

# وضعیت

تفکر



پروفسور کاہنلوم، انسانی و مطالعات فرہنگی  
ریٹائرڈ جانرل، علامہ اہلسانی

گفتگو

محمولہ جوان  
لاريجانجا

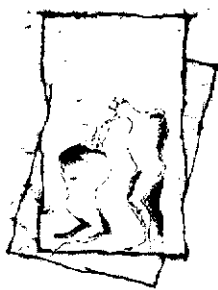
# دوران از معاصر

پیشینه اجازه دهید بحث را این طور آغاز کنیم که در یک تقسیم‌بندی کلی در جامعه فکری امروز ایران دو نهاد عمده فکری وجود دارد: نهاد دانشگاهی و نهاد حوزوی هر دو این نهادها اهل خرد و تفکرند، منتها باید گفت که نه نهاد حوزوی و نه نهاد دانشگاهی نیاز جامعه امروز ما را به تفکرات نو و متناسب مقتضیات ضروری زمان برآورده نمی‌کنند. حوزویان ما کوشش می‌کنند با استفاده از میراث فکری سنتی خودشان به مسائل بپردازند و در نهایت به نظر می‌رسد که در سطوح مختلف نهاد حوزه نیاز به موضوع‌شناسی و یافتن راه حل برای مسائلمان وجود دارد. بخش دانشگاهی‌مان هم، چه در قسمت علوم تجربی طبیعی و چه در قسمت علوم تجربی انسانی، گرچه کوشش می‌کند که به مسائل فکری جامعه خودمان بپردازد، ولی نوعاً احساس می‌شود که گرت‌برداری‌هایی از تفکر غربی می‌کند. هر چند در این میان تلاش دارد رنگ و لعاب بومی هم به آن بدهد. البته اشکالی ندارد که ما مبادی مورد قبولمان را چه از تفکر سنتی چه از تفکر غربی اخذ کنیم، و متناسب با آنها به نیازهای خودمان پاسخ بدهیم. حرف من این است که ما در هر دو نهاد در صدد تولید فکر نبوده و نیستیم و کارکرد فعالیت ما بیشتر نتیجه مصرفی و حداکثر توزیعی داشته است؛ در واقع پرسش اصلی من در قسمت اول بحث این است که چه شد که ما به این وضعیت دچار شدیم؟ چرا ما بیشتر مصرف‌کننده و حداکثر توزیع‌کننده هستیم، چرا، به تعبیری، پروانه تولید نداریم؟

◆ بسم الله الرحمن الرحيم سؤال کلی این است که وضعیت تفکر در کشور ما چگونه است؟ از منظر روش تحلیلی این سؤال دست کم معنای ساده دارد با همان روشی که بین فلاسفه تحلیلی مائ لوف است، از ساده ترین معنی سؤال شروع می کنیم و به تدریج پیش می رویم. وقتی سؤال کننده می پرسد که وضع تفکر در ایران چگونه است، ساده ترین معنای این سؤال آن است که تفکرات سازمان یافته ای که غالباً معارف را تشکیل می دهند در کشور ما چه حوزه هایی دارند، چه مشتریانی دارند و رشد و نمو آنها چگونه است. پس در اولین مفهوم سؤال به سراغ عالمان می رویم، یعنی اصحاب تفکرات سیستماتیک که معارف بشری محصول آنهاست دومین مفهوم سؤال به اندیشه عمومی مربوط می شود؛ یعنی مردم راجع به زندگی، سعادت، جایگاه و آینده خود و از این قبیل امور چطور فکر می کنند؟ این مفهوم هم البته مفهوم بی ارزشی نیست. و ارزش مطرح شدن دارد. اگر چه ما در اینجا با مجموعه ای تفکرات سازمان یافته و سیستماتیک روبه رو نیستیم، ولی از لحاظ آثار، این گونه تفکرات هم تاثیرات بسیار وسیع اجتماعی به جا می گذارند در دوران های مختلف تعاملاتی هم بین حوزه معارف، تفکرات سیستماتیک و تفکرات عمومی وجود داشته است، این طور نیست که هر اندیشه علمی به راحتی قابل عمومی شدن باشد. ولی جالب اینجاست که بسیاری از اندیشه های عمومی رگه هایی بسیار روشن در افکار سیستماتیک دارند. بنابراین، ما بین این دو حوزه می توانیم پُل بزنیم و این طور نیست که با دو سؤال که فرسنگ ها از هم فاصله دارند روبه رو باشیم.

**پیشنهاد:** بهتر است تلاشمان را معطوف به پرسش اول کنیم. من هم کاملاً موافقم که آنها با هم ارتباط دارند.

◆ به نظر من بعضی از ویژگیهای سؤال اول خود به خود ما را به سؤال دوم می رسانند، مثل اینکه اصحاب فکر چقدر دغدغه کار برد تلاش های علمی خود را دارند. دغدغه کاربرد بلافاصله آنها را به تلاش هایی می کشاند که در مفهوم افکار عمومی ترجمه می شود. پس وقتی می گوئیم وضعیت فکر در

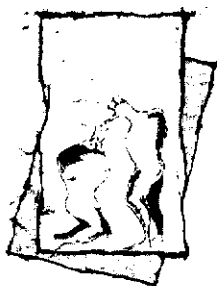


ایران چگونه است، می‌توانیم اصطلاحی را جعل کنیم و بگوییم: وضعیت فکر در بین خواص چگونه است؟ خواص یعنی کسانی که به شکل سیستماتیک به دنبال موضوعی هستند و کاوش می‌کنند. یا می‌توانیم بگوییم: وضعیت فکر در بین عموم مردم چگونه است؟ این مربوط است به تلقی مردم از زندگی خودشان، کردارشان در جهان، موقعیت انسان در جهان، مفهوم سعادت و امثال آن.

اما در مورد خواص، می‌توانم بگویم که اگر، برای مثال، ابوریحان بیرونی یا خواجه نصیر طوسی را با عالمی امروزی، چه در دانشگاه چه در حوزه، مقایسه کنیم، می‌بینیم که چه تفاوت‌هایی بین آنها دیده می‌شود. اولین تفاوت مربوط به قطع ارتباط با عالم عینی است. ابوریحان مستقیماً با عالم عینی کار داشت، یعنی اگر در زمینه جغرافیا کار می‌کرد، مستقیماً به نقاطی از کره زمین توجه داشت؛ اگر در حوزه نجوم کار می‌کرد، مستقیماً با کواکب در ارتباط بود؛ و به همین ترتیب در زمینه زبان، مردم‌شناسی، تاریخ و نظایر آن. یعنی عالم در ارتباط بسیار تنگاتنگ با موضوع خود بود و با آن برخورد درجه اول داشت. اما مدت‌هاست که در کشور ما این سیره منسوخ شده. امروز عالم با کتاب در تماس است. موضوعات عالم موضوعاتی است که در کتاب مطرح است. این وضع هم در حوزه وجود دارد هم در دانشگاه. یعنی بین عالم و موضوع فاصله است، و این فاصله از طریق کتاب ایجاد شده. عالم برای اینکه موضوعش را کاوش کند دغدغه‌ای ندارد که سری به عالم تعین بزند، بلکه به راحتی اولین کتاب، دومین کتاب، مجموعه خوبی از کتاب‌ها را در این زمینه پیدا می‌کند و شروع می‌کند به کاوش درباره موضوع. این تفاوت بسیار بزرگی است که نشان از افت بسیار بزرگی دارد. برای مثال یکی از دلایل جاذب بودن آثار ابن خلدون این است که او با مسئله توسعه شهرها و مسائل شهری برخوردی کاملاً عینی دارد. یکی از چیزهای جالب در آثار ابن خلدون بررسی بهداشت در شهرهای بزرگ است. او در این بررسی به نتیجه‌ای جالب می‌رسد. می‌گوید که دو چیز مرض را در شهرها زیاد می‌کند: آب و هوا. و معتقد است که همان‌طور که آب می‌گندد هوا هم می‌گندد، و

برای گنبدیدن هوا هم شرایطی قائل است. جالب است که در زمانی که تولید صنعتی نداشتیم، عالمی دقیقاً مسئله آلودگی هوا را در کنار آلودگی آب مطرح می‌کند این خلدون بعد مثالی می‌زند. نمی‌گوید که مثلاً در کتاب جالینوس چنین بود یا مثلاً در کتاب بطلمیوس چنان بود؛ اصلاً می‌رود سراغ مدائنی که خودش دیده است. می‌گوید: من به فلان شهر رفتم و دیدم که مردم تب می‌کنند و تب خیلی عمومی است. به نظر من، این به خاطر آن است که آبی که آنها می‌خورند این خصوصیات را دارد. مقصودم این است که این خلدون خودش بی‌واسطه فحوص می‌کرد. اولین معضل فکری در ایران این است که کاوشگران به جای اینکه به موضوع عینی بپردازند به کتابی که راجع به موضوعات عینی است روی می‌آورند. کاوشگران دوره جدید کتاب زده (booksih) هستند، یعنی کتاب بازند، در حالی که باید موضوع را محور قرار دهند. نکته دومی که در آغاز این بحث جالب است آن را مطرح کنم مسئله ارزش نوآوری است. وقتی که عالم کتاب محور شد، طبیعی است که تسلط بر آرای یک کتاب معروف و ضمناً نقد و شرح آن و امثال این کارها خیلی مهم می‌شود، و لذا تعداد شروحنی که ما در حوزه علمیه داریم از تعداد کتاب‌های تاسیس خیلی بیشتر است. مثلاً در فلسفه تعداد زیادی شرح بر الهیات ابن‌سینا یا بر بخش‌های از اسفار داریم، اما کتابهای اندکی به شیوه تاسیس نوشته شده که اینها هم عمده‌تاً از آن مرحوم علامه طباطبائی است: بدایة الحکمة، نهاية الحکمة. ممکن است این کتاب‌ها نوآوری عظیمی دربر نداشته نباشد، ولی به هر صورت از نوع شرح نیستند.

**پیشینه** همین جا می‌خواهم پرسش بکنم. اینکه می‌فرمایید عالمان امروزی جامعه ما، اعم از حوزوی و دانشگاهی، در واقع بیشتر ناظر به کتاب‌اند نه ناظر به موضوع خارجی، شاید به‌طور یکسان درباره تمامی عالمان و همه موضوعات صدق نکند. مثلاً می‌شود پرسید در زمینه مباحث فلسفه مشا و حکمت متعالیه چه مقدار ناظر به واقعیت و موضوع خارجی نیاز هست که فیلسوف کندوکاو بکند؟ اما فرض کنید اگر بخواهیم در زیست‌شناسی راجع به تکامل و حیات بحث کنیم، شاید



اصلاً نتوانیم صرفاً از طریق توجه به آرا و کتاب‌ها به این موضوع بپردازیم. خودمان باید به جهان خارج روی بیاوریم. می‌خواهیم بگویم بعضی از موضوعات استعداد این را دارند که منهای توجه به جهان خارج به آنها عطف نظر شود و هیچ اشکالی هم پیش نیاید. و بعضی از موضوعات این استعداد را ندارند و حتماً باید ناظر به واقعیت خارجی راجع به آنها بحث کنیم. بنابراین شاید نتوانیم به‌طور علی‌السویه بگوییم که امروزه، چه در حوزه و چه در دانشگاه، با تمام موضوعات کتابی برخورد می‌شود، اما در گذشته برخورد با آنها ناظر به خارج بود.

◆ البته وقتی من می‌گویم ناظر به موضوع عینی، مقصودم الزاماً خارجی به معنای جسمی نیست، آنچه اهمیت دارد تعیین موضوع است. از این جهت بین فلسفه و سایر علوم تفاوت نیست، بلکه در فلسفه بیشتر اهمیت دارد که ما همواره به موضوع عینی مان نگاه کنیم، مثلاً اگر بخواهیم در زمینه فلسفه بحث کنیم، باید بگوییم که در فلسفه از قدیم لااقل سه شهرآباد وجود داشته است. شهر اول حکمت اولی است اگر به، حکمت اولی به‌طور عینی (rete-conc) نگاه نکنیم، دچار حرف‌های عجیب می‌شویم. موضوع حکمت اولی ریشه هستی است، اصلاً از این عینی‌تر چیزی در عالم نیست، و حکیم حتماً باید به این امر توجه داشته باشد. تمام حکمایی که به مفهوم ریشه هستی نقبی زدند، حول این موضوع بسیار عینی خیمه‌زده بودند. یا مثلاً شهرآباد دیگر در فلسفه مسئله معرفت است، اما اگر بخواهیم در ماهیت معرفت انسان کاوش کنیم، باز هم با موضوعی بسیار عینی مواجهیم. و علت اینکه در غرب، از هگل گرفته تا کانت و فلاسفه تحلیلی و دیگران، در بحث معرفت‌شناسی (epistemology) توفیقات چشمگیری به دست آورده‌اند، این است که از چارچوب کتاب در آمدند و ذهن عالمان را به عنوان موضوع معرفت مورد بررسی قرار دادند. منطقی به منزله یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی زمانی احیاء شد که ما از محدوده رسائل ارسطو در آمدم و گفتیم که اصلاً ببینیم چطور فکر می‌کنیم. به جای اینکه برای فکر کردن از منظر رسائل ارسطو نگاه کنیم، خود فکر را به‌طور مستقیم تماشا کردیم و چه چیز برای انسان از فکر کردن عینی‌تر است ما هر چیز دیگری را که نگاه کنیم

فاصله اش با ما از نفس فکر کردن بیشتر است. در بحث سیاست یا اخلاق نیز وضع بر همین منوال است. اینکه من گفتم موضوع باید عینیت داشته باشد الزاماً به معنای خارجی و جسمانی بودن آن نیست. موضوع ممکن است جسمانی نباشد، ولی تعین موضوع ضروری است. کاوشگر موضوعی عینی دارد که قابل دسترس است. بنابراین من معتقدم که علاوه بر علوم مادی در حوزه های دیگر معارف هم کاوشگر باید حتماً توجه داشته باشد که موضوع عینی دارد، و ارتباط کاوشگر با موضوع باید به مراتب قوی تر از ارتباط کاوشگر با کتابی باشد که درباره آن موضوع است.

**پیشینه:** این عینیتی که شما از آن صحبت می کنید از لحاظ تیپ شناسی یک سنخ است؟ یعنی عینیتی که ما در علوم طبیعی در نظر می گیریم با عینیتی که در علوم فلسفی مد نظر قرار می دهیم از یک جنس است یا نه، فقط از حیث تعین خارجی این مبنا را قرار می دهیم؟

◆ عینیت در مباحث فلسفی قوی تر است از عینیت در علوم طبیعی، چون، همان طور که عینیت دو شرط دارد: یکی از آنها تحقق خارجی است. به این معنی که لباس وجود بر شیء پوشانده می شود، حال چه شیء جسمانی باشد چه نباشد. دیگری مسئله دسترس است. در مباحثی که موضوع فلسفه است، دسترسی ما به موضوع معمولاً از طریق علم بی واسطه است، مثل وجود، نفس انسان یا معرفت، در حالی که دسترس ما به موجودات مادی به واسطه حواس است، بنابراین عینیت در موضوعات فلسفی به مراتب قویتر از عینیت در علوم مادی است.

بحث نوآوری دومین نکته ای است که اگر بخواهیم وضعیت فکر را ما به تعبیری که کردیم، در شرایط امروز مورد بررسی قرار دهیم، باید به آن اشاره کنیم. چرا نوآوری مهم است؟ نوآوری یعنی اینکه محقق مسائلی را که راجع به موضوع مورد نظر است کافی نداند و شماری سؤال در ذهنش غلیان کند و عمری را صرف کند و از یکی. دو تا از این سوالات کمی پرده بردارد. روشن کردن سؤالاتی که پاسخ روشن ندارند و مجهول اند یا حتی



طرح سوالات مهم، که خودش بخش مهمی از کاوش علمی است، خیلی زحمت دارد و تهور می‌خواهد؛ مثل این است که شما بخواهید در جای تاریکی راه بروید. در حالی که نقادی اثری فلسفی مثل مقصدی است که دست کم جاده‌ای دارد. وقتی شما کارتان را شروع می‌کنید قبلاً محققى راه را طی کرده و گزارش سفرش را بیان کرده که در آن کتاب آمده است. اگر به آثاری که دست کم در دو سده گذشته در ایران و جهان اسلام تاءلیف شده است نگاه کنیم، می‌بینیم که نوآوری در آنها خیلی کم است. حتی تاءلیفاتی که خیلی عرض و طول دارند. مراکز علمی ما به نوآوری چندان اهمیت نمی‌دهند؛ همه علامه هستند یعنی زیاد می‌دانند، ولی مکتشف نیستند. خوارزمی در مقدمه کتابی که در زمینه جبر و مقاله نوشته است می‌گوید: ما علما سه جور کتاب می‌نویسیم: یکی کتابی که سیاه‌مشق ماست. یعنی مطالب کتابی را که داریم می‌خوانیم جمع‌آوری می‌کنیم و بعد آنها را می‌نویسیم. سیاه‌مشق لااقل دلیل بر فضل است. این سیاه‌مشق‌ها ممکن است جمع‌آوری و تاءلیف چیزهای مختلف باشد تاءلیف به معنای جمع‌آوری است. نوع دوم کتابهای تعلیمی است. تعدادی شاگرد داریم و باب طبع آنها کتابی می‌نویسیم که نسبت به سیاه‌مشق درجه برتری دارد؛ نوع سوم کتابی است که درباره مسئله جدیدی نوشته می‌شود. و ما می‌خواهیم از آن تا اندازه‌ای پرده برداریم خوارزمی می‌گوید که آثار او عمدتاً از این قبیل است، لذا شمار آنها زیاد نیست به حق او نکته زیبایی را بیان کرده. امروز ارزیابی دانشگاه‌های دنیا از کار عالمان بر اساس نوآوری آنهاست. یعنی اگر کسی بخواهد در دانشگاهی استاد شود، باید نامه‌ای بنویسد و در آن سوابق علمی‌اش را ذکر کند. در این سوابق علمی مهمترین مطلب این است که «حتی قبل از اخذ مدرک» چند تا مسئله جدید را توانسته‌اید حل کنید. چه بسا افرادی هستند که حتی مدارک تحصیلی عالی ندارند، اما چون تعدادی مقاله مهم منتشر کرده‌اند در دانشگاه‌های مهمی مشغول تدریس‌اند. مثلاً استادی هست به نام دیویس که در انستیتوی کورال، از دانشگاه‌های بزرگ دنیا، تدریس می‌کند. این آدم ظاهراً لیسانسه



است، ولی ابداعات بسیار فراوانی دارد و استاد مسلم ریاضی است. یعنی حتی مدرک تحصیلی نردبانی است که شما را به اکتشاف‌های مهم برساند نه اینکه به خودی خود نقش مهمی داشته باشد.

به هر حال، علت رشد و پیشرفت‌های وسیع علوم در غرب. برخورد بلافصل با موضوع عینی است. بعد از آن مسئله نوآوری است. یعنی هر کس توانست سوالات جدیدتری را حل کند، کارش ارزش بیشتری دارد. البته کارهای تعلیمی و فحوص‌ها خیلی مهم است، لذا می‌بینیم که در غرب مجموعه‌های وسیع مثلاً بیست جلدی یا سی جلدی می‌نویسند: دوره‌ای در منطق، دوره‌ای در آنالیز، دوره‌ای در جبر و... تالیف در غرب به دو دلیل انجام می‌شود. (۱) برای بیان اثری جدید؛ (۲) برای تعلیم و کمک به محصلان گاهی شماری مسئله پراکنده وجود دارد، و عالمی می‌گوید: من اینها را جمع و یک کاسه می‌کنم تا محققان دیگر بتوانند از آنها استفاده کنند.

حال برگردیم به وضعیت خودمان. چه در حوزه و چه در دانشگاه نوآوری جایگاه والایی ندارد و لذا ما خیلی به همدیگر احترامات فائقه می‌گذاریم. اینها همه علائم این بیماری است که ما به نوآوری توجه نداریم. نوشتن کتابی درسی جلد خیلی مهم است، ولی نگارش رساله‌ای در صد صفحه ممکن است اهمیتش بیشتر باشد. رساله داروین که راجع به انواع نوشت، خیلی حجیم نیست رساله فروید که تلقی ما را از حرکات درون روانمان متحول کرد حجم زیادی ندارد. همین طور رساله منطقی. فلسفی و رساله‌های دیگر ویتگنشتاین خیلی موجز است. به هر حال مسئله فقدان نوآوری مسئله‌ای است که مشترک است بین حوزه و دانشگاه، و سبب شده که افراد معارف را از کتابها جمع کنند به جای اینکه شمشیر به دست بگیرند و به جان حقیقت علمی بیفتند و آن را پاره‌پاره کنند و از درونش مطالب جدید در آورند.

---

بهرتر است در همین جا از منظر جامعه‌شناختی هم به این قضیه نگاه کنیم. تحلیل شما در باب این موضوع که عالمان ما بیشتر به کتاب می‌پردازند تا به



موضوع خارجی و اینکه عالمان ما درصدد نوآوری نیستند بلکه، به تعبیر شما،

در پی جمع‌آوری مطالبی هستند که دیگران گفته‌اند چیست؟

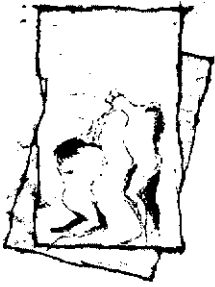
◆ علت این مسئله را باید کاوید. به نظر من یکی از علت‌های این پدیده جداکردن علم از تاءثیرش در عمل است. در احادیث ما بسیار گفته شده است که علم بی عمل فایده ندارد و یا اتلاف وقت است. این مسئله خیلی مهم است که عالم، ناظر به تاءثیر کارش کار کند؛ البته نمی‌گوییم که این یگانه محرک است، ولی اگر برای ما خیلی مهم نباشد که از فیزیکی که می‌خوانیم چه آثاری برای تکنولوژی معمولی مان به دست می‌آید، دیگر چندان اهمیت ندارد که با پدیده در ارتباط باشیم. می‌توانیم در باب موضوع مورد نظر کتاب بخوانیم، معلم بگیریم و راجع به آن هم بنویسیم. اما اگر برایمان مهم باشد که مثلاً، از لیزر در امور کشورمان استفاده شود، مجبوریم که با طبیعت درگیر شویم. در گذشته عالمان این چنین بودند برای مثال اسطرلاب وسیله بسیار ساده‌ای است، ولی عالم به وسیله این اسطرلاب با شرایط نجومی درگیر می‌شد و بعد به کمک بعضی محاسبات، هم قبله را تعیین می‌کرد هم جهت را. عالم مجبور بود با ستاره کُشتی بگیرد، چون می‌بایست در دریا جهت‌یابی کند. می‌خواهم بگویم کاربرد سبب می‌شود که عالم با پدیده درگیر شود. البته صرف کاربردی شدن مضراتی دارد مثل بلایی که امروز بر سر بخشی از معارف انسانی می‌آید. امروزه، تقریباً تمام پول‌هایی که کمپانی‌ها در مورد سایر معارف سرمایه‌گذاری می‌کردند روی معارف دیجیتال متمرکز شده و تمام محققان هم دارند به آن سمت می‌روند در حالی که بسیاری از مصارف ربطی به عددی شدن (digitation) ندارد. این پدیده بسیار ناگواری است. به هر حال ناظر به عمل بودن نکته خیلی مهمی است.

مثالی که من زدم راجع به علوم طبیعی بود. عین این امر در علوم اسلامی هم هست. روش عمده فقهای ما در حوزه اصولاً این است که آثار فقهای گذشته را مطالعه می‌کنند و فروعی را که وجود دارد استنباط می‌کنند و، به این ترتیب، قدرت اجتهاد پیدا می‌کنند. از آنجا که مسائل مورد توجه فقها

بطور عینی در جامعه چندان کاربرد نداشت و دین از سیاست جدا شده بود و سیستم اجتماعی و حکومت‌ها آنها را کنار زده بودند، بسیاری از مسائل مورد بحث فقها اصلاً مربوط به حیثیت خارجی نبود به علاوه بسیاری از مسائل در خارج وجود داشت که فقها درباره آنها بحث نمی‌کردند. چرا این انقطاع پیدا شد؟ به خاطر اینکه از کاربرد فاصله گرفته بودند. لذا می‌بینید که شرح بر عروه تا بخواهید وجود دارد، ولی فقه که محصور در مسائل عروه نیست. فقها اگر با مسائل عینی درگیر شوند قوه اجتهادشان صرف این می‌شود که مسائل نو را حل کنند، و چه بسا عروه‌ای که امروز نوشته می‌شود یک‌سوم یا یک پنجم مطالب عروه مرحوم سید محمد کاظم را داشته باشد. در این مورد هم جای نوآوری وجود دارد. اگر کاربرد اهمیت داشته باشد، یعنی برای عالمان مهم باشد که مسائل عینی را حل کنند و پاسخ بدهند، آن وقت هم ارتباط با موضوع عینی و هم نوآوری به تدریج باز می‌گردد؛ یعنی عالم مجبور می‌شود که با پدیده‌اش در تماس باشد، چه در حوزه علوم انسانی و چه در سایر حوزه‌ها این مسئله در مورد فلسفه و حوزه‌های درسی آن هم صدق می‌کند. مرحوم طباطبایی تدریس می‌کردند و شاگردان قوی و بسیار متقی پای درس او بودند، مثل آقایان جوادی آملی، مصباح یزدی، حسن زاده، مرحوم مطهری و دیگران. این یک نوع بحث است. نوع دیگر این است که با مسائل به طور خیلی زنده روبه‌رو شویم. یعنی سوالات زنده امروز برای فیلسوف مطرح شود، سوالاتی که دقیقاً مربوط به ریشه هستی، چالش‌های سکولاریسم و امثال اینهاست. آن وقت می‌بینیم که ذهن فیلسوف شروع می‌کند به تماس عینی با مسائل، و نوآوری‌های بسیار یعنی افق‌های جدید در این چالش‌ها پیدا می‌شود. این اجمالاً پاسخ من به سؤال شماست.

---

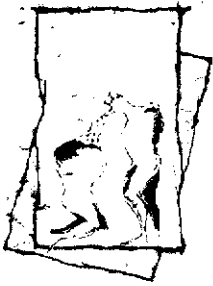
**پیشینه من می‌خواستم دایره این سؤال را تنگ‌تر کنم و آن را بر فرهنگ و تمدن اسلامی، که شما هم به آن اشاره‌ای داشتید، متمرکز کنم. قرون سوم تا پنجم هجری در واقع دوران اوج تمدن و فرهنگ اسلامی است. در این دوره، همان‌طور**



که خودتان هم اشاره کردید، شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی و علوم عینی و طبیعی مورد تفکر عالمان ما بود، از این‌هستم در زمینه نور و فیزیک تا خوارزمی و رازی و ابن‌سینا در جبر و شیمی و طب و شاخه‌های دیگر. اما رفته‌رفته از قرون پنجم به بعد تفکرات عینی - اگر چه تفکر عینی عبارت چندان دقیقی نیست؛ تفکر شاید با عینیت زیاد سازگار نباشد - در شاخه‌های مختلف روبه افول گذاشت، و در عوض تفکرات متافیزیکی و فلسفی با قوت مورد توجه قرار گرفت، گرچه بعدها تفکرات فلسفی صدرایی هم دچار افت شده یعنی بعد از ملاصدرا ما در واقع فیلسوف نوآوری نداشته‌ایم. به هر حال، در مقام مقایسه، تفکرات فلسفی نسبتاً بهتر توانست سیر تکاملی خود را ادامه بدهد، اما تفکرات غیرفلسفی، تفکرات اجتماعی و سیاسی و تفکرات مربوط به شاخه‌های علوم پایه مثل فیزیک، ریاضی و شیمی، به رشد خود ادامه نداد. در اینجا بحث علوم انسانی را بیشتر مد نظر داریم. اگر بخواهیم به ریشه‌یابی معرفتی بپردازیم یا به تعبیر دیگر، حدس معرفتی بزنیم، می‌توانیم بگوییم که در این زمینه یکی از علل این افول آن بود که در تاریخ فرهنگ اسلامی عالمان دینی ما، کسانی که متولیان تفکر دینی بودند، تصور می‌کردند که ما در معارف دینی تمام آن چیزهای اساسی و اصلی را که مورد نیاز است داریم و بیش از آنکه بخواهیم تولیدکننده اندیشه‌های جدید و مسائل و موضوعات جدید باشیم، باید استخراج‌کننده آن چیزهایی باشیم که داریم، استنباط‌کننده آن چیزهایی که در اختیارمان هست این نگرش باعث شد که تفکراتی که می‌بایست از بیرون منهای توجه به کتاب و سنت تولید شود، چندان قدر و اعتبار نیابد و عالمان ما تمام هم و غمشان را صرف این کنند که به تفکرات دینی استخراجی بپردازند، حتی مثلاً می‌بینیم که فیلسوف بزرگ و عالی قدری مثل ملاصدرا تمام ابداعش در فلسفه، که در واقع کندوکاوی عقلانی است، این است که: نابود باد فلسفه‌ای که با دین تعارض داشته باشد و دینی نباشد. در اینجا نکته‌ای به خاطر آمد و آن این است که برخی از معاصرین ما نقل می‌کنند که فی‌المثل ما برای فهم بعضی از تعابیر نهج‌البلاغه درباره خداوند احتیاج داریم که پنجاه - شصت صفحه تبیین ملاصدرا در اسفار را مطالعه کنیم، مثل تعبیری که امام علی (ع) درباره خداوند می‌فرمایند: «داخل

فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لابلالمغايرة»، البته این مطلب بی‌ریبگی نیست و با آن مبانی کاملاً درست در می‌آید، اما در مجموع ما با توجه به اتکایی که به دین داشتیم خودمان را بی‌نیاز دانستیم از اینکه منهای دین بخواهیم به موضوعات خارجی بپردازیم و تولیدکننده فکر باشیم و در عوض بیشتر به معارف دینی، آن هم به صورت مستخرج تکیه کردیم نه اینکه بخواهیم چیز جدیدی را تولید بکنیم نظرتان راجع به این تحلیل چیست؟

♦ من می‌خواهم این موضوع را کاملاً وارونه کنم. یعنی این طور بگویم که عالم در اثر بریدگی از موضوع و دور شدن از سیاست یا سنت نوآوری، مجبور بود که کارهای خودش را در هر جایی به نحوی توجیه کند. اگر در فلسفه بود، بزرگان را آن قدر بزرگ می‌کردیم که می‌گفتیم دیگر چیزی نمانده که کسی حرف اضافه‌ای بزند. اگر در دین بود، می‌گفتیم که هر چه ما نیاز داریم در قرآن و احادیث هست، پس چه نیازی است که به چیزهای دیگر سر بزنیم. حتی اگر در معارف مادی هم بود، می‌گفتیم بزرگان همه اینها را احصا کرده‌اند و دیگر چیزی باقی نمانده که ما به آن بپردازیم. به نظرم دقیقاً می‌شود از این منظر به موضوع نگاه کرد. اینکه به هر صورت سرنخ آنچه انسان برای سعادت‌مند شدن نیاز دارد در قرآن و دین هست بخشی از اعتقاد ما به کامل بودن دینمان است، اما وجود سرنخ غیر از لیاقت و قابلیت انسان‌ها برای دریافت آن است. سرنخ‌ها تقاطعی است مثل سرچشمه که آب از آن بیرون می‌زند. اولین فایده کاوشی که انسان می‌کند این است که ظرفیت خود را زیاد می‌کند. شما به اندازه‌ای که ذهنتان مسلح باشد و زمینه داشته باشد می‌توانید دریافت کنید. ما بی‌نیاز نیستیم. به هیچ وجه نمی‌شود گفت که جامعیت اسلام ما را از کاوش نظری مسائلی که به سعادت انسان و زندگی فردی و جمعی‌اش مربوط است بی‌نیاز می‌کند. ما از روی تبلی و عقب افتادگی ادعای بی‌نیازی کردیم و کوزه را سر اسلام شکستیم. حال وقتی به زندگی جمعی و به مسائل حکومت نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که ذهنمان از خیلی از اصطلاحاتی که دیگران با دانستن آنها از ما جلو افتاده‌اند خالی است. این اصطلاحات قدرت و کشش دارد. ببینید، زبان ظرف ذهن



را شکل می دهد زبان هم با ارکانش، که اصطلاحات و مفاهیم است، بافته می شود. فرض کنید ذهنی هست که در آن پنجاه لغت وجود دارد، اسلام برای سعادت این ذهن و انسان حرف دارد، ولی وقتی اسلام در این ذهن می رود به اندازه پنجاه واژه قابل استفاده می شود. حال این را قیاس کنید با ذهنی که پنج هزار مفهوم در آن است. می خواهم بگویم که برای رشد یافتن کافی نیست که اسلام جامع باشد؛ مهم این است که ما چقدر می توانیم از این جامعیت استفاده کنیم.

اشارات شما درباره مرحوم ملاصدرا و اینکه از منظر او فلسفه نباید با اسلام در تغایر باشد، ما را می رساند به ویژگی سوم و آن، روی پای خود ایستادن در معارف انسانی است. روی پای خود ایستادن نکته خیلی مهمی است و با مسئله کتاب هم ارتباط دارد. وقتی ما حوزه ای از معارف را دنبال می کنیم و یاد می گیریم، غالباً اگر کتاب را از ما بگیرند یا مؤلف آن بگوید که مطالبی که من در آن کتاب گفتم چیزهای بی ربطی است، تزلزل عظیمی در ما پیدا می شود، چرا که آن مطالب مستقلاً در دستور کار ما نبوده. فرض کنید که ما می خواهیم حرکت اجسام را بررسی کنیم. طبیعی است که در این زمینه در دانشگاه ها فرض کنید آثار نیوتن و مکانیک نیوتنی را در ابتدا می خوانیم و در صورتی که فرضاً نظریه نسبیت به دانشگاه های ما راه نیافته باشد، اگر خود نیوتن در آرای خودش تشکیک کند در افکار ما تزلزل زیادی پیدا می شود. اما اگر ما از موضع مستقلی این معارف را دنبال کرده باشیم، یعنی عملاً آنها را بازسازی کامل کرده باشیم و آن روندی را که در ذهن عالمان قبلی جریان داشته بی گیری کرده باشیم، در آن صورت اصلاً مهم نیست که نیوتن حرف هایش را پس بگیرد یا نگیرد. می خواهم بگویم که روی پای خود ایستادن ویژگی همه معارف است. البته معارف با دست ما در نقطه ای از زمین آغاز می شود. ممکن است به آسمان برود یا ممکن است روی زمین بخزد. معنای کاوشگری این نیست که هر کاوشگری موفق می شود. کاوشگری مثل صعود به قله های سنگلاخ است که ممکن است انسان در این راه صدمه ببیند ولی این امکان هم هست که عروج کند. من این را

نوعی تلقی از اتحاد عالم و معلوم می‌دانم. یعنی معلوم جزئی از وجود عالم، می‌شود. خود عالم به مسئله می‌رسد و آن را جزء معلومات خودش می‌کند. این یکی از ویژگی‌ها تماس مستقیم با موضوع است. اگر این طور بشود، دغدغه‌ای که ما در مورد دین و فلسفه و امثال اینها داریم مقداری فروکش می‌کند. چون اگر ما دائماً نگران باشیم که نکنند مطلبی که می‌خواهیم درباره آن کار کنیم یا بخشی از دین در تعارض باشد، معنایش این است که گویی از مجرای حق طلبانه به دین نرسیده‌ایم؛ ظاهراً با کسی رودر بایستی داشتیم که برخی از اجزای دین را قبول کردیم. در حالی که وقتی انسان نسبت به دین به مثابه حقیقتی خارجی اعتقاد و اعتماد عالمانه پیدا می‌کند. کاری به اعتماد عمومی ندارم. این روند دقیقاً دنباله حق طلبی است.

**پرسش:** البته این دغدغه ممدوحی است که ما دائماً کنترل کنیم که آیا معارف در آن حوزه‌هایی که دین هم نظر دارد با دین تناسب دارد یا نه.

◆ بله، ولی این امر نباید دلشوره باشد؛ باید به عنوان کاری جالب باشد. برای نمونه، یکی از مباحث بسیار مهم در فلسفه امروز علم النفس است. چه بسا می‌توان گفت آنچه امروزه به عنوان philosophy of mind مطرح است چیزی جز علم النفس نیست. علم النفس در مرکز تحقیقات فلسفی امروز است. هیچ شعبه از آثار فلسفی به اندازه این شاخه کاوشگر ندارد. البته بگذریم از اینکه علم النفس مباحث حکمای ما در ضعف درجات قرار گرفت و مردم ما نیز گمان می‌کنند که روان‌شناسی (psychology) یعنی درمان بیماری‌های روانی، در حالی که این امر در مَرکار فلسفی است. در علم النفس امروز مسلکی بسیار متداول است و آن مسلک تقلیل‌گرایی (reductionism) است، یعنی ما ذهن را تنازل بدهیم به اینکه در حد مغز باشد و بگوییم که حقایق ذهنی صورتی از حقایق مغزی هستند. این نوعی ماده‌گرایی است. حال فرض کنیم کاوشگری با گرایشی حق طلبانه به این موضع تقلیلی رسیده است. در این صورت او ممکن است سوالات نگران‌کننده‌ای داشته باشد. در بادی امر، مثل اینکه اگر ما منکر نفس به این شکل بشویم، منکر استقلال نفس از مغز بشویم، پس خلقت چه می‌شود؟ آن



قسمت هیچ تفاوتی ندارد. خدایی که انسان را با جسم و ذهن آفریده هر دو را از یک جنس خلق کرده. اینکه مشکلی نیست. بعد می‌توانیم سؤال کنیم راجع به اینکه در روز قیامت چه چیزی زنده می‌شود. اگر بین نفس ما و مغز ما تنازل باشد، مغز ما که می‌پوسد و از بین می‌رود؛ پس چیزی به اسم نفس وجود ندارد که به عالم برزخ برود. می‌خواهم بگویم حتی در این موارد هم فیلسوف باید با نگاه حق طلبانه، نه نگاه وصله‌پینه‌ای، نظر کند. حتی در این صورت هم برای چنین فیلسوفی جا برای مسلمانی هست. چرا که می‌گوید مگر زمانی که خدا مرا آفرید نفسی وجود داشت. من چه می‌دانم که خدا چگونه مرا می‌آفریند. در این صورت همین منی که امروز هستم در قیامت باید پاسخگویی کارهایم باشم. نمی‌خواهم بگویم که چنین دیدگاهی بی‌مشکل است. می‌خواهم بگویم که مهم، دغدغه حق‌مداری است.

**پیشینه:** این طور اگر بگویم، این تحلیل تحلیلی فلسفی نیست؛ اعتقادی شخصی است.

◆ نه، من می‌خواهم بگویم که در تحلیل به اصطلاح فلسفی هم اگر می‌خواهیم بین شرع و تفکرات فلسفی مان مرزهای درگیری را از میان برداریم، نباید این کار را با گرایش وصله‌پینه‌ای انجام دهیم. این کار باید با گرایش حق‌مدارانه صورت گیرد که هم در اندیشه تدین مآبانه ما مطرح است و هم در کاوش فلسفی مان. البته امروزه وقتی گرایش پیدا می‌کنند به مدل تقلیل‌گرایی عمدتاً به خاطر این است که ذهن ما بیش از این ندارد. این گرایش دلیل خیلی روشنی دارد و آن این است که وقتی حقایق ذهنی (cts - mind facts) را به حقایق مغزی (brain facts) تنازل دادیم، حقایق مغزی چون قابل ردگیری مادی هستند خیلی راحت به دست ما اندازه‌گیری می‌شوند. عالم خیلی دوست دارد که این تنازل اتفاق بیفتد. حتی شاید ته دلش هم قبول داشته باشد که این تنازل امکان‌پذیر نیست.

به هر حال، می‌خواهم بگویم که ما باید کمی خودمان را از شرایط اجتماعی برای سازگاری دین و سایر آراء مان بیرون بکشیم. مرحوم ملاصدرا متهم



بود به بی دینی. طبیعی بود که می‌بایست با سوز دل بیان کند که کاوشش حق مدارانه است، همان‌طور که کاوش هر عالم دینی باید این‌طور باشد. چگونه می‌شود که ما در مسیر حق این‌قدر با هم فاصله پیدا کنیم. ممکن نیست این‌طور باشد. تازه، مسئله الهام گرفتن و اشراق هم وجود دارد.

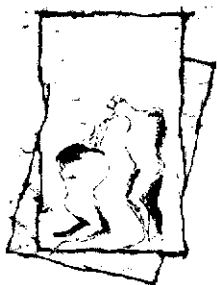
**سوال:** یعنی شما می‌فرمایید علت اینکه ملاصدرا سعی کرد فلسفه‌اش را دینی کند

این بود که متهم به بی‌دینی شده بود؟

♦ می‌خواهم بگویم که این جزء را باید کنار بگذاریم. یعنی اگر بنا باشد عالم دائماً تدین خودش را توجیه کند، به توجیهاتی می‌رسد که ممکن است محکم نباشد. باید به همان اندازه که تدینمان حق مدارانه است، کاوش فلسفی‌مان هم حق مدارانه باشد. اینها دو تضمین بزرگ است برای اینکه ما در این مسیر هرگز مقابل هم قرار نگیریم. چگونه می‌شود ما دنبال حق و حقیقت بگردیم و درست مقابل هم قرار بگیریم. ما نباید، چه در تمایز دین و معارف دیگر چه در با هم بودن آنها، شرایط زاید بر حق مدارانه بودن را وارد کنیم. امروز در دنیا حقایق دینی برای فیلسوف به شکل نوعی، تابو است و او از آنها فاصله می‌گیرد. حتی فیلسوفی که از کتاب مقدس مسیحیان بسیار استفاده کرده، وقتی می‌خواهد مطلبی را بگوید، سعی می‌کند کمترین اشاره به کتاب مقدس نداشته باشد. چرا؟ به دلیل اینکه امروز دین غالب سکولاریزم است این خود نوعی آفت است. می‌خواهم بگویم که این سنخ تلازمات. این نوع رفتار عادلانه در مورد عالم قابل توجیه نیست. ما باید بر حق مداری تاکید کنیم و نگران هم نباشیم. چرا که حتماً حق آنچنان است که همه شعش را داخل خودش جا می‌دهد و به اندازه کافی ظرفیت دارد. البته این معنایش آن نیست که انسان‌ها در کاوش‌هایشان به بیراهه نمی‌روند.

**سوال:** اجازه بفرمایید چند قدم به عقب برگردیم و پرسش اصلی خود را به زبانی

دیگر طرح کنیم، بنظر می‌رسد مواجهه ما با دین به دو شکل بود: مواجهه مثبت



و مواجهه منفی. مواجهه مثبت با دین همان بود که گفتیم. یعنی این تلقی که کلاً ادیان برای شکوفاکردن عقل بشری آماده‌اند. این مواجهه. چه در معارف فلسفی چه در معارف غیرفلسفی و خصوصاً در معارف انسانی، تأثیر مثبتی داشت. تفاوتی که بین فلسفه مشا قبل از اسلام و بعد از اسلام وجود دارد واقعاً چشمگیر است. فلسفه ابن‌سینا، به عقیده ما دیگر فلسفه ارسطویی محض نیست. در واقع حضور اسلام و تأثیر گذاری آن را ما کاملاً احساس می‌کنیم ولی ما مواجهه‌ای منفی هم با دین داشتیم. آن برخورد منفی این طور بود که گفتیم دیگر لازم نیست در موضعی که اسلام سخن گفته است مثلاً در اخلاق، حقوق، جهان‌بینی و مباحث اقتصادی و معیشتی کاوش کنیم. مسیحیت هم در بسیاری از حوزه‌ها سخن گفته است. حداقل در بخش اخلاق معارف اخلاقی مسیحیت کم نیست، ولی چه شد که مسیحیت به این اکتفا نکرد و فی‌المثل بعد از رنسانس این همه فلسفه‌های اخلاقی متنوع و متعدد در غرب به وجود آمد؟ عقیده من این نیست که اسلام مانع نوآوری شد. اسلام مانع نشد؛ مواجهه ما با اسلام بود که سد راه نوآوری و تولید فکر شد.

◆ بخشی از این مسئله باز بر می‌گردد به عدم ضرورت آن مواجهه درجه اول بین عالم و موضوع. برای مثال عالمان دوره شاه‌عباس صفوی یا قبل از او، نادرشاه، را در نظر بگیریم. آنها از خودشان سؤال نمی‌کردند که چرا حکومت این قدر بد می‌شود؟ چرا ما حکومت بهتر از این نداریم؟ چگونه می‌شود حکومتی بر پا کرد که در آن ظلم نباشد و استعدادهای افراد شکوفا شود. اصلاً این سؤالات دغدغه علما نبود. سلاطین علما را یا جذب می‌کردند و یا می‌کشتند و ذهن علمای ما متوجه آن نبود که باید درباره خود این موضوع فکر کرد و می‌توان در آن تأثیر گذار بود. این طور نیست که این وضعیت از آسمان به زمین افتاده باشد. آثار فلسفه سیاسی در دوره اسلامی بسیار محدود است، در حد مثلاً همان چیزهایی است که از ارسطو رسیده که آن هم در دنیای اسلامی چندان رشد نکرده است. چرا در دنیای اسلام به این موضوع توجه نمی‌شده؟ در ارسطو یا در افلاطون یا بعد از آن در علمای دیگر غرب چه بود که آنها به زندگی جمعی‌شان این قدر حساس بودند؟ بی‌توجهی

به این امر اصلاً ربطی به اسلام ندارد؛ به حساسیت خود عالم ربط دارد.

**پیشینه:** این حساسیت که در آنها بود و در اینها نبود از کجا می‌آمد؟

◆ آثار عقب افتادگی یا دلایل مختلف این عدم حساسیت را به وجود می‌آورد.

**پیشینه:** در واقع شاید یکی از علل آن این نگرش بود که منبعی جامع و کامل به نام

دین اسلام داریم و این دین کثیری از مشکلات شهروندی، مشکلات اجتماعی و مشکلات ارتباطی ما را حل کرده و ما فقط باید برویم این راه حل‌ها را کشف و استخراج کنیم.

◆ حتی همین هم انجام نمی‌گیرد. می‌خواهم بگویم که اصلاً عالم دینی با همین تفکر که آنچه ما برای سعادت دنیوی و اخروی لازم داریم در اسلام هست به عنوان یک پدیده نگاه نمی‌کرد به محض اینکه عالمان شروع کردند به نگاه کردن رگه‌های جالبی پیدا کردند، تفاوت امام خمینی با علمای دیگر این بود که به پدیده حکومت و اجتماع خیلی نگاه کرده بود و از خود پرسیده بود که چرا حکومت‌های فاسد داریم؟ چرا ما عقب افتادیم؟ چرا تحت سیطره استعمار قرار گرفتیم؟ چرا بیگانگان بر ما مسلط‌اند؟ این پدیده را دائماً می‌شکافت. البته اسلام هم به او کمک کرد و امام از دل اسلام داروهای مختلف درآورد. اما در دوره‌هایی عالمان ما اصلاً به این موضوع توجه نداشتند.

**پیشینه:** یعنی می‌خواهید بگویید این عدم حساسیت امری شخصی بوده به طوری که

یکی توجه داشته و دیگری توجه نداشته؟

◆ نه، این وضع ریشه‌های اجتماعی و تاریخی دارد. علمای ما که به دلایل خاص تاریخی، اجتماعی، با موضوع قطع ارتباط کرده بودند و معارفشان عینی نبود البته توجیهاتی داشتند. یکی از توجیهاتشان این بود که هیچ چیزی شریف‌تر از صرف معرفت نیست. این اصل، اساساً اسلامی نیست صرف معرفت در اسلام اصلاً گرانقدر نیست. البته در مورد بخشی از معارف که به درک خدای متعال و سعادت و نظایر آن مربوط می‌شود



ممکن است از حیث دانستن هم ارزش قائل شویم.

#### حقیقتاً، اینها هم ثمره عملی دارد.

♦ ولی بقیه معارف فقط در عرصه کاربرد مهم است. پس چرا ما به این خلسه روحانی وارد شویم؟ مستمسک دیگر این نگرش بود که چرا باید به این معارف مشغول شویم؟ همه چیز در کتاب مبین و در احادیث هست، باید دائماً احادیث را غربال کرد. احادیث را غربال کردن کار خوبی است، اما قبل از آن باید به دنبال کاوش موضوع باشیم. مرحوم شهید صدر که از نوایغ متاخر بود، نکته خیلی جالبی گفته است. ایشان در مقدمه کتابی که به قلم نویسنده‌ای دیگر راجع به امام زمان نوشته شده، اشاره دارد به اینکه چرا علم تفسیر رشد نمی‌کند، در حالی که فقه خیلی رشد می‌کند. دلیل ایشان بسیار جالب است. می‌گوید: دلیل رشدمان در فقه برخورد مستقیم با موضوع است و اینکه ما نیازمندیم موضوع را به طور عقلانی مورد مطالعه قرار دهیم و بعد از امکانات شرع کمک بگیریم و حکمش را کشف کنیم، و لذا موضوعات فقهی قبل از اینکه حتی در قرآن به دنبال آن بگردیم به دست فقیه مورد کاوش قرار می‌گیرد، و چون موضوعات فراوان است، شاخ و برگ زیاد می‌شود؛ اما در تفسیر نقطه شروع مانه موضوع بلکه خود متن بوده، لذا ما همیشه در حول و حوش متن توقف کرده‌ایم. حال اگر به عکس کار کنیم، مثلاً بگوییم که در زندگی جمعی مان چگونه باید ارتباط مالی را تنظیم کنیم و از قرآن بپرسیم که خداوند راجع به برخورداری و مالکیت چه می‌گوید، آن وقت می‌بینیم که اول خود موضوع باید مشخص شود، یعنی این امر که مقصودمان چه نوع رابطه‌ای است؟ به محض اینکه وارد این بحث بشویم، مسئله مالکیت مطرح می‌شود. هر قدر راجع به مالکیت بیشتر کاوش می‌کنیم، می‌بینیم که می‌توانیم از آیات مختلف قرآن، حتی آیاتی که در آنها مسئله مالکیت مطرح نیست، بهره ببریم. به نظر مرحوم صدر این نوع تفسیر، تفسیری است که بیش از فقه رشد می‌کند. این در واقع نمونه دیگری است از آن مسئله‌ای که برایتان گفتم. ما به دلایل تاریخی بسیار مفصلی به این انقطاع از موضوع رسیدیم و علم برای ما

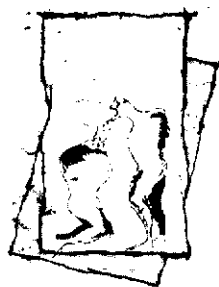
از کاربرد جدا شد. عالم با موضوع خودش دیگر مواجهه مستقیم نداشت البته در توجیه این نگرش مسائل زیادی مطرح شده است. به هر حال من نمی‌خواهم حرف شما را رد کنم. می‌خواهم آن قسمتی را که حرف خودم است بیشتر برایتان توضیح بدهم. آن مدلی هم که شما در مورد این پدیده می‌گویید البته مؤیدات زیادی دارد؛ به خصوص در میان جوامع اهل سنت و در دوره‌های مختلفی که افراد با آن تلقی حقیقتاً مانع رشد بسیاری از ظرفیت‌های فکری انسانی در جوامع اسلامی شدند.

**پیشینه:** در حال حاضر عالمان و روشنفکران دینی امروز چگونه می‌توانند ما را از این وضعیت خارج کنند؟ گرچه فی‌الجمله اشاراتی داشتید ناظر بر اینکه اگر ما به موضوع توجه کنیم و درصدد نوآوری باشیم و کاربردی فکر کنیم، این کار در واقع نوعی راه‌حل است برای اینکه از این وضعیت بیرون بیاییم. اما به‌طور خاص‌تر و مشخص‌تر، نظر شما در مورد وظیفه عالمان و روشنفکران - حال اگر نگوییم روشنفکران و بطور عام‌تر بگوییم دانشگاهیان - ما برای خروج از وضعیت عدم تولید فکر چیست؟

◆ البته من میل دارم شما کلمه روشنفکر را حذف نکنید، به خاطر اینکه روشنفکر شائنی دارد بین عالمانی که درصدد کشف حقایق هستند و عامه مردم. یعنی روشنفکران ایده‌هایی را که به درد عموم می‌خورد از عالمان می‌گیرند و به عموم منتقل می‌کنند.

**پیشینه:** چه اشکالی دارد بگوییم که عالمان احتیاج به این حد واسط ندارند؟

◆ نه، عالمان به روشنفکران احتیاج دارند عالم به خاطر اینکه گرفتار موضوع خود است نباید دغدغه تبلیغ آن را داشته باشد. باید موضوعش را پیدا کند و آن را به نحو علمی و دقیق بیان کند. ولی بسیاری از علوم و معارف هست که برای عموم مردم کاربرد دارد، به خصوص در حوزه‌هایی که مربوط به زندگی فردی و جمعی انسان و شناخت او از شقاوت و سعادت است. آنجایی که مربوط به زندگی مادی است کارشناسان کار



روشنفکران را انجام می‌دهند، مثلاً عالمان کشاورزی آفات را کشف می‌کنند، و کارشناسان کشاورزی آنها را فرا می‌گیرند و به بزرگان یاد می‌دهند، اما در حوزه‌هایی که مربوط به سعادت انسان و نحوه زندگی اوست فلاسفه و بزرگان و متفکران دینی ما معارف زیادی را کشف می‌کنند و آن وقت روشنفکر مسئولیت دارد که آنها را به اطلاع عموم برساند.

#### آیا روشنفکر نمی‌تواند در اینجا خود تولیدکننده و کشف‌کننده باشد؟

◆ اشکالی ندارد، ولی این زاید بر شاعر روشنفکری اوست. اصلاً روشنفکر یعنی آدمی که از جایی بصیرتی را گرفته. نه اینکه الزاماً خودش آن را تولید کرده باشد. و آن را به عموم انتقال می‌دهد. در غرب نیز همین طور است. روشنفکر کسی نبوده که مثل گالیله کشف می‌کرده که زمین حرکت می‌کند. روشنفکر با تعالیم بزرگان ذهنش سکولار شده و حالا وظیفه‌اش این است که به مردم بگوید دین را رها کنید و سکولار بشوید. این نقش روشنفکران در غرب بوده روشنایی در نظر آنها این بوده که دیگر نسبت به خدا متعهد نباشند. جان دیویی، فیلسوف معروف انگلیسی زبان، می‌گوید که بزرگ‌ترین سرمایه‌ای که ما در این قرن داریم این است که از تعهد نسبت به خدا و دغدغه جلب رضای او خلاص شده‌ایم، اما اضافه می‌کند که معنای حرفش این نیست که ما تعهد و دغدغه دیگری نداریم، بلکه امروز دینی مدنی داریم که می‌خواهد در جامعه دموکراسی و آزادی را برقرار کند. سپس همه ما باید در خدمت این دین مدنی قرار بگیریم، دینی که خودمان درست کرده‌ایم. این پیامی است که به روشنفکران می‌دهند و آنها هم آن را می‌رسانند. روشنفکر مسلمان در عقلانیت اسلامی کسی است که روشنایی را از عالمان می‌گیرد، ولی دغدغه‌اش عموم مردم است. لذا روشنفکر آدمی است که قلم خوب و روان دارد، در حالی که قلم عالم ممکن است بسیار سخت باشد. روشنفکر با زبان مردم صحبت می‌کند. روشنفکر نقاشی می‌کند، رمان می‌نویسد، موسیقی می‌داند، به خوبی آواز می‌خواند و... اما در همه اینها هدفش این است که روشنایی را از عالمان

بگیرد و به مردم برساند. ما در کشورمان مفهوم روشنفکری را تغییر دادیم. و روشنفکر را از فردی که عهده‌دار رسالتی بزرگ است به نخیه (elite) تبدیل کردیم. این کار بسیار خطا بود. در واقع مبلغان دینی همگی می‌بایست روشنفکر باشند، یعنی مبلغ دینی فقط بالای منبر نمی‌نشیند. و لذا از اینجا می‌توانیم بفهمیم که هر روشنفکری بر حسب مخاطبان خود و نوع جایی که می‌خواهد در آن تبلیغ کند باید چه نوع آمادگی‌هایی را داشته باشد.

**پیشینه:** من باز هم توجیه نمی‌شوم. چه اشکالی دارد که ما جایگاه استقلالی برای روشنفکر دینی قائل باشیم به این مفهوم که خودش درصدد کشف حقیقت از معارفی دینی باشد؟ البته بطور تخصصی و کارشناسی.

◆ هیچ اشکالی ندارد. اما در این صورت او دیگر عالم دینی است.

**پیشینه:** عرضم این است که ناظر به واقعیت خارجی صحبت کنیم و مناقشه لفظی نفرمایید.

◆ در بحثی که شما به آن اشاره داشتید کلمه روشنفکر را پس گرفتید و صحبت از دانشگاهیان کردید.

**پیشینه:** بله می‌خواستم به پرسش‌م عمومیت بدهم.

◆ دانشگاهیان همه عالم نیستند. فرق دانشگاهی با عالم این است که دانشگاهی می‌تواند از روشنایی و دستاوردهای عالمان استفاده کند. در واقع...

**پیشینه:** متقابلاً عالم هم می‌تواند از دستاوردهای دانشگاهی در حوزه‌های فعالیت او بهره‌مند شود. از این بحث فرعی بگذریم... بنظر بنده روشنفکر دینی کسی است که از یک طرف با جهان جدید و دستاوردهای آن کاملاً مأنوس است و از طرف دیگر نسبت به معارف دینی، دغدغه و تعلق خاطر دارد؛ می‌خواهد به نوعی بین معارف دینی خودش و دنیای جدید هماهنگی برقرار کند. به تعبیری روشن‌تر بین سنت و تجدد. اگر عالمی دینی هم این کار را انجام داد در واقع نقش



روشنفکر را هم دارد ایفا می‌کند. اما اگر یک چنین کاری را نکرد، عالم دینی است ولی روشنفکر دینی نیست. چه اشکالی دارد که این طور تحلیل کنیم؟

◆ عیبی ندارد، فقط ما باز هم در این معنا به روشنفکر مسئولیت کشف نمی‌دهیم. برای مثال، اینکه آیا زندگی جمعی به نحوه دموکراتیک بهتر است یا در قالب کمیته‌های انقلابی، سؤالی است که پاسخ دادن به آن کار عالمان است چون نیازمند بحث فنی و مقایسه مدل‌های مختلف و بررسی آثار آنهاست. شما از روشنفکر انتظار ندارید که برایتان برهان‌های ناب بیاورد. آنچه از روشنفکر انتظار دارید وفاداری (loyalty) است. یعنی اندیشه‌ای را به خوبی فهمیده باشد، مُرید آن باشد و بعد آن را به خوبی تبیین کند. رسالت روشنفکر این است که به مردم بگوید دموکراسی بهتر از حکومت استبدادی کمیته‌هاست. اما شما از عالم یا فیلسوف در فلسفه سیاسی انتظار ندارید که برهان بیاورد و برای شما شعر بخواند. این از عالم بعید است. عالم باید با نگاه بی‌روح و خشک به همه چیز نگاه کند، بعد ببیند که دموکراسی بهتر است یا نه، و اگر نیست، آیا مدل بهتری پیدای می‌شود؟ پس همان طور که گفتم، عالم در ارتباط تنگاتنگ با موضوع و، در خط مقدم درگیری با موضوع است؛ روشنفکر در خط مقدم درگیری با موضوع نیست، روشنفکر رویه مردم و پشت به عالم ایستاده است.

**تجدید** اما تاریخ ما این را نشان نمی‌دهد بلکه خلاف این را آشکار می‌کند. در واقع دغدغه روشنفکران ما حداقل تا زمان انقلاب همین بوده که نمی‌توانستند با مردم ارتباط برقرار کنند. آن چیزی که عالم دینی ما به آن افتخار می‌کرده این بوده که با توده کاملاً در ارتباط است و زبان توده را می‌داند، یکی از نقدهایی که روشنفکر عموماً در مورد خودش مطرح می‌کرده، یکی از معضلاتش این بوده که نمی‌توانسته با توده مردم ارتباط برقرار کند. در مورد جلال آل احمد نقل است که یک بار در اطراف حرم امام رضا (ع) فردی او را با فروشنده دوره گرد کت و شلواری به صرف اینکه جلال کتش را انداخته بود روی دوشش، عوضی می‌گیرد و وقتی دست می‌زند روی شانه جلال: که کت و شلوار را چند می‌دهی؟ جلال



می‌گوید: فروشی نیست، حتی روشنفکری مثل جلال هم از اینکه ظاهرش طوری است که می‌تواند جزو روشنفکران بنظر نرسد و با توده مردم ارتباط برقرار کند خوشحال می‌شود، با این اوصاف آن وقت چطور می‌توان گفت که روشنفکر مرتبط با مردم است و عالم ناظر به موضوع، مگر اینکه بفرمایید شما در مورد تیپ ایده‌آل صحبت می‌کنید نه آنچه در تاریخ ما رخ داده است.

◆ بله، من دارم برای شما تیپ ایدئال را ترسیم می‌کنم، هر چند که عالمان ما غالباً به موضوع پشت می‌کنند و روشنفکران و کسانی که مدعی روشنفکری هستند رو به عالم ایستاده و به مردم پشت کرده‌اند.

---

**پرسش:** پس این چه مدلی است که اصلاً در خارج هیچ‌گونه کاربرد و کارایی ندارد؟

◆ چرا، اتفاقاً کاربرد دارد. در تیپهای اجتماعی همیشه باید تیپ ایدئال داشته باشید تا بعد ببینید چرا تحقق خارجی با تیپ ایدئال تفاوت دارد. چه عیب دارد که ما از خودمان سؤال کنیم که چگونه می‌شود عالمی خوب بود.

---

**پرسش:** آیا ایدئال تر نیست که ما عالمی داشته باشیم که هم ناظر به موضوع باشد و

هم زبان عموم مردم را بداند و اصلاً به پل واسطی به نام روشنفکر احتیاج نداشته باشد؟

◆ این مدل عالی است، ولی عملی نیست.

---

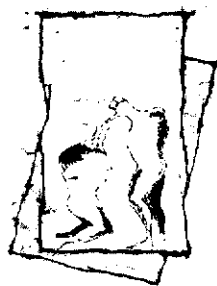
**پرسش:** چرا، مگر عالمان گذشته و عالمان صدر اسلام این‌طور نبودند؟ خود پیامبر و

کسانی که اطراف پیامبر بودند دقیقاً همین کارکرد را داشتند؟

◆ آنها در دوره‌هایی به سر می‌بردند که هنوز علم و معارف به شکل جمع‌شونده (accumulative) نظام پیدا نکرده بود و آرام آرام داشت شکل می‌گرفت. ولی برای مثال شیخ انصاری نمی‌تواند با مردم حتی ارتباط داشته باشد؛ نه وقتش را دارد نه نمی‌تواند به راحتی و سلامت با آنها صحبت کند.

---

**پرسش:** آخر عالم بودن ذومراتب است، ما فقط شیخ انصاری را مصداق کامل واتم عالم



نمی‌دانیم. پایین‌تر از او و بالاتر از او کسانی بوده‌اند که کاملاً با مردم ارتباط داشته‌اند.

◆ نه، من می‌خواهم بگویم که اقتضای طبع اینها کدام است. ما داریم تیپ ایدئال را ترسیم می‌کنیم. عالم به ما هو عالم باید موضوعی عینی داشته باشد و به دنبال کشف واقعیت و پاسخ دادن به سوالات خیلی روشنی راجع به آن موضوع باشد؛ و ضمناً برای این سوالات کاربرد هم قائل باشد. این شائن عالمیت را تعریف می‌کند. روشنفکری هم تیپ ایدئال دارد. روشنفکر کسی است که از محصول عالم استفاده می‌کند و بعد روبه مردم می‌خواهد آنرا عمومی کند نه در حوزه‌های مادی زندگی مثل اینکه کدام خودرو بهتر است، بلکه در حوزه‌هایی که مربوط است به فهم انسان از خودش، سعادت، زندگی جمعی، روابط، اخلاق و امثال آن. ما روشنفکری در غرب را در اینجا شبیه‌سازی (simulation) کردیم. روشنفکری در غرب این تیپ را داشت. یعنی روشنفکران از متفکرانی مثل هیوم و دیگران ایده می‌گرفتند و بعد مُرید و بلندگو می‌شدند در بین مردم لذا می‌بینید که وقتی فلاسفه بحث می‌کنند، چندان از دانشمندان نام نمی‌برند. فکر فلسفی فنی است، اما وقتی روشنفکران مطلب می‌نویسند، مثلاً می‌گویند همان‌طور که هیوم، خدای شکاکیت، چنان نوشت و چنین گفت و... این امر از آن روست که روشنفکران مجذوب آن متفکران هستند. یعنی اگر ما می‌خواهیم درباره‌ها باز و هیوم و کانت صحبت کنیم، باید جاذبه صحیحتمان را زیاد کنیم تا آنها توجه کنند. و این جذابیت برای مردم وقتی بوجود می‌آید که از آن متفکران سخن بمیان می‌آید نمی‌شود برهان‌های این متفکران را برایشان بازسازی کنیم. به هر حال نقش واسطه را روشنفکران در غرب بر عهده داشتند. اما اگر ما بخواهیم روشنفکری ایدئال را در ایران به راه بیندازیم، باید این کار را دقیقاً به شیوه خودمان انجام بدهیم. یعنی روشنفکران ما باید از عالمان خودمان ایده بگیرند و آن را به مردم انتقال دهند. اما روشنفکران ما همان حرف‌های روشنفکران غربی را فرا گرفتند و اینجا در بوق کردند. حرفی که آنها به اسم روشنفکری می‌زدند به دو طرف قضیه وصل نبود: نه به عالمان ما وصل

بودند و نه با مردم ما پیوند داشت. بنابراین نوعی شبیه‌سازی و بازساخت بسیار مضحکی بود. امروز هم وضع بر همین منوال است. یعنی اگر می‌بینید که روشنفکران ما با ادبیاتی صحبت می‌کنند که به زور باید آن را تبلیغ کرد و جا انداخت و جانی افتد، این ادبیات هم از آن دو نقطه گسسته است: هم از عالمان ما. نمی‌گوییم تنها از عالمان دینی ما، بلکه از عالمانی که مسائل ما را تحلیل می‌کنند، یعنی عالمانی که ناظر به وضعیت ما هستند اعم از دینی و غیردینی. و هم از مردم ما ولی مثلاً مرحوم شریعتی، با همه اشکالاتی که در افکارش هست، تجربه جالبی را در این زمینه به دست داده مرحوم شریعتی تا حدی که تحصیلاتش به او اجازه می‌داد از آثار عالمان ما بهره می‌گرفت و بعد روبرو به مردم مثلاً راجع به شخصیت حضرت فاطمه صحبت می‌کرد. مردم می‌توانستند حرف او را بفهمند، ضمن اینکه در آن سخن از سارتر از آلبر کامو و... هم در حد روشنفکری بود ببینید، این روش ارجاع عالمانه نیست، عالم وقتی می‌خواهد به اسم کسی ارجاع بدهد، این طور نیست که مثلاً بگوید سارتر چنین گفت. اول باید ببیند حرف او چه بوده. چه بسا که اسمش را هم نیاورد. مثلاً کتاب شفای ابن سینا پُر از آرای مختلف است، اما شاید مجموع اسمی‌ای که در آن هست بیش از صد اسم نباشد شیخ‌الرئیس گاهی اشکالات را به اسم نمی‌گوید. مثلاً در جایی درباره اراده طبیعی بیش از ده اشکال بیان می‌کند. هر کدام از این اشکالات سابقه دارد. اما اصلاً برایش مهم نیست که این اشکال از کیست. این برخورد عالمانه است.

---

**پیشینه:** بنابراین شما برای روشنفکر وظیفه‌ای در مقام تولید فکر قائل نیستید. از این منظر روشنفکران واسطه‌ای بین عالمان دینی و مردم هستند و دیدگاه‌هایی را که عالمان دینی کشف می‌کنند به مردم می‌رسانند.

◆ بله، این حرف تا حدی درست است. یعنی روشنفکر لازم نیست در موضع تولید باشد. روشنفکر باید آرای تولیدی عالمان خوب را بیان کند.

---

**پیشینه:** در واقع توزیع‌کننده باشد.



◆ دقیقاً. در واقع این کار بسیار مهمی است که روشنفکر آرای عالمان خوب را بفهمد، آنها را بگیرد و بعد رو به مردم بایستد و آن را انتقال دهد.

در عین اینکه هضم این فرمایش شما در مورد رسالت اصلی روشنفکر و نسبت **روشنگرانه** با تفکر دینی و عالم دینی برای بنده دشوار است. اجازه دهید سوال آخر مربوط به این گفت‌وگو را مطرح کنیم. با توجه به اینکه شما به مباحث سیاسی و فلسفه سیاسی تعلق خاطر دارید و رساله‌ها و کتاب‌هایی در این باره نوشته‌اید، تفکر سیاسی فعلی جامعه ما را، چه به لحاظ مدل چه از جهت مبادی و چه به لحاظ کارکرد، تا چه اندازه مستقل و تولیدی و تا چه اندازه، گرت‌برداری می‌دانید؟

◆ با آن معیاری که گفتم، به‌طور کلی حوزه فلسفه و از همه بدتر حوزه فلسفه سیاسی، که یکی از شاخه‌های بسیار مهم فلسفه به شمار می‌رود، در کشور ما تقریباً مرده است. یعنی ما کاوشگرانی که مدام با موضوع حقیقی بیرون در تماس باشند و آن را مورد کاوش قرار دهند نداریم، ولی تعداد زیادی از افراد هستند که آثار بزرگان فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی و علوم سیاسی را از غرب می‌گیرند و ترجمه می‌کنند و با دقت‌های مختلف در کشور ما پخش و تدریس می‌کنند. این به خودی خود کار بدی نیست، اما معنایش آن نیست که چراغی را روشن کرده باشیم. و لذا ما مسائل زیادی داریم که با نسخه‌های دیگران برایشان دارو تجویز می‌شود در حالی که هیچ دلیلی وجود ندارد که بیماری دیگران باشد.

برای اینکه بحث ما کلی نباشد به‌طور ویژه به مسئله دموکراسی اشاره می‌کنم. عالم در بررسی دموکراسی به عنوان نوعی روش حکمرانی در میان سایر روش‌ها، باید ببیند که چرا این روش بر روش‌های دیگر ترجیح دارد. آیا این ترجیح مربوط به مذهب یا زمان و مکان خاصی است یا علی‌الاطلاق روش دموکراسی در هر زمانی و در هر مکانی بر سایر روش‌ها ترجیح دارد؟ اینها سوالاتی است که فیلسوف مستقل با آنها رویه‌رو است. کسانی را که معتقدند دموکراسی در هر زمان و در هر شرایط و بر هر روش دیگری ترجیح دارد بنیان‌انگار (foundationalist) می‌نامند. این افراد متعلق به قرن

هفدهم و هیجدهم بودند. امروزه در فلسفه سیاسی صحبت از رفرم و دوراندیشی (prudence) است، صحبت از مصلحت است. این عبارت از فردریش هایک است.

بنیان‌انگاران معتقد به اصالت ذاتی دموکراسی هستند. و لذا برهان‌هایی که عرضه می‌کنند ناظر بر این است که دموکراسی قطع نظر از اینکه در چه جامعه‌ای و در چه زمانی است در نهایت مرجح است. و چون آنها نمی‌توانند این را تولید کنند همیشه با بحران روبه‌رو بوده‌اند. در اواخر قرن بیست و اوایل قرن بیست و یکم ما شاهد افول بنیان‌انگاری و ظهور پراگماتیسم هستیم. فردریش هایک، اقتصاددانی که جایزه نوبل را از آن خود کرد، و در دنیای سرمایه‌داری غرب شخصیت مهمی است، کتابی دارد به اسم the road to... راه تعالی که در ابتدای آن می‌گوید: ما نباید مثل مارکسیست‌ها امامزاده دیگری درست کنیم به اسم دموکراسی و بعد در آن بمانیم. دموکراسی روشی است که باید پاسخگوی شماری از مطالبات باشد. پس برای اینکه دموکراسی را به عنوان روش ارزیابی کنیم، اول باید بررسییم چه مطالباتی داریم. هایک می‌گوید: مطالباتی که به نظر من دموکراسی باید به آنها پاسخ بدهد اینهاست: (۱) انسان‌ها باید بتوانند در امنیت کامل به تجمع ثروت بپردازند به عبارت دیگر روند انباشت سرمایه باید راحت و آزاد باشد؛ (۲) آزادی بیان داشته باشند؛ (۳) تا حدی که به آزادی و منافع دیگران صدمه نمی‌زند آزادی عمل داشته باشند. به نظر هایک اگر دموکراسی از پس این مطالبه بر بیاید، خوب است، در غیر این صورت خوب نیست. این نمونه‌ای از ذهن عالمانه است.

حال به خودمان برگردیم. ما در مقام افرادی مسلمان مطالباتی داریم. قانون اساسی ما گفته که ما می‌خواهیم با اجرای احکام دین به سعادت که خداوند متعال ما را به آن فراخوانده است برسیم. در مقدمه قانون اساسی آمده است ما به این دلیل دور هم جمع شده‌ایم. پس ما مطالباتی داریم. می‌خواهیم تک‌تک شهروندان بتوانند در حوزه‌ای که برایشان مجاز اعلام شده



زندگی‌شان را طراحی و به سمت آن سعادت الهی حرکت کنند و دیگر تحت فشار نباشند. دموکراسی باید این شرایط را برای ما فراهم کند. این نوعی ارزیابی دموکراسی است. بنده این کار را کرده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که با دلایل خیلی روشن دموکراسی در شرایط امروز ما بر سایر روش‌ها رجحان دارد. من عاشق دموکراسی نیستم، ولی از روی مصلحت تصور می‌کنم که دموکراسی برای برآوردن این مطالبات خوب است. اما یک وقت هست که شما به دموکراسی عشق می‌ورزید و دیگر مهم نیست که دموکراسی خوب است یا بد. اگر شما فیلسوفی بنیان‌انگار باشید، برای دموکراسی مرثیه می‌سرایید. مرثیه‌سرایی برای دموکراسی کار روشنفکری است که ذهنش از یک کتاب فلسفی درباره دموکراسی تحرک پیدا کرده است. این نکته مهم است. ما امروز در کشورمان برای دموکراسی مرثیه بسیار می‌سراییم ولی باید سؤال کنیم که برای من مسلمان ایرانی دموکراسی چه مطالباتی را باید پاسخ بدهد؟ لازمه درگیری مستقیم با این موضوعات آن است که ما بادر نظر گرفتن مصالح و مسائل کشورمان به آنها بپردازیم. البته برای انجام دادن این کار آمادگی‌هایی لازم است. شاید لازم باشد که هزاران صفحه از آثار حکما را بخوانیم و خیلی چیزها یاد بگیریم. اینها هم چ اشکالی ندارد. به هر تقدیر ما باید به شکل عینی وضعیت خودمان را ببینیم. تا این کار را نکنیم، معرفت سیاسی و علوم سیاسی در کشورمان رشدی نخواهد داشت البته امروز جوانه‌های این رشد وجود دارد. تعداد جوانان با استعدادی که به معارف سیاسی روآورده‌اند قابل مقایسه با گذشته نیست. این بسیار امیدوارکننده است. علاوه بر این مجموعه عظیمی از منابع باارزش ترجمه شده و در اختیار محققان است، که این هم در گذشته نبود. اینها همه لوازم کار است حالا ما مردانی می‌خواهیم که وارد معرکه شوند و عمر خود را صرف درگیری مستقیم با مسائل کنند تا ان شاء الله این گونه معارف هم در کشورمان رشد کند.

از اینکه وقت خود را در اختیار سروش اندیشه گذاشتید سپاسگزارم.