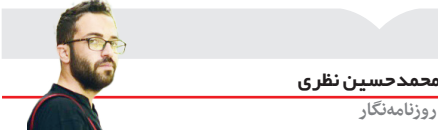


گفت‌و گوی «فرهیختگان» با مهدی فدایی‌مهربانی درباره ایده «انحطاط ایران» سیدجواد طباطبایی(بخش نخست)

نگره طباطبایی به تاریخ قرن نوزدهمی است



محمد حسین نظری

روزنامه‌نگار

سیدجواد طباطبایی از آن جهت که بحث نسبتاً تازه‌ای را در سپهر فکر و اندیشه ایران معاصر طرح کرده متفکری قابل توجه است. نقد فکر و نظر او نیز به تبع همین نازکی اهمیت می یابد و اگر جدیتی در کار باشد می توان امید داشت که دست کم بخشی از نواحی تاریک اندیشه در باب ایران به روشنی بگراید و افقی تازه پیش پای ما بگذارد. نگارنده نیز مدتی است گفت‌وگو در باب طباطبایی و مسأله‌اش را مورد توجه قرار داده و همنشینی کسانی از اهل فکر را که درباره ایرانشهری او حرف‌هایی دارند، غنیمت می‌شمارد و امید دارد که گفت‌وگو در این باب تا حصول نتیجه‌ای درخور ادامه یابد. مدتی پیش تر، با محسن صبوریان در این باره گفت‌وگو کردیم و در ضمن بازخوانی آثار او، بخشی از فکر و نظر طباطبایی را به تیغ نقد کشیدیم. این بار اما، از دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به دانشکده حقوق و علوم سیاسی این دانشگاه رقتیم و با مهدی فدایی‌مهربانی درباره طباطبایی و آرا و افکارش به گفت‌وگو نشستیم. آنچه می‌خوانید مشروح بخش نخست از این گفت‌وگو است.

۱۱۱

به اعتقاد سیدجواد طباطبایی از مهم‌ترین علل و اسباب درونی انحطاط جهان اسلام، تصلب در قلمروی اندیشه این جهان بود. چیزی که او از آن با عنوان «تصلب سنت» یاد می‌کند. طباطبایی در توصیف سنت از عبارات مختلفی استفاده می‌کند؛ مثلاً در جایی آن را بسط نص در درون نظامی از اندیشه می‌داند. همچنین آن را «مجموعه‌ای از فرآورده‌های فرهنگی مردمان اجتماعی» می‌خواند که در بازتولید مناسبات اجتماعی، آن را نیز تولید می‌کنند. یا در جای دیگر از سنت به‌عنوان نظام دانش‌های دوره‌ای تاریخی یاد می‌کند. همه اینها توصیفاتی است که او از سنت دارد که هم متعدد است و هم کلی. بنابراین مدخل بحث می‌تواند پرسش از معنای سنت نزد طباطبایی باشد. بفرمایید آیا سنت در فکر و آثار سیدجواد طباطبایی معنای مشخصی دارد؟ درک و دریافت او از سنت چه خصوصیاتی دارد و به نظر شما این درک و دریافت چه اندازه می‌تواند واقعیت‌های تاریخ ما را بازگو کند و بر نقاط مبهم اندیشه ما نور بتابد؟ همچنین بفرمایید آیا تعبیر «تصلب سنت» می‌تواند وضع تاریخ اندیشه ما را بازنمای کند؟ آیا چنان که طباطبایی می‌گوید، نظام اندیشه ما دچار تصلب شده و حضور زاینده خود را از دست داده است؟

آنچه طباطبایی سنت می‌نامد البته سنت به معنی متداول نیست؛ او در فصل دوم کتاب «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» با عنوان «ابن‌خلدون و سنت» اشاره می‌کند که آنچه سنت می‌نامد، صرف سنت به مفهوم جامعه‌شناختی آن نیست که ناظر بر آداب و رسوم، مناسک و آیین‌های اجتماعی است. به زعم او سنت مجموعه‌ای از فرآورده‌های فرهنگی مردمان اجتماعی است که در بازتولید مناسبات اجتماعی، آن را نیز تولید می‌کنند. طباطبایی همان‌جا توضیحی کلیدی را اضافه کرده که در اصل بحثی مجزا در کتاب دیگرش «دولت، ملت و حکومت قانون» است و به نظر می‌رسد مبنایی‌ترین اصل در فهم او از سنت است؛ او می‌گوید «سنت، بسط نص در درون نظامی از اندیشه است. البته همین‌جا باید این نکته را هم اضافه کرد که منظور طباطبایی از نص، ضرورتاً آن چیزی که ما در نظام قدمایی می‌فهمیم نیست؛ به‌عبارت بهتر نصوص یک فرهنگ، صرفاً کتب مقدس از فرهنگ نیست؛ بلکه منظور از نصوص، آثار فرهنگی بنیادین دریک تمدن است. به‌عنوان مثال «احیاء علوم‌الدین» غزالی یکی از نصوص فرهنگ اسلامی است، اما کتاب مقدس نیست. این نصوص، محل اصلی تامل و اندیشه در فرهنگ‌های مختلف هستند و تصلب، دقیقاً در همین متون شکل گرفته است.

پس طبیعی است که طباطبایی مفهوم تصلب را نه به لحاظ اجتماعی که به لحاظ اندیشه‌های و فرهنگی بررسی می‌کند. او می‌گوید مفهوم تصلب را محدود به سطوح مناسبات اجتماعی کشورهای اسلامی نمی‌کند، بلکه در نگاه او تصلب سنت در جهان اسلامی در اصل رویدادی در قلمروی اندیشه بوده است. سخن طباطبایی در باب تصلب سنت قابل تامل است و نمی‌توان آن را یک‌سره کنار نهاد؛ اما پرسش آنجاست که معیار و اساس نقد طباطبایی در ارزیابی تصلب یا انحطاط چیست؟ به زعم من بنیاد بحث طباطبایی را باید در متدولوژی او یافت؛ جایی که او بحثی ذیل مفهوم انحطاط مطرح کرده و مفهوم تصلب سنت نیز بحثی در تاووم مفهوم انحطاط است. روش‌شناسی طباطبایی (اگر بتوان چنین چیزی را برای مباحث او قائل بود)، به طریز بنیادین متأثر از نگاه هگلی به تاریخ است و همین نگاه هگلی به تاریخ روح یا به‌عبارتی آنچه هگل آگاهی از آزادی یا نسبت میان ذهن و عین در تاریخ می‌خواند، دو پیامد برای طباطبایی به همراه داشته است؛ نخست اینکه جایگاه ایران به‌مثابه ناحیه‌ای مهم از تاریخ جهانی کجاست؟ و دوم، که پیامدی مهم‌تر برای بحث طباطبایی دارد، اینکه معیار جایگاه ایران در تاریخ جهانی، به لحاظ روشی در بیرون از آن قرار دارد و متفکر اصلی این نگاه هگل است. بدون شک می‌توان گفت اساس تمام مباحث طباطبایی به‌موضوع روشی او باز می‌گردد؛ این متدولوژی که در کارهای او بازتاب یافته، در ابتدا ذیل نوعی زاویه‌دید و چارچوب نظری برای او آشکار شده که با خوانش آثار هگل حاصل شده است. همین نگره قرن نوزدهمی خطی و

البته تکاملی اوبه تاریخ است که او را به طرح مبحث انحطاط ایران [از تاریخ جهانی به معنای هگلیاش] کشانده است.

در این نگره خطی، تاریخ‌مبدائی دارد و مقصدی؛ آن مقصد چنان‌که هگل در «عقل در تاریخ» ترسیم کرده بود، جایی از تاریخ عقلانیت جدید است که شکاف میان ذهن و عین یا آگاهی و آزادی به حداقل خود می‌رسد. آن نقطه در تاریخ جهانی، روشنگری و انقلاب فرانسه است. اهمیت این نقطه بدان جهت است که مبتنی بر مفهومی از تاریخ ذیل ایده ترقی و تکامل قرار داشت؛ طبیعتاً عدم حرکت در مسیری که هگل از پیش ترسیم کرده بود، مترادف با انحطاط می‌بود. چنین نگره‌ای به تاریخ با آن تصور ادواری از زمان و به تبع آن تاریخ متفاوت است که در میان فلاسفه مسلمان و بسیاری از فلسفه‌های سنتی وجود داشت.

اگر نگاه کنید، طباطبایی حتی تقریباً به تمام کسانی که چنین نگاهی به تاریخ دارند نیز حمله می‌کند؛ شاید خواننده عادی درک درستی از اینکه چرا طباطبایی بخش قابل توجهی از کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی را به نقد کسانی چون ادم‌وارد سعید اختصاص داده است، نداشته باشد؛ اما در آثار طباطبایی، هر ایده‌ای مطرح می‌شود، حتماً باید شاهد بحثی مفصل‌تر از اصل موضوع در حمله به کسانی بود که طور دیگری غیر از او می‌اندیشند. طباطبایی حتی در این کتاب به‌رغم اینکه در توصیف شرایط امکان دانش نوآیین در علوم انسانی به‌شدت متأثر از دریافت فوکو از باستان‌شناسی دانش است، اما از آنجا که نهایتاً فوکو با دریافت تکاملی هگل از تاریخ همخوانی ندارد و متوجه نظام‌های موقعیت‌مند دانش و نسبت آن با قدرت است، او را همچون طفلی توصیف می‌کند که می‌توان درک نگره هگلی به تاریخ را ندارد و حتی کار به آنجا می‌رسد که بگوید او شبانه در قبرستان‌های تونس با مردان جوان آن کار را می‌کرد که به قول نویسنده تاریخ بلعمی باید با زنان!

اگرچه نمی‌توان نگاه فوکو به باستان‌شناسی دانش را چیزی جدای از روش‌شناسی او دانست که ذیل مفهوم دیسکورس (به‌قول طباطبایی نظام گفتاری که عوام آن را گفتمان می‌خوانند!) البته این ترجمه‌دکتر حسین شیریه‌از دیسکورس بود که به‌طور خاص در ترجمه‌اش از کتاب درفیوس دیده می‌شود) است، اما استفاده طباطبایی از فوکو، تنها محدود به شرح او از شرایط امکان دانش نوآیین در علوم انسانی است و از ایسن فراتر نمی‌رود. طباطبایی به‌خوبی می‌داند که نگره گفتمانی (یا نظام گفتاری) فوکویی، جایی برای تاریخ کلان جهانی باقی نمی‌گذارد و چه‌بسا آنچه طباطبایی انحطاط می‌نامد، نظم و منطق درونی گفتمانی خاص باشد که قواعدهش با گفتمانی دیگر تباین دارد. بدین ترتیب فوکو همان کسی است که گوید مفهوم تصلب را محدود به سطوح مناسبات اجتماعی او ترتیب دهد و حمله به شخصیت معارض که دأب اصلی اوست، درمورد فوکو و دیگر شخصیت‌های این کتاب نیز اعمال شده است. همین جامی‌توان درک کرد که پروژه فکری فیرچی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران که بر بستری فوکویی مطرح شده بود، چه‌اهمیتی می‌توانست داشته باشد. بی‌جهت نبود که به زعم او هرچه طرح کرده بود، فیرچی پنه‌اش را زده بود.

بدیهی است که با نگره فوکویی، تصلب سنت در معنای طباطبایی محلی از اعراب ندارد، زیرا اساساً ما با سنت واحد یا حتی خوانش واحدی از سنت مواجه نیستیم. تصلب چیزی، آن گاهی است که به جایی که انتظارش را داشته‌ایم نرسیده است یا به چیزی که تصور می‌کردیم بدل نشده است؛ اما مسأله این است که آنجا که باید رهسپار آن می‌شدیم کجاست؟ طبیعتاً نگره‌های دیسکورسی ایسن «آن‌جا» را به منطق درونی دیسکورس‌های متفاوت ارجاع می‌دهند؛ چون هیچ کلان‌روایت فراتاریخی را نمی‌پذیرند یا آنچه ادم‌وارد سعید در شرق‌شناسی مطرح می‌کند، نقد همین نگاه اروپامحورانه است که مقصد اروپای غربی را به‌مثابه یگانه نگاه بشریت معرفی می‌کند و از سوی دیگر، غرب به‌یگانه سکوی نگرش به چیزها بدل می‌شود؛ طبیعتاً سویه سیاسی آنچنان نگره تکاملی به تاریخ، حتی می‌تواند تا مانیفست‌های مبتدل ایدئولوژیک در کسانی همچون هانتینگتون و فوکو یا ما پیش‌برود که البته خود نیز

بعدها به بیهودگی نگاه خود پی‌برند. اما برای طباطبایی، سخن از جایی در پایان تاریخ یا انسانی واپسین به‌عنوان موجود عاقل وجود دارد که هنوز در اینجای تاریخ تحقق نیافته است؛ یعنی ما هنوز درحال گذراندن تاریخ انحطاط خود هستیم. سنت، تصلب یافته و این تصلب سنت به شرایط امتناع انجامیده است؛ چون به «آن‌جا»ی از پیش مشخص شده نرسیده است.

طباطبایی در بخش‌هایی از کتاب «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی»، با نقل برخی اقوال از ابن‌خلدون تلاش می‌کند نشان دهد تصلب در سنت، ناشی از نصوص ماست. مثلاً در صفحه ۱۲۴ چاپ جدید این کتاب، از ابن‌خلدون نقل



کرده که «وقتی شارع ما را بر ادراک و فهمی رهبری کند، سزاست که آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر.» طباطبایی بلافاصله پس از نقل این قول، اشاره می‌کند که این فقره نشان می‌دهد تا چه حد تحول رابطه عقل و شرع در مسیحیت و اسلام متفاوت بوده است.» به این معنا که اگر تجدد در مسیحیت اتفاق افتاده، به‌خاطر ظرفیت‌های نصوص مسیحی بوده و شرایط امتناع در عالم اسلام نیز ناشی از تصلب نصوص اسلامی است. از طرفی مرحوم آقای فیرچی در یک سخنرانی و در تبیین پروژه فکری خود اذعان کردند بخشی از ایده ایشان نشان دادن تاثیر سنت بر نصوص در عالم اسلام است؛ از این حیث خواش طباطبایی از رابطه عقل و شرع قابل قبول است یا حداقل در عالم اسلام مصداق دارد؟ به‌نظر شما آیا می‌توان با دوگانه نص-سنت، غبار تصلب به‌قول طباطبایی- را از تفکر در عالم اسلام زدود؟

اینکه نصوص مسیحی دارای ظرفیتی برای عقل مدرن بوده است، می‌تواند محل اشکال باشد. سؤال مطرح در این باب این است که عقل دوره جدید آیا در گسست از عقلی که در نصوص مسیحی بود متولد شد یا در تداوم آن عقلی بود که در نصوص مسیحی وجود داشت؟ حاجت به توضیح نیست که حتی اگر کسی قائل به پارادایم گسترش یافته بود، مجالسی برای ظهور در نصوص نمی‌تواند انکار کند که عقل جدید مفهومی یکسره متفاوت از عقلی بود که یک مسیحی در دوره میانه می‌فهمید. دلیل اصلی آن درک متفاوتی بود که از انسان و جایگاه او در عالم در عصر جدید پیدا‌شده بود. یعنی اگر صریح‌تر بگویم به‌نظر می‌رسد اتفاقاً عدم وجود چنین عقلانیتی در نصوص مسیحی باعث می‌شد تجدد عقلانیت جدیدی را وضع کند. طباطبایی در ادامه همین نقلی که از او آورده‌اید به‌وجود عقل‌ناوری در آگوستین اشاره کرده و معتقد است او الهیات مسیحی را intellectus fidei یا «درک عقلانی ایمان» می‌دانسته است. سپس ادامه داده که آگوستین در پیی آن بود که آنچه ایمان باور دارد را عقلی فهم کند. درکی حداقلی از مفهوم عقلانیت در الاهیات آگوستینی نشان می‌دهد او intellectus fidei را به قرینه ininitum fidei یا «مشیت الهی در شکل‌گیری یا تحقق ایمان در فرد» می‌دانست. در نگاه او نوعی مشیت و لطف الهی مقدم بر ایمان است و این بدان معنی بود که آدمی در اتخاذ ایمان مسیحی خودبنیاد نیست و نیازمند نوعی لطف از جانب خداست. آنچه آگوستین intellectus fidei می‌نامید، درواقع فهم همین مشیت و لطف الهی بود که در ایده ininitum fidei وجود داشت، نه چیزی بیشتر؛ زیرا نگره آگوستینی به‌هستی انسان، اساساً امکان تاسیس مفهومی به‌معنای جدید از عقل را به او نمی‌داد. او وقتی می‌گفت Fides quaerens intellectum درواقع منظورش آن بود که عقل در جست‌وجوی فهم ایمان است، نباید باشد؛ این بدان معنی بود که وظیفه انسان تلاش برای درک آن مشیت الهی است و هرگز به معنی تاسیس الهیاتی نبود که بدوا ایتنای بر عقل داشته باشد و کل نظام الهیاتی او را از مستقالات عقلی آغاز کند. جالب آنکه آنسلم قدیس بعدها در کتاب معروف پروسلواگیون که خطابه‌ای در اثبات وجود خدا بود، همین اصل آگوستینی را تحت فهمی که از سخن اشعاعی نبی در کتاب مقدس داشت، چنان شرح داد که «ایمان بیابور تا فهمی». این اصل بدان معنی بود که آدمی ابتدا باید به خداوند ایمان بیابورد و در پرتو آن ایمان، امکان فهم‌بعدی حقیقت مسیحیت را خواهد یافت. در شرح کسانی مثل فان فلائرن از این مفهوم در آگوستین نیز چیزی جز این وجود ندارد. بنابراین اساساً خود ایمان است که امکان فهم را فراهم می‌کند و عقل خودبنیاد راهی به‌فهم ایمان نخواهد داشت. تمام بحث آگوستین این بود که ایمان

در زمان مقدم بر فهم است، اما به لحاظ رتبی و اهمیت و ارزش، متأخر بر آن است. پس مسأله فهم ایمان بود که قاعده اصلی در intellectus fidei و پروسلواگیون آنسلمی نیز بود، اما همه چیز در زمین مشیت خداوندی بود. چنین چیزی در آگوستین هیچ ربطی به اینکه او درکی جدید از عقل داشته باشد ندارد. اتفاقاً باید در اینجا گفت حقیقت تاریخی کاملاً برعکس آن چیزی بود که طباطبایی گزارش می‌دهد؛ آنچه در فارابی و بوعلی و دیگر فلاسفه مسلمان توجه کسانی چون اشتراوس را به خود جلب کرده بود، همین استقلال فلسفه بود. به‌عنوان مثال ابن‌سینا هرگز استقلال عقل را قربانی قاعده‌ای مانند معاد جسمانی که اصلی موضوعه در شرح بود نکرد و به این ترتیب درصدد توجیه عقلی برای امور فراقعلی نبود. اگرچه معتقد بود بسیاری از امور ایمانی و شرعی را می‌توان براساس عقل توجیه کرد.

جسادی از این، خود مفهوم intellect در گذار از دوران میانه به دوران جدید دچار نوعی دگردیسی شد؛ در نصوص الهیاتی دوره میانه هیچ‌گاه intellect به آن معنی که روشنفکران یا انتלקتوال‌های دوران جدید به کار می‌بردند، استفاده نشده است. آن مفهومی از عقلانیت که در دوران میانه از intellect افاده می‌شد، با معنای جدید آن یکسره متفاوت بود. در الهیات مسیحی دوره میانه intellect درحقیقت همان قوه عقل است که خداوند به لطف در وجود آدمی نهاده تا قابلیت درک حقیقت مسیحیت را داشته باشد. فیلسوف و مثلاً دوره میانه از intellect درکی به‌مثابه عقل خودبنیاد نداشته‌و به همان قرینه، intelligence نوعی خردمندی و هوشمندی برای درک آن معنای بوده است. مثلاً در کتاب خروج آنگاه که از بصلئیل (Bezalel the son of Uri) سخن رانده می‌شود، او فردی توصیف می‌شود که سرشار از روح الهی بود و خداوند به او intelligence داده بود. بدیهی است که این معنا از intelligence که درحقیقت همان تحقق intellect بود، متفاوت با درکی مدرن و در اصل موهبت الهی بود. یا وقتی در امثال سلیمان کسانی که دارای خردمندی را افرادی گشوده به دانستن و معرفت دانسته است، همین معنا منظور بوده است. اما این معنای قدمایی از intellect در گذار به دوران جدید جای خود را به درکی از intellect داد که در روشنگری بیان شد و متولی آن نیز روشنفکران شدند؛ روشنفکر درحقیقت عقل جامعه‌ای دانسته شد که بدون آن جامعه همچون پیکری تهی از خرد است.

پس اساساً در نظام فکری آگوستین امکان حضور چنین درکی از عقلانیت به کلی منتفی بود و دلایل اصلی آن نگره‌ای بود که به انسان داشت. آگوستین تأکید ویژه‌ای بر هابط بودن انسان داشت و در انسان‌شناسی او هستی انسان آمیخته و ممزوج با گناه است. این بدان جهت بود که در نگاه آگوستین، هستی جهانمند انسان، اساساً رویدادی است که به‌واسطه گناه اولیه تحقق می‌یابد. طبیعتاً بدیهی است که چنین انسانی نمی‌تواند محل و موضع عقلانیت در معنایی باشد که در عصر جدید تأسیس شد. عقل جدید نیازمند درک جدیدی از انسان نیز بود که هر دو همزمان شکل گرفتند. این عقل جدید، در شرایطی امکان ظهور پیدا می‌کرد که الهیات عقلی در محاق قرار گرفته باشد و به‌نظر می‌رسد ایمان گرایی مسیحی زمینه‌ای برای آن شد. این ایمان گرایی مفرد که در الهیات مسیحی قرون میانه گسترش یافته بود، مجالسی برای ظهور در نصوص اسلامی نیافت. اصلی‌ترین نص عالم اسلام یعنی قرآن به کرات ایمان را تالی تفکر، و تعقل و تدبر دانسته و متألهین اسلامی نیز به‌جز معدودی نظیر اسماعیلیه و برخی باطنیون، عقل را چنان نمی‌فهمیدند که قرآنی با دریافتی داشته باشد که نزد متألهین مسیحی وجود داشت. درحقیقت، آنچه باعث ظهور عقل جدید در غرب جدید شد، فقدان الهیات عقلی بود و نه وجود آن؛ و در عالم اسلام با عکس چنین وضعیتی مواجه بودیم و شاید از همین روی هیچ‌گاه مجالی برای تاسیس درکی جدید از عقل پدید نیامد. حتی اشاره طباطبایی به آگوتیناس در صفحات بعدی نیز تداوم تناقضی است که پیش‌تر طرح کرده است. آنچه طباطبایی نیازمند توجه به آن است، این است که الهیات تومیستی تحت تاثیر درکی که این‌رشد از نسبت میان عقل و ایمان مطرح کرده بود شکل گرفت و این تاثیر تا بدان حد بود که او هرگاه لفظ «استاد» را بدون پیشوند و پسوند به کار می‌برد، منظورش این‌رشد بود. البته الهیات عقلی در میان مسلمانان پیش‌تر توجه کسانی مثل مارسیلیو فیچینو را هم جلب کرده بود. فیچینو فیلسوفی همدوره با کیاولی در فلورانس بود و برخلاف او متوجه ظرفیت‌های عقلی الهیات مسیحی بود. آنچه فیچینو را به تفسیری عقلی از الهیات مسیحی کشاند، مطالعه آثار فارابی و ابن‌سینا بود و همو متأثر از ادبیات اسلامی، انسان را اشرف مخلوقات و خلیفه خدا خواند. این درک فیچینو از انسان نخستین بذره‌ای انسان گرایی بود که متأثر از خوانش نصوص اسلامی شکل گرفت. اگرچه اومانیزسم در اروپا مسیر دیگری را از اومانیزت‌های بعدی پیش گرفت، نکته حائز اهمیت برای ما آن است که تبدیل انسان به موضوعی برای عقلانیت و تبدیل انسان از موجودی با ذاتا گناهکار چنانکه تفسیر غالب الهیات مسیحی بود- به انسانی که خلیفه‌الله و اشرف مخلوقات است، با فیچینو و تحت تاثیر الهیات و فلسفه اسلامی شکل گرفت. پرسش اصلی این است که در نصوص فلاسفه مسلمان چه درکی از انسان وجود داشت که در نصوص مسیحی نبود؟ اگر نصوص مسیحی ظرفیتی برای طرحی جدید از انسان و عقل داشت، طبیعتاً فیچینو به فارابی و ابن‌سینا مراجعه نمی‌کرد. فیچینو تحت تاثیر فارابی می‌گفت «ای اشرف مخلوقات، ای خدا در کالبد بشر، خود را بشناس.» تصور کنید این تصویر از انسان چه فاصله‌زیدی را درکی از انسانی هابط دارد که گناهکاری ذاتی خود را نمی‌تواند بزاید و تنها با ایمان، شاید مجال کاستن از بار گناهانش را داشته باشد.