




Irano-Islamic Research in Politics, Vol.2, No1, 38-60.

 [20.1001.1.28212088.1402.2.1.1.8](https://doi.org/10.1001.1.28212088.1402.2.1.1.8)

Language and the problem of interpretation in the intellectual opinions of Abdul Karim Soroush¹

Anoosheh Darbandi²

AliAkbar Amini³

Hamed Ameri Golestani⁴

Abstract

Religious intellectuals after the revolution, by turning towards some European philosophical schools, such as analytical philosophy, adjusted their intellectual opinions based on them. Although their main discussion was to pay attention to religious categories such as "religious knowledge", "dynamic jurisprudence" and, in the political dimension, "religious government", their extra-religious attitude and headed by Abdul Karim Soroush were based on those schools. The two categories of language and the issue of interpretation are important components of this extra-religious view. The present study, with the aim of knowing these two components in the intellectual opinions of Soroush, based on what has been raised in the thought of philosophers such as Wittgenstein and Gadamer, deals with the question of what language and the problem of interpretation, in the thought of Wittgenstein and Gadamer, is a reflection in the intellectual opinions. Did they have a drink? By using a philosophical component of language and interpretation, Soroush pays attention to redefining the relationship between reason and religion in his intellectual views, and in the interpretation of holy texts and also religious foundations, he takes advantage of new exegetical achievements and the three categories of "religious knowledge", "jurisprudence" It offers "dynamic" and "religious democratic government" and it can be said that it does this with a kind of "dialogue" between the foundations of religious knowledge and the two categories of "language" and "interpretation".

Keywords: *language, interpretation, intellectualism, Soroush.*

¹ . Received: 2022/11/03; Accepted: 2023/01/04; Printed: 14/04/2023

² . Ph.D. Student in Political Sciences Political Science Department, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran; Ph.D. Student in Political Sciences, Political Science Department, Khuzestan Science and Research Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. anooshedarbandi@gmail.com

³ . Assistant Prof. Political Science Department, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author) amini.aliakbar@yahoo.com

⁴ Assistant Prof. Political Science Department, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. hamed.ameri@gmail.com



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال دوم، شماره اول (پیاپی پنجم)، بهار ۱۴۰۲، ۳۸-۶۰.

زبان و مسئله تفسیر در آرای روشنفکری عبدالکریم سروش^۱

انوشه دربندی^۲

علی اکبر امینی^۳

حامد عامری گلستانی^۴

چکیده

روشنفکری دینی پس از انقلاب، با چرخش‌هایی به سمت برخی از مکاتب فلسفی اروپایی، نظیر فلسفه تحلیلی، آرای روشنفکری خود را بر مبنای آنها تنظیم کرد. اگرچه بحث اصلی آنها، توجه به مقولات دینی نظیر «معرفت دینی»، «فقه پویا» و در بُعد سیاسی «حکومت دینی» بود، نگرش برون‌دینی آنها و در رأس‌شان عبدالکریم سروش، مبتنی بر آن مکاتب بود. دو مقوله زبان و مسئله تفسیر از مؤلفه‌های مهم این نگاه برون‌دینی است. پژوهش حاضر، با هدف شناخت این دو مؤلفه در آرای روشنفکری سروش، بر اساس آنچه در اندیشه فلاسفه‌ای همچون ویتگنشتاین و گادامر مطرح شده است، به این پرسش می‌پردازد که زبان و مسئله تفسیر در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر، چه بازتابی در آرای روشنفکری سروش داشته است؟ سروش با استفاده از مؤلفه‌های فلسفی زبان و تفسیر، در آرای روشنفکری خود به بازتعریف نسبت عقل و دین توجه کرده و در تفسیر متون مقدس و نیز مبنای دینی از دستاوردهای نوین تفسیری بهره می‌گیرد و مقولات سه‌گانه «معرفت دینی»، «فقه پویا» و «حکومت دموکراتیک دینی» را عرضه می‌کند و می‌توان گفت این کار را با نوعی «دیالوگ» میان مبنای معرفت دینی و دو مقوله «زبان» و «تفسیر» انجام می‌دهد.

واژگان کلیدی: زبان، تفسیر، روشنفکری، سروش.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۱/۲۵

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، پردیس علوم و تحقیقات خوزستان، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران
anooshedarbandi@gmail.com

۳. استادیار علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
amini.aliakbar@yahoo.com

۴. استادیار علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران
hamed.ameri@gmail.com

مقدمه

روشنفکران ایرانی، در طول بیش از یک سده و نیم فعالیت فکری خود، آبخوره‌های متفاوت فکری داشته و بنا بر تعابیر رایج، «موج»‌های مختلفی را از سر گذرانده‌اند؛ از پذیرش کامل مدرنیته و مکاتب رایج زمان تا نقد و بعضاً نفی آنها. روشنفکری پس از انقلاب اسلامی، در عین تنوعی که در آن وجود دارد، بیش از نسل‌های پیشین به دنبال شناخت مبتنی بر فلسفه‌های غربی و اندیشه‌گران آن هستند. این مسئله، به‌ویژه در روشنفکران موسوم به «روشنفکر دینی»، به‌وفور دیده می‌شود. یکی از سرآمدان این جریان، عبدالکریم سروش است که در بخش‌های مهمی از آرای روشنفکری خود، با ارجاع به مبانی فلسفی غربی، در پی ارائه گزاره‌های مدنظر خود در زمینه‌های گوناگون است. بدون شناخت این مبانی فلسفی، درک درست و ژرف از آرای سروش امکان‌پذیر نیست و از این‌رو، برای شناخت نگاه «برون‌دینی» سروش به مقولاتی همچون «معرفت دینی»، «فقه پویا» و «حکومت دموکراتیک دینی» که اصلی‌ترین آرای روشنفکری او را تشکیل می‌دهند، توجه به این مبانی دارای اهمیت زیادی است. بر این اساس، مقاله پیش‌رو با در نظر داشتن دو مؤلفه «زیان» و «تفسیر» در آرای روشنفکری سروش، به دنبال آن است که مبانی فلسفی آرای سروش را در دو فیلسوف بزرگ غربی یعنی ویتگنشتاین و گادامر پیدا کرده و نشان دهد. سروش با بهره‌گیری از مبانی اندیشه ویتگنشتاین و مقولاتی که او از آن بهره می‌برد، به دنبال بازسازی اندیشه دینی است. چنین استفاده‌ای برای سروش به‌قدری بااهمیت است که می‌توان گفت بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض‌های سروش از منظر مقولات فلسفه ویتگنشتاین، مانند استعارات و نیز بازی‌های زبانی او، درک آرای روشنفکری سروش کاری بسیار دشوار خواهد بود. فلسفه ویتگنشتاین به سروش این امکان را می‌دهد تا بتواند زیان و بیان دین را بر اساس آن تفسیر و تعبیر کند؛ کاری که در ادامه با بهره‌گیری از فلسفه گادامر و هرمنوتیک او انجام می‌دهد. بنابراین، نقطه تلاقی موضوع برای عبدالکریم سروش که محل بحث این مقاله نیز هست، درکی است که او از این مقولات پیدا کرده و ارتباطی است که میان زیان و بیان فلسفی-تفسیری او با مبانی اندیشه‌اش در فلسفه ویتگنشتاین و گادامر دارد. مقاله حاضر به دنبال شناخت این تلاقی و

نیز درک بهتر از آرای روشنفکری سروش است تا در پرتو آن بتوان بخش مهمی از روشنفکری دینی پس از انقلاب را درک کرد.

چارچوب نظری (مفهومی): زیان و مسئله تفسیر

بحث اصلی در زمینه چارچوب مفهومی این مقاله، توجه به دو مفهوم «زیان» و «تفسیر» است. این دو مفهوم اساسی، در دو فیلسوف بزرگ معاصر بررسی خواهند شد. یکی لودویگ ویتگنشتاین و دیگری هانس گئورگ گادامر. نقطه اشتراک این دو فیلسوف، توجه آنها به «زیان» و آن چیزی است که ویتگنشتاین بازی زبانی می‌نامد و گادامر نیز در هرمنوتیک خود از آن بهره می‌برد. بحث درباره زیان را از منظر مفهومی می‌توان این‌گونه آغاز کرد که «شماری از متفکران گذشته معتقد بودند زیان فرع بر اندیشه است و اساساً عنصر تفکر امری خصوصی و متمایز از زیان است. برای مثال، کارتزین و هابز در شمار کسانی بودند که برای نام‌ها و اسامی در زیان عمومی نقشی عرضی قائل بودند» (آپیا، ۱۳۸۷، ۱۱۵). اما نگرش پسینی و تجربه‌گرای ویتگنشتاین او را بر کارکردهای کیفی زیان و نقشی که می‌تواند بر تحولات مفهومی متون کتبی و شفاهی اثر گذارد، واقف کرد و به نظریه کاربردی بودن معنا جانی دوباره بخشید. او با استعاره «بازی زبانی»، چنان در اهمیت واژگان یک متن استدلال کرد که حتی امتناع زیان خصوصی وی را نیز می‌توان به‌عنوان فزاینده‌ای تکمیلی بر دیدگاهش نسبت به زیان در شمار آورد. به عبارت دیگر، «بازی زبانی» را می‌توان کلیدواژه فهم فلسفه ویتگنشتاین متأخر دانست. بارزترین مناسبت میان بازی و زیان در این است که هر دو فعالیتی جامعه‌شناختی از سوی انسان هستند و نه چیزی متعالی که صرفاً در ذهن جریان می‌یابد یا فقط مجموعه‌ای از نسبت‌های منطقی و مجرد را در بر گیرد. ویتگنشتاین مقصود خود را از بازی زبانی چنین بیان می‌کند: «اینجا با اصطلاح «بازی زبانی» قصد برجسته‌ساختن این واقعیت را داریم که سخن‌گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ۲۳). از نظر او، زیان واقعیتی است اجتماعی و در دسترس همگان، نه جوهری که بتوان ماهیت آن را با استدلال ذهنی محض به دست آورد (مگی، ۱۳۷۴، ۱۷۳).

اساس نظریه زبانی ویتگنشتاین دوم بر بازی‌های زبانی است. در این دیدگاه، وی نظریه پیشین خود را که بر زبان کامل علمی استوار بود و تنها وظیفه‌اش شرح جهان و به تصویر درآوردن آن بود، به کنار می‌نهد و زبان را همچون کنش‌های اجتماعی تلقی می‌کند که هر کدام از کاربردهایش، غرض و مقصودی خاص را دلالت می‌کنند (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۱۳). بر این اساس است که باید به زبان در عمل نگاه کرد و سخن گفتن به آن را بخشی از نوعی رفتار مداوم، معمولی و اجتماعی و تابع قواعد دانست (بیگ‌پور، ۱۳۹۰، ۲۲۶). ویتگنشتاین تأکید می‌کند که زبان دارای هیچ ماهیت واحدی نیست که تمامی کاربردهای آن را شامل شود، بلکه به‌طور نامحدودی گسترش‌پذیر است. بنابراین هر کاربرد آن را می‌توان به یک «بازی» تشبیه کرد که تنها دارای شباهت خانوادگی با یکدیگرند (خالقی، ۱۳۸۲، ۹۶).

ویتگنشتاین با استفاده از استعاره «مه»، مسئله فهم مفاهیم و واژگان را چنین بیان می‌کند: «فهم متداول از معنای واژه‌ها، کاربرد زبان را در مه احاطه می‌کند و فهم روشن و درست را ناممکن می‌سازد؛ اما فهم کاربردی و توجه به عمل زبان، مه را کنار زده و بررسی پدیده‌های زبان در گونه‌های آغازین کاربرد را ممکن می‌سازد و تنها در این صورت است که می‌توان از کاربرد و غرض واژه‌ها فهم روشن و صحیحی داشت» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ۳۱). بنابراین، مسئله «فهم» واژگان از اصلی‌ترین وجوهات مقوله زبان برای ویتگنشتاین است که مستقیماً با «کاربرد» آن نسبت دارد. «در باور ویتگنشتاین رسالت فلسفه، بررسی کاربردهای متنوع و گوناگون بازی‌های زبانی است و بازی زبان همچون بازی شطرنج بر وجه عمل و پراکسیس تأکید دارد تا صرف تأمل انتزاعی و مناقشات ذهنی محض. در آثاری مثل در باب یقین قویاً اثبات می‌شود که زبان و یادگیری آن یک فعالیت عملی است و نه یک فرایند تفکر عقلانی و درون‌گرایی» (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۱۴). «تصور بنیادین بازی‌های زبانی، یعنی این اظهار عمل‌گرایانه که «معنا همان کاربرد است» و نیز ایده صورت‌های زندگی در ویتگنشتاین دوم، اندیشه تحلیلی را از بن خراب کرده و قرابت آشکاری با مضمون‌های محوری بیان‌گرایانه دارد» (همان، ۱۲).

به این ترتیب، کارکرد زبان نیز متفاوت از الفاظی خواهد بود که فاعل شناسای آن فقط ذهن و ضمیر گوینده/نویسنده متن است. در واقع ویتگنشتاین زبان را محل تولد معانی جدیدی می‌داند که به‌ویژه در متون تاریخی، آنجا که حیث التفاطی مؤلف/خالق متن، با قصد انتخابی/مفسر آن درهم می‌آمیزد و سنتزی جدید از تعاملات ذهنی [مؤلف]، زبانی [متن] و رویکردهای خواننده آفریده می‌شود. در چنین هرمنوتیک معنادار و پوینده‌ای، هر آنچه به زبان درآمده، استعداد ایجاد و پرورش مفهومی جدید دارد. این مفهوم، گاه به قدری متفاوت از نیت مؤلف می‌شود که برخی از اندیشمندان علم هرمنوتیک از آن به مرگ مؤلف تعبیر می‌کنند.

به همین دلیل و دلایل دیگری که غیر از بحث حاضر است، ویتگنشتاین چنین استدلال می‌کند که زبان دارای قواعدی است که ضرورتاً باید از آن پیروی کرد و این قواعد از طریق چگونگی به‌کار بستن آنها توسط کاربران زبان تعیین می‌شود. بنابراین اگر کاربر زبان مختار باشد که واژگان و جمله‌ها را به صورت خصوصی و دلخواهی به کار بندد، در این صورت معیاری برای کاربرد صحیح یا غیر صحیح واژگان نمی‌توان به دست داد و تفکیک دلالت شناختی میان آنچه صحیح است و آنچه به نظر صحیح می‌آید، امکان‌پذیر نخواهد بود. به این طریق هنگام گفت‌وگو و کاربرد زبان، نه تنها الگویی هنجاری برای کاربرد زبان وجود نخواهد داشت، بلکه به‌طور کلی چیزی به نام معنا در زبان نخواهد بود که با کمک آن دادوستد معنایی در میان کاربران زبان صورت پذیرد (دباغ و مثمر، ۱۳۸۵، ۶۹-۷۰).

در نگاهی موسع به اندیشه ویتگنشتاین، آدمی به این نتیجه می‌رسد به همان شکلی که معنا به کاربرد وابسته است، «باورها و نظام عقاید انسان‌ها [نیز] که جهان‌بینی آنها را می‌سازد، در نهایت وابسته به صورت‌های زندگی آنان است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ۱۴)؛ چراکه حتی اگر باورهای آدمی از طریق منابع متعدد و احیاناً کمیابی که دیگران به آن دسترسی نداشته باشند، بیرون آید، باز هم چاره‌ای ندارند جز آنکه باورها، احساسات و معانی وجودی خود را از طریق واژگانی که معانی آنها را از جامعه و فرهنگ اخذ کرده است و محصول شکل زندگی هستند، بیان کنند.

گادامر و هرمنوتیک فلسفی

هانس گئورگ گادامر بزرگ‌ترین فیلسوف هرمنوتیک قرن بیستم است که با تأثیرپذیری از رویکرد هستی‌شناسانه استاد خویش هایدگر، عرصه جدیدی را در هرمنوتیک، مرسوم به هرمنوتیک فلسفی گشود. هرمنوتیک فلسفی گادامر در منظومه‌ای هستی‌شناسانه قرار دارد؛ یعنی با این عقیده که «فهم» همان «تفسیر» است، به توصیف ماهیت و مبانی فهم پرداخته و شرایط هستی‌شناختی آن را مرکز توجه قرار می‌دهد؛ چراکه از نظر او عناصر سازنده همه فهم‌ها یکی است (واعظی، ۱۳۸۰، ۲۱۵-۲۱۸). گادامر در چستی ماهیت فهم، با پیروی از عقلانیت روشمند دکارت، به نفی مرجعیت و پیش‌فرض‌بودن هرگونه آگاهی و معرفت می‌پردازد (مسعودی، ۱۳۸۶، ۱۳۶).

گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که ورائی خواست و عمل ما فرد رخ دهد (Gadamer, 2004, 8). او در توصیف ماهیت فهم، نه همچون کانت و فلاسفه پساکانتی و نه همچون فیلسوفان عصر روشنگری، فهم را کاملاً وابسته به مقولات و پیش‌فرض‌های ذهنی و امری سوژکتیویته می‌داند. وی تصریح دارد که تلاش برای حذف مفاهیم شخصی و پیش‌داوری‌ها در عمل فهم و تفسیر، نه تنها بی‌اثر بلکه غیرممکن است. تأکید او بر این است که فهمیدن و تفسیرکردن دقیقاً به این معناست که ما از پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های خود به‌گونه‌ای استفاده می‌کنیم که متن برای ما به سخن درآید (مسعودی، ۱۳۸۶، ۱۴۹). به اعتقاد گادامر، فهمیدن تنها توسط فاعل شناسا صورت نمی‌پذیرد یا اینکه تنها به موضوع شناسایی اختصاص ندارد، بلکه محصول گفت‌وگویی فاعل شناسا و موضوع شناسایی است (Gadamer, 2004, 465).

بنابراین، وی در هستی‌شناسی فهم خود از متن، به توصیفی معتدل و میانه دست می‌یابد. به عقیده گادامر، فهم محصول نوعی فرایند گفت‌وگویی یا دیالکتیکی میان مؤلف و خواننده است؛ به این معنا که هر سوی گفت‌وگو از دیگری اثر می‌پذیرند و این فرایندی یک‌سویه نیست. این نکته‌ای مهم است که فهم خواننده همواره با پیش‌فرض‌ها و داوری‌های پیشینی وی همراه است

و افق فکری خواننده نقشی بسزا در تفسیر متن ایفا می‌کند. همچنان که پالمر نیز به آن اشاره کرده است، «پیش‌اندیشی و پیش‌داوری‌های فرد، اموری ذهنی و شخصی نیستند و منجر به ذهنی‌شدن شناخت نمی‌شوند. پیش‌فرض‌های فرد از «سنتی» که در آن قرار دارد به دست می‌آیند» (پالمر، ۱۳۸۷، ۲۰۲). بنابراین هرچند خواننده افق فکری خود و متن نیز افق فکری خود را دارد، اما سنت فکری هر دو سوی گفت‌وگو، یعنی متن و خواننده نیز بر فرایند فهم مؤثر می‌شود و تمامی فهم‌های تاریخی و عصری در رسیدن به معنایی جدید دخیل هستند. این محیط مشترک زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا دو طرف در یک هم‌اندیشی مشترک برای تعاملات مفهومی کاری دشوار داشته باشند؛ چراکه دخیل‌بودن سنت‌های فکری، فرهنگی، تمدنی، دینی و حتی قومی، میراثی است که طرفین گفت‌وگو از آن برخوردار و به آن وفادارند. درواقع ما به صورت ناخواسته، میان سنت‌ها رشد کرده و از آنها اثر گرفته‌ایم. تعلق خاطر ما به زمینه‌های سنت‌مآبانه، چنان نقشی دارد که انتخاب چارچوب‌های تفسیری را از اراده مطلق خواننده خارج می‌کند. به این ترتیب، خواننده که با پیش‌داوری‌های خود سراغ متن رفته است، با شنیدن سخنان متن، فضای جدیدی را تجربه می‌کند که شاید برای او سابقه نداشته باشد؛ از این‌رو ممکن است به پیش‌داوری‌های خود بازگردد و عمل فهم از متن را با قید اصلاحاتی که ناشی از اندیشه‌های پیشینی او است، ادامه دهد تا در نهایت به توافق یا «امتزاج افق»‌های فکری خود و متن دست یابد. از سوی دیگر، آنچه در محور هرمنوتیک گادامر قرار دارد، نقش زبان در فرایند فهم است. اساساً فهم ماهیتی زبانی دارد؛ زیرا فهم «همواره شکلی از گفت‌وگو است؛ رخدادی زبانی که ارتباط در آن تحقق می‌یابد» (هوی، ۱۳۷۸، ۱۶۲).

با توجه به آنچه بیان شد، در اندیشه گادامر، عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع، معنایی ندارد و معیار حقیقت، چیزی است فراتر از واقعیت که هم واقعیت را در بر می‌گیرد و هم به طریق احتمال، بخش شایان توجهی از رسیدن به حقیقت را هدف‌شناسی می‌کند. به سخن دیگر، ضمن هستی‌شناسی متن، سوبیه‌هایی از معرفت‌شناسی آنچه را مراد نویسنده بوده و به سخن آمده است، در اشمال خود می‌گیرد.

ویتگنشتاین، گادامر و مسئله زیان

مسئله زیان، نقطه اشتراک اندیشه ویتگنشتاین و گادامر است. بر این اساس، تمثیل بازی هم برای گادامر و هم برای ویتگنشتاین امری محوری است. آنها با توسل به این تمثیل، ناکارآمدی سنت نام‌گذار در فلسفه زیان را برجسته می‌کنند. از نگاه این دو فیلسوف، زیان صرفاً در نقش بازنمایی نگه داشته نمی‌شود، بلکه جایگاه آن در اعمالی است که زیان در آنها بازی داده می‌شود (آزادی و رضایی، ۱۳۹۱، ۱۲). در بالا، به «بازی‌های زبانی» در اندیشه ویتگنشتاین اشاره شد. در اندیشه گادامر نیز ایده بازی^۱ برای شناخت و تبیین هرمنوتیک فلسفی او جایگاهی کلیدی دارد. درک نیت گادامر از «فهم» و «تجربه» هرمنوتیکی از جهان در گرو درک ژرف قصد او از مفهوم «بازی» است. گادامر واژه آلمانی Spiel را به این قصد به کار می‌برد که این واژه بر حسب مورد و تناسب، گاه معادل game (بازی ورزشی) و گاه play (بازی نمایشی) معنا می‌شود. بر این مبنا می‌توان گفت که هدف گادامر از کاربرد این مفهوم در ابتدا، به‌چالش کشیدن سوپژکتیویته کردن کانتی زیبایی‌شناسی یا به عبارت دیگر، فروکاستن هنر به احساس است. در این صورت، بازی‌گونه بودن به‌مثابه اصلی طرح می‌شود که ایده کلیت زیان، موجب ایجاد بازی هرمنوتیکی به‌عنوان مه‌ترین بُعد در «فهم زیان‌شناختی» شود (Lawn, 2006, 21).

در این زمینه، گادامر به «تجربه» هنری و درک زیبایی‌شناختی می‌پردازد و از این بُعد، بحث خود را پیش می‌برد؛ زیرا به اعتقاد او این «تجربه» مشتمل بر عنصر بسیار مهم «فهم» است که شناخت آن برای درک ماهیت فهم و علوم انسانی و ترسیم سیمای «تجربه هرمنوتیکی» به‌طور عام مؤثر و مفید است. مسئله مورد اهمیت در اینجا دو امر است: نخست آنکه گادامر با طرح ایده بازی چه هدفی را دنبال می‌کند و دیگر آنکه تحلیل او از آن چیست؟ در پاسخ این دو پرسش باید گفت هدف اصلی گادامر از تحلیل پدیدارشناسانه «بازی»، جدال با تلقی‌های ایدئالیستی از آگاهی است. دیدگاهی که به جدایی فاعل شناسایی از موضوع شناسایی معتقد است و فهم را عملی ذهنی تلقی

1. Spiel

می‌کند (رهبری، ۱۳۸۵، ۱۲۸). او با تأکید بر اینکه بازی، الگویی برای درک «تجربه هرمنوتیک» است، بیان می‌کند «همچنان که بازی صرفاً سوژکتیو و محصول ذهنیت بازیگر نیست، فهم و تجربه هرمنوتیکی هم در همه اشکال آن از جمله فهم اثر هنری، عملی سوژکتیو و محصول صرف فعالیت ذهنی فاعل شناسا نیست» (Gadamer, 2004, xxxvi). در مجموع می‌توان گفت موضوع محوری و مشترک در دیدگاه‌های گادامر و ویتگنشتاین دوم، نقد تفکر ذهن محوری فلسفه مدرن است (آزادی و رضایی، ۱۳۹۱، ۲۰).

بازتاب نظریه ویتگنشتاین در اندیشه‌های سروش

با مطالعه دقیق آثار سروش و بهره‌هایی مستوفی که در ادبیات خویش از استعاره‌های زبانی و تلقیات مفهومی در چارچوب مؤلفه‌های زبان شناختی به عمل آورده، می‌توان به قطعیت دریافت که بدون پیش فرض قرارداد فلسفه زبانی ویتگنشتاین، امکان تبیین نظریه‌های سروش کاری بس دشوار خواهد بود؛ اعم از اینکه وی به‌طور مستقیم به تبادلات مفهومی زبان‌شناسانه اشاره کرده یا به صورت غیرمستقیم به تفهم استعاری از متن پرداخته باشد. انعکاس آرای زبانی ویتگنشتاین در نظریه‌های سروش را می‌توان به مواردی چند موقوف کرد:

الف) زبان شناسی به‌مثابه جهان بینی

«زبان هرکس پاره‌ای از جهان او است و با آن کاملاً ملائمت دارد و شناختن یکی شرط دریافتن دیگری است. لازمه نخست این سخن این است که یک عبارت در چند جهان چند معنی می‌دهد... و لازمه دیگر اینکه شرط بهتر فهمیدن یک سخن، بهتر شناختن دنیای سخن‌گوست و تا دنیاها به هم نزدیک نشوند، فهم‌ها و زبان‌ها نیز با یکدیگر آشنا نمی‌گردند» (سروش، ۱۳۷۵، ۲۸۸).

ب) امتناع زبان خصوصی

امتناع زبان خصوصی و اعتقاد به عمومیت و عرفی بودن زبان را می توان یکی از روشن ترین وجوه تأثیرپذیری سروش از ویتگنشتاین دانست. در تعریفی که ویتگنشتاین از زبان خصوصی ارائه می دهد، زبان دین نیز می تواند خصوصی باشد و در عین حال، نشان دهنده بخشی از خصوصیت های مشترکی باشد که دینداران را از نظرگاه های مفهومی دین به هم مرتبط می کند. به سخن دیگر، جهان خصوصی آنها را در عقیده آن دیگری به ملأ می رساند. در این رابطه سروش معتقد است:

«الفاظ یکسان که همه به کار می بریم و زمین و خورشید و دریا که همه بدان می نگریم، ما را راه زده است که گویی همه چیزهایی یکسان می گوئیم و از دریچه نگاهی عادت زده، آن یکسانی را به چارچوب خود می آوریم. پرده این غفلت را بباید دید. واژه ها پرده معناها و معناها پرورده دنیاها هستند و کسی نمی تواند در پس واژگانی که آنها را فقط از آن خود می داند، پنهان بماند. لذا هرچند متکلم در کلام خود تجلی می کند، اما آن کس که متکلم را بهتر می شناسد، آن تجلی را بهتر درمی یابد. و همین است معنای آنکه شریعت صامت است و تا جهان صاحب شریعت به درستی معلوم نشود که کدام است و چگونه است، قفل از لب شریعت گشوده نمی شود و راز دل خود را باز نمی گوید... و این از ارجمندترین کاوش های عالمان دین است که معلوم کنند زبان شریعت متعلق به کدام جهان است... مناقشه علامه طباطبایی با علامه مجلسی در همین بود که آیا زبان دین متعلق به عموم مردم است یا مخصوص عالمان و حکیمان؟ و اگر منحصر به عالمان است، آیا منظور فقط یک عالم است یا به همه عالمانی که در جهان حمت سیر می کنند؟» (سروش، ۱۳۷۵، ۲۸۹).

از سخن سروش می‌توان دریافت هرچند دین زبان مخصوص خود را دارد که تمامی مطلب مانند شرایع و اعتقادات دینی را به وسیله آن بیان می‌کند، اما بنا بر برهان امتناع در زبان خصوصی ویتگنشتاین، همان‌گونه که زبان خصوصی ممتنع است، زبان دین نیز به‌عنوان جلوه‌ای از گردش/چرخش/بازی زبانی، امری خصوصی نیست؛ زیرا در این صورت قابل فهم و انتقال به دیگران نخواهد بود. بر این مبنا زبان دین، وابسته به زبان عرف است و برگرفته از فرهنگ و شکل زندگی مردمی که پیامبر در میان آنها می‌زیسته. اگر به‌فرض پیامبر در سرزمینی دیگر و زبانی غیر از عربی به رسالت خویش می‌پرداخت، عقلاً زبان رسالت و زبانی که با آن وحی خداوند را تبلیغ می‌کرد نیز زبانی غیر عربی بود. بر همین اساس، سروش نتیجه می‌گیرد که نسبت زبان قرآن به آن، نسبی عرضی است و عرض از ذات قابل انفکاک است (سروش، ۱۳۹۲، ۳۱). سخن سروش، البته برداشتی فلسفی است که از بعد مفهومی و عرفی نیز قابل درک است.

هرکس به زبانی سخن و حمد تو گوید / بلبل به غزل خوانی و قمری به ترانه^۱

آنچه در این بیت شایان تأمل است، آواز بلبل و قمری نیست، بلکه سخن از نور توحید است که از جهان خصوصی هر موجودی -خاصه از انسان که تنها موجود ناطق است- به گوش می‌رسد؛ اما نه‌تنها خصوصی نیست، بلکه همه هستی را فراسوی خود دارد. بنابراین، سروش نمی‌توانست درباره بسط تجربه نبوی رأی نو بیاورد، مگر اینکه بر مفاهیم مکنون در زبان پیامبر توقف می‌کرد و از آن چیزی را می‌آموخت که چه‌بسا از معنای ظاهری سخن قابل فهم نبود.

به این ترتیب، یکی از اصلی‌ترین جاذبه‌های مولانا برای سروش، قدرت کم‌نظیر او در استخدام واژگانی عرفی برای مفاهیمی بسیار خاص است که شاید جز گوش‌خواص -آنانی که هوش مصلحت‌اندیش را وانهاده‌اند- گوش دیگری برای شنیدن وجود نداشت. به عقیده سروش «بی‌شک اگر مولانا در عصر صنعت می‌زیست، مقولاتی را که برای تشبیه و تمثیل و استعاره و مجاز

۱. دیوان شیخ بهایی.

و کنایه و مبالغه بر می‌گرفت، از جنس مقولات آشنای این عصر بود» (سروش، ۱۳۹۲، ۴۶). بنابراین دو اصل رابطه «زیان و جهان‌گوینده» و «امتناع زبان خصوصی»، واژگان فقط در انحصار گوینده نیستند و اساساً مجال این امر را نمی‌یابند؛ به‌خصوص در فرایندهایی که به تاریخیت متون می‌انجامد، دیدگاه‌های نوین بر قبض واژگان قدیم نائل می‌شود و به نوعی آنها را شرح و مورد بازتفسیرهای مکرر قرار می‌دهد. این امر در نظریه بسط تجربه نبوی کاملاً قابل مشاهده است. پیامبر(ص) در تجربه دینی خویش، «از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کرده است که دیگران از دست‌یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند» (سروش، ۱۳۷۵، ۵-۶).

درواقع از نظر سروش «هنر پیامبر و کار عظیم و معمارانه او این بود که با همان مصالح پیشین خانه‌ای تازه ساخت. این خانه محور تازه‌ای داشت» که همان پیام توحید بود (سروش، ۱۳۷۵، ۷) و نیز «کار مهمی که پیامبر کرد، آوردن معنا و محوری تازه برای زندگی بود، نه نحوه تازه‌ای از زندگی» (سروش، ۱۳۸۱، ۱۰۳).

تأثیر هرمنوتیک گادامر بر منظومه فکری سروش

هنگامی که آثار مهمی همچون بسط تجربه نبوی، قبض و بسط شریعت، آیین در آینه و امثال این موارد را مورد بررسی قرار می‌دهیم، تأثیر اندیشه‌های گادامری را بر معرفت‌شناسی دینی سروش بسیار عمیق و پایا می‌بینیم. در تعامل نظری سروش و هرمنوتیک گادامر، مسئله تداوم فرایند گفت‌وگو تا رسیدن به تفاهم و حتی ترکیب افق‌های فکری به عینیت می‌رسد. این عینیت به حدی است که به نظر می‌رسد تاکنون کاری بسزا در این زمینه، به‌ویژه درباره نظریه «بسط تجربه نبوی» به عمل نیامده است. اکنون این مهم را در سه زمینه اصلی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) زبان مندی فهم

زبانی بودن فهم یکی از دشوارترین جنبه‌های فلسفی گادامر است. او از زبانی بودن فهم‌های بشری، حتی آن دسته از فهم‌هایی که در معرفت‌شناسی آنها مکانیت زبانی نقشی ندارد یا این نقش بسیار کم‌رنگ است، سخن می‌گوید و به پیروی از استادش هایدگر، وقتی مفاهیم فلسفی را رسانای مقصود نمی‌یابد، رو به تفسیرهای ادبی، شناخت استعاره‌ها و روش‌های درک آثار هنری اشاره می‌آورد و به این نحو، بر دامنه‌های هرمنوتیک فلسفی خود می‌افزاید. این همان نگرشی است که روشنفکران متعهد به وحی را به وجد می‌آورد و آنها را در مسیری که تضمینات جهان جدید دشوارش می‌کند، قادر می‌کند تا هم پروای عقل و هم پروای وحی را در کانون بازخوانش خود از متون مقدس قرار دهند. پس اگر سروش کاریست آن را درخصوص تجربه دینی گرامی می‌دارد، جای شگفتی نیست؛ چراکه می‌تواند زوایای تفسیر خویش را به‌عنوان امری ممکن از کتاب مقدس تعمیم دهد و حتی اگر امتناع صور زبانی در میان باشد، از فهم هرمنوتیکی تجربه دینی سخن بگوید؛ تجربه دینی نیز مسلماً پیامی برای انتقال به فرد تجربه‌کننده دارد.

سروش در «صراط‌های مستقیم» با این بیان که «امروزه با داشتن تئوری‌هایی در باب ذهن و زبان و با استفاده از آرای جامعه‌شناختی و فلسفی در باب زبان و ذهن» معتقد است متفکران در تلاش هستند تا «سر تنوع تفسیرها را به دست دهند» (سروش، ۱۳۷۷، ۱۲). مثلاً در شرح استعانت از خداوند برای راهیابی به صراط مستقیم، سروش انسان را نه تنها فردی متضرع و نالنده نمی‌داند، بلکه به فرد داعی چالاکي قائل است که خود را به‌مثابه يك خواهنده فعال ورود به توسعه، در مواجهه با امر قدسی به‌مثابه يك خواسته‌شده سرمد قرار دهد. او می‌گوید:

«... مگر در قرآن نیامده است و هر روز در نماز نمی‌خوانیم که «اهدنا الصراط مستقیم»؟ بلی! ما دعاکننده‌ایم و باید هم دعا کنیم، برای اینکه ما خود را مختار می‌بینیم و طلبکار. ما خود را سنگریزه‌ای در تصرف

سیل نمی‌بینیم، آینده‌ای داریم و فکر می‌کنیم خودمان می‌توانیم آن را بسازیم؛ و لذا از خداوند برای ساختن آن کمک می‌گیریم. لکن همه آن تصورات متعلق به يك نحوه از هستی است: هستی مختارانه و طلبکارانه و متصرفانه» (سروش، ۱۳۹۲، ۲۰۹).

جالب اینکه علی شریعتی نامی بر کتاب خود درباره نماز می‌گذارد که در باب محتوا، جنبه‌ای معرفت‌شناسانه^۱ به هستی‌شناسی سروش از دعا در نماز می‌دهد؛ آن این است: «نماز؛ تسلیم انسانی عصیان‌گر»؛ یعنی همان انسانی که به زعم سروش طلبکار است و چه بسا در این خواهندگی توأم با دلیری، به ورطه عصیان درافتد هنگامی که به «امر سرمد» می‌رسد و جاودانگی او را معیاری برای نیاز خویش به ابدی بودن در نظر می‌گیرد، آنگاه تسلیم غایت مطلق می‌شود و به مثابه موجودی که مسئولیت می‌شناسد، از خدا می‌خواهد در راه شناخت، آگاهی، انتخاب و انجام مسئولیت دشوارش در خلافت بر زمین، به راه راست هدایت شود. همه این فرایندها در گفت‌وگویی متعاملانه میان خالق و مخلوق شکل می‌گیرد و در نهایت، آدمی را عبودیتی راستین و با محتوا در مقابل خالق می‌رساند؛ گویی شرط نخستین کنش «ایمان» در شخص، فهم است و مفاهمه؛ نه لزوماً اطلاع و خبرگرفتن از گزاره‌هایی چند و عقیده‌مندبودن به آنها. در حقیقت ایجاد و امکان شرایط فهم متن مقدس یا کلام الهی، شرط اول و پیشین ایمان‌ورزی است (معتمدزفولی، ۱۳۹۶، ۱۳۴).

پس اگر به قول گادامر فهم را چیزی جز فرایندهای زبانی ندانیم، آنگاه معلوم می‌شود که هرمنوتیک فلسفی گادامر تا چه حد به صورت عملی بر ذهن و زیان نواندیشان ما اثر گذاشته و نحوه‌های تفسیر را کارآمد و متناسب با جهان جدید و انسان معاصر کرده است. چنین است که پلورالیسم دینی، بدون آنکه دغدغه دست‌شستن از عقیده خویش در میان باشد، تجربه‌های دینی را در راستای ایمان مکنون در انسان قرار می‌دهد و این ضمیر، وقتی در افق معرفت‌شناسانه قرار می‌گیرد، تبدیل به ذهن می‌شود و ذهن نیز در

^۱ epistemological

فرایندهای زبانی به آن نوع از تبادلاتی می‌رسد که انسان‌ها را حول محوری واحد از کانون‌های مفهومی به رشد و توسعه می‌رساند. به تعبیر سروش: «همین که مفهوم‌سازی شروع می‌شود و همین که قالب‌های مفهومی آشنا سایه خود را بر سر تجربه و کشف بی‌قالب و بی‌تعیین بیفکنند، تفسیر شروع می‌شود» (سروش، ۱۳۷۷، ۱۲-۱۳). در این راستا، هر تجربه‌ای راهی است و چون تجربه‌ها با هم متفاوت هستند، پس امکان تعدد راه‌ها هم وجود دارد. و این تعدد راه، مشروط بر اینکه سالکی صادق و رو به سوی خالق داشته باشد و البته در عمل نیز کنشی متخلق به اخلاق قدسی بیابد، آنگاه پرده از راز صراط‌های مستقیم کنار می‌رود و میان تجربه‌های دینی و صراط‌های مستقیم، وجود یک رابطه ناب آشکار می‌شود.

ب) تفسیری بودن فهم

بر اساس یکی از محوری‌ترین اصول نظریه گادامر، تجزیه و انفکاک فهم از تصویر، صرفاً یک تصور انتزاعی است. او به تکرار اصرار می‌کند: «هر فهمی یک تفسیر است» (هوی، ۱۳۷۸، ۱۴۲) و این، دقیقاً همان سخن سروش است که «با ایجاد و شکل‌گیری قالب‌های مفهومی، تفسیر شروع می‌شود» (سروش، ۱۳۷۷، ۱۳). پس نه تنها می‌توان بر تأثیرپذیری سروش از هرمنوتیک فلسفی گادامر صحنه نهاد، بلکه امکان نوعی اینهمانی میان دو متفکر وجود دارد که بر اساس آن، یکی روش می‌سازد و دیگری بر آن روش لباس تعیین می‌پوشاند. در این فرایند، زبان و تجربه دو عامل اصلی در فهم هرمنوتیکی مفسر از متن است؛ فهمی که البته بی‌قاعده نیست و در چارچوب‌های نظری و مفهومی خاص خود صورت‌بندی می‌شود. در سخنان سروش موارد متعددی از قبول این مضمون و محتوا هست؛ برای نمونه می‌گوید:

«در هر دوره و تحت هر پارادایمی، تفسیر خاصی بر روی تجربه‌ها نهاده می‌شود و علی‌الاحوال، تجربه بی‌تفسیر نمی‌شود و همین که جامه زبان به خود می‌پوشد و از ساحت حضور به ساحت حصول می‌رسد، در دام و دامان مقولات

فاهمه و ناطقه می‌افتد؛ یعنی تفسیر می‌شود. معنای این سخن آن نیست که این تفسیرها لزوماً متغیر یا لزوماً منافی یکدیگرند. بلکه معنایش این است که بیان تجربه عین تفسیر آن است و ذهن، ناگزیر، به تجربه خام روحی روح معنا می‌دهد» (سروش، ۱۳۷۶، ۲۴۳).

سروش، ضمن توجه به مقولات دین‌شناسانه‌ای همچون «تحول فهم دینی»، «قبض و بسط شریعت» و «فقه پویا» بر آن است که «هیچ متن مکتوب معنای خود را باز نمی‌گوید. ذهن زبان‌دان است که معنا را در او می‌خواند. عبارات گرسنه معانی هستند نه آبستن آنها... بر همین قیاس، معنی پدیدارهای جهان بر آنها نوشته نیست. کسی باید زبان جهان را بداند تا آنها را بخواند و بفهمد، علم و فلسفه این زبان را به آدمیان می‌آموزد و این زبانها نه راکندند و نه به تکامل رسیده‌اند، بلکه در تحول مستمرند» (سروش، ۱۳۹۲، ۱۹۲). چنین دیدگاهی، برای فهم آرای روشنفکری سروش، دارای اهمیت بسیاری است؛ به نحوی که می‌توان گفت گفتارهای سیاسی و فکری او نیز تا حد زیادی برآمده از این مقولات سه‌گانه است. به حدی که می‌توان گفت نگرش «روشنفکرانه» سروش نیز برآمده از تفسیرهای دین‌شناسانه او است.

از نظر سروش، جریان روشنفکری 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 الف، ۱۶). بنابراین در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت به «بشری‌بودن معرفت دینی» و «تعدد فهم از شریعت» اشاره می‌کند. در این میان، 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، ۲۴۵).

ج) گفت‌وگویی بودن فهم

به نظر این امری واضح است که در اتخاذ روش هرمنوتیکی مبتنی بر «انطباق» - که به آن اشاره شد- ما به تجاربی دست می‌زنیم که به واسطه عرضه در بازار تبدلات زبانی، زبانی ندارد و بالاخره فهمی است که در فرایندهای دیالکتیکی و هرمنوتیکی به بار می‌نشیند و سنت‌های فرهنگی بشر را در معرض توسعه قرار می‌دهد. از این نظر، می‌توان روش گادامر را به مثابه کاشف فهم از بطن متون -به‌ویژه متون فلسفی‌ای که غبار تاریخت چهره آن را ناپیدا و مبهم‌تر می‌کند- مورد توجه بیشتر قرار داد.

گادامر به تبعیت از استادش هایدگر، به جای سخن گفتن از «من» (فاعل شناسا)، در قبال «جهان» - که موضوع شناسایی است- از مفهوم «در-جهان- بودن» به عنوان يك امر واحد سخن می‌گوید، به نفی سوبرکتیویسم می‌پردازد و شأن انسان را نه «بر» جهان کیهان‌شناختی که هستنده‌ای متفکر «در» عالم هستی می‌شناسد. همین امر موجب می‌شود او عمل فهم را به عنوان گفت‌وگویی دوطرفه میان فاعل و امر واقع توصیف کند؛ زیرا از نظر او «اگرچه فهم با فاعل شناسا و پیش‌دانسته‌های او آغاز می‌شود، [اما] باید هدف از فهم متن، به سخن درآوردن آن باشد» (گرنث و تریسی، ۱۳۸۵، ۳۲۳). بر این اساس کسی که برای فهم چیزی کوشش می‌کند از همان ابتدا خود را تسلیم پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات خود نکرده است، بلکه پیش‌دانسته‌ها صرفاً نقطه آغاز فهم او هستند (واعظی، ۱۳۸۰، ۲۵۱).

در نظریه‌شناسی سروش نیز مفهوم دیالوگ، مفهومی اساسی است که سروش فقط با پذیرش تفکر گادامری می‌تواند سخن از آن به میان آورد. وی که اساساً خصلتی دیالوگی برای قرآن قائل است، می‌گوید: «قرآن گفت‌وگویی مستمر و همه‌جانبه است با خدا، جهان انسانی و طبیعی و تاریخی که محمد(ص) در آن می‌زیست؛ و پاسخی است به پرسش و چالش‌های زمانه» (سروش، ۱۳۸۷، ۱۲۴). بر همین مبناست که می‌گوید:

«آدمی از میهمان بودن به میزبان بودن رسیده است و خود را صاحبخانه، بل سازنده عالم می‌بیند. چنین انسانی البته خود را محق می‌بیند تا مکلف... در ابتدا وقتی از «حقوق» سخن می‌رفت، «حق» به معنای «اختیار» و «جواز» و «رخصت» بود...، اما رفته‌رفته «حقوق» معنا و مفاد متفاوتی یافتند و تبدیل به «طلب» شدند. یعنی انسان‌ها مدعی «حقوقی» شدند و کسانی هم برای ایفای این حقوق مسئول شناخته شدند... تفاوت مسئله حق و تکلیف در جهان قدیم و جدید را می‌توان در اصل دینداری و هستی‌شناسی این اصل، بر اساس «حق» یا «تکلیف» دانست» (سروش، ۱۳۸۴، ۶۲۸).

به سخن دیگر، در جهان قدیم دینداران مکلف به انجام امور - و حتی در الهیات مسیحی به تحمل رنج برای سعادت - بودند؛ درحالی‌که جهان جدید برای کسانی که معتقد به دین هستند، قائل به حق است و آزادی و اختیار و قدرت انتخاب را در زمره حقوق اولیه هر مؤمنی می‌داند. بنابراین، در قبض و بسط شریعت، از دو نوع ایمان مکلف و ایمان صاحب حق سخن در میان است و برای هر ایمانی، وضعیت متفاوتی قابل تصور؛ که اگر به درستی شناخته نشود، تصلب و جزمیت شرایع، دافعه انسان معاصر در جهان خواهد بود. در همین بحث و در خلال نظریه تجربه نبوی، اگرچه از تابعیت وحی از پیامبر (ص) سخن می‌گوید، اما این تبعیت را تبعیتی صرف نمی‌داند و به صراحت اذعان می‌کند این امر به این معنا نیست که پیامبر هرچه را می‌خواهد به زبان آورد و بی‌توجه به مطالبات جامعه پیرامونی، به مقام خویش هژمونی خود بنیاد قائل شود، بلکه

«او تجربه منتزع را بر واقعیت منطبق نمی‌کرد. عمر او در تفاعل تجربه و واقعیت گذشت. امروز هم دینداری باید به تجربه ای برای حل مشکلات، اقتناع دل‌ها و گشودن گره‌ها و بازکردن افق‌ها بدل شود. گویی از نو وحی می‌رسد و گویی از نو واقعیت در تجربه و درک دینی منظور می‌شود.

امروز هم باید دین را چون تجربه‌ای در حال تحول و تفاعل و تولد عرضه کرد؛ نه همچون ایدئولوژی بسته و از قبل تمامیت‌یافته» (سروش، ۱۳۹۲، ۲۸).

بر اساس آنچه ذکر شد، هرمونیک فلسفی گادامر این امکان را به سروش می‌دهد تا با رویکردهای زبان‌شناسانه به فهم دین، دارای تفسیری نو از متون قدیم باشد و این تفسیر را با آنچه پیشاپیش بر حسب عقیده در ضمیر داشته، مقوم و مسجل کند. به عبارت دیگر، ذهن، زبان و ضمیر خواننده، در یک امتزاج مفهومی به افقی می‌رسند که از آن، امکان پیدایش قلمروهای تازه‌ای از دین که باید همواره تازه بماند تا در جهان جدید سخنی برای گفتن و گوش‌ی برای شنیدن داشته باشد، حادث می‌شود.

یکی از پیامدهای گفتار سروش در این زمینه آن است که او، با پیروی از رهیافت تفسیری نسبت به متون مذهبی، از جمله هرمنوتیک فلسفی گادامر، باب تفسیر شریعت و فهم معرفت دینی را باز می‌داند و از این منظر، به حکومت دموکراتیک دینی توجه دارد که آن را مبتنی بر سه مقوله «دین حداقلی»، «اسلام فردی» و «عرفان فردگرا» می‌داند (سروش، ۱۳۷۵، ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

دو سویه مهم اندیشه عبدالکریم سروش که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، یعنی بهره‌او از فلسفه زبان ویتگنشتاین و نیز هرمنوتیک گادامر است. این دو مقوله فلسفی مهم، پس از انقلاب به سبب نگرش روشنفکرانی همچون سروش به فلسفه تحلیلی، مورد توجه قرار گرفت و می‌توان آرای روشنفکری سروش را بر اساس آنها تحلیل کرد. پرسش اصلی این پژوهش آن بود که زبان و مسئله تفسیر در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر، چه بازتابی در آرای روشنفکری سروش داشتند؟ سروش با استفاده از این دو سویه و بهره‌گیری از آنها، آرای روشنفکری خود را بر مبنای نگرش برون‌دینی به دین صورت‌بندی کرده است. در این میان، بهره‌گیری معرفت دینی از مبانی بیرون

از دین و نفسیر مبانی و مبادی آن با استفاده از آنها، بازتاب اصلی تفسیری است که او از این مقولات می‌دهد. او با بازگذاشتن باب تفسیر معرف دینی بر اساس چنین مقولاتی به شکل گسترده‌ای تفسیرهایی از دین ارائه می‌دهد که آرای متأخر او و چرخش‌های زبانی و فکری او را شکل می‌دهند. در عین حال، توجه پیشین او به حکومت دینی و نیز گذار پسینی او از این مقوله را نیز باید در همین راستا دید.

ذکر این نکته ضروری است که سروش برای ارائه فهم جدید خود از دین، جدای از هر مسئله دیگر، نیازمند داشتن مبانی فلسفی‌ای است که بتواند با آن «تفسیر» متفاوتی را از مبانی و مؤلفه‌ها و مقولات دینی ارائه کند. بر این اساس است که چنانکه در این مقاله آمد، هرمنوتیک فلسفی گادامر چنین امکانی را برای سروش فراهم می‌کند که با بهره‌گیری از رویکردهای زبان‌شناسانه به فهم دین پرداخته و به هدف و «غرض» خود در ارائه تفسیری نو از متون قدیم برسد. این را نیز باید در نظر داشت که این تفسیر با آنچه پیشاپیش بر حسب عقیده در ضمیر و نیز غرض خود داشته است، تقویت می‌شود. به دیگر بیان، برای سروش ذهن، زبان و ضمیر خواننده، در يك امتزاج مفهومی به افقی مشترک می‌رسند که از آن، امکان پیدایش قلمروهای تازه‌ای از دین که باید همواره تازه بماند تا در جهان جدید سخنی برای گفتن و گوش‌ی برای شنیدن داشته باشد، حادث می‌شود. بنابراین، هدف سروش در اینجا بهره‌گیری از آرای فلسفی-زبانی ویتگنشتاین و هرمنوتیک گادامر برای رسیدن به این موارد است.

فهرست منابع

۱. آپیا، آنتونی (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو.
۲. آزادی، علی رضا و گلی رضایی (۱۳۹۱)، *وجوه اشتراک دیدگاه‌های زبانی گادامر و ویتگنشتاین دوم، پژوهش‌های فلسفی*، سال ۶، شماره ۱۰.

۳. بیگ‌پور، رضا (۱۳۹۰)، **حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر**، تهران، حکمت.
۴. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۷)، **علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای و گادامر**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
۵. خالقی، احمد (۱۳۸۲)، **زبان و زندگی روزمره در گفتمان فلسفی- سیاسی معاصر**، تهران، گام نو.
۶. دباغ، سروش و مئمر، رضا (۱۳۸۵). **فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی، حکمت**، سال چهارم، شماره ۷.
۷. رهبری، مهدی. (۱۳۸۵)، **هرمنوتیک و سیاست**، تهران، انتشارات کویر.
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، **مدارا و مدیریت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، **صراط‌های مستقیم**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، **سنت و سکولاریسم: گفتارهایی از سروش، شبستری، ملکیان، کدیور**، تهران، صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶ ب)، **اوصاف پارسایان (شرح خطبه امام علی درباره متقین)**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷)، **آیین شهریاری و دینداری**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، **بسط تجربه نبوی**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶ الف)، **اندر باب عقل، مدرسه، سال دوم، شماره ۶**.
۱۶. گرنٹ، رابرت. م. و دیوید تریسی (۱۳۸۵)، **تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس**، ترجمه به همراه نقد و

- تطبیق با قرآن: ابوالفضل ساجدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی، تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. معتمدزفولی، فرامرز (۱۳۹۶)، *روشنفکری دینی و هرمنوتیک متن مقدس*، تهران، نقد فرهنگ.
۱۹. مگی، براین. (۱۳۷۴)، *مردان اندیشه: پدیدآورندگان فلسفه معاصر*، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو.
۲۰. واعظی، احمد (۱۳۹۳)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۱. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۲۲. هوی، دیوید کازنز (۱۳۷۸)، *حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

انگلیسی

23. Lawn, Chris (2006), *Wittgenstein and Gadamer: Towards a post-analytic philosophy of language*, London, Continuum Press.
24. Gadamer, H.G (2004), *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G.Marshal, London, Continuum Press.