**عنوان مقاله**: وضعيت تفكر در ايران معاصر

**مولف:** مصطفي ملكيان

**منبع:** فصلنامه سروش انديشه، زمستان 1380، شماره1، صص 63-34

**یادداشت: -**

**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 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 خدمتتان عرض خواهم کرد. از این منظر می­توانم بگویم که سه عامل در وضع اندیشگی- فرهنگی ما تأثیر گذار بود و طبعاً سبب شد که رشد علوم تجربی، 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 می­بینیم. 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 شهودی (مثل عرفان یا بخشهایی از روان شناسی که با درون نگری (introspection) سروکار دارد) و علوم دینی که در بن و بنیاد تعبدی 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 پیش بینی 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 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 سوبژکتیو 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 پی تغییر جهان بیرون باشیم.

**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 اقتضاء 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 شینتو 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.

**از حرفهای شما می­شود این طور نتیجه­گیری کرد که آن دو قرن و نیم تحولی که در تاریخ فرهنگ اسلامی رخ داد 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 می­زنیم، 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 نگوییم نسبت به شاعران دیدگاه منفی دارند، دیدگاه مثبتی را درباره آنها القا نمی­کنند. نمونه­ی دوم، مفاخری هستند که ما در زمینه فلسفه داشته­ایم. ما به فیلسوفان خود خیلی می­بالیم و به امثال فارابی و ابن سینا مبتهح 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 نهج‌البلاغه 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 ادبار 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 مسلمانی بورزیم، نه شعر در فرهنگ اسلامی رشد می­کرد، نه فلسفه و نه پاره‌اي از هنرها كه در فرهنگ اسلامی بالیدند مثل معماری. ما تحت تأثیر فرهنگ یونانی قدیم به علوم تجربی روی کردیم و بعد هم از آن روی گرداندیم. اما این بازگشت به چه دلیل بود؟ عوامل دوم و سوم دلیل این امر را نشان می­دهند.

**پیرو صحبتهای جناب عالی در ذهن من نکات انتقادی متعدد و متنوع 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 سوي ديگر استثنايي هم ذكر شده: «مگر آنان كه ايمان 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 توام با ایمان و عمل صالح باشد، موافق است. همین طور روایتی هست منسوب به پیامبر (ص) که: «ان من الشعر لحکمه» چنین تعابیری 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 بپرورانید، بپرورانید. 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 نهج‌البلاغه 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 یتبعهم الغاوون. الم ترانهم فی کل وادیهیمون» (شعراء 235-234) (گمراهان در پی شاعران می­روند. آیا ندیده­ای که شاعران در هر وادی­ای سرگشته­اند؟) و پیامبر نیز فرموده­اند «ان من الشعر لحکمه و ان من البیان لسحرا» این حدیث حاکی از آن است که بعضی از شعرها حکمت‌اند. درباره 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 مستثناهایش 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؟

**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.**

و می­فرمایید آنچه در جهان اسلام رخ داد با رعایت این اصل بود؟

**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.

**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.

**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 لاغیر. نکته دوم اینکه حضرات ائمه(ع) نامه­هایی در رد کندی نوشته­اند که موجود است و اين 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 «فرآیند» فلسفی، مثلاً نامه­ای که از امام هادی(ع) در رد کندی یا به طور کلی رد فلاسفه یونانی مسلک در بحارالانوار و سفینه‌البحار 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 تأکید 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 تأکید 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 سخت می­گوید و عقل به معنای نیروی استدلال گری 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 مباحث‌شان فلسفه است. مثلاً در باب پاره­ای موضوعات گفته‌اند «بحر عمیق فلاتلجوه» (دریایی است ژرف، پس وارد آن نشوید). ما از تفکر در باب قضا و قدر، جبر و اختیار، علم سابق الهی و تأثیر 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 تأیید 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 به همان، 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 مشیی 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.

**درباره نکته‌ای که درباره تعقل در قرآن فرمودید مطلبی به نظرم می­رسد. در قرآن صرف نظر از واژه تعقل و مشتقات آن. واژگان دیگری نظیر «لبّ» و «تفقه» نیز با تعابیر مختلف آمده است. تعابیری 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 حفظ‌التجارب است و گاهی هم نیروی استدلال. بنابراین نمی­توانیم فقط به یک معنا یعنی حفظ‌التجارب 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 جانب روایات و احتجاجات اخیر را نگه داریم که اندک هم نیستند- می­توانیم بگوییم که دست کم باب تفکر به معنای استدلال عقلانی باز بوده. گذشته از اینکه در قرآن کریم سیره­ی پیامبران دلالت دارد بر اینکه دائماً به اقتضای مقام هم خود احتجاج می­کردند و هم دعوت به احتجاج می­کردند.**

ابتدا لازم است تذکر بدهیم 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 بر حذر 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 مي‌كردند؟ در واقع مي‌خواستند به آنها بگويند كه اگر وارد اين 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.

**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 يك حكومت بود، اما هرچه شمار حكومت‌هايي كه جهان اسلام را بین خودشان تکه تکه کرده بودند افزایش پیدا کرد، این سؤال 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 رخنه 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 علومی مثل فقه، اصول فقه، شرح‌الحدیث، تفسیرالقرآن، علومی که به هر حال می­توانستند صبغه دینی به حکومت ببخشند، غلبه پیدا کردند. حکومتها تا اینجا عالمان را همراهی می­کردند. نوبت که به کلام می­رسید با کمی اکراه آن را می­پذیرفتند، اما وقتی پای فلسفه به میان می­آمد اکراه داشتند از اینکه عالمان فیلسوف را دور خود جمع کنند. در مورد علوم تجربی این اکراه بیشتر می­شد. 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 می­رسد 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 نمی­شود ستیزه کرد و هیچ کوششی نمی­تواند وضع را تغییر دهد. از این روحیه می­توان به بدبینی (pessimism) تعبیر کرد، یا شاید به جای بدبینی بشود گفت ناامیدی چرا که ناامیدی با بدبینی فرق می­کند.

وقتی این روحیه در مردمی پدید بیاید، یا آنها را رمانتیک می­کند 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 عالیه نسبت می­دهند و سر رشته امور را در جای دیگری تعقیب می­کنند. این دو روحیه واقعاً با علوم تجربی ناسازگار است. یکی از ویژگیهای 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 مشرب‌اند هیچ گاه در علوم دقیقه، اعم از علوم تجربی طبیعی و انسانی، رشد نمی­کنند. 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.

**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 برخلاف 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 زاویه­ی 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 هیچ گاه جایگاه و ارج و قرب فقها را نداشتند و حتی به یک اعتبار بیش از عارفان دربه‌دری کشیدند.)**

**صرف نظر از آن دلیل تاریخی که ذکر کردید. چه دلایل دیگری باعث شد که تفکر فقهی این چنین قدر ببيند و بر صدر بنشيند؟ آيا مي‌توان گفت اساساً در بطن تفكر اسلامي چنين 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 غير فقهی، رشد علم تجربی تا این اندازه کم بود. در باب اینکه چرا فقه رشد کرد آن عواملی که گفته شد موثر 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 پر شریعت­ترین 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 آئین مقدس مسیحیت یک پنجم فقه ما هم نمی­شود. در مورد آیین بودا نیز باید گفت که این آيین اصلاً شریعت ندارد، آیین دائو 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 غیر دینی، یعنی علوم غیر نقلی، هم گویا در یک سطح نیست. حال که به علوم غیر دینی بی مهری 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 بیندیش 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؛ اینكه علوم تجربی زمانی رشد می­کند که بخواهيم جهان را تغيير بدهيم.

**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. فقهایی 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 علی رغم حواشیهای مختلفی که توسط فیلسوفان صدرایی به آن زده شده است پس از نزدیک به چهارصد سال 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، همین طور 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 نداشتیم، 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، همان طور که مسیحیان هم در قرون وسطی با این دو مانع روبه‌رو 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 فرآیند فکری‌ات آزاد آزاد باشد، اما فرآورده­های فکری­ات باید از تصفیه خانه­ای 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 فلسفه­ی 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 علومی 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 مي‌داشت و تئولوژي هم فلسفه را. ما در قرن‌هاي اخير نه كلام به معني دقيق كلمه داشته­ایم و نه فلسفه به معنی دقیق کلمه. اگر کسی مثل قطب راوندی به انکار وجود خدا برسد، اگر کسی مثل زکریای رازی معتقد شود که پنج قدیم وجود دارد و نبوت قابل دفاع منطقی نیست و معجزه امکان تحقق ندارد، در این صورت فلسفه واقعاً رشد پیدا می­کند. اما در جهان اسلام این طور نبوده است، و تا وقتی هم که جهان اسلام از قرون وسطی 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 می­کند 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 وسطي فرق داشت. فرهنگی نبود که در آن گفته شود: «معرفه 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 تأکید می­کردند که اگر خودت را نشناسی، هر چیز دیگری که شناختی هیچ سودی به تو نمی­رساند و اگر خود را شناختی، هر چیز دیگری را که نشناختی ضرری را متوجه تو نمی­کند؛ ولی در مدرنیته کسی به این مطلب توجهی نکرد. وقتی در نتیجه عطف توجه به فرهنگ یونانی- رومی نگرش آفاقی جانشین نگرش انفسی شد، طبعاً 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 اروپایی­­ها جرئت دانستن و پرسیدن پیدا کردند. این در حالی بود که حتی انسان مشرب­ترین 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، واکنش 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 تأثیر فیلسوفانی نظیر هگل مفهومی به نام روحیه اقوام و ملتها رواج پیدا کرد. مثلاً می­گویند آلمانی­ها به طور کلی تعقلی­تر از فرانسوی­ها هستند و فرانسوی­ها از ایتاليايی­ها تعقلی­ترند. در حالی که دین همه آنها مسیحیت است.

به گفته­ی 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 اينجا ديگر مسئله دين و آزادي داشتن يا نداشتن يا عطف توجه به بيرون مطرح نيست؛ اصلاً روحيه ملت‌ها فرق می­کند؛ بعضی قویترند و بعضی ضعیفتر. شماری از کسانی که به جد متدین به دین اسلام هستند حتی در میان سنت گرایان 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 بگوییم 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 قوی‌تر است و در بعضی ضعیف‌تر 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 بار نیاورد. این را فقط می­توان به تفاوت آیین کنفوسیوس و آئین دائو نسبت داد، زیرا پیروان هر دو آيین از یک ملت‌اند. 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.

**اشاره كردید به اینکه وجود چارچوب یا قالبی مشخص مانع شکفتن تفکر می­شود. عرض بنده این است که به هر حال در تفکر دینی یکی از حیثیاتی که برای دین بر می­شمریم. شان آور بودن آن است. اگر این شان را برای دین در نظر بگیریم- البته نه در همه حیطه­های علوم؛ بلکه دست کم در حیطه­هایی که خود دین در آنها نظر داده مثل جهان شناسی، انسان شناسی، پیامبرشناسی و مسائل حقوقی و اخلاقی- علی القاعده این شان اجازه نمی­دهد که هر نوع تفکری رشد کند؛ ممکن است اجازه شکفتن به هر تفکری بدهد، اما اجازه رشد نمی­دهد. چه اشکالی دارد که ما با قبول این حیثیت برای دین همان مسیری را طی نکنیم که اروپایی­ها طی کردند و در مسیر فکری دیگری حرکت کنیم که البته در نهایت موجب رشد تفکر و تولید اندیشه­های مورد نیاز شود؟ آنها در واقع حد و مرزی برای جرئت دانستن. به قول کانت، قائل نشدند. ولی اسلام این را به ما اجازه نمی­دهد. 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 می­خواهم 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 درباره اصل مطلبتان. 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 آن؟ اینها مباحث ناظر به ارزش است، و من فعلاً کاری به آن ندارم. سروکار 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 دروازه­بان 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 فی نفسه 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 خبري نخواهد بود. از اين منظر، بهشت هم تاوان‌هايي 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.

**ما نمی­توانیم تصور کنیم که در رابطه با مرجع قراردادن 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 امکان پذیر است. مثلاً اینکه اسلام داور و مرجع جامعه‌ای باشد و در عین حال فلسفه آن جامعه نه از سنخ 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 عقب ماندگی این جهت به ذهنمان خطور می­کند که وضع کنونی خود را با وضع کنونی غرب می­سنجیم و می­گوییم چرا که 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 نخواهی شد؛ نکته دوم اینکه ممکن است جامعه‌ای واقعاً داوری دین را هم قبول كند و ما هم معتقد باشيم كه داوري دين 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.

**در وضعیت فعلی جامعه ما به نظر می­رسد حوزه و دانشگاه دو نهادی هستند که علی الظاهر 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 تفکراتی است که اصلاً تولید فکری محسوب نمی­شوند. 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 تأسیس کند. نظر شما در این باره چیست؟**

من کاملاً قبول دارم که ما تا وقتی متعبد 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 «فرآیند»های مشابه با فرایندهای آنها را طی کنیم. از جمله زمینه­های تمدن سازی و فرهنگ سازی 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، گرته بردای 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 گرته برداری به حساب بیاید، ولی گرته برداری 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 احیاناً بر سر آن با استاد خودش مخالفت بورزد. اما این شخص اگر می­خواست 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 می­آمد. تفکر استقلالی پس از یادگیری حاصل می­آید نه پیش از آن. اگر بیت‌الحکمه مامون ایجاد نمی­شد و تا حدود دو قرن و نیم آثار سریانی، عبری آرامی و یونانی را ترجمه نمی­کردیم، اصلاً فرهنگ و تمدنی که در جهان اسلام پدید آمد شکل نمی­گرفت. این مقدمه «لابدمنه» بود برای رفتن به ذی‌المقدمه. چنین گرته برداری، وسیله‌ای 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 می­کنند که شما هر چه را غربی‌ها می­گویند تکرار می­کنید. باید توجه کرد که ما در برابر فرهنگی بسیار غنی قرار گرفته‌ایم که چیزی از آن نمی­دانیم. باید قرن‌ها چیز یاد بگیرم. اگر گرته برداری اين است، ابایی ندارم که بگویم چیز خوبی است. آنچه بسیار نا مستحسن است این است که شخصی یا جامعه‌ای تصمیم بگیرد تا ابدالاآباد به این وضع ادامه دهد. فراگیری مقدمه تفکر است. تفکر روی مواد خامی صورت می­گیرد و این مواد خام ابتدا باید در جایی حاصل آمده باشد. ما نمی­توانیم از صفر شروع کنیم. این کار نه مصلحت اندیشانه است نه بر حق. ما که نباید کل آنچه را بشر به قیمت بسیار گزافی به دست آورده به همان قیمت گزاف به دست بیاوریم. بلكه باید تقریباً آن را به رایگان حاصل کنیم و در عین حال در این مرحله متوقف نماییم و همان روشی که غربيان در پیش گرفته­اند یعنی تفکر نقدي را اتخاذ کنیم. این روش متاسفانه در بین ما کم و بیش مغفول واقع شده.

به هر حال تا وقتی که این فاصله وجود دارد باید به این گرته برداری ادامه بدهیم، حتی اگر قرنها طول بکشد. نباید سنت بشری را فراموش کنیم. سنت نقص غریزه را در انسان جبران می­کند. 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.

**طبق فرمایش شما، چه بسا لازم است به مدت چند قرن گرته 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 گرته برداری کنیم و بعد از آن بستری فراهم شود و به بلوغی برسیم و تفکر نقاد را پرورش دهیم.**

فرمایش شما درست، اینها مانعه‌الجمع 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 مي‌بيند ما جنبه نقادي را. يادگيري بيشتر چشمگير است او جلب توجه مي‌كند. نكته دوم اينكه با قبول اين معنا نمي‌توان پذيرفت كه دانشگاهيان ما فقط يادگيري 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 واقعاً بیشتر است. اما نقادی به کلی مغفول نیست. من به ضرس قاطع عرض می­کنم نقادی‌هايي كه روشنفكران ما نسبت به غرب مي‌كنند، بيشتر و دقيقتر از نقادي روحانیون نسبت به غرب است، منتها به نظر نمی­آید. چرا به نظر نمی­آید؟ چون شما وقتی کتاب روشنفکر را می­خوانید، می­بینید که در آن از غرب بسیار نقل قول شده و نقد نسبت به نقل‌ها حجم كمتري دارد. بياييم به جاي اينكه حجم نقدهاي روشنفكر را با نقل‌های او از غرب مقایسه کنیم، نقدهای روشنفکر از غرب را با نقدهای روحانیون از غرب بسنجیم. در این صورت، به همان نتیجه­ای می­رسیم که عرض کردم. چون بی تردید 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.

نكته ديگري كه وجود دارد اين است كه نقد بايد درباره سخن باشد مثلاً آراي آيزايا برلين را در مورد آزادي نقد كنيد ولي اصلاً تصورتان در مورد آزادي چيزي باشد كه فقط خودتان در ذهنتان پرورانده‌ايد، اين كار نقد برلين نيست. نقد برلين زماني ممكن است كه آدم حرف برلين را فهميده باشد. نه اينكه لفظ برلين و واژه رساله درباره آزادي را شنيده. چنين فردي را نمي‌توان نقاد برلين خواند. صرف نظر از استثناها، انصافاً آنچه در كشور ما در نقد آزادي، نقد ليبراليسم و نقد دموكراسي گفته مي‌شود، واقعاً نقد آن چيزي نيست كه امروزه غربيان از آزادي، دموكراسي يا ليبراليسم مراد مي‌كنند.

**به نظر مي‌رسد كه روشنفكران ديني بنيان‌هاي فكري را منهدم كرده‌اند، ولي هنوز نتوانسته‌اند بنيان‌هاي جديدي را به جاي آن بنيان‌هايي كه مورد نقد قرار گرفته‌اند و تخريب شده‌اند تأسيس كنند. عالمان ديني هم چنان كه بايد و شايد به اين موضوع نپرداخته‌اند. با اين وصف، به نظر شما وضعيت روشنفكران ديني و عالمان ديني ما در زمينه توليد، توزيع و مصرف تفكر چگونه است؟**

دو تا ابهام در سؤال شما وجود دارد وقتي از توليد، توزيع و مصرف تفكر نام مي‌بريد به نظر مي‌رسد كه تفكر را نوعي كالا در نظر مي‌گيريد كه مثل هر كالاي اقتصادي توليد و بعد هم مصرف مي‌شود. من نمي‌توانم اين تلقي را بپذيرم.

**من فقط براي تقريب به ذهن اين واژه‌ها را آوردم. منظور اصلاً اين نيست كه تفكر را نوعي كالا در نظر بگيريم.**

به نظر من ديري است كه عالمان ديني يا همان روحانيان جوشش دروني، تفكر و نوآوري انديشگي ندارند، و اين فقط مربوط به امروز يا بعد از انقلاب نيست. مدت‌هاست كه در حوزه روحانيت شيعي اين وضع در تمام زمينه‌ها برقرار است: اعم از فقه، اصول فقه، كلام، اخلاق، فلسفه و عرفان.

مثلاً اگر بخواهيم نوآوري‌هاي علامه طباطبايي به عنوان شاخص‌ترين چهره در ميان عالمان ديني اين عصر را مشخص كنيم، تنها مي‌توانيم به دو- سه مورد اشاره كنيم كه تازه در اينكه اين چند مورد نوآوري به معناي دقيق كلمه باشد باز هم هزار چند و چون هست. مثلاً عده‌اي گفته‌اند نظريات ادراكات حقيقي و اعتباري از نوآوري‌هاي ايشان است. حتي اگر اين حرف را بپذيريم يك فقره فكر نو را كه نمي‌شود براي تاريخ چند صد ساله ملاك قرار داد.

در باب روشنفكران ديني هم اين سخن با يك درجه كمتر صادق است. يعني چيزي كه روشنفكر ديني واقعاً خودش ابداع كرده باشد، مشاهده نمي‌شود. در ميان اين گروه هم تفكري مسبوق به تفكر متفكران گذشته نمي‌بينيم. البته هميشه اخگرهايي وجود دارد، اما اينكه كسي نكته ريزي را متوجه بشود غير از آن است كه اساساً مبناي مكتب و مشربي را پي بريزد. اما در باب توزيع تفكر، شكي ندارم كه از زمان مشروطه به اين طرف، حجم نقل آرا و افكار روشنفكران ديني به مخاطبان و جامعه به مراتب بيشتر از روحانيون بوده است. انصافاً اگر كتاب‌هايي را كه در صد سال اخير در ايران نوشته شده مرور كنيم متوجه مي‌شويم كه هر سخن نويي، ولو در مقام ناقل بودن، از زبان روشنفكران شنيده شده. هيچ نمي‌بينيم كه روحاني‌اي نكته جديدي را نقل كرده و در جامعه اشاعه داده باشد. من هر قدر تأمل مي‌كنم مي‌بينم كه تمام حرف‌هاي نو را روشنفكران گفته‌اند، اعم از روشنفكران ديني و روشنفكران غير ديني. البته روحانيون براي اينكه در مقابل سخنان نوي روشنفكران واكنش نشان بدهند ـ مخصوصاً واكنش نقدآميز و تدافعي طبعاً مجبور شده‌اند كه از الفاظ و اصطلاحات آنها استفاده كنند و به همين دليل اين الفاظ و اصطلاحات را گاهي مي‌توان در كتاب‌هاي آنها ديد. ولي بحث اين است كه چه كسي اولين بار اين را گفت و انتقال داد؟ من هميشه وقتي اين مطلب را مي‌خواهم القا كنم به ياد جمله معروف نيچه در چنين گفت زرتشت مي‌افتم: «شكارچيان بزرگ‌ترين پيروان‌اند شكارچي ابتدا قصد جان آهو را مي‌كند. ولي يكباره به خودش مي‌آيد و مي‌بيند كه وقتي آهو به طرف راست مي‌پيچد او هم مي‌رود به طرف راست مي‌پيچد. وقتي آهو به سرازيري مي‌رود او هم به سرازيري مي‌رود. خلاصه قدم روي جاي پاي آهو مي‌گذارد و به اين ترتيب در واقع خودش صيد آهو مي‌شود. شكارچي بالاخره پيرو مي‌شود. روحانيون هم شكارچيان روشنفكران ديني بوده‌اند، اما دير يا زود به تعبيري پيروان آنها خواهند شد. به اين ترتيب رفته رفته مي‌بينيم كه روحانيون هم از جهان‌بيني، ايدئولوژي، آزادي، عدالت، حق مردم و مفاهيمي از اين دست حرف مي‌زنند، اصطلاحاتي كه اول بار روشنفكران به كار برده‌اند. تعبير جهان‌بيني و ايدئولوژي در ميان روحانيون ابتدا در آثار مرحوم مطهري ظاهر شد. اما خود ايشان به شدت متاثر از شريعتي بود. مطهري قبل از شريعتي چنين تعابيري را به كار نبرده بود، بياوريد ببينيد.

و اما در باب مصرف بايد عرض كنم كه اگر اين امر به معناي صرف تكرار سخنان روشنفكران ديني باشد، بايد گفت بخش عمده‌اي از نوجوانان و جوانان ما دارند اين سخنان را تكرار مي‌كنند. اما مصرف به معناي دقيق كلمه چيزي ديگري است. شما وقتي غذايي را به معني دقيق كلمه مصرف مي‌كنيد كه آن را خوب بجويد و فرو بدهيد و هضم كنيد تا جذب ارگانيسم بدن شما بشود. بر اين قياس بايد بگويم آن طور كه آمار و ارقام نشان مي‌دهد، نمي‌شود گفت كه نوجوانان و جوانان ما واقعاً پيام روشنفكران را مصرف كرده‌اند، يعني فهم كرده‌اند و پذيرفته‌اند. در اين جهت چه بسا روحانيون موفق‌ترند، چون سخنانشان براي عوام‌الناس كه مخاطبان آنها هستند، قابل فهم‌تر و قابل قبول‌تر است. البته به مرور زمان نوجوانان و جوانان دانشگاهي و تحصيل‌كرده فهم بيشتري از سخنان روشنفكران ديني حاصل مي‌كنند و هم چه بسا اين سخنان را هم بپذيرند. به اين لحاظ به نظر مي‌رسد كه بايد نسبت به آينده خوشبين بود. موضوع ديگري كه شما به آن اشاره كرديد بحث تخريب است.

من در اينجا مي‌خواهم دو نكته را بگويم: اول اينكه در عالم فكر دو وظيفه بر دوش متفكر است؛ يكي اينكه آنچه را باطل است از ميان ببرد، و ديگري اينكه حقي را بر كرسي بنشاند. يكي از اين دو وظيفه جنبه سلبي دارد و ديگري جنبه ايجابي. سؤال اينجاست كه اگر متفكري اين توانايي ذهني را داشته باشد كه به خوبي بتواند خطاهاي ديگران را نشان بدهد اما قادر نباشد صوابي را به جاي آن خطاها بنشاند آيا نبايد كار اول را انجام دهد؟ به نظر من مانعي ندارد. اگر من بتوانم هر دو كار را انجام دهم و با اين حال فقط يكي از آنها را جامه عمل بپوشانم طبعاً به لحاظ اخلاقي كارم قابل دفاع نيست. اما اگر فقط بتوانم كار اول را انجام بدهم و در اين مسير حركت كنم خلافي مرتكب نشده‌ام. امام فخر رازي در حوزه‌هاي علميه به امام المشككين معروف است. چون مي‌گويند وي در هر سخني تشكيك مي‌كند و نشان مي‌دهد كه آن سخن خطاست اما خودش نمي‌تواند سخني را تأسيس كند. خوب اين كار چه اشكالي دارد؟ هرس كردن جنگل انديشه‌ها به خودي خود گام خوبي است. به نظر من نفس حذف، نفس نشان دادن بطلان عقايدي كه ناشي از خودشيفتگي، تعصب، پيش داوري، جزم و جمود و خرافه پرستي‌اند، هنر بسيار بزرگي است. بنابراين تخريب هم اگر تخريب امر باطل باشد چيز خوبي است. اينجاست كه به نكته دوم مي‌رسيم و آن اينكه اصلاً نبايد بحث را معطوف به تخريب و تأسيس كنيم و به تخريب ارزش منفي بدهيم و به تأسيس ارزش مثبت. بايد ديد چه چيزي تخريب و چه چيزي تأسيس مي‌شود. تخريب اگر تخريب باطل باشد، خوب است و تأسيس اگر تأسيس باطل باشد بد است.

به طور كلي سه مغالطه عمده در مجادلات بين روشنفكران ديني و روحانيون وجود دارد. يكي از آنها همين است كه بحث را به نفس تأسيس و تخريب معطوف كنيم. مغالطه دوم اين است كه فكر را به زمان مقيد كنيم. فكر امري بي زمان است. اين را بپذيريم، در مجادلاتي كه با هم داريم بحث از اين نمي‌كنيم كه فلان فكر نو است يا كهنه من بارها گفته‌ام كه در طول تاريخ فرهنگ بشري و از جمله در تاريخ فرهنگ اسلامي، كم نبوده‌اند انسان‌هايي كه به هلاكت افتاده‌اند چون فكري را صرفاً به جهت اينكه كهنه بوده است رد يا قبول كرده‌اند و يا صرفاً به جهت اينكه نو بوده است مردود شمرده‌اند يا پذيرفته‌اند. مغالطه سوم مكاني ديدن فكر است، در حالي كه فكر مكان ندارد. باز هم به گمان من، كم نبوده‌اند كشتگان اين تصور باطل كه فكري را به دليل اينكه شرقي است بايد قبول يا رد كرد يا به دليل اينكه غربي است بايد پذيرفت يا مردود شمرد. فكر حق را بايد قبول كرد، خواه شرقي باشد خواه غربي. فكر نه شرقي است نه غربي، نه نو است نه كهنه؛ فكر يا صادق است يا كاذب، يا مطابق با واقع است يا مطابق با واقع نيست.

**پس بحث كارآمدي يا ناكارآمدي فكر در اين ميان چه جايگاهي دارد؟**

در جايي كه فكري به دليل كارآمدي بايد مورد قبول قرار بگيرد و در جايي كه فكري به دليل ناكارآمدي بايد رد شود، البته بايد به كارآمدي و ناكارآمدي پرداخت. اما اين امر در علوم نظري نيست بلكه در علوم عملي است. در آن شاخه‌اي است كه قدما به آن مي‌گفتند «حكمت عملي». البته آن هم به زمان بستگي ندارد. ممكن است فكري نو باشد ولي كارآمد نباشد و برعكس، امكان دارد فكري هزار سال پيش اظهار شده باشد ولي با اين حال داراي كارآمدي باشد.

ممكن است از منظر پست مدرنيستي اعتراض شود كه اصلاً حق و باطل هم وابسته به فرهنگ (culture bound) است نمي‌توان فوق فرهنگ‌ها ايستاد و گفت اين فرهنگ حق است يا باطل است. يك چيزي ممكن است در درون فرهنگي حق باشد و در درون فرهنگ ديگري باطل و به هر حال ملاكي فرافرهنگي وجود ندارد كه بر اساس آن حرف از حق و باطل زد. چنين نگرشي وجود دارد ولي بايد گفت اين فكري است كه خيلي‌ها آن را نپذيرفته‌اند. كساني مثل ماركس، نيچه، فوكو و حتي فرويد، هر كدام از حيثي آن را قبول نكرده‌اند. طبعاً به طريق اولي، پست مدرن‌هاي امروزي هم نمي‌توانند تحت تأثير آن متفكران اين فكر را بپذيرند. بنده اين حرف پست مدرن‌ها را اصلاً قبول ندارم كه حق و باطل نسبي‌اند و بستگي به فرهنگ‌ها دارند. حتي اگر فرض كنيم كه اين طور باشد، لااقل من و شما در درون فرهنگ خودمان مي‌توانيم بفهميم كه چه حرفي حق است و چه حرفي باطل. اگر ديدگاه نسبيت‌گرايانه درست هم باشد، فقط در گفت و گوي ميان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و احياناً در گفت و گوي ميان اديان مشكل ايجاد مي‌كند. ولي نه در گفت و گويي كه در دل يك فرهنگ، تمدن، يا دين جريان دارد. در اينجا بايد با استدلال نشان بدهيم كه حرفي حق است يا باطل.

**كساني كه نسبيت در معرفت را مي‌پذيرند لزوماً بر مبناي نسبيت فرهنگ‌ها بحث نمي‌كنند بلكه بر اساس برخي مباني مندرج در معرفت‌شناسي جديد و هرمنوتيك معاصر مي‌گويند كه معرفت يقيني و قطعي وجود ندارد و لذا از حق و باطل قطعي هم نمي‌توان سخن گفت و اينها نيز نسبي‌اند و كساني كه به اين مباني اعتقاد دارند علي‌القاعده نمي‌توانند از حق و باطل سخن بگويند.**

اين هم سؤال بسيار جالبي است. شما مي‌فرماييد كه تمام نسبيت، مبتني بر نسبيت فرهنگي نيست بلكه گاهي وقتها هم نسبيت معرفت بر اساس اعتقاد به تفاوت فهم‌ها حاصل مي‌شود. بنده عرض مي‌كنم كه فهم‌ها متفاوت است غير از اين است كه مطلبي صادق است يا كاذب. اين دو از يكديگر متمايز هستند. فهم‌ها متفاوت است يعني چه؟ يعني اينكه مثلاً اگر بگوييم «خدا واحد است» شما از اين گزاره يك چيزي را مي‌فهميد و من از آن چيز ديگري را مي‌فهمم اما يك وقت است كه بحث بر سر اين است كه گزاره «خدا واحد است» آيا با واقع مطابق است يا خير؟

در اين بخش دوم ما كاري نداريم كه وقتي آقاي الف مي‌گويد «خدا واحد است» فهم من از اين جمله با فهم آقاي الف هماهنگي و مطابقت دارد يا خير؟ ـ چنين بحثي را هرمنوتيك بر عهده داردـ بلكه در اين بخش دوم مي‌خواهم بدانم، اين گزاره «خدا واحد است» را هر كه گفته، اعم از اينكه مراد گوينده چه بوده است؟ آيا اين گزاره منهاي قصد گوينده با عالم واقع مطابقت دارد يا خير؟ در اينجا است كه بحث صدق و كذب پيش مي‌آيد. وقتي بحث از صدق و كذب شد اين بحث، ديگر هرمنوتيكي نيست بلكه آنتولوژيك است و آنچه كه من در گفته قبلي‌ام به آن اشاره داشتم يك بحث آنتولوژيك و هستي شناختي بود و نه هرمنوتيك.

**از اينكه وقتتان را در اختيار سروش انديشه قرار داديد سپاسگزارم.**