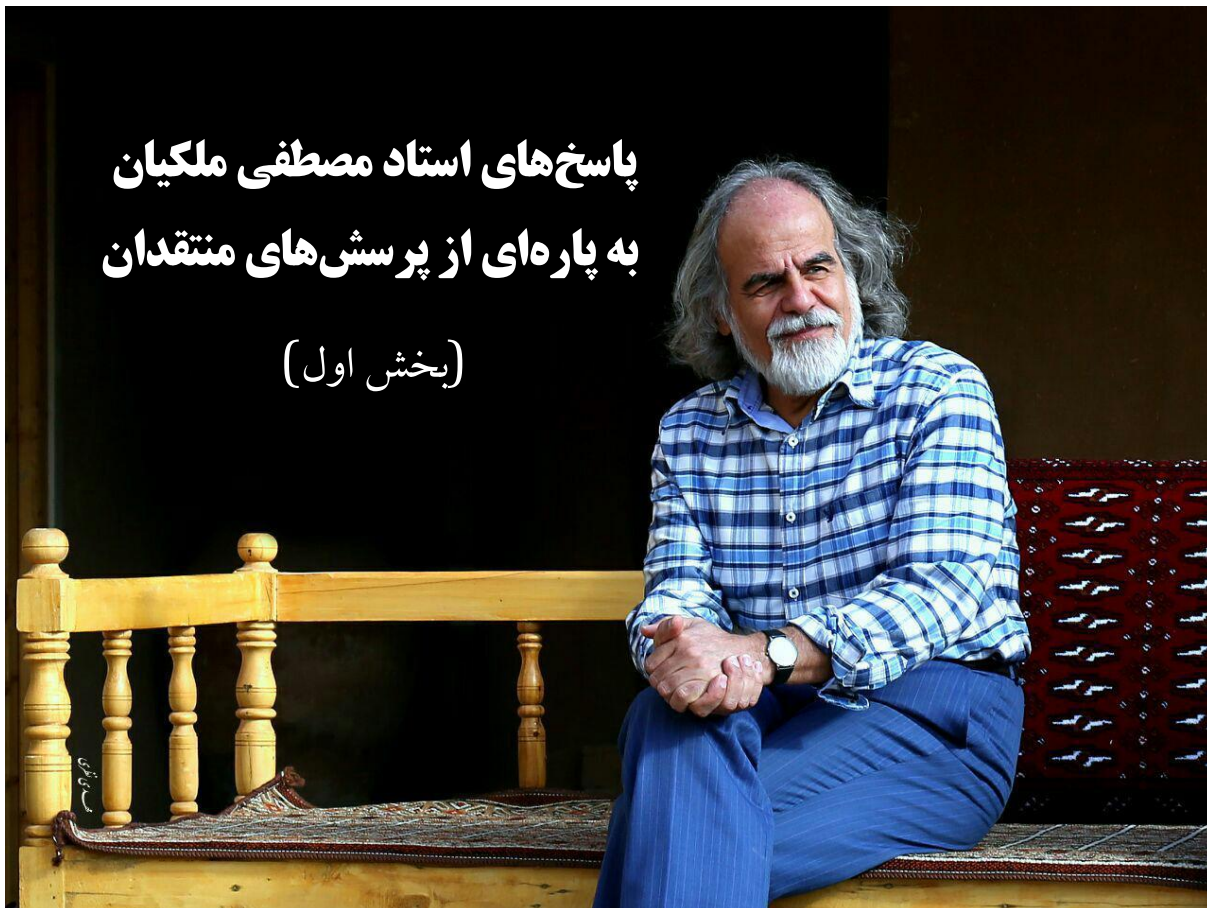


پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پاره‌ای از پرسش‌های منتقدان (بخش اول)



نیلوفر - اشاره: متن حاضر صورت مکتوب پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پرسش‌های حجت‌الله نیکویی است؛ سوالاتی که نیکویی در این نشست از ملکیان می‌پرسد، پرسش‌هایی است که از سوی برخی منتقدان و پژوهشگران در طول سالیان گذشته مطرح شده است و اینک فرصتی فراهم شده است تا از پاسخ‌های ملکیان به این پرسش‌ها مطلع گردیم:

حجت‌الله نیکویی: یکی از سوال‌های رایج این است که می‌گویند حضرت‌عالی مدرنتیه را به استدلال‌گرایی فروکاسته‌اید و با چنین تقلیلی در واقع مرتکب مغالطه‌گنه و وجه شده‌اید. همین را در مورد دین هم می‌گویند؛ یعنی شما دینداری را به تعبیر فروکاسته‌اید و این هم مصداق دیگری از مغالطه‌گنه و وجه است. شما می‌گویید: قائمه دینداری تعبد است، اما گویا در اینجا نوع خاصی از دینداری را که دینداری معیشت‌اندیش است، در نظر دارید. در حالی که این از نظر منتقدان تنها یک نوع دینداری در کنار انواع دیگری از دینداری است. ما دینداری‌های دیگری مثل دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش هم داریم. آیا مدعای شما مصداقی از تقلیل‌گرایی یا مغالطه‌گنه و وجه نیست؟



در توضیح این نقد گفته شده است که هم مدرنیته و هم دینداری در طول تاریخ قرائت‌ها و شکل‌های مختلف داشته است. و سبک‌ها و تجلیات مختلف داشته است. از دیدگاه منتقدان شما شباهت بین این مصادیق و جلوه‌ها از نوع شباهت خانوادگی است. به تعبیر دقیق‌تر ما مدرنیته‌ها داریم، نه مدرنیته یا مدرنیته حقیقی. همین‌طور



حجت‌الله نیکویی نویسنده، مترجم و دین‌پژوه

روشنفکری‌ها داریم، دموکراسی‌ها داریم، لیبرالیسم‌ها داریم، سکولاریسم‌ها داریم و همین‌طور دینداری‌ها. همان‌طور که چیزی به نام دموکراسی حقیقی نداریم، چیزی هم به نام دینداری حقیقی نداریم، دینداری‌ها داریم که حاصل قرائت‌های متفاوت و سبک‌های مختلف از دینداری است. این مدعا در مورد مدرنیته هم صدق می‌کند. توضیح شما در این مورد چیست؟

مصطفی ملکیان: اولین نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا عرض کنم این است که من بحث‌ام در مورد مدرنیسم است، نه در مورد مدرنیته. خیلی فرق است بین مدرنیسم و مدرنیته یا به تعبیری به زبان فرانسه بین مدرنیسم و مدرنیته. من بحث‌ام در باب مدرنیسم است، نه در باب مدرنیته یا مدرنیته. ادعای من به صورت دقیق این است که مدرنیسم یکی از مؤلفه‌های استدلال‌گرایی است. اولاً من هرگز نه در باب مدرنیته، نه در باب مدرنیسم نگفته‌ام که کل مدرنیته یا کل مدرنیسم، فقط منحصر می‌شود در استدلال‌گرایی. باز تصریح می‌کنم که سخن من اصلاً در باب مدرنیسم است نه در باب مدرنیته. ولی با این همه حالا موسع می‌گیرم و می‌گویم نه در باب مدرنیته و نه در باب مدرنیسم من هیچ وقت نگفته‌ام که کل مدرنیته یا کل مدرنیسم فروکاسته می‌شود به یک مؤلفه و آن هم مؤلفه استدلال‌گرایی. بلکه گفته‌ام یکی از مؤلفه‌های مدرنیسم استدلال‌گرایی است. یعنی برای اینکه تو مدرنیست باشی چند تا ویژگی باید داشته باشی. یکی از آن ویژگی‌ها، ویژگی استدلال‌گرایی است. مغالطه «کُنه و وجه» وقتی رخ می‌دهد که شما کل یک پدیده را در یکی از وجوه‌اش منحصر کنید و من هیچ وقت نگفته‌ام که کل مدرنیسم خلاصه می‌شود در استدلال‌گرایی. مدرنیسم چندین ویژگی دارد که من در درس‌های سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی همه مؤلفه‌های مدرنیسم را گفته‌ام. آنجا هم بحث‌ام در باب سنت "گرایی"، تجدد "گرایی" و پساتجدد "گرایی" است. این "گرایی"‌ها را که می‌گویم می‌خواهم این نکته را برسانم که سخن من درباره مدرنیسم و پست‌مدرنیسم است، نه مدرنیته و پست‌مدرنیته. اتفاقاً در همان درس‌ها تأکید کردم که مدرنیته غیر از مدرنیسم



است، همان‌طور که پست مدرنیته غیر از پست مدرنیسم است. اما حالا از آن تدقیق صرف‌نظر می‌کنم و می‌گویم حتی اگر سختم در باب مدرنیته هم می‌بود، من هیچ وقت نگفتم که مدرنیته یا مدرنیسم تنها یک مؤلفه دارد و آن هم استدلال‌گرایی است، تا بگویید مرتکب مغالطه گنه و وجه شده‌ای. می‌گویم مدرنیسم چندین مؤلفه دارد، یکی از مؤلفه‌هایش استدلال‌گرایی است به معنای راسیونالیسم، البته نه راسیونالیسم در برابر امپرسیسیسم یا امپرسیسم یعنی تجربه‌گرایی. چون گاهی وقتی می‌گوییم راسیونالیسم در برابر امپرسیسیسم و امپرسیسم است. مثلا می‌گویند دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس راسیونالیست بودند و مثلا مال برانش و فرانسیس بیکن و هابز و دیوید هیوم و جرج بارکلی و جان لاک اینها امپرسیسیست بودند. مرادم آن نیست. اتفاقا من معتقدم که آن چیزی که یکی از مؤلفه‌های مدرنیسم است، آن استدلال‌گرایی است. اعم از اینکه استدلال عقلی باشد یا استدلال تجربی. بنابراین اصلا و ابدا مرتکب مغالطه گنه و وجه نشده‌ام. این نکته اول.

اما نکته دوم این است که در باب معنای یک لفظ باید به شم زبانی، به گفته سرل، رجوع کرد. به ذوق زبانی مردمی که آن لفظ را به کار می‌برند باید رجوع کرد. ما که نمی‌توانیم خودمان بیاییم و برای الفاظ معنا قائل شویم. بله چیزی در علم وجود دارد و آن تعریف تصریحی است، یعنی این که بگوییم من از این به بعد هر وقت فلان واژه را در گفته‌ها و نوشته‌هایم به کار می‌برم، این معنا را مراد می‌کنم. این البته وجود دارد، ولی من خودم تعریف تصریحی یا تعیین مراد نکردم. من دارم می‌گویم به شم زبانی، یا به تعبیر متعارف‌تر، به عرف اهل هر زبان باید رجوع کنیم و ببینیم وقتی این لفظ را به کار می‌برند، آیا این مؤلفه را در کاربرد و اطلاق آن لفظ مدنظر قرار می‌دهند یا نه. ما که نمی‌توانیم برای اهل زبان تعیین تکلیف کنیم، ما فقط می‌توانیم آنچه را که اهل زبان در باب معنای الفاظ می‌گویند، گزارش کنیم. شما وقتی در زبان فارسی، صندلی به کار می‌برید، باید ببینید فارسی‌زبانان صندلی را به چه معنا به کار می‌برند. شما که نمی‌توانید بگویید آنها به هر معنا که می‌خواهند به کار ببرند، ما کاری به معنای آنها نداریم. من می‌گویم من دارم به زبان فارسی حرف می‌زنم، وقتی به زبان فارسی حرف می‌زنم، یا باید تصریح کنم که آقا من اصلا در گفته‌ها و نوشته‌هایم می‌خواهم صندلی را به معنای دیگری به کار ببرم، یا اگر تصریح نمی‌کنم باید همان معنایی را که اهل آن زبان ادراک می‌کنند آن معنا را به کار ببرم.

حالا من از اهل زبان می‌پرسم، فرض کنید در ایران یک کسی بگوید من هیچ‌کدام از سخنان مسیح را که در اناجیل آمده، بی‌چون و چرا نمی‌پذیرم، بلکه برای تک‌تک این‌ها از مسیح دلیل می‌طلبم. آیا مردم در ایران به یک چنین کسی مسیحی می‌گویند؟ اگر یک کسی بگوید که من در مورد جمله به جمله قرآن مطالبه دلیل می‌کنم و تا استدلال قانع‌کننده به سودش اقامه نشود، هیچ‌کدام را نمی‌پذیرم، آیا مردم به چنین کسی مسلمان می‌گویند یا خیر. ما داریم به شم زبانی رجوع می‌کنیم به عرف اهل هر زبان رجوع می‌کنیم. بودایی به کسی اطلاق می‌شود که سخنان بودا را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. اگر من سخنان بودا را بی‌چون و چرا نپذیرفتم و گفتم بودا هم مثل هر کس دیگری باید برای یکان یکان سخنانش استدلال اقامه کند، کفر نگفتم‌ام و اعدام هم نباید کرد. اتفاقا سخنی پذیرفتنی گفته‌ام، اما دیگر به من بودایی گفته نمی‌شود. بودایی یعنی کسی که سخنان بودا را بی‌چون و چرا می‌پذیرد، قبول می‌کند که بودا درست گفته است. اگر این نباشد، من از آقایان می‌پرسم: مسلمان را تعریف کنید. بودایی را تعریف کنید. مسیحی را تعریف کنید. تعبد که من می‌گویم یعنی سخن کس یا کسانی را بی‌چون و چرا پذیرفتن. من از آقایان می‌پرسم اصلا بروید به کتاب لغت رجوع کنید. به فرهنگ معین رجوع کنید ببینید مسلمان و بودایی را چه معنا می‌کند. مسیحی را چه معنا می‌کند. به فرهنگ لغت وبستر مراجعه کنید و ببینید در برابر



Muslim چه معادل‌هایی گذاشته و آن را چگونه معنا کرده است. ما که نمی‌توانیم عرف اهل هر زبان را به فراموشی بسپاریم. من می‌گویم در هر کتاب لغتی و به هر زبانی که نوشته شده باشد، معادل‌های الفاظی مثل مسلمان، بودایی، مسیحی و هندویی، وقتی در این معنا و بیان کردن دقت می‌کنید، می‌بینید یک نوع پذیرش بی‌چون و چرا وجود دارد. شما به من بگویید که آیا ایرانیان، به کسی که در سخنان بودا مناقشه می‌کند، بودایی می‌گویند یا نه. اگر مسلمانی گفت من برای پذیرش جمله به جمله‌ی قرآن باید استدلال داشته باشم و گرنه نمی‌پذیرم، ببینید آیا ایرانیان به چنین کسی مسلمان می‌گویند یا نه.

من هرگز نگفته‌ام که تدین فقط یک مؤلفه دارد و آن هم تعبد است. ولی گفته‌ام که تعبد مؤلفه‌ی گریزناپذیر تدین است. ممکن است تدین به جز این یکی، دو تا، سه تا، n تا مؤلفه‌ی دیگر هم داشته باشد، ولی از مؤلفه‌ی تعبد، گریزی وجود ندارد. و معلوم است که در اینجا دارم به شم اهل زبان استناد می‌کنم.

اما نکته سوم: پاره‌ای از دوستان به نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین اشاره کرده‌اند. اولاً شباهت خانوادگی ویتگنشتاین اگر به جد گرفته شود، هیچ فرهنگ لغتی نمی‌توان نوشت. چون فرهنگ لغت در برابر واژه‌ی "خانه" یک معنایی می‌نویسند. معنایش این است که هر چیزی که بخواهید لغت خانه را بر آن اطلاق کنید، باید این چند تا ویژگی را با هم داشته باشد. نظریه شباهت خانوادگی، نظریه‌ای نیست که بشود در باب جمیع الفاظ و مفاهیم، آن را پذیرفت. یعنی اگر شباهت خانوادگی درست باشد، باید در هر کتاب لغتی برای مثال در برابر خانه بنویسند "شیئی که از این ۱۰ ویژگی لاقلاً ۳ تا از آنها را داشته باشد. آن وقت ۱۰ تا ویژگی ذکر کنند و بگویند اگر چیزی ۳ تا از این‌ها را داشت، حالا هر کدام از این سه تا را، آنگاه به آن می‌گوییم خانه. اما چنین چیزی ما نمی‌بینیم. شباهت خانوادگی می‌خواهد بگوید برای اطلاق یک لفظ بر یک شیئی، باید از میان n تا ویژگی، m تایش را آن شیئی داشته باشد، که نه n اش معلوم است، نه m اش. یعنی نه معلوم است که از میان چند تا ویژگی و نه معلوم است که از میان آن چند ویژگی چندتایش را باید شیئی داشته باشد. اگر این‌طور باشد پس ما کتاب لغت نداریم. چون کتاب لغت این را نمی‌گوید. کتاب لغت می‌گوید مردم در زبان فارسی وقتی می‌گویند ایمان، منظورشان حالتی است که دو تا سه تا ویژگی را داشته باشد. نه اینکه حالتی که از این ده تا ویژگی سه تا ویژگی‌اش را داشته باشد، چهار تا ویژگی را داشته باشد. بنابراین اولاً دوستان فرض را بر این گرفته‌اند که نظریه شباهت خانوادگی کاملاً صحیح است، یعنی در باب همه الفاظ و مفاهیم صدق می‌کند. با این که این‌طور نیست. این نظریه اگر بخواهد در باب همه‌ی الفاظ و مفاهیم صدق بکند، آن وقت باید همه‌ی کتاب‌های لغت بعد از نظریه ویتگنشتاین در باب شباهت خانوادگی از نو نوشته شوند. اما چرا با این که از زمان طرح نظریه شباهت خانوادگی نزدیک هشتاد سال می‌گذرد و ما از آن باخبریم، هیچ کتاب لغتی عوض نشده است. برای این که این نظریه، نظریه‌ای نیست که در باب همه‌ی الفاظ و مفاهیم درست باشد. اگر درست باشد، فقط در باب بعضی از الفاظ و مفاهیم درست است. و گرنه لب نظریه شباهت خانوادگی این است که همه اشبائی که دارای نام واحدی هستند، این‌ها از میان n تا ویژگی، m تایش را دارند. یعنی همه‌ی اشبائی که به آنها پنجره گفته می‌شود، اینها هیچ ویژگی مشترکی ندارند، مثلاً ده تا ویژگی هست که هر کدام از آنها دو تا سه تا پنج تایش را دارند. اما نه اینکه همه‌ی پنجره‌ها دارای یک، دو یا سه ویژگی مشترک باشند. مثلاً یک مجموعه ده‌تایی در نظر بگیرید، هر چیزی که از این ده تا ویژگی، سه تایش را داشت، این دیگر پنجره است، ولو سه تایی که این دارد با سه‌تایی که آن پنجره دارد، با هم اصلاً وجه مشترکی هم نداشته باشند. این نظریه اصلاً خطاست. دوستان نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین را وحی منزل تلقی می‌کنند. در حالی که این نظریه اصلاً خطاست و دلیل اینکه فرهنگ‌های لغت را عوض نکرده‌اند، آنها که بهتر از من و آقایون نظریه شباهت خانوادگی را فهم



می‌کردند و باز هم کتاب‌های لغت را همون جور می‌نوویسند، به خاطر اینکه قبول ندارند نظریه شباهت خانوادگی را. شما نباید با من جوری برخورد کنید که گویی نظریه‌ی شباهت خانوادگی روی چشم من است. نه خیر. من اصلا نظریه‌ی شباهت خانوادگی را در باب اکثر الفاظ و مفاهیم نمی‌توانم بپذیرم.

نیکویی: یعنی عملا کاربرد زبانی واژه‌ها و عبارات برخلاف این نظریه می‌شود.

مصطفی ملکیان: بله اگر این طور باشد، هر کتاب لغتی باید بگوید خانه یعنی چیزی که از این ده تا ویژگی، لااقل سه تا را داشته باشد، پنجره چیزی است که از این پانزده تا ویژگی لااقل چهار تا را داشته باشد، انسان یعنی موجودی که از این ۲۰ تا ویژگی لااقل ۷ تا را داشته باشد. آیا تا به حال چنین کتاب لغتی نوشته شده است؟ نوشته نشده، چون اصلا نظریه‌ی شباهت خانوادگی نظریه‌ای نیست که درست باشد. نظریه‌ی شباهت خانوادگی در باب بعضی از الفاظ و مفاهیم صادق است، در باب همه الفاظ و مفاهیم صادق نیست. آیا الان یک شیمی‌دان می‌گوید آب یعنی همه اجسامی که H₂O هستند، یا می‌گوید همه‌ی اجسامی که از n تا ویژگی دو تایش را داشته باشد؟

نیکویی: یعنی در عالم علوم تجربی هم این نظریه مورد قبول نیست و رعایت هم نمی‌شود.

مصطفی ملکیان: اصلا و ابداء، آب یعنی هر جسمی که دارای ترکیب مولکولی دو هیدروژن و یک اکسیژن است. بنابراین نظریه‌ی شباهت خانوادگی را آقایان گرفته‌اند و فکر می‌کنند که پذیرش آن روی دوش من است. بله در ایران من نظریه شباهت خانوادگی را اولین بار تدریس کرده‌ام. اما این هم اعتباری برای من فراهم نمی‌کند. من بودم که این نظریه را اولین بار بحث کردم اما معنایش این نیست که آن را قبول دارم. اینها جوری حرف می‌زنند که انگار همه‌ی عالم و آدم باید نظریه‌ی شباهت خانوادگی بپذیرند و به آن التزام داشته باشند. من اعلام می‌کنم که اصلا و ابداء این طور نیست. نظریه‌ی شباهت خانوادگی یا کاملا نادرست است یا فقط در باب بعضی از الفاظ و مفاهیم درست است. آب یعنی H₂O. چیزی نیست که دارای n تا ویژگی از میان m تا ویژگی باشد. آب یعنی همه اشیایی که یک ویژگی مشترک دارند. ترکیب مولکولی‌شان دو اتم ئیدروژن است، به علاوه‌ی یک اتم اکسیژن. بنابراین اصلا من به آن نظریه التزام ندارم که من را به آن اخذ کنند. اما حتی اگر نظریه شباهت خانوادگی را بپذیریم، باز هم سخنان آقایان راست و درست در نمی‌آید. اینها می‌خواهند بگویند که تدین، با نظریه‌ی شباهت خانوادگی مواجه می‌شود. من می‌گویم خیلی خوب شما با نظریه‌ی شباهت خانوادگی تدین را تعریف کنید. آن وقت به عرف اهل زبان رجوع کنید و ببینید آیا تعریف شما را می‌پذیرند یا نه. لغت، چه خود علم لغت و چه فقه اللغة، یک علم توصیه‌ای نیست. یک علم توصیفی است. می‌گوید عرب‌ها به این شیئی می‌گویند ماء (آب)، نه این که عرب‌ها به این شیئی باید بگویند ماء. علم اللغة و علم فقه اللغة دو تا علم توصیفی اند. گزارش می‌کنند که انگلیسی‌ها به این شیئی می‌گویند well و ایرانیان می‌گویند چاه، نه این که ایرانیان باید به این شیئی بگویند چاه، و انگلیسی‌ها باید به همین شیئی بگویند: well. حالا من می‌گویم فرض می‌گیرم که شباهت خانوادگی درست است. شما بیایید دین‌ورزی را با نظریه شباهت خانوادگی تعریف کنید. ببینید آیا عرف اهل زبان تعریف شما را که با نظریه‌ی شباهت خانوادگی القا شده است، می‌پذیرند؟ اگر نپذیرند، تعریفتان غلط است. به خاطر این که شما نمی‌توانید به مردم ایران بگویید این چیز یعنی فلان. باید بگویید مردم ایران به چی می‌گویند فلان و به چی می‌گویند بهمان. این هم یک نکته.



اما نکته‌ی دیگری که می‌خواهم بگویم این است. اینکه می‌گویند دموکراسی‌ها داریم، لیبرالیسم‌ها داریم، بنده عرض می‌کنم البته همین‌طور است. حق با شماست. اما به شرطی که همه‌ی این دموکراسی‌ها در دموکراسی مشترک باشند. لیبرالیسم‌ها در لیبرالیسم باید مشترک باشند، وگرنه اگر شما گفتید که ما لیبرالیسم‌ها داریم، دموکراسی‌ها داریم، من می‌توانم توتالیتاریانیسم را هم از مصادیق دموکراسی بدانم. می‌گویید نه؟ می‌گویم چرا نه؟ پس معلوم می‌شود که لاقل یک چیزی در همه‌ی این دموکراسی‌ها مشترک است که توتالیتاریانیسم آن را ندارد و به همین جهت اجازه نمی‌دهید که توتالیتاریانیسم بیاید خود را از مصادیق دموکراسی تلقی کند.

مثال برای شما بزنم: شکی نیست که ما در عالم گل‌ها داریم. یک گل که نداریم. میلیاردها گل داریم. اگر این دسته صندلی آمد و گفت که من هم یکی از مصادیق آن گل‌ها هستم، قبول می‌کنید یا نه؟ قبول نمی‌کنید. چون می‌گویید گل‌ها باید لاقل یک چیز مشترک داشته باشند تا گل بودنشان احراز شود. حالا از این چیز مشترک که گذشتم در هر چیز دیگری هم که با هم تفاوت داشته باشند، به گل بودنشان لطمه نمی‌زند. اگر وقتی که داریم می‌گوییم گل‌ها داریم که بنده هم مثل هر کس دیگری قبول دارم که گل‌ها داریم، اما اگر این دسته صندلی آمد و گفت آقا مگر شما نمی‌گویید که ما گل‌ها داریم؟ خوب من دسته صندلی هم یکی از آن گل‌ها هستم. می‌گوییم نه، گل‌ها با این که هزار اختلاف با همدیگر دارند، اما لاقل در یک یا دو ویژگی با هم شریک‌اند که توی دسته صندلی آن ویژگی را نداری. به این جهت در زمره گل‌ها راحت نمی‌دهیم. اگر این طور بود و لیبرالیسم‌ها داشتیم، پس باید سوسیالیسم هم یکی از انواع لیبرالیسم به حساب می‌آمد. اما اجازه نمی‌دهیم.

نیکویی: یعنی مرزهای میان مفاهیم شکسته می‌شود.

مصطفی ملکیان: بله در این صورت هر پدیده‌ای را بر هر پدیده‌ای می‌شود اطلاق کرد. بله لیبرالیسم‌ها داریم به این معنی است که لیبرالیسم‌هایی که داریم، همه ویژگی‌هایشان عین هم نیست. اما لاقل باید دست کم یک یا دو ویژگی عین هم داشته باشند که به اعتبار آن، بگوییم لیبرالیسم‌ها داریم و این خیلی سخن واضحی است و من تعجب می‌کنم که دوستان یا متوجه نیستند یا خود را می‌زنند به بی‌توجهی. ببینید وقتی می‌گوییم لیبرالیسم‌ها داریم، معنایش این است که همه‌ی مصادیق لیبرالیسم، عین هم نیستند، در آن ویژگی با هم اختلاف دارند، اما لاقل باید در یک یا دو ویژگی اشتراک داشته باشند، وگرنه سوسیالیسم و آنارشیسم هم سرشان را توی این خیمه می‌کنند و می‌گویند ما را هم از مصادیق لیبرالیسم به حساب بیاورید. ما به چه اجازه‌ای می‌گوییم شما را راه نمی‌دهیم؟ فرض کنید می‌خواهیم بنیم گرگ‌های عالم چه ویژگی مشترکی دارند. حرف آقایان مثل این می‌ماند که بگوییم برای اینکه بنیم تعریف گرگ چی است، گرگ‌های عالم را در بیابان جمع می‌کنیم تا بنیم آنها چه ویژگی مشترکی دارند، آن ویژگی مشترک را دایره‌ای قرار می‌دهیم برای تعریف گرگ. من می‌گویم اگر گرگ‌های عالم را جمع کردید، آن وقت یک روباهی هم گفت که من هم می‌خواهم بیایم توی این جمع، آن وقت راهش می‌دهید یا نه؟ حتما راهش نمی‌دهید. می‌گوید من چه گناهی کردم؟ می‌گوییم به‌خاطر این که ما گرگ‌های عالم را جمع کردیم، تو روباهی. می‌گوید خب گرگ‌های عالم را جمع کرده بودید، پس لاقل یک ویژگی را خودتان قبل از جمع کردن گرگ‌ها احراز کرده بودید. اگر هیچ ویژگی‌ای از گرگ‌ها احراز نکرده‌اید و می‌خواهید گرگ‌ها را در بیابان جمع کنید و یک ویژگی مشترکشان را بنید چیست، خب من را هم ببینید. اگر روباه را راهش ندادید، معلوم می‌شود که قبل از اینکه گرگ‌ها را در بیابان جمع کنید، لاقل یک ویژگی از گرگ‌ها را احراز کرده بودید که می‌گفتید اینها که می‌خواهند در بیابان جمع بشوند، لاقل این یک ویژگی را داشته باشند. اگر این را هم احراز نکرده باشید، روباه و الاغ



را هم باید راه بدهید. اما راه نمی‌دهید. چون لاقل یک ویژگی در این‌ها احراز کرده‌اید که به آن روباه می‌گویید برو بیرون از این صف. به آن الاغ هم می‌گویید برو بیرون، چون ما فقط گرگ‌ها را جمع کردیم. می‌خواهم بگویم هر وقت بخواهیم لیبرالیسم‌ها را در یک جا جمع کنیم، باید لاقل یک مؤلفه از لیبرالیسم را احراز کرده باشیم، وگرنه سوسیالیسم و آنارشیسم و اولیگارشیسم هم سرش را داخل این اردوگاه می‌کند. برای اینکه اینها را از آمار و سرشماری خود بیرون کنیم، باید به یک چیزی استناد بکنیم که لیبرالیسم‌ها باید در آن چیز مشترک باشند و شما آنارشیسم‌ها، سوسیالیسم‌ها و ... آن چیز را ندارید و بنابراین باید بروید بیرون. باید استناد به یک چیزی باشد تا بتوانیم به آنها بگوییم داخل نشوید. پس لیبرالیسم‌ها داریم، دموکراسی‌ها داریم. اما معنایش این است که دموکراسی‌ها همه‌ی ویژگی‌هایشان عین هم نیست، نه این‌که هیچ ویژگی‌شان عین هم نیست. وگرنه هر چیز دیگری می‌تواند بیاید و بگوید می‌خواهم بیایم در زمره دموکراسی. می‌گوییم نه تو این ویژگی را نداری. و خود این نظریه که وقتی می‌خواهیم لیبرالیسم‌ها را جمع کنیم باید یک چیز مشترکی داشته باشند، رد نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است.

نیکویی: وقتی سخن از ویژگی مشترک می‌گویید و مثلاً برای دموکراسی‌ها ویژگی مشترکی در نظر می‌گیرید که اگر یک نظام حکومتی فاقد آن باشد، دیگر نمی‌توان به آن دموکراسی گفت، و یا هنگامی که تاکید می‌کنید که قائم‌ی دینداری تعبد است و اگر تعبد نباشد دینداری محقق نمی‌شود، آیا این به معنای ذات‌گرایی ارسطویی نیست؟

مصطفی ملکیان: نه. سوال خوبی است. ببینید فارغ از این که ذات‌گرایی موضع قابل‌دفاعی باشد یا نه. باز آقایان یک پیش فرض دارند و آن این‌که اگر مدعایی لازم‌اش ذات‌گرایی بود، پس آن مدعا غلط است، چون ذات‌گرایی غلط است. درحالی که این مسلم نیست که ذات‌گرایی غلط است. ذات‌گرایی یک دیدگاه است. ممکن است درست باشد و ممکن است نادرست باشد. لزوماً این‌طور نیست که فکر کنید ذات‌گرایی یک فحش و دشنام است. یعنی کاملاً اثبات شده است که ذات‌گرایی مردود است، و اگر لازمه‌ی یک سخنی ذات‌گرایی بود، آن سخن هم مردود است. ذات‌گرایی یک دیدگاه در متافیزیک و مابعد الطبیعه فلسفه است، به تعبیری دیدگاهی در انتولوژی فلسفی است و ممکن است درست یا نادرست باشد. اما حالا من فرض می‌کنم که ذات‌گرایی نادرست هم باشد. باز هم لازمه سخن من ذات‌گرایی نیست. چون ذات‌گرایی می‌گوید همه‌ی اشیایی که نام واحد دارند، در عالم بیرون، لاقل یک ویژگی مشترک دارند، ذات‌گرایی می‌خواهد بگوید همه‌ی اشیایی که یک نام دارند، همه‌ی آب‌های جهان، یا همه‌ی صندوق‌های جهان یا همه‌ی دموکراسی‌های جهان، یا همه لیبرالیسم‌های جهان، یا همه‌ی دین‌های جهان، این‌ها در عالم تحقق بیرونی باید لاقل یک ویژگی مشترک داشته باشند که این ویژگی مشترک باید هم ثابت و هم واحد باشد. اگر شما معتقد باشید همه‌ی چوب‌های جهان در عالم واقع، در عالم تحقق خارجی یک ویژگی مشترک واحد ثابت دارند، آن وقت شما به ذات‌گرایی ارسطویی قائل هستید. اما من حرفام به معنای ذات‌گرایی نیست. چون من نمی‌خواهم بگویم همه‌ی چوب‌های عالم در عالم واقع لزوماً یک ویژگی واحد مشترک ثابت دارند. بلکه می‌خواهم بگویم ما ایرانیان وقتی لغت چوب را به کار می‌بریم یک ویژگی ثابت واحد مشترک را در نظر می‌گیریم و اطلاق نام چوب می‌کنیم. ما در کاربرد زبانی این را می‌گوییم. اگر باز ذات‌گرایی را نادرست می‌دانستیم، و حرف من را هم به معنای ذات‌گرایی می‌دانستیم، پس اگر ذات‌گرایی هم نادرست بود، فرهنگ‌های لغت نباید نوشته می‌شدند. با اینکه



ذات‌گرایی یعنی در عالم واقع بدون نام‌گذاری‌های ما، بدون باورهای ما در باب اشیاء، در عالم واقع بدون نام‌گذاری ما، بدون اعتبار ما درباره اشیاء، همه‌ی چوب‌های جهان در یک ویژگی واحد، مشترک و ثابت‌اند. به این می‌گویند ذات‌گرایی. ما این را نمی‌خواهیم بگوییم لزوماً. فارغ از درستی و نادرستی ذات‌گرایی. من اصلاً حرفم چیز دیگری است. لزوماً هم نادرست نیست. می‌خواهم بگویم فارغ از درستی و نادرستی ذات‌گرایی، وقتی ما ایرانیان لغت چوب را اطلاق می‌کنیم، بر اشیایی اطلاق می‌کنیم که گمان می‌کنیم در یک ویژگی مشترک‌اند، این خیلی فرق می‌کند. به تعبیر دیگری، مثال می‌زنم: در فرهنگ لغت، اصفهانی را چطور تعریف می‌کنند. می‌نویسند: کسی که در اصفهان به دنیا آمده باشد و یا بیش از نیمی از عمر خود را در اصفهان گذرانده باشد. این تعریف اصفهانی است. اما ممکن است الان وقتی شما دارید با من حرف می‌زنید، من نه می‌دانم شما در کجا به دنیا آمده‌اید، نه می‌دانم که بیشتر عمرتان را در کجا بوده‌اید. اما از لهجه‌تان متوجه می‌شوم که اصفهانی هستید. الان اطلاق اصفهانی بر شما به اعتبار فی‌الواقع نیست، من از لهجه‌تان می‌فهمم که اصفهانی هستید. فرق است بین اینکه ما کی لغت اصفهانی را اطلاق می‌کنیم، و این که در عالم آنتولوژیک اصفهانی یعنی چه. این دو تا حرف است.

نیکویی: یعنی ذات‌گرایی اسمی، نه ذات‌گرایی واقعی.

مصطفی ملکیان: بله، ما ذات‌گرایی اسمی را البته قائل‌ایم و من بارها گفته‌ام. فارغ از این که ذات‌گرایی رئال را قبول داشته باشیم یا قبول نداشته باشیم، ما ذات‌گرایی نامینال را قبول داریم، به قولی ما به Nominal Essentialism قائل‌ایم. یعنی وقتی می‌خواهد نامی اطلاق بشود، باید همه‌ی چیزهایی که می‌خواهیم نامی بر آنها اطلاق کنیم، باید یک ویژگی مشترک در اینها بدانیم.

نیکویی: وگرنه اصلاً زبان محقق نمی‌شود. چون مرز مفاهیم از بین می‌رود.

مصطفی ملکیان: دقیقاً. از این نظر من به نامینالیزیم یعنی به تعبیر بهتر به نامینال اسنشیا لیزم قائلم. یعنی ذات‌گرایی وقتی که می‌خواهیم اطلاق نام بکنیم. مثالی برایتان بزنم. قدما هر که را به تعبیر امروز ما اسکیزوفرنی و شیزوفرنی داشت، دیوانه یا مجنون می‌نامیدند، یعنی جن‌زده، دیوزده. بنابراین اطلاق نام مجنون و دیوانه بر کسی می‌کردند که حتماً به نظر خودشان جن‌زده و دیوانه باشد.

نیکویی: هر چند در عالم واقع شاید جن‌زدگی در کار نباشد.

مصطفی ملکیان: بله در عالم واقع جن‌زدگی در کار نیست. ولی به هر حال به هر کسی نمی‌گفتند دیوانه، به هر کسی که در خیابان می‌دیدند نمی‌گفتند که تو دیوانه‌ای. می‌گفتند اگر بخواهیم لغت دیوانه فارسی یا مجنون عربی را به کار ببریم. باید دیوزدگی یا جن‌زدگی را در او احراز کرده باشیم. با اینکه ما الان می‌دانیم که کسانی که اسکیزوفرنی و شیزوفرنی دارند، جن‌زده و دیوزده نیستند. بنابراین با اینکه پیش‌فرض آنتولوژیک‌شان غلط بود، ولی باز یک ویژگی را در نظر می‌گرفتند، وگرنه باید به همه‌ی انسان‌ها دیوانه می‌گفتند، ولی به همه‌ی انسان‌ها نمی‌گفتند دیوانه. بنابراین به همه‌ی انسان‌هایی که به خیال و به زعم خودشان جن‌زده بودند، می‌گفتند مجنون و دیوانه. اما به زعم خودشان، نه فی‌الواقع. من در یک سخنرانی که درباره ابن عربی کردم گفتم که از واقعیات زبان‌شناختی، واقعیات وجودشناختی را نمی‌توان استخراج کرد. اما بالاخره این واقعیت زبان‌شناختی وجود دارد که اگر آدمیان را بخواهیم مجنون بدانیم، باید یک ویژگی مشترکی وجود داشته باشد.



نیکویی: گفته شده است که نحوه‌های زیست مسلمانی یا به‌طور کلی نحوه‌های زیست دینی در تاریخ دینداری مختلف بوده است. مثلاً فرض کنید دینداری معیشت‌اندیش داشته‌ایم، دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش هم داشته‌ایم. در این میان شما کدام یک از این‌ها را دینداری به همان معنای کاربردی می‌دانید. وقتی که می‌گویید دینداری قائمه‌اش تعبد است و بدون تعبد نمی‌شود، و استدلال‌گرایی و عقلانیت را مخالف دینداری حساب می‌کنید، شما در مورد فیلسوفانی مثل ریچارد سوئین برن، آلوین پلاتینگا، ویلیام آلستون، جان هیک، رابرت آئودی و یا در دنیای خودمان با فیلسوفانی مثل ابوعلی سینا، ملاصدرا چه می‌کنید؟ اینها هم استدلال‌گرا بودند، عمیقاً عقلانی و فیلسوف مشرب بودند و در عین حال خودشان را هم متدین می‌دانستند، آیا در اینجا تعارض وجود دارد؟

مصطفی ملکیان: این که می‌فرمایند انواع دینداری داریم، مورد انکار من نیست. هرچند من در این سه قسمی که نام بردید، شک و شبهه‌های فراوان دارم و این تقسیم‌بندی را درست نمی‌دانم. اما در اینکه ما انواع دینداری داریم، شکی نیست. فقط این انواع در یک چیز باید مشترک باشند و آن دینداری است. باید انواع دینداری باشند. یعنی وقتی من انواع دینداری را می‌گویم، آن وقت نمی‌گویم تامس هابز یا برتراند راسل هم یکی از انواع دینداری را دارند. پس انواع دینداری داریم، اما این انواع باید در دینداری بودنشان مشترک باشند. حالا من می‌گویم این چیزی که مشترک است، تعبدشان است. شما می‌گویید تعریف‌تان را از کجا آورده‌اید؟ می‌گویم شما بروید به عرف اهل زبان مراجعه کنید. ببینید آیا مردم در هر زبانی به کسی که یه شخصی تعبد نداشته باشد، دیندار می‌گویند. اگر گفتند، من حرفام را پس می‌گیرم.

من می‌خواهم بگویم بله انواع دینداری داریم، مولانا دینداری‌اش مسلماً با محمدباقر مجلسی فرق می‌کند. دینداری علامه طباطبایی با آقای خمینی فرق می‌کند و دینداری این دو تا هم با آقای بهجت فرق می‌کند. اما همه‌ی این‌ها در تعبد مشترکند. بنابراین، انواع دینداری داریم و در کتاب‌های فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین و روانشناسی دین از انواع دینداری نام برده‌اند. خود من در درس‌های دانشگاهی درباره انواع دینداری بحث‌های فراوانی کرده‌ام. و حتی سال‌ها پیش مقاله‌ای درباره انواع دینداری در هفت آسمان نوشته‌ام. اما انواع دینداری. باید یک فرقی بین دینداری و نادینداری وجود داشته باشد. وگرنه باید بگوییم یکی از انواع دینداری هم دینداری هابز یا مارکس یا راسل است. چرا شما این‌ها را کنار می‌گذارید؟ چرا انگلس و لنین را کنار می‌گذارید؟ به‌خاطر اینکه می‌گویید این‌ها دینداری ندارند. حالا دینداری ندارند یعنی چی ندارند؟ آن چیز تعبد است.

نیکویی: یعنی شما ویژگی و معیاری به نام تعبد را مطرح می‌کنید که اگر نباشد، دینداری محقق نمی‌شود.

مصطفی ملکیان: بله. می‌گویم این تعبد را هم مولانا داشته است و هم مجلسی. کاری به آنتولوژی‌اش ندارم. در کاربرد زبانی به کسی که تعبد نداشته باشد، دیندار گفته نمی‌شود. یعنی اگر مولانا می‌گفت من سخن پیامبر را چون

سخن پیامبر است، قبول نمی‌کنم. یا مرحوم مجلسی می‌گفت من سخن پیامبر را از آن رو که پیامبر است، قبول نمی‌کنم. ما دیگر به اینها دیندار نمی‌گفتیم. کافر نبودند، اعدامشان نمی‌کردیم.

این یک نکته اما در مورد آن بحثی که کردند. من دو تا جواب باید بدهم که خیلی خیلی تعجب می‌کنم دوستان چنین چیزی می‌گویند. اولاً در باب ابن‌سینا مثلاً. در باب دیگر گذشتگان ما. یعنی کسانی که در دوران سنت زندگی می‌کردند، این یک جواب دارد. درباره آنها که امروزه زندگی می‌کنند یک جواب دیگر دارد. می‌خواهم این‌ها را از هم تفکیک کنم یعنی ریچارد سوئین‌برن‌ها را تفکیک کنم از بوعلی‌سیناها.

در دوران سنت، علوم و معارف بشری همان چیزی را می‌گفتند که متون وحیانی می‌گفتند. تعارضی بین آن‌چه کتاب‌های مقدس ادیان و مذاهب می‌گفتند، با آن‌چه که علم خارج از کتاب مقدس می‌گفت، وجود نداشت. یعنی طب جالینوسی و بقراطی که ربطی به کتاب مقدس نداشت، سخن از رطوبت و یبوست و حرارت و برودت می‌گفت، سخن از طبایع اربعه می‌گفت، از امزجه می‌گفت. کتاب مقدس هم همان حرف‌ها را می‌زد. هیئت بطلمیوسی سخن از آسمان‌های هفت‌گانه می‌گفت، کتاب مقدس هم سخن از آسمان‌های هفت‌گانه می‌گفت. گیاه‌شناسی و جانورشناسی غیر کتاب مقدس می‌گفت که هر گیاه یا جانوری نر و ماده دارد و کتاب مقدس هم می‌گفت که هر گیاه و جانوری نر و ماده دارد. فیزیک و زیست‌شناسی ارسطویی همان حرفی را می‌زد که کتاب مقدس می‌زد. مثلاً ارسطو در زیست‌شناسی‌اش می‌گفت که رحم زن فقط و فقط گلدانی است که آن دانه یا همان نطفه را رشد می‌دهد. یعنی دانه فقط دانه مرد است و رحم زن فقط ظرفی است که این دانه را رشد می‌دهد. ارسطو صریحاً در کتاب انیمالش به این قائل بود. خوب کتاب مقدس ما هم همین را می‌گفت. بنابراین آن چیزی که می‌خواهم بگویم این است که توجه به این بکنند که تا سال ۱۷۹۹ که ناپلئون که وارد مصر شد، جهان اسلام علوم سکولارش عین علوم دینی‌اش بود. یعنی آن‌چه متفکران آزاداندیش‌اش به آن رسیده بودند، عین آن چیزی بود که در قرآن بود. وقتی ناپلئون وارد مصر شد و یک هیئت عظیمی از دانشمندان و اهل فن و هنرمندان و فیلسوفان را وارد قاهره کرد و گفت بروید این جهان اسلام را با علوم و فنون جدید آشنا بکنید. آن وقت دیدیم که الان دیگر هیئت کوپرنیکی و هیئت تیکوپراهه، هیئت گالیله، هیئت کپلر و هیئت نیوتون، هیئت این پنج‌تا یک چیزی می‌گوید که کتاب مقدس ما آن را نمی‌گوید. یعنی کتاب مقدس ما تا آن زمان حرف بطلمیوس در هیئت را می‌زد. ولی حالا که علم هیئت رشد کرده دیدیم که کپرنیک و کپلر و تیکوپراهه و گالیله و نیوتون یک جور دیگر جهان را تفسیر می‌کنند غیر از کتاب مقدس ما. و بعد دیدیم طب جدید، جهان را و انسان را جوری تصویر می‌کند غیر از آن که بطلمیوس و جالینوس می‌گفتند. حال است که تعارض بین عقلانیت و تعبد رخ می‌دهد.

حالا برگردم به ابن‌سینا که در مثال آقایان بود. ابن‌سینا خودش هم به‌عنوان طبیب به همان طبعی خارج از قلمرو دین قائل بود (چون طب جالینوس و بقراطی را قبول داشت) که قرآن هم همان را می‌گفت. احادیث نبوی هم همان را می‌گفتند. او بین عقلانیت و تعبدش تعارضی پیش نمی‌آمد. او عقلانیتش یعنی آخرین دست‌آوردهای علم سکولارش یعنی آخرین دست‌آوردهای علم آزاداندیشانه‌اش، همان چیزی را می‌گفت که قرآن و احادیث نبوی می‌گفتند یا قرآن و احادیث معصومان شیعه می‌گفتند. بنابراین او بین عقلانیت و تعبدش به لحاظ فرآورده، فرقی نمی‌کرد. فرآورده وحی همان چیزی بود که فرآورده طب جالینوسی و بقراطی. بنابراین برای او تعارض بین عقلانیت و تعبد به لحاظ فرآورده پیش نمی‌آمد. اما امروز، ابن‌سینای امروزی، طبش، طب سکولارش، طبی که حاصل مساعی بشر است، یک چیزی می‌گوید اما کتاب مقدسش چیز دیگر می‌گوید. زیست‌شناسی‌اش می‌گوید که هر گیاه و جانوری لزوماً نر و ماده ندارد اما کتاب مقدسش می‌گوید هر گیاه و جانوری لزوماً نر و ماده دارد. هیئت کتاب



مقدسش می‌گوید آسمان هفت طبقه است. ولی هئیت جدید این را نمی‌گوید. اینجاست که به لحاظ فرآورده، تعارض پیش می‌آید.

بنابراین راجع به فیلسوفانی که در دوران قبل از دوران مدرن می‌زیسته‌اند. چون فرآورده‌های وحیانی با فرآورده‌های علم سکولار و آزاداندیشانه با هم ناسازگار نبود، بنابراین کسی مخبر و مضطر نمی‌شد بین انتخاب یا ترجیح یکی بر دیگری، چون هر دو یک چیز می‌گفتند. من هستم که امروز هیئت سکولارم یک کیهان را جوری تصویر می‌کند و قرآن یک جور دیگر تصویر می‌کند. طب امروزی یک جور بدن انسان را تصویر می‌کند و قرآن هم یک جور دیگر. حالا من بین فرآورده‌ها ناسازگاری می‌بینم. من الان مشکل پیدا می‌کنم. آن‌ها که این مشکل را نداشتند.

پس نکته اول که می‌خواستم بگویم این است که در دوران سنت که متون مقدس در آن دوران نوشته شده است، چه متون مقدس هندویی، چه متون مقدس بودایی، چه مسیحی، چه یهودی، چه اسلام، فرقی نمی‌کند. متون مقدس ادیان ده‌گانه جهان یعنی یهودیت و اسلام و مسیحیت و آیین زرتشت و کنفوسیوس و آیین دائو و جین و شینتو، اینها متون مقدسشان در دوران سنت و قبل از دوران مدرن نوشته شده بود. بنابراین حرف‌هایی در آن‌ها می‌آمد که با علم سکولار آن روز ناسازگاری نداشت. ما الان مشکل داریم. ما الان فیزیک‌مان، شیمی‌مان، زیست‌شناسی‌مان، روانشناسی‌مان، جامعه‌شناسی‌مان، اقتصادمان، فلسفه‌مان، تاریخ‌مان همه این‌ها دست‌آوردهایی پیدا کرده است در عالم سکولار که نظیر این‌ها در متن مقدس با هم ناسازگاری دارد. این به لحاظ فرآورده.

اما به لحاظ فرآیند، حتی در زمان ابن‌سینا هم «حسن می‌گوید الف ب است، پس الف ب است» استدلال درستی نبود. یعنی ابن‌سیناها و فارابی‌ها به لحاظ فرآورده مشکل نداشتند، اما اگر به لحاظ فرآیند بخواهیم در نظر بگیریم، آن‌ها قبول داشتند که الف ب است، به این دلیل که الف ج است و ج ب است، استدلال درستی است ولی الف ب است چون x گفته است که الف ب است، استدلال درستی نیست. آیا هیچ وقت در منطق فارابی، در منطق خواجه نصیر طوسی، الف ب است چون x گفته است که الف ب است، این استدلال صحیح تلقی می‌شد؟ هیچ کتاب منطقی شما دارید که از فارابی یا ابن‌سینا یا کندی یا خواجه‌نصیر یا میرداماد یا صدرای شیرازی یا شیخ اشراق به یادگار مانده باشد که در آن گفته باشند که یکی از روش‌های استدلال درست هم این است که بگوییم الف ب است نه چون الف ج است و ج ب است بلکه چون x گفته است که الف ب است؟ پس به لحاظ فرآورده مشکل نداشتند اما به لحاظ فرآیند، چرا آن هم مشکل داشتند و از این نظر بود که من ادعا کردم که من تنها فیلسوف جهان اسلام را محمد بن زکریای رازی می‌دانم چون همه غیر از محمد زکریای رازی گاهی حرفی می‌زدند که گویی الف ب است چون x می‌گوید که الف ب است، درست است.

نیکویی: مثل ماجرای معاد جسمانی درباره بوعلی‌سینا؟

مصطفی ملکیان: بله، لذا گفتم این‌ها الاهدان هستند، نه فیلسوف. فحش هم به این‌ها ندادم. الهی‌دادن فحش نیست. می‌خواهم بگویم این‌ها در حوزه الاهیات و کلام قدم می‌زدند، نه در حوزه فلسفه. اما درباره زکریای رازی اینجور نیست. زکریای رازی می‌گوید من از اول تعیین تکلیف بر خودم نکردم که حتما خدا وجود دارد. می‌روم سراغ ادله ببینم ادله مثبت خدا قوی‌ترند یا ادله نافی خدا. ادله مثبت زندگی پس از مرگ یا ادله نافی زندگی پس از مرگ و به همین ترتیب.



اما درباره فیلسوفان دوران مدرن مثل ریچارد سوئین‌برن و پلاتینینگا و امثال ذلک که اینها می‌گویند ما استدلال‌گرایییم و استدلال هم دارند و بعضی هم فیلسوف تحلیلی هستند، اما می‌گویند ما متدین هستیم. درباره اینها من دو نکته باید بگویم: یکی اینکه اگر حاصل فلسفه‌ورزی من اثبات وجود خدا شد، و من معتقد شدم که پس خدا وجود دارد، من را باید بگویند یک فیلسوف قائل به وجود خدا، نه یک متدین. مثل اینکه پیش فرض این دوستان این است که اگر کسی فیلسوف باشد حتما باید ملحد باشد. آن وقت می‌گویند ریچارد سوئین‌برن یا پلاتینینگا هم فیلسوف است و هم ملحد نیست. ببینید این که من از راه فلسفه به این برسم که خدا وجود دارد، حرفی است، و این که از راه تعبد یا از طریق ایمان آوردن و کشف و شهود عرفانی به این برسم که خدا وجود دارد، حرف دیگری است. اگر تو به عنوان یک عارف، که دارای تجربه عرفانی هستی بگویی خدا وجود دارد و من به عنوان یک فیلسوف قائل شدم که خدا وجود دارد و یک کسی از راه ایمان گفت که خدا وجود دارد و یک کسی از راه تعبد گفت که خدا وجود دارد، هر چهارتایمان معتقدیم که خدا وجود دارد، ولی این هر چهارتای ما را متدین نمی‌کند. فقط آن کسی را که از راه تعبد گفته خدا وجود دارد، متدین می‌کند. این‌ها فکر کرده‌اند که فیلسوف به محض اینکه فیلسوف شد حتما باید به «خدا وجود ندارد» برسد. یک کسی هم ممکن است با استدلال فلسفی برسد به اینکه «خدا وجود دارد». اما هیمن‌طور که اگر کسی با کشف و شهود عرفانی رسید به این که خدا وجود دارد، فرق می‌کند با کسی که ایمان آورده به اینکه خدا وجود دارد و فرق می‌کند با کسی که از راه تعبد گفته که خدا وجود دارد؛ خوب به همین ترتیب فرق می‌کند با کسی که از راه استدلال فلسفی رسیده به «خدا وجود دارد». بنابراین اول چیزی که می‌خواهم راجع به این آقایان بگویم این است که این‌ها فیلسوفانی بوده‌اند که به زعم خودشان ادله اثبات وجود خدا یا ادله اثبات زندگی پس از مرگ به نظرشان قانع‌کننده بوده است. بنابراین این‌ها می‌شوند فیلسوفان قائل به وجود خدا. فیلسوفان قائل به زندگی پس از مرگ. ما از راه‌های عیدیه‌ای می‌توانیم به وجود خدا قائل باشیم. مگر در فرهنگ خود ما فرق نگذاشته‌اند بین عین‌الیقین و علم‌الیقین و حق‌الیقین؟ گفته‌اند کسی که در فیزیک و زیست‌شناسی به او یاد داده‌اند که آتش نسوج بدن را می‌سوزاند این علم‌الیقین دارد. کسی که می‌بیند که دست کسی در آتش سوخت، این عین‌الیقین دارد. و کسی که دست خودش در آتش رفت، این حق‌الیقین دارد. هر سه تا به یک گزاره قائل‌اند، اما فرق است که من از راه ذهن و در کلاس‌های فیزیک و شیمی و بیوشیمی و زیست‌شناسی یاد بگیریم که آتش با دمای ۱۴ درجه این نسوج را از بین می‌برد و کسی که ببیند که کسی خدای ناکرده در آتش می‌سوزد و وقتی که خودم دارم در آتش می‌سوزم. این‌ها یک فرآورده به من می‌دهند اما از سه راه این فرآورده را به من می‌دهند. و از این نظر می‌گفتند که فکر نکنید هر کسی که علم‌الیقین دارد عین‌الیقین هم دارد. و هر که عین‌الیقین دارد، حق‌الیقین هم دارد، با اینکه فرآورده‌اش یک چیز بود. خوب به همین ترتیب در باب وجود خدا یا زندگی پس از مرگ، یک فیلسوف، یک عارف و یک متعبد، هر سه می‌توانند معتقد باشند که خدا وجود دارد، زندگی پس از مرگ وجود دارد. ولی همه‌ی این‌ها متدین نمی‌شوند. متدین یکی از این‌هاست. بقیه‌شان عارف قائل به وجود خداست. فیلسوف قائل به وجود داست و به همین ترتیب.

اما نکته دوم که حتی برای خود این آقایان یعنی خود ریچارد سوئین‌برن، خود الوین پلاتینینگا و امثال ایشان فکر می‌کنند که دو سه تا گزاره‌ی درشت را وقتی در آن با کتاب مقدس وفاق داشته باشند، دیگر کار تمام است، این شد دیندار. بله من هم فرض کنید یک فیلسوفم که به "خدا وجود دارد" قائلم. به "زندگی پس از مرگ وجود دارد" قائلم. اما من قائل نیستم که "علیها تسعه عشر"، قائل نیستم که "جهنم ۱۹ تا دروازه‌بان دارد". اگر بخواهم متعبد باشم، باید "علیها تسعه عشر" را هم قبول داشته باشم. من به پلاتینینگا می‌گویم به زبان حال و قال، تو فکر کردی تا



اثبات وجود خدا کردی و تا اثبات زندگی پس از مرگ کردی، شدی مسیحی؟. تو اگر "فیلسوف" مسیحی هستی باید تبدیل جوهری در عشای ربانی را هم اثبات کنی. شما می‌گویید نان و شرابی را که در عشای ربانی می‌خوریم به محض اینکه از گلویمان پایین رفت، نانش تبدیل به جسم عیسی و شرابش هم تبدیل به خون عیسی می‌شود. تو (اگر راست می‌گویی که هم فیلسوفی و هم دیندار) تثلیث را اثبات کن. این‌ها فکر می‌کنند همین که چهار تا قضیه شسته رفته و پاک و پاکیزه، یعنی زندگی پس از مرگ، نحوه اختیار برای آدمی و نظام اخلاقی جهان اثبات شد، دیگر همه را قبول داری.

من به روشنفکر دینی می‌گویم. تو فکر نکن تا اثبات وجود خدا به شیوه عقلی کردی، (با وجود این که من فکر می‌کنم به شیوه عقلی هم نمی‌شود اثبات کرد) ولی سلمنا که اثبات کردی، تو باید اثبات وجود جن هم بکنی. اثبات وجود شیطان هم بکنی. اثبات وجود ملائکه را هم بکنی. اثبات نبوت پیامبران را هم بکنی. تو باید سد یا جوج و مأجوج را هم اثبات کنی. تو باید اصحاب کهف را هم قبول داشته باشی. این‌ها را اثبات بکن، بعد بگو که من متدینم. تو کدوم متدینی؟ تو فکر کردی که چهار تا قضیه شسته و رفته و تمیز را اثبات کردی، آن وقت متدینی. متدین کسی است که بگوید من همه این کتاب مقدس را قبول دارم.

بله ممکن است که تفسیرم متفاوت از تفسیر دیگری باشد. آن حرف دیگری است که بعداً در بحث‌هایم خواهم گفت. اما بالاخره تو باید کتاب مقدس را قبول داشته باشی. تو جن را هم باید قبول بکنی. تو اصحاب کهف را هم باید قبول کنی. تو باید هفت آسمان را قبول کنی. تو باید امر خدا به ابراهیم که سر پست را ببر را قبول بکنی. کشته شدن آن جوان به دست عبد صالح یعنی خضر را استدلال برایش بیاوری. تو فکر کردی چهار تا قضیه شسته و رفته و پاک و پاکیزه را استدلال کردی دیگر کار تمام شد؟ با اینکه من معتقدم آن چهار تا قضیه پاک و پاکیزه هم استدلال عقلی به سودش وجود ندارد. حالا سلمنا که وجود دارد. بقیه را چه کار می‌کنی؟ تو صرف اینکه در چند گزاره با آوردگان ادیان و مذاهب مشترکی، نشان نمی‌دهد که مؤمنی به آنچه که آن‌ها گفته‌اند یا متعبدی به آنچه که آن‌ها گفته‌اند، این را نشان نمی‌دهد.

من همان وقت که پلانتینگا آمده بود ایران. من هیچ وقت زیر بیرق این‌ها سینه نمی‌زدم. این‌ها که می‌رفتند با وی عکس می‌گرفتند و عکس‌شان را این طرف و آن طرف منتشر می‌کردند به این‌ها گفتم که به ایشان بگویید که تبدیل جوهری در عشای ربانی را هم باید عقلانی‌سازی بکنی. چرا نمی‌کنی؟.

بنابراین این‌ها را من نمی‌توانم قبول کنم. من می‌گویم پلانتینگا تو وقتی مسیحی هستی که بتوانی تثلیث را هم عقلانی‌سازی بکنی. آن وقت می‌توانی بگویی من فیلسوف هستم. وگرنه باید بگویی که فیلسوفی هستم که چند تا از گزاره‌هایی که به آنها قائلم عین گزاره‌های کتاب مقدس است. همین و بس. یا اگر گفتمی که نه همه‌اش را قبول دارم، با اثبات دو سه تا گزاره نمی‌توانی این ادعا را بکنی. باید تمام این گزاره‌های عجیب و غریبی را که در کتاب مقدس شما مسیحیان آمده است، اثبات کنی. شما کتاب عهد عتیق را هم قبول دارید، پس تو باید تمام محتوای آن را هم قبول کنی. تو باید قبول کنی که به امر یوشع خورشید در آسمان فلان شد و تو باید داستان داود را قبول کنی و تو باید داستان سلیمان را قبول کنی.

نیکویی: دکتر عبدالکریم سروش در نقد دیدگاه شما گفته‌اند که شما وقتی می‌گویید گوهر دین یا دینداری تعبد است، می‌خواهید خطی بکشید بین عرصه دین و عقلانیت، اما این خط‌کشی تقریباً ناممکن است. شما در تمام عرصه‌های دیگر مانند علم، فلسفه و جاهای دیگر مخلوطی از تعبد و تعقل



را می‌بینید. ما یک چنین چیزی که یک جا خالص تعبد باشد و یک جا خالص عقلانیت، نداریم، یعنی هم در عالم علم و هم در عالم فلسفه، هم در عالم دین و دینداری در همه اینها مخلوطی از تعبد و تعقل است. ایشان این اشکال را هم گرفته‌اند که مدعای شما مبنی بر این که دین تعبدی است، حرف غریبی است. پس این همه متکلمین چه کار می‌کردند؟ آنها استدلال می‌کردند. ممکن است شما استدلال‌های متکلمان را قبول نداشته باشید، ولی آنها فرآیندشان فرایند عقلانی بوده است. یعنی حتی اگر در استدلال خطا می‌کردند نمی‌توانیم بگوییم که این‌ها متعبد بوده‌اند. این در عالم دین. اما در عالم علم هم گفته‌اند که خوب، آبجکتیوترین فرآورده عقل همین علم جدید است که حتی از فلسفه تحلیلی هم تحلیلی‌تر است. ما در آنجا هم تعبد داریم. هم تعبد داریم هم تعقل داریم. هم حقیقت است و هم خرافه. یک مخلوطی است. آقای سروش اشاره کرده‌اند به مفهوم علم تعبدی، که چه بسا یک عالمی دانشی را فرامی‌گیرد، از همان اول در حال آموختن است و فقط هم کارش تعبد است و به این شکل کارش پیش می‌رود و ما به این می‌گوییم عالم علوم تجربی، نمی‌گوییم شخص متعبد و به طور خلاصه خط مرزی که شما دارید ترسیم می‌کنید، روی در واقعیت ندارد و فرق و فارق ستبری بین عرصه‌های دین و فلسفه و عقل گذاشتن یک مقدار مشکل است. می‌خواستم یک توضیحی بفرمایید.

مصطفی ملکیان: خوب، در هر دو جهت من اشکال دارم. در جهت اول که اشاره کرده‌اند به متکلمان و الهی‌دانان و گفته‌اند که این‌ها استدلال می‌کردند. بله فرق استدلال الاهیاتی یا کلامی با استدلال فلسفی در این است که در استدلال الاهیاتی و کلامی، مدعا اول پذیرفته شده است و بعد شخص به زرادخانه فکری و علمی خود رجوع می‌کند و مواد و مصالحی از آن بیرون می‌کشد که همان مدعای قبلا پذیرفته شده را اثبات کند. این غیر از بحث فلسفی است که اگر شما واقعا فیلسوف باشید، و از شما در آغاز کار پرسند که الف ب است یا ب نیست، می‌گویید که فعلا نمی‌دانم. باید بروم ببینم که ادله کسانی که می‌گویند الف ب است، کدام است و ادله کسانی که می‌گویند الف ب نیست، کدام است. هر کدام از این دو دسته از ادله را قوی‌تر یافتم به نتیجه آن ادله ملتزم می‌شوم. به تعبیری دیگر عقلانیت، سیر آزاد فکر است. ولی آنچه متکلمان می‌کنند، سیر آزاد فکری نیست. آنها اول مدعایشان را تعیین کرده‌اند. یعنی یک متکلم مسیحی یا یهودی یا مسلمان، اول می‌داند که از «خدا وجود دارد» می‌خواهد دفاع کند. بعد به زرادخانه فکری‌اش رجوع می‌کند، و هرچه را که متناسب و مساعد با «خدا وجود دارد» دید، بیرون می‌کشد و سامان می‌دهد و به نظر خودش استدلال می‌کند بر وجود خدا. این استدلال، استدلال نیست، دلیل تراشی است، یعنی به اصطلاح استدلال است. اگر استدلال می‌کنی، باید مدعا را از اول تعیین کنی که چیست. حالا از کجا این را می‌گوییم، از اینجا می‌گوییم که اگر شما همه ادله یک متکلم مسلمان را از او گرفتید، او دست از دینش برنمی‌دارد. نهایتش می‌گوید ادله‌ای که من به سود مدعیات دینی‌ام داشتم، ادله وافی به مقصود و موفق نبودند. درست است؟ اما یک فیلسوف از آن رو که فیلسوف است، اگر استدلالش را از او گرفتید، دست از مدعایش برمی‌دارد. همین الان خطاب به دکتر سروش که این را فرمودند، عرض می‌کنم اگر من ادله‌ای را که شما برای اثبات وجود خدا و اثبات زندگی پس از مرگ و اثبات نبوت عامه و اثبات نبوت پیامبر اسلام دارید، از شما گرفتیم، شما



دیگر از آن لحظه به بعد التزام و تقیدتان از اسلام را برمی‌دارید؟ یا نهایتش این را به من می‌گویید که پس معلوم می‌شود که ادله من وافقی به مقصود نبوده است؟ علامت این که تو فیلسوفی یا الهی‌دان، این است که وقتی دلیلت از دستت گرفته شد، چه می‌کنی. یک فیلسوف وقتی دلیلش از دستش گرفته شد می‌گوید عجب! من تا الان معتقد بودم به وجود خدا، اما الان که می‌بینم ادله نافیان وجود خدا قوی‌تر است، من دیگر به وجود خدا معتقد نیستم. یا لادری‌ام یا اصلاً معتقدم به عدم وجود خدا. اما یک الهی‌دان نهایت کاری که می‌کند، این است که می‌گوید: عجب! پس برای مدعیات دینی که من داشتم این ادله‌ای که دارم وافی به مقصود نیست، باید بروم به دنبال ادله دیگری که یک جوری اثبات کنم. من یک بار دیگر گفته بودم که فرض کنید اگر کسی ادله اثبات وجود خدا را از آقای دکتر سروش گرفت، اگر فیلسوف باشند، می‌گویند خب پس من بعد از این یا معتقد به وجود خدا نیستم یا لادری‌ام یا اصلاً معتقد می‌شوم به عدم وجود خدا. اما اگر گفتند که پس معلوم می‌شود که این ادله وافی به مقصود نبوده است، در این صورت نمی‌توانند بگویند که من فیلسوف هستم بلکه باید بگویند متکلم‌ام. باید بگویند هنوز به آن سخنی که قرآن گفته، تعبد ورزیده‌اند ولی خب دلیلیم ناتمام است. متکلم از آن رو که متکلم است، نهایت کارش به اینجا می‌رسد که «الکفیه مجهوله و السؤال بدعت». می‌گوید نمی‌دانیم که چگونه قیامت وجود دارد، ولی می‌دانیم که وجود دارد.

بگذارید از آن واضح‌تر بگویم. می‌گویم بسیار خوب همین الان آقای دکتر سروش برای این مدعا که تعداد دروازه‌بانان جهنم نوزده‌تاست، دلیل اقامه کنند. ایشان که می‌گویند ما دلیل داریم. خوب دلیل اقامه کنند. برای وجود شیطان دلیل اقامه کنند. من همین الان مطالبه دلیل می‌کنم. بر وجود ملائکه دلیل اقامه کنید. بر نبوت پیامبر اسلام دلیل اقامه کنید. اگر شما دلیل اقامه نکردید یا دلیل تان تضعیف شد، اگر فیلسوف باشید و عقلانی، باید دست از خود مدعا بردارید.

نیکویی: هرچند ممکن است رد هم نکنید، ولی دست‌کم باید موضع لادری بگیرید.

مصطفی ملکیان: بله دست‌کم‌اش لادری است. البته اگر آن مدعیاتی که به نفع‌اش نمی‌توانید دلیل اقامه کنید، یا دلیل تان ضعیف است، اگر خردستیز یا خردگریز مرجوح باشند که اصلاً باید دست از مدعا بردارید و به نقیض مدعا روی بیاورید. در اینجا لادری‌گری هم معنا ندارد. باید به نقیض مدعا معتقد باشید. ولی حالا فرض کنیم که خردستیز یا خردگریز مرجوح نباشند، نهایتش این است که لادری بشوید. اما اگر گفتند که ما نهایتش می‌گوییم ما جوابش را نمی‌دانیم ولی هنوز هم معتقدیم که محمد بن عبدالله پیامبر خداست، من می‌گویم فرق فیلسوف و متکلم در همین جا آشکار می‌شود.

اما یک چیز دیگری گفتند در باب علم جدید. دو تا خطای بزرگ در اینجا وجود دارد. در علم جدید ما دو تا پدیده دیگر داریم که هیچ‌کدام تعبد نیست. یک پدیده البته رجوع به متخصص است. شکی ندارد که در علم اساساً، رجوع به متخصص داریم. در زندگی عادی هم وجود دارد. شما در زندگی عادی تان وقتی اتومبیل تان نیاز به تعمیر دارد، به یک مهندس مکانیک یا تکنسین مراجعه می‌کنید و اگر او چکش را برداشت و زد به اتومبیل، شما هیچ اعتراضی هم نمی‌کنید، چون او را متخصص می‌دانید. یا وقتی که شما می‌روید به استاد سه‌تار رجوع می‌کنید و به شما می‌گوید سه‌تا را اینجور بگیر در دستت و اینجور زخمه بزنی، خوب شما سخنش را می‌پذیرید. این را می‌گویند رجوع به متخصص، که در عرف همه عالم‌ان علوم بشری وجود دارد و در عرف ما مردم کوچه و بازار هم وجود دارد



که برای هر چیزی به متخصص‌اش رجوع می‌کنیم. اما رجوع به متخصص غیر از تعبد است. من نزدیک به ۱۶-۱۷ سال پیش گفته‌ام که سه تا تفاوت میان این دو وجود دارد و این در آن مصاحبه‌ای که آن سال‌ها با کیان داشتم چاپ شده است. این را خطاب به آخوندها هم می‌گویم که همیشه می‌گویند ما روحانیون متخصصان علوم دینی هستیم، پس از ما حرف‌شنوی داشته باشید. می‌گوییم که شما متخصص علوم دینی به این معنا که من الان گفتم نیستید. شما از ما تعبد می‌خواهید. وقتی شما رجوع به متخصص می‌کنید، سه تا چیز مورد توجه است. یکی اینکه وقتی استاد موسیقی می‌گوید اینجوری سه‌تار را در دست بگیر و اینجوری زخمه بزنی، و شما می‌پذیرید، به سه جهت در این پذیرش شما عقلانیت وجود دارد. یک جهت این است که این آقا ده‌تا، بیست‌تا، صدتا یا هزارتا آدم از زیر دستش فارغ‌التحصیل موسیقی شده‌اند. آن‌ها قرینه و شاهدهی هستند بر این که آن سخنی که می‌گوید، سخن یک متخصص است. چون می‌دانید که پنج شش تا از رفقایتان از زیر دست ایشان سه‌تار نواز قابلی شده‌اند. نکته دوم این است که همکاران ایشان هم می‌گویند که بله ایشان صلاحیت تدریس و تعلیم را دارد. نکته سوم این است که شما هر جور دیگر هم سه‌تار را در دست بگیرید و هر جور دیگر زخمه بزیند، خودتان می‌بینید که صدایی به آن خوشی از سه‌تار بیرون نمی‌آید.

این سه تا یک آدم را متخصص می‌کند. یکی اینکه ما بدانیم آنهایی که از زیر دست او بیرون آمده‌اند، خودشان موسیقی‌دانان بزرگی شدند. دوم اینکه همکارانی تصدیق کنند و سوم هم اینکه ما راه‌های دیگر را طی کنیم ولی به نتیجه نرسیم. اما وقتی شما به بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب رجوع می‌کنید، نمی‌توانیم بگوییم رجوع به متخصص کرده‌اید. چون اولاً ما نمی‌توانیم بفهمیم که این‌هایی که فارغ‌التحصیلان این مکتب‌اند، این‌ها چه کامیابی یا موفقیتی به دست آورده‌اند. چرا؟ چون تا وقتی فرجام‌شناختی باشد و بگویند که پس از مرگ معلوم می‌شود که اینها اهل نجات‌اند و آنها اهل هلاک‌اند، ما نمی‌توانیم بفهمیم که کی موفق بوده و کی ناموفق بوده است. دوم این که بنیانگذاران ادیان و مذاهب هیچ‌کدام همکاران خودشان را تایید نمی‌کنند. بودا محمد را تایید نمی‌کند. محمد بودا را تایید نمی‌کند. برخلاف ۲۰ تا استاد موسیقی که همکار خود را تایید می‌کنند که بله ما ایشان را تایید و تصدیق می‌کنیم گواهی می‌کنیم که ایشان استاد این فن‌اند. اما آنها تصدیق نمی‌کنند چون مدعیاتشان با هم ناسازگار است. محمد به معاد قائل است، بودا به تناسخ قائل است، آیین هندو به تناسخ قائل است. آنها معاد را رد می‌کنند، این‌ها تناسخ را رد می‌کنند. یکی‌شان اصلاً به خدای متشخص قائل نیست. مطلقاً به خدای متشخص قائل نیست. مثل فرقه‌هایی از آیین هندو و کل آیین بودا و کل آیین دائو. اینها نمی‌توانند همدیگر را تایید کنند. همیشه همدیگر را رد می‌کنند. حتی در سنت‌های دینی ادیان غربی هم که به نظر می‌آید یک شباهت‌هایی با هم دارد، مدعیات همدیگر را قبول ندارند. تثلیثی را که در مسیحیت وجود دارد، بنیانگذار اسلام قبول نداشت. توحیدی را که بنیانگذار اسلام قبول داشت، مسیحیان قبول ندارند. این هم نکته دوم. اما نکته سوم: شما می‌گویید ما هرجوری موسیقی را زدیم، دیدیم که آن صدایی که استادمان می‌گفت از آن بیرون نیامد. این هم در مورد بنیانگذاران ادیان و مذاهب وجود ندارد. چرا؟ من راه‌های دیگر زندگی را هم دیده‌ام که کسانی که حرف‌شنوی از محمد بن عبدالله نداشتند، آن‌ها آن راه‌ها را در پیش گرفتند و ما ندیدیم که کسی بگوید این‌ها ناموفق بودند، این‌ها وقتی آلت موسیقی را یک جور دیگر دستشان گرفتند، صدای خوش از آن بیرون نیامد. اصلاً و ابداً اینجور وجود ندارد.

اگر این سه تا شرط را ما جایی داشته باشیم، رجوع به متخصص داریم. شما وقتی در فیزیک، فعلاً سخن آنستاین را می‌پذیرید، با اینکه هنوز به آن مرتبه والا نرسیده‌اید که بتوانید خودتان اجتهاداً سخن او را بپذیرید، این سه تا را در او می‌بینید. دست‌پرودگان آنستاین را می‌بینید که چه فیزیکی‌دانان بزرگی هستند، می‌دانید که



فیزیک‌دانان دیگر هم قبول دارند که آنشتیان فیزیک‌دان بزرگی است. و می‌بینید که اگر حرف آنشتاین را نخواهید بپذیرید به توالی فاسد دچار می‌شوید. این در یک مکانیک اتومبیل هم هست. اگر مکانیک اتومبیل‌تان، اگر یک جراح، هر عمل جراحی که کرده به فوت آن بیمار منجر شده باشد، یعنی نتیجه کارش را ببینید که ناموفق است، نمی‌گویید که ایشان متخصص اند و من دارم رجوع به متخصص می‌کنم. شما جان خود و همسر و فرزندان را در اختیار یک جراح می‌گذارید، به دلیل اینکه اولاً از هر صد تا عمل جراحی اش ۹۵ تا موق بوده است. پنج تا ناموفق بوده است. پس فرآورده کارش را می‌بینید. بعد هم جراح‌های دیگر تایید می‌کنند که ایشان جراح است. اگر یک جراحی را یک جراح دیگر تأیید نکرد، به او اعتماد نمی‌کنید. فرض کنید یک کسی آمد و گفت من جراح مغز و اعصاب هستم، اگر هیچ پزشک و جراحی تأیید نکند که ایشان جراح است، شما هیچ‌وقت سریع خودتان و بدنتان را در اختیار او قرار نمی‌دهید. سوم هم اینکه شما جراحی‌های دیگری کرده‌اید که ناموفق بوده، ولی دیده‌اید که جراحی ایشان موفق است..

بنابراین من رجوع به متخصص را از مقوله‌ی تعبد نمی‌دانم، چون این سه تا شرط در آن وجود دارد. اما وقتی ما رجوع می‌کنیم به بودا، به عیسی، این سه تا شرط را نداریم که بگوییم این سه تا شرط را فهمیده‌ایم و از این نظر رجوع ما به عیسی و بودا هم رجوع به متخصص است.

یک چیز دوم هم در این بین وجود دارد که با تعبد فرق دارد و آن ایمان است. ما نسبت به اصول موضوعه، اصول متعارفه، اصول بدیهی ایمان می‌آوریم، نه تعبد. یعنی الان من و شما در برابر بارکلی که می‌گفت شاید کل عالم خارج بر ساخته‌های ذهن من و شما باشد، چنان زندگی نمی‌کنیم که گویی اینجور است. الان من وجود شما را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی و باورهای خودم می‌دانم. می‌گویم اگر ذهن من هم از میان برورد، ادراکات ذهنی من هم از میان بروند، باورهای من هم درباره ایشان عوض بشوند، ایشان سر جای خودشان باقی هستند. یعنی من شما را مستقل از ذهن، ادراکات ذهنی و باورهای ذهنی خودم می‌دانم. مستقل می‌دانم. با این اینکه چه بسا هنوز هیچ دلیلی در رد حرف بارکلی ندارم. این هفت میلیارد انسان روی زمین تقریباً می‌توانم بگویم که همه‌شان جهان خارج را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی و باورهای خودشان می‌دانند. اما ایمان دارند به این نکته. و من بارها گفته‌ام که در گزاره‌های خردگرای مساوی همیشه جا برای ایمان داریم. اما این تعبد نیست. نگفته‌ایم که ما به وجود عالم خارج مستقل از ذهن خودمان باور داریم چون فلان کس گفته است. نه، خودمان به این موضع رسیده‌ایم.

من بارها گفته‌ام، به مقتضای اخلاق باور گزاره‌های خردپذیر را باید قبول کرد، گزاره‌های خردستیز را باید رد کرد و گزاره‌های خردگرای هم سه حالت پیدا می‌کنند: خردگرای راجح که ملحق می‌شوند به خردپذیرها و باید قبولشان کرد. خردگرای مرجوح که ملحق می‌شوند به خردستیزها و باید ردشان کرد. اما خردگرای مساوی هم داریم که این‌ها جای ایمان است. ما به خردگرای مساوی ایمان می‌آوریم. اما ایمان غیر از تعبد است. تعبد می‌گفت: معتقدم الف ب است، چون فلانی گفته الف ب است. نه، اینجا "چون فلانی گفته" نداریم. چون خودم به این موضع رسیده‌ام که با یک خردگرای مساوی سر و کار دارم. خردگرای مساوی معنایش این است که سرسوزنی عقل نظری به طرف هیچ‌کدام از طرفینش میل بیشتر ندارد. پس هر طرفش را قبول بکنم، خلاف عقل نظری کاری نکرده‌ام. چون عقل نظری کاملاً ساکت است و حکمی نکرده که من خلافش عمل کرده باشم. اینجا عقل عملی می‌گوید آن طرفی را تلقی کن به عنوان صادق (نه صادق بدان) که نیازهای روانشناختی تو را بیشتر برآورده می‌کند. ما اگر جهان بیرون را مستقل از قوای ادراکی و ذهن و باورهای خودمان بدانیم، نیازهای روانشناختی‌مان بیشتر برآورده می‌شود، تا اینکه من فکر بکنم که الان شما را در ذهن خودم می‌سازم. بنابراین ایمان آورده‌ام به وجود



استقلالی عالم خارج. اما تعبد نکرده‌ام، بلکه ایمان آورده‌ام به این. ایمان جایش وقتی است که ما با خردگریز مساوی و برابر سروکار داریم.

در علوم ما البته ایمان داریم. در علوم ما به اصول موضوعه، اصول متعارفه و بدیهیات ایمان داریم. اما ایمان با تعبد فرق می‌کند. من هرگز نگفته‌ام که ایمان با عقلانیت ناسازگار است. گفته‌ام تعبد با عقلانیت ناسازگار است. تعبد با عقلانیت ناسازگار است، اما نه رجوع به متخصص با عقلانیت ناسازگار است و نه ایمان با عقلانیت ناسازگار است. ما در علوم رجوع به متخصص داریم، ایمان هم داریم معمولا عالمان هر علمی به مبادی علم خودشان ایمان دارند...

نیکویی: شما فرمودید ما وقتی رجوع به متخصص می‌کنیم، نگاه می‌کنیم به شاگردانی که در مکتب او پروده شده‌اند. حالا ممکن است کسی بگوید که ما در عالم دین هم نگاه می‌کنیم به شاگردان مکتب این پیامبر، و می‌بینیم که از دامن اسلام و در پرتو پیروی از تعالیم پیامبر اسلام شخصیت‌های بزرگ معنوی و اخلاقی مثل مولوی، محی‌الدین، حافظ و امثال اینها به وجود آمده‌اند. آیا این با آن چه شما در مورد شروط رجوع به متخصص گفتید، مطابقت نمی‌کند؟

مصطفی ملکیان: دو تا جواب دارم. جواب اول همان است که حدود ۲۰ سال پیش در مصاحبه‌ای با مجله‌ی سروش اندیشه گفته‌ام. اولاً شما در مورد بزرگانی که خودتان بزرگ می‌دانید، باید ببینید آیا این بزرگی‌ای که برایشان قائلید به خاطر و به جهت تبعیتشان از بنیانگذار دین پدید آمده است یا به جهت عدولشان از آموزه‌های او؟ بله من قبول دارم که شعرای ما از مفاخر ما هستند، معماران بزرگ ما، فیلسوفان بزرگ ما از مفاخر هستند، عرفای بزرگ هم از مفاخر ما هستند. اما شعرای بزرگی که شما دارید، یعنی فردوسی، نظامی، حافظ، سعدی و خیام، اینها به قیمت عدول از آموزه‌های پیامبر اسلام شاعران بزرگی شدند. وگرنه دینی که می‌گوید "الشعراء يتبعهم الغاوان"، و "هم فی کل واد یهیمون" و "ما علمناه الشعر و ما ینبغی له"، این هم در قرآن است. اگر کسی آمد و در شعرورزی استمرار یافت و کارش به اینجا انجامید که فردوسی و نظامی و خیام شد، نباید بگوییم این حاصل تعالیم پیامبر اسلام است. این حاصل عدول از تعالیم پیامبر اسلام است. از آن طرف ما معماران بزرگی داشتیم. بله، ولی در دینی که می‌گفتند شما حق ندارید بیشتر از یک وجب قبر را افراشته بکنید، این مقابر و مساجد عظیمی که در جهان اسلام درست شده است به قیمت عدول از موازین پیامبر پدید آمده است نه به جهت پیروی. شما در کجای دین دارید که فیلسوفان تایید شده باشند. علی بن ابیطالب در نهج البلاغه می‌فرمایند کفر چهار تا رکن دارد. یکی از آنها تعمق، به معنای کنجکاوی است. و اصلاً متعمق در احادیث ما بار عاطفی منفی دارد. فیلسوفان به قیمت تعمق و کنجکاوی‌شان فیلسوف شدند و به قیمت ان قلت و لم و لانسلم گفتن‌شان.

نیکویی: فرآورده‌هایشان هم که اکثراً با آموزه‌های متن مقدس ناسازگار است.

مصطفی ملکیان: شما نامه‌ای را که امام هادی به کندی نوشته‌اند و در بحار الانوار مجلسی و سفینه البحار شیخ عباس قمی آمده بخوانید. کندی را به جهت زمانی اولین فیلسوف جهان اسلام می‌دانیم. شما این نامه را بخوانید ببینید آیا اینها تایید کرده‌اند؟ اساساً بزرگان دین همیشه با فلسفه‌ورزی مخالفت می‌کردند. علی بن ابیطالب وقتی با سوال قضا و قدر و جبر و اختیار مواجه می‌شد، می‌گفت بحر عمیق لاتلجوا. "دریای پر ژرفایی است، به این دریا

در نیابید". توجه می‌کنید؟ این‌ها همیشه مخالفت می‌کردند. دینی که می‌گوید وقتی خدا و رسولش چیزی گفتند، ما کان لهم الخیره، دیگر شما جای انتخاب و اختیار ندارید، و این با فلسفه‌ورزی سازگار نیست. فیلسوفانی که به وجود آمدند به قیمت عدول از این تعالیم آمدند، نه به قیمت تبعیت از آنها. این نکته اول.

در باب عرفای جهان اسلام که مفخر من و شما هستند مثل مولوی و عطار نیشابوری، حالا بگوییم محی‌الدین عربی، اینها تعالیمشان تعالیم قرآن است؟ ابن عربی کدام یک از آیات قرآن را تفسیری کرده است که "ما یرضی به صاحبه" باشد؟ همه‌اش به "مالا یرضی صاحبه" است. مگر ابن عربی نمی‌گوید که اصلا جهنم وجود ندارد؟ وقتی می‌پرسیم چرا؟ می‌گوید عذاب از ریشه عذب است و عذب یعنی گوارا. آیا شما معتقدید کسی که معتقد است جهنم وجود ندارد و همه چیز آنجا عذب و گواراست، این دارد از تعالیم اسلام تبعیت می‌کند؟ قرآن درباره قوم نوح می‌گوید "فبما خطیئاتهم اغرقوا"، به خاطر خطاهایشان غرق شدند. ایشان می‌گویند خطیئات از خطیئه که مفرد باشد از خطوه می‌آید و خطوه یعنی گام. خب اولاً این اشتقاق کبیر است، اشتقاق صغیرشان دوتاست. این یک غلط، بعدش هم که خوب حالا فرض کنیم خطوه باشد، یعنی گام. اما چرا شما می‌گویید این‌ها در راه خدا گام برداشتند؟ آیه فقط گفته گام. این «در راه خدا» را شما از کجا آوردید؟ بعد هم آیه می‌گوید "اغرقوا"، این‌ها غرق شدند. می‌گوید بله اما این‌ها "اغرقوا فی بحر رحمہ اللہ تعالیٰ". در دریاهای رحمت الهی غرق شدند. قرآن این را می‌گوید؟ این نکته اول.

نکته دوم این است که اصلا فرض کنید که همه اینها مو به مو تبعیت از بنیانگذار دین اسلام کرده باشند و به اینجا رسیده باشد. خوب مگر آن‌ها که از بودا تبعیت کردند به جای بدی رسیدند؟ مگر رامنوجا و شانکارا که از بودا تبعیت می‌کردند، به جای بدی رسیدند؟ شانکارا چه فرقی با ابن عربی می‌کند؟ اگر این جور باشد، همه ادیان و مذاهب می‌توانند فرآورده‌هایی به رخ هم بکشند که هیچ کم از فرآورده‌های ما یا دیگری نیستند. از آن طرف هم هیچ دین و مذهبی نیست که فرآورده‌هایی دارد که آدم از آن‌ها احساس نفرت و بیزار می‌کند.

یعنی می‌خواهم بگویم اگر بخواهیم فرآورده‌ها را به رخ بکشیم، اولاً کدام یک از ادیان و مذاهب فرآورده‌های تراز اول ندارند. مایستر اکهارت چه چیزی از ابن عربی کم دارد؟ که به نظر من خیلی فراتر از ابن عربی است. ولی می‌گوید من مسیحی هستم آن‌هم مسیحی کاتولیک.. شانکارا چه چیزش از ابن عربی کم تر است. این در باب فرآورده‌های نیک. در باب فرآورده‌های بد هم کدام دین است که فرآورده بد نداشته باشد. همین دین بودا که این همه بر رأفت و شفقت تأکید می‌کند، مگر ما کم داشته‌ایم روحانیون بودا که از هر سبعی، سبع‌تر بوده‌اند. در جهان اسلام و جهان مسیحیت هم بوده‌اند الی ماشاءالله. بنابراین فرآورده‌ها هم چیزی را فیصله نمی‌دهند. چون هر دینی فرآورده‌های مثبت‌اش رقابت می‌کنند با فرآورده‌های مثبت دین دیگری. و فرآورده‌های منفی‌اش هم همین‌طور.

من هرگز نمی‌توانم بگویم که در جهان اسلام یک شاگرد داریم، با صرف‌نظر از اشکال اولم، که این در فرهنگ‌های دیگر نظیر ندارد. واقعا از نظر من شانکارا و مایستراکهارت از ابن عربی بزرگ‌ترند. حالا بگذریم از اینکه این بزرگان همه تحت تأثیر فرهنگ‌های غیر از اسلام بوده‌اند. ما در فرهنگ اسلام فناء فی‌الله و بقاء بالله نداریم. این‌ها را از امثال شانکارا یاد گرفته‌اند. بنابراین فرآورده‌ها برخلاف نظر کسانی مثل نینیان اسمارت، که معتقدند فرآورده‌ها هم خوب می‌توانند یک مکتب را نشان بدهند. به نظر من فرآورده‌ها هم مثبت و هم منفی‌شان قاطعیت در اثبات چیزی ندارند.

نیکویی: شما فرمودید این‌ها با زیرپا گذاشتن آموزه‌های قرآن و سنت، به اینجا رسیدند. ولی ممکن است این سوال پیش بیاید که اصولاً اینجا با فهم دین سروکار داریم. شما با پیش‌فرض‌های خودتان می‌توانید بگویید که



این‌ها متن دین را زیر پا گذاشتند و با یک پیش‌فرض‌های دیگر ممکن است این حرف درست نباشد. ما با پیش‌فرض‌هایی سراغ متون دینی می‌رویم و آن پیش‌فرض‌ها سایه خود را بر فهم ما از دین می‌اندازند. مسلم است که یک فیلسوف با پیش‌فرض‌های فلسفی وارد متن قرآن می‌شود و به فهمی از آن می‌رسد و عارفی مثل محی‌الدین هم با پیش‌فرض‌هایی دیگر به فهم دیگری می‌رسد. و چون یک فرد سنتی یا یک فقیه که آن پیش‌فرض‌ها را ندارد و با پیش‌فرض‌های دیگری به فهم ظاهری تری می‌رسد که با فهم فیلسوفان و عارفان تفاوت چشم‌گیری دارد، آنها را متهم به عدول از آموزه‌های دین می‌کند و می‌گوید آنها اگر شخصیت و اسم و رسمی برای خودشان به‌دست آورده‌اند، با زیر پا گذاشتن دین بوده است.

مصطفی ملکیان: عرض می‌کنم که من در جواب این سوال دو نکته دارم. یکی اینکه آیا برای اینکه من مفسر قرآن به حساب بیایم یک سلسله شروط اولیه‌ای وجود دارد یا ندارد؟ مثال بزخم، اصلاً از دین بیاید بیرون. آیا من می‌توانم خودم را شارح آثار کانت بدانم و بعد در آثار کانت یک لغتی را به یک معنایی به کار ببرم که این لغت در زبان آلمانی مطلقاً به آن معنا به کار نرفته است؟ یک حداقلی باید وجود داشته باشد. اگر ما بگوییم مفسر کتاب مقدس مسیحیان یا مفسر قرآن هستیم یا مفسر ذمه‌پده بوداییم، درست است که شاید به یک تفسیر واحد نرسیم، اما یک سلسله متدهایی وجود دارد که دیگر همه ما باید از آن متدها تبعیت کنیم، ولو وقتی هم به آن متدها التزام کامل داشته باشیم، باز هم ممکن است به تفسیر واحد نرسیم. ولی شرط لازم، نه کافی، برای صحت تفسیر این است که از یک اصولی تبعیت نکنیم. اگر هیچ عرب‌زبانی نگفته است «عذاب یعنی گوارا»، ما نمی‌توانیم در قرآن عذاب را به معنای گوارا بگیریم. به تعبیر دیگر بحث من این است که علم تفسیر متون، یک علم آنارشیک نیست. هیچ علمی نمی‌تواند هرج و مرج داشته باشد. علم تفسیر متون هم یک سلسله احکام و قواعد و ضوابط و قوانینی دارد که هر کسی بخواهد تفسیر کند باید به این قواعد التزام بورزد. ما نباید مثل ابن عربی و ابو مدین باشیم. ابن عربی نقل می‌کند که کسی از ابومدین استاد من پرسید، یا خودم پرسیدم از ابومدین که "من مرید؟" مرید کیست، که این همه می‌گویند در تصوف و عرفان گفته می‌شود مرید و مراد و مرشد و شیخ و پیر. ابومدین گفت که "المرید من یستخرج من القرآن ما یرید"، مرید کسی است که هرچه بخواهد از قرآن بیرون بکشد. این معنایش این است که گویا تفسیر متون، چه قرآن باشد، چه ذمه‌پده یا اصلاً متن کانت باشد، گویا آنارشیک است. یعنی انگار تفسیر متون، هیچ قاعده و ضابطه‌ای ندارد. هر کسی هرچه دلش خواست می‌تواند بیرون بکشد. من به نظرم اینجور نیست، هیچ عقلی نمی‌تواند بپذیرد که ما یک علمی به نام هرمنوتیک و تفسیر متون داشته باشیم و این هیچ قاعده و ضابطه‌ای نداشته باشد. این دیگر علم نشد. اگر اینجور است باید بگوییم هرمنوتیک یک چیز ذوقی و استحسانی است. تو را به امان خودت رها کرده‌اند می‌گویند برو هرچه دلت می‌خواهد از متون بیرون بکش. من می‌گویم هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که من یک متنی را از کانت تفسیر کنم و در آن قواعد تفسیر زبان آلمانی را رعایت نکنم. بنابراین یک سلسله قواعدی می‌خواهد. و ما داریم براساس آن ضوابط می‌گوییم که در قرآن فناء فی الله و بقاء بالله نداریم. بله اگر شما می‌گویید که نه صرف عربی و نه نحو عربی را آدم باید رعایت کند، نه لغت را، نه فقه‌اللغه را، نه علوم بلاغی را هیچ کدام را احتیاجی نیست که آدم رعایت کند و با این همه آدم می‌تواند مفسر قرآن باشد، آن وقت حق با شماست. ولی ظاهراً هیچ عاقلی نمی‌گوید که می‌شود هر



متنی را بدون صرف زبان آن متن و نحو آن زبان، و معانی و بلاغ و بدیع آن زبان، و لغت و فقه‌اللغه آن تفسیر کرد. بله البته یک چیز هست و آن اینکه در میان هرمنوتیست‌ها در باب برخی از قواعد و احکام هرمنوتیکی اختلاف وجود دارد. این در مورد فیزیک‌دانان هم هست، مگر آن‌ها همه به یک رأی قائل هستند؟ چرا به همه می‌گوییم فیزیک‌دان و می‌گوییم فیزیک‌دانان با هم اختلاف دارند. به دلیل اینکه یک کانتکتست عظیم مشترکی را همه قبول دارند، ولی در حواشی یک اختلافاتی هم دارند. هرمنوتیست‌ها هم با هم اختلافاتی دارند اما بعد از آن است که یک بخش عظیمی از این احکام و قواعد را همه‌شان پذیرفته‌اند و به اعتبار این به همه‌شان می‌گوییم هرمنوتیست. اما اینکه عذاب را بشود به معنای گوارا گرفت، این یعنی زیر پا گذاشتن صرف و نحو و لغت و فقه‌اللغه زبان. آن وقت چطور می‌توانیم بگوییم شما مفسر کتابی هستید که به زبان عربی نوشته یا القاء شده است؟ بنابراین نمی‌توانم بپذیرم. بله می‌توانم بپذیرم که اگر من و شما همه قواعد تفسیری را هم رعایت کنیم، باز ممکن است از یک آیه دو معنا استیاد کنیم. از این نظر بود که می‌گفتم رعایت قواعد هرمنوتیک شرط لازم صحت تفسیر است، ولی شرط کافی نیست. بنابراین وقتی من و شما قواعد تفسیری را رعایت می‌کنیم، اختلاف نظرهایمان در باب تفسیر کم می‌شود، ولی به صفر نمی‌رسد، باز ممکن است با رعایت تمام قواعد شما بگویید این آیه این معنا را می‌دهد و من بگویم که نه یک معنای دیگری از آن برمی‌آید. یعنی "بقیه‌الله خیر لکم" را ما هر دو باید قبول کنیم که بقیه‌الله یعنی "مایبق الله لکم"، آنچه خدا برای شما باقی می‌گذارد. که از عربی‌اش عدول نکرده باشیم و بعد حالا در باب اینکه این مایبق‌الله لکم، چیست، ممکن است من و شما با هم اختلاف داشته باشیم. یکی ممکن است بگوید مایبق‌الله لکم در مباحث اقتصادی است، یعنی ربا نخورید و کم‌فروشی و گران‌فروشی نکنید، خدا برای شما چیزی باقی می‌گذارد و یکی هم ممکن است بگوید بقیه‌الله یعنی امام زمان مورد عقیده شیعیان است. ولی بالاخره مایبق‌الله لکم را نمی‌شود از بقیه‌الله بیرون کشید، چون "بقیه" مفعول است. یعنی آنچه خدا برای شما ابقاء می‌کند یا باقی می‌گذارد. اما کسی آمد و گفت که بقیه به معنای باقی‌مانده و آنچه به جا گذاشته شده است، نیست، و یک معنای دیگری از آن کرد، می‌گوییم که شما اصلاً تفسیر نمی‌کنید. کتاب را در قرآن هر کسی باید به معنای نوشته بگیرد. حالا اینکه این نوشته چه نوع نوشته‌ای است، این می‌تواند بین من و شما اختلاف ایجاد کند، اما نمی‌شود کتاب را به معنای کتری و قوری و میز و صندلی بگیریم. پس یک حداقلی را باید رعایت کنیم، حداقل قواعد صرفی نحوی لغوی، فقه‌اللغوی، بیان، بدیع، علوم بلاغی، اینها دیگر حداقل باید رعایت بشوند، ولو اگر رعایت بشوند، باز هم اختلاف نظرها در بسیاری از موارد چه بسا به صفر نرسد. اصلاً متون اینجوری‌اند که مقدار این که مفسران به وفاق برسند، فرق می‌کنند. در تفسیر کتب علوم منطقی و ریاضی اختلاف نظر از همه کمتر پیش می‌آید. بعد در تفسیر متون علوم تجربی طبیعی اختلاف کمتر پیش می‌آید. در علوم تجربی انسانی در رتبه بعد اختلاف کمتر پیش می‌آید. بعد علوم تاریخی در رتبه بعدی. علوم فلسفی در رتبه بعدتر، علوم عرفانی باز رتبه بعدتر. علوم دینی و مذهب از همه بیشتر است. یعنی میزان اختلاف نظری که بین شارحان و مفسران یک متن پیش می‌آید در علوم متفاوت، متفاوت است. یک متن ریاضی را دو تا ریاضی‌دان تقریباً نمی‌توانند به دو صورت تفسیر کنند. اما در علوم دینی و مذهبی این طور نیست. ●

تاریخ انتشار در نیلوفر: یکشنبه ۶ فروردین ۱۳۹۶

