



Book review: *Afsāni'hā-yi Ārām'bakhsh* (‘Tranquilizing Myths’) by Saeid Zibakalam

Mahdi Golparvar-Roozbahani¹

(Received: 2017/07/06; Accepted: 2017/08/13)

Abstract

Afsāni'hā-yi Ārām'bakhsh (‘Tranquilizing Myths’) is a newly published (Spring 1396 Sh./ 2017) research work by the contemporary Iranian philosopher Saeid Zibakalam. It is composed of eight essays entitled, respectively, “The myth of free irreligious outlook”, “The myth of the universal Rationality”, “The myth of free-thinking”, “The myth of the Nature of Argument”, “The myth of the [Quranic] advice for ratiocination”, “The myth of impartiality”, “The myth of humanity’s expectations from religion”, and “Some myths concerning theory and theory-construction”. A number of prevalent ideas, especially among the philosophers, are investigated in the essays to show that each of them is either entirely fictitious or lack a widely accepted, unique meaning. The present piece of writing is devoted to a general review of the work, some contextualizations of its content, hints to various challenges that it rises, and also several critical points. My overall assessment is that the *Afsāni'hā-yi Ārām'bakhsh* is one of the most serious intellectual/ philosophical works in Persian that has appeared in recent decades, and a careful engagement with it is strongly recommended for anyone who wants to be acquainted with the latest development of Irano-Islamic thought in its frontline.

Keywords: *Afsāni'hā-yi Ārām'bakhsh* (‘Tranquilizing Myths’), metaphilosophy, Quranic studies, rationality, religion studies, Saeid Zibakalam, science studies



مروری بر افسانه‌های آرام‌بخش از سعید زیباکلام

مهدی گل‌پرور روزبهانی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۲)

چکیده

افسانه‌های آرام‌بخش اثری پژوهشی است از سعید زیباکلام، استاد فلسفه، که به تازگی (در بهار ۱۳۹۶) منتشر شده است. این اثر از هشت رساله مستقل از یکدیگر با عناوین ذیل، به ترتیب طبع، تشکیل شده است: «افسانه نگرش برون‌دینی آزاد»، «افسانه عقلانیت جهانشمول»، «افسانه آزاداندیشی»، «افسانه ماهیت استدلال»، «افسانه توصیه [قرآن] به تعقل»، «افسانه بی‌طرفی»، «افسانه انتظار بشر از دین»، و «افسانه‌هایی درباره نظریه و نظریه‌سازی». مضامین رساله‌ها مصادیقی از برخی مقبولات عامه، خصوصاً در عرف فلسفی، را مورد تأمل قرار داده و (امکان) تحقق آن‌ها یا وجود معنای واحد قرائگیری را برایشان نفی می‌کند. نوشتار حاضر به مرور خطوط کلی هر یک از رساله‌ها، قدری زمینه‌مند کردن مفاد آن‌ها، اشاره به برخی چالش‌هایی که برمی‌انگیزانند و همچنین بیان ملاحظاتی ارزیابانه و انتقادی می‌پردازد. داوری نهایی این نوشتار آن است که افسانه‌های آرام‌بخش از جدی‌ترین آثار فکری/فلسفی است که در دهه‌های اخیر به زبان فارسی نگاشته و منتشر شده و غور متأملانه در آن برای آگاهی از آخرین وضعیت خط مقدم پیشروی فکر ایرانی-اسلامی ضروری است.

کلیدواژه‌ها: افسانه‌های آرام‌بخش، دین‌شناسی، سعید زیباکلام، عقلانیت، علم‌شناسی، فلسفه‌شناسی، قرآن‌پژوهی

افسانه‌ها از هشت رساله تشکیل شده و موضوعات متنوعی را دربرمی‌گیرد: از آنچه نوعاً ذیل عنوان مباحث عقلانیت دسته‌بندی می‌شود (رساله دوم) تا قرآن‌پژوهی (رساله پنجم)، علم‌شناسی (رساله هشتم) و جز این‌ها. مصنف ادعا ندارد که رساله‌ها خط سیر واحدی را تعقیب کرده «از ابتدا تا انتها دارای پیوند و انسجامی معنی‌دار» (۱۱) هستند؛ لذا مناسب است که در اینجا جداگانه به بررسی هر یک پردازیم، پس از ذکر ملاحظه‌ای دربارهٔ مقدمهٔ اثر. مجموعه رسائلی که در افسانه‌ها گرد هم آمده‌اند فاقد مقدمه‌ای تفصیلی و مرسوم است که حاوی مروری بر اجزای اثر باشد. مصنف متذکر شده که برایش «نوشتن مقدمه برای چنین اثری [...] بسیار دشوار است.» (۱۱) انتظار می‌رفت او این دشواری را متحمل شده و چشم‌اندازی را از آنچه در این مجموعه در نظر داشته پیش روی خواننده قرار می‌داد. چه عاملی این رساله‌ها - و نه غیر آن‌ها از نوشته‌های دیگر مصنف - را کنار هم گرد آورده است؟ از اعدادی که به شمارهٔ سال هجری شمسی می‌ماند و جلوی نام رساله‌ها درج شده، چه باید بفهمیم؟ این کار آیا صرفاً زمان نگارش اولیهٔ رساله‌ها را یادآوری می‌کند (که در این صورت می‌توانست مثلاً در زیرنویسی در هر رساله یا در مقدمهٔ مجموعه قید شود)، یا اینکه مصنف با این کار تطور اندیشهٔ خود را به طور ضمنی گوشزد می‌کند و بار ناهم‌انگهی احتمالی در مفاد برخی رساله‌ها با یکدیگر و نیز با دیدگاه‌های کنونی‌اش را از دوش خود برمی‌دارد؟ نیز اینکه آیا هر یک از رساله‌ها برای اولین بار است که در اینجا منتشر می‌شود یا سابقهٔ انتشار پیشین دارد؟ چنین اطلاعاتی که در اولین زیرنویس برخی رساله‌ها ارائه شده، روشن‌گر اما ناقص است. مثلاً اشارتی نرفته بدینکه رسالهٔ چهارم و بخش عمده‌ای از رسالهٔ هشتم پیش از این در مجلات پژوهشی منتشر شده است. روی هم‌رفته از مصنف انتظار می‌رفت که خواننده را در مقدمهٔ اثر از منویات خویش در تدوین رساله‌ها و سیر تطور آن‌ها بیشتر آگاه می‌ساخت.

«افسانهٔ نگرش برون‌دینی آزاد» اولین رسالهٔ افسانه‌ها است. البته از مفاد آن آشکار می‌شود که امکان نگرش برون‌دینی، یعنی عاری از ارزش-بینش‌های دینی، پذیرفته شده است، اما اینکه انسانی بتواند علاوه بر آن، خود را از قید تمامی ارزش-بینش‌ها -دینی و غیردینی-

رها ساخته و نگرشی اینچنین آزاد داشته باشد، افسانه‌ای بیش دانسته نمی‌شود. این دیدگاه باید مدافعان فطرت یا هرگونه امری که از پیش در 'نهاد' مشترک انسان‌ها نهاده شده باشد را هوشیار سازد تا نسبت دیدگاه خود را با این تحلیل روشن کنند. اما مصنف به سراغ فیلسوفان رفته و برآیند تحلیل خویش را درباره آن‌ها و حرفه‌شان تفصیل داده است. او به صراحت اولاً وجود ذات یا جوهری را برای فلسفه نفی می‌کند و ثانیاً دستاورد فیلسوفان را بیش از ماجرای «انسان ساخته و انسان بافته»، مولود و مصنوع امیال و علایق و هوسات و حدسیات و ظنیات» (۲۳) نمی‌داند. شاهد آن نیز عدم وجود هیچگونه اجماعی در هیچ سطحی از هیچ مبحث فلسفی است. البته فیلسوفان بسیاری خود در بیان غایت فلسفه قیودی را همچون «بقدر الطاقة البشرية» ملحوظ می‌داشتند و بدین ترتیب بشری بودن فلسفه را و لاجرم محدودیت‌های ناگزیر آن را گوشزد می‌کردند، اما تحلیل بدیع مصنف به ما کمک می‌کند تا آن قیود را جدی‌تر از پیش گرفته و از فراروی و تعمیم‌های نابجا در خصوص رهاورد فیلسوفان بپرهیزیم. کما اینکه مصنف نیز انصاف درس آموزی به خرج داده و حتی همین مواضع فلسفه‌شناسانه‌اش را لزوماً جهانشمول و ابدی ندانسته است (نک. زیرنویس ص. ۲۴).

عنوان رساله دوم «افسانه عقلانیت جهانشمول» و آغاز آن بسیار توفنده است: «واژه یا مفهوم عقلانی هیچ دلالت و معنای محصل و معینی ندارد!» (۲۹) توضیح مصنف آن است که تلقی از عقلانیت و معیارها و موازین آن در طول تاریخ در تحول مستمر بوده و نشانه‌اش پذیرش نظریاتی در دوره‌ای و رد همان نظریات در دوره‌ای متأخر است. این توضیح انکارناپذیر است، اما به نظر می‌رسد برداشت رایج در میان عالمان معاصر آن باشد که سیر تحول عقلانیت در این دوران به ایستگاه پایانی رسیده و برای ما است که عقلانیت حقیقی ما فی الضمیر خود را آشکار کرده است. مصنف در چند سطح به نقد این موضع می‌پردازد. او ابتدا نفی می‌کند که بتوان معنای محصلی از عقلانیت را نزد معاصران ما در «**جمع** حوزه‌های فکری، فرهنگی، هنری و ادبی» (۳۵، تأکید از متن) یافت، بلکه حتی در یکی از حوزه‌ها نیز وضعیت به همین منوال است. هکذا نه نزد **جمع** اصناف و اقشار انسان‌های معاصر و نه حتی نزد یکی از آن اصناف و اقشار نیز نمی‌توان معنای محصلی را از

عقلانیت سراغ گرفت. همچنین اگر جستجوی از آن معنا تنها به یک جامعه محدود شود، نتیجه امیدبخش تر نخواهد بود. شاید باید از عقلانیت‌شناسان و عقلانیت‌پژوهان پی‌جویی می‌کرده‌ایم، اما چه سود که نه میان تمامی آنان و نه حتی نزد تنها تنی چند از ایشان نیز معنای محصلی از عقلانیت وجود ندارد. حاصل آنکه «معنا یا مدلول محصل معین جهانشمول موعود از عقلانیت، افسانه‌ای موهوم بیش نبوده است.» (۳۷) در مقابل این راه افسانه‌ای برای وحدت‌بخشی میان ابناء بشر و معنادهی به زندگی ایشان و امید و آرامش آفرینی برایشان، مصنف به گریزگاهی نیز اشاره کرده: «راهی وضع شده و ابلاغ شده توسط "او" و پیموده شده توسط برخی از ابنای آدم» (۳۸). اما دریغ که کیستی «او» و چیستی آن راه و چگونگی پیمودنش به شدت مبهم مانده و محتاج شرح و بسطی است تا آن اشاره را از گمان سطحی‌نگری برهاند؛ خصوصاً که از توضیح مطلوب انتظار می‌رود تاب مواجهه با تدقیق‌ها و تحلیل‌های رایج در دوره معاصر را داشته باشد. خاتمه رساله هم حاوی تأملات بصیرت‌بخشی است، شامل اینکه ارجاع مشترک به موازین و معیارهای «عقلانیت جهانشمول» نه برای تفاهم و نه حتی برای توافق ضروری نیست تا پابندی به آن افسانه گریزناپذیر باشد.

رساله سوم «افسانه آزاداندیشی» است. مصنف معتقد است که آزاداندیشی پیشه کردن هیچ رهنمون سلبی یا ایجابی را «نه درباره موضوعات اندیشه و نه درباره چگونگی اندیشیدن و نه درباره مواضع و آراء مأخوذ و مختار» (۴۸) به دست نمی‌دهد. بعلاوه مفهوم آن مرکب از دو جزء آزادی و اندیشیدن است که نه اولی فارغ از هرگونه تعلقات و تلقیات امکان‌پذیر است و نه دومی بی مفروضات و مصادرات. از آنجا که آزاداندیشی قلب‌تپنده انواع روشنفکری است، خواه روشنفکری دینی و خواه غیر آن، لاجرم نمی‌تواند ممیزه مشترکی را میان روشنفکران پیدا کرد. آنگاه آنچه در رساله اول درباره عدم وجود ذاتی برای فلسفه و نیز انسان‌ساخته‌بودن دستاورد فیلسوفان اظهار شده بود، در اینجا به روشنفکری و روشنفکران تعمیم داده می‌شود. مضاف بر اینکه آزاداندیشی و روشنفکری و حتی «آزادگی» (۵۷) را مصنف در تقابلی آشتی‌ناپذیر با تلقی مختار خود از تدین قرار داده و البته ابایی ندارد که برای تبیین چگونگی دین‌داری مطلوبش به کرات در این رساله و در

سراسر اثر از استعاره‌های بند و عقاب و افسار نیز بهره گیرد. بدین ترتیب نحوهٔ بینشی که عرضه شده در تقابل با تلاش‌های پُرشماری قرار می‌گیرد که قرن‌ها است برای برقراری گونه‌ای رابطهٔ حسنه میان دو عرصهٔ عقل و دین صورت پذیرفته و انحائی از آن از قضا در فرهنگ متأخر شیعی جریان غالب بوده است. رساله با طرح پرسش‌هایی ریشه‌ای خاتمه می‌یابد که ضمن آن‌ها از جمله معیار عقلانیت نزد هر فرد با «شبکهٔ ارزشی-بینشی [...]» و از آن بنیانی‌تر، جمیع تعلقات و تلقیات «(۶۳)» او مرتبط دانسته شده است.

رسالهٔ چهارم با عنوان «افسانهٔ ماهیت استدلال» به کاوشی فلسفه‌شناسانه در باب استدلال می‌پردازد. مصنف در ابتدا و به طور گذرا ملاحظه‌ای فوق‌العاده مهم را طرح می‌کند: امکان ارائهٔ تبیین‌های نامحدود برای پدیدار واحد. سپس در قسمت اصلی رساله، وجود ضوابطی را نفی می‌کند که اگر در گفت‌وگوی قاعده‌مند به کار بسته شود، حاصل آن قانع (متقاعد)/ترغیب‌شدگی برای هر مخاطبی -همیشه و در همه‌جا- باشد. مصنف آن ضوابط فرضی را اجزا و مقومات «ماهیت استدلال» خوانده و همان‌ها را در منطق سنتی شرایط مقدمات برهان/خطابه می‌دانستند. جای بررسی تطبیقی هست که تلقی مصنف از ماهیت استدلال با آنچه منطق‌دانان صاحب‌رأی گذشته، امثال ارسطو و ابن سینا، برهان می‌خوانده و نتیجه‌اش را یقینی می‌دانستند، چه نسبتی می‌یابد. به هر روی، تلاش برای تفصیل آن مقومات و شرایط را مصنف به سان کوشش کسانی می‌داند که در غار افلاطونی گرفتار مانده‌اند، اما مُثُل‌شناسی پیشه کرده و لاجرم هریک تصویر متفاوتی از امر واحد موهومی به دست می‌دهند که آن را موجود می‌پندارند. در میانهٔ بحث نیز قدری فیلسوفان نواخته شده و دستاورد آن‌ها شبیه «خانه‌های ماسه‌ای کودکان بر لب ساحل‌ها» (۶۹) دانسته شده که «با یکی دو موجِ پر قدرت» (۶۹) محو می‌شود. بالأخره پس از تبیین اینکه کنکاش برای شناخت «استدلال» -به همان معنای فیصله‌بخشی که مطرح شد- چیزی بیش از جست‌وجویی نافرجام برای امری افسانه‌ای نخواهد بود، مصنف فیلسوفان را فرامی‌خواند تا تعامل میان انسان‌ها، آن «موجودات پیچیده، ذوابعاد، گریزپا، غنی، تعریف و تحدیدشکن و کثیرالاهداف» (۷۳)، را در چارچوب گفت‌وگو، تا چه رسد به چارچوب گفت‌وگوی قاعده‌مند بر اساس ضوابط «استدلال»، محصور نکنند. مع‌الوصف در پایان این رسالهٔ

طوفان‌زا و بنیان‌برانداز، چنین اظهار تأمل برانگیزی دربارهٔ میزان امید به اثربخشی فعلی آن آمده است: «باتوجه به سیطرهٔ فرهنگ به‌شدت یونانی-مدرنیستی [بر] هر دو گروه از عالمان معاصر حوزوی و دانشگاهی، بسیار بعید است بیش از انگشت‌شماری [نسبت به مفاد آن] قانع یا ترغیب شوند.» (۷۶)

«افسانهٔ توصیه به تعقل» عنوان رسالهٔ پنجم است. آیاتی از قرآن (غافر ۴۰/۶۶-۶۸) دستمایهٔ تدبر این رساله قرار گرفته و نفی می‌کند که مقطع «لعلکم تعقلون» در آن بتواند «ربط و نسبتی با تعقل و اندیشیدن» (۸۶) داشته باشد، خواه تعقل حرفه‌ای را مراد کنیم که در میان دانشمندان و اندیشمندان مرسوم است و خواه تعقل غیر تخصصی را که عموم افراد می‌توانند انجام دهند. دلیلش این است که تعقل به‌خودی‌خود هیچ رهاورد ایمان‌زایی به دنبال نخواهد داشت و لذا با سیاق آیات که خطاب به کافران پنداشته شده، ناهمخوان است. تعقل بر اساس مبانی و با مبادی غیرالهی یا ضدالهی عموماً تنها همان بینش را تقویت می‌کند، کما اینکه تعقل با مبانی و مبادی الهی نیز نوعاً بینش الهی را تحکیم می‌کند. به‌جای تفسیر عقلی از «تعقلون»، مصنف معنایی را توضیح می‌دهد که در حد اطلاع بنده، تلقی بدیعی است. به باور او «یعقلون» و «تعقلون» های قرآنی باید از ریشهٔ عقالمندی باشد و مثلاً «لعلکم تعقلون» مذکور یعنی «شاید پای‌بند شوید.» (۸۵) دفاع از تلقی پیشنهادی در بخش عمده‌ای از این رساله با بحثی تحلیلی انجام گرفته است، اما در چند صفحهٔ آخر آن، تلاش شده است که شواهد متنی نیز عرضه شود. این کار با احصاء چهل و شش آیهٔ قرآنی مرتبط صورت گرفته و نتیجهٔ جالبی به دست آمده: هر چند تعقل امر و نهی پذیر است، اما اثری از چنین امر یا نهی‌ای در قرآن نیست. در مقابل در قرآن هر جا «ی/تعقلون» مطرح شده، یا خبری است یا پرسشی یا با قید اگر و شاید. و این کاملاً با ریشه‌گیری «ی/تعقلون» های قرآنی از عقالمندی و پای‌بندی سازگار است، چون آن است که می‌تواند تنها مورد اخبار و دعوت و نه امر و نهی قرار گیرد. جای بحثی دربارهٔ مادهٔ «عقل» از منظر زبان عربی و فرهنگ عصر نزول قرآن و همچنین ملاحظهٔ آثاری که به مفردات الفاظ قرآن پرداخته‌اند، در این رساله خالی دیده می‌شود؛ چراکه استنباطات لغوی بدون چنان بررسی‌ای از قبیل اجتهاد نظری در برابر نص خواهد بود. برای همخوان‌سازی مفهوم چنین

آیه‌ای با معنای پیش گفته نیز باید فکری کرد: «و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون» (العنکبوت ۴۳/۲۹).

رساله ششم به «افسانه بی طرفی» می‌پردازد. دلالت ارزش شناختی بی طرفی آن دانسته شده که نباید هیچ نظام اخلاقی را (یا حتی جزئی از هیچ یک را) پیش فرض گرفت. دلالت معرفت شناختی بی طرفی آن که نباید هیچ نظریه معرفت شناسانه‌ای را (یا تجویزی از هیچ یک را) مصادره کرد. دلالت هستی شناختی بی طرفی نیز آن که نباید هیچ موضع مابعدالطبیعی را از قبل اخذ و اختیار کرد. به همین ترتیب بی طرفی با اتخاذ نظریه‌ای علمی یا ترجیح بخشی از هر فرهنگ یا تمدنی ناسازگار دانسته شده، چرا که نشانه گرایش‌های ارزش شناختی-معرفت شناختی-هستی شناختی خواهد بود. اگر بی طرفی چنین موقفی باشد آنگاه جز افسانه‌ای دست نیافتنی نخواهد بود که «برخی از ما بنی آدم برای فروختن یا قبولاندن برخی از آرا و آمال و امیالمان به برخی دیگر از بنی آدم ساخته و پرداخته‌ایم».

(۹۹-۱۰۰) دعوی بی طرفی همان دعوی آفاقیت^۱ است و لذا امکان اتخاذ موضع آفاقی برای انسان‌ها منتفی انگاشته شده است. این رساله در پایان حاوی زیرنویس مطولی نیز هست (نک. صص. ۱۰۰ - ۱۰۱) که با عنایت به آن جا دارد «عینی» و «ذهنی» را به عنوان معادل‌های «objective» و «subjective» شرمگینانه کنار گذاشته و «آفاقی» و «انفسی» را فعلاً جایگزین کنیم.

رساله هفتم «افسانه انتظار بشر از دین» را واکاوی می‌کند. موضوع مورد بحث خصوصاً از این جهت قابل توجه است که در سالیان اخیر مورد اهتمام ویژه‌ای قرار گرفته و اندیشمندان صاحب‌نامی در کشور ما آثاری را در خصوص آن تولید کرده‌اند. مصنف نیز در این میان از منظر خود بدین موضوع پرداخته و سؤال اصلی را اینگونه صورتبندی کرده است که «آیا انسان یا انسان بما هو انسان، نباید این آزادی را داشته باشد که مطابق "انتظارات و خواسته‌های بشری" خود دست به انتخاب زده آیات و رسالات را بپذیرد یا نپذیرد؟» (۱۰۳-۱۰۴) مقصود از داشتن «آزادی» نه واجد بودن اختیار (در مقابل جبر)، بلکه محق بودن است. ادامه بحث آنگاه با طرح چهار زیرسؤال ذیل سؤال اصلی و پاسخ بدان‌ها

1 objectivity

سامان یافته است. نخست اینکه انسانی که از انتظارش از دین سخن می‌رود، کدام موجود است؟ در رویکردی که آشکارا ذات‌ناباورانه است، مصنف انکار می‌کند که بتوان تعریفی جامع و مانع را برای انسان یا «انسان بما هو انسان» عرضه کرد. تعریفی نیز که هر کس ارائه کند تنها بیانگر موضع اوست و به سادگی از جانب دیگران قابل نقض خواهد بود، بدون اینکه فصل‌الخطابی برای داوری در میان باشد. دوم اینکه «انتظارات یا خواسته‌های بشری» مدلول مشخصی ندارد. تعلقات و تمنیات انسان‌ها بسیار متکثر و متنوع است و نمی‌توان مجموعه واحد خاصی را از آن میان نشان داد که میان تمامی ابناء بشر مشترک باشد. مگر اینکه بخواهیم تجویزی عمل کنیم، نه با عطف نظر به «انسان‌ها بدان‌گونه که بوده و هستند» (۱۰۹)، که البته «این باب بر روی همه باز است» (۱۱۰) و وفاقی را حاصل نخواهد کرد. سوم اینکه طراح سؤال اصلی مربوط به انتظار بشر از دین خود دارای تعلقات و تمنیاتی است که طرح این سؤال را و پاسخ‌طلبی‌اش را شکل داده است. بالأخره چهارم اینکه مخاطب آن سؤال «حضرت حق» (۱۱۲) است با اسماء حسنی و صفات علیا؛ فلذا باید حد و اندازه سائل و مسئول در طرح سؤال ملحوظ باشد. بدین ترتیب پوشیده نیست که عنوان رساله اعم از محتوای آن است و مثلاً معلوم نمی‌شود که از دیدگاه مصنف آیا می‌توان تدبیر امور دنیایی ابناء بشر از قبیل سیاست‌گذاری اقتصاد کلان یا رتق و فتق روابط بین‌الملل را از دین انتظار داشت یا خیر؟

مفصل‌ترین رساله/افسانه‌ها آخرین آن‌هاست: «افسانه‌هایی درباره نظریه و نظریه‌سازی» که قریب ثلث حجم اثر را به خود اختصاص داده است. برای ما بسیار مغتنم است که رساله‌ای علم‌شناسانه (در معنایی موسع از «علم») را پیش رو داشته باشیم که پشتوانه آن حدود سه دهه فعالیت مستمر علم‌شناسی و روش‌شناسی مصنف و پیش از آن مسبوق به تحصیلات وی در عرصه‌های علوم مهندسی، علوم اجتماعی و بالأخره فلسفه است. چند قرنی است تلقی شایعی وجود دارد که ایرانیان از طلایه‌داران تمدن جهانی عقب افتاده و لذا برای جبران مافات باید «پیشرفت» کنند. («به سوی تمدن بزرگ» و «الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت» طرح‌هایی بوده و هستند که برای راهوار کردن این مسیر در انداخته شدند.) برای رفع آن عقب‌افتادگی و حصول پیشرفت، اقشار مختلفی از سیاست‌گزاران کلان، مدیران

اجرایی، نیروی کار جامعه و ... همه و همه باید مساهمت کنند و در این میان باری که بر دوش عالمان گزارده می‌شود آن است که «نظریه»‌های بدیعی را کشف/استنباط/ابداع کنند. با این پیش‌زمینه است که مصنف چیستی «پیشرفت» و «نظریه» را واکاوی کرده و از جمله با ارجاع به شواهد تاریخی استدلال کرده است که نظریه نه فقط فاقد تعریفی جامع و مانع است، بلکه از اساس نمی‌تواند واجد چنین تعریفی باشد. فقدان چنین تعریفی نیز هیچ خللی نه به فعالیت عالمان و نه حتی به آن نظریه‌پردازان علوم وارد نمی‌کند. مضاف بر اینکه کاوش‌های صورت گرفته ذیل برخی دانش‌ها (از قبیل فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی) بعضاً معطوف (مهندسی) اصلاً و ذیل برخی دیگر (از قبیل فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی) بعضاً معطوف به نظریه‌پردازی - یا به تعبیری که مصنف بکار می‌برد: «نظریه‌سازی» - نیست. حاصل آنکه اگر خود را از نگاه‌های افسانه‌آلود به علوم رها کنیم آنگاه باید نظریه‌سازی را به عنوان آرمان پژوهش وانهیم.

حال اگر با مصنف همراهی کرده و بپذیریم که برای نظریه‌سازی پژوهش نکنیم، آنگاه این پرسش جدی می‌شود که پس از اساس باید برای چه پژوهش کنیم؟ مصنف پاسخ به این پرسش مبنایی را پذیرای بحث و استدلال عقلانی نمی‌داند، اما خود پیشنهاد می‌دهد که پژوهش معطوف به فائق آمدن بر معضلات و مسائل مبتلابه باشد. البته نباید آن را با پژوهش مسئله‌محور^۱ بدان معنای مضیق و مضرری که فی‌المثل در سبک فلسفه تحلیلی رایج است، خلط کرد. بلکه فعالیت حل‌المسائلی - بدانگونه که مصنف معرفی می‌کند - در قبال کاوش نظریه‌سازانه قرار می‌گیرد؛ فعالیتی که به جای آنکه در پی تدوین نظریه باشد در پی حل مسائل است و البته چه بسا از دل این فعالیت نظریه یا حتی نظامی فکری نیز زاده شود. ضمن اینکه نه مسائل جوامع گوناگون ضرورتاً یکسان هستند و نه مسائل جامعه واحدی با گذر زمان ضرورتاً یکسان می‌مانند. عنایت به این نکته خصوصاً برای «عالمان دین‌باور کارآمد و پژوهشگر» (۱۳۸)، تأکیدها از متن) ضروری است تا افق نگاه خود را محدود در مقتضیات عصر ائمه باقی نگذارند.

اما مسائلی که قرار است پژوهش معطوف به حل آن‌ها شود چگونه «مسئله» می‌شوند؟ تحلیل مصنف آن است که مسئله‌شدن پدیداری ناشی از گونه‌ای ویژگی ذاتی در آن پدیدار نیست، بلکه ما انسان‌ها هستیم که پدیداری را در زمره مسائل دسته‌بندی می‌کنیم. مصنف حتی می‌توانست یک گام دیگر نیز بردارد و نه فقط مسئله‌انگاشتن برخی پدیدارها را، بلکه همچنین پدیداردیدن پاره‌ای امور را نیز به‌گنش فعالانه ما انسان‌ها نسبت دهد. به‌هرروی، چنین عملکردهایی از ما بوالهوسانه صورت نمی‌گیرد و تحت هدایت‌گاه-ناپیدای شبکه‌تعلقات و تلقیات افراد است. از همین‌جا مطلب دیگری نیز آشکار می‌شود. تعلقات و تلقیات متکثر انسان‌ها و بالتبع مسائل وابسته به هر عصر و نسل، امکان نظریه‌سازی جهانشمول را که معطوف به مسائلی فراتاریخی باشد، منتفی می‌کند.

ولع نظریه‌سازی همراه با بی‌ثمرماندن تقلاها برای آن موجب شده بررسی‌هایی از قبیل برشماری «پیش‌فرض‌های نظریه و نظریه‌سازی» موضوعیت پیدا کند، برای هموارسازی راه موهومی که به سراب تولید انبوه نظریه‌ها منتهی می‌شود. مصنف با یادآوری برخی مطالب پیش‌گفته رساله توضیح داده که چرا چنین رویکردی از بیخ و بن برخطاست و اینگونه موالید «علم‌ناشناسی و روش‌ناشناسی» (۱۴۸) را دارای نقش عمده‌ای در عقیم‌ساختن نظریه‌سازی و بلکه زمین‌گیر کردن کاوش‌ها از ابتدا دانسته است. آنگاه از این مقطع تا انتهای رساله به بیان ملاحظاتی در باب حیطه فهم دین و ارتباط نظریه‌سازی با آن پرداخته شده، حیطه‌ای که بیش از سه دهه است یکی از کانون‌های پراشتهای مباحث فکری را در جامعه ما شکل داده و ورود مصنف نیز به آن شایسته استقبال است.

راجع به اینکه آیا دین‌پژوهی تاب نظریه‌سازی را داراست یا نه، موضع مصنف آن است که پیشاپیش تعیین تکلیف نکنیم. در عوض، بگذاریم جریان کاوش‌های دین‌پژوهانه به پیش رود تا آن سؤال پاسخ‌های موردبه‌مورد بیابد. نظر به گستردگی عرصه دین و همچنین تنوع زائدالوصف در انسان‌های مخاطب دین، نباید چنین بلا تکلیفی دشواری‌آفرینی غیرمنتظره باشد، اما چه بسا این سؤال مطرح شود که با همان مبانی و رویکردی که درباره علوم بشری و غایت پژوهش در آن‌ها اتخاذ شد، آیا با همان مبانی و رویکرد نیز می‌توان به فهم دین و غایت دین‌پژوهی پرداخت؟ مصنف بیان می‌دارد که

«آموزه‌ها و آیات دین را علی‌الاصول الهی و ماورای بشری می‌دانم» (۱۵۲)، اما همو فهم دین و علوم بشری را از جهتی مغایر با یکدیگر و از جهتی مشابه هم می‌داند. مغایر از این جهت که آموزه‌های دینی برای هدایت بشر ارسال شده، اما فی‌المثل پدیدارهای مورد کاوش در علوم طبیعی ولو اینکه آیات الهی باشند، «هیچ نقش هدایتی و انذاری برای انسان ندارند.» (۱۵۲) شاهدش اینکه در طول تاریخ تنها برخی عالمان علوم طبیعی را متأله می‌یابیم و برخی دیگر حتی ملحدند. همچنین آمدورفت نظریات آن علوم تأثیری بر نگرش‌ها و بینش‌های بنیانی ابناء بشر نداشته است. وجه شبه علوم بشری و فهم دین اما این است که در هر دو عرصه و همیشه، انسان تنها از ورای شبکه‌ی تعلقات و تلقیات خود است که به امور معنا می‌بخشد. با صرف نظر از جایگاه استثنائی انبیا و ائمه، فهم آموزه‌های الهی به دور از اثرگذاری این شبکه برای انسان‌های عادی مستحیل است. باری، هرچه شبکه تعلقات و تلقیات انسان الهی‌تر باشد، فهم او از دین و بینش‌های حاصله نیز الهی‌تر خواهد بود.

مطالب صفحات اخیر رساله راجع به فهم دین و دین‌پژوهی، برخی ابهامات را درباره دیدگاه‌های مرتبط مصنف باقی می‌گذارد. مقصود از «علوم انسانی-اجتماعی اسلامی» (۱۵۲) واضح نیست و هرگونه ایضاح آن باب مناقشاتی بی‌پایان را پیش از این گشوده است؛ غیر از تصویری بسیط و ابتدایی، عنایتی به تفاسیر گوناگون و گاه ناهمخوان از چیستی و چگونگی هدایت الهی در مباحث مصنف دیده نمی‌شود؛ و در پایان بحث نیز پذیرفته شده است که چگونگی ارتباط شبکه‌ی تعلقات و تلقیات الهی با حصول استنباطات الهی «نیازمند تشریح و تفصیل بسیار است» (۱۵۷). تشریح و تفصیل بیشتری را هم در این مورد اخیر و هم در سایر اجزای این مقطع از رساله - البته با لحاظ کردن مباحث دین‌پژوهی مطرح شده در سالیان اخیر- می‌توان توقع داشت تا دیدگاه‌های مرتبط مصنف تفصیل یابد یا بر آگاهی ما از آن افزوده شود.

رساله هشتم دارای سه «ضمیمه» نیز هست. مفاد ضمیمه اول نفی می‌کند که بتوان با استقراء از عمل عالمان گذشته به تعریف جامع و مانعی از نظریه دست یافت. ضمیمه دوم بر محور طرح سؤالی تصنعی و بی‌روح شکل گرفته: «ضرورت فراعلم بودن نظریه‌ها» (۱۶۳)،

اما کار نمایانی را مصنف ارائه داده و با کنکاش حول چنان سؤال رمق‌گیری، تنها در ظرف چهار-پنج صفحه، بحثی بصیرت‌بخش را به بار آورده است. به جای گرفتار آمدن و از پافتادن در بحث لفظی که سبک متعارف مواجهه با سؤالات در پیرامون ماست، وی بلا اقتضای ضرورت منطقی را نسبت به هر گونه موضع‌گیری محتوایی و گرانبار بودن ادعای ضرورت مابعدالطبیعی و هر ضرورت ممکن غیر تهی دیگری را از بینش‌ها و ارزش‌ها نشان داده و دعوت کرده تا با نظر به تنوع «حاجات و آلام و آمال و آرمان‌ها» (۱۶۶) در میان طوایف بشری این سؤال هنجاری-تجویزی بی‌اهمیت رها شود. اوج‌گیری توان تحلیلی مصنف در این بحث به وضوح قابل رؤیت است. ضمیمه سوم به لزوم اخذ قید جهانشمول بودن یا عدم آن در تبیین چیستی نظریه پرداخته است. دیدگاه مصنف آن است که چنین تأملی رافع بی‌نیازی نظریه‌پردازان از در اختیار داشتن تعریف نظریه نخواهد بود، مضاف بر اینکه معضل ارائه تعریف جامع و مانع نظریه را نیز رفع نخواهد کرد. حاصل کرونفر طولانی رساله هشتم راجع به تعریف نظریه، از قلم یک روش‌شناس حرفه‌ای خواندنی است: «بگذاریم پژوهش‌ها بدون غل و زنجیرهای روش‌شناختی پژوهش‌گش انجام گیرند، همان‌گونه که طلایه‌داران نظریه‌سازی و اندیشه‌ورزی همواره چنین کرده‌اند.» (۱۷۰)

مفاد افسانه‌ها منحصر در مباحثی نیست که سرخطش بیان شد. فواید متعدد دیگری نیز مانند تحلیل‌های روشنگرانه‌ای درباره نهضت روشنفکری (برای شماره صفحات مربوطه رک مدخل «نهضت روشنفکری» در نمایه موضوعات اثر)، چگونگی تمایز فلسفه و فلسفه‌شناسی (۷۴) و گونه‌ای تقسیم‌بندی علوم (۱۴۸) از آن قابل استفاده است، اما مرور متن را ولو به کمال مطلوبش نرسیده باشد، بالأخره باید در جایی خاتمه داد.

مصنف در مطاوی رساله هشتم افسانه‌ها موضع راهبردی خود را در باب پژوهش چنین بیان می‌کند که نقطه عزیمت کاوش‌های ما باید حاجات و معضلات اجتماعی و گاه فردی باشد. می‌توان به درستی حدس زد که همین آموزه روش‌شناختی رهنمون خود او در سراسر اثر بوده است. افق نگاه مصنف در افسانه‌ها پرداختن به مسائل ماورائی یا آنچه به کار «انسان بما هو انسان» بیاید نیست، بلکه مشغول شدن با چنان انسان موهومی را از اساس

ناصواب می‌داند. مصنف به اموری پرداخته که در زیست‌بوم معاصر ما مسئله‌خیز و چالش‌برانگیز شده‌اند یا اموری که معتقد است امروزه باید مورد تأمل واقع شوند. لهذا فلسفه‌ورزی اسلامی/ایرانی/بومی اگر معنای محصلی برای این عصر و نسل داشته باشد، حاصلش در بهترین حالت چیزی است شبیه آنچه در *افسانه‌ها* تفصیل یافته است. (از این جهت می‌توان آن را با *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مقایسه کرد که از قضا سبک نگارش رساله‌ای/مقاله‌ای نیز در این دو اثر مشابه یکدیگر است.)

مضامین *افسانه‌ها* به مصافی سخت می‌پردازد با نگرش‌های تنی چند از معاریف شناخته‌شده (ضرورتی ندارد نمونه ذکر کنم، زیرنویس‌های کتاب را مرور کنید)، مهم‌تر از آن با بینش‌های رایج در برخی نهادهای دارای مقبولیت عمومی (مانند دانشگاه و حوزه، نک. صص. ۳۴-۳۵، ۵۳-۵۴، ۵۷، ۷۶، ۱۱۸ و ۱۲۱)، و مهم‌تر از همه با ارزش‌های محبوب میان عموم فرهیختگان کشور ما؛ ارزش‌هایی از قبیل عقلانیت، آزاداندیشی و پیشرفت که مصنف به ما می‌گوید ساخته‌وپرداخته نهضت روشنفکری در اروپای قرن هجدهم هستند (نک. صص. ۳۷، ۵۱، ۱۱۶-۱۱۷). البته دعوی اخیر را اگر مدعی ریشه‌یابی تاریخی نیز باشد، باید با احتیاط و تأمل اخذ کرد. در اینجا به میزان و جاهت «نهضت روشنفکری» به عنوان مقوله‌ای برای دسته‌بندی تاریخی نمی‌پردازم، اما در خصوص عقلانیت جهانشمول یادآور می‌شوم که در نگاه مشائی-سینوی، مؤثر بر بسیاری از جریانات فکری عالم اسلام و آنگاه اروپای قرون وسطی، علت موجدۀ نفس عاقله و افاضه‌گر صور معقولات بدان عقل فعال است؛ لذا به نظر می‌رسد که با این نگاه، عقل فعال ضامن جهانشمول‌بودن عقلانیت نیز خواهد بود.

محتوای *افسانه‌ها* عمدتاً سلبی است و باید هم چنین می‌بوده؛ چون قرار را بر این گذاشته است که افسانه‌هایی را برملا کند. هرچند گهگاه اشاراتی به شاکله‌ایجایی بینش مطلوب مصنف نیز رفته، اما فاصله بسیار زیادی هست تا طرح مدونی در آن دیده شود که بالأخره راه نجات و سعادت ابناء بشر را در کجا یا با تمسک به کدام مرجع غیرافسانه‌ای باید جست‌وجو کرد و چگونه پیمود. حتی چارچوب کلان آن طرح نیز به سختی دیده می‌شود و لذا هنوز زود است که نامی برای پروژه فکری مصنف و طرح ایجابی‌اش

بگذاریم. نقد مخاطبان افسانه‌ها (و سایر آثار اخیر مصنف) و آنگاه بازاندیشی و پاسخ‌های مصنف می‌تواند هم او و هم ما را به چنان مرحله‌ای نزدیک‌تر کند.

در ضمن مباحث افسانه‌ها، مصنف بی‌پرده نشان می‌دهد که دلدادۀ دین‌داری سنتی در راست کیشانه‌ترین شکل آن است. کل اثر نیز «تقدیم به نبی حبیب اله العالمین، رحمة للعالمین، خاتم النبیین صلی الله علیه و آله وسلم» (۵) شده است. مصنف از جمله با ارجاعات انتقادی به بعضی طلایه‌داران نواندیشی دینی و همچنین برخی عالمانی که آرمانشان عقلانی‌سازی معارف دینی است، آشکارا بر شکاف فکری خود با افراد هر دو گروه تأکید می‌ورزد. رویکرد او از قبیل شبهه‌زدایی منفعلانه یا آرایش عقلانی دین نیست که این روند ملازم با جرح و تعدیل و ترمیم آرام‌آرام بوده و ضمن آن پس از مدتی حتی استحاله باورها از آنچه بودند، رخ می‌دهد. در مقابل، وی به لشکر مهاجم تاخته و جدوجهد و افری کرده است تا نشان دهد که بنیان‌های دین‌زدایانه جهان‌بینی رقیب، فریبنده و میان‌تهی است. گفتن ندارد که این مشی و روش مصنف و نمونه‌اش رجوع نامتعارف وی به آیات قرآنی با هدف چاره‌اندیشی برای معضلات فکری معاصر، از سر باور قلبی است. نه تنها هیچ بویی از تزویر و دورویی و ریاکاری‌های رایج از آن به مشام نمی‌رسد بلکه برای او و اثرش نسبت به آنچه از تدقیقات نوآورانه فلسفی عموماً انتظار می‌رود گونه‌ای خودزنی است.

درعین حال در خصوص استنباطات و اظهاراتی که در افسانه‌ها صورت گرفته و مستقیماً به امور دینی مربوط می‌شود، جای تردید و دودلی باقی است. جامعیت نگاه دین‌شناسانه مصنف در چنین مواضعی مشهود نیست (ولو اینکه ثبوتاً متحقق باشد)؛ تو گویی در عرصه دین‌شناسی که آوردگاه فحول اندیشه بشری و معرکه‌الآراء ایشان است، اگر تنها رویکرد به خصوصی دیده شده و بی‌درنگ همان تلقی به قبول می‌گشت، حاصل متفاوتی را به بار نمی‌آورد. دسته‌ای از منابع تفسیر نقلی و همچنین آثار قرآنی برخی معاصران در «فهرست منابع و ارجاعات» (ص. ۱۸۵ به بعد) ذکر شده، اما اهمیتی در هیچ جایی از اثر برای لحاظ کردن نوع نگاه یا استناد و ارجاعی به پیشوایان گونه‌های دیگری از فهم و تفسیر قرآن، امثال غزالی، ابن عربی و ملاصدرا، به چشم نمی‌خورد. چنان ملاحظه‌ای می‌توانست تصویرهای دیگری را از کیستی خالق و چگونگی رابطه او با مخلوقاتش،

خصوصاً انسان، مدنظر قرار دهد، احیاناً تطور تاریخی مفاهیم الهیاتی که به ظهور برخی تلقی‌های متداول امروزی منتهی شده را خاطر نشان کند و در نهایت احتمالاً دیدگاه‌های صیقل خورده و سنجیده‌تری را در مباحث مرتبط به بار آورد (قس. صص. ۲۴-۲۷، ۳۸، ۵۶-۵۹، ۸۳-۸۵، ۹۰-۹۱، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۷). به همین ترتیب به هنگام سخن رفتن از امثال «حساب و عقاب و بهشت و جهنم» (۱۱۳)، با توجه به برداشت‌های متشستی که میان ائمه فن از این مقولات وجود دارد، خوش‌بینانه‌ترین توجیه آن است که بگوییم مطمئن نیستیم مصنف دقیقاً بر اساس کدام تلقی سخن گفته و دیدگاه خود را بنا نهاده است؟ و نیز بر همین سیاق، اعتقاد به آرائی که گاه تلاش شده از آیات قرآنی استنباط شود (مثلاً در صص. ۱۳ و ۱۵۶) نباید اجتناب‌ناپذیر دانسته شود. اندیشمند صاحب‌نظری که نخواهد زیر بار پذیرش آن آراء برود، راه‌های تفسیری بدیلی را - با سهولت یا صعوبت - ابتکار خواهد کرد که به خلاف آن‌ها منتهی شود. حال اگر چنین باشد، آنگاه ارزش معرفت‌زایی آن استنباطات و بلکه آن نحوه استنباط، مورد تردید است. هر چند که البته خرده‌گیری‌های این بند در مجموع، هیچ چیزی را از اهمیت تحلیل‌ها و موشکافی‌های بدیعی که مصنف حتی در قسمت‌های 'دینی' / *افسانه‌ها* عرضه کرده نمی‌کاهد و خودنمایی، مبارزطلبی و مردافکنی ژرف کاوی‌ها و باریک‌بینی‌های وی نیز در سایر مواضع اثر به‌جای خود محفوظ است.

افسانه‌ها پُربار از ایده‌ها و استدلال‌های تازه است. در این میان همانگونه که از چنین اثر نوآورانه‌ای انتظار می‌رود، در موارد متعددی مبادرت به مفهوم‌سازی و البته خلق واژگان متناسب شده است؛ «آزمایش‌سازی» (۸۲، ۱۳۲) و «کاوش غیرنظریه‌سازانه» (۱۲۹) نمونه‌هایی از این دست هستند. این مسیر به توانمندسازی زبان فارسی و تقویت گنجینه فارسی‌زبانان برای ادای اندیشه‌های ارزنده یاری می‌رساند. مهم‌تر آنکه نظر به نگاه‌های نوی که در آن ارائه می‌شود، *افسانه‌ها* قابلیت جریان‌سازی فکری دارد، هم در عرصه عمومی و هم در عرصه آکادمیک. از این جهت می‌توان آن را با *قبض و بسط تئوریک شریعت* مقایسه کرد (هر چند که احتمالاً هیچ‌یک از صاحبان دو اثر خوش ندارند میانشان هیچگونه تناظری دیده شود).

در خصوص مباحث بنیادی و غنی که در افسانه‌ها طرح شده، سخن گفتن از درستی یا نادرستی آن فعلاً بی‌حاصل است؛ مگر اینکه عجولانه خواسته باشیم بُت‌تراشی کرده یا از آن سو، جلوی ابراز هر نگاه نوی را مستکبرانه سد کنیم. افسانه‌ها از سنخ آثاری نیست که در مواجهه با آن «عقلانیت جهانشمول» را به میان آورده و با پندار «بی‌طرفی» و «آزاداندیشی» به «استدلال» در این باره پردازیم که مفاد آن درست است یا نادرست. کسی اگر چنین کند پیام این اثر را دریافته است، چرا که افسانه‌ها دقیقاً همان مفاهیم را هدف گرفته و (امکان) تحقق آن‌ها یا وجود معنای واحد فراگیری را برایشان نفی می‌کند. متوسل شدن به آن‌ها برای مواجهه با بینشی که در افسانه‌ها پیش رو نهاده شده، مصادره به مطلوب است. به نظر من به‌جای چنان رویکردی، ثمربخش‌تر آن است که بیندیشیم اتخاذ نوع نگرش نوآورانه این اثر و تبعاتی که می‌توان از آن در عرصه‌های گوناگون استحصال کرد، ما را به کجا خواهد برد. یعنی جا دارد تبعات این نوع نگاه در عرصه‌های گوناگون (دینی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ...) تفصیل داده شود و آنگاه تأمل کنیم به کدام لوازم (نمی‌خواهیم یا (نمی‌توانیم یا (نباید ملتزم بمانیم.

مرسوم است که ویژگی‌های نشر کتاب نیز در مرور آن مورد توجه قرار گیرد. پشت جلد افسانه‌ها فاقد یکی دو بند در معرفی آن است و به‌جای آن چند سطر از متن با بی‌دقتی قرار داده شده است. سرایند صفحات زوج و فرد یکسان و تنها حاوی نام اثر است، و ضمن تورق کتاب از سرایندها نمی‌توان فهمید که آن صفحه مربوط به کدام رساله است. به نظر می‌رسد ویراستاری ادبی متن صورت نگرفته و لذا مثلاً تعبیرات نامناسبی همچون «پیشنهادات» (۹) و «جهانشمولیت» (۱۶۹) در آن باقی مانده که به راحتی می‌توانست با «پیشنهادها» و «جهانشمول‌بودن» جایگزین شود. عناوین رساله‌ها گاه با ارجاعاتی که در زیرنویس‌هایی از رساله‌های دیگر به آن‌ها صورت می‌گیرد، ناهماهنگ است (مثلاً نک زیرنویس ص. ۱۳۱). برخی اجزای اثر («یادداشت‌قدردانی» و «مقدمه») در فهرست آن از قلم افتاده و هکذا بسیاری اشکالات ریز و درشت دیگر. اگر هم اغلاط املائی و تایپی در متن افسانه‌ها بسیار به ندرت دیده می‌شود، لابد مربوط است به وسواس معهود مصنف، نه

تدقیق ناشر. رنج ناپرده‌ای که برای انتشار این اثر به خرج رفته به هیچ روی تکافوی ندارد با محنت فراوانی که معلوم است برای تصنیف آن مصروف گشته است.

افسانه‌ها جایگاه مصنفش را به‌عنوان یکی از اندیشمندان پیشگام جامعه ما بیش از پیش تثبیت خواهد کرد. البته جای ارزیابی مستوفای اثر در اینجا نیست و مقالات پژوهشی آتی را می‌طلبد که به بازسازی وجوه برجسته اندیشه مصنف، تطبیق آن با سایر دیدگاه‌های مطرح و همچنین نقض و ابرام متناسب پردازند، اما می‌توان در خصوص سبک و شیوه نگارش و عمق محتوایی آن روی هم رفته داوری کرد. از این جهت می‌توان با اطمینان خاطر اظهار داشت که *افسانه‌های آرام‌بخش* (و اخوات آن)^۱ از جدی‌ترین آثار فکری/فلسفی است که در دهه‌های اخیر به زبان فارسی نگاشته و منتشر شده و غور متأملانه در آن برای آگاهی از آخرین وضعیت خط مقدم پیشروی فکر ایرانی-اسلامی ضروری است.^۲

۱ مصنف در زیرنویس‌های *افسانه‌ها* به این آثارش (علاوه بر برخی مقالات پژوهشی و مکتوبات ترجمه‌ای خود) ارجاع می‌دهد: *عقل و استدلال و عقلانیت* (۱۱۷، ۶۶)، *کتاب سرخ* (۱۴، ۱۹، ۷۶، ۱۰۸)، *کتاب سیاه* (۱۵۵)، *افسانه‌های بیشتر* (۲۲)، و *روش‌شناسی رسالت انبیا* (۷۶). از این میان اولی هم‌اکنون منتشر شده و مصنف وعده داده که دومی و سومی نیز در آینده نزدیک منتشر خواهد شد.

۲ از اساتید ارجمند، سید محمود یوسف‌ثانی، سعید زیباکلام، زهرا خزاعی و دو داور ناشناس پژوهش‌های فلسفی-کلامی که صورت اولیه این نوشتار را ملاحظه کرده و هریک نکات مکتوبی را جهت اصلاح و بهبود آن متذکر شدند، تشکر و قدردانی می‌کنم؛ هرچند که البته نتوانستم نکات موردنظر هیچ‌یک از اساتید محترم را به طور کامل لحاظ کنم.