روشنفکر دینی و تجدد در گفتگو با دکتر سیدجواد طباطبائی

روشنفکری دینی و تجدد

برگرفته از نشریه همشهری

سیدجواد طباطبایی، متفکر و روشنفکر ایرانی مقیم پاریس، در ایام نمایشگاه بین‌المللی کتاب به ایران آمده بود. طباطبایی از معدود متفکرانی است که نه تنها در کشور ما که در برخی محافل فکری کشورهای اروپایی هم به عنوان نماینده روشنفکری ایرانی شناخته شده است. او از نیمه اول دهه ۶۰ جلای وطن کرده است و به تدریس و تحقیق در دانشگاه سوربون پاریس مشغول است. اهمیت طباطبایی به حدی است که هرگاه کتابی از او منتشر می‌شود، فضای فکری جامعه ایرانی سرشار از جنب‌وجوش می‌شود و عکس‌العمل‌های گوناگونی در ارتباط با اندیشه‌های او پدید می‌آید.

* * *

بسیار ساده‌اید اگر خیال می‌کنید وقتی قرار مصاحبه با جواد طباطبایی را در نمایشگاه کتاب با او گذاشته‌اید کار تمام شده است. زمین و زمان باید به یاری‌تان بیاید تا بتوانید به شماره تلفنی دسترسی پیدا کنید که یک سرش به طباطبایی وصل باشد. مگر اینکه دست به دامان عناصر فعال حوزه روابط فرهنگی شوید. نزدیک بود قرار مصاحبه روی دستمان باد کند که محمدجواد مظفر، ناشر کویر، به دادمان رسید و از طریق یک تلفن عجیب و غریب طباطبایی را پیدا کرد. حتی ساعت و محل ملاقات هم از طریق مظفر به ما ابلاغ شد: ساعت شش بعد از ظهر، دفتر انتشارات نگاه معاصر. وقتی رسیدیم، دو سه ساعتی بود که از گفتگوی علیرضا رجایی و طباطبایی می‌گذشت. به اکبر قنبری، مدیر نگاه معاصر، گفتیم با این اوضاع چیزی از طباطبایی برای ما نمی‌ماند. خندید و گفت: بی‌خود نراحت نشوید. شما مواظب باشید خودتان کم نیاورید. راست می‌گفت. طباطبایی نه کم‌حوصله بود و نه عبوس. درست است که در فرانسه زندگی کرده ولی بیشتر به یک جنتلمن شیک‌پوش انگلیسی شبیه است البته با چاشنی خوش‌مشربی فرانسوی‌ها. از تمام وقایع اتفاقیه امروز ایران خبر داشت و تک‌تک تحولات سیاسی و اجتماعی را دنبال کرده بود. سه ساعت با او گفتگو کردیم و آنچه می‌خوانید حاصل پرچانگی ما و صبر طباطبایی است.

* * *

○ پروژه روشنفکری دینی در سال‌های اخیر به تعبیر برخی منتقدان با تحاورات خاصی مواجه شده است. دسته‌ای از بانیان این پروژه، اکنون در ادعای خود بازنگری کرده‌اند. آنها دغدغه جمع میان دینداری یا به تعبیر وسیع‌تر سنت و لوازم دنیای مدرن را داشته‌اند و تجربه سال‌های اخیر نشان از این دارد که سنت در این گفتمان، هر روز گامی به عقب می‌گذارد. کار به جایی رسیده که پاره‌ای منتقدان روشنفکری دینی را تلاشی برای پذیرفتن نام و نمام مدرنیته در پوشش دین دانسته‌اند. سید جواد طباطبایی اما گویی در این میان راه دیگری برای خود برگزیده است. مسیر طباطبایی به نحوی بنیادین با راهی که روشنفکری دینی در این سال‌ها برای طی طریق برگزیده تفاوت دارد. می‌خواهیم برای ما از ویژگی‌های مسیر پیشینهادی‌تان به سوی جهان مدرن بگویید.

● من معنای روشنفکری دینی را به درستی در نمی‌یابم. بیست و پنج سال پس از سال‌ها باید این مطلب روشن شده باشد که با وضع اصطلاحات فارغ از مضمون نمی‌توان به رفتارهای خودمان معنایی بدهیم. روشنفکری، به هر حال، ترجمه واژه‌ای اروپایی است و معنای کمابیش روشنی دارد. روشنفکر، به گونه‌ای که از معادل لاتینی آن می‌توان دریافت، اعتقاد داشتن به استقلال مبنای عقل است. در زبان فارسی، ترجمه آن اصطلاح به روشنفکر نیز خیلی هم بی‌معنا نیست، اشاره به دوره روشنگری دارد که شعار آن، چنان‌که کانت می‌گفت، خروج از قیمومت و نفی تقلید بود. به این معنا دیانت روشنفکر عین تلقی او از عقل است. بنابراین، اگر افزودن دینی به روشنفکری به معنای محدودکردن عقل ... بوده باشد، در این صورت باید گفت که روشنفکری دینی ترکیبی دارای تضاد ... است. در یک کلمه، روشنفکری، اگر در واقع، روشنفکری باشد، یعنی اعتقاد به استقلال مبنای عقل، نمی‌تواند خود را با الزامات غیرعقلانی سازگار کند.

○ منظورتان از سازگاربودن چیست؟ آیا باید به یکی از آن دو احالت دادیا اینکه شما هم معتقدید می‌شود این دو را بدون هیچ مشکلی با هم جمع کرد؟

● من از دو دهه پیش به تکرار گفته‌ام که با تکیه محض بر اندیشه سنتی در ایران نمی‌توان به طور اصولی در این مباحث وارد شد. دستگاه مفاهیم اندیشه سنتی با مضمون این بحث‌ها سازگار نیست و امکانات اندیشه سنتی به گونه‌ای نیست که بتوان بر پایه آن سخنی در این باره گفت. از بی خبری است که ما در ربع قرن گذشته و البته از دو دهه پیش از آن کوشش کرده‌ایم مفاهیمی تهی از معنا وضع کنیم. متالهین مسیحی از سده‌های ۱۳ و ۱۴ میلادی در باره این موضوع بحث کرده و گفته‌اند که به هر حال امکانات انسان برای فهمیدن وحی در محدوده عقل اوست. بدیهی است که از دیدگاه شرع، امکانات عقل اندک است، و انسان نمی‌تواند از محدوده آن فراتر رود. در سده هیجدهم، تعادل جدیدی در نسبت عقل و شرع ایجاد شد که مقدمات آن، سده‌ها پیشتر، در الهیات مسیحی فراهم آمده بود. می‌دانیم که تحول جهان اسلام و بویژه تاریخ اندیشه در کشورهای اسلامی غیر از این بود و در فقدان تحولی از درون، بسیاری از مباحث از بیرون و در صورت ایدئولوژیک آن وارد کشورهای اسلامی شد. این تاکید بر استقلال مبنای عقل، به گونه‌ای که در دوره روشنگری به اوج خود رسید، برای ما که به مباحث سطحی و ایدئولوژیک عادت کرده‌ایم، به درستی، قابل فهم نیست.

○ یعنی ما گیان در دوره روشنگری اصالت به عقل سپرده شد و رق برگشت؟

● نه. به هیچ وجه! این طور نیست. بحث در باره منطقه فراغ شرع و مبنای عرف، در الهیات مسیحی، تاریخی بسیار طولانی دارد. اجازه بدهید من به یک نکته اشاره کنم که در دنباله بحث پی‌آمدهای آن را توضیح خواهم داد. می‌دانید که در الهیات مسیحی تجسد از اصول دیانت است. برابر این نظریه خداوند به خود، صورت انسان می‌دهد و بدین سان برای من مسیحی دوره‌ای آغاز می‌شود که دوره «لطف» ـ به انگلیسی Grace که گاهی به فیض هم ترجمه کرده‌اند ـ خوانده می‌شود. دوره پیش از لطف را می‌توان به تعبیر اسلامی دوره جاهلیت نامید. اما در الهیات مسیحی این دوره را دوره «طبیعت» می‌نامند. مسئله‌ای که بویژه در سده‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی مطرح شد، به نسبت دو دوره مربوط می‌شد، یعنی این‌که آیا لطف طبیعت را نسخ می‌کند؟ مسئله بزرگ سده سیزدهم، توماس قدیس، بر آن بود که لطف، طبیعت را نسخ نمی‌کند. یعنی این‌که نظام شریعت با الزامات نظام طبیعت تعارضی ندارد، بلکه آن را قبول می‌کند. به تعبیر علمای اسلامی نظام لطف، طبیعت را امضا می‌کند و به گفته توماس قدیس ـ به نقل از اگوستین قدیس ـ اندکی بر آن می‌افزاید. نتیجه این‌که شریعت مسیحی حقوق طبیعی است و احکام قانون طبیعی را نقض نمی‌کند.

○ ببینید، سئوال من این بود که حل این تعارض چگونه انجام می‌شود؟ یا استحاله یکی در دیگری یا نه، به گونه‌ای دیگر. این طور که فهمیدم شما معتقدید اصلا چنین تعارضی وجود نداشته است.

● بدیهی است که به هر حال هیچ شرعی، به اعتبار وحانی‌بودن آن، عین عقل که انسانی است، نیست. در سده‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی این بحث به طور جدی آغاز شد که نسبت عقل و شرع چیست؟ و مبنای عقل و عرف، در استقلال آن، در کنار مبنای شرع مورد قبول قرار گرفت. اما این عقل، عقل روشنگری نبود، زیرا در روشنگری، منظور از عقل، خرد خودبنیاد بود، منشاء هر قانونی به شمار می‌آمد و جز از قانون‌هایی که خود وضع کرده بود، تبعیت نمی‌کرد. عقل در محدوده شرع یا عقلی که عین شرع است، عقل شرعی است، در حالی‌که عقل روشنگری، عقل استقلالی است. ... با توجه به این مقدمات باید گفت که روشنگری ـ در معنای دقیق آن ـ ناظر بر استقلال مبنای خرد خودبنیاد از هر شانی است که با مبنای عقل نسبتی ندارد. بنابراین، روشنگری دینی، اگر بتوان آن را روشنگری خواند، در بهترین حالت، «روشنگری» سده سیزدهم میلادی است. روشنگری جدید، عین خردگرایی است ... البته منظورم این نیست که روشنگری عین بی‌دینی است، بلکه می‌خواهم بگویم که دیانت روشنگری جدید در محدوده عقلانیت آن قرار می‌گیرد.

○ ببینید، من این بحث شما را می‌فهمم اما فکر می‌کنم با این روش از بحث اصلی‌کمی دور می‌شویم. فی‌الجمله این است که بر سر مصداق‌های واژه روشنفکری دینی بحثی نداریم، حالا اینکه عنوانش چه باید باشد بحث دیگری است. از طرف دیگر، روشنگری دینی چندان هم با آنچه شما می‌گویید یکانه نیست.

● نماینده شاخص این گفتمان یعنی عبدالکریم سروش به خوبی در آثارش نشان داده که دینداری روشنفکران از مقوله دینداری معرفت‌اندیشانه است و فکر می‌کنم به خوبی هم از پس تدوین مبانی این دینداری در مقایسه با سایر اقسام دین‌ورزی بر می‌آید. من دلیل این پافشاری در وضع مفاهیمی را که معنای محصلی ندارند، و عبدالکریم سروش از استادان آن بود، به درستی، در نمی‌یابم. اگر به الزامات روشنفکری اعتقاد داریم و اگر می‌خواهیم به آن الزامات تن در دهیم، لزومی به جعل اصطلاح نیست. مثالی بزنم. ببینید زمانی که انقلاب فرهنگی شروع شد ... بحث در باره «دانشگاه اسلامی» درگرفت. سروش هم به تبع دیگران همین اصطلاح را به کار می‌گرفت و مطالب بسیاری در باره دانشگاه اسلامی نوشته است که شما آن‌ها را می‌شناسید. معنای دانشگاه اسلامی چیست؟ اگر کسی بستن دانشگاه و تصفیه‌ها را از ویژگی‌های دانشگاه اسلامی می‌دانست، البته من ایرادی نمی‌بینم. اما اگر منظور ایجاد یک دانشگاه به معنای دقیق کلمه بود، چه نیازی به جعل اصطلاح بود؟

○ واژه روشنفکری دینی، خواسته یا ناخواسته، در مسیر تحولات سیاسی و در مقام مرزبندی با سایر روشنفکران سال‌های اخیر پدید آمده است. فکر نمی‌کنم در مقام بحث فعلی ما این موضوع خیلی مهم باشد.

● اساسی‌ترین ایرادی نیز که می‌توان به روشنفکری دینی گرفت، همین است. روشنفکری ایرانی حدود دویست سال سابقه دارد. می‌توان با بسیاری از وجوه آن مخالف بود، اما این مخالفت بخشی از تاریخ همین روشنفکری است. در تاریخ روشنفکری ایرانی، کسی مثل مستشارالدوله وجود دارد که سعی می‌کند نشان دهد قانون اساسی فرانسه با بسیاری از احکام اسلام مطابقت دارد. اما آخوندزاده با این تلقی موافق نبود. این هر دو، به عنوان مثال، نمایندگان روشنفکری ایرانی هستند؛ روشنفکر ایرانی کنونی، به هر حال، نمی‌تواند به یکی از این دو جریان تعلق نداشته باشد. جعل اصطلاح جدید، اگر ناشی از نوعی خودبینی مفرط نباشد، جز بر ابهام وضع کنونی اندیشیدن نخواهد افزود. هم‌چنان‌که تنها پی‌آمد ابهام دانشگاه اسلامی، تعطیل نظام تولید علم ... بود، البته، سروش در تعریف دانشگاه اسلامی خود تصویری آرمانی از آن به دست داده است اما نباید نادیده گرفت که آن ابهام اصطلاح چه پی‌آمدهایی می‌تواند داشته باشد.

و انگهی، معنای روشنفکری لائیک که به نظر می‌رسد نقیض روشنفکری دینی است، به هیچ وجه روشن نیست. لائیک، در زبان فارسی، به غلط، معادل بی‌دین تلقی شده است. این اصطلاح و مشتقات دیگر آن از اصطلاحات الهیات مسیحی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را در مورد اسلام به کار برد. اگر معنای این اصطلاح را می‌فهمیدیم، باید می‌گفتیم که در ایران، و دیگر کشورهای اسلامی، همه روشنفکران لائیک هستند.

چایی که کلیسا وجود نداشته باشد، همه لائیک هستند. اگر می‌خواستیم با مقولاتی سخن بگوییم که با مضمون آن‌ها آشنایی داریم، باید، به عنوان مثال، تمایزی میان روشنفکری مکلا و معمم وارد می‌کردیم. به نظر من، عبدالکریم سروش و احسان طبری، در روشنفکری، فرقی با هم ندارند. ... اما به نظر من، نمی‌توان به این نکته اساسی نپرداخت که این نظریه‌پردازی‌هایی که به ظاهر بسیار بدیع می‌نمایند، بعضا فاقد اعتبارند و پی‌آمدی جز آشوب ذهنی نخواهند داشت. ما البته چون تاریخ نمی‌دانیم، اغلب، در این توهم که لوتر یا ارسموس زمان هستیم، تاریخ دیگران را تکرار می‌کنیم. بویژه اشتباه‌های آنان را. تاریخ کشورهای سوسیالیستی انباشته از همین ادعاها و حرف‌های بی‌ربطی است که ما تصور می‌کنیم برای نخستین بار کشف کرده‌ایم. مقاله‌ای از سروش در کتابی که سال گذشته با عنوان سکولاریسم و سنت انتشار یافت، چاپ شده که حتی تعریفی که از پروتستانیسم و اصلاح دینی در آن داده شده، صحیح نیست و حاصل کلام او هم جز این نیست که چون سکولاریسم بر عقل تکیه دارد، موضعی نادرست در امر دیانت دارد، زیرا «عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است». این مصراع شاعری مانند اقبال لاهوری خلاصه آن چیزی است که روشنفکری دینی به دنبال چهار دهه نظریه‌پردازی و یک ربع قرن تجربه قدرت به آن دست یافته است. بنابراین من اعتقادی ندارم که بشود دو چیز را جدا کرد و گفت روشنفکری لائیک (که من البته باز هم نمی‌دانم لائیک چیست) و روشنفکری دینی. لائیک در زبان‌های اروپایی به معنای عامه مردم بوده در مقابل پدران روحانی. یعنی خارج از کلیسا. ما در اسلام چنین چیزی نداریم. اصلا لائیک و غیرلائیک نداریم. یک کسی می‌تواند عالم دین باشد و به قول قدما مکلا یا معمم باشد. هیچ فرقی هم از لحاظ مرتبه ندارند. برگردیم به سئوال شما. نظر من هم این است که پروژه‌ای که می‌خواست خودش را جدا کند و بگوید ما در ایران برای اولین بار می‌توانیم پرسش‌هایی را مطرح کنیم که روشنفکری در ۱۵۰ سال گذشته نتوانسته مطرح کند و احتمالا می‌توانیم پاسخی برای آنها داشته باشیم، نه تنها موفق به ارائه پاسخ نشده، بلکه اساسا سئوال را هم نادرست مطرح کرده است. فرض کنید وقتی دکتر سروش کتاب «قبض و بسط» را بیرون می‌دهد، به یک گونه‌ای پرسشی در ذهن ایشان در حال شکل‌گیری است. وقتی آن کتاب درآمد، امیدی ایجاد کرد که این پروژه همچنان ادامه دارد. البته ظاهرا دکتر سروش می‌گوید که این قسمت دومی هم خواهد داشت و به مسائل عملی خواهیم رسید. کتاب اول مبانی است و کلیات مقدماتی. من همان وقت به نظرم آمد که این کار به نتیجه نخواهد رسید برای اینکه به نظر من نه طرح مطلب آن چیزی است که ایشان می‌گوید و نه طبیعتا از آن راه می‌شد به جایی رسید. اما چرا این‌گونه است و منظور من چیست؟ ببینید این صحبتی که راجع به مسیحیت کردم و این تردیدی که من از چندین سال پیش شروع کرده‌ام و قصد دارم آن را بسط بدهم این است که مایعنی معمم و مکلا و به اصطلاح آنها روشنفکری دینی و روشنفکر لائیک هر دو با مطلب می‌کنیم که در واقع مفاهیم ما نیستند. اینکه چرا این طور است، علتش این است که وضعیت فکر سنتی در ایران به جایی رسیده که از درون سنت و با توجه به امکانات آن، ممکن نیست که ما بتوانیم پرسش‌های جدیدی طرح کنیم. این فکر حدود ۳۰۰ سال است. بیشتر ارتباطش با تحولات اجتماعی، یعنی پرسش‌های فرهنگی و تمدنی، گسسته. بنابراین از طریق «حاج ملاهادی سبزواری» و فلسفه او در زمان ناصرالدین شاه امکان اینکه از وضعیت جدیدی که در برابر ایران بود، طرح پرسش شود، وجود نداشت. بنابراین کاری که ملاهادی توانست بکند این بود که آنچه ملاصدرا نزدیک به دو سده قبل تدوین کرده بود را خلاصه و احتمالا شرحی بر آن اضافه کند.

ولی اگر فلسفه، فلسفه است که عبارت است از طرح پرسش در زمان، از زمان ملاصدرا تا دوره ناصرالدین شاه اتفاقات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی بسیار زیادی افتاده بود. وضع ایران آن نبود که بود. بنابراین باید پرسش دیگری مطرح می‌شد.

○ اینجا پرسش مهمی به وجود می‌آید که آیا اساسا امکان طرح پرسش جدید از دل سنت وجود نداشت، یا متفکران ما قادر به انجام چنین کاری نشدند، چون من فکر می‌کنم ما امروز هم عینا با همین مسئله درگیر هستیم، ما چگونه می‌توانیم از درون سنت فلسفی‌مان پرسشی راجع به اعلامیه جهانی حقوق بشر یا کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان مطرح کنیم؟ یعنی همان کاری که بسیاری از روشنفکران به تعبیر من دینی (البته شاخه خاصی از آنها) به دنبالش هستند.

● نوعی اجماع بر سر این مطلب وجود دارد که مهم‌ترین بحث نظری ما به نسبت سنت و تجدد مربوط می‌شود، اما کسی به درستی نمی‌داند که سنت چیست؟ اگر سنت را به اجمال نظام اندیشه‌ای بدانیم ـ که بر مبانی خاص خویش استوار است ـ باید بگوییم که با صرف بازگشت به این اندیشه حتی به بویژه با تکرار آن نمی‌توان مفاهیم جدید تدوین کرد. مفاهیم اندیشه جدید در دون نظام‌های نظری جدید تدوین شده‌اند. نظام‌های فکری قدیم و جدید مبانی نظری متفاوتی دارند و نمی‌توان، به عنوان مثال، بر پایه حقوق شرع و مبانی آن، حقوق بشر تدوین کرد. چنین اندیشه‌ای، به گونه‌ای که روشنفکری دینی از چهار دهه پیش فهمیده، یعنی در صورت ایدئولوژیک آن برای کسب قدرت، چگونه می‌تواند تفسیری نوآیین عرضه کند؟ در حالی‌که به نظر من، در جریان جنبش مشروطه‌خواهی، پویژه در قلمرو حقوق، کوششی اساسی صورت گرفت. با تدوین قانون مدنی، حقوق شرع به حقوق عرف تبدیل شد و بدین‌سان زمینه ایجاد نظام حقوقی جدیدی در ایران فراهم آمد. جالب توجه است که روشنفکری دینی عمده‌ترین منتقد عرفی‌شدن نظام حقوقی، اجتماعی و سیاسی بود و با ایدئولوژیک‌کردن اندیشه سنتی، از سویی، بنیان نظام حقوق عرفی را تخریب کرد و از سوی دیگر، اساس دیانت و بیشتر از آن اخلاق دینی را وجه‌المصالحه قدرت‌طلبی خود قرار داد. در ایران، سده‌ای پیش از آغاز جنبش تجددخواهی، نظام اندیشه سنتی دستخوش چنان تصلبی شده بود که مبانی آن با منطق و الزامات دنیای جدید سازگار نمی‌توانست باشد. نهادهای آموزشی جدیدی، در ایران، زمانی تاسیس شدند که نهاد سنتی تولید علم پیش از آن در عمل تعطیل شده بود. یعنی از تولید علم باز ایستاده بود. تاسیس دانشگاه کوششی برای ایجاد «سنت» فکری دوران جدید در ایران بود. اگر انتقالی از اندیشه سنتی به نظام جدید تولید علم امکان‌پذیر بود، می‌بایست در دانشگاه صورت می‌گرفت و به نظر من، در برخی شاخه‌های دانش، دانشگاه، به‌رغم همه ایرادهایی که می‌توان به عملکرد آن گرفت، کوششی اساسی کرد. انتقال از حقوق شرع به عرف و ایجاد نظام حقوقی جدید که دانشگاه تهران، و البته هیات قضات آن دوران، نقشی عمده در ایجاد آن ایفا کرد، اقدامی بس پراهمیت بود، اما در علوم سیاسی، که از دیر باز نظریه‌پردازی جدی صورت نگرفته بود و امکانات اندیشه سنتی با الزامات دوران جدید سازگار نبود، تحول چندانی صورت نگرفت. باری، این مطالب را به اشاره می‌گویم تا در این مورد نیز بر این نکته تاکید کنم که نقش روشنفکری دینی، به سبب ابهام‌هایی که در مقام «روشنفکری» وجود داشت ... یکسره با منطق روشنفکری در تعارض بود، اما با دیانت ایدئولوژیک و معطوف به قدرت آنان تعارضی نمی‌توانست داشته باشد.

○ من باز هم منظور شما را نفهمیدم. کنید در جایی از تاریخ، زیر اضطرار، مجبور به استفاده از ابزارهای مفهومی غرب برای سخن گفتن شده‌ایم. بعد هم به دلیل کارآمد نبودن سنت، مجبور شده‌ایم پرسش‌های جدیدمان را با استفاده از این مفاهیم تازه مطرح کنیم. من متوجه نشدم که شما با اصل این قضیه مشکل دارید یا این‌که مرادتان این است که ما باید هنگام استفاده از مفاهیم تلاش کنیم به شناخت نسبتا دقیق و جامعی نسبت به آنها دست پیدا کنیم. فکر می‌کنم پاسخ شما به این پرسش، مرزهای تفکر سید جواد طباطبایی با سایر روشنفکران فعلی ایرانی را ترسیم می‌کند.

● به هر حال، ما مجبور بوده‌ایم، در وضعی که من از آن به تعطیلی نهاد سنتی تولید علم تعبیر می‌کنم، پرسش‌های خودمان را در دستگاه مفاهیم اندیشه اروپایی مطرح کنیم. این امر یک واقعیت تاریخی است. در آغاز دوران جدید تاریخ ایران، طب ابن‌سینایی و سیاست فارابی یا خواجه نظام‌الملک پاسخگوی نیازهای ما نبود. امروزه، به هر حال، ما دیگر از نظام سنتی علم بیرون آمده‌ایم، حتی سنتی‌ترین گروه اهل علم در مباحث دینی ناچارند از بسیاری از این مفاهیم جدید استفاده کنند. به عنوان مثال، درس‌های آیت‌الله منتظری در سال‌های گذشته، به عنوان اهل دیانت سنتی، در باره نهج‌البلاغه، بیشتر از آن‌که به ابن‌ابی‌الحدید نزدیک باشد، با پرسش‌های درباره ماهیت قدرت جدید پیوند داشت، ... خود من، به هر مناسبتی، تکرار می‌کنم که، به عنوان مثال، بحث من درباره ابن‌خلدون تنها با توجه به علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر است و گرنه در جهل به ماهیت علوم اجتماعی، فارابی، ابن‌خلدون و غزالی را با جامعه‌شناسی یا علم اقتصاد خلط خواهیم کرد. پی آمد این خلط مباحث تنها بی‌التفاتی به ماهیت علوم اجتماعی جدید نیست، جهل به ابن‌خلدون، فارابی و غزالی نیز هست. تحمیل هرمنوتیک به نصوص دینی مجتهد شبستری و تزریق بی‌رویه عرفانیات مولوی در بحث مشکلی مانند سکولاریزاسیون ... نه تنها چیزی را روشن

ادامه در صفحه ۱۱