، و پیام عنصر اصلی صحنه انتقال و رسانه است.

ماهیت شناخت‌های رسانه‌ای اقتضا می‌کند که در تجربه‌های ارتباطی و رسانه‌ای، هر چقدر هم که عامل گیرنده فعال و خلاق باشد، باز هم نقش اصلی وی گیرنده‌بودن و انفعال است؛ او پیام را دریافت می‌کند. اشتباه اصلی سروش این است که یک تجربه رسانه‌ای را که البته تجربه‌ای شناختی است، با دیگر تجارب شناختی ما یکسان و برابر تحلیل می‌کند و این درست شبیه به آن است که ما دریافت‌های حسی خود را با شناخت‌های استنتاجی و عقلی خود در یک سبد تحلیل قرار دهیم. شکی نیست که این دو هم‌سنگ یک‌دیگر قرار نمی‌گیرند، هر چند در هر دو مورد معتقد به خلاق و فعال بودن دستگاه ادراکی فاعل شناسا باشیم.

جالب توجه این است که سروش خود در مقام راززدایی مدرن از ماهیت وحی، در پاسخ به خبرنگار هلندی، به تشبیه تجربه وحیانی با تجربه شاعرانه می‌پردازد و نکته قابل تأمل این است که توضیحات وی درباره تجربه شاعرانه، حکایت از برجسته‌بودن مؤلفه انفعال در شاعر دارد و نه مؤلفه خلاقیت، درست شبیه به آنچه در تعبیر طرف‌داران نظریه متن محوری مشاهده می‌کنیم؛ از دیدگاه آنان معنای یک متن، نه در قصد و نیت مؤلف متن، بلکه در خود متن نهفته است، زیرا آنان متن را فربه‌تر از مؤلف می‌بینند، چراکه از نظر آنان عاملی ماورایی، مثلاً هستی، خود را در زبان و بیان و قلم هنرمند متجلی می‌سازد، شاعر و نقاش و هنرمند واسطه‌هایی در این تجلی هستند و در این واسطه‌گری بیش‌تر منفعل هستند تا خلاق.

در هر حال روشن است که سروش با تأکید افراطی بر نقش پیامبر در فرایند تلقی وحی، پا بر تمامی محکماتی می‌گذارد که تحلیل‌گران عرصه رسانه در تبیین مؤلفه‌های پیام‌رسانی مطرح می‌کنند.

اما اشکال اساسی دوم یک اشکال روش‌شناختی است. این اشکال ریشه در این امر دارد که سروش در مناسبات میان نگاه درون‌دینی و برون‌دینی، بر اساس یک نوع رویکرد نواعترالی، تقدم و اصالت را به نگاه برون‌دینی می‌دهد و آبشخور اصلی این نگاه برون‌دینی در نظریه بسط تجربه نبوی، دیدگاه فیلسوفان یادشده در پژوهش حاضر است.

نگاه برون‌دینی با تکیه بر منابع غیر متنی، یعنی با بهره‌گیری از فرآورده‌های عقل فلسفی جایگاه ویژه‌ای در معادلات معرفت‌شناسی دینی دارد، اما این جایگاه نمی‌تواند به تقدم معرفت‌شناختی آن بر نگاه و منابع درون‌دینی منجر شود. نهایت توان و برد منابع عقلانی و فلسفی و نیز رویکرد برون‌دینی، در برابری و هم‌افزایی معرفتی با منابع درون‌دینی است و نه در تقدم بر آن‌ها. دیدگاه بایسته در این عرصه تساوی و تعامل برابر این دو نگاه و منبع با یک‌دیگر است که منجر به ارتباطی دیالکتیکی، هرمنوتیکال و دوسویه میان آن‌ها می‌شود.^۱ به تعبیری فنی و مختصر، میان منابع و رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی نوعی دور هرمنوتیک وجود دارد که اقتضا می‌کند متعاطی این‌گونه مباحث به تحمیل هیچ یک از دو طرف بر دیگری پای نغشارد، بلکه بر توافق و پیش‌برد هم‌زمان و متوازی این دو نگاه و منبع تأکید داشته باشد.

بر این اساس صاحب‌نظری همچون سروش نمی‌تواند صرفاً بر اساس نگاه‌های برون‌دینی تصمیم‌نهایی خود را اخذ کند و سپس بر اساس آن و به نحوی کاملاً تأویلی و تحویلی به سراغ منابع و متون درون‌دینی برود و تمام نصوص و محکّمات قرآنی و روایی را از دم تیغ تأویل بگذرانند.

نصوص و محکّمات بسیاری بر نقش‌گیرندگی و پذیرندگی پیامبر در فرایند وحی تأکید دارند که توسط ناقدین و حتی خود سروش یادآوری و مطرح شده است و وجود این نصوص در حجم و اندازه‌های آنان به راحتی با تقدم نگاه برون‌گرا، تن به تأویل، تحویل و تفسیرهای برون‌دینی سروش نمی‌سپارند. سروش به عنوان یک محقق اگر بخواهد از یک موضع متعادل و محققانه به تحلیل تجربه و حیانی پردازد نمی‌تواند این پژوهش را از مبانی فلسفی بیرونی خود شروع کند. وی ناچار خواهد بود از موضعی برابر به تعامل و برابری از دیدگاه‌های برون‌دینی و درون‌دینی مبادرت کند و در این تعامل و هم‌افزایی حاصل و نتیجه، یک نتیجه‌گفت‌وگویی و توافقی خواهد بود که با نتایج و نظریات یک‌سویه سروش متفاوت است.

در پایان باید تأکید کرد که نگاه سروش به مبانی عقلی و فلسفی برون‌دینی، نگاهی کاملاً ابزارری و راه‌گشا است. به همین دلیل از دیدگاه‌های گوناگون فیلسوفان، آن قسمتی را برمی‌گیرد که راه‌گشا و پیش‌برنده نظریه روشن‌فکرانه وی باشد. بر همین اساس ضمن استفاده از دیدگاه‌های متفاوت و متنوع و حتی متعارض، در عین حال چون‌گزینشی و کارکردی به این دیدگاه‌ها می‌نگرد روح مشترک و مساعد با نظریه خود را از آن مبانی

برمی‌گیرد. متعاطیان مباحث فلسفی غرب نیک می‌دانند که میان هوسرل، هایدگر، گادامر، ویتگنشتاین، فوکو، نیچه، و غیره تفاوت‌های آشکاری وجود دارد اما در نظریات آنان می‌توان آهنگی مشترک را تشخیص داد که کسانی چون سروش با نگاهی کارکردی از آن روح مشترک بهره می‌گیرند. مفهوم زیست‌جهان در هوسرل، جهان در هایدگر، سنت و افق در گادامر، بازی‌های زبانی در ویتگنشتاین، منظر در نیچه، گفتمان در فوکو و پارادایم در کوهن همگی مفاهیمی هستند با تعاریف متفاوت اما در عین حال همگی آن‌ها به یک روح واحد و مشترک اشاره دارند و کسانی چون سروش در مسیر راه‌یابی پروژه روشن‌فکری خود از این نقاط مشترک بهره‌برداری می‌کنند. بر این اساس دیدگاه اقتباسی وی را نباید ملغمه‌ای التقاطی دانست بلکه می‌توان یک نوع نگاه برابندگیرانه از روح و فصول مشترک دیدگاه‌ها ارزیابی کرد که در جستار حاضر نیز بر همین روش عمل کرده‌ایم.

۵. نتیجه‌گیری

نظریه بسط تجربه نبوی به دو اصل مهم که در اندیشه فلاسفه معاصر غرب ریشه دارد، وابسته است؛ به طوری که برای پذیرش نظریه بسط تجربه نبوی یا دست کم تقریر آن نیازمند قبول این اصول هستیم:

۱.۵ نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها در معرفت

سهیم‌بودن فاعل شناسا و حضور غیر قابل اجتناب پیش‌فرض‌ها و مقولات ذهنی وی در کسب معرفت از رویکردهای حاکم بر اندیشه متفکران معاصر است. این موج که با انقلاب کپرنیکی کانت آغاز می‌شود، در آرا و افکار بسیاری از فلاسفه دوره‌های بعدی ادامه می‌یابد. پوپر، گادامر، هایدگر، و ویتگنشتاین که سروش از ایشان متأثر است، نیز از جمله اندیشمندانی هستند که هر یک به نحوی به این امر توجه داشته و از آن متأثر بوده‌اند.

برای اندیشه کانت در منظومه معرفتی سروش، می‌توان نقشی کلی و عام قائل شد؛ چراکه انقلاب کپرنیکی کانت، انقلابی در سرتاسر عالم معرفت‌شناسی بود و اغلب متفکران با وجود تفاوت‌های فکری‌شان، روح اصلی این دیدگاه، که توجه به نقش فاعل شناسا در هرگونه عمل معرفتی است را پذیرفته‌اند. سروش نیز از این امر مستثنی نبوده است. این امر در کارل پوپر از ضروری، کلی و صادق بودن خارج و به اموری حدسی، خطاپذیر و

متفاوت در اذهان مختلف (نسبی) تبدیل می‌شود و در اندیشه گادامر و ویتگنشتاین با ظهور پدیده زبان به عنوان امری اجتماعی، فرهنگی و عمومی، وسعت بیش‌تری یافته و صبغه‌ای کاملاً اجتماعی می‌یابد.

سروش در این مقام، به دیدگاه هیچ‌یک از فیلسوفان محدود نیست، بلکه گویی همه دیدگاه‌ها را با یک‌دیگر ادغام می‌کند و از همگی به نحوی بهره می‌برد. می‌توان چنین تحلیل کرد که سروش در منظومه فکری خویش نه فقط کاملاً به درون آدمی و نه صرفاً به تأثیر امور بیرونی نظر دارد، بلکه هر دو را مؤثر و دخیل می‌داند. این امر در آن‌جا که از تجربه‌های بیرونی و درونی پیامبر سخن می‌گوید، کاملاً آشکار می‌شود. البته می‌توان اذعان کرد که باز هم تجربه‌های بیرونی نقش بیش‌تری دارند، چراکه از نظر وی تجربه‌های بیرونی ما حتی در به وجود آمدن و صورت‌پذیرفتن تجربه‌های درونی مان مؤثر هستند. برای مثال، وی در *مدارا و مدیریت اظهار می‌کند* که ما عبادت نمی‌کنیم تا درست زندگی کنیم، بلکه باید درست زندگی کنیم تا شایستگی عبادت پیدا کنیم (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۰-۱۷۱). در زمینه تجربه‌های پیامبرانه نیز بر این عقیده است که شخصیتی به چنین تجربه عمیق روحی دست یافته است که سال‌ها در جامعه و میان آدمیان زندگی کرده، با زیر و بم زندگی جمعی آشنا بوده و در سن کمال و پختگی پا به عرصه تجربه و عمل پیامبری نهاده است (سروش، ۱۳۸۵: ۱۶-۱۵). داد و ستد پیامبر با بیرون از خود در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت. به عبارت دیگر، چنین شخصیت کمال‌یافته‌ای فقط یارای آن را دارد که به این درجه از تجربه‌های دینی یا همان کشف تام پیامبری دست یابد. همین توجه عمیق سروش به تجربه‌های بیرونی و تأثیر جامعه، فرهنگ و تاریخ مستقیماً به عقیده وی درباره رابطه تنگاتنگ میان زبان و اندیشه و نقش بی‌بدیل زبان در معرفت نیز منجر می‌شود که در ادامه به آن پرداخته‌ایم.

۲.۵ رابطه زبان و اندیشه

فضای فکری سروش تحت تأثیر موج سوم اندیشه‌های فلسفی است که در آن، رویکرد اکثر اندیشمندان و فلاسفه توجه به زبان و ارتباط آن با اندیشه است. رابطه زبان و تفکر می‌گوید که «ممکن نیست مستقل از دستگاهی از مفاهیم بتوانیم راجع به جهان بحث کنیم و یا حتی درباره آن بیندیشیم و این دستگاه را البته زبان فراهم می‌آورد» (بیگ‌پور، ۱۳۹۰: ۲۲۱). رابطه

تنگاتنگ ذهن و زبان منجر به توجه به بعد اجتماعی و تاریخی معرفت نیز می‌شود. این امر در مکتب‌ها و مشرب‌های گوناگون فلسفه معاصر مطرح شده است، چه در میان فلاسفه هرمنوتیست و چه در میان فلاسفه تحلیل‌زبانی. ویتگنشتاین و گادامر، هر کدام نماینده یکی از این مکتب‌ها در تفکر سروش هستند که هر دو از زبانی‌بودن اندیشه سخن می‌گویند.

از آن‌جا که هر فهمی در چهارچوب زبان صورت می‌گیرد و زبان محصولی اجتماعی است که در بستر جامعه شکل می‌گیرد، در تجربه نبوی نیز قرآن برآمده از ذهن پیامبری است که در اوضاع خاص تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمانه خود می‌زیسته است. بدین نحو که پیامبر (ص) امر بی‌صورت را مشاهده کرده و آن هنگام که آن را به ساحت اندیشه خود وارد می‌کند، ناگزیر صورت زبانی به آن می‌دهد. او در این صورت‌دهی از مفاهیم و واژگانی بهره می‌برد که محصول فرهنگ و جهان‌بینی جامعه‌ای‌اند که در آن زندگی می‌کند و با این صورت‌دهی، محدودیت‌ها و نقص‌های زبان را نیز بر آن وارد کرده و به آن قالب و چهارچوب می‌دهد. لذا این صورت اگرچه امری ضروری است، چراکه برای عرضه پیام الهی در قالبی که برای انسان‌ها قابل فهم باشد ناگزیر از آن است، اما از سویی دیگر، عرض و جامعه‌ای بر امر بی‌صورت است و در نسبت به امر بی‌صورت، بر سایر صورت‌ها برتری ندارد. وظیفه دین‌دار معرفت‌اندیش در هر عصری این است که از متن محوری (ظاهر متن دینی) بیرون آید و با حفظ روح و پیام اصلی متن به تأویل آن بپردازد.

پی‌نوشت

۱. این معنا در مقاله‌ای مستقل با عنوان «دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و نقل؛ نظریه‌ای جدید در مناسبات میان عقل و دین» در دست انتشار است.

منابع

- آپیا، آنتونی (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران: گام نو.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳). *کانت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- بیگ‌پور، رضا (۱۳۹۰). *حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر*، تهران: حکمت.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۷). *علم هرمنوتیک، نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پرادفوت، وین (۱۳۸۳). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: کتاب طه.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹). *اسطوره چارچوب، در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۹). *جستجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی آبادی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳). *حداورها و ابطالها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۴). *شناخت عینی، برداشت تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷). *آیین در آینه، مروری بر آرای دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران: صراط.
- دباغ، سروش و رضا متمر (۱۳۸۵). «فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زیان خصوصی»، *نامه حکمت*، سال چهارم، ش ۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ الف). *اخلاق خدايان*، تهران: طرح نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ ب). «اسلام، وحی و نبوت، پیرامون بسط تجربه نبوی (گفت‌وگو با عبدالکریم سروش)»، *آفتاب*، ش ۱۵.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). «بعثت و بحران هویت»، *کیان*، ش ۴۹.
- سروش، عبدالکریم (بی‌تا). «زبان قرآن (گفت‌وگویی با دکتر عبدالکریم سروش)»، *فرا راه*، ش ۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷). «طوطی و زنبور، پاسخ دوم عبدالکریم سروش به آیت‌الله سبحانی»، سایت رسمی عبدالکریم سروش، www.drseroush.com.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). *علم چیست، فلسفه چیست؟*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی)*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶). «کلام محمد، گفت‌وگوی میشل هوبینگ با سروش درباره قرآن»، ترجمه آصف نیکنام، سایت رسمی عبدالکریم سروش، www.drseroush.com.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰). *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم*، تهران: پیام آزادی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *مدارا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران: سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *تمهیدات، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- گرت، رابرت م و تریسی، دیوید (۱۳۸۵). تاریخ چه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه به همراه نقد و تطبیق با قرآن ابوالفضل ساجدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱). فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میانداری، تهران: سمت.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶). هرمنوتیک و نواندیشی دینی، تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نو اندیشان مسلمان ایرانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مک گین، ماری (۱۳۸۲). ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نی.
- مگی، بریان (۱۳۵۹). پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- نراقی، آرش (۲۰۰۵). «بازخوانی نظریه سروش درباره تجربه نبوی و بسط آن»، سایت رسمی آرش نراقی، www.Arashnaraghi.org.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- هادسون، ویلیام دونالد (۱۳۸۸). لودویگ ویتگنشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
- هارتتاک، یوستوس (۱۳۸۷). نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: هرمس.
- هوی، دیوید کازنز (۱۳۷۸). حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشن‌گران و مطالعات زنان.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲). کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، بی‌جا: کتاب‌خانه طهوری.