

موج سوم مدرنیته و دو روایت روشنفکری

رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش بعد از انقلاب اسلامی

علیرضا آقاحسینی*

آسیه مهدی‌پور**

چکیده

در این مقاله به ارتباط موج سوم مدرنیته - که برگرفته از نظریه انتقادی لئو اشترواس از مدرنیته است - و گفتمان روشنفکری پس از انقلاب اسلامی توجه شده است. روشنفکران بعد از انقلاب اسلامی در مواجهه با موج سوم مدرنیته روایت‌های خاصی ارائه داده‌اند که دو روایت روشنفکری رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش به عنوان نمایندگان برجسته موج سوم روشنفکری در ایران از منظر انتقادی بررسی شده است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی فضای روشنفکری تحت تأثیر جدال میان این دو روایت برجسته قرار گرفته است. در حالی که اولی بحران متافیزیکی غرب را افشا می‌کند، دومی همچنان سر در گرو تعلقات موج اول روشنفکری - چه در غرب و چه در شرق - با ابزار موج سوم «پسامدرنیسم» داشته و تقابلی آشکار با گفتمان امام خمینی و انقلاب اسلامی دارد.

واژگان کلیدی

نظریه سه موج مدرنیته، روشنفکران ایرانی، موج سوم مدرنیته، انقلاب اسلامی.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران تنها انقلابی است که مرجعیت خود را نه تنها غرب قرار نمی‌دهد، بلکه در شعاع

alireza.aghahosseini@gmail.com

amahdipoor@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۷

*. استادیار دانشگاه اصفهان.

**، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵

ارزش‌های خودی، بنیادهای تدریجی تمدن اسلامی را در برابر غرب برمی‌کشد. پایه‌پای تحولات فکری در ایران معاصر، می‌توان عنوان کرد که فضای حاکم اسلام‌خواهی به تدریج در بنیادهای فکری روشنفکران نیز رسوخ کرد. چنانچه پذیرفته شود که انقلاب اسلامی ایران در موج سوم مدرنیته و در برابر با آن شکل گرفته است، بررسی دو گفتمان روشنفکری می‌تواند درس‌های آموزنده‌ای داشته باشد. با کنکاش اصولی پیرامون اصالت انقلاب اسلامی به ویژه گفتمان امام خمینی علیه السلام می‌توان عنوان کرد که واکاوی ابعاد اندیشه‌های امام و تطبیق آنها با شرایط جدید راهگشاست. البته بررسی اندیشه‌های امام علیه السلام موضوع این نوشتار نیست.

در اینجا تلاش شده است تا دو گفتمانی که به ویژه دو دهه، حیات فکری ایرانیان را به خود جلب کرده است مورد بازخوانی قرار گیرد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نسبتی میان موج سوم مدرنیته با گفتمان روشنفکری ایران بعد از انقلاب اسلامی وجود دارد؟ در پاسخ، این فرض مطرح است که گفتمان روشنفکری ایران بعد از انقلاب اسلامی تحت تأثیر موج سوم مدرنیته به تحدید و تولید مرزهای هویتی خود مبادرت می‌ورزد. در حقیقت، موج سوم روشنفکری در ایران به گفتمان روشنفکری اشاره دارد که عمدتاً به تأسی از موج سوم مدرنیته، نسبت به عقلانیت مدرن، ارزش‌ها و اصول مدرنیته تردید دارد. البته انتقاد از مبانی فلسفه غرب در موج سوم مدرنیته در ایران مدلول‌های متفاوتی می‌یابد که در اینجا به گفتمان روشنفکری رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش به عنوان دو روایت عمده بعد از انقلاب اسلامی پرداخته می‌شود.

در این مقاله از نظریه سه موج مدرنیته لئو اشتراوس برای توصیف ابعاد و عناصر مدرنیته در سیر فکری و تاریخی و نیز به عنوان مبنایی نظری برای تقسیم بندی امواج روشنفکری ایران در نسبت با مدرنیته غربی استفاده می‌شود.

نظریه سه موج مدرنیته لئو اشتراوس

نظریه سه موج مدرنیته^۱ به روایت انتقادی لئو اشتراوس از مدرنیته اشاره دارد. از منظر او، مدرنیته به طرد ارزش‌های اخلاقی فضیلت می‌انجامد، خرد و تمدن را از میان برده و تاریخ روایی و نسبی‌گرایی را جایگزین آن می‌سازد. اشتراوس برای رهایی از بحران عصر مدرن، راهی جز بازگشت به فلسفه سیاسی کلاسیک معرفی نمی‌کند. او معتقد است که مدرنیته را می‌توان در سه موج عمده و تعیین‌کننده عقلانیت‌شناختی، جمع‌گرایی ارزش‌مدار و زیبایی‌شناسی نیچه‌ای تقسیم کرد.

موج اول که با ماکیاولی آغاز می‌شود بر تحویل مسائل اخلاقی و سیاسی به مسائل تکنیکی و تقلیل مفهوم طبیعت به عنوان مقوله‌ای که صرفاً مادی است تأکید می‌ورزد. (اشتراوس، ۱۳۷۳ الف: ۱۴۴) در موج اول فردگرایی، عرفی‌سازی، اصالت علم و تجربه الگوی فکری روشنفکران قرار گرفت. (اشتراوس، ۱۳۷۳ ب: ۱۹۸)

1. Three waves of modernity.

اما این روند فکری در موج دوم مدرنیته مورد نقد روسو قرار گرفت. روسو در عین تلاش برای احیای مفهوم کلاسیک فضیلت، ناچار از تفسیر مجدد آن بود. (اشتراوس، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۰) روسو به این نتیجه رسید که انسان در وضع طبیعی، انسانی است که از تمام دستاوردهای بشری خالی است. بشر در وضع طبیعی مادون انسان^۱ یا ماقبل انسان^۲ است و انسانیت با عقلانیت او در روندی طولانی کسب شده است. (همان) روسو فردگرایی موج اول و نیز ثروت‌اندوزی و پول‌پرستی مدرنیته که منجر به اصالت مالکیت خصوصی و نابرابری می‌شود را به تندی نقد می‌کند. او عقلانیت ابزار و فایده‌مندانه مدرن را نیز به دلیل به هم‌میز کشیدن ارزش انسانی و فراموش کردن احساس و عواطف بر نمی‌تابد. در حقیقت موج دوم دربرگیرنده گرایش‌های چپ در اندیشه روشنفکری است که نظام لیبرالیستی و سرمایه‌داری و نیز فردگرایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

اما موج سوم مدرنیته به انتقاد از مدرنیته می‌پردازد. به نظر اشتراوس موج سوم با نام نیچه و هایدگر قرین است. در این موج دریافت جدیدی از احساس وجود، یعنی تجربه وحشت و اضطراب و اینکه هیچ‌گیزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست، مطرح می‌شود. نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزش‌گذاری ارزش‌ها، میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد. (همان: ۱۶۰) فرهنگ‌ها خود را به صورت یک نظام سروسامان نمی‌دهند و امکان ترکیب حقیقی میان آنها وجود ندارد. پیشنهاد اساسی نیچه، تغییر در ارزش‌گذاری همه ارزش‌هاست. او باور داشت که عامل اساسی اتحاد میان خلاقیت انسان و تمام موجودات را کشف کرده است و آن اکسیری به نام میل به قدرت می‌باشد. (همان: ۱۵۹)

فیلسوفان غربی از جمله در رأس آنها نیچه و هایدگر بحران مدرنیته و انسان غربی را فریاد زدند و از سست بودن بنیادهای عقل مدرن و ناتوانی آن در پاسخ به نیازهای انسان گفتند. به گمان نیچه، در جامعه سنتی، این دین است که تصویر کلی از جهان در اختیار فرد می‌گذارد، اما در دنیای مدرن مرجعیت علمی جای مرجعیت دینی را می‌گیرد. پی آمد قطعی رد تفسیر دینی از جهان و قبول تفسیر علمی به جای آن، بی‌گمان تهی شدن از معنا، بی‌هدف نمودن هستی و توجیه ناپذیری ارزش‌هاست. (حقیقی، ۱۳۸۱: ۲۶) به نظر هایدگر نیز تفکر غرب حجاب وجود شده و انسان غربی با دید موجودبین ناشی از این تفکر قدم به قدم از ساحت وجود دورتر شده و در ازای توجه به موجود^۳ (هست‌ها)، خود وجود^۴ (هستی) را فراموش کرده‌است. (کالینز و سلینا، ۱۳۸۵: ۲۳)

با توجه به نظریه لئو اشتراوس، روشنفکران قبل از انقلاب یعنی از سال‌های آغازین انقلاب مشروطه تا دوره پهلوی عمدتاً تحت تأثیر موج اول (عقلانیت‌شناختی) و موج دوم (جمع‌گرایی ارزش‌مدار یا چپ‌گرایی)

1. Subman.
2. Pre-human.
3. Seiendes.
4. Sein.

قرار داشتند - البته این نکته حایز اهمیت است که نمی‌توان به خط کشی واضحی برای تقسیم‌بندی روشنفکران در یک موج مشخص مبادرت ورزید - اما در موج سوم نقد عقل مدرن و اعلام بحران در غرب و همچنین رد ذات‌گرایی، برجستگی دارد که بازتاب آن در اندیشه روشنفکری پس از انقلاب اسلامی آشکار است.

روشنفکران بعد از انقلاب اسلامی و موج سوم مدرنیته

ویژگی مهمی که موجب استقبال روشنفکران ایرانی در سال‌های آغازین انقلاب اسلامی از تفکر نیچه و هایدگر می‌شود، زبان شهودی این دو متفکر است که به وجهی شهودی علاوه بر نقد عقل مدرن و خرد دکارتی، سوژکتیویسم و عناصر تمامیت‌خواه مدرنیته، از باب شهودی از وضعیت موجود بشر یعنی نیهیلیسم، بی‌معنایی، فاصله گرفتن از معنویت و ... سخن می‌گویند.

البته در اینکه نیچه و هایدگر و سایر متفکران پست‌مدرن نگاه دینی داشته‌اند باید با احتیاط و تفاوت قائل شدن میان آنها موضوع را نگریست: پاره‌ای مذهبی و پاره‌ای ملحد بوده‌اند. اما بحثی که وجود دارد این است که مقارن با زمانه‌ای که بنیان‌های عقل مدرن، تفسیر مطلق علم‌گرا و نگاه تمامیت‌خواه فلسفه غرب در حال سست شدن بود، روشنفکران ایرانی در این مقطع یعنی درست در شرایطی که گفتمان لیبرالیستی و غرب‌گرایی پهلوی با ناکامی مواجه شد و روایت چپ و راهکارهای مارکسیستی سوسیالیستی نیز چندان راه به جایی نبرد، برخلاف روشنفکران موج‌های اول و دوم که ماتریالیسم را به عنوان ارزش برتر در نظر داشتند، نسبت به گسست از سنت‌های دینی و ارزش‌های دین واکنش نشان دادند. در نتیجه به جایگاه دین و نسبت آن با جهان و انسان جدید پرداختند. پس در اینجا روشنفکران ایرانی مفاهیم معنویت‌گرا و رهایی از فلسفه غرب را به شکلی دیگر در متن بومی بازتولید می‌کنند که نتیجه آن عمدتاً دو نوع روایت و تفسیر از نسبت دین و مدرنیته یا فلسفه غرب است.

روایت اول با تأثیرپذیری از تفسیر فردیدی‌ها از هایدگر به نقد غرب و مدرنیته با زبان دینی و عرفانی روی آورد و آنچه در نظر داشت عبور از تفکر علم‌گرا، سکولار، لیبرالیستی و غرب‌محور گذشته و پیوستن به سنت دینی بود. اما اتصال به سنت دینی، از راه تأمل درباره تفکر هایدگری است به خصوص تأملی که به جنبه‌های سلبی اندیشه‌های هایدگر می‌شود. توضیح داده خواهد شد که وی در جنبه‌های ایجابی سر در کمند اندیشه‌های دینی دارد.

اما روایت دیگر، رویکرد روشنفکرانه‌ای است که درصدد است با استفاده از رهیافت‌های تأویلی - تفسیری نوعی سازگاری میان عقل و معنویت ایجاد کند. این بحث به تفصیل در ادامه خواهد آمد.

در این نوشته گفتمان روشنفکری داوری به عنوان نماینده روایت اول از مواجهه با نگرش‌های پست مدرن در ایران مورد توجه قرار می‌گیرد و سروش نیز نماینده تفسیر دوم است. سال‌های بعد از انقلاب، سپهر روشنفکری ایران تحت تأثیر جدال میان این دو گفتمان قرار گرفته است. برخلاف موج‌های اول و دوم

روشنفکری که کمتر به ابعاد فلسفی و معرفتی فلسفه غرب آگاهی وجود داشت، در موج سوم فضای روشنفکری به بعد معرفتی اعتبار ویژه‌ای می‌دهد و با انتشار کتب و مقالات متعدد و نیز ترجمه گسترده آثار فیلسوفان پست مدرن نشان می‌دهد که در این مقطع تاریخی تحت تأثیر گفتمان پست مدرن و انتقاد از خرد ابزاری و عقل خودبنیان مدرن قرار گرفته است، اما بازنمایی و بازتولید عقل‌ستیزی جدید در متن بومی، رنگ و بویی متفاوت به خود می‌گیرد که بازنمایی زبان عرفانی شهودی در گفتمان روشنفکران این موج، تحولی جدید به نظر می‌آید. اما آنچه در بررسی گفتمان روشنفکری بر می‌آید، بازنمایی منطقی متافیزیک حضور غرب و وابستگی و اتصال آن به تفکر غرب است که همچنان به شکل فرهنگ مرجع، موقعیت خود را در اندیشه روشنفکر ایرانی حفظ کرده است.

رضا داوری اردکانی: بحران متافیزیک غرب و در جستجوی عقل هدایت در اندیشه دینی

گفتمان رضا داوری در تداوم گفتمانی است که تحت عنوان گفتمان فردید از سال‌های قبل از انقلاب تاکنون بر فضای فکری و سیاسی ایران تأثیرگذار بوده است. این گفتمان امکان وجودی خود را در نسبت با آراء انتقادی هایدگر نسبت به فلسفه غرب و متزلزل دانستن بنیان‌های مدرنیته می‌یابد. البته همان‌گونه که روشن است گفتمان فردید نیز به طور طبیعی رویکرد انتقادی هایدگر را با متن تاریخی و سیاسی خود قرین می‌سازد و با برگرفتن عنصر فلسفه وجودی هایدگر و نگاه معنویت‌گرایی او تلاش دارد تفسیری متناسب با زمینه‌های دینی و مذهبی جامعه ایرانی ارائه دهد که در گفتمان فردید از تفکر عرفانی ابن عربی مدد گرفته می‌شود.

از منظر هایدگر، در تاریخ فلسفه، هستی به هستی موجودات تقلیل یافته است و معنای آن به فراموشی سپرده شده است. عبور از وجود و توقف در تنگنای موجودات، همان ساحت بحرانی متافیزیک غرب است. بسط اندیشه هایدگر به‌ویژه «دازاین» در این مختصر میسر نیست. همین قدر باید گفت که این اندیشمند بزرگ آلمانی به درستی موفق به کشف بحران متافیزیکی غرب شده است. هر چند او هم در دوره اولیه حیات فکری خود و هم در دوره فکری متأخر خود که مختصات سلبی تمدن و تنگناهای برخاسته از فناوری‌های روز غرب را به بوته نقد می‌کشد، به نوعی به دنبال رهایی است. ابعاد این رهایی به درستی عیان نیست، اما او به شعری از هولدرلین پناه می‌برد که «هرجا خطر است نیروی منجی نیز می‌بالد». (آقاحسینی و روحانی، ۱۳۹۲: ۹۳ - ۸۸)

بدون تردید، داوری گفتمان خود را در موج سوم مدرنیته و در مقابل تجدد، چه در شکل روشنفکران موج اول و چه روشنفکران موج دوم مشروعیت می‌بخشد. او به درستی فهمیده است که بحران متافیزیک غرب یک واقعیت است. (داوری، ۱۳۶۳: ۱۲) گفتمان داوری به جای ثابت تلقی کردن ارزش‌ها و عناصر غرب، از متزلزل بودن و بحران غرب آغاز می‌کند. بنابراین زمانی که سخن از تزلزل و بی‌ثباتی و بحران ارزش‌ها و عناصر غرب است دیگر برخورد گزینشی که توسط روشنفکران لیبرال و روشنفکران دینی مطرح است، از نظر داوری کاری عبث است و طبیعتاً ستایش از یک غرب مفلوک و متزلزل نیز معنایی ندارد.

هایدگر به نظر داوری توانست حجاب از سیمای تغلب‌جویانه فلسفه غرب بردارد و این حقیقت درونی را آشکار سازد. حقیقتی که هایدگر از آن پرده‌برداری می‌کند همین نسبت انسان با هستی است. داوری بیان می‌کند که هایدگر نشان داد انسان باید در قرب وجود سکنی گزیند. (داوری، ۱۳۵۹: ۲۳۲) گفتمان داوری به پیروی از هایدگر بحران مدرنیته را به دلیل نسخ صورت قدیم نسبت بشر با هستی می‌داند. او همه جهان بشری را گرفتار در این نسبت وارونه می‌داند که باید راهی برای آن یافت. بدون اغراق، داوری در این بخش به درستی به بنیان‌های انقلاب اسلامی و دیدگاه‌های معمار انقلاب نزدیک می‌شود؛ چراکه او همانند امام خمینی هدف غایی آفرینش را تکامل انسان در تمامی ابعاد مادی و معنوی می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۱۷۰)

امام خمینی جایگاه مادیات را جایگاه ابزار و وسایل برای رسیدن به قرب وجود می‌داند و برای آنها به عنوان هدف هیچ موضوعیتی قائل نیست. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۷ / ۱۵ - ۱۴) به رغم اشتراک قدرتمندی که داوری با دیدگاه‌های معمار انقلاب دارد به وضوح می‌توان گفت که داوری در ساحت نقد بحران متافیزیک غرب رمزگشایی‌های خود را به نمایش می‌گذارد. اما امام خمینی علیه السلام با پشت‌گرمی به عنایت خداوندی از آغاز تجدیدنظرطلبی در الگوهای غربی و پاگیری یک انقلاب در تمام ابعاد مادی و معنوی بحث به میان می‌آورد. اینجاست که او به وضوح بیان می‌دارد که اسلام تمام ترقیات و همه صنعت‌ها را قبول دارد، لیکن با تباهی‌ها مخالف است؛ موضوعی که داوری بدین صراحت به آن نمی‌پردازد. (همان: ۹ / ۱۶۶)

داوری در پرتو معرفت دینی و نیز وجودشناسی هایدگری معتقد است که باید در نسبت میان انسان و هستی تجدید نظر کرد و رابطه استیلائی، غیر قدسی و زمینی را دوباره آسمانی و معنوی کرد تا خرد شیطانی غرب در مقابل خرد هدایت و قدسی سر تعظیم فرود آورد (داوری، ۱۳۶۳: ۳۳)

داوری از بحران غرب و شک در علم و عقل مدرن و بحران در نسبت انسان با هستی و خدا آغاز می‌کند. نباید علم و عقل مدرنیته ملاک و معیار سنجش امور قرار گیرد؛ علم و عقلی که بر پایه فلسفه سلطه‌جویی و استیلا بنا شده است. در حقیقت، داوری با برتری بخشیدن به عقل هدایت، اندیشه روشنفکری قبل از خود را که دین را در زمره موهومات و ضد عقل می‌دانست مورد چالش قرار می‌دهد. (داوری، ۱۳۸۴: ۱۴)

داوری و عبور از نقدهای رادیکال هایدگرانه مدرنیته و مفصل بندی عقل هدایت

با زبانی شاعرانه و استعاری، داوری معتقد است زمانی که در اساطیر یونانی، پرومته، آتش (خرد) را به انسان بخشید، آغاز جدایی میان انسان و آسمان شد. مرجعیت عقل در بشر که در هیئت فلسفه بروز کرد، یگانه یاور انسان در مقابل آسمان بوده است. (داوری، ۱۳۷۷: ۹۵) وی با همین زبان شهودی و شاعرانه نومی‌دی از آسمان و به سر بردن بی‌دوست در برهوت خاک را از تبعات مدرنیته بر می‌شمارد، عالمی که زبان ساکنان آن گنگ شده و مردمان به دشوای سخن یکدیگر را می‌شنوند و هر کس در تنهایی خود، به سودای رفاه دل خوش کرده است. (داوری، ۱۳۸۳: ۱۱۹)

بنابراین اگر پیوندها سست شده است بیانگر بروز ضعف و فتوری در عالم جدید است و مشکلات عالم کنونی مشکلات موقعی و موقتی و زودگذر نیست. این مشکلات حواله تاریخی بشر کنونی است. (همان: ۴)

به پیروی از جریان فکری هایدگر، داوری این وضعیت را در متن دینی روایت می‌کند. به بیان دیگر او ضمن تأیید نقدهای کوبنده هایدگر نسبت به مدرنیته، به دنبال مفهوم‌سازی مورد نظر خود در فضای فکری ایران است. او با تأسی به احمد فردید، غرب‌زدگی را معادل تمام ادبیات مفصل‌بندی شده هایدگر در ارتباط با بحران متافیزیکی موج سوم مدرنیته می‌نماید. چنانچه پرداختن به منجی در نگاه هایدگر اهمیت دارد این مهم به طریق اولی برای اندیشمندی همچون داوری در متن جامعه شیعی ایران موضوعیت دارد. (داوری، ۱۳۷۷: ۱۴۵)

با عبور از نگاه سلبی هایدگر، داوری آغاز پایان بحران غرب را با آغاز آشتی مجدد با عقل هدایت همراه می‌کند. (داوری، ۱۳۶۱: ۸۴) عقل غربی یا عقل مدرن، عقلی است که به هدایت پشت کرده است. این عقل عالم و آدم را خراب و فاسد کرده است. شأن این عقل تسخیر ماده است. (داوری، ۱۳۶۳: ۱۲)

انتقاد داوری از عقل غربی تا جایی است که او خرد غرب را خرد شیطانی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که به هیچ یک از ایدئولوژی‌های غرب حتی نفی آنها نباید اعتنا کرد. (داوری، ۱۳۶۱: ۲۶۵) در مقابل عقل غربی، داوری به عقل هدایت و نبوت و ولایت می‌پردازد و نشان می‌دهد که این عقل می‌تواند بشر را از پوچی نجات دهد و این عقل کاستی‌ها و تنزل مراتب انسانی را ندارد. (همان: ۸۵)

داوری از منظر نقدهای پست مدرن به سوئزکتیویسم و عقلانیت ابزاری، آن را در متن دینی خود تحت عنوان نفسانیت و عقل شیطانی در مقابل عقل ولایی و عقل نبوی مفصل‌بندی می‌کند و بر این نظر است که عقل جدید عقل حتی قوه درک موجودات و چیزها نیست. (داوری، ۱۳۸۳: ۴۹) تقابل علم تحصلی و تکنولوژیک با دین و شریعت یکی دیگر از مباحث مهم در گفتمان داوری است. به گمان او در دوره جدید بشر از وابستگی به شریعت قرون وسطی آزاد شده و به شریعت جدیدی به نام علم تحصلی و تکنولوژیک روی آورده است که مبنای آن اومانیزم است. (داوری، ۱۳۶۳: ۹۹)

او معتقد است که در دیانت، عظمت انسان در خضوع و خشوع در مقابل ذات احدیت است، اما در فلسفه همه چیز باید در برابر قدرت انسان خاضع و خاشع باشد. (داوری، ۱۳۷۳: ۱۱۲) علم جدید به اثبات انانیت و مذهب اصالت بشر رضایت می‌دهد و در این اثنا انسان در صدر ارزش‌ها قرار می‌گیرد. (همان: ۱۱۳)

در مقابل انسان غربی و تفکر اومانیزمی، داوری از تفکر عابدانه و انسان الهی سخن می‌گوید. بشری که حقیقت او در عبودیت است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۲۹) و غایت خلقت او در بندگی حق و کمالش در قطع تعلق از غیر خداوند است و در همه چیز جلوه او را می‌بیند و اراده تغییر عالم و تصرف در موجودات و سلطنت بر آنها نمی‌تواند بر وجودش حاکم باشد. (داوری، ۱۳۷۳: ۱۱۳) در پرتو چنین نگرشی است که داوری انقلاب اسلامی را حبل‌المتینی می‌داند که دوباره ارتباط از هم گسیخته بشر با حق و حقیقت را پیوند زد. (داوری، ۱۳۶۱: ۲۲۴)

داوری با زبان شهودگرایانه، انقلاب اسلامی را نشانه پایان تاریخ غربی و آغاز عهد دیگری در سایه لطف حق تلقی می‌کند. بشر به این پناه نیاز دارد و حتی وقتی که از آن دور شده است، دوری را باور نمی‌کند و نمی‌پذیرد. (همان: ۱۴۴)

داوری همچنین موازی با تحلیل‌های پست مدرنی همچون فوکو، انقلاب اسلامی را نه تنها تحول در ابعاد داخلی و منطقه‌ای بلکه در ابعاد جهانی و فراتر از آن ابعاد روحانی بشر جدید می‌داند:

آغاز انقلاب با دگرگونی قلب‌ها و چشم‌هاست و وقت و تاریخ این دگرگونی را با محاسبه نمی‌توان تعیین کرد و کسی که وقت را شناسد انقلاب را هم نمی‌شناسد. (همان: ۱۸)

داوری این ادعا را ندارد که انقلاب اسلامی تافته جداافتاده‌ای است که دور از تحولات غرب شکل گرفته است. بلکه او انقلاب اسلامی را جزئی از منظومه گسترده غرب می‌داند و تأکید دارد ما در نسبت با غرب انقلاب کردیم، ما از عالم جدا نیستیم ... این همه که ما از غربزدگی می‌نالیم، گواه آن است که ما نمی‌توانیم مسائل خود را جدا از مسائل موجود در عالم حل کنیم. (همان: ۱۴۱) در پرتو این مبانی فکری، داوری نگاه هایدگری به غرب را زمینه آزادی ایرانیان از زندان غربزدگی می‌داند. (داوری، ۱۳۷۳: ۵۷) هر چند از نظر او این وضعیت جدید که تحت تأثیر فلسفه غرب و علم جدید است غربزدگی است که تمام عالم را در بر گرفته است. (داوری، ۱۳۶۳: ۱۵۹)

با الهام از نظریه مراتب غربزدگی فرید، داوری غربزدگی را به منفعل و فعال تقسیم می‌کند و غربزدگی فعال را به منفعل ترجیح می‌دهد:

آن دسته از غربزدگان که ارزش‌های غربی را مطلق می‌دانند و نمی‌دانند که ارزش‌های غربی است، جزو پایین‌ترین مرتبه غربزدگی قرار می‌گیرند. اما مرتبه دیگر غربزدگی خودآگاهی نسبت به ارزش‌های غربی است. (همان: ۶۵)

داوری معتقد است باید مثل مردم اروپای غربی و آمریکای شمالی و روسیه و ژاپن، غربزده فعال بود. (همان: ۱۶۳) به نظر داوری بحث این است که چه کسی غرب را می‌گیرد و چگونه انتخاب می‌کند؟ اگر صورت غرب را ببیند تابع آن صورت می‌شود و چه بسا از مقلد بودن خود خبر نداشته باشد، اما اگر آن صورت را بشناسد می‌داند چگونه با آن برخورد کند. (داوری، ۱۳۷۳: ۸۸) اینجاست که داوری با اما و اگر وجود توسعه را می‌پذیرد. این نگاه، اما در منظومه فکری امام خمینی علیه السلام به گونه‌ای دیگر است. بنیان‌گذار انقلاب معتقد است که اگر قرار است کشور استقلال داشته باشد و آزادی حقیقی بیابد، باید کاری کرد که ایران اسلامی در همه چیز خودکفا باشد. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۶ / ۱۸۳)

چنان‌که پیداست نوعی حزم و احتیاط مثبت در دیدگاه بانی انقلاب نسبت به برنامه‌ریزی در شرایطی که انقلاب ایجاد شده است به چشم می‌آید، خصوصاً که مقتضیات زمان و مکان و انحصارطلبی‌های غریبان

وجود برنامه‌ریزی را غیر قابل پرهیز کرده است. (همان: ۷ / ۶۳۱) داوری از یک سو اندیشه خود را در تقابل با شرایط بحرانی متافیزیک غرب و باز کردن چشم روشنفکران ایرانی به این بحران رقم می‌زند و از سوی دیگر با بدبینی، نوعی توسعه از سر ناچاری را پیش می‌کشد.

از نظر داوری این یک نزاع موهوم است که روشنفکران ما درست در شرایطی که غرب به پایان خود رسیده است، به بحث عقب نیافتادن از قافله غرب بپردازند. (داوری، ۱۳۷۹: ۷۲) داوری روشنفکرانی همانند سروش را که به دنبال عصری‌سازی دین و برقراری دموکراسی هستند مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است این دست اصلاحات ریشه در تمدن اروپایی دارد و بخشی از تحقیق مدرنیته و آن عالم جدید بود که در ایران چنین نیازی وجود ندارد و این نیاز ناشی از وضع بیرونی و دنیای نفسانی پیشرفت و توسعه اجتماعی است و نه در ضرورت مسئله و اصل دین. (داوری، ۱۳۶۱: ۸۰)

داوری نگاهی شهودی به آینده دارد و می‌گوید:

من نسبت به آینده بدبین نیستم، بلکه معتقدم که کار بشر به مویی می‌رسد اما پاره نمی‌شود؛ من معتقد به مدد لطف الهی و دستگیری حق هستم همه ما معتقد به منجی هستیم. (داوری، ۱۳۶۳: ۵۷)

به وضوح می‌توان نوشت که داوری موج سوم مدرنیته را از یک سو حاوی بحرانی‌ترین شرایط تاریخی برای غرب می‌داند، شرایطی که در ضمن خود نویدبخش نیز هست که با آمدن خود می‌تواند بسترها را برای خودبالندگی جدیدی فراهم کند. از سوی دیگر چنانچه ما نیز شریک در حواله غرب بوده‌ایم می‌توان امیدوار بود که به سختی ایرانیان در پرتو انقلاب اسلامی دست به آشتی با عقل هدایت بزنند. این نکته را نباید فرو گذاشت و از تأکید بر آن نباید کاست که سراسر گفتمان داوری تحت تأثیر فلسفه هاییدگر است؛ به ویژه که او اصلاً در دایره موج سوم مدرنیته نظریه‌پردازی می‌کند. بلافاصله باید اقرار کرد که داوری با طرح انقلاب اسلامی و چشم اندازهای آینده آن به شکل ایجابی درصدد است تا گستره بومی اندیشه دینی را رونقی جدی ببخشد. به همین دلیل می‌توان گفت که او با مرکزیت سنت‌های دینی، گفتمان خود را معماری می‌کند (داوری، ۱۳۸۴: ۱۱۳) و از بنای تمدن اسلامی می‌گوید. (داوری، ۱۳۶۱: ۱۳۸)

در پایان این بخش، این مهم را نباید فرو گذاشت که به خلاف سروصداهای فراوانی که این روزها در مورد تجدیدنظرطلبی در دیدگاه‌های داوری به عرش بلند است انقطاع نظری تعیین کننده‌ای میان کتاب‌های «ما و راه دشوار تجدد» و «علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه» از یک سو و آثار قبلی داوری از سوی دیگر به چشم نمی‌آید. او در این آثار، ضمن حفظ فاصله خود با روشنفکران دینی و تأکید بر بحران متافیزیک غرب، لزوم برنامه‌ریزی را در همان چارچوب نه چندان خوش‌بینانه به غرب روایت کرده است. از انصاف به دور نخواهد بود چنانچه گفته شود که او در عین حفظ فاصله از روشنفکری دینی به دیدگاه‌های بنیانگذار انقلاب اسلامی نزدیک‌تر شده است.

عبدالکریم سروش از دین حداقلی تا فربهی عقلانیت و عرفان فردگرا

گفتمان روشنفکری عبدالکریم سروش را باید در نسبت معکوس با اندیشه رضا داوری برآورد کرد. او را باید در تداوم رویکرد روشنفکران مذهبی مورد توجه قرار داد که در سال‌های ۱۳۲۰ به بعد در مواجهه با گفتمان مدرنیزاسیون پهلوی اول و دوم، گفتمان چپ غیر مذهبی و نیز گفتمان روشنفکران غربگرا، مبحث رابطه دین با عقل و علم مدرن را به عنوان دال مرکزی و عنصر محوری گفتمان خود مفصل‌بندی کردند. روشنفکران مذهبی از ۱۳۲۰ تاکنون در مفصل‌بندی گفتمان روشنفکری دینی و چگونگی برقراری نسبت میان دین و عقل مدرن به سه روایت مختلف از هم تفکیک می‌شوند:

الف) روایت علم‌گرایانه: این روایت به دنبال ارائه استنباطی علمی از اسلام است و تلاش می‌کند اصول و مسائل اسلامی را بر مبنای علوم تجربی و طبیعی تحلیل کند. تلاش‌های بازرگان در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ صرف تبیین علم‌گرایانه از دین شده است. قرائت علمی بازرگان از دین، متکی به نگرش مثبت به علم جدید است. وی ابتدا علم و دین را دارای سرچشمه واحدی می‌داند (بازرگان، ۱۳۵۰: ۶۷) و سپس علم‌خواهی دین را به اثبات می‌رساند و در قدم نهایی در جهت انطباق علم و دین تلاش می‌کند. (بازرگان، ۱۳۶۰: ۱۵۰) در قرائت علم‌گرا که در مقابل گفتمان روشنفکران غربگرا و اثباتی مطرح می‌شود، عنصر دین را با علم تجربی و عقل مدرن سازگار می‌کند و در واقع به تفسیر علمی از دین اهتمام می‌ورزد.

ب) روایت ایدئولوژیک: تحت تأثیر غلبه گفتمان چپ و سوسیالیسم؛ این روایت تلاش دارد تفسیری انقلابی و ایدئولوژیک در مقابل اسلام سنتی و ماتریالیسم چپ ارائه دهد. علی شریعتی نماینده روایت ایدئولوژیک از دین است.

ج) روایت معرفت‌شناسانه: تحت تأثیر فلسفه علم و فلسفه دین؛ این روایت درصدد است که معرفت دینی را بر سر سفره عقل بنشانند. اگر در روایت ایدئولوژیک این آزادی یا عدالت یا دموکراسی بود که باید اسلامی می‌شدند، در روایت معرفت‌شناسانه، این دین است که باید متناسب با عدل و آزادی باشد. اگر در روایت ایدئولوژیک و علم‌گرا گفته می‌شود اسلام دموکراتیک و غیر دموکراتیک، این تحول در ساختار جدید جز این نیست که دین قیومیت خود را بر مقولات متنوعی از دست می‌دهد و آن را به عنوان مقولاتی برون دینی مطرح می‌کند. روایت معرفت‌شناسانه‌ای که عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نمایندگان آن هستند، در جهت اسلامی کردن مفاهیم و مسائل قدمی بر نمی‌دارد، بلکه در پی آن است که اسلام را با عصر و زمانه سازگار کند. (سروش، ۱۳۸۲: ۶)

هدف از ذکر این مقدمه آن بود تا نشان داده شود که گفتمان روشنفکری سروش در کدام منظومه و روایت روشنفکری دینی می‌گنجد. گفتمان سروش سال‌های آغازین انقلاب اسلامی تاکنون را در بر می‌گیرد. در این فاصله متن روشنفکری ایران که وی نیز در آن به مفصل‌بندی گفتمان خود می‌پردازد در برگیرنده

گفتمان‌های چپ مذهبی و غیر مذهبی، راست لیبرال و سنتی، گفتمان روحانیت شیعی و روشنفکران مذهبی سنت‌گرا می‌باشد. در این متن متنوع از نظر سیر تاریخی و فکری، گفتمان سروش از تقابل با مارکسیست‌ها تا تقابل با روحانیون سنت‌گرا و روشنفکران مذهبی سنت‌گرا تا سازگاری با اندیشه انقلاب تا دهه ۱۳۶۰ و سازگاری با گفتمان مدرنیته و روایت لیبرال دموکراسی تا روی آوردن به قرائت تأویلی - تفسیری از دین و در نهایت انکار وحی و حقیقت در نوسان است.

یک نکته به صراحت روشن است که مرجعیت اندیشه سروش را باید در «پسا پوزیتیویسم» کسانی همانند پوپر جستجو کرد. بنابراین، فهم گفتمانی سروش را می‌بایست در چارچوب پساپوزیتیویسم و تقابل‌های فکری پوپر با حلقه وین به ویژه ویتگنشتاین مورد توجه قرار داد. پوپر در «کتاب جستجوی ناتمام» خود توضیح می‌دهد که مسئول مستقیم فروپاشی حلقه پوزیتیویستی وین، خود او بوده است. به عنوان یک «ضد ذات‌گرا»، پوپر به تدریج کاری کرد که ویتگنشتاین در دوره دوم حیات علمی خود یکسره جستجوی یک نظام صدقی را به نفع تئوری بازی‌های زبانی به کناری گذارد. (پوپر، ۱۳۶۹: ۲۰۸)

پوپر به وضوح اشاره می‌کند که در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» نظریه‌هایی عنوان شد که برخی به فلسفه تاریخ و بعضی به تاریخ فلسفه مربوط می‌شد. مهم‌ترین آنها طرح نسبتاً مفصل «ضد ذات‌گیری» بود که به زعم پوپر نه نومیالیستی و نه مشاهده‌گرایانه به حساب می‌آمد. او به درستی عنوان می‌کند که کتاب «جامعه باز»، شامل انتقادهای کلیدی به «رساله» ویتگنشتاین بود. انتقادهایی که از دیدگاه مفسران ویتگنشتاین به کلی نادیده گرفته شدند. (همان: ۱۳۹) در این مجال کوتاه فرصت نیست تا دیالکتیک میان این دو متفکر - ویتگنشتاین و پوپر - کاویده شود، لیکن به روشنی، پوپر هیچ جایگاهی را برای حقیقت قائل نیست و درصدد است تا به برکت ضد ذات‌گرایی راه را به شکل همزمان برای ابطال‌پذیری و تأویل‌گرایی باز نماید. پوپر به صراحت می‌پذیرد که روش ضد ذات‌گرایی او ابتدا در حوزه علم به باروری ابطال‌پذیری انجامید، لیکن در جامعه باز، او این روش را به حوزه مباحث عقلانی نیز کشاند به گونه‌ای که حاصل آن «عقلانیت انتقادی» بود؛ عقلانیت انتقادی که به استیلای عریان تأویل‌گرایی منجر گشت. (همان: ۱۳۷)

پیدایش این نگاه ترکیبی «ابطال‌گرایی با هرمنوتیک» در جامعه غربی کاملاً طبیعی می‌نماید؛ چراکه تقابل‌های پوپری - ویتگنشتاینی از یک نقطه نظر راه را برای ملغمه‌ای از آراء شبه علمی و سیاسی در غرب گشود: راهی از پسا پوزیتیویسم تا پسامدرنیسم. اگر این موضوع در غرب طبیعی بود در ایران کاملاً غیر طبیعی به حساب می‌آمد. اولاً انقلاب اسلامی اصالت و اعتبار خود را وامدار اسلام و احیای معنویت در برابر غرب مادی جستجو می‌کرد و ثانیاً اسلام حداکثری در مقام عمل، شکستی را تجربه نکرده بود تا راه برای اندیشه‌های هم‌اوردطلب غربی باز شود.

اینجاست که سروش بانی ترویج «پسامدرنیسم به عنوان وسیله‌ای در خدمت علم به معنای پساپوزیتیویستی»

شد. این نگاه گفتمانی در اصل در فضای انقلاب اسلامی عجیب می‌نمود؛ چراکه مرجعیت تمدن غرب را که به تعبیر داوری در حال اغما و بحران بود همانند روند غرب‌باوری روشنفکران عصر مشروطه تجدید می‌کرد و افزون بر این، علاقمند بود تا در منطق خودباوری اسلامی و دینی شکاف اندازد. چنین به نظر می‌رسد که به رغم تمام آشخورهای فکری دیگری که گفتمان غرب‌گرای سروش را تغذیه کرده است موجودیت آن را بتوان در ترویج تأویل‌گرایی پسامدرنیسم در خدمت ابطال‌گرایی پساپوزیتیویستی دید. پیامد این نگاه و بلکه بازی معرفتی ویرانگر به حساب می‌آید: ظهور دینی خنثی و پذیرش مدرنیته و نه بحران متافیزیکی تمدن غرب.

در حقیقت، سروش با آگاهی از جهان رازدایی شده و عصر خالی از معنویت و اخلاق که تحت لوای عقل خودبنیان، متافیزیک و دین را در حجاب خود فرو برده بود، از منظر ایجاد سازگاری میان عقل و دین برآمد. (سروش، ۱۳۷۲ الف: ۳۵) عقلی که از خرد دکارتی و اثباتی فاصله داشت و بیشتر عقل کانتی را مطمح نظر قرار می‌داد و بنابراین سروش با استفاده از نقدهای پساپوزیتیویستی چون پوپر، دال عقل جدید را در متن عرفانی، اخلاقی مولانایی و غزالی در قالب دینداری تجربت‌اندیش و معرفت‌اندیش معنا کرد و به جعل گفتمانی سازگار با جهان عقلانی مدرن و نظام لیبرال دموکراسی اقدام کرد. او در شعاع همین استفاده ابزاری از تأویل‌گرایی در خدمت مدرنیته رنگ باخته می‌نویسد که شیوه‌های پساپوزیتیویستی در بجه‌ای نوین برای فهم مسائل اجتماعی باز کرد که طی آن می‌شد راحت درک معرفت دینی را جایگزین دین و آموزه‌های دینی کرد. (سروش، ۱۳۷۵ الف: ۱۷۵ - ۱۷۴)

از این‌رو، او ضمن تأثیرپذیری از نگرش‌های پساپوزیتیویستی و نیز هرمنوتیک فلسفی، نظام معنایی خاصی را جعل می‌کند که موازی با لیبرال دموکراسی بحران‌زده غرب می‌باشد. در اینجا لازم است سیر تحول اندیشه سروش مرور شود تا بتوان قضاوتی مناسب را به نتیجه رساند.

رویارویی با گفتمان چپ و نقد مارکسیسم

آغاز شکل‌گیری گفتمان سروش با موضع انتقادی او در مقابل گفتمان چپ مارکسیستی در ایران همراه است. او در آغاز دهه ۱۳۵۰ تا سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مارکسیسم را به عنوان گفتمانی علیه توحید و دین مورد چالش قرار می‌دهد. سروش با نوشتن کتاب‌هایی تحت عنوان «نهاد ناآرام جهان» «درآمدی بر تضاد دیالکتیکی»، «ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم»، «علم چیست، فلسفه چیست؟» و «دگماتیسم نقابدار» در مقابل رویکرد تاریخی مارکسیست‌ها و ماتریالیسم دیالکتیک به بحث توحید، متافیزیک و غایت ایمانی بشر در مقابل اخلاق علمی و تکاملی مارکسیست‌ها می‌پردازد.

سروش به تاسی از گفتارهای پوپر که انتقادهای گسترده‌ای بر مارکسیسم دارد، به نقد علمی بودن مارکسیسم می‌پردازد. سروش تقابل دیالکتیک / متافیزیک را که به برتری دیالکتیک منجر می‌شود، نادرست دانسته و بر این نظر است که متافیزیکی فکر کردن منافاتی با دیالکتیک ندارد. اینکه تفکر را به دیالکتیک و

متافیزیک تقسیم می‌کنند، یک تهمت ناجوانمردانه است. (سروش، ۱۳۵۷: ۶۷) اگر در اثبات‌گرایی و پوزیتیویسم، متافیزیک به دلیل غیر قابل مشاهده بودن و غیر اثباتی بودن امری موهوم و در حاشیه است، از منظر پساپوزیتیویست‌هایی همانند پوپر، رویکرد ضد ذات‌گرانه تعقیب می‌شود که پیامد مستقیم آن بازی‌های زبانی و دوری از هرگونه نظام صدقی است. (سروش، ۱۳۵۸: ۲۲۵ - ۲۲۳)

نحیف‌سازی فقه و فربه کردن دین حداقلی

گفتمان روشنفکری سروش پیش از طرح مشخص نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، موازی و هم‌زمان با گفتمان جمهوری اسلامی بود و در این شرایط به نقد غیریت‌های گفتمان انقلاب اسلامی اهتمام داشت. اما از سال‌های ۱۳۶۷ به بعد سروش با طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت به این سازگاری و هم‌زمانی پایان می‌دهد. البته پیش از این، او در نقد اسلام ایدئولوژیک و طرح تقابل گفتمان سبز / سرخ این زمینه‌سازی را به ویژه در آثار علی شریعتی انجام داده بود، اما از این مقطع به بعد گفتمان سروش در راستای کاهش گستره مداخله دین در امور اجتماعی و سیاسی به مفصل‌بندی عناصر گفتمانی خود اقدام می‌ورزد. او به پیروی از رویکرد تأویل‌گرا به متون مذهبی، از جمله هرمنوتیک فلسفی گادامر، باب تفسیر شریعت و فهم معرفت دینی را گشوده می‌داند و از این رهگذر حکومت دموکراتیک دینی، دین حداقلی و اسلام فردی و عرفان فردگرا را استنتاج می‌کند. (سروش، ۱۳۷۵ الف: ۱۸۳)

او تحت تأثیر رویکرد پوپری، عقل ابزاری و اثباتی را نقد می‌کند و در مقابل روشنفکران پیشین که دین و ارزش‌های معنوی را ضد عقل و علم دانستند، موضع‌گیری می‌کند. نکته قابل توجه در مواجهه سروش با روشنفکران دین‌ستیز اواخر دوره قاجار آن است که او نه به بررسی بسترهای فکری مدرنیته که به دنبال حذف دین و برقراری نظام‌های سکولار و ایجاد یکدستی و یکنوایی بودند، بلکه به درون دین باز می‌گردد و قصد دارد تا به یمن تأویل‌گرایی برخاسته از ضد ذات‌گرایی، راه را برای دینی به اصطلاح نحیف و بی‌فروغ آماده کند. البته او هنوز در این برهه پروای نادیده انگاشتن حقیقت دین را نداشت. بنابراین، در این دوره با زیرکی تمام، اعتقاد ضد ذات‌گرانه خود را با این کلیشه که حقیقت ثابت است، لیکن فهم آن در سیلان است مخفی می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که مراد وی از حقیقت، دال آن است و نه نفس الامر حقیقت! اینجاست که دال‌گرایی پسامدرنیستی به عنوان وسیله توجیهی در خدمت پساپوزیتیویسم علمی قرار می‌گیرد. لفظ «حقیقت» تکرارناپذیر لیکن معنا و فهم آن متکثر، متحول و تکرارپذیر می‌شود.

در این مسیر، سروش درمی‌یابد که بررسی تأویل‌گرا می‌تواند زمینه را برای جعل معنا و فهمی متناسب با حال و مقام امروز از متون دینی فراهم سازد و در نتیجه از راه بازی‌های زبانی، سازگاری میان عقل و علم مدرن با دین فراهم شود. (سروش، ۱۳۸۲: ۳۵۶) از نظر او امروز حرکتی به نام روشنفکر جدید در ایران به بازتعریف نسبت عقل و دین همت گماشته است و خصوصاً در تفسیر متن مقدس از دستاوردهای جدید

هرمنوتیکی و از تجربه مسیحی کمک می‌گیرد؛ کمکی که از راه حذف نظام صدقی و برجسته‌سازی بازی‌های زبانی امکان‌پذیر شده است. (سروش، ۱۳۸۶: ۱۶) بنابراین در نظریه قبض و بسط تتوریک شریعت از بشری بودن معرفت دینی و تعدد فهم از شریعت سخن می‌گوید. معرفت دینی (یعنی فهم ما از کتاب و سنت) معرفتی بشری است و مانند دیگر شاخه‌های معرفت در تحول و تکامل و قبض و بسط رخ می‌دهد و فهم شریعت، مستقل از فهم طبیعت به معنای گسترده آن نیست. (سروش، ۱۳۷۵ الف: ۲۴۵)

اما چرا سروش هرمنوتیک فلسفی را مبنای کار بر می‌گزیند؟ در جواب می‌توان گفت که در هرمنوتیک روشی، هر متن معنایی مشخص و نهایی دارد که مراد جدی گوینده و مؤلف مورد توجه است و رسیدن به معنای جدی گوینده و معنای واقعی متن با پیمودن روش عقلایی فهم امکان‌پذیر است. از نظر «شلایر ماخر» فهم، بازتولید و بازسازی دنیای ذهنی آفریننده اثر می‌باشد و مفسر زمانی موفق است که بتواند در این بازسازی موفق باشد. این نظریه به دیدگاه تفسیر اسلامی نزدیک‌تر است که هدف از تفسیر متن در متون اسلامی را فهمیدن و پی بردن به مقصود خداوند و معصوم علیه السلام می‌داند. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۶) این در حالی است که هرمنوتیک فلسفی هدف را نه فهم وحی الهی و سخن معصوم، بلکه درک معنای آن متناسب با فهم مخاطب و شرایط و بسترهای تاریخی می‌داند. (همان: ۹۰) در حقیقت، دخالت ذهنی مفسر در فهم متن، شرط وجودی حصول فهم است و درک واقعی از متن امکان‌پذیر نیست و هیچ‌گونه فهم ثابت و غیر سیالی وجود ندارد، در نتیجه قرائت‌های مختلف در طول و عرض زمان پایان ناپذیرند. (همان) در پرتو ابزاری دیدن تأویل‌گرایی در خدمت ابطال‌پذیری مدرن، عبدالکریم سروش آن قدر دین را تراش می‌دهد تا حدی که بتواند در فهم بشر وابسته به عقلانیت خودبنیان مدرن درآید و بتواند با آن هماهنگ و همراه شود. (سروش، ۱۳۷۵ الف: ۱۹۳)

سروش به موازات طرح تأویل‌گرایی آمیخته با پساپوزیتیویسم پوپری، نحیف‌سازی فقه را در اندیشه خود پروریده و به زعم خود، ناسازگاری آن با عقل مدرن را عامل عقب‌ماندگی تلقی می‌کند. غافل از اینکه عنایت ویژه به عقلانیت و توجه خاص به اجتهاد همواره موجب سازگاری دین با مقتضیات زمانه شده است. آری پذیرش مرجعیت علمی غرب، به ویژه نگاه پوپری مبنی بر ضد ذات‌گرایی و ترکیب آن با تأویل‌گرایی نه تنها موجب نفی اصالت دین و ناتوانی آن در پاسخ‌گویی به مقتضیات زمانه می‌گردد بلکه گستره علوم دینی یکجا به تیغ غیریت سپره می‌شود. او با پناه گرفتن در پس نگاه پساپوزیتیویستی، ابایی ندارد تا با مغالطه‌ای دم دستی، ضعف و فتور در ارکان دینی جامعه دینی گذشته را به حساب به اندیشه نگرفتن پساپوزیتیویسم از یک سو و تأویل‌گرایی از سوی دیگر بگذارد. غافل از اینکه آفت‌زدگی گذشته اندیشه دینی و اصلاح و تدبیر آن یک بحث است و ریشه‌کنی این اندیشه و جایگزینی آن با بازی‌های زبانی، بحث دیگر. (سروش، ۱۳۷۱: ۳۷) ارائه فهم تجربیت‌اندیش از دین و تأکید بر تجربه خصوصی و فردی فهم دین، در جهت آن است که غرب‌گرایی و تابع‌سازی جامعه دینی از اسلوب‌های به اصطلاح علمی غرب در موج سوم مدرنیته تثبیت شود. (سروش، ۱۳۷۲ ب: ۴۳)

از این رهگذر ارائه بسط تجربه نبوی باب تازه‌ای می‌گشاید که در جهت تبیین بیشتر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت است. در قبض و بسط، سخن از ثابت بودن «دال» شریعت و متغیر بودن فهم آن به میان می‌آید، ولی در بسط تجربه نبوی از تاریخت خود دین و تجربه دینی گفته می‌شود: «اسلام یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است.» (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹) اگر در قبض و بسط تئوریک شریعت تنها روشنفکران دینی قادر به درک عصری شدن معرفت دینی هستند، در تجربه نبوی عارفان می‌توانند بر غنای تجربه دینی بیفزایند. (همان: ۲۸ - ۲۷)

سروش نمی‌تواند در قبض و بسط همانند پوپر ضد ذات‌گرایی را در برابر دیدگان مردم متدین و مسلمان به نمایش گذارد، بنابراین کلیشه «حقیقت ثابت است» جعل می‌شود تا سیلان فهم دینی به عنوان امری بشری نتیجه دهد. چنانچه سروش یک تأویل‌گر حرفه‌ای به حساب آید او «دال» را از حقیقت حذف کرده است تا متهم به نیست‌انگاری و ضد ذات‌گرایی نشود. از این زاویه، تجربه نبوی عربان‌سازی ضد ذات‌گرایی کتمان شده در قبض و بسط به حساب می‌آید.

بحث دین حداقلی در بسط تجربه نبوی در مقابل حکومت دینی مطرح شد تا او بتواند فضا را برای طرح نظریه حکومت دینی حداقلی فراهم سازد که صرفاً به امور دنیایی و معیشتی مردم می‌پردازد. (همان: ۱۵۹) بر مبنای نگاه مرجعیت‌پنداری غرب، گفتمان سروش در باب حکومت حرف حداقلی دارد. (همان: ۱۱۱)

سراسر معصومانه دیدن غرب و نادیده گرفتن تاریخ خودببینان و استعلایی آن، که مورد انتقاد متفکران غرب هم می‌باشد، ناشی از نگاه خوشبینانه به جهان واقعیات است. سروش معتقد است غرب همین اطوار و شتون و علوم و آداب و الحاد و تدوین ظاهر در مغرب‌زمینیان نیست و (وحدت اعتباری) این نظام عین وحدت (اعتباری) غرب است. در نتیجه بی‌هراس باید گزینش کرد و از مالخولیای غرب‌گرفتنی باید پرهیخت. (سروش، ۱۳۷۵: ۲۳۶) اینکه چگونه می‌شود گزینش کرد وابسته به رهاسازی عنان تأویل‌گرایی در غیاب هرگونه اصالت ذات‌گرایی دینی است: تکرار ناپذیری «دال» حقیقت و تکرار پذیری و سیلان فهم حقیقت.

نتیجه

نسبت روشنفکری و مدرنیته در ایران موضوعی مهم در آسیب‌شناسی جریان روشنفکری و تحدید و تولید مرزهای هویتی محسوب می‌شود. در این مقاله اندیشه روشنفکری بعد از انقلاب اسلامی و نسبت آن با موج سوم مدرنیته مورد توجه قرار گرفت. در این مقاله دو متفکر مورد توجه قرار گرفتند. بررسی اندیشه‌های داوری و سروش از این جهت اهمیت دارند که اولاً در فضای موج سوم طراحی شده‌اند و ثانیاً یکی - اندیشه‌های داوری - هم پوشانی‌هایی با اندیشه‌های بنیان‌گذار انقلاب اسلامی دارد و دیگری مفارقت اصولی با آن می‌یابد. ثالثاً این اندیشه‌ها در برخورد و مواجهه با یکدیگر هنوز فضای فکری جامعه را متأثر از خود ساخته‌اند. آنچه در این بررسی قابل توجه است اینکه اگر در دوره‌های گذشته روشنفکران ایرانی به تبعیت از اصول و

ارزش‌های غرب و نیز وجهی از معناسازی از نگاه مدرنیته غرب پرداختند، روشن‌فکران ایران از جمله رضا داوری و عبدالکریم سروش تحت تأثیر وضعیت پست مدرن به مواجهه با مسائل جامعه خود می‌پردازند. داوری از بحران غرب، بحران انسان غربی و عقل مدرن پرده برمی‌دارد. پرداختن به موضوع کلیدی وجودشناسی «من هستم پس می‌اندیشم» دلالتی واضح بر نقد کوبنده داوری از اندیشه دکارتی مدرنیته است. نقد متافیزیک بحران‌زده غربی، وجودشناسی و خروج از وضعیت بحرانی غرب، کار هایدگر است و در این بخش می‌توان عنوان کرد که داوری تبیین مختصات تمدن غرب را آن‌چنان که هایدگر استادانه مفصل‌بندی کرده پسندیده است. از سوی دیگر، داوری به درستی می‌داند که فضای فکری ایران مستقل از امواج مدرنیته نیست. اینجاست که او بلافاصله به گنجینه فرهنگ دینی - اسلامی می‌آید و راه برون شد از کمند غرب‌زدگی را تحلیل می‌کند. او به درستی انقلاب اسلامی ایران را تلاشی سخت برای رهایی از بحران مدرنیته قلمداد می‌نماید. بنابراین، شاید با حزم و درنگی علمی گفت که داوری از یک سو مرجعیت اندیشه‌های هایدگر را حداقل در حوزه سلبی و نفی معرفت‌شناسی غربی پذیرفته است. از سوی دیگر تلاش‌های فکری - ایجادیی داوری به ویژه در خصوص انقلاب اسلامی و وضعیت ما در شرایط حاضر حاکی از پذیرش دستمایه‌های درونزای دین است.

اما سروش نیز به شکلی اهمیت یافتن معنا و ارزش دین و احیای آن را که در نگرش پوزیتیویستی مدرنیته به محاق رفته بود، می‌پذیرد. لیکن برای فضای موج سوم که دین یکسره عالم و آدم را تحت تأثیر قرار داده است، راهی کاملاً متفاوت را پیش می‌کشد. راه کار او همان بازسازی اندیشه‌های روشن‌فکران سکولار عصر مشروطه، اما در قالبی تأویل‌گرایانه است. درست است که افکار سروش در موج سوم ناظر بر مفصل‌بندی نسبت نحیف دین با علم تجربی فریه شده است، لیکن سروش تأویل‌گرایی برخاسته از عمق گفتمان پسامدرنیستی را در خدمت مدرنیته - پساپوزیتیویسم - قرار می‌دهد. او نام این مفصل‌بندی را سازگار کردن دین با دنیای جدید می‌نامد. چنان‌که گذشت می‌توان گفت که سروش از ذات‌گرایی اندیشه دینی عبور کرده است؛ عبوری که برای او شرایط دلخواهانه‌ای را ایجاد می‌کند که به وضوح بتواند دین را تا سر حد امکان، نحیف کرده در کالبد فریه علم‌گرایی پوپری بدون هرگونه ملاحظه‌ای بدمد.

آنچه در این نوشتار آمد واکاوی دو گفتمان داوری و سروش بود تا نشان داده شود که این نگاه‌ها در چه شرایطی شکل گرفته و میزان تأثیرپذیری آنها در مرجعیت غرب روشن شود. اندیشه اشتراوس در تبیین دوره بندی‌های مدرنیته توانست نشان دهد که تا چه میزان گفتمان‌ها به اقتضانات زمانی خود وابستگی دارند. درحالی که اندیشه سروش نگاهی ابزاری نسبت به موج سوم دارد، اصل و اصالت از آن علم‌گرایی پوپری است. برعکس، داوری ضمن الهام‌گیری از اندیشه‌های هایدگر، مرجعیت اندیشه دینی را در آثار و نوشته‌های خود تأیید و پشت‌نویسی می‌کند. تا آنجا که می‌توان هم پوشانی‌های جدی میان اندیشه‌های این متفکر و نگاه انقلاب اسلامی به دست داد.

با همه این اوصاف، نگاه به اصالت انقلاب اسلامی ساحتی برتر است که می‌بایست آن را در آفتابهای پساگفتمانی به واکاوی و تحقیق گذاشت. در این خصوص به شکل خاص دیدگاه‌های امام خمینی ره مورد توجه قرار خواهد گرفت.

منابع و مأخذ

۱. آقاخسینی، علیرضا و حسین روحانی، ۱۳۹۲، «تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۲، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۲. اشترواس، لئو، ۱۳۷۳ الف، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. _____، ۱۳۷۳ ب، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. _____، ۱۳۶۹، *صحیفه نور*، تهران، سازمان اسناد و مدارک انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی.
۶. بازرگان، مهدی، ۱۳۵۰، *راه طی شده*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۷. _____، ۱۳۶۰، *گمراهان*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۸. پوپر، کارل، ۱۳۶۹، *جستجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. حقیقی، شاهرخ، ۱۳۸۱، *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، تهران، آگه، چ ۱.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۵۹، *فلسفه چیست؟*، تهران، فرهنگستان فلسفه ایران.
۱۱. _____، ۱۳۶۱، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، چ ۲.
۱۲. _____، ۱۳۶۳، *شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)*، تهران، سروش، چ ۲.
۱۳. _____، ۱۳۷۳، *فلسفه در بحران*، تهران، امیرکبیر، چ ۱.
۱۴. _____، ۱۳۷۴، «راهبردهای جدید فلسفه: گفتگو با رضا داوری اردکانی»، *کیهان فرهنگی*، سال ۱۲، ش ۱۲۴.
۱۵. _____، ۱۳۷۹، *انوپیی و عصر خرد*، تهران، ساقی.
۱۶. _____، ۱۳۸۴، *رساله در باب سنت و تجدد*، تهران، ساقی.
۱۷. _____، ۱۳۸۶، *درباره غرب*، تهران، هرمس، چ ۲.
۱۸. _____، ۱۳۸۹، *علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه*، تهران، نشر در انتظار فردایی دیگر.
۱۹. _____، ۱۳۷۷، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۴.

۲۰. _____، ۱۳۸۳، فرهنگ، خرد و آزادی، تهران، ساقی.
۲۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۷، علم چیست، فلسفه چیست؟، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۲. _____، ۱۳۵۸، ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم، تهران، نشر آزادی.
۲۳. _____، ۱۳۷۱، رازداری، روشنفکری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ج ۲.
۲۴. _____، ۱۳۷۲، الف، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. _____، ۱۳۷۲، ب، «دینداری و خرد ورزی»، ماهنامه کیان، شماره ۱۲.
۲۶. _____، ۱۳۷۳، قصه ارباب معرفت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۷. _____، ۱۳۷۴، «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، ماهنامه کیان، شماره ۱۶.
۲۸. _____، ۱۳۷۵، الف، قبض و بسط تنوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ج ۵.
۲۹. _____، ۱۳۷۵، ب، تفرج صنع، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ج ۴.
۳۰. _____، ۱۳۷۶، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. _____، ۱۳۷۷، پلورالیسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۲. _____، ۱۳۸۲، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ج ۴.
۳۳. _____، ۱۳۸۴، آیین شهریاری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۴. _____، ۱۳۸۶، «اندر باب عقل»، مجله مدرسه، سال دوم، شماره ۶.
۳۵. کالینز، جف و سلینا هاوارد، ۱۳۸۵، هایدگر، ترجمه صالح نجفی، تهران، شیرازه.
۳۶. میرسپاسی، علی، ۱۳۸۹، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو، ج ۴.
۳۷. واعظی، احمد، ۱۳۸۰، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.