

Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 9, No. 17, September 2023, 153-182

(DOI) 10.22034/JIS.2023.313392.1735

Investigating the Effect of the Foundations of Modernity on the Methodology of Understanding the Quran: Mahdi Bazargan & Abd al-Karim Soroush¹

Seyyed Hasan Mohammadi², Yadollah Dadju³
Hoseyn Ismaili⁴, Mohammad Reza Aghajani Ghannad⁵

(Received on: 2021-11-03; Accepted on: 2022-01-15)

Abstract

Studying Christian theology and confrontation of ideas in the West and theorizing about issues such as the nature of revelation, how the Quran was revealed, and the method of understanding it, the new intellectual current tried to create harmony between religion and modernity, which sometimes caused some aspects of religion and the Quran to fade in modernity. Mahdi Bazargan and Abd al-Karim Soroush are among the representatives of this current who, despite the difference in their views, had common foundations in the tendency towards modernity. Examining some foundations of modernity such as liberalism, humanism, secularism, positivism, religious pluralism, rationalism, pragmatism, historicism, and contemporary and philosophical analysis in the thought of these two religious intellectuals, the present article studies the language and method of understanding the Quran. According to the results of the research, although the way these two religious intellectuals deal with the theoretical foundations of modernity has similarities and differences, it has had a similar effect on the roots and context of their theorizing. The methodology of understanding the Quran from the point of view of Mahdi Bazargan can be analyzed in the framework of the simple components of modernism, but Soroush's theological approach goes with postmodern logic and the movement of libertarian theology.

Keywords: Bazargan, Abd al-Karim Soroush, Religious Intellectualism, Modernity, Understanding the Quran.

1. This article is taken from: Seyyed Hasan Mohammadi, "Review and Criticism of Religious Intellectual Currents after the Islamic Revolution in Quranic Studies with an Emphasis on Allameh Tabatabai's Point of View", 2021, PhD Thesis, Supervisor: Yadollah Dadju, Faculty of Theology and Human Sciences, Payame Noor University, Qom, Iran.

2. Ph.D. Student in Islamic Education, Payame Noor University, Tehran, Iran, s.h.mohammadi@ut.ac.ir.

3. Associate Professor, Department of Islamic Education, Payame Noor University, Tehran, Iran, dadjoo43@pnu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Payame Noor University, Tehran, Iran, hosain_esmaili@pnu.ac.ir

5. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Payame Noor University, Tehran, Iran, aaghajani1345@pnu.ac.ir

بررسی تأثیر مبانی مدرنیته بر روش شناسی فهم قرآن: مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش^۱

سید حسن محمدی^۲، یدالله دادجو^۳
حسین اسماعیلی^۴، محمدرضا آقاچانی قناد^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵]

چکیده

جریان روشنفکری متجدد در مسیر آشتی میان سنت و دنیای مدرن، از یک سو با مطالعه و اثرپذیری از الهیات مسیحی و کارزار اندیشه در غرب، و از سوی دیگر با بازخوانی و نظریه پردازی در حوزه ماهیت وحی، چگونگی نزول قرآن و روش فهم آن، به ایجاد هماهنگی و سازواری میان دین با مدرنیته روی آورد که گاه موجب کم‌رنگی برخی وجوه دین و قرآن در مدرنیته شد. مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش از جمله نمایندگان این جریان هستند که علی‌رغم تفاوت دیدگاه، مبانی مشترکی در گرایش به مدرنیته داشتند. پژوهش حاضر ضمن بررسی برخی مبانی مدرنیته همچون آزادی خواهی (لیبرالیسم)، انسان محوری (اومانیزم)، این جهان باوری (سکولاریسم)، اثبات باوری (پوزیتیویسم)، کثرت‌گرایی دینی، عقل‌گرایی، عمل باوری (پراگماتیسم) و تاریخ‌نگری، تحلیل عصری و فلسفی در اندیشه این دو روشنفکر دینی، زبان و منطق فهم قرآن را بررسی می‌کند. بر اساس نتایج تحقیق، اگرچه نحوه مواجهه این دو روشنفکر دینی با مبانی نظری مدرنیته در برخی ابعاد تشابهات و تمایزاتی دارد، اما در ریشه و بافت نظریه پردازی شان تأثیرات همسویی گذاشته است. روش شناسی فهم قرآن از منظر بازرگان متناسب با عصر خود در چارچوب مؤلفه‌های ساده مدرنیسم تحلیل پذیر است، اما رویکرد دین‌شناختی سروش با منطق پسامدرن و جریان الهیات آزادی خواه به پیش می‌رود.

کلیدواژه‌ها: بازرگان، عبدالکریم سروش، روشنفکری دینی، مدرنیته، فهم قرآن.

۱. برگرفته از: سید حسن محمدی، بررسی و نقد جریان‌های روشنفکری دینی بعد از انقلاب اسلامی در مطالعات قرآنی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی، رساله دکتری، استاد راهنما: یدالله دادجو، دانشکده الهیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، قم، ایران، ۱۴۰۰.

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران S.H.Mohammadi@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول) Dadjoo43@pnu.ac.ir

۴. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران Hosain_Esmaily@pnu.ac.ir

۵. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران Aaghajani1345@pnu.ac.ir

مقدمه

رابطه تجدد با سنت به طور عام و با دین به طور خاص، از موضوعات بحث‌برانگیز در تمدن جدید بشر، به‌ویژه از عصر رنسانس، است که دامنه نظریه‌پردازی و تفکرات دین‌پژوهانه در این زمینه به انقلاب اسلامی و جریان روشنفکری مذهبی جدید در گونه‌های مختلفش کشیده شده است. در میان آنها، جریان روشنفکری متجدد کوشید میان سنت و دنیای مدرن آشتی برقرار کند. این جریان با مطالعه در چیستی و ماهیت وحی، چگونگی نزول قرآن و روش فهم آن، در ایجاد هماهنگی و سازواری میان دین با مدرنیته می‌کوشید. برخی نواندیشان دینی به دلیل وجود اختلاف برداشت‌ها در آیات قرآن یا تطابق نداشتن با قرائت‌های روز یا نیازهای انسان معاصر، به نوعی به اقتباس از نظریات الاهیات غرب در سطح دین‌شناسی و روش‌شناسی فهم کلام خدا روی آوردند؛ این گرایش اگر با بی‌توجهی به تفاوت آموزه‌های اسلامی با مبانی و رهیافت‌های اندیشه غربی همراه شود، می‌تواند زمینه تسریع در انتقال الاهیات مسیحی به بدنه الاهیات اسلامی را فراهم آورد. از این رو ضروری است نظریات الاهی دانان مسیحی را صرفاً با توجه به اوضاع و احوال حاکم بر مبدأ نظریه و انگیزه‌های طرح آن فهمید و در کار بست این نظریات راجع به قرآن نهایت احتیاط را داشت.

مهدی بازگان از جمله اندیشمندانی بود که همواره می‌کوشید جنبه‌های مثبت اندیشه‌های غرب را انطباق‌پذیر با اصول و تعالیم قرآن نشان دهد. اگرچه گرایش او به مبانی غرب متفاوت بود و به برخی مکاتب فکری و سیاسی وامداری بیشتر، و به برخی تعلق خاطر کمتری داشت، اما به هر حال این پرسش مطرح می‌شود که: بازگان در مسیر آشتی دو خاستگاه اسلامی و غربی، تا چه میزان از مبانی فکری غرب تأثیر پذیرفت؟ همین رویکرد را می‌توان در اندیشه سروش پیگیری کرد. به‌ویژه آنکه او نه در مقام مهندس بلکه همچون دین‌پژوه در گستره وسیع‌تری از علوم اسلامی همچون عرفان، حکمت اسلامی، علوم عقلی و فلسفی غرب دست به امتزاج زد.

بازرگان و سروش از جمله نمایندگان این جریان هستند که علی‌رغم برخی اشتراکات در گرایش به مدرنیته، تفاوت‌های بسیار در نظریه‌پردازی دارند. پژوهش حاضر در صدد است با بررسی مبانی نظری و دین‌شناختی این دو روشنفکر دینی و تمایزاتشان، اثرگذاری این مبانی در نظریه‌پردازی‌های دینی را بکاود، که در قالب جزء پژوهی منطق فهم قرآن از نظر آنان بررسی می‌شود.

مفاهیم

باید اذعان کرد که برای «روشنفکری» تعریف دقیقی که همه محققان پذیرفته باشند در دست نیست. بیش از ۶۰ تعریف برای روشنفکری وجود دارد (پورفرد، ۱۳۹۲: ۴۱)؛ اما با توجه به مجموعه این تعاریف، مراد از «روشنفکر دینی» در این تحقیق کسی است که بتواند نسبت میان دین، مردم و دنیای جدید را تبیین و تعریف کند. اساساً اگرچه شباهت روشنفکر و روشنفکر دینی در این است که هر دو، دنیای جدید را می‌شناسند، اما تفاوتشان در این است که روشنفکر دینی در آغاز پیدایش [این تفکر] دغدغه دین دارد (اسدی، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۲۵۸) و اندیشه‌هایش محصول بازخورد تقابل سنت دینی با عصر تجدد است و در این میان می‌کوشد سنت دینی را در دوران معاصر بازخوانی کند. البته برخی میان «تجدد» و «مدرنیته» تفاوت قائل شدند و تجدد را «تحول و نوزایی بومی و ملی» و مدرنیته را «نوزایی و تحولی که از پی‌ورود مغرب‌زمین به ایران مطرح شده» دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۸۵: ۸).

۱. «روشنفکری» بر اساس رابطه دین و تجدد در سه گفتمان اصلی تعریف پذیر است: ۱. گفتمان سنتی که شاخصه اصلی‌اش تصلب بر دریافت‌های بازمانده پیشینیان است؛ ۲. گفتمان متجدد که متأثر از معرفت غربی است و چشم در فراسوی مرزهای ایران و جهان اسلام دارد؛ ۳. گفتمان مجدد که نه متصلب به موازیت موجود است و نه در مقام

انقطاع از پیشینه و تجدیدنظر دینی (رشاد، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۶)؛ از این رو جریان‌های فکری بعد از انقلاب اسلامی ایران را می‌توان به سه گونه جریان فکری سنتی‌اندیش، جریان فکری تجدیدگرا و جریان فکری سنت‌گرای نواندیش تقسیم‌بندی کرد.

جریان سنت‌گرای نواندیش، هم بر حفظ میراث سنت اسلامی، از جمله کلام نصیرالدین طوسی، فلسفه ملاصدرا و فقه جواهری و هم بر لزوم دادن پاسخ مناسب به پرسش‌های زمان و دنیای مدرن تأکید می‌کند، اما روشنفکران تجدیدگرا دین را می‌پذیرند، ولی با تعصب به مبانی مدرنیته، تفسیری هماهنگ با مدرنیته از دین می‌دهند و به دنبال عرضه اسلام مدرن هستند (نک: نصر، ۱۳۸۸: ۱۵۵؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۱۷؛ ملکیان، ۱۳۸۸: ۴۰۷-۴۰۹). از این رو مطالعات دینی روشنفکران دینی در زمینه‌هایی چون دین‌شناسی مقایسه‌ای، تکثرگرایی دینی، معرفت‌شناسی جدید دینی، تأثیرپذیری قرآن از متون مقدس، تفسیر و هرمنوتیک، زبان قرآن، تأثیر فرهنگ زمانه بر قرآن و تاریخ‌مندی قرآن تحت تأثیر آرای خاورشناسان و مکاتب نوظهور فلسفی و کلامی غرب پیگیری شد.

سروش با تمام تطورات فکری‌اش در محدوده جریان روشنفکری جدید قرار می‌گیرد که نقاط اشتراک و افتراقی با روشنفکری دینی معاصر دارد؛ روشنفکر معاصر دارای دغدغه‌های عمل‌گرایانه در حوزه سیاست و اجتماع، ایدئولوژیک‌مدار و مسئله‌اش «چه باید کرد؟» بود، اما روشنفکر جدید دارای دغدغه‌های معرفت‌شناختی دین و ایدئولوژیک‌ستیز است و مسئله‌اش تغییرات الگوهای فرهنگی است. همچنین، روشنفکر معاصر عقلانیت‌محور و عدالت‌مدار بود و داشتن رسالت دینی را مهم تلقی می‌کرد، اما روشنفکری جدید گفت‌وگوگرایانه و دگرگویانه است و تأکید بر عقلانیت و عدالت بدون آزادی را بی‌مبنا می‌داند (پورفرد، ۱۳۹۲: ۱۵۰). اما منظومه فکری بازرگان به روشنی در طیف معینی قرار نمی‌گیرد، چراکه روشنفکری‌اش متفاوت با روشنفکری شریعتی، و روشنفکری آن دو متفاوت با روشنفکری سروش است. از این رو این دسته‌بندی

را باید کلی و نسبی و دارای فاصله‌های عمیق دانست. رویکرد معرفتی متقدم بازرگان بیشتر در طیف روشنفکران دینی معاصر و رویکرد متأخر وی (۸۵ سالگی) در گروه روشنفکری دینی جدید قرار می‌گیرد.

بررسی مقایسه‌ای مبانی بازرگان و سروش

ضرورت هر پژوهش مقایسه‌ای اجتناب از هر گونه شتاب‌زدگی، ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی در فهم و مبنای مقایسه و آسیب‌های زمان‌پریشی و مکان‌پریشی در انطباق‌انگاره‌های جدید تحلیلی خارج از ظرف زمان و مکان و مختصات تاریخی و فرهنگی است (دهشیری، ۱۳۹۷: ۱۲-۲۰)؛ در این بخش از تحقیق می‌کوشیم با پرهیز از این آسیب‌های روشی و گذر از تعریف این مبانی، برخی از مهم‌ترین مبانی نظری و دین‌شناختی این دو روشنفکر تجددگرای متأثر از مبانی مدرنیته و الاهیات آزادی‌خواه را تحلیل و بررسی کنیم.

۱.۲. آزادی‌خواهی

مدافعان جریان الاهیات آزادی‌خواه در غرب از اواسط قرن نوزدهم با طرد برخی رویکردهای مسیحیت سنتی (Traditional) و اندیشه منکران مسیحیت در برابر دستاوردهای تمدن غرب، رویکردی معتدل و فرائتی سازگار با نگرش‌های مدرن به انسان و جامعه پیش نهادند. از این رو آزادی‌خواهی دینی در پی نهادینه‌سازی تساهل، اباحی‌گری و انعطاف‌پذیری اخلاقی درآمد (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۲۲۰-۲۲۱). آنها، همچنین، با توجه به مناقشات کتب مقدس، متن وحی را ساخته بشر و فاقد معرفت‌بخشی دانستند و راه را بر نگرش‌های عصری گشودند. از منظر آنها، پیام اصلی دین، اخلاق و معنویت است و گزاره‌های توصیفی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فاقد اهمیت اند (واعظی، ۱۳۹۶: ۸۴).

تسلط آزادی خواهی بر غرب باعث نفوذ این مکتب به جوامع دیگر شد و نواندیشان مسلمان نیز تلاش بسیار برای هماهنگ نشان دادن این مکتب با آموزه‌های اسلامی انجام دادند (قریشی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). پس از انقلاب اسلامی ایران، روشنفکران با دورویکرد «ملی مذهبی» و «فلسفه‌های معاصر غرب»، به توسعه آزادی خواهی مشغول شدند. اگرچه میزان تأثیرپذیری بازرگان از لیبرالیسم دقیقاً روشن نیست، اما می‌توان او را از جمله روشنفکران آزادی خواه با رویکرد نخست دانست که برخی مفاهیم لیبرالیسم اروپایی را در تفسیر مفاهیم قرآنی به کار برد (زرشناس، ۱۳۷۳: ۱۸۲). برخی جایگاه آزادی در اندیشه بازرگان (مهم‌ترین مقوله در لیبرالیسم) را محور اثرپذیری او از این جریان معرفی می‌کنند؛ چراکه آزادی در اندیشه او محور اساسی اسلام‌شناسی و حتی جوهر قرآن و اسلام بود (بازرگان، ۱۳۶۴: ۲۵، ۳۸۱) و ممانعت از آن در حکم صدّ عن سبیل الله قرار می‌گرفت (همان: ۲۵، ۳۱۷).

سروش را نیز می‌توان نماینده رویکرد دوم دانست؛ آشنایی با افکار پوپر و لیبرال دموکراسی غرب در سنین جوانی تأثیر بسزایی بر اندیشه وی گذاشت، اما با تغییر گرایش فکری غرب به پسامدرنیسم، اندیشه‌های او نیز در دهه هفتاد در قالب نئولیبرالیسم سر از تکثرگرایی معرفتی، دینی و سیاسی درمی‌آورد (طالعی اردکانی، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۰۷). مثلاً سروش اگرچه در دوره‌ای انسان را خلیفه الله و موجودی آزاد می‌دانست (سروش، ۱۳۵۸: ۴۶) اما قرائن متعددی در آثارش اثبات می‌کند که مرادش از «آزادی» در دوره‌های بعدی تفکرش، مفهومی لیبرالی دارد، تا آنجا که معتقد می‌شود آدمیان در جوامع دینی منقاد، ولی در جوامع غربی منتقدند و این رهاورد آزادی در غرب است. وی در کتاب اخلاق خدایان انسان‌شناسی لیبرالی را می‌پذیرد و مدرکات اجتماعی را صرفاً منوط به آن می‌داند (سروش، درس‌های علم کلام جدید، نواز شماره ۱۹). سروش معتقد است در حالی که در جامعه لیبرال هیچ چیز مقدس و ورای واری نیست، در جامعه دینی، بسیاری از اندیشه‌ها اساساً به ذهن خطور نمی‌کند (سروش، ۱۳۷۸ الف: ۲-۷).

بنابراین، علی‌رغم اثرپذیری دو روشنفکر دینی از مکتب لیبرال، اندیشه بازرگان متناسب با عصر خود در چارچوب برخی مؤلفه‌های ساده لیبرالیسم [همچون آزادی] فهم پذیر است؛ اما رویکرد دین‌شناختی سرورش در انطباق پسامدرن و جریان الاهیات لیبرال به پیش می‌رود تا جایی که در «رؤیای رسولانه»، متن، وحی بشری و فاقد معرفت بخشی می‌شود و راه را بر نگرش‌های عصری و تکثرگرایی می‌گشاید.

۲.۲. انسان‌محوری

به طور کلی، برخلاف مکاتب الهی که خداوند محور هست‌ها، بایدها و ارزش‌ها است، در نگرش انسان‌محوری (Humanism)، انسان در محور عالم می‌نشیند. انسان‌گرایی در واقع جهان‌بینی فلسفی و اخلاقی است که بر ارزش و عاملیت انسان‌ها به صورت فردی یا جمعی تأکید دارد و عموماً تفکر نقادانه و شواهد (عقلانیت و تجربه‌گرایی) را بر پذیرش دگم‌اندیشی ترجیح می‌دهد (Childers & Hentzi, ۱۹۹۵: ۱۴۰). البته انسان‌محوری الزاماً در ضدیت با دین نیست و نوعی انسان‌محوری دینی هم وجود دارد که با حفظ اعتقادات دینی، شأن‌الایی برای انسان قائل می‌شود (رحیمی، ۱۳۶۸: ۱۰۰). رویکرد بازرگان به انسان‌محوری در نوعی فضای دوگانه مصرّح و غیرمصرّح تحلیل پذیر است. او از یک سو صریحاً انسان‌محوری را نقد می‌کند و آن را در معنای اصالت و استقلال دادن به انسان مردود می‌شمرد (بازرگان، ۱۳۶۴: ۴۴۲) و از سوی دیگر انسان‌محوری‌ای را معرفی می‌کند که هماهنگ با آموزه‌های اسلام است (همان: ۴۳۷). وی مرحله کامل‌تر مفهوم «انسان‌محوری» را در احیای حقوق طبیعی بشر جست‌وجو می‌کند و انقلاب‌های بشر علیه ظلم را نتیجه پذیرش ارزش و حق برای انسان می‌داند (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۰۹) و تا جایی پیش می‌رود که انسان‌محوری را روح حقوق جهانی بشر در امتداد رسالت دینی انبیا برمی‌شمرد (بازرگان، بی‌تا: ۱۹۰).

با تحلیل آثار بازرگان متوجه می‌شویم که او بدون آنکه هوشیارانه پذیرفته باشد، از برخی جنبه‌های کلامی، اجتماعی و سیاسی انسان محوری تأثیر پذیرفته بود؛ مثلاً معتقد بود انسان با پیمایش مدارج علم و کمال، بر عمق نظر، عمل و میراث انسانیتش افزوده شده و عقل و شخص او یگانه معیار سنجش ارزش‌ها و تشخیص حقانیت می‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۲۰). به تعبیر دیگر، «مبدأ و منتهای هر چیز نفس انسان و خود شخص است و انسان چنان موجودی است که هرچه بخواهد می‌تواند و می‌شود» (همان: ۹۹). این تعبیر نشان می‌دهد که او با گرایش به ظاهر انسان دوستی از باطن آن غافل می‌شود، در حالی که شکاف عمیق میان مفهوم دنیوی و دینی از «انسان‌گرایی»، صرفاً با توجیه «اومانیزم دینی» پُرشدنی نیست (خاکی قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹).

در نظریه پردازی‌های سروش نیز نمونه‌های فراوانی از نگرش انسان محورانه قابل رصد است (سروش، ۱۳۸۲ الف: ۱۶۸). برخلاف اسلام که خداوند محور و غایت همه چیز و شارع تمام احکام و باید و نبایدها است^۲، در انسان محوری، وحی کنار گذاشته می‌شود و عقل انسان یا «عقل جمعی» ملاک و معیار می‌شود. سروش بر همین مبنا اجرای قصاص و حدود اسلامی رانفی می‌کند و معتقد است این قوانین باید بر مبنای اجتهاد عقل محور در هر زمانی تغییر کند (سروش، ۱۳۷۷: ۲۱).

۳.۲. سکولاریسم

مطرح کردن مسئله سکولاریزم معلول نسبت میان دین و جایگاه آن در دنیای جدید است که به نوع مواجهه دینی روشنفکران با فرهنگ و تمدن غرب و ترسیم ترابط اندیشه دینی با غرب برمی‌گردد. نواندیشان دینی راه حل تلائم دین با فناوری و تمدن جدید را در سکولاریزاسیون تفکر و فرهنگ اسلامی دیدند (رودگر، ۱۳۸۳: ۳۶). از این رو جریان روشنفکری در دهه ۶۰ به سمت تفسیر سکولار از دین و نظریه عصری بودن معرفت دینی

گرایش یافت. بازرگان متقدم باور داشت که دین صرفاً در اهداف دنیوی تفسیر نمی‌شود، زیرا اساساً در منظومه قرآن،^۲ سعادت دنیا و آخرت از هم جدا نیستند (بازرگان، ۱۳۸۷: ۳۶۵-۳۶۶)؛ اما بازرگان متأخر با مطرح کردن نظریه آخرت‌گرایانه، و بازگشت از رویکرد کارکردگرایانه (Functionalism) خود به دین، به تفسیر سکولاریستی از بعثت انبیا و تبلیغ عرف‌گرایی مشغول شد (بازرگان، ۱۳۷۴: ۴۸ و ۹۱). بر اساس مبنای آخرت‌گرایی بازرگان، قلمرو وحی به مسائل متعالی محدود شد و دین و وحی از تمام عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی تفکیک شد.

سروش نیز معتقد است نسبت انسان با دین در سکولاریزم تغییر یافته و فهم و معرفت دینی معنای جدیدی پیدا کرده است. در معرفت دینی جدید، ساخت این جهان بر عهده دین نیست و مهندسی جامعه و طبیعت به تدبیر علم و عقل جدید وانهاد شده است (سروش، ۱۳۷۴: ۸). وی در تبیین دفاع دین از سکولاریسم، دین را امر مقدس و سیاست و دنیا را غیرمقدس تعریف می‌کند (سروش، ۱۳۸۴/۱/۱۵: ۵۲) و با جعل دوراهی دین معاشی و معادی، استدلال می‌کند که اگر احکام دین ناظر به حل مسائل اجتماعی باشد، فقه دنیایی می‌شود و باید به پیامدها و گره‌گشایی‌های دنیای آنها نظر کنیم و دیگر نمی‌توان به مصالح خفیه آنها قائل بود (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۸۹ و ۹۰).

۴.۲. عقل‌گرایی و علم‌گرایی

انسان غربی که واقعیت الهی و دینی جهان را کنار زده بود، دو جریان فکری «عقل‌گرایی» و «حس‌گرایی» را پس از یک دوره تحولات تجربه کرده است. با توجه به اینکه در الاهیات مسیحی «عقل‌گرایی» در برابر «ایمان‌گرایی» قرار می‌گرفت، برخی در حد فاصل عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی، «عقل‌گرایی انتقادی» را مطرح کردند که بر اساس آن اعتقادات دینی و انتقادات رقیب باید نقد و داوری شود (واعظی، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۲). در این نگاه،

عقل همه چیز را در بر می‌گیرد و حتی امور قدسی هم باید در معرض آزمون عقل قرار گیرد (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۴۳). این اندیشه بعدها وارد فضای گفتمان دینی ایران شد و با عقل خودبنیاد به چالش با مفاهیم دینی پرداخت.

اندیشه بازرگان بیشتر از دوره دوم، یعنی تجربه‌گرایی، اثر پذیرفت (بازرگان، ۱۳۳۸ ب: ۶۷) و با توجه به اهمیت و کارکرد تجربه به مثابه ابزار شناخت، طبیعی بود که فلسفه و اندیشه‌های عقلانی در منظومه فکری اش کارگشا نباشد (بازرگان، ۱۳۶۰: ۶۹). بازرگان تفسیر عقلانی را نافی سیره قرآن تلقی می‌کرد (بازرگان، ۱۳۴۴: ۲۵۵) و معتقد بود انسان تا جایی به استدلال‌های عقلی توجه می‌کند که احتیاجش به مسیر و رهبر را اثبات، و از غلبه شهوت و وهم در مسیر دور کند (همان: ۹۲). او باور داشت که بشر به بسیاری از دستاوردهای وحیانی از طریق علوم تجربی و عقلی رسیده و به تدریج با پیشرفت و تکامل انسان، علم جای وحی را خواهد گرفت. او تحت تأثیر علم‌گرایی می‌کوشید با کمک فرمول و منحنی به هر حقیقتی جامه علمی بپوشاند؛ مثلاً در بحث معاد با استفاده از اصل بقای انرژی و ماده و قانون تکامل، عوامل استبعاد معاد را از میان برداشت (بازرگان، ۱۳۳۸ ب: ۲۳۱).

سروش نیز ضمن بیان سه تعریف از «تجربه‌گرایی» تأکید می‌کند که بازرگان به مفهوم آگوست کنتی پوزیتیویست نبود، چراکه به تفسیر تئولوژیک از جهان باور داشت. همچنین، در معنای حلقه وین هم پوزیتیویست نبود، چراکه حس و تجربه را تنها منبع معرفت نمی‌دانست و به ماورای طبیعت و گزاره‌های اخلاقی باور داشت و اعتمادش به علم نه برخاسته از فلسفه‌ای خاص، بلکه عمل باورانه بود (سروش، ۱۳۹۲/۱۱/۱۶: ۵). واقعیت آن است که بازرگان را نمی‌توان به معنای اصیل پوزیتیویست دانست، اما اعتباربخشی تام به علوم تجربی، گرایش عمل باورانه، دوری از علوم انتزاعی، معیار قراردادن نتایج علوم تجربی در جهت فهم متن، نشان از بُن‌مایه‌های پوزیتیویستی در اندیشه بازرگان دارد.

سروش نیز به این مکتب تعلق ندارد، اما چون امتداد اندیشه یا روح پوزیتیویسم در مکاتب جدید هم مشهود است، با کمی دقت می‌توان تأثیر تفکرات کانتی و رگه‌هایی از پوزیتیویسم را در اندیشه‌اش دید (تورانی، ۱۳۹۸: ۵)؛ مثلاً سروش در بسط تجربه نبوی ادعا می‌کند که با طولانی‌تر شدن عمر پیامبر (ص)، قرآن فربه‌تر می‌شد یا با ورود زنان چشم‌آبی اروپا در این تجربه، توصیف این گونه زنان بهشتی در قرآن می‌آمد. همچنین، مدعی می‌شود که تجربه‌های دینی دیگران نیز می‌تواند مکمل تجربه دینی پیامبر شود و با گذشت زمان نه تنها در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت نیز بسط رخ می‌دهد (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۲۸). این نگاه، نوعی نگرش پوزیتیویستی به عقاید دینی در خارج از قلمرو معرفت‌شناختی اسلام است که بسیاری از امور غیبی و معنوی را نفی می‌کند.

سروش تحت تأثیر رویکرد علم‌گرایانه بازرگان درباره فقه قرار گرفت (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۵)؛ اما در مجموع برای حل مسائل جامعه، استوارترین روش تفکر را «عقل‌گرایی اعتزالی» معرفی کرد (سروش، ۱۳۸۱/۶/۱۴: ۱۸). اگرچه به نظر می‌رسد برخی آرای سروش، به ویژه در زمینه تکامل معرفت دینی و فرآیند فهم متون دینی، منبعت از عقل‌گرایی افراطی باشد، اما خود او تأکید می‌کند که هیچ‌یک از نوشته‌هایش در تأیید عقلانیت حداکثری نیست و عقل نمی‌تواند تمام مشکلات عالم، حتی مشکلات عقلانیت، را حل کند. از این رو او نقد عقل و دستاوردهای عقلانی را جدی می‌گیرد (سروش، ۱۳۸۲ الف: ۳۲). مثلاً در رؤیای رسولانه تأکید دارد که مبنای فرضیه‌اش فقط دو اصل متافیزیکی است و بقیه اصول متافیزیکی در خور دفاع عقلانی نیست. او می‌گوید: «من بایک متافیزیک مینیمالیستی بدون فرض عقل فعال، آنچنان که فارابی کرد و بدون فرض ملائک، وحی نبوی را توضیح می‌دهم و اساس کار خودم را نه بر یافته‌های تاریخی مستشرقین، بلکه بر پاره‌ای از اصول پیشینی متافیزیکی فلسفی بنا می‌گذارم» (سروش، ۱۳۹۱: ۳).

۵.۲. تاریخ‌نگری و تحلیل عصری از دین

تاریخ‌نگری در سنت فلسفی غرب سابقه‌ای طولانی دارد و به شکل ویژه، دکارت و کانت آن را در اصل دین مطرح کردند (عرب صالحی، ۱۳۹۵: ۷۳). در جهان اسلام نیز نظریه تاریخ‌مندی قرآن را مستشرقان و نواندیشان پیش کشیدند؛ یعنی این کتاب دارای حقیقتی تاریخی است که در وضعیت عصر نزول آن ایجاد شده و از این رو مقید به ظرفیت و آگاهی مخاطبان و وضعیت اجتماعی و فرهنگی آن دوره است (سروش، ۱۳۸۶: ۷). سروش در بسط تجربه نبوی، به تاریخ‌مندی شخصیت پیامبر (ص) و قرآن کریم می‌پردازد و سرانجام قرآن را با همه لوازمش به عنوان متنی بشری تلقی می‌کند که تنگناها و فراخناهای زبان عربی بر آن تحمیل شده است (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۵۴). به بیان دیگر، وحی در تعامل با مقتضیات عصر نزول از واقعیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن دوره، هم تأثیر پذیرفته و هم تأثیر گذاشته است (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۲۱-۲۴). از باب نمونه، وی به رنگ و بوی فرهنگ عربی و قبائلی در سراسر قرآن اشاره می‌کند و توصیف نعمات بهشتی آن سان که اعراب حجاز آن دوران می‌پسندیدند (مانند حوریان نشسته در خیمه‌ها) را مثال می‌زند (سروش، ۱۳۹۵/۳/۶: ۶). بازرگان به رویکرد تاریخی در فهم قرآن اعتقاد نداشت و به جای مراجعه به مقتضیات عصر نزول به یافته‌های علمی جدید مراجعه کرد (بازرگان، ۱۳۴۴: ۴۸-۴۹).

با این حال، تلقی عصری و منطبق با مقتضیات زمان از دین، از جمله مختصات اشتراکی سروش و بازرگان است. آنها بدون توجه به تفسیرهای سنتی، اسلام را در هر اوضاع و احوالی قابل تطبیق و تحلیل می‌دانند، اگرچه در تاکتیک‌ها و روش متفاوت‌اند. بازرگان با تکیه بر علوم طبیعی جدید، تفسیر جدیدی از قرآن و دین عرضه کرد که با قرائت‌های سنتی یکسان نبود، اما سازگاری و تبیین‌گری علوم جدید با آموزه‌های قرآن را نمایش می‌داد و تعارض دین‌ورزی و تجدد را رفع می‌کرد (بازرگان، ۱۳۳۸: ب: ۹۴).

سروش اما در این مسیر فراتر رفت و با تأثیرپذیری از مکاتب فلسفی غرب، به نقد قرائت ایدئولوژیک از دین همت گماشت و با جدا کردن دین از معرفت دینی و عصری کردن دین، راهی متفاوت برای آشتی دادن سنت و تجدد ترسیم کرد (سروش، ۱۳۷۳ ب: ۱۸۶). وی در قبض و بسط تئوریک شریعت شناخت انسان‌ها از دین را محکوم به احکام انسانی و محدود به زمان و مکان، و متأثر از دیگر دانسته‌ها برمی‌شمرد که در سیری تکاملی قرار دارد (همان: ۵۳) و چون هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌های بیرون دینی متکی نباشد، باید آگاهانه به سراغ علوم بشری رفت و از آنها بهره برد (همان: ۱۵۷). به باور سروش، با ثبات در شریعت، این فهم انسان‌ها از شریعت است که کامل می‌شود (همان: ۱۸۱). از این رو با توجه به صامت بودن دین (همان: ۲۶۴)، ضروری است علمای دین در هر عصری با مطرح کردن پرسش‌های جدید، پاسخ‌های تازه از شریعت دریافت کنند که مجموعه آنها معرفت دینی عصری را تشکیل می‌دهد (همان: ۴۴۲) که جانشین دین نیست، ولی ابزار فهم آن است (همان: ۵۶)؛ هرچند سروش در ادامه نظریه‌پردازی‌هایش در تجربه دینی و رؤیاهای رسولانه از این محدوده نیز بسیار فراتر می‌رود.

۲.۶. کثرت‌گرایی دینی

برخی با اشاره به مستندات از اندیشه‌های بازرگان، همچون جامع بودن دین (بازرگان، ۱۳۷۹ ب: ۲۴۰)، برتری قرآن از نظر منطق استدلال، مضامین توحید، معاد و تشریح احکام، اخلاقیات و اجتماعیات بر کتب دیگر (بازرگان، ۱۳۷۷: ۴۹۱) و بی‌اعتقادی به ادیان غیرالاهی او را به دور از تکثرگرایی دینی می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۶۸: ۲۶)، اما او سخنان و باورهایی دارد که تأثیرپذیری نسبی از مبانی تکثرگرایی را تأیید می‌کند؛ او از یک سو بر اصول مشترک ادیان تأکید می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۹ الف: ۲۸۸) و از سوی دیگر هیچ یک از ادیان را نسخ‌شدنی نمی‌داند (بازرگان، ۱۳۶۲: ۱۶۲).

بازرگان ضمن ارجاع به برخی آیات قرآن، نتیجه می‌گیرد که برای پیش‌گیری از نزاع‌ها و پذیرش پروردگار واحد، خداوند به امت‌ها اجازه داده است به طریقت و شریعت خود بایستند، ولی بدون لجاجت بر اختلافات، اصراری بر اثبات حقانیت انحصارگرایانه نداشته باشند (بازرگان، ۱۳۶۰: ۸۰). وی با تأکید بر حقانیت ادیان الهی در اصول مشترک، معتقد بود مسیحیت و یهودیت نیز توانایی هدایت انسان‌ها را دارند (معینی مهر، ۱۳۸۹: ۱۰۳۰-۱۰۸). از این رو اگرچه تکثرگرایی دینی در تمام ادیان را باور نداشت، اما تا حدودی تکثرگرایی نجات‌بخش ادیان ابراهیمی را پذیرفت.

سروش کثرت‌گرایی دینی را در تنوع و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، ادیان و تجربه‌ها و مبتنی بر دو پایه «تنوع فهم‌ها از متون دینی» و «تنوع تفسیرها از تجارب دینی» می‌داند و کثرت‌گرایی دینی را در دو حوزه دینداری و دین‌شناسی کثرت‌گرایانه و جامعه کثرت‌گرا مطرح می‌کند (سروش، ۱۳۷۷: ۲). او شریعت را امری ناخالص می‌داند و سرّ این ناخالصی را بشری شدن دین معرفی می‌کند؛ زیرا با نزول دین بر خاک افهام بشری، داشته‌های بشری با زلال دین می‌آمیزند و آن را تیره می‌کنند (همان: ۳۷-۳۸). از این رو این نواندیش دینی باور دارد که گوهر دین را نباید در چند آموزه منحصر کرد و اصحاب هر فرقه مجازند همچنان بر طریقه خود بمانند (همان: ۲).

۷.۲. عمل باوری (پراگماتیسم)

بازرگان از نخستین روشنفکران مسلمانی است که با نگاه اسلامی به پراگماتیسم پرداخت و کوشید میان این دو هماهنگی برقرار کند؛ مثلاً وی در مقاله «پراگماتیسم در اسلام» با اشاره به برخی آیات قرآن (کهف: ۱۱۰؛ مدثر: ۳۸؛ جاثیه: ۲۲؛ یس: ۱۲) و مقایسه تشبیه حق و باطل در آیه ۱۷ سوره رعد^۴ با تعریف ویلیام جیمز از «پراگماتیسم» می‌نویسد: «برای قرآن قابل قبول نیست که چیزی حق و پاک باشد، ولی فایده‌ای در بر نداشته باشد»

(بازرگان، ۱۳۳۸ الف: ۱۷). در انتها نیز نتیجه می‌گیرد که قرآن کاملاً عمل‌باورانه است و از مؤمنان در زندگی عمل مفید می‌خواهد (همان: ۱۸). او معتقد است قرآن انسان را از عمل بیهوده منع کرده و هدایت و ایمان صرف را کافی نمی‌داند، بلکه او را به تلاش در جهت معین دعوت می‌کند. بازرگان حتی خداوند را نیز پراتیک می‌خواند، چراکه در دفتر خود نام اشخاص را ثبت نمی‌کند، بلکه اعمال و آثار آن را ثبت می‌کند و به آن جزا می‌دهد (بازرگان، ۱۳۷۹ ب: ۱۶۹).

یکی از علل توجه بازرگان به عمل‌باوری، گذشته از اوضاع و احوال زمانه، علت‌یابی عقب‌ماندگی مسلمانان در بی‌توجهی به مقوله عمل بود که باعث شد پراگماتیسم را بهترین رویکرد برای رفع این معضل بشناسد و این مکتب را بر اساس آیات و روایات تأیید کند. او با تمرکز بر اشتراک مفاهیم اولیه، توجه شایانی به تفاوت در مقاصد و جنبه‌های دیگر اصل پراگماتیسم ندارد (معینی مهر، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۱۲). برخلاف بازرگان، سروش به شکل مستقیم از پراگماتیسم سخن چندانی نمی‌گوید. با بررسی منابع و ارجاعات سروش در آثارش همچون درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، قبض و بسط تئوریک شریعت و دانش و ارزش به روشنی می‌توان دریافت که منظومه فکری او بیشتر تحت تأثیر سنت تحلیلی فیلسوفانی چون هیوم، مور، پوپر، کواین و لاکاتوش است و در هیچ کدام از آثار یا تطورات فکری اش تحت تأثیر فیلسوفان پراگماتیستی مانند پرس، دیویی و رورتی نبوده است (دباغ، ۱۳۸۸/۲/۹: ۲).

۸.۲. تحلیل فلسفی و نسبیت‌گرایی

همان‌طور که گذشت، بازرگان نگاه مثبتی به فلسفه و اندیشه‌های عقلانی محض نداشت (بازرگان، ۱۳۶۰: ۶۹؛ بازرگان، ۱۳۴۴: ۲۲ و ۲۵۵)؛ اما سروش با پذیرش چارچوب معرفت‌شناختی کانتی و نظریه پوپر، به خطا پذیر بودن معرفت انسان معتقد می‌شود. وی در ادامه تحت تأثیر دیدگاه ابطال‌پذیری پوپر (با در نظر گرفتن ظهور هر لحظه‌ای

یک دلیل ابطال‌کننده، دیگر هیچ‌گونه دانش قطعی نمی‌توانست به وجود آید) و نظریه معرفت‌شناختی کانت (آنچه ذهن از خارج می‌فهمد با واقعیت خارجی متفاوت است) به مفارقت دین و معرفت دینی اعتقاد پیدا کرد (سروش، ۱۳۷۷: ۲-۴). او تحت تأثیر این نظریات، قبض و بسط فهم انسان را به قبض و بسط تئوریک شریعت سرایت داد و در اواخر دهه هفتاد با اقتباس از رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر، وحی را تجربه‌ای دینی معرفی کرد (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳).

سروش فهم متون دینی را به گونه‌ای مبتنی و متکی بر «پیش‌فهم‌ها» تعریف می‌کند که به شکاکیت و نسبی‌انگاری می‌انجامد. به باور وی، فهم متون دینی در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است؛ مثلاً «اگر کسی بیندازد که از کتاب و سنت می‌توان تمام شئون زندگی و امور عالم را استخراج کرد، عبارات دینی برای او معانی دیگری دارد و خواهد کوشید تا از کمترین اشاره بیشترین استفاده را بکند و گره‌های خود را در باب قوانین نور و حرکت سیارات و خواص ادویه و شکافتن اتم و ... از متن آیات و روایات بگشاید» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۱۳۵). به اعتقاد وی، پیش‌فرض‌های دین‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه در راه روی دین می‌گشایند و این نحوه از استناد فهم دینی به معارف بشری نقش مؤثری در تعیین انتظار آدمی از دین دارد و هیچ فهمی از دین نیست که مستند به این پیش‌فرض‌ها نباشد. کسی که می‌خواهد فهم صحیحی از شریعت داشته باشد، باید در تصحیح و تنقیح رکن بیرونی معرفت دینی اش بکوشد (سروش، ۱۳۷۳ ب: ۳۵۱).

۳. بررسی و نقد منطق فهم قرآن از نظر بازرگان و سروش

بعد از بررسی برخی مبانی نظری و دین‌شناختی عبدالکریم سروش و مهدی بازرگان متأثر از فضای مدرنیته، در قالب جزء پژوهی، اثرگذاری این مبانی در منطق فهم قرآن این دو روشنفکر دینی را بررسی می‌کنیم؛

۱.۳. منطق فهم قرآن از نظر بازرگان

بازرگان اگرچه در حیطه دین شناسی و مبانی کلامی و روشی سنتی از فهم قرآن باقی ماند، اما غالباً می‌کوشید مبتنی بر الگوی علمی تجربی، آیات را فهم کند؛ مثلاً از دانش زیست شناسی و جنین شناسی در زمینه تبیین نحوه خلقت و پیدایش موجودات، از دانش هواشناسی در انطباق آیات با پدیده‌های جوی (بازرگان، ۱۳۷۹ ب: ۲۶۵) و از علوم جامعه شناسی و روان شناسی در تبیین حالات انسان، جامعه و حقوق بشر بهره برد. او معتقد بود ورود به قرآن با دید علمی و افکار جدید منجر به درک بهتر آیات قرآن می‌شود (بازرگان، ۱۳۸۷: ۱۹، ۴۰).

بازرگان به عرضه علوم و اکتشافات برای کسب معرفت بیشتر به قرآن کریم معتقد بود، اما به آسیب علم زدگی نیز متوجه بود و به تعبیر خودش، بسیاری از روشنفکران به اصطلاح مذهبی مترقی امروزی و هم برخی اهل کلام و علمای قدیم را مبتلا به این آسیب می‌دانست (همان: ۱۹، ۴۱). در پیش‌گفتار کتاب بازگشت به قرآن، که پس از اصلاحاتی منتشر شد، می‌نویسد: «کاری که صحیح نیست و تفسیر به رأی محسوب می‌شود این است که خواسته باشیم عقل و علم و فکر و تدبیر و به طور کلی تشخیص‌های خودمان را به جای قرآن قرار دهیم یا با بینش و دانش خودمان و با عقل و احساسات و خواسته‌های بشری استدلال نموده، اصول و احکام و قوانینی استنباط و وضع نموده آنها را (چون به نظرمان صحیح و قطعی و معقول می‌آید) منطبق با قرآن و در حکم اسلام بگیریم» (همان).

سبک علمی بازرگان در کتاب‌هایی چون سیر تحول قرآن به طریقی غیر از رویکرد تاریخی و روایتی بود و می‌کوشید با استفاده از جداول آماری ریاضی، آیات را بررسی کند (بازرگان، ۱۳۷۴: ۵۶). روش او در کشف ترتیب نزول آیات، روش اجتهادی محض بر اساس ویژگی‌های ظاهری یا محتوایی و بدون توجه به روایات بود؛ بازرگان در این روش، مبتنی بر طول متوسط آیات، فهرست ترتیب نزول جدیدی از سوره‌های قرآن ارائه کرد (بازرگان، ۱۳۵۵: ۱۰).

در زمینه منطق فهم قرآن معتقد بود یادگیری و استفاده از قرآن کار مشکلی نیست، چراکه قرآن در مقایسه با کتاب‌های دیگر با حداقل واژه‌ها، حداکثر مفاهیم و مطالب را بیان می‌کند و ساده‌ترین اصطلاحات نیز در آن به کار رفته است (بازرگان، ۱۳۸۴: ۲۷۱). شاید به دلیل همین رویکرد ساده‌انگارانه در مباحث دین‌شناسی با روش متکلمان و فلاسفه همراهی نمی‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۴۱) و طعنه می‌زند که اهل کلام از طریق منحنی وارد مباحث کلامی و اثبات اصول دین می‌شدند و خود را به جای خدا می‌گذاشتند و برایش آیین‌نامه می‌نوشتند (بازرگان، ۱۳۸۷: ۲، ۱۵۴). وی باور داشت اگرچه علمای اسلام با پذیرش افکار فلاسفه یونان، ماهرانه از عقاید دینی‌شان دفاع کردند، اما این کار موجب رخنه در اساس توحید شده است (همان: ۱، ۹۹). در عوض، پیشنهاد می‌داد برای درک وحی سراغ منابع اصلی برویم و از سطح نازل درک انسانی که محسوس و سهل الوصول است، آغاز کنیم (همان: ۲، ۱۵۵). لذا قرآن را در رأس همه منابع اسلامی و معیار سایر مدارک قرار می‌داد (بازرگان، ۱۳۸۵: ۲۶) و در بیشتر آثارش با تکیه بر آیات قرآن، موضوعات را بررسی می‌کرد.

بازرگان از همان زمان تحصیل در دارالمعلمین مرکزی تحت تأثیر فروغی بود (بازرگان، ۱۳۶۰: ۱۶۹) و در تفسیر قرآن علاوه بر فروغی، از آیت الله طالقانی هم اثر پذیرفت. اگرچه تفسیرش به طور کلی با تفاسیر سنتی تفاوت داشت و به ندرت دیده می‌شد که به سایر تفاسیر مراجعه کند (بازرگان، ۱۳۷۴: ۵۷)، اما گاه، به ویژه در جلسات تفسیری، پایه پای وحی، به تفاسیری همانند تفسیر ابوالفتوح رازی، تفسیر نوین و المیزان توجه نشان می‌داد (بازرگان، ۱۳۶۰: ۱۶). با توجه به اینکه تخصص وی تفسیر دین و قرآن نبود و بیشتر درگیر مشکلات جامعه بود، نگاه پراگماتیستی به آیات قرآن داشت و می‌کوشید جواب مشکلات را مستقیماً از قرآن دریافت کند (بازرگان، ۱۳۷۴: ۵۶).

۲.۳. منطق فهم قرآن از نظر سروش

دیدگاه سروش درباره منطق فهم و تفسیر قرآن نیز به دو دوره قبل و بعد از نظریه رؤیای رسولانه تقسیم می‌شود. البته نگرش سروش و روش تفسیری او در هر دوره با روش اغلب مفسران متفاوت است، و هم در سطح مبانی کلامی، معناشناختی، معرفت‌شناختی و زبان قرآن و هم در روش‌شناسی استخراج معانی، تفسیر و تحصیل مقاصد قرآن تمایزاتی دارد. وحی، از منظر او، مبتنی بر مقوله‌هایی همچون نسبی‌گرایی معرفت‌دینی، هرمنوتیک فلسفی، تجربه‌انگاری و رؤیایانگاری است. سروش در پاسخ به اینکه «آیا مؤمنان باید ۱۴۰۰ سال منتظر می‌مانند تا غریبه‌ای از راه برسد و راه درست فهم قرآن را به آنان تعلیم دهد؟» می‌گوید این قصه منحصر به قرآن نیست و فیلسوفان زبان اندک‌اندک به رازهای پُریچ و خم زبان نزدیک می‌شوند؛ لذا اگر این تأملات تازه دریچه جدیدی بر فهم آن بگشاید، فهم قرآن روشمندتر خواهد شد (سروش، ۱۳۹۵/۳/۶: ۴).

او در مرحله نخست، یعنی قبض و بسط تئوریک شریعت، معتقد بود پیش‌فرض‌ها، دانسته‌ها و مقبولات زمانه در تفسیر متن دخالت می‌کنند. همچنین، زبان‌گزاره‌ای قرآن را نمادین و خطاپذیر می‌دانست. در مرحله دوم، یعنی «رؤیای رسولانه»، علاوه بر پدیدارشناسی وحی، مصداق تازه‌ای از پیش‌فرض‌های زبانی اضافه می‌کند و متن را اساساً بشری می‌خواند؛ او که پیش‌تر معتقد بود مفردات در زبان قرآن به پدیده‌های واقعی ارجاع ندارند و گزارش اعتقادات مردم عصر پیامبر است، در رؤیای رسولانه آسمان و زمین را در قرآن از سنخ آسمان و زمین رؤیایی تعبیر می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۲/۴/۴: ۳). او با «رؤیای رسولانه» مدعی راهی جدید برای فهم معانی آیات قرآن از طریق فهم سازوکار (رؤیایی بودن زبان قرآن و خواب‌گزاری) می‌شود که از «تأویل‌های ممنوع» متمایز است. او معتقد است کاری که تاکنون عموم مفسران انجام داده‌اند این است که هر جا متن را دشوار یافتند

به سلیقه خودشان آن را متشابه و تمثیلی شمردند، ولی در روش منسجم او هیچ کنایه و استعاره‌ای بر زبان قرآن تحمیل نمی‌شود، بلکه به زبان رؤیا تحویل می‌گردد و نیازمند خواب‌گزاری می‌شود (سروش، ۱۳۹۵/۳/۶: ۵).

رؤیایی بودن تجربه رسول در قالب پیش فرض زبان قرآن، بر روش فهم قرآن اثرگذار است. مثلاً سروش توصیف هر چیز مرتبط با ماوراءطبیعت، مانند رفت و آمد ملائکه و شیطان و جن و حوادث پس از مرگ و تمامی آیات متشابه محتاج تأویل را همان رؤیاهای محتاج تعبیر می‌داند. وقتی زبان قرآن، زبان رؤیا و محتاج خواب‌گزاری باشد، دیگر به ظواهر قرآن همچون روش محدثان و فقیهان تمسکی نخواهد شد. سروش به شکل عملی به نحوه خواب‌گزاری آیات نمی‌پردازد و خواستن خواب‌گزاری آیات از صاحب فرضیه «رؤیای رسولانه» رابه خواستن علم از فیلسوف علم تشبیه می‌کند؛ چراکه سر و کار او با نظریه تفسیر است و تفسیر را باید از مفسران و خواب‌گزاران انتظار داشت (همان: ۶). به باور سروش، بیشتر مجازهای بیداری در قرآن، حقیقت‌های خواب هستند؛ تمثیلات و مجازها در قرآن مانند سد در آیه «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا...» (یس: ۹) را پیامبر (ص) در خواب دیده است و استعاره «سد» در زبان بیداری، حقیقت سد در عالم رؤیا است، یا حال رباخواران که چون جنّ‌زدگان نامتعادل‌اند (بقره: ۲۷۵) در بیداری استعاره است، ولی در رؤیای رسول واقعاً چنین دیده شده است.

سروش با انتقاد از سلطه‌گفتمان فقه بر زبان قرآن تأکید می‌کند که زبان قرآن یکسره زبان رؤیا است و علاوه بر سرچشمه خیالین این زبان که دلیل اصلی این مدّعا است، چندان نشانه روشن در ساختار روایی قرآن هست که گمان‌های دیگر، به جز رؤیایی بودن زبان آن، را از ذهن دور می‌کند (سروش، ۱۳۹۲: ۳). او تصریح می‌کند که در دوران اوج فلسفه زبان و دانش هرمنوتیک، دیگر نباید از «مبین» بودن زبان قرآن سخن گفت؛ چراکه اولین وصف زبان در قول متخصصان زبان، ذاتاً ناشفاف است. وی تلاش مفسران در طول ۱۴۰۰ سال

را جهد بی‌توفیق و هیاهوی گزاف می‌خواند که نتوانسته‌اند راز «مبین» بودن قرآن را دریابند (سروش، ۱۳۹۵/۳/۶: ۶).

نتیجه

به طور کلی، مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش در دو دوره روشنفکری متفاوت هستند، اما مبانی فکری این دو روشنفکر متجدد بعضاً هم‌جهت است. البته در همین مبانی هم نظریه‌پردازی‌شان علی‌رغم اشتراک ظاهری، در لایه‌های عمیق‌تر یا راه‌حل‌های عملیاتی تاکتیک‌ها و روش‌های متفاوتی داشت. از سوی دیگر، برخی مبانی فکری و الاهیاتی این دو نواندیش دینی تفاوت‌های اصیل و ماهوی با یکدیگر دارد. مثلاً عقل‌گرایی، پراگماتیسم، نسبیت‌گرایی، تاریخ‌نگری و تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی از دین از جمله مهم‌ترین مبانی و محورهای اختلافی‌شان است. بنابراین، این دو روشنفکر متجدد هر یک از برخی مبانی نظری مدرنیته تأثیر پذیرفتند که از برخی زوایا شبیه و در برخی ابعاد متمایز است. این وجه اشتراکی هم بیشتر نسبی، و در لایه‌های مقدماتی و ظاهری است، اما در ریشه و بافت نظریه‌پردازی‌شان تأثیرات عمیق متفاوتی گذاشته است. با بررسی منطقی فهم قرآن از نظر بازرگان مشخص شد که وی متأثر از مبانی پیش‌گفته می‌کوشید بر اساس الگویی علمی تجربی آیات را فهم کند و به دور از رویکرد اندیشه‌های انتزاعی در قالب‌گرایی پوزیتیویسم و پراگماتیسم برای مسائل روز جامعه، پاسخ‌هایی را مستقیماً از قرآن دریابد. در سوی دیگر، رویکرد دین‌شناختی سروش در تطورات فکری‌اش، منطبق با جریان پسامدرن و الاهیات لیبرال، مبتنی بر مقوله‌هایی نظیر نسبی‌گرایی معرفت‌دینی، هرمنوتیک فلسفی، تجربه‌انگاری، نگرش‌های عصری و تکثرگرایی به پیش می‌رود و با مطرح کردن نظریه «رؤیای رسولانه» مدعی راهی جدید برای فهم معانی آیات از طریق فهم سازوکار رؤیایی بودن زبان قرآن و خواب‌گزاری می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶).
۲. «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (انعام: ۵۷).
۳. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ».
۴. «يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد: ۱۷).



منابع

- قرآن کریم.
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه: عباس مخبر، تهران: پنگوئن.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۸۳). دانایی و معضل دینداری، تهران: اندیشه امروز.
- اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۶۸). دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۳۸ الف). «پراگماتیسم در اسلام»، در: مجموعه حکمت، ش ۴۷، ص ۱۴-۲۰.
- بازرگان، مهدی (۱۳۳۸ ب). راه طی شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۴). ذره بی انتها، تهران: علمی و فرهنگی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۵۵). سیر تحول قرآن، به اهتمام: سید محمد مهدی جعفری، تهران: قلم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۰). بعثت و ایدئولوژی، مشهد: طلوع.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۲). گمراهان: حدیثی مفصل از قرون وسطای مسیحیت در ارتباط با سوره حمد، تهران: مرکز نشر.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۴). بازیابی ارزش‌ها: مجموعه آثار (۲۵)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴). «آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا»، در: کیان، دوره ۵، ش ۲۸، ص ۴۶-۶۱.

- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). پادشاهی خدا، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۹ الف). پراگماتیسم در اسلام، مجموعه آثار ۷، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۹ ب). درس دینداری، مجموعه آثار ۹، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۸۷). مجموعه آثار بازرگان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ج ۸.
- بازرگان، مهدی (بی‌تا). آزادی هند، تهران: کتاب‌فروشی محمدی.
- پورفرد، مسعود (۱۳۹۲). صورت‌بندی روشنفکری در جمهوری اسلامی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- تورانی، اعلا (۱۳۹۸). «تأثیر فلسفه غرب بر تفکر دینی معاصر»، همایش پیشرفت‌های نوین در عرصه علم و فراعلم، بی‌جا: بی‌نا.
- خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۸۴). «بازرگان در بوته نقد»، باشگاه اندیشه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲/۴/۴). «قرآن کریم؛ تنزیل ربوبی»، در: <https://iqna.ir/AhnG/>
- دباغ، سروش (۱۳۸۸/۲/۹). «قحط معنا در میان نام‌ها»، در: www.dr.soroush.com/Persian/GhahteMaana.html-20090429-On_DrSoroush/P-CMO
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۷). «آسیب‌شناسی روش‌های تجزیه و تحلیل در تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی»، در: تاریخ‌نامه انقلاب، ش ۲، ص ۹-۳۴.
- رحیمی، علی‌رضا (۱۳۶۸). تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: بعثت.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸). دین‌پژوهی معاصر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۳). «ریشه‌های پیدایش و گسترش سکولاریسم»، در: رواق اندیشه، ش ۲۹، ص ۲۲-۳۶.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۳). تأملاتی درباره جریان روشنفکری در ایران، تهران: برگ.

- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۸). درآمدی بر روشنفکری دینی، تهران: آذریون.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). «ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟»، تهران: پیام آزادی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ الف). «مدارا و مدیریت مؤمنان»، در: کیان، س ۴، ش ۲۱، ص ۲-۱۵.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ ب). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط، چاپ سوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). «معنا و مبنای سکولاریزم»، در: کیان، ش ۲۶، ص ۴-۱۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ الف). «رهایی و یقین به رهایی»، در: کیان، ش ۴۸، ص ۲-۹.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ ب). بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲ الف). «عقل‌گرایی انتقادی»، در: تردید، ص ۲۸-۴۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲ ب). «عدالت ممکن»، در: بازتاب اندیشه، ش ۴۷، ص ۸۹۳-۹۰۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶). «بشر و بشیر: پاسخ سروش به آیت‌الله جعفر سبحانی»، در: www.drseroush.com
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۱). «شیعه محتاج رفم است»، در: ۵۱۵۳۱/www.rahesabz.net/story
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). «محمد راوی رؤیای رسولانه: بازخوانی پیشینه مناظره بین دکتر عبدالکریم سروش و مهندس عبدالعلی بازرگان»، در: www.nedayezadi.net
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱/۶/۱۴). گلستان ایران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴/۱/۱۵). «ناکامی تاریخی مسلمین»، قسمت هفتم، کانون توحید لندن، روزنامه اقبال، ش ۴۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲/۱۱/۱۶). «بازرگان پوزیتیویست؟»، در: ۷۵۶۰/۱۱/۱۳۹۲/www.nedayezadi.net
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵/۳/۶). «رؤیاهای رسولانه؛ زهی کرشمه خوابی که به زبیداری ست»، در: pargar_arical_souroosh_۱۶۰۵۲۶/۰۵/۲۰۱۶/https://www.bbc.com/persian/tvandradio
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲/۷/۶). «سخنرانی در دانشگاه وست مینستر لندن»، در: روزنامه یاس نو، ش ۱۶۸.

- سروش، عبدالکریم (بی‌تا). درس‌های علم کلام جدید، نوار شماره ۱۹.
- طالعی اردکانی، محمد (۱۳۹۱). «روش‌شناسی انتقادی اندیشه اجتماعی دکتر سروش»، در: معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۰، ص ۹۷-۱۲۰.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۵). «مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی‌شناختی آن»، در: فلسفه دین، دوره ۱۳، ش ۴، ص ۶۵۹-۶۷۹.
- قریشی، فردین (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران: قصیده‌سرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). بررسی اجمالی نهضت‌های اصلاحی در صدساله اخیر، تهران: صدرا.
- معینی‌مهر، سعیده (۱۳۸۹). خاستگاه‌های فکری اندیشه‌های مهدی‌بازرگان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: هادی وکیلی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر.
- نجفی، موسی (۱۳۸۵). فلسفه تجدد در ایران، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ دوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). معرفت و معنویت، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۶). «مروری انتقادی بر قرآن‌شناسی مجتهد شبستری»، در: حوزه، دوره ۳۴، ش ۱۷۶، ص ۸۲-۹۴.
- واعظی، علی (۱۳۸۵). «عقل‌گرایی انتقادی و نقد آن»، در: کلام اسلامی، ش ۵۹، ص ۹۱-۱۰۵.
- Childers, J.; Hentzi, G. (eds.). (1995). The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism, pp. 1-140.

References

- The Holy Quran
- Arab Salehi, Mohammad. 2016. "Mabani Tarikhmandi Quran wa Tahlil wa Naghd Mabnay Wahyshenakhti An (The Foundations of the Historicity of the Quran and the Analysis and Criticism of Its Revelational Basis)", in: Philosophy of Religion, yr. 13, no. 4, pp. 659-679. [in Farsi]

- Arblaster, Anthony. 1988. Zohur wa Soghut Liberalism (The Rise and Decline of Western Liberalism), Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Penguin. [in Farsi]
- Asadi, Mohammad Reza. 2004. Danayi wa Mozal Dindari (Knowledge and the Problem of Religiosity), Tehran: Today's Thought. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1959 a. "Peragmatism dar Islam (Pragmatism in Islam)", in: Collection of Wisdom, no. 47, pp. 14-20. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1959 b. Rah Teyshodeh (Crossed Road), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1965. Zarreh Bi Enteha (Infinite Particle), Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1976. Seyr Tahawwol Quran (The Evolution of the Quran), Prepared by Seyyed Mohammad Mahdi Jafari, Tehran: Pen. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1981. Bethat wa Ideolojy (Beginning of Prophet's Mission and Ideology), Mashhad: Rising. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1983. Gomrahan: Hadithi Mofassal az Ghorun Woſtay Masihiyat dar Ertebat ba Sureh Hamd (Misguided: A Detailed Hadith from the Middle Ages of Christianity in Connection with Surah Hamd), Tehran: Publication Center. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1985. Bazyabi Arzesh-ha: Majmueh Athar 25 (Restoring Values: Collection of Works 25), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1995. "Akherat wa Khoda: Hadaf Bethat Anbiya (Hereafter and God: The Purpose of the Prophets)", in: Kiyan, yr. 5, no. 28, pp. 46-61. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 1998. Padeshahi Khoda (Kingdom of God), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 2000 a. Peragmatism dar Islam, Majmueh Athar 7 (Pragmatism in Islam, Collection of Works 7), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 2000 b. Dars Dindari, Majmueh Athar 9 (Religion Lesson, Collection of Works 9), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. 2008. Majmueh Athar Bazargan (Bazargan's Collection of Works), Tehran: Enteshar Joint-Stock Company, vol. 8. [in Farsi]
- Bazargan, Mahdi. n.d. Azadi Hend (Freedom of India), Tehran: Mohammadi Bookstore. [in Farsi]

- Childers, J.; Hentzi, G. (eds.). 1995. The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism, pp. 1-140.
- Dabbagh, Soroush. 2009/04/29. "Ghaht Mana dar Miyan Nam-ha (Famine of Meaning among Names)", in: www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-20090429-GhahteMaana.html.
- Dehshiri, Mohammad Reza. 2018. "Asibshenasi Rawesh-hay Tajziyeh wa Tahlil dar Tarikhnegari Enghelab Islami (Pathology of Analysis Methods in the Historiography of the Islamic Revolution)", in: History of the Revolution, no. 2, pp. 9-34. [in Farsi]
- Ghoreyshi, Fardin. 2005. Bazsazi Andisheh Dini dar Iran (Reconstruction of Religious Thought in Iran), Tehran: Ghasideh Sara. [in Farsi]
- Ismaili, Hamid Reza. 1989. Din wa Siyasat dar Andisheh Siyasi Moaser (Religion and Politics in Contemporary Political Thought), Tehran: Research Institute of Cultural and Social Studies. [in Farsi]
- Khaki Gharamaleki, Mohammad Reza. 2005. "Bazargan dar Buteh Naghd (Criticism of Mahdi Bazargan)", Andisheh Club. [in Farsi]
- Khosropanah, Abd al-Hoseyn. 2010. Asibshenasi Dinpajuhi Moaser (Pathology of Contemporary Religious Studies), Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought, Second Edition. [in Farsi]
- Khosropanah, Abd al-Hoseyn. 2013/06/25. "Quran Karim; Tanzil Robubi (The Holy Quran; Divine Descent)", in: <https://iqna.ir/00AhnG>. [in Farsi]
- Malekiyan, Mostafa. 2009. Rahi be Rahayi (A Way to Liberation), Tehran: Contemporary View. [in Farsi]
- Moinimehr, Saideh. 2010. Khashtgah-hay Fekri Andisheh Mahdi Bazargan (The Intellectual Origins of Mahdi Bazargan's Ideas), Master's Thesis, Supervisor: Hadi Wakili, Mashhad: Ferdowsi University. [in Farsi]
- Motahari, Morteza. 2003. Barresi Ejmali Nehzat-hay Eslahi dar Sad Saleh Akhir (An Overview of Reform Movements in the Last Century), Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Najafi, Musa. 2006. Falsafeh Tajaddod dar Iran (The Philosophy of Modernity in Iran), Tehran: International Publishing Company, Second Edition. [in Farsi]
- Nasr, Seyyed Hoseyn. 2009. Marefat wa Manawiyat (Knowledge and Spirituality), Translated by Enshallah Rahmati, Tehran: Sohrewardi. [in Farsi]

- Purfard, Masud. 2013. Suratbandi Roshanfekri dar Jomhuri Islami Iran (Intellectual Formulation in the Islamic Republic of Iran), Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Rahimi, Ali Reza. 1989. Tafakkor Asr Jadid dar Orupa (New age Thinking in Europe), Tehran: Bethat. [in Farsi]
- Rashad, Ali Akbar. 2009. Dinpajuhi Moaser (Contemporary Religious Studies), Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Rudgar, Mohammad Jawad. 2004. "Risheh-hay Peydayesh wa Gostaresh Sekolarism (The Roots of the Formation and Spread of Secularism)", in: Thought Portico, no. 29, pp. 22-36. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1979. "Ma dar Kodam Jahan Zendegi Mikonim? (What World Do We Live in?)", Tehran: Message of Liberty. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1994 a. "Modara wa Modiriyat Momenan (Tolerance and Management of Believers)", in: Kiyān, yr. 4, no. 21, pp. 2-15. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1994 b. Ghabz wa Bašt Teorik Shariat (Theoretical Contraction and Expansion of the Sharia), Tehran: Serat, Third Edition. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1995. "Mana wa Mabnay Sekolarism (The Meaning and Basis of Secularism)", in: Kiyān, no. 26, pp. 4-13. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1998. Serat-hay Mostaghim (Straight Paths), Tehran: Path. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1999 a. "Rahayi wa Yaghin be Rahayi (Liberation and Certainty of Liberation)", in: Kiyān, no. 48, pp. 2-9. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1999 b. Bašt Tajrobeh Nabawi (Expansion of Prophetic Experience), Tehran: Serat. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2002/09/05. Iran's Golestan. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2003 a. "Aghlgerayi Enteghadi (Critical Rationalism)", in: Doubt, pp. 28-41. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2003 b. "Edalat Momken (Possible Justice)", in: Reflection of Thought, no. 47, pp. 893-900. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2003/09/28. "Sokhanrani dar Daneshgah Westminster Landan (Speech at the University of Westminster, London)", in: New Yas Newspaper, no. 168. [in Farsi]

- Soroush, Abd al-Karim. 2005/04/04. "Nakami Tarikhi Moslemin (Historical Failure of Muslims)", The Seventh Part, London Center for Monotheism, Eghbal Newspaper, no. 42. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2007. "Beshr wa Bashir: Pasokh Soroush be Ayatollah Jafar Sobhani (Beshr and Bashir: Soroush's Answer to Ayatollah Jafar Sobhani)", in: www.dr.soroush.com.
- Soroush, Abd al-Karim. 2012. "Shiah Mohtaj Reform Ast (Shia Is in Need of Reform)", in: www.rahesabz.net/story/51531.
- Soroush, Abd al-Karim. 2013. "Mohammad Rawi Royay Rasulaneh: Bazkhani Pishineh Monazereh beyn Doctor Abd al-Karim Soroush wa Mohandes Abd al-Ali Bazargan (Mohammad, the Narrator of the Prophetic Dream: Rereading the History of the Debate between Dr. Abd AL-Karim Soroush and Engineer Abd al-Ali Bazargan)", in: www.nedayeazadi.net.
- Soroush, Abd al-Karim. 2014/02/05. "Bazargan Positivist?", in: www.nedayeazadi.net/1392/11/7560.
- Soroush, Abd al-Karim. 2016/05/26. "Royahay Rasulaneh; Zehi Kereshmeh Khabi ke be ze Bidarist (Apostolic Dreams; Maybe the Charm of Sleep Is Better than Waking up)", in: https://www.bbc.com/persian/tvandradio/2016/05/160526_pargar_arical_souroosh.
- Soroush, Abd al-Karim. n.d. Dars-hay Elm Kalam Jadid (New Theology Lessons), Cassette no 19. [in Farsi]
- Talei Ardakani, Mohammad. 2012. "Raweshshenasi Enteghadi Andisheh Ejtemai Doctor Soroush (Critical Methodology of Dr. Soroush's Social Thought)", in: Social Cultural Knowledge, no. 10, pp. 97-120. [in Farsi]
- Turani, Ala. 2019. "Tathir Falsafeh Gharb bar Tafakkor Dini Moaser (The Influence of Western Philosophy on Contemporary Religious Thinking)", The Conference of New Developments in the Field of Science and Metascience), n.p: n.pub. [in Farsi]
- Waezi, Ahmad. 2017. "Moruri Enteghadi bar Quranshenasi Mojtahed Shabestari (A Critical Review of Mojtahed Shabestari's Quranic Studies)", in: Seminary, yr. 34, no. 176, pp. 82-94. [in Farsi]
- Waezi, Ali. 2006. "Aghlgerayi Enteghadi wa Naghd An (Critical Rationalism and Its Critique)", in: Islamic Theology, no. 59, pp. 91-105. [in Farsi]
- Zakariyayi, Mohammad Ali. 1999. Daramadi bar Roshanfekri Dini (An Introduction to Religious Intellectualism), Tehran: Azariyun. [in Farsi]
- Zarshenas, Shahriyar. 1994. Taammolati darbareh Jaryan Roshanfekri dar Iran (Reflections on the Intellectual Movement in Iran), Tehran: Leaf. [in Farsi]