

# وحدانیت تفکر در

## گنگو با مصطفیٰ ملکیان

**پیشینه:** اجازه می‌خواهم صحبت را با این بحث آغاز کنم که وقتی تاریخ فرهنگ اسلامی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که مسلمین در فاصله اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم تا حدود قرن پنجم هجری در شاخه‌های مختلف به اصطلاح امروزی علوم تجربی انسانی و علوم تجربی طبیعی، خصوصاً در علوم تجربی طبیعی مانند فیزیک، شیمی، و ریاضیات، طب و دیگر حوزه‌های فکری به رشد و شکوفایی دست یافتند، اما این توفیق به قول معروف، دولت مستعجل بود و پایدار نماند و بعد از آن ما دچار انحطاط و افول شدیم. به نظر شما علت این افول چه بود؟

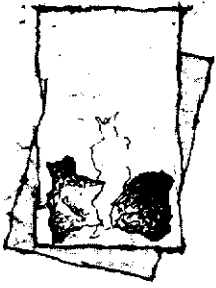
♦ واقعیت این است که پاسخ دقیق و و متقن به پرسش جناب عالی نیاز به اطلاعات و معلومات تاریخی فراوان دارد که بنده، به جهت اینکه در زمینه تاریخ عموماً و در تاریخ فرهنگ و اندیشه مسلمین خصوصاً مطالعه و تحقیقی نکرده‌ام، از دادن چنان پاسخ دقیق و مقتضی واقعاً عاجزم. اما آنچه را که از سر حدس و ظن استشمام می‌کنم خدمتان عرض خواهم کرد. از این منظر می‌توانم بگویم که سه عامل در وضع اندیشگی - فرهنگی ما تاثیرگذار بود و طبعاً سبب شد که رشد علوم تجربی،

# الفرد في معاخير



اعم از نوع طبیعی و نوع انسانی آن متوقف شود بطوری که از قرن ششم به این سو نه فقط شاهد رشد نیستیم بلکه به یک معنا باید گفت حتی شاهد توقف هم نیستیم و گویا نوعی انحطاط می بینیم. اما آن سه عامل اینها هستند: اول اینکه اساساً علوم تجربی، اعم از نوع طبیعی و نوع انسانی آن، در جامعه‌ای رشد می‌کند که آهنگ عمومی و اراده جمعی شهروندان آن، تغییر جهان بیرون باشد. اگر ما بخواهیم به عنوان شهروندان یک جامعه تصمیم بگیریم که جهان بیرون، جهان ابژکتیو (objective) را دگرگون کنیم تا آن را با خواسته‌ها و اراده خودمان موافق سازیم، باید در پی علومی باشیم که به ما قدرت تغییر جهان بیرون را بدهد. حال اگر علوم را از حیث روش شناختی به علوم عقلی و فلسفی (شامل ریاضیات، منطق و شاخه‌های مختلف فلسفه) و علوم تجربی (اعم از انسانی و طبیعی آن) و علوم تاریخی (مانند خود تاریخ، جغرافیا، علم لغت) و علوم تهودی (مثل عرفان یا بخش‌هایی از روان‌شناسی که با درون‌نگری (introspection) سروکار دارد) و علوم دینی که در بن و بنیاد تبدی و نقلی‌اند، تقسیم کنیم، می‌بینیم که در این میان فقط علوم تجربی هستند که قدرت تغییر جهان بیرون را به ما می‌بخشند. این علوم از راه تبیین پدیده‌های بالفعل و مشهود، و پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل و نامشهود به ما قدرت ضبط و مهار آینده را اعطا می‌کنند و در نتیجه ما را قادر می‌سازند که جهان بیرون را تغییر دهیم. اگر فردی یا جامعه‌ای قصد تغییر عالم بیرون را نداشته باشد، طبعاً به علوم تجربی روی نمی‌کند، یا اگر هم به این علوم رو آورد، صرفاً برای ارضای کنجکاوی‌های علمی و نظری خود دست به این کار می‌زند - و البته صرف کنجکاوی علمی و نظری برای رشد علوم تجربی کفایت نمی‌کند.

اولین چیزی که به نظر من، در جامعه اسلامی وجود نداشت همین میل به تغییر جهان بیرون بود. جوامع سنتی، مثل جوامع اسلامی، مسیحی، یهودی و حتی جوامع سنتی شرقی نظیر جوامع هندویی و بودایی همه در یک چیز مشترک بودند و آن اینکه بیشتر طالب تغییر جهان درون، جهان سوژکتیو



(subjective) بودند تا جهان بیرون یا ابژکتیو. هر انسانی که با عالم مواجه می‌شود احساس می‌کند که بسیاری چیزها در جهان بیرون هست که او خوش ندارد باشد، و بسیاری چیزها در جهان بیرون نیست که او خوش دارد باشد. وقتی من «آنچه می‌خواهم نمی‌بینم» و «آنچه می‌بینم نمی‌خواهم»، دو راه پیش پایم هست: یا باید درون خودم را دگرگون کنم تا آنچه را می‌خواهم و در جهان بیرون نمی‌بینم به وجود بیاورم، یا اینکه آنچه را نمی‌خواهم و در جهان بیرون می‌بینم از میان ببرم. همه فرهنگ‌ها و تمدن‌های سنتی بیشتر راه حل اول، یعنی تغییر درون را انتخاب کرده بودند و به این معنا، جملگی رواقی مسلک بودند. بیان صریح این اندیشه در مکتب رواقیون ظهور کرد. رواقیون بودند که با صراحت هر چه تمام‌تر گفتند که ما باید جهان درون خودمان را دگرگون کنیم و نباید در بی تغییر جهان بیرون باشیم.

#### ❖ همیشه، آیا این نگرش در جوامع سنتی برخاسته از متون دینی و تفکر دینی آنها بود

یا اینکه متون دینی الزاماً نمی‌خواستند که این توجه به درون را اعمال کند، بلکه خود فرهنگ‌ها بودند که این طور اقتضا می‌کردند؟

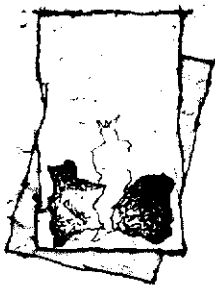
◆ به گمان من، خود ادیان و مذاهب عامل و مسئول این نگرش بودند، من معتقدم که همه ادیان و مذاهب همیشه بار تغییر را به عالم درون انتقال می‌دهند؛ می‌گویند خودتان را عوض کنید، و از ما نمی‌خواهند که پیوسته جهان را مطابق خواسته‌های خودمان تغییر دهیم. البته کسانی با این رأی مخالف‌اند ولی به اعتقاد من، ادیان - چه ادیان شرقی مثل آیین بودا و آیین هندو و آیین دائو و آیین‌های کم‌اهمیت‌تری نظیر آیین شیتو و جین و چه ادیان غربی مثل یهودیت، مسیحیت و اسلام - در این جهت مشترک‌اند که هم و غم ما را بیشتر مصروف این می‌کنند که خودمان را عوض کنیم نه جهان بیرون را.

#### ❖ همیشه، از حرف‌های شما می‌شود این طور نتیجه‌گیری کرد که آن دو قرن و نیم تحولی

که در تاریخ فرهنگ اسلامی رخداد استثنا بود.

◆ بله، به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی بود. اتفاقاً من معتقدم که در فرهنگ و تمدن اسلامی نه فقط در زمینه علوم تجربی بلکه در بسیاری از زمینه‌های دیگر، رشدها به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی پدید آمده است. مثال خیلی ساده‌ای می‌زنم، اگر بخواهید مفاخر اسلامی را فهرست کنید، یکی از شاخص‌ترین مولفه‌هایی که ذکر خواهید کرد شاعران هستند. به این ترتیب شما استناد می‌کنید به اینکه ما فردوسی را داریم، حافظ را داریم، سعدی را داریم و قس علی هذا. اما به گمان من، چنان که در جای دیگری هم گفته‌ام، رواج شعر به قیمت رویگردانی از احکام و تعالیم اسلام رخ داد. احکام و تعالیم اسلام، اگر نگوئیم نسبت به شاعران دیدگاه منفی دارند، دیدگاه مثبتی را درباره آنها القا نمی‌کنند. نمونه دوم، مفاخری هستند که ما در زمینه فلسفه داشته‌ایم. ما به فیلسوفان خود خیلی می‌بالیم و به امثال فارابی و ابن سینا مبتهج و مباهی هستیم، در حالی که به نظر من، باز هم دین با فلسفه ورزی موافقت نداشته و ما به قیمت عدول از دین فلسفه را به دست آورده‌ایم. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید یکی از ارکان چهارگانه کفر تعمق است، و تعمق به معنای امروزی یعنی کنجکاوی‌های عقلانی در دین. این نگرش فقط در دین ما وجود ندارد. در کتاب مقدس مسیحیان هم آمده است که اورشلیم را با آتن چه کار. یعنی دین و مذهب را با فلسفه و تفکرات عقلانی چه نسبتی است.

به هر حال می‌خواهم بگویم که بسیاری از وجوه فرهنگ ما به قیمت عدول از تعالیم دینی و ادب‌ها به آنها پدید آمده است البته من در باب این عدول داوری ارزشی نمی‌کنم. نمی‌گویم که این عدول نیک بوده است یا ناپسند. به تعبیر ساده‌تر، اگر ما مسلمین تصمیم می‌گرفتیم که مثل سلمان فارسی مسلمانان بورزیم، نه شعر در فرهنگ اسلامی رشد می‌کرد، نه فلسفه و نه پاره‌ای از هنرها که در فرهنگ اسلامی بالیدند مثل معماری. ما تحت تاثیر فرهنگ یونانی قدیم به علوم تجربی روی کردیم و بعد هم از آن روی گردانیدیم. اما این بازگشت به چه دلیل بود؟ عوامل دوم و سوم دلیل این امر



را نشان می دهند.

**پیشینه:** پیرو صحبت‌های جناب عالی در ذهن من نکات انتقادی متعدد و متنوعی خلجان می‌کند، که در اینجا به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنم. از جمله درباره شعر و شاعران در فرهنگ اسلامی. شما اشاره کردید که اگر به متون و معارف دینی و فقهی رجوع کنیم اجازه پرورش تفکر شعری را نمی‌توان از آنها استخراج کرد. من بلافاصله به یاد آیات آخر سوره «شعرا» افتادم که در آنها از یک سو تصریح شده است که «گمراهان از پی شاعران می‌روند» و از سوی دیگر استثنایی هم ذکر شده: «مگر آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند و چون مورد ستم واقع شدند انتقام گرفتند». اگر بخواهیم این آیات را مستمسک قرار بدهیم معلوم می‌شود که قرآن با تفکر شعری، به شرط آنکه توأم با ایمان و عمل صالح باشد، موافق است. همین طور روایتی هست منسوب به پیامبر (ص) که: «ان من الشعر لحکمه» چنین تعبیری نشان می‌دهد که تعالیم دینی شعر را یکسره کنار نمی‌گذارند و خطاب به شاعران می‌گویند که با رعایت تبصره‌ای که به آن اشاره شد، هر چقدر گل و ریاحین از اشعار می‌خواهید بیورانید، بیورانید. به فلسفه هم می‌شود از این منظر نگاه کرد. بستگی دارد به اینکه از آن چه تعبیری در ذهن داشته باشیم. اگر فلسفه را به مفهوم عام آن یعنی تعقل در نظر بگیریم، این مفهوم نه تنها منافاتی با معارف دینی ندارد بلکه مورد تأکید آنهاست.

امام علی(ع) نیز در نهج البلاغه بارها مردم را به تدبر و تعقل در خلقت و هستی و در آیات قرآن دعوت کرده‌اند.

◆ ابتدا به اشکالی می‌پردازم که شما در باب شعر مطرح فرمودید: در قرآن آمده است: «والشعراء يتبعهم الغاؤون، الم ترانهم فی کل وادیهمون» (شعراء ۲۳۵-۲۳۴) (گمراهان در پی شاعران می‌روند. آیا ندیده‌ای که شاعران در هر وادی‌ای سرگشته‌اند؟) و پیامبر نیز فرموده‌اند «ان من الشعر لحکمة و ان من البیان لسحرا» این حدیث حاکی از آن است که بعضی از شعرها حکمت‌اند. در باره آیه «الاالذین...» (مگر آنان که ایمان آوردند و...) هم باید به دو نکته توجه کرد: اول اینکه حکم کلی نباید تخصیص اکثر بخورد، یعنی

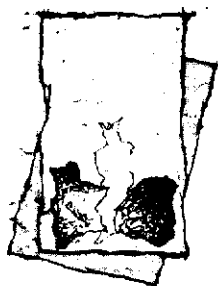
من نباید بگویم که همه غذاها را دوست می‌دارم «الا...» و بعد آن قدر غذاها را بشمارم که در انتها بیش از چند غذا باقی نماند. سخن حکیمانه باید مستتاهایش نسبت به آنهایی که تحت شمول می‌مانند خیلی اندک باشد. پس به طور کلی رویکرد به شعر در قرآن منفی است جز در مواردی استثنایی. اما آیا آنچه در جهان اسلام رخ داد این بود؟

**پیشینه:** درست است که استثنای اکثر در ادبیات عرب زشت تلقی شده است. اما می‌شود مطلب را به شکل دیگری توضیح دهیم و بگوییم که قرآن با اصل شعر موافق است. منتها چون معمولاً در زمان عرب جاهلی در اصل شعر آن تبصره یعنی ایمان و عمل صالح توسط شعرا رعایت نمی‌شود، موضوع را به این شکل مطرح کرده است: از این منظر قرآن نه تنها با اصل شعر هیچ مخالفتی ندارد، بلکه از آن استقبال هم می‌کند، چون این قید را می‌آورد که اگر شاعران آن تبصره را رعایت کنند، می‌توانند هر قدر که بخواهند در این وادی پیش بروند. ♦ می‌فرمایید آنچه در جهان اسلام رخداد با رعایت این اصل بود؟

**پیشینه:** بله.

♦ همین محل بحث بنده است. می‌خواهم بگویم اتفاقاً آن چیزی که در جهان اسلام رخ داد تبعیت از خود شعرگویی بود. این طور نبود که افراد ابتدا ایمان و عمل صالح خود را احراز کنند و بعد از آنکه این امر برایشان متقن شد خود را واجد شرایط بدانند و به دنبال شعر گفتن بروند.

**پیشینه:** فرمایش شما را قبول دارم، منتها عرض من چیز دیگری است. آن تعبیری که از آیات قرآن درباره شعر و شاعران آوردم ناظر بر این بود که اگر آن تبصره در جهان خارج رعایت شود، قرآن نه تنها نسبت به شعر ادبار نمی‌کند بلکه اقبال هم می‌کند. کاری نداریم به اینکه در جهان خارج این اتفاق افتاد یا نه و کاری نداریم به اینکه آیا افراد در جهان خارج اول ایمان و عمل صالح داشتند و شعر گفتند یا بالعکس این مطلب از محل بحث ما خارج است.



◆ اما بحث من راجع به جهان خارج بود. درباره تعبیر شما اول باید دید حکم کدام است و بعد مستثنا کدام. حکم در مورد بدی شعر است و بعد استثنا آمده.

**توجه:** بله، منتها به این دلیل که این اتفاق در جهان خارج رخ داده، نه اینکه اصل و ذات شعر چنین است.

◆ در مورد شعر نمی‌توانیم قائل به ذات شویم و بگوییم ذات شعر خوب است و اعراض آن را ناپسند می‌کنند. شعر ذات ندارد. قرآن می‌گوید که شاعران به طور عمومی این خصلت‌ها را دارند و بعد استثنا می‌آورد. یک نکته دیگر درباره این آیات قابل بررسی ادبی است. در این آیات معمولاً مستثنا را ناظر به شعرا می‌دانند، اما ممکن است مستثنا در واقع «غاوون» باشد، یعنی استثنا، استثنای منفصل باشد.

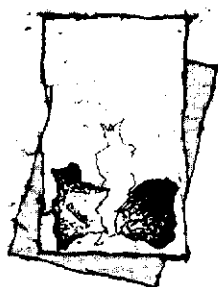
و اما در باب فلسفه که به آن اشاره کردید چند نکته را متذکر می‌شوم. اول اینکه مقصود من فلسفه ورزی به طور کلی است، به معنای اینکه شخص بگوید من فقط و فقط تابع استدلالم و لا غیر. نکته دوم اینکه حضرات ائمه (ع) نامه‌هایی در رد کندی نوشته‌اند که موجود است و این هم دلیلی است برای آن مدعایی که عرض کردم. البته باید جانب انصاف را نگه داشت. ممکن است کسی بگوید که اعتراض آنها به یک «فرآورده» خاص فلسفی است نه به «فرایند» فلسفی، مثلاً نامه‌ای که از امام هادی (ع) در رد کندی یا به طور کلی رد فلاسفه یونانی مسلک در بحار الانوار و سفینه البحار نقل شده، به فرایند کاری ندارد. منصفانه است که همیشه این احتمال را در نظر بگیریم، اما از آن طرف هم اگر منصفانه به آنچه از معصومین درباره فلسفه باقی مانده نگاه کنیم، می‌بینیم که آن بزرگان اصلاً به خود فرایند هم کار داشتند و این کار را نوعی بوالفضولی می‌دانستند. شما اشاره کردید به تاکید قرآن بر تعقل. اولاً همان‌طور که شماری از محققان قرآن‌شناس گفته‌اند، عقل در قرآن به معنای نیروی استدلالی، که محل بحث ماست، نیست. به تعبیر علی ابن ابی طالب (ع) و برخی دیگر از ائمه، در زبان عربی و در زبان



قرآنی، عقل به معنای «حفظ التجارب» است. و تاکید آنها بر تعقل ورزیدن ناظر بر درس گرفتن از تجارب بود. محمد عابدالجابری نیز در کتاب نقدالعقل العربی در مبحث ریشه‌یابی واژه عقل در ادب جاهلی و در قرآن و احادیث نبوی به همین مطلب تصریح می‌کند. عاقل به کسی می‌گفتند که تجارب را خوب به حافظه می‌سپرد و از آنها در تصمیم‌گیری‌های بعدی زندگی سود می‌جست. به نظر من، بدون تکلف و تصنع نمی‌توان عقلی را که قرآن از آن سخن می‌گوید و عقل به معنای نیروی استدلال‌گری را که بعدها در فلسفه و در مکتوبات فیلسوفان تجلی کرد همسان دانست.

نکته دوم اینکه گذشته از بحث لغوی، در تعالیم دینی ورود ما به پاره‌ای از مباحث مذمت شده که اتفاقاً این مباحث شان فلسفه است. مثلاً دریاب پاره‌ای موضوعات گفته اند «بحر عمیق فلا تلجوه» (دریابی است ژرف، پس وارد آن نشوید) ما از تفکر در باب قضا و قدر، جبر و اختیار، علم سابق الهی و تاثیر آن در افعال آدمیان، مسئله شر، ذات خدا، هماهنگی یا ناهماهنگی بعضی از صفات خدا با یکدیگر و... منع شده‌ایم. خوب، اگر اینها را از فلسفه بگیریم، دیگر چه چیز از آن باقی می‌ماند؟

نکته دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که در اسلام، گاهی تعقل حتی به معنای استدلال هم تایید شده است، اما این استدلال، در چارچوب وحی است نه درباره وحی و در برابر وحی. از این منظر، استدلالی که بخواهد آن چارچوب را پشت سر بگذارد مقبول نیست. استدلال در چارچوب وحی یک چیز است و استدلال درباره خود وحی که آیا حجیت معرفت شناختی دارد یا نه، یک چیز دیگر - چه رسد به استدلال در برابر وحی به طوری که وحی بگوید فلان و عقل بگوید بهمان، به تعبیری که گویا به فخرالدین رازی نسبت می‌دهند و آن اینکه، محمد تازی می‌گوید فلان، اما محمد رازی می‌گوید بهمان. حقیقت این است که معنای فلسفه، مشی آزادانه نیروی استدلال‌گر ماست، نه مشی که از ابتدا مقصد و مقصودش را معین کرده باشند و بگویند که برای رسیدن به آن مقصد و مقصود فقط باید توشه فراهم کنید. در مشی فلسفی، مقصد از ابتدا دانسته و معلوم نیست.



در باره نکتته، درباره تعقل در قرآن فرمودید مطلبی به نظرم می‌رسد. در قرآن صرف نظر از واژه تعقل و مشتقات آن، واژگان دیگری نظیر «لب» و «تفقه» نیز با تعبیر مختلف آمده است. تعبیری که به نحوی به درایت و تفکر دلالت می‌کنند. شاید نشود یک معنای واحد را از آیات استخراج کرد. متداول این واژه‌ها در بعضی جاها عقل هدایتی است. گاهی همان حفظ التجارب است و گاهی هم نیروی استدلال. بنابراین نمی‌توانیم فقط به یک معنا یعنی حفظ التجارب استناد کنیم.

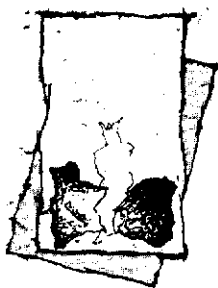
مطلب دیگری که شما به آن اشاره کردید و جای بحث دارد، منع شدن ما از تفکر در پاره‌ای موضوعات است. این حرف صحت دارد. منتها ائمه (ع) با توجه به نوع مخاطب تفکر و تعقل در این موارد را منع کرده‌اند. اگر مخاطب آمادگی درک مطلب را داشته باشد این منع دیگر برقرار نیست. مثلاً در احتجاج شیخ طبرسی یا در توحید شیخ صدوق می‌بینم خیلی جاها هست که مخاطب آمادگی فهم مطلب را داراست و امام برایش شقوق مختلف توحید را توضیح می‌دهد و در این باب استدلال عمیق می‌آورد. خود امیرالمؤمنین که در جایی از تفکر در این امور نهی می‌کنند در جایی دیگر به طور مفصل در این زمینه‌ها به بحث و استدلال می‌پردازند. بنابراین اگر جابجای روایات و احتجاجات اخیر را نگاه داریم که اندک هم نیستند - می‌توانیم بگوییم که دست کم باب تفکر به معنای استدلال عقلانی باز بوده. گذشته از اینکه در قرآن کریم سیره پیامبران دلالت دارد بر اینکه دائماً به اقتضای مقام هم خود احتجاج می‌کردند و هم دعوت به احتجاج می‌کردند.

◆ ابتدا لازم است تذکر بدهم که صحبت من بر سر کلمه عقل بود و واژه‌های دیگری نظیر فقه، فکر، تفقه و تفکر محل بحث من نبود. علت تأکیدم بر عقل این بود که امروزه فلسفه دائر مدار عقل به شمار می‌آید. می‌خواستم بگویم که این عقل را نباید با عقلی که در قرآن از آن سخن گفته می‌شود یکی شمرد، وگرنه الفاظ دیگری هم هستند که معانی دیگری دارند. مطلب دیگری که فرمودید ناظر بر این بود که ائمه با توجه به میزان فهم مخاطب در امور یاد شده اظهار نظر می‌کردند. در این باره دو نکته را عرض

می‌کنم؛ اول اینکه قول شما مبنی بر اینکه ائمه مخاطب را در نظر می‌گرفتند و اگر می‌دیدند که قوی است وارد بحث می‌شدند، معنایش این است که عده‌ای از مخاطبان را از ورود به این مباحث منع می‌کردند و برحذر می‌داشتند. در حالی که فلسفه، به تعبیر دکارت، از اینجا شروع می‌شود که ما همه آدمیان را در نیروی مشترکی به نام عقل به طور علی‌السویه سهیم بدانیم؛ نکته دوم اینکه اصلاً چرا ائمه مخاطبانی را از ورود به این مباحث منع می‌کردند؟ در واقع می‌خواستند به آنها بگویند که اگر وارد این مباحث شوید، کارتان به کفر و الحاد می‌انجامد و شما نباید چنان سیر فکری‌ای داشته باشید، پس نباید وارد شوید. این نگرش ظاهراً با روح فلسفه سازگاری ندارد.

**تذکره:** بنده فکر می‌کنم که همچنان می‌توان ملاحظات انتقادی دیگری در باب این فرمایشات شما داشت اما برای اینکه از پرسش ابتدایی این گفتگو دور نیفتیم از شما تقاضا دارم آن دو عامل دیگر را که مانع از رشد علوم تجربی، در فرهنگ اسلامی شد، بیان بفرمایید.

◆ عامل دوم که اهمیتش از عامل نخست کمتر نیست، این است که هر چه تعدد مراکز قدرت در جهان اسلام بیشتر شد، مشروعیت آنها در اذهان مردم بیشتر زیر سؤال رفت. زمانی جهان اسلام تحت شمول یک حکومت بود، اما هر چه شمار حکومت‌هایی که جهان اسلام را بین خودشان تکه تکه کرده بودند افزایش پیدا کرد، این سوال برای مردم بیشتر پیش آمد که چرا این حکومت بر حق باشد نه آن حکومت؟ چرا اصفهان زیر شمول حکومت آل بویه باشد و زیر شمول حکومت - فرضاً - سامانیان نباشد؟ به نظر من، هر چه بحث مشروعیت در اذهان بیشتر رخته می‌کرد، حکومت‌ها بیش از پیش مجبور می‌شدند که خود را اسلامی جلوه دهند؛ و برای این کار هر حکومتی می‌بایست درباریانی می‌داشت که برخی از آنها همان عالمان دینی باشند تا از این طریق عالمان دینی بتوانند به حکومت‌ها مشروعیت ببخشند. از این لحاظ می‌بینیم که در دربارها عالمان تجربی دیگر مورد اقبال نبودند. چون اینها نمی‌توانستند کاری در این جهت انجام دهند و هنری در این زمینه



نداشتند. تعدادی فقیه مورد نیاز بود که بگویند فلان حکومت، حکومتی دینی است و تبعیت مردم از آن مشروع است. این بود که آهسته آهسته علوم دینی به معنی اخص، یعنی علمی مثل فقه، اصول فقه، شرح الحدیث، تفسیرالقرآن، علمی که به هر حال می توانستند صبغه دینی به حکومت ببخشند، غلبه پیدا کردند. حکومت ها تا اینجا عالمان را همراهی می کردند. نوبت که به کلام می رسید با کمی اکراه آن را می پذیرفتند، اما وقتی پای فلسفه به میان می آمد اکراه داشتند از اینکه عالمان فیلسوف را دور خود جمع کنند. در مورد علوم تجربی این اکراه بیشتر می شد. به نظر من، این نکته خیلی مهم بود و باعث شد که در این حال و هوا علوم نقلی بر علوم عقلی و تجربی برتری داشته باشد.

عامل سوم که باز هم در اهمیت به پای دو عامل دیگر می رسد این است که بعد از حمله مغولان و تیمور در جهان اسلام نوعی روحیه سرخوردگی و شکست در وجدان جمعی مردم جایگیر شد، و این تصور در اذهان آنها قوت گرفت که با قضا و قدر نمی شود ستیزه کرد و هیچ کوششی نمی تواند وضع را تغییر دهد. از این روحیه می توان به بدبینی (pessimism) تعبیر کرد، یا شاید به جای بدبینی بشود گفت ناامیدی چرا که ناامیدی با بدبینی فرق می کند. وقتی این روحیه در مردمی پدید بیاید، یا آنها را رمانتیک می کند یا عرفان مشرب. این دو با هم فرق دارند. رمانتیک بودن در واقع نوعی «آرزو اندیشی» (wishful thinking) است و به هر حال در نگرش رمانتیک و عرفان مشربی به نوعی همه امور این عالم را به مبادی عالییه نسبت می دهند و سررشته امور را در جای دیگری تعقیب می کنند. این دو روحیه واقعاً با علوم تجربی ناسازگار است. یکی از ویژگی های علوم تجربی به گفته ژان فراستیه، بها دادن به عالم واقع است که با عرفان مشربی نگرش رمانتیک سازگار نیست. به هر حال چنین اتفاقی در جهان اسلام روی داد و در نتیجه تحقیقات تجربی خوار شمرده شد. این نکته الان هم صادق است کسانی که رمانتیک یا عارف مشرب اند هیچ گاه در علوم دقیقه، اعم از علوم تجربی طبیعی و انسانی، رشد نمی کنند. به هر حال این سه عامل از نظر من دست در کار بوده است. هر

چند همان طور که قبلاً اشاره کردم، استثنا را هم استشمام می‌کنم چه بسا تحقیقات تاریخی مؤید این مطلب نباشد.

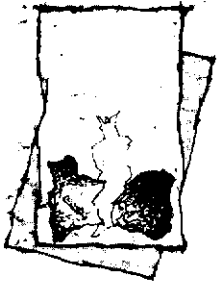
**پیشینه** اما چطور شد که مسلمین در آن چند قرن، به تعبیر شما عدول از حکم کردند و چنان فرایندی را به وجود آوردند؟ استثنا دانستن ده سال، بیست سال یا پنجاه سال در تاریخ دور از واقع نیست، اما آیا ممکن است مشی متفکران در چند قرن از یک دوره هزار و چند صد ساله برخلاف مشی غالب باشد و در عین حال استثنا محسوب شود؟ آیا می‌توان این زمان را استثنایی دانست که بر خلاف قاعده اتفاق افتاده؟ به نظر من، توجیه محکم‌تری برای این موضوع باید وجود داشته باشد. نکته‌ای که درباره جایگاه فقها در دربار و نسبت آن با تعدد مراکز قدرت و لزوم مشروعیت فرمودید جای تأمل و نقد دارد. اتفاقاً میل دارم از زوایای دیگر در همین نکته کمی توقف کنیم. چرا در میان مسلمین تا این اندازه بر تفکر فقهی و در مرتبه بعد بر تفکر فلسفی و عرفانی تأکید شد (هر چند فیلسوفان هیچ‌گاه جایگاه و ارج و قرب فقها را نداشتند و حتی به یک اعتبار بیش از عارفان در به‌دری کشیدند).

صرف نظر از آن دلیل تاریخی که ذکر کردید، چه دلایل دیگری باعث شد که تفکر فقهی این چنین قدر ببیند و بر صدر بنشیند؟ آیا می‌توان گفت اساساً در بطن تفکر اسلامی چنین اقبالی نسبت به نگرش فقهی وجود داشته و اسلام رشد این نگرش را اقتضا می‌کرده است؟

◆ راجع به اینکه فرمودید چگونه می‌شود در طول چهارده قرن دو قرن و نیم را استثنا و خلاف قاعده دانست، باید بگویم که چنین چیزی ناممکن نیست.

هر واقعه‌ای عمری دارد، چه پنجاه سال چه دویست و پنجاه سال.

بپردازیم به سؤال بعدی شما، به نظر می‌رسد که این سؤال قابل تحویل به دو پرسش است: یک وقت بحث بر سر این است که چرا فقه این قدر رشد کرد و یک وقت هم بر سر اینکه چرا در میان علوم غیر فقهی، رشد علم تجربی تا این اندازه کم بود. در باب اینکه چرا فقه رشد کرد آن عواملی که گفته شد مؤثر بوده، اما در این باب که آیا در ذات اسلام و احکام و تعالیم آن چیزی



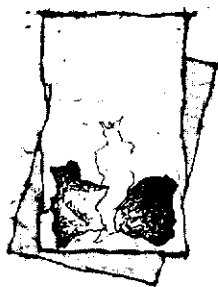
هست که بها دادن به فقه را اقتضا کند، باید بگویم بله. یهودیت و اسلام پرشریعت‌ترین ادیان جهان‌اند و در متون مقدس این دو دین به اعمال ظاهری یا جوارحی بسیار توجه شده، در حالی که مثلاً در متون مقدس مسیحیت یا آیین بودا چندان با این امر مواجه نمی‌شویم. هفت آیین مقدس مسیحیت یک پنجم فقه ما هم نمی‌شود. در مورد آیین بودا نیز باید گفت که این آیین اصلاً شریعت ندارد، آیین داتو نیز همین طور. با توجه به تأکیدی که در اسلام بر اعمال جوارحی صورت گرفته می‌توان گفت که رشد فقه تا حد زیادی معلول و اقتضای خود احکام و تعالیم اسلام بوده است - اگر که مراد ما از اسلام همان متون مقدس آن باشد -

نکته دیگری وجود دارد و آن اینکه رشد علوم غیردینی، یعنی علوم غیر نقلی، هم گویا در یک سطح نیست. حال که به علوم غیردینی بی‌مهری شده است، چرا این علوم در میزان رشد خود این قدر با هم متفاوت‌اند؟ مثلاً چرا فلسفه بیشتر از علوم تجربی رشد کرده؟ یکی از دلایل عمده این امر همان چیزی است که فیلسوفان علم گفته‌اند علوم تجربی با علوم فلسفی یک فرق عمده دارند: ضابطه اصلی در علوم فلسفی *sit and think* بنشین و ببندیش و در علوم تجربی *go and see* برو و ببین است. هر وقت شما نشستید و اندیشیدید، چه آگاه باشید چه آگاه نباشید، وارد حوزه فلسفه شده‌اید؛ و هر گاه رفتید و دیدید، وارد حوزه علوم تجربی. در این صورت، می‌بینیم که علوم تجربی امکانات و هزینه‌های مادی را می‌طلبد که در علوم فلسفی مورد نیاز نیست. امروز هم هزینه یک دانشکده فنی از هزینه یک دانشکده فلسفه بیشتر است. در کشورهای فقیر فلسفه بیشتر رشد می‌کند تا علوم تجربی، در جهان اسلام نیز، مخصوصاً بعد از حمله مغول که باعث شد بخش عظیمی از امکانات مادی جهان اسلام از دست برود، واقعاً این لوازم مادی فراهم نبود. ابن سینا برای اینکه شفا را بنویسد فقط نیاز داشت نان بخور و نمیری داشته باشد، اما برای نوشتن یک فصل قانون می‌بایست مثلاً گیاهان بیابان را بگیرد، نمونه‌گیری کند، تقطیر کند و... این دلیل را باید در کنار دلیل دیگری گذاشت که قبلاً عرض کردم: اینکه علوم تجربی زمانی رشد می‌کند که

بخواهیم جهان را تغییر بدهیم.

**پیشینه:** یکی از مهم‌ترین مباحثی که بجاست در این گفت‌وگو مطرح شود این واقعیت است که به نظر می‌رسد ما در طول تاریخ فرهنگ اسلامی در مقایسه با اروپای بعد از رنسانس، در عرصه تولید تفکر و اندیشه چندان فعال نبوده‌ایم. حتی در فقه هم که این همه از آن صحبت می‌کنیم، فقهای با مبانی مختلف و در نتیجه مکاتب مختلف فقهی نداشته‌ایم. در فلسفه هم حداکثر دارای سه مکتب فلسفی بوده‌ایم که به نظر من، در نهایت و به تعبیری به دو مکتب قابل تقلیل است. و امروز نیز فلسفه صدرایی علی‌رغم حواشیه‌های مختلفی که توسط فیلسوفان صدرایی به آن زده شده است پس از نزدیک به چهارصدسال هنوز نظام و تفکر فلسفی دیگری ظهور نکرده است! مشکل ما واقعاً چه بوده است که صرف نظر از آن چند قرن، حتی در عرصه تفکر فقهی، که خود اسلام به آن دامن می‌زند، مکاتب فقهی نداشته‌ایم. همین‌طور در عرصه فلسفه و عرفان این در حالی است که در مغرب زمین بعد از رنسانس در عرصه‌های مختلف علوم و فلسفه بسیار تعدد و تنوع ملاحظه می‌شود. گرچه لزوماً همیشه تنوع علامت پیشرفت نیست اما در بعضی موارد نیز علامت پیشرفت بوده و است. خلاصه اینکه به نظر شما چه بستری فراهم شد که در جهان اسلام تولید فکر در محاق بیفتد.

◆ شما در صحبت‌هایتان چند بار واژه رنسانس را به کار بردید که به نظر من کلید جواب این سؤال است. اگر غرب قبل از رنسانس و ظهور مدرنیته را با جهان اسلام مقایسه کنیم، می‌بینیم که کاستی و کمبود چشمگیری نسبت به اروپایی‌ها نداشته‌ایم؛ یک چیز را آن‌ها کشف می‌کردند یک چیز را ما. تفاوت فاحش وقتی ظاهر می‌شود که غرب بعد از رنسانس و ظهور مدرنیته را با جهان اسلام مقایسه می‌کنیم. علت این تفاوت چیست؟ ما دو مانع عمده داشته‌ایم، همان‌طور که مسیحیان هم در قرون وسطی با این دو مانع رویه‌رو بودند. این موانع از رشد ما و آنها جلوگیری کردند. به عبارت دیگر، به همان اندازه که ما رشد کردیم آنها رشد کردند و به همان اندازه که ما رشد نکردیم آنها رشد نکردند. این دو مانع بعد از ظهور رنسانس و مدرنیته از بین رفت و



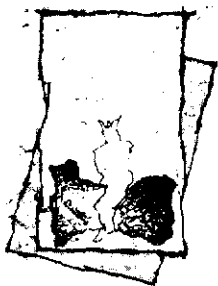
طبعاً رشد علوم و فلسفه در غرب پدید آمد.

مانع اول که در قرون وسطی وجود داشت و ظاهراً در جهان اسلام هنوز هم وجود دارد این است که تفکر باید همیشه در قالب خاصی که یا دین یک (یعنی متون مقدس دینی) یا دین دو (یعنی مجموع شروح و تبیین‌ها و تفسیرهایی که در طول تاریخ عالمان از متون مقدس دینی عرضه کرده‌اند) و حتی گاهی دین سه (یعنی دین به صورتی که در عالم واقع و در مقام عمل تحقق پیدا کرده) آن را تعیین کرده است محصور بماند و بدیهی است که در این حالت تفکر رشد نمی‌کند. وقتی فرآورده فکری نتواند از حد و مرزی فراتر رود، در واقع خود فرایند فکری تعطیل می‌شود. فکر مانند رودخانه است که به یک معنا، فرایندش با فرآورده‌اش یکی است و بنابراین، نمی‌توان به کسی گفت که در فرایند فکری‌ات آزاد آزاد باش، اما فرآورده‌های فکری‌ات باید از تصفیه‌خانه‌ای عبور کند یا در جایی ممیزی و حک و اصلاح شود. در اساطیر اروپایی از غولی یاد شده که تختی داشت و افراد را روی آن می‌خواباند. اگر کوتاه‌تر از آن تخت بودند آن قدر آنها را از سر و تهشان می‌کشید تا اندازه تخت بشوند و اگر بلندتر از تخت بودند آن قدر از سر و تهشان می‌زد تا به اندازه تخت درآیند. این تخت واقعاً در جهان اسلام تا زمان ما وجود داشته و مانع رشد علوم به معنی عام آن شده است. گفته شده است که کلام ما به دست غزالی یا امام فخر رازی یا خواجه نصیرالدین طوسی فلسفی شد. من معتقدم که اگر کلام فلسفی و فلسفه کلامی شود هیچ کدام رشد نمی‌کنند. کلام فلسفی رشد نمی‌کند چون به خاطر پاس داشتن فلسفه نمی‌تواند با آنچه متون مقدس گفته‌اند مشی بکند. فلسفه کلامی هم رشد نمی‌کند. زیرا دقیقاً باید کتاب‌های مقدس دین را پاس بدارد. اما در مدرنیته فلسفه از تئولوژی جدا شد. (تئولوژی به معنای مجموعه علوم دینی است که هم شامل کلام می‌شود، هم شامل فقه و هم شامل اخلاق و حتی علوم را که مقدمه این سه علم هستند، به یک معنا در بر می‌گیرد). بعد از جدایی این دو، تئولوژی صرفاً دغدغه مطابقت با متون دینی را پیدا کرد و دل مشغولی فلسفه هم موافقت با سیر عقلی شد. به این ترتیب هر دو رشد



کردند. اما در میان ما نه فلسفه رشد کرد نه تئولوژی، چرا که فلسفه تئولوژی را در قید نگه می داشت و تئولوژی هم فلسفه را. مادر قرن های اخیر نه کلام به معنی دقیق کلمه داشته ایم و نه فلسفه به معنی دقیق کلمه. اگر کسی مثل قطب راوندی به انکار وجود خدا برسد، اگر کسی مثل محمد زکریای رازی معتقد شود که پنج قدیم وجود دارد و نبوت قابل دفاع منطقی نیست و معجزه امکان تحقق ندارد، در این صورت فلسفه واقعا رشد پیدا می کند. اما در جهان اسلام این طور نبوده است، و تا وقتی هم که جهان اسلام از قرون وسطای خودش خارج نشود - که هنوز هم به نظر من، به معنی دقیق کلمه از آن بیرون نیامده - وضع بر همین منوال خواهد بود؛ نه فلسفه رشد می کند نه علوم دینی در این شرایط، به تعبیر شما، فقه ما هم متکثر نیست یا اگر متعدد، متکثر است، دست کم متنوع نیست.

و اما مانع دوم، در مدرنیته و رنسانس نوعی بازگشت به دوران یونانی - رومی و فرهنگ هلنیستی در اروپا پدید آمد. آن فرهنگ معطوف به بیرون بود و با فرهنگ قرون وسطی فرق داشت. فرهنگی نبود که در آن گفته شود: «معرفة النفس انفع المعارف» این عبارت در اسلام آمده و به نظر من، نکته بسیار درستی هم هست. بزرگان دین ما مثل علی بن ابی طالب و بزرگان مسیحیت مثل آگوستین قدیس یا توماس آکوینی تاکید می کردند که اگر خودت را نشناسی، هر چیز دیگری که شناختی هیچ سودی به تو نمی رساند و اگر خود را شناختی، هر چیز دیگری را که شناختی ضرری را متوجه تو نمی کند؛ ولی در مدرنیته کسی به این مطلب توجهی نکرد. وقتی در نتیجه عطف توجه به فرهنگ یونانی - رومی نگرش آفاقی جانشین نگرش انفسی شد، طبیعا علوم هم رشد کردند، رشدی که تا حدی نامتوازن بود، با این عدم توازن در جهت خلاف، نامتوازن بودن علوم در قرون وسطی قرار داشت. به نظر من، این دو نکته بسیار مهم است: یکی اینکه در اروپا به بیرون بیش از درون عطف توجه شد؛ و دیگر اینکه اروپایی ها جرئت دانستن و پرسیدن پیدا کردند. این در حالی بود که حتی انسان مشرب ترین فیلسوفان قرون وسطایی مسیحی هم در برابر بدعت، کفر، الحاد و حتی رای نو سرسختانه مقاومت



می‌ورزیدند و قائلان به آن را عقوبت می‌کردند. آگوستین قدیس را به عنوان عارف می‌شناسند، اما همین شخص در کتاب‌هایش نظیر اعترافات - که تازه انسانی‌تر است - شهر خدا، درباره تثلیث و... در برابر کسی که می‌خواهد حرفی خلاف متون مقدس دینی بزند، واکنش‌های عنیف و شدیدی از خود نشان می‌دهد. طبعاً در این شرایط علوم رشد نمی‌کنند.

در کنار این نکات مهم دو نکته فرعی دیگر هم وجود دارد که دیگران هم متذکر آنها شده‌اند و من بدون آنکه خودم این نکات را قبول داشته باشم به آنها اشاره می‌کنم «نکته اول اینکه از زمان کسانی مثل لوبون در فرانسه و حتی تحت تاثیر فیلسوفانی نظیر هگل مفهومی به نام روحیه اقوام و ملت‌ها رواج پیدا کرد. مثلاً می‌گویند آلمانی‌ها به طور کلی عقلی‌تر از فرانسوی‌ها هستند و فرانسوی‌ها از ایتالیایی‌ها عقلی‌ترند. در حالی که دین همه آنها مسیحیت است.

به گفته قائلان به این نظر، عرب‌ها در تاریخ هیچ وقت قدرت تعقل چشمگیر از خودشان نشان نداده‌اند ولی ایرانی‌ها، با اینکه مثل عرب‌ها مسلمان‌اند، مثلاً در زمینه علوم عقلی از عرب‌ها قوی‌ترند. به این ترتیب طرفداران این عقیده می‌خواهند رشد بعضی از علوم و عدم رشد بعضی دیگر از علوم را به روحیه ملت‌ها نسبت بدهند. در اینجا دیگر مسئله دین و آزادی داشتن یا نداشتن یا عطف توجه به بیرون مطرح نیست؛ اصلاً روحیه ملت‌ها فرق می‌کند؛ بعضی قوی‌ترند و بعضی ضعیف‌تر. شماری از کسانی که به جد متدین به دین اسلام هستند حتی در میان سنت‌گرایان اسلامی مثل شوآن قبول دارند که عرب‌ها با ایرانی‌ها فرق می‌کنند و چه بسا عدم رشد بعضی از علوم را بشود از این منظر تبیین کرد. البته نمی‌خواهم بگویم این عامل درست است یا نادرست چون به نظر من در اینکه بگویم شخصی ایرانی است یا ایرانی نیست ابهامی جدی وجود دارد. نژاد خالصی در کار نیست. همان‌طور که هیچ زبان خالصی پیدا نمی‌شود به هر حال به جهت ابهام در تصور این امر تصدیقاً هم سکوت می‌کنم. عده‌ای دیگر عامل دیگری را مطرح می‌کنند و آن اینکه می‌گویند ادیان با هم فرق دارند و اساساً در بعضی

ادیان مشرب تعقلی قوی تر است و در بعضی ضعیف تر؛ این عده کاری به این ندارند که بسط تمدنی - فرهنگی این ادیان در آینده چگونه خواهد بود. مثلاً آیین کنفوسیوس و آیین دائو هر دو در یک منطقه ظهور کردند اما اولی به رشد علوم انجامید و دومی رشد علوم را به بار نیاورد. این را فقط می توان به تفاوت آیین کنفوسیوس و آیین دائو نسبت داد، زیرا پیروان هر دو آیین از یک ملت اند. ممکن است کسی از این رشد علوم در مسیحیت و عدم رشد علوم در اسلام را از این منظر تبیین کند که البته به نظر من، سخن قابل دفاعی نیست.

**تفکر آندیشه** اشاره کردید به اینکه وجود چارچوب یا قالبی مشخص مانع شکفتن تفکر می شود. عرض بنده این است که به هر حال در تفکر دینی یکی از حیثیاتی که برای دین برمی شمیریم، شان هاور بودن آن است. اگر این شان را برای دین در نظر بگیریم - البته نه در همه حیطه های علوم؛ بلکه دست کم در حیطه هایی که خود دین در آنها نظر داده مثل جهان شناسی، انسان شناسی، پیامبر شناسی و مسائل حقوقی و اخلاقی - علی القاعده این شان اجازه نمی دهد که هر نوع تفکری رشد کند؛ ممکن است اجازه شکفتن به هر تفکری بدهد، اما اجازه رشد نمی دهد. چه اشکالی دارد که ما با قبول این حیثیت برای دین همان مسیری را طی نکنیم که اروپایی ها طی کردند و در مسیر فکری دیگری حرکت کنیم که البته در نهایت موجب رشد تفکر و تولید اندیشه های مورد نیاز شود؟ آنها در واقع حد و مرزی برای جرئت دانستن، به قول کانت، قائل نشدند. ولی اسلام این را به ما اجازه نمی دهد. و این عدم اجازه با توجه به انسان شناسی اسلامی نه از جهت بستن باب رشد و شکوفایی شخصیت تفکر آدمی است بلکه بالعکس، از جهت گشودن باب رشد و شکوفایی هویت و تفکر آدمی است.

◆ چند نکته را باید اشاره کنم. اول اینکه شما فرمودید ممکن است اسلام اجازه ندهد که برخی افکار پدید بیایند یا دست کم شکوفا شوند. من می خواهم بگویم که این دیدگاه فقط اختصاص به اسلام ندارد؛ در مسیحیت هم همین طور بوده است. مسیحیان هم به سعادت خاصی برای انسان معتقد



بودند و آن را با هر گونه تفکری و شیوع هر اندیشه‌ای قابل تحصیل نمی‌دانستند. پاپ در جنگ صلیبی می‌گفت که ما موظفیم مردم را با زنجیر به طرف بهشت بکشیم، چه بخواهند چه نخواهند.

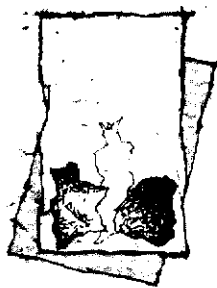
و اما در باره اصل مطلبان، ببینید، من معتقدم که دو حیث را باید از هم تفکیک کنیم؛ این مسئله یک حیث ناظر به واقع (factual) دارد و یک حیث ناظر به ارزش (evaluative)، یعنی یک وقت بحث بر سر این است که آیا دین حق دارد که بخواهد انسان‌ها در سمت و سوی خاصی حرکت کنند و حتی آنها را چه در ناحیه باورها، چه در ناحیه احساسات و چه در ناحیه اراده این کار الزام کند، یا حق ندارد؟ آیا این کار را باید برای دین مجاز بدانیم یا نه؟ این کار حسن دین است یا عیب دین؟ اینها مباحث ناظر به ارزش است، و من فعلاً کاری به آن ندارم. سر و کار من با حیث ناظر به واقع است. می‌گویم اگر دینی این کار را بخواهد بکند - فارغ از خوبی یا بدی آن - باید به لوازم آن هم ملتزم باشد و تن دادن به لوازم این کار آن است که در جامعه‌ای که به آن دین مردمانش را به این ترتیب سیر می‌دهد، حتی اگر دستشان را هم در دست دروازه بان بهشت بگذارد، فلسفه رشد نخواهد کرد. بحث بر سر این است که سعادت‌مندی، به ترتیبی که شما می‌گویید، لوازمی دارد و آثار و نتایجی بر آن مترتب است. یکی از آن آثار و نتایج این است که مردم فیلسوف نمی‌شوند. در انجیل حضرت عیسی (ع) نقل شده که بهتر است با چشم کور وارد بهشت شوید تا با چشم بینا وارد جهنم و اگر چشمتان شما را به معصیت کشاند آن را در بیاورید. چون برای او مهم وارد شدن به بهشت است و نرفتن به جهنم و البته باید هزینه‌اش هم پرداخته شود. ممکن است کسی بگوید بهتر است مردم فلسفه ندانند و بهشتی باشند تا اینکه فلسفه بدانند و جهنمی. به نظر من این حرف فی‌نفسه ایرادی ندارد و رسوا نیست، و البته باید به سود آن استدلالی آورده شود. اما اگر این را قبول کنیم، مردم بهشتی می‌شوند، ولی دیگر فلسفه در میانشان رشد نمی‌کند. بهشتی می‌شوند، اما از رشد هنر و ادبیات در جامعه آنها خبری نخواهد بود. از این منظر، بهشت هم تاوان‌هایی دارد، از جمله اینکه فلسفه و هنر و ادبیات و چه بسا بعضی از علوم دیگر رشد

نخواهد کرد. بنابراین اشکالی ندارد که دین چنین چیزی بگوید و سخنش را مدلل کند. اما در این صورت لوازم این نگرش را هم باید پذیرفت.

**پرسش:** ما نمی‌توانیم تصور کنیم که در رابطه با مرجع قرار دادن دین اسلام تنها دو حالت وجود دارد. به این صورت که اگر دین را مرجع و داور قرار دهیم، قرون وسطایی دیگر خواهیم داشت. و فلسفه و ادبیات و هنر در آن جامعه رشد نخواهد کرد. و اگر هم مرجعیت و داوری دینی را کنار بگذاریم، یک وضعیت بیشتر به وجود نمی‌آید و آن هم غرب بعد از رنسانس است. به نظر من، شقوق دیگری هم امکان‌پذیر است. مثلاً اینکه اسلام داور و مرجع جامعه‌ای باشد و در عین حال فلسفه آن جامعه نه از سنخ فلسفه قبل از رنسانس باشد و نه از نوع فلسفه بعد از رنسانس. شما با این تحلیل موافق هستید؟

♦ باید دو نکته را از هم تفکیک کنیم؛ یکی اینکه در بحث عقب‌ماندگی این جهت به ذهنمان خطور می‌کند که وضع کنونی خود را با وضع کنونی غرب می‌سنجیم و می‌گوییم چرا در آنجا فلسفه و هنر و ادبیات و علوم رشد کرد و در اینجا رشد نکرد. در صورتی که طرف مقایسه ما غرب مدرن باشد، شکی ندارم که اگر بخواهید دین را داور قرار دهید جامعه فکری ما مثل غرب فعلی نخواهد شد؛ نکته دوم اینکه ممکن است جامعه‌ای واقعاً داوری دین را هم قبول کند و ما هم معتقد باشیم که داوری دین را قبول کرده‌ایم، اما با این حال وضع آنها با وضع ما فرق کند. چون مسئله فقط و فقط داوری دین نیست. علل و عوامل دیگری هم ممکن است دست به دست هم بدهند و وضعی را پدید بیاورند.

**پرسش:** در وضعیت فعلی جامعه ما به نظر میرسد حوزه و دانشگاه دو نهادی هستند که علی‌الظاهر باید طلایه‌دار تفکر در جامعه باشند و نوآوری و ابداع و خلاقیت از آنها انتظار می‌رود. اما به واقع از استثناها که بگذریم، آنچه از این دو نهاد به دست ما می‌رسد، تفکرانی است که اصلاً تولید فکری محسوب نمی‌شود. حوزویان ما به طور عام با میراث قرار دادن تفکرات سنتی، صرفاً تقریرهای

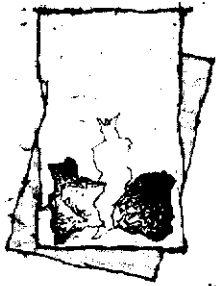


جدیدی از آن تفکرات به دست می‌دهند و عموم دانشگاهیان ما هم در واقع محصولات تفکرات غرب را در اینجا به بیان‌های مختلف نشر می‌دهند و این افکار را به جامعه تزریق می‌کنند. در این زمینه نمی‌خواهم داوری ارزشی کنم. عرض من این است که تا وقتی دانشگاهیان ما خودشان تفکر خلاق را در پیش نمی‌گیرند و صرفاً یا بیشتر به گرته‌برداری از تفکر غربی مشغول‌اند و تا وقتی حوزویان ما صرفاً یا بیشتر میراث خوار گذشتگان‌اند، هیچ یک از این دو نهاد پاسخگوی نیازهای فعلی ما نخواهند بود و نمی‌توانیم امیدوار باشیم که جامعه به سمتی حرکت کند که طرحی نو در اندازد و تفکر و تمدن جدیدی را تاسیس کند. نظر شما در این باره چیست؟

◆ من کاملاً قبول دارم که ما تا وقتی متعبد گذشته یا مقلد غربیم، نمی‌توانیم تمدن و مخصوصاً فرهنگ اصیلی پدید بیاوریم. تمدن و علی‌الخصوص فرهنگ وقتی پدید می‌آید که ما «فرآورده»های مشابه با فرآورده‌های جوامع دارای تمدن و فرهنگ اصیل نداشته باشیم. بلکه «فرایند»های مشابه با فرایندهای آنها را طی کنیم. از جمله زمینه‌های تمدن‌سازی و فرهنگ‌سازی این است که شهروندان به طور اعم و به طور اخص نخبگان دارای زندگی اصیل باشند و مهم‌ترین مولفه زندگی اصیل در ارتباط با بحث‌ها نقادی است. تا آدم نقاد نباشد زندگی اصیل نخواهد داشت. در تعبد نسبت به گذشتگان و در تقلید از غربیان، تفکر نقادانه در کار نیست.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا به تعبیر شما، گرته‌برداری از غرب امر نامطلوبی است؟ پاسخ من به این سؤال شاید خلاف آن چیزی باشد که معمولاً گفته می‌شود. به اعتقاد من وقتی فرهنگ و تمدنی اصیل بخواهد ظهور پیدا کند، باید ابتدائاً از مجموعه دستاوردهای بشری در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر استفاده کند. این استفاده ممکن است تا مدت‌های مدید از نظر ناظری بیگانه گرته‌برداری به حساب بیاید، ولی گرته‌برداری به این معنا اصلاً کار زشت و نکوهیده‌ای نیست. مثالی ساده بیاورم: کسی که در دوره دکتری درس می‌خواند پیش از این از همان دوران ابتدایی، بیشتر از استادان خودش چیز می‌آموخته است. و تنها در دوره دکتری است که انتظار می‌رود

رفته رفته نظر اجتهادی پیدا کند، صاحب نظر شود و موضعی اتخاذ کند و  
 احياناً بر سر آن با استاد خودش مخالفت بورزد. اما اين شخص اگر  
 می خواست از همان دوران ابتدایی به معلم خود بگوید که من قبول ندارم که  
 «الف» را این طور بنویسیم و «ب» را آن طور، بچه ساده لوحی به حساب  
 می آمد. تفکر استقلالی پس از یادگیری حاصل می آید نه پیش از آن. اگر  
 بیت الحکمه مامون ایجاد نمی شد و تا حدود دو قرن و نیم آثار سریانی، عبری  
 آرامی و یونانی را ترجمه نمی کردیم، اصلاً فرهنگ و تمدنی که در جهان  
 اسلام پدید آمد شکل نمی گرفت. این مقدمه «لابد منه» بود برای رفتن به  
 ذی المقدمه. چنین گزیده برداری، وسیله ای ناگزیر است برای رسیدن به  
 هدف، یعنی تفکر نقدی، این نکته را از آن جهت متذکر شدم که امروز گاهی  
 به افراط از دانشگاهیان ما انتقاد می کنند که شما هر چه را غربی ها می گویند  
 تکرار می کنید. باید توجه کرد که ما در برابر فرهنگی بسیار غنی قرار گرفته ایم  
 که چیزی از آن نمی دانیم. باید قرن ها چیز یاد بگیریم. اگر گزیده برداری این  
 است، ابایی ندارم که بگویم چیز خوبی است. آنچه بسیار نامستحسن است  
 این است که شخصی یا جامعه ای تصمیم بگیرد تا ابدالآباد به این وضع ادامه  
 دهد. فراگیری مقدمه تفکر است. تفکر روی مواد خامی صورت می گیرد و  
 این مواد خام ابتدا باید در جایی حاصل آمده باشد. ما نمی توانیم از صفر  
 شروع کنیم. این کار نه مصلحت اندیشانه است نه برحق. ما که نباید کل آنچه  
 را بشر به قیمت بسیار گزافی به دست آورده به همان قیمت گزاف به دست  
 بیاوریم. بلکه باید تقریباً آن را به رایگان حاصل کنیم و در عین حال در این  
 مرحله متوقف نمانیم و همان روشی که غربیان در پیش گرفته اند یعنی تفکر  
 نقدی را اتخاذ کنیم. این روش متأسفانه در بین ما کم و بیش مغفول واقع شده.  
 به هر حال تا وقتی که این فاصله وجود دارد باید به این گزیده برداری ادامه  
 بدهیم، حتی اگر قرن ها طول بکشد. نباید سنت بشری را فراموش کنیم.  
 سنت نقص غریزه را در انسان جبران می کند. بخشی از این سنت بشری،  
 سنتی است که غربیان دارند و ما هم باید آن را داشته باشیم. چنان که  
 بی توجهی دانشگاهیان به سنت عالمان دینی هم معضلی است.



«چشمگیر» طبق فرمایش شما، چه بسا لازم است به مدت چند قرن گرتنه برداری کنیم. تا به آن بلوغ مورد نظر برسیم. اما به نظر می‌رسد که این کار را به صورت موازی هم می‌توان انجام داد. یعنی در عین اینکه به غرب و به میراث خودمان توجه می‌کنیم، آن نگاه نقادانه را هم دائماً با خود داشته باشیم. به لحاظ زمانی این طور نیست که در مقطعی مثلاً صد ساله باید پیوسته گرتنه برداری کنیم و بعد از آن بستری فراهم شود و به بلوغی برسیم و تفکر نقاد را پرورش دهیم.

◆ فرمایش شما درست است، اینها مانعة الجمع نیستند. فراگیری و نقادی را می‌توان در کنار هم در آن واحد دوش به دوش هم پیش برد. اما مسئله این است که اولاً وقتی یادگیری و نقادی دوش به دوش هم پیش می‌روند ناظر بیگانه جنبه یادگیری را بیشتر می‌بیند ما جنبه نقادی را. یادگیری بیشتر چشمگیر است او جلب توجه می‌کند. نکته دوم اینکه با قبول این معنا نمی‌توان پذیرفت که دانشگاهیان ما فقط یادگیری می‌کنند. واقعاً در میان دانشگاهیان ما هم نقد وجود دارد. منتها ناظر بیگانه ممکن است تصور بکند که اینها فقط در حال یادگیری هستند، به دلیل اینکه حجم آنچه یاد می‌گیرند نسبت به حجم آنچه مورد نقد قرار می‌دهند واقعا بیشتر است. اما نقادی به کلی مغفول نیست. من به ضرس قاطع عرض می‌کنم نقادی‌هایی که روشنفکران ما نسبت به غرب می‌کنند، بیشتر و دقیقتر از نقادی روحانیون نسبت به غرب است، منتها به نظر نمی‌آید. چرا به نظر نمی‌آید؟ چون شما وقتی کتاب روشنفکران را می‌خوانید، می‌بینید که در آن از غرب بسیار نقل قول شده و نقد نسبت به نقل‌ها حجم کمتری دارد. بیایم به جای اینکه حجم نقدهای روشنفکران با نقل‌های او از غرب مقایسه کنیم، نقدهای روشنفکران از غرب را با نقدهای روحانیون از غرب بسنجیم. در این صورت، به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که عرض کردم. چون بی‌تردید با داشتن اطلاعات وسیع‌تر نقد قوی‌تری می‌توان کرد. این البته شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست. یعنی هر که اطلاعات وسیعی دارد لزوماً نقدش قوی نیست. اما به نظر من روشنفکران این شرط لازم را بیش از روحانیون دارند. البته با این قید که هم در میان دانشگاهیان استثنا وجود دارد و هم در میان حوزویان.



نکته دیگری که وجود دارد این است که نقد باید درباره سخن باشد مثلاً آرای آیزایا برلین را در مورد آزادی نقد کنید ولی اصلاً تصورتان در مورد آزادی چیزی باشد که فقط خودتان در ذهنتان پرورانده‌اید، این کار نقد برلین نیست. نقد برلین زمانی ممکن است که آدم حرف برلین را فهمیده باشد. نه اینکه لفظ برلین و واژه رساله درباره آزادی را شنیده. چنین فردی را نمی‌توان نقاد برلین خواند. صرف نظر از استثناها، انصافاً آنچه در کشور ما در نقد آزادی، نقد لیبرالیسم و نقد دموکراسی گفته می‌شود، واقعاً نقد آن چیزی نیست که امروزه غربیان از آزادی، دموکراسی یا لیبرالیسم مراد می‌کنند.

**پیشینه:** به نظر می‌رسد که روشنفکران دینی بنیان‌های فکری را منهدم کرده‌اند، ولی

هنوز نتوانسته‌اند بنیان‌های جدیدی را به جای آن بنیان‌هایی که مورد نقد قرار گرفته‌اند و تخریب شده‌اند تاسیس کنند. عالمان دینی هم چنان که باید و شاید به این موضوع نپرداخته‌اند. با این وصف، به نظر شما وضعیت روشنفکران دینی و عالمان دینی ما در زمینه تولید، توزیع و مصرف تفکر چگونه است؟

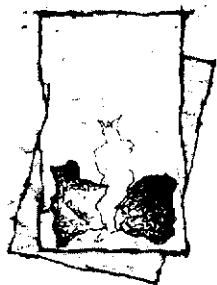
◆ دو تا ابهام در سؤال شما وجود دارد وقتی از تولید، توزیع و مصرف تفکر نام می‌برید به نظر می‌رسد که تفکر را نوعی کالا در نظر می‌گیرید که مثل هر کالای اقتصادی تولید و بعد هم مصرف می‌شود. من نمی‌توانم این تلقی را بپذیرم.

**پیشینه:** من فقط برای تقریب به ذهن این واژه‌ها را آوردم. منظور اصلاً این نیست که

تفکر را نوعی کالا در نظر بگیریم.

◆ به نظر من دیری است که عالمان دینی یا همان روحانیان جوشش درونی، تفکر و نوآوری اندیشگی ندارند، و این فقط مربوط به امروز یا بعد از انقلاب نیست. مدت‌هاست که در حوزه روحانیت شیعی این وضع در تمام زمینه‌ها برقرار است: اعم از فقه، اصول فقه، کلام، اخلاق، فلسفه و عرفان.

مثلاً اگر بخواهیم نوآوری‌های علامه مطاطبایی به عنوان شاخص‌ترین چهره در میان عالمان دینی این عصر را مشخص کنیم، تنها می‌توانیم به دو - سه

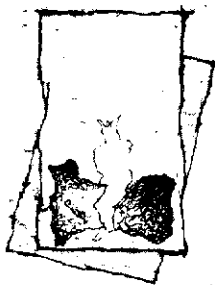


مورد اشاره کنیم که تازه در اینکه این چند مورد نوآوری به معنای دقیق کلمه باشد باز هم هزار چند و چون هست. مثلاً عده‌ای گفته‌اند نظریه ادراکات حقیقی و اعتباری از نوآوری‌های ایشان است. حتی اگر این حرف را بپذیریم یک فقره فکر نور را که نمی‌شود برای تاریخ چند صد ساله ملاک قرار داد. در باب روشنفکران دینی هم این سخن بایک درجه کمتر صادق است. یعنی چیزی که روشنفکر دینی واقعاً خودش ابداع کرده باشد، مشاهده نمی‌شود. در میان این گروه هم تفکری مسبوق به تفکر متفکران گذشته نمی‌بینیم. البته همیشه اخگرهایی وجود دارد، اما اینکه کسی نکته‌ریزی را متوجه بشود غیر از آن است که اساساً مبنای مکتب و مشرب‌ی را پی‌بریزد. اما در باب توزیع تفکر، شکی ندارم که از زمان مشروطه به این طرف، حجم نقل آرا و افکار روشنفکران دینی به مخاطبان و جامعه به مراتب بیشتر از روحانیون بوده است. انصافاً اگر کتاب‌هایی را که در صد سال اخیر در ایران نوشته شده مرور کنیم متوجه می‌شویم که هر سخن نویی، ولو در مقام ناقل بودن، از زبان روشنفکران شنیده شده. هیچ نمی‌بینیم که روحانی‌ای نکته‌جدیدی را نقل کرده و در جامعه اشاعه داده باشد. من هر قدر تامل می‌کنم می‌بینم که تمام حرف‌های نور روشنفکران گفته‌اند، اعم از روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی. البته روحانیون برای اینکه در مقابل سخنان نوی روشنفکران واکنش نشان بدهند - مخصوصاً واکنش نقدآمیز و تدافعی طبعاً مجبور شده‌اند که از الفاظ و اصطلاحات آنها استفاده کنند و به همین دلیل این الفاظ و اصطلاحات را گاهی می‌توان در کتاب‌های آنها دید. ولی بحث این است که چه کسی اولین بار این را گفت و انتقال داد؟ من همیشه وقتی این مطلب را می‌خواهم القا کنم به یاد جمله معروف نیچه در چنین گفت زرتشت می‌افتم: «شکارچیان بزرگ‌ترین پیروان‌اند شکارچی ابتدا قصد جان آهورا می‌کند. ولی یکباره به خودش می‌آید و می‌بیند که وقتی آهو به طرف راست می‌پیچد او هم می‌رود به طرف راست می‌پیچد. وقتی آهو به سرزیری می‌رود او هم به سرزیری می‌رود. خلاصه قدم روی جای پای آهو می‌گذارد و به این ترتیب در واقع خودش صید آهو می‌شود. شکارچی

بالاخره پیرو می‌شود. روحانیون هم شکارچیان روشنفکران دینی بوده‌اند، اما دیر یا زود به تعبیری پیروان آنها خواهند شد. به این ترتیب رفته رفته می‌بینیم که روحانیون هم از جهان‌بینی، ایدئولوژی، آزادی، عدالت، حق مردم و مفاهیمی از این دست حرف می‌زنند، اصطلاحاتی که اول بار روشنفکران به کار برده‌اند. تعبیر جهان‌بینی و ایدئولوژی در میان روحانیون ابتدا در آثار مرحوم مطهری ظاهر شد، اما خود ایشان به شدت متأثر از شریعتی بود. مطهری قبل از شریعتی چنین تعبیری را به کار نبرده بود. بیاورید ببینید.

و اما در باب مصرف باید عرض کنم که اگر این امر به معنای صرف تکرار سخنان روشنفکران دینی باشد، باید گفت بخش عمده‌ای از نوجوانان و جوانان ما دارند این سخنان را تکرار می‌کنند. اما مصرف به معنای دقیق کلمه چیزی دیگری است. شما وقتی غذایی را به معنی دقیق کلمه مصرف می‌کنید که آن را خوب بجوید و فرو بدهید و هضم کنید تا جذب ارگانسیم بدن شما بشود. بر این قیاس باید بگوییم آن طور که آمار و ارقام نشان می‌دهد، نمی‌شود گفت که نوجوانان و جوانان ما واقعاً پیام روشنفکران را مصرف کرده‌اند، یعنی فهم کرده‌اند و پذیرفته‌اند. در این جهت چه بسا روحانیون موفق‌ترند، چون سخنانشان برای عوام‌الناس که مخاطبان آنها هستند، قابل فهم‌تر و قابل قبول‌تر است. البته به مرور زمان نوجوانان و جوانان دانشگاهی و تحصیل کرده فهم بیشتری از سخنان روشنفکران دینی حاصل می‌کنند و هم چه بسا این سخنان را هم بپذیرند. به این لحاظ به نظر می‌رسد که باید نسبت به آینده خوشبین بود. موضوع دیگری که شما به آن اشاره کردید بحث تخریب است.

من در اینجا می‌خواهم دو نکته را بگویم: اول اینکه در عالم فکر دو وظیفه بر دوش متفکر است؛ یکی اینکه آنچه را باطل است از میان ببرد، و دیگر اینکه حقی را بر کرسی بنشاند. یکی از این دو وظیفه جنبه سلبی دارد و دیگری جنبه ایجابی. سؤال اینجاست که اگر متفکری این توانایی ذهنی را داشته باشد که به خوبی بتواند خطاهای دیگران را نشان بدهد اما قادر نباشد صوابی را به جای آن خطاها بنشاند آیا نباید کار اول را انجام دهد؟ به نظر من مانعی



ندارد. اگر من بتوانم هر دو کار را انجام بدهم و با این حال فقط یکی از آنها را جامه عمل بپوشانم طبعاً به لحاظ اخلاقی کارم قابل دفاع نیست. اما اگر فقط بتوانم کار اول را انجام بدهم و در این مسیر حرکت کنم خلافی مرتکب نشده‌ام. امام فخر رازی در حوزه‌های علمیه به امام المشککین معروف است. چون می‌گویند وی در هر سخنی تشکیک می‌کند و نشان می‌دهد که آن سخن خطاست اما خودش نمی‌تواند سخنی را تاسیس کند. خوب این کار چه اشکالی دارد؟ هرس کردن جنگل اندیشه‌ها به خودی خود گام خوبی است. به نظر من نفس حذف، نفس نشان دادن بطلان عقایدی که ناشی از خودشیفتگی، تعصب، پیش‌داوری، جزم و جمود و خرافه پرستی‌اند، هنر بسیار بزرگی است. بنابراین تخریب هم اگر تخریب امر باطل باشد چیز خوبی است. اینجا است که به نکته دوم می‌رسیم و آن اینکه اصلاً نباید بحث را معطوف به تخریب و تاسیس کنیم و به تخریب ارزش منفی بدهیم و به تاسیس ارزش مثبت. باید دید چه چیزی تخریب و چه چیزی تاسیس می‌شود. تخریب اگر تخریب باطل باشد، خوب است و تاسیس اگر تاسیس باطل باشد بد است.

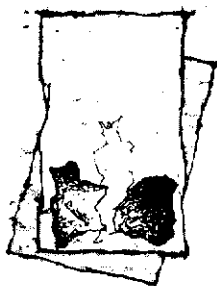
به طور کلی سه مغالطه عمده در مجادلات بین روشنفکران دینی و روحانیون وجود دارد. یکی از آنها همین است که بحث را به نفس تاسیس و تخریب معطوف کنیم. مغالطه دوم این است که فکر را به زمان مقید کنیم. فکر امری بی‌زمان است. این را بپذیریم، در مجادلاتی که با هم داریم بحث از این نمی‌کنیم که فلان فکر نو است یا کهنه من بارها گفته‌ام که در طول تاریخ فرهنگ بشری و از جمله در تاریخ فرهنگ اسلامی، کم نبوده‌اند انسان‌هایی که به هلاکت افتاده‌اند چون فکری را صرفاً به جهت اینکه کهنه بوده است رد یا قبول کرده‌اند و یا صرفاً به جهت اینکه نو بوده است مردود شمرده‌اند یا پذیرفته‌اند. مغالطه سوم مکانی دیدن فکر است، در حالی که فکر مکان ندارد. باز هم به گمان من، کم نبوده‌اند کشتگان این تصور باطل که فکری را به دلیل اینکه شرقی است باید قبول یارد کرد یا به دلیل اینکه غربی است باید پذیرفت یا مردود شمرد. فکر حق را باید قبول

کرد، خواه شرقی باشد خواه غربی. فکر نه شرقی است نه غربی، نه نواست نه کهنه؛ فکر یا صادق است یا کاذب، یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست.

### پس بحث کارآمدی یا ناکارآمدی فکر در این میان چه جایگاهی دارد؟

◆ در جایی که فکری به دلیل کارآمدی باید مورد قبول قرار بگیرد و در جایی که فکری به دلیل ناکارآمدی باید رد شود، البته باید به کارآمدی و ناکارآمدی پرداخت. اما این امر در علوم نظری نیست بلکه در علوم عملی است؛ در آن شاخه‌ای است که قدما به آن می‌گفتند «حکمت عملی». البته آن هم به زمان بستگی ندارد. ممکن است فکری نو باشد ولی کارآمد نباشد و برعکس، امکان دارد فکری هزار سال پیش اظهار شده باشد ولی با این حال دارای کارآمدی باشد.

ممکن است از منظر پست مدرنیستی اعتراض شود که اصلاً حق و باطل هم وابسته به فرهنگ (culture bound) است نمی‌توان فوق فرهنگ‌ها ایستاد و گفت این فرهنگ حق است یا باطل است. یک چیزی ممکن است در درون فرهنگی حق باشد و در درون فرهنگ دیگری باطل و به هر حال ملاکی فرافرهنگی وجود ندارد که بر اساس آن حرف از حق و باطل زد. چنین نگرشی وجود دارد ولی باید گفت این فکری است که خیلی‌ها آن را نپذیرفته‌اند. کسانی مثل مارکس، نیچه، فوکو و حتی فروید، هر کدام از حیثی آن را قبول نکرده‌اند. طبعاً به طریق اولی، پست مدرن‌های امروزی هم نمی‌توانند تحت تأثیر آن متفکران این فکر را بپذیرند. بنده این حرف پست مدرن‌ها را اصلاً قبول ندارم که حق و باطل نسبی‌اند و بستگی به فرهنگ‌ها دارند. حتی اگر فرض کنیم که این طور باشد، لااقل من و شما در درون فرهنگ خودمان می‌توانیم بفهمیم که چه حرفی حق است و چه حرفی باطل. اگر دیدگاه نسبیت‌گرایانه درست هم باشد، فقط در گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و احیاناً در گفت‌وگوی میان ادیان مشکل ایجاد می‌کند. ولی نه در گفت‌وگویی که در دل یک فرهنگ، تمدن، یا دین جریان دارد. در



اینجا باید با استدلال نشان بدهیم که حرفی حق است یا باطل.

**پیشینه:** کسانی که نسبییت در معرفت را می‌پذیرند لزوماً بر مبنای نسبییت فرهنگها بحث نمی‌کنند بلکه بر اساس برخی مبانی مندرج در معرفت‌شناسی جدید و هر منوتیک معاصر می‌گویند که معرفت یقینی و قطعی وجود ندارد و لذا از حق و باطل قطعی هم نمی‌توان سخن گفت و اینها نیز نسبی‌اند و کسانی که به این مبانی اعتقاد دارند علی‌القاعده نمی‌توانند از حق و باطل سخن بگویند.

◆ این هم سوال بسیار جالبی است. شما می‌فرمایید که تمام نسبییت، مبتنی بر نسبییت فرهنگی نیست بلکه گاهی وقتها هم نسبییت معرفت بر اساس اعتقاد به تفاوت فهمها حاصل می‌شود. بنده عرض می‌کنم که فهمها متفاوت است غیر از این است که مطلبی صادق است یا کاذب. این دو از یکدیگر متمایز هستند. فهمها متفاوت است یعنی چه؟ یعنی اینکه مثلاً اگر بگوییم «خدا واحد است» شما از این گزاره یک چیزی را می‌فهمید و من از آن چیز دیگری را می‌فهمم اما یک وقت است که بحث بر سر این است که گزاره «خدا واحد است» آیا با واقع مطابق است یا خیر؟ در این بخش دوم ما کاری نداریم که وقتی آقای الف می‌گوید «خدا واحد است» فهم من از این جمله با فهم آقای الف هماهنگی و مطابقت دارد یا خیر؟ - چنین بحثی را هرمنوتیک بر عهده دارد - بلکه در این بخش دوم می‌خواهم بدانم، این گزاره «خدا واحد است» را هر که گفته، اعم از اینکه مراد گوینده چه بوده است؟ آیا این گزاره منهای قصد گوینده با عالم واقع مطابقت دارد یا خیر؟ در اینجا است که بحث صدق و کذب پیش می‌آید. وقتی بحث از صدق و کذب شد این بحث، دیگر هرمنوتیکی نیست بلکه آنتولوژیک است و آنچه که من در گفته قبلی‌ام به آن اشاره داشتم یک بحث آنتولوژیک و هستی‌شناختی بود و نه هرمنوتیک.

**پیشینه:** از اینکه وقتتان را در اختیار سروش اندیشه قرار دادید سپاسگزارم.