

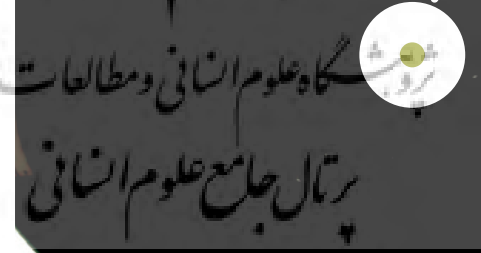
حرف‌های ناشنیدن

نامکے در آراء دکتر سعید زبیا کلام در بارہ فلسفہ و فلاسفہ

صحنہ اجود

آراء

سطوری کہ در ادامه می آید نقدی است بر آن چه که از دکتر سعید زبیا کلام در بارہی فلسفہ و فلاسفہ تاکنون در این مجلہ منتشر شدہ است. البتہ فرایند و روش این نقد، حال و هوایی متفاوت از سایر نقدها دارد؛ نگارندہی این نوشته وارد مناظرعہ و نقد محتوایی مقالات دکتر زبیا کلام نشدہ است؛ بلکہ ضمن تقریری از انواع نقدهایی کہ تاکنون بہ تأملات ایشان شدہ است، مقایسہای می کند بین نقد ایشان از فلسفہ، و دو جریان عمدہی دیگر کہ در تاریخ ما بہ مصاف فلسفہ رفتہ اند؛ یعنی فقہای اہل حدیث و عرفا. در پایان، سؤال اساسی خود را از دکتر این گونه می پرسد کہ آیا می توان با چاقوی تحلیلی، مدرنیسم را جراحی کرد و ایمان دینی را از آن بیرون کشید؟ سؤالی کہ حلقہی اتصال این مطلب است با سایر مطالب این شمارہی سرویس تفکر!



سال دوم دانشگاه بودم کہ چند صفحہ کپی دست‌نویس گوشہی خوابگاہ دیدم کہ بالای صفحہی اول آن نوشته شدہ بود «عقل سرخ، یکم». زبان دقیق، ساختار چندپارہ و نثر غریبش، نشان می داد کہ در لحظہ‌های خلوت نوشته شدہ است و نویسنده هنگام نوشتنش احساس وجد و کشف داشتہ است؛ با این ہمہ سخنش بہ گوشم چندان شنیدنی نیامد. از دوستانم کہ جویا شدم فهمیدم این صفحات کہ در ید ہم اتافی قرآن‌پژوہم بود، رونوشتی است از متنی کہ دکتر زبیا کلام در اختیارش گذاشتہ است تا بخواند و احياناً آن را با تفاسیر ارائه‌شدہ از آیات مورد استناد در آن مقایسہ کند. بعدا کہ بیشتر با دکتر آشنا شدم و خودم را محرم گپ‌های دوستانہ‌اش دیدم فهمیدم کہ آن چه پیش از آن خواندہ بودم، قطعاتی است از یک کتاب ناتمام کہ در بردارندہی مسائلی است کہ ایشان در خط مقدم جہاد نظری خودش با آن‌ها روبرو است. وقتی در یکی از ہمین گپ‌های دوستانہ پرسیدم کہ آیا «این نظرات را بہ حوزویان و دانشگاہیان ہم ارائه دادہ‌اید و از آن‌ها ہم نظر خواستہ‌اید؟»، خندید و گفت: «بلہ، بہ اسم تفسیر قرآن بہ چند حوزوی دادم و از آن‌ها نظر خواستم. بعضی گفتند کہ چیزی از آن‌ها سر در نمی آورند و بعضی گفتند کہ این‌ها عین متن قرآن است، ہمہی مفسرین با این نظرات موافقتند»، چند ثانیه‌ای سکوت کرد، من ہم در این سکوت معنادار با او شریک شدم، بعد بہ ہم نگاه کردیم و زدیم زیر خندہ، خندہ‌ای کہ مفسر همان سکوت چندثانیہ‌ای بود و می گفت: «نمی فهمند». این خندہ بعدا برای من سرآغاز یک سؤال بود: «چرا ما سخنان دکتر زبیا کلام را نمی فهمیم؟»

این تفهیمدن از واکنش‌هایی که به سخنان ایشان داده می‌شود روشن است؛ واکنش‌هایی که گاه به زبان سکوت صورت می‌گیرد و گاه به زبان سؤال. بسیار شده است که دیده‌ام کسی پس از شنیدن یا خواندن بخشی از نظریات آقای زیباکلام شوریده است و بر مبنای دانسته‌هایی که می‌توانسته با آن‌ها به جنگ آن‌چه شنیده یا خوانده است برود، شروع به سؤال کرده است. سؤالاتی مثل:

❖ تام بودن استدلال به خاطر چیست؟ آیا همه‌ی استدلال‌ها ناتمام است و یا بعضی تمام است و بعضی ناتمام؟ اگر قانع‌کنندگی استدلال صرفاً به خاطر تطابق نتیجه با اهواء نفسانی ما است، چرا همان نتیجه‌ی قبل از استدلال اگر چه مطلوب ما است اما برای ما قانع‌کننده نیست، بعد از آنکه استدلالی برای آن اقامه شد احساس می‌کنیم قانع شده‌ایم؟

❖ منظور از تعلقات و گرایش‌ات قلبی، گرایش‌ات خودآگاه است، یا ناخودآگاه؟ آیا عارفی می‌تواند به خاطر ایمان به خدا و قرار گرفتن در مسیر هدایت الهی و پلایش روحی و این تقاضا از خداوند که اللهم آرنی الأشیاء کما هی (دعایی است از پیامبر اکرم (صلوات الله علیه)؛ خداوند چیزها را چنان که هستند به من نشان بده) و باور قلبی به نشانه‌های استجابت، ادعا کند که امور را چنان که هستند می‌شناسد و آیا ما باز هم می‌توانیم به او بگوییم: «نه! تو چون به خدای واحد لایزال ایمان آورده‌ای جهان را هم دارای یک ساختار واحد می‌بینی، و گرنه نمی‌دانی که صرف‌نظر از نگاه تو واقعیت در چه وضعی است و آیا اصلاً واقعیتی هست یا نه. تو انتخاب کرده‌ای که مؤمن باشی و بالتبع جهان را این‌گونه ببینی؛ این انتخاب تو بود و اما اینکه تو چرا این انتخاب را کرده‌ای برای ما نامعلوم است.»

❖ راستی ما به عنوان نظریه‌پرداز چرا انتخاب کرده‌ایم که به این گزاره معتقد باشیم که «به طور کلی هیچ‌کس نمی‌تواند از واقعیتی فراتر از گرایش‌های نفسانی‌اش سخن بگوید»؟ آیا این گزاره خود حکایت از یک امر واقعی می‌کند و یا تنها نشان‌دهنده‌ی اهواء نفسانی ما است؟ آیا دیگران هم راهی برای قبول نظر ما دارند، اگر احیاناً با اهواء نفسانی‌شان در تعارض باشند؟ آیا ما از آن‌ها انتظار داریم که نظریه‌ی ما را بپذیرند؟ اگر انتظار نداریم برای چه منتشرش می‌کنیم؟

❖ اگر قبول و یا عدم قبول یک نظریه بیشتر با تمایلات نفسانی متناسب است تا ارائه‌ی ادله‌ی منطقی - ما این را می‌دانیم - چرا به جای مقاله نوشتن، یک شعر خوب در «ابتنای مشاهدات بر نظریات» نمی‌گوییم؟ چرا منبر نمی‌رویم و خطابه نمی‌خوانیم و یا یک فیلم هیجان‌انگیز برای انتقال این گزاره نمی‌سازیم؟ اگر مسلمانیم چرا به این اکتفا نمی‌کنیم که بر سجاده بشنیم و دعا کنیم که دانشجویان و دانشمندان معرفت‌شناسی به این معتقد شوند که هیچ نظریه‌ای را نباید یافته‌اند مگر اینکه با تعلقات قلبی‌شان سازگار بوده است؟ آیا نوشتن مقاله و نظریه‌پردازی هم کاری در عداد سرودن شعر و ایراد خطابه و ساختن فیلم و دعا خواندن است؟

❖ اگر بپذیریم که ایمان ما به وجود فلاسفه‌ای که لاجرم در مورد اغلب مسائل فکر می‌کنند و نظرات حلاجی‌شده‌ای می‌دهند، ناشی از احساس حیرت و تنهایی ما و راهی برای فرار از احساس تودرتویی جهل‌مان است، آیا حق داریم که به آن معتقد باشیم و به خودمان حق این انتخاب را بدهیم؟ چه مزیتی برای پذیرش سخنان نذیران و بشیران و ایمان به کتب الهی است، در حالی که ایمان به آن‌ها هم برای نجات از همین جهل تودرتو است، و گرنه ما چگونه می‌توانستیم در مورد صدق ادعای آن‌ها کاوش کنیم، مگر ما به واقعیت ناب دسترسی داریم؟ دست‌کم می‌دانیم که شنیدن سخن نذیران و بشیران ما را از همین اندازه علم و باوری هم که داریم دور می‌کند، چرا که الآن می‌دانیم که به واقعیت ناب دسترسی نداریم و بشیران و نذیران، بعد از عمری که به سخنانشان گوش فرا دادیم و به اوامرشان سر نهادیم می‌خواهند به ما بگویند: «بله، به واقعیت ناب دسترسی دارید.»

هیچ بعید نمی‌دانم که آقای زیباکلام در پاسخ به بسیاری از این سؤالات و یا همه‌ی آن‌ها برای اینکه اعلام کند دچار سوءتفاهم شده‌ایم لجن‌خندی تحویل دهد و مطالبش را به بیان دیگری توضیح دهد و باز هم هیچ بعید

نمی‌دانم که ما هم بعد از زحمات مجدد ایشان مصرا نه سؤالاتمان را با صورت‌بندی جدیدی مطرح کنیم و با ابروهای گره‌کرده و چشم‌های گشادشده اعلام کنیم که اگر چه از این سخنان خوشمان آمده است، اما هنوز قانع نشده‌ایم و هکذا این دور ادامه دارد. همه‌ی این سؤالات و سوءتفاهم‌ها، مولود آن است که سخن دکتر زیباکلام نه در جای خود گفته شده است و نه در جای خود شنیده شده است؛ گناه اولی بر گردن خود ایشان است و گناه دومی بر گردن شارحان و مروجان و مستمعان ایشان.

همان‌طور که آقای ناظمی کم‌وبیش در جوابی که بر نقد آقای فروزنده نوشته است اشاره کرده است، نظریات دکتر زیباکلام را باید در ادامه‌ی سنت فکری و فلسفی غرب فهمید. نقطه‌ای که ایشان در آن ایستاده است، محل التقای چند جریان است. ایشان از سویی در سنت فلسفه‌ی تحلیلی انگلوساکسونی با تأثیر فراوان از نقد عقل محض کانت و تمایز نومن و فنومن و تبعاتش می‌اندیشد و از سویی دیگر با تأثیر از فضای چندگانه‌ی حاصل از نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، با پست‌مدرنیسم شریک شده است.

موقع تاریخی ایشان ذیل تاریخ غرب قرار گرفته است و غرب در این موقع، در فکر پوست انداختن است. بخشی از این پوست انداختن نقد گذشته است و متفکرین غربی وقتی که به گذشته‌ی خود نگاه می‌کنند، فیزیک می‌بینند و متافیزیک. ایده‌های منطوبی و مأخوذ از فیزیک را در فلسفه‌ی علم نقد می‌کنند و ادعاهای متافیزیک را در فلسفه و فلسفه‌ی فلسفه. در این موقع تاریخی، مهم نیست که متفکران وجودی ببینند یا تحلیلی، پراگماتیست باشند یا پدیدارشناس، از باستان‌شناسی و تبارشناسی استفاده کنند یا از تحلیل زبانی و تحلیل گفتمان و هرمنوتیک، هر چه باشند باید پایان متافیزیک را اعلام کنند. عمر متافیزیک در غرب به پایان رسیده است؛ این دیگر یک نظریه نیست، طلیعه‌ی یک دوره‌ی جدید است.

و چه دیگر این پوست انداختن غرب، آن است که از ره‌آورد هر گونه سلب متافیزیک و ایده‌های سازنده‌ی غرب مدرن، نوعی معنویت فرانچنگ می‌آید. باز هم فرقی نمی‌کند که این معنویت، معنوبیتی ارتودوکس باشد و از اگزیستانس پیش‌بینی‌ناپذیر کی‌پرگور بیرون بیاید، یا نوعی معنویت شرقی ملهم از آراء هایدگر، یا ایمان نجات‌یافته از نقد عقل محض کانت، یا ایمان‌گرایی توسل‌کرده به ویتگنشتاین دوم، در هر صورت این معنویت در پس سلب متافیزیک می‌آید و عقل‌ستیز یا دست‌کم عقل‌گریز است؛ علاوه بر آن حد خود را هم می‌شناسد، دوره‌ی مطلق‌ها سرآمده است.

غرب در این موقع به چنین معنوبیتی نیاز دارد. نظرات دکتر زیباکلام اگر چه شاید بتواند در تعدیل و اصلاح ایده‌ها و تابوهای جریان روشنفکری در ایران مفید واقع شود - کاری که وضعیت پست‌مدرن با ایده‌های ملرن کرد - با این همه ذیل تاریخ تفکر اسلامی ما قرار نمی‌گیرد. شواهد زیادی برای این مدعا می‌توان ارائه داد؛ پیش‌پاافتاده‌ترین آن‌ها اینکه توصیفات ایشان از فلسفه، کمتر با حال و هوای فلسفه‌ی اسلامی - به خصوص در دوره‌ی کمال خود در حکمت متعالیه - سازگار است. این مسئله برای کسانی که بتوانند حجم اطلاعات ایشان از تاریخ فلسفه و فلسفه‌ی اسلامی را با حجم اطلاعات ایشان از تاریخ فلسفه و فلسفه‌ی غرب مقایسه کنند البته طبیعی به نظر می‌رسد.

واقعیت این است که مشارکت فلسفه‌ی غربی به خصوص در دوره‌ی جدید با آن‌چه در دوره‌ی اسلامی به عنوان فلسفه شناخته می‌شد تنها در حد نام است و حتی این حد از مشارکت هم از سوی حکمای اسلامی تحمل نشده است. حکمای اسلامی به تبع بهره‌ای که در اندیشه‌ی خود از آیات و روایات برده‌اند، علم خود را میراث انبیا دانسته‌اند نه میراث افلاطون و ارسطو، و آن را حکمت خوانده‌اند نه فلسفه. دکتر زیباکلام فلسفه را در غرب شناخته است، آن‌چه ایشان به اسم فلسفه نقد می‌کند فلسفه‌ی اسلامی نیست.

نظرات ایشان از جهت دیگری نیز از تاریخ تفکر ما متمایز است. این تمایز که مهم‌تر از قبلی است، در ایده‌ای است که ایشان بر اساس آن و به طلب آن، به مصاف فلسفه و فیلسوفان رفته است. نقد فلسفه در تاریخ تفکر ما بی‌سابقه نیست، لاقلاً بدون هیچ بررسی بیش‌تر و دقیق‌تر، دو

دو نگاه

دکتر زیباکلام از سویی در سنت فلسفه‌ی

تحلیلی انگلوساکسونی

با تأثیر فراوان از نقد

عقل محض کانت و

تمایز نومن و فنومن

و تبعاتش می‌اندیشد

و از سویی دیگر

با تأثیر از فضای

چندگانه‌ی حاصل

از نظریه‌ی بازی‌های

زبانی ویتگنشتاین، با

پست‌مدرنیسم شریک

شده است

فلسفه اشاره دارد. ظاهر این نظر ممکن است ما را به اشتباه بیندازد و فکر کنیم همان حرف آقای زیباکلام را می‌زند، اما دقتی بیشتر نشان می‌دهد که قائلان به این نظریه هم برخلاف آقای زیباکلام ایمان دینی را نهایتاً امری معقول می‌دانند و مرادشان از تفکیک فلسفه از دین، آن است که فلسفه در اثنای راهی که تاکنون آمده است، گاه و بیگاه به ظن خویش بدون داشتن حجت منطقی اعتنا کرده است، حال باید از این راه برگردد و با نظر بیشتر به آیات و روایات که منابع الهام عقل‌اند و بدون توسل به کشف و شهود که صرفاً می‌تواند برای صاحبش حجت باشد و نه دیگران و تنها با التزام به حجت و استدلال پیش رود و مواظب باشد الفاظ را از معانی شرعی و عرفی خالی نکند و دچار مغالطات منطقی نشود. اهل تفکیک در انتظار فلسفه‌ای هستند که با آیات و روایات سازگار باشد و به خاطر همین است که با فیلسوفان وارد بحث شده‌اند و گزاره‌هایشان را به چالش کشیده‌اند تا نشان دهند که منطقی‌تر از آن‌ها دفاع کرد.^۶ نقد فلسفه از سوی عرفا هم ماجرای دیگر دارد که حق آن است که نسبت آن را هم با نقد آقای زیباکلام بررسی کنیم، اما در این مجال نمی‌گنجد. نقد عرفا شاید از این نظر که در عرفان کشف حقیقت نهایتاً کشفی نامعقول است، بیشتر از نقد اهل حدیث جالب توجه باشد. با این همه می‌توانم بگویم حکمش در نسبت با نقدی که آقای زیباکلام بر فلسفه دارد - شبیه حکم نقد اهل حدیث - غیریت است و بی‌توجهی به این غیریت و بستر متفاوتی که این نقدهای به ظاهر مشابه دارد، مانع از درک فحوای سخنان ایشان شده است. گناه این اشتباه اولاً به عهده‌ی خود ایشان است؛ ظاهر سخن ایشان غلط‌انداز است و ظاهر خودشان هم تلاشی برای جلوگیری از این اشتباه نمی‌کنند و تو گویی در القای این اشتباه تعمد دارند؛ آن‌گاه که برای تأیید سخنان خودشان شواهدی از ادبیات عرفانی می‌آورند و یا به آیات و روایات متمسک می‌شوند، و یا می‌خواهند فحوای نظر خود را از زبان تفاسیر بیرون بکشند.

من در این سطور سعی کردم، نظرات دکتر زیباکلام را در بستری که به نظرم بیشتر به آن تعلق داشت تفسیر کنم، با این همه می‌دانم که قبای این تفسیر اندکی برای وی تنگ است. علت این تنگی هم فضای فرهنگی و هویت چندپارگی ماست. دکتر زیباکلام هم مثل بسیاری از معاصرانش، فرزند انقلاب اسلامی است و می‌خواهد که از نقد تفکر غربی به اصل دین و اسلام ناب بازگردد، اما راهی که برای آن نقد پیش رو دارد بیست مدرنیسم است و بیست مدرنیسم موقعی از تاریخ غرب است؛ موقعی که غرب می‌خواهد نفس تازه کند، اگر بتواند. سلب بیست مدرنیسم منظوری ایجابی متناسب با آن است، اما دکتر زیباکلام می‌خواهد که از راه‌آورد آن سلب چیز دیگری را ایجاب کند. آیا می‌توان میان سلب و ایجاب‌آوری تفکیکی قائل شد؟ آیا می‌توان با چاقوی تحلیلی، مدرنیسم را جراحی کرد و ایمان دینی را از آن بیرون کشید؟ برای من سؤال مهم در فهم ایشان، همین سؤال است.

گناه اشتباه در فهم نظر دکتر زیباکلام، ثانیاً به عهده‌ی ما مستمعین ایشان است؛ این نوشته برای کم‌کردن بار این گناه بود. والسلام. ■

پی‌نوشت:

- ۱- کارشناسی ارشد فلسفه‌ی اسلامی
- ۲- نقدها و نظرات آقای ناطمی و فروزنده درباره‌ی تأملات دکتر زیباکلام در شماره‌های قبل منتشر شده است.
- ۳- تهافت الفلاسفه، ۵۹
- ۴- همان، ۶۲
- ۵- همان، ۷۲
- ۶- تقریرهای متفاوتی از مکتب تفکیک شده‌است که می‌توان آن‌ها را در یک طیف قرار داد، ولی استنباط من آن است که در آن‌چه به آن‌ها نسبت داده‌ام همگی مشترکند. البته هوای تجدد به سر اهل تفکیک هم خورده است و اینان از نقد فلسفه توجه بیشتر به طبیعت و تجربه را هم دنبال می‌کنند و امیدوارند در تاریخ science شریک شوند و به قدرت برسند، با این همه در عقلانیت غربی شریک نشده‌اند.

جریان عمده را در این رابطه می‌توان برشمرد؛ فقهای اهل حدیث و عرفا. شرح ایده‌ی عرفا در نقد عقل و فلسفه در این مجال نمی‌گنجد اما خوب است نظری اجمالی به بعضی از نقدهای اهل حدیث داشته باشیم، سرآمد چنین نقدی می‌تواند نقد غزالی باشد.

غزالی آراء فیلسوفان زمان خود را بررسی کرد و تهافت‌گویی‌های آن‌ها را با محک ظاهر کتاب و سنت رسوا کرد. او در مقدمه‌ی تهافت‌الفلاسفه، داعی خود در نوشتن کتاب را آن می‌داند که فیلسوفان به جهت تقلید بدون حجت از یونانیان، از مذهب حق خود دور افتاده‌اند، امر دین را سبک شمرده‌اند و فرائض عقاید و احکام را وانهاده‌اند: «قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحرقوا شعائر الدین: من وظائف الصلوات، والتوفی عن المحظورات، و استهانوا بتبعيدات الشرع و حدوده، و لم یقفوا عند توقیفاته و قیوده»^۳ غزالی بر این موضع استواری می‌کند که آن‌چه با نص وحی معارض است را با هیچ حجت و دلیلی نمی‌توان اثبات کرد و معقول خواند، به همین خاطر پیشاپیش و قبل از اینکه تهافت‌گویی فلسفه را نشان دهد، آراء آن‌ها را ظنی می‌خواند: «لا تثبت و لا اتقان لمذهبهیم عندهم، و أنهم یحکمسون بظن و تخمین، من غیر تحقیق و یقین»^۴.

غزالی ایده‌ی وحدت عقل و ایمان و علم و دین را در ضمیر خود می‌پروراند و دعوی او با فلاسفه در گزاره‌ها و آرای است که به آن قایل شده‌اند نه در جوهری تفکر فلسفی. به همین خاطر است که سریعاً منطقی را از موضوع نزاع خارج می‌کند و تاکید می‌کند که منطقی نه تنها ابزار فلاسفه برای ارائه‌ی تعاریف و حجج است، بلکه برخاسته از طبیعت انسانی است و هر عالمی از هر علمی محتاج آن است و از آن استفاده می‌کند؛ «نعم قولهم: أن المنطقیات لا بد من احکامها هو صحیح، ولكن المنطق لیس مخصوصاً بهم»^۵. او خود نیز با همین منطق به مصاف فیلسوفان می‌رود و به این ترتیب در تکمیل و پیش‌برد طرح کلی فلسفه‌ی اسلامی برای رسیدن به وحدت عقل و دین شریک می‌شود.

غزالی درد دین دارد و می‌خواهد ایمان دینی را از واردات ناصحیح و کفرآمیز یونانی پالایش کند، دکتر زیباکلام هم می‌خواهد از نقد فلسفه راهی به ایمان باز کند؛ اما یکی با گزاره‌های فلسفی وارد مناظره می‌شود و یکی روش فلسفه را رهن می‌داند. میان ایمانی که غزالی می‌شناسد با ایمانی که دکتر زیباکلام در پی اثبات آن است، فاصله‌ای است به اندازه‌ی فاصله‌ی میان وجود فی‌نفسه کانت با بسیط‌الحقیقه ملاصدرا، فاصله‌ای به اندازه‌ی فاصله‌ی میان دو عالم. عالم اول وحدتی بنیادین میان آدم و عالم پیش‌فرض گرفته است و به تطابق بالقوه میان ذهن و عین قائل است و عالم دوم اثبات چنین وحدت و چنان تطابقی را ناممکن می‌داند و ترجیح می‌دهد درباره‌ی آن سکوت کند. غزالی به دنبال ایمان به حقایق اشیاء است و این ایمان را امری نهایتاً معقول می‌داند ولی ایشان از یقین به عنوان امری روان‌شناختی سخن می‌گوید و آن را ذاتاً نامعقول می‌داند، مگر به معنایی کاملاً متفاوت از عقل؛ معنایی که بیشتر اراده و اختیار را به ذهن متبادر می‌کند تا علم و علیت را.

اگر بپذیریم که فرهنگ و تفکر ایرانی با نگاه وحدت میان علم و دین شکل گرفته است و ما از آغاز بدیهی دانسته‌ایم که عقل، پیامبر درونی است و به همان راهی می‌خواند که پیامبر بیرونی، می‌فهمیم که بیگانگی مان با سخن دکتر زیباکلام بی‌دلیل نیست. ما و ایشان اگرچه در یک‌زمان زندگی می‌کنیم، میانمان حجابی فرهنگی است، همان‌طور که حجاب میان ایشان با غزالی هم، زمانی نیست بلکه تفکری است. غزالی اگر هم عصر ایشان بود هم با ایشان هم‌سخن نبود، همان‌طور که از معاصران ما کسانانی هستند که با همان انگیزه‌های غزالی نقد فلسفه می‌کنند، اما ایشان را اگرچه در همان شهر و سالی که آقای زیباکلام در آن می‌زید زندگی می‌کنند نمی‌توان هم‌عصر و هم‌عهد وی دانست. از این جمله می‌توانم به جماعتی که مبتنی بر «روش فهم فقهای امامیه» فلسفه را نقد می‌کنند و نظر ایشان به «مکتب تفکیک» مشهور شده است اشاره کنم.

تسمیه‌ی این گروه به مکتب تفکیک ظاهراً پس از انتشار کتابی از آقای محمد رضا حکیمی با همین نام بوده است و به ایده‌ی جدایی دین از

دو نگاه

نظرات دکتر زیباکلام اگرچه شاید بتواند در تعدیل و اصلاح ایده‌ها و تابوهای جریان روشنفکری در ایران مفید واقع شود - کاری که وضعیت پست‌مدرن با ایده‌های مدرن کرد - با این همه ذیل تاریخ تفکر اسلامی ما قرار نمی‌گیرد