ذات یک پندار

انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه سروش

محمدرضا نیکفر

برگرفته از سایت اینترنتی اخبار روز
قسمت اول

روشنفکران دینی آنگاه صلای بازگشت به ذات را دادندکه، از وضع موجود ناامید شدند. پیشتر در رویدادهایی که خود در آن نقشی داشتند، ذات دین را متجلی می‌دیدند. به تدریج در یافتندکه چه می‌خواستند و چه شد. نخستین کاری که کردند دور کردن ذات دین از واقعیت موجود بود. هر چه واقعیت ناپسندتر شد، آنها میان آن با ذات دین جدایی بیشتری دیدند. آگاهی تاریخی پدیدار شده باعث شدکه آنان ذات دین را از کل تاریخ دور کنند و پرونده مجموعه رخدادهاو را به نام قرائت رسمی، معرفت خطاکار انسانی و همانندهای اینها بنویسند. ذات دین از زمین جدا شد و به آسمانها رفت. سروش آن را، آن چنانکه دیدیم، در عالمی مثالی جا داد. برای رازآلودکردن داستان از هرمنوتیک و ساختارشکنی و معنویت‌جویی فردی و ذهنی خاص مسیحیت بهره جستند و به جای پذیرش شکست پروژه‌ای که خود آنان نیز از مهمانرش بودند، وانمودکردندکه از ابتدا چیز دیگری می‌گفته‌اند.

نوشته زیر می‌کوشد بنمایاند که مشکل اصلی روشنفکران دینی در این است که می‌خواهند هم بنیادگرا باشند و هم متجدد، و این نمی‌شود. کار از راه درگیری با نوشته‌ای از آقای دکتر عبدالکریم سروش پیش برده می‌شود که بیانگر پایه اصلی اندیشه ایشان و همفکرانشان است. این اندیشه پایه‌ای تفکیک میان ذاتی و عرضی در دین با هدف جداکردن دین از تاریخ آن است. نوشته ذاتی و عرضی در ادیان(۱) نام دارد. سروش خود برنهشتهای مقاله را این چنین فشرده کرده و در آغاز آن آورده است:

«در این مقاله ابتدا عَرَضی (صورت) و ذاتی (مضمون) معنا و تعریف شده‌اند و سپس شئون و تعلیمات دین به دو دسته شئون و تعلیمات ذاتی و عرضی تقسیم شده‌اند. عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، برخلاف ذاتی‌ها. تفاوت تقسیم عرضی و ذاتی با تقسیمات دیگری چون قشر و لب یا طریقت و شریعت و امثال آن، بحث دیگر این مقاله است. سپس به قصد هموارکردن راه برای ورود در بحث اصلی، مثال‌هایی بسیاری از مثنوی مولانا آورده شد تا مصداق‌هایی برای عرضیات مثنوی به دست داده شود. در این ضمن، پاره‌ای پرسش‌های مهم نیز مطرح شده که خواننده را به تامل عمیقتر در معنای امور عرضی و نسبت ظریفشان با ذات وامی‌دارد. آنگاه بحث از شئون و تعلیمات عرضی در دین به تفصیل آغاز می‌شود. اولین‌شان عرضی دین اسلام، زبان عربی آن است که می‌توانست زبان دیگری جای آن را بگیرد. دومین عرضی فرهنگ اعراب است. سومین عرضی، تصورات و تصدیقات و تئوری‌ها و مفاهیمی هستند که مورد استفاده شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند. پنجمین عرضی، پرسش‌های ممنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده بر آنهاست. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جعلها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان در دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است. در پایان به نتیجه‌گیری بحث پرداخته شده و بطور خلاصه بیان شده است که اسلام (و کذا در دین دیگری) به «اثباتات اسلام است، نه به عرضیاتش. و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است». (۳۰ - ۲۹).

نوشته نخست مفهومهای ذات و عرض را باز می‌گشاید و در ادامه نشان می‌دهد که درک سروش از آنها و تفکیکی که میان آنها برقرار می‌کند از یک هستی‌شناسی افلاطونی مایه می‌گیرد. بر پایه این هستی‌شناسی ذات دین در دنیای مُثُل مستقر می‌شود؛ میان آن لوح محفوظ و تاریخ فاصله می‌افتد و هر چه تاریخی و زمینی است، به عرض تبدیل می‌شود. نوشته بر این ذات‌باوری نوع افلاطونی انتقاد می‌کند و به شیوه‌ای تحلیلی در سه سطح زبان علمی، زبان دینی و زبان طبیعی مشکلهای عجین با آن را باز می‌نماید. پس از اثبات این که هدف از این ذات‌باوری مبهم‌کردن ذات دین به قصد بی‌ارتباط نشان دادن آن با تاریخ خود و واقعیت زنده کنونی است. در برابر هرمنوتیک ابهام‌زای سروش و دیگر روشنفکران دینی هرمنوتیک بدیلی با هدف روشنگری عرضه می‌گردد. در ادامه انگیزه‌های ذات‌باوران در بحث دین گشوده‌تر شده و به ذات‌باوری ابهام‌زا بعنوان پدیده‌ای نگریسته می‌شود در ادامه سنت تاریخی اندیشه‌سوز باطنی‌گری.

چارچوب آغازین طرح پرسش از پی‌ذات

به نظر می‌رسد که ذات‌باوری ذاتی اصلاح‌طلبی دینی باشد. این ایستار دست کم ساده‌ترین راه ممکن برای باورآمدن این پنداشت است که می‌توان هم اصلاح‌طلب بود و هم به نوعی بنیادگرا. با توسل به آن می‌توان به مدعیان همکیش گفت که هدف رویکرد به هسته ناب دین است و به کسانی که بیرون از کیش یا بریده از آنند گوشزد کرد که مبادا واقعیت آیین را پایه داوری در باره آن بگذارند. چون آن‌چه می‌بینند عرضی و عارضی است و ذات دین جز این است.

ذات و عرض تا چایی مفهومهایی روشن و توجیه‌شدنی هستند که پدیده موضوع بررسی چنان مرزهای روشنی داشته و زمانی چنان در خلوص خود رخ نموده و شناخته شده باشد که بتوان هر آن گفت چه میزان خوش است و چه میزان متاثر از محیط و چیزهای دیگر. در مورد پدیده‌های تاریخی این تفکیک میسر نیست و اگر هم باشد، نسبی و موضعی است. به روندها می‌توان با اما و اگرهایی بعنوان اصل و بنیاد نگریست و نمودهای آنها را دستخوش عرضها دانست. طبعا استفاده از این مفهومها باید بنابر اصطلاحی کانتی هیگوئه کارکرد سازنده‌ای نداشته باشد، وگرنه استفاده از آنها به تحریف واقعیت رو می‌برد. این بدان معناست که ما نباید از آنها بعنوان قالب نگرش و تحلیل استفاده کنیم و اگر چیزی را ذاتی یا عرضی نام نهادیم، بارهای ارزشی‌ای را که این مفهومها در جایی دیگر کسب کرده‌اند در عرصه پیش رو نیز بر آنها بنهیم. اصولا آنها فنی - واژه تاریخی و جامعه‌شناختی محسوب نمی‌شوند. در فلسفه معاصر که نقادی زبان را آموخته، کاربرد چندانی ندارند و با اطمینان می‌توان گفت که تا آن حد نادقیق و برخی از آنها به پیشداوری‌های گوناگون هستند که روا نیست در تقریر یک گزاره کلیدی علمی به کار بسته شوند.

برای جداکردن ذاتی از عرضی باید معیاری در اختیار داشته باشیم. فرض‌کنیم معنای ذاتی مهم باشد و معنای عرضی نامهم. در جایی که معیاری برای تشخیص اهمیت به دست داده نشود، منطقا نمی‌توان گفت که چه چیزی مهم و چه چیزی نامهم است. مهم و نامهم مفهومهای منطقی نیستند. ذات و عرض مفهومهای در سده‌های میانه مفهومهای کلیدی محسوب می‌شده‌اند: در عصر جدید بندرت به کار می‌آیند؛ در علوم طبیعی هیچ کاربردی ندارند؛ در زبان آلوده به مفهومهای فلسفی در ردیف کلمه‌های نادقیق دیگری چون عمده و غیرعمده و اساسی و غیر اساسی هستند. خطر بزرگ در کاربست این مفهومها واکاست مجموعه‌ای پیچیده به یکی از عنصرها، روندها یا گرایشهای آن است. بعنوان نمونه زمانی در بحثهای سیاسی آلوده به درکی بس ساده‌نگرانه از دیالکتیک مدام از مفهومهای تضاد عمده و تضاد اساسی استفاده می‌شد. کسی که گمان می‌کرد می‌داند اینها چه هستند. گویی شاه‌کلیدی را در اختیار داشت کشاینده هر قفلی. چنین کسی دیگر نیازی نداشت تاریخ و اقتصاد و جامعه‌شناسی بداند. در این بحثها این نکته بدیهی در نظر گرفته نمی‌شد که هرگاه می‌گویم عمده باید بدانیم عمده از چه رو، در چه مجموعه‌ای، در چه سطحی از انتزاع، در هنگام بررسی چه روندی، با نظر به چه گرایشی.

برای اینکه مشکلهای کار با مفهومی چون ذات را بنماییم، نخست آن را محصول یک کنش گفتمانی به نام F تعریف می‌کنیم و می‌گوییم: ذات F(R)= R. ساده‌ترین حالت این است که این کنش هیچ کاری را تغلبد و این در حالتی میسر است که ذات R برابر با خود R باشد. مسئله اما بسیار پیچیده‌تر است. در واقعیت ما مجموعه‌ای داریم که همه عضوهای آن خود را R معرفی می‌کنند. اگر تلاقی‌گاه آنها مجموعه‌ای تهی باشد، پس شباهت میان آنها آن چیزی می‌شود که ویتگنشتاین بر آن شباهت خانوادگی نام می‌نهد (۲). میان عضوهای مجموعه W که آنها را به صورت ABCD، BCDE، CDEF، DEFG و EFGH مشخص می‌کنیم، چنین شباهتی برقرار است. سروش میان دینهای مختلف شباهت خانوادگی می‌بیند. این فقط می‌تواند به این معنا باشد که در عنده‌ای از آنها ذات دین را متجلی نمی‌بیند. اگر در مجموعه پنج عضوی W مثلا EFGH را کنار گذاریم، فصل مشترک عضوهای مجموعه D می‌شود. در این حال می‌توان ماهیت تعلق به این مجموعه را در درجه نخست با برخورداری از D مشخص کرد. بر این مبنا اگر روا باشد عده‌ای از آیینهای مشهور به دین را کنار بگذاریم، شاید سروش بتواند در میان جمع باقی‌مانده ذات مشترکی بیابد (۳). معیار کنار گذاشتن باید درست از جنس معیار پیدا کردن ذات باشد. پس سروش باید بیشتر بداند ذات دین چیست تا بتواند دست به تفکیک زند. ذات دین را S می‌نامیم و می‌گوییم بهروری از S است که دین را دین می‌کند. به این ترتیب ما F را بهره‌وری از S تعریف می‌کنیم. بر این مبنا جواب F(R) اگر S باشد R یک دین به این حساب می‌آید و دو حالت بیشتر نمی‌تواند وجود داشته باشد. یا محصول کارکنش گفتمانی F برابر با S است یا برابر با جز S. فرض می‌کنیم از مجموعه R، یعنی مجموعه آیین‌هایی که مدعی دین‌بودن هستند، فقط R۱، R۲ و R۳ از آزمون F سربلند بیرون آیند و به جواب S برسند. بنابر معیار سروش که هر چه به زمان و مکان تاریخی برمی‌گردد، عرضی است باید هر آنچه را که وجوه تمایز این سه را تشکیل می‌دهند عرضی بدانیم. بنابراین فرقی نمی‌کند که ما مثلا از ذات مسیحیت حرف بزنیم یا ذات اسلام. از این رو گام نخست برای تجلی ذات را باید کنار گذاشتن همه تعلقهای مشخص در تاریخ شکل‌گرفته مذهبی دانست. عده‌ای این راه را رفته‌اند و برخی از آنها فرقه تازه‌ای را تاسیس کرده‌اند. سروش چنین راهی را نمی‌رود. او محتملا می‌گوید هر کس هر جایی هست بماند. ذات دین خود را بکاود و مطمئن باشد که همگان به نتیجه واحدی خواهیم رسید. چنین اطمینانی وجود ندارد. اطمینان خاطر همه مومنان این است که آیین آنها آیین برتر است و وحدتی که برقرار خواهد شد از طریق برانداختن آیینهای دیگر خواهد بود. این اطمینان خاطر ذاتی دینداری است. ایمان آنگاه که مدعی می‌شود آگاهانه است خود را به صورت این اطمینان خاطر نشان می‌دهد. همایشهای جهانی‌ای که مد شده است وحدت دینها را نمایش دهند، در اصل شیرینی‌خوران دیپلماتیک هستند. سخنرانان آنها در بهترین حالت معصومیتی را به نمایش می‌گذارند که به ساده‌لوحی پهلو می‌زند. مسلمان جدی اگر در چنین همایشی سخن را با خاتمیت نیاغازد، حقیقت بزرگ دین خود را پنهان کرده است.

یک راه برای گریز از مشکل همذاتی نافی تشخص وجود دارد و آن این است که گفته شود از آن رو میان دینهای مختلف فقط شباهت خانوادگی برقرار است که حتی میان دو تای آنها ذات مشترکی یافت نمی‌شود. این سخن به این معناست که سروش بگوید تنها دین من از خصیصه الهی S بهره‌ور است. ما از همین جا بدون آشنایی پیشین با محتوای S بر جنبه‌ای از آن آگاهی می‌یابیم: ذاتی آیین بر خوردار از ذات دین این است که یگانه باشد. یعنی تنها خود را دین حقیقی بداند و بقیه آیینها را باطل به شمار آورد.

در اینجا مشکل دیگری سر برمی‌آورد: در آن تنها آیینی که بجا ماند چگونه می‌توان میان ذات و عرض فرق گذاشت؟ یک راه چاره توسل به مابعدالطبیعه‌ای است که بتواند توضیح دهد چگونه ضرورتی آسمانی در امکانهای زمینی ظهور یافته است. می‌شود به پلوتین، فارابی، ابن‌سینا، ملاصدرا و حتی هگل متوسل شد و داستانی مابعدالطبیعی در این باره ساخت. مشکل سروش اما از این راه حل‌شدنی نیست. چون نتیجه داستان آن می‌شود که عرضهای آن آیین یگانه چندان هم عرض نیستند. می‌شود همه حادثه‌های رخ‌داده در متن تاریخ آن آیین را به هم چسباند و همه را تقدیر آسمانی تلقی کرد. یعنی چیزهایی دانست که اگر چه زمینی‌اند و در ظاهر حادثه‌اند، اما تظاهر ضرورت‌اند و به آسمان متصل. پس هیچ چیزی در تاریخ این آیین عارضی نیست. درباره همخوانی این سخن با آموزه‌های آیین می‌توان سندهای فراوانی یافت. اما انکار درستی آنها یا درستی برداشت از آنها نیز به همان‌سان کار مشکلی نیست. در سنت دینی اما رسم شده است که هر چه را خوش می‌دارند و لازم تشخیص می‌دهند، ذاتی بنامند و هرچه را ناپسندیده، دفاع‌ناپذیر، به نفع رقیبان یا متقدان و بنابر محاباتی بی‌فایده بدانند، در دسته عارضی‌ها بگذارند.

هیچ‌شناسی افلاطونی

مشکل بازنموده در بالا را می‌توان به صورت یک دوراهه تقریر کرد: یا باید دین را بی‌تشخص و بی‌هویت ساخت یا هر آنچه را که به آن تعلق دارد و با آن در تماس قرار می‌گیرد، عارضه‌ای همگوهر با ذات دانست. سروش در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان مثالی عرضه می‌دارد که اگر پی‌جوی مابعدالطبیعه توضیح‌دهنده آن شویم درمی‌یابیم که مشکل بالا را چگونه حل می‌کند. او مثنوی مولوی را مثال آورده و می‌گوید که این کتاب می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد: می‌توانست فارسی نباشد. منظوم نباشد. تعبیرهای برگرفته از زیست‌جهان مولوی را نداشته باشد، در متن حادثه‌های دیگری جز آنچه می‌دانیم عرضه شده باشد. مخاطبان بی‌میانجی‌اش انسانهای دیگری باشند. مخالفان معاصر آن کسان دیگری بوده و آنان پاسخهایی دیگری از مولوی گرفته باشند. می‌شد که مولوی آن را با زبانی دیگر و خطاب به انسانهایی دیگر نوشته باشد. می‌شد که الفاظ رکیک مثنوی موجود در آن نباشد، می‌شد نه در عصر شنر بلکه در عصر موشک پدید آمده باشد و در نتیجه زبان و تعبیرهای دیگری به کار بندد. «بیداست که همه اینها می‌توانست به گونه دیگری باشد، و باز هم مثنوی، مثنوی باشد» (ص. ۴۳). پاره آخر این جمله یک همانگویی نیست، چون اگر همانگویی بود یعنی برابرستاده واژه مثنوی در هر دو مورد یکی بود. نقض غرض می‌شد. معنای آن در مثل این می‌شد که اگر مولوی، که به طور عارضی آن کسی است که ما از تاریخ ادبیات می‌شناسیم، در پاریس پس از انقلاب کبیر زاده شده و بنابر عارضه‌های تاریخی الکساندر دوما نام گرفته بود و این شخص یکباره به سرش می‌زد پس از سه تفنگدار کتابی به نام مثنوی بنویسد حتما کتابی می‌نگاشت به فارسی، به نظم، با آن نزاکت با رکاکت و بی‌مغزی یا پرمغزی شناخته شده. پس باید در سخن سروش پای دو مثنوی در میان باشد: مثنوی ذاتی مثنوی دوم است. مثنوی نخست که بر حسب اتفاق کتابی شده است که می‌شناسیم. المثنای عارضی آن مثنوی اصلی است.

مابعدالطبیعه‌ای که در پس سخن سروش عمل می‌کند، دست کم در اینجا مابعدالطبیعه‌ای افلاطونی است. در دنیای مُثُل این مابعدالطبیعه لابد یک مثنوی موجود است که مثنوی زمینی ما روتوشتی از آن است. جلوه‌ای از آن است. چیزی است که مثنوی ما با بر خورداری از آن ذات مثنوی است یا به تعبیری دیگر به برکت آن وجود زمینی یافته است. شاید بر این اساس بتوان این شایعه را که سروش متاثر از فلسفه تحلیلی است و رویکردی پوپری دارد، تکذیب کرد.

برای دینها یا دست کم برای آن دین یگانه حقیقی نیز باید در دنیای مُثُل منبع فیضی بیابیم. در آنجا گویا لوح محفوظی وجود دارد که در جهان ما جامه عرضیات را می‌پوشد و مثلا به زبان عربی درمی‌آید.

سروش اما تذکر می‌دهد که حساب دین را از دیگر «ماهیات» جدا کنیم: «دین، چون حیوان و نبات، ماهیتی از ماهیات نیست که مقومات و ذاتیاتی داشته باشد و به نحو پیشینی در ضمن تعریف درآید» (۳۵). دین با این سخن استثنائی می‌شود از قاعده مثالیت ذات. وجود این استثنا آن گونه تبیین می‌شود که در فلسفه‌های وجودی هستی انسانی را توضیح می‌دهند. اما شتاب نکنیم. قرار نیست سروش عبارتهای اگزیستانسیالیستی‌مآب علی شریعتی را تکرار کند. سروش می‌داند که این حرفها با ذات دین نمی‌خواند و از این طریق نمی‌توان عارضه آزادی را بر این ذات تحمیل کرد: «دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دین‌اند». کل حقیقت در این «بلکه» مقدس غیر اگزیستانسیالیستی نهفته است.

به مثال مثنوی برگردیم. من مدعی می‌شوم که مثنوی معنوی حقیقی را نویسنده‌ای آمریکایی به نام ارنست همینگوی در اثری با عنوان زنگها برای که به صدا درمی‌آیند عرضه کرده است که شاعر معروف به جلال‌الدین رومی. این که همگان جز من می‌اندیشند ثابت‌کننده هیچ چیزی نیست. در جهانی که اصالت مبنای حقیقت باشد و اصالت بهره‌وری از ذات مثالی معنا دهد، ارزند صدق گزاره‌های مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است و مثنوی حقیقی را جلال‌الدین رومی نوشته است را با رجوع به جهان تاریخی مشترک انسانها تعیین نمی‌کنند و ذره‌ای به آنچه بر جایگاه واقعیت تاریخی نشسته بها نمی‌دهند.

مشکل بروز کرده این است که با افلاطونی‌شدن جهان دیگر هیچ ابزربانی وجود ندارد که درباره زبانی داوری کند که گزاره مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است در آن بیان می‌شود. تنها ابزربان تصورشدنی زبان کس یا کسانی است که از هر دو جهان خبر دارند: از جهان مُثُل و از جهان پست سایه‌سار ما. باید داوری آنان را بپذیریم. بما اینکه می‌گویند اگر داوری آنها را رد کنیم، نفرین‌زده آسمان می‌شویم اما از منظر منطقی هیچ مشکلی برای انکار وجود ندارد. منطق را نمی‌شود تکفیر کرد.

کنار در روش

مشکل بروز کرده را که خود را از جمله به صورت رابطه مسئله‌ساز ذات و عرض در گفتمان بکاربرنده آنها و دردسرهای از زمان ارسطو شناخته‌شده جهان‌بینی افلاطونی نشان می‌دهد این گونه می‌توانیم بر طرف کنیم که سلسله مراتب زبانها را رعایت کنیم و حل هر مشکلی را در یک ابزربان مابعدالطبیعی نجوییم. تنها ابزربان برشناخته و برشناخته زبان متعارف با غنای پایان‌ناپذیر آن است. اگر این نکته‌را نپذیریم از حاشاگری افراطی سر در می‌آوریم و می‌توانیم لجوجانه هر چیزی را که همصحبتمان بگوید انکار کنیم.

با مثال مثنوی موضوع را روشن سازیم: باید معلوم کنیم که جمله‌ای چون موقعیت پیدایش مثنوی می‌توانست چیز دیگری باشد، اما مثنوی مثنوی بماندرا در کدام پهنه زبانی بیان می‌کنیم. اگر در چارچوب تاریخ ادبیات و آنچه مثلا محمدتقی بهار بر آن سبک‌شناسی نام نهاده سخن گوییم، حرفمان با علم و ادراکی که از پیوند موقعیت آفرینش یک اثر ادبی و محتوای آن داریم، معنای مشخصی دارد. ساختی که معنای این سخن از آنجا برمی‌خیزد این پنداشت سروش را که مثنوی می‌توانست در عصر موشک پدید آید از خود می‌راند. این پنداشت باطل است. اما اگر بیاییم و پهنه زبانی را مابعدالطبیعه بس‌دورپیکری بگیریم که سرخودانه مفهومهای خود را وضع می‌کند پنداشت سروش قابل تامل می‌شود. ارزش صدق آن اما به اندازه گمان ما در این باره است که مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است.

از دین نیز که سخن می‌گوییم باید معلوم کنیم در چه پهنه زبانی گام می‌زنیم. سروش از رابطه یک دین یعنی جهان‌بینی‌اش که عرضه می‌کند و هنجارهایی که پیش می‌نهد با موقعیت تاریخی پیدایش و گسترش آن سخن می‌گوید. این بحثی است تاریخی؛ یک حوزه پژوهشی تاریخی باید مفهومهای آن را تعریف کند و حقیقت گزاره‌های آن را محک زند. این موضوع هیچ ربطی به دین ندارد و علم مدرن به ما می‌آموزد که به سخن دینی‌اندیشان در این زمینه با شک بنگریم چون آنان پیشداوری دارند. منظور این نیست که دینداران نباید در این بحث شرکت کنند. منظور این است که شرط بحث علمی آنهاییم روشی است. ممن ممکن است بسی مذهبی باشم، اما به عنوان یک شمیست در آزمایشگاه مجبورم در جهانی کار کنم که در آن ماورءالطبیعه هیچ نقشی ندارد. فرض کنید معلم شیمی من که انسان بسیار دینداری است، از من بپرسد که آب از چه ترکیب شده است؟ و من به او پاسخ گویم انشاءالله از هلیوم و اورانیوم. واکنش او باید چه باشد؟ من باید صفر بگیرم یا بیست؟ در علوم انسانی نیز این‌جهانی‌گری اصل روشی‌ای است که هر گزاره‌ای آن را رعایت نکند، از محدوده علم خارج می‌شود.

بحث پیوند جهان‌بینی و هنجارهای یک دین و موقعیت تاریخی پیدایش آن اگر پخراهد بحثی علمی باشد. باید تعریف مفهومها و شیوه رویکرد خود به موضوع را از یک رشته پژوهشی تاریخی بگیرد. بر این مبنا و با فرض گذاشتن آشنایی عمومی با تاریخ باید این سخن سروش را که اسلام می‌توانست مثلا در یونان یا گیره (ص. ۶۴). یکسر باطل دانیم. فرهنگ یونان محیط مناسبی برای پرورش دینهای مبتنی بر عبودیت انسان نبوده است.

بر این قرار می‌باید اکثر گمان‌پردازی‌های سروش را درباره آنچه که در اسلام عرضی است، باطل دانست. آنجایی که می‌خواهیم در پهنه تاریخ علمی سخن گوییم به اسلام نیز بعنوان یک پدیده تاریخی می‌نگریم که ریشه در زمانه پیدایشش دارد و در دوران اصلی شکل‌پذیری‌اش از رخدادهای مشخصی تاثیر پذیرفته است. اگر این بشدی یا آن بشدی بحثهایی هستندکه در محدوده‌های بسیار تنگی معنا دارند. بر اگرهای تاریخ‌نورد نباید نشست. اگر زیاد بر این اگرها اصرار شود در مقابل باید گفت اگر اصلی دیرفته حرارت زمین است. اگر زمین مقداری گرمتر یا سردتر بودی موجودی به نام بشر نیز وجود نداشتی و با نبودن آن دیگر این بحثها بالا نگرفتی. پس بیایید بحث درباره زمین را مقدمه هر بحث دیگری بدانیم!

ادامه دارد