

The Imported Epistemological Foundations of Contemporary Intellectual Thoughts and Its Impact on the Soft Security of the Islamic Republic of Iran

*Mahdi Rouhi*¹

*Mahdi Firouzkoohi*²

Type of article: A research paper extracted from a doctoral thesis

Received: 18/01/2023

Accepted: 19/05/2023

NAJA Strategic Studies Quarterly/Vol.8/NO.2 (serial 28)/Summer 2023*33-74



DOR: 20.1001.1.25381946./ssj.2023.101623

Abstract

Context and purpose: The current of contemporary religious intellectuals is trying to present an understanding and reading of religion that is in harmony with the new world. Basically, the special work of religious intellectuals is theorizing to solve the gap between tradition and modernism; Therefore, most of them try to combine religion and modernity and reread and reconstruct religion based on the components of modernity. In the meantime, some contemporary intellectuals educated in the West are seeking to use the epistemological aspects learned from the West in religious analysis and interpretation, and in this way, combine their religious tradition with the western civilization.

Method: Since the problem of research is tracking and the effects of western knowledge bases on contemporary intellectuals, it is inevitable that the research method is qualitative and comparative.

Findings: In this research, aspects of hermeneutic influence on the religious interpretation of westernized intellectuals have been discussed, and as an example, the opinions of Abdul Karim Soroush have been examined and the impact of his thought plan on the soft security of the Islamic Republic of Iran has been investigated. For this purpose, the collection of written and written works of Soroush has been critically reread and with the help of hermeneutic principles, the roots of intellectuals' thought have been extracted and analyzed, and finally, a comparison has been made with the soft security components of the Islamic Republic.

Results: The results indicate that Soroush's intellectual plan is in conflict with most aspects of the soft security of the Islamic Republic of Iran and weakens its soft security. The result of Soroush's intellectual plan can be religious pluralism, individual religiosity and a kind of religious secularism and the exclusion of religion from the social arena and function, the uncertainty of the Holy Quran and the prophetic tradition in explaining socio-political teachings, the acceptance of liberalism and human rights with western foundations and standards as the basis of governance and In a word, the "conventionalization of religion" summed up and in this way, in a way, drew a definite conflict between the soft security of the Islamic Republic of Iran and Soroush's intellectual plan.

Keywords: hermeneutics, religious intellectualism, soft security.

1. Graduated from the doctoral course in regional studies, Faculty of Political Sciences, Imam Hossein (AS) University, Tehran, Iran, roohi1@chmail.ir

2. Assistant Professor, Department of Regional Studies, Faculty of Political Sciences, Imam Hossein (AS) University, Tehran, Iran (corresponding author), firuzkuhi@chmail.ir

مبانی معرفت‌شناختی وارداتی اندیشه‌های روشنفکری معاصر و تأثیر آن بر امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران

مهدی روحی^۱

مهدی فیروزکوهی^۲

نوع مقاله: مقاله پژوهشی مستخرج از رساله دکتری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹

فصلنامه مطالعات راهبردی ناجا/سال هشتم/ شماره ۲ (پیاپی ۲۸) - تابستان ۱۴۰۲ * ۲۳-۷۴



DOR: 20.1001.1.25381946./ssj.2023.101623

چکیده

زمینه و هدف: جریان روشنفکری دینی معاصر در تلاش است تا برداشت و قرائتی از دین عرضه نماید که با دنیای جدید در تناسب باشد. اصولاً، کارویژه روشنفکران دینی، نظریه‌پردازی برای حل شکاف میان سنت و مدرنیسم است؛ بنابراین، بیشتر درصدد جمع میان دین و مدرنیته و بازخوانی و بازسازی دین بر اساس مولفه‌های مدرنیته هستند. در این میان، برخی از روشنفکران معاصر تحصیلکرده در غرب، به دنبال آن‌اند تا وجوه معرفت‌شناختی آموخته از غرب را در تحلیل و تفسیر دینی به‌کار برده و از این طریق، میان سنت دینی خود و آورده تمدنی غرب تلفیق نمایند.

روش: از آنجاکه مسئله پژوهش، ردیابی و تأثیرات مبانی معرفتی غرب در روشنفکران معاصر است، روش تحقیق، کیفی و تطبیقی است.

یافته‌ها: در این پژوهش، به وجوه اثرگذاری هرمنوتیک بر تفسیر دینی روشنفکران غرب‌زده پرداخته شده و به‌عنوان نمونه، آرای عبدالکریم سروش بررسی و تأثیر طرح فکری وی بر امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران کنکاش شد. به‌همین‌منظور، مجموعه آثار مکتوب و منقول سروش بازخوانی انتقادی شده‌است و با روش اجتهادی دلالت‌محور و با یاری مبانی هرمنوتیک، ریشه‌های اندیشه روشنفکران در مبانی معرفتی غرب استخراج شده و مورد تجزیه‌وتحلیل قرار گرفته و درنهایت، یک نسبت‌سنجی با مولفه‌های امنیت نرم جمهوری اسلامی صورت پذیرفته است.

نتایج: نتایج حاکی از آن است که طرح فکری سروش با بیشتر وجوه امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران در تعارض بوده و امنیت نرم آن را دچار تزلزل می‌کند. نتیجه طرح فکری سروش را می‌توان پلورالیسم دینی، دین‌گرایی فردی و نوعی سکولاریسم دینی و طرد دین از عرصه و کارکرد اجتماعی، عدم قطعیت قرآن کریم و سنت نبوی در تبیین آموزه‌های اجتماعی - سیاسی، پذیرش لیبرالیسم و حقوق بشر با بنیان‌ها و معیارهای غربی به‌عنوان مبانی حکومت‌داری و در یک کلام، "عرفی‌سازی دین" تلخیص و در این صورت، به‌نوعی، تعارض قطعی میان امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران و طرح فکری سروش را ترسیم نمود.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، روشنفکری دینی، امنیت نرم، سروش.

۱. دانش آموخته دوره دکتری مطالعات منطقه‌ای، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه جامع امام حسین(ع)، تهران، ایران،

roohi1@chmail.ir

۲. استادیار گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه جامع امام حسین(ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

firuzkuhi@chmail.ir

مقدمه

جریان روشنفکری در جهان اسلام، همواره در مناسبات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... بیشترین اثرگذاری را داشته‌است و شاید دلیل این اثرگذاری، کارویژه مدعیان روشنفکری باشد. می‌توان گفت جریان روشنفکری از مبدأ پیدایش آن - رنسانس غربی - همواره به‌دلیل معنا و مفهوم روشنفکری، مرجع اندیشه‌ورزی و طرح ایده‌های نو برای حل مسائل جامعه خود بوده‌است و به همین خاطر نیز بر اهمیت ظاهر شده‌است. اهمیت روشنفکران از همین جمله پیشین آشکار می‌شود. روشنفکر درصدد ارائه طرح و نظریه‌پردازی برای حل مسائل نوپدید است. اگرچه خاستگاه روشنفکری جهان غرب است ولی در جهان اسلام نیز پدیده روشنفکری به‌دلیل برخی مسائل دیگر بر رونق بوده‌است و می‌توان گفت که پس از اولین مواجهه جهان اسلام با جهان غرب و فهم عقب‌ماندگی مسلمانان در برخی از جنبه‌ها همچون علم و فناوری، مدعیان جریان روشنفکری در جهان اسلام بر قدرت‌تر از مغرب زمین به میدان آمده‌اند؛ زیرا اغلب جریان روشنفکری مسلمانان در جهان اجتماعی غرب زیسته یا تحصیل کرده‌اند و به شکاف میان جهان سنتی خود با جهان مدرن غرب آگاهی یافته و پس از فهم این شکاف، به زعم خود، درصدد است تا با ابداعات نظریه‌پردازی، به هر شکل ممکن، این تأخر را جبران نموده و پلی میان جهان سنتی خود و جهان به‌زعم خود، مدرن غربی ایجاد نماید.

در این راستا برخی این تاخر به‌وجودآمده را ذاتی اسلام و دین مسلمانان دانسته و راهکار را غربی‌شدن به‌تمام‌وجوه آن - از فرق سر تا نوک انگشت پا - فهم کرده‌اند؛ گروهی که در ادبیات علمی به روشنفکران غربگرا مشهور شده‌اند. در مقابل، برخی ذات تمدن و آورده مدرنیته غربی را مخالف سرشت حقیقی بشر دانسته و اصولاً به مقابله با آن برخاسته‌اند و اگرچه از این تاخر نامشعوفند، ولی آورده تمدنی غرب را هم ناموجه می‌دانند و اصولاً به مسیر دیگری می‌اندیشند؛ گروهی که روشنفکران غرب‌ستیز معرفی می‌شوند. اما شکل دیگری از جریان روشنفکری - که معروف به روشنفکران دینی هستند - ابراز دلبستگی به سنت تمدنی و دینی خود داشته و دین را قابل عدول نمی‌دانند و

در مقابل، تمدن غربی را نیز دارای وجوهی می‌دانند که قابلیت به‌کارگیری دارد. به تعبیر دیگر، مدعیان روشنفکری دینی درصددند داشته‌های سنتی خود را با داده‌های تمدنی غرب درهم‌آمیزند. این گروه نه می‌توانند سنت دینی را نادیده بگیرند و نه می‌توانند از آورده تمدنی غرب چشم‌پوشی کنند و بدیهی است که نظریه‌پردازی با این توصیف بسیار مشکل‌تر است. به هر جهت، روشنفکران دینی مدعی هستند که بار صورت‌بندی و جمع میان سنت و مدرنیته را به دوش می‌کشند.

در طول تاریخ دوپست‌ساله جریان روشنفکری در جهان اسلام - یعنی از زمان سید جمال تاکنون - جریان روشنفکری دینی طرح‌هایی برای حل این شکاف پدیدآمده میان جهان سنتی و جهان مدرن در انداخته‌اند و به‌میزان فهم خود از غرب و تمدن غربی و نیز سنت دینی نظریه‌پردازی کرده‌اند. آخرین گروه از این جریان نواندیشی دینی، تقریباً مقارن و همزاد جمهوری اسلامی ایران است. این جریان با تجربه پیشین روشنفکری جهان اسلام و اندیشه‌های آنان مأنوس بوده و ناکامی و ناکارآمدی اندیشه‌ورزی آنان را لمس کرده‌اند. حال با این داشته پیشین، درصددند تا با آموخته معرفتی خود از غرب، خوانشی از دین ارائه دهند که با آورده تمدنی غرب هم‌خوان باشد و عبدالکریم سروش، از جمله این شخصیت‌هاست. وی که دانش‌آموخته فلسفه علم از انگلستان است، به خوانش جدیدی از دین دست زد تا از طریق آن بتواند نوعی نسبت‌سنجی با آورده‌های مدرنیته غربی برقرار نماید. در آن زمان، امام‌خمینی (ره) یک اصل دینی موجود و مغفول - دین برای اداره جامعه کارآمد بوده و ولایت‌فقیه در عصر غیبت می‌تواند به نیابت از امام معصوم جامعه را اداره کند - را عملیاتی کرد که منتج به انقلاب اسلامی ایران شد؛ اصلی که دارای مبانی معرفتی عمیق دینی برآمده از سنت هزارساله دینی است. نوعی تعارض میان این دو اندیشه؛ امام (ره) و سروش. در این نوشتار درصدد هستیم به روش اجتهادی دلالت‌محور، تأثیر بنیان‌های هرمنوتیک غرب بر طرح روشنفکری عبدالکریم سروش را تبیین کرده و تأثیر آن را بر امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم. طرحی که از نگارش قبض و بسط نظریه‌پردازی

شریعت آغاز شده و دامنه آن تاکنون گسترش یافته است. مدعای این پژوهش این است که سروش با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی مدرن غربی به خوانش جدیدی از اسلام و متون دینی برای حل شکاف سنت و مدرنیته پرداخته است. مسئله‌ای که توسط او انکار نمی‌شود ولی چارچوبی دقیقی نیز در باب آن ارائه نمی‌دهد؛ از این‌رو، پرداختن به این مسئله می‌تواند ابعاد فکری سروش را روشن‌تر کرده و ارزیابی و نقد آن را چارچوب‌مند نموده و نقد نظریه روشنفکری او را منقح نماید. در این میان هرمنوتیک - که از آورده‌های مدرن غربی در حوزه معرفت‌شناسی غرب است - ابزار چنان چارچوبی را به دست می‌دهد؛ بنابراین، به‌طور مشخص، در این پژوهش، بنیان‌های هرمنوتیکی عبدالکریم سروش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. هرمنوتیک در گرایش روشی و فلسفی آن، ریشه‌های دقیق فکری سروش را مشخص کرده و ریشه‌های ارتباطی اندیشه او با بنیان‌های فلسفی غربی را آشکار می‌کند و از پس وضوح این ترابط اندیشه‌ای سروش با غرب، نقدها و جرح و تعدیل‌های صورت‌گرفته در اندیشه‌های فلسفی غرب، خود اندیشه سروش را به چالش خواهد کشید. این پژوهش درصدد نقد اندیشه‌ها و افکار سروش نیست؛ چنانچه دیگران به‌طور مبسوط به نقد ورود کرده و داد سخن داده‌اند؛ بلکه نوشتار حاضر درصدد تبیین ریشه‌های وارداتی اندیشه او است؛ از این‌رو، در این مجال، به بنیان‌های هرمنوتیکی اندیشه تجدد/اندیشی دینی او پرداخته و تأثیر آن را بر امنیت نرم جمهوری اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پیشینه

درباره طرح فکری عبدالکریم سروش از آغاز آن - یعنی قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت - (سروش، ۱۳۷۱) تا کتاب محمد کلام محمد (سروش، ۱۳۹۷) نقدها و تفسیرهای متعددی نوشته شده است که مهم‌ترین آنان، شریعت در آینه معرفت (جوادی آملی، ۱۳۹۶) و نیز معرفت دینی (آملی لاریجانی، ۱۳۸۷) است. درباره بسط تجربه نبوی سروش نیز مقالات متعددی منتشر شده است. همچنین آخرین دیدگاه سروش درباره وحی نیز در کتاب *رویا/نگاری وحی* (ساجدی نیا، ۱۳۹۶) مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. این

در حالی است که در خصوص بنیان‌های هرمنوتیکی روشنفکران به‌طور مبسوط و مستقل پرداخته نشده‌است. نکته‌ای که سرورش در مقدمه چاپ سوم کتاب قبض و بسط بر آن تأکید کرده و آن این است که مدعای کتاب قبض و بسط از نوع معرفت‌شناسی است در حالی که پاسخ‌ها و انتقادات منتقدان از جنس معرفت دینی و درون دینی است. با این بیان، تبیین بنیان‌های هرمنوتیکی، افقی جدید به مسئله خواهد بود؛ یعنی نگاه معرفت‌شناسانه روشنفکران به دین، از نگاه معرفت‌شناسانه ارزیابی خواهد شد و این امتیاز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین است.

ناگفته نماند که چند پژوهش با رویکرد هرمنوتیکی به قبض و بسط وجود دارد که مهم‌ترین آنها کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی (مسعودی، ۱۳۹۲) و مقاله "ارزیابی کاربرد هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی" (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷) است. اما پژوهش اخوان کاظمی صرفاً اشاره‌ای یک صفحه‌ای و معرفی اجمالی مبنای هرمنوتیکی قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت است. براین اساس، می‌توان گفت که مزیت پژوهش حاضر نسبت به پژوهش فوق، در همین چند نکته است. بنیان‌های هرمنوتیکی قبض و بسط کاملاً عیان است ولی تحولی که پس از آن ایجاد می‌شود، فهم این بنیان‌ها را مشکل‌تر می‌کند؛ بنابراین، پژوهش حاضر کل طرح فکری روشنفکری پس از انقلاب را مد نظر قرار می‌دهد. دوره اول فکری را از منظری جدید و شاخصی تبیین کرده و ارزیابی انتقادی از به‌کارگیری هرمنوتیک در تبیین دینی را ارائه می‌دهد که حاصل آن در این جمله متبلور می‌شود که چرا تبیین دینی با رویکرد فلسفی جدید غرب، ناموجه بوده و اصولاً رابطه این نوع از تبیین دینی با امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران چیست.

مبانی نظری

منظور از روش اجتهادی دلالت‌محور، دلالت مفهومی است که از مجموعه آثار سرورش استقرا گردیده و در دو کلان نظریه تبیین شده‌است و سپس اعتبار این دو نظریه از طریق دستاوردهای هرمنوتیکی مورد ارزیابی قرار گرفته و در نهایت،

با امنیت نرم جمهوری اسلامی نسبت‌سنجی شده‌است. اما کاربست هرمنوتیک نیاز به توضیح بیش‌تری دارد که به اختصار بیان می‌شود.

دائرةالمعارف دین هرمنوتیک را از ریشه لغوی هرمس - خدای یونانی که پیامبر خدایان بود و وظیفه ابلاغ پیام خدایان به انسان و نیز تفسیر و تبیین آنها را برعهده داشت - معرفی نموده‌است (هاروی، ۱۹۸۷: ۲۷۹) چنانچه آمده‌است که نخستین بار دانهایر در عنوان کتاب خود - هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون - از اصطلاح هرمنوتیک استفاده کرده‌است (پالمر، ۱۳۹۷: ۴۲). چنانچه از عنوان مشخص است، هرمنوتیک ابتدا به‌معنای "روش تفسیر متون مقدس" استفاده شده‌است. گرچه هرمنوتیک به‌عنوان شاخه‌ای از دانش به حجمی از تفکر اشاره و دلالت دارد که از فرط تنوع، کمتر انضباط می‌پذیرد و عناوینی که ذیل این نام بررسی می‌شوند، بسیار گسترده و ناهمگون است ولی دست کم می‌توان از دو نوع هرمنوتیک سخن به میان آورد (واعظی، ۱۳۹۷: ۲۱): اول "هرمنوتیک عام" که از مقوله روش‌شناسی است و درصدد ارائه روش فهم و تفسیر است ولی روشی عام و کلی که در همه علوم کارآمد باشد، ارائه می‌دهد. این نوع از هرمنوتیک با اندیشه‌ها و تلاش‌های فردریک شلایرماخر^۱ آلمانی شناخته می‌شود. از منظر او هرمنوتیک به‌مثابه نظریه فهم است و در پاسخ به این پرسش که یک عبارت گفتاری یا نوشتاری چگونه فهمیده می‌شود، قرار می‌گیرد. او بر این باور است که کار هرمنوتیک از تلاش برای فهم شروع می‌شود؛ چراکه امکان بدفهمی در تمام مراحل فهم وجود دارد (واعظی، ۱۳۹۷: ۸۵)؛ دوم "هرمنوتیک فلسفی" که در پی هستی‌شناسی فهم است و تلاش فلسفی خود را در بررسی پدیده فهم قرار داده است. اگر هرمنوتیک روشی درصدد ارائه روش و اصول و قواعد حاکم بر فهم داشت، هرمنوتیک فلسفی به هستی‌شناسی فهم می‌پردازد. مجموعه فلسفیدن‌های هایدگر و گادامر ذیل این نوع از هرمنوتیک قرار می‌گیرد و دارای نتایج ذیل است:

۱. نسبی‌گرایی در نیل به حقیقت

تا پیش از اندیشه‌های هرمنوتیک فلسفی، حقیقت دست‌یافتنی و قابل‌حصول است. به بیان بهتر، حقیقت وصف یک جمله قرار می‌گیرد که می‌تواند صادق یا کاذب باشد؛ اما هرمنوتیک فلسفی با اندیشه‌های هایدگر و پس او توسط شاگردش - گادامر - مفهوم جدیدی از حقیقت را ارائه می‌دهد. هایدگر به ریشه لغوی حقیقت (alcthia) اشاره می‌کند که به معنای آشکارشدگی است. به بیان هایدگر، حقیقت به معنی برطرف‌شدن حجاب و آشکارشدن امور پنهان است و آنچه آشکار شده و از پنهانی خارج می‌شود، خود اشیا هستند؛ بنابراین، حقیقت دیگر وصف قضایا نیست بلکه وصف خود اشیا است (واعظی، ۱۳۹۷: ۳۰۷). بدین وجه، حقیقت برای هر کس می‌تواند متفاوت از دیگری آشکار شود.

۲. نقش مهم پیش‌فهم‌ها و پرسش از فهم

تا پیش از هرمنوتیک فلسفی، رویکردهای فلسفی علم، بر این اصل استوار بود که پژوهش و تفسیر باید خالی از پیش‌داوری و حتی ذهنیت باشد. اصولاً عدم‌مداخله ارزش‌های خواننده یا نویسنده در یک پژوهش را نقطه‌قوت یک اثر علمی برمی‌شمردند. به هر صورت، هرمنوتیک فلسفی گرایشی کاملاً عالمانه به سوی اثرگذاری پیش‌داوری و پیش‌فهم‌ها بود. هایدگر با طرح مسئله موثر بودن پیش‌ساختار در فهم، برخلاف جریان غالب پیش از خود ایستاد. هایدگر با طرح واقع‌بودگی انسان، فهم را متأثر از پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌تصور دانست (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۹۲) و گادامر تحت‌تأثیر استادش، پیش‌داوری‌ها را نه مخل فهم بلکه آن را ضروری برای فهم و آغاز طرح فهم و دور هرمنوتیکی قلمداد نمود (گادامر، ۱۹۵۷: ۳۹۸).

۳. بشری و زبانی بودن متن

امروزه زبان و فلسفه زبان یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفی معاصر است؛ تاجایی که برخی فلسفه معاصر را به فلسفه زبانی تعبیر می‌کنند (مگی، ۱۳۷۸: ۲۱۵) و تقریباً همه فیلسوفان غیرزبانی نیز نیم‌نگاهی به مسئله زبان داشته و دارند. بر همین اساس، هرمنوتیک فلسفی نیز از این قاعده مستثنی نیست. به

باور پالم، حتی هرمنوتیک شلایرماخر ابتدا زبان‌محور بوده است (پالم، ۱۳۸۴: ۱۰۴) اما هایدگر وجود را به معنای آشکارشدگی می‌دانست و معتقد بود که هستی یعنی آشکارشدگی برای انسان، و زبان جایگاهی است که هستی خود را در آن آشکار می‌کند. هایدگر بر این باور است که زبان ابزاری نیست که بشر آن را درست کرده باشد بلکه زبان خود هستی است (پالم، ۱۳۸۴: ۱۷۰)؛ اما از آنجاکه گادامر در صدد تبیین چستی فهم است پس ضرورتاً زبان یکی از مسائل مهم فلسفه هرمنوتیکی اوست. از منظر گادامر، زبان محل حضور هستی است. به تعبیری می‌توان گفت وجود یا هستی در فهم ظهور می‌یابد و فهم در زبان تجلی می‌یابد. از این روست که گادامر معتقد است که هر فهمی تفسیر است و تفسیر در زبان جای می‌گیرد و از این رو، فهم از منظر گادامر زبان‌مند می‌شود. ذکر این نکته ضروری است که در تحقیق حاضر، از هر دو نوع هرمنوتیک در تبیین مبانی غربی اندیش‌های سروش استفاده شده است.

روش تحقیق

از آنجاکه مسئله پژوهش، ردیابی و تأثیرات مبانی معرفتی غرب در روشنفکران معاصر است، به‌ناچار روش تحقیق، کیفی و تطبیقی است و به‌همین منظور، مجموعه آثار مکتوب و منقول سروش بازخوانی انتقادی شده است و با روش اجتهادی دلالت‌محور (بابایی، ۱۳۸۹: ۸۶) و با یاری مبانی هرمنوتیک سعی خواهد شد تا ریشه‌های اندیشه روشنفکران در مبانی معرفتی غرب استخراج شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و درنهایت، یک نسبت‌سنجی با مولفه‌های امنیت نرم جمهوری اسلامی صورت پذیرد.

یافته‌ها

پروژه فکری عبدالکریم سروش

سروش (۱۳۲۴) تحصیلات متوسطه خود را در دبیرستان علوی گذراند و همان جا با فلسفه و اندیشه‌های شهید مطهری، علامه طباطبایی، شریعتی و... آشنا شد. در دانشگاه تهران در رشته داروسازی تحصیل کرد و برای ادامه تحصیل در رشته شیمی تجزیه عازم لندن شد و درنهایت دکترای خود را در

رشته تاریخ و فلسفه علم به پایان برد (سروش، ۱۳۷۹: ۳۶۱). وی خود، درباره چگونگی سفر خود چنین آورده است: «در سال هزار و سیصد و پنجاه و یک به قصد تحصیل عازم انگلستان شدم. چهار کتاب با خود برداشتم؛ اسفار اربعه عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجة البیضاء محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی و دیوان خواجه حافظ شیرازی. اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل من بود» (سروش، ۱۳۸۸: ۲۰). آثار اولیه سروش در نقد مارکسیسم است. از آنجاکه رژیم پهلوی سقوط کرده بود و مارکسیسم مهم‌ترین رقیب اسلام تجلی می‌کرد. مناظرات داغ او همراه با مصباح یزدی در مقابل مارکسیسم نیز ناشی از همین فضای فکری بود. البته برخی بر این باورند که تأثیرپذیری سروش از فلسفه علم و فلسفه سیاسی پوپر در این موضع‌گیری‌ها بی‌تأثیر نبوده است (هاشمی، ۱۳۹۶: ۱۲۴). برخلاف باور خودش که معتقد است: «من خیلی به گذشته خود بر نمی‌گردم شاید هم این را از مولوی یاد گرفته‌ام؛ یعنی اصلاً سبکم این نیست. به‌همین دلیل هم دنبال چیزها را می‌گیرم و جلو می‌روم و شاید اگر یک وقت بخواهم زندگینامه‌ای بنویسم، در آنجا خطاهای خود را بنویسم» (کاجی، ۱۳۹۰: ۱۳۵). درباره سیر فکر و اندیشه سروش اظهارنظرها و تقسیم‌هایی صورت پذیرفته است.

نویسنده کتاب دین‌اندیشان متجدد، ادوار فکری سروش را به شش دوره تقسیم کرده است (هاشمی، ۱۳۹۶: ۱۲۴) و محمد قوچانی، در یک ویژه‌نامه نوروبی، تطور فکری سیاسی سروش از منظر روشنفکرانه را به چهار دوره تقسیم کرده است (قوچانی، ۱۳۸۳: ۵۰) اما از آنجاکه پژوهش حاضر درصدد تبیین هرمنوتیکی اندیشه‌های مذکور است، به نظر می‌رسد که تبیین‌های موجود از تطور فکری سروش، پوشش و کارایی لازم را ندارد؛ از این‌رو، در تحقیق حاضر، تبیین جدیدی از سیر تطور اندیشمند ارائه می‌گردد که ابتدا با توجه به بنیان‌های هرمنوتیکی این شخصیت است و دوم، تطور فکری او را به‌صورت هم‌زمان پوشش می‌دهد. مسئله دیگر که بیشتر تقسیم‌ها، دوره اخیر فکری شخصیت را تبیین نکرده‌اند؛ درحالی‌که نیاز به تبیین در چارچوب است. و درنهایت اینکه، تبیین ارائه‌شده در تحقیق حاضر، جامع و مبتنی بر یک روش

علمی است؛ از این رو، با توجه به بنیان‌های هرمنوتیکی می‌توان گفت که دو گام در طرح فکری سروش قابل مشاهده است: ۱. دین ثابت، فهم دینی متغیر؛ ۲. دین متغیر، فهم دینی هم متغیر. الباقی نظریات، حواشی و تفاسیر و حتی آثار و پیامدهای این دو فرضیه هستند. در این صورت، این دو فرضیه به‌مثابه تنه و ریشه جریان روشنفکری دینی معاصر تلقی می‌شود.

الف. دین ثابت، فهم دینی متغیر

دوره اول فکری عبدالکریم سروش که به لحاظ روشنفکری پر اهمیت است با کتاب قبض و بسط نظریه پردازی شریعت آغاز می‌شود که هر دو مشتمل بر مقالاتی است که قبلاً به صورت پراکنده در نشریات منتشر شده و سپس به صورت کتاب تجمیع شده‌اند. مجموعه فرضیاتی که در این اثر اثرگذار طرح شده است، برای نخستین بار در فکر ایرانی به مسئله ثابت بودن اصل دین و متغیر بودن فهم از دین پرداخته است که در نوع خود، بی‌بدیل است. سروش در مقدمه قبض و بسط، چرایی پرداختن به این موضوع را در راستای همان دغدغه روشنفکری دینی - یعنی حل مسئله سنت و تجدد و چگونگی کار بست دین در دنیای مدرن - معرفی می‌کند: «احیاگران اخیر تلاش کرده‌اند دین را احیا کنند، دین نیاز به احیا ندارد؛ دین کامل است. مشکل در فهم ما از متن دین است. احیاگران به ساحت خود نیاوردند که دین غیر از فهم دینی است» (سروش، ۱۳۷۱: مقدمه) و نیز «اما محییان در این عصر کاری دشوارتر دارند و آن به گفته اقبال، آشتی دادن ابدیت و تغییر است» (سروش، ۱۳۷۳: ۴۸). از این منظر، نظریه قبض و بسط نیز در جهت حل این مسئله ارائه شده است. درباره این نظریه، به صورت انتقادی یا توشیحی به‌طور مبسوط پرداخته شده است و نوشتار حاضر در صدد طرح مسائل مطول پیشین نیست اما برای تبیین بنیان هرمنوتیکی آن، از زاویه‌ای دیگر به این نظریه خواهد پرداخت تا وجوه هرمنوتیکی آن را آشکار نماید. تا پیش از این نظریه، تفکیکی میان اصل دین و فهم از دین (حداقل در ایران) طرح نشده بود و فهم از دین مساوی دین تبیین می‌شد؛ ولی سروش در قبض و بسط میان این دو تفکیک ایجاد نمود. خلاصه

نظریه سروش که در طول مقالات متعدد کتاب قبض و بسط تکرار شده است را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

۱. فهم شریعت سراپا مستفید و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیردینی داد و ستد و دیالوگ مستمر یا ترابط برقرار است (اصل تغذیه و تلائم)؛

۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت دچار قبض و بسط می‌شوند؛

۳. معارف بشری دچار تحول می‌شوند (اصل تحول) (سروش، ۱۳۷۳: ۳۴۷).

می‌توان قلب این نظریه را در این جمله مهم خلاصه نمود: «هیچ معرفت دینی‌ای نیست که مستند به معرفت بشری نباشد». اگر مجموع کتاب قطور قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت را تبیین بیشتر، پاسخ به شبهات و تکرار مکررات این فرضیه چند جمله‌ای بدانیم، در یک کنکاش دقیق‌تر می‌توان گفت که دیگر استدلال‌های کتاب در جهت تبیین یا تشریح اصطلاحات این جمله به‌کارگیری شده‌اند. سه رکن این جمله را سه اصطلاح "معرفت دینی"، "مستند" و "معرفت بشری" شکل می‌دهد.

همه عبارات متناقض‌نمایی که در متن کتاب آورده شده‌اند، در جهت تبیین این اصطلاحات به‌کار رفته‌اند: «معرفت درجه اول و درجه دوم»، «مقام گردآوری و داوری»، «منطق تولیدی و غیرتولیدی»، «نظریه و پیش‌فرض»، «نظریه استراتژیک و موضعی»، «واقع‌نمایی یا ابزاری بودن علم»، «تئوری جامه‌دوزی یا مامایی»، «نسبت قهری یا اختیاری»، «مشهود و نامشهود»، «سازگار بودن یا مطابق بودن»، «آگاهانه یا ناآگاهانه»، «توصیه یا توصیف»، «دین و معرفت دینی»، «معرفت دینی و معرفت بشری»، «هرمنوتیک و فلسفه علم»، «ناطق یا صامت»، «پایان‌ناپذیر و پایان‌پذیر»، «زبان عرفی و زبان علمی»، «عالمان و روشنفکران»، «مقام اثبات یا ثبوت»، «مقام تعریف و است» و «اجتهاد در فروع، اجتهاد در اصول».

با توجه به نکات پیش‌گفته، نظریه قبض و بسط با استفاده از جملات کتاب،

این چنین بازسازی می‌شود:

نویسنده، ابتدا نظریه ارائه‌شده را از جنس معرفت‌شناسانه می‌داند که در پاورقی چاپ‌های جدیدتر در تشریح معرفت‌شناسانه از عبارت هرمنوتیک^۱ استفاده کرده‌است (سروش، ۱۳۷۳: ۵۷)؛ از این رو، نوع نگاه کتاب به معارف دینی از جنس علوم درجه دو و تفکر انتقادی استعلایی کانتی، همانند فلسفه علم است که چگونگی شکل‌گیری معرفت را موردارزیابی قرار می‌دهند؛ به همین جهت، قبض و بسط یک نظریه در تفسیرشناسی یا تعبیر دیگری که در یکی از سخنرانی‌های اخیرش به کار برده‌است، فلسفه معرفت‌شناسی است. از این منظر، نقدهایی که آملی لاریجانی در کتاب معرفت دینی و دیگران طرح کرده‌اند، چنانچه نویسنده در دو مقاله پیوسته "موانع فهم قبض و بسط" و "نقدها را بود آیا که عیاری گیرند" آورده‌است، وارد نیستند؛ چراکه عمده نقدها از جنس معرفت درجه اول هستند؛ بنابراین، سروش در چند مورد تأکید می‌کند که این نظریه، در صدد بیان باید و نباید نیست؛ زیرا تعیین باید و نباید کار فقها و متکلمین است. این نظریه، در صدد تبیین است‌ها است {چگونه تفسیر ساخته می‌شود} (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۱). از این منظر، سروش در صدد توصیف آنچه بر معرفت دینی گذشته است، می‌باشد و در صدد توصیه نیست {هرچند که در برخی موارد به توصیه می‌پردازد}. اصل اول سروش تفکیک دین از معرفت دینی است. وی معتقد است که دین قدسی و آسمانی و در اعتقاد مومنان ناقص نیست. دین امری الهی و آسمانی است؛ در حالی که معرفت دینی زمینی و انسانی است (سروش، ۱۳۷۳: ۵۲). عمده دلیل سروش برای این تفکیک، مثال‌های متعدد تاریخی است که در اثر توسعه علوم، فهم ما با فهم پیشینیان از متن دینی تغییر کرده‌است؛ چنانچه آورده‌است: «چرا نقص‌ها و مفسدتها امروز بر شما آشکار شده و پیشینیان را از آن خبری نبوده است» (سروش، ۱۳۷۳: ۵۲ به بعد). از همین رو، وی بر این باور است که جهد مقدس عالمان دینی در فهم کتاب و سنت "معرفتی مقدس" پدید نمی‌آورد، ... آخرین دین آمده اما آخرین فهم دین هنوز نه (سروش، ۱۳۷۳: ۶۰). بر همین

اساس، وی تأکید می‌کند: «دین ساخته خداوند است اما معرفت دینی ساخته ماست، معارف بشری آینه تمام‌نمای وجود انسان است» (سروش، ۱۳۷۲: ۱۱۱).

اصل دیگر سروش، اصل ترابط است. از نظر او میان معرفت دینی و سایر علوم بشری دادوستد و گفت‌وگو (دیالوگ) وجود دارد. سروش بر این باور است که معارف دینی دارای دو رکن درونی و بیرونی است. رکن درونی عبارت است از مجموعه معارفی که از کتاب و سنت به دست می‌آید و رکن بیرونی، سایر معارف بشری هستند. وی در ادامه، با بیان مثال‌های تاریخی متعدد، درصدد نشان دادن این ترابط و دیالوگ است: شاید در نظر اول، میان دو قضیه «ناپلئون در واترلو شکست خورد» و «سعدی در قرن هفتم می‌زیست» ربطی وجود نداشته باشد اما بر اساس پارادوکس تأیید ربط میان این دو قضیه را می‌توان چنین تشریح کرد که میان این دو قضیه ربط روش شناختی وجود دارد؛ چراکه هر دو از روش نقلی به دست آمده‌اند. به همین علت است که اثبات یکی، اثبات دیگری و نفی یکی، نفی دیگری را نتیجه می‌دهد (سروش، ۱۳۷۳: ۲۰۱).^۱ نیز از منظر سروش، قبل از اینکه آدمی دین را بپذیرد، فهم خاصی از جهان، انسان، معرفت، زبان و... دارد. اینها نظریه‌های عام انسان‌شناسانه، جهان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه آدمی را تشکیل می‌دهند و معرفت دینی هم، هماهنگ با این نظریه‌هاست. از منظر او، آدمی با داشتن نظریه‌های فراگیر و متعدد، معلومات دیگر خود را چنان می‌گزیند و غربال می‌کند که با آنها بسازد و در میان آنها نشیند (سروش، ۱۳۷۳: ۲۵۶). همچنین، سوال‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی که انسان دارد و با آنها با متن مواجه می‌شود، میدان کاوش را روشن می‌کند و سوال‌های ویژه‌ای را فراهم می‌کنند و به ما می‌گویند که دنبال چه بگردیم و نمی‌توان بی‌چراغ به راه افتاد (سروش، ۱۳۷۲: ۲۵۷).

سوالات هر عصر، فرزند دانش‌های آن عصرند ... و چون دانش‌ها نو شوند، اند، بنابراین، سوالات و به تبع آن، پاسخ‌های شریعت به آن سوالات هم نو می‌شوند؛ بنابراین، معرفت دینی در نو شوندگی مستمر خواهد بود (سروش، ۱۳۷۳: ۲۷۳).

۱. درباره نقد مدعای سروش در قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت رک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت و آملی لاریجانی، معرفت دینی

از این رو، تأکید می‌کند که فهم ما از همه‌چیز در حال تحول است ... تحول فهم در بدیهیات حتی در بدیهی‌ترین بدیهیات نیز جاری است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۱۷ و ۱۱۸). در این مقام، وی میان نظریه و پیش‌فرض‌ها تفکیک قائل می‌شود و پیش‌فرض‌ها را مربوط به جهان زیست‌عالمان و موقعیت و معرفت عصر می‌داند. البته نظریه‌ها نیز متأثر از علوم عصری هستند. وی نظریه‌ها را نیز بر اساس اثرگذاری، به نظریه‌های موضعی و استراتژیک تقسیم می‌کند. منظور او از نظریه‌های استراتژیک نظریه‌هایی هستند که حضور استراتژیک دارند؛ مانند نظریه‌های انسان‌شناسانه و فلسفه علم که علوم را به کلی متحول می‌کنند ولی نظریه موضعی مثل تکامل داروینی بر برخی از معارف دینی ما همچون چگونگی خلقت انسان تأثیر می‌گذارند. و باز نظریه‌ها را به جامه‌دوزی یا مامایی تقسیم می‌نماید. نظریه‌های جامه‌دوزی معنا را بر تن متن دینی می‌پوشانند؛ درحالی‌که نظریه‌های مامایی، معنای جدید را از متن متولد می‌نمایند. همه تشبیهات اخیر، در صدد تفکیک میان اجتهاد در اصول و فروع است. نویسنده قبض و بسط معتقد است که باید با استفاده از معارف جدید به جای اجتهاد در فروع - که راهگشا نیستند - به اجتهاد در اصول پرداخت - که از طریق نظریه‌های استراتژیک حاصل می‌شوند (سروش، ۱۳۷۳: ۵۷) - و از آنجاکه متن صامت است و نه ناطق، باید متن را به سخن درآورد و این به سخن درآوردن همچون مامایی است که متن تازه را متولد می‌سازد. و از آنجاکه تمام علوم بشری در سیلان و تحول است و نیز معرفت و فهم دینی هم یک معرفت و فهم بشری است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۵)، فهم پایان‌پذیر نداریم و فهم‌ها از متن دینی پایان‌ناپذیر خواهد بود؛ از این رو، نباید به محصول نهایی و آخرین آرای موجود در یک فن نگرست بلکه باید به فرآیند تکون یک دانش نظر کرد (سروش، ۱۳۷۳: ۲۰۳) و از آنجاکه مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به نظریه است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۹)، معلومات پیشین و سوابق علمی و ارزش‌های دیگر افراد در فهم دخیل است و این داستانی است که در تمام فهم‌ها جاری است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۷). البته این مسبوقیت و مصبوغ بودن ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه باشد و از این منظر، سروش با استفاده از اصطلاحاتی که در

ادبیات علمی و دینی پیش از وی، کمتر حضور داشته است، تیبیی پسینی از نحوه شکل‌گیری معرفت دینی ارائه می‌دهد که برخلاف سنت رایج دینی پیش از او بوده است.

ب. دین متغیر، فهم دینی هم متغیر

مرحله دوم اندیشه‌ورزی سروش به متغیربودن اصل دین و به تبع آن، متغیربودن فهم از دین گرایش داشته است. مجموعه مباحثی که دامنه آن تاکنون گسترده شده است. به تبع طرح این نظریه‌ها می‌تواند دامنه تکانه‌های آن، عمیق‌تر از موج اول اندیشه روشنفکران باشد. به هر روی، دوره دوم با نگارش کتاب *بسط تجربه نبوی* آغاز می‌گردد که می‌توان این دوره را نقطه عطف و شکاف عمیق‌تر میان قرائت روشنفکرانه از دین با قرائت سنتی از دین تلقی کرد. در این مجال، به تعبیر سروش، از بشری و تاریخی بودن خود دین و تجربه دینی سخن می‌آید. این مرحله را می‌توان تا طرح آخرین دیدگاه‌های سروش درباره وحی با عنوان "محمد راوی رویاهای رسولانه" تا به امروز دنبال کرد.

سروش برای ارائه دیدگاه خود درباره متغیربودن اصل دین، دو نظریه طرح کرده است. هرچند دو نظریه دو نگاه متفاوت دارد ولی نتیجه هر دو، یک امر و آن، عدم ثابت بودن اصل دین است مسئله‌ای که در قبض و بسط به ثابت بودن آن تأکید داشت. *بسط تجربه نبوی* اولین اثر و نظریه سروش در نسبی بودن اصل دین است و نظریه متأخر او "محمد راوی رویاهای رسولانه" است که در کتاب اخیر او محمد کلام محمد منتشر شده است. می‌توان گفت به نظر می‌رسد که نویسنده برای بشری و زمینی کردن وحی دو دیدگاه طرح کرده است: اول، قرآن یا کلامی است مستعار، مخلوق ذهن و محصول تجربه محمد(ص)، دوم، روایانگاری وحی که طی مجموعه مقالاتی با عنوان "محمد راوی رویاهای رسولانه" منتشر شده است.

۱. قرآن محصول تجربه تاریخی پیامبر(ص)

در بسط تجربه نبوی، نبوت پیامبر اکرم یک تجربه دینی است. سروش تجربه نبوی را "پیامبر نامه" نیز می‌نامد؛ چراکه از منظر او، دین از جانب پیامبر بسط می‌یابد. بسط تجربه نبوی هم درونی و هم بیرونی است و دین حکایتی است از این بسط؛ بنابراین، وحی و رسالت تابع شخصیت رسول است (سروش، ۱۳۷۸: ۸). او در بسط تجربه نبوی مدعی است: «این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن ... می‌کاود و باز می‌نماید» (سروش، ۱۳۷۸: ۷). سروش در قالب مثالی بیان می‌دارد که پایین‌ترین مراتب تجربه‌های دینی، رویاهای صالح و مراتب بالاتر، اذواق و مواجید و مکاشفات عارفانه است که برای دیگران نیز اتفاق می‌افتد و نیز راه شناختن پیامبری و پیامبر بر همه باز است؛ از این رو، خاتمیت پیامبر را بدین شکل تبیین می‌کند که «پیامبر اسلام خاتم است یعنی کشف تام او و به‌خصوص مأموریت او برای هیچ‌کس دیگر تجدید نخواهد شد» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۰). تجربه‌بودن دین لاجرم منجر به این می‌شود که سروش معتقد شود که اگر پیامبری به‌معنای نزدیک‌تر شدن به عوالم معنا و شنیدن پیام سروش‌های غیبی یک تجربه است، در آن صورت، می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر و قوی‌تر کرد؛ یعنی همان‌طور که هر تجربه‌گری می‌تواند آزموده‌تر و مجرب‌تر شود، پیامبر هم می‌تواند به‌تدریج پیامبرتر شود؛ چنانچه شاعر هم شاعرتر می‌شود. بنابراین، برخلاف فهم رایج از نبوت، سروش معتقد است که پیامبر به‌تدریج هم عالم‌تر می‌شد و متیقن‌تر، هم ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام، پیامبرتر (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱). بر این اساس، سروش با قیاس تجربه نبوی با تجربه مادی بر این باور است که «هرجا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۳). مبتنی بر این اصل، او بر این باور است که این بسط سوژکتیو نبوی با بسطی بیرونی هم همراه بود؛ از یک سو، او پیامبرتر می‌شد و از سوی دیگر، آیین او فربه‌تری می‌یافت (سروش، ۱۳۷۸: ۱۵). او تعامل پیامبر با محیط پیرامون و اثرپذیری او از حوادث تاریخی را به‌مثابه دیالوگ و دادوستدی

می‌داند که در نزول وحی نیز اثرگذار است؛ بنابراین، تصریح می‌کند که اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه و مقابله او هم بیشتر می‌شد و نتیجه منطقی این مسئله آن می‌شد که «قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۰). این معنا از تجربه‌بودن دین را سروش به معنای انسانی، بشری و تدریجی و تاریخی بودن دین معنا می‌کند که متأثر از همان دیالوگ و دادوستد بودن دین است (سروش، ۱۳۸۷: ۲۱).

در بخش دیگر کتاب، بر اساس این تبیین از دین که یک تجربه تاریخی و انسانی پیامبر است که بر اساس دیالوگ و داد و ستد با بیرون شکل گرفته است، می‌توان برای دین، برخی امور ذاتی و برخی امور عرضی را مورد شناسایی قرار داد و از آنجاکه شناسایی ذاتیات دین مشکل است، باید عرضیات آن را پالود. از منظر سروش، عرضیات دین اموری هستند که به ذات تعیین نمی‌بخشند بلکه مجال تجلی می‌دهند (سروش، ۱۳۸۷: ۵۲) بنابراین، بر این باور است که عربی‌بودن اسلام عرضی است و علاوه بر زبان عربی، فرهنگ عربی هم عرضی است؛ یعنی می‌توانست گونه دیگری باشد؛ بنابراین، همه مثال‌هایی که در قرآن و دین آمده است مثل حوران سیه‌چشم، میوه‌های گرمسیری، جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادها، حتی پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی و حتی جمیع احکامی که مربوط به تجارت و بازرگانی و کاروانی، قرض و ربا، بیع و شرع و...، از عرضیات دین هستند که می‌توانستند نباشند (سروش، ۱۳۷۸: ۵۹). از منظر سروش، کارویژه مهم روشن‌فکر دینی که به شکاف سنت و مدرنیته آگاه است، این است که دین را در جغرافیای معرفت جدید طرح کند و با عجین کردن معرفت جدید، به‌نوعی دین را با معرفت مدرن سازگار کند. از منظر سروش، با طرح نظریه بسط تجربه نبوی، بسط و گسترش نه در معرفت دینی بلکه در خود دین و شریعت صورت می‌پذیرد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸)؛ بر این مبنا که دین و نبوت، تجربه دینی است، قرائت جدیدی از وحی و چیستی آن طرح می‌شود.

۲. قرآن؛ رویای پیامبر

نظریه سروش در متغیربودن اصل دین به نظریه بسط تجربه نبوی از دین خلاصه نمی‌شود. دیدگاه متأخر او - کلام محمد رویای محمد - حاوی دیدگاه او در چیستی و چگونگی وحی است. اگرچه نتیجه این نظریه در برخی موارد، با بسط تجربه نبوی یکی است و آن همانا متغیربودن اصل دین است ولی مسیر دومی پیچیده‌تر و متفاوت از بسط تجربه نبوی است. وی در مقدمه کتاب مذکور آورده‌است: «از بیست‌وپنج سال پیش تا امروز، راه بلندی را پیموده‌ام. ابتدا کلام خدا را عین کلام محمد(ص) انگاشتم و با این جهش برای حل مشکل کلام باری راهی نشان دادم و سپس با تأمل بیشتر در کلام محمد(ص) که در قرآن و حدیث تجلی یافته است، دریافتم که گفتار قرآنی در دو بستر تکون یافته‌است: بستر دیالوگ و بستر رویا» (سروش، ۱۳۹۷: ۹). منظور وی از دیالوگ «گفتگویی دو سویه میان پیامبر و معاصرینش ... و رویایی‌بودن آن یعنی سمعی - بصری و گویشی - نمایشی است؛ بنابراین، تعبیر رویای محمد صادق‌تر است تا کلام محمد یا کلام خدا» (همان). حال که رویاست و صورت‌گری خیال محمد را با خود دارد، محتاج تعبیر است و نه تفسیر. وی در جای دیگر تصریح می‌کند که به‌جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد(ص) شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن، محمد(ص) ناظر است و محمد(ص) راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست؛ بلکه همه نظارت و روایت است. پس از آن مثال‌های متعددی از سور و آیات قرآن برای مدعای خود شاهد مثال می‌آورد و در یک نتیجه‌گیری سوال می‌پرسد که این مشاهدات در کجا اتفاق می‌افتد؟ و خود پاسخ می‌دهد که در رویا(سروش، ۱۳۹۷: ۹۳). از این رو، محمد روایت‌گری صادق است که راستگویانه رویاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و عربی مبین ... بازمی‌گوید و قرآن که خواب‌نامه اوست، نیازمند خواب‌گزاران است تا حقایق را که به زبان ویژه رویا بر او پدیدار شده‌اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند(سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۳). هرچند سروش، خود، نظریه رویانگاری وحی را در یک جمله خلاصه می‌کند: «مدعای این نظریه این است که وحی

چیزی است از جنس رویا؛ همین و تمام» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۸۵). ولی مدعی است که این نظریه همه غموضات تفسیری که تاکنون حل نشده است را می‌تواند پاسخ بگوید. از منظر سروش، این نظریه هم توانایی حل برخی معضلات کلامی و دشواری‌های فهم و تفسیر قرآن کریم را دارد و هم دستاوردهایی که می‌تواند در دنیای مدرن برخی مشکلات دینداری را حل و فصل نماید. اما در خصوص دستاوردهای این نظریه، چنانچه بدان اشاره رفت، طرح سروش بشری کردن دین است. در این راستا می‌توان هر دو نظریه سروش در باب نبوت و وحی را تحلیل کرد اما رویانگاری وحی را می‌توان چنین گفت که نتیجه منطقی رویانگاری وحی این است که دیگر وحی منتسب به الله نیست و از این رو، متنی بشری است؛ چنانچه خود تصریح می‌کند نظریه رویا برای این بود که بشری بودن اوصاف قرآن را تبیین کند (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۰). در همین راستا، این رویایی بودن وحی، بسیاری از اموری که در قرآن هستند و به طریق دیگری تبیین‌ناپذیرند را تبیین می‌کند (سروش، ۱۳۹۷: ۳۸۵) و چنانچه در جای دیگر تصریح می‌کند، لازمه بحث این است که دین محمد محور باشد (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۶). حال که قرآن کریم رویای محمد است و از طرفی، محمد انسانی تاریخی است و به تعبیر سروش، «انا بشر مثلکم بیان می‌کند که بشریت پیامبر در وحی‌اش مدخلیت دارد» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۶) پس می‌توان گفت که متن قرآن نیز تاریخی و بشری است.

ج. بنیان‌های هرمنوتیکی مدعیان روشنفکری معاصر

ردیابی تأثیر اندیشه‌های مدرن غربی در متفکران مسلمان، به خصوص تأثیر بنیان‌های هرمنوتیکی در آثار و پژوهش‌های آنان امری دشوار به نظر می‌رسد؛ چراکه در برخی موارد، اثبات تأثیرپذیری مستقیم به شکل علت و معلولی امری به غایت سخت است. چنانچه برخی از اندیشمندان، در آثار خود، این تأثیرپذیری را به صراحت انکار کرده یا مدعی‌اند اصلاً با چنین اندیشه‌ای آشنا نبوده‌اند ولی باین همه، می‌توان یک راهکار برای تبیین این اثرپذیری به دست داد؛ مثلاً اگر تفکری تا پیش از طرح در جهان غرب در جهان اسلام مطرح نشده باشد و اتفاقاً متفکری مسلمان، پس از زیست در جهان علمی غرب از آن

استفاده نماید، می‌توان رگه‌هایی از این اثرپذیری را به‌وضوح دید. به‌صراحت می‌توان ادعا کرد تا پیش از ظهور و تکون فکر مدرن در جهان اسلام، نگاه و نقد معرفت‌شناسانه سابقه نداشته و تنها پس از آشنایی مسلمانان با تفکر معرفت‌شناختی مدرن غربی است که از این رویکرد معرفت‌شناسانه در تبیین و یا نقد دین و معرفت دینی استفاده شده‌است. نکته دقیق‌تر اینکه، این نوع نگاه جدید در جهان اسلام، منحصراً توسط افرادی به‌کار رفته‌است که در رشته‌های معرفت‌شناسی مدرن غربی تحصیل کرده و پس از آشنایی با این اندیشه‌ها در صدد نقد یا اصلاح دینی در جوامع اسلامی برآمده‌اند. نکته دقیق‌تر اینکه، این اندیشمندان، انتقاد منتقدان خود را ناموجه برمی‌شمردند؛ چون بر این باورند که منتقدان و حامیان دینی سنتی با معرفت مدرن - یا بهتر است بگوییم معرفت مدرن غربی - آشنا نیستند. نکته مهم‌تر اینکه، در جهان اسلام، به‌خصوص در گرایش‌های فلسفی، کلامی و حتی اصولی که عمدتاً حوزه‌های علمیه بوده‌است، اصولاً ارزیابی و احیاناً جرح و تعدیل رویکردهای معرفت‌شناسی اصلاً مسئله نبوده‌است. به جرأت می‌توان ادعا کرد که در هیچ کتاب کلامی، فلسفی و اصولی، تا پیش از دهه ۶۰ میلادی، هیچ نگاه معرفت‌شناسانه، مشابه مباحثی که در دوره معرفت‌شناسی غرب اتفاق افتاد، در جهان اسلام مشاهده نمی‌شود و تنها پس از ظهور جریان نقد معرفت‌شناسانه و طرح مباحث معرفت‌شناسانه جدید غربی است که نظریه‌های معرفت‌شناسانه به‌دغدغه متفکران مسلمان سنتی نیز مبدل می‌شود. اگر مهم‌ترین فلاسفه اسلامی که به مسئله معرفت پرداخته‌اند را ملاصدرا و در عصر معاصر، علامه طباطبایی بدانیم، با نگاهی اجمالی به آثار آنها، کاملاً تفاوت شاخصی اندیشه معرفت‌شناختی آنان با فلاسفه غرب، به‌ویژه دوره مدرن غرب - یعنی پس از دکارت - مشخص می‌شود. مثلاً علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ذیل مقالات دوم تا ششم، به مجموعه مباحث معرفت‌شناسی اشاره کرده‌است که عناوین آن عبارتند از فلسفه و سفسطه، علم و ادراک، علم و معلوم، پیدایش کثرت در علم و درنهایت، ادراکات اعتباری (طباطبایی، بی‌تا ۳۵ به بعد). این مباحث به‌کلی با سیر معرفت‌شناسی غربی از دکارت به بعد،

به‌ویژه پس از کانت، متفاوت است. بنیانی که دکارت در معرفت‌شناسی گذارد، با شکاکیت در اعلا درجه خود آغاز می‌شود و با قضیه کوگیتو بنیان فلسفی جدیدی آغاز می‌شود که در فلسفه اسلامی نشانی ندارد. اما پس از آشنایی روشنفکران معاصر با سنت فلسفی غرب مدرن، این مباحث را می‌توان از مباحث مهم فلسفی جهان اسلام قلمداد کرد (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۵). این مسئله حکایت از تأثیر عمیق معرفت‌شناسی مدرن غربی بر روشنفکران معاصر و جامعه علمی جوامع اسلامی دارد. البته روش ورود به مباحث مدرن غربی متفاوت است. متفکرین مسلمان درصدد جرح و تعدیل این اندیشه‌ها با سنت مألوف دینی خود هستند و در مقابل، روشنفکران معاصر درصدد به‌کارگیری معرفت مدرن غربی برای بازسازی، نقد و یا اصلاح معرفت دینی اسلامی هستند. همین که روشنفکری در سنت رایج فکری جریان فلسفی غرب تنفس کرده باشد، غلبه گفتمانی جریان فکر مدرن، خواه‌ناخواه اثر عمیق خود را بر بنیان فکری آنان خواهد گذارد که نتایج این اثرگذاری در طرح روشنفکری روشنفکران معاصر قابل رهگیری است. چنانچه در ذیل به این تأثیرپذیری از دو منظر بنیان‌های عام هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی خواهیم پرداخت:

۱. بنیان‌های عام هرمنوتیکی عبدالکریم سروش

مراد از هرمنوتیک عام نظریه‌ای تفسیری است. نظریه سروش در قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت به‌مثابه اولین گام روشنفکری او نیز نظریه‌ای تفسیری است. چنانچه خود، در مقدمه کتابش اذعان می‌کند که «نظریه قبض و بسط یک نظریه‌ای تفسیری - معرفت‌شناختی است» (سروش، ۱۳۷۳: ۵۷) و در پاورقی در توضیح آن آورده‌است که هرمنوتیکی است. از این منظر، در بنیان هرمنوتیکی عام باید از این موضوع بحث شود که نویسنده چه نظریه تفسیری‌ای را ارائه کرده‌است. از این‌رو، چنانچه مبرهن است، می‌توان گفت که نظریه دین ثابت و فهم دینی متغیر، نوعی تفسیرشناسی است؛ یعنی فرآیند شکل‌گیری و سازوکار به‌دست‌آمدن شریعت را تبیین می‌کند؛ بنابراین، در این مجال ما به دنبال فهم "هرمنوتیک قبض و بسط" هستیم. این نظریه به‌روشنی میان اصل دین - که نزد شارع ثابت و کامل است - و معرفت دینی - که حاصل

تلاش اندیشمندان مسلمان در طول قرون متمادی است - تمایز قائل می‌شود و در عین تأکید به ثبوت اصل دین در باور معتقدان، معرفت دینی را متغیر و متکثر تبیین می‌کند؛ چنانچه در جای‌جای قبض و بسط تأکید می‌کند «دین ساخته خداست اما معرفت دینی ساخته ماست، شریعت الهی است اما فهم آن بشری است» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۱۲). ممکن است که این ثبوت و تغییر را بتوان با دیدگاه کانتی تبیین کرد. کانت بر آن بود که به لحاظ معرفت‌شناختی میان عالم نفس‌الامر و واقع (نومن) و پدیداری (فنومن) تفاوت وجود دارد. انسان در زندگی بشری خود راهی به سوی نومن و نفس‌الامر اشیاء ندارد و صرفاً می‌تواند از طریق فنومن دسترسی داشته باشد. گویی نومن در جایی در سکوت نشسته و ساکت و صامت است و عالم در دسترس انسان فنومن یا پدیدار نومن هاست و دسترسی انسان‌ها به فنومن‌ها به قدر و اندازه تلاش و کوشش او بستگی دارد. پس آنچه در عالم فنومن به دست انسان می‌رسد، بشری و انسانی است و چون بشری است، لاجرم دارای نقصان و محدودیت است و کسی را یارای آن نیست که ادعای اکملیت و اتمیت فهم داشته باشد. حال با این نگرش کانتی، اگر نظریه اول دکتر سروش را تبیین کنیم، اصل دین به مثابه نومن است که دسترسی انسان به آن ممکن نیست و تنها در ید قدرت الهی است و آنچه انسان بدان می‌تواند دست یابد، فنومنی از شریعت است که متغیر و متکثر به تعداد انسان‌های محدود و محصور در کره خاکی است.

یکی از مقومات نظریه سروش، ترابط علوم و معارف بشری است که در کتاب قبض و بسط به صرافت نمونه‌های تاریخی متعددی از فلسفه تا فقه را به عنوان شاهد این ترابط و تلائم ذکر می‌کند. نتیجه این ترابط و تلائم دانسته‌های بشری به تحول فکر و دانسته‌های او منجر می‌شود. این جملات به خصوص «تحول معارف بشری»، برای آشنایان با فلسفه علم، ناخودآگاه، نظریه ابطال‌گرایی در پیشرفت معارف بشری را به ذهن متبادر می‌کند. ابطال‌گرایی نظریه‌ای در باب فلسفه علم است که توسط پوپر در تکمله نظریه استقرارگرایی طرح شد. در این نظریه، علم نه با استقراء که با ابطال نظریه‌های پیشین و طرح نظریه‌های جدید تحول و تکامل پیدا می‌کند؛ بدین شکل که

نظریه پرداز با توجه به پیش‌اندوخته‌های علمی خود فرضیه‌ای طرح می‌کند. اگر فرضیه جدید از نظریه پیشین جامع‌تر بوده و شمول بیشتری نسبت به نظریه پیشین داشته باشد تازمانی که توسط موارد استقراء شده جدید ابطال نشود، مورد پذیرش جامعه علمی قرار می‌گیرد. البته در نظریه ابطال‌گرایی همانند دیدگاه کانتی، نظریه نهایی، اکمل و اتم وجود ندارد بلکه نظریه‌ها صرفاً تا اطلاع ثانوی و تا وقتی ابطال نشده‌اند، بار معرفت علمی بشری را به دوش می‌کشند (پوپر، ۱۳۹۷: ۳۴). در نظریه پوپر، علم با همین حدس‌ها و ابطال‌ها پیش می‌رود ولی هیچ نظریه‌ای توانایی این را ندارد که مدعی اکمل و نهایی بودن باشد. می‌توان مجموعه مثال‌هایی که سرش در قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت تبیین کرده‌است را با نظریه پوپر تطبیق داد. اگر نظریه پوپر در باب فلسفه علم و علوم طبیعی است، سرش از این نظریه برای تبیین چگونگی کارکرد شریعت بهره جسته است. چنانچه دین و شریعت را نیز همانند طبیعت صامت دانسته و این انسان‌ها هستند که آن را به صدا درمی‌آورند «فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌ای دارد و فهم دین هم همیشه عصری است، دین هرکس فهم اوست از شریعت، همچنان که علم هرکس فهم اوست از طبیعت» (سرش، ۱۳۷۳: ۱۷۸). می‌توان گفت که اغلب منتقدان سرش تا این مرحله از به‌کارگیری نظریه پوپر در قبض و بسط پیش‌رفته‌اند و از این مباحث نتیجه نسبی‌گرایی برداشت کرده‌اند و صاحب نظریه را به نسبی‌گرایی متهم کرده‌اند. با نگاه دقیق‌تر به نظریه پوپر می‌توان از عینی‌گرایی آن دفاع کرد که از دید اغلب منتقدان سرش مغفول مانده است. پوپر بر این باور است که نظریه ابطال‌گرایی در واقع، انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند؛ یعنی با طرح نظریه‌های جدید و طرد نظریه‌های قدیم، همواره به حقیقت نزدیک می‌شویم و همواره ابطال یک نظریه و روی آوردن به نظریه جدیدتر گامی به سوی حقیقت است؛ بر این مبنا، اگرچه در بادی امر نوعی نسبی‌گرایی احساس می‌شود ولی در نهایت، به آنچه نزدیک می‌شویم، انکشاف بیشتر حقیقت است. شخصیت دیگری که ابطال‌گرایی را در تفسیر متون مورد تحلیل قرار داده‌است، اریک هرش است. هرش شخصیتی عینی‌گرا در تفسیر است؛ یعنی باور به عینی بودن

معنا نزد مولف دارد ولی از آنجا که معنای متن نزد خواننده آشکار نیست، هرش تنها راه دستیابی به معنای متن را مبتنی بر نظریه پوپر بازسازی می‌کند؛ بدین بیان که برای معنای متن، ابتدا یک فرضیه طرح می‌کنیم که در چارچوب ژانر معنایی باشد و همه معانی را پوشش بدهد. این معنای حدسی که مبتنی بر پیش‌فرض‌های ماست را به متن عرضه کرده و بازخوردگیری می‌کنیم. ممکن است برای حدس موردنظر، ابطال‌هایی تصور شود که در این صورت، معنای مفروض را رها کرده و فرضیه‌ای جدید می‌سازیم. با اصلاحات پیش‌آمده، فرضیه‌هایی مطرح می‌شود که ما را به حقیقت نزدیک می‌کند و درنهایت، فرضیه‌ای به دست می‌آید که نزدیک‌ترین معنا به مقصود است (هرش، ۱۳۹۵: ۹). از مجموعه مباحث قبض و بسط می‌توان طرحی به‌مثابه دیدگاه هرش به دست داد؛ به‌عنوان مثال، سروش آورده است: «آدمی با نظریه‌های فراگیر و متعهد، معلومات دیگر خود را چنان می‌گزیند و غربال می‌کند که با آنها بسازد و در میان آنها نشیند، ... تئوری‌های پیشین... چون پنجره‌هایی محدوده بینش‌های بعدی را نیز معین می‌سازند. تئوری‌ها میدان کاوش را روشن می‌کنند و سوال‌های ویژه‌ای را فراهم می‌آورند و به ما می‌گویند به دنبال چه بگردیم. نمی‌توان بی‌چراغ به راه افتاد» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۵۶ و ۲۵۷). عمده تلاش سروش در این است که مسیر پر پیچ‌وخم فهم دینی را یادآور شود و از این‌رو، عینیت‌گرایی او در میان هیاهوی اثبات فرضیه خود تقریباً گم شده است؛ درحالی‌که او در ابتدای نظریه خود در دوره اول تأکید می‌کند که شریعت نزد خداوند ثابت است و فهم ما متکثر است. یکی بودن شریعت نزد خداوند تقریباً همان عینیتی است که هرش و دیگران با ادبیاتی متفاوت بر آن تأکید نموده‌اند. پس با خوانش پوپری از دوره اول فکری سروش، شریعت نزد خدا ثابت است؛ یعنی معنا نزد خداوند است و عینی است ولی تفسیر ما از شریعت، نسبی و متکثر است.

پروژه اول سروش - یعنی دین ثابت فهم دینی متکثر - را با بنیانی دیگر نیز می‌توان تحلیل کرد و آن نظریه کواین^۱ در فلسفه علم است. ویلارد کواین، از

1. Willard Van Orman Quine

متفکران مشهور معاصر، دیدگاه‌های نوینی در فلسفه علم در کتاب مشهور خود شبکه باور منتشر کرده‌است. بنیان نظریه وی درباره باورپذیری دیدگاه‌های علمی است. وی بر این باور است که یک دیدگاه علمی وقتی موجه است که شبکه‌ای از باورهای مرتبط و متصل باهم ترابط داشته باشند. بنا بر نظریه کواین، شبکه باورها با هم تعامل و ترابط داشته و همدیگر را حکم، اصلاح و تأیید می‌کنند. بنا بر نظر کواین، در نظریه‌های علمی از کشفیات سایر علوم نباید غافل بود؛ چراکه در هم تأثیر گذارند (کواین و اولیان، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

حال به تبیین «دین ثابت، فهم دینی متغیر» سروش بازگردیم؛ با خوانش کواینی، قبض و بسط می‌گوید که دین چیزی جز تفسیرهای متعدد در طول تاریخ نیست که موجه بوده‌اند و این خوانش‌ها همواره با باورها و سایر معرفت‌های بشری به صورت شبکه‌ای هماهنگ بوده و این ترابط علوم هر عصر موجب موجه بودن این خوانش‌ها شده‌است. مدعای سروش در قبض و بسط نیز همین است که در هر عصری با توجه به تغییر باورها و معارف بشری مطابق با شبکه‌ای بودن باورهای هر عصر، معرفت دینی انسان‌ها نیز متغیر شده و متکثر شده‌اند. مجموعه مثال‌هایی که سروش در مقالات متعدد قبض و بسط آورده و سعی کرده‌است با استفاده از این موارد تاریخی هم مدعای خود را به اثبات برساند و هم نقد منتقدان را پاسخ گوید، درواقع، می‌توان گفت تطبیق نظریه کواین در شبکه باورها یا به تعبیر نویسنده، ترابط علوم در هم است؛ ترابطی که موجب خلق معرفت‌های متناسب با هر عصر شده و معارف بشری را به وجود آورده‌است: «تمام علوم بشری در سیلان و تحول است و نیز معرفت و فهم دینی هم یک معرفت و فهم بشری است ... جان کلام اینکه در آمدن دانسته‌های نوین، دانسته‌های پیشین ما را به حال خود وانمی‌گذارد و اگر آنها را بر نیندازند، در معنا و مفاد آنها تصرف می‌کنند و منظر تازه‌ای به ما و منظره نوینی به آنها می‌بخشند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۶) و باز تأکید می‌کند که میان معرفت دینی و معرفت‌های علمی و فلسفی و عرفانی، دیالوگی مستمر برقرار است و همه در هم می‌تابند و یکدیگر را معنا و جلا می‌بخشند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۰). در جمله اخیر، می‌توان به جای کلید واژه "دیالوگ" که عبارت سروش

است، کلمه کلیدی "شبکه" کواین را قرار داد و همان نتیجه را گرفت. تحول معرفت دینی نتیجه گفتگوی مستمر آن با سایر معارف بشری دانست و مجموعه این معارف دینی و معارف غیردینی در هر عصری شبکه‌ای از باورها را می‌سازد که هم منسجم و هم متناسب با هر عصرند و این‌چنین است که معارف دینی و سایر معارف بشری با هم ترابط و دیالوگ برقرار می‌کنند و اصلاح یکی منجر به حک و اصلاح دیگری می‌شود.

اما سروش چندی پس از انتشار قبض و بسط از نظریه اول خود به شکلی عدول می‌کند و با انتشار بسط تجربه نبوی و درنهایت، کتاب محمد کلام محمد از متحول‌بودن اصل دین سخن به میان می‌آورد. می‌توان گفت که اصل شریعت و دین نیز تاریخی و متحول است؛ چون اصل شریعت نیز با سایر علوم بشری در تعامل و داد و ستد است. برخی جملات سروش در کتاب بسط تجربه نبوی و کلام محمد کتاب محمد را می‌توان به‌صورت منطقی با خوانش کواینی تطبیق داد؛ به‌عنوان مثال، جملاتی نظیر «هر جا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۳) و نیز «قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۰)، حکایت از این رویکرد دارد. در دوره دوم، چه در نظریه بسط تجربه نبوی و چه رویاهای رسولانه، اینک دیگر اصل شریعت به‌مثابه نومن کانتی ثابت و لایتغیر نیست بلکه اصل شریعت نیز به‌مثابه تجربه بشری یا رویای بشری پیامبر است که می‌تواند و می‌توانست کم یا بیش از این مقدار باشد؛ چراکه سروش بر این باور است که اگر پیامبر در دوره تاریخی یا قبیله‌ای متفاوت مبعوث می‌شد، شریعتی متفاوت از اینکه امروز هست، به دست می‌داد. از همین رو است که سروش برخی دستورات و احکام دینی را عرضی می‌داند: «عربی‌بودن اسلام عرضی است و علاوه‌بر زبان عربی، فرهنگ عربی هم عرضی است؛ یعنی می‌توانست گونه دیگری باشد. بر این اساس، همه مثال‌هایی که در قرآن و دین آمده مثل حوران سیه‌چشم، میوه‌های گرمسیری، جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادهای، حتی پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی و حتی جمیع احکامی که مربوط به تجارت و بازرگانی و کاروانی، قرض و ربا، بیع و شرع و... از عرضیات دین

هستند که می‌توانستند نباشند» (سروش، ۱۳۷۸: ۵۹). حال که سخن از عرضی به میان آمد، می‌توان گفت که با قرائت کانتی نیز می‌توان این جملات را تفسیر کرد که ذاتیات دین به‌مثابه نومن‌های کانتی و عرضیات دین هم همچون فنومن‌هایی است که تفسیر و فهم تاریخی پیامبر است که در طول ۲۳ سال بر پیامبر عارض شده‌اند و می‌توانستند نباشند یا به شکل دیگری باشند. اما اصطلاح تجربه دینی که در عنوان کتاب بسط تجربه نبوی آورده شده‌است و هم در جای‌جای کتاب محمد کلام محمد به چشم می‌خورد نیز آبخور الهیات مسیحی و غربی دارد. نخستین شخصیتی که از دین به‌عنوان تجربه دینی سخن می‌گوید، شلایرماخر - الهی‌دان مسیحی - است. شلایرماخر دیدگاه رایج عصر خود مبنی بر اینکه دین حاصل معرفت علمی و یا فلسفی و حتی اخلاقی است را رد کرده و بر این باور است که نباید دین را حاصل هیچ استدلالی دانست بلکه دین عبارت است از یک احساس نهفته: «ادراک بی‌واسطه وجود جمعی همه جهان کران‌مند در آن وجود و به‌واسطه آن وجود بی‌کران و درک همه اشیای زمان‌مند در وجود لایزال. دین یعنی جستجوی چنین ادراکی» (شلایرماخر، ۱۹۵۸: ۵۶). به تبع آن، وی بر آن است که دین حاصل تجربه صرف انسان‌های برگزیده نیست بلکه پیامد تجربه‌ای است که به‌طور بالقوه در درون همه انسان‌ها وجود داد. این تجربه همان احساس وابستگی مطلق است که در درون همه انسان‌ها وجود دارد (زورانی، ۱۳۸۵: ۱۴۵). البته برخی طرح نظریه تجربه دینی توسط شلایرماخر را در راستای قرائت جدید از دین در دوره مدرن معرفی می‌کنند؛ یعنی در کنار دیدگاه کارل بارث و رودولف بولتمان، دیدگاه سومی که در صدد جمع بین سنت و مدرنیته است، نظریه تجربه دینی شلایرماخر است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۳۵). این تجربه‌انگاری دین تقریباً یکی از بن‌مایه‌های دیدگاه‌های سروش در طرح "دین متغیر، فهم دینی هم متغیر" است. به بیان بهتر، اصل دین که توسط خاتم انبیا آورده شده‌است، در بسط تجربه نبوی حاصل تجربه زیستی پیامبر است که مشوب به عربیت، قومیت و زندگی خاص قبیله‌گی است و در رویاهای رسولانه، حاصل تجربه رویایی پیامبر است که آن نیز حاصل تجربه زیستی پیامبر در

طول بیست‌وسه سال زندگی در شبه جزیره عربستان است (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۱)؛ از این رو، اصل دین نیز می‌تواند چیزی جز آنچه امروز هست، باشد.

۲. بنیان‌های هرمنوتیک فلسفی سروش

در این قسمت به بررسی اندیشه سروش با بهره‌گیری از دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی خواهیم پرداخت. یعنی از اصول و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی برای تبیین اندیشه وی استفاده خواهد شد. به بیان بهتر، طرح فکری سروش با هرمنوتیک فلسفی چگونه خوانشی است.

۱. نسبی‌گرایی در مقابل عینی‌گرایی

یکی از دستاوردهای مهم هرمنوتیک فلسفی، نسبی‌گرایی و نسبیت فهم است. مجتهد شبستری در تبیین ماهیت بنیادین و چیستی هرمنوتیک، آن را "فهمیدن چیزی به مثابه چیزی" تبیین می‌کند. حال باید دید که هدف اصلی از طرح فکری دکتر سروش چیست؟ از آنجا که مسئله اصلی روشنفکران معاصر ما همچون سایر روشنفکران جهان اسلام، تبیین دین سازگار با مدرنیته است، هرمنوتیک فلسفی این قابلیت را مهیا می‌کند؛ یعنی به روشنفکران این قدرت را می‌دهد که بتوانند دینی قرائت‌پذیر ارائه دهند که قابل جمع با دستاوردهای مدرنیته باشد؛ چنانچه شبستری تأکید می‌کند: «هدف این است که سنت دینی از حالت مانع برای زندگی در عصر جدید بیرون بیاید و حقیقت سنت دینی بار دیگر چون یک وحی جدید طلعت خود را نشان دهد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۴) و سروش بر این باور برسد که «من در شکاف مدرنیته و سنت حرکت می‌کنم و این‌ها را به دیالوگ وامی‌دارم. در مواردی هم به دلیل حق دیدن مدرنیته از سنت می‌گذرم و در مواردی هم به دلیل حق دیدن سنت از مدرنیته می‌گذرم؛ هیچ‌یک در چشم بنده مطلقیت ندارند» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۹۴). تمام تلاش سروش در نظریه "دین ثابت و فهم دینی متغیر" مصروف تبیین چنین نسبی‌گرایی‌ای در فهم است. گرچه اشاره شد که دیدگاه سروش در این دوره با هرمنوتیک هرش مبنی‌بر عینی‌گرایی قرابت دارد ولی واقعیت این است که حتی در نظریه ابطال‌گرایی پوپر، گرچه با ابطال نظریه‌ها به حقیقت نزدیک می‌شویم ولی درست‌تر این است که معیاری برای سنجش

میزان نیل به حقیقت در دست نیست و نتیجه منطقی آن، سردرگمی در میانه حقیقت و غیرحقیقت است. سروش دباغ در تبیین لوازم نظریه عبدالکریم سروش معتقد است: «شالوده پنهان قبض و بسط را باید دفاع جانانه‌ای از لیبرالیسم معرفتی دانست» (دباغ، ۱۳۹۳: ۶). از این رو، هرمنوتیک فلسفی ابزار فهم چگونگی نسبی بودن فهم را به دست می‌دهد. خوانش فلسفه علمی سروش از دین، تبیین همان جمله «فهمیدن چیزی به مثابه چیزی» است که مجتهد شبستری آن را لب لباب هرمنوتیک فلسفی می‌داند. ولی مسئله این است که اگر با هرمنوتیک اریک هرش یا امیلو بتی که قائل به عینیت در تفسیر هستند، پیش برویم، نه تنها دیگر نتایج مورد نظر حاصل نمی‌شود، بلکه نتایج آن معکوس خواهد بود.

۲. نقش مهم پیش‌فهم‌ها و پرسش از فهم

رکن دیگر هرمنوتیک فلسفی، کارکرد پیش‌فهم‌ها و پرسش از متن است. با این توصیف، می‌توان نگرشی جدید به طرح فکری سروش انداخت. نظریه قبض و بسط سروش اصولاً تبیین نقش همین پیش‌فهم‌ها و پرسش از متن است. اصل ترابط، تلائم و تغذیه قبض و بسط، تشریح مبسوط همین پیش‌فهم‌ها و پرسش‌ها از متن است؛ چنانچه تصریح می‌کند: «تأویل هیچ‌گاه درک بی‌پیش‌فرض چیزی از پیش داده‌شده نیست» و «شریعت صامت است و فقط هنگامی به سخن می‌آید که آدمیان در برابر وی پرسشی بنهند و از او پاسخ بطلبند» (سروش، ۱۳۷۸: ۴۴۲). اصولاً تقسیم سروش از رکن درونی (کتاب و سنت) و بیرونی (سایر معارف بشری) معرفت دینی بشری، تطبیق همین پیش‌فهم‌ها در چگونگی کارکرد معارف دینی است.

در دوره دوم فکری سروش نیز این اصل هرمنوتیکی پرکاربرد است؛ یعنی در متغیر دانستن اصل دین نیز به این مسئله توجه نموده‌است. تأکید سروش در بسط تجربه نبوی و حتی رویاهای رسولانه بر تأثیر سنت عربی، قبیلگی و تاریخی و به تعبیر گادامر، "سنت" در آورده پیامبر اکرم ناشی از همین اصل هرمنوتیکی است. همچنین، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از آیات قرآن را در پاسخ شریعت به برخی پرسش‌های تاریخی و موردی تلقی می‌کند؛ یعنی اگر این

پرسش یا موقعیت اتفاق نمی‌افتاد، این آیات وجود نداشت؛ چنانچه به کرات آورده است: «داد و ستد پیغمبر با بیرون از خود قطعا در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت» و «ورود پیامبر به صحنه اجتماع را می‌توان مانند ورود یک استاد یا معلم به صحنه درس دانست. من این رابطه را رابطه دیالوگی یا داد و ستدی نام می‌دهم» و «اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست و...» و «بشری و انسانی و تدریجی بودن دین معنایی جز این ندارد» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۶ - ۲۲).

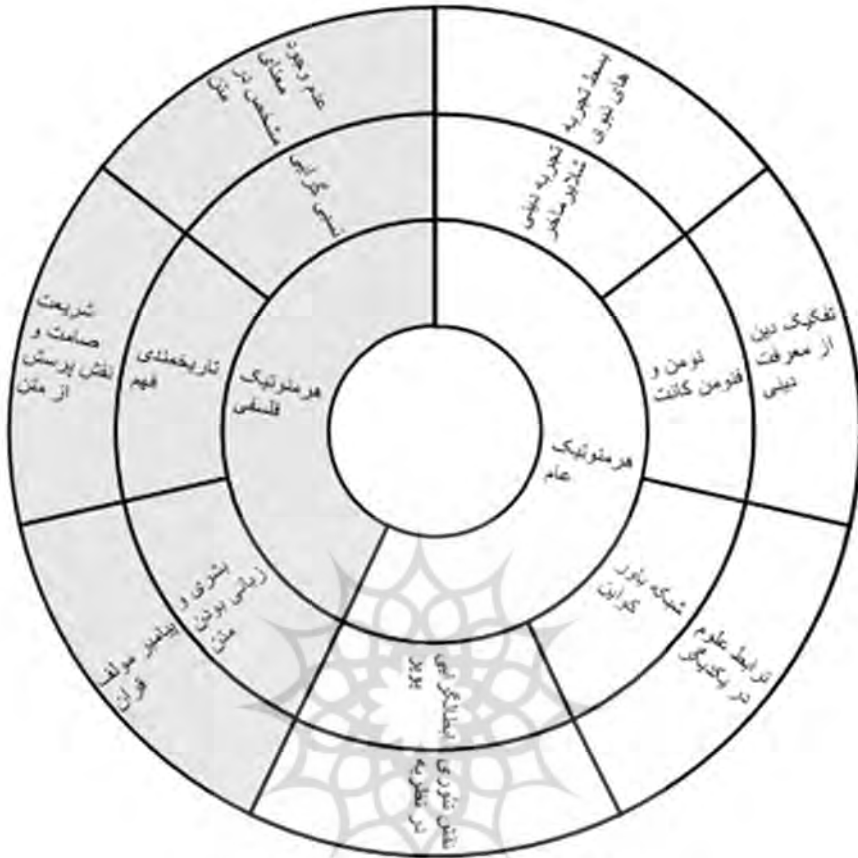
اصولا فهم در پاسخ به یک پرسشی که خواننده فراروی متن قرار می‌دهد، حاصل می‌شود. حصول فهم نیز در واقع، گشودگی‌ای است که توسط پرسش ایجاد می‌شود. پس فهم با پرسش آغاز می‌شود و در یک رفت‌وبرگشت دیالوگی، متن از موقعیت هرمنوتیکی مفسر سوال می‌کند تا در نهایت، یک توافق حاصل شود. کارکرد این نوع پرسش در نظریه روشنفکران از باب عرضه آورده‌های معرفت‌شناسی غرب بر دین نیز قابل بررسی است؛ مثلاً می‌توان گفت که سروش با عرضه معرفت‌شناسی ارائه‌شده توسط کانت یا کواین به معرفت دینی اسلامی، نتیجه "قبض و بسط" را به دست داده است یا با عرضه "تجربه دینی" ارائه‌شده توسط شلاپرماخر و سایر متألهان مسیحی، به خروجی تجربه‌محور از شریعت و نبوت پیامبر اکرم استنباط کرده و دامنه آن را تا رویای رسولانه گسترانده است. به بیان بهتر، سوال اصلی این بوده است که عرضه معرفت‌شناسی کانت، کواین و یا پوپر به شریعت اسلامی چه نتیجه‌ای می‌دهد؟ از زوایه نتیجه نیز می‌توان به این بحث ورود کرد؛ مثلاً می‌توان گفت که مطلوب برخی از روشنفکران معاصر، لیبرالیسم سیاسی یا معرفتی بوده است؛ یعنی پرسش اصلی آنان این بوده است که چگونه می‌توان خوانشی از متون دینی ارائه کرد که با لیبرالیسم معرفتی یا سیاسی هم‌خوانی داشته باشد؟ پاسخ استفاده از داده‌های معرفت‌شناسی و الهیاتی مدرن غربی است؛ یعنی همان مسیری که رنسانس غرب طی کرد و هم‌سازی میان متون دینی مسیحی و مدرنیته غربی حاصل

شد. لازم به یادآوری است که سرورش، نتیجه بحث معرفت‌شناسانه خود در دوره اول فکری را، در قالب "صراط‌های مستقیم" منتشر کرده‌است؛ یعنی خود، به‌خوبی به لوازم نظریه خود آگاه بوده‌است و این نگاه نتیجه‌محور را نمی‌توان مدعای بدون دلیل تلقی کرد.

۳. بشری و زبانی بودن متن

از دیگر ارکان هرمنوتیک، تأکید بر بشری و زبانی بودن متن است. تأثیر این رکن از هرمنوتیک در روشنفکران از باب متن‌محور بودن معارف دینی است؛ بنابراین، هرگاه سخن از معنا و مفهوم متن به میان می‌آید، هرمنوتیک در آنجا خودنمایی می‌کند. چپستی معنا، چگونگی دستیابی به معنا، معنای مراد و .. مباحثی هستند که در هرمنوتیک مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ اگر مطابق با هرمنوتیک فلسفی، دایره زبان و متن را به هستی انسان در جهان توسعه دهیم و تا آنجا پیش رویم که به تعبیر هایدگر، زبان را آشیانه هستی بنامیم، در این صورت، نظریه‌های زبانی، ردی عمیق در اندیشه اندیشمندان روشنفکر بر جای خواهند گذارد. گادامر معتقد به استقلال معنای متن از مولف بوده و بر این باور است که معنای متن واقع‌ای است که در یک موقعیت تاریخی انضمامی و با تلاقی افق تاریخی مفسر و افق تاریخی متن رخ می‌دهد. مجموعه این مباحث می‌تواند ابزاری به دست روشنفکران دینی دهد تا در راستای اهداف روشنفکری آنان به خدمت گرفته شود؛ از این‌رو، روشنفکران معاصر نیز در تبیین نظریه‌های خود متأثر از مباحث فلسفه زبانی و کارکرد زبان در هرمنوتیک بوده و هستند؛ به‌عنوان مثال، حتی نظریه قبض و بسط را نیز می‌توان با این مبنا تحلیل کرد؛ چراکه شریعت صامت که الهی و کامل است، از طریق متن ارائه شده‌است، متن نیازمند تفسیر است؛ معرفت دینی درواقع، همان فهم یا تفسیر ما در طول تاریخ بوده‌است. نیز می‌توان مطابق مدعای قبض و بسط استدلال کرد که میان مراد مولف و معنای متن، نوعی تفکیک وجود دارد. اما بهره عمده روشنفکران از بشری و زبانی بودن متن را بیشتر در "فهم" متون دینی مشاهده می‌کنیم. بحث عمده درباره معنای متن هم در تعیین یا تکثر آن است. سرورش عمدتاً هرمنوتیک تکثرگرا را تقویت می‌کند؛ درحالی‌که نمی‌توان هرمنوتیک تعیین‌گرا

را نادیده گرفت. اگر کاربست زبان را می‌توان در دوره اول فکری سروش دید، در دوره دوم اندیشه‌ای او حضور پررنگ‌تری دارد؛ به‌عنوان مثال، «متن حقیقتا و ذاتاً امری مبهم است و چندین معنا برمی‌دارد. ما در تمام فهم یا اثبات با تعدد معنای مواجهیم و این تنوع و تعدد عجیب معانی، خبر از ساختاری می‌دهد که فی‌حدو ذاته نامعین است و به تعینات مختلف راه می‌دهد ... و متن واجد ابهام و لاتعین در ذاتی معنایی است» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۱ و ۱۹۵) و در پاسخ به پرسشی در مورد معنای متن و مراد متکلم تصریح می‌کند که «در مورد هر متنی - چه دینی و چه غیردینی - ممکن است این دو (معنای متن و مراد متکلم) بر هم بیفتند و ممکن است بر هم نیفتند. من قائل به مرگ مولف هستم... مولف متن که پیامبر باشد، اکنون غایب است و ما به او دسترسی نداریم و بنابراین، به دنبال آنچه در ذهن پیامبر می‌گذشته، نباید بگردیم ... خدا عالم به این مطلب بوده است که ممکن است از متن فهم‌هایی بشود که مغایر مراد متکلم است و این اقتضای زبان است» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۸۵) و باز تأکید می‌کند که این تکثر معنایی اتفاقاً مطلوب و مراد خداوند است (در حالی که پیش‌تر بر این باور بود که فهم مراد مولف محال است) و «هرچند کشف نیت صاحب وحی کمال مطلوبی است که همه ما به سوی آن روان هستیم، اما چه بسا سرانجام دریابیم که نیت واقعی صاحب وحی چیزی نیست جز تلاش جمعی نوع بشر؛ در اینجا است که فعل و غایت فعل بر هم منطبق می‌شوند» (سروش، ۱۳۷۸: ۶۹).



شکل ۱. تأثیر مبانی معرفتی غرب بر جریان روشنفکری

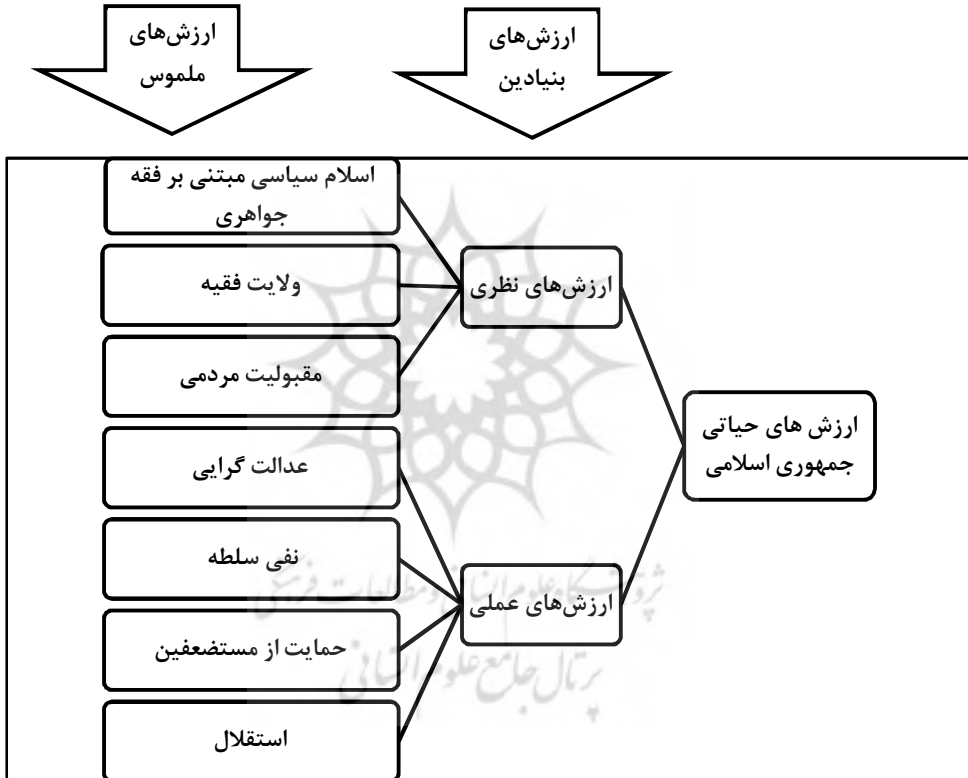
تأثیر طرح فکری مدعیان روشنفکری پس از انقلاب بر امنیت نرم

جمهوری اسلامی ایران

در بخش پایانی این پژوهش، به تأثیر طرح روشنفکری سروش بر امنیت نرم جمهوری اسلامی ایران خواهیم پرداخت. پیش‌تر یادآور شدیم که کارویژه اصلی روشنفکران نظریه‌پردازی، بر جمع میان سنت و مدرنیته در دنیای کنونی است. حال باید دید که نسبت این نظریه‌پردازی با امنیت نرم جمهوری اسلامی چگونه است؛ از این‌رو، لازم است که ابتدا تعریفی از امنیت نرم به دست دهیم تا دستیابی به مقصود آسان‌تر شود.

اصولا ترکیب "امنیت" و "نرم" چندان سابقه ندارد و به نظر می‌رسد که پس از ابداع قدرت نرم توسط نای(نای، ۱۳۹۲: ۷۸) خلق شده باشد. برخی معتقدند که استفاده از وجه نرم امنیت باعث ایجاد مشروعیت و مقبولیت می‌شود(غرایاق زندی، ۱۳۸۸: ۸۱). آرنولد ولفرز در تعریف امنیت آورده‌است: «امنیت در معنای عینی آن، فقدان تهدید نسبت به ارزش‌های کسب‌شده و در معنای ذهنی، یعنی فقدان هراس از اینکه ارزش‌های مزبور مورد حمله قرار گیرد»(باری بوزان، ۱۳۷۸: ۳۲). همچنین، درباره امنیت گفته‌اند: «امنیت در بعد عینی، فقدان تهدید نسبت به ارزش‌ها، منافع و اهداف است و در جهت ذهنی، فقدان ترس از اینکه این بنیان‌های ملی(ارزش‌ها و منافع و اهداف) مورد هجوم(فیزیکی و غیرفیزیکی) واقع شوند»(تاجیک، ۱۳۸۱: ۴۷). به نظر می‌رسد که این تبیین از امنیت نرم صحیح باشد. به بیان بهتر، امنیت نرم ناظر به مقوله پذیرش و اقبال عمومی به ارزش‌های حاکم بر نظام سیاسی است؛ یعنی به هر مقدار که ارزش‌های حاکم بر جامعه که نظام سیاسی از آنها حمایت می‌کند و مشروعیت خود را بر آنها مبتنی کرده است، مقبولیت بیشتری داشته باشد، وجه نرم امنیت تقویت می‌شود. می‌توان گفت که امنیت نرم ناظر بر ارزش‌های رابط میان نظام سیاسی و مردم است. حال باید دید که ارزش‌های مهم و حیاتی جمهوری اسلامی ایران چیست؟ منظور از ارزش‌های حیاتی، ارزش‌هایی است که نبود آنها نظام سیاسی را دگرگون و دچار فروپاشی می‌کند(حسینی، ۱۳۹۸: ۲). بدیهی است که چون مسئله مورد مطالعه ما امنیت نرم جمهوری اسلامی است، باید ارزش‌های حیاتی جمهوری اسلامی را احصا کرد. مجموعه ارزش‌های بنیادین و حیاتی جمهوری اسلامی به دو بعد نظری و عملی تقسیم می‌شود: ارزش‌های نظری همان جهان‌بینی اسلامی است که عبارت از توحید، نبوت، امامت، معاد و عدالت است و ارزش‌های عملی نظام سیاسی اسلام، مبتنی بر توحید و سبک زندگی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است و در بعد فردی، به زندگی اخلاقی و شرعی برگرفته از قرآن و سنت و در بعد اجتماعی به مخالفت با طاغوت، اداره جامعه بر اساس رضایت خالق هستی برگرفته از قرآن و سنت تنظیم می‌شود. البته مبارزه با ستم و دفاع از

مستضعفان و استقلال از نظام‌های طاغوتی و تسلیم‌نشدن در برابر آنها در درون ارزش‌های عملی است. طبق نظرسنجی پنل خبرگانی بیش از ده تن از کارشناسان حوزه امنیت ملی، ارزش‌های حیاتی ملموس در نظام سیاسی جمهوری در بعد نظری عبارتند از اسلام سیاسی مبتنی بر فقه جواهری، ولایت فقیه و مقبولیت مردمی؛ و ارزش‌های حیاتی در بعد نظری شامل نفی سلطه، استقلال، حمایت از مستضعفین و عدالت‌گرایی. خلاصه و نتیجه نهایی این ارزش‌ها همان زندگی مومنانه خواهد بود.



شکل ۲. نمودار ارزش‌های حیاتی جمهوری اسلامی

لازم به یادآوری است که این ارزش‌ها مجموعه دیدگاه‌های کارشناسان امنیت ملی است که توسط نویسندگان جمع‌بندی شده است. به عبارت دیگر، پنل خبرگان بیش از ۲۵ ارزش حیاتی برای جمهوری اسلامی تبیین کرده‌اند که با ادغام در یکدیگر به جدول فوق منتج گردید. اسلام سیاسی مبتنی بر فقه

جواهری پیشنهاد یکی از خبرگان محترم بود که دیگران نیز بر آن صحنه گذاردند، برای احتراز از اسلام غیرسیاسی و سکولار و یا حتی قرائت اسلام فردی که ناظر به رابطه انسان و خدا بوده و به مسائل اجتماعی کاری ندارد و امروزه، برخی مدعیان روشنفکری از آن سخن می‌گویند، می‌باشد؛ چراکه دیگران هم مدعی اسلام‌گرایی و تبعیت از پیامبر اکرم هستند ولی اسلام مبتنی بر فقه جواهری تعبیری است که حضرت امام خمینی (ره) آن را به‌کار برده‌اند و نقطه افتراق اسلام فقهای شیعی با سایر قرائت‌های ناصواب از اسلام است. ولایت فقیه نیز به‌دلیل اهمیت و جایگاه مهم آن در محافظت از اسلامیت نظام تأکید شده و به‌طورمستقل آورده شده‌است. از آنجاکه مقبولیت مردمی یک امر قلبی و درونی است، در ارزش‌های نظری دیده شده‌است. عدالت‌گروی به‌معنای رفتار عادلانه در ارزش‌های عملی دیده شده‌است؛ گرچه اصل عدالت از ارزش‌های نظری است.

اینک زمان نسبت‌سنجی طرح روشنفکری سروش با امنیت نرم جمهوری اسلامی است. به نظر می‌رسد که دو کلان طرح روشنفکری سروش - یعنی دین ثابت و فهم دینی متغیر و دین و فهم دینی متغیر - به‌صورت مستقیم با ارزش‌های فکری جمهوری اسلامی در تضاد است؛ چراکه اگر فهم دینی را متکثر بدانیم، آنگاه دیگر باید سخن از اسلام‌ها به میان آورد نه اسلام واحد؛ زیرا در نظریه سروش، به‌جای اسلام، اسلام‌ها خواهیم داشت. به تعبیر بهتر، فهم‌ها از دین متکثر خواهد بود؛ تکثری که همه درست است و باید آن را اسلام نامید و این برخلاف آموزه‌های ناب دینی است که سخن از یک دین و یک شریعت به میان می‌آورد: «إن الدین عند الله الاسلام» (آل عمران، ۱۹). مبتنی بر فرضیه سروش در هر دو نظریه، می‌توان سخن از فهم‌های متعدد از اسلام به میان آورد بدون اینکه یکی بر دیگری برتری داشته باشد؛ که این برخلاف اسلام و آموزه‌های اصیل قرآن و سنت رسول اعظم و ائمه طاهرین است. اما دومین ارزش فکری ولایت فقیه است. به نظر می‌رسد که مبتنی بر هر دو نظریه سروش، حتی فهم دینی متولی خاص ندارد چه برسد به اینکه در اجرا، شخصی متولی اجرای فقه باشد؛ چراکه اگر پلورالیسم دینی را در فهم از

دین ساری بدانیم، آنگاه فقیه باید بر اساس کدام فهم فقهی ولایت خود را اعمال نماید؟ در این صورت، نظریه سروش بنیان مهم امنیت نرم جمهوری اسلامی را متزلزل خواهد کرد. به یقین با تضعیف دو رکن اول امنیت نرم جمهوری اسلامی، مقبولیت مردمی نیز دچار نوسان و حتی بحران خواهد شد؛ زیرا وقتی بنیان‌های معرفتی جمهوری اسلامی تضعیف شود، در این صورت، مقبولیت مردمی نیز متزلزل خواهد شد.

اما در نسبت دو نظریه سروش با ارزش‌های عملی جمهوری اسلامی، می‌توان استدلال کرد که اگر ارزش‌های حاکم در جامعه را برگرفته از ارزش‌های دینی بدانیم، در این صورت، مطابق با نظریه سروش، می‌توان ارزش‌های رفتاری متفاوت از ارزش‌های حاکم را در دستور کار قرار داد. به عنوان مثال، استقلال و نفی سلطه - که از ارزش‌های بنیادین رفتاری جمهوری اسلامی و برگرفته از منابع دینی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است - متزلزل شده و ممکن است که ارزش‌های دیگر را بتوان جایگزین آنها کرد؛ مثلاً می‌توان گفت که منفعت‌گرایی به عنوان ارزش رفتاری حاکم بر روابط دولت‌ها در عصر زندگی مدرن است که می‌تواند بدیلی برای استقلال‌خواهی و نفی سلطه مورد استفاده قرار گیرد. همچنین، سایر ارزش‌های فکری و رفتاری که در درجه اولویت پایین‌تری نسبت به ارزش‌های حیاتی قرار می‌گیرند، متزلزل می‌شوند. با تضعیف و مورد انکار قرار گرفتن ارزش‌های حیاتی، امنیت نرم جمهوری اسلامی نیز مورد تهدید قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

مجموع دیدگاه‌های عبدالکریم سروش را، بنا به اذعان خود او، باید در راستای حل شکاف سنت و مدرنیته دید و تحلیل کرد. مجموع آرای او در این خصوص را می‌توان در دو کلان نظریه خلاصه کرد: دین ثابت و فهم دینی متغیر و دیدگاه اخیر او؛ دین متغیر و فهم دینی هم متغیر. چنانچه پیش‌تر بیان شد، این نوشتار درصدد نقد یا ارزیابی این دیدگاه‌ها نبوده و از این جهت مدعایی ندارد. تلاش این پژوهش برای رهگیری ریشه‌های خارجی این اندیشه‌ها و نسبت‌سنجی آن با امنیت نرم جمهوری اسلامی بوده است. به بیان بهتر، این

مقاله با به‌کارگیری هرمنوتیک درصدد تبیین وارداتی بودن اندیشه سروش است و آشکار می‌کند که مجموعه نظریه‌های سروش محصول تدقیق ذهنی او در منابع دینی یا نگاه معرفت‌شناسانه او نیست بلکه پیاده‌سازی معرفت‌شناسی غرب نوین، در فهم دین و متون دینی است. در این راستا، هرمنوتیک روشی و فلسفی روش فهم این اندیشه وارداتی را تسریع و تعمیق می‌بخشد. اما از جهت تأثیر این اندیشه‌ها بر امنیت نرم جمهوری اسلامی می‌توان گفت که مجموعه طرح فکری سروش، ارزش‌های بنیادین و حیاتی جمهوری اسلامی که رابط حاکمیت و مردم بوده و منابع مشروعیت‌بخش جمهوری اسلامی ایران است را مورد هدف قرار می‌دهد و می‌توان گفت که مبانی نظریه‌پردازی سروش نرم‌افزار و زمینه تغییر ارزش‌های بنیادین جمهوری اسلامی را فراهم می‌آورد.

تقدیر و تشکر

پژوهشگران بر خود لازم می‌دانند از تمام کسانی که در انجام پژوهش حاضر یاری‌رسان بودند، تقدیر و تشکر نمایند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۷). ارزیابی به‌کارگیری هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی، فصلنامه سیاست. ۳۸ (۴)، ۳۴ - ۵۱
- آملی لاریجانی، صادق (۱۳۸۷). معرفت دینی، نقدی بر قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت. تهران. مرکز نشر و ترجمه کتاب
- بابایی، محمد باقر (۱۳۸۹). رمز موفقیت در تحقیق. تهران. انتشارات فکر و بکر
- بوزان، باری (۱۳۷۸). مردم، دولت‌ها و هراس. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی
- پالم، ریچارد. (۱۳۹۷). علم هرمنوتیک. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران. هرمس
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۷). حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه رحمت الله جباری. تهران. شرکت سهامی انتشار
- پوپر، کارل، (۱۳۹۰). زندگی سراسر حل مسئله است. ترجمه شه‌ریار خواجه‌ان. تهران. چاپ منصوری
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۱). مقدم‌های بر استراتژی‌های امنیست ملی جمهوری اسلامی ایران، جلد اول، تهران، فرهنگ گفتمان
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر رجاء چاپ نهم
- زروانی، مجتبی (۱۳۸۵). شلایرماخر و تجربه دینی، نامه حکمت، ۲ (۸)، ۱۴۵ - ۱۵۸
- ساجدی‌نیا، ابولفضل و حامد (۱۳۹۶). رویا انگاری وحی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). صراط‌های مستقیم، تهران صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت، تهران، موسسه فرهنگی صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). قبض و بسط نظریه‌پردازی شریعت، تهران، موسسه فرهنگی صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، موسسه فرهنگی صراط

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، نشر طلوع آزادی
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران، موسسه فرهنگی صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). آئین شهریاری و دینداری، تهران، صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). قصه ارباب معرفت، تهران، صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۷). کلام محمد رویای محمد، تهران، صراط
- شیروانی علی و همکاران (۱۳۹۱). مباحثی در کلام جدید، قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- غریباق زندی، داوود (۱۳۸۸). چیستی معنا و مفهوم امنیت نرم؛ با مروری بر وجه نرم امنیت جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۲ (۴۵)، ۸۱ - ۱۰۸
- کاجی، حسین (۱۳۹۰). تاملات ایرانی (مباحثاتی با روشنفکران معاصر در زمینه فکر و فرهنگی ایرانی)، تهران، نشر روزنه
- کواپن، ویلارد وی و اولیان، جوزف اس (۱۳۹۳) شبکه باور، ترجمه امیر دیوانی، تهران، نشر سروش
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). آغاز فلسفه، مترجم عزت الله فولادوند تهران هرمس
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳). تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۲). هرمنوتیک و نواندیشی دینی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- مگی، برایان (۱۳۸۷). مردان اندیشه، ترجمه فولادوند عزت الله، تهران طرح نو
- نای جوزف (۱۳۹۲). رهبری و قدرت هوشمند، ترجمه: الهام شوشتری‌زاده و محمودرضا گلشن‌پژوه، تهران، موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر
- واعظی، احمد (۱۳۹۷). درآمدی به هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۶). دین‌اندیشان متجدد، تهران، انتشارات کویر
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی

- هرش، دونالد اریک (۱۳۹۵). اعتبار در تفسیر، ترجمه محمد حسین مختاری، تهران، انتشارات حکمت
- هرش، دونالد اریک (۱۳۹۵). اعتبار در تفسیر، ترجمه محمد حسین مختاری، تهران، انتشارات حکمت



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی