

روش‌شناسی انتقادی اندیشه اجتماعی دکتر سروش

محمد طالعی اردکانی*

چکیده

اندیشه اجتماعی همواره در بستری تاریخی و مرتبط با فرهنگی خاص شکل می‌گیرد و این زمینه‌ها هریک به سهم خود در شکل‌گیری اندیشه اجتماعی هر متفکر نقش بسزایی دارد. در این نوشتار، اندیشه اجتماعی دکتر عبدالکریم سروش را از ابعاد مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پی خواهیم گرفت و خواهیم کوشید اندیشه اجتماعی او را در بستر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به تصویر کشیم. دکتر سروش از اندیشوران و روشن‌فکران معاصر ایران است. بنابراین، اندیشه‌های وی را باید در جریان روشنفکری پی گرفت. او از لحاظ معرفت‌شناسی نسبی‌گراست و در مبانی انسان‌شناسی‌اش به انسان‌شناسی لیبرال متمایل است و در برخی نوشته‌هایش انسان‌شناسی‌ای رمانتیک ارائه می‌کند. سروش در اندیشه خود به ایده‌آلیسم آلمانی (عینی) می‌گراید. اگرچه در اندیشه‌های او دوره‌های مختلفی به چشم می‌خورد، زمینه روشنفکری در تمام آنها وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، اندیشه اجتماعی، سروش، روشنفکری، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی.

مقدمه

عوامل مؤثر بر شکل‌گیری، بروز و ظهور یک اندیشه را می‌توان بر دو نوع دانست: عواملی که در شکل‌گیری و تحول ساختار درونی علم مؤثرند و عواملی که تنها در ایجاد زمینه برای بروز یک علم اثرگذارند. قسم اول تنها مربوط به جهان اول (نفس الامر) است در حالیکه قسم دوم جهان دوم و سوم (ذهن و جهان اجتماعی) را دربرمی‌گیرد. قسم اول شامل مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه می‌شود که در ساختار درونی نظریه نقش بسزایی دارند، اما در قسم دوم اساساً اوضاع اجتماعی، نیروهای مؤثر بر نقش‌آفرینی علم، موانع و مقتضیات آن در مدنظر است. روش‌شناسی اندیشه اجتماعی، هر اندیشه اجتماعی را در بستر خاص فرهنگی و اجتماعی خود قرار می‌دهد. در روش‌شناسی اندیشه اجتماعی، بحث از روش‌شناسی بنیادین که ارتباط بین مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه را بررسی می‌کند نیز مطرح می‌شود؛ بخشی از این روش‌شناسی به تناسب اوضاع اجتماعی و ظرفیت پذیرش آن مبانی در قالب یک نظریه، مربوط است. بنابراین، روش‌شناسی اندیشه اجتماعی هم به ارتباط اندیشه اجتماعی با مبانی فلسفی می‌پردازد و هم نقش عوامل مربوط به جهان سوم را در ظهور نظریه در کانون بررسی قرار می‌دهد؛ عواملی چون ظرفیت‌های اجتماعی، اوضاع سیاسی، موقعیت علمی آن متفکر در ساختار علمی، ارتباط وی با جریان‌های علمی.

۱. اثرگذاران

این بحث را می‌توان از شخصیت‌شناسی‌ای که دکتر سروش طی سالیان متمادی به‌صورت مقالات متعدد به چاپ رسانده و در سال ۱۳۷۳ خود او با عنوان «قصه ارباب معرفت» جمع‌آوری و چاپ کرده است پی گرفت. البته افرادی که در این اثر نامشان به‌میان می‌آید یگانه اثرگذاران بر اندیشه وی نیستند، بلکه به افراد دیگری نیز اشاره خواهیم کرد.

۱-۲. امام محمد غزالی و ملامحسن فیض کاشانی

غزالی در کتاب معروفش *احیاء علوم‌الدین* سعی بر پیراستن کژی‌هایی دارد که به نظرش در حوزه‌های مختلف دینی از کلام و فلسفه گرفته تا فقه و اخلاق، حاصل شده است. او معتقد است که فقه در صدر اسلام معنایی بیش از آنچه را در روزگار او داشته، دربرمی‌گرفته است. به نظر وی فقه به‌معنای درست آن شامل علم به طریق آخرت، علم به آفاق و انفس و علم اعمال نیک و تباهی‌زا و... می‌شود، نه اینکه در معنای تنگی که تنها مربوط به امور دنیوی می‌شود بگنجد. غزالی بر رشد سرطانی این بخش از فقه که تنها لایه رویین است می‌تازد و فقها را کسانی می‌داند که از دین به پوسته آن اکتفا کرده‌اند و این

مانع از رسیدن آنها به حقیقت دین می‌شود. غزالی از فلسفه و کلام هم دل خوشی ندارد؛ در هندسه‌ای که وی از معرفت دینی ترسیم می‌کند کلام و فلسفه نیز مانند فقه بخش زیاد و مهمی را دربر نمی‌گیرد، بلکه از نظر وی مهم‌ترین فایده علم کلام، حفظ حرمت اعتقادات عوام است و این به هیچ‌وجه رهنمون حقیقت نیست، بلکه مشوق جزم‌اندیشی است. ضمن آنکه کلام و فلسفه مجادلات و مناظرات بی‌پایانی را پدید می‌آورد که انسان را از پوییدن راه حقیقت بازمی‌دارد. در نهایت، وی یگانه راه وصول به حقیقت را عرفان و تصوف می‌داند، چراکه این راه، تنها با پای دل رفتنی است نه با عقل و تمسک به ظواهر دین (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۱ و ۶۳ و ۱۳۷).

کتاب *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء* یکی از چهار کتابی است که سروش آن را با خود به فرنگ می‌برد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۴۹۸). *فیض کاشانی*، در این کتاب سعی بر آن دارد که از منظر شیعی به موضوعات مطرح‌شده در *احیاء العلوم* بپردازد؛ لذا هر آنچه را به عقیده وی نادرست است یا حذف کرده یا به نقد گذاشته و در مقابل دیدگاه تشیع را ارائه کرده است. براین اساس، وی مواضع غزالی را درباره فقه، فلسفه و کلام نمی‌پذیرد، بلکه به این علوم ارجح می‌نهد، ولی هماهنگ با غزالی صوفی‌نمایان کذاب را نکوهش می‌کند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۶).

تأثیر مواضع غزالی بر علوم اسلامی در اندیشه‌های سروش نمایان است. وی اذعان می‌کند که فقها به پوسته‌ای از دین پرداخته‌اند و به‌گونه‌ای جزم‌اندیشانه با منابع اسلامی برخورد می‌کنند وی می‌نویسد: «جهان جدید جهان فروع تازه نیست، جهان اصول تازه است» (سروش، ۱۳۷۸). بر این اساس، فقها باید مطابق با جهان مدرن اصول جدیدی ارائه کنند نه بر مبنای اصول گذشته به تفریع فروعات بپردازند. وی معتقد است «حکومت فقهی از بن و بنیان فرمان‌راندن بر تن‌هاست» (سروش، ۱۳۷۴). برخلاف حکومت انبیا که «سلطنت آنان بر ارواح بود نه بر ابدان... جامعه دینی آنان جامعه ایمانی - روحانی بود نه جامعه فقهی - جسمانی» (سروش، ۱۳۷۳). همچنین اذعان می‌کند که فقه ماهیتی سیاسی اجتماعی دارد و به قول غزالی فقه دنیوی است. از نظر سروش، علم فقه علمی حیل‌آموز، اقلی و ظاهرین است (سروش، ۱۳۷۸). این موضع در اندیشه سیاسی و اجتماعی وی نیز اثرگذار است، چنان‌که می‌نویسد: «به سخن فقیهانه و حکیمانانه غزالی، دل از ولایت فقیه خارج است و کار دین کار دل است نه کار تن‌های بی‌دل» (سروش، ۱۳۷۳). به گفته وی، کتاب *المنقذ من الضلال غزالی* از جمله کتبی است که در نظریه «بسط تجربه نبوی» بسیار از آن بهره برده شده است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۶).

۲-۲. مولوی و حافظ

مولوی در اندیشه خود در مواردی از غزالی اثر پذیرفته است، از جمله در نکوهش استدلال عقلی، شرطیت معرفت برای محبت و شائیت عالم برای علم. غزالی عارفی خدا ترس و محتاط بود، در حالیکه مولوی عارفی عاشق، سوخته و در شوق وصال همیشه در طرب. مولوی و حافظ در نکوهش طریق برهانی و وجود محرک درونی در ره عشق هم داستان‌اند، اما عشق مولوی، طرب‌انگیز، مردافکن و شیرین است و وی را یارای در قفس زبان آوردن آن نیست. مولوی در وصف عشق و راز هیچ مرز رازی را رعایت نمی‌کند و رسوایی‌های است که همه اسرار را به زبان می‌آورد، اما حافظ دارای عشقی جگرسوز، فراق‌اندیش است و معشوقی سنگدل را می‌پروراند و به صنعت بیان و ادب اهمیت وافر می‌دهد و مضامین را رازگونه در لفافه بیان می‌کند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶ و ۲۵۱). وی طریقه مولوی را بر حافظ ترجیح می‌دهد و بنابراین در دین‌شناسی، مباحث عرفان و حتی نظریات اجتماعی از مولوی بیشتر بهره می‌برد. او برای استدلال بر کثرت‌گرایی دینی، از مثنوی معنوی شواهد متعددی می‌آورد، بلکه در برخی موارد اصل همان اشعار، استدلال را تشکیل می‌دهند. برای مثال، به این دو بیت از میان آن ابیات بنگرید:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی (محمد رومی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۲)
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد (همان، دفتر ششم، بیت ۱۶۳۶)
تفسیری که دکتر سروش از عشق مولوی و برداشتی که از نگاه وی به انسان دارد، در تفکر اجتماعی‌اش نیز اثرگذار بوده است. وی معتقد است: «جامعه ایمانی به یک جنگل خودرو شبیه‌تر است تا یک باغچه دست‌پرورده و ایمانی بودنش را وامدار این روح وحشی و سرکش جنگلی است... فرمان‌برداری‌های مرعوبانه و ناگزیرانه از احکام فقهی را نباید شاخص و معیار جامعه دینی دانست (سروش، ۱۳۷۳).

۲-۳. اقبال لاهوری

اقبال می‌نویسد: «اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده است. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند» (اقبال، ۱۳۴۶، ص ۱۶۹).

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اقبال لاهوری، جمع بین «ابدیت» و «تغییر» بود. دین از دیدگاه وی ابدی است ولی معرفت دینی، بنا به شرایطی که در آن این معرفت حاصل می‌شود، تغییرپذیر است. بنابراین، می‌توان گفت تفکیک بین دین و معرفت دینی را، که یکی از مهم‌ترین نظریه‌های سروش

است، اقبال بیان کرده است. مواردی از این دست را بسیار می‌توان در مقایسه بین آراء اقبال و سروش یافت، بخصوص که مرحوم اقبال نیز در آراء و اشعارش از مولانا و حافظ بسیار بهره می‌برد. نمونه‌ای از تأثیرات اقبال بر دکتر سروش را می‌توان در دفاع وی از نظر اقبال در برابر نقدی یافت که شهید مطهری به نظر اقبال در باب ختم نبوت وارد می‌کند (سروش، ۱۳۷۴). اما علاوه بر این موارد، قصیده چهل و پنج بیتی سروش در وصف اقبال - که کراراً از مولانا در این قصیده تضمن می‌آورد - کاملاً بیانگر عظمت اندیشه اقبال در نگاه سروش است (ستوده، ۱۳۷۴، ص ۵۱۲).

۴-۲. امام خمینی و شهید مطهری

وی در مقام تمجید از این دو شخصیت بزرگ بیشتر بر دو نکته تأکید می‌کند: یکی جنبه احیاء این دو شخصیت است که با طبع اصلاح‌طلبی سروش همسو است و دیگری جامعیت و چندبعدی بودن آنهاست که سروش از این دریچه به نقد علمایی که جنبه خاصی از دین را گرفته و به حوزه‌های دیگر آن نپرداخته‌اند می‌تازد. سروش، تأکید می‌کند امام خمینی علیه السلام به معانی مختلف - نه در بعد خاص - احیاءگر است. او هم دین را پیراست، هم آراست و هم انسان‌ها و اندیشه‌شان را احیا کرد. با نهضت امام خمینی علیه السلام تعقل، تفقه و معرفت و عرفان، هریک کارکرد خود را در جهت تشکیل حکومت اسلامی ایفا کردند و به عرصه اجتماع و سیاست وارد شدند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۶۶). وی در چهارمین سالگرد شهادت شهید مطهری می‌گوید: «از نظر من واقعاً مطهری... از نمونه مردان جامعی بود که همواره و در هر عصری نیازمندیم که نظایر آنان را بسیار داشته باشیم... مطهری یک شخصیت چندبعدی بود» (سروش، ۱۳۶۶، ص ۳۹۶-۳۹۴).

بیشترین تأثیر را امام خمینی علیه السلام و شهید مطهری از این جهت بر سروش گذاشتند که امام خمینی و شاگردان ایشان، اوضاع اجتماعی - سیاسی قبل از انقلاب اسلامی را به گونه‌ای رقم زدند که جریان‌های دیگر به ناچار از مدنظر قرار دادن نیروی مذهبی شدند. با این نکته شرح نامه امیرالمؤمنین - به مالک اشتر نخعی که منشوری است برای حکومت اسلامی، توسط دکتر سروش توجیه می‌شود.

۵-۲. شریعتی و بازرگان

چنان‌که خواهد آمد، سروش در نخله روشنفکری و تجددطلبی دینی می‌گنجد؛ لذا افکار وی در راستای حرکت بازرگان و شریعتی بوده و در عین تفاوت‌های عمده، از آنان بسیار متأثر می‌باشد. علم‌گرایی بازرگان و نگرستن به دین از دریچه علم جدید از مواردی است که سروش را نیز تحت تأثیر قرار داده است. برای مثال، می‌توان به اندیشه بازرگان در مورد فقه - که تحت تأثیر علم‌گرایی وی شکل گرفته

است - و تأثیر آن بر سروش اشاره کرد. سروش می‌گوید: ریشه تأملات بعدی من در باب فقه یکی غزالی بود و دیگری بازرگان که گفت: فقه در میان مفاهیم دینی ما رشد سرطانی داشته و مجموعه پیکر دین و معرفت دینی را ناموزون کرده است (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۵۰۳، به نقل از: کاجی، ۱۳۸۴).

از نظر وی شریعتی نیز یک احیاگر مذهبی است، اما این احیاگری بر مبنای هویت اصلی وی که یک مورخ، انسان‌شناس و جامعه‌شناس بود، صورت می‌گیرد. شریعتی، طراح اصلی مفهوم الیناسیون در ایران بود و مفهوم «بازگشت به خویشتن» و رفتن به سوی خود حقیقی از مفاهیمی است که بر نسل‌های بعدیش همچنان اثرگذار بوده است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۱۹). سروش، در مسئله بازسازی اندیشه دینی بسیار از شریعتی متأثر است.

۶-۲. ایمان‌وئل کانت

کانت در کتاب *نقد خرد محض* جزم‌اندیشی عقل‌گرایانه دکارتی را نکوهش کرده است. وی تمام همت خود را بر شناختن سوژه گذاشت و با این طراحی سر از نسبیّت معرفت‌شناختی درآورد. گرچه جزم‌اندیشی می‌تواند معنای ضیق‌تری - از آنچه کانت در نظر دارد - داشته باشد، به‌گونه‌ای که در تقابل با عقل‌گرایی قرار نگیرد، اما در اصل اندیشه ضدیت با جزم‌گرایی، سروش با کانت هم‌داستان است. همچنین سروش به میزان تأثیری که واقعیت بر انسان می‌گذارد، به آن می‌نگرد. وی نظریه تفکیک نومن و فنومن کانت را در حوزه دین وارد کرد و براساس آن اصل دین را ثابت دانست، ولی فهم ما را از دین متغیر. همچنین جان هیک، در انتقال اندیشه تمایز بین نومن و فنومن به سروش بی‌تأثیر نبوده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹-۲۵).

۷-۲. کارل ریموند پوپر

اندیشه «ابطال‌پذیری» پوپر در فلسفه علم، عمیق‌ترین تأثیر را بر سروش داشته است. پوپر در پاسخ به «مسئله استقراء» به‌جای اثبات‌پذیری قائل به ابطال‌پذیری شد. وی اندیشید که ما پایه ثابتی برای معرفت نداریم که بتوانیم چیزی را اثبات کنیم. تنها می‌توانیم گزاره‌هایی را بیان کنیم که ابطال‌پذیر باشند و تا زمانی که ابطال نشده‌اند گزاره‌های علمی تلقی می‌شوند. بر این اساس، جریان علم جریانی غیرثابت است که با مواجهه با مسائل علمی تغییرپذیر است. این مبنای، در تمام اندیشه سروش به‌صورت عمیق تأثیرگذار بوده است، به‌گونه‌ای که جریان علم را به همین صورت تصویر کرده و فهم هر نسلی از دین را در صورتی علمی می‌داند که ابطال‌پذیر باشد. بنابراین، فهم دینی نیز باید بالنده باشد و با ظهور یک فهم بهتر از صحنه خارج شود (ر.ک: سروش، ۱۳۶۶). علاوه بر این، ترجمه مقالات متعدد پوپر و وارد

کردن آنها در ضمن آثار خود، بیانگر تأثیرپذیری عمیق دکتر سروش از پوپر است. از جمله می‌توان به ترجمه مقاله دیالکتیک پوپر اشاره کرد که در کتاب *نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی* آمده است و همچنین به ترجمه مقاله هدف علم پوپر در کتاب *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*

سروش در امتداد روشنفکری

گروه‌بندی اندیشه‌وران براساس جریان‌های فکری و اجتماعی، یکی از شیوه‌هایی است که ما را در روش‌شناسی اندیشه آنان کمک می‌کند. این گروه‌بندی بنا به هدف پژوهش می‌تواند بر مبنای مقسم‌های گوناگون انجام گیرد. هجوم دوسده‌ای علم پیشرفته و جدید به جوامع اسلامی و مواضع گوناگون جریان‌ها و اندیشوران در مقابل این یورش، نسبت اندیشور با اسلام و بوم از یک‌سو و با علم مدرن و غرب از سوی دیگر را معیار سودمندی برای روش‌شناسی اندیشه قرار داده است. با در نظر گرفتن ارتباط سنت و مدرنیته از یک‌سو و جغرافیای فرهنگی نظریات از سوی دیگر می‌توان چهار نحله را در میان متفکران مسلمان شناسایی کرد:

گروهی از اندیشوران، مبنای اندیشه، تحلیل و حوزه‌های اندیشه خود را در سنت منحصر کرده و تنها در حوزه‌هایی که به‌صورت سنتی، اندیشه تولید شده است و به همان روش به تولید اندیشه پرداخته‌اند. این دسته بدون توجه به تحولات و انقلاب‌های علمی رخ داده در قرون پس از رنسانس و تغییرات اجتماعی رخ داده در این مقطع، سعی بر حفظ جریان سنتی خود در طول تاریخ دارند.

گروهی دیگر در این تقابل، با حفظ مبانی تحلیلی خود در چارچوب اسلام و سنت، به بازسازی اندیشه اسلامی و سنتی در فضای معاصر می‌پردازند. تمام تلاش این دسته آن است که با در نظر گرفتن تحولات اخیر در علم و تغییرات اجتماعی، از دریچه مبانی تحلیلی اسلامی و سنتی به تحلیل آنها بپردازند. این دسته، اسلام و سنت را دارای این ظرفیت می‌دانند که با حفظ اصول و مبانی، تحلیلی جامع از مسائلی که جوامع معاصر بشری با آنها روبرویند ارائه کند و برای تحلیل این مسائل، دستخوش قرار دادن مبانی و اصول را انحرافی بزرگ تلقی می‌کنند.

گروه سوم کسانی‌اند که با اخذ روش و الگوی تحلیل خود از علم مدرن غربی، از دریچه آن به اسلام، سنت و مسائل جوامع اسلامی نظر می‌کنند. همت این دسته آن است که با مبنا قرار دادن الگوی تحلیلی برگرفته از علم مدرن، به بازخوانی اندیشه اسلامی و سنتی بپردازند. این گروه ضمن توجه به خصوصیات خاص جوامع اسلامی، توجه به الگوی غربی علم را برای تحلیل اندیشه و مسائل جهان اسلام لازم می‌دانند و در حقیقت علم مدرن را دارای ظرفیت تحلیلی شایسته برای جوامع اسلامی می‌دانند.

آخرین گروه، حتی قابلیت جامعه بومی خود را برای ابژه مستقل تحقیقات قرار گرفتن نفی می‌کنند و یگانه راه پیشرفت را همان نسخه اجراشده توسعه در غرب می‌دانند. این موضع آنان از ناآشنایی با فلسفه و علوم غربی ناشی می‌شود و بنابراین موضع آنان به تقلید از مظاهر زیستی و سیاسی غرب و اهانت به مظاهر سنتی منجر می‌شود.

گروه‌های روشنفکری و منورالفکری در دو دسته اخیر گنجانده می‌شوند. میان روشنفکری و منورالفکری می‌توان دو فرق قائل شد: یکی از لحاظ زمانی که اصطلاح منورالفکری مربوط به اطلاق آن در پیش از دهه بیست شمس می‌باشد و روشنفکری مربوط به بعد از آن و دیگری آنکه اصطلاح روشنفکری متضمن نوعی تقابل با نظام حاکم است، برخلاف منورالفکری. منورالفکری را می‌توان داخل در گروه چهارم و جریان روشنفکری را داخل در گروه سوم دانست. تا شهریور بیست، یگانه ترجمه و تألیف ناقص از فلسفه غرب کتاب *سیر حکمت در اروپا* از فروغی بود و این تازه ابتدای آشنایی جامعه علمی ایران با فلسفه غرب محسوب می‌شود. با این حساب، جریان منورالفکری تا این زمان به علت ناآشنایی با فلسفه غرب به تبعیت از مظاهر زیستی و سیاسی غرب تمایل دارد و در همین سطح باقی می‌ماند. اما از دهه بیست به بعد با آشنایی بیشتر جامعه علمی با فلسفه غرب و تغییر مناسبات قدرت و در نتیجه تقابل جریان روشنفکری با حکومت، این جریان شکل جدیدی به خود گرفت که به آن جریان روشنفکری اطلاق می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰). خمیرمایه روشنفکری به معنای مدرن آن، تبعیت از عقل‌گرایی و حس‌گرایی غربی همراه با روحیه‌ای معترضانه است (پارسانیا، ۱۳۸۷). به علل ذیل می‌توان سروش را از دسته سوم و به‌گونه‌ای خاص‌تر، از جریان روشنفکری دانست:

الف. مبنا قرار دادن فلسفه غرب و علم مدرن: بررسی آثار سروش به‌خوبی نشان می‌دهد که وی الگوی تحلیلی برگرفته از دانش غربی را وسیله‌ای مناسب برای تحلیل سنت، دین و مسائل اجتماعی ایران می‌داند. جدایی دانش از ارزش، ابطال‌گرایی، تعریف وی از علم و جدایی فلسفه از علم و... همگی نمونه‌هایی از تفوق مبانی فلسفه غرب بر اندیشه اوست. (سروش، ۱۳۵۷، ص ۳۱ و ۱۶۹). ضمن آنکه وی آشکارا بیان می‌کند که با الهیات سروکار دارد و قبل از هرچیز، فلسفه علم را مدنظر قرار می‌دهد. هنگامی که در مورد دین می‌اندیشد، از اطلاعات خود در زمینه فلسفه علم نیز استفاده می‌کند. گرچه وی به عرصه‌های مختلفی چون دین، فلسفه، هنر، اخلاق و عرفان وارد شده است، اما همه این مسائل را با نگاهی معرفت‌شناسانه بررسی می‌کند. وی در ضمن عبارات ذیل

دغدغه اصلی خود را «صدق» می‌داند که مسئله اصلی معرفت‌شناسی است: «حقیقت و صدق در چشم من به صورت یک جدول خانه‌های زیادی دارد و من دائماً در این خانه‌ها می‌گردم و می‌کوشم آن را به‌نحوی پر کنم که هم‌خوانی خانه‌ها تأمین شود» (سروش، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸ و ۱۸۹). بنابراین، وی می‌کوشد که از منظر معرفت‌شناسی به حوزه‌های دیگر از جمله دین پردازد که نتیجه آن، ارائه یک دین روشنفکرانه خواهد بود.

ب. داشتن روحیه اعتراض‌آمیز در مقابل سنت و جریان حاکم

ج. نسبت وی با سه جریان دیگر: وی دسته نخست را به‌عنوان متحجرانی دگم‌اندیش، نکوهش می‌کند (سروش ۱۳۷۳، ص ۳۶۵) و آشنایی وی با مبانی فلسفه غرب و نقدهایی که بر تبعیت کورکورانه از فرهنگ غربی ارائه می‌کند وی را از جای گرفتن در دسته چهارم مبرا می‌کند. گرچه وی احساس نزدیک‌تری به دسته دوم دارد، فارق اساسی بین اندیشه وی و اندیشه دسته دوم این است که وی از دریچه معرفت‌شناسی متأثر از کانت به همه مسائل می‌نگرد هرچند به قیمت کوتاه آمدن از اصول و مبانی دینی تمام شود و حال آنکه دسته دوم از دریچه سنت و مبانی اسلامی به جهان معاصر می‌نگرند و از این طریق به بازسازی اندیشه اسلامی در جهان مدرن می‌پردازند.

د. کتاب رازدانی، روشنفکری و دین‌داری: سروش در این کتاب با نقد و ارزیابی‌هایی که از برخی انواع دین‌داری می‌کند، ذات روشنفکری را آگاهی و بهوش بودن می‌داند و حال آنکه ذات دین‌داری را غفلت می‌شمارد و براساس آن، خود را روشنفکر دینی می‌داند.

بررسی روابط بین سه نیروی مذهبی، روشنفکری و استبداد در تاریخ معاصر ایران برای ارزیابی تحولات اجتماعی و جریان‌شناسی اندیشه‌های این دوره بسیار راه‌گشاست. تا پیش از مشروطه مناسبات قدرت بر اساس اقتدار و ضعف گروه‌های داخلی (ایلات و عشایر) رقم می‌خورد، ولی پس از مشروطه، نسبت گروه‌های مختلف با نیروی استعماری غرب، عامل تعیین‌کننده‌ای در بروز و ظهور نحله‌های فکری و اقتدار و ضعف گروه‌های سیاسی به شمار می‌آید. در این برهه - تا سال ۱۳۴۲ - گاهی جناح راست فکری به تبعیت از تفوق انگلستان مسلط می‌شد و گاهی هم جناح چپ در کشاکش قدرت‌های بین‌المللی قدرت بروز می‌یافت، اما نیروی مذهبی در این مدت بیش از همه در حاشیه قرار داشت. تا اواخر دهه سی، نیروی روشنفکری، نیروی مذهبی را با برچسب‌های تحجر و واپسگرایی طرد می‌کرد یا جواب‌های نیروی مذهبی به جریان‌های مختلف روشنفکری را نادیده می‌گرفت. اما با ورود امام خمینی علیه السلام از سال ۴۲ به عرصه سیاست، از دیدگاه جریان روشنفکری، نیروی مذهبی و دین یکی از عوامل مؤثر در مناسبات اجتماعی و سیاسی شناخته می‌شود. بنابراین، در این

مقطع جریان روشنفکری با ارائه مذهب روشنفکرانه سعی بر ارائه افکار خود از این طریق دارد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵). با روشن تر شدن نقش مذهب در عرصه سیاسی و اجتماعی، جریان تجددطلبی دینی که در دهه‌های گذشته ضعیف تر بود، قدرت بیشتری می‌یابد و توده‌های زیادی را به خود جلب می‌کند. گرچه دهه پنجاه با دو دهه بیست و سی در حضور و فعالیت سه نیروی مذهبی، حزب توده و روشنفکری جناح راست مشترک‌اند، تفاوت مهم این دو مقطع زمانی این است که در دهه پنجاه با روشن تر شدن نقش نیروی مذهبی اولاً تجددطلبی دینی اوج می‌گیرد و ثانیاً تحلیل‌های آشکارا ضد دینی جریان روشنفکری کارکرد خود را تغییر می‌دهد. لذا راهبردهای دو جناح روشنفکری در این مقطع زمانی در برابر نیروی مذهبی تغییر اساسی می‌کند؛ جریان چپ که در مقطع اول مهم‌ترین رقیب خود را جناح راست روشنفکری می‌داند، در این مقطع خود را در کشاکش قدرت در تقابل آشکار با نیروی مذهبی می‌بیند؛ لذا با آشکارتر کردن مبانی فکری خود، الحاد خویش را آشکارا اعلان می‌کند. اما با تأثیر فزاینده نیروی مذهبی در میان توده‌ها جناح راست روشنفکری علاوه بر تقابل ذاتی خود با جناح چپ - که اپوزیسیون محسوب می‌شود - از زمینه استقبال مردم از جریان مذهبی در راستای نقد جناح چپ بهره‌برداری می‌کند و آشکارا به نقد جناح چپ پرداخته، ظاهراً احساس نزدیک‌تری به نیروی مذهبی نشان می‌دهد.

سروش در چنین فضایی که مسائل مربوط به علم و دین فضای فکری روشن‌فکران را احاطه کرده است، پا به عرصه اندیشه می‌گذارد. وی در ۲۷ سالگی عازم انگلستان می‌شود و این دوره از زندگی در انگلستان و آشنایی با افکار پوپر و لیبرال دموکراسی غرب، تأثیر بسزایی بر اندیشه وی در تمایل به جناح راست روشنفکری و نقد مارکسیسم می‌گذارد. دهه پنجاه، موضوع گفت‌وگوهای غیرمستقیم مارکوزه و پوپر، درباره انقلاب است و فقر تاریخی نگری پوپر توسط روشنفکری غیرمارکسیست ترجمه می‌شود. در حقیقت زمینه مذهبی ضدمارکسیستی ایران، فضا را برای بروز و استقبال از اندیشه‌های لیبرالی از جمله انتقال افکار پوپر آماده کرده، استقبال عمومی به جریان مذهبی و فعال شدن این جریان در این مقطع، زمینه را برای بازخوانی مذهب از دیدگاه لیبرالیسم فراهم می‌کند. از آن جهت که در این مقطع خطر مارکسیسم به صورت جدی احساس می‌شود، نقد مارکسیسم نیز در فضای اجتماع کارکرد خود را می‌یابد. در جهت ارضای این نیاز فکری، دو نوع نقد ارائه می‌شود: یک گروه از نقدها که به نیروی مذهبی مربوط می‌شود، از دیدگاه اسلام به نقد تفکر الحادی مارکسیستی می‌پردازد و دسته دیگر از نقدها، کارهای روشنفکری است که در حاشیه تفکر غربی شکل می‌گیرد و گاهی با چاشنی مذهبی ارائه می‌شود. بعد از انقلاب نیز فضای روشنفکری در دانشگاه غالب بود. سروش در

این فضا «دگماتیسم نقابدار» را در نقد مارکسیسم ارائه می‌کند. وی در خلال این مباحث بر جدایی انگیزه و انگیزه‌ها و به عبارتی دانش و ارزش تأکید کرده، با مبنای پوپری خود مارکسیسم را به‌عنوان سلب‌کننده آزادی به نقد می‌کشد. چنان‌که گفته شد، جریان روشنفکری چپ در ایران در حاشیه چپ جهانی شکل گرفت و بنابراین با اقتدار و ضعف مارکسیسم در موطن اصلی‌اش، در ایران نیز به همان منوال دستخوش ضعف واقع می‌شود. بعد از دوران دفاع مقدس، مارکسیسم در جهان افول کرد و به تبع آن، حزب چپ مارکسیستی در کشور از هم پاشید. با افول مارکسیسم در جهان، عرصه برای قدرت لیبرالیسم غربی در جهان هموارتر شد و غربی‌ها در ایران نیز قدرت بیشتری از قبل یافتند. لیبرالیسم برخلاف دوران حکومت پهلوی در جمهوری اسلامی، نقش اپوزیسیون را به خود گرفت؛ چراکه حکومت پهلوی ذاتاً خودش در حاشیه غرب شکل گرفته بود، ولی نظام جمهوری اسلامی با لیبرال‌دموکراسی غرب تفاوت ماهوی داشت و سرّ تبدیل لیبرالیسم محافظه‌کار در غرب به یک جریان برانداز در ایران نیز همین است. سروش در مقابله با مارکسیسم، با خط اصیل انقلاب هم‌جهت بود، اما انگیزه وی از این جهت‌گیری، بعد از دوران دفاع مقدس و هم‌زمان با فروپاشی مارکسیسم در ایران مشخص می‌شود. وی که تا آن زمان با نگاه یک لیبرالیست متأخر به نقد مارکسیسم مشغول بود، با رویارویی نظام با لیبرالیسم، با نظام زاویه می‌گیرد و موضع خود را در جناح روشنفکری چپ حفظ می‌کند. این زاویه در دو نقطه عطف دیگر در اندیشه وی تشدید می‌شود: یکی هم‌زمان با ارائه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت که با عقبه پوپری و کانتی و رویکرد هرمنوتیکی معتقد می‌شود که فهم از دین چیزی متمایز از خود دین است (سروش، ۱۳۷۳ الف، ص ۹۹). بنابراین، فهم از دین از هر کس باشد مقدس نخواهد بود (همان، ص ۱۵۸). این زاویه، با ارائه «بسط تجربه نبوی» که در آن، مدعی تاریخی بودن نبوت و دنیوی بودن دین می‌شود شدت بیشتری می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۰ و ۲۶). او این‌گونه ثابت می‌کند که لیبرالیسم به اندازه مارکسیسم با الحاد سازگار است. چنان‌که گذشت، جریان لیبرالیسم در ایران در حاشیه جهان غرب شکل می‌گیرد و به محض تحول در مبدأ در جریان داخلی نیز تغییراتی را شاهد هستیم. با گرایش فضای فکری غرب در نیمه دوم قرن بیستم از مدرنیسم به پست‌مدرنیسم و تبدیل شدن نولیبرالیسم به جریان غالب به‌جای لیبرالیسم، اندیشه‌های سروش نیز در دهه هفتاد در قالب نولیبرالیسم و با گرایش هرمنوتیک ارائه می‌شود و متناسب با پست‌مدرن سر از پلورالیسم معرفتی، دینی و سیاسی در می‌آورد.

تیپ‌شناسی التقاط در اندیشه دکتر سروش

براساس چهار صنف ارائه‌شده برای روش‌شناسی در قسمت قبل، التقاط را نیز می‌توان گروه‌بندی کرد.

برخی با ارائه معنای محدودی از التقاط، برخی از انواع التقاط را خارج می‌کنند حداقل نسبت دیدگاه‌های مختلف با التقاط را در یک نگاه کلی از دست می‌دهند. التقاط جدید بر اثر برخورد آرای غرب و شرق با نظریه‌های بومی پدید آمده است. این برخورد می‌تواند در شکل‌های مختلف، از جمله هجوم استعماری، جذب دانشجویان غیربومی توسط غرب، گسترش وسائل ارتباط جمعی و جملگی در امپریالیسم فرهنگی نمایان شود. التقاط نتیجه‌ی هژمونی فرهنگی چند سده‌ی اخیر غرب بر تکنولوژی و دانش بشری است. فقط گروه‌هایی توانسته‌اند در برابر این هژمونی از خود مقاومت نشان دهند که از مبانی فلسفی و فکری اصیل و قوی برخوردار بوده‌اند. به نظر می‌رسد یگانه‌جریانی که در این تقابل بر اصول خود پایبند مانده، گروه دوم است که نمونه‌ای از آن را می‌توان کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نوشته‌ی علامه طباطبائی نام برد. نمی‌توان منکر آن شد که در هریک از این گروه‌ها ممکن است افرادی را یافت که در برخی نوشته‌ها یا اظهارنظرهایشان دچار التقاط شده‌اند، با این حال، سخن بر سر افراد خاص نیست؛ بلکه سخن بر سر اقتضای اولی‌هریک از این جریان‌هاست که کدام‌یک از آنها اقتضای التقاط دارند و کدام‌یک از آنها به‌طور طبیعی چنین اقتضایی ندارند؟ نسبت هریک از آنها با التقاط چیست و اینکه آیا گرایش التقاطی هریک از آنها با جریان التقاطی دیگر متفاوت است؟

گروه سنتی به‌سبب توجه نکردن به مسائل جدید و بی‌توجهی به عنصر زمان و مکان در بازسازی خود، در مواجهه با اندیشه مدرن، نمی‌تواند در پاسخ‌گویی به آن از ذخایر علمی خود بهره برد. لذا با تسلط چنین اندیشه‌ای در جامعه، اشباع ذهنی و علمی صورت نگرفته، زمینه برای بروز التقاط فراهم می‌شود. این اندیشه گرچه به‌خودی‌خود مقتضی التقاط نیست، زمینه را برای التقاط فراهم می‌کند؛ چنان‌که تفکر سلفی، اشعری‌گری و ظاهرگرایی چنین زمینه‌ای را فراهم می‌آورد. باید توجه کرد که تلقی سنت‌گرایان از سنت و نسبتشان با اندیشه مدرن بسیار متفاوت با گروه سنتی است؛ سنت‌گرایی به‌نوعی با یک حرکت بازخوردی پس از ورود به غرب دوباره وارد فضای فکری جهان اسلام می‌شود. سنت‌گرایان برخلاف گروه سنتی به جهان مدرن توجه کرده، به نقد آن می‌پردازند. نمونه‌ای از آنرا می‌توان در اندیشه سیدحسین نصر دید؛ فعالیت فکری وی نه فقط معطوف به این بوده است که خویش را در این حکمت مستغرق سازد و سعی کند با نفی خویش دربرابر حقیقت مطلق هیچ شود، این حکمت را بشناسد و بشناساند، بلکه علاوه بر این در پی آن بوده است که اصول این حکمت را درمورد شرایط زمانه خویش و در مورد مسائل مطرح برای انسان معاصر به کار ببندد (منوچهر دین پرست ۱۳۸۳، ص ۱۰۶).

نقد سنت‌گرایان از دنیای مدرن، نوعاً بر اساس «فلسفه جاویدان» ارائه می‌شود که به تعبیر آنها در بین همه ادیان الهی و سنن اصیل مشترک است. فلسفه جاویدان می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد و از طریق آن می‌توان به حقیقتی که در ادیان مختلف مشترک است، دست یافت. تفکر فلسفه جاویدان همراه با نظریه آنها در فلسفه دین، آنها را به پلورالیسم دینی می‌کشاند. آنان فلسفه دین را معنابخشی به زندگی و رسیدن به حقیقت می‌دانند و در برابر شریعت و طریقت، بر حقیقت پافشاری می‌کنند. این تقلیل‌گرایی، آنها را بر آن داشته معتقد شوند که این معنابخشی از هر یک از ادیان سنتی (الهی) که باشد، تنها در کمال و نقص ممکن است متفاوت باشند نه در حقانیت و بطلان و به نوعی آنها را به پلورالیسم دینی کشانده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۵). با توجه به اینکه جریان سنت‌گرای مسلمان، اسلام را دارای جوهره‌ای می‌داند، به‌نوعی مصداقی از فلسفه جاویدان است و از سوی دیگر چون دچار پلورالیسم دینی است، دچار التقاط می‌شود.

اگر التقاط را به سطحی و عمیق تقسیم کنیم - گرچه می‌توان این جریان را به‌صورت یک طیف در نظر گرفت - گروه سوم دچار التقاط عمیق و گروه چهارم گرفتار التقاط سطحی است. التقاط سطحی آن است که جریان یا فرد التقاطی بدون توجه به اقتضانات مبنایی یک اندیشه، گزاره‌های سطحی و کاربردی را از گونه‌های مختلف فکری درهم آمیزد. منورالفکرهای صدر مشروطه از این دسته‌اند. اما لیبرالیسم متأخر، با آشنایی بیشتر با فلسفه و اندیشه غرب دریافت که به آمال لیبرالیسم نمی‌توان رسید مگر با بومی‌کردن مبانی اندیشه‌ای تفکر مدرن غربی (سروش، ۱۳۸۰، ص ۹۷). براساس تکثرگرایی سروش می‌توان نمونه‌ای از التقاط وی را نشان داد. سروش یک کثرت‌گرای سیاسی، معرفتی و دینی است. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۹). بر اساس پلورالیسم معرفتی، اصل داوری درباره وجود حقایق متعالی دینی نیز به‌دلیل اینکه در حوزه معرفت بشری رخ می‌دهد، از محدوده نسبیت فهم خارج نیست؛ از همین‌رو در عرض داوری کسی می‌نشیند که به انکار حقیقت متعالی دینی می‌پردازد بدون آنکه میزانی منطقی برای پی‌بردن به صدق یا کذب یکی از آن دو وجود داشته باشد. استثنا شدن این‌گونه از گزاره‌های دینی توسط سروش و دیگر افرادی که به نسبیت فهم و در نتیجه به نسبیت معرفت دینی قائل‌اند، هیچ دلیلی را برنمی‌تابد؛ یعنی نمی‌تواند اصل وجود خدا یا اصل حقیقت متعالی را به‌صورت حقیقت غیرقابل تردیدی بپذیرد که فارغ از خصوصیات زبانی یا ساختار ذهنی انسان‌ها کاشف از حقیقت باشد. بنابراین، با جمع هردو، دچار التقاط شده است. این دسته به‌ناچار اندیشه‌های بنیادین غربی را با پوششی از فلسفه اسلامی یا تعبیرات دینی ارائه کرده یا به‌اصطلاح تفکرات بنیادین غربی را اسلامیزه کرده، به اقتضای جامعه اسلامی ارائه می‌کنند.

به نظر می‌رسد یگانه‌جویی که نه فی‌نفسه اقتضای التقاط دارد نه زمینه‌ای برای التقاط فراهم می‌کند، جریان دوم است. این جریان، برخلاف جریان سنتی، به جهان مدرن توجه ویژه نشان می‌دهد و با بهره‌گیری از بنیان‌های فلسفی خود، جریان رسوب تفکر مدرن را در خود هضم کرده، زمینه‌ای را برای التقاط فراهم نمی‌آورد. این جریان از آن‌رو که دارای پشتوانه فکری است، دچار التقاط سطحی نیست و از آن جهت که برخلاف جریان سوم چارچوب اسلامی و سنتی را برای اندیشه خود می‌پذیرد، از التقاط عمیق رهاست و همچنین مبنای آن موجب می‌شود که برخلاف سنت‌گرایان از پلورالیسم رها شود.

دوره‌های فکری دکتر سروش

اندیشه سروش دارای دوره‌های مختلف است که هر دوره تحت تأثیر اندیشوری خاص و دارای مسئله ویژه خود است. بررسی این دوره‌ها تا حدودی جایگاه زمینه‌های فرایند فکری وی را - که در قسمت قبل گذشت - روشن‌تر می‌کند. آیا با گذر از یک دوره به دوره دیگر تمام مبانی و افکار مربوط به دوره قبلی رها و اندیشور محض در دوره جدید فکری می‌شود؟ اگر چنین نیست آیا مبانی و اندیشه‌های ته‌نشست شده از دوره قبلی و رسوب کرده در جریان جدید فکری وی، به‌صورتی تلفیقی ارائه می‌شود یا دچار التقاط است؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، مختصری از دوره‌های فکری وی را ارائه می‌کنیم:

- رویکرد صدرایی و دغدغه مقابله با مارکسیسم: ما دوره‌های فکری سروش را با آغاز انتشار آثار وی - حدود سال ۱۳۵۷ - شروع می‌کنیم. مهم‌ترین نوشته‌های وی در این دوره **نهاد ناآرام جهان و تضاد دیالکتیکی** است. سروش، از حرکت جوهری که اندیشه‌ای مبنایی در حکمت متعالیه صدرالمتالهین است، با تعبیر «نهاد ناآرام جهان» یاد کرده است. وی در این دوره به فلسفه صدرایی تمایل بیشتری دارد چنانچه می‌گوید: بعد از خواندن کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در بیست و یک سالگی به این نتیجه رسیدم که فلسفه اسلامی بر فلسفه‌های دیگر برتری دارد و ما به کمک این فلسفه می‌توانیم به هر پرسش و نقدی پاسخ گوییم؛ نظری که البته سروش بعدها از آن عدول کرد و فلسفه تحلیلی را بر فلسفه اسلامی ترجیح داد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۵۱۱، به نقل از کاجی، ۱۳۸۴، ص ۴۶). وی در این دوره به مبانی هستی‌شناسانه رئالیستی و اصول معرفت‌شناختی حکمت صدرایی پایبند است و ارادت خاصی به **ملاصدرا** نشان می‌دهد (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۱۶). وی با کمک این مبانی و همراه با جریان سیاسی حاکم و هماهنگ با مبانی اندیشه‌ای پوپری، با نوشتن **تضاد دیالکتیکی**، و همچنین **دگماتیزم نقابدار** به نقد مارکسیسم می‌پردازد.

- رویکرد پوپری و تأکید بر جدایی علم و فلسفه و دانش و ارزش: دهه شصت را می‌توان دهه پوپری سروش نام نهاد. وی در این دوره با استفاده از مبانی پوپری به نقد مارکسیسم می‌پردازد. کتاب‌هایی همچون *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* و *دانش و ارزش* محصول تتبع وی در این سال‌هاست. او در کتاب نخست به تفکیک علم از فلسفه می‌پردازد و معتقد می‌شود که علم و فلسفه دو روش جداگانه و دو غایت دارند و دو مسیر جداگانه را می‌پیمایند. وی، هم در این کتاب و هم در مقاله محک تجربه (سروش، ۱۳۶۶) به پیروی از پوپر ملاک علم را ابطال‌پذیری می‌داند. سروش در کتاب *دانش و ارزش* سعی بر تفکیک آن دو از یکدیگر دارد و علاوه بر بیان مبنای خود در فلسفه علم از این طریق به نقد مارکسیسم نیز می‌پردازد. وی معتقد می‌شود که هیچ ارزشی از دانش کسب نمی‌شود؛ بنابراین، ایدئولوژی‌هایی همچون مارکسیسم - به‌رغم ادعایشان - نمی‌توانند مبنایی علمی داشته باشند. گرچه مبانی پوپری وی در دوره قبلی نیز به چشم می‌خورد، تنها در اواخر این دوره است که با تغییر مناسبات (قدرت از هم‌پاشیدن جناح چپ جهانی و پیروان داخلی آنان و رودرویی بیشتر نظام جمهوری اسلامی ایران با لیبرالیسم) سروش آشکارا به تنقیح مبنای خود می‌پردازد و با مبنای فکری دوره پیشین خود به چالش برمی‌خیزد.

- رویکرد کانتی و گادامری و تأکید بر نسیت معرفت دینی: سروش در مبنای معرفت‌شناختی خود بیشترین تأثیر را از کانت پذیرفته است. کانت، برخلاف عقل‌گرایان، به ابژه‌شناسا پرداخت و ذهن و قدرت‌شناسنده آن را مسئله خود قرار داد و مهم‌ترین مسئله فلسفه را معرفت‌شناسی دانست. وی معتقد شد که آنچه ذهن از خارج درمی‌یابد، با آنچه در واقعیت خارجی وجود دارد، متفاوت است. سروش نیز، تحت تأثیر این مبنا، در مباحث دین‌شناسی خود به مفارقت بین دین و فهمی که از دین می‌توان داشت، تمایل یافت. وی در نظریه قبض و بسط *تنوریک شریعت* که در اواخر دهه شصت ارائه شده و در دهه هفتاد به چاپ رسیده است، بر بشری بودن فهم دینی تأکید کرده است. او قبض و بسط فهم را که از لوازم معرفت بشری است، به فهم دینی نیز سرایت می‌دهد. سروش برای برداشت از قرآن و منابع دست اول دینی، به اصول هرمنوتیک قاره‌ای پناه می‌برد. وی در این مرحله بیشتر به مبنای هرمنوتیک *گادامر* اهمیت می‌دهد. *گادامر* بر مرجعیت، دارای اطلاعات بودن و محتوی صدق بودن متن تأکید می‌کند. وی تاویلگر را هستی‌تاریخ‌مندی می‌داند که در امتداد هستی‌های تاریخی پیشین قرار دارد و بنابراین فرایند فهم چیزی نخواهد بود جز حک و اصلاح و زایش یک معنای جدید از تلاقی افق معنایی گذشته و حال (همان، ص ۱۳۲). سروش نیز در نظریه قبض و بسط تأکید می‌کند که فهم و برداشت از متون دینی در اعصار و شرایط مختلف، می‌تواند ابعاد جدیدی پیدا کند و تاویلگر به فهم

تازه‌ای برسد. سروش در این مرحله - همچون *گادامر* - در عین اینکه بر شمول متون اولیه دینی بر صدق تأکید می‌کند، بر عصری بودن فهم از دین نیز صحنه می‌گذارد.

- رویکرد *شلایرماخری* و تأکید بر نسبیّت دین: اواخر دهه هفتاد، همزمان با انتشار *بسط تجربه نبوی*، رویکرد هرمنوتیکی سروش به *شلایرماخر* می‌گراید. *شلایرماخر* به جد تأکید می‌کند که ما به شمول متن بر صدق یا عدم آن کاری نداریم، بلکه تنها تلاش ما بر این است که متن را از دیدگاه نویسنده بفهمیم، همچنانکه خود او از آن درک داشته است. *شلایرماخر*، یک رمانتیک است که بر منحصر به فرد بودن تجربه هر شخص نسبت به خودش تأکید دارد. وی تأکید می‌کند که با تشخیص ویژگی‌های نویسنده و هم‌ذات‌پنداری با آن می‌توان هر چه بیشتر به مقصود نویسنده نزدیک شد (همان، ص ۹۴). سروش، در *بسط تجربه نبوی*، وحی را تجربه‌ای عصری می‌داند که محدود به شرایط خاص زمان و مکان است. ویژگی هرمنوتیک رمانتیک این است که بر شخص تاویلگر تأکید می‌کند؛ گویی که این امکان برای افراد مختلف وجود دارد که به گونه‌ای منحصر به فرد به تجربه نبوت دست یابند.

مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی

باید توجه داشت که هر نوع بهره‌گیری نظری از پارادایم‌های مختلف علمی، به التقاط منجر نخواهد شد، بلکه گاهی چندین اندیشه به صورت عالمانه و هنرمندانه با یکدیگر تلفیق می‌شوند. اندیشه‌ای التقاطی خواهد بود که یا برون‌داده‌های پارادایم‌های مختلف را بدون آنکه توجهی به مبانی ناهمخوان آنها داشته باشد در کنار هم ارائه کند (التقاط سطحی) یا ضمن توجه به مبانی اندیشه‌های مختلف و واقف بودن به آنها، صورتبندی جدیدی از یک مبنا برای همخوانی با مبانی پارادایمی دیگر ارائه کند، به گونه‌ای که با ماهیت درونی یکی از آن دو نظریه در تعارض باشد (التقاط عمیق). این صورت‌بندی اگر تنها شکل‌دهی جدیدی در الگوی نظریه باشد، بسیار مفید و بلکه یک جوشش علمی است، اما اگر این صورت‌بندی به گونه‌ای با اصل نظریه در تعارض باشد، التقاط عمیق در سایه مصادره اصول و مبانی یک نظریه به نفع نظریه‌ای دیگر حاصل می‌شود.

صرف وجود دوره‌های مختلف علمی در فرایند شکل‌گیری شخصیت علمی یک اندیشور نیز دلیلی بر التقاطی بودن اندیشه وی نخواهد بود. چه بسا یک اندیشوری در یک مقطع زمانی خاص به مبانی خاصی پایبند باشد، ولی در زمانی دیگر ضمن اعراض از مبانی قبلی خود، مبانی جدیدی را برگزیند یا با توجه به تمام ابعاد نظریه به گونه‌ای تلفیقی اجزای چند نظریه را در هم بیامیزد. ولی کمتر کسی را می‌توان یافت که دوره‌ای از زندگی علمی‌اش به پارادایم علمی خاصی متعلق باشد، اما ته‌نشستی از

مبانی معرفتی آن دوره در دوره جدید علمی وی یافت نشود. قاعدتاً اندیشور می‌کوشد از تمام توان و اندوخته علمی خود برای تحلیل مسائل بهره‌گیرد، از جمله از مبانی پارادایم‌های دیگر علمی. ارائه یک نظریه برای تبیین علمی، نیازمند همخوانی و هماهنگی بودن ساختار درونی نظریه است و هنگامی که دانشوری نظریه‌ای ارائه می‌کند، تأثیرات برگرفته از دوره قبلی علمی یا پارادایم دیگر علمی را باید به صورت هماهنگ با نظریه جدید به کار برد. این تغییر صورت‌بندی در صورتی که ماهیت عنصر وارداتی پارادایم دیگر را تغییر دهد یا به ناهماهنگی با نظریه کنونی دچار آید دچار التقاط خواهد شد. نمونه‌ای از این موارد، اسلامیزه کردن مکاتب بشری یا عکس آن است.

فلسفه اسلامی در دوره اول اندیشه سروش، جایگاه مهمی دارد. بنابراین، در نوشته‌های این دوره، هستی‌شناسی واقع‌گرایانه و معرفت‌شناسی مبتنی بر بدیهیات بیشتر به چشم می‌خورد و انسان‌شناسی‌ای که وی ارائه می‌کند، بیشتر برگرفته از متون دینی است. وی در این دوره انسان را خلیفه‌الله می‌داند که در هیچ‌جا و هیچ‌کس جز خدا حساب پس نخواهد داد (سروش، ۱۳۵۸، ص ۴۶). سروش در این دوره تأکید می‌کند که انسان‌شناسی و خودشناسی برای خداشناسی، لازم و ضروری است. وی در این دوره بر اساس مبانی انسان‌شناختی دینی از تکلیف بحث به میان می‌آورد و یکی از سؤال‌های اساسی وی در کتاب *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم* این است که جهان مطلوب اسلام کدام جهان است؟ مباحث حرکت جوهری را که یکی از اصول مبنایی مربوط به هستی‌شناختی صدرایی است، سروش در دوره دوم به مباحث معرفت‌شناختی سرایت می‌دهد و بدین‌سان با نداشتن درک صحیح از یک مبنای هستی‌شناختی در مباحث معرفت‌شناختی دوره دوم، نظریه قبض و بسط شریعت ارائه می‌شود؛ چنان‌که با مبانی هستی‌شناسی صدرایی در تعارض است. در حقیقت مباحث حرکت جوهری، ته‌نشستی از مباحث تغییر و تحول را در اندیشه وی به جا می‌گذارد و مباحث مربوط به آن، سر از نسیت معرفت درمی‌آورد. بر اساس پذیرفتن چارچوب معرفت‌شناختی کانتی و نظریه پوپر در فلسفه علم، به خطاپذیر بودن هر معرفتی معتقد می‌شود و جریان علم را جریان حدس‌ها و ابطال‌ها می‌داند. در حقیقت، تا زمانی که ادله‌ای بر رد نظریه‌ای وارد نشده، آن نظریه معتبر است. با در نظر گرفتن اینکه هر لحظه ممکن است آن دلیل ابطال‌کننده ارائه شود، هیچ‌گونه دانش قطعی و جزمی وجود ندارد. بنابراین، وی در وهله اول به نسیت در معرفت معتقد می‌شود، اما در آثار بعدی خود از جمله *قبض و بسط* این نسیت را در مورد معرفت دینی به کار می‌برد و معتقد می‌شود که برداشت‌های متفاوتی از دین وجود دارد و هیچ‌یک از آنها بر دیگری ترجیحی ندارد؛ چون هریک از آنها تحت شرایط خاصی ایراد شده‌اند و بنا به موقعیت خود شاید بهترین باشند ولی نه مطلقاً. این بدان دلیل است که از نظر وی دین و اساساً

متن صامت است و مخاطب است که آن را به تکلم وامی‌دارد و چنانچه مخاطب و خواننده متکثر باشند، تفسیرهای متفاوتی از آن ارائه خواهد شد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲). آثار مبنای نسبی‌گرایانه وی در معرفت، به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه او در ادامه استدلال می‌کند که قبول پلورالیزم دینی به پذیرش پلورالیزم اجتماعی منجر می‌شود. به عبارتی وقتی پیروان دین خاصی دریافتند آنچه از عقاید و احکام دینی که در دست آنهاست تنها بخشی از حقیقت را نمایان می‌کند و ادیان دیگر نیز تنها از منظر دیگری به حقیقت نگریسته‌اند، پس آنها هم حصه‌ای از حقیقت را دربردارند، پلورالیزم در نجات حاصل خواهد آمد و با منحصر نبودن نجات و حقانیت در یک دین واحد، جوامع مختلف را به تسامح و سازش با همدیگر اقناع می‌کند که به آن اصطلاحاً پلورالیزم اجتماعی می‌گویند (همان، ص ۵). این دیدگاه به‌خوبی تأثیر خود را در اندیشه سیاسی و اجتماعی سروش نشان می‌دهد. او معتقد است چون فهم‌های متفاوت از دین، ترجیحی بر هم ندارند، هیچ فرد یا سازمانی نمی‌تواند متصدی ارائه دین حقیقی به دیگران باشد و اساساً هیچ فهمی از دین تقدس نخواهد داشت (همان، ص ۶). براین اساس، فهم دانشگاهی از دین در عرض فهم حوزوی از دین قرار گرفته و از درجه اعتبار یکسانی برخوردارند. وی بر این اساس نقدهای خود را بر سازمان حوزه و اندیشه حوزوی ارائه می‌کند. به تبع آن، در نظر وی نظام و حکومت جمهوری اسلامی و ولایت فقیه نیز تقدس خاصی ندارد، بلکه بنابه تکررگرای سیاسی باید به سمت یک حکومت لیبرال حرکت کرد.

سروش، نه کاملاً ایدئالیست است و نه رئالیست، بلکه می‌توان او را یک ایدئالیست عینی دانست؛ ایدئالیسم عینی آن است که علاوه بر شناخت ما عینیتی نیز در خارج وجود دارد و رابطه آن دو به این‌گونه است که ذهن شکل‌دهنده عین نیست، بلکه جهت‌دهنده آن است برخلاف ایده‌الیسم. وی می‌نویسد: جهان ما جهانی نیست که ما تماشاچی آن هستیم، جهان ما جهانی است که ما بازیگر آن هستیم. به میزانی که بازی می‌کنیم 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 (سروش، ۱۳۵۸، ص ۱۸).

بنابراین، از نگاه وی انسان و اساساً ذهن قدرت زیادی در تنظیم و چینش واقعیت دارد، گرچه تعیین‌بخش نهایی آن محسوب نمی‌شود. در این نگاه، هستی مستقل از شناسنده وجود دارد، اما نحوه شکل‌گیری آن به وی وابسته است. بنابراین، فاعل شناسا بسیار ارزشمند است و هر فرایندی را باید از آن شروع کرد و آن را در محور قرار داد.

وقتی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تغییر کرد و امکان ارتباط وثیق بین انسان و واقعیت گسسته

شد، انسان‌شناسی متفاوتی ارائه خواهد شد یا اینکه در جمع دو نظریه، ابعادی از انسان‌شناسی نظریه پیشین برجسته خواهد شد که با نظریه جدید سازگار باشد. انسان، در نگاه اخیر، فقط موجودی شناور بین حدس‌ها و ابطال‌هاست و بنابراین، ابزاری برای شناخت واقعیت خارجی ندارد و چنان‌که کانت تمایل دارد، این دیدگاه هیچ‌گونه داعیه‌ای در مورد شناخت واقعیت خارجی ندارد و تنها به قوه فاهمه و فرایند فهم می‌پردازد و جهان را به همان مقدار که به انسان مرتبط می‌شود، ارزشمند می‌داند. در چنین فضایی است که مفهوم تکلیف جایگاه خودش را از دست می‌دهد و مفهوم حق جای آن را پر می‌کند. سروش، در دوره اول اندیشه خود، انسان را خلیفه‌الله و موجودی آزاد و بدون تقلید معرفی می‌کند (همان، ص ۴۶). اما این حریت - که در انسان‌شناسی اسلامی مطرح است - در دوره‌های بعدی تفکر وی در معنای لیبرالی آزادی به کار می‌رود. آزادی از دیدگاه سروش در این مقطع رنگ «جامعه‌باز و دشمنان آن» می‌گیرد و تا اینجا پیش می‌رود که معتقد می‌شود آدمیان در جوامع دینی متقاند نه منتقد، ولی در جوامع غربی منتقدند نه منقاد و این رهاورد آزادی در غرب است (سروش، ۱۳۶۹-۱۳۷۰). سروش آزادی را یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان می‌داند که از عاقل بودن او سرچشمه می‌گیرد. شواهد بسیاری در آثار وی موجود است که منظورش از آزادی، مفهوم لیبرالی آن است؛ در جایی آشکار تأکید می‌کند که «نظام لیبرالی تابوهایش کم است، مشروبات را آزاد کنیم بینیم چه می‌شود...» (سروش، درس‌های علم کلام جدید، نوار ش ۱۹).

وی در کتاب *اخلاق خدایان* انسانی‌شناسی لیبرالی را می‌پذیرد و مدارات اجتماعی را تنها منوط به آن می‌داند: درین لیبرالیسم، علاوه بر خواست‌های رهایی‌طلبانه در حوزه‌های معیشت و سیاست و معرفت، پیش‌فرضی انسان‌شناسانه نیز وجود داشت. لیبرال‌ها آدمیان را علی‌الاصول نیک‌اندیش، نیک‌خواه و نیک‌سرشت می‌دانستند. به همین سبب معتقد بودند اگر آنان را آزاد بگذاریم، به‌طور طبیعی و به مدد عقل جمعی راه بهتر را انتخاب خواهند کرد و حاجت به قهر دولت و اجبار کلیسا نخواهند داشت. اخلاق فایده‌گرا ربط وثیقی با این انسان‌شناسی داشت: درست است که آدمیان به دنبال فایده و لذت می‌روند، اما چون ذاتاً خوب و معتدل ساخته شده‌اند، لذت‌طلبی و فایده‌جویی جمعی‌شان هم علی‌الغلب بر نهج صواب خواهد بود و رعایت مصلحت و منفعت عامه بر رعایت عدالت منطبق خواهد شد. نفی خشونت و مداراگرایی که یکی از ارکان لیبرالیسم است نیز از همین پیش‌فرض انسان‌شناسانه بر می‌خیزد... فقط با فرض نیک‌سرشتی آدمیان است که می‌توان مدارا با خطاکاران را به‌منزله یک قاعده و روش توصیه کرد و الاً تنها راه برای مقابله با خطاهای آدمیان بدذات و بدجنس

درستی کردن و خشونت ورزیدن و کلوخ انداز را با سنگ پاداش دادن است. این همان راهی است که جوامع غیرلیبرال می‌روند (سروش، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

رویکرد هرمنوتیکی وی که در مراحل بعدی شروع می‌شود، در نهایت به نوعی انسان‌شناسی رمانتیک منتهی می‌شود. در دیدگاه رمانتیک، به ابعاد منحصر به فرد افراد توجه بسیار می‌شود. پرداختن به شعر، تخیل، شور و هیجان، ارزش امور خاص، تأثیرپذیری تاریخی، همگی از ویژگی‌های رمانتیسم به‌شمار می‌آیند (شرت، ۱۳۸۷، ص ۸۹). در دیدگاه هرمنوتیک رمانتیک هر انسانی تحت شرایط خاص خود، فهم خاص خود را دارد و همین خصوصیت ارزشمند است. سروش، تحت تأثیر این دیدگاه، وحی را نمونه‌ای از تجربه‌ی خاص پیامبر در شرایط خاص خودش می‌داند که اگر این تجربه در شرایطی دیگر رخ می‌داد، بسته به شرایط آن موقعیت تجربه‌ی مزبور، محصول دیگری می‌داشت؛ چنان‌که هر فرد دیگری نیز می‌تواند خودش را در شرایط پیامبر نزدیک کند تا درک عمیق‌تری از تجربه‌ی آن داشته باشد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۷). به هر حال نوعی نوستالژی که از ویژگی‌های رمانتیسم است، در انسان‌شناسی سروش نیز نمایان است.

ارزیابی روش شناختی

در یک دسته‌بندی، می‌توان شیوه‌ی ارائه‌ی نظریات را در دو دسته جای داد: نظریه‌پردازی متهورانه و محتاطانه. در نظریه‌پردازی متهورانه، نظریه‌پرداز به هیچ‌وجه نمی‌کوشد که مبنایی برای ارائه‌ی فرضیه‌های خود بیابد و نه تنها ارائه‌ی فرضیات ممکن است با فضای نظریه‌ی مسلط همخوانی نداشته باشد، بلکه هرچه در تناقض بیشتر با آن باشد مفیدتر خواهد بود. در این روش، صرف ارائه‌ی فرضیات و نظام‌بخشی به آن، به توسعه‌ی علم یاری می‌رساند، چه مطابق با واقع باشد چه نباشد. بنابراین، ارائه‌ی نظام به هم‌پیوسته‌ای از اندیشه‌ها مهم‌تر از تأکید بر واقعیت داشتن آنهاست. در حقیقت، بعد از اینکه نظریه ارائه شد خود نهاد علم، برخوردار مطلوب را با این نظریه انجام می‌دهد و آن را با رد یا قبول در جایگاه خودش قرار می‌دهد. از این دیدگاه، هرچه نظریه‌ی بیشتری ارائه شود مطلوب‌تر است؛ چون اگر ابطال نشد که به دانش دست یافته‌ایم و اگر هم ابطال شد دایره‌ی مجهولات ما محدودتر شده است. بنابراین، در عین اینکه نظریه‌پرداز ممکن است نزد خود احساس کند که نظریه‌اش خدشه‌دار است یا از نارسایی‌هایی رنج می‌برد، ولی وظیفه‌ی خود می‌داند که با قدرت تمام از نظریه‌ی خود دفاع کرده، با شیوه‌ای تمام آن را ارائه کند. در این گونه نظریه‌پردازی، جامعه‌ی علمی یک اجتماع، به‌صورت یک خردسیستم، درون سیستمی بزرگ‌تر در نظر گرفته می‌شود. بنا به نظریه‌ی نظام‌ها، این نظام‌ها از سمت ورودی و خروجی به همدیگر

متصل می‌شوند. از فاصله ورود اطلاعات به یک سیستم و انتقال آن به سیستمی دیگر، به صورت خودکار اطلاعات وارد شده با اجزای سیستم تناسب می‌یابد و آنچه درون سیستم انطباق می‌یابد و از آن خارج می‌شود، با اطلاعات وارد شده متفاوت است. در این دیدگاه، تلقی نظریه‌پرداز از نظریه‌اش بسان اطلاعاتی است که به سیستمی وارد می‌شود و از آن به بعد مکانیزم سیستم است که به جرح و تعدیل آن می‌پردازد. اگر نظریه به گونه‌ای توانست با دیگر اجزای سیستم هماهنگ شود یا برخی از اجزای سیستم را با خود هماهنگ کند، دوام می‌یابد و اگر هم به هیچ وجه در درون سیستم نتواند جای خود را بیابد، بی‌گمان اثری از آن در سیستم به جای خواهد ماند و آن ثمره ابطال است. خوب روشن است که روش متهورانه نظریه‌پردازی چگونه از مبانی معرفت‌شناختی خود تغذیه می‌شود؛ از نظر ابطال‌گرایی، با استقرا به تأیید نمی‌توان رسید و بنابراین، تنها باید به فکر ابطال بود. در دیدگاهی که برای فرار از مسئله استقرا به اصل بودن ابطال در فرایند علم پناه برده می‌شود، به‌ناچار حدس‌های متهورانه و نظریه‌پردازی متهورانه نیز ارجح می‌یابد. سروش، هم در مبانی و هم در روش ارائه نظریه به این شیوه متعلق است. از نظر این گروه، نظریه‌پردازی هرچه بیشتر، مفیدتر از صرف وقت برای ارائه نظریات نزدیک‌تر به واقع و همچنین بهتر از معوق کردن یک نظریه و ارائه نکردن آن به سبب نقص اجمالی آن است. در حقیقت برخلاف دیدگاه محتاطانه، نظریه‌پرداز به‌تنهایی موظف نیست و اساساً نمی‌تواند آخرین نسخه از نظریه‌اش را در همان وهله اول ارائه کند، بلکه تنها وظیفه او این است که نظریه را ارائه و از آن دفاع کند. یگانه راه تکامل نظریه، جرح و تعدیل آن در مواجهه با دیگر نظریه‌هاست. شیوه دوم نظریه‌پردازی، محتاطانه است. این گروه براساس دیدگاه متفاوتی که در معرفت‌شناسی اتخاذ می‌کنند شیوه متفاوتی را در ارائه نظریه خود برمی‌گزینند. معرفت‌شناسی مطلق‌گرایانه اقتضا دارد که نظریه‌پرداز حتی الامکان نظریه‌اش را نزدیک به واقع ارائه کند و این فرایند بدون شک بسیار بیش از فرایند قبلی به طول می‌انجامد. در این شیوه، بیش از آنکه تأیید یا ابطال نظریه به ورود آن در سیستمی دیگر موکول شود، خود نظریه‌پرداز مسئول ارائه نظریه‌ای حتی المقدور نزدیک به واقع است. در حالیکه شیوه پیشین بیشتر مبتنی بر استقرا است این شیوه برای اتقان مبانی خود از قیاس برهانی استمداد می‌گیرد و بنای نظریه خود را بر بدیهیات می‌نهد.

به هر حال، علاوه بر همه نقدهایی که به شیوه اول از جهت ابطال‌گرا بودن گرفته شده است، این شیوه نواقصی دیگر نیز دارد. نخست آنکه باید توجه کرد بعد از ارائه نظریه، ورود آن به سیستم‌های مختلف چه واکنش‌هایی را در پی خواهد داشت. چه بسا یک نظریه، سیستمی را بالنده‌تر می‌کند، اما به تخریب سیستم دیگری منجر می‌شود. اگر رجحان سیستمی بر سیستم دیگر بر پایه استدلال‌های

پذیرفته شده، مدنظر باشد، مسئولیت نظریه پرداز در دوراندیشی درباره تعامل نظریه با سیستم‌ها بسیار سنگین تر خواهد بود. دوم آنکه تهور در نظریه‌پردازی به ارائه ترجمه‌ها، تفسیرها و نظریات متناقض از سوی نظریه‌پرداز می‌انجامد. این بیانگر آن است که عمده کار این گروه ارائه ترجمه یا تفسیری از نظریه‌های دیگر است نه ارائه نظریه‌ای بدیع. انعکاس آینه‌وار این گروه، به دوره‌های متعدد و متناقض علمی برای فرد منجر می‌شود.

نکته روش‌شناختی دیگر آنکه، آنچه وی با عنوان مغالطه انگیزه و انگیزه یا خلط بین انگیزه و انگیزه‌پردازی می‌کند، مانع تبارشناسی یک علم یا جریان‌شناسی جریان خاص علمی نخواهد شد. سروش در موارد متعددی در آثارش، از جمله نقدهایی که از مارکسیسم می‌کند، برخلط نکردن بین انگیزه و انگیزه‌پردازی تأکید می‌کند. این نکته بر این دلالت دارد که اصل نظریه مهم است و تأیید یا رد آن به هیچ‌وجه با ارائه‌کننده آن مرتبط نیست. مهم نیست که اندیشه از شرق باشد یا از غرب، درون‌دینی باشد یا برون‌دینی، از نیت کافران برآمده باشد یا مؤمنانه، بلکه تنها خود اندیشه را باید در نظر گرفت و به نقد و بررسی آن پرداخت. شاید به نظر آید که آنچه سنگ‌بنای این نوشته محسوب می‌شود با این اشکال متزلزل شود؛ زیرا چنان‌که بیان شد، ما در این نوشته در پی بیان تأثیر ساختارهای اجتماعی و علمی بر مبانی و اندیشه اجتماعی سروش هستیم. بنابراین در این نوع مطالعه، اینکه اندیشور در امتداد کدام جریان قرار دارد و اندیشه چه کسانی را بازتولید می‌کند، جایگاه ویژه‌ای دارد. اصل بیان سروش مبنی بر خلط نکردن انگیزه و انگیزه‌پردازی در محدود خود صحیح است؛ تبارشناسی یک اندیشه و جریان‌شناسی متفکران آن حوزه در تصور و شناخت اندیشه‌ای خاص به محقق بسیار کمک می‌کند و این مهم با هزینه کمتری صورت می‌پذیرد؛ وقتی محقق بداند یک نظریه از کدام اندیشور است، با در نظر آوردن چارچوب فکری او و پارادایمی که به آن متعلق است، نظریه جدید ارائه‌شده را راحت‌تر تصور می‌کند. اما مغالطه انگیزه و انگیزه‌پردازی در کجا صدق می‌کند؟ به نظر می‌رسد بعد از تصور و فهم نظریه به هر طریق و حتی با کمک گرفتن از تبارشناسی، برای قضاوت و تأیید یا رد آن دیگر نباید انگیزه را دخالت داد.

نتیجه‌گیری

سروش متعلق به جریان روشنفکری معاصر ایران است. وی اندیشه پوپر را که نماینده لیبرالیسم است در شرایط تقابل با مارکسیسم به جامعه علمی ایران تزریق می‌کند و این اندیشه به دلیل داشتن کارکرد مذهبی و اجتماعی، با استقبال روبه‌رو می‌شود. وی از دیدگاه معرفت‌شناسانه، حوزه‌های مطالعاتی خود

را در کانون بررسی قرار می‌دهد. او در معرفت‌شناسی نسبی‌گرا و متأثر از کانت و پوپر است. در هستی‌شناسی، گرچه واقعیت بیرون از ذهن را می‌پذیرد، ذهن را دارای قدرت ویژه‌ای در نمادادن به واقعیت می‌داند. انسان‌شناسی‌ای که وی از آن پیروی می‌کند، لیبرالی است و گاهی انسان را به گونه‌ای رمانتیک در نظر می‌آورد. اندیشه وی دارای دوره‌های مختلف و دچار التقاط عمیق است.

منابع

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶)، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم.
- پارسایان، حمید (۱۳۸۹)، *حدیث پیمانه پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، معارف.
- ____، «روشنفکری حوزه‌ای» (زمستان ۸۷)، *علوم سیاسی*، ش ۴۴، ص ۲۹-۵۹.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر*، چ دوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دین پرست، منوچهر (۱۳۸۳)، *سیدحسین نصر دل‌باخته معنویت*، تهران، کویر.
- ستوده، غلام‌رضا (۱۳۷۴)، *در شناخت اقبال مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال*، تهران، دانشگاه تهران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷)، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران، دفتر کتاب‌های اسلامی.
- ____ (۱۳۵۸)، *ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟*، تهران، پیام آزادی.
- ____ (۱۳۶۶)، *تفرج صنع: گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علم انسانی*، تهران، سروش.
- ____ (۱۳۶۶-۱۳۷۱)، *نوارهای مربوط به آزادی*.
- ____ (۱۳۷۳الف)، *قبض و بسط: تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، صراط.
- ____ (۱۳۷۳ب)، *قصه ارباب معرفت*، تهران، صراط.
- ____ (۱۳۷۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
- ____ (۱۳۷۹)، *بسط تجربه نبوی*، تهران، طلوع آزادی.
- ____ (۱۳۸۰)، *اخلاق خدایان*، تهران، طرح نو.
- ____ (بی‌تا)، *نوار درس‌های علم کلام جدید*.
- ____ «ریشه در آب است؛ نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران» (اسفند ۱۳۷۴)، *کیان*، ش ۲۹، ص ۲-۱۷.
- ____، «فقه در ترازو؛ چند پرسش از محضر حضرت آیه الله منتظری» (فروردین ۷۸)، *کیان*، ش ۴۶، ص ۱۴-۲۱.
- ____، «مدارا و مدیریت مومنان؛ سخنی در نسبت دین و دموکراسی» (شهریور ۱۳۷۳)، *کیان*، ش ۲۱، ص ۲-۱۵.
- شرت، ایون (۱۳۸۷)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۵)، *تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده در اندیشه سنت‌گرایان معاصر و مقایسه تطبیقی آن با حکمت متعالیه*، پایان‌نامه دکتری، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- کاجی، حسین (۱۳۸۴)، *اخلاق‌شناسی سروش*، تهران، روزنه.
- موسوی زنجانی، سید حسین (۱۳۷۵)، *برخورد شایسته با فاز فرهنگی سرمایه داری*، قم، بیجا.
- مولانا جلال‌الدین محمد رومی (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تهران، نگاه.
- نویان، سید محمود، (۱۳۸۰)، *سروش مغالطات*، قم، بیجا.