

## پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پرسش‌های منتقدان

(بخش دوم)

نیلوافر - اشاره: متن حاضر صورت مکتوب پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پرسش‌های منتقدان است؛ سوالاتی که جناب آقای حجت‌الله نیکویی در این نشست از ملکیان می‌پرسد، پرسش‌هایی است که از سوی ناقدان و پژوهشگران در مواضع مختلف مطرح شده است و اینک فرصتی فراهم شده است تا از پاسخ‌های ملکیان به این پرسش‌ها مطلع گردیم:

\*\*\*\*\*

نیکویی: در مصاحبه‌ای که با سایت فرهنگ امروز داشتید و تحت عنوان «با پارادوکس خود چه می‌کنید؟» در سایت نیلوافر منتشر شد، ابتدا گفته‌اید که فقه یک سری مسلماتی دارد، و بعد به تلاش‌های فقیهان نواندیش برای اصلاح فقه براساس عقلانیت مدرن اشاره کرده و پرسیده‌اید که در این صورت از فقه چه چیزی باقی می‌ماند؟ فقهی که حدود و قصاص و دیات و مضارعه و مساقات و مضاربه را تعطیل کند و بخش عمده‌ای از روابط حاکم بر روابط جنسی را به نفع اخلاق جنسی مدرن کنار بگذارد، چه فقهی است؟ به کسی که همه این‌ها را کنار می‌گذارد به چه معنا می‌توان گفت «فقیه»؟

از نظر منتقدان گویا شما به فقه و مکاتب فقهی و احکام فقهی نگاه تاریخی ندارید و این نکته را در نظر نمی‌گیرید که بسیاری از احکام و فتاوی فقهی براساس محاسبات و محافظه‌کاری‌ها و روابط با قدرت سیاسی و جنگ میان کشورها و از این قبیل امور صادر شده است. فقها در زمان صدور نظر فقهی‌شان بی‌تأثیر از پیش‌فرض‌های معرفتی و عوامل بیرونی نبودند، گویا شما به نوعی کمال و تکامل فقه یا ذات فقه در دوران گذشته قائل هستید و معتقدید که روشنفکران دینی و فقیهان نواندیش بر علیه آن ذات اقدام کرده‌اند. نتیجه این می‌شود که اولاً اجتهاد را باید تعطیل کرد؛ چراکه به باور شما این‌ها خلاف آن مسلمات خواهند بود و ثانیاً بزرگانی مثل مرحوم آقای منتظری و مرحوم آقای قابل فقیه نبوده‌اند. البته درست است که شما به صراحت نگفته‌اید که آن‌ها فقیه نبوده‌اند، اما لازمه منطقی سخن شما همین است. اینکه به یک استخوان‌بندی و چارچوب متصلبی قائل باشیم و کسانی را که از این چارچوب‌ها خارج می‌شوند، فقیه به حساب نیاوریم، این از نظر منتقدان موجه نیست.

ملکیان: بنده اصلاً به این پیش‌فرض که فقها تحت تأثیر اوضاع و احوال زمانه‌شان نبوده‌اند یا پیش‌فرض‌های خودشان را در استنباطات فقهی نداشته‌اند، یا اینکه فقه تطور پیدا نمی‌کند، قائل نیستم. من متعقدم که فقه تطور پیدا می‌کند و فقها هم در استنباطاتشان اسیر پیش‌فرض‌هایشان هستند. زمان و مکان و اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی در فتاوی فقهی مؤثر است. همه این‌ها را قبول دارم. فقط بحث بر سر این است که آیا می‌خواهید

فقه‌تان فقه اسلام باشد یا می‌خواهید فقه اسلام نباشد. اگر می‌خواهید فقه اسلام باشد، دیگر از قرآن و احادیث نبوی که نمی‌توانید تخطی کنید، وگرنه به چه اعتبار می‌گویید فقه ما فقه اسلام است. وقتی می‌گویید فقه اسلامی یعنی فقهی که لااقل به کتاب و سنت نبوی، یا از آن هم پایین‌تر، لااقل به کتاب التزام داشته باشد. در غیر این صورت اگر به کتاب قرآن هم التزام نداشته باشید، آن وقت صفت اسلامی دادن به این فقه چه معنی دارد. چرا می‌گویید فقه اسلامی؟ خوب بگویید فقه هندویی، فقه یهودی. پس من کاملا قبول می‌کنم که فقه تطور پیدا می‌کند و پیش‌فرض‌های فقها مؤثر در استنباط فقهی‌شان است. اصلا خود علم اصول فقه سرشار است از پیش‌فرض‌های اصولیان که این پیش‌فرض‌ها در روش استنباط فقها اثر می‌گذارد. همه این‌ها را قبول دارم. فقط می‌خواهم بگویم آیا یک حد نصابی و حداقلی از التزام به کتاب و سنت نبوی (حتی نمی‌گوییم سنت چهارده معصوم)، باید باشد یا نه؟ می‌گویم هرچقدر که فقها تطورات فقهی پیدا کنند، آیا نباید آنچه می‌گویند لااقل با کتاب قرآن سازگاری داشته باشد؟ حالا می‌گویم اگر فقه ما التزام به کتاب و سنت داشته باشد، فقه اسلامی است. ولو در آن هزارتا دیدگاه متعارض هم وجود داشته باشد. آن وقت در این جهت اگر فقیه بخواهد به بعضی از چیزهایی که الان ما مثلا به آنها حاجت داریم، فتوا بدهد، آن وقت التزامش به کتاب و سنت را از دست می‌دهد. اسلامی بودن فقه، یک وجه تسمیه‌ای می‌خواهد، این وجه تسمیه را شما چه می‌بینید. یعنی حتی اگر با قرآن هم سازگار نبود، می‌خواهید بگویید فقه اسلامی؟ من تمام حرفم این

است که فقه اگر هزار تطور هم بکند و فقها هزار اختلاف منظر هم که با هم داشته باشند، همه‌شان به شرطی می‌توانند بگویند که ما فقیهان اسلامی هستیم و به فقه اسلامی اشتغال می‌ورزیم و التزام نظری و عملی داریم که فتاوی‌شان لااقل با مسلمات قرآن و سنت نبوی سازگار باشد. اگر این حد نصاب نباشد، من نمی‌دانم به چه معنا می‌گویید ما فقیه مسلمانیم و فقه‌مان اسلامی است.

مثال می‌زنم، یکی از مسلمات قرآنی این است که قرآن هم‌جنس‌گرایی را رد کرده است. این را که دیگر نمی‌توانیم رد کنیم. رأی خودم را نمی‌گویم، من سه سال پیش در دانشگاه اصفهان رأی خودم را گفته‌ام. می‌خواهم بگویم اگر فقیهی بگوید من فقیه قرآنی هستم، دیگر نمی‌تواند مسلمات قرآن را نادیده بگیرد و فتاوی‌اش با قرآن ناسازگار باشد. بنابراین نمی‌تواند فتوا بدهد به جواز هم‌جنس‌گرایی. البته توجه کنید من اصلاً موافق با این حرف نیستم. من همان رأی را دارم که تفصیلاً در اصفهان گفتم. اما می‌گویم تو که خود را فقیه قرآنی می‌دانی نمی‌توانی با هم‌جنس‌گرایی که مورد مذمت شدید قرآن است، موافقت بورزی. نمی‌توانی با ربا موافقت بورزی. چون قرآن با صراحت می‌گوید "فاذنوا بحرب من الله و رسوله" یعنی شما رباخواران اصلاً اعلام جنگ دارید می‌کنید با خدا و رسولش. و باز نمی‌توانید با این مخالفت بورزید که قرآن معتقد است که ما مالک بدن خود نیستیم، و بنابراین قرآن معتقد است که تو حق خودکشی نداری، چون مالک بدن خودت نیستی. بدن تو امانتی است که خدا در اختیارت گذاشته و فقط باید از کسی که آن امانت را در اختیارت گذاشته پرسی که چه دخل و تصرفی در این امانت می‌شود کرد

و چه دخل و تصرفی نمی‌شود کرد و خدا گفته که آن دخل و تصرفی که از مقوله کشتن این جسم است، نمی‌توانی انجام بدهی. بنابراین منی که از دید اخلاقی نگاه می‌کنم ممکن است که جواز خودکشی صادر بکنم. اما آن فقیهی که از دید فقه اسلامی نگاه می‌کند نمی‌تواند جواز خودکشی صادر بکند. و به همین ترتیب فقیهی که دارد از دید قرآن صحبت می‌کند نمی‌تواند زن و مرد را به لحاظ حقوقی برابر بداند، چون قرآن زن و مرد را به لحاظ حقوقی برابر نمی‌داند.

بنابراین من مطلقاً مخالفت با شهرت در میان فقها را به لحاظ اسلامی نادرست نمی‌دانم. اگر فقیهی آمد و تمام مشهورات تمام فقهای دیگر را زیر پا گذاشت، هنوز هم می‌توان گفت فقیه اسلامی است. اگر با احادیثی غیر از احادیث نبی اسلام مخالفت کرد، باز هم من می‌گویم می‌تواند بگوید که فقیه مسلمانم. اما مخالفت با قرآن و احادیث نبوی را، و باز کوتاه می‌آیم، می‌گویم مخالفت با قرآن را اگر کسی کرد، دیگر نمی‌توانم بگویم فقیه مسلمان است. بنابراین مخالفت با شهرت هیچ اشکالی ندارد. یعنی اگر در یک مساله‌ای همه فقهای تاریخ اسلام اجماع داشته باشند، ولی من اجماعشان را رد کنم، چه حق داشته باشم و چه حق نداشته‌ام آن اجماع را رد بکنم، هنوز هم فقیه مسلمانم. شهرت را رد کردم. حکمی دادم خلاف همه مشهورات فقها؛ هنوز هم فقیه مسلمانم. یک حکمی دادم خلاف سخن صحابه پیامبر. هنوز هم می‌توان گفت فقیه مسلمانم. اما اگر حکمی دادم خلاف قرآن، اینجا که دیگر

نمی‌توانم بگویم فقیه مسلمانم. فقیه مسلمان بودن به این است که دیگر لااقل قرآن را قبول داشته باشم.

بنابراین من هیچ‌کدام از آن پیش‌فرض‌هایی را که به من نسبت می‌دهند، قائل نیستم. من هم با منتقدان موافقم و معتقدم که فقه تطور پیدا می‌کند. نمی‌گویم تکامل، من از لغت تکامل همیشه احتراز دارم. فقها تحت تأثیر پیش‌فرض‌هایشان هستند. فقها تحت تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی هستند. همه این‌ها را قبول می‌کنم و از این نظر هم قبول دارم که الی‌ماشاءالله پلورالیسم فقهی امکان وجود دارد. فقط یک چیز می‌گویم: در تمام این پلورالیسم فقهی یک چیز نمی‌تواند فراموش بشود و این آن چیزی است که خود قرآن گفته است. آن چیزی که خود قرآن گفته است را کسی نمی‌تواند مخالفت بکند. فقط همین کافی است تا فقه ما فقه اسلامی باشد.

**نیکویی:** در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که شما قائل به نص یا صراحت تمام عیار پاره‌ای از آیات هستید ...

**ملکیان:** پاره‌ای از آیات ...

**نیکویی:** بله، اما در نظریه قبض و بسط گفته شده است که ما چنین چیزی نداریم و همه جا با فهمی از آیات مواجه می‌شویم و هیچ‌وقت نمی‌توانیم بگوییم که عینا و قطعا این محتوا، محتوای قرآن است. ما به قرآن رجوع میکنیم ولی همه جا به فهمی از قرآن می‌رسیم که آن فهم سوای متن است.

باید بین معرفت دینی و خود دین که اینجا قرآن و سنت نبوی است تفاوتی قائل باشیم.

**ملکیان:** اولاً این سخن که ما با فهم سخنان دیگران سروکار داریم، اختصاص به قرآن ندارد. از بدو روی کار آمدن بشر روی کرهٔ خاکی تا کنون، و تا صبح قیامت، هرکه چیزی گفت یا نوشت، کسانی که این گفته را می‌شنوند یا آن نوشته را می‌خوانند با فهمی از آن سروکار دارند. این که حرف تازه‌ای نیست و اختصاص به قرآن هم ندارد. مگر کسی تا الان معتقد به غیر این شده است؟ هرکس سخنی گفت، شنوندگان آن، آن سخن را فهم می‌کنند. خود سخن که نمی‌پرد در ذهن آن‌ها. فهمی که از سخن آن گوینده دارند وارد ذهنشان می‌شوند. و خوانندگانی هم که کتابی، مقاله‌ای یا رساله‌ای را می‌خوانند، آنها هم همین طور. این اختصاص به قرآن ندارد و اصلاً حرف نوبری نیست. من همیشه وقتی این حرف را می‌شنوم، یاد حرفی نظیر این می‌افتم از مرحوم علامه طباطبایی که در اول تفسیر المیزان می‌گویند کتاب قرآن، کتابی است که یفسر بعضه بعضاً، تکه‌ای از قرآن، تکه‌ای دیگر را تفسیر می‌کند و برای همین ما باید به خود قرآن مراجعه بکنیم. یعنی برای تفسیر یک تکه، به تکه‌های دیگر باید مراجعه کنیم. من کاری به این ندارم که علامه طباطبایی خودشان این روش را مطلقاً رعایت نکرده‌اند. اما این حرف عجیبی است که ایشان می‌گویند قرآن اینجور است. هر کتابی همین‌جور است. شما اگر کتاب کانت را هم بخوانید، فقط وقتی می‌توانید یک جمله از کتاب را تفسیر کنید، که عطف نظر کنید به بقیهٔ جمله‌های آن.

علامه طباطبایی طوری حرف می‌زنند که انگار این اختصاص به قرآن دارد. نه آقا! هر کتابی یفسر بعضه بعضا. بگذریم از اینکه مرحوم طباطبایی، خودشان القرآن یفسر بعضه بعضا را رعایت نکردند. در تفسیر المیزان الی ماشاءالله چیزهایی به قرآن نسبت می‌دهند که مدرک قرآنی ندارند. اما کاری به آن ندارم. هر کتابی اینجور است. مگر کتابی هست که یفسر بعضه بعضا نباشد؟ عین این سخن را اینجا هم می‌توانم بگویم. مگر مکتوبی یا ملفوظی هست که کسانی که آن مکتوب را می‌خوانند، یا آن ملفوظ را می‌شنوند، خود آن مکتوب یا ملفوظ وارد ذهنشان بشود؟ معلوم است که فهمی از آن مکتوب یا ملفوظ وارد ذهنشان می‌شود. این حرف عجیب و غریب و نوظهوری نیست و اختصاصی هم به متون دینی و معرفت دینی ندارد. معرفت فیزیکی هم همین‌طور است. کسانی که کتاب فیزیک یا ریاضی می‌خوانند فهمی از این کتاب فیزیک یا ریاضی پیدا می‌کنند. معرفت منطقی و ریاضی و معرفت در علوم تجربی طبیعی و انسانی هم همین‌طور است، معرفت در علوم عرفانی و تاریخی و ادبی و هنری هم همین‌طور است. ما همیشه با فهم یک متن سروکار داریم. چه آن متن، متن مکتوب باشد، چه آن متن متن ملفوظ باشد. بنابراین عجیب است که ما این قدر درباره آن هیاهو می‌کنیم.

اما مطلب بعدی این است که درست است که ما وقتی قرآن را می‌خوانیم، به فهمی از قرآن می‌رسیم، اما از این بر نمی‌آید که همه فهم‌ها صحیح‌اند. بله شما اگر قرآن بخوانید و عربی‌تان ناقص باشد، فهمی از قرآن پیدا می‌کنید، اما آن فهم‌تان درست نیست. باز اینجا یک توهم بزرگ پیش آمده است که مثل



اینکه حالا که ما فهمی از قرآن در اختیارمان است، پس همه‌مان علی‌السویه‌ایم. اصلا و ابدا. ما با فهم یک متن سروکار داریم. چه متن مکتوب، چه متن ملفوظ. چه کتاب و رساله و مقاله و چه سخنرانی و تدریس. فرقی نمی‌کند. ما با فهم سروکار داریم. ولی از این بر نمی‌آید که حالا اگر n نفر متن را خواندند، فهمی که هر n تایشان پیدا می‌کنند، معتبر است. علم هرمنوتیک برای این پدید آمد که نشان بدهد بعضی از فهم‌ها از متن درست، و بقیه فهم‌ها نادرست است. توجه کنید که نگفتم فقط یک فهم درست است، گفتم بعضی از فهم‌ها از یک متن درست، و بقیه فهم‌ها نادرست است. همان‌طور که علم منطق پدید آمد که بگوید بعضی از استدلال‌ها صحیح است، و بعضی از استدلال‌ها صحیح نیست. به همین ترتیب هرمنوتیک آمد تا بگوید بعضی از فهم‌هایی که شما از متن دارید، خواه آن متن، متن دینی و مذهبی باشد، و خواه متنی در منطق یا ریاضیات یا در علوم تجربی طبیعی یا علوم طبیعی انسانی، یا در تاریخ یا در عرفان یا هنر و ادبیات، بعضی از این فهم‌ها درستند، و بعضی از این فهم‌ها نادرستند. هرمنوتیک برای این پدید آمده است. آدم‌ها قبل از ارسطو هم استدلال می‌کردند. قبل از آن هم بعضی از استدلال‌های مردم صحیح بود و بعضی سقیم بود. ارسطو فقط قوانین‌اش را مدون کرد که آقا وقتی می‌گوییم استدلالی صحیح است به این جهت صحیح است و وقتی می‌گوییم استدلالی سقیم است، به این جهت می‌گوییم سقیم است. حالا هم هرمنوتیک‌ها همین را می‌گویند. باز توجه کنید که وقتی می‌گوییم هرمنوتیک، منظورم علم

تفسیر متون است. این را به جهت این می‌گوییم که فضای ما امروزه طوری است که فکر می‌کنند، هرمنوتیک یک مکتب است و نمایندگانی دارد. نه، یک علم است. علم تفسیر متون. هرمنوتیست‌ها می‌گویند بعضی از تفاسیری که از یک متن داریم، تفاسیر معتبری است، بعضی تفاسیر نامعتبر است. هرمنوتیست‌ها قواعدی ابداع کردند که بر اساس آن قواعد، می‌گویند کدام فهم‌ها صحیح است و کدام فهم‌ها ناصحیح. از اینجا دو تا نتیجه می‌خواهم بگیرم که در عین حال که ما با فهمی از قرآن سروکار داریم، ولی اولاً از این بر نمی‌آید که همه فهم‌ها به لحاظ اعتبار، به لحاظ حجیت و به لحاظ وثاقت علی‌السویه‌اند، اصلاً و ابداً. فهم‌های درست داریم، فهم‌های نادرست هم داریم. کما اینکه اگر شما یک لغت عربی را بلد نباشید و یک آیه‌ای در قرآن حاوی آن لغت باشد، شما فهمی از آن آیه دارید، ولی فهم‌تان غلط است چون لغت را بلد نیستید. اگر ما صرف و نحو بلد نباشیم، باز هم فهمی از آن آیه‌ی قرآن داریم، اما چون صرف و نحو مان ضعیف است، فهم‌مان غلط است. بنابراین همه فهم‌ها درست نیستند. از آن طرف هم، هرمنوتیک علمی نیست که لااقل تا وضع فعلی‌اش، بتواند نشان بدهد که فقط یک فهم درست است. نه، هرمنوتیک می‌گوید هر فهمی که این قواعد را رعایت کرده باشد، آن را باید پذیرفت. ولی از این بر نمی‌آید که تعداد این فهم‌ها به یک برسد. از این نظر من هم به یک پلورالیسم هرمنوتیکی قائل‌ام. اما می‌خواهم بگویم همه آن فهم‌هایی که درست‌اند، در رعایت قواعد هرمنوتیک با هم مشترک‌اند. همه‌شان چون آن قواعد هرمنوتیک را رعایت کردند، فهم‌شان

درست است. حالا آن قواعد هرمتونیک چه می‌گویند؟ می‌گویند اول چیزی که لازم است برای اینکه فهم شما درست باشد، این است که شما باید لغت آن علم را بدانید، دوم، باید صرف آن علم را بدانید، سوم، باید نحو آن علم را بدانید. چهارم، باید علوم بلاغی آن علم را بدانید، یعنی معانی، بیان و بدیع بدانید. پنجم، باید زمینه تاریخی صدور یا نزول آن سخن را بدانید. و این معنایش این است که من اگر صرف و نحو عربی‌ام ضعیف است، البته من هم فهمی از قرآن دارم، اما فهم‌ام نادرست است. بنابراین یک حد نصابی از قواعد هرمتونیک است که این را همه کسانی که مدعی‌اند فهم‌شان درست است، باید رعایت کنند. وقتی قرآن می‌گوید "یا ایهاالذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا"، خیلی‌ها وقتی الان این آیه را می‌شنوند، می‌گویند خب قرآن گفته "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شکیبایی پیشه کنید و یکدیگر را به شکیبایی سفارش کنید و با هم پیوند برقرار کنید". ولی من و شما که لغت عرب را می‌فهمیم می‌دانیم که رابطه به معنای پیوند برقرار کردن نیست. بنابراین این هم فهمی از قرآن است که خیلی‌ها هم دارند و برخی از مفسران هم در کتابهایشان نوشته‌اند که حالا من اسم‌شان را نمی‌برم. ولی خب معلوم است که لغت عرب را بلد نبودند. رابطه به معنای آمادگی برای جنگ است، نه ارتباط با هم برقرار کردن.

حالا برمی‌گردم به سخنم. من هم قبول دام که ما با فهمی از قرآن سروکار داریم، و با فهمی از حدیث سروکار داریم، اما معنایش این نیست که این فهم‌ها علی‌السویه‌اند. معنایش این است که بعضی از این فهم‌ها پذیرفتنی

نیستند و بعضی از این فهم‌ها پذیرفتنی‌اند. و بحث بر سر این است که یک فقیه اگر بخواهد بگوید که من مسلمان‌ام، باید فهمی که از متون مقدس پیدا می‌کند، این فهم باید فهم صحیحی باشد که بعد در قالب فتوایی خودش را نشان بدهد.

**نیکویی:** اینجا ضرورت بحث‌های موردی احساس می‌شود. خوب است روشنفکران دینی با روشنفکران غیردینی وارد بحث‌های موردی بشوند. مثلاً روشنفکران دینی معتقدند که ما می‌توانیم تفسیری از قرآن ارائه بدهیم که با حقوق بشر سازگار باشد. درحالی که روشنفکران غیردینی و از آن طرف حتی سستی‌ها قائل به این نیستند و می‌گویند این فهم، فهم نادرستی است. اینجا این ضرورت را احساس نمی‌کنید که وارد یک بحث تخصصی با روشنفکران دینی بشوید؟ همین‌طور در موارد دیگر.

**ملکیان:** چرا. من کاملاً قبول می‌کنم، اما یک مطلب وجود دارد که بعضی نسبت‌ها به قرآن دادن، دیگر اصلاً با کل جهان‌نگری قرآن ناسازگار است. دیگر نیاز به بحث موردی ندارد. آن‌ها را نه، ولی در بقیه موارد حق با شماست. باید یک به یک ببینیم، مثلاً این مواردی مثل مجلس شورا، مشورت، آزادی، عدالت اجتماعی، مدارا، پلورالیسم، دموکراسی، مفهوم حقوق بشر، مفهوم اخلاق جهانی، مفهوم عقلانیت مدرن، مفهوم اومانیزم، این‌ها مفاهیمی هستند که خیلی از روشنفکران دینی معتقدند که قابل استخراج از متون مقدس‌اند و بنده معتقدم هرگز قابل استخراج از متون

مقدس نیست. این‌ها را باید بحث کرد، یا بنده به آن‌ها نشان بدهم که آقا تفسیر تو از قرآن درست نیست، یا آنها به من نشان بدهند که تفسیر تو از قرآن درست نیست. ولی برخی چیزها هست که اصلا وارد بحث نباید شد. مثلا کسی بگوید که آقا من قائل‌ام که پاداش و کیفر اخروی وجود ندارد. دیگر فکر نمی‌کنم ما مجبور باشیم بحث موردی بکنیم. چون اگر کسی با الفبای قرآن آشنا باشد می‌داند که قرآن دم از عذاب و نعمت می‌زند.

**نیکویی:** گفته‌اند این که شما می‌گویید استدلال‌گرایی گوهر و مقوم مدرنیته است، رأی تمام اندیشمندان و متفکران قرون اخیر نیست. استدلال‌گرایی که شما از آن صحبت می‌کنید، یک نوع قرینه‌گرایی است که در سنت فلسفه تحلیلی هم لزوماً تمام فیلسوفان با آن همدلی ندارند. مثلا ویتگنشتاین متأخر، در کتاب «در باب یقین» از برخی از باورهای موجه سخن می‌گوید که دلیلی له آن‌ها در دست نیست، اما این مانع از آن نمی‌شود که ما آن‌ها را موجه و معرفت‌بخش به حساب بیاوریم.

**ملکیان:** دو تا مطلب در جواب باید بگویم. این سوال معهود و آشنایی است. اگر سخنی که  $X$  می‌گوید با سخنی که  $Y$  می‌گوید، سازگاری نداشته باشد، منطقاً نتیجه گرفته می‌شود که سخن  $Y$  هم با سخن  $X$  سازگاری ندارد، و این معنایش این است که اگر حرفی که من می‌زنم، با حرفی که ویتگنشتاین می‌زند، سازگاری ندارد، از این فقط یک نتیجه می‌شود گرفت و آن این که حرف ویتگنشتاین هم با حرف من سازگاری ندارد. اما از این بر نمی‌آید که

حرف من غلط است و حرف ویتگنشتاین درست است، یا برعکس. یکی از اشکالاتی که دوستان توجه نمی‌کنند این است که در فلسفه نمی‌شود آتوریته قائل شد. آقایان هنوز هم به فلسفه به چشم دین و مذهب نگاه می‌کنند، انگار آدم در فلسفه حرفی نباید بزند که با کانت یا ویتگنشتاین مخالف است. خوب اگر حرف مصطفی ملکیان با ویتگنشتاین مخالف است فقط یک نتیجه می‌توان گرفت و آن این که حرف ویتگنشتاین هم با حرف مصطفی ملکیان مخالف است، همین. بیشتر از این که نمی‌توان نتیجه گرفت. این‌ها هنوز به فلسفه به چشم دین و مذهب نگاه می‌کنند. چون آدم متدین و مذهبی هرچه می‌گوید یا هرچه می‌کند لاقبل با حرف پیامبر اسلام نباید مخالفت کند، این‌ها هم فکر می‌کنند که یک متفکر فیلسوف هر کاری می‌خواهد بکند، اشکالی ندارد، ولی دیگر با کانت نباید مخالفت بکند، با ویتگنشتاین نباید مخالفت بکند. خوب بنده ملکیان مگر التزام داده‌ام در جایی؟ مگر امضاء داده‌ام که نظریه بازی‌های زبانی یا نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین را قبول داشته باشم؟ مگر امضاء داده‌ام که مرا اخذ می‌کنید به آن امضاء. نهایتش نشان می‌دهید که حرف تو با حرف ویتگنشتاین مخالف است. اگر یک کسی برای من مصطفی خیلی اهمیت قائل بود، می‌دانید چکار می‌کرد؟ می‌رفت به ویتگنشتاینی‌ها می‌گفت که آقا حرف ویتگنشتاین شما غلط است چون آقای ملکیان با آن مخالف‌اند. آن هم بی‌وجه بود. ما در فلسفه آتوریته نداریم. آقایان هنوز قیاس می‌کنند فلسفه را به دین و عرفان. چون در دین و عرفان آتوریته وجود دارد، اگر شیخ و پیر و مرشد یا بنیانگذار دین و مذهب حرفی

زد، شما دیگر هرچقدر جولان فکری داشته باشید دیگر نباید با آنها مخالفت کنید، این‌ها می‌خواهند که ما با فیلسوفی مخالفت نکنیم. بنده معتقد نیستم که در فلسفه آتوریته داریم. من بارها و بارها گفته‌ام که فلسفه سیر آزاد عقلانی است و یکی از وجوه آزادی این سیر در فلسفه این است که آزاد از آتوریته‌هاست. شما می‌گویید حرفتان با ویتگنشتاین نمی‌خواند، خوب چرا من باید خودم را آداپته کنم با ویتگنشتاین. ویتگنشتاین بیاید خودش را با من آداپته کند. ببینید این به معنای آن نیست که من نمی‌فهم یک فاصله کهکشانی با ویتگنشتاین دارم. فکر نکنید که من یک عجبی پیدا کرده‌ام. نه، من می‌فهمم که یک فاصله کهکشانی با ویتگنشتاین و با کانت دارم. من کجا ویتگنشتاین کجا. این را می‌فهمم. فقط بحث‌ام بر سر این است که در فلسفه آتوریته نداریم. من هم می‌توانم به یک غول فلسفه بگویم به چه دلیل حرفت را قبول کنم. و آن غول نمی‌تواند مثل آخوندهای ما بگوید عالم را با جاهل بحثی نیست. در فلسفه «عالم را با جاهل بحثی نیست» نداریم.

بنابراین اول چیزی که می‌خواهم بگویم این است که این که سخن من با سخن کسی مخالفت دارد، این فقط اثبات می‌کند که سخن آن کس هم با من مخالفت دارد. نه بیشتر از این. و از اینجا می‌خواهم نتیجه بگیریم: اینکه خیلی‌ها گفته‌اند که ذات مدرنیته این نیست؛ من نیامده‌ام حرف خیلی‌ها را بزنم من که بلندگوی بقیه نیستم. خیلی‌ها گفته‌اند ذات مدرنیته استدلال‌گرایی نیست. بنده می‌گویم هست. مگر من جایی امضاء داده‌ام که باید حرف دیگران را بزنم. من مصطفی باید حرف خودم را بزنم. حرف من این است

که ذات مدرنیسم استدلال‌گرایی است. این حرف من است. می‌گویید خیلی‌ها با آن مخالف‌اند خوب بله من هم با آن‌ها مخالفم.

**نیکویی:** وقتی می‌گویید "ذات مدرنیسم استدلال‌گرایی است" منظورتان ذات اسمی است؟

**ملکیان:** بله ذات اسمی. من که اصلاً به ذات ارسطویی کاری ندارم. همیشه هم گفته‌ام. این نکته اول. اما نکته دوم که فرمودید استدلال‌گرایی‌ای که تو می‌گویی یک نوع قرینه‌گرایی یا به تعبیر خودم یک نوع بینه‌جویی است. می‌خواهند بگویند تو یک نوع Evidentialism را می‌گویی استدلال‌گرایی، و مثلاً این را ویتگنشتاین قبول ندارد. من اصلاً و ابداً معتقد نیستم که استدلال‌گرایی‌ای که من می‌گویم به معنای قرینه‌گرایی (یا بینه‌جویی) است. از این نظر هم اصلاً تخطئه نمی‌کنم که ویتگنشتاین گفته باشد بعضی از سخنان در عین حال که پذیرفتنی‌اند، بینه ندارند. اما می‌گویم این سخنانی که آقایان از ما می‌خواهند قبول بکنیم، حتی طبق آن ملاک‌ها هم قبول کردنی نیست. یعنی کسی اگر اویدنشالیست هم نباشد و به تعبیر شما بینه‌جو و قرینه‌گرا هم نباشد، و فرض کنید یک دیدگاه ویتگنشتاینی داشته باشد، دیدگاه ویتگنشتاینی هم می‌گوید بعضی از سخنانی که justification قرینه‌گراها را ندارند پذیرفتنی‌اند، نمی‌گوید که هر سخنی که justification قرینه‌گراها را ندارد، پذیرفتنی‌اند. یعنی به تعبیر دیگری ویتگنشتاین نمی‌گوید که یک آنارشی وجود دارد که اگر برای هر سخنی



توجیه قرینه‌گرایانه نداشته باشی، اشکالی ندارد، پذیرفتنی است. می‌گویی بعضی از آن سخنان پذیرفتنی‌اند. و من تمام سخنان بر سر این است که آقا ادعاهایی که من می‌گویم این‌ها خلاف عقل است، شما بیایید با مکاتب دیگر در **justification** تبیین کنید، اشکال ندارد. من می‌گویم حرف‌هایی که من معتقدم این‌ها خردستیز یا خردگریز مرجوح است، این سخنان را شما بیایید با یک مکتب دیگری در **justification**، نه مکتب قرینه‌گرایی که به من نسبت می‌دهید، بیایید با یک مکتب دیگری تبیین کنید. یعنی با نظرات کواین، با نظرات گودمن تبیین کنید، با نظرات گتیه تبیین کنید. اشکالی ندارد. شما فکر می‌کنید که من فقط یک تبیین را پذیرفته‌ام و آن هم تبیین‌های قرینه‌گرایانه است. اولاً که من این را قبول ندارم. اما می‌گویم فرض کنیم که من قرینه‌گرا باشم. خوب n تا مکتب دیگر هم در توجیه وجود دارد. آنچه که من می‌گویم خردگریز است، شما بیایید با یکی از آن مکتب‌های دیگری که در توجیه وجود دارد، نشان بدهید که خردستیز و یا خردگریز مرجوح نیست.

بنابراین اگر من بینه‌جو و قرینه‌گرا نباشم، معنایش این است که بعضی از حرف‌هایی را که قرینه‌گرایان موجه نمی‌دانند، می‌توانم موجه بدانم، اما نه اینکه هر حرفی را که بینه‌جویان موجه نمی‌دانند، من بتوانم موجه بدانم. به زبان ساده‌تر، همه این مکاتب و نظریات مختلفی که در توجیه پدید آمده‌اند، قبول دارند که ما سخنان ناموجهی هم داریم. منتها این مکتب می‌گوید ناموجه بودن یک سخن به این است، آن مکتب می‌گوید ناموجه بودن سخن

به آن است. پس همه قبول دارند که یک سخن ناموجهی وجود دارد. مکتب‌ها فرق می‌کنند. شما کل‌گرایانه ( **wholistic** ) نگاه کنید، میناگروانه ( **fundamentalistic** ) نگاه کنید، این‌ها با هم فرق دارند، اما معنایش این نیست که ما یک مکتبی در توجیه داریم که می‌گوید هرکه هر حرفی زد درست است.

ولی من اصلا و ابدا قبول نمی‌کنم که دیدگاهم قرینه‌گرایانه باشد، اما این را قبول دارم که بالاخره شما در معرفت‌شناسی هر مکتبی در توجیه داشته باشید و هر مکتبی در صدق داشته باشید، بعضی از این حرفها پذیرفتنی نیست، و خردستیز است.

**نیکویی:** شما سه طریق را برای معقولیت رجوع به متخصص در مکتوبات و سخنرانی‌های خود مطرح کرده‌اید. عده‌ای معتقدند که این سه تا را ما می‌توانیم تطبیق بدهیم به همان تعبدی که در بین مردم در عالم دینداری هست. مثلا در طریق اول می‌گویند ما آرای فیزیکی انیشتین را می‌پذیریم. چرا؟ چون سایر فیزیک‌دانان او را مرجع اول در فیزیک می‌دانند. خوب حالا آیا دینداران متوسط و معمولی نمی‌توانند بگویند که آتوریته پیشوای دینی را می‌پذیریم چون بسیاری از عارفان و فیلسوفان ژرف‌اندیش آن پیشوای دینی را مرجع مهمی در قلمرو امور روحانی می‌دانند. شما مسلمانی را تصور کنید که آتوریته پیامبر را می‌پذیرد چرا که انسان‌های بصیر و ژرف‌اندیشی مثل مولانا، ابن عربی، ملاصدرا، سهروردی، حلاج، بایزید بسطامی، عین القضاة همدانی و ... پیامبر را منبع موثقی می‌دانند و قدر و قیمت یا صحت کشف و

شهودهای او را تایید می‌کنند. خوب آیا این دو سنخ پذیرش باور، فاصله‌ای پرنشاندنی دارند؟ تفاوت آنها در چیست؟

**ملکیان:** دو تا جواب می‌دهم خدمت‌تان. ابتدا طریق اول را بگویم. این کسانی که اسم بردید، همه‌شان به سه یا چهار جهت که من در جای دیگری گفته‌ام، متابعت ظاهری دارند از پیامبر اسلام. ابن عربی که می‌گوید در جهنم عذاب وجود ندارد، حالا هرچه هم که بگوید در یک مکاشفه‌ای پیامبر اسلام را دیدم و هرچقدر که بگوید در رویای صادق خدمتشان رسیدم، هرچه بگوید فتوحات مکیه را فلان کس به من القاء کرد، به هر حال سخنی خلاف قرآن گفته است. ببینید ابن عربی که داستان نوح را آن‌طور معنی می‌کند و می‌گوید کافران به دلیل گام‌هایی که در راه خدا برداشتند، در دریای رحمت الهی غرق شدند، ابن عربی که می‌گوید عذاب از ماده عذب به معنی گوارا است، اگر پانصد هزار بار بگوید من التزام به پیامبر دارم، من می‌گویم ابن عربی، تو به یکی از آن سه یا چهار جهتی که گفتم، باید اظهار کنی تبعیت از پیامبر را. ولی تو فی الواقع تابع پیامبر نیستی. شمس تبریزی که دائم می‌گوید فقط مصطفی، فقط مصطفی، ولی خود همین شمس تبریزی، می‌گوید چرا پیامبر گفت الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر؟ کدام یک از تعالیم مولانا عین قرآن است؟ تبعیت یعنی چی؟ تبعیت یعنی این که ما اسم یک کسی را در اول یا آخر سخنرانی ببریم؟ اول هر کتابی بگوییم الحمد لله الذی فلان؟ والصلاه و السلام علی فلان؟ به این می‌گویند تبعیت؟ یا تبعیت یعنی این آموزه‌ها را ما قبول داشته باشیم؟ کسی که جهنم را قبول ندارد،

کسی که می‌گوید وحی نازل نشده، بلکه پیامبر صاعد شده، درحالی که قرآن می‌گوید انا انزلناه، این به چه معنا شما می‌گویید پیامبر را قبول دارد؟ من هیچ‌کدام از این عرفا و فلاسفه‌ای که اسم بردید را معتقد نیستم که دارند پیامبر را تایید و تبعیت می‌کنند. این‌ها به سه جهت یا چهار جهت که من قبلاً مفصل گفته‌ام، نمی‌خواهند مخالفت ظاهری و علنی با پیامبر اسلام کرده باشند.

این درست نیست که من بیایم از کارخانه یا دامپروری شما تخم مرغ بخرم و با یک آمپولی تمام سفیده و زرده را بیرون بکشم و یک ماده دیگر را داخل بکنم و به مردم بگویم این تخم مرغ از کارخانه آقای نیکویی است. من واقعا قائل‌ام اینها یک نوع تبعیت ظاهری نشان دادند اما آموزه‌هایی که اینها دارند، اگر یک آدمی منصفانه و بی‌طرفانه به این آموزه‌ها نگاه کند، اصول تفسیری را رعایت کند، می‌بیند که آقا انا لله و انا الیه راجعون یک مطلب است و وحدت وجود عارفان یک چیز دیگر است. بنابراین کسی که قائل به وحدت وجود است، درست است که به ظاهر ممکن است بگوید آقا وحدت وجود من همان است که خدا هم در قرآن فرموده است انا لله و انا الیه راجعون، ولی این، آن نیست. معادی که عارفان معتقدند، معادی نیست که قرآن می‌گوید.

من نمی‌توانم بپذیرم این‌ها کاملاً تابع بوده باشند. یک آموزه‌هایی داشتند، این آموزه‌ها را زیر پوشش آیات قرآنی و احادیث می‌فروختند. وگرنه معراجی که مولانا قائل است، همان معراجی است که ما (یعنی کسانی که التزام عملی و

نظری جدی به قرآن دارند) در قرآن قائلیم؟ نه معادشان، نه توحیدشان، نه نبوتشان، نه معراجشان، هیچ کدام با قرآن و حدیث سازگار نیست. و الی ماشاءالله می توانم از این موارد را در مورد این هایی که اسم بردید، نشان بدهم. سیر و سلوک فردی شان هم با قرآن و حدیث نمی خورد. بنابراین اول چیزی که می خواهم بگویم این است که شما نباید تبعیت ظاهری از یک پیامبر را به معنای تبعیت واقعی بگیرید.

**اما نکته دوم:** فیزیکدان بودن انیشتین را ما که فیزیکدان نیستیم، از قول فیزیکدانان می گوئیم، من می پذیرم. یعنی عرف هر علمی را باید برای وثاقت و حجیت یکی از اهل آن علم پذیرفت. فیزیکدانان حق دارند بگویند که انیشتین فیزیکدان بزرگی است و سخن او در نظریه ی نسبیت عام یا نسبیت خاص پذیرفتنی است. این درست است. اما آیا به نظر شما متخصصین کشاورزی هم حق دارند این را بگویند یا نه؟ نه. عرف هر علمی برای وثاقت یکی از چهره های آن علم، درست است. بنابراین برای وثاقت پیامبر، پیامبران باید بگویند، نه عارفان، نه فیلسوفان. این را توجه نمی کنند. فکر می کنند هر آدم بزرگی که گفت دیگر باید قبول کرد، چون آدم بزرگی است. اگر یک عارفی را بخواهید تایید کنید، عرفا اجماع شان کفایت می کند. اگر فیزیکدانی را خواستید تایید کنید، فیزیکدانان اجماع شان کفایت می کند. اگر پیامبری را خواستید بگویید، باید پیامبران اجماع بکنند. همان طور که من از یک متخصص شیمی، ولو بزرگترین شیمی دان جهان هم باشد، نمی پرسم که به نظر تو انیشتین فیزیکدان معتبری است یا نه. به همین ترتیب هم عارفان

فقط در عرفان می‌توانند اظهار نظر کنند. اگر این‌طور باشد، از انیشتین بپرسیم که آیا عیسی را بپذیریم یا نه؟ دیگر از انیشتین بزرگتر شما آدمی دارید؟ اما انیشتین هم سخن‌اش درباره عیسی پذیرفتنی نیست. چرا؟ چون نمی‌خواهد بگوید که عیسی فیزیک‌دان است. می‌خواهد بگوید که عیسی فرستاده خداست یا خداست یا پسر خدا یا هرچی می‌خواهید تعبیر کنید. ما سخن انیشتین را درباره عیسی نمی‌پذیریم. چرا؟ چون می‌گوییم سختی ندارد. تو اهل‌الذکر به تعبیر قرآنی نیستی. تو باید اهل‌الذکر باشی که بپذیریم. تو چطور می‌توانی تشخیص بدهی که عیسی پیامبر است یا پیامبر نیست؟ تو فقط راجع به فیزیک می‌توانی این حرف را بزنی که فلان شخص فیزیک‌دان هست یا نیست. بنابراین من نمی‌توانم این سخن را بپذیریم.

**نیکویی:** جناب استاد، عده‌ای معتقدند که یک نوع سختی میان عرفا و پیامبران هست. آن سختی به جهت تجربه‌ی دینی است.

**ملکیان:** اصلاً و ابداً، تجربه‌ی عرفا تجربه‌ی دینی نیست، تجربه‌ی عرفانی است، تجربه‌ی یگانگی موجودات یا تجربه‌ی موجود یگانه است. تجربه‌ی وحیانی مطلقاً تجربه‌ی موجود یگانه یا یگانگی موجودات نیست. باز اشکالی که دوستان من دارند این است که فکر می‌کنند هر تجربه‌ی فوق‌عادی با هر تجربه‌ی فوق‌عادی دیگری هم‌سنخ است. ما 21 نوع تجربه‌ی فوق‌عادی (abnormal) داریم. که به آن می‌گویند حالات دگرگونی‌یافته‌ی آگاهی. تجربه‌ی پیامبران غیرعادی است، تجربه‌ی عرفا هم غیرعادی است. اما هر

دو تجربه‌ی غیرعادی که از یک سنخ نیستند. از بین آن 21 نوع تجربه غیرعادی، یکی‌اش تجربه وحیانی یا تجربه نبوی است و یکی هم تجربه عرفانی است. تجربه‌ی مبتلایان به صرع هم به همین معنا غیرعادی است. آن‌هایی که پیش‌آگاهی دارند، آن‌هایی که نهان‌آگاهی دارند، آن‌ها هم تجربه‌های غیرعادی دارند. این‌ها فقط در غیرعادی بودن مشترک‌اند. فیلسوفانِ عرفان و روانشناسانِ عرفان می‌گویند تجربه عرفانی به معنای دقیق و اخص کلمه به معنای تجربه یگانگی موجودات یا تجربه موجود یگانه است. اما تجربه نبوی پر از کثرات است. کدام‌یک از آیات قرآن، که تعبیر آن تجربه‌ی وحیانی است، یگانگی موجودات یا موجود یگانه را دلالت می‌کند، همه‌اش کثرات است. تجربه وحیانی همه‌اش کثرات است. یعنی تجربه‌ی این‌که یک فرشته‌ای هست غیر از من رسول، خدایی هست غیر از آن فرشته و من رسول. پیامی هست. این‌ها اصلاً با یگانگی موجودات و موجود یگانه سازگاری ندارد. این 21 حالت با هم فرق می‌کنند. تله‌پاتی هم یک تجربه غیرعادی است ولی نه وحی است و نه تجربه عرفانی. این‌ها فکر می‌کنند چون هردو تجربه‌ی غیرعادی دارند، پس معلوم می‌شود که تجربه‌شان واحد است. اصلاً و ابداً همچنین حرفی رو نمی‌تونم بپذیرم. ببینید اگر دقت بکنید، تمام چیزی که من از آن دفاع می‌کنم این است که دلیل‌هایتان وافی به مقصود نیست. مدعا حرف دیگری است، می‌گویم اگر ادله‌ی شما اینهاست، این ادله را من می‌خواهم رد کنم. به نظر من این ادله وافی به مقصود شما نیست.

**نیکویی:** برویم بر سر طریق دوم. آیا دینداران نمی‌توانند ادعا کنند که تجارب دینداران گذشته نشان می‌دهد که می‌توان تعلیمات پیشوای دین را براساس آئوریته پذیرفت؟ باز برای مثال مسلمانی را تصور کنید که با استناد به زندگی معنوی و اخلاقی کسانی مثل مولانا و حلاج و عین‌القضات و سایر عرفا و انسان‌های اخلاقی در ادوار گذشته به این نتیجه می‌رسد که می‌توان به تعلیمات پیامبر اسلام اعتماد و براساس آن عمل کرد؟

**ملکیان:** فکر می‌کنم پاسخ این سوال را هم در ضمن مطالب قبلی داده‌ام و نیاز به تکرار نیست

**نیکویی:** بسیار خوب، مطابق طریق سوم، دینداران می‌توانند مدعی شوند که هر زمان به تعلیمات اعتقادی و اخلاقی پیشوای دین ملتزم بودند، آثار این التزام و تعهد به زندگی معنوی و دینی را هم تجربه کرده‌اند. گفته شده که به نظر می‌رسد که شما برای مجاز بودن رجوع به متخصص شروطی می‌گذارید که در قلمرو تعبد دینی هم اینها برآورده می‌شوند.

**ملکیان:** بله یکی از آن شروط هم این بوده که شاگردان بگویند از وقتی که ما آن آلت موسیقی را این‌جور به دست گرفتیم که استادمان می‌گفت، بهتر توانستیم بزنینم. الان می‌خواهیم ببینیم که در اینجا هم صدق می‌کند؟ اولاً این‌که شما موفق شدید یا موفق نشدید تا در دنیا بید معلوم نمی‌شود. حرف خودتان را می‌زنم آقایان، خودتان می‌گویید تا خدا در روز قیامت سان نبیند، معلوم نمی‌شود چه کسی به مقصود رسیده و چه کسی نرسیده، کی هالک



بود کی ناجی؟ توجه می‌کنید؟ شما قبل از مردن که نمی‌فهمید چه کسی ناجی و چه کسی هالک است؟ بعد از مردن است که ناجی از هالک معلوم می‌شود. قرآن دائما تاکید می‌کند که داوری را بگذارید برای وقتی که احکم الحاکمین داوری می‌کند. یعنی در این دنیا معلوم نمی‌شود. شما از کجا می‌گویید ما دیدیم اینها رسیدند به مقصود؟ این اولاً، ثانیاً ممکن است بگویید، ما کاری به هلاکت و نجات اخروی نداریم، در همین جا می‌بینیم مثلاً طرف آرامش دارد. من در پاسخ می‌گویم این آرامش را طرفداران بودا و کریشنا و زرتشت و موسی و عیسی و ... هم دارند. مگر فقط طرفداران پیامبر اسلام آرامش دارند؟ اولاً اینها هیچ‌کدام ملاک به حساب نمی‌آید، چون همان‌طور که گفته‌اند دین به تحقیق فرجام‌شناختی قایل است همان‌طوری که خودتان هم می‌دانید. تحقیق فرجام‌شناختی یعنی تا فرجامی نیاید معلوم نمی‌شود چه کسی بر حق است و چه کسی بر باطل؟ حالا می‌گویید از حق و باطل بودن صرف نظر کردیم و همین آرامش‌های ظاهری را به رخ می‌کشید؟ خوب پیروان بودا هم آرامش‌های ظاهری دارند. هم در پیروان اسلام کسانی هستند که این آرامش را ندارند و هم در پیروان بودا و کریشنا کسانی هستند که این آرامش را دارند. این اصلاً التزام به دین خاصی از دلش بیرون نمی‌آید.

**نیکویی:** حتی ملحدان هم ممکن است به نوعی آرامش برسند.

**ملکیان:** بله، همین‌طور است.

**نیکویی:** شما می‌گویید نتیجه تعالیم پیامبران در آخرت معلوم می‌شود، ولی نتیجه رجوع به متخصص، مثلا یک پزشک، در همین دنیا معلوم می‌شود. خوب اینجا در مورد مثالی که شما می‌زنید اشکالی گرفته شده و آن این که مثال شما گزینشی است. ما می‌توانیم مثال دیگری بزنیم که ممکن است نظر شما را نقض کند. گفته شده که فرض کنید یک فرد کاملا کم‌سواد یا بی‌سواد که هیچ استعدادی در فهم مطالب و مسایل فیزیکی ندارد و علاوه بر آن حتی معلومات ساده و پیش پا افتاده فیزیکی هم ندارد، به دیدار فیزیکدانی برجسته برود و از او بخواهد که نظریه نسبیت عام و خاص انیشتین را برایش توضیح بدهد. خوب روشن است که تلاش آن فیزیکدان برای فهماندن نظریه نسبیت به این شخص محکوم به شکست خواهد بود. و باز روشن است که آن شخص هم تا پایان عمرش نمی‌تواند نظریه نسبیت را بفهمد. خوب در این صورت او دو کار می‌تواند بکند: یا تلاش برای فهم نسبیت را کنار بگذارد یا آن را به صورت تعبدی بپذیرد. اگر چنین شخصی نظریه نسبیت را بپذیرد، نمی‌توانیم کار او را غیر عقلانی بدانیم، ولو هرگز تا پایان عمرش هم نتواند نظریه نسبیت را بفهمد.

**ملکیان:** کاملا درست است، باید تعبد بورزد. منی که فیزیک بلد نیستم باید به فیزیکدانان تعبد بورزم، در این شکی نیست، چرا؟ چون فیزیکدانان گفته‌اند نظریه همکارمان آلبرت انیشتین درست است و من قبول دارم.

**نیکویی:** یعنی این را ناقص سخن خودتان نمی‌دانید؟

**ملکیان:** نه نمی دانم. اما می گویم اگر این باشد، آنوقت مطابق مثال شما پیامبران دیگر باید پیامبر اسلام را تایید کنند. چون آنجا فیزیکدانان دیگر می توانند فیزیکدانی را تایید بکنند و کرده اند. در اینجا هم اگر پیامبران دیگر تایید کنند، ما می پذیریم.

**نیکویی:** آخرین سوال در این قسمت این است که شما برای تعبد مطالبه دلیل کرده اید. خوب دینداران استناد می کنند به معجزات انبیاء. اما شما می گوید به لحاظ منطقی دلیل و مدعا یا همان مقدمات و نتیجه ی استدلال باید به هم ربط داشته باشند، درحالی که در این استدلال میان این دو ربطی وجود ندارد. حالا ممکن است دینداران بگویند که بهترین تبیین برای وقوع این معجزات، نصرت و تایید الهی است. آیا براساس بهترین تبیین نمی توانیم نظر آنها را بپذیریم و این را نوعی استدلال قبول کنیم برای تایید همان مدعا؟

**ملکیان:** باز به دو جهت نمی توانم این حرف را بپذیرم، اینجا من دو جواب می دهم: اولاً این فرض مبتنی بر این مدعاست که معجزه واقعا رخ داده، و حالا بهترین تبیین اش این است. اما من می گویم خود این مدعا که معجزه واقعا رخ داده، اول الکلام است، مدعایی بی دلیل است. توجه می کنید؟ و من به اقتضای اسپینوزا و تا حدی به اقتضای هیوم هرگز نمی توانم قبول کنم که اصلاً معجزه رخ داده یا می دهد. اینها می گویند معجزه رخ داده، و بهترین تبیین اش هم این است. اما من می گویم معجزه مگر رخ داده است که بهترین

تبیین اش این باشد؟ در مورد باران، من می بینم که همه جا خیس شده است. خیس بودن همه جا را که نمی توانم انکار کنم. خیس بودن در و دیوار و پنجره و خیابان و جدول و درختان و آدم ها و ماشین ها و همه را می بینم و نمی توانم انکار بکنم. آن وقت می گویم این وضعیت سه تا تبیین دارد یکی این که باران آمده، یکی این که دولت دستور داده در سطح شهر تهران با هواپیما آب بپاشند، و یکی هم این که تمام لوله ها در یک لحظه ترکیده و آب از شمال به جنوب و از چپ به راست پاشیده است. آن وقت می بینم در میان این سه تا تبیین، اولی (بارش باران) بهترین تبیین است. اما در بحث معجزه و دلالت آن، اول الکلام این است که اصلا معجزه رخ داده یا نه؟ این نکته اول، اما نکته دوم این است که معجزه اگر هم رخ بدهد، چه کسی می گوید بهترین تبیین اش تایید و نصرت الهی است؟ بهترین تبیین اش این است که شخص نبوغی دارد، یا نبوغ از مقوله علم یا نبوغ از مقوله قدرت. و خوب این نبوغ خیلی تبیین طبیعی تری است، به خاطر این که یکی از وجوه پذیرش تبیین این است که پیش فرض هایش پیش فرض هایی باشند که عقل ما زودتر می پذیرد. عقل ما تبیین های طبیعی را زودتر از تبیین های ماوراء طبیعی می پذیرد. اما نکته سوم این که من فرض می کنم هم معجزه رخ داده باشد و هم معجزه اثبات پیامبری بکند - که البته نه این را می پذیرم نه آن را - ولی فرض می کنیم که بپذیریم، خوب حالا ما یک تعداد آدم داریم که همه شان پیامبرند، ولی حرف های متناقض می زنند چکار کنیم؟ همه شان هم حکم خدا را دارند، چون همه معجزه آوردند. بنابراین همه شان پیامبرند و حرف های

متعارض و متضاد و متناقض می‌زنند. خلاصه یکی از این سه نوع ناسازگاری بین حرف‌هایشان هست، حالا چه خاکی به سرمان بکنیم؟ خدایشان است که دارد متعارض، متضاد، یا متناقض حرف می‌زند؟ فرض بر این است که علم و قدرت و خیرخواهی خدا مطلق و بی‌نهایت است. خدایی که این سه تا صفت را دارد نمی‌تواند حرف ناسازگار بزند، حرف‌هایش نمی‌تواند با هم تضاد، تناقض یا تعارض داشته باشد. ولی می‌بینیم اینها حرف‌هایشان با هم تضاد، تناقض یا تعارض دارد. حالا چکار کنیم؟ می‌خواهم بگویم اصلاً برهان خلف داریم برای این که اینها سخن‌شان سخن خدا نیست. چون اگر سخن خدا بود باید همه‌ی حرف‌ها با هم سازگار می‌بود. اما آشکارا می‌بینیم که حرف‌ها با هم یکی نیست، پس با برهان خلف می‌گوییم اینها سخن‌شان سخن خدا نیست.

**نیکویی:** اگر ادعای تحریف مطرح بشود چه می‌گویید؟ مسلمان‌ها می‌گویند کتاب‌های آسمانی قبلی مانند اوستا و تورات و انجیل و ... همه تحریف شده‌اند و فقط قرآن مصون از تحریف مانده است. اگر اصل آن کتاب‌ها الان موجود بودند، می‌دیدید که هیچ تعارض یا تناقضی میان هیچ‌کدام از این کتاب‌ها وجود ندارد.

**ملکیان:** خوب ادعای تحریف ادعایی است که دامن همه را می‌گیرد. تو می‌گویی کتاب مقدس آنها تحریف شده، آنها هم می‌گویند کتاب مقدس تو تحریف شده است. در این صورت، بحث به نتیجه‌ای نمی‌رسد. چگونه

اثبات می‌کنید که همه‌ی کتاب‌های قبلی تحریف شده‌اند، ولی در کتاب مقدس ما هیچ تحریف و تغییری راه پیدا نکرده است؟

**نیگوی:** یک نکته دیگر هم اینجا هست و آن این‌که شما اشکال اصلی‌تان بر آن استدلال، بی‌ربطی مقدمه و نتیجه است. اینجا گفته شده که در تعبد غیردینی هم وضع از همین قرار است، یعنی ما استدلالی می‌کنیم که بی‌ربطی مقدمه و نتیجه در آن دیده می‌شود. یعنی اگر بپرسیم که چرا باید به اجماع عالمان یک شاخه‌ی علمی اعتماد کنیم؟ پاسخ احتمالا این خواهد بود که عالمان آن علم سال‌های مدیدی از زندگی خود را وقف پژوهش در مسایل آن علم کرده‌اند و بنابراین نتایج تحقیقات آنها قابل اعتماد است. خوب گفته شده که در اینجا هم تناسب چندانی بین یک مدعای علمی خاص و دلایل ما برای پذیرش آن وجود ندارد.

**ملکیان:** چرا وجود ندارد؟ وجود دارد، چون تنها آدم‌هایی که حق اظهار نظر درباره گزاره‌ی فیزیکی "الف ب است" دارند، فیزیکدانانند. و این فیزیکدانان اجماع دارند. همین‌طور که در باب کیفیت یک نان اگر نانوایان اجماع بکنند ما باید بپذیریم، در باب کیفیت یک نظریه فیزیکی هم باید فیزیکدانان اجماع بکنند، ما که کس دیگری نداریم. فیزیکدانان اعرف انسان‌ها هستند در باب یک گزاره فیزیکی و آنها اجماع کرده‌اند، چرا نپذیریم؟

**نیکویی:** برویم سراغ مطالب آقای آرش نراقی. ایشان گفته‌اند که برای عقلانیت می‌توانیم دو سطح قایل شویم: عقلانیت حداکثری و عقلانیت حداقلی. بعد گفته‌اند که شرط معقولیت حداکثری این است که باور الف از منظر برون دینی عقلا موجه است، اگر و فقط اگر برهان یا قرینه قوی در تایید آن ارایه شود. این شرط معقولیت حداکثری است، اما یک شرط معقولیت حداقلی هم داریم و آن این‌که باور الف از منظر برون دینی عقلا موجه است، اگر و فقط اگر دلایل و قراین ناقض آن باور با برهان یا قرینه قوی نقض بشود. به تعبیر دیگر ایشان می‌گویند عقلانیت حداکثری یک آموزه دینی شرط لازم عقلانیت حداقلی آن آموزه نیست، یعنی کاملا ممکن است که فرد دین‌باور هرگز در مقام اقناع دین‌ناباوران برنیاید و رویکردش تهاجمی نباشد، یا تلاشش برای اقناع دین‌ناباوران به شکست بینجامد. اما از این امر لزوما نمی‌شود نتیجه گرفت که عقلانیت حداقلی آموزه‌های دینی او پس از آن ناکامی منتفی شده و او دیگر عقلا مجاز نیست که به باورهای دینی خودش پایبند باشد. باز به تعبیر دقیق‌تری گفته‌اند که مطابق این مدل از عقلانیت موقعیت کم و بیش از این قرار است که مخالفان و منتقدان دین ادعا می‌کنند که نظام عقاید دینی یا دست‌کم پاره‌ای از گزاره‌های آن نظام کاذب و بنابراین باور به آن آموزه‌ها یا تداوم التزام به آنها عقلا ناموجه است و لذا دین‌باوران به شرط التزام به خرد لاجرم باید از آن آموزه‌ها دست بکشند. خوب در این شرایط یا حالت اول: دین‌باوران می‌توانند دلایل ناقضی را که علیه باورهایشان ارائه شده است، نقض کنند، که در آن صورت باور ایشان

یا تداوم باورشان به آن آموزه‌ها عقلا موجه است. حالت بعدی این است که دین‌باوران نمی‌توانند دلایل ناقضی را که علیه باورهایشان ارائه شده است، نقض کنند. خوب در این صورت باور ایشان یا تداوم باورشان عقلا ناموجه است. در واقع مطابق این مدل باورهای دینی ما در دادگاه عقلانیت بی‌گناه‌اند، مگر این‌که خلاف آن ثابت شود. وظیفه‌ی دین‌باوران از آن حیث که دین‌باورند، اثبات بی‌گناهی باورهایشان نیست، بلکه نفی اتهام گناهکاری است. یعنی در اینجا وظیفه‌ی اقامه برهان یا قرینه‌ی ناقض، یا به تعبیر دیگر اثبات گناهکاری دین‌باوران برعهده‌ی مخالفان دین است و وظیفه دین‌باوران این است که نشان بدهند دلایل و قراینی که علیه باورهای دینی‌شان اقامه شده مردودند. شما این مدل را می‌پذیرید؟

**ملکیان:** به نظر من تفکیک عقلانیت حداقلی از عقلانیت حداکثری به لحاظ نظری اشکالی ندارد. اما این تفکیک کارساز نیست و مساله را حل نمی‌کند. چرا؟ به سه جهت، جهت اول این‌که اگر می‌خواهید بگویید که ضعف دلیل به معنای کذب مدعا نیست، این‌که خیلی واضح است و حرف تازه‌ای نیست. از قدیم الایام به ما می‌گفتند که از قوت دلیل می‌توان صدق مدعا را نتیجه گرفت، اما از ضعف دلیل نمی‌شود کذب مدعا را نتیجه گرفت. از صدق مدعا نمی‌شود قوت دلیل را نتیجه گرفت، اما از کذب مدعا می‌شود ضعف دلیل را نتیجه گرفت. این جزو الفبای منطق است و چیز جدیدی نیست و بنابراین اگر متدینان نتوانند قوت دلیل‌شان را نشان بدهند، از این بر نمی‌آید که مدعایشان کاذب است. اما حالا که من نمی‌توانم از ضعف



دلیلت کذب مدعایت را نتیجه بگیرم، صدق مدعایت را هم نمی‌توانم نتیجه بگیرم. بنابراین تو باید آگنوستیک باشی. اگر دلیلت ضعیف است، باید آگنوستیک باشی، یعنی بگویی نمی‌دانم مدعایم صادق است یا کاذب. تصور آقای نراقی این بوده که وقتی دلیل ضعیف است، چون نمی‌شود کذب مدعا را نتیجه گرفت، پس می‌شود صدق مدعا را نتیجه گرفت. بله، از ضعف دلیل نمی‌توان کذب مدعا را نتیجه گرفت، ولی به هر حال از ضعف دلیل صدق مدعا را هم نمی‌توان نتیجه گرفت. بنابراین متدین وقتی دلیلش ضعیف است، باید آگنوستیک بشود، یعنی بگوید نمی‌دانم این مدعا یا عقیده یا باور صادق است یا کاذب.

**نیکویی:** اگر باورش تجربه‌بنیان باشد چطور؟ چون آقای نراقی می‌گویند باورهای ما ممکن است تجربه‌بنیان باشند و نتوانیم برایشان دلیل بیاوریم. به تعبیر دیگر ممکن است پاره‌ای از باورهای ما مبتنی بر گزاره‌ها نباشند، اما مبتنی بر رابطه‌ی مستقیم با متعلق شناخت باشند که به آنها باورهای تجربه‌بنیان می‌گوییم. ایشان مثالی می‌زنند به این صورت: فرض کنیم در منطقه‌ای هستیم که اصلاً بیر سفید در آن زندگی نمی‌کند یا دست‌کم تاکنون کسی در این منطقه بیر سفید ندیده است. حالا فرض کنید من بیر سفیدی را دیده‌ام ولی به هیچ طریقی نمی‌توانم به شما نشان بدهم یا اثبات کنم که واقعا بیر سفیدی در اینجا وجود دارد، و شما هم به دلیل شرایط خاصی که هست حق دارید باور نکنید. ولی من بالاخره اگر باور به وجود آن بیر سفید داشته باشم باورم معقول است، چون تجربه‌بنیان است. خوب این را می‌توانیم

تطبیق بدهیم به باورهای دینی. یک دیندار ممکن است نتواند صدق باور خودش را نشان بدهد، ولی براساس تجربه‌ی شخصی خودش به آن باور رسیده باشد. در این مورد نظر شما چیست؟

**ملکیان:** اصل این سخن نادرست نیست، اما شما اصلاً شاهد بیاروید که باورهای ما از این سخن باشند. ما کدام باور تجربی را داریم؟ از متدیان پرسید ببینید کدامیک از باورهایشان تجربی‌اند. سخن آقای نراقی در اینجا درست است، ولی ایشان مفهوم بلامصدقی به‌کار برده‌اند. ما در عالم دینداری اصلاً باورهای این تپیی نداریم. توجه می‌کنید؟ در بیرون از دین چنین باورهایی داریم، ولی در عالم دینداری نداریم. این نکته اول، اما نکته دوم این است که این نوع استدلال یک خطای منطقی دارد که به آن می‌گویند: مغالطه انداختن بار برهان بر دوش مخالف. یکی از مغالطات منطقی به این صورت است که من می‌گویم "الف ب است"، و بعد به جای این‌که به سود مدعای خودم دلیل بیاورم، بگویم: هرکس معتقد است که "الف ب نیست"، بر "الف ب نیست" دلیل بیاورد. به این می‌گویند انداختن بار برهان بر دوش مخالف. آخر این‌که نشد، تو اگر دلیل نداری بر الف ب است، به لحاظ ایپستموزیک حق "الف ب است" گفتن نداری، ولو "الف ب است" گفتنات درست باشد. مثال بزنم، شما شک ندارید که هر انسانی که به دنیا می‌آید، پدر دارد. اما بچه‌ها تا سیزده چهارده سالگی با این‌که پدر دارند، ولی حق ندارند بگویند من پدر دارم. یعنی با اینکه به لحاظ آنتولوژیک هر بچه‌ای پدر دارد، ولی بچه‌ها تا سیزده چهارده سالگی ادعای این‌که من پدر دارم را

نباید بکنند. چرا؟ چون پدر در زیست‌شناسی یعنی کسی که با مادر شخص هم‌خوابه شده و این شخص فقط نتیجه همان هم‌خوابگی است. بله اگر پدر معنایش آن کسی باشد که ما در خانه از او می‌ترسیم یا پدر کسی است که سر مادر داد می‌کشد، یا پدر کسی است که ما هر وقت نیاز به پول داشته باشیم از او می‌گیریم، بله در این صورت هر بچه پنج ساله هم می‌تواند ادعا بکند که من پدر دارم. اما به لحاظ زیست‌شناختی وقتی می‌گوییم هر انسانی پدر دارد، معنایش این نیست که هر انسانی کسی را دارد که پول به او می‌دهد، یا هر انسانی کسی را دارد که سر مادرش داد می‌کشد. پدر در معنای زیست‌شناختی یعنی کسی که با مادر شخص هم‌بستر شده و این شخص فقط نتیجه همان هم‌بستری است. بچه‌ای که تا سیزده چهارده سالگی زیست‌شناسی و فیزیولوژی بلد نیست و از لقاح خبر ندارد و کیفیت انعقاد نطفه را نمی‌داند، این حق را ندارد که بگوید من پدر دارم. پس خطاست اگر گمان کنیم هر چیزی که به لحاظ آنتولوژیک درست است، به لحاظ معرفت‌شناختی هم ما حق داریم ادعایش بکنیم. این همان چیزی است که قدمای ما هم می‌گفتند. می‌گفتند بین مقام ثبوت و مقام اثبات فرق بگذارید. خیلی چیزها در مقام ثبوت محقق است، اما تو در مقام اثبات حق ادعای تحقق‌اش را نداری. حالا اشکال دوم من به سخن ایشان این بود که ایشان فکر می‌کنند اگر به لحاظ آنتولوژیک "الف ب است" ی وجود داشته باشد، هر کسی حق دارد آن "الف ب است" را ادعا کند. اما این‌طور نیست. ما خیلی گزاره‌ها داریم که به لحاظ آنتولوژیک صادق‌اند، اما من حق اظهار نظر

درمورد آنها را ندارم. چرا؟ چون مقدماتش را ندارم. حالا می‌خواهم از این نتیجه بگیرم که این دعاوی وقتی دلیل‌شان ضعیف شد، ما باید نسبت به آنها ساکت شویم و موضع لا ادری بگیریم. چه مدعا واقعا مطابق با واقع باشد، چه مطابق با واقع نباشد. ما به لحاظ اپیستمولوژیک حق نداریم ادعایی را مطرح کنیم که دلیلی برای آن نداریم. مثال دیگری برای شما بزنم. ما به لحاظ آنتولوژیک می‌دانیم که بزرگترین عدد اول وجود ندارد. اما من به لحاظ معرفت‌شناختی حق ندارم ادعا کنم که بزرگترین عدد اول وجود ندارد. چرا؟ چون درست است که به لحاظ آنتولوژیک بزرگترین عدد اول وجود ندارد، اما من اگر بخواهم چنین ادعایی را مطرح کنم باید تمام مقدمات ریاضی لازم را طی کرده باشم و چون طی نکرده‌ام با اینکه در مقام ثبوت بزرگترین عدد اول وجود ندارد، ولی در مقام اثبات، من این حق را ندارم که چنین ادعایی کنم و باید ساکت بمانم و بگویم من نمی‌دانم که بزرگترین عدد اول وجود دارد یا نه. پس حرف دوم من این است که وقتی دلیل من ضعیف شد، بدون تردید منطقی مدعای من کاذب نمی‌شود، اما مدعای من صادق هم نمی‌شود. من در مورد آن مدعا باید ساکت بمانم.

**نیکویی:** البته یک جا باقی می‌ماند و آن اینکه تجربه کرده باشیم و اینجا هم که شما می‌گویید در عالم دینداری و باورهای دینی در واقع مفهوم بلامصدق می‌شود.

**ملکیان:** بله همین‌طور است. اما نکته سوم این است که ایشان فکر کرده‌اند که همه اشکالاتی که به متون مقدس وارد است به سخنان بی‌دلیل متون مقدس مربوط می‌شوند. اما این یک قسم از اشکالات به متون مقدس است، شما از میان چهار قسم اشکال وارده فقط به یک قسم‌اش توجه کردید و آن این‌که در متون مقدس گزاره‌هایی باشد که ما دلیل برایشان نداریم.

**نیکویی:** گزاره‌های خردگریز، در واقع.

**ملکیان:** بله، خردگریز. اما در متون مقدس ما سه قسم گزاره دیگر هم داریم. یک قسم گزاره‌هایی داریم که ما آنها را خردستیز می‌دانیم، آنجا دیگر بحث فقط بر سر این نیست که ما دلیل نداریم تا بگوییم اشکال ندارد، بگذاریم معتقد باشد. در متون مقدس سخنان ناسازگار با خود متون مقدس هم وجود دارند. ببینید قرآن (در آیه 30 سوره انبیاء) می‌گوید: "وجعلنا من الماء کل شیء حی" یعنی "هر موجود زنده‌ای را ما از آب آفریدیم" جنیان هم که به تعبیر قرآن زنده‌اند، ولی از آتش خلق شده‌اند "وخلق الجن من مارج من نار" (الرحمن/ 15). حالا این دو تا را با هم چکار کنیم؟ گزاره‌های خردگریز و خردستیز، مطابقتشان با واقع محل شک است، اما در این قسم سوم اصلاً کاری با واقع هم نداریم، خود سخن صدر و ذیلش با هم نمی‌خواند: از سویی می‌گوید هر موجود زنده‌ای از آب آفریده شده، اما بعد می‌گوید جنیان هم زنده‌اند ولی از آتش آفریده شده‌اند. خوب این دو را چطور با هم آشتی بدیم؟ بنابراین این هم یک نکته هست که ما سخنانی داریم که باهم

ناسازگارند، اما سخنان چهارمی هم داریم که اینها دیگر اصلا بحث‌شان صدق و کذب نیست، بلکه بی‌ربطی (irrelevance) است، یعنی این سخنان با ما ارتباط برقرار نمی‌کنند. من بارها گفته‌ام شما اگر جزوه‌ای از سه هزار سال پیش چین پیدا کنید که گفته باشد راه تعمیر چرخ کالسکه این است، مسلماً نمی‌توانید بگویید مطالبی که در این جزوه آمده غلط است. ولی خوب الان کالسکه‌ای وجود ندارد که راه تعمیرش آن باشد یا نباشد. اینجا دیگر بحث صدق و کذب نیست، بحث بر سر این است که این مطلب، درست هم که باشد، به ما ربط ندارد. توجه می‌کنید؟ بخش عمده‌ای از متون مقدس به ما ربط ندارند. خوب اینها را چکار بکنیم؟ آقایان فکر می‌کنند که مشکل گزاره‌های متون مقدس فقط در خرد گریزهاست و بعد می‌گویند: درست است که برای خرد گریزها دلیل نداریم، اما دلیل بر خلافش هم نداریم. درحالی که بحث فقط بر سر خردگریزها نیست، ناسازگاری‌های درونی متن هم هست که با نقد درونی متون به‌دست می‌آیند. علاوه بر این، خیلی از چیزهایی که در متون مقدس گفته شده اصلاً به ما ربطی ندارند، چرا ما باید به آنها اعتقاد داشته باشیم و التزام بورزیم؟

**نیکویی:** در مواردی هم میان گزاره‌های درون یک متن مقدس بی‌ربطی منطقی دیده می‌شود. در مورد آنها چه می‌توان گفت؟

**ملکیان:** اینها از همان قسم اول هستند که بین مقدم و تالی‌شان شکافی هست که با هیچ استدلالی نمی‌شود آن را پر کرد.

**نیکویی:** پرسش بعدی این است که شما صورت استدلالی تعبد را نامعتبر می‌دانید. اگر مولفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته این باشد که تمام استدلال‌های فرد مدرن باید منطقاً معتبر باشند، آنگاه فرد مدرن باید سراسر علوم تجربی را که مبتنی بر استدلال‌های احتمالاتی و استقرایی و استدلال‌های براساس بهترین تبیین هستند، مغالطی و نامعقول بداند و حتی در وجود جهان خارج هم تردید کند. اما این اصلاً معقول نیست که مدعی بشویم که مولفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته انکار علوم تجربی است. اما اگر ویژگی استدلالی بودن را ما اینطور بفهمیم که فرد مدرن برای باورهای خودش دلایلی می‌خواهد که بتواند باورهای خودش را معقولیت ببخشد نه اینکه لزوماً صدق آن باورها را تضمین کند، در این صورت خوب مدعی شما لاجرم این است که این باور که "الف ب است" نمی‌تواند از طریق این باور که X می‌گوید الف ب است، معقولیت پیدا کند. خوب حالا دلیل شما بر این مدعا چیست که می‌گویید نمی‌تواند معقولیت پیدا کند؟

ملکیان: در اینجا هم باز باید سه نکته را عرض کنم. نکته اول این که من هیچ وقت نگفتم که استدلال فقط به معنای استدلال قیاسی است. من بارها و بارها وقتی منابع شناخت را نام می‌بردم، می‌گفتم شش تا منبع شناخت داریم: ادراک حسی، درون‌نگری، حافظه، شهود، گواهی، و استدلال. بارها و بارها گفتم استدلال خودش سه قسم دارد: استدلال قیاسی، استدلال استقرایی و استنتاج بهترین تبیین. بنابراین من وقتی می‌گویم استدلال، فقط منظورم استدلالات قیاسی نیست که بگویید پس استنتاج بهترین تبیین را چکار

می‌کنی؟ استقراء را چکار می‌کنی؟ آقایان فکر کرده‌اند که من وقتی می‌گویم استدلال، منظورم فقط استدلال قیاسی است. استقراء، استنتاج بهترین تبیین هم استدلال‌اند و بنابراین معتبرند.

**نیکویی:** معتبر به معنای منطقی این نیست که صدق مقدمات صدق نتیجه را تضمین کند؟

**ملکیان:** نه، نه، نه. این فقط در قیاس است.

**نیکویی:** در قیاس اعتبار به این معناست، پس اینجا خلطی بین مفهوم اعتبار در قیاس منطقی و در استدلال استقرایی رخ داده است.

**ملکیان:** ما اینجا می‌گوییم یکی از منابع شناخت استدلال عقلی (reason) است، بعد می‌گوییم استدلال سه قسم قیاسی (deductive)، استقرایی (inductive)، و استنتاج بهترین تبیین (abductive). این‌که صدق مقدمات لزوماً صدق نتیجه را تضمین کند، فرایندی است که فقط در استدلال قیاسی وجود دارد.

**نیکویی:** و چون استدلال تعبد در واقع شکل قیاسی دارد، وقتی شما می‌گویید آنجا نامعتبر است، آن نامعتبر، در استدلال قیاسی است و نمی‌توانیم بگوییم در استدلال‌های استقرایی هم به آن معنای قیاسی نامعتبر است.

**ملکیان:** ولی خوب ما در آنجا استقراء نداریم، آنجا فقط با قیاس سروکار داریم. این نکته اولی بود که می‌خواستم عرض کنم. نکته دوم این است که



اگر شما فتیله توقع‌تان را پایین کشیدید و از صدق گزاره رسیدید به موجه بودن گزاره، و بازهم پایین‌تر کشیدید و از موجه بودن رسیدید به معقولیت، که الان رسیده‌اید، آنوقت باید به این توجه بکنید که وقتی سخن‌تان (دغدغه‌تان) صدق بود، اگر الف ب است صادق بود، دیگر حتما الف ب نیست صادق نبود. اگر الف ب است موجه بود، حتما الف ب نیست دیگر موجه نبود. اما حالا که فتیله‌ی توقعتان را کشیدید پایین و از صدق آمدید به موجه بودن و از موجه بودن آمدید به معقولیت، باید به این فکر بکنید که اگر الف ب است معقول باشد، "الف ب نیست" هم معقول است. باید دقت کنید که صدق این‌طور نیست. اگر "الف ب است" صادق باشد، حتما "الف ب نیست" صادق نیست، بلکه کاذب است. اگر الف ب است موجه است، حتما "الف ب نیست" موجه نیست. اما در معقولیت این‌طور نیست. بنابراین کسی که می‌گوید "الف ب است" معقول است و معقولیت کفایت می‌کند، خوب مخالفانش هم عقیده‌شان معقول است. چرا؟ به‌خاطر این‌که معقول بودن در اینجا به معنای ممکن بودن است. "الف ب است" معقول است یعنی ممکن است، نه بیشتر از این. و هر گزاره‌ای ممکن باشد، نقیض‌اش هم ممکن است. اگر گزاره‌ای ضروری باشد، نقیض‌اش ممتنع، و اگر گزاره‌ای ممتنع باشد، نقیضش ضروری است. اما اگر قضیه امکانی باشد، نقیضش هم امکانی خواهد بود. بنابراین به همان اندازه که "خدا وجود دارد" معقول می‌شود، "خدا وجود ندارد" هم می‌شود معقول. خوب، این که چیزی را و نشان نداد. این فقط به لحاظ اپیستمولوژیک متدین و غیرمتدین را در صف

مساوی قرار می‌دهد. توجه می‌کنید؟ چون "خدا وجود دارد" معقول است، و "خدا وجود ندارد" هم معقول است. بنابراین چیزی را اثبات نمی‌کند. این نکته دوم، و اما نکته سوم این است که در اینجا هم تمام سخن بر سر گزاره است و معقولیت گزاره. درست؟ اما نباید فکر بکنیم اگر گزاره‌ای معقول شد، دیگر این گزاره را می‌شود از هرکسی پذیرفت. اینها فکر کردند که وقتی از صدق صرف نظر کردیم و از توجیه صرف نظر کردیم و رسیدیم به معقولیت، دیگر معقولیت را از قول هرکسی بگوییم، اشکال ندارد. چرا؟ به‌خاطر اینکه گزاره‌های معقول نقیض‌شان هم معقول‌اند، پس به صرف اینکه حسن گفته الف ب است ما نمی‌توانیم بگوییم حالا که حسن گفته الف ب است که معقول هم هست، پس پذیرش تعبدی آن هم معقول است. می‌گوییم بله، حسن گفته الف ب است، ولی یک حسینی هست که می‌گوید الف ب نیست. آن هم معقول است. بنابراین تعبد تو اصلاً معقولیت ندارد. چرا؟ چون اگر گزاره‌ای با نقیضش هر دو امکان معقولیت داشته باشند، یکی تعبد می‌ورزد نسبت به کسی که گفته "الف ب است" و دیگری هم تعبد می‌ورزد نسبت به کسی که گفته "الف ب نیست" این چیزی را نشان نمی‌دهد به نظر من.

یک نکته را هم من اینجا عرض بکنم. گفته‌اند که پس تو معتقدی هر انسان مدرنی همه‌ی حرف‌هایش را می‌تواند استدلالی بکند و بعد هم چون فکر کرده‌اند منظور من فقط استدلال قیاسی است، بنابراین گویا مدعای من این است که هر انسان مدرنی می‌تواند یا باید برای همه حرف‌هایش دلیل قیاسی

بیاورد، که من گفتم نه، مرادم از دلیل، فقط دلیل قیاسی نیست، استقرایی هم هست، استنتاج بهترین تبیین هم هست. حالا می‌خواهم نکته دیگری را اضافه کنم و آن این‌که ببینید اگر آقای نیکویی از لحاظ اخلاقی تواضع را درست بداند و تکبر را نادرست، اصلا از این بر نمی‌آید که خودشان متواضع‌اند. از این فقط برمی‌آید که وقتی خودشان تواضع نمی‌کنند، شرمسارند، همین. اگر من مصطفی گفتم دروغ گفتن از لحاظ اخلاقی نادرست، و راست گفتن درست است، از این بر نمی‌آید که من دروغ نمی‌گویم. من می‌توانم معتقد باشم که دروغ گفتن نادرست و راست گفتن درست است و باز هم دروغ بگویم. فقط فرقم با آدمی که معتقد نیست به این‌که راست گفتن درست است و دروغ گفتن نادرست، این است که او دروغ می‌گوید بدون این‌که پیش خودش شرمسار باشد، و من دروغ می‌گویم با شرمساری پیش خودم. به این نکته باید توجه بکنیم، یعنی اگر شما واقعا معتقد باشید که امانت‌داری از لحاظ اخلاقی وظیفه انسان است، از این لزوما امانت‌دار بودن شما بر نمی‌آید. ولی شما (با این اعتقاد) وقتی خیانت در امانت می‌کنید، پیش خودتان شرمسارید. کسی که به این معتقد نیست، او هم مثل شما ممکن است امانت‌داری نکند، ولی دیگر شرمسار هم نیست. پس فرق آدمی که به یک نظام اخلاقی معتقد است و کسی که به آن نظام اخلاقی اعتقادی ندارد، این نیست که لزوما آن که معتقد است طبق آن نظام اخلاقی عمل می‌کند. فرق معتقد با غیرمعتقد فقط در این است که این اگر یکی از قواعد اخلاقی را نقض کرد، شرمسار است و دیگری شرمسار نیست. حالا عین این سخن را در مورد

انسان مدرن می‌گوییم. ببینید انسان مدرن معنای مدرن بودنش این نیست که برای هر سخنش استدلال دارد، اصلا و ابدا. ما حتی یک نفر انسان مدرن به این معنا نداریم. فقط بحث بر سر این است که اگر کسی واقعا به مدرنیسم قایل باشد، وقتی سخنی بی‌استدلال می‌گوید، پیش خودش شرمنده است. انسان متعبد دوران سنتی اینجوری نبود. بنابراین فرق انسان مدرن و انسان سنتی لزوما در عمل‌شان ظاهر نمی‌شود. انسان سنتی ممکن بود از سر تعبد حرفی را بپذیرد، انسان مدرن هم ممکن بود از سر تعبد حرفی را بپذیرد. اما انسان مدرن وقتی از سر تعبد حرفی را می‌پذیرد، اولاً دلش می‌خواهد مخفی کند که این حرف را تعبدا دارم می‌گوییم. اگر هم معلوم شد شرمنده ست و اگر هم حتی معلوم نشد پیش خودش عذاب وجدان دارد اما اگر یک انسان سنتی سخنی را از سر تعبد قبول می‌کرد هیچ‌کدام از این سه تا پدیده را نداشت. نه کتمان می‌کرد که من از سر تعبد این حرف را پذیرفته‌ام، نه وقتی معلوم می‌شد پیش مردم شرمنده بود، و نه حتی پیش خودش عذاب وجدان داشت. بنابراین، این‌که مدرنیسم استدلال‌گراست معنایش این نیست که هر انسان مدرنی برای فقره به فقره باورهای خودش استدلال دارد. معنایش این است که وقتی سخنی می‌گوید یا می‌نویسد که استدلالی به سودش ندارد، اولاً سعی می‌کند استدلال نداشتن‌اش را کتمان کند، ثانیاً اگر معلوم شد استدلال نداشته پیش خلق احساس شرمندگی می‌کند و ثالثاً اگر پیش خلق هم معلوم نشد، پیش خودش عذاب وجدان دارد که من چرا دارم حرف بی‌استدلال

می‌زنم. انسان سستی هم ممکن بود حرف بی‌استدلال بزند، ولی نه کتمان می‌کرد، نه شرم داشت، نه عذاب وجدان.

**نیکویی:** شما فرموده‌اید که انسان متعبد دیگر فرمانفرما یا دیگر فرمانرواست و دیگری بر او فرمان میراند اما انسان استدلالی خود فرمانرواست گفته شده چرا باید فکر کنیم دیگر فرمانفرما بودن از نظر معرفتی بد است فرض کنیم که ما میدونیم که فردی در حوزه خاص صاحب نظر و قابل اعتماد است چرا باور به گفته او از نظر معرفتی خطاست.

**ملکیان:** این که جوابش معلوم است. اگر من بدانم شما متخصص فیزیکی هستید و به شما رجوع بکنم، در واقع خودفرمانفرما هستیم، نه دیگر فرمانفرما.

**نیکویی:** حالا اینجا گفته شده که تجربه‌ی ادراکی بر انسان عقلانی آتوریته دارد. به نظر نمی‌رسد که تحت آتوریته‌ی تجربه‌ی ادراکی بودن چیزی از عقلانی بودن یا مدرن بودن انسان کم کند. پس چرا باید میان تحت آتوریته‌ی تجربه‌ی ادراکی خود بودن و تحت آتوریته‌ی فرد عقلانی دیگری بودن تفاوت قایل باشیم، و یکی را لازمه‌ی عقلانیت بدانیم و دیگری را دشمن عقلانیت.

**ملکیان:** این یک نوع انسان‌وار انگاری است. ببینید شما در روانشناسی و فیزیولوژی می‌گویید مغز به اعصاب فرمان می‌دهد، یا می‌گویید گلبول‌های سرخ به گلبول‌های سفید حمله می‌کنند و گلبول‌های سفید از خودشان دفاع می‌کنند. اینها انسان‌وار انگاری است. حمله‌ای وجود ندارد. حمله و دفاع کار

موجودی است که علم و اراده دارد. مغز فرمان نمی‌دهد. شما می‌خواهید بگویید وقتی کنشی در مغز صورت می‌گیرد، بلافاصله بعدش کنشی در اعصاب صورت می‌گیرد. آنوقت این را این‌طور تعبیر می‌کنید که مغز به اعصاب فرمان می‌دهد. درحالی که فرمان دادن کار انسان است، مغز که نمی‌تواند فرمان بدهد. فرمان، علم می‌خواهد، اراده می‌خواهد، اعتباریات می‌خواهد، قرارداد می‌خواهد. هیچ‌کدام از این چهارتا در مغز وجود ندارد. انسان‌وار انگاری است، یعنی شما ابتدا مغز را انسان تصور می‌کنید، بعد می‌گویید همین‌طور که انسان به بچه‌اش دستور می‌دهد که فلان کار را بکن، مغز هم به اعصاب فرمان می‌دهد. در صورتی که اصلاً فرمانی در کار نیست. گلبول‌های سرخ به گلبول‌های سفید حمله نمی‌کنند گلبول‌های سفید از خودشان دفاع نمی‌کنند. حمله و دفاع یک امر اعتباری است، قرارداد می‌خواهد. ما آمده‌ایم برای توصیف کنش و واکنشی که صورت می‌گیرد، تعبیر جنگ و حمله را به‌کار برده‌ایم. حالا همین داستان در اینجا هم وجود دارد. اینها می‌گویند که اگر من به این نگاه کردم فرض کن من چشمم سالمه به این بشقاب سفید نگاه میکنم هرچه بخوام بگم این بشقاب قرمز است نمی‌توانم، پس انگار تحت حاکمیت و آتوریت‌های ادراک حسی خودم هستم. می‌گویند بین چطور ادراک حسی‌ات دارد به تو زور می‌گوید، چون هرچی به این نگاه می‌کنی و می‌خواهی معتقد بشوی که این بشقاب قرمز رنگ است، نمی‌توانی. پس ادراک حسی‌ات تو را زیر فرمان خودش گرفته است. اما این انسان‌وار انگاری است. توجه نمی‌کنند که ادراک حسی که انسان

نیست تا به کسی فرمان بدهد. ویتگنشتاین جمله‌ای دارد در تحقیقات فلسفی‌اش، می‌گوید: به یک میز قهوه‌ای رنگ نگاه نکنید و آن را سرخ ببینید. می‌توانید؟ نه! آدم نمی‌تواند به یک میز قهوه‌ای رنگ نگاه نکند و معتقد بشود به این‌که سرخ است. آقایان از این مثال استفاده کرده‌اند و گفته‌اند که بین ادراک حسی تو روی تو اتوریته دارد. خوب حالا که اتوریته ادراک حسی را قبول کردی اتوریته آقای X را هم قبول بکن. می‌گویم اینجا اتوریته‌ای در کار نیست. چون ما عاجزیم از این‌که با این چشم این چیز سفید را قرمز ببینیم، به‌جای این‌که بگوییم انسان با این دستگاه ادراکی چشمش نمی‌تواند چیز سفید را قرمز ببیند، می‌گوییم ما زیر زور ادراک حسی مان قرار گرفته‌ایم، درحالی که زوری در کار نیست.

**نیکویی:** آخرین سوالی که در این جلسه دارم این است که شما قبلاً گفته‌اید که متکلمان هم برای مدعیات خودشان استدلال می‌کنند، ولی آنها قبل از آن، تصمیم خودشان را گرفته‌اند و این فرق دارد با استدلال کردن فیلسوف. اما آیا این‌که طرف تصمیم‌اش را از قبل گرفته است، در اعتبار یا استحکام استدلال‌اش تاثیری دارد؟ یعنی ما برای مواجهه با آن استدلال باید اول ببینیم استدلال‌کننده قبل‌اش به چیزی اعتقاد داشته یا نه؟

**ملکیان:** نه، هیچ تاثیری ندارد. تفاوت طور دیگری ظاهر می‌شود. فرض کنیم که یک فیلسوفی استدلال می‌آورد بر این‌که "الف ب است" استدلالی دارای  $n$  تا مقدمه،  $n$  تا گام برای رسیدن به این‌که "الف ب است" و فرض کنید

شما آمدید و ضعف استدلال آن فیلسوف را نشان دادید. فیلسوف می‌گوید خوب حالا که معلوم شد استدلالم ضعیف است، پس در باب اینکه "الف ب است" و "الف ب نیست" من دیگر ساکت‌م، چون ضعف دلیل نشان دهنده‌ی کذب مدعا نیست. پس حالا که من ضعف دلیل دارم، این نشان نمی‌دهد که "الف ب نیست" اما نشان هم نمی‌دهد که "الف ب است" پس من چکار می‌کنم؟ سکوت. اما فرض کنید که متکلمی ادعا کند "الف ب است" و بعد شما ضعف دلیل‌اش را نشان دادید. درست؟ در این صورت او می‌گوید: من دست از "الف ب است" برنمی‌دارم، فقط باید بروم دنبال دلیل بگردم. می‌گوید بله من نتوانستم الف ب است را اثبات کنم، ولی اگر علامه طباطبایی اینجا تشریف داشتند آنوقت به تو می‌گفتم ... فیلسوف اینها را نمی‌گوید. فیلسوف می‌گوید بله دلیل‌ام ضعیف است و این هرچند نشان نمی‌دهد که مدعایم غلط است، اما نشان هم نمی‌دهد که مدعایم صحیح است. پس سکوت می‌کنم و موضع لادری می‌گیرم. اما متکلم می‌گوید من دست از "الف ب است" برنمی‌دارم، ولی حالا که این دلیل را از من گرفتی، می‌روم یک دلیل دیگر پیدا می‌کنم و فردا فردا با دلیل تازه به دیدن شما می‌آیم. فرق‌اش اینجاست فقط.

**نیکویی:** بسیار سپاسگزارم استاد از این که وقت گرانبهای خود را در اختیار ما نهادید.

تاریخ انتشار در وب سایت نیلوفر: 1396/11/18



نشانی بخش اول این گفت و گوها :

<http://neelofar.org/mostafamalekian-2/1592-060196.html>