

در دفاع از روشنفکران

نقد سروش دباغ بر مقاله محمد قوچانی

منبع: مجله مهرنامه، شماره چهارم، مردادماه ۱۳۸۹

۱. مقاله "چرا نباید لائیک بود؟-۱" نوشته آقای محمد قوچانی سردبیر محترم ماهنامه مهرنامه در شماره دوم مهرنامه واکنش‌ها و انتقاداتی چند را در پی داشت. ایشان در مقالات "چرا نباید لائیک بود؟-۲"، "سکولارها چگونه سکولار شدند؟" و "عرفی شدن یا عرفی کردن؟" در شماره سوم مهرنامه، مدعیات خویش را روشن تر و منقح تر صورت بندی کرده، به برخی از انتقادات پاسخ گفته است. در این نوشته می‌کوشم با مدنظر قرار دادن دو مقاله "عرفی شدن یا عرفی کردن" و "چرا نباید لائیک بود؟-۲" از برخی از مدعیات ایشان رفع ابهام کرده، استدلالهای ایشان را نقد کنم. در عین حال بنا را بر این می‌گذارم که قوچانی انتقادات موجهی را که به برخی از مدعیات او در مقاله "چرا نباید لائیک بود؟-۱" که تا حدودی مبهم و آشفته می‌نمود، وارد شده و پاسخ نگفته، پذیرفته و به همین سبب بدان‌ها نمی‌پردازم.^۱
۲. عنوان مقاله قوچانی چنین است: "چرا نباید لائیک بود؟". واژگان "باید" و "نباید" در مکالمات روزمره و نوشته‌های ما، اولاً و بالذات در سیاق‌های اخلاقی بکار می‌رود: "باید امشب ساعت هشت کتابی را که از او قرض گرفته‌ام پس بدهم"، "نباید به فرزند خود دروغ گفت"، "نباید انسان‌های بی‌گناه را شکنجه کرد". اگر گزاره‌هایی نظیر گزاره‌های اخلاقی فوق را موجه بینگاریم، لازمه این سخن این است که تخطی از آنها اخلاقاً ناروا و درخور مذمت است. درست است که علی‌الاصول، علاوه بر "باید اخلاقی"، می‌توان از "باید معرفت‌شناختی" که قوام‌بخش صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌هاست نیز یاد کرد، اما اگر نویسنده‌ای در متون فارسی از واژه "باید" استفاده کند و تصریح نکند که آنرا در معنای معرفت‌شناختی - منطقی بکار می‌برد، عموماً اینگونه به ذهن متبادر می‌شود که "باید" در معنای اخلاقی بکار برده شده و متضمن امر و نهی و نشان دادن راه از چاه و خبط و خطای کسی و یا قوم و گروهی است. اگر مراد نویسنده مقاله این است که با توجه به پیشینه تاریخی - مذهبی ما، حکومت لائیک در میان ما نخواهد پایید و داشتن چنین تلقی‌ای از رابطه میان دیانت و سیاست ناموجه است؛ عناوینی نظیر "لائیک بودن موجه نیست" و یا "چرا نمی‌توان لائیک بود؟" می‌توانست متناسب با مضمون و محتوای مقاله باشد. اما "چرا نباید لائیک بود؟" این

۱. نگاه کنید به: جلال توکلین، "درباب وارونه خوانی تاریخ"، مهرنامه، شماره ۳، صفحات ۹ - ۸.

مطلب را القاء می کند که اگر کسی لائیک باشد، دچار خطای عظیمی شده و باید او را متوجه خطایش کرد. به نظر می رسد تجویز اینکه "نباید لائیک بود" توأم با نوعی تحذیر و تحکم و انذار است و مخاطب را از این امر برحذر می دارد؛ امری که زیننده کسی که به نحوی از انحاء از ساز و کار دموکراتیک دفاع می کند، نیست. فرض کنیم کسانی که از لائیک بودن دفاع می کنند، برخطا باشند و موضع ناموجهی را اختیار کرده باشند؛ مگر نه این است که "حق ناحق بودن" و محق بودن در خطا کردن از مقومات ساز و کار دموکراتیک است؟ هر کسی می تواند و حق دارد در باب رابطه دین و سیاست چنین پندارد و تأملات خویش را پیش چشم دیگران قرار دهد. نباید بگونه ای سخن گفت که گویی قائلین به لائیک بودن مرتکب ذنب لایغفری شده اند. چرا که ایشان به فرض موجه بودن مدعیات و استدلال های رقیب، خطای معرفتی کرده اند؛ همین و نه بیشتر. مدعا را متوضعانه تر و حداقلی تر مطرح کردن هم انسانی تر و اخلاقی تر است و هم به پیگیری معرفتی بحث بیشتر کمک می کند. چنانکه آمد، عنوانی نظیر "چرا نمی توان لائیک بود؟" رهگشا تر و موجه تر است.

۳. در مقاله "عرفی شدن یا عرفی کردن؟" آمده است: "برخلاف روشنفکران مذهبی ما از «اسلام حقیقت» سخن نمی گوئیم و «اسلام هویت» را فروتر از آن نمی نشانیم. از نگاه رئالیستی (واقع گرایانه) و پراگماتیستی (کارکردگرایانه) آنچه وجود دارد «اسلام واقعی» است و هرگونه تلاش برای دستیابی به «اسلام حقیقی» گرچه در سطح نخبگان علمی سازنده و پروژه ای محققانه است، در عرصه سیاسی و اجتماعی به نوعی ناب گرایایی و بنیادگرایی ختم می شود. از همین رو چهره ای که روشنفکران دینی از آن به پوسته دین یاد می کنند یعنی اسلام فقهی نه تنها در این نظر مطعون نیست بلکه قوی ترین صورت بندی موجود از اسلام است که در اختیار ماست و دستیابی به اسلام معرفتی... در صورت تبدیل شدن به پروژه ای سیاسی نقطه عزیمت بنیادگرایی یا ایدئولوژی سازی خواهد بود."

تصور نمی کنم روشنفکران دینی منکر این امر باشند که آنچه وجود دارد اسلام واقعی است؛ اسلامی که در عمل و در میان مسلمانان محقق شده است. به نظر می رسد تفکیک میان "اسلام حقیقت" و "اسلام هویت" نزد قوچانی به درستی صورت بندی نشده است. اگر اسلام را به مثابه مکتب و نظامی که متشکل از مدعیاتی چند در جهان شناسی، متافیزیک، اخلاق، فقه... بدانیم؛ نظامی که به تعبیر جان هیک، فیلسوف دین معاصر، تجارب دینی متدینان قوام بخش و موجه کننده آن مدعیاتند؛ اسلام را به مثابه یک امر حقیقی انگاشته ایم. می توان در باب صدق و کذب و معرفت بخشی این مدعیات تا قیامت بحث کرد؛ کاری که متکلمان و فلاسفه بدان مشغولند. اما، از سوی دیگر می توان از اسلام به مثابه امری هویت بخش یاد کرد. در اینجا نه صدق و کذب

مدعیات که نقش و سهمی که اسلام در شکل‌گیری هویت انسان‌ها ایفا می‌کند به بحث گذاشته می‌شود. اگر ایرانی بودن قوام‌بخش هویت ماست، مسلمان بودن نیز قوام‌بخش هویت ما است؛ همچنانکه اسپانیایی و انگلیسی و مسیحی بودن نیز قوام‌بخش هویت دیگران است. پس نه اسلام هویت فروتر از اسلام حقیقت است و نه اسلام حقیقت فروتر از اسلام هویت؛ بلکه هر دو امر، پدیده‌ای به نام اسلام را از دو ساحت گوناگون بررسی می‌کنند. تفکیک حیثیات یاد شده به شناخت عمیق‌تر و جامع‌الاطراف‌تر پدیده اسلام مدد می‌رساند. علاوه بر این روشن نیست که چرا دسترسی به اسلام حقیقت که مقوله‌ای معرفت‌بخش است، سر از ناب‌گرایی و بنیادگرایی درمی‌آورد؟ از قضا بی‌توجهی به دستاوردهای معرفتی جهان جدید (فلسفه، تاریخ، هرمنوتیک...) و در پی معنای تحت‌اللفظی متون دینی برآمدن و سودای احیاء گذشته از دست رفته را در سر پروراندن هم‌عنان با بنیادگرایی است. اعضاء گروه القاعده که در عربستان و پاکستان سربر آورد، اینگونه می‌اندیشیدند. نمی‌خواهم بروز و ظهور پدیده پیچیده‌ای چون بنیادگرایی اسلامی را تحلیل تک‌عاملی کرده و صرفاً سویه اندیشگی و معرفتی آنرا پررنگ کرده، مؤلفه‌های معیشتی - فرهنگی - اقلیمی - روانشناختی - جامعه‌شناختی آنرا نادیده بگیرم. اما تا آنجاییکه به مؤلفه معرفتی مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد مبدأ عزیمت بنیادگرایی دینی بی‌اعتنایی و رویگردانی از اسلام حقیقت بوده است. از این حیث، روشنفکران دینی با جدی گرفتن مؤلفه‌های معرفتی جهان جدید و بدست دادن قرائتی انسانی از دین، به قدر طاقت بشری و به سهم خویش نقش مهمی در جلوگیری از نضج‌گیری بنیادگرایی در این دیار ایفا کرده‌اند. دقیقاً روشن نیست که مراد قوچانی از این مدعا که اسلام حقیقت در عرصه سیاسی و اجتماعی به نوعی بنیادگرایی ختم می‌شود، چیست؟ اگر مراد این است که مباحث حقیقت‌محورانه در عرصه اجتماع و سیاست به بنیادگرایی دینی دامن می‌زند که مدعایی غیرموجه است؛ چرا که دست کم مباحث روشنفکرانه در باب دین فتوای قطعی بر ناموجه بودن بنیادگرایی دینی داده است. اگر مراد این است که تدین بروز و ظهور عینی دارد و فقه بیرونی‌ترین لایه دین است، به نظر نمی‌رسد این امر منکری داشته باشد. از سوی دیگر، اگر مدعا این است که حکومت‌های سکولار در جوامع دینی که به سنت ستر دینی تکیه داده‌اند، راهی به جایی نمی‌برند و بدل به عکس خویش می‌شوند و سلسله‌جنبان بنیادگرایی دینی می‌شوند، که مدعایی تجربی - تاریخی است، آنگاه باید توضیح داده شود که برخلاف افغانستان و پاکستان و مصر، چرا در کشورهای مسلمانی چون ترکیه و مالزی و اندونزی که حکومت‌های سکولار دارند، با پدیده بنیادگرایی مواجه نیستیم؟ مادامی که رابطه میان سیاست و دیانت در این مصادیق تبیین نشود، نمی‌توان مدعا را به صورت کلی پذیرفت.

۴. در ادامه آمده است: "برخلاف افرادی که گمان می‌کنند تنها راه دموکراسی سازی، سکولاریزه کردن دولت است، پروژه دموکراسی در واقع از لیبرالیزه کردن دولت آغاز می‌شود و لیبرالیزه کردن دولت به معنای کاستن از نقش آن در اقتصاد، فرهنگ، اجتماع و سیاست است... مطالبه اصلی علمای دین همواره نه جدایی دین از دولت و نه جدایی دین از سیاست که استقلال نهاد دین از نهاد دولت و نهاد سیاست بوده است... اما این استدلال به معنایی جدایی دین و دولت یا دین و سیاست نبوده است."

نویسنده محترم می‌کوشد تا با تفکیک سکولاریسم از سکولاریزاسیون و لیبرالیزاسیون، از لیبرالیزه کردن دولت دفاع کند؛ لیبرالیزه کردنی که هم‌عنان با استقلال نهاد دین از نهاد دولت است. می‌توان با قوچانی هم‌دل بود و تفکیک میان سکولاریسم و سکولاریزاسیون را برای ایضاح رابطه میان دیانت و سیاست رهگشا دانست؛ اما تفکیک میان سکولاریزاسیون و لیبرالیزاسیون در بحث ایشان چندان وجهی ندارد و غیر رهگشاست. اگر قرار است جهت نهادینه‌سازی ساز و کار دموکراتیک، نقش دولت در نهادهای اقتصاد، فرهنگ، اجتماع و سیاست حداقلی شود و نهاد دیانت از نهاد سیاست و نهاد دولت مستقل شود، مگر سکولاریزاسیون و سکولاریسم سیاسی متضمن مؤلفه‌ای بیش از این است؟ پیرسیم سکولاریزه کردن دولت متضمن چه مؤلفه‌هایی است که در لیبرالیزه کردن و دموکراتیزه کردن آن یافت نمی‌شود؟ حداقلی شدن نقش دولت در نهادهای اقتصاد، فرهنگ و سیاست از اقتضائات سکولاریزاسیون در جوامع جدید است. برای درک روشنتر از سکولاریزاسیون و رابطه میان دین و دولت و سیاست و در هم تنیدگی و یا جدایی میان آنها در جوامع اسلامی باید میان "رابطه حقیقی دین و سیاست" و "رابطه حقوقی دین و سیاست" تفکیک کرد. رابطه حقیقی دین و سیاست متضمن این مطلب است که در کشوری مثل ترکیه که ساز و کار دموکراتیک برقرار است و اکثر ساکنین آن مسلمان هستند، به نحو غیرمتکلفانه عموم کنشگران سیاسی مسلمان هستند؛ به تعبیر دقیق‌تر عموم کنشگران سیاسی‌ای که انتخاب می‌شوند متدین‌اند. نمایندگان‌گانی که در پارلمان فعالیت می‌کنند، هنگام تقنین دلمشغول آموزه‌های اسلامی هستند و می‌کوشند تا قوانین مصوبه منافات قطعی با سنت قطعی و اجماعی اسلامی نداشته باشد. در عین حال همانطور که جان استوارت میل می‌گفت به وادی دیکتاتوری اکثریت در نمی‌غلطند و حقوق اقلیت را پاس می‌دارند. چنین رابطه‌ای حاکی از رابطه ارگانیک و حقیقی بین سیاست و دیانت است؛ رابطه‌ای که در چنین جوامعی امحاء نشدنی است. مادامیکه متدینان بیش از نیمی از یک جامعه را پر کرده باشند، پاسداشت آموزه‌های دینی بدون تکلف و تصنع در تمام شئون ساکنان آن جامعه ریزش می‌کند، از جمله سیاست‌ورزی ایشان. روشنفکران دینی معاصر از بازرگان تا سروش نیز برخلاف رأی جناب قوچانی در "چرا نباید لائیک بود؟-۱" هیچ‌گاه منکر

چنین رابطه‌ای نبودند و بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند. علاوه بر این می‌توان از رابطه حقوقی میان دین و سیاست نیز یاد کرد. در این رابطه سخن بر سر این است که دین برای سیاست‌ورزی و حکومت کردن تئوری دارد و حکمرانی متوقف بر بکار بستن نظریات دین درباره حدود و ثغور حکومت کردن است. در واقع، مطابق با این نظریه اینکه چه کسی باید حکومت کند و چگونگی حکومت کردن وی نیز در دل آموزه‌های دینی به ودیعت نهاده شده و برای احراز آن باید به سنت دینی مراجعه کرد. قائلین به حکومت دینی از رابطه حقوقی میان "دین و سیاست" و "دین و دولت" دفاع می‌کنند و آنرا موجه می‌انگارند. در نوشته قوچانی روشن نیست تأکید بر دموکراتیزاسیون و لیبرالیزاسیون چه نسبتی با رابطه حقیقی دین و دولت از یک سو و رابطه حقوقی دین و دولت از سوی دیگر دارد. اگر مراد از دموکراتیزاسیونی که با لیبرالیزه کردن همراه است، تأکید صرف بر روی رابطه حقیقی میان دین و دولت است، قائلین به سکولاریزاسیون نیز بر همین نهج سیر می‌کنند و از این حیث تفاوتی با دموکرات‌ها و لیبرال‌ها ندارند؟ اگر چنین باشد، چرا نتوان از سکولاریزه کردن دولت و سکولاریسم سیاسی نیز سخن به میان آورد و آنرا موجه انگاشت؟ از سوی دیگر، اگر نویسنده می‌کوشد تا از رابطه حقوقی میان دین و دولت دفاع کند و آنرا از مقومات سیاست‌ورزی دینی قلمداد کند، اولاً باید آنرا به تصریح بیان کند و به اجمال و ابهام از آن در نگذرد. ثانیاً باید نشان دهد که به چه معنا می‌توان قائل به رابطه حقوقی میان دین و دولت بود و در عین حال این نگرش به دولت و سیاست را نوعی لیبرالیزه کردن دولت انگاشت؟ آیا مطابق با این تلقی، همگان واجد حق پیشینی برای حکومت کردند؟ اگر پاسخ منفی است، چگونه می‌توان چنین تلقی‌ای از رابطه میان دیانت و سیاست را نوعی رابطه لیبرال میان دولت و سیاست انگاشت؟ صرف تأکید بر استقلال نهاد دین از نهاد سیاست از عهد شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی و آخوند خراسانی تا کنون کفایت نمی‌کند. برای رفع ابهام و ایضاح رابطه میان نهاد دین و نهاد دولت، نسبت حقوقی میان دولت و دیانت نیز باید شکافته شود. آنوقت است که می‌توان قضاوت کرد موضع پیشنهادی تا چه میزان لیبرالیستی و دموکراتیک و سکولاریستی است. تصور می‌کنم اگر کسی رابطه حقوقی میان دیانت و سیاست را منتفی بداند، تفاوت معتناهی میان سکولاریزه کردن سیاست از یک سو و لیبرالیزه کردن و دموکراتیزه کردن آن از سوی دیگر نخواهد دید. امری که قوچانی آنرا نمی‌پسندد؛ اما مادامیکه وی موضع خویش را در این باب منقح نکرده باشد، مدل پیشنهادی وی در هاله‌ای از ابهام خواهد بود.

۵. در ادامه آمده است: "عرفی شدن قضاوت (اعم از دموکراتیک شدن آن با هیئت منصفه یا تبدیل قاضی از حاکم به تشخیص دهنده حکم) تنها با مشارکت فقهاست که این امکان بوجود می‌آید. در غیر اینصورت کنار گذاشتن شریعت به تداوم دو گانه شرعی / عرفی منتهی خواهد

شد و برخلاف تصور نه تنها فقه نمی‌میرد، بلکه در قالب بنیادگرایی احیای می‌شود. اما تنها راه عرفی ساختن فقه در عرصه قضاوت پرورش قضاتی است که فقه و حقوق را توأمان بیاموزند و به یک دانش منسجم تبدیل کنند یا قانون چنان فقه و حقوق را در هم آمیزد که همچون شیر و شکر امکان جدایی آنها نباشد.

درست است که نمی‌توان و نباید از سنت فقهی پس‌پشت چشم پوشید، اما همانطور که جان راولز فیلسوف سیاست و اخلاق معاصر می‌گوید، تنها مدد گرفتن از شیوه موازنه متاملانه^۲ در عرصه معرفت رهگشا و خرد نواز است. همانگونه که در حل جدول، ستون‌های افقی و عمودی در تناسب و تلائم با یکدیگرند و همدیگر را می‌خوانند، بخش‌های مختلف منظومه معرفتی ما نیز باید با یکدیگر در توازن باشند. فقه و فلسفه و کلام و سیاست و تاریخ و فیزیک و ریاضیات که بخش‌های مختلف منظومه معرفتی ما را می‌سازند، نباید منافات و ناسازگاری‌ای با یکدیگر داشته باشند. یافته‌های ما در فقه و کلام و فلسفه و حقوق چونان جزیره‌هایی دور افتاده نیستند که ربط و نسبتی با یکدیگر نداشته باشند. نمی‌توان در فلسفه درک و تلقی‌ای از انسان داشت و در فقه و کلام آنرا بالمره کنار نهاد و از انسانی دیگر سخن به میان آورد. مبادی و مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی ... فقه و حقوق با یکدیگر متفاوت است؛ فقه متکفل تبیین تکالیف و وظائف انسان مکلف است، حال آنکه حقوق درباره تمشیت امور شهروندانی سخن می‌گوید که ملت را می‌سازند. سیاست جدید و حقوق متناسب با آن مبتنی بر دوگانه ملت / دولت است؛ حال آنکه فقه از مبادی و مبانی دیگری آغاز می‌کند. پس براحتی نمی‌توان فقه و حقوق را چون شیر و شکر در هم آمیخت. عقلانیت اقتضا می‌کند تا مبادی و مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی ... دو دیسپلین فقه و حقوق را بشناسیم و با توجه به تشابهات و تفاوتها و محک زدن حجیت معرفت‌شناختی آنها، مفروضات و ایده‌های ناموجه را کنار بنهیم. اینچنین است که می‌توان هم حق عقلانیت را ادا کرد و میان بخش‌های مختلف جدول حقیقت تناسب و تلائم برقرار کرد و هم تلقی موجهی از عرفی شدن و تقنین و قضاوت بدست داد. اگر این تفاوت‌ها را جدی نگیریم و به صورتی بسنده کنیم، اسمی از عرفی شدن تقنین و قضاوت مطرح شده، بدون اینکه مسما و ما به ازایی داشته باشد. کار اصیل و جدی و ماندگار کردن محتاج شناخت دقیق مبادی و مبانی مولفه‌های دیسپلین‌های گوناگون و جسارت در جراحی کردن منطقی است؛ امری که می‌توان از آن تحت عنوان اجتهاد در اصول یاد کرد. همانطور که قوچانی می‌گوید برای رسیدن به غایت مطلوب، ایجاد نهادهای مدرنی چون دانشگاه‌هایی که ذویحیاتین اند و دستی در سنت و تجدد دارند واجب است؛ اما فراموش نکنیم که بکارگیری شیوه‌های درست تحقیقی-پژوهشی در این

۲. reflective equilibrium

میان از نان شب واجب تر است. به ظواهر بسنده کردن و در پی بدست آوردن دل عمرو و زید بودن و سخن مطابق پسند و ناپسند این و آن گفتن بار ما را بار نخواهد کرد. مسیح (ع) می گفت که حقیقت شما را آزاد خواهد کرد. امری والاتر از بکار بستن روش های درست عقلانی برای فراچنگ آوردن حقیقت وجود ندارد؛ حقیقتی که توبرتوست و براحتی رخ نمی نمایاند. شرط لازم عرفی شدن قضاوت این است که انبان معرفتی فقها از آموزه ها و دیسپلین هایی که نسبت وثیقی با فعالیت معرفتی ایشان دارند، پر شود. دیالوگ و سراغ گرفتن از ربط و نسبت و تفاوت ها و تشابهات این آموزه های گوناگون با یکدیگر قوام بخش تقنین و قضاوت عرفی است و در دراز مدت راه را بر بنیاد گرایی می بندد. به یاد داشته باشیم که بحث ما در این جا صبغه منطقی-معرفت شناختی دارد و نه تاریخی-جامعه شناختی. اینکه تقنین سکولار در جوامع مغرب زمین برآمده از سنت مدرسی بوده یا نه و اینکه آیا می توان از این الگو در جهان اسلام مدد گرفت و احیاناً تقنین سکولار از دل آموزه های مدرسی اسلامی استخراج می شود یا نه، محل کلام نیست؛ هر چند انطباق اولیه من چنین است که با توجه به تفاوت های مهم نهاد کلیسا و آموزه های مسیحی از یک سو و نهاد روحانیت و آموزه های اسلامی از سوی دیگر، تناظر سازی میان این دو به سهولت امکان پذیر نیست.

۶. جریان روشنفکری در این کشور (اعم از دینی و عرفی) با همه نقاظ ضعف بالقوه و بالفعل خدمت فرهنگی بدیل ناپذیر، رهگشا و ماندگاری کرده است. روشنفکران به سهم خویش کوشیده اند تا ما را با مولفه های گوناگون جهان جدید آشنا سازند؛ آشنایی ای که شرط لازم ادا کردن سهم عقل است و ما را در برقرار سازی موازنه متاملانه میان یافته های عقلانی گوناگون بشری یاری می کند. روشنفکران دینی در گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته به دیده عنایت نگریسته اند و با واکاوی مجدانه و صادقانه (و نه از سر تحقیر و تخفیف) مولفه های مختلف سنت، از ربط و نسبت آنها با دستاوردهای معرفتی جدید سراغ گرفته اند و تاملات خویش در این باب را در مرئای اهل نظر قرار داده اند. بسنده کردن صرف به سنت و به رفوگری های موضعی پرداختن و توهم استغنا داشتن و چشم پوشیدن از بصیرت هایی که در آموزه های جهان جدید یافت می شود، در تنافی با اخلاق باور و وظایف عقلانی ماست. به جای تخفیف روشنفکران و از موضع بالا از سیاست و تاریخ ندانی ایشان پرس و جو کردن، خوبست نگرش ایشان برای صورت بندی و حل مسائل و معضلات پیش رو را علی الاصول موجه انگاشته و کند و کاوهای معرفتی ایشان را ارج نهاده و در دل پارادایم ایشان به حکم و اصلاح و رفع ابهام پردازیم. این چنین است که به بیراهه نخواهیم رفت و به سرمنزل مقصود نزدیک خواهیم شد.