

عقلانیت و معنویت

سنت و تجدد
رابطه عرفان و فلسفه
جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین
حکمت اشراق
و ...



دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

جنگ
اولیاده
۴



مجلس شورای اسلامی ایران
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



ISBN: 964-8168-16-4

شابک: ۹۶۴-۸۱۶۸-۱۶-۴

قیمت: ۱۳۵۰ تومان



مؤسسه اسنادات
و کتبخانه علوم انسانی



جنگ اندیشه ۶

عقلانیت و معنویت

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۱۳۱۳
عقلائییت و معنویت/غلامحسین ابراهیمی دینانی-تهران:موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۱۸۶ص. ۱۳۵۰، ریال
ISBN:964-8168-68-9
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا
واژه نامه کتابخانه به صورت زیر نویسی نمایه.
۱.فلسفه اسلامی ۲.عقل گرایی (اسلام) ۳.انتراق (فلسفه) ۴.ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۱۳.معاینه ها
الف. موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
ب. عنوان.

۱۸۹/۱

۸۳-۲۱۷۶۷م

۱۳۱۳/الف/۱۵

کتابخانه ملی ایران

دستر موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی
ملراج خالد حمیدزاده رحمانی
و پراسر: محمدجواد اسماعیلی
حروف بزرگ و سبک: ترکس کتب پارس
شماره کتاب: ۲۰۰۰ نسخه
نویسنده: ابراهیمی دینانی

خاتمه: حروف بزرگ و سبک: ترکس کتب پارس

همه حقوق این اثر برای بنابر محفوظ است

سایتهای تهران، بزرگراه آفریقا، بعد از میدان امام، کوچه فیادیان شرقی، شماره ۳/۶۰

تلفن: ۸۸۵۰۰۵۳ و ۸۷۸۷۲۷۴ - شماره: ۸۸۵۰۶۰۸

فهرست :

۹	جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین
۳۱	سنت و تجدد
۳۷	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام
۶۷	رابطه عرفان و فلسفه
۱۰۷	حکمت اشراق (۱)
۱۳۳	حکمت اشراق (۲)
۱۴۹	عقلانیت و معنویت در اسلام
۱۷۵	نمایه ها

انقلاب اسلامی در هزاره سوم میلادی که عصر دانایی و اطلاعات لقب گرفته، با چالشی بسیار بزرگ در عرصه اندیشه، نظریه پردازی و عمل مواجه است. چالشی که از زمان های بسیار دور شکل گرفته و آثار خود را بر تمام شئون فردی و اجتماعی بر جای گذاشته و اندیشمندان اصلاح طلب و نواندیش را به چاره جویی واداشته است. انقلاب اسلامی در این مبارزه نابرابر، از پشتوانه ای عظیم، فرهنگی بالنده و رشدیابنده و از آنها مهم تر، مکتبی مترقی برخوردار است که رهروان و پیروان خویش را به تفکر، اندیشه ورزی و کسب دانش و تجربه از هر ملت و قومی تشویق و ترغیب می نماید و آنان را به جدال احسن فرامی خواند؛ ره توشه هایی که اگر خوب از آنها بهره گرفته شود سعادت، نیک بختی و دستیابی به پیشرفت های مادی و اگر مورد غفلت قرار گیرد عقب ماندگی و بحران هویت را به همراه دارد.

باری، دست اندرکاران مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی به انگیزه ایجاد زمینه مناسب برای تعاطی افکار، عرضه و ترویج اندیشه، جامع نگری در کسب دانش و معارف بشری و عمق بخشیدن به نگرش دانش پژوهان حق جو و در یک کلام، رشد و تعالی جامعه، در صدد بر آمدند با دعوت از اندیشمندان و صاحب نظران، جلسات سخنرانی و گفت و گویی درباره مسائل فکری جامعه برگزار کنند و حاصل آنها را به صورت کتاب در اختیار علاقه مندان قرار دهند. آنچه پیش رو دارید، نگاشته استاد فرزانه جناب آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی است که پس از آماده سازی به تایید ایشان رسیده است.

جا دارد از دکتر دینانی و همه کسانی که در چاپ و نشر این کتاب با ما همکاری کرده اند، صمیمانه سپاسگزاری نمایم.



جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین*

جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین
طرح این عنوان اصولاً معلول طرح یک سؤال بسیار اساسی است و آن اینکه در حال حاضر فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه مغرب زمین چه جایگاهی دارد و چه حرفی برای گفتن دارد؟ این سؤال نیز با مفروض گرفتن دو امر به صورت جدی مطرح می‌شود و آن دو فرض یکی این است که تاریخ معرفت و تاریخ علم و تاریخ فلسفه و تفکر، یک تاریخ مسلسل و منظم و مرتب است که از نقطه‌ای آغاز شده و تاکنون ادامه دارد و در جهت تکامل و پیشرفت بوده است و امروز هم (اگر نگوییم به آخرین مرحله) به بهترین و عالی‌ترین مرحله رسیده است. این پیش‌فرض شاید در ذهن بیشتر افراد وجود داشته باشد.

فرض دیگر این است که در این سیر تاریخی که معرفت از نقطه‌ای آغاز شده و تا به امروز رسیده است، آنچه کهنه شده و مشمول مرور زمان واقع شده، عتیقه است و باید در موزه نگهداری شود اما امور عتیقه هم ارزش تاریخی خاص خودشان را دارند و بر این اساس فلسفه اسلامی هم مشمول مرور زمان شده و حالا باید در موزه‌ها به سراغ آن برویم.

این دو پیش‌فرض موجب طرح این موضوع شده است. حال باید ببینیم که آیا این دو فرض مسلم است یا خیر و تا چه حد اعتبار دارد؟ آیا فلسفه جزء

*. این سخنرانی در تاریخ ۱۳۷۶/۱۲/۱۴ ایراد شده است.

عتیقه‌هاست و باید به موزه برود؟ اگر فلسفه، فکر است و فکر اگر فکر است، اصیل است و هیچ‌گاه جای آن در موزه نیست. اساساً اگر فکر اصیل در لحظه‌ای از تاریخ به وجود آمد، هیچ‌وقت کهنه نمی‌شود. اصلاً کهنگی فکر به چه معناست؟ فکر چگونه کهنه می‌شود؟ آیا سیر تاریخ و سیر معرفت یک سیر منظم و متصل است؟ یا اینکه افسانه‌ای بیش نیست؟ آیا در سیر تاریخ معرفت، گسیختگی و تقاطع وجود دارد یا همچنان رو به تکامل است و به طور متصل پیش می‌رود؟ (حال یا در جهت کمال و یا در جهت نقص) اگر ما گسیختگی را در تاریخ معرفت بپذیریم، نه می‌توان گفت که به طور مطلق در جهت کمال است و نه می‌توان گفت که به طور مطلق در جهت نقص است.

امروزه بسیاری از متفکران مغرب زمین به شدت در اتصال تاریخ معرفت تردید دارند و به مقاطع و منازل و گسیختگی‌هایی در تاریخ معتقد هستند. اگر قوت این فرض زیر سؤال برود، دیگر آن سؤالی هم که در ارتباط با این پیش‌فرض مطرح شده، خیلی جدی نخواهد بود.

ماهیت فلسفه اسلامی

اما قبل از اینکه ما به جایگاه فلسفه در دنیای امروز برسیم، باید ببینیم اصل فلسفه اسلامی و هویت و ماهیت آن چیست؟ در اینجا باز لازم است که یک پیش‌فرض دیگر اضافه کنیم و آن اینکه ما یک فلسفه قطعی، منسجم و درست در اسلام داشته‌ایم؛ یعنی چیزی به نام «فلسفه اسلامی» هست. حال امروز تکلیف آن «فلسفه اسلامی» چیست؟ عده‌ای نیز سؤال را جلوتر می‌برند که اصلاً فلسفه اسلامی چه بوده و چه هست؟ کسی نمی‌گوید که اسلام چیست؟ اسلام، اسلام است و هویت خود را در طول چهارده قرن در طیف وسیعی در جامعه نشان داده است. اما این سؤال که فلسفه اسلامی چیست هم از طرف دشمنان اسلام و کسانی

که روی خوش به اسلام نشان نمی‌دهند، مطرح می‌شود. یعنی می‌پرسند: مگر اسلام هم فلسفه دارد؟ فلسفه اسلامی چیست؟ گاهی نیز این سؤال از طرف مسلمانان بسیار معتقد و جدی مطرح می‌شود و هنوز هم می‌پرسند که فلسفه اسلامی چیست؟ مگر فلسفه مورد وحی است؟ اسلام آن است که از طریق وحی بر حضرت ختمی مرتبت (ص) نازل شده و اولیای دین آن را تفسیر کرده‌اند. ولی فلسفه از کجا آمده است؟ این سؤال از همان قرن سوم و چهارم هجری از طرف خود مسلمان‌ها به شدت مطرح بوده است. البته نه افراد عادی بلکه شخصیت‌های برجسته‌ای چون ابوحامد غزالی، امام الحرمین جوینی، ابوالحسن اشعری می‌پرسیدند که فلسفه اسلامی چیست؟ علاوه بر اینها غربی‌هایی که دشمن اسلام هستند نیز می‌گویند که اسلام فلسفه‌ای ندارد. مسلمان‌ها در قرن سوم و چهارم هجری فلسفه آنها را به نحو حرفی در زبان دوم سریانی ترجمه کرده‌اند و همان‌طور که آشنایی اجمالی با آن پیدا کردند، آن را تحریف کردند و آن اصالت اولیه فلسفه یونان به دست مسلمانان از بین رفت و چیزهایی تحریف شده و دست دوم را مسلمان‌ها پدید آوردند که آن را در یک مقطع «فلسفه اسلامی» نام نهادند. همچنین امروزه نیز ما متکلمینی داریم که در میان ما حضور دارند. کسانی هستند که می‌گویند: بله! فلسفه‌ای نیست و قرآن برهان ماست: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ». عمر بن خطاب نیز تقریباً همین را می‌گفت و خلاصه حرف وی این است که «حسبنا کتاب الله». ما که کتاب خدا را داریم همه کتاب‌های دیگر را بسوزانیم و از بین ببریم. آنچه در کتاب‌های دیگر هست دو حالت دارد یا مطابق قرآن است که ما داریم و دیگر به آن احتیاج نداریم و یا مطابق قرآن نیست که بسوزاندنی است و بهتر است که بسوزانده شود. این نظر با تفسیر بیشتر و به صورت‌های مختلف، هم در میان متفکران گذشته و هم در بین بعضی از متفکران امروز بوده است.

به هر حال ما در مقابل دو گروه مخالف دوست و دشمن قرار داریم که از جهت

دوستی یا دشمنی، به شدت می‌خواهند چیزی به نام «فلسفه اسلامی» را انکار کنند. اما آنها چه بخواهند و چه نخواهند، این آمادگی در خود تعالیم مقدس اسلام بوده است و مسلمان‌ها با استمداد از این تعالیم مقدس، به تفکر پرداختند. البته این درست است که در دورانی نهضت ترجمه‌ای پدید آمد و کتب یونانی ترجمه شد و در اختیار مسلمان‌ها قرار گرفت و به هر حال متفکران مسلمان با فلسفه یونان آشنا شدند، اما فلسفه یونان را تحریف نکردند و در قید فلسفه یونان هم باقی نماندند. این اصلاً تحریف نیست، زیرا فیلسوفان ما در قید فلسفه یونان باقی نماندند.

ارسطو و ابن‌سینا

ابن‌سینا، ارسطوشناس است و امروز هم ارسطو شناسان دنیا اعتراف می‌کنند که ابن‌سینا، ارسطو^۱ را خوب شناخت. ابن‌رشد نیز ارسطوشناس است و هر دوی آنها با امکانات کم و با اینکه زبان یونانی نمی‌دانستند، توانستند ارسطو را بشناسند و آثار افلاطون^۲ را هم خواندند. گرچه ابن‌سینا آثار افلاطون را نمی‌پسندد و بیشتر به ارسطو عنایت دارد و در یکجا با صراحت تمام می‌گوید: «اگر افلاطون همین است که در این آثار است، بضاعتی در علم ندارد مگر اینکه غیر از اینها چیزی بوده که به دست من نرسیده است» با اینکه برای ارسطو احترام قائل است، ولی هرگز از ارسطو تقلید نکرد و به تفکر پرداخت. اگر ارسطو مشکلات خاص مدینه آتن و جامعه یونان را داشت و بر اساس آن مشکلات و پیش‌فرض‌ها در آن جامعه فکر کرد و فلسفه به وجود آورد، ابن‌سینا هم در یک جامعه اسلامی - در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم - فکر کرد و فلسفه ساخت و ما هم زیاد مقید نیستیم که بگوییم ابن‌سینا منطبق با ارسطو است.

1. Aristotle (384-322 B.C.)

2. Plato (427-347 B.C.)

ابن‌سینا خودش یک ارسطو است و اگر بالاتر از ارسطو نباشد قطعاً کمتر از ارسطو نیست و این ادعا هم بی‌اساس نیست و به همین دلیل بر اساس تعالیم اسلامی و آیات شریف قرآن و با توجه به عقایدی که داشت و مشکلاتی که در جامعه اسلامی می‌شناخت، توانست فلسفه بسازد؛ سلف او فارابی نیز همین طور بود. البته آنها به افلاطون و ارسطو توجه داشتند. یعنی آنچه مناسب جامعه اسلامی و عقاید اسلامی‌شان بود و آنچه مناسب یک جامعه مسلمان بود، به دست آوردند. ابن‌سینا حقیقتاً یک دایرةالمعارف بزرگ فلسفی به وجود آورد که بعد از گذشت حدود هزار سال از اندیشه‌های او، هنوز می‌درخشد. بعد از ابن‌سینا هم ما فیلسوفان بزرگی داریم، اعم از کسانی که از او پیروی کردند و یا کسانی که راه‌های تازه‌ای گشودند؛ مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی که باب جدیدی در فلسفه گشود و به خرد ازلی باور داشت.

زادگاه فلسفه

توجه داشته باشید که یکی از مسائل مهمی که غربی‌ها، بسیار بر آن تأکید دارند و برای آنان مانند وحی منزل شده، این است که زادگاه فلسفه را یونان می‌دانند و متأسفانه بعضی از متفکران مسلمان نیز این نظر را تأیید می‌کنند که فلسفه بالذات غربی است و زادگاه فلسفه، یونان است. البته یونان زادگاه فلسفه است و فلسفه در یونان افلاطون و ارسطو رشد یافت، اما فلسفه جایگاه و زادگاه دیگری هم داشت و منحصر به شهر آتن نبود. اولین کسی که در تاریخ فلسفه این بُت را شکست و می‌خواست به این اسطوره خاتمه دهد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود که گفت: جایگاه فلسفه شرق است که این شرق جغرافیایی است و هم شرق معنوی. به همان اندازه که فلاسفه یونان، افلاطون و ارسطو در نزد سهروردی احترام دارند و با اینکه سهروردی به یک معنا افلاطونی است ولی در مکاشفه با

ارسطو صحبت می‌کند، ارسطو را می‌بیند و با ارسطو حرف می‌زند، ولی می‌داند که تنها آتن جایگاه فلسفه نیست؛ ایران و مصر هم جایگاه فلسفه است. «خرد جاویدان» یا «خمیره ازلی» که شیخ اشراق به کار می‌برد، یک تعبیر قرآنی و اسلامی است: «خَمِرَتْ طِينَةَ آدَمَ...» خمیره ازلی که همان عقل جاویدان باشد، یک شعله حقیقت است که از ازل بوده و از مجاری مختلف عبور کرده است و یکی از جایگاه‌های آن ایران باستان است.

سهروردی «خرد جاویدان» را در دو یا سه عبارت به کار برده است و می‌گوید: این خرد از طریق اخی اخمیم (اشاره به ذوالنون مصری است) و از طریق فتی بیضاء (که اشاره به منصور حلاج است) و از طریق سهل بن عبدالله تستری (شوشتری) آمده است و البته این نور حقیقت را قبل از افلاطون و قبل از زرتشت شروع می‌کند و می‌گوید: «آن شعله حقیقی «خرد جاویدان» در حضرت ختمی مرتبت (ص) به اوج خود می‌رسد و تمام شعله حقیقت در حضرت ختمی مرتبت (ص) ظاهر می‌شود.» این فلسفه‌ای است که سهروردی بنیان نهاده است. اما متأسفانه باید بگویم که فلسفه سهروردی تا امروز که حدود هشتصد سال از شهادت او می‌گذرد (برای اولین بار من می‌خواهم در این مجلس از شهادت او صحبت کنم چون همیشه گفته‌اند که شیخ مقتول شد و حتی دوستان او هم گفته‌اند «شیخ مقتول» که گناهی از آن برآید ولی من امروز می‌گویم که شیخ شهید شهاب‌الدین سهروردی)، کمتر مورد توجه بوده و باید در آینده بیشتر به آن توجه شود. اینها مایه‌هایی است که ما در اسلام داریم و آن را تحت دو جریان تقسیم‌بندی کردیم: فلسفه مشاء و فلسفه اشراق. البته نباید با فلسفه افلاطون و ارسطو اشتباه شود چون این تقسیم‌بندی در یونان هم هست: افلاطون اشراقی و ارسطو مشائی است. اما منظور ما در جهان اسلام از اشراقی و مشائی این نیست که حتماً افلاطونی و یا ارسطویی باشد. البته در اشراقی و مشائی رگه‌های

افلاطونی و ارسطویی فراوان است اما دقیقاً منطبق با آن نیست.

فلسفه اسلامی و وحی

اما در مورد «فلسفه اسلامی» من نمی‌گوییم که این فلسفه مولود وحی است، ولی از وحی کمک گرفته است و فلسفه‌ای بوده که کوشیده تا وحی را بفهمد. من نمی‌گوییم که فلسفه ابن‌سینا یا فلسفه شیخ اشراق از طریق وحی آمده و مولود وحی است، اما «فلسفه اسلامی» فلسفه‌ای است که در آن متفکران بزرگی مانند فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، بر اساس تعالیم اسلام و وحی محمدی (ص) اندیشیدند و کوشیدند وحی را بفهمند و تا حدودی هم فهمیدند و مطالب زیادی دارند. مگر فلسفه چیست؟ فهم وحی، خودش فلسفه است و این همان چیزی است که ما به آن «فلسفه اسلامی» می‌گوییم؛ یعنی فلسفه‌ای که در جهان اسلام رشد کرده و نَفَس کشیده است، نه اینکه از طریق وحی آمده، نازل شده و وحی مُنزل است. بسیاری از علوم اسلامی هستند که از طریق وحی نیامده‌اند. آیا تفسیر، وحی بود؟ قرآن، وحی بود اما تفسیر، وحی نیست. ولی ما تفسیر اسلامی داریم. آیا فقه، وحی است؟ آیات، وحی است و فقه، فقه اسلامی است. کلام، کلام اسلامی است. بسیاری دیگر از علوم اسلامی چنین‌اند؛ یعنی در محیط اسلامی و بر اساس تعالیم اسلام اندیشیده شده‌اند. فلسفه اسلامی هم اندیشه‌ای است که بر همین اساس و در جهان اسلام به وجود آمده است. حتی بسیاری از فیلسوفان، در جهان اسلام هستند که اگرچه مسلمان نیستند اما در ردیف فیلسوفان اسلامی شناخته شده‌اند و خود غربی‌ها نیز آنها را در ردیف فیلسوفان اسلامی آورده‌اند. برای مثال، موسی بن میمون یهودی است، اما وقتی که کتابش *دلائل الحائرین* را بخوانید حس نمی‌کنید که او یهودی است (مگر چند مورد خاص که بنا بر آیین یهود حرف‌هایی می‌زند). فلسفه او چنان است که گویی ابن‌سینا سخن می‌گوید. بله، او

شاگرد فیلسوفان مسلمان است و در فضای اسلامی نفس کشیده و تفکر کرده و ما فلسفه‌اش را اسلامی می‌بینیم. ابوالبرکات بغدادی هم یهودی بود و بعد مسلمان شد و فلسفه‌اش اسلامی است و این جریان فکری همان چیزی است که ما «فلسفه اسلامی» نام نهادیم.

نقش غزالی در برابر فلسفه اسلامی

به هر حال این فلسفه وجود داشته و تعلیم می‌شده و کسانی که استعداد و آمادگی داشتند به سراغ فیلسوفان ما رفتند و با آثار آنان آشنا شدند و تا کنون خوشبختانه چراغ این جریان فکری در کشور ما هرگز خاموش نشده است. البته این چراغ فلسفه در بسیاری از کشورهای اسلامی به خاموشی گراییده است. بعد از حمله‌های سخت ابوحامد غزالی و نوشتن کتاب *تهافت الفلاسفة* که بارها گفته‌اند یکی از عظیم‌ترین و پراثرترین کتاب‌هایی بوده که در تاریخ بشر نوشته شده است (من ارزیابی مثبت و منفی نمی‌کنم. اگر منفی بوده، بدترین اثر منفی را داشته و اگر مثبت بوده، بالاترین اثر مثبت را داشته است) ریشه فلسفه در بسیاری از کشورهای اسلامی برای همیشه خشکانده شده است و در آنها دیگر فلسفه و فیلسوفی به وجود نیامده است. اثر کتاب غزالی و محبوبیت غزالی در جهان اسلام، بسیار عجیب و غریب است، آن هم به این دلیل که ضد فلسفه بوده است. البته در زادگاه خودش، طوس خراسان و ایران بنا بر دلایلی خاص، چندان محبوبیتی ندارد، اما محبوبیت غزالی در کشورهای اسلامی بسیار زیاد است.

در این مورد دو ماجرا در شرق و غرب جهان اسلام برای خود من اتفاق افتاده است که بیان می‌کنم. چند سال قبل که من در رباط (مراکش) بودم، صبح‌ها برای مطالعه به یک کتابخانه می‌رفتم و آقای که رئیس آن کتابخانه بود خیلی به من محبت می‌کرد، مرتب چای سفارش می‌داد، سیگار تعارف می‌کرد. یک روز صبح

زود که آمد گفت: «می‌دانی چرا من امروز صبح زود آمدم؟». گفتم: «نه!» گفت: «به خاطر اینکه شما بدون کتاب نمانید وگرنه من باید نیم ساعت بعد می‌آمدم» و گفت: «می‌دانی چرا من این قدر به شما محبت می‌کنم؟». من هم گفتم: «نه!» ولی از بابت این همه محبت تشکر می‌کنم» (آن موقع من از خراسان به آنجا رفته بودم و مدارک من از مشهد بود) گفت: «چون شما از خراسان آمده‌اید و هر روز صبح که شما را می‌بینم در ذهنم امام الحرمین جوینی و ابوحامد غزالی تداعی می‌شود و من هم تا آخر شب سر حال و خوشحالم و شب هم راحت می‌خوابم!»

این قضیه مربوط به غربی‌ترین نقطه جهان اسلام است. و اما در شرقی‌ترین نقطه جهان اسلام یعنی در اندونزی یک همایش فلسفی برپا شد که من هم آنجا بودم. در آن همایش یک امریکایی در مورد «نور در نظر سهروردی» صحبت می‌کرد (گذشته از مخالفت‌هایی که در آنجا با ما شد). در این ماجرا یک اندونزیایی هم بود که بازاری و کاسب بود و خیلی اهل فلسفه نبود. وقتی که ما از آن جلسه بیرون آمدیم، او از من پرسید: «شما ایرانی هستید؟» گفتم: «بله» و گفت: «من امروز از این جلسه بسیار لذت بردم» (در حالی که اصلاً موضوع را نفهمیده بود) گفتم: «چطور؟» گفت: «چون آن مرد در مورد مشکوة الانوار غزالی صحبت می‌کرد و چقدر قشنگ هم صحبت می‌کرد!» در حالی که آن امریکایی در مورد نور در نظر سهروردی سخن می‌گفت نه مشکوة الانوار غزالی. ولی چون آن شخص علاقه‌مند به غزالی بود و مشکوة الانوار را می‌شناخت، این طور برداشت کرده بود. این قضا یا بیانگر میزان محبوبیت غزالی در سراسر جهان اسلام است.

به هر حال در اثر کتاب تهافت الفلاسفة غزالی ریشه فلسفه در بعضی از کشورهای اسلامی از جمله همان اندونزی خشکانده شده است. دیگر فیلسوفی نیامد، دیگر سهروردی نیامد، دیگر بهمنیار و ملاصدرا نیامدند. اما خوشبختانه فلسفه در ایران تاکنون نور خودش را حفظ کرده است. البته فراز و نشیب‌های

بسیاری داشته و دانشجویان فلسفه در گذشته به سختی با فلسفه آشنا شدند. بخود ملاصدرا سال‌ها آوارگی کشید تا توانست تفکر فلسفی خود را حفظ کند و حدود پانزده سال در کهک یکی از دهات اطراف قم و در یک غار زندگی می‌کرد. سایر فیلسوفان ما هم سرنوشتی بهتر از این نداشتند، اما به هر صورت فلسفه را حفظ کردند.

اما این عنوان «فلسفه در عصر حاضر» خیلی مبهم است. یعنی آن کس که از ما نمی‌پرسد، باید برای ما توضیح دهد که فلسفه در عصر حاضر (امروز) چه فلسفه‌ای است. ما فلسفه عصر حاضر را وقتی می‌شناسیم که عصر حاضر را خوب بشناسیم و وقتی می‌توانیم عصر حاضر را خوب بشناسیم که فلسفه‌اش را بشناسیم. گاهی هم اشتباهاتی می‌شود؛ یعنی ما فکر می‌کنیم که غرب را می‌شناسیم اما متأسفانه باید بگوییم که خیلی از ما غرب را نمی‌شناسیم و غرب‌شناسی هم آسان نیست. ما وقتی عصر حاضر و غرب جدید را می‌شناسیم که فلسفه‌اش را بشناسیم. اگر کسی فلسفه قرن حاضر را نشناسد و بگوید که من قرن حاضر را می‌شناسم، بشنوید و باور نکنید. هیچ عصری را بدون فلسفه آن عصر نمی‌توان شناخت. در اینجا یک دور باطل وجود دارد؛ یعنی ما فلسفه عصر را در پرتو عصر می‌شناسیم و عصر را در پرتو فلسفه عصر.

نحله‌های فلسفی در زمان ما در مغرب زمین زیاد است، اما امروز یک نحله فلسفی در مغرب زمین حاکم نیست. نحله‌های فراوان فلسفی وجود دارد. کدام یک از اینها اصیل‌اند؟ همه آنها اصیل و درست هستند؟ چطور می‌شود که یک حقیقت با چهره‌های مختلف و متضاد، همگی اصیل باشند؟ همه، حقیقت باشند؟ آیا یکی از آنها اصیل و بقیه باطل‌اند؟ اگر یکی از آنها درست و بقیه نادرست هستند، کدام یک از نحله‌های رایج فلسفی امروز اصالت دارد؟ پاسخ به این سؤال بسیار مشکل است. فقط یک راه وجود دارد و ما یک ملاک برای اصالت فلسفه امروز می‌توانیم

ارائه دهیم: فلسفه اصیل آن است که نباید و دیر باید. فلسفه ارسطو، اصیل است یعنی از دو هزار و پانصد سال پیش تا امروز، ارسطو در تمام جوامع فکری زنده است. ابن سینا هم امروز در مجامع فکری دنیا زنده است. به هر حال جریان اصیل فلسفه معاصر آن است که نباید. حال ما چگونه می‌توانیم ثابت کنیم؟ هنوز که عصر به پایان نرسیده و هنوز امتحان آن تمام نشده است. واقعاً ما از کجا می‌دانیم که کدام فلسفه پاینده است و کدام پاینده نیست و هنوز ما نمی‌توانیم این را اثبات کنیم. پس ما امروز یک جریان فلسفی رایج نداریم که بتوانیم بگوییم که آن اصیل است و بقیه اصیل نیستند و این یک مشکل است. کسی که از ما می‌پرسد جایگاه «فلسفه اسلامی» کجاست، باید اول این مشکل را حل کند.

پرسش و پاسخ

● آیا فلسفه‌ای که رایج است الزاماً اصیل است؟

- فلسفه‌ای اصیل است که پایدار باشد نه رایج. چه بسیار فلسفه‌های رایجی که بعد از مدتی از بین می‌روند. اگر زود خاموش شد و از بین رفت، معلوم است که اصالت نداشته است. خود رایج بودن را دلیل بر اصالت نمی‌دانیم اما می‌تواند یک عامل باشد. چه بسیار فلسفه‌های رایج داشته‌ایم که نه تنها اصیل نبودند بلکه هروغ هم بوده‌اند.

به هر حال من اکنون نمی‌توانم در مورد اینکه کدام یک از نحله‌های فلسفی معاصر پایدار و اصیل است و کدام فلسفه رایج است، صحبت کنم و الان هم راهی برای اثباتش ندارم و حتی کسی نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد. طرفداران هر نحله فلسفی ادعا دارند که فلسفه ما اصیل است. برای مثال، یکی از نحله‌های بسیار نیرومند در عصر حاضر که دنیا را تکان داد، جریان فکری «پوزیتیویسم»^۱ در «حلقه وین» بود و متفکران بزرگی در وین دور هم جمع شدند و حلقه فکری‌ای به وجود آوردند. همگی آنها فیلسوفان و ریاضی‌دان‌های بزرگی بودند و این نحله فکری یعنی «پوزیتیویسم منطقی» در بدو پیدایش بسیار پر قدرت بود و در شرف آن بود که همه چیز را تحت الشعاع قرار دهد. «پوزیتیویسم منطقی» مدعی بود که به آخرین مرحله تکامل رسیده و بعد از آن فلسفه‌ها دیگر تمام می‌شوند و علم است که جانشین فلسفه می‌شود؛ اسطوره فلسفه برای همیشه خاتمه می‌یابد و علم قطعی تحصلی^۲ و عینی^۳ به جای تخیلات فیلسوفان می‌نشیند و بشر از این

1. Positivism

2. Positive

3. Concrete

بدبختی نجات می‌یابد. اینها ادعاهای این جریان فکری نیرومند بود، اما طولی نکشید که با تمام اوج و رواجی که داشت، سردمداران آن سرشکسته شدند و امروزه صحبت از «پوزیتیویسم» در غرب کمی خنده‌دار است. این شکست در زمان حیات ناظرین و به وجود آورندگان این جریان رخ داد، یعنی مجال آن نشد که آنها بمیرند و بعد این نهضت شکست بخورد. به وجود آورندگان این جریان در زمان حیات خود، ناظر شکست جریان فکری خودشان بودند و دیدند که شکست خوردند و شکست «پوزیتیویسم» برای همیشه به این اسطوره خاتمه داد که علم می‌تواند جانشین فلسفه باشد. علم، علم است و فلسفه، فلسفه است. اگر بنا بود که این جانشینی انجام شود، حتماً این کار شده بود.

به هر حال ما جریان‌های فلسفی، فکری و علمی مختلفی داریم، اما حالا باید نتیجه‌گیری کنیم و برسیم به خود انسان که مرکز همه این حرف‌ها و این فکرهاست و تمام فلسفه‌ها و علوم برای انسان است. علم و فلسفه از انسان ناشی می‌شود و برای انسان و در اطراف انسان است. ببینید که جایگاه انسان در فلسفه اسلامی در نظر متفکران اسلامی چه بوده و جایگاه انسان در فلسفه‌های معاصر در نظر متفکران معاصر مغرب زمین چیست. در غرب چندین جریان فکری پدید آمد که می‌خواست به انسان‌شناسی قدیم خاتمه دهد و انسان را بیش از حد کوچک کرد. در نظر متفکران گذشته، انسان مرکز عالم بود و علت غایی عالم شناخته می‌شد. در اسلام نیز همین طور است. انسان علت غایی خلقت و مرکز عالم است و در کرة زمین زندگی می‌کند و زمین هم مرکز عالم شناخته می‌شد.

با پیدایش تئوری‌های علمی و نظریات دانشمندانی چون گالیله^۱ و کیپلر^۲، مرکزیت زمین به افسانه تبدیل شد. زمین مرکز نیست، بنابراین انسان هم در مرکز عالم زندگی نمی‌کند و اشرف موجودات هم نیست. هر اندازه انسان در نحله‌های

1. Galileo Galilei (1564,1642)

2. Kepler, Johannes (1571-1630)

فکری گذشته بزرگ تلقی می‌شد، بعد از پیدایش این نوع تفکر، انسان کوچک و کوچک‌تر شد. یعنی انسان موجود ضعیفی شد که در یک کره بسیار ضعیف و ناتوان در جو لایتناهی دارد می‌چرخد و این یک فرضیه علمی در مسئله فضا و جو و هیئت بود البته باید توجه داشت که این نظریات در تاریخ معرفت اثر فراوان داشته است.

تئوری دیگر نیز در عالم زیست‌شناسی پیدا شد که همان فرضیه داروین^۱ بود. فرضیه «تحول انواع»^۲ داروین مدت‌ها بر جهان زیست‌شناسی حاکم بود و هنوز هم حکومت دارد. تئوری داروین انسان را تبدیل به یک حیوانی کرد که مانند سایر حیوانات، در یکی از حلقه‌های تکامل و با موتاسیون از میمون تبدیل به انسان شد. یعنی انسان هم حیوانی است در تبار سایر حیوانات که در عالم هستند اثر این فکر بسیار زیاد است و آن را کم‌اثر تلقی نکنید. انسان از آن جایگاهی که داشت، یعنی مرکز آفرینش و علت غایی خلقت بودن سقوط کرد و تبدیل به یک گوریل در تبار حیوانات شد.

توجه داشته باشید که کار اینها ساده نیست. همه اینها در تفکر قرن حاضر نقش دارند و حضور دارند داروین حضور دارد، گالیله حضور دارد. از سوی دیگر متفکری مانند زیگموند فروید^۳ پیدا شد و کشفی به نام «ضمیر ناخودآگاه»^۴ کرد و این «ضمیر ناخودآگاه» بخش اعظم وجود انسان است و بخش آگاه وجود انسان بسیار ناچیز است؛ مانند کوه یخی که در دریاست و بیشتر قسمت‌های آن در زیر آب است و فقط قسمتی از آن پیداست. قسمت اعظم وجود انسان در «ضمیر ناخودآگاه» اوست و «ضمیر ناخودآگاه» انسان عکس‌العمل‌هایی است که از آغاز تولد در مواجهه با امور برای او پیدا شده است و در اختیار انسان هم نیست و

1. Darwin, Charles (1809-1882)

2. Evolution of Species

3. Freud, Sigmund (1856-1939)

4. Unconscious

انسان محکوم قطعی و حتمی است به یک جریان ناخودآگاه که مانند کوه یخ در درونش وجود دارد. آن اختیار انسان و «انالحقی» که می‌گفت، تبدیل به یک امر ناچیز شد و محکوم شد به جریان‌هایی که آن هم بدون هیچ اختیاری در ضمیر ناخودآگاهش قرار دارد. مثلاً همین که من امروز حرف می‌زنم تحت تأثیر ناخودآگاه هستم. اگر می‌خندم، گریه می‌کنم، فکر می‌کنم و سایر کارها تحت تأثیر «ضمیر ناخودآگاه» هستم و «ناخودآگاه» هم از حوزه اختیارات من خارج است. من موجود ضعیفی هستم تحت تأثیر عوامل نیرومند عالم و بیهوده دارم می‌چرخم؛ بدین ترتیب تحت تأثیر این نظریات، یعنی فروید از یک طرف، داروین هم از آن طرف و گالیله و کپلر از طرف دیگر، بشر بسیار منحط شد. بشری که علت غایی خلقت بود تبدیل به حیوان شد و در ردیف گونه‌ای از حیوانات قرار گرفت و در معرفت علمی مغرب زمین، انسان بسیار کوچک شد. اما این تمام مطلب نبود. از طرف دیگر فیلسوفان هم در صحنه بودند و دیدند که این وضعیت خوبی نیست و انسان خیلی کوچک شده است و سعی کردند برای انسان اعاده حیثیت نمایند. فیلسوفان اگزیستانسیالیست از جمله ژان پل سارتر^۱ نظر دادند که گرچه عالم هدفی ندارد و جهان غایتی ندارد و هیچ در هیچ است، اما در این وادی وحشتناک و تاریک هستی، انسان یگانه موجودی است که نور می‌دهد و به عالم معنا می‌دهد. عالم تهی از معناست، اما انسان اعطای معنا می‌کند، نور می‌دهد و عالم را روشن می‌کند. یعنی خالق عالم است و عالم را می‌سازد (البته خالق نه به معنای هستی‌شناختی^۲) و معنادهنده به عالم است. در فلسفه الحادی ژان پل سارتر و امثال او، انسان به جای خدا می‌نشیند و می‌تواند «انالحق» بگوید.

در نظریات فروید و داروین که بیشتر جنبه علمی داشت، انسان در حد یک حشره، منحط می‌شد؛ در حد یک حیوان متنزل می‌شد؛ موجودی کوچک و حقیر

1- Sartre, Jean-Paul (1905-1980)

2. Ontologic

و ناچیز در جَوّ لایتناهی. اما آن تفکر دیگر، انسان را فاعل مطلق و معنادهنده^۱ به عالم جلوه می‌دهد. حال آیا شما در این دو نوع تفکر تناقض نمی‌بینید؟ البته با صراحت تناقض هست. غرب همین است و دروغ هم نیست. غرب دچار این تناقض و این بحران است. غرب داروین، غرب فروید، غرب دورکهایم^۱ هیچ فرقی ندارد. دورکهایم هم به جای خدا، جامعه را می‌نشانند و اصالت را به جامعه می‌دهد. هر کدام نوعی «الوهیت» به چیزی می‌دهند.

بنابراین از دیدگاه فروید، داروین، دورکهایم و آدام اسمیت^۲ در صحنه‌های زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد، انسان بسیار منحط است (زیر صفر). از سوی دیگر از نظر متفکرانی مانند سارتر، انسان خالق و معطی معنا به هستی است و هستی قائم به انسان است و بعضی هم «انالحق» می‌گویند. اینها تناقضات بسیار آشکار غرب است. حال ما کدام یک از اینها را می‌توانیم پیروی کنیم؟ اینها همه اصل هستند. اینها غرب معاصر هستند، در صورتی که یکدست نیستند. خود غربی‌ها هم یکدست نیستند. ما با کدام یک از اینها باید مواجهه کنیم؟

حال باید ببینیم مسلمان‌ها چه می‌گویند. ابن‌سینا چه می‌گوید؟ او مانند سارتر نگفت که انسان خالق‌المعانی است و بدون انسان هیچ معنایی در عالم نیست. اگر سارتر انسان را همه چیز می‌داند و «انالحق» را شایسته انسان می‌داند، ابن‌سینا هم «انالحق» را شایسته انسان می‌داند و منصور حلاج نیز نه تنها «انالحق» را شایسته انسان می‌داند، بلکه خودش هم می‌گوید: «انالحق». بله، منصور حلاج خودش گفت: «انالحق» و بر سر دار رفت. «انا الحق» چه بود؟ فرق بین «انالحق» منصور حلاج یا «انالحق» که ابن‌سینا از آن حمایت می‌کند و «انالحق» ژان پل سارتر، فرق بین موسی^(ع) و فرعون است. فرعون هم گفت: «انالحق» و

1. Durkheim, Emile (1858-1917)

2. Smith, Adam (1723-1790)

می‌گفت که من پروردگارم: «انا ربکم الاعلیٰ». ^۱ حضرت موسی (ع) هم نغمهٔ توحید را از درخت شنید و گفت: «انا الحق». خیلی با هم تفاوت دارد. «انا الحق» موسی (ع) یعنی من، من نیستم، انا یعنی «هو الحق»، «انا الحق» منصور حلاج نیز همین معنا را داشت. این ضمیر «انا» پُر از «هو» است. یعنی منصور حلاج به جایی رسید که دیگر بین «هُوَ» و «أنا» و «أنت» فرقی نیست و ضمائر یک معنا بیشتر ندارند. در عالم «تفرقه»، مرجع ضمائر تفاوت دارد: «هُوَ»، «هُوَ» است و «أنت»، «أنت»، و «أنا»، «أنا». اما در مرحله‌ای «أنا» و «أنت» و «هُوَ» همه یک چیز است؛ همان «روح» است؛ همان حالتی است که برای منصور حلاج پیش آمده بود. آن «انا الحق» یعنی «هو الحق» یعنی من ظهور حق، من مظهرم. در تفکر اسلامی انسان همه کارهٔ عالم است ولی به عنوان مظهر حق، «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ» همه کاره است. اما در فلسفه ژان پل سارتر همین انسان همه چیز است، به جای خدا نشسته است و همان فرعون است. هیچ فرقی ندارد با همان حرفی که فرعون در جهالت خودش زد.

● لطفاً اشاره‌ای هم به نیچه کنید.

- البته نیچه ^۲ یکی از مغزهای متفکر و چهره‌های درخشان قرن گذشته است. بعد از او کمتر کسی توانسته است از سیطرهٔ تفکر نیچه جان سالم به در برد و همه به نوعی تحت تأثیر تفکرات او هستند. تفسیرهای مختلفی از فلسفهٔ او عرضه شده است. عده‌ای تفسیر نیست‌انگاری ^۳ از او دارند و بعضی نیز تفسیری غیر از این دارند.

به هر حال، نیچه انسان بزرگی است و بهترین هنر او این است که در عصری که غرب تا گلوگاه در فرعونیت خودش فرو رفته بود، آمد و گفت: «چنین گفت

۱. نازعات، ۲۴.

2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900)

3. Nihilism

زرتشت،^۱ و از این جهت من خیلی از او متشکرم و نسبت به او ارادت دارم. او از میان تمام انسان‌های تاریخ بشر، یک شخصیت درست و کامل پیدا می‌کند و آن هم زرتشت است. یعنی می‌فهمد که در غرب خبری نیست و دستش را به طرف شرق دراز می‌کند. تمام عصارهٔ فکر نیچه و بهترین اثر او همین کتاب چنین گفت زرتشت است. او از زبان زرتشت سخن می‌گوید، یعنی اصالت را به شرق می‌دهد و ای کاش توفیق بیشتری پیدا می‌کرد و به اسلام هم می‌رسید و آن وقت می‌گفت که: «چنین گفت قرآن». البته به اینجا نرسید اما همین اندازه که گفت: «چنین گفت زرتشت» خیلی مهم و قابل تأمل است.

به هر حال ما در فلسفه، در تفکر و در تاریخ معرفت غرب معاصر تناقض‌های آشکاری می‌بینیم و تفکر واحدی در آنجا وجود ندارد. البته روح واحدی بر غرب حاکم است، اما فلسفه‌ها شعب مختلفی دارد و شاید در آینده بتوانیم بفهمیم که کدام یک از آنها اصیل است و باقی می‌ماند.

ما در دوران خودمان، چند جریان فکری را دیدیم که زود از بین رفت و خاموش شد، مانند همان مکتب «پوزیتیویسم» که بسیار خطرناک بود و خوشبختانه الان از صحنه خارج است و جریان‌های فکری دیگری نیز هست که در حال زوال است و ما نمی‌توانیم خیلی مغرور باشیم که حال یک جریان فکری آمده و همه چیز را زیر سؤال برده است. اگر همه چیز را زیر سؤال برده، در مرحلهٔ اول غرب خودش را زیر سؤال برده و خود غرب زیر سؤال خودش است.

اما «فلسفهٔ اسلامی»، نسبت به معرفت انسان جایگاه خاصی دارد و خیلی حرف‌ها دارد. اگر «فلسفهٔ اسلامی» به درستی تفسیر شود، می‌تواند با دنیای امروز حرف بزند. البته من نمی‌گویم که فلسفه مطلق است و ما باید از همین پیروی کنیم بلکه ادعای من این است که اگر ما فیلسوفان اسلامی، زبان درستی داشته

1. Also Sparch Zarathustra

باشیم و زبان غرب را به خوبی بفهمیم، می‌توانیم با زبان متفکران مغرب زمین حرف بزنیم و با آنها گفتگوی درستی برقرار سازیم، گفتگویی که در آن هیچ کوتاه نیاییم و حتی در بعضی موارد سیطره داشته باشیم. البته اگر ما زبان روز را نیاموزیم و در حد همین حرف‌های سنتی خودمان باقی بمانیم معلوم نیست کسی بیاید و از ما دفاع کند. ما باید زبان روز را بیاموزیم و بتوانیم با زبان روز حرف بزنیم و گفتگوی فکری خودمان را با جهان معاصر برقرار کنیم.

● آیا وظیفه فلسفه پاسخگویی به نیازهای امروز بشر نیست؟

- البته فلسفه باید پاسخگویی نیازهای بشر در هر عصری باشد. اما اگر شما فلسفه را چنین تعریف کنید که فلسفه آن چیزی است که نیازهای روزمره بشر را رفع کند، فلسفه را به روزمره بودن دچار می‌کنید. آن چیزی که بر حسب نیازهای روزمره، پاسخگویی روزمره باشد، خودش هم روزمره است و آن دیگر فلسفه نیست. ما یک سلسله نیازهای روزانه داریم که باید به آنها پاسخ دهیم اما آن فلسفه نیست. فلسفه ضمن اینکه به نیازهای اصیل آدمی پاسخ می‌دهد، پاینده نیز هست. این هم پاسخ به نیازهای اصیل و فکری است، نه نیازهای روزانه که مثلاً من چه غذایی بخورم و یا چه لباسی بپوشم.

● در فلسفه غرب تضاد فراوانی مشاهده می‌شود. آیا می‌توانیم بگوییم که چون

تضاد دارد، ناپایدار است؟

- تضاد غیر از تناقض است. منظور من شدیدتر از تضاد بود. تضاد را می‌توان تحمل کرد، اما تناقض قابل تحمل نیست. اگر در یک زمان دو فکر متناقض وجود داشته باشد، نمی‌توانیم بگوییم هر دو درست است بلکه حتماً یکی از آنها باطل است. یک ساختمان می‌تواند از مصالح زیادی که در ساخت آن به کار می‌رود ساخته شود، اما هنگامی که فروید از «ضمیر ناخودآگاه» سخن می‌گوید، دیگر مجال نمی‌دهد به اینکه فکر اصیل، عقل و تفکری هم وجود داشته باشد. او

می‌گوید که همه چیز از اینجا توجیه می‌شود. وقتی داروین، انسان را در تبار حیوانات می‌داند و انسان را به حکم حیوان محکوم می‌کند، دیگر مجالی نمی‌دهد که یک عقل قدسی و شرافت انسانی - الهی برای آن قائل شوید. البته اگر آن قدر انصاف داشتند که مطالب را تفکیک می‌کردند، نظر شما صحیح بود، اما هر کدام از این نحله‌های فکری تا آخرین درجه، دنبال فکر خودشان هستند و بنابراین این افکار با یکدیگر در تناقض قرار می‌گیرد. تناقض یعنی اینکه الان هم شب باشد و هم روز، آیا این قابل قبول است؟ هیچ بشری نمی‌تواند تناقض را بپذیرد و اصلاً امکان قبول تناقض نیست و حتماً یکی از آنها مردود است.

● فلسفه علم چیست و علم چه سخنی با فلسفه دارد و تکلیف بشر در این زمینه چیست؟

- هر چیزی فلسفه‌ای دارد، از جمله علم. ما فلسفه اخلاق داریم، فلسفه حیات، فلسفه دین و بعضی از «فلسفه فلسفه» نیز سخن می‌گویند. فلسفه علم یعنی رشته‌ای از معرفت که بنیادهای علم را شناسایی می‌کند: بنیادهای علم چیست و چگونه به وجود می‌آید؟ در سیر خودش تا کجا پیش می‌رود و برخورد علمی چگونه است؟ این رشته بسیار گسترده است و فلاسفه علم هم بسیارند. شاید در گذشته فلسفه علم چندان مطرح نبوده، ولی امروزه نیاز است که ما با فلسفه علم آشنایی داشته باشیم.

● معنای فلسفه چیست؟

- در مورد اینکه فلسفه چیست، ما باید مدت‌ها فلسفه ببافیم تا بتوانیم بگوییم فلسفه چیست و این هم یکی از مشکلات فلسفه است. آیا فلسفه تعریف واحدی دارد یا تعریف مختلف دارد؟ شاید به تعداد فیلسوفان عالم ما فلسفه داشته باشیم. اما با وجود اختلافاتی که در تعریف فلسفه است، ما یک قدر جامع و ملاک مشترک داریم که همه فیلسوفان در آن ملاک‌ها با هم مشترک هستند. فلسفه یعنی

تحقیق و بررسی عقلانی هستی؛ یعنی درک حقیقت از طریق تلاش عقلی و فیلسوف کسی است که برای رسیدن به حقیقت تلاش عقلانی می‌کند.

یکی از شرایط فیلسوف بودن این است که انسان خود را از جریان امور بیرون بکشد و از بیرون به امور نگاه کند. هیچ انسانی فیلسوف نمی‌شود مگر اینکه از بیرون به امور نگاه کند. نگاه از درون، نگاه فلسفی نیست. مادامی که انسان نتواند از خودش خارج شود و از بیرون به امور نگاه کند، فیلسوف نیست و هم فیلسوفان اسلامی و هم فیلسوفان غربی این قدرت را داشته‌اند. فیلسوف بودن این است که فیلسوف بتواند از خودش فاصله بگیرد، خودش را آبرزه^۱ قرار دهد و خود را مطالعه کند و امور را از بیرون نگاه و بررسی کند.

هیچ فلسفه‌ای مطلق نیست و چنین نیست که بگوییم: «این است و جز این نیست» یا مثلاً در عالم تمام حرف‌ها را ابن‌سینا گفته است. خیر، هر فیلسوفی می‌تواند حرف تازه‌ای بزند و باید حرف‌های او را شنید. «فلسفه اسلامی» هم تفسیری از حقیقت است اما مطلق نیست و حقیقت باز هم ممکن است تفسیر بشود.

● مسئله جبر و اختیار چه پاسخی در فلسفه می‌یابد؟

- جبر و اختیار یک مسئله فلسفی، کلامی و دینی است، از جهات مختلف قابل بررسی است و نظریات مختلفی درباره آن ابراز شده است و همین طور که شما الان گرفتار آن هستید، تمام انسان‌ها در برهه‌ای از زمان گرفتار همین مسئله هستند. ولی اختیار هیچ‌گاه از انسان سلب نمی‌شود و انسان مجبور است که مختار باشد. حال اگر انسان مجبور نباشد که مختار باشد، مختارتر است یا اگر مجبور باشد که مختار باشد؟ پس انسان مجبور است که مختار باشد و این پاسخی است که بعضی از فیلسوفان ما داده‌اند و حتی همین ژان پل سارتر ملحد نیز

می‌گوید اختیار این است که انسان مجبور باشد.

جبر یعنی اینکه الان که شما دارید با من صحبت می‌کنید، هیچ اختیاری نداشته باشید. اما من می‌گویم که شما در صحبت کردن با من مختار هستید. یعنی هم می‌توانید صحبت کنید و هم می‌توانید صحبت نکنید و این اختیار است. جبر یعنی اینکه شما نتوانید صحبت نکنید و یا نتوانید هر چه بخواهید انجام دهید. اما شما در همین مختار بودن مختار نیستید. شما مختارید با من حرف بزنید ولی مختار نیستید که اختیار کنید. سخن گفتن شما به اختیار است اما اختیار کردن به اختیار نیست. اگر اختیار کردن با اختیار باشد مستلزم تسلسلی است که هیچ راه فراری از آن نیست.

● دربارهٔ نظر اقبال لاهوری راجع به مشرب فلسفی ابن‌سینا چه می‌گویید؟

- با کمال صراحت عرض می‌کنم که اقبال درست فرمودند. ابن‌سینا اگر مشائی نیست، اگر ارسطویی نیست، افلاطونی هم نیست. ابن‌سینا، ابن‌سیناست. ابن‌سینا همان طور که فلسفه می‌گوید و کتاب‌های عظیم شفا و اشارات و نجات را نوشته است، فصل «مقامات العارفین» هم دارد یعنی نمط نهم اشارات که به قول فخر رازی تاکنون هیچ عارفی، مانند ابن‌سینا، مقامات عارفان را به این خوبی تقریر نکرده است. بنابراین ابن‌سینا یک فیلسوف عارف است و چون عارف است نه افلاطونی است و نه ارسطویی، گرچه رگه‌هایی از افلاطون و ارسطو در او هست.

● آیا نمی‌توان ابن‌سینا را نوافلاطونی شمرد؟

- خیر، ابن‌سینا نوافلاطونی - یعنی پیرو فلسفه افلوپین^۱ - هم نیست. افلوپین عارف به معنای ابن‌سینایی نیست و نمط نهم اشارات ابن‌سینا از آن افلوپین نیست و او هیچ شباهتی به افلوپین ندارد. ابن‌سینا، ابن‌سیناست. البته از نظرهای اینها هم استفاده کرده است.

1. Plotinus (204-269)

سنت و تجدد*

ابتدا باید تعریفی از تجدد و سنت ارائه دهیم و سپس ارتباط هر دو را بررسی کنیم. بسیار مشکل است که یک تعریف جامع و مانع از سنت و مدرنیته ارائه دهیم و دچار نقض نشویم. در نتیجه بهتر می‌دانم که به جای تعریفی ماهوی، به آثار و علائم این دو پدیده بپردازم. یعنی اینکه هر یک چه آثاری دارند و همچنین این دو با هم چه ارتباطی دارند. در اینجا به چند نشانه از تجدد اشاره می‌کنم. برخی حرکت و پیشروی و ترقی‌ای را که دائم و همچنین همراه با بحران و اضطراب است، مدرنیته می‌دانند. هر یک از این تعاریف چه درست باشد و چه نادرست، نشانه‌هایی دارد.

دنیای متجدد دنیایی است که در کل تاریخ بشر سابقه نداشته است. بشر متجدد در تاریخ خود ویژگی‌هایی دارد که خصلت‌های مدرنیته هستند. یک فیلسوف اروپایی دربارهٔ تجدد می‌گوید که قدما همیشه می‌پرسیدند که ما چیزهایی را تجربه کرده‌ایم و بیان می‌کردند که چه تجربه‌هایی داشته‌اند، اما انسان متجدد می‌گوید چه چیزهایی را می‌توانیم تجربه کنیم. این دو خیلی متفاوت است.

* این سخنرانی در تاریخ ۱۳۷۷/۱۱/۲۹ ایراد شده است.

کانت، بنیانگذار تجدد

اگر این حرف را خوب بشکافیم در می‌یابیم که این سخن ریشه در حرف‌های ایمانوئل کانت^۱ دارد و شاید بنیانگذار تجدد به معنای دقیق کلمه، کانت باشد.

انسان متجدد، انسانی است که متجددانه زندگی می‌کند و می‌اندیشد. تکنولوژی و زرق و برق ظاهری هم که از آثار تجدد است و در دنیای امروز دیده می‌شود، از آثار تفکر است. تفکر از اینها پدید نیامده است، بلکه اینها از تفکر پدید آمده‌اند. چون بشر به نوعی اندیشه متجددانه دست یافته است، به تکنولوژی رسیده است. فکر منشأ عمل است. بحث ما هم در همین حد است که نوع اندیشه تجددگرایانه و نوع اندیشه سنت‌گرایانه را مشخص کنیم.

خصوصیتی که برای اندیشه تجددگرایانه ذکر کرده‌اند این است که شخص متجدد و مدرن در اندیشه خویش افسون‌زدایی می‌کند. همه چیز را واضح و روشن، علمی و تجربی می‌خواهد. اگر چیزی وضوح علمی نداشته باشد، اعتباری ندارد. او زیر بار راز و رمز و افسون نمی‌رود. اما فکر سنت‌گرا با رمز و راز کاملاً هماهنگ است و این راز و رمز برایش عظمت دارد. حتی افسون می‌شود و گاهی هم افسون می‌کند. از دیگر خصوصیت اندیشه متجددانه این است که می‌گویند تاریخ، آزمایشگاه ارزش‌هاست و انسان متجدد موظف است که مسئولانه انتخاب کند.

در اقوام و ملل و انواع فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و نحله‌ها، ارزش‌های مختلفی وجود دارد که با هم در حال جنگ هستند. هندو می‌گوید: ذبح حیوانات قبیح است. اما در اسلام ما مراسم ذبح را در روز عید قربان و در ماه ذی الحجة داریم. اسلام می‌گوید: «خوردن گوشت گوسفند حلال است.» انسان سنتی به یکی از این ارزش‌ها معتقد است و این اعتقاد برایش اهمیت دارد. این خصوصیات باعث

1. Kant, Immanuel (1724-1804)

می‌شود که او نسبت به جهان نگرش تحضلی^۱ داشته باشد. محدودهٔ فکریش همین است و پای تجربه که لنگ شد، فکر تمام می‌شود. در مقابل این فکر سنت‌گرا، مدرنیته می‌گوید فکر متوقف نمی‌شود و این از خواص عمدهٔ فکر مدرنیته است.

طبیعتاً آدمی که این ویژگی‌ها را داشته باشد، از نظر روحی، انسانی نقاده، شکاک و سخت باور است و همه چیز را زیر عینک تجربه می‌برد و سرانجام بین ارزش‌ها انتخاب می‌کند و تصمیم می‌گیرد. معیار درستی هم ندارد و نتیجهٔ انتخاب او نوعی اضطراب است. متفکر متجدد همیشه مضطرب است، مانند کشتی بی‌لنگر. این تفکر نیست. پیشروان مدرنیته می‌گویند کهنه، کهنه است و چرا ما باید در زمان حال با امر کهنه ارتباط داشته باشیم، مگر چیزهای جدید و نو چه عیبی دارند؟ اگر این‌گونه تصور شود، غالب فلاسفهٔ گذشته مانند ارسطو، امروز کهنه هستند. خود دکارت^۲ از مخالفان ارسطوست. اما می‌دانید چه چیزهایی از افکار ارسطو امروز کهنه است؟ در واقع، همان چیزهایی که بیشتر جنبهٔ علمی دارد. مثلاً شاید زیست‌شناسی، طب و فیزیک ارسطو امروز تا حدی کهنه باشد، اما فلسفهٔ ارسطو که چنین نیست. فلسفه که کهنه نمی‌شود. اگر علم امروز، علم سقراط^۳ و بقراط^۴ را کهنه و قدیمی کرده است، باید بدانید پزشکی امروز هم برای فردا کهنه است. ما با این سرعت تحول چه کنیم؟ فکر اصیل وقتی به وجود آمد دیگر نمی‌میرد، پس فلسفه هرگز کهنه نمی‌شود. شاید قرن‌ها بگذرد و بشریت هنوز مستعد پذیرش آن اندیشه نباشد، اما آن فکر هرگز نمی‌میرد.

1. Positive View

2. Descartes, René (1596-1650)

3. Socrates (469-399 B.C.)

4. Hippocrates (5th Century B.C.)

حقیقت زمان

الان ما دربارهٔ متجددان گفتیم که آنها می‌گویند: حال چه چیزی کمتر از گذشته دارد. خوب از این طرف هم می‌توان پرسید: چرا گذشته بد است؟ تنها به صرف اینکه گذشته است؟ آیا چیزی بالاتر از آن دارید؟ این سؤال را می‌توان در مورد علم مطرح کرد، ولی در فلسفه چنین نیست. مگر انسان می‌تواند گذشته را فراموش کند؟ این درست است که سنت متعلق به گذشته است اما مگر آدمی می‌تواند گذشته نداشته باشد. ما نمی‌دانیم حقیقت زمان چیست؟ حتی بزرگان هم نمی‌دانند. در گذشته کسانی بودند که به خدایی زمان معتقد بودند، ولی الان کسانی هستند که می‌گویند اصلاً زمان مطرح نیست.

زمان هر چه هست به چند بخش تقسیم می‌شود: گذشته، حال و آینده. دیروز، امروز و فردا. نمی‌توان منکر اینها شد. باز شاید مستقبل را بتوان انکار کرد اما ماضی را نمی‌توان انکار کرد. خوب فردا شاید نیاید اما دیروز به هر حال بوده است. وجود دیروز قطعی است. این تقسیم زمان را انسان انجام می‌دهد. به هر حال انسان گذشته دارد. اگر بخواهیم این بخش را قطعیت بدهیم، گذشته از همه قطعی‌تر است و انسان نمی‌تواند از گذشته‌اش غافل باشد. انسانی که گذشته ندارد انسان کاملی نیست. برخی متفکران غربی جملات زیبایی به کار می‌برند، مانند این جمله که تمامی وجود انسان همزمان خودش نیست. انسان یک تمامیت دارد، اما در این تمامیت، بیشتر وجودش محصول گذشته است و به آینده هم می‌اندیشد، زیرا که امید دارد. بدون توجه به آینده مشکل است که انسان بتواند به زندگی ادامه بدهد. ما همه امید داریم و امید یعنی همان فردا چه خواهد شد، و یا من امید دارم فردا چنین شود. اگر کسی به آینده امید نداشته باشد بی‌گمان نمی‌تواند زندگی کند. کسانی که خودکشی می‌کنند امید به آینده را از دست می‌دهند. پس آینده هم اهمیت دارد؛ یعنی آینده به صورت امید.

وقتی که انسان به خود مراجعه می‌کند می‌بیند که محصول گذشته است. تاریخ، محصول گذشته است. تاریخ علم هم همین طور است. به قول یک تجددگرا، ما در عصری زندگی می‌کنیم که صبح تا شام یک روز برای اختراعات و اکتشافات علمی معادل هزار سال است، یعنی یک روز برابر است با هزار سال. او می‌گوید: «ما مفتخریم که در این زمان زندگی می‌کنیم.» سپس متفکر دیگری می‌گوید: درست است، اما باید بدانی که تو مورچه‌ای هستی که بر پشت گردن فیلی سوار شده‌ای. ما نمی‌توانیم از سنت دست برداریم. در واقع همگی ما یک بازگشت به اصل داریم. اگر از زمان فراتر برویم گذشته ما اصل ما می‌شود. اصل ما لزوماً نباید در زمان باشد. من یک گذشته و همچنین یک فرهنگ دارم که با آن رشد کرده‌ام و نفس می‌کشم. و با زبان آن تکلم می‌کنم. من با زبان فارسی تکلم می‌کنم و این فرهنگ من است. این «سُر سویدای» هر آدمی است که آگاهی داشته باشد. روان‌شناسی پیشرفته کارل گوستاو یونگ^۱ نیز همین است. یونگ به «تمثال ازلی یا صورت ازلی»^۲ معتقد است. او می‌گوید: من نمونه‌ای از «صورت ازلی» هستم، من گذشته‌ای دارم. مولانا همه این مطلب را در یک بیت خلاصه کرده است:

بشنو از نی چون شکایت می‌کند وز جدایی‌ها حکایت می‌کند

شکایت همان ناله و «سُر سویدای» است که دنبال اصلش می‌رود. این بازگشت به گذشته و سنت است. ما نمی‌توانیم گذشته نداشته باشیم. تاریخ خیلی مهم است و ما باید به تاریخ خودمان خیلی توجه داشته باشیم. سنت اعتبار خودش را دارد و ما هرگز نمی‌توانیم از آن بگسلیم چون بی‌هویت خواهیم شد و بی‌هویتی یعنی بی‌شخصیت شدن.

باید گذشته داشت، آن هم گذشته درخشانی همچون گذشته ملت ایران. ما

1. Jung, Carl Gustav (1875-1961)

2. Archetype

دین، بزرگان اسلام و سنتی والا داریم و چه خوب است که نمی‌توانیم با گذشته قطع رابطه کنیم. ما به این بهانه که دوران تجدد است، نمی‌توانیم از گذشته ببریم، نه از اصل تاریخی و نه از اصل معنویمان. باید آینده‌مان را بر اساس گذشته تفسیر کنیم. کسی می‌تواند نو بیاورد که گذشته داشته باشد؛ یعنی بر اساس گذشته، نو را بنا کند. اما کسی که گذشته ندارد نمی‌تواند ادعای نوآوری کند. نو در مقایسه با گذشته معنی می‌یابد. اگر در گذشته‌ات چیزی نداری، نو هم نداری. نوآوری و سخن خوب گفتن، در پرتو انس و آشنایی با تاریخ است.

ما باید در تمام شئون به گذشته‌مان رجوع کنیم، البته نه اینکه به عصر حجر یا حتی پنجاه سال پیش برگردیم. امکان ندارد شما به فردا برسید و حداقل یک قَدَم هم به گذشته برندارید. بلکه باید به آن توجه کنید، تاریخ و علم گذشته را بدانید. این نکته در فلسفه، فقه، علوم و ادبیات هم صادق است. مخصوصاً ما باید به این میراث گرانبهایی که داریم، یعنی فرهنگ غنی اسلام، آن هم فرهنگ ایرانی - اسلامی، که در واقع چیزی هم علاوه بر کشورهای اسلامی دیگر داریم، توجه کنیم. مفاخر اسلام و متفکران اسلام در این سرزمین رشد کرده‌اند و ایرانی بوده‌اند و جزو افتخارات ما هستند. پس ما باید گذشته را بشناسیم، در حال زندگی کنیم و به آینده هم امید داشته باشیم و همچنین دنیا را نیز بشناسیم.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*

ماجراگونه بودن فکر فلسفی

البته این عنوان، اسم یک کتاب است که از بنده منتشر شده است ولی صرف نظر از اینکه این عنوان اسم علم برای این کتاب باشد، خود عنوان، مفید است. من از نظر افاده معنایی که این جمله می‌کند می‌خواهم صحبت کنم و نه درباره کتاب خودم. قبل از اینکه در مورد ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام صحبت کنیم بد نیست که ببینیم اساساً فلسفه چیست؟ و فکر فلسفی چیست؟ و چرا فکر فلسفی ماجرا دارد و ماجرا چیست؟ به نظر می‌آید که وقتی می‌گویم فکر فلسفی تلویحاً می‌خواهم اشاره کنم که فکر با فلسفه مساوی نیست. ما فکری هم داریم که فلسفی نیست. هر فکری فلسفی نیست. فکر فلسفی، یک فکر مخصوصی است. اما فکر غیر فلسفی هم داریم و همین فکر فلسفی است که در آن ماجرا هست. نه اینکه در متنش ماجرا هست بلکه اساساً فکر ماجراجویانه است. خود فلسفه ماجراجوست و همه ماجراهایی که در تاریخ بشر به وقوع پیوسته، از فکر فلسفی نشأت گرفته است. ما وقتی که به تاریخ نگاه می‌کنیم غالباً به خصوص کسانی که به نظر سطحی در تاریخ نگاه می‌کنند که تاریخ را بیشتر در فتوحات، لشگرکشی‌ها، شکست‌ها و جنگ سلاطین با هم خلاصه می‌کنند. در حالی که تاریخ این نیست،

*. این سخنرانی در تاریخ ۱۳۷۹/۲/۲۹ ایراد شده است.

تاریخ خیلی وسیع‌تر از این است. این هم یک جلوه‌ای از تاریخ است ولی همین فتوحات و لشگرکشی‌ها و همه ماجراهایی که در تاریخ اتفاق افتاده و باز هم اتفاق خواهد افتاد، منشأ فلسفی دارد. این است که می‌خواهم بگویم که در فکر فلسفی ماجرا و ماجراجویی هست. هم جنگ منشأ فلسفی دارد و هم صلح. حالا فکر فلسفی چیست و از چه هنگامی پیدا شده است؟ خود این مسئله که از چه زمانی آغاز شده، مسئله است.

پیدایش فلسفه

البته باز اگر به تاریخ پیدایش فلسفه مراجعه بفرمایید خواهید دید که اکثر مورخان فلسفه، فلسفه را بالذات، غربی و یونانی می‌دانند و منشأ پیدایش را در برهه‌ای از زمان به نحو معجزه‌آسا در یونان معرفی می‌کنند. زادگاه فلسفه را شهر آتن پایتخت کشور یونان معرفی می‌کنند. ولی این جای بحث دارد که قبل از این چه بود؟ اولاً قبل از یونان چه وجود داشت؟ به شما پاسخ خواهند گفت که قبل از آن فلسفه نبوده بلکه اساطیر بود. سؤال دیگر اینکه در کشورهای دیگر چه می‌گذشت؟ آیا تمدن‌های دیگری در عالم نبود؟ اگر تمدن بود، تمدن بدون فلسفه به وجود می‌آید؟ یک تمدن بدون ریشه فکر فلسفی به وجود می‌آید؟ شما تمدنی دارید که ریشه فکر فلسفی نداشته باشد؟ آیا شدنی هست؟ اگر چنین تمدنی وجود داشته باشد که چنین تمدنی خدا نیافریده چه معنی دارد؟ اگر تمدن‌هایی قبل از یونان در عالم وجود داشته، حتماً ریشه فکری - فلسفی داشته‌اند. اگر قبل از یونان در چین باستان، ایران باستان، مصر و بابل، تمدن می‌شناسید فکر فلسفی وجود داشته، منتهی لازم نیست که فیلسوفان آن سقراط و افلاطون و ارسطو باشند. اسامی دیگری بوده و در هر حال این مسئله است که فلسفه، از چه زمانی آغاز شده است؟ بعضی برآنند که تاریخ پیدایش فلسفه مقارن با تاریخ

پیدایش بشر است و از وقتی که بشر بوده فلسفه هم بوده است. منتهی فلسفه ابتدایی مثل بشر ابتدایی، ابتدایی بود. وقتی که بشر وارد صحنه حیات شده به عنوان یک موجود بشری، سؤال فلسفی داشته و سؤال فلسفه از خود وجود، است. اصلاً چرا انسان، فلسفه دارد و سؤال فلسفی می‌کند؟ برای اینکه وجود دارد و وجود را انسان می‌شناسد. موجودات دیگر وجود را نمی‌شناسند و از وجود صحبت نمی‌کنند. البته عرض کردم از نظر تاریخی این بحث مشکلات فراوانی را ایجاد می‌کند. از نظر تاریخی اعتقاد ندارند که قبل از برهه‌ای از زمان، فلسفه بوده حالا زادگاه فلسفه را یونان بدانید و حتی یک مقداری جلوتر در ایران باستان و چین و مصر و بابل، معتقدند که عهد ارسطو، اسطوره بوده و بشر در اسطوره زندگی می‌کرده است.

تاریخ بشر از نظر آگوست کنت

از این رو است که جامعه‌شناس معروف «آگوست کنت»^۱ تاریخ بشر را از لحاظ فرهنگی به سه مرحله مهم و متمایز تقسیم کرده است. یکی دوران اولیه است که دوران اساطیر است. یعنی بشر در سال‌ها و قرن‌ها با اسطوره زندگی کرده است. هم‌اکنون اسطوره‌های گذشته وجود دارد. اسطوره‌های ایرانی ناچیز شما در تاریخ ملل اسطوره‌ها را می‌بینید. در خود یونان، قبل از سقراط، نوشته‌های یونانیان قبل از سقراط و افلاطون صورت اسطوره دارد. سوفوکلس^۲، هومر^۳ و هسیود^۴ اینها نویسندگان بزرگ یونانی هستند که نوشته‌هایشان هم اکنون موجود است. اسطوره است شعرگونه است، کلمات قصار رمزگونه قابل تفسیر است. به هر صورت، این جامعه‌شناس و انسان‌شناس معروف می‌گوید که آن دوران، دوران اسطوره

1. Comt, Auguste (1798-1857)

2. Sophocles

3. Homer

4. Hesiod

بود. بعد از مراحلی از تکامل، اسطوره به دوران فلسفه تبدیل می‌شود. در یک زمانی فلسفه آغاز می‌شود، عرض کردم که البته در آغاز فلسفه اختلاف نظر وجود دارد. ولی معمولاً اینها از یونان شروع می‌کنند. تفکر، فلسفی، استدلالی و دقیق شد و سؤالات به شکل فلسفی مطرح شد. اسطوره‌زدایی شد و بعد قرن‌ها هم بشر با فکر فلسفی زندگی می‌کرد. بعد از دوران رنسانس، دوران علم فرا رسید و امروز در دوران علوم به سر می‌بریم. علم، نه اسطوره است و نه فلسفه. علم، علم است. تجربه و مشاهده عینی است و اثر عملی دارد. سوار هواپیما می‌شوی، آسمان می‌روی، با موشک به کرات دیگر می‌روی و برمی‌گردی. بشر با علم زندگی می‌کند. این تقسیم معروفی است که از این جامعه‌شناس معروف مطرح شده اما حقیقت این است که هم در دوران اسطوره، فلسفه بوده و هم در دوران فلسفه، فلسفه هست و هم در دوران علم، فلسفه مطرح است. اسطوره هم مبتنی بر یک فلسفه است. اگر چه خود بشر نداند و خود آن اسطوره را نداند. چنانکه اکنون هم از اسطوره گذشتگان خیلی فلسفه می‌توان در آورد. دوران فلسفه هم که فلسفه هست. و دوران علم هم که امروز باشد، در این چند قرن اخیر بعد از انقلاب علمی، علوم هم مستند به یک فلسفه هستند. بدون فلسفه، علم نمی‌توانست یا به صحنه بگذارد. به قول «هیدگر»^۱ علم فکر نمی‌کند. علم، علم است. باید در جایی فکری باشد تا علم به وجود بیاید. خود علم، فکر نمی‌کند و به همین جهت بعد از دکارت که یک فیلسوف است خط مشی علوم، عوض می‌شود. حدود چهارصد سال اصلاً روش عوض می‌شود و علوم به وجود می‌آید.

یک وقت در یک روزنامهٔ امریکایی نوشته بود: یک خانم امریکایی، پای پسرش به موتور اصابت کرده بود و زخم شده بود. آن خانم خیلی ناراحت بود و در حال ناراحتی به دکارت ناسزا می‌گفت. از او پرسیدند: خانم بزرگوار! پای پسر شما

1. Heidegger, Martin (1889-1976)

آسیب دیده و ناراحتید، دکارت، فرانسوی است و چهارصد سال پیش بوده چرا به او ناسزا می‌گویید؟ گفت: تمام این آتش‌ها زیر سر اوست. او سبب شد که پای بچه من زخم شود، تکنولوژی، پیدایش علوم، تکنیک. اگر او روش را دگرگون نکرده بود الان ما این مشکل را نداشتیم. این حرف از یک روزنامه نقل می‌شود ولی پر معنی است و به یک معنی درست هم هست. دکارت این کار را کرده است.

بنابراین علوم هم فلسفه دارند. هم مبتنی بر فلسفه‌اند و هم از علوم، فلسفه زاییده می‌شود و دلیلش هم این است که الان ما با نحله‌های مختلف فلسفی، امروز بیش از هر عصر دیگری در مغرب زمین مواجهیم. امروز در دنیا نحله‌های فلسفی خیلی متنوع است. به هر صورت فلسفه نوعی از تفکر است که در آن ماجرا هست و ماجراجو هم هست. این است که من می‌گویم ماجرای تفکر فلسفی و کلمه ماجرا را انتخاب کردم.

فلسفه و طرح پرسش

درست است که این یک کتاب است ولی من امروز به عنوان اسم یک کتاب راجع به آن صحبت نمی‌کنم به عنوان معنی ماجرای فکر فلسفی صحبت می‌کنم که همان ویژگی فکر فلسفی است زیرا که یکی از ویژگی‌های فلسفه و فکر فلسفی این است که طرح سؤال می‌کند. سؤال را فیلسوف مطرح می‌کند آن هم سؤال از اساسی‌ترین مسائل هستی و حیات. سؤال، زیاد می‌توان طرح کرد. غذا چه خوردی؟ کدام اتومبیل را سوار شدی؟ لباس چه پوشیدی؟ اینها که سؤال نیست. یک جواب دارد و تمام می‌شود. اینها سؤال نیست، اینها صورت سؤال است، شبیه سؤال است. سؤال آن است که هر جوابی هم بدهید، باز یک سؤال دیگر و به گونه‌ای دیگر می‌توان مطرح ساخت. مثل سؤال «هستی چیست؟» من هستم، تو هستی، عالم هست. مقصود شما از اینکه «هست»، چیست؟ یعنی چه که «هست»؟

شاید شما حق داشته باشید که مقداری به این حرف من بخندید که این چه حرفی است. این را همه کس می‌فهمد اما اگر یک مقداری از ساده‌اندیشی بیرون بیابید، می‌بینید که نه معلوم است و نه به این زودی‌ها معلوم می‌شود. «من هستم» یعنی چه؟ آیا به این معنی است که من حرف می‌زنم؟ آیا هستی یعنی حرف زدن؟ من هستم یعنی چه؟ یعنی اینجا نشستم؟ نشستن یعنی هستی؟ آیا من هستم یعنی فضا را اشغال کردم؟ چیزهایی هستند که فضا را اشغال نمی‌کنند اما هستند. چیزهایی که مثل من حرف نمی‌زنند اما هستند. پس «من هستم» یعنی چه؟ آیا غذا خوردن، راه رفتن و نشستن یعنی هستی؟ راستی «هستی» یعنی چه؟ هیچ تا کنون فکر کرده‌اید؟ کمی خنده‌دار است. بوی جنون هم می‌دهد اما این سؤال خیلی جدی است. آیا هستم؟ یعنی منشأ اثر هستم؟ چه اثری؟ خود آثار هم هستند. باز می‌گویند خود این اثرها هم «هستند» یعنی چه «هستند». آیا هستی یک لفظ بی‌معنی است؟ محتوا ندارد یا دارد؟ من فکر نمی‌کنم بشر تا ابد نتواند از زیر بار این سؤال شانه خالی کند. خیلی جواب داده شده ولی تمام شدنی نیست. پاسخ سؤال علمی آسان است فقط یک جواب دارد. غلط یا درست مشکلات روزمره هم همینطور است اما هستی چیست که تمام نمی‌شود؟ مبدأ چیست؟ مقصد چیست؟ حالا مقصد چیست چه جوابی دارد یکی ممکن است بگوید معلوم است امروز این است که آمده‌ام حرف گوش دهم من آمده‌ام حرف می‌زنم خوب این تمام می‌شود، ثم ماذا؟ سؤال اصلی فلسفی به قول «لایبنیتس»^۱ این است که «چرا موجودات به جای اینکه نباشند هستند؟» اصلاً چرا هست، چرا نباشد؟ چرا از هستی صحبت می‌کنیم چرا از نیستی صحبت نمی‌کنیم؟ اصلاً چه می‌شد اگر هستی به جای اینکه هست، نباشد؟ وقتی فیلسوف سؤال می‌کند اینگونه سؤال می‌کند. چطور می‌توان جواب داد؟ جوابش آسان است. این است که فلسفه

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)

ماجرای جوست و همیشه می‌گردد تا اساسی‌ترین سؤالات را مطرح می‌کند و وقتی هم که سؤال مطرح شد دیگر نمی‌توان از آن فرار کرد. دیگر خواب و خیال راحتی را از انسان سلب می‌کند. البته اگر به طور جدی سؤال برای کسی مطرح شود. در اندرون من خسته دل ندانم کیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

من از زندگی چه می‌خواهم؟ می‌گویید: می‌خواهم سعادت‌مند شوم. خوب! سعادت چیست؟ به کتاب‌ها مراجعه بفرمایید. البته برایتان تعریف کرده‌اند. یک جواب دارد؟ خوش زیستن است؟ خوش خوابیدن است؟ خوش خوردن است؟ لذت بردن است؟ معنوی است یا مادی؟ موقت است یا ابدی؟ نسبی است یا مطلق؟ این یک سؤال فلسفی است. آیا این سؤال یک جواب دارد؟ سعادت چه شکلی دارد؟ اینها سؤال فلسفی است. بنابراین فیلسوف، سؤال مطرح می‌کند و «چرا» می‌گوید: نه «چگونه».

فرق بین سؤال فلسفی و علمی بیشتر این است. بیشتر سؤالات علوم به صورت «چگونه» مطرح می‌شود. چگونه این میز، این اتومبیل ساخته شد؟ توضیح می‌دهند اینطور ساخته شد ولی فیلسوف می‌گوید چرا ساخته شد؟ نمی‌ساختند. اتومبیل را ساختیم تا سوارش بشویم. چرا سوارش بشویم؟ تا زودتر برسیم. زودتر بررسی که چکار کنی؟ اصلاً بررسی که چکار کنی؟ چرا؟ کار فیلسوف طرح سؤال است. حالا چه بتواند جواب بدهد و چه نتواند چه بسا بعضی وقت‌ها نتواند جواب بدهد. چه بسا عجلتاً یک جوابی هم بدهد و بعد این جواب، زیر سؤال برود فلاسفه خیلی جواب داده‌اند، خیلی کار کرده‌اند ولی جواب قطعی تمام شدنی نیست. چون سؤال فلسفی که تمام شدنی نیست. سقراط یک کلام جاودانه گفت: «خودت را بشناس». این جمله پیرو این سؤال است که انسان کیست؟ و انسان چیست؟ یعنی چطور می‌توان، انسان را شناخت؟ آیا امروزی‌ها انسان را

شناخته‌اند؟ آیا علم، انسان را شناخته است؟ آیا علم می‌تواند تمام ابعاد وجودی انسان را بشناسد. خوب پس می‌بینیم که خود فلسفه ماجراجوست و ماجرا دارد. وقتی شما فکر فلسفی را در حوزه دیانت بیاورید این ماجرا، مضاعف می‌شود. حالا هر دینی، فکر نکنید که این شکل، مختص اسلام است. این شکل را ادیان دیگر علمای یهود و مسیحیت قبل از ما تجربه کردند. حالا فیلسوف می‌خواهد متدین هم باشد. از آن طرف، چون فیلسوف است، سؤال می‌کند، ماجراجویی می‌کند و طرح مسئله می‌کند. مثل «خدا کیست؟» و «خدا چیست؟» دیانت چه می‌گوید؟ می‌گوید که در مقابل عمل پروردگارت تسلیم باش. خدا یک موجود غیبی است. همان است که بر پیغمبر نازل شده است. همان که با حضرت موسی (ع) صحبت کرده و ده فرمان او، مُطاع است. از طرف دیگر دیانت از شما چه می‌خواهد؟ «تسلیم». اگر بخواهی فضولی کنی و مرتب «چرا» بپرسی، می‌گوید: تو ملحدی و به درد من نمی‌خوری. سیاه‌دل و قسی‌القلب هستی. این که دیگر چرا ندارد، «چرا» یعنی چه؟ خداوند و همه کتب مقدس، همین را می‌خواهند قرآن شریف با صراحت تمام می‌گوید: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ»^۱ یعنی حق نداری از خدا بپرسی. خدا مقام مسئول نیست. شما مسئولید. همه ما مسئولیم من در اینجا مسئول سخنان خودم هستم. شما می‌توانی بپرسید چرا این را گفتی؟ شما هم مسئول نشستن و گوش کردن خودتان در زندگی و همه چیزتان هستید. اما خدا مسئول نیست. مسئول یعنی چه؟ یعنی کسی از شما می‌پرسد. حال، اگر همین حالا نمی‌پرسد بالقوه شأنیت این را دارد که از شما بپرسد که چرا این کار را کردید. مسئولیت یعنی باید فرض کنید که پای میز محاکمه قرار گرفتی. حالا تصادفاً هیچ کس، هیچ وقت از شما چیزی نپرسیده است. اما همیشه وقتی کاری انجام می‌دهی باید فرض کنی که از تو می‌پرسند: چرا؟

به قول «ژان پل سارتر»، فیلسوف معروف فرانسوی، بدان چکار می‌کنی؟ بدان که مسئولی! هر کار که دلت می‌خواهد بکن! اما بدان که مورد سؤال واقعی می‌شوی. انسان، هر کاری که بکند مسئول است. بالاخره یک روز از او سؤال می‌شود. حداقل آن این است که در قیامت سؤال خواهند کرد، امروز سؤال نکنند فردا سؤال می‌کنند، انسان‌ها سؤال نکنند خدا سؤال می‌کند. یک چشم غیبی ناظر بر شماست. که از شما می‌پرسد چرا اینکار را کردید؟ اما چه کسی از خدا سؤال می‌کند؟ اصلاً معنی دارد مخلوق ضعیف از حق تعالی محیط و مطلق بپرسد چرا این کار را کردید؟ نه هیچ کس می‌پرسد و نه پرسیدنی است و نه هرگز پرسیده خواهد شد. به صورت «چرا» هم اگر گاهی سؤال می‌شود آن هم صورت سؤال است. اگر ملائکه گفته «اتجعل فیها»^۱ آن هم صورت سؤال بود. از خداوند سؤال جدی نمی‌توان کرد. یک جواب بیشتر ندارد. در دستگاه حق تعالی فضولی موقوف! در دیانت هم همینطور است. اینکه می‌گویند: اصول دین اجتهادی است یک حرف دیگر است. خداوند می‌گوید: همین که من گفتم. البته شما حق دارید که بروید و تحقیق کنید. ولی بعد از اینکه پذیرفتید دیگر حق سؤال ندارید. توجه کنید سوء استفاده نشود. اول کار، جای تحقیق هست اما وقتی تسلیم شدی دیگر هر روز از خدا سؤال نکن که چرا این کار را کردی؟ نمی‌توانی بررسی. اساس دیانت، تسلیم است هر چه تسلیم بیشتر، انسان مؤمن‌تر. «کمیت بین یدی الغسال» مرده در دست مرده‌شور تسلیم است. اما فیلسوف چی؟ اصلاً ویژگی فکر فلسفی طرح سؤال است. «چرا» می‌گوید.

نسبیت فلسفه و دین

چطور می‌شود که آدم هم فیلسوف باشد و هم مؤمن؟ اگر مؤمن است باید تسلیم

باشد و اگر فیلسوف است باید بگوید چرا؟ فیلسوف به خدا می‌گوید: اول تو خودت را معرفی کن تا من از تو اطاعت کنم. فیلسوف بسیار جسور است. وقتی می‌گویم ماجراجوست، بیهوده که نمی‌گویم. اصلاً به چه دلیل باید مطیع باشم؟ همین هم سؤال فلسفی است. حالا چطور می‌شود که یک آدمی هم مؤمن و هم فیلسوف باشد. لذا عرض کردم که وقتی فلسفه وارد جهان ادیان می‌شود مشکلش مضاعف می‌شود. خودش که ماجراجوست حالا در دیانت این ماجرا چند برابر می‌شود و اینطور هم رخ داده است. آخر، فلسفه همه جا هم می‌رود، در دین یهود هم آمده است. «فیلون اسکندرانی»^۱ اولین فیلسوفی بود که در یهود، دست به تفسیر تورات زد. «آگوستین»^۲ و دیگران در مسیحیت وارد چنین ماجرای شدنی شدند. در ادیان هندی و بودایی هم همینطور اتفاق افتاد.

در اسلام هم فارابی و ابن‌سینا به یکباره وارد میدان شدند. از معاد و خدا تفسیر می‌دهند. خدای ابن‌سینا با خدای مردم دیگر، کمی فرق دارد. مردم دیگر می‌گویند: خدا هست. این عالم را خلق کرده است و خالق هست. ابن‌سینا از واجب و ممکن صحبت می‌کند، از «برهان صدیقین» حرف می‌زند. مردم به واجب و ممکن چکار دارند؟ واجب و ممکن یک فکر فلسفی است. خالق و مخلوق برای مردم بهتر از واجب و ممکن است. تعقل واجب و ممکن سخت است. خالق و مخلوق راحت‌تر است. ابن‌سینا و فارابی مشکل دارند. وقتی که وارد می‌شوند، دیگرانی که فیلسوف نیستند، می‌گویند: تو چکاره‌ای که آمدی و این سخنان گزاف چیست که می‌گویی؟ و ماجرا شدیدتر می‌شود. ابوحامد غزالی پیدا می‌شود. غزالی خودش متفکر است آدم معمولی که نیست، اندیشمند است ولی یکباره حس می‌کند که قرن پنجم است و در همین یکی دو قرن با پیدایش فارابی و ابن‌سینا

1. Philo. Juacus (20 B.C. - A.D. 40)

2. Augustine. Saint (354-430)

یک دفعه صحنه عقاید دینی عوض شده و به سمت یونان زدگی رفته است. قرآن کجا و ارسطو کجا؟ اصلاً احساس کرد که اسلام در چنگال ارسطو رفت. فلسفه و منطق ارسطو وارد صحنه شده و همه جا را فرا گرفته است. کتاب‌هایش ترجمه شده و ابن سینا حرف از عقل اول و عقل دوم می‌زند. غزالی هوشیار بود. حس کرد که دیگر این ذائقه، ذائقه اسلامی نیست. بلکه این ذائقه یونانی است. یونانی زندگی یعنی غرب‌زدگی. غرب‌زدگی که فقط امروز مطرح نیست، از اول مطرح بوده است. متأسفانه آن هم غرب‌زدگی بود. از نظر غزالی، ابن سینا و فارابی، غرب‌زده بودند. منتهی غرب ارسطویی و غرب افلاطونی. غزالی، احساس وظیفه شرعی کرد که بساط آنها را بر هم بریزد. قدرت هم داشت. او اولین کسی است که از طرف خلافت بغداد به طور رسمی به لقب «حجت‌الاسلام» ملقب شده است. البته آن موقع «حجت‌الاسلام» کم بود. او استاد مسلم دانشگاه نظامیه بغداد بود. دانشگاه نظامیه خیلی پیشرفته و مجهز بود. بسیاری از دانشگاه‌های معتبر امروزه راه و روش خود را از نظامیه بغداد گرفته‌اند. همین اصطلاحات استادیار و دانشیار در نظامیه بغداد مطرح بود. به استادیار «معید» می‌گفتند. همین سلسله مراتب دانشگاهی مطرح بود. غزالی استاد نظامیه بود و از نظر خلافت و خواجه نظام‌الملک معروف، موجه بود. نظامیه‌ها هم به همت خواجه نظام‌الملک وزیر با تدبیر سلجوقی ساخته شده بود.

غزالی اول کتابی به نام مقاصد الفلاسفه نوشت. او می‌خواست با آن کتاب نشان بدهد که فلسفه را می‌فهمد. زحمت کشید و خواند، بعد هم کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت. «تهافت» یعنی پریشان‌گویی. یعنی فلاسفه پریشان می‌گویند، مزخرف و بیهوده حرف می‌زنند. نه اینکه صرفاً ادعا کنند بلکه او وارد صحنه شد و یکی یکی حرف‌های فلاسفه را با دلیل و مدرک زیر سؤال برد و گفت خلاف اسلام است. با موازین قرآن تطبیق نمی‌کند. کتاب مهمی هم هست، یکی از دوران‌سازترین

کتاب‌هاست که در تاریخ اسلام نوشته شده است. وقتی می‌گوییم دوران‌ساز است و مهم است به این معنا نیست که من طرفدار این کتاب هستم. منظور من نقش این کتاب است. چون کمتر کتابی با این اندازه تأثیر نوشته شده است. ریشه فلسفه را برای همیشه در بخش عظیمی از جهان پهناور اسلام خشکاند. آیا این تأثیر کمی است؟ این کتاب نهمصد سال تأثیر خودش را باقی گذاشت. قریب به هزار سال است که هنوز در بخش عظیمی از جهان اسلام دارد تأثیر می‌گذارد. تأثیر این کتاب در ایران قدرتش کم بوده است. حریف ایرانی‌ها نشد ولی در عربستان سعودی و سوریه و غالب دیگر کشورهای اسلامی تأثیر فراوانی گذاشته است. بعد از این کتاب ریشه فلسفه برای همیشه خشکید و یک فیلسوف در جهان عرب پیدا نشد و آنهایی که پیدا شدند ایرانی بودند.

بعد از غزالی، یک فیلسوف به نام ابن رشد پیدا شد که از عهده‌هماوردی با غزالی برنیامد. ابن رشد خواست اثر این کتاب را خنثی کند از این‌رو، کتاب *تهافت‌التهافت* را نگاشت. ولی دفاعش موفق نبود. شما در مرکز جهان اسلام یعنی عربستان سعودی یک فیلسوف در کل تاریخ نمی‌بینید. اکنون هم نیست. کتاب فلسفی هم در دانشگاه‌هایش نیست. فلسفه غدغن است. حدیث، فقه، نقل و ادبیات هست اما فلسفه نیست. بعد از این کتاب چندین کتاب *تهافت‌الفلاسفة* با همین عنوان نوشته شد. در حکومت عثمانی سه کتاب دیگر تحت همین عنوان نوشته شد. سلطان محمد فاتح به علمای بزرگ آن سامان دستور داد که بین غزالی و ابن‌سینا داوری کنند. چون غزالی بیشتر ابن‌سینا و فارابی را مورد هدف قرار داد وقتی سلطان به آن دو گفت: «داوری کنید!» خوب معلوم بود آنها چه می‌گویند. همه آنها از غزالی طرفداری می‌کردند. یکی از آنها علاءالدین طوسی (متوفای ۸۸۷ قمری) است از علمای بزرگ که البته ایرانی است و در عثمانی زندگی می‌کرد. این کتاب موجود است و الان خوشبختانه چاپ شده است. یکی مصلح‌الدین

خواججه زاده است و دیگری قطب‌الدین راوندی (متوفای ۵۷۳ قمری) است. اینها همه به حمایت از غزالی نوشته‌اند و فلسفه را محکوم کردند و اکنون هم به صورت‌های دیگر این کار می‌شود. خوب، حالا کم‌کم شما متوجه می‌شوید که فیلسوف و فکر فلسفی در جهان اسلام، با چه ماجراهایی روبه‌روست. آن موقع که غزالی آن کتاب را نوشت ابن سینا زنده نبود ولی اگر زنده بود محکوم به اعدام بود. چون غزالی در سه مسئله، حکم به کفر ابن‌سینا داده بود. همینطور فارابی هم باید کشته می‌شد. حالا از این خفیف‌تر، تفسیق است.

تکفیر، تحذیر و تفسیق، نه در جهان اسلام بلکه حتی در سایر ادیان هم بوده است، بگذریم از اینکه اگوستین یک قدیس بود یا آکویناس^۱ مورد حمایت کلیسا بود ولی بسیاری از فلاسفه (جدای از استثنااتی) در جهان مسیحیت، تبعید، شکنجه یا اعدام شدند. همه که آکویناس نبودند، آنها آمدند تثلیث^۲ مسیحیت را توجیه کردند و بالاخره مورد رضایت کلیسا قرار گرفتند و قدیس شدند اما در جهان مسیحیت بسیاری از فلاسفه اعدام شدند و در جهان اسلام هم بسیاری از آنان تبعید، آواره و بیچاره شدند. بنابراین فکر فلسفی در جهان اسلام همواره با این ماجراها روبرو بوده و هم زندگی فلاسفه دچار مشکل بوده و هم اندیشه‌هایشان رسمیت نداشتند و نمی‌توانستند به طور رسمی اظهار وجود کنند. مگر آنکه بطور استثنائی فیلسوفی با درایت‌های خاصی جایگاهی برای خودش پیدا می‌کرد. همانطور که عرض کردم که در جهان مسیحیت یک کسی مثل آکویناس می‌آید. در جهان اسلام هم کسی مثل خواججه نصیر طوسی اینطور بود، البته او هم برهه‌ای از زمان در به در و بیچاره بود. در قلعه‌های اسماعیلیان محبوس بود که آمد و با تدبیرش مشاور «هلاکوخان» شد و خیلی کارهای سیاسی و

1. Aquinas, Saint Thomas (1225-1274)

2. Trinity

علمی انجام داد. البته می‌خواست کار بکنند از این رو با هلاکو همکاری کرد. می‌دانست که باید او را راه ببرد و از او استفاده کند و خیلی کارها کرد. در نزد هلاکو خان بزرگ‌ترین کارهای سیاسی را انجام داد. خلافت بغداد به دست هلاکو خان ساقط شد. سقوط خلافت پانصد ساله بغداد کم‌کاری نیست. آیا هلاکو بدون مشورت خواجه اینکار را کرد؟ آیا سقوط خلافت بغداد به نفع اسلام بود یا به ضررش؟ اینها مسئله است من حالا وارد این بحث نمی‌شوم. در نظر اندیشمندان جهان عرب هیچ اندیشمندی به اندازه خواجه نصیر طوسی بد نیستند. آنها اعتقادشان این است که با مشورت با او بود که خلافت بغداد ساقط شد و خلیفه کشته شد و اسلام به افول رفت. آنها می‌گویند اگر خلافت، ساقط نشده بود اسلام اکنون در جهان چهره دیگری داشت که البته قابل بحث و بررسی است. باید از دید تاریخی و کلامی نگاه کرد. اما بحث من به اندیشه‌های فلسفی برمی‌گردد که فیلسوفان برای ابراز عقاید و افکارشان در هر عصری مشکل داشتند. الان هم همینطور است. علتش هم این است که دیانت، حریمی و خط قرمزی دارد فیلسوف می‌خواهد سؤال طرح کند. بنابراین یک قدری مشکل می‌شود، فیلسوف باید خیلی دست به عصا راه برود تا هم بتواند حرف‌هایش را بزند و هم بتواند از اسلام و از دیانت خودش خارج نشود. اما معجزه اینجاست که فیلسوفان اسلامی واقعاً مسلمان بودند. منتهی فلسفی فکر می‌کردند. می‌خواستند همه چیز را با تعقل بفهمند نه با تقلید نه با جدل کلامی. و چه ضجری در مقابل اهل قشر کشیدند تا بتوانند عقایدشان را بنویسند. خیلی‌ها هم مثل سهروردی در سن سی و هشت سالگی کشته شدند. اگر سهروردی سی سال دیگر هم می‌ماند الان وضع ما غیر از این بود. ابن‌سینا بارها به زندان افتاد. فارابی که غالباً خارج از شهر در مزارع، باغ‌ها و صحراها زندگی می‌کرد جز این اواخر عمرش که چند صباحی در دربار سیف‌الدوله زندگی کرده است. آن هم منصب و مقام قبول نکرد. فقط گفت از

نظر مشورتی به شما مشورت می‌دهم ضمن اینکه مهم‌ترین کتاب‌ها را در سیاست نوشت. این ماجرا در جهان اسلام ابعاد مختلفی هم از نظر سیاسی و هم از نظر فکری دارد. آنهایی که با فکر فلسفی برخورد می‌کنند یکنواخت نیستند. متکلمین فقط با فلاسفه خوب نیستند. متشرعان قشری محض با فلاسفه خوب نیستند. از عجایب روزگار این است که عرفا هم با فلاسفه خوب نیستند. شما کتاب‌ها را می‌بینید شخصی مثل جلال‌الدین مولوی می‌گوید:

«پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود»
منظور او فلاسفه است. کسی مثل شیخ فریدالدین عطار می‌گوید:
«کاف کفر ای جان به حق المعرفه خوشترم آید ز فاء فلسفه»
می‌گوید: «کاف» کفر را بر «فاء» فلسفه ترجیح می‌دهم.
چون که این علم لزج چون ره زند نیش بر مردم آگه زند

مخالفت عارفان و متکلمان

نحوه مخالفت عرفا با فلاسفه و نحوه مخالفت متکلمان و متشرعان با فلاسفه فرق دارد. متشرعان و متکلمان به فلاسفه می‌گویند شما از حد ظاهر خارج شده‌اید باید در حد قبل باقی بمانید. شما دارید حرف‌های بیپوده می‌زنید. از ظاهر فرا می‌روید. چیزهایی می‌گویید که ما نمی‌فهمیم. به عبارت دیگر می‌گویند: شما دارید از آنچه که ظاهر است فرا می‌روید. عرفا می‌گویند: شما در همین حد استدلال مانده‌اید، بالا نمی‌آیید. در این دو سخن خیلی فرق است. عرفا می‌گویند: پای شما در پوست گردوی استدلال گیر کرده است، رها بشوید و با ما بالاتر بیایید خیلی بالاتر هم هست. متکلمان می‌گویند: چرا بالا می‌روید؟ عرفا می‌گویند: چرا پایین می‌مانید؟ هر دو هم درست می‌گفتند. حالا فیلسوف باید با هر دو کنار بیاید. با عرفا بالا برود و با متکلمین و متشرعین منزل کند و پایین بیاید. حالا این

فیلسوف در این وسط باید چکار کند؟ البته نحوه مخالفت عرفا با فلاسفه با نحوه مخالفت متکلمان و متشرعان فرق می‌کند. متشرعان و متکلمان به فلاسفه می‌گویند: شما از حد ظاهر خارج شدید. باید در حدّ نقل باقی بمانید ولی شما حرف‌های بیهوده می‌زنید. شما از آنچه که وظیفه‌تان است فراتر می‌روید. عرفا می‌گویند: شما در حد استدلال مانده‌اید و بالا نمی‌آیید. میان این دو سخن تفاوت است. هر دو هم درست می‌گویند. حالا فیلسوف این وسط باید چه کار کند؟ فیلسوف باید با هر دو کنار بیاید. با عرفا بالا برود و با متشرعین و متکلمین تنزل کند. اگر نتواند این انعطاف را داشته باشد، می‌شکند.

اهمیت تاریخ فلسفه

تاریخ تفکر اسلامی را به نحو دقیق و علمی مطالعه کنید. یک وقت است که ما در تاریخ، فتوحات و وقایع را نگاه می‌کنیم و یک وقت هم هست که جوهر فکری را که پس پشت این وقایع هست نگاه می‌کنیم. اگر شما به سیر اندیشه و تفکر در جهان اسلام یا هر دین دیگری به خصوص اسلام توجه دقیق بکنید، می‌بینید که تمام تاریخ چهارده قرن اسلام، پر از فکر فلسفی، نزاع‌ها و برخوردها است و اکنون هم ما در همان حال هستیم و در آینده هم خواهیم بود. حالا این ماجرا چطور باید حل شود؟ البته راه حل‌هایی هست. بنده وقتی که عرض کردم می‌خواهم تحت عنوان ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام صحبت کنم می‌خواستم توجه بدهم که تاریخ، فقط ظواهر نیست بلکه تاریخ در حقیقت، تاریخ اندیشه است. ما تاریخ وقایع را می‌بینیم ولی پس پشت این وقایع، اندیشه‌ای نهفته است. آن اندیشه‌ها را باید دید. در حقیقت تاریخ، تاریخ اندیشه است نه تاریخ فتوحات و جنگ‌ها. فلسفه هم تاریخ فلسفه است. این نظر را بعضی گفته‌اند: اصلاً خود فلسفه به یک معنی تاریخ فلسفه است. فلسفه را هم باید در تاریخش دید. اگر یک کسی فلسفه

را بدون تاریخش بخواند در حقیقت انس درستی با فلسفه پیدا نکرده است یا اینکه می‌بینیم یک کسی می‌آید و یک کتاب فلسفه می‌خواند و فیلسوف می‌شود. به طور تقلیدی یاد می‌گیرد و چیزهایی هم می‌گوید. اما باید بداند که این فکر، چرا اینجا مطرح شده و تاریخچه‌اش چه بوده است. این اندیشه چه نشیب و فرازهایی را طی کرده تا به این صورت درآمده است، آن وقت او فیلسوف است و می‌تواند ارزش این فکر را بفهمد. اگر کسی *اسفار اربعه* ملاصدرا را به تنهایی بخواند، نمی‌گویم آسان است، کار مهمی انجام داده اما باید بداند که این *اسفار* چرا به وجود آمده است؟ چرا ملاصدرا به «حرکت جوهری» رسیده است؟ او باید تاریخ اندیشه را بداند و مادامی که نداند فیلسوف خوبی نیست. در حقیقت اصلاً فیلسوف نیست بلکه «فلسفه‌دان» است. اگر تاریخ را به درستی و نشیب و فراز فکر را در تطور تاریخی خودش نداند در حقیقت نمی‌داند جایگاه فکر کجاست.

در غرب این موضوع بیشتر مورد توجه است. غربی‌ها به تاریخ فلسفه خیلی اهمیت می‌دهند. می‌دانند وقتی که کانت به مقولات، قائل می‌شود چرا از نومن^۱ و فنومن^۲ صحبت می‌کند؟ بیهوده که این سخنان را نگفته است. مشکل داشته که این حرف‌ها را مطرح کرده است. به قول خودش با ضربه «هیوم»^۳ از خواب جزمیت بیدار شد. اگر آن ضربه هیوم نبود، خودش می‌گوید از خواب جزمیت بیدار نمی‌شدم. و در نتیجه اکنون فلسفه کانت نداشتیم. من نمی‌گویم خوب است یا بد. این بحث دیگری است. اما آنهایی که می‌خواهند فلسفه بخوانند باید بدانند که چطور شد که کانت این حرف‌ها را مطرح کرد یا ملاصدرا در برابر چه مشکلی از حرکت جوهری صحبت می‌کند؟ این آگاهی، نیازمند تاریخ است. تاریخ هم شرح حال زندگی نیست کجا متولد شد؟ چند سال زندگی کرد؟ و چند تا زن گرفت؟

1. Noumenon

2. Phenomenon

3. Hume, David (1711-1776)

چطور غذا می‌خورد؟ صرفاً تاریخ نیست. باید تاریخ اندیشه را دید و این اندیشه چه تحولاتی داشته است. این است که ما باید به ماجرای فکر فلسفی توجه کنیم. البته اسم کتاب بنده هم ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام است. من نمی‌گویم که در کتابم تمام ماجراها را آورده‌ام ولی کوشش کردم در این سه مجلد این ماجراها و برخوردها را نشان دهم و این برخوردها خیلی پربرکت بوده است. اگر این برخوردها نبوده نمی‌دانم که ما حالا چه داشتیم؟ اگر قرن سوم و چهارم نبود در قرن پنجم ابن‌سینا پیدا نمی‌شد. ابن‌سینا نتیجه آن برخوردهای فکری است که بین متکلمین و امثال ابوالحسن عامری پیدا شد. اگر برخوردهای ابن‌سینا و مخالفینش نبود، ملاصدرا پیدا نمی‌شد. «حرکت جوهری» پیدا نمی‌شد. برخورد فکری، در همه جا به خصوص در فلسفه زاینده است. اگر متکلمان همین سماجت‌ها و مخالفت‌ها را نمی‌کردند فیلسوف‌های ما مقلد باقی می‌ماندند. ولی فلسفه ما و فیلسوفان ما مقلد نیستند. مشکلاتی که ابن‌سینا داشت یک هزارم آن را ارسطو نداشت. ارسطو مشکلاتی از نوعی دیگر داشت. ارسطو هم اگر مشکلات نداشت ارسطو نمی‌شد. اما مشکلات ارسطو چیز دیگری بود و مشکلات ابن‌سینا چیز دیگر. بنابراین ابن‌سینا سعی می‌کند مشکلات خودش را حل کند. ارسطو هم همینطور. به همین جهت ابن‌سینا، واقعاً ارسطو نیست. ابن‌سینا، ابن‌سیناست و ارسطو هم ارسطو است. حالا گاهی شباهت‌هایی در فکرشان هست ولی آنچه که او می‌گوید فکر خودش است. کار خودش و مشکلات خودش است. هر فیلسوفی همینطور است.

بدون مشکل که فلسفه پیدا نمی‌شود فیلسوف می‌خواهد مشکل فکری را حل کند که حالا در این شرایط چه کار باید کرد؟ این است که بزرگانی در مشرق جهان اسلام پیدا شدند مثل فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و در غرب جهان اسلام مثل ابن‌رشد، ابن‌طفیل و ابن‌باجه آنها هم همین مشکلات را داشتند و

انصافاً مردان بزرگ تاریخ اندیشه هستند و به فرهنگ اسلامی خیلی خدمت کردند. وقتی من از اسلام صحبت می‌کنم منظورم فرهنگ اسلامی است. اسلام با فرهنگ اسلامی دو مقوله است. اینها خیلی به گردن فرهنگ اسلامی حق دارند. اسلام هم به گردن اینها حق دارد. اینها در افق اسلام و قرآن فکر کردند و سخنان فراوانی گفتند که فرهنگ اسلامی بارور شد. اگر شما اندیشه‌های ابن‌سینا را از فرهنگ اسلامی بیرون بکشید، من نمی‌دانم که چه باقی خواهد ماند؟ حداقل من دانم در تمام شئون فرهنگ اسلامی فکر ابن‌سینا اثر دارد. از «صرف» گرفته تا «نحو» و علوم بلاغت، بدیع، منطوق، کلام و فلسفه تا حتی فقه و اصول. منتهی یک دید ظریفی می‌خواهد تا اینها را نشان بدهد. کسانی هستند که اگر بخواهند می‌توانند نشان بدهند. آن وقت معلوم می‌شود که یک آدم چقدر می‌تواند در یک فرهنگ، اثر داشته باشد. بعد معلوم می‌شود که چقدر عظمت دارد. ما گاهی وقت‌ها همینطوری می‌گوییم که بزرگ است اما باید آثار این عظمت را هم دید. به هر صورت اگر کسی بخواهد به صورت عمیق با یک فرهنگی آشنا شود مثل فرهنگ غنی و پر بار اسلام که انصافاً فرهنگ اسلام بسیار غنی است. - البته از روی تحقیق عرض می‌کنم نه از روی تعصب - بسیار مطالب بکر و دست نخورده دارد که سراغش نرفتند. برای اینکه تاریخ اندیشه اسلامی، خوب مورد مطالعه قرار نگرفته است. اصلاً ما تاریخ را خوب ننوشتیم چه رسد به تاریخ اندیشه.

اگر به تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی دقت شود آن گوشه و کنارها خیلی حرف‌های عجیب و غریب هست. بعضی از همین متکلمین که در برابر فلسفه هستند خیلی حرف‌های عجیب، خیلی شنیدنی و خواندنی و جالب توجه دارند. کسی به سراغ اینها نرفته است. سطحی نگاه شده و جای این هست که ما دوباره به این سنت بازگردیم - رسالت نسل جوان ما این است که از نو نگاه بکنند و ببینند که چه مطالب عمیقی در خلال متون اسلامی که در گوشه و کنار این کتابخانه‌ها

هست، وجود دارد که می‌توان آنها را احیا کرد و با زبان روز درباره‌اش صحبت کرد. این کار نسل جوان است. - انشاء الله - اگر نسل جوان بیدار شود و به سنت خودش برگردد. مادامی که نسل جوان ما به سنت خود برنگردد، بی‌هویت باقی خواهد ماند. منظور از هویت، هویت فرهنگی است. هر چه انسان نبوغ داشته باشد و علامه باشد و از غرب و عالم بیگانه باشد اگر از سنت خود بیگانه باشد، بی‌هویت است. یک مقلد بیشتر نیست. یعنی یک چیزی را به طور تقلیدی از خارج گرفته است. اما اگر هویت فرهنگی و سنت فرهنگی خود را بشناسد و بعد با فرهنگ و سنت بیگانه برخورد بکند، بسیار عمیق و والا خواهد بود و چه بسا حرف‌هایی را خواهد داشت که آن وقت آنها از او بشنوند. یعنی از دید خودش به فرهنگ بیگانه نگاه می‌کند و بعد می‌تواند حرف‌های خیلی جالبی بزند اما اگر فرهنگ خودش را نداشته باشد هر چه بگوید مقلد آنهاست. آنها به او یاد داده‌اند حرف‌های آنها را بخواند و به خود آنها تحویل دهد که برای آنها جالب نیست اما اگر بتواند بر اساس فرهنگ خودش حرف‌های آنها را استخراج کند و یک وحدتی انجام دهد آنگاه سخن تازه خواهد داشت که آن وقت آنها باید شنونده بشوند و این وظیفه نسل جوان و نسل متفکر ماست که نسل جوان را با سنت ما آشنا کند.

ما باید به گونه‌ای سنت خودمان را مطرح کنیم که نسل جوان، فرار نکنند. اگر سنت ما درست مطرح شود و نسل جوان آن را بیاموزد آن وقت می‌داند که چه چیزی تازه است و چه چیزی کهنه است. کسی که گذشته خودش را نداند اصلاً حق ندارد از تازه بودن دنیای جدید حرف بزند مگر به طور تقلیدی. وقتی که می‌گوید دنیای امروزی تازه است، بر چه اساسی می‌گوید تازه است؟ اگر بیرسم چرا تازه است؟ جوابی ندارد. چون چیزی از گذشته نمی‌داند. چه بسا چیزی که تازه می‌نماید، تازه نباشد و چه بسا بعضی چیزها که کهنه می‌نماید، تازه باشد. این وظیفه متفکران ماست که نسل جدید را به درستی با فرهنگ گذشته ما با افکار

متفکران گذشته و با اندیشه‌های والا و متعالی گذشتگان آشنا کنند تا نسل جوان ما بتواند در این دنیای پر آشوب کنونی، موضع خودش را پیدا کند و بفهمد که کجا نشسته و بفهمد که کیست و دارد چه چیزی می‌گوید؟ و اگر این را آشنایی نداشته باشد نمی‌داند کیست و چه می‌گوید. طوطی‌وار چیزی را از غرب می‌آموزد و بازگو می‌کنند خودش هم نمی‌داند کیست؟ امیدوارم نسل جوان ما با فرهنگ گذشته ما و تاریخ فرهنگی پرافتخار ما آشنا شود تا بتواند در مواجهه با فرهنگ جدید، درست برخورد کند. منظور از مواجهه، همان برخورد درست و منطقی است. دعوا و جنگ که منظور نیست، برخورد منطقی مورد نظر است و اگر این کار بشود فوائد بسیاری دارد.

پرسش و پاسخ

چه رابطه‌ای بین فکر فلسفی و فکر دینی است؟

شما سؤال بسیار مهمی را مطرح کردید. درست است که فکر دینی تسلیم شدن است ولی فکر دینی می‌تواند معقول باشد و حتماً هم اینطور است. اصلاً دین از عالم بالا و از مکنن غیب آمده و از عالم عقل عبور کرده است، پس معقول است و به نحو معقول بیان شده است. بنابراین فیلسوف که عقلانی و استدلالی فکر می‌کند می‌تواند در یرتو تعقل عمیق، برداشت عمیق‌تر و عقلانی‌تر از دیانت داشته باشد و اگر کسی فیلسوف نباشد برداشت او برداشت عامیانه و سطحی است مگر اینکه از طریق قلب، عقل را جبران کند. کسی ممکن است از راه صفای قلب حتی از عقل بالاتر رود مثل عرفا. اما اگر در حد عامیانه باقی بماند در نتیجه از دیانت برداشت عامیانه دارد. فیلسوف از دین اساساً برداشت معقولانه دارد. بنابراین برداشت فیلسوف بالاتر است.

«عقلانی‌تر» چه معنایی دارد؟ ما فلسفه‌های مختلفی داریم. که در هر یک از آنها

عقلانیت مطرح می‌شود. می‌شود تمایز هر کدام را مشخص کرد؟

این مسئله دیگری است که از سؤال شما در می‌آید که عقل چه عقلی است؟ آیا عقلی ارسطویی است؟ عقل ریاضی است؟ عقل مورد نظر ویتگنشتاین^۱ است؟ خوب این متفکران خود را عاقل می‌دانند و فیلسوف اند. ولی در پاسخ به این سؤال باید گفت که ما اگر بخواهیم از بین عقلانیت‌ها یک عقلانیت درست پیدا کنیم باز باید به کجا پناه ببریم؟ باز هم دو مرتبه باید به عقل پناه ببریم. بنابراین این عقل است که با خودش در جنگ و تعارض است یعنی یک نوع دیالکتیکی در

1. Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)

عقل است. درست است که عقل انشعاب‌های مختلف پیدا می‌کند اما باز هم برای اینکه عقل سره را از ناسره و درست را از نادرست و رحمانی را از شیطانی بازشناسیم باز هم باید به خود عقل مراجعه کنیم و این دو مرتبه یک نوع تفلسف و فلسفه است. بنابراین فلسفه همچنان سر جای خودش هست و همچنان باید تفلسف و تعقل کرد و دوباره ما مفزوی نداریم، و نمی‌توانیم با عقل قهر بکنیم هر چه هم اذیت‌کند باید باز به خود عقل پناه ببریم. خودش حجت خودش است و چیز دیگری نمی‌تواند برای عقل تکلیف معین کند. باز باید عقل تصدیق‌کنند مادامی که عقل تصدیق نکند هیچ کاری نمی‌توان کرد.

پس در واقع فیلسوف دینی اول ایمان می‌آورد بعد با آن عقلش، ایمانش را برای خود به نحوی عقلانی می‌کند.

بله، آن وقت هم که ایمان می‌آورد، چطور ایمان می‌آورد؟ بدون عقلانیت یا با عقلانیت؟ آن وقت هم که می‌خواهد بپذیرد باز هم از روی عقل می‌پذیرد نه از روی بی‌عقلی. البته وقتی که پذیرفت با آن کنار می‌آید یعنی عقلش با دینش تفاهم می‌کند. اما همان وقت که می‌خواهد بپذیرد باید با عقل بپذیرد.

با توجه به بحث جنابعالی من خودم اینطور استنباط می‌کنم که وقتی فکر فلسفی یا فلسفیدن می‌خواهد به حوزه دین وارد شود دو اتفاق مهم در تاریخ افتاده است: یا کسی مثل توماس آکویناس سعی می‌کند فلسفه ارسطویی را وارد دین مسیحیت کند و سبب نابودی مسیحیت می‌شود یا کسی مثل غزالی جلوی این علوم را می‌گیرد و سبب نابودی فلسفه می‌شود. این نکته را اگر ما به عنوان پایه فرض بگیریم، من می‌خواهم وارد حوزه‌های شوم که طرح این سؤال را وسیع‌تر بکنم: آن هم کاری است که کسی مثل هگل^۱ با فلسفه غرب می‌کند. با توجه به تفکیکی که بین شریعت و دین قابل می‌شود مجموعه فلسفی هگل به اعتقاد بسیاری از منتقدین او، یک منظومه کاملاً

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

دینی است یعنی جوهرهٔ مسیحیت را در فخیم‌ترین نوع عقلانیت وارد کرده است. من تأکید می‌کنم که دوستان فکر نکنید این عقل است که عرفانی باشد. این کاملاً یک منظومه عقلانی است که وارد جوهر مسیحیت شده بنابراین من می‌خواهم از مجموعه اینها این سؤال را طرح کنم که به نظر جنابعالی فکر فلسفی به شریعت تعرض می‌کند یا به ذات دین؟ چون استنباط من این است که عرفا به این مشکل برخوردند و متوجه شدند که باید از فلاسفه هم جلو بروند. به این دلیل که احساس کردند فلاسفه دارند به حوزه شریعت تعرض می‌کنند و نه به حوزهٔ ذات دین. ذات دین قابل تعرض نیست مثلاً وقتی کسی مثل مولانا می‌فرماید:

لنگ و لونگ و خفته شکل و بی‌ادب سوی حق می‌غیژ و او را می‌طلب
دوست دارد، دوست این آشفته‌گی کوشش بیهوده به از خفتگی

در واقع می‌گوید اصلاً کانون توجه را تو جدای از شریعت در نظر بگیر. تو می‌توانی به طرف ذات دین بروی. سؤال من این است که آیا ذات دین می‌تواند با فلسفه در تناقض باشد یا نه؟

بله محور این بحث همین سؤال مهم شماس است. عرض کنم که اینکه فرمودید «فلاسفه با شریعت ناسازگارند»، اینطور نیست. شریعت چون علم عملی است، و به عمل مربوط است، بنابراین همان وظایف و تکالیف است. فلسفه خیلی مزاحم شریعت نیست و با شریعت تضادی ندارد. فلسفه اتفاقاً اگر تعارضی داشته باشد با همان اصول عقاید و اصل دین است. فیلسوفان اصلاً با مسایل فقهی سر و کاری ندارند. شما نماز را دو رکعت بخوان، یا سه رکعت و یا روزه را آن طور بگیر، اصلاً بحث فلسفی نیست. بنابراین شریعت اصلاً با فلسفه تعارضی ندارد، فلسفه اگر تعارض داشته باشد با همان اصول عقاید و همان جاهای اساسی دیانت تعارض دارد. جای این وسواس همچنان باقی است که آنجا هم باز چه کار می‌کنیم؟ آیا عقل را کنار بگذاریم و تسلیم باشیم؟ این یک نوع فکر است. یا سعی کنیم آن را

عقلانی کنیم، همانطور که خود شما به درستی اشاره کردید هگل با اینکه ظاهراً یک آدم دینی نیست، فخیم‌ترین فکر دینی را ابراز کرده است. اصلاً تز^۱ و آنتی‌تز^۲ و سنتز^۳ هگل در واقع یک نوع تثلیث مسیحیت است، از تثلیث گرفته شد، می‌خواسته به تثلیث اعتبار دهد. اکثر فلاسفه بزرگ اروپایی رگ و ریشه مسیحی دارند. کانت با اینکه به یک معنی خیلی در واقع به دیانت ضربه زد، یک مسیحی تمام عیار است به قول خودش می‌خواهد عقل نظری را خلع سلاح کند و نقد عقل محض نوشت برای اینکه جایی برای دیانت و ایمان باز شود. اکثراً مسیحیت در اعماق وجود اینها رسوخ دارد مگر استثنایی مثل راسل^۴ که البته پیش از اینکه فیلسوف باشد ریاضی‌دان است. البته همینطور است که می‌فرمایید ولی سرانجام جای این بحث به نظر ما همچنان باز است، ما در این کتاب همین را می‌خواهیم بگوئیم که بالاخره عقل فلسفی می‌تواند با دیانت کنار بیاید. بعضی‌ها هم می‌گویند که نمی‌تواند. برای اینکه عقل را فضول می‌دانند و می‌گویند او «چرا» می‌کند و او را متکبر می‌دانند و می‌گویند تسلیم نیست و همانطور که عرض کردم دیانت تسلیم می‌خواهد. ولی بنده در همین کتاب یکجا هم بحث کرده‌ام که متواضع‌ترین موجود خداوند عقل است. برخلاف آنها که فکر می‌کنند عقل متکبر است. هیچ موجودی به اندازه عقل متواضع نیست و در روایات ما هم این مطلب آمده است. عقل وقتی که فهمید، سر تسلیم فرود می‌آورد، لجاجت نمی‌کند. لجاجت برای عقل نیست برای خواسته‌ها، اراده‌ها و شهوات آدمی است. عقل خالص نباید با خواسته‌های نفسانی آدمی در هم آمیخته شود. عقل همیشه در برابر واقعیت تسلیم است بنابراین متواضع است و چون متواضع است در مقابل حقایق دین

1. Thesis

2. Antithesis

3. Synthesis

4. Russell, Bertrand Arthur William (1827-1970)

تسلیم است و به نظر ما می‌شود کنار آمد.

اگر ما این شریعت را اینگونه تعبیر کنیم که رویکرد قشری دین را شریعت بنامیم، بنابراین اگر سراغ فلسفه و ذات دین برویم، به نظر شما می‌شود اینها را باز به نوعی به همدیگر نزدیک کرد. به قول مولوی حالا یک منظر باوری داریم حداقل حالا دیگر اضطراب یک دیوار خیلی ضخیم نیست نازک‌تر شده و حالا منظرها متفاوت شده مولانا می‌فرماید:

از نظرها هست ای مغز وجود اختلاف گبیر و ترسا و یهود

این منظر باوری امروز در فلسفه غرب هم وجود دارد ولی این دیوار منظر باوری به نظرم خیلی نازک‌تر می‌شود تا آن زمانی که ما فلسفه را بخواهیم به حوزه شریعت نزدیک کنیم. به نظر شما حداقل اگر این تناقض با ذات دین داشته باشد این دیوار نازک‌تر نشده است؟

می‌خواهم عرض بکنم شما اصلاً شریعت را مطرح نکنید. شریعت اصلاً با فلسفه تناقضی ندارد. اصلاً بحث شریعت بحث فلسفی نیست. بحث شریعت بحث زندگی روزمره است که شما در زندگی چطور بیع انجام بده، چطور اجاره انجام بده، چطور معامله کن و چطور نماز بخوان. اصلاً فلسفه کاری با شریعت ندارد. فلسفه کوچک‌ترین مزاحمتی با شریعت ندارد و شریعت هم کوچک‌ترین مزاحمتی با فلسفه ندارد. اصلاً این بحث را کنار بگذاریم به همین جهت اگر قرار باشد تزامنی باشد، مواجهه فلسفه با اصل دیانت است. با اصول عقاید یا کنار می‌آید یا در برابر آن می‌ایستد.

یعنی به نظر شما این دیوار ضخیم‌تر است؟

اصلاً فلسفه با شریعت هیچ نزاعی ندارد. اصلاً شریعت بحث فلسفی نیست.

پس چرا ما در تاریخ فلسفه غرب جدال فلاسفه را با کلیساها داریم؟

کلیسا با اسلام فرق دارد، کلیسا اصلاً شریعت ندارد. آنچه که در غرب اتفاق

افتاد با آنچه در اسلام اتفاق افتاد کاملاً متفاوت است.

من منظورم کانت است. او می‌گوید: مسیح یک چیز دیگری است که من چیزی از مسیح را استنباط کردم و آدمم دستگاهی را درست کردم.

خوب همان اصول دین را می‌گوید نه شریعت را. کانت می‌گوید: «من می‌خواهم جایی برای دیانت و ایمان باز شود.»^۱ دیانت یعنی همان اصول عقاید مسیحیت نه شریعت. مسیحیت اصلاً شریعت ندارند. آنها به یک معنی خاص، اخلاق دارند. در اسلام هم درگیری فلاسفه با اصول عقاید است نه با فقها. فقها هم اگر گاهی با فلاسفه مخالفت کردند از جهت متکلم بودن است نه از جهت فقیه بودن. فقیه اصلاً دعوی با فلسفه ندارد. فقه می‌گوید: نمازت را اینطور بخوان. فیلسوف می‌گوید: هر طور می‌خواهی بخوان. اصلاً بحث فلسفی نیست. فلسفه از «وجود» صحبت می‌کند از اصول اساسی بحث می‌کند نه اینکه نماز دو رکعت است یا سه رکعت.

الان ما با هیدگری طرف هستیم که باز منظومه بسیار فلسفی‌ای را به ذات دین ربط داد و بجای آن خدایی که منبع مشترک تمام ادیان است، «هستی» را گذاشت یعنی در زیرین‌ترین لایه فلسفه خودش، در تحلیل وجودی، «هستی» را گذاشت. من از این رو دارم این سؤال را می‌کنم زیرا رویکردم به هیدگر است یعنی بحثم این است که اوج فلسفه با اوج ذات دین تناقضی ندارد. البته حالا شاید من این کلمه شریعت را به کار بردم بحث وارد حوزه شریعت شد برای همین من کلیسا را نام می‌برم که یک کم بحث برگردد به دستگاهی که خودش را منتسب به ذات دین می‌کند ولی هیچ ربطی به ذات دین ندارد. از دیدگاه کانت و از دیدگاه هیدگر هم به همین ترتیب یعنی جدال بر سر تصاویر شده نه بر سر حقیقت. هیدگر یک تصویری می‌دهد ممکن است دین هم یک

۱. پس من باید دانستن را از میان بردارم، تا برای ایمان جا باز کنم. (سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۳۹)

تصویر دیگر بدهد. بنابراین به نظر من هیدگر نشان داد دیوار خیلی نازک‌تر می‌شود. اولاً این بیانی که شما گفتید کار هیدگر نبود کار فلاسفه ماست. ابن‌سینا بود که «وجود» را به جای خدا گذاشت. اسلام از خدا صحبت کرد: «الله نور السموات»^۱ گفت: خدا نور است یا خالق است: خالق السموات. ابن‌سینا از «وجود» صحبت کرد. سهروردی دوباره از نور صحبت کرد. ملاصدرا از «وجود» صحبت می‌کند، و اصالت وجود را مطرح می‌کند. اتفاقاً حکمای ما این کار را کردند. حالا این کار به قول شما دیوار را ضخیم‌تر کرد یا ظریف‌تر این قابل بحث است. به یک منظر، دیوار را برداشتند، به یک معنی دیوار ضخیمی گذاشتند. وجودی که هیدگر از آن بحث می‌کند فرق می‌کند. اختلاف تفسیری با دیگران در وجود دارد. وجودی که هیدگر می‌گوید غیر از وجودی است که ابن‌سینا می‌گوید. باز اختلاف در تفسیر وجود است و در واقع هیدگر یک فیلسوف دینی به یک معنی نیست چون از خدا کم صحبت کرده یا اصلاً صحبت نکرده است. یکی دوبار به حسب مورد اسم خدا را برده است آن هم نه خدا به این معنی بلکه صرفاً یک خدایی. فلسفه هیدگر ظاهراً دینی است از این رو متألهان و متکلمان مسیحی به زودی متوجه شدند که فلسفه هیدگر خیلی به دردشان می‌خورد و می‌توانند از فلسفه هیدگر به نفع مسیحیت استفاده کنند و استفاده هم کردند اما فلسفه خود هیدگر دینی به یک معنا نیست چون در فلسفه‌اش مطلقاً از دین و خدا صحبت نمی‌کند. یکی دو بار اسم خدا را برده آن هم در مصاحبه با مجله اشینگل گفته است: شاید یک خدایی ما را ساخته است. اما این کار که شما فرمودید حکمای ما پیش از هیدگر کردند.

در باره اسطوره قبل از سقراط هم جنابعالی اشاره فرمودید. ظاهراً قبل از سقراط تفکر فلسفی وجود نداشت و اسطوره بوده است، منظور حضرت عالی چیست؟ این فاصله‌ای که ایجاد شده چرا فلسفه نبوده و فلاسفه هم نظرشان بر اسطوره بوده

است؟ چرا؟ آیا این زاینده عوامل جغرافیایی یا اوضاع و احوال و سایر مسایل ممکن است باشد؟

این را چندگونه می‌شود تفسیر کرد. اگر بخواهیم یک قدری پوزیتیویستی تفسیر کنیم و تطور تاریخی را در نظر بگیریم و بگوییم که بشر آن موقع ابتدایی تر بود بنابراین طبیعتاً تعقل کمتری داشته است. این یک گونه تفسیری است که غالباً صورت می‌گیرد. اگر بخواهیم به نحو عمیق‌تر و هیدگری تفسیر کنیم باید بگوییم حوالت تاریخی است. «وجود» جلوه‌های مختلفی دارد، وجود آن موقع به زبان اسطوره خود را ظاهر کرد و یک موقع به زبان فلسفه خود را ظاهر می‌کند. باز خود وجود است که دارد ظاهر می‌شود و حوالت تاریخی است، این بستگی دارد که شما تاریخ را با چه موضعی تفسیر کنید. به اصطلاح تاریخ‌گرا^۱ باشید و اصالت تاریخ را ببینید یا به گونه‌ای دیگر فکر کنید. غالباً می‌گویند: آن دوران ابتدایی بوده و زبان اسطوره در واقع ابتدایی‌تر از زبان فلسفه است. اینهایی که یک قدری ابتدایی‌تر فکر می‌کنند و تاریخ را از منظر تحول و تکامل می‌بینند در واقع تاریخ را خطی می‌بینند. آنهایی که تاریخ را خطی نمی‌بینند، می‌گویند: حوالت تاریخی است. آن هم زبان وجود است ولی به یک زبان دیگر.

فرمودید فکر فلسفی را همین حوادثی که در جامعه انسانی اتفاق می‌افتد به وجود می‌آورد. از طرف دیگر اشاره کردید که پشت این وقایع، فلسفه‌ای است. آیا یک حالت پارادوکسی پیدا نمی‌کند؟

بله! هم پارادوکس^۲ است و هم می‌شود رفع پارادوکس کرد، اولاً من متقابلاً می‌توانم از شما سؤال کنم که فکر فلسفی از وقایع زاینده می‌شود یا وقایع از فکر فلسفی؟

مثل مرغ و تخم مرغ؟

بسیار خوب، هر دو در هم تأثیر دارند. اول فکر است یا اول عمل؟ وقایع، عمل‌اند و نتیجه عمل‌اند؟ یا هر دو با هم است؟ این همان پارادوکس می‌شود. ما باید به گونه‌ای از آن خارج شویم. هر دو هستند هم فکر است هم عمل. عمل موجب فکر می‌شود و فکر موجب عمل و این همینطور سیر تصاعدی دارد. هم وقایع ایجاد فکر می‌کنند و هم فکر موجب ایجاد وقایع می‌شود. همان مثال مرغ و تخم مرغ می‌شود. به نظر شما کدام است؟ عمل، عمل انسانی است نه اتفاقات جبری. اگر اتفاقات جبری باشد پس اول فکر بود. این فکر بود که آن حادثه جبری را مورد توجه قرار داد نه عمل. عمل، عمل انسانی است. آیا انسان اول فکر کرد و عمل کرد یا اول یک عمل احمقانه کرد و بعد فکر کرد؟ کدام است؟ این جواب معینی ندارد و پاسخش خیلی مشکل است.

رابطه عرفان و فلسفه*

مسلم است که عرفان رشته‌ای از معرفت است که با یک تعریف و موضوع از سایر رشته‌های معرفت جدا می‌شود همینطور فلسفه یعنی معارف بشری از هم ممتاز هستند. ما علوم مختلف داریم که هر کدام رشته‌ای از معارف انسانی را تشکیل می‌دهند. اختلاف علوم هم یک اختلاف واقعی است. طبیعی است که فیزیک غیر از شیمی است. ریاضیات غیر از جغرافیا است. همینطور عرفان غیر از فلسفه است. فلسفه هم غیر از عرفان است. حالا اینکه اختلاف علوم به حیث موضوع خودش قابل بحث است. چرا علوم با هم اختلاف دارند؟ خوب همه دانش‌اند، همه معرفت‌اند. اینها را چه چیزی از هم جدا می‌کند؟ این خودش یک بحث پرماجرایی است که خوب ما حالا وارد این بحث نمی‌شویم.

اختلاف علوم

دانشمندان قدیم اختلاف علوم را به اختلاف «موضوع» می‌دانستند و می‌گفتند: هر علمی با علم دیگر از این جهت مختلف است که موضوعش با دیگر علوم متفاوت است. فرض بفرمایید موضوع ریاضیات عدد است یا مقدار است یا موضوع علم فیزیک، جسم است از آن جهت که در حرکت است یا موضوع جامعه‌شناسی،

*. این سخنرانی در تاریخ ۱۳۷۹/۱۲/۴ ایراد شده است.

جامعه است مثلاً موضوع روان‌شناسی، روان است خوب روان غیر از جامعه است. جامعه غیر از جسم است. جسم غیر از عدد است. چون موضوعات مختلف است، پس علوم هم مختلف است این یک نظریه‌ای بوده که سال‌ها مطرح بوده و علمای گذشته قبول داشتند. امروزه خیلی روی این موضوع تکیه نمی‌کنند.

البته بعضی‌ها هم در گذشته معتقد بودند که اختلاف علوم به اختلاف «غرض» است نه به اختلاف «موضوع». بستگی به این دارد که غرض شما از هر علمی چه باشد. علوم به اختلاف غرض‌ها متفاوت می‌شوند. انسان از هر علمی یک مقصدی یا یک فرضی دارد و چون این غرض غیر از غرض دیگر است پس این علم غیر از علم دیگر است. این هم یک نظریه بوده است. ولی امروزه، دنیا بیشتر بر یک معیار دیگری تأکید می‌کند که با اختلاف «موضوع» و اختلاف «غرض» تفاوت دارد. امروز می‌گویند که اختلاف علوم از طریق اختلاف «متد»^۱ است و روشن است هر علمی با علم دیگر از این جهت متفاوت است که روشش غیر از روشی است که در علم دیگر به کار رفته است. خوب همه اینها وجوهی دارد که قابل بحث است که آیا واقعاً اختلاف «موضوع» اساسی است یا اختلاف «غرض» اساسی است یا اختلاف «متد» روش «اساسی است»؟

همه اینها وجهی از صحت دارد. حالا هر کدام از اینها را که معیار اختلاف بدانیم عرفان غیر از فلسفه است و فلسفه هم غیر از عرفان است. هم موضوع عرفان غیر از موضوع فلسفه است هم غرض از عرفان غیر از غرض از فلسفه است و هم روشی که در عرفان است با روشی که در فلسفه هست متفاوت است. روش فیلسوف غیر از روشی است که یک عارف به کار می‌برد. بنابراین دو نوع علم‌اند. حالا اگر آنها را علم بگوییم. علم که می‌گوییم به معنای عام کلمه است چون الان علم به معنای جدید کلمه نه عرفان، علم است نه فلسفه اما به معنای عام کلمه

علم‌اند، یک نوع معرفت‌اند، یک نوع شناختی از هستی‌اند اما علم تجربی به معنی جدید کلمه نیستند، حسی و تجربی نیستند.

ملاک اختلاف عرفان و فلسفه

حالا اگر عرفان و فلسفه اختلاف دارند، بد نیست ببینیم چطور موضوع عرفان از موضوع فلسفه جداست؟ اتفاقاً این کمتر بحث شده است. موضوع فلسفه را شاید خیلی‌ها بدانند که چیست حداقل کسانی که اهل فلسفه هستند و با مسایل فلسفی سر و کار دارند، می‌دانند که موضوع فلسفه چیست. البته با اختلافی هم که در اینجا هست. قداما موضوع فلسفه را «هستی» می‌دانستند و هستی‌شناسی در زمره مسایل فلسفه است. وجود یا هستی را موضوع می‌دانستند اما خوب با تعدد نحله‌های فلسفی، دیگر این تعریف هم زیر سؤال رفت و الان دو نحله فلسفی یک تعریف خاصی دارد و یک موضوع خاصی را مطرح می‌کند اما من کمتر شنیده‌ام کسی درباره موضوع علم عرفان صحبت بکند که خوب حالا موضوع علم عرفان چیست؟ عرفان درباره چه صحبت می‌کند؟ فلسفه درباره هستی به معنی عام کلمه صحبت می‌کند و می‌کوشد که هستی را بشناسد. عرفا گفته‌اند: موضوع علم عرفان، «حقیقت حق تبارک و تعالی» است. به عبارت دیگر «خداوند» است، «حق» است. اما چگونه عارف «حق» را می‌شناسد؟ فیلسوف وقتی که از هستی صحبت می‌کند، مسئله درست می‌کند با تقسیماتی که در هستی انجام می‌دهد با تلاشی که می‌کند یک نوع هستی‌شناسی را برای خودش سامان می‌دهد. عارف به جلوه‌های حق توجه می‌کند. موضوع علمش حق تبارک و تعالی با تجلیات او است. عارف در واقع از نظر موضوع با حق و جلوات و تجلیات حق سر و کار دارد.

از نظر «روش» هم فرق دارد. روش فیلسوف، روش عقلانی است و علما روششان روش تجربی است. فیلسوف با عقل استدلالی تلاش می‌کند. عارف

چندان اهل استدلال نیست و یا اگر هم اهل استدلال است آن را اصل قرار نمی‌دهد. اگر چه گاهی عرفا هم استدلال می‌کنند اما برایشان اصل نیست. اصل، نوعی مشاهده و مکاشفه است که این مشاهده و مکاشفه البته قلبی است و با چشم نیست و طریق دسترسی به این مکاشفه هم نوعی تصفیه و تهذیب و تزکیه نفس است یعنی زدودن غبارها از روی قلب. اینها معتقدند که قلب آدمی همانند یک آینه است که حقایق را منعکس می‌کند جز اینکه روی این آینه را غبار خواسته‌های نفسانی گرفته است. حبّ جاه و مقام، لذّت، شهوت و مسایل زندگی همگی در زندگی روزمره جریان دارند. اینها به صورت غبار روی آن آینه را گرفته و عارف می‌کوشد که این غبارها را بزدايد. وقتی که زدوده شد این آینه شفاف می‌شود و حقیقت در آن منعکس می‌شود تو گویی که می‌بیند.

تمثیل مولوی*

مولانا یک مثالی دارد. مطلب این است که می‌خواهم بگویم: برای فرق بین یک فیلسوفی که از راه استدلال و عارف که از طریق شهود قلبی می‌خواهد به حقیقت دست پیدا کند مولوی یک قصه‌ای را نقل می‌کند و با آن قصه مطلبش را بیان می‌کند:

رومیان گفتند ما را کز و فر	چینیان گفتند ما نقاش‌تر
کز شماها کیست در دعوی گزین	گفت سلطان امتحان خواهم درین
رومیان در علم واقف‌تر شدند	اهل چین و روم چون حاضر شدند
خاص بسپارید و یک آن شما	چینیان گفتند یک خانه بما
زان یکی چینی ستد رومی دگر	بود دو خانه مقابل در بدر
بس خزینه باز کرد آن ارجمند	چینیان صد رنگ از شه خواستند

*. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۸۹-۳۴۷۳.

هر صبحی از خزینه رنگ‌ها
چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ
درخور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند
از دو صد رنگی بسی رنگی ره‌یست
رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مه‌یست
روز موعود رسید و پرده را برداشتند تا این دو صحنه در معرض داوری قرار
گیرد و داوران نشستند ببینند کدامیک از اینها بهتر نقاشی کردند. وقتی که پرده
برداشته شد تمام هنر هنرمندان رومی به نحو مضاعف با یک تالویی در این طرف
انعکاس پیدا کرد:

چینیان چون از عمل فارغ شدند	از پی شادی دهل‌ها می‌زدند
شه درآمد دید آنجا نقش‌ها	می‌ربودن عقل را و فهم را
بعد از آن آمد بسوی رومیان	پرده را بالا کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها	زد برین صافی شده دیوارها
هر چه آنجا دید اینجا به نمود	دیده را از دیده خانه می‌ربود
رومیان آن صوفی‌انند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر

در واقع مولانا با این مثال می‌خواهد نشان دهد که کار عارف مثل کار رومی‌هاست. تصفیه می‌کند، صیقل می‌دهد و چینیان خوب ترسیم می‌کنند و سرانجام وقتی که قلب مصفی باشد حقایق را بهتر منعکس می‌کند. حالا اگر توانسته باشم با این مثال به مطلب نزدیک شده باشم عرفا یک چنین ادعاهایی دارند و کتب عرفانی هم تقریباً از همین قبیل است حالا فرقی هم نمی‌کند کتب عرفانی چینی، هندی، اسلامی یا ایرانی باشد. شباهت‌های زیادی هست. البته همینطور که در فلسفه ضمن شباهت، اختلاف‌ها بیشتر است در عرفان اختلاف کمتر است. نمی‌گوییم اصلاً اختلاف نیست اما خیلی کمتر است. عرفا در واقع مایه و جوهر اصلی سخنشان یکی است و آن تصفیه باطن و شهود باطنی است، حالا این همیشه هم بوده است. عارف هندی داشتیم، عارف چینی داشتیم، عارف اسلامی داریم.

خوب حالا بعد از این مقدمه اجمالی طبیعتاً ناچاریم که بپذیریم که فلسفه، عرفان نیست و عرفان، فلسفه نیست. دو علم هستند. واقعاً هم دو علم هستند. پس اینها چه ربطی با هم دارند و آیا با هم جمع می‌شوند یا جمع نمی‌شوند؟ چه کار باید کرد؟ نباید بگوییم آدم‌ها هم دوجورند یا عارفند یا فیلسوف. حالا یک شخصی ممکن است هم فیلسوف باشد و هم عارف. خوب. حالا ممکن است. آن هم یک بحث دیگری است. یک آدمی در عالم پیدا می‌شود که هم فیلسوف است و هم عارف می‌شود یا نمی‌شود! البته می‌شود یک عالمی هم جغرافی‌دان باشد و هم ریاضی‌دان باشد. این هم شاید محل بحث نباشد چون این امکان‌پذیر است که یک عالمی یا یک فیلسوفی عارف باشد و یک عارفی فیلسوف باشد، شدنی است. این هم محل بحث نیست. آنچه محل بحث است این است که نه از یک جهت فیلسوف باشد و نه از یک جهت عارف.

خود این دو علم چه ارتباطی با هم می‌توانند داشته باشند؟ می‌توانند یکی باشند یا نه؟ اینجا یک قدری مسئله مشکل می‌شود و این بحث هم همین است. ما وقتی به کتب حکمای اسلامی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که غالب اینها، رگه‌های عرفانی دارند. فیلسوف هستند اما بی‌بهره از عرفان نیستند و یا حتی عارفند. بعضی از آنها هم عارف بزرگی هستند حتی ابن سینا با اینکه رئیس مشائیان است و می‌گویند فلسفه‌اش، مشائی ارسطویی هست و کم‌وبیش هم هست اما نه خیلی ارسطویی ولی در هر صورت فیلسوف است. ابن سینا بدون تردید یک فیلسوف بزرگ است اما با این همه نمی‌شود گفت که ابن سینا از عرفان بی‌بهره است. ابن سینا از عرفان بی‌بهره نیست، عارف است و به نظر بنده عارف نیرومندی هم هست و نه اینکه این ادعایی باشد بلکه ابن سینا نشان داده است هم حالات عرفانی داشته و هم در عرفان نوشته عرفانی دارد. در واقع فیلسوف‌ترین و مشائی‌ترین فیلسوف جهان اسلام ابن سیناست. مشائی وقتی

می‌گوییم یعنی دور از عرفان یعنی فیلسوف رسمی. با این همه ابن سینا عارف است کتاب‌های عرفانی خیلی دارد کتاب‌های کوچکی دارد که شناخته شده نیست، عرفانی است و در همان کتاب شناخته شده معروفش که اشارات و تنبیهات باشد نمط نهم و دهم آن به خصوص نمط نهم درباره عرفان است و اصلاً عرفان است. توضیح می‌دهد عرفان چیست و آنچنان توضیح می‌دهد که بیش از هزار سال است که از زمان ابن سینا می‌گذرد و هیچ عارف بزرگی نگفته است، ابن سینا در این نمط نهم که عرفان را توضیح داده است و مسایل عرفانی را مطرح کرده است اشتباه کرده است. همه قبول کرده‌اند. نه تنها هیچ عارفی ادعای اشتباه برای ابن سینا نکرده است و همه تصدیق دارند که ابن سینا عرفان را خوب توضیح داده بلکه یکی از مخالفان سرسخت ابن سینا که امام فخر رازی باشد - خود امام فخر رازی هم بی‌بهره از عرفان نیست - سعی می‌کند به هر قیمتی شده یک جایی یک اشکالی به ابن سینا بگیرد در جهت مقابل و مخالف ابن سیناست، در همان اول شرحی که بر اشارات دارد در شرح این نمط می‌نویسد که عرفان بدانگونه که ابن سینا در این نمط توضیح داده است تاکنون که قرن ششم بود، هیچ‌کس مطلقاً به این خوبی و به این استحکام نتوانسته عرفان را توضیح دهد. مخالف ابن سینا این حرف را می‌گوید. بنابراین می‌بینیم حتی ابن سینا که رئیس فلاسفه هست بهره‌ای از عرفان دارد که بهره‌اش هم کم نیست و به نظر من حتی قبل از ابن سینا، فارابی - حالا این را بعد توضیح خواهم داد که چگونه اینها اهل عرفان هستند - و بعد از آن تا می‌رسد به بهره‌وری سهروردی که خیلی جنبه عرفان در فلسفه‌اش قوی است، تا ملاصدرا که آنهم خیلی قوی است حالا چطور شده است که اینها با اینکه ما طبق بیان اولی گفتیم که عرفان غیر از فلسفه است و فلسفه غیر از عرفان است که فاصله هم با هم زیاد دارند یکی راه عقل و استدلال و دیگری راه قلب و اشتراق است، چطور شده است که اینها یک وحدتی را

برقرار کرده‌اند و با هر دو علم سروکار داشته‌اند؟

فیلسوف، عارف، پیامبر

به نظر می‌رسد که این مسئله خیلی ریشه در گذشته دارد و تاریخ دیرینه دارد. تنها در جهان اسلام نیست که فلسفه و عرفان در خیلی از موارد با هم درآمیخته‌اند. البته امروز در غرب کاملاً مجزاست و فلسفه به هیچ وجه عرفان نیست. امروز استثنائاً مگر یک فیلسوف پیدا شده که عارف هم باشد فلسفه، عرفان نیست اما هر چه به گذشته برمی‌گردیم می‌بینیم که اینها به هم نزدیک بودند حتی وقتی به قبل از اسلام برگردیم در ایران باستان، فلسفه با دیانت نزدیک بوده است. وقتی که می‌گوییم فلسفه با عرفان نزدیک است یعنی با دین نزدیک است چون عرفان با دین خیلی نزدیک است برای اینکه از همان منشأیی که دین ناشی می‌شود عرفان ناشی می‌شود. ارباب ادیان، انبیاء و پیغمبرانی که آورندگان ادیان آسمانی‌اند چه می‌گویند؟ چه ادعایی دارند وقتی پیامبران سخن می‌گویند، کتاب نمی‌نویسند که مقدمه و ذی‌المقدمه و صغری و کبری و منطق بچینند. همه پیغمبران می‌گویند ما از جانب خدا پیامی داریم و این پیام را با قلب خودمان دریافت کرده‌ایم. تقریباً همه پیغمبران بدون استثنا چنین حرفی می‌زنند. استدلال ریاضی نمی‌کنند، استدلال منطقی نمی‌کنند، تجربه علمی نشان نمی‌دهند. می‌گویند: ما حقیقت را از طریق وحی یا الهام دریافت کردیم و از طرف خدا چنین پیامی داریم این معنی پیامبر است. پیامبر یعنی از جانب خداوند پیامی دارد. این پیام را چگونه دریافت کرده است؟ آیا کتاب خوانده است؟ آیا درس خوانده است؟ مباحثه کرده است؟ نه! بلکه حالا یا در خواب یا در بیداری از طریق قلبش دریافت کرده است. همه انبیا همینطورند. حضرت موسی^(ع) همینطور گفت. حضرت عیسی^(ع)، حضرت ابراهیم^(ع) و حضرت ختمی مرتبت

(ص) همینطور گفته‌اند. پیامبر اسلام (ص) از غار حرا بیرون آمده و می‌گوید: «به من وحی نازل شده است». مردم چه می‌دانستند وحی چیست. برای حضرت زرتشت هم مکاشفه شده است او هم ادعای وحی داشته و نیز هر چه بروید جلو انبیاء همینطور حرف زدند. عرفا هم همینطور می‌گویند. عرفا هم می‌گویند که ما مواجهه و مکاشفات قلبی داریم اینطور دریافت کردیم، اینطور دیدیم. بنابراین، عرفان با دیانت خیلی نزدیک است.

فیلسوف نمی‌گوید که اینطور دیدم. فیلسوف می‌گوید: اینطور فهمیدم. با این مقدمات اینطور فهمیدم این صغری، این کبری، این بدیهی و این نظری. راه استدلال این است. شما هم اگر اینطور فکر کنی، می‌فهمی. تو هم مثل من فکر بکنی، درس بخوانی، استدلال کنی، می‌فهمی. من اینطور فهمیدم ولی پیامبران نمی‌گویند تو هم اگر بیایی می‌فهمی. بلکه می‌گویند: ما یک موهبتی داریم که وحی بر ما نازل شده و مکاشفه شده است ولی شما معلوم نیست بتوانید بدان دست یابید. همه که پیغمبر نمی‌شوند ولی همه می‌توانند فیلسوف بشوند. البته همه هم نمی‌توانند فیلسوف شوند ولی غالباً اگر کار بکنند، می‌توانند فیلسوف بشوند و شدنی است اما همه که نمی‌توانند پیغمبر بشوند. همه هم عارف نمی‌توانند بشوند. حالا درست است که حافظ گفته است:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
اما فیض روح القدس باید مدد بکند. خوب در عین حال یک شرطی در آن هست. تضمینی نیست که فیض روح القدس مدد بکند یا نکند. به هر صورت عرفان با دین از یک مشرب سیراب می‌شوند منتها عارف ادعای نبوت نمی‌کند پیامبر ادعای نبوت می‌کند. عارف مردم را «دعوت» نمی‌کند، پیغمبر مأمور به «دعوت» می‌شود. عرفا معمولاً «دعوت» نمی‌کنند حتی کتمان می‌کنند فاش نمی‌گویند که اینطور فهمیدیم اینطور مکاشفه شد. اگر یک کسی ادعا کرد یک

کمی هم در آن شک کنید. عارف معمولاً ادعا ندارد. از آن خودش است. حالا اگر کسی فهمید که این دارای کمالات و مکاشفات است به سراغش می‌رود. حالا یا آن عارف این شخص را اهل می‌بیند، اگر اهل دید، خوب مطالب را به او می‌گوید. اگر اهل ندید اصلاً نمی‌گوید. هیچ هم نمی‌آید اعلامیه منتشر کند، کتاب بنویسد، «دعوت» بکند مردم بیایید. اما اکثر پیغمبران - البته گاهی پیغمبرانی هم بوده‌اند که خیلی «دعوت» نکردند ولی کم بودند - به «دعوت» مبعوث می‌شدند و مأمور هستند آنچه را که دریافت‌اند به خلق بگویند. هر دو از قلب دریافت می‌کنند منتها پیغمبر مأمور به «دعوت» است ولی عارف مأمور به «دعوت» نیست. این است که خیلی باید با التماس از عرفا مطلبی گرفت. عبث عبث، حرف‌هایشان را به همه کس نمی‌دهند.

داستان خضر(ع) و موسی(ع): رویارویی باطن و ظاهر

داستان خضر(ع) و موسی(ع)^(۱) در قرآن کریم شاهد این مدعاست. این حرف که من عرض می‌کنم در خود قرآن هم هست حالا علاوه بر این که تاریخ عرفان نشان می‌دهد که اینطور بوده خود قرآن هم این را تأیید می‌کند.

در قرآن همین برخورد حتی بین عالم و پیغمبر یا ولی و پیغمبر هست. حضرت خضر(ع) البته اسم خضر در قرآن نیست بلکه یک رجل صالحی است ولی در تفسیر می‌گویند این خضر بوده است که حضرت موسی(ع)^(۲) با او برخورد می‌کند. حضرت موسی(ع)^(۳) پیغمبر اولوالعزم است اما می‌فهمد که در او یک چیزهایی هست که حضرت موسی(ع)^(۴) با همه عظمتش نمی‌داند. حضرت موسی(ع)^(۵) می‌خواهد اما حضرت خضر(ع)^(۶) به او نمی‌گوید. حتی حضرت موسی(ع)^(۷) می‌خواهد با او همراه شود و رفاقت کند اما حضرت خضر(ع)^(۸) می‌گوید: نه! تو رفیق من نمی‌توانی بشوی! حضرت موسی(ع)^(۹) التماس می‌کند. حضرت موسی(ع)^(۱۰) پیغمبر عجیبی است. اینکه

می‌گویم عجیب است - حالا من تورات را نمی‌گویم - در خود قرآن کریم حضرت موسی^(ع) وقتی دارد با خداوند صحبت می‌کند لحن او با لحن سایر انبیا تفاوت دارد. - نمی‌توانم کلمه جسارت یا گستاخی را بکار ببرم - یک نوع استحکامی در سخنش هست که در سایر پیامبران نیست. خیلی راحت با خدا حرف می‌زند. می‌گوید: می‌خواهم ببینم. یک جا می‌گوید: اینها همه کارهای تو هست «ان‌هی الا فتنک»^۱ اصلاً همه کارهای خودت است. من ندیدم هیچ پیغمبری اینطور حرف بزند.

به حسب نقل قرآن پیغمبر خیلی نیرومندی است اما با این همه، اینجا در مقابل این رجل صالح، التماس می‌کند که ما را همراه ببر. آن رجل که حضرت خضر^(ع) باشد می‌گوید: نه! تو نمی‌توانی همراه من بیایی و رفیق من باشی. حضرت موسی^(ع) التماس می‌کند. حضرت خضر^(ع) می‌گوید: خوب بیا اما شرط دارد هر وقت هر کار عجیبی از من سر زد علتش را از من نپرس. اگر پرسیدی رفاقت ما قطع می‌شود. می‌گوید: خیلی خوب! قبول می‌کند، می‌رود و قضایا در بین راه اتفاق می‌افتد. قصه‌اش خیلی مفصل است^۲ حالا من نمی‌خواهم وارد این قصه بشوم می‌رود اول می‌زند کشتی را سوراخ می‌کند حضرت خضر^(ع) حالا کشتی را سوراخ می‌کند آب درون کشتی می‌رود. سرنشینان کشتی غرق می‌شوند. یک مدتی تحمل می‌کند می‌بیند الان کار خراب می‌شود. می‌پرسد: چکار داری می‌کنی؟ می‌گوید: من به تو نگفتم که می‌پرسی. تو تحمل نداری. «انک لن تستطیع معی

۱. اعراف، ۱۵۵

۲. سپس هر دو با هم برفتند تا وقتی که در کشتی سوار شدند. آن عالم، کشتی را بشکست. موسی گفت: ای مرد، اهل آن را به دریا غرق کنی بسیار کار منکر و زشتی بجای آوردی. آن عالم به موسی گفت: آیا من با تو نگفتم که تو هرگز ظرفیت و توانایی آنکه با من صبر کنی نداری. (کهف، ۷۱ و ۷۳، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای).

صبرا^۱ یک حرف عجیبی است تو نمی‌توانی کارهای من را تحمل کنی. گفت: خوب حالا ببخشید فراموش کردم دیگر از این به بعد نمی‌پرسم. در مرحله بعد وسط بیابان حضرت خضر^(ع) یک دیواری را خراب کرد و دوباره اینها را گل کرد و دوباره وسط بیابان از نو می‌خواهد دیوار را بسازد. حضرت موسی^(ع) گفت: آخر این چه کاری است ما را در این وسط بیابان و در این آفتاب معطل کردی و یک دیوار شکسته را خراب می‌کنی و دوباره از نو می‌سازی. برای چی؟ حضرت خضر^(ع) گفت: من نگفتم تو نمی‌توانی مرا همراهی کنی؟ تا بالاخره در حال سوم که می‌گوید: «هذا فراق بینی و بینک»^۲ دیگر جدا شدیم دیگر تو نمی‌توانی همراه من بیایی. بالاخره در آخر نمی‌تواند تحمل کند. سؤال است دیگر. اتفاقاً این سؤال اساس فلسفه است. حالا او پیغمبر هم بود و داشت کار فلسفی انجام می‌داد. چیزی که نفهمد می‌پرسد چیزی که برایش حل نشده است می‌خواهد بفهمد. چه خبر است، نمی‌تواند تحمل کند. خوابش نمی‌برد. باید بفهمم «قضیه چیست» یک احساسی در آدمی است. این یک احساس مهمی است. احساس کمی هم نیست. اگر این احساس در آدمی نبود و آدم نمی‌پرسید، هیچی نمی‌فهمید ولی چون آدم می‌پرسد می‌فهمد. آدم طلبکار است می‌خواهد ببیند «قضیه چیست».

مفهوم سرّ در عرفان

خوب از همین جا می‌شود فهمید که مقام عرفان چیست. یک مقام معنوی، باطنی و سرّی است. البته این کارها اسرار داشت. بعد حضرت خضر^(ع) به او گفت: حالا اسرارش را می‌گویم اما تو نتوانستی تحمل کنی. این را بدان که تحمل نداشتی. این سرّ است. دیگر عارف با باطن امور و اسرار هستی سر و کار دارد و این اسرار هم برای همه کس قابل فهم نیست. سرّ در عالم هست. سرّ، سرّ است. سرّ یک لغت

است. در هر زبانی هم هست نه فقط در زبان فارسی. لابد یک چیزی هست. سز یعنی چه؟ معنی سز، «پنهان» نیست. پشت این دیوار یک چیزی هست. من نمی‌دانم چیست؟ این که سز نیست از آنطرف می‌بینی. سز این نیست که حالا ندانم. خیلی چیزها را من الان نمی‌دانم. خوب می‌رویم یاد می‌گیریم. سز یعنی نمی‌دانم و بروم هم نمی‌توانم بفهمم. سز با مجهول فرق دارد. ما خیلی مجهولات داریم. می‌توانیم اینها را تبدیل به معلومات کنیم. ولی سز را نمی‌شود فهمید. راز است، سر به مهر است. هر چه کوشش کنی، پیش هر کسی بروی، حل نمی‌شود. حالا سز داریم یا نداریم خودش یک بحث است.

بعضی از فیلسوفان غربی می‌گویند: سز دروغ است. سزی نیست یعنی سززدایی، سز نیست سز، وهم است. یکی از نزاع‌ها همین است. اینها معتقدند: علم همه اسرار را می‌گشاید. علم همین چیزی را که برای اشخاص بوده باز می‌کند حالا اگر یک چیزی هم هنوز گشوده نشده بود در آینده گشوده می‌شود. سزی در عالم نیست بعضی‌ها هم می‌گویند: نه! هر چه قفل‌ها را بگشایید و تلاش کنید یک نقطه سزی هست که حل نمی‌شود. تصمیم چیست؟ خیلی جوابش سخت است. ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی قرن بیستم معاصر - که به نظر من یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه قرن حاضر بود - می‌گوید: فلسفه سرانجام منتهی به یک راز می‌شود و نیز می‌گوید: فلسفه به یک رازی می‌رسد. این راز سر به مهر است.^۱

البته عرفا، اسرار را به کسی هم نمی‌گویند. حالا بعضی اسرارش البته گفتنی است و بعضی ناگفتنی. ممکن است بعضی چیزها را بگویند آن هم نه به همه کس، به کسی که اهلش ببینند. همه حرف را که به همه کس نمی‌شود گفت. قیمت بازار نیست که بگویی کیلویی چند است. بگویی خوب این مانعی ندارد. بعضی چیزها هست که به همه کس نمی‌شود گفت. شما که یک بچه هفت ساله که در خانه دارید

۱. رساله منطقی - فلسفی، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۱۴.

بعضی مطالب مهم است که در سطح خیلی بالاست خود شما هم به بجه نمی‌گویید یا اگر هم بیرسد سرش را گرم می‌کنی و یک چیزهای دیگر می‌گویی. حقیقت را نمی‌توانی به او بگویی چون می‌دانی که او تحمل دریافتش را ندارد. اسرار یعنی چیزی که نمی‌شود به همه کس گفت مگر بعضی‌ها و بعضی از اسرار را شاید به هیچ کس نشود گفت. اصلاً نزاع بین عارف و غیر عارف هم همین است. کسانی می‌گویند هر چه هست باید گفت و برملا باید کرد. عرفا می‌گویند نه نمی‌شود.

در فلسفه هم شاید سز نیست. حالا درست است که ویتگنشتاین به راز می‌رسد. به نظر من اینجا دیگر فلسفه نیست یعنی خود این فلسفه است که فهمیده یک سزی هست اما سز دیگر گشودنی نیست. فلسفه سز نیست. فلسفه استدلال است. اینکه بفهمد که حالا دیگر نمی‌تواند بفهمد این خودش یک فلسفه است اما دیگر می‌گوید که گشودنی نیست. عرفان همیشه بوده است شاید قبل از فلسفه. به نظر من تاریخ عرفان قدیمی‌تر از تاریخ فلسفه است. انسان گذشته خیلی صاف‌تر و پاک‌تر بود، انسان اولی خیلی به مکاشفات نزدیک‌تر بوده است. انسان هر چه پیچیده‌تر می‌شود از آن صفایش کاسته می‌شود. صفای اولیه را ندارد انسان اولیه خیلی صفا داشت انسان اولیه به حسب زمان نمی‌گویم. همین حالا انسان‌های نهایی هستند که مثل انسان‌های اولیه هستند. یک صفایی دارند مگر اینکه بعد آلوده شوند. این عرفان بوده است، ادیان هم بوده است، بعدها کم کم با فلسفه آمیخته شده است.

عرفان و فلسفه در تمدن‌های باستانی

در چین باستان اینطور بوده، فیلسوف چینی عارف هم بوده است. تائو^۱ طریقه

1. Tao

است هم عرفانی و هم فلسفی که چوانگ تسو^۱ و لائوتسو^۲ در زمره بزرگان این طریقه هستند. فلسفه هند کنونی هم - نه هندوهای که اروپا می‌روند و فیلسوف می‌شوند آنها را نمی‌گوییم - فلسفه هند را می‌گوییم. خود هند فلسفه دارد. هندوئیسم^۳ فلسفه خیلی عمیقی دارد یک نوع عرفان است. فلسفه‌اش با عرفان یک چیز است. حالا شما اگر یک فیلسوف اصیل هندی پیدا کنید که فلسفه هند را خوب خوانده باشد می‌بینید که سخنان عارفانه می‌گوید. شانکارا^۴ یک عارف هندی است، متعلق به دوران قدیم است، فیلسوف هم هست. در ایران باستان قبل از اسلام همینطور عرفان و فلسفه یکی بوده و دین و فلسفه هم حتی یکی بوده است. یعنی زرتشت به همان اندازه که پیغمبر است به همان اندازه فیلسوف است. شما می‌توانید بگویید زرتشت فیلسوف بوده، می‌توانی بگویی حکیم بوده، می‌توانی بگویی پیغمبر بوده است. هر دو درست است. پیغمبری‌اش از فیلسوف بودنش جدا نبوده است. به همان معنی که پیغمبر است، فیلسوف است. حکیمان و پیغمبران سخن می‌گویند. هر دو یک چیز است از تعارض نور و ظلمت صحبت می‌کند از اهورامزدا صحبت می‌کند که مبدأ نور و ظلمت است. اینها فلسفه است، دین هم هست. همین هم‌آیین او بود و پیرو داشت. شاید بعد از زرتشت هم کسانی که آمدند و ادعای دیانت کردند همینطور بودند. مانی^۵ هم همینطور بود. مانی هم فیلسوف بود هم مدعی پیغمبری بود. حالا نمی‌گوییم در واقع پیامبر است ولی ادعای پیغمبری دارد. مزدک هم همینطور بود او هم فیلسوف بود، هم ادعای پیغمبری داشت ولی حالا من زرتشت را بیشتر اصیل می‌دانم. حکیم بوده و پیغمبر هم بوده است. در سایر کشورها هم همینطور بوده فقط در یک برهه‌ای از

1. Chuang Tzu (B.C.400)

2. Lao Tzu (B.C.600)

3. Hinduism

4. Shankara (A.D.788-820)

5. Mani (A.D.216-277)

زمان در یک منطقه‌ای از جهان فلسفه از دین جدا می‌شود. به طور جدی آن برهه از زمان چه هنگامی است؟ و آن منطقه از جهان کجاست؟ آن منطقه آتن در یونان است و آن برهه‌ای از زمان، زمان سقراط است. سه، چهار قرن قبل از میلاد با سقراط آغاز می‌شود و بعد افلاطون و ارسطو ادامه می‌یابد. حتی قبل از سقراط در همان یونان هم فلسفه و دین یکی بوده است. قبل از سقراط شما اساطیر یونان را می‌بینید. هومر، هسیود و سوفوکلس همگی فیلسوف‌اند، شاعر و عارفند. عرفانشان، شعرشان و فلسفه‌شان یک چیز است. شاعرانه، عارفانه و فیلسوفانه سخن می‌گویند جدا از هم نیست. هم یک عارف از حرف‌های سوفوکلس استفاده عرفانی می‌کند. هم یک فیلسوف و هم یک شاعر. تفرقه نیست. نگاهشان به عالم متفاوت است. این جدایی به تدریج از سقراط شروع می‌شود و بعد در افلاطون و در ارسطو به اوج می‌رسد. جدایی فلسفه از دین البته حالا دینشان دین خاص خودشان بود، به ایزدان متعدد قایل بودند اتفاقاً توحید در ایران باستان بیشتر بوده تا در یونان. عرفان یونانیان شرک‌آلود بوده ولی در ایران توحیدی است.

زرتشت یکی از اولین داعیان توحید در جهان است. به وحدانیت اهورامزدا قایل است. در این برهه از زمان در یونان، فلسفه رنگ و بوی دیگری پیدا می‌کند، عرض کردم اوجش در ارسطو و بعد از اوست دیگر فلسفه ارسطو دین نیست، فقط فلسفه است. باز هم سقراط یک کمی رنگ معنویت دینی‌اش بیشتر است افلاطون باز بیشتر است در ارسطو کاملاً دیگر فلسفه می‌شود و بعد ادامه پیدا می‌کند تا حالا امروز دنباله سقراط، افلاطون و ارسطو است. این هم یک بحث است. همه اینها مسلمات که نیست. همین جا ممکن است کسی اتصال را قبول نداشته باشد که آیا تاریخ معرفت یک تاریخ متصلی است یا گسیخته است؟ این هم خودش یک مسئله است. آیا تاریخ معرفت اتصال دارد و یک خط ممتدی تا امروز کشیده می‌شود و هر چه امتداد می‌یابد کامل‌تر می‌شود یا یک انقطاعی است و یک جایی

قطع می‌شود و دوباره شروع می‌شود؟ این خودش یک بحث است. وارد این بحث نمی‌شویم اعم از اینکه قایل به «اتصال» باشیم یا قایل به «انقطاع»، دیگر فلسفه از آن تاریخ از دین جدا شد.

فلسفه در جهان اسلام

اینها مقدمات بحث بود. اما حالا بعد از اسلام چه اتفاقی افتاد؟ فیلسوفان اسلام چه کردند؟ فیلسوفان اسلامی فلسفه یونان را خواندند و به درستی فهمیدند که آن فلسفه از دین جداست. هم فارابی و هم ابن سینا به خوبی فهمیدند این فلسفه است این دیگر دین نیست. عرفان هم نیست. فلسفه است. این را خوب فهمیدند اما از طرف دیگر اینها دینی بودند. ابن سینا یک مسلمان است. فارابی هم یک مسلمان است. ارسطو مسلمان نبود حالا یک کسی ارسطو را مسلمانش می‌کند این یک حرف دیگر است. ارسطو مسلمان نبود خدای او هم «محرک اول»^۱ است. «محرک اول» که خدا نیست. خوب حالا ابن سینا و فارابی چه کار بکنند. هم فیلسوفند و هم مؤمن. دو مرتبه آمدند و کوشیدند بین فلسفه‌ای که از دیانت قرن‌ها جدا شده بود، دیری بود که جدا شده بود، یک پل ارتباطی برقرار کردند. فارابی به عنوان یک مسلمان بر مسئله وحی نبوی و وحی حضرت ختمی مرتبت (ص)^۲ تأمل کرد که وحی چیست؟ پیغمبر ادعای وحی دارد. وحی چیست؟ چگونه ممکن است؟ می‌پرسد: وحی چه پدیده‌ای است. به عنوان یک مؤمن قبول دارد و به عنوان یک فیلسوف باید توجیه عقلانی بکند. فیلسوف تا ارضاء عقلی نشود دست‌بردار نیست. ارضاء عاطفی یا تخیلی که کار فیلسوف نیست، عقل باید تصدیق کند. حالا این بحث از حوصله این جلسه خارج است که من وارد شوم که فارابی چه راهی داشت برای اینکه وحی را توجیه عقلانی بکند و

1. Prime Mover

آن را فلسفی بکند.

این بحث به وقت مفصل نیاز دارد. ابن سینا هم همین کار را کرده است و در این پل ارتباطی که خواستند وحی را به طور معقول بفهمند و عقلشان را ارضاء کنند. چون وقتی که فیلسوف به مرحله عقلانیت رسید دیگر با خطابه راضی نمی‌شود. می‌دانید که خطابه و جدل چیست؟ اینها مراحل مختلف ارضاء یک انسان است.

یک آدم‌هایی هستند که ذهن ساده دارند با خطابه راضی می‌شوند یعنی حرف‌های خطابی را قبول می‌کنند و می‌گویند همین درست است. شب می‌روند راحت می‌خوابند ارضاء شده‌اند، خیلی از مردم اینطورند، خیلی راحتند. فقط کافی است شما خوب صحبت کنید خطابه بلد باشید با آنها خطابی حرف بزنید اینها راضی می‌شوند، قبول می‌کنند و «ان قلت» و اشکال هم نمی‌کنند. می‌گویند: درست است، خطیب درست گفته است ما فهمیدیم.

یک آدم‌هایی هستند که اهل جدلند. با جدل می‌شود اقناعشان کرد. مدام گفتگو می‌کنید در محذوراتش قرار می‌دهید. مسلماتش را می‌گیرید، جدل می‌کنید، اینها هر کدام تعریف دارد خطابه چیست؟ جدل چیست؟ با جدل و مجادله کم‌کم تسلیم می‌شود و مسلماتش را می‌گیرد و بر آن حرف بنا می‌کنید قبول می‌کند.

یک آدم‌هایی هستند اهل شعرند. یک آدمی را حتی می‌شود با مغالطه فریب داد! مغالطه هم خودش یک فنّ است. مغالطه می‌کنی و او از راه می‌رود تا آخر گرفتار این مغالطه و رفع آن است اینها صناعات خمس ارسطو است: برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه. اینها صناعتِ سخن است. فیلسوف را با هیچ یک از اینها نمی‌شود فریبش داد. اهل خطابه نیست، جدل را فوراً می‌فهمد که کجایش جدل است. شعر را هم می‌فهمد که شعر است. شعر خوبی است اما کارساز نیست.

مغالطه را هم که به راحتی کشف می‌کند که کجایش مغالطه است. می‌گوید ببینیم عقل چه می‌گوید. کنار آمدن با فیلسوف خیلی سخت است. به این زودی‌ها راضی نمی‌شود. گفت:

کفاف کی دهد این باده‌ها به مستی ما خم زمانه تهی شد ز می پرستی ما
یا به قول حافظ:

سرم بدنیی و عقبی فرو نمی‌آید تبارک الله ازین فتنه‌ها که در سر ماست
تبارک الله، خیلی از این فتنه‌ها دارد. اینجا باید به زبان فلسفه سخن گفت. خوب به زبان عرفان چطور؟ زبان عرفان هم یک نوع زبان است اما کسی که اهل عرفان باشد زبان عارف را می‌فهمد. کسی که خودش اهل عرفان نیست فقط یک حسن ظنی دارد. می‌گوید چون این را من می‌شناسم که آدم خوبی است این دروغ نمی‌گوید. این لابد درست می‌گوید اما نمی‌تواند به درستی، حرف عرفان را بفهمد. ممکن است از راه حسن ظن قبول کند. اما وقتی به درستی می‌تواند عرفان او را بفهمد که خودش هم اهل عرفان باشد. در یک مقامی سیر کرده باشد تا بفهمد سیر او درست است یا نه؟ به همین جهت وقتی عرفا حرف می‌زنند یا باید به آنها حسن ظن داشت یا کسی عارفی باشد که بداند این مقام را سیر کرده است یا اگر هیچکدام نیست حرفشان را معقول کند ببیند عقل می‌پذیرد یا نه؟

این فیلسوفان ما آمدند حتی خواستند عقل را معقول کنند ببینند عقل چه اندازه ارضا می‌شود و این کار مهمی است. اینکه من می‌گویم ادعا نیست. فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا این کار را کرده‌اند. اختلاف هم از همین جا شروع شده است. علت اینکه از نظر یک عده از متشرعین اینها مطرودند، اختلاف خیلی جدی است از همین جا شروع می‌شود. متشرعین ظاهری چون سخنان اینها را نمی‌فهمند، می‌گویند: این حرف‌ها نیست، همینطور تسلیم باش! این مشکل بزرگی است این نزاع امروزی نیست. این نزاع خیلی دیرینه است. حالا آن

متشرعین هم دو گونه‌اند بعضی از آنها معتقدند و بعضی که خیلی خشک باشند دیگر واحسرتا! مثل احمد بن حنبل. حنبلی‌ها الان هم هستند و ما خیلی فراوان داریم. حنابله یک فرقه بزرگ اسلامی‌اند در رأسش هم احمد بن حنبل بود. احمد بن حنبل گفت: همه این حرف‌ها مهمل است. باید تسلیم محض بود. یک قاعده هم درست کرد. یک جاهایی کسانی که اهل تعقل بودند بعضی از آیات را نمی‌فهمیدند مثلاً «الرحمن علی العرش استوی»^۱، معنی ظاهری آن این است خداوند روی تختش لمیده است. این معنی ظاهری‌اش است. خوب حالا این آیه چه معنایی دارد. خدا مگر روی تختش لمیده است؟ یعنی چه؟ نمی‌فهمیم. حالا هم همینطور است. همان اول گفتند: یعنی چه؟ یک سؤال کردند. احمد بن حنبل نمی‌خواهد وارد فلسفه بشود. حاضر نیست. احساس خطر از ناحیه فلسفه برای دیانت می‌کند. می‌گوید: باید این را قبول کنید خوب چطور قبول کنید؟ می‌گوید: باید قبول کنید و یک قاعده می‌دهد. می‌گوید: «کیفیته مجهولّه و الاعتقاد به واجب و السؤال عنه بدعه». کیفیت اینکه خدا در عرش تکیه زده و لمیده، مجهول است ما نمی‌دانیم. اعتقاد به آن واجب است. سؤال از آن بدعت و حرام است. این قاعده احمد بن حنبل است. اگر سؤال کردی می‌گوید: یک ریگی به کفشت است. وضعت خراب است. اعتقاد نداشته باشی که هیچ! همینطور باید قبول کنی. نفهمیده باید قبول کنی. این منطق یک عده از اهل شریعت به خصوص اهل سنت است. در شیعه وضع یک مقداری فرق دارد. در شیعه هم اینگونه آدم‌هایی داریم نه اینکه نداشته باشیم. اما مکتب شیعه یک مقداری فرق دارد ولی خوب کسانی مثل فارابی و ابن سینا و سایر حکما می‌گفتند یک چنین چیزی نمی‌شود. من چطور اعتقاد پیدا کنم به چیزی که نمی‌فهمم. باید بفهمم، خدا این را گفته تا من بفهمم یا گفته تا نفهمم؟

این است که اینها فلسفه را آغاز کردند. از آن طرف متدین هم بودند کم‌کم فلسفه‌شان با دیانتشان در هم آمیخت و از این درآمیخته شدن فلسفه و دیانت نوعی عرفان به وجود آمد. فارابی یک عرفانی دارد منتها عرفانش، عرفان خانقاهی نیست. عرفان هم چند گونه است. عرفان هم مثل همین اهل شریعت فرق دارد. یک عرفانی است که عارف می‌رود در یک خانقاه پیش یک مرشدی تسلیم می‌شود. می‌گوید: هر چه برسد. درست است فارابی عارف است اما تأمل می‌کند. تأمل هم خیلی کتاب خواندن و عین ادراک ورزیدن نیست.

تأمل در درون با یک صمیمیت است و از همین راه تعقل به خیلی چیزها رسیده است. ابن سینا هم همینطور و بعد همین طور این خط سیر ادامه پیدا می‌کند تا به شخصیتی مثل سهروردی می‌رسد. سهروردی هم اهل باطن بود و اهل عقل هم بود و حتی در موارد بسیاری می‌گوید: من این‌ها را یافته‌ام. در همان جوانی قلبش باز بود شرح صدر داشت. می‌گوید: درست است که یافته‌ام ولی حالا به یافته‌های من شما اکتفا نکنید من اینها را استدلالی می‌کنم. من الان با زبان استدلال با شما حرف می‌زنم با شما که حرف می‌زنم، زبانم، زبان استدلال است اما خودم یافته‌ام. به همین جهت توصیه می‌کند که همان حکمت مشاء را هم بخوانید با اینکه خودش اشراقی است می‌گوید: حکمت مشاء بخوانید! منطق بخوانید! اهل استدلال باشید! ولی من یافته‌ام و به زبان استدلال برای شما بیان می‌کنم. الان هم شما در کتاب‌های سهروردی همه جا استدلال فلسفی می‌بینید. به زبان یک فیلسوف حرف می‌زند نه به زبان یک عارف. اما می‌گوید من اینها را یافته‌ام. ملاصدرا هم در موارد بسیاری می‌گوید که: «آن‌از الله بما قلبی» این یک نوری بود که خداوند در قلب من قرار داد. اصلاً همین عبارت است اما حالا که بیان می‌کند با زبان استدلال بیان می‌کند به عنوان یک فیلسوف حرف می‌زند. نمی‌گوید: من کشف کردم تو هم کشف کن! می‌گوید: من الان با استدلال با

شما صحبت می‌کنم و انسان اگر اهل استدلال باشد می‌بیند که این مستدل است واقعاً درست است.

این بود که در جهان اسلام، فلسفه‌ای که قبلاً از دیانت جدا شده بود و باز قبل از آن جدا نبود و در برهه‌ای جدا شده بود، دو مرتبه یک پیوندی بین آنها خورد. فلسفه و عرفان به هم نزدیک شدند. البته نمی‌گوییم همه اندیشمندان اسلامی هم فیلسوفند هم عارف. هنوز این جدایی هست. ما عرفایی داریم که اصلاً فیلسوف نیستند. در جهان اسلام عرفایی داریم که اصلاً فلسفه نمی‌دانند. با زبان فلسفه هم حرف نمی‌زنند. فیلسوفانی هم خیلی کم داریم که عارف نیستند. مثلاً به نظر بنده این رشد یا این باجه فیلسوفی است که عارف نیست اما بزرگانی هم داریم که هم عارفند هم فیلسوفند. ابن سینا هست، سهروردی هست، ملاصدرا هست، پیروان ملاصدرا هستند. تا همین زمان اخیر استاد ما علامه طباطبایی که بنده افتخار شاگردی ایشان را سال‌ها داشته‌ام، عارف بود و فیلسوف هم بود. فیلسوف واقعی بود یعنی شخصیت یک فیلسوف تمام عیار را داشت. حریت فکری و آزادی اندیشه را داشت، عارف هم بود. این است که یک جریان فکری در جهان اسلام البته این جریان در جهان مسیحیت هم کم‌وبیش پیش آمده است یعنی آگوستین یک فیلسوف است و یک عارف هم هست. آگوستین خالی از عرفان نیست. حتی توماس آکوئیناس جنبه عرفانی دارد منتها جنبه عرفانی‌اش بیشتر به کلام نزدیک است نه به عرفان مثل سهروردی. باز یک تفاوت‌هایی هست ولی در جهان اسلام رنگ بیشتری دارد. بسیاری از حکمای ما عارفند و بسیاری از عرفای ما فیلسوفند البته همین‌طور که عرض کردم عرفانی هم داریم که فیلسوف نیستند مثلاً شخصی مثل عین القضاة همدانی یک عارف بزرگی است و در راه عرفان هم شهید شده، جسدش هم سوخته شده و خاکسترش بر باد رفته است مثل منصور حلاج اما عین القضاة کتاب فلسفی دارد سخنانش فیلسوفانه است خیلی جاها مثل یک

فیلسوف حرف می‌زند استدلال در سخنانش است. سخنانش عمق فلسفی دارد، ضمن عمق عرفانی. اما همین عین القضاة یکی از استادانش، هیچ فلسفه بلد نبوده و اصلاً سواد خواندن و نوشتن نداشته است به نام شیخ برکه و یک استادش احمد غزالی است که آن هم مثل خودش هم عارف است و هم فیلسوف یا مثلاً فرض بفرمایید خود جلال‌الدین مولوی بلخی (که بهتر است بلخی بگوییم تا رومی چون غالباً شما رومی می‌گویید و نباید بگویید. چون بلخی بوده، رومی که نبوده. یک مدتی در روم زندگی می‌کرده ولی مولدش بلخ است. چون سوء استفاده از همین کلمه می‌کنند و می‌گویند رومی است. همین چندی پیش ماه رمضان بنده در بزرگداشت مولانا در ترکیه شرکت داشتم. همه آمدند از رومی بودن او صحبت کردند. گفتند: اصلاً ترک است. بنده آنجا مکرر جلال‌الدین بلخی گفتم. عمداً چندین بار تکرار کردم. عنوان مقاله‌ام هم جلال‌الدین بلخی بود. خوب خود آقایان ترک‌ها خوششان نیامد. اما مستمعینی که از کشورهای مختلف آمده بودند، آنها همه تحسین کردند و گفتند حق به جانب شماست. به هر صورت مولانای بلخی عارف است اما شما اندیشه‌هایی که در کلمات اوست، ببینید چقدر عمیق است. اندیشه‌های عمیق فلسفی در کتاب مثنوی است وقتی با حسام‌الدین چلبی صحبت می‌کند. صلاح‌الدین زرکوب سواد نداشته است. او عارف بوده چون اگر او گوش نمی‌کرد، مولانا حرف نمی‌زد. او باید گوش کند تا مولانا بگوید. مولانا مستمع می‌خواست به همین جهت مدتی که زن صلاح‌الدین زرکوب مرحوم شد مدتی گرفتار بود و نیامد گوش بکند. گویا شش ماه مولانا یک کلمه حرف نزد بعد آمد و چنین گفت:

مدتی در مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون، شیر شد

بعد یک جاهایی در شعرش «قفل» را «قلف» می‌گوید. الان هم در آثار مولوی نگاه کنید «قلف» عامیانه آمده است. بعد به مولانا گفتند: چرا قلف می‌گویی؟ گفت:

بله! می‌دانم قفل است اما صلاح‌الدین زرکوب قلف می‌گوید و من به زبان او صحبت می‌کنم او لهجه‌اش قلف است. او فیلسوف نیست بلکه عارف است ولی مولانا ضمن اینکه عارف است اندیشه‌های عمیق فلسفی در سراسر کتاب مثنوی موج می‌زند و حتی در دیوان شمس که عاشقانه‌ترین غزلیات مولانا در آنجا آمده است. به همین جهت است که در جهان اسلام این آمیختگی در یک قسمتی ضمن اینکه تفکیک هم البته هست بین حکما و عرفای ما وجود دارد. حالا این به نفع است نقص است یا کمال است خود این قابل بحث است که آیا این کمال فلسفه و عرفان است یا نقص هر دو؟ این یک بحث جدایی نیاز دارد که من فکر می‌کنم در یک فرصت دیگری باید درباره‌اش صحبت کنیم.

پرسش و پاسخ

● اینطور که شما در بحث اول استدلال می‌کردید که فلسفه و عرفان با هم ربط داشتند بیشتر در افراد بود مثلاً خود ابن سینا یا فارابی با گونه‌ای دغدغه به عرفان نگاه می‌کردند. فیلسوفی بودند که به عرفان به عنوان یک مسئله نگاه می‌کردند. آنطور که شما استدلال کردید بیشتر در خود علوم نبود بیشتر در همان افراد مطرح بود و نشان داده می‌شد که این علوم ربط دارند. البته خوب یک ربطی هست اگر بگوییم عرفان می‌خواهد حقیقت را بشناسد فلسفه هم همین کار را می‌خواهد بکند پس یک حقیقت هست که می‌خواهند به آن برسند ولی در موضوع می‌توان گفت که کمی با هم اشتراک دارند ولی در روش شاید بتوان گفت کاملاً از هم جدا هستند می‌شود گفت که فلسفه حداقل و حتماً این استدلال را به یک می‌کشد ولی عرفان نه.

نکته دیگر اینکه اگر یک تفکیکی بین عرفان نظری و عملی هم قایل شویم خیلی بهتر است. خیلی بحث‌هایی که در عرفان مطرح می‌شود عرفان نظری است که بیشتر استدلالی است اینها فکر نمی‌کنم فلسفه باشد عرفان نظری است یک بحث استدلالی در عرفان هست. حالا این فلسفه هست یا نه اگر توضیح دهید خیلی ممنون می‌شوم.

البته همانطور که عرض کردم عرفان و فلسفه هم از حیث موضوع و هم از حیث روش متفاوتند. ولی عرض کردم در بعضی از اشخاص از هر دو استفاده می‌شود هم از مکاشفات قلبی و هم از استدلال و به آن مکاشفات قلبی حالت استدلالی می‌دهند. در این صورت اینجا یکی می‌شوند.

اما در باب عرفان نظری و عملی باید گفت عرفان عملی که اصلاً فلسفه نیست منتها سؤال این است که در عرفان عملی هم سرانجام عارف به یک نظری می‌رسد. عرفان عملی در واقع عمل است. ذکر، عبادت و ریاضت است و بستگی دارد که هر

عارفی به چه شیوه‌ای عمل کند و به چه شیوه‌ای ریاضت بکشد. اما در این عمل و در این سلوک به یک نتایجی می‌رسد و انشراح صدر پیدا می‌کند، قلبش گشوده می‌شود و یک مکاشفاتی پیدا می‌کند. حالا صحبت این است که به چه بیانی آن مکاشفات را بیان می‌کند. می‌تواند که عارفانه بگوید و اصلاً در آن استدلال نباشد و می‌شود به همان مکاشفات هم جنبه استدلال داد. به هر حال اگر عمل به نظر نرسد که هیچ فایده‌ای ندارد.

● می‌خواهم بپرسم آیا مباحث نظری در عرفان فلسفه شمرده می‌شود؟ کاملاً استدلال است ولی بر یک پایه، مفروض قرار می‌گیرد، اگر پایه‌اش مفروض باشد فلسفه نمی‌شود. چون فلسفه هیچ جایی نمی‌ایستد. قاعده‌اش این است که جایی نایستد و همین طور خودش، خودش را نقض بکند. خودش پایه دارد ولی به پایه رسیده است فرض برایش نشده است؟

نه! از اول هم فرض داشته است. اصلاً بدون فرض نمی‌شود فکر کرد. هیچ متفکری بدون یک فرضی نمی‌تواند فکر بکند. هر متفکری باید قبلاً یک فرضی داشته باشد ولی خود آن فرض استدلال نیست. اصلاً فکر بدون فرض کار نمی‌کند. بله! عارف البته فرض ندارد چون نمی‌خواهد فکر بکند. عارف قلبش باز می‌شود. برایش مکاشفه می‌شود ولی وقتی مکاشفه در حالت نظر آمد مکاشفه یک نوع ادراک است. آن ادراک می‌تواند وقتی به بیان می‌آید جنبه نظری پیدا کند ولی فیلسوف بدون فرض نمی‌تواند فکر بکند.

● مستحضر هستید که افلاطون در نظریه شناسایی وقتی که مراحل شناسایی را عنوان می‌کند آن آخرین مرحله شناسایی، در واقع همان دیالکتیک واحد در کثیر را منوط به داشتن نوعی شهود و ریاضت می‌کند. فیلسوف باید ریاضت بکشد. شما احساس نمی‌کنید که افلاطون به عنوان پدر فلسفه بنیاد ارتباط فلسفه و عرفان را خودش بنا گذاشت و حتی مثلاً عرفان مولانا به تصریح خودش افلاطون را طویل

الروح می‌داند. من استنباطم از حرف شما این است که شما دو کار را انجام دادید: یکی که آمدید در اواسط بحثتان عرفان و دین را در یک حوزه قرار دادید. البته چون بحث مصداقی بود شاید حق با شما باشد ولی تفاوت عرفان و دین همان قضیه «هزار نکته باریکتر از مو اینجاست» می‌باشد که این دو تا یک تفاوت ماهوی هم با همدیگر دارند. مسئله بعد این است که به هر حال عرفان و فلسفه در بعضی جاها روی همدیگر منطبق می‌شود اگر بخواهیم دیدگاه افلاطون را در نظر بگیریم.

دو تا مطلب در فرمایش شما بود: یکی اینکه وقتی من گفتم دین با عرفان یکی است در عین حال برایش تفاوت قایل شدم. گفتم از یک مشرب استفاده می‌کنند منتها اهل دیانت مأمور به «دعوت» است ولی عارف دعوت نمی‌کند. همانطور که پیغمبر از طریق وحی دریافت می‌کند برای عارف هم مکاشفه می‌شود و از باطن دریافت می‌کند. پس از یک مشرب می‌گویند با این تفاوت که پیغمبر «دعوت» می‌کند ولی عارف «دعوت» نمی‌کند. اما سؤال اصلیتان اینجا بود که افلاطون اهل مشاهده بود. کاملاً حق به جانب شماست. ولی تفاوت اساسی است بین «شهود عقلی افلاطونی» و «شهود عرفانی» تفاوت هست. امروز هم یکی از مسایل مهم همین است حتی بعضی از فیلسوفان غربی امروز مثل ادموند هوسرل^۱ به «شهود عقلی» قائلند. می‌گویند: ما می‌توانیم مشاهده عقلی داشته باشیم نه استدلال عقلی. مشاهده عقلی همان طریق تأمل است که من عرض کردم غیر از مشاهده عرفانی است. شخص سالکی که یک جوگی، یک اهل یوگا یا یک عارفی که به قول شما اهل عرفان عملی است از طریق ریاضت و ذکر مشاهده عقلی نمی‌کند بلکه او در قلبش باز می‌شود و یک چیزی غالباً به شکل صور می‌بیند بیشتر عرفا مکاشفاتی که دارند به صورت «شکل» است یعنی یک شکلی برایشان ظاهر می‌شود نه عقل. صورت عقلانی دارد حتی خود پیامبران «وحی» را

1. Husserl, Edmund (1859-1938)

گاهی به صورت یک شکلی می‌دیدند، مثلاً علم را به صورت شیر خوردنی می‌دیدند، بعد اینها تفسیر و تعبیر می‌شود مثل خواب که تعبیر دارد، مشاهدات عرفانی هم تفسیر دارد. آن مرشد بزرگشان تفسیر می‌کند، مثلاً نور سیاه می‌بیند، نور سفید می‌بیند، شیر می‌بیند، یک شکلی را می‌بیند. بعد او تفسیر می‌کند که این چیست ولی آنچه که افلاطون می‌گوید اینها نیست. افلاطون به «شهود عقلانی» قایل است که امروز هم بعضاً این بحث است. «شهود عقلانی» دقیقاً فلسفه است، عرفان نیست. به همین جهت هم اگر شما اسمش را عرفان بگذارید، عرفان افلاطونی کاملاً با عرفانی که در مذاهب مطرح است تفاوت دارد. این را می‌گوییم «شهود عقلی» و این غیر از شهودی است که یک عارف دارد.

● این اموری که فرمودید کاملاً درست است یعنی شما تفاوت مرتبه و درجه را می‌بینید. شما در یکی از سخنرانی‌های خودتان مطلب خیلی جالبی فرمودید گفتید فیلسوف به متکلم می‌گوید: بیا بالا! او هم نمی‌تواند بالاتر بیاید. عارف هم به فیلسوف می‌گوید: بیا بالاتر! نمی‌تواند. پس این اختلاف درجه است.

بله اختلاف درجه است. البته عارف وقتی اهل مشاهده باشد خیلی بالاتر از استدلال است اما مشاهدات هم درجات دارد. باید توجه کنید که مشاهدات هم در یک درجه نیست. عارف مشاهدات را گاهی خالص و ناب و گاهی به صورت شکل می‌بیند.

● آیا ابن عربی و ابن فارض را هم تا اندازه‌ای ضمن اینکه عارفند فیلسوف می‌توان دانست؟

نه! اینها در مرحله اول عارفند ولی اندیشه‌های فلسفی در کتاب‌هایشان موج می‌زند. البته به نظر من ابن عربی ضمن اینکه یک عارف است یک فیلسوف بزرگ هم هست. یعنی مسایل فلسفی استدلالی در کتاب‌های ابن عربی فراوان است. ابن فارض هم همینطور به خصوص مکتب بغداد یعنی ابن فارض و جنید بغدادی و

ابن عربی بیشتر جنبه فلسفی دارد تا عرفای مکتب خراسان مثل بایزید بسطامی و مولانا حتی عرفای خراسان هم فلسفه در آن هست با اینکه اینها کمتر انسجام دارند و آنها منسجم‌ترند.

● مقدمه ادراک عرفانی چیست؟

اولاً همه چیز که به اراده خداوند هست ولی اراده خداوند که گزافی نیست آماده که می‌شود مثل آینه منعکس می‌کند. این دیوار الان منعکس نمی‌کند چون صیقلی نیست عکس ما را منعکس نمی‌کند. خداوند هم اراده نمی‌کند که عکس روی دیوار پیدا شود اما اگر این مثل آینه شود و صیقل شود منعکس می‌کند. قلب صافی تصفیه شده منعکس می‌کند. اراده خداوند همه جا هست. اراده شما گزاف نیست روی ملاکات است ملاکش صفا و صافی بودن قلب است.

● چگونه دل صافی می‌شود؟

با زدودن غبارهای خواسته‌های نفسانی.

● باید یک ادراکی از قبل داشته باشد؟

البته ادراک اجمالی و نه تفصیلی. از قبل اجمالاً می‌داند که اگر ریاضت بکشد یا کدورات قلبی را بزاید دلش صاف می‌شود. اگر هیچی نفهمد که اصلاً سراغ عرفان نمی‌رود. حتی به سراغ همان عرفان عملی هم نمی‌رود. آدمی که هیچی نفهمد سراغ عرفان نمی‌رود. به طور اجمال می‌داند که یک راهی هست اما نمی‌داند چیست. وقتی که رفت و واردش شد اگر موفق باشد و درست برود تصفیه می‌شود. وقتی تصفیه شد، اکتشاف هم هست.

● پس عرفان مقدمه فلسفه است؟

نه! هیچ کدام مقدمه دیگری نیستند. عرفان یک راه است. فلسفه هم یک راه است. ولی گاهی یک جایی با هم نزدیک می‌شوند منتها آنچه که شما می‌گویید فلسفه نیست. علم اجمالی برای هر کاری لازم است. شما الان که آمدید این جلسه

نمی‌دانستید که من چه می‌گویم و اجمالاً می‌دانستید که یک آدمی می‌آید یک حرف‌هایی می‌خواهد بزند. هنگامی که آمدید این، علم اجمالی است. حالا آمدید و دیدید من به تفصیل چه گفتم. اما اگر آن علم اجمالی را نداشتید اینجا نمی‌آمدید. شنیدید که یک جایی یک سخنرانی هست یک سخنانی گفته می‌شود این را علم اجمالی می‌گویند. انسان هر کاری که می‌خواهد انجام دهد قبلاً یک علم اجمالی دارد حالا عارف باشد، فیلسوف باشد یا در کارهای معمولی زندگی.

● آن علم اولی را از کجا کسب کرده است؟

شما از کجا فهمیدید امروز سخنرانی است؟ شما می‌خواهید ما را در جبر و تفویض ببرید؟ آن یک بحث دیگر است. می‌دانم شما می‌خواهید بگویید اراده خداوند است یا اراده ما؟ آن مسئله جبر و تفویض است. الان به این بحث مربوط نیست. در جای دیگری باید بحث شود آنکه همه چیز به اراده خداست یا به اراده ما بستگی دارد مسئله شماسست ولی جبر و تفویض مسئله عرفان و فلسفه نیست اینطور که من می‌فهمم شما مشکل دیگری دارید.

● شاید سؤال من به بحث شما بی‌ارتباط باشد ولی کیفیت تجربه‌های عرفانی

چگونه است؟

درباره تجربه‌های عرفانی نمی‌توان صحبت کرد چون فقط خود صاحب تجربه می‌داند که چیست و حتی تجربه یک عارف با تجربه یک عارف دیگر یکی نیست. البته ممکن است در مقامات بالا اگر تجربه او با دیگری یکی باشد حرف او را بهتر می‌فهمد. وقتی دید که یک آدمی که با تجربه عرفانی سخن می‌گوید خودش اگر این تجربه را داشته باشد به درستی حرف او را می‌فهمد ولی ما نمی‌توانیم درباره تجربه عرفانی صحبت کنیم. حتی اگر من تجربه هم داشته باشم - من که حالا ندارم من که عارف نیستم - ولی اگر من تجربه عرفانی می‌داشتم الان نمی‌توانستم برای شما توضیح دهم مگر اینکه شما خودتان تجربه داشته باشید. تجربه، امر

شخصی است. فلسفه را می‌توانم برایتان توضیح دهم، استدلال بکنم ولی تجربه عرفانی را نمی‌توانم. نه تجربه عرفانی را، بلکه هر تجربه شخصی را نمی‌توانم. من وقتی که عسل می‌خورم فقط می‌توانم بگویم شیرین است اما چه حالتی در ذائقه من می‌گذرد من نمی‌توانم برای شما توضیح بدهم. تجربه شخصی مگر به نحو عام قابل بیان نیست. در همین مدعایم بگویم عسل شیرین است آن وقت شما از شیرین یک معنایی در ذهنتان هست. حالا نمی‌دانم باز تجربه شما از شیرینی چیست؟ وقتی شما شیرینی می‌خورید چه حالتی به شما دست می‌دهد؟ من نمی‌دانم و من هم هیچ وقت نمی‌توانم شما بشوم. شما هم نمی‌توانید من بشوید. این است که برتراند راسل، فیلسوف معروف انگلیسی و ریاضی‌دان بزرگ، که بیش از نود سال هم عمر کرد در اواخر عمر در یک جایی گفته بود که من حاضر نم‌شود سال نتیجه مطالعات و تحصیلات ریاضیات و فلسفه‌ام را بدهم و یک ساعت عشق را تجربه کنم. اما نتوانسته بود. تجربه عشق را نداشت و عاشق نشده بود. می‌خواست ببیند، عاشق چه تجربه‌ای دارد. برای او مسئله جدی بود. می‌گفت: حاضر همه آنها را بدهم یک ساعت عشق را تجربه کنم. تجربه را نمی‌شود بیان کرد. همان «حلوای تنتنانی است که تا نخوری ندانی.» به طور اجمال می‌شود توصیفات عامش را گفت. مثلاً اینکه من می‌گویم عسل شیرین است، این شیرین، کلمه عامی است. خرما هم شیرین است. کشمش هم شیرین است. کلمه عامی است اما خصوصیت شیرینی عسل با خرما فرق دارد. آن را من نمی‌توانم برای شما بگویم. اینها امور محسوس است. امور معنوی هم از همین قبیل است. فقط یک امر عام می‌توانم بگویم که عسل شیرین است این را می‌توانم بگویم اما چه حالتی از شیرینی در ذائقه من است من نمی‌توانم برای شما بگویم. مگر اینکه شما بخورید و ببینید همانطور که من حس می‌کنم شما هم حس می‌کنید؟ تجربیات معنوی هم همین است. این است که اشخاص که تجربیات معنویشان را

می‌گویند، به نحو عام می‌گویند یعنی صفات عمومی آن را می‌گویند. آن خصوصیت خاص تجربه قابل بیان نیست. به نحو عام یعنی تا آن اندازه که در بیان می‌گنجد می‌تواند بگوید. عمومیاتش در بیان می‌آید و وقتی گفت، حالت استدلال فلسفی پیدا می‌کند.

● پس چگونه می‌تواند آن مسایل را تشخیص دهد؟

می‌تواند به طور اجمالی بفهمد که این با دیگران فرق دارد. یک چیز بالاتر دارد من اگر بخواهم بفهمم با فلسفه می‌فهمم اما اگر آن حالت عرفانی‌اش را بخواهم کشف کنم به هیچ وجه راه ندارم. فقط باید حُسن ظن داشته باشم که باورم بشود که او لابد این چیزها را دیده است. اما حالتش را نمی‌توانم بفهمم. مگر اینکه بروم به مرتبه‌اش برسم.

● اگر به فرموده شما راه فلسفه و راه عرفان جداست چرا فیلسوفانی مثل ابن سینا و سهروردی آمدند اینها را نزدیک کردند هر دو به نظر من کار ابن باجه و ابن رشد خیلی بهتر از اینها بود زیرا آمدند فلسفه‌ای ارائه دادند که اگرچه مسلمان بودند هیچ ارتباطی به دینشان نداشت اما ابن سینا و بقیه فلاسفه‌ای مانند او دوباره چکیده هر دو قرار دادند؟

اتفاقاً ابن رشد هم فلسفه‌ای ارائه داد که با دینش کار داشت منتها با عرفان کار نداشت. در عین حال ابن رشد هم نتوانست از دین جدا شود فلسفه‌اش حداقل با دین ارتباط پیدا کرد ولی با دین کلامی نه دین عرفانی. ابن رشد هم با اینکه خواست فیلسوف باقی بماند نه عارف به حکم اینکه دین داشت و مسلمان بود نتوانست از دین خارج شود. فلسفه‌اش به دین نزدیک شد ولی نه به عرفان.

● یعنی امکان ندارد که یک فیلسوف اسلامی بدون در نظر گرفتن دین و عرفان خود سخن فلسفی بگوید؟

می‌تواند دین و عرفان خود را در پرانتز بگذارد و سخن فلسفی بگوید ولی

بالاخره دین رنگ خودش را به آن می‌زند. مگر اینکه بگوییم اصلاً دین ندارد. نمی‌شود یک چیز در انسان باشد و اثر نداشته باشد.

● اگر راه فلسفه و دین جداست آیا می‌شود در مسیر فلسفه بدون عرفان و دین حرکت کرد؟

عرض کردم می‌شود ولی در عین حال رنگی از دین باقی می‌ماند ولی می‌تواند دینش را در پرانتز بگذارد یعنی سعی کند که دخالت ندهد.

● ولی اینها دخالت می‌دهند؟

سهروردی اصلاً عارف است از هر دو هم استفاده می‌کند و حیف است آنچه را که دارد نگویید. می‌خواهد بگوید. اما می‌شود اگر کسی حالا عرفان نداشته باشد و دین داشته باشد سعی کند، که دین را در داوری‌هایش دخالت ندهد. با اینکه سعی می‌کند. در عین حال نمی‌تواند مسلمان نباشد اگر مسلمان بود تا یک حدودی می‌تواند. به همین جهت فلسفه یک مؤمن با فلسفه یک غیر مؤمن فرق دارد. هر کاری بکنید فرق دارد.

● شما گفتید در نحله فیلسوفان غربی سده‌های اخیر و معاصر کلاً فلسفه را از عرفان جدا دانسته‌اند و فیلسوف اصلاً جایی می‌رود که فقط با عقل سر و کار دارد و من می‌دانم که شما شخصاً روی عقل خیلی تأکید دارید. من کتاب «منطق و معرفت در نظر غزالی» شما را می‌خواندم شما در یک قسمت صحبت از قوه واهمه و خیال می‌کردید که در مواردی با عقل همساز نیست ولی در مواردی مثل ریاضیات خیلی با عقل همساز می‌شود برای اینکه خیلی راحت می‌تواند بفهمد که اشتباه کرده است ولی در مواردی مثل اینکه جهات وجود ندارد یا لایتناهی وجود دارد چون باید قوه خیال و واهمه را به تصور بیاورد این برایش غیر ممکن است چون همیشه باید نسبت به یک چیزی به تصور بیاورد. حالا سؤال این است که آیا کسانی که عارف می‌شوند یا از فلسفه به عرفان می‌رسند دلیلش این است که به جایی می‌رسند که دیگر عقل آنها در

انتهایی می‌رسد که نمی‌تواند از آن جلوتر برود در این جاست که قوه واهمه یا خیال می‌آید و مجموعه‌ای از چیزها را به صورت شهود یا به صورت هر چیزی که بخواهیم اسمش را بگذاریم یعنی یک خیال یا یک واهمه کاملاً مثبت یعنی جنبه کاملاً مثبت دارد و می‌آید و اینها را در این مسیر پیش می‌برد و اینها قابل به مجموعه‌ای مشاهداتی می‌شوند به قول خودتان که فرمودید به صورت صور می‌بینند و به صورت تمثیل می‌بینند و یا اینکه اینها را خالص می‌بینند. عقل ما چگونه می‌تواند ثابت کند که این به طور عقلانی واقعاً خیلی صاف و ساده ما قبول کنیم که این قوه واهمه و خیال نیست که این چیزها را دارد پیش می‌آورد و آن شخص عارف است و این چیزها را می‌بیند؟ ما می‌دانیم که روان انسان خیلی عمیق است و خیلی چیزهای ناشناخته دارد، شاید واقعاً آنها هستند که حالا ما به این صورت می‌بینیم حالا نظر شما را می‌خواستم بدانم؟

بله! شما حرف خیلی مهمی زدید و به یک معنا عرفان را زیر سؤال بردید. حرف شما را اگر درست فهمیده باشم اینطور بگویم که اگر ما عقل را کنار بگذاریم، منهای عقل چه بسا که خیال و واهمه میدان پیدا کنند و مکاشفات عارف هم تقویت شده همان وهم و خیال باشد و به صورت عرفان برایش تجلی پیدا کند. بله این خیلی سؤال مهمی است و واقعاً هم جای این سؤال هست و به همین دلیل است که بنده همیشه روی عقل تکیه می‌کنم. آنهایی که عقل را کنار می‌گذارند همیشه با این خطر مواجه هستند. خیلی تشخیص آن مشکل است. فرق بین «معجزه» حضرت موسی (ع) و «سحر» سامری کم نیست. ببینید حضرت موسی (ع) یک معجزه دارد. معجزه الهی است مسلماً حالا طبق عقیده ما عصایش ازدها می‌شود. سامری هم یک هنری دارد او یک گوساله‌ای از طلا ساخته بود که صدای گوساله می‌داد «عجلاً جسداً له خوازه»^۱. خوب حالا برای شخصی که دارد تماشا

می‌کند هر دو خارق عادت است. صدا کردن فلز خارق عادت نیست؟ خارق عادت است. عادی نیست. اژدها شدن عصا هم خارق عادت است. آدم عامی از کجا بفهمد که این «معجزه» است و آن «سحر» است. هر دو خارق عادت است. الان این آدم‌های حقه‌باز که خیلی کارهای شعبده‌بازی می‌کنند و بیش از شعبده حتی بعضی با نفسانیاتی که دارند یک کارهای عجیب و غریبی می‌کنند سای بابا که در هند است یک دفعه یک حرکتی می‌کند و یک انگشتر به شما می‌دهد. این هم خارق عادت است. از اینها در تاریخ زیاد بوده است. خوب حالا یک شخص عادی که عقلش را کنار گذاشته با عقل که نمی‌خواهد کار بکند، از کجا بفهمد که این «معجزه» است یا «سحر» است؟ جواب دادنش مشکل است. حافظ هم با همان مذاق کلامی خودش می‌گوید:

سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش‌دار سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
بسیار خوب، جناب حافظ! ولی من عامی هر دو را خارق العاده می‌بینم از کجا بفهمم. بله! بنده معتقدم که اینجا عقل دخالت دارد و الادعای حقه‌بازها با عارف‌ها خلط می‌شود. بسیاری از حقه‌بازان عارف مآب و عارف نما در تاریخ بوده‌اند و هم اکنون هم فراوان هستند و همیشه هم بوده‌اند. اینها بوده‌اند که با عارف‌های حقیقی در هم آمیخته می‌شوند و مردم هم به گمراهی می‌افتند. اینجا ما باید از عقل کمک بگیریم. ببینیم معجزه یک علاماتی دارد، سحر یک علاماتی دارد، یک موازینی دارد. با عقل باید تلاش کنیم بگوییم این درست است و آن درست نیست. همانطور که شما گفتید عقل همه جا به کمک می‌آید و عقل را هیچ وقت نمی‌شود کنار گذاشت. ما حتی وحی را با عقل می‌فهمیم. معجزه پیامبر را اگر عقل نبود که نمی‌فهمیدیم. عقل همیشه کار خودش را دارد. البته در عین حال خود عقل یک جاهایی می‌فهمد که دیگر نمی‌تواند بفهمد. همانجا هم که تسلیم می‌شود باز هم حکم عقل است. اگر منظورتان این باشد بنده با شما موافقم.

می‌گویم عقل همه جا نقش دارد.

● عذر می‌خواهم! شما کاملاً درست فرمودید! ولی من باز دایره را یک مقدار وسیع‌تر می‌کنم و می‌گویم همانجایی هم که شما می‌گویید عقل باید بفهمد که آیا این حالت صادق است و درست است یا نه؟ من می‌گویم که شاید آن خیال و واهمه باشد به طریق مثبت چون منفی‌اش که نیست‌انگاری است ولی به طور مثبت بگوییم یک چیزهایی را می‌آورد چون عقل به بن‌بست رسیده است و روح آدمی و آن روان و ضمیر ناخودآگاه آدمی طالب است و می‌خواهد که فراتر رود مجموعه‌ای از چیزهایی هست که آن خیال یا واهمه برای شخص ایجاد می‌کند.

نه! عقل اینجا به بن‌بست نرسیده است. آنجایی که عقل به بن‌بست می‌رسد اینجا نیست. اینجا عقل می‌تواند داوری کند که اینکه الان برای من مجسم شده از حالت وهمی است یا نه؟ علامات دارد. هر کدام ممیزات دارد که نوشته شده است که با مشخصات و علائم می‌تواند بفهمد که این واقعاً وهم است یا یک منشأیی دارد. اینجا بن‌بست عقل نیست. بن‌بست عقل یک جاهای خاصی است در کنه ذات هستی می‌رسد به اینکه نمی‌تواند. آن یک بحث دیگر است اما در اینجاها عقل بن‌بست ندارد. عقل می‌تواند مراجعه به علائم بکند.

● خوب شناخت این علامات کار چه کسی است؟

آن هم کار عقل است آن هم موازین عقلی است.

● مولانا در همین بحث یک شعری دارد و می‌گوید:

از سبب سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش من سونسطائیم

[از سبب سوزیش من سودائیم در خسیالاتش چو سونسطائیم]

بحث مولانا این است که اینطوری نیست که حالا من بگویم یکجایی گیر کردم

یا گیر نکردم. مشاهدات من جایی عقلم را طلب می‌کند...

ولی خود همین حرف که مولانا می‌گوید خودش عقل است. ببین دارد حساب

می‌کند می‌گوید: «وز سبب سوزیش من سوفسطائیم» اگر سبب نباشد سوفسطایی باید بشوم. اتفاقاً دارد یک معنی سببیت را اثبات می‌کند «وز سبب سازیش من سودائیم» یعنی همه جا هم سبب کارگر نیست. سبب را منکر شوم سوفسطایی می‌شوم. قبول بکنم یک جاهایی دچار مشکلم. پس باید یک قدری فرا بروم خود همین عقل است. عقل دارد فرا می‌رود.

● شما این بیت را نقض عقل نمی‌بینید؟

نه! نقض مرتبه‌ای از عقل می‌بینم.

● مراتب دهگانه مورد نظر مولانا؟

نه! حتی بیش از مراتب دهگانه. عقل مرتبه‌ای از خود را نقض می‌کند و به مرتبه بالاتر می‌رود.

● البته من در فلسفه و عرفان چیزی مطالعه نکرده‌ام و کارم فلسفه قبل از اسلام بوده است. جبر و اختیار در متون اوستایی و پهلوی کار کردم البته از موقعی که برخی کتاب‌ها را در این موضوع خواندم احساس کردم که برای پذیرش دین و بر اساس برداشت خودم شک کردم که چطور من تا آنجا پذیرفته بودم و فکر کردم از راه قلب باید فهمید.

این حرف‌هایی که شما می‌زنید در شکنج گمانه و یچار نیست؟

● چرا، البته اسم مسیحیت را نیاورده اما عقایدی که می‌گوید آدم متوجه می‌شود و ترجمه فرانسه‌اش هم را که دومناش^۱ انجام داده، واضح‌تر است.

البته من از موقعی که این کتاب را خواندم شک می‌کنم که چطور می‌شود که آدم مسایلی دینی را با عقل بفهمد؟

بینم شما آن وقت چگونه و با چه بیانی قانع شدید که استدلال عقلی به درد

نمی‌خورد؟

● وقتی دیدیم که آن شخص که نویسنده این کتاب است با استدلال عقلی اینها را رد کرده است.

با استدلال عقلی، استدلال عقلی را رد کرده است؟

نه با استدلال عقلی ادیان توحیدی یهود، مسیحیت و اسلام را رد کرده است.

پس چه دینی را ثابت کرده است؟ زرتشت را؟

● نه این کتاب در اصل اثبات ثنویت بر وحدت است.

خیلی خوب پس این ربطی به عرفان ندارد این با یک استدلالی آمده ادیان توحیدی را رد کرده است. خوب با یک استدلالی هم می‌شود که حرف‌های ثنویت را رد کرد. شما چند تا کتاب توحیدی بخوانید! حالا شما کتاب ثنوی خواننده‌ای چند تا کتاب توحیدی هم بخوان! آن وقت آنها این استدلال را رد می‌کنند.

● پس به نظر شما برای پذیرش ادیان توحیدی، عرفان اصل نیست؟

نه! عرفان هم هست ولی استدلال هم هست. شما الان از طریق استدلال گمراه شدید. اینطور که می‌فهمید حالا با استدلال دوباره هدایت می‌توانید بشوید. همان استدلال‌هایی که توحید را رد کرده است، استدلال‌هایی هم هست که ثنویت را رد می‌کند.

● در پایان صحبت‌ها به نقش مستمع اشاره داشتید. در زمینه اجرایی عرفان و

فلسفه در طول تاریخ، مستمعین چه نقشی داشتند؟

مستمعین عرفان و فلسفه؟

● مستمعینی که این بزرگان خطاب به صورت فلسفه یا به صورت عرفان به آنها

بوده است.

خوب مستمع که نقش بزرگی دارد اگر شما الان اینجا مستمع نبودید من اصلاً یک کلمه حرف نمی‌زدم. من اولاً اگر می‌دانستم شما نیستید نمی‌آمدم. بر فرض هم می‌آمدم و شما اینجا نبودید می‌رفتم. مستمع خیلی نقش دارد. گفتم وقتی که

صلاح الدین زرکوب یک مدتی نیامد، مولانا دیگر شعر نگفت. شش ماه شعر نگفت. مستمع همیشه نقش دارد. اگر ما گوش شنوا نداشتیم خداوند وحی نمی فرستاد. اگر ما نبودیم یا حتی اگر بودیم و گوش شنوا نداشتیم خدا وحی می فرستاد؟ پس مستمع نقش دارد، نقش مهمی هم دارد. من برای شنونده می گویم. برای ناشنونده نمی گویم. می گویم که کسی بشنود، می نویسم که کسی بخواند اگر بدانم که هرگز کسی نخواهد خواند و کسی نخواهد شنید چیزی نخواهم گفت.

● یک مطلبی که شما بیان کردید گفتید که بر فرض به انسان عارف مکاشفه می شود. می خواهم این سؤال را مطرح کنم که آیا در باب آن سؤالی که مبنای فلسفه در ذهن فیلسوف ایجاد شده، این مکاشفه در باب چیست؟

البته این همان پیش فرض است که ایشان گفتند. یک پیش فرض هایی انسان از اول دارد. البته آن پیش فرض ها مکاشفه نیست از طریق تجربیات حسی به دست می آید ولی خود تجربیات حسی یک نوع مکاشفه اند. ما یک جاهایی یک ادراکات اولیه ای داریم که آنها دیگر استدلالی نیست. به اصطلاح خود آنها مبنا^۱ است و اینها دیگر بی مبنا^۲ هستند یعنی دیگر آنها بر چیز دیگری استوار نیستند. می توانیم آنها را یک نوعی مکاشفه بدانیم. می توانیم بگوییم یک چیزهای اولیه است.

● یعنی می شود گفت در هر دو مکاشفه است ولی یکی از عقل می خواهد استفاده

کند؟

همین مکاشفه اصلاً یعنی ادراک بی واسطه. استدلال، واسطه دارد.

حکمت اشراق (۱)*

همان‌طور که حضار محترم آگاه هستند بنا است در مورد حکمت اشراق صحبت شود. من در این فرصت سعی می‌کنم مطالبی درباره آنچه که نامش حکمت اشراق در جهان اسلام است صحبت کنم.

ما امروز در همه‌ی دانشگاه‌ها، مؤسسات آموزش عالی، رشته‌های علوم انسانی و به‌خصوص فلسفه چند واحد آموزشی با عنوان حکمت اشراق داریم که تدریس می‌شود. به کتب تاریخ فلسفه هم که مراجعه شود فلسفه و حکمت اشراقی به عنوان یک جریان فکری، مطرح بوده است. طبیعتاً در جهان اسلام، در رأس این جریان فکری، شیخ شهاب‌الدین سهروردی هست و قبل از سهروردی، در جهان اسلام این عنوان مطرح نبوده است، اگر چه جریان فکری اشراقی از یونان باستان به موازات حکمت مشایی وجود داشته است. در یونان که طبعاً پیش‌رو جریان فکر اشراقی سقراط و افلاطون هستند و جریان فکری مشایی با ارسطو آغاز می‌شود که رئیس مشائیان یا بنیان‌گذار فکر مشایی در واقع ارسطو هست، که بنا به عللی مشایی گفته‌اند چون در آکادمی راه می‌رفت و افاضه می‌کرد، و مطلب را به شاگردان می‌گفت.

خوب این دو جریان در غرب شناخته شده بود. جریان مشایی به همین علت

* این سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۲/۱۷ ایراد شده است.

که عرض کردم از زمان ارسطو و با تعلیمات ارسطو و جریان اشراقی هم با تعلیمات افلاطون آغاز می‌شود.

اما در جهان اسلام جریان اشراقی از زمان سهروردی آغاز می‌شود. یعنی دقیقاً قرن ششم هجری، چون شهادت این شیخ بزرگوار ۵۸۷ هجری در شهر حلب است. من مقیدم که شهادت بگویم. چون همه در تاریخ شیخ مقتول می‌گویند. حتی مرحوم حاج ملا هادی سبزواری هم وقتی می‌خواهد از ایشان مطلب نقل کند، با عنوان شیخ مقتول از ایشان نام می‌برد. گرچه حاجی سبزواری به شیخ اشراق ارادت دارد اما تحت تأثیر زمانه تاریخ، وی را مقتول یاد می‌کند. معمولاً به کسی می‌گویند که گناهی از او برآید. مثلاً گناهی یا کاری را مرتکب شده و به قتل رسیده است اما خوب با هر معیاری که حساب کنیم شیخ ما شهید است.

به هر صورت این جریان از قرن ششم هجری آغاز می‌شود اما اینکه حالا آنچه که ما در جهان اسام حکمت اشراقی می‌نامیم که تا امروز هم مطرح است و این روزها بیش‌تر مطرح است، چون در مؤسسات آموزش عالی حداقل چند واحد، درس حکمت اشراق هست. سابق، این کتاب اسمش بود ولی خودش تدریس نمی‌شد. کتاب‌های شیخ اشراق در طول این هشتصد سال تدریس نمی‌شده است. بعضی آدم‌های کنجکاو می‌رفتند می‌خواندند. مثلاً خود ملاصدرا از کسانی است که به سراغ آثار شیخ رفته و همه‌اش را خوانده است اما به عنوان کتبی که رایج باشد و اندیشه‌هایی که مطرح باشد، چندان اعتنایی به آن نمی‌شده است. که این بی‌اعتنایی دلیل دارد که حالا به برخی از آنها اشاره می‌کنم. خود این بحث دیگری دارد که خیلی پرماجرا است که چرا این جریان فکری مورد توجه نبوده است.

آنچه می‌خواستیم بگویم این است که آیا حکمت اشراقی به این معنی که شیخ اشراق می‌گوید و ما حالا اسمش را می‌بریم و هنوز هم نمی‌دانیم که چیست، همان است که افلاطون می‌گفته است. یعنی حکمت اشراقی یونان و در غرب هم اکنون

به نوعی از حکمت اشراق صحبت می‌کنند. مثلاً هانری برگسون^۱ اشراقی تلقی می‌شود. اما میان اشراقی بودن برگسون و اشراقی بودن سهروردی خیلی فاصله هست. از این رو است که خود اشراقی بودن هم یک معنی خاصی دارد. به هر صورت باز وارد این بحث نمی‌شویم که اشراقی بودن افلاطون یعنی چه؟ اشراقی بودن شیخ اشراق یعنی چه؟ اشراقی بودن فیلسوفان معاصر مثل برگسون یعنی چه؟ این هم بحث جداگانه و مفصلی دارد که در فرصت کنونی مجال آن نیست. اینکه امروز می‌خواهم عرض کنم این است که واقعاً حکمت اشراقی چیست؟ حقیقت این است که بدون تعارف به شما باید بگویم که از یک جهت حکمت اشراق چندان شناخته شده نیست. و از یک جهت هم آنچه که ما داریم اصلاً حکمت اشراق است.

سهروردی‌شناسی معاصر

سهروردی هنوز هم خوب در جهان شناخته شده نیست. در همین کشور خودش که ایران باشد، سهروردی شناس نداریم. خوب ۴۰-۳۰ سال اخیر شهرت بیش‌تری پیدا کرده که از برکات کارهای هانری گُربن^۲ فرانسوی است. خوب حالا گُربن مردی بزرگ بود، که به دلایلی جذب سهروردی شد، با اینکه نحله‌های فلسفی بسیاری در غرب دیده بود. به ایران آمد و عمرش یا نیمی از عمرش را روی سهروردی کار کرد. مقالات و کتبی به زبان فرانسوی نوشت. چون گُربن مردی جهانی است، آثارش همه جا خوانده می‌شود، به‌خصوص در کشورهای عربی فرانسوی زبان مثل مغرب، الجزایر، تونس، مصر و لبنان. جهان اسلام از طریق گُربن تازه متوجه می‌شود یک سهروردی داریم که وی هم عرب بوده چون کتبش

1. Bergson, Henri Louis (1859-1941)

2. Corbin, Henry (1903-1978)

عربی نوشته شده است.

بعد از آثار کُربن هم ایرانی‌ها و هم عرب‌ها مقالات و کتب زیادی دربارهٔ سهروردی نوشتند، اما حقیقتش این است که یک کتاب نیرومند که فلسفه او را معرفی کرده باشد هنوز هم نداریم.

اما می‌خواهم این نکته را هم عرض کنم که ما به یک معنی در جهان اسلام حکمت غیراشراقی نداریم. به یک معنی حکمت اشراقی شناخته شده نیست، و به یک معنی آنچه داریم – این همان سخن تازه‌ای است که اکنون می‌خواهم مطرح کنم – چیزی غیر از حکمت اشراق نیست؟ آنچه که در دست ما هست، حتی فلسفه ابن‌سینا، به یک معنی اشراقی است. ما اصلاً در جهان اسلام فیلسوف غیراشراقی نداریم، یا اگر باشد بسیار اندک است. حالا ابن‌رشد را من نمی‌دانم اشراقی بگویم. البته ابن‌رشد متعلق به جهان اسلام است. فیلسوفان کشور ما ایران، به نوعی اشراقی‌اند. اگر صد درصد اشراقی نیستند به نوعی اشراقی‌اند. حالا من وقتی اشراق را معنی کردم معلوم می‌شود چگونه اشراقی است.

ابن سینا، آغازگر حکمت اشراقی

سهروردی چندین بار در آثارش تصریح کرده که من حکمت اشراق را از جایی آغاز کردم که ابن‌سینا در آنجا به پایان رسانده است. او خودش را دنباله‌رو ابن‌سینا می‌داند. الآن در فرهنگ ما رایج است که ابن‌سینا یک فیلسوف مشایی است. شیخ‌الرئیس، رئیس حکمای مشایی شناخته می‌شود. کتاب‌هایش مثل کتاب شفا یا نجات، کم‌وبیش مشایی هست. اما به جنبه اشراقی شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا بسیار کم توجه شده یا اصلاً توجه نشده است و خود سهروردی می‌داند که او اشراقی بوده، و ابن‌سینا هم خودش را اشراقی می‌داند. نه تنها سهروردی می‌گوید او اشراقی بوده و من دنباله‌رو او هستم و کار او را ادامه می‌دهم، خود ابن‌سینا هم

می‌گویند من اشراقی هستم. او در شفا یا کتاب نجات نگفته است، ولی کتابی او نوشته که متأسفانه بخش حکمت آن در دست نیست، و مفقود شده یا مفقودش کرده‌اند، ولی بخش منطق آن موجود است که این کتاب حدود چهل سال قبل به چاپ رسیده است. در مقدمه این بخش که نامش "منطق‌المشرفین" است، با صراحت تمام می‌گوید که من حسین بن عبدالله سینا آنچه که در این کتاب‌ها، شفا، نجات و... نوشتم، اینها به رسم معمول بوده و حکمت عامه است. - حالا حکمت عامه یا اینکه برای عامه مردم یا یک حکمت عمومی است - من نخواستم که شق عصا کنم و اختلاف ایجاد کنم. آنچه که من گفتم، اینها حکمت رایج بود و من هم در کتب خودم بیان کردم. اما ما به حکمت دیگری دست یافتیم که اشراقی است و از نوع حکمت عام نیست. این عین عبارت شیخ‌الرئیس در آن مقدمه است، که هم اکنون در دست هست.

اما در خود منطق‌المشرفین، ما چندان حکمت اشراقی نمی‌بینیم، چون منطق و مباحث آن است. اما این مقدمه کتابی بوده و آن کتاب با کمال تأسف در دست ما نیست. بسیار کسانی دنبال کردند بعضی‌ها هم گفتند در تاجیکستان پیدا شده است، ولی هنوز مطمئن نیستم آن کتاب پیدا شده باشد. اگر آن کتاب پیدا شود هویت شیخ‌الرئیس به‌طور کلی غیر از آن می‌شود که در طول تاریخ شناخته شده است. اما صرف‌نظر از آنکه آن کتاب پیدا بشود یا نشود، باز هم می‌شود ادعا کرد ابن‌سینا اشراقی هست. او چندین کتاب دارد که در دسترس هست اما رایج نیست. کتاب‌های رایج ابن‌سینا شفا، نجات، اشارات و تنبیهات است. چندین کتاب دارد که چاپ شده است ولی نمی‌دانم چرا مورد اقبال واقع نشده است. مرحوم ضیاءالدین دری که استاد دوره‌ی اول همین دانشکده الهیات دانشگاه تهران بود، در حدود پنجاه سال پیش، زحمتی کشیده و رسالات کوچک او را پیدا کرده و چاپ کرده است. این رساله‌ها کاملاً اشراقی بودن ابن‌سینا را نشان می‌دهد. از همه

مهم‌تر نَمَطْ نهم کتاب اشارات و تنبیهات، فی مقامات العارفین است. حالا در اینجا وقت نیست من توضیح بدهم که توصیف ابن‌سینا از عرفان و مقام مشهود یک سالک الهی، چگونه است. همین اندازه این سخن را از امام فخررازی نقل می‌کنم که خود شما نمط نهم و دهم کتاب اشارات و تنبیهات را بخوانید. چون بنای امام فخررازی این است که به هر قیمتی که شده ایرادی به ابن‌سینا بکند شارح اولیه است، اما به قول برخی از بزرگان جارح است. چون به جای شرح، جرح می‌کند. از بای بسم‌الله شروع به اشکال کردن می‌کند، تا آن جایی که بتواند. مگر اینکه نتواند. امام فخررازی می‌گوید - در آخر شرح نمط نهم - تا کنون کسی مانند شیخ‌الرئیس مقامات عرفان را به این خوبی و پاکیزگی توضیح نداده است. حتی هیچ عارفی نتوانسته است و واقعاً هم همین‌طور است. یعنی اگر کسی کتاب ابن‌سینا را بخواند که چگونه دارد مقامات سلوک را با چه دقت و ظرافتی توضیح می‌دهد که عارف و سالک کیست؟ چه مقاماتی را طی می‌کند و چگونه طی می‌کند؟ آن ظرافت‌هایی که در بیان ابن‌سینا هست محیرالعقول است. حالا بعضی می‌گویند ابن‌سینا چون در همه‌ی علوم وارد بوده، علوم زمان خودش را می‌دانسته، حتی موسیقی هم خوب می‌دانسته، حالا خواسته عرفان را هم توضیح دهد و تفنن کرده است. خودش عارف نبوده و توضیح داده است. این گفته را هم گفته‌اند. اما این نهایت بی‌انصافی است. اگر کسی این نمط را بخواند و ظرافت عرفان را بداند و با سخنان عرفا هم آشنا باشد، به‌خصوص اگر کسی اهل سلوک باشد، می‌فهمد با توصیف نمی‌شود این سخنان را گفت. کسی که خودش اهل نباشد نمی‌تواند توصیف کند. عرفان چیزی نیست که بشود آن را توصیف کرد. تا نجسبیده باشد، آن ظرافت‌ها را نمی‌تواند بگوید. محال است.

بر این سخن من، این نکته را هم بیفزایید که بیش از یک هزار سال است که از زمان ابن‌سینا می‌گذرد و همه‌ی عرفای واصل و بزرگ نمط نهم را دیده‌اند. هیچ

عارفی تا کنون نگفته است که ابن‌سینا در اینجا مسئله عرفانی را درست بیان نکرده است. تو گویی همه قبول دارند که حرف‌های ابن‌سینا درست بوده است. چگونه ممکن است کسی اهل سلوک نبوده باشد، مقامات را خودش طی نکرده باشد، اما بتواند به این پاکیزگی بیان کند، این ظرافت‌ها تکان دهنده است. بنابراین، ایشان یک سالک الی‌الله، یک عارف بالله است و یک فیلسوف اشراقی هم هست، علاوه بر اینکه هم‌اورد با ارسطو در حکمت مشاء است.

یک نکته دیگر هم در مورد حکمت اشراق به‌طور عام اضافه کنم، اگر عین‌القضات همدانی این مطلب را نقل نکرده بود، من نمی‌گفتم. چون عین‌القضات در کتاب تمهیدات خودش این مطلب را نوشته، و این کتاب معتبر است. عین‌القضات هم بی‌اساس حرف نمی‌زند. همه می‌دانید که ابن‌سینا با ابوسعید ابوالخیر یک ملاقاتی داشته است. آن ملاقات مشهور است و در همه‌ی کتاب‌ها نوشته‌اند، چنین است که وقتی همدیگر را دیدند دو سه روز خلوت کردند، هیچ کس را هم راه ندادند. صحبت‌های زیادی با هم داشتند. بعد که از آن خلوت بیرون آمدند، مریدان ابوسعید پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی؟ ابوسعید به مریدان گفت: هر کجا که ما با چراغ روشن می‌رویم، و رفته‌ایم، این شیخ با عصای استدلال آمده است. شاگردان شیخ‌الرئیس پرسیدند: ابوسعید را چگونه یافتید؟ او هم همین را گفت: هر کجا ما با عصای استدلال می‌رویم او با چراغ روشن پیشاپیش می‌رود. این چیزی است که شایع است و در همه کتاب‌ها نوشته‌اند. اما این مطلب دومی که می‌خواهم بگویم هیچ کجا نیست مگر در سخنان عین‌القضات!

این مطلب مهم‌تر است. عین‌القضات از ابوسعید نقل می‌کند، که ابوسعید گفته است من سخنی را از ابن‌سینا جمله‌ای را شنیدم، که بیش از هفتاد سال عبادت

موجب قرب من به خداوند شد. شنیدن یک جمله از ابن سینا، بیش از هفتاد سال عبادت در قرب من به حق تأثیر داشت. بعد این جمله چیست؟ جمله این است که عین القضاة نقل می‌کند که: ابوسعید گفت: «شیخ! دلّتی علی الدلیل، ما را هدایت کن. به ما بگو راه کجاست؟ ابن سینا به ابوسعید گفت: «الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی». از اسلام مجازی بیرون آمدن و در کفر حقیقی وارد شدن. این همان جمله است که بیش از هفتاد سال عبادت موجب قرب ابوسعید شده است.^۱ این جمله مستند است و ارجاع هم مشخص است. عجیب این است که عین القضاة هیچ توضیح نمی‌دهد که منظور ابن سینا چیست و رد می‌شود. می‌بایست توضیح می‌داد که شیخ چه می‌خواست بگوید؟ و ابوسعید چه فهمید؟ اینکه ظاهر خوبی ندارد. سخنی کفرآمیز است. چه منظوری دارد؟ هیچ توضیح نمی‌دهد. مدت‌ها تعقیب می‌کردم که آیا عارفی، این جمله را نقل کرده است. هیچ‌کس جز عین القضاة نقل نکرده است. هیچ‌کس هم توضیح نداده است. حتی خود ابوسعید هم توضیحی ندارد.

خوب، بنده روزنه‌هایی برای تفسیر این جمله پیدا کردم، برای اینکه توضیحی بدهم. روزنه‌هایی که من در تفسیر این جمله شیخ پیدا کردم اولاً «خروج از اسلام مجازی»، روشن است، تکلف نیست. چون «اسلام مجازی» که به کار نمی‌آید و باید از آن خارج شد. مشکل کار، وارد شدن در «کفر حقیقی» است و نه «کفر مجازی». این یعنی چه؟ با استعانت از اصطلاحات عرفا و کلمات خود ابوسعید و نجم‌الدین کبری متوجه شدم که عرفا گاهی از «نور سیاه» سخن می‌گویند. البته «نور سیاه»، یک پارادکس است. هم نور است هم سیاه است. خوب نور روشن و شفاف، نور سرخ، نور سفید هست. حالا نور سیاه یعنی چه؟ البته سالک در طی طریق باید مقامات، مراحل و منازل را طی کند. حجاب‌ها - سبعین حجاب - را باید پاره کند.

۱. دفتر عقل و آیت عشق، جلد دوم، ص ۱۲۱.

تازه در روایات ما هست که هفتاد حجاب از نور غیر از حُجُبِ ظلمانی هست، که بین سالک و خدا هست، بین بنده و خدا هم یک سلسله حُجُبِ ظلمانی هست. اینکه باید از بین برود هفتاد حجاب از نور هست. اینها را هم باید پاره کند و برود. همه این طی طریق او سلوک یک سالک تا به مقام فلاح و رسیدن به «حضرت صفات» است. آن هم «صفات افعالی» یا «صفات ذاتی». اما در اصطلاح عرفا از «مقام ذات»، پرهیز شده است. مقامات ذات همه چیز را مُحترق می‌کند و عرفا وقتی «نور سیاه» می‌گویند به «مقام ذات» اشاره دارند. «مقام ذات» حق را با «نور سیاه» تعبیر می‌کنند. مقام لاسم و لارسم است - لاسم له و لارسم له - لاسم و لارسم مقام سکوت است. «مقام عماء» است. گویا شیخ می‌خواسته به ابوسعید بگوید که تو به «مقام صفات» آمده‌ای، یک یَر باید بیش‌تر پرواز کنی و به «مقام ذات» باید بروی. می‌توانی بروی یا نه؟ آنجا خیلی سخت است.

به هر صورت تنها چیزی که من توانستم بفهم با استناد از کلمات عرفا، این تفسیر برای کلام شیخ‌الرئیس است.

خوب، شیخ‌الرئیس، شیخ فلسفه ما است. اگر در تاریخ فلاسفه غرب افلاطون پدر فلسفه است که هست. و اَبُوت او هنوز باقی است. به قول آلفرد نورث وایتهد^۱، معاصر برتراند راسل، که نوشته تمام تاریخ فلسفه دو هزار و پانصد سال مغرب زمین پانوشته‌هایی بر فلسفه افلاطون است و این حرف درست است. دو هزار و پانصد سال پانوشته بر افکار افلاطون است. اگر افلاطون پدر فلسفه در جهان غرب است، ابن‌سینا پدر فلسفه در جهان اسلام است. با این تذکره شما توجه کردید که ابن‌سینا اشراقی است. علاوه بر شفا، باید رساله‌الطیر ابن‌سینا را هم خواند. کتاب نجات را بخوانید، اما قصه سلامان و اِسال را هم بخوانید. کتاب اشارات و سایر کتاب‌ها را بخوانید، اما حی بن یقظان ابن‌سینا را هم بخوانید. این سه رساله و سایر

1. Whitehead. Alfred North (1861-1947)

رسالات ابن‌سینا، رسالات صدرصد اشراقی - عرفانی است. هم رساله‌الطیر، هم حی بن یقظان و هم سلامان و ابسال.

بعد از ابن‌سینا هم کسانی که تحت تأثیر ابن‌سینا هستند به نوعی با اشراق نزدیک‌اند. تا برسد به ملاصدرا که خیلی زیاد تحت تأثیر ابن‌سینا است. ملاصدرا یک متاله اشراقی است. چه عارف است، بیشتر از آنکه فیلسوف باشد.

سهروردی و اصالت نور

خوب در این میان شیخ اشراق چگونه است؟ شیخ اشراق یکسره اشراقی است. ضمن اینکه شیخ اشراق هم در کتاب‌هایش اگر دیده باشید و ببینید تمام مطالب مشائین را نقل می‌کند. اهل استدلال است. با دقت هرچه بیش‌تر شاید بدون اغراق عرض کنم که هیچ متفکری در جهان اسلام به اندازه‌ی سهروردی به مبحث «مغالطات» منطقی نپرداخته است. برای اینکه ذهن منطقی داشته و می‌خواسته بگوید کجاها مغالطه شده است، و می‌خواسته نشان بدهد که مغالطه چقدر زیاد است. بحث «مغالطه» حکمة الاشراق را نگاه کنید. مغالطات از هر مبحث دیگری سنگین‌تر است. پس او یک ذهن منطقی و استدلالی دارد اما اشراقی است. یعنی چه اشراقی است. اشراقی بودن در شیخ اشراق، نه در افلاطون که آن یک نوع دیگر است، چندین معنی دارد. هم ماهیت فکرش و هم موضوع و محمول فکرش فرق دارد. اساس تفکرش تفاوت دارد.

اگر ابن‌سینا را با همه‌ی اشراقی بودنش و نیز ملاصدرا را اصالت وجودی بنامیم - خوب اصالت وجود را که اصلاً ملاصدرا مطرح کرد، پیش از ملاصدرا این بحث به این عنوان که آیا «ماهیت» اصیل است یا «وجود» مطرح نبود. «ماهیت» و «وجود» مطرح بود، اما اصالت یکی از این دو مطرح نبود. این مسئله چهارصد سال است که وارد تاریخ فرهنگ ما شده است. قبل از آن مطرح نبود. اما آنها که اهل

تحقیق‌اند، می‌دانند که ابن‌سینا با اینکه اسم اصالت وجود را نیاورده است، اما قایل به اصالت وجود بوده است. هرچند که بعضی‌ها معتقدند که قایل به اصالت وجود بوده - با اختلافی که در این باب هست - بستگی دارد به اینکه ما چطور ابن‌سینا را تفسیر کنیم. هر فیلسوفی باید تفسیر شود، قابل تفسیر است.

اصالت وجود، اصالت ماهیت و اصالت نور

اگر کسانی قایل به «اصالت» وجود هستند مثل ابن‌سینا و ملاصدرا و بعد از ملاصدرا بیشتر متفکران تا به امروز، مثل علامه طباطبایی، اینها قایل به اصالت وجوداند. یک گروهی هم قایل به «اصالت ماهیت» هستند. خود میرداماد، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و امروز ملاصالح مازندرانی کتابی پنج جلدی با عنوان حکمت بوعلی نوشته و خواسته ثابت کند ابوعلی‌سینا قایل به اصالت ماهیت است. البته تلاش ناموفقی است اما حالا او خواسته این حرف را مطرح کند.

سهروردی نه قایل به اصالت وجود است و نه قایل به اصالت ماهیت است. پس قایل به چیست؟ قایل به «اصالت نور» است. من این را می‌توانم بگویم. چون غالباً می‌گویند: سهروردی قایل به اصالت ماهیت بوده است، چرا؟ برای اینکه وجود را اعتباری گفته است. با صراحت گفته است که وجود اعتباری است. پس چون وجود را اعتباری می‌داند، پس قایل به «اصالت ماهیت» است.

سهروردی این مطلب را مطرح نمی‌کند. وی از «اصالت نور» سخن می‌گوید. اساس فلسفه‌اش نور است. خوب این سابقه فکری کجا بوده است؟ این نور از کجا پیدا شده؟ قایل به اصالت نور از کجا است؟ چه فیلسوفانی قایل به نور بوده‌اند؟ در یونان، یا مطرح نیست و یا خیلی کم مطرح است. اگر شما زادگاه فلسفه را یونان بدانید - چنان که غربی‌ها و بعضی از پیروان غربی‌ها در کشور ما می‌دانند - زادگاه فلسفه را آتن می‌دانند. می‌گویند فلسفه از یونان شروع شده و در غیر یونان فلسفه

نیست و نبوده است. شرقی‌ها هم به دنبال غربی‌ها این را تکرار می‌کنند. خوب، در تاریخ فلسفه غرب، قایل به اصالت نور کم است یا اصلاً نیست. اما اگر ما زادگاه فلسفه را تنها یونان ندانیم - ضمن اینکه یونان هم بوده و خیلی هم مهم است - جاهای دیگری هم فلسفه بوده است. خود ایران باستان فیلسوف داشته‌ایم. حالا خود سهروردی فلاسفه ایران باستان را اسم می‌برد. جاماسب، بزرگمهر و کیخسرو را حکیم می‌داند. او می‌گوید: کیخسرو المبارک. سلطان مستبد را که مبارک نمی‌گویند. یعنی حکیم است. حالا با اینها کار نداریم که سهروردی اینها را حکیم می‌داند. اگر خود زرتشت آن هم حکیم ندانیم، خوب شما می‌فرمایید پیغمبر است، خوب البته پیغمبر است، مگر حکمت با نبوت منافات دارد که کسی هم حکیم و هم پیغمبر باشد. در اصطلاح سهروردی نبی، حکیم است و حکیم، نبی است. هیچ اشکالی هم ندارد. زرتشت حکیم است. بعد به نبوت او هم قایل است. فیلسوف اشراقی و الهی است. حکیم الهی است، نبوت هم دارد، چه اشکالی دارد. اگر شما این را حکمت بدانید، که چاره‌ای نیست، که حکمت است، جهان‌بینی و نظام فکری دارد. او قایل به اصالت نور، است. حالا ظلمت را مطرح می‌کند اما قایل به اصالت ظلمت نیست. سرانجام نور بر ظلمت پیروز خواهد شد. اگر ظلمت اصیل بود ظلمت که مغلوب واقع نمی‌شد. پیش‌بینی زرتشت این است که سرانجام نور بر ظلمت پیروز خواهد شد.

(۱) پس نور اساس کار است و سهروردی از این نظریه دفاع می‌کند. خوب، شاید یکی از عللی که در آغاز سختم عرض کردم که در طول هشتصد سال کمتر مورد توجه است شاید یک علتش همین باشد.

(۲) البته مشکل بودن فلسفه او است که قدری رمز و راز در فلسفه او را به همراه می‌آورد. معمولاً سخنان راز و رمزآلود کمتر به آن توجه می‌شود. مشکلی در فلسفه‌اش هست که آن هم یک عامل است.

(۳) ولی یک عامل هم این است که بسیاری از اشخاص چنین می‌پنداشتند که این فلسفه یک نوع ترویج مجوسیت است. و به همین جرم هم کشته شد و به شهادت رسید. جرم شیخ همین بود که او را مروّج مجوسیت پنداشتند. اما هیچ ترویجی از مجوسیت نبود که عرض خواهم کرد.

مسئله نور در قرآن کریم

خوب، سهروردی مسئله نور برایش مهم است. اگر حمایت و دفاع از نظریه نور ترویج مجوسیت است، و سخن گفتن از وجود و اصالت وجود مجوسیت نیست و توحیدی است اجازه بدهید سراغ قرآن کریم بیاییم. بی‌درنگ ببینیم خدایی را که قرآن معرفی می‌کند به زبان وجود معرفی می‌کند یا خیر؟ آیا کلمه وجود را قرآن بر آن تکیه می‌کند؟ یک آیه در قرآن کریم نداریم که کلمه وجود مطرح شده باشد. در روایات پیغمبر (ص) و ائمه اطهار (ع) کلمه وجود نیست. یک روایتی است که معلوم نیست سند دارد یا نه. یک روایت خیلی ضعیفی است کلمه وجود مطرح شده است؛ اما کلمه وجود در روایات اسلامی و در متن اسلام و قرآن، مطلقاً مطرح نشده است. کلمه وَجَد، یَجِدُ، به کار رفته است، ولی وجود اگر مشتق از وجدان و وَجَد و یَجِدُ باشد، وجود استعمال نشده است. اگر هم وجود مشتق از آنها نیست که حرف دیگری است که در نتیجه مطلقاً ما استعمال وجود را نداریم.

حالا به جای وجود در قرآن چگونه از خدا توصیف شده است. اولاً غالباً با صفات توصیف شده است، «هو الله الخالق الباریء مصوّر»^۱ و آیاتی از این قبیل. اما آنجا که قرآن با صراحت تمام درباره خدا صحبت می‌کند آیه اش این است: «اللّه نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کأنها کوكب دُزّی»^۲ با صراحت می‌گوید: «اللّه نور السموات والارض»، خدا نور آسمان

و زمین است. آنچه تفسیر کرده‌اند این است که نور آسمان و زمین از خداوند است. در بعضی روایات تفسیر شده است که یعنی *مُنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*. یعنی نور به آسمان و زمین می‌بخشد. اما اگر خدا منور هم باشد، آیا منور بدون نور، نور می‌دهد؟ چه چیزی منور است و منور یعنی چه؟ نور دهنده یعنی چیزی که نور می‌دهد، آیا خودش نور دارد یا نه؟ آیا ظلمت، نور می‌دهد؟ بنابراین حتی اگر منور هم که تفسیر کنیم یعنی باز هم نور است. سهروردی به این مسئله خوب توجه دارد. هم می‌داند در ایران باستان نور مهم است و هم اینکه در قرآن چنین است. ابن‌سینا که پیش کسوت سهروردی است طبق بیاناتی که عرض کردم، چند آیه و سوره را انتخاب و تفسیر کرده است. یعنی ابن‌سینا را به عنوان مفسر هم شما می‌توانید مطرح کنید. چند تا آیه را تفسیر کرده از جمله آیاتی که به تفصیل، تفسیر کرده و وارد میدان سخن شده است، همین «آیه نور» است. ابن‌سینا در تفسیر «آیه نور» داد سخن داده است و نه تنها ابن‌سینا، بلکه به پیروی از ابن‌سینا، باز یکی از دشمنان ابن‌سینا، مانند امام فخر رازی و یک دشمن دیگر او، قبل از امام فخر رازی، ابوحامد غزالی، که به‌درستی با آثار ابن‌سینا آشنا است، و کتاب *مقاصد الفلاسفة*، را براساس آثار ابن‌سینا نوشت او یک کتاب دارد، که از کتاب‌های خواندنی است. یکی از کتاب‌های درخشان، در تاریخ فرهنگ اسلامی، همین کتاب غزالی به نام *مشکوة الانوار* است، که گویا به فارسی هم ترجمه شده است، در واقع تفسیر آیه نور است. که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ» یعنی چه؟ «فِي زَجَاجَةٍ» یعنی چه؟ «فِيهَا الْمَصْبَاحُ» یعنی چه؟ «كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» یعنی چه؟ اینها را تفسیر کرده و این کتاب خواندنی و بسیار مهم است. و خود سهروردی از این کتاب غزالی بسیار بهره‌مند بوده است.

به‌هرصورت حکمت اشراقی حکمتی است که نور در آن است. حالا چگونه این نور، اصل است؟ این بحث خیلی پیچیده است که سهروردی با نور می‌خواهد چه کار

بکند. شعر می‌گوید، شاعر است، افسانه می‌گوید، خطابه یا فلسفه می‌گوید نور، اصل است یعنی چه؟ به طور اجمالی بگویم و بگذرم تا در فرصت دیگری به آن بازگردم.

مسئله معرفت

تمام پریشانی‌هایی که در جهان معرفت‌شناسی جدید پدید آمده از کانت سرچشمه می‌گیرد - چون امروز بحران معرفت‌شناسی است - در تاریخ فلسفه مغرب زمین، بعد از ارسطو، کانت را نقطه عطفی در تحول فکری می‌دانند. خود کانت هم متوجه بوده که چنین اهمیتی دارد. خودش می‌گوید در عالم فکر، انقلاب کپرنیکی کردم. جهان امروز تاکنون از سیطره کانت نتوانسته است خارج شود، همه به نحوی گرفتار اندیشه‌های کانت هستند و بحران معرفت‌شناسی جدید و قرار گرفتن معرفت‌شناسی^۱ به جای هستی‌شناسی^۲، انقلاب کپرنیکی کانت بود، اگر فیلسوفان سابق می‌خواستند هستی و جهان را بشناسند، من (کانت) باید شناخت را بشناسم. تمام حرف کانت این است. دو هزار و پانصد سال متفکران خواستند جهان را بشناسند، اما حال ما باید شناختن را بشناسیم. شناخت یعنی چه؟ مقولات^۳ ارسطویی می‌رود و مقولات کانتی جای آن می‌نشیند. آنجا که مکاشفه همه‌اش استدلال است، آنجا نشان داده که من چگونه مسئله معرفت را حل کرده‌ام. معرفت چیست؟ علم در باب معرفت چه می‌گوید؟ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فیزیک، پزشکی، ارتباطات، همه‌ی اینها به نوعی وارد این مسئله می‌شوند. انسان چه‌طور می‌شود که چیزی را می‌شناسد، می‌بیند، می‌شنود و می‌فهمد؟ چه‌طور می‌شود که من می‌فهم؟ فهمیدن یعنی چه؟ همه چیز توجیهش آسان است. به‌خصوص امروز با پیشرفت علوم شما می‌توانید توجیه کنید. جریان

1. Epistemology

2. Ontology

3. Categories

امور را توضیح داد که این میز چه طور ساخته شده، کامپیوتر چه طور ساخته شده و کوهی ماه چه طور ساخته شده و حیات چگونه به وجود آمده است. اما اگر بخواهیم بفهمیم انسان چگونه می‌فهمد، مشکل شروع می‌شود. مکانیزم فهم چیست؟ چه اتفاقی می‌افتد که آدم می‌فهمد، آیا فهم، یک حادثه است؟ چگونه این حادثه اتفاق می‌افتد. با چه می‌توان این را اندازه گرفت. این روابط و ارتباطات و سلسله اعصاب را با تصویر نشان می‌دهند. تا اینجا درست؛ اما در اینجا فهم نیست. خوب همه‌ی اینها مثل کامپیوتر است. اما نمی‌فهمد. البته حالا می‌خواهند فهم‌دارش کنند. کامپیوتر محیرالعقول است، اما فهم ندارد. پس نور فهم از کجا در می‌آید؟ آیا از درون سلول‌های وجودی من انجام می‌گیرد؟ وجود من که یک وجود جسمانی و ظلمانی است، بُعد دارد. ذرات وجود سلول‌های من بُعد دارند. آیا از درون بُعد فهم در می‌آید؟ خود فهم بُعد دارد؟ طول و عرض و عمق دارد؟ خوب، این فهم از درون بُعد چه طور در می‌آید؟ از درون فیزیک چگونه در می‌آید؟ این مسئله‌ای است که بدون نظریه‌ی شیخ اشراق پاسخ ندارد. شاید بشود در فلسفه شیخ اشراق پاسخ این سؤال را پیدا کرد.

برخی از علمای خودمان، به خصوص علمای تفکیک، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش که حالا هستند، در کتابش به صراحت می‌گوید که نفس، بالذات مَظَلَم است. نفس آدمی ظلمانی است. بالذات تیره است.^۱ نفس نورانی است یا ظلمانی است؟ خوب اگر ظلمانی است، نور از درون ظلمت چگونه در می‌آید؟ و به چه صورت در می‌آید؟ فهم یعنی چه؟ همه چیز را می‌شود توجیه کرد جز فهم. حالا امروزی‌ها هم کم‌کم دارند به این مسئله توجه می‌کنند. دیدم یکی از فیلسوفان پراگماتیست امریکایی حرف مهمی زده است. می‌گوید: ما همه چیز را می‌توانیم توجیه کنیم، ولی فهم را نمی‌توانیم. برای اینکه فهم درباره‌ی چیزی

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد سوم، ص ۴۳۲.

است. فهم خودش نیست، هر فهمی درباره چیزی است. توجه کنید: فهم یعنی فهم چیزی. فهمیدن یعنی چه؟ یعنی چیزی را فهمیدن. فهم، فهم چیزی است. فهم یعنی این وجود فهم درباره چیزی است. ما همه چیز را موجود است می‌دانیم که موجود است، اما فهم درباره‌ی است یا خودش موجود است؟ این میز، میز است. این لیوان، لیوان است. علم چیست؟ ذاتش، درباره‌ی چیزی بودن است. خوب، این درباره را من کجا پیدایش کنم. این مسائلی است که اگر این‌طور مطرح کنیم، کم‌کم به جواب‌هایی می‌رسیم. هر چند جواب‌های اینها را من در آثار سهروردی پیدا کرده‌ام که وقت نیست حالا مطرح شود. سهروردی نفس را ظلمانی نمی‌داند، بلکه نور محض می‌داند. می‌گوید: تو نور هستی. نه اینکه چیزی هستی که با نور ظاهر می‌شوی. می‌گوید: گمان نکن که تو چیزی هستی که مستنیر می‌شوی. یعنی یک نوری به تو می‌رسد، نه. اصلاً تو نور هستی. یک چیزی داریم که منور است، یک چیز هم مستنیر است. این میز الآن مستنیر است، من الآن این میز را می‌بینم. اما خود میز که نور نیست. نورانی هم نیست. یک نوری به آن تابیده می‌شود و من آن را می‌بینم. ما همه الآن اینجا مستنیر هستیم که همدیگر را می‌بینیم. می‌گوید: «نفس چیز ظلمانی نیست که مستنیر بشود. نفس نور است.» این نکته مهم است. اما این بحث را اینجا نمی‌توانم باز بکنم که بحث خیلی دقیقی است. انشاء الله در فرصت دیگری آن را طرح می‌کنم.

اما به طور اجمالی خواستم طرح کنم که سهروردی، در رأس جریان فکری اشراقی است اما این فکر هنوز پس از هشتصد سال تحلیل نشده است. بارها گفته‌ام، چهار تا کتاب دیده‌ام که ناقص است، چند شرح بر حکمة الاشراق، یکی تعلیقه ملاصدرا است، یکی کتاب نظام‌الدین هروی که ترجمه گونه‌ای از حکمة الاشراق است. همچنین شرح‌های شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی. در این هشتصد سال، در هر صد سال یک کتاب درباره‌ی سهروردی نوشته نشده است.

درباره‌ی ابن‌سینا و غزالی هزاران کتاب نوشته شده است. سهروردی را کسی تا به حال نشناخته و هنوز هم شناخته شده نیست. ولی این مطلب را اضافه کردم که شاید مطلب تازه‌ای بود که من ادعایم این است که همه‌ی حکمای اسلامی به نوعی اشراقی‌اند. حالا همین بحث که برخی از فیلسوفان جهان اسلام که با شرق جهان اسلام آشنا نیستند، مسلمان هستند، اما غربی‌اند. فیلسوفان مراکش، در کتاب‌هایشان می‌گویند: در جهان اسلام یک فیلسوف است که آن هم ابن‌رشد است. در نظر اینها، در شرق جهان اسلام هم هیچ خبری نیست. هر چه هست عرفان است و درویشی است و فلسفه نیست. اتفاقاً محمد عابد الجابری از یک جهت به یک نکته‌ای توجه کرده است، که این نکته‌اش دقیق است.^۱ راست می‌گوید. ابن‌سینا، در واقع ارسطو یا ابن‌رشد نیست. جریان اشراقی در او هست. ولی این از نظر من یک نقطه مثبت است، اما به نظر من اینها فیلسوف‌اند. جای آن دارد که صدها کتاب درباره سهروردی نوشته و مطالعه شود، حالا تازه دارد شروع می‌شود. این متفکر بزرگ با اندیشه‌های محیرالعقول خود در طول هشتصد سال در تاریخ ما مهجور و متروک باقی مانده و مظلومانه هم در سن سی و هشت سالگی به شهادت رسیده است. شاید اگر بیست، سی سال دیگر عمر می‌کرد، ما حالا خیلی چیزها در اختیار داشتیم. او را در جوانی کشتند و در همان مدت کم عمر خود آرام نبود. ده سال عمرش در سفر گذشته است، در جوانی مدتی در مراغه و بعد در اصفهان، تحصیل می‌کرده است. در اصفهان نزد ظهیرقاری یا فارسی تحصیل کرد و حدود سی و شش سال در سیاحت است. این چند کتاب را نیز در سفر نوشته است، که اگر شهید نمی‌شد مطالب بیش‌تری در اختیار داشتیم.

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد دوم، ص ۱۶۳ و ۱۷۴.

پرسش و پاسخ

استاد ضمن تشکر و خسته نباشید، البته در وهله اول باید عرض کرد یک نوع خرق عادت است از یک نظر این تفکر سه‌رودی شاید در حد ایجاز باشد. ولی با توجه و عنایت به خاتمیت حضرت پیغمبر(ص)، که ما قایل به آن هستیم که تمام مطالب را در قرآن می‌بینیم، این چه انگیزه‌ای بوده که سه‌رودی را بر آن داشته که حالا صرف نظر از اینکه از جاماسب و دیگران سخن بگوید از زرتشت هم سخن بگوید؟ آیا این صرفاً حس ایران دوستی بوده، یا چیز دیگری بوده است؟

بسیار سؤال خوب و مهمی را شما مطرح فرمودید. عرض کنم که قرآن همه‌ی انبیاء پیش از خود را تصدیق کرده است و شما اگر نقش سلمان فارسی را در اسلام در نظر بگیرید باید طور دیگری فکر بکنید. قرآن همه‌ی کتب پیش از خود را تصدیق می‌کند، هم تورات، هم انجیل. خداوند مجوس را در قرآن اسم برده است: «انّ الذین آمنوا والذین هادوا والصابئون والنصارى والمجوس»،^۱ صابئین و مجوس به‌طور رسمی نامشان در قرآن آمده و به رسمیت شناخته شده‌اند؛ و همین‌طور که حق داریم از حضرت عیسی(ع)^۲ و از انجیل و تورات صحبت کنیم، و بسیاری از آیات ما درباره‌ی حضرت عیسی(ع)^۳ و حضرت موسی(ع)^۴ است، همین‌طور می‌شود درباره‌ی زرتشت صحبت کرد. سه‌رودی هم همین کار را می‌کند و می‌داند که فلسفه نور یک فلسفه‌ی مهمی است که کمال آن نور در قرآن است که این را هم خودش گفته است. می‌گوید نور زرتشت اوج و شعله‌ی کاملش در نور محمدی(ص)^۵ به پایان می‌رسد. یعنی نور محمدی(ص)^۶ کمال شعله‌ی نور زرتشتی است و گفته است: این دنبال همان نور است که کمال این نور را در

حضرت ختمی مرتبت^(ص) می‌بیند و در قرآن می‌بیند که «اللّٰه نور السموات والارض» در آن ذکر شده است. بنابراین هیچ اشکالی ندارد. این ناسیونالیسم^۱ به معنی جدید کلمه نیست. یعنی سهروردی را نمی‌شود گفت ناسیونالیست بوده است. حالا اگر در آن موقع «شعوبی» می‌گفتند در واقع شعوبیت یک جریان فکری در تاریخ بوده است که حالا تنها سهروردی کارهای سیاسی به این صورت نکرده است، اما خوب ما هم حرکت‌های شعوبی داشته‌ایم. اینها ناسیونالیست نبوده‌اند. اینها می‌گفتند که ما تفوق احساس عربیت را بر عجمیت قبول نمی‌کنیم، ما اسلام را قبول داریم، نژاد را نمی‌پذیریم و تمسک به همین آیه شعوبی می‌کردند چون شعوبی در قرآن آمده است: «انا خلقناکم ذکراً و اُنثی و جعلناکم سُعوباً و قَبایل لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاکُمْ»^۲ شعوب هستيد ولي «اکرم» شما «اتقی» شما است نه نژاد شما. به این جهت خودشان را شعوبی می‌گفتند، که ما نمی‌خواهیم برتری نژادی را بپذیریم چون می‌دانید که در تاریخ اسلام این‌گونه نبوده است. امویان در خلافت خود رسماً ناسیونالیست عرب بوده‌اند. امویان رسماً از نژاد عرب حمایت می‌کردند و هیچ کاری به اسلام نداشته‌اند. اصلاً برای یزید و معاویه عربیت مطرح بود و نه اسلام. قومیت عربی نه تنها در نزد امویان بلکه در حزب بعث عراق به طور کلی البعثیة القومیة العربیة، هم مطرح بوده است. مرام‌نامه حزب بعث را مطالعه بفرمایید. با اینکه یک حزب اسلامی است، حالا چرا اسلام نمی‌گوید؟ اینها مسائلی است که باید به آن توجه کرد. آدم هوشیاری مثل سهروردی می‌فهمید که دارد چه می‌گوید و خواسته است بگوید که این فرهنگ بوده است و ما هم قرآن را می‌فهمیم و البته بهتر از آنها می‌فهمیده است. اما در مقابل ناسیونالیسم عرب می‌خواسته بگوید شما این حرف‌ها را نزنید.

1. Nationalism

اگر سهروردی، شعوبی بود تازه این حرف‌های سیاسی نزد وی اصلاً مطرح نبوده است، او حکیمانه حرف زده است، اگر هم بوده، من به شما این‌گونه جواب می‌دهم که من عیبی هم در این امر نمی‌بینم. الآن هم ما آن گرفتاری را داریم، منتها من اینجا برملا نمی‌کنم. قومیت عربی این مشکل را دارند شما تمام کتاب‌هایی که در جهان عرب نوشته می‌شود که می‌خوانید، از فلسفه تا کلام و ادبیات، «الفلسفة العربیة» می‌نویسند، فلسفه‌ی اسلامی است و نه عربی. فلسفه‌ی ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا اسلامی است یا عربی است؟ دانشمندی است که اینجا آمده و جمهوری اسلامی به او هم جایزه داده است، مرد عالمی هم هست. در همایش خیام مقاله خوبی هم به نام الخیام نوشته بود. گفتند: خیام درست است. گفت: نه الخیام درست است والا من با تعصب کامل اینجا را ترک می‌کنم و می‌روم. حالا چکارش باید کرد؟ الآن این گرفتاری هست. البته نمی‌خواهم این نزاع را دامن بزنیم.

چندی قبل در فرانسه بزرگداشت غزالی بود. بچه‌های ایران غزالی طوسی نوشته بودند و مرتب، بچه‌های عرب می‌رفتند و «طوسی» آن را خط می‌زدند و «پاک می‌کردند» که «طوسی» نباشد. خوب، زاده «طوس» است و در «طوس» دفن شده است و خودش «غزالی طوسی» نوشته است. ما نمی‌گوییم ایرانی، ما می‌گوییم اسلامی. من فلسفه اسلامی می‌نویسم. اگر می‌نوشتیم «فلسفه ایرانی»، بلکه بوی ناسیونالیستی می‌داد. خوب، تو نیز بنویس اسلامی، ما با هم برادریم؛ تو چرا می‌نویسی «فلسفه العربیة»، خوب به جای عربیت اگر می‌نوشت ایها المسلمون که ما مشکل نداشتیم، گفته می‌شود ایها العربیة.

در سخنان خود اشاره کردید که یکی از علل شهادت سهروردی توجه او به مجوسیت بوده است، یعنی می‌فرمایید در این هشتصد سال که از شهادت وی می‌گذرد طرز تفکر عرب‌گرا حتی بر فرهنگ ما حاکم بوده است؟

خوب حالا بعید هم نیست این طور بوده باشد، ولی عرب‌گرایی بوده است. من حالا نمی‌خواهم بگویم در کل تاریخ، تا مسئله جنبه‌ی اجتماعی - سیاسی پیدا کند. ولی صاحب‌بن عباد را که شنیده‌اید از بزرگ‌ترین ادبای ایرانی است، البته در ادب فارسی هم دستی داشته و بی‌نظیر است. او می‌گوید: «اگر کسی به من به زبان عربی دشنام بدهد بیشتر خوشم می‌آید تا به زبان فارسی به من تعارف کند.» با این کلامش این چطور آدمی است؟ این عبارت خودش است از این نوع آدم‌ها همیشه بوده‌اند.

با توجه به موضوع به این سو کشیده می‌شویم که توجه به مسئله مجوسیت هم در واقع خودش، برای ما مظلومیتی هست.

نه! ما آئین مجوس را که نمی‌خواهیم احیاء کنیم. این آئین مجوس ناتوان بود و از بین رفت، چون اشکالاتی داشت و در برابر اسلام تاب مقاومت نداشت و ایرانی‌ها هم واقعاً با علاقه مسلمان شدند. اما حکمت زرتشت کم از حکمت افلاطون نیست. ما شواهدی داریم که افلاطون تحت تأثیر حکمت ایرانی است. نظریات افلاطون کاملاً نشان می‌دهد وی شاگرد ایرانی به نام اودوکسوس کنیدسی^۱ داشته است. در سال ۵۲۹ میلادی حکمای یونان به ایران و دربار انوشیروان آمده‌اند که در تاریخ آمده است. ارتباط یونان با ایران خیلی وثیق بوده و تحت تأثیر حکمت ایران باستان بوده است. ما حکمتی داشته‌ایم، تمدنی داشته‌ایم. شما چرا مجوسیت را طرح می‌کنید. مجوسیت تاب نیاورد و از بین رفت. ولی یک حکمتی وجود داشته است. تازه موبدان خیلی خراب‌کاری کردند و به همین دلیل شکست خوردند و مردم هم با استقبال اسلام را پذیرفتند. مساوات و عدل اسلامی را پذیرفتند. ولی نوعی حکمت در کلمات زرتشت هست. چرا نباشد؟ چه اشکالی دارد که به عنوان یک حکمت و به عنوان یک فلسفه باشد؟ ما

1. Eudoxus of Cnidus (c.408-c.355 B.C.)

چرا باید آن را به علت اینکه قبل از اسلام بوده دور بیاندازیم. خوب، حکمت است و تاریخ ما است. چه خصومتی با آن دارید؟ شما از افلاطون صحبت می‌کنید یا نه؟ افلاطون هم همین‌طور است.

اما، اگر از مجوسیت صحبت می‌کنیم در برابر اسلام قرار می‌گیریم. اما علمای اسلامی ما از افلاطون صحبت می‌کنند.

کدام علمای اسلامی، علمای حکیم یا غیر حکیم؟ هیچ حکیمی با سهروردی مخالف نیست. اگر مخالف است ترسیده است. غیر حکیم که حکمت نمی‌داند. کدام حکیم با سهروردی مخالف است و می‌گوید مجوسی است؟ پس او حکیم نیست. پس افلاطون و ارسطو هم نباید خواند. افلاطون مخالف نیست و حکمت زرتشت مخالف است. ایران باستان تنها زرتشت نیست و حکمای زیادی دارد. فکر داشتند، اما مجوسیت احیاء نمی‌شود و نباید بشود. ولی فکر چه اشکالی دارد؟ فکر «نور»، «عالم برزخ»، «عالم مثال منفصل» که سهروردی از آن اسم برده است، اینها فلسفه است. ما همین‌طور که افلاطون می‌خوانیم حکمت ایران باستان هم می‌خواهیم بخوانیم. باید همان قدر که افلاطون را می‌شناسیم حکمت ایران باستان را هم بشناسیم. دین یک مسئله دیگر است و این حکمت است. هر چند عده‌ای می‌ترسیدند که به آن سو بروند و می‌ترسیدند آئین مجوسیت زنده شود. بدون اغراق در طول تاریخ هیچ فیلسوفی، هیچ حکیم اسلامی مثل سهروردی با قرآن آشنا نیست. گویی همه قرآن را از حفظ داشته است و فقط از قرآن استفاده می‌کند و در واقع سهروردی، قرآنی است و مسلمان است.

استدلال فقها در حلب برای شهادت رساندن سهروردی چه بود؟

سؤال خوبی است. البته چند گونه نوشته‌اند. یک گونه‌اش این است که من می‌خواهم نقل کنم: در یک مجلس به مناظره دعوتش کردند، هر چند نباید می‌رفت ولی رفت، آدم گستاخی بود و خودش پیش‌بینی کرده بود که خونش

ریخته می‌شود. در مجلس مناظره که از او خواسته بودند که بگوید خداوند می‌تواند بعد از خاتم‌الانبیاء یک پیغمبر بیاورد یا نه؟ در واقع سؤال انحرافی بوده است. او گفت: قدرت دارد ولی نیاورده و نمی‌آورد. براساس این نظر او، فتوای کفر دادند و گفتند: او منکر خاتمیت است. سؤال را این‌گونه طرح می‌کنند که هر دو طرفش اشکال داشته باشد. بعد فرستادند نزد ملک ظاهرشاه، پسر ملک صلاح‌الدین ایوبی که حکم را اجرا کن! او اجرا نکرد. نزد صلاح‌الدین فرستادند که این حکم باید اجرا شود و او دستور داد به ظاهرشاه که این کار را بکن و حکم اجرا شد.

البته کمی آنها روی سخنانی که او در کتاب نوشته بود حساس بودند. یعنی فکر می‌کردند او می‌خواهد مجوسیت را احیاء کند. در حالی که قصد او آن نبوده است و او می‌خواست بگوید که همه‌اش یونان نیست، بلکه ایران هم هست. حالا ما هم همین را می‌گوییم.

طرفداران یونان همه یونانی‌اند. یونانی‌زدگی هم خیلی مسئله است و مثل اینکه یونانی‌زدگی اشکالی ندارد ولی ایران‌زدگی اشکال دارد. خیلی‌ها الآن یونانی زده‌اند. شما در سخنان خود گفتید سهروردی مسئله شناخت را که در تمام سیر تفکر مطرح بوده حل کرده است و بعد، روش سهروردی روش مکاشفه و اشراق است. آیا می‌شود از این روش مکاشفه استناد به بحران‌های فلسفی کرد؟ یعنی از روش مکاشفه استدلال آورد؟

خیر! این بحث را من واردش نشدم، فقط اشاره کردم. گفتم می‌توانیم حل کنیم ولی من توضیح ندادم که چگونه حل شده است. سهروردی نمی‌خواهد با مکاشفه مسایل را حل کند. مکاشفه هم معنی آن این نیست که سرش را زیر عبایش کند و از عالم غیب چیزی برایش بیاید. این مکاشفه منظورش نیست. مبنای علوم را «نور» می‌داند و نه یک مفهوم. هر فیلسوفی یک پیش‌فرض دارد.

یک مفهوم پیش فرض او است. دکارت می‌گوید: «می‌اندیشم پس هستم»^۱ و این اساس کار او است. این پیش فرض مسیر فلسفه را عوض کرده است، «می‌اندیشم» اساس تفکر دکارت است. سهروردی می‌گوید: خود می‌اندیشم از کجا است؟ چگونه می‌اندیشی؟ تو چه کسی هستی که می‌اندیشی؟ دکارت می‌گوید: از اندیشه به خودم می‌رسم. سهروردی می‌گوید: اندیشه وقتی «درباره چیزی» است و از چیزی است، پس مستقل نیست. تو چه کسی هستی که می‌اندیشی؟ باید به اینجاها برسیم. باید ببینیم زیربناها چیست؟ عرض کردم زیربناها را با فلسفه سهروردی می‌شود حل کرد نه با مکاشفه. او اهل استدلال است. زیربنای استدلال چیست و استدلال ما بر چه مبتنی است؟ مبتنی بر بدیهیات است. بدیهیات چیست؟ مفاهیم است. مفاهیم از کجاست؟ سهروردی این را می‌پرسد. این را من می‌دانم بلکه می‌گویم، اینها باید حل بشود، زیربناها را باید حل کرد. تمام فکرهای فلسفی بر یک اصلی مبتنی است. سهروردی می‌گوید: آن اصل از کجا است؟ بدیهیات از کجا بدیهی‌اند؟ چرا سهروردی قانع نیست و هر چه را همه قبول دارند نمی‌پذیرد؟ مکاشفه‌ی سهروردی با مکاشفه خانقاهی فرق دارد. او نفس را «نور» می‌داند، از نور شروع می‌کند و این مکاشفه فلسفی است و نه خانقاهی.

ضمن تشکر از سخنان شما، خواستم از شما خواهش کنم آن خط سیر دوم را که مطرح فرمودید در جلسه دیگری طرح بفرمائید. سؤال بنده این است که ابوسعید جمله‌ای معروف دارد: «نفس را بکش، این است و بس». شما فرمودید نفس از نظر سهروردی یعنی نور و اینجا نفس را می‌گوید بکش آیا همان نور است یا چیز دیگری منظور او است؟

نفسی که سهروردی می‌گوید نور است. نفسی است که کم‌کم به حق، متصل

است. آن حق است. نفسی که نور است نفسی است که منشاء آن حق است و همان‌طور ابوسعید هم که نفس را ظلمانی می‌داند، کشتن همان نفس رسیدن به نور است. نفس از جانب خود که باشد ظلمت است. از جانب حق که باشد نور است. همین نفس واحد هم ظلمت و هم نور است و هر دوی آنها هست. اصلاً ظلمت و نور همین است. از این طرف نگاه کنی ظلمت است و از آن طرف نگاه کنی نور است. «چشم‌ها را باید شست جور دیگر باید دید»^۱.

۱. هشت کتاب، شعر صدای پای آب، سهراب سپهری.

حکمت اشراق (۲)*

موضوع بحث، حکمت اشراق است. اجازه بفرمایید که من قبل از اینکه وارد بحث ماهیت حکمت اشراق بشوم این واژه اشراق را معنا کنم و این مسئله را مطرح کنم که حکمت اشراق یا فلسفه اشراقی چرا به این نام خوانده شده است؟

کلمه اشراق را همه کسانی که کم‌وبیش با لغت عرب آشنایی دارند از شروق و شرق می‌دانند. کلمه اشراق در قرآن هست: «و اشرفت الأرض بنور ربها»^۱ یعنی خداوند زمین را روشن می‌کند اشرفت یعنی زمین را به نور پروردگارش روشن می‌کند. به نور پروردگار روشن یا به نور خورشید؟ در این آیه می‌گوید بنور ربها. رب زمین یا پروردگار عالم، در حالی که زمین به نور خورشید روشن می‌شود. خوب حالا نور خورشید، نور پروردگار است. البته هر نوری، نور پروردگار است. آیا فقط زمین به نور پروردگار روشن می‌شود یا هر روشنایی‌ای نور پروردگار است؟

آیا زمین، زمین کره زمین است یعنی زمین جغرافیایی است یا زمین دل‌ها هم زمین است؟ زمین دل‌ها به نور پروردگار روشن می‌شود. می‌شود گفت.

در حدیثی از حضرت امیرالمؤمنین^(ع) وارد شده است که پرسیدند: حقیقت چیست؟ البته بعد از اینکه انکار می‌کرد و نمی‌گفت و سائل خیلی اصرار کرد که

* این سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۳/۳/۱۷ ایراد شده است.

حقیقت چیست؟ حضرت فرمود: نُورِ يَشْرُقُ مِنْ صُبْحِ الْاَزَلِ فِيلُوحِ عَلٰى هِيَاكِلِ التَّوْحِيدِ.

حقیقت، نوری است که از بامداد ازل طالع می‌شود. اکنون ببینیم بامداد ازل کجاست؟ بامداد چیست؟ و چه نوری است که از بامداد ازل طلوع می‌کند و هیاکل توحید را روشن می‌کند؟

از نظر اصطلاحی و لغوی اینها بکار رفته است. هم در قرآن و آیات قرآنی و هم در احادیث اسلامی و هم در اشعار شعراء کلمه اشراق، مشرق بکار رفته است. این واژه در فلسفه از زمان سهروردی معمول می‌شود. البته نه اینکه نبوده است، این واژه در کتب فلسفه هم احیاناً بکار می‌رفته. نمی‌شود بگوئید که یک واژه‌ای است که فقط سهروردی بکار می‌برده است، نه، همیشه بکار می‌رفته. اما بحسب اصطلاح فلسفی در تاریخ فلسفه، زمان شهاب‌الدین یحیی سهروردی که اصلاً ملقب به شیخ اشراق است بکار رفته است. شهاب‌الدین لقبش است. سهروردی دلالت بر زادگاه وی دارد. سهرورد یک روستایی است - البته مدتی نامش عوض شده بود حالا خوشبختانه دوباره به نام سهرورد برگشت - در اطراف شهر زنجان، بین میانه و زنجان است.

سهروردی متولد این روستا است. حالا بگذریم از اینکه عرب‌هایی که همیشه حکمت ایرانیان را مصادره می‌کنند همین الان یک آقایی البته سال‌ها پیش حدود سی سال پیش دکتر ابوریان، استاد دانشگاه اسکندریه مصر، در کتابی که درباره سهروردی نوشته است می‌گوید: السهروردی الحلبي. یعنی سهروردی عرب بوده و اهل حلب هم بوده است. بلی! در حلب کشته شد، این نویسنده مصری مقتل او را با مولدش عمدأ جابجا کرده است. سهروردی را در سن سی و هشت سالگی یا سی و شش سالگی در حلب کشتند. در سن جوانی او را به وضع فجیعی کشتند. در قرن شش هجری یعنی سال ۵۸۷ شهادت شیخ شهید در حلب به دست

فقه‌اء قشری حلب، به فتوای آنها و به دست ظاهرشاه، ملک ظاهرشاه، پسر صلاح‌الدین ایوبی، معروف، به قتل رسید. قبرش هم اکنون در قلعه حلب هست، ولی نه قبر مجلی، بلکه قبر خیلی معمولی. در آن موقع اندیشه‌های این شیخ شهید جوان در کتاب‌هایی که نوشت در این فرصت کمی که در این زندگی دنیا داشت آثارش را به نام حکمت اشراق نامید و شیخ اشراق نامیده شد.

اما قبل از او حکمت اشراقی در جهان اسلامی نداشتیم البته اگر به پیش از اسلام برگردیم در یونان باستان، افلاطون را در مقابل ارسطو می‌توانیم بگوییم اشراقی است. ارسطو خوب شاگرد افلاطون است ولی دو نوع تفکر است. تفکر ارسطویی با تفکر افلاطونی کاملاً فرق دارد و جنبه‌های اشراقی افلاطون بسیار زیاد است. می‌شود گفت که افلاطون اشراقی است. خود شیخ اشراق، هر وقتی از افلاطون نام می‌برد اشراقی نمی‌گوید، ولی می‌گوید: «صاحب الاید و النور» که یک تعبیر فاخری است. «صاحب الاید و النور» یعنی یک تأیید الهی دارد و یک نورانیت الهی دارد. افلاطون را با این نام می‌خواند.

حالا شیخ اشراق چه گفت و چرا فلسفه او و حکمت او به نام فلسفه اشراق نامیده شد؟ من اگر بخوام وارد این بحث بشوم به نظرم خیلی طولانی است. البته به طور اجمال اشاره می‌کنم ولی مدت‌ها وقت می‌خواهد، کلاس‌ها می‌خواهد. کتاب مفصلی نوشتم که هفتصد صفحه است. سی سال پیش این کتاب نوشته شده است شاید مفصل‌ترین کتاب در فلسفه اشراقی، حداقل در کشور ما و بلکه می‌شود گفت از قرن شش تا کنون که هشتصد سال است شاید کتابی به مفصلی کتابی که بنده نوشته‌ام در فلسفه اشراق نوشته نشده باشد. انصافاً درباره فلسفه اشراق اصلاً کار نشده است.

من نمی‌خواهم وارد ماهیت اندیشه‌های بدیع و تازه شیخ اشراق بشوم ولی یک مطلب مهم‌تری می‌خواهم بگویم که فکر می‌کنم بیشتر به کار شما حضار

محترم خانم‌ها و آقایان بیایید. حالا ماهیت فلسفه‌اش چیست و تازگی‌های فلسفه‌اش چیست؟ اینها بحث‌های فنی است. هم در فلسفه و هم در منطق، خیلی تازه‌های فکری دارد حتی در منطق ارسطویی تنها کسی است که حرف‌های تازه آورده است. می‌دانید در منطق حرف تازه آوردن خیلی سخت است.

از زمانی که ارسطو منطق را تدوین کرده است، البته امروز یک قدری منطق ریاضی حرف‌های تازه‌ای دارد. تازه یعنی اینکه به زمینه ریاضیات کشیده شده اما صرف نظر از اینکه ریاضی بشود، تقریباً کمتر کسی حرف تازه در منطق گفته است. یک چند تا این سینای ما در باب جهات قضایا^۱ دارد اما شیخ اشراق چندین مطلب تازه بدیع در منطق گفته که هیچ کس قبل از او نگفته است. من این را فقط اشاره می‌کنم. من نمی‌خواهم وارد بحث بشوم که تازه‌های او در منطق چیست. اما آنچه اکنون می‌خواهم بگویم و اینها مقدمه‌ای بود برای طرح مطالبی از وصیت‌نامه سهروردی. شیخ اشراق یک وصیت‌نامه دارد. من می‌خواهم یک جمله از وصیت‌نامه‌اش را برای شما صحبت کنم. خودش گویا می‌دانسته که بزودی کشته می‌شود. یک وصیت‌نامه آخر کتاب حکمت الاشراق دارد، چند مطلب گفته است: در واقع توحید است، وصیت است، نصیحت است. به خوبی آگاه بود که زود کشته می‌شود. چون وقتی هم که می‌خواست به سفر برود که بالاخره از حلب سر درآورد از اینطرف در آسیای صغیر یک شعری گفته که آن شعر حکایت می‌کند که می‌دانسته کشته می‌شود. می‌گوید: *ارئى قدمی، ارئى قدمی* مصراع اول بیتش است، عربی است. یعنی می‌بینم پیش پایم را. *ارئى قدمی* جلو پایم را می‌بینم به روشنی که خونم ریخته می‌شود. درست پیش بینی کرده بود و در همین سفری که سرانجام به سوریه و حلب رسید و مهمان یک حکیمی به نام فخرالدین ماردینی بود. فردا که شیخ اشراق می‌خواست برود فخرالدین ماردینی نگران بود. گفت: نگرانم که به

1. Modal Logic

زودی آسیب خطر مرگ برای شما پیش بیاید. چون شیخ را در سخنان گستاخ دید. شیخ بی‌مهابا سخن می‌گفت و آنچه می‌اندیشید می‌گفت و سخنان اندیشه‌های متعالی او برای بسیاری اشخاص سنگین بود و اشخاص ظاهرین طاقت شنیدن آن سخنان را نداشتند. همه حکمای ما از یونان باستان شروع می‌کنند و به هر حال به نوعی به یونان باستان می‌روند البته می‌دانید که اساس فلسفه شیخ اشراق مستقیماً به ایران باستان می‌رود. فلسفه یونان را به خوبی می‌دانست و در کتاب‌هایش هم نوشته است ولی در کتاب مهمش که حکمت الاشراق باشد، اساس فکرش، ایران باستان است. اولین کسی است که هشتصد سال پیش این افسانه باطل غربی‌ها را شکسته است ولی متأسفانه امروزه جوان‌های ما که تحت تأثیر فرهنگ غربی هستند این افسانه را تکرار می‌کنند. غربی‌ها که بیشتر تاریخ فلسفه را نوشته‌اند، و هنوز هم دارند می‌نویسند و ما فقط از روی گفته‌های آنها ترجمه می‌کنیم.

در طول تاریخ به اتفاق آراء زادگاه فلسفه را یونان می‌دانند و می‌گویند هیچ کجای دنیا از فلسفه خبری نبوده است و فلسفه از آتن شروع می‌شود. در این کشور ما هنوز گروهی هستند که یک عده‌ای ناآگاهند و یک عده هم نمی‌دانم چه غرضی دارند می‌گویند: فلسفه، بالذات غربی است.

یعنی چه؟ یعنی هیچ کجای دیگر فلسفه نبوده است. سهروردی هشتصد سال پیش وقتی که به ایران باستان برمی‌گردد می‌خواهد بگوید: درست است که یونان فلسفه داشته است ولی ایران باستان هم فلسفه دارد و فلسفه ایران باستان به هیچ وجه کمتر از فلسفه یونان باستان نیست، اگر نگوییم که یونانیان تحت تأثیر ایرانیان باستان اند دست کم شواهدی در همین کتاب که عرض کردم ارائه کردم که افلاطون به شدت تحت تأثیر ایران باستان بوده است.

به وصیت‌نامه سهروردی برگردیم و یک کلامی از وصیت‌نامه شیخ را اینجا

درباره‌اش صحبت کنیم.

در آن وصیت‌نامه یک جمله است که می‌خواهم بخوانم. حرف خیلی غریب و عجیبی است هیچ وقت ندیدم کسی اینجور حرف بزند می‌گوید که در قیامت که «یوم تَبْلِی السَّرَائِر»^۱ است یعنی پرده‌ها کنار می‌روند و همه حقایق آشکار می‌شود. دیگر پرده‌ای روی کار نیست. الان همه ما که اینجا نشستیم درون همدیگر را که نمی‌دانیم. من نمی‌دانم درون شما چه هست. شما نمی‌دانید درون من چیست. تنها جایی که حرم امن و سزای الهی است و اصلاً حرم واقعی است، درون آدمی است. این فالگیرها که می‌گویند ما درون شما را می‌بینیم دروغ می‌گویند. باورتان نشود. تا یک حدودی و از روی زیرکی از رفتار و کردار شما می‌توانند بفهمند اما درون هیچ انسانی را هیچ انسانی به آن راه ندارد، جز علّام الغیوب یعنی حق تبارک و تعالی.

آنجا حرم واقعی است، سزای سویدا است. حافظ سزای سویدا می‌گوید. سویدا یعنی خال سیاه، کوچک. قیامت یکی از خواصش این است که آنجا همه درون همدیگر را می‌بینند. خیلی روز غریبی است. خیلی وحشتناک است. درون ما و شما آشکار است، پرده برافتاده است. قرآن می‌گوید «یوم تبلی السرائر» روزی است که پرده‌ها برداشته می‌شوند. پرده‌ای که روی دل‌هاست. اسرار دل‌ها آشکار است.

شیخ اشراق می‌فرماید: که در آن روز خیلی‌ها گرفتارند. کارهای خطایی کرده‌اند. اشتباه کرده‌اند. پشیمانند. شیخ می‌گوید: «اگر حساب کنیم از هر هزار نفر نهصد و نود و نه نفرشان قتیل العبارات است»، عین عبارت سهروردی است. قتیل العبارات یعنی چه؟ یعنی کشته کلمات، الفاظ و حروفند. کشته شدند یعنی حرام شدند. خیلی حرف عجیبی است. کشته عباراتند یعنی درست حرف را نفهمیده یا مغالطه کرده‌اند. حال ببینید «عبارت» چقدر مهم است. یعنی زبان

چقدر مهم است. پس زبانمان را اصلاح کنیم. هم اصلاح کنیم، هم درست بفهمیم. هم درست حرف بزنیم. زبان وقتی درست نباشد، فاجعه برانگیز است. فاجعه وقتی شروع می‌شود که زبان خراب باشد. به بلبلهٔ بابلی گرفتار می‌شویم مثل قوم یهود که به بلبلهٔ بابلی گرفتار شدند. وقتی کوروش آمد که آنها را از اسارت بابل نجات داد، زبانشان را فراموش کرده بودند به بلبله دچار شدند، هنوز هم به بلبله گرفتارند. زبان وقتی که فراموش بشود هیچ مفهوم صحیحی منتقل نمی‌شود. ممکن است بپرسید زبان چگونه فاسد می‌شود؟

ببینید حالا من مطلب را ساده‌تر می‌کنم شما همهٔ حضار محترم کم‌وبیش با علوم آشنا هستید. هر کدام شاید با رشته‌ای از علوم دقیقه، علوم ریاضی و طبیعی امروز آشنا باشید. فساد زبان در آن علوم کمتر است. زبان در علوم دقیق‌تر است. زبان ریاضیات روشن است. زبان علم هم کم‌وبیش روشن است. تفسیر و تأویل و متشابه در زبان علم نیست. یک فرمول را به عالمی می‌دهند. می‌فهمد، عالم متشابهات نمی‌گوید تا مرتب تفسیر کنی که آقا این فرمولی را که فرمودی چند تا تفسیر دارد؟ می‌گوید: تفسیر ندارد همین است.

به همین جهت در علوم کمتر اختلاف هست. فیزیکی که در مسکو تدریس می‌شود با فیزیکی که در واشنگتن تدریس می‌شود، خیلی اختلاف ندارند. یا اصلاً اختلاف ندارند یا خیلی کم است. ریاضیاتی که در چین تدریس می‌شود یا ریاضیاتی که در آمریکا تدریس می‌شود، هر دو ریاضیات‌اند.

اما هنگامی که به علوم انسانی، فلسفه و زبان دین وارد شویم، با تفسیر و تأویل فراوان روبه‌رو می‌شویم. فلسفهٔ چین با فلسفه آمریکا از زمین تا آسمان فرق دارد. حالا می‌گویید خوب فلسفه یکن با فلسفه مسکو هر دو سوسیالیست بودند با این حال از زمین تا آسمان فرق دارند. خوب در یکن مائوتسه تنگ^۱ سوسیالیست

1. Mao Tse-tung (1893-1976)

و کمونیست بود. لنین^۱ هم کمونیست بود اما حالا ببینید چگونه مارکس^۲ را تفسیر می‌کند؟ لنین، مارکس را چگونه تفسیر می‌کند؟ و انور خوجه در آلبانی چگونه تفسیر می‌کند؟ و فیدل کاسترو در کوبا چگونه تفسیر می‌کند؟ اینها همه مارکسیست‌اند یعنی پیرو کارل مارکس‌اند. کارل مارکس که پیغمبر نیست، یک فیلسوف است، اما تفاسیری که از مارکس در طول صد سال مطرح شده است، ببینید تا چه اندازه متفاوت است. با اینکه مارکس ادعا کرد که فلسفه‌اش، علمی است یعنی زبان روشن دارد و مادی است وقتی مارکسیست‌های ایران خودمان، مثلاً کیانوری، احسان طبری یا خلیل ملکی اینها خیلی با هم اختلاف داشتند. اینها یک فلسفه معین مادی ذهنی ماتریالیستی است که نباید اینقدر اختلاف داشته باشند، با این حال تا این اندازه اختلاف دارند.

حالا در فلسفه‌های لاهوتی و ملکوتی که از زمین به طرف بالاکنده می‌شوند و انتزاعی هستند ببینید تا چه اندازه اختلاف وجود دارد. هیدگر یک فیلسوف معاصر است. فیلسوف معروفی است. شاید اغراق نیست اگر بگویم بیش از هزار کتاب در سراسر جهان به تفسیر فلسفه هیدگر نوشته شده است. اینها یکسان نیستند و حتی در ایران ما پنجاه سال است که هیدگر دارد تفسیر می‌شود. هیدگر یک انسان است. پیغمبر که نیست. یک فلسفه دارد و مرتب تفسیر می‌شود و در آینده نیز تفسیر خواهد شد. شاید هزاران کتاب دیگر نوشته شود و هر کتابی با کتاب دیگر فرق دارد.

کانت نیز از زمان خود تاکنون فراوان تفسیر شده است. ارسطو در طول دو هزار و پانصد سال، تفاسیر فراوانی شده است. اکنون امروزی‌ها می‌گویند در این دو هزار و پانصد سال ارسطو درست فهمیده نشده است. امروز از نو دارند ارسطو را می‌خوانند. زبان مادری ارسطو را احیا کردند، و از نو یک ارسطوی جدید دارند

1. Lenin, Vladimir Ilich (1870-1924) 2. Marx, Karl (1818-1883)

می‌شناسند. شیخ اشراق می‌گوید: اینها همه «قتیل‌العبارات» هستند.

فلسفه تحلیلی

من خیلی طرفدار فلسفه تحلیلی^۱ نیستم، ولی بر طرفدارترین نحله‌های فلسفی امروز نحله فلسفه تحلیلی است. حالا من موضع خودم را نگویم بهتر است. بنده طرفدارش نیستم. البته یکی از نحله‌های جدید فلسفه که در انگلستان شروع شده و طرفدار زیاد دارد و در همین کشور خودمان نیز طرفدار دارد، اسمش فلسفه تحلیلی است. می‌دانید حالا فلسفه تحلیلی چه می‌گوید؟ اتفاقاً به همین نکته اشاره می‌کند. بنیانگذاران فلسفه تحلیلی که بیشتر ریاضی‌دان بودند، به علت اینکه متوجه شدند الفاظ مهم‌اند، گفتند که ما باید الفاظ را ببیرائیم. ویتگنشتاین، راسل، کارنپ^۲ در زمره بزرگان این نحله فلسفی هستند.

در فلسفه تحلیلی همانند آناتومی بدن، مفاهیم و کلمات را آناتومی می‌کنند، مرتب می‌شکافند، تا به ذرات و عناصر اصلی‌اش برسند. فلسفه تحلیلی این شیوه را دنبال می‌کند. برای اینکه مبادا گرفتار همان قتیل‌العبارات شوند. فلسفه تحلیلی خیلی مهم و دقیق است. امروز خیلی طرفدار دارد. ریاضیات بر آن حکمفرماست.

حالا سؤال این است که فلسفه تحلیلی با تحلیل فلسفی چه فرقی دارد؟ ما یک فلسفه تحلیلی داریم که یک نحله فلسفی است و یک تحلیل فلسفی داریم. تحلیل فلسفی، فلسفه تحلیلی نیست. در تحلیل فلسفی، شما فلسفه را تحلیل می‌کنید، آن هم امکان‌پذیر است. همه حکمای ما تحلیل فلسفی داشتند. فیلسوفی که تحلیل نکند، فیلسوف نیست. فیلسوف باید اهل تحلیل باشد. فرق بین تحلیل فلسفی و فلسفه تحلیلی خیلی زیاد است. هر فیلسوفی تحلیل فلسفی

1. Analytic Philosophy

2. Carnap, Rudolf (1891-1970)

دارد و باید تحلیل بکند. حالا فرصت می‌خواهد که بشکافیم که اینها چه فرقی با هم دارند. من ضمن اینکه طرفدار فلسفه تحلیلی هم نیستم ولی از این جهت آن را ستایش می‌کنم که متوجه این نکته است که مفاهیم و عبارات بسیار می‌توانند گمراه‌کننده باشند. این نکته خودش خیلی مهم است.

فلسفه تحلیلی می‌گوید ما باید هر مفهومی را تحلیل کنیم. و مفاهیم را تقسیم کنیم حالا اینکه آیا مفهوم، قابل تقسیم است، خودش بحثی پرمجراست.

کلمات را شما می‌توانید تقسیم کنید، مفرد دارد، بسیط دارد، مرکب دارد جمله‌های مرکب را شما می‌توانید تحلیل کنید به بسائط، به مفردات. مفهوم را می‌شود تقسیم کرد یا نمی‌شود؟ این نحله فلسفی می‌گوید: امکان‌پذیر است می‌گوید حتی مفهوم را می‌خواهیم تقسیم کنیم. مثلاً فرض کن عدد چهار یک مفهوم است. می‌گویند عدد چهار کاربردی^۱ را تحلیل می‌کنیم. عدد چهار، یک تحلیل کاربردی دارد. مثلاً در کاربردش «۲+۲»، «۳+۱»، «۵-۱»، همه با چهار برابرند. حالا این مفاهیم در مفهوم چهار چه نقشی دارند؟

می‌خواهم به شما و در وهله اول به خودم عرض کنم، که ما بسیاری اوقات مجذوب کلمات و الفاظ هستیم بدون اینکه تحلیل درستی از آن داشته باشیم و یک عمری ممکن است فریب بخوریم، آن وقت می‌ترسم قتیلاً عبارات باشیم. خیلی راه سختی است باید مرتب اهل تأمل باشیم، روی کلمات دقت کنیم روی مفاهیمی که می‌شنوید می‌خوانید جمله‌هایی که به شما گفته می‌شود تعمق تأمل و دقت کنیم که این مفهوم یعنی چه؟ شما فکر می‌کنید در مسائل اجتماعی فرض کنید آزادی یعنی چه؟ حالا هر کسی از آزادی یک چیزی می‌فهمد. واقعاً آزادی یعنی چه؟ یک معنی عرفی دارد. ولی اگر دقت کنیم همه آن را یکسان نمی‌فهمند. اما اگر دقت کنیم همه خدا را یکسان نمی‌فهمند:

دید موسی یک شبانی را به راه

کو همی گفت ای خدا و ای اله

تو کجایی تا شوم من چاکرت

چارقت دوزم کنم شانه سرت

چوپان بود، عاشق خدا بود، واقعاً هم اخلاص داشت. نگران این بود که این خدا کجاست؟ چرا اینجا نمی‌آید. اطراف مزرعه من سبز است، من چارکش را عوض کنم. اینجا بیاید من موهای سرش را شانه کنم. موهای سر خدا را می‌خواهد شانه کند. چارکش را بدوزم. از گوسفندهایم شیر برایش بدوشم، از او پذیرایی بکنم. همین حرف‌ها را می‌گفت و ناله می‌کرد. مولانا دارد می‌گوید و در مثنوی است. حضرت موسی^(ع) از آن طرف داشت عبور می‌کرد، دید عجب حرف‌هایی دارد می‌زند. حضرت موسی^(ع) گفت: آقا! این حرف‌ها را نگوا کفر داری می‌گویی!

گر نبندی زین سخن تو حلق را آتشی آید بسوزد خلق را
گفت موسی های خیره‌سر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

خدا که مو ندارد که تو سرش را شانه کنی، چارق نمی‌خواهد، شیر بز تو را نمی‌خواهد بخورد.

خب او هم خدا را داشت می‌گفت. خدایش همین بود.

یک روایتی از حضرت امام جعفر صادق^(ع) هست که خیلی روایت عجیبی است. حضرت می‌فرمایند:

اگر با این مورچه، صحبت کنی و پرسی خدای تو چگونه است چون مورچه دو تا شاخک دارد، آن وقت خیال می‌کند خدایش دو تا شاخک گنده‌تر دارد. چرا مورچه خیال می‌کند خدا دو تا شاخ خیلی بلند دارد؟ چون شاخ‌های خودش خیلی بلند نیست. مورچه خدایش، خدایی است که دو تا شاخ داشته باشد. مورچه خدایش را اینگونه تصور می‌کند. چوپان حضرت موسی^(ع) هم همینطور است چارق و سر شانه کردن خدا را تصور می‌کند. حالا حضرت موسی^(ع) این حرف‌ها را به او گفت. چوپان دل شکسته شد. چوپان فهمید که یک خطایی مرتکب شده

است. چوپان مدرسه نرفته و کتاب نخوانده، دل شکسته شد. حضرت موسی(ع) مورد عتاب حضرت حق تبارک و تعالی قرار گرفت طبق این حدیث که مولوی بلخی بدان استناد می‌کند، گفت:

تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی

تو چرا بنده ما را مهجور و محروم می‌کردی؟ بعد حضرت موسی(ع) برمی‌گردد و از او عذرخواهی می‌کند. یک چوپان فهمش همین اندازه است.

البته یک وقتی «تقصیر» است و یک وقتی «قصور» است. فرق بین «مقصر» و «قاصر» هست. این چوپان قاصر است. یعنی بیش از این نمی‌توان از او توقع داشت. مقصر کسی است که تن‌آسا و عافیت‌طلبانه در خانه خوابیده، یک کتاب نمی‌خواند و از اندیشمندان هم نمی‌پرسد. این مقصر است و نمی‌شود که از آن گذشت. البته نمی‌گویم وقتی رفتی، همه حقایق را می‌فهمی. تلاشت را باید بکنی اگر تلاشت را کردی و نرسیدی، قاصر هستی.

همه ما اعتقاد داریم که خدا یکی است. همه موحدان عالم، نصرانی، یهودی، زرتشتی، بودایی. و همه آنها که موحدند می‌گویند خدا یکی است. یکی هم که ما همه می‌دانیم یعنی چه؟ خدا یکی است یعنی چه؟ آیا یک عددی است؟ خدا یکی است یعنی اینکه دوم هم دارد؟ سوم هم دارد؟ چهارم هم دارد؟ آیا خدا واحد عددی است یا واحد حقیقی؟ بسیاری از مردم خدا را واحد عددی می‌دانند و مثل شبان موسی(ع) هیچ کاری با آنها هم نمی‌شود کرد. ولی خداوند برای ابن سینا واحد عددی نیست. برای اشراق واحد عددی نیست. وحدت صرف است. آنجا، اصلاً عدد صدق نمی‌کند. عدد در «مقوله کم» است. «مقوله کم» یعنی چیزی که اندازه گرفته می‌شود و قابل تقسیم است.

کمیت یعنی اندازه. حالا اندازه گاهی متصل است با متر اندازه می‌گیریم و گاهی منفصل. عدد، کمیت منفصل است. هندسه کمیت متصل است. در ریاضیات

کمیت منفصل است ولی هر دو، کمیت هستند. آیا خدا اندازه دارد؟ نه اینکه ما اندازه‌اش بگیریم. آیا در مقوله اندازه جا می‌گیرد؟ خدا واحد است. این وحدت از واحد عددی ظریف‌تر است. این است که شیخ اشراق می‌گوید که انسان‌ها قتیل العبارات‌اند. اگر آدمی قاصر است عیبی ندارد اما وقتی آدمی مقصر است و می‌تواند بفهمد و نمی‌رود بفهمد آنگاه مقصر است. اگر می‌توانی بفهمی چرا نمی‌روی؟ چرا کوشش نمی‌کنی؟ چرا در فهم کوشش نمی‌کنی؟ همه مسئولند، انسان مسئولیت دارد.

به خود کلمه اشراق برگردیم. خود کلمه اشراق از همان کلماتی است که باید در آن دقت کنیم. فلسفه اشراق و حکمت اشراق چیست؟ این روزها خیلی بازار اشراق و تصوف رواج دارد. من ضد صوفی اصلاً نیستم خیلی هم اهل عرفان را دوست دارم اما این وادی، وادی بسیار ظریفی است. مدعی در کوچه و خیابان زیاد است. مدعی اشراق امروز زیاد است. گاهی در نسل جوان می‌بینیم با همه فراستی که دارند امروز نسل جوان ما بسیار باهوش است. ولی یک ساده‌اندیشی هم دارند خیلی خوششان می‌آید.

می‌خواهم یک هشدار بدهم که خود شیخ اشراق مسلماً اهل کرامات بوده است ولی هیچ وقت کرامت از خودش نقل نمی‌کند. هیچ وقت نمی‌گوید من کرامت دارم. شیخ اشراق خیلی مقام بالایی در معنویات دارد. اصلاً نوع تفکرش را شما نگاه می‌کنید. خیلی تعالی در فکرش هست. تعالی فکری بجوید این کمال است. من توصیه‌ام به شما نسل جوان این است که با این ذکاوت و هوش اختیارات و اطلاعاتی که امروز در اختیار شماست، امروز عصر عجیبی است شما خیلی امکانات علمی در اختیارتان هست. پشت دستگاه کامپیوتر نشستید همه چیز را می‌فهمید. به هر عالمی به هر مکتب فلسفی و فقهی دسترسی دارید. باید از این ابزار استفاده علمی کرد، استفاده‌های فلسفی کرد. فکر را بالا ببرید. اندیشه را

تعالی بدهید. ایمان را هم داشته باشید ولی دیگر آدمی که این همه امکانات در اختیارش هست نباید مجذوب این حرف‌های شعرگونه بشود.

اما اجمالاً خواستم از همین جمله کوتاه که در وصیت‌نامه شیخ اشراق آمده است استفاده کنم که سعی کنیم دست کم قتیل‌العبارات نشویم و تحت جذبه سخنان بی‌محتوا که خیلی فریبنده است نشویم. با اهل تأمل و اندیشه سروکار داشته باشیم. این فرازهای اسلامی در قرآن به علم و تعقل دعوت شده است مرتب آیات قرآن شما را به تعقل دعوت می‌کند: «افلا یعقلون»^۱، «افلا یتدبرون»^۲، «افلا یتفکرون»^۳.

مرتب از تعقل، تدبر و تفکر سخن می‌گوید و مرتب آیات به تفکر، تعقل و تدبر تشویق می‌کند. در یک حدیثی حضرت ختمی مرتبت (ص) وارد مسجد مدینه شد، دید دو گروه نشسته‌اند: یک گروهی نشسته‌اند مشغول عبادت بودند و یک گروهی نشسته بودند مباحثه می‌کردند حضرت وقتی که وارد شد به طرف آن جلسه‌ای که مباحثه بود رفت با آنها نشست اصلاً به آنها بی‌کی‌عبادت می‌کردند، اعتنا نکرد. نشست و با این عملش نشان داد که این گروهی که در صدد بحث علمی است تلاش علمی دارد می‌کند افضل است از گروهی که عبادت می‌کند و چه بسا ناآگاه باشد. آگاهی، تعقل، تفکر و فلسفه هم برای همین است. فلسفه اگر آگاهی ندهد به چه دردی می‌خورد. فلسفه یک علم کاربردی به یک معنی نیست یک علمی نیست که فردا با بازار بروید و مصرف داشته باشید. یک مهندس می‌رود فردا کارآمد است. یک پزشک، مریض را معالجه می‌کند. هر علمی یک کاربردی در جامعه دارد. ولی فیلسوف چه کار می‌خواهد بکند؟ فیلسوف کاری از او بر نمی‌آید. نه مهندس است، نه پزشک است و نه جامعه‌شناس. فیلسوف فقط یک کار از او برمی‌آید: به مردم

۲. محمد (ص)، ۲۴.

۱. مؤمنون، ۸۰.

۳. انعام، ۵۰.

آگاهی می‌دهد.

یک فیلسوف فرانسوی می‌گفت از قول خودش شنیدم یک جمله عجیبی گفت. گفت: ما درس یک استادی می‌رفتیم و در پاریس فلسفه می‌خواندیم. استاد یک روز گفت: آقایان شما اینجا دانشجویان کلاس من هستید فردا اگر شما از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شدید هر کدامتان یک بسمتی در این مملکت می‌گیرید. اما اگر فکر می‌کنید این درس‌های متافیزیک که من به شما می‌دهم به دردتان می‌خورد اصلاً اینطور نیست، کارآمد نیست. ما دانشجویان کلاس یک کمی افسرده شدیم. گفت اما یک چیزی را به شما بگویم. بلیا فلسفه کاربردی نیست. هیچ فایده‌ای ندارد اما فقط یک فایده می‌تواند داشته باشد، اگر این برای شما فایده باشد. گفت: آن فایده این است که شما که اکنون این درس را گذرانید. فلسفه را خواندید دیگر احمق نمی‌شوید اگر این فایده است، این فایده را دارد. اگر فلسفه همین فایده را داشته باشد و آگاهی بدهد، فایده بزرگی است.

پرسش و پاسخ

● استاد! لطفاً بفرمایید بین مکاشفه و آگاهی در نظر سهروردی چه رابطه‌ای

است؟

اگر شما سهروردی را خوانده باشید درمی‌یابید شیخ اشراق منشأ ادراک را عالم غیب می‌داند حتی همین ادراکات حصولی. حتی ۲+۲ مساوی است با ۴ را می‌گوید منشأش جهان دیگری است.

اگر شما این نظر را بپذیرید که ادراک و آگاهی منشأ روحانی دارد در این صورت عرفان و کشف و مشاهده از یک سو و عقل و آگاهی از سوی دیگر همه‌شان یکی هستند. همان کشف و مشاهده هم نوعی عقلانیت است و فاصله‌ها برداشته می‌شود.

عقلانیت و معنویت در اسلام

در گفت‌وگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی*

جنابعالی از عقلانیت و معنویت چه برداشتی دارید؟ این دو مفهوم را چگونه تعریف می‌کنید؟

□ سؤال شما ضمن اینکه سؤال خوبی است، کمی زیرکی در آن به چشم می‌خورد. در آغاز باید روشن شود که وقتی شما در مورد عقلانیت در کنار یا مقابل معنویت سؤال می‌کنید، منظورتان از عقلانیت چیست؟ آیا خود شما تصویر درستی از معنویت دارید، یا معنای مبهمی را در برابر معنای دیگری گذاشته‌اید، که آن هم معنایش چندان روشن نیست؟ به نظرم می‌آید قبل از ورود به این بحث، این دو واژه را که به کار رفت روشن کنیم. منظور از عقلانیت چیست؟ وقتی می‌گویید «عقل و عقلانیت» چه چیزی را اراده می‌کنید؟ و وقتی می‌گویید «معنویت» چه چیزی را اراده می‌کنید؟ تا وقتی که به نحو اجمال دست کم معنای این واژه‌ها روشن نشود، بحث از آنها بحث بیهوده‌ای خواهد بود.

* این گفت‌وگو پیش‌تر در مجله هفت آسمان، شماره بیستم، سال پنجم، زمستان ۱۳۸۲، صص ۳۰-۹ منتشر شده بود که به پیشنهاد جناب آقای دکتر و موافقت مسئولان مجله در این مجموعه تجدید چاپ می‌شود که در همین جا از همکاری مسئولان مجله تشکر می‌شود.

دربارهٔ عقلانیت معانی و تعاریفات مختلفی گفته شده است. شاید برای هیچ چیزی این مقدار تعریف مطرح نشده باشد. اشراقیون یک طور تعریف کرده‌اند، در ادیان یک طور تعریف شده است؛ مثلاً در روایات ما عقل شریعت باطن خوانده شده است؛ این در واقع یک نوع تعریف است. فلاسفه هر کدام بنا به مسلکی که داشته‌اند عقل را یک طور معنا کرده‌اند: بیشتر حکمای ما عقل را موطن کلیات نامیده‌اند؛ عقل نیرویی است که به کلیات نائل می‌شود. بعضی گفته‌اند عقل مدرک روابط ضروری است؛ مثل احکام ریاضی که بین آنها روابط ضروری برقرار است. فرمول‌های ریاضی با هم رابطهٔ ضروری دارند؛ وقتی می‌گویید $۲+۲$ مشخص است که برابر است با ۴. رابطهٔ بین $۲+۲$ و تساویشان با ۴ مدرکی عقلانی است، یا مثلاً مثلث که مجموع زوایایش با ۲ زاویه قائمه برابر است از این قبیل است؛ اینها معانی کلی است. البته عقل هم در مقام نظر، هم در مقام عمل احکامی دارد. اینها با هم فرق دارند، ولی من به جای اینکه این تعریف‌های متعددی را که برای عقل گفته‌اند و خیلی زیاد هم است ذکر کنم، اجازه دهید در ضمن طرح این سؤال، سؤال دیگری را مطرح کنم تا با طرح آن به هدف نزدیک‌تر شویم.

من از شما می‌پرسم که اصلاً عقل را با چه باید تعریف کنیم و تعریف‌کنندهٔ عقل نیست؟ هیچ چاره‌ای در جواب این سؤال نداریم، جز اینکه بگوییم غیر عقل نمی‌تواند عقل را تعریف کند. هیچ وقت عقل از ناحیه غیر عقل قابل تعریف نیست؛ یعنی غیر عقل می‌تواند عقل را تعریف کند. هر کس هم عقل را تعریف کند با لحاظ عقلانی آن را تعریف می‌کند. تعریف عقل، کاری عقلانی است و برای همین هم تعریف عقل فقط با عقل قابل بیان است. حال آیا تعریف‌کننده در مقام تعریف شوند قرار می‌گیرد؛ یعنی تعریف شامل خود تعریف‌کننده هم می‌شود یا نه؟ من نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که عقل ضمن اینکه خودش را تعریف می‌کند؛ تعریفی که به وجهی می‌تواند درست هم باشد و در خیلی جاها نتیجه هم

می‌دهد، مثلاً درک روابط ضروری، تعریف عقل است، درک کلیات تعریف عقل است، اما همیشه عقل فراتر از تعریف خود است، چون تعریف کننده همیشه از تعریف خودش فراتر است. بنابراین عقل با آن معنایی که من از آن صحبت می‌کنم از همه تعریف‌هایی که خودش برای خودش کرده فراتر است. من از عقلانیت یک چنین معنایی را می‌فهمم.

حالا سراغ معنویت می‌رویم؛ معنویت را هم عقل می‌فهمد؛ یعنی چه؟ من نمی‌دانم معنویت چگونه می‌تواند از دایره عقل بیرون باشد یا خلاف عقل باشد؛ یعنی معنویتی داشته باشیم که خلاف عقل باشد - نمی‌گویم، در چارچوب یکی از تعاریف بگنجد؛ البته ممکن است معنویت در بعضی از این چارچوب‌ها نگنجد و بالاتر باشد - حداقل می‌توانم بگویم که معنویت نمی‌تواند برخلاف عقل باشد. آیا معنویتی که ضد عقل است و با عقل تناقض دارد معنویت است؟! بنده چنین معنویتی را نمی‌شناسم، بنابراین معنویت هم به نوعی باید به عقل نزدیک باشد یا خود عقل یا چیزی شبیه عقل باشد، یا دست کم از شئون عقل باشد. اگر معنویت را که کمتر تعریف شده است بخواهند تعریف کنند، معمولاً می‌گویند چیزی است که مافوق محسوس است، و در امور ظاهری نمی‌گنجد. تعریف‌هایی که برای معنویت شده بسیار شبیه آن تعریف‌هایی است که برای عقل شده است. بنابراین ما معنویت غیرعقلانی نداریم. هر معنویتی نوعی و حدی از عقلانیت در آن هست؛ ما معنویت ضد عقل نداریم.

اگر معنای عقل و معنویت را یکی بدانیم یا یکی را در دیگری مندرج بدانیم، باید خیلی از مطالبی را که عرفا یا متکلمان گفته‌اند کنار بگذاریم؛ مثلاً ابن عربی در جایی گفته است «من قال بعله فلیس بمله».

□ من عقل فلسفی را نگفتم؛ البته بیشتر تعاریفی که برای عقل شده است جنبه فلسفی دارد، اما عقل از این فراتر است. عقل فلسفی است، یا ریاضی، یا

علمی، یا سیاسی و عملی، که همهٔ اینها به نوعی فلسفی‌اند؛ حتی حرفی که ابن عربی می‌گوید همان را از روی عقل می‌زند. اگر عقلی در کار نبود نمی‌توانست این حرف را بزند. یکی از نتایج عقل ابن عربی این است که «من قال بعله فلیس بمله»، می‌خواهد بگوید عقلی که در چارچوب ارسطویی، منحصر شود با ملت و شریعت کاملاً همخوان نیست، چون شرایع از چارچوب ارسطویی بالاتراند. این حرف درستی است، بله شریعت عقل دیگری است که همان عقل رحمانی است. این از برکات عقل است که ابن عربی می‌تواند اینگونه حرف بزند. بله ممکن است بعضی، از برکات عقل استفاده کنند، اما برخلاف عقل صحبت کنند و این زهی بی‌انصافی و کفران نعمت است که کسی از برکات عقل استفاده کند و برخلاف آن صحبت کند. اما آنچه ابن عربی یا هر عارف دیگری گفته است، چهرهٔ خاصی از عقل را نشان داده است و اینکه اگر کسی عقل را فقط در علت و معلول خلاصه کند، در جایی متوقف خواهد شد. این کاملاً درست است.

یعنی شما معتقدید در هر جایگاهی که ما بایستیم، در حقیقت در جایگاه عقل قرار گرفته‌ایم؟

□ همینطور است. آنچه فقیه یا عارف می‌گوید خودش نوعی استدلال است. درست است که گاهی در شکل کبرا و صفرا نیست، ولی استدلال در صفرا و کبرا محدود نمی‌شود. اینکه مثلاً عقل ناتوان است، این خودش یک استدلال قیاسی است. مولانا هم گاهی عقل را نقد می‌کند، اما او هم دارد استدلال می‌کند. اینکه کسی عقل را در حد شکل یا قالب خاصی محدود بکند و بگوید لیس الا، این معنای باطلی است؛ عقل از اینها فراتر است. عقل وقتی خود را تعریف می‌کند فراتر از تعریف می‌ایستد. همهٔ عرفا اگر عقل را نقد می‌کنند به عقل خاصی نظر دارند که همان عقل حسابگر، ریاضی، تجربی، فلسفی یا ارسطویی است؛ یعنی در حد ارسطو متوقف ماندن را درست نمی‌دانند. بله، کسی که در حد ارسطو بماند

محدود می‌شود. از ارسطو می‌شود بالاتر رفت. انبیا از ارسطو بالاتر هستند. انبیا هم نمادهای عقل هستند. پیغمبر ما عقل کل است؛ روایات ما این را می‌گوید. من حرف غیر شرعی نمی‌زنم. روایات ما همین را می‌گوید؛ منتهی در مورد نهاد دقت نشده است.

عقل شریعت باطنی است، و همیشه باطن برتر از ظاهر است. اگر روایات می‌گوید عقل شریعت باطنی است، یعنی بالاتر از شریعت ظاهری است، چون باطن از ظاهر بالاتر است، چون اگر باطن نباشد ظاهر نیست. آیا ظاهر جلوه باطن است یا باطن جلوه ظاهر؟ آیا جلوه بالاتر است یا متجلی؟ قطعاً متجلی بالاتر است.

گرایش‌های مختلفی در اسلام هست که همواره با یکدیگر در نزاع بوده‌اند؛ گرایش‌های فلسفی، کلامی، فقهی، صوفیانه و... با این تعریف شما از عقلانیت این نزاع‌ها چگونه تبیین می‌شوند؟ آیا در این صورت این نزاع‌ها بلا موضوع نمی‌شوند؟ □ همه گرایش‌ها نزاع‌هایی داشته‌اند. همه این نزاع‌های عقلانی است. عرفا هیچ وقت ضد عقل نبوده‌اند. این یک اشتباه تاریخی است که رخ داده است؛ یعنی برخی صوفیان تنبل و خانقاهیان کم‌مایه و بی‌سواد به غلط گفته‌اند که عرفا ضد عقلند. ما هیچ عارفی که ضد عقل باشد نداریم. از عرفای قرن سوم گرفته تا عرفای معاصر، کسی را نشان بدهند که با عقل سرستیز داشته است؛ منتها اینها از عقل فلسفی بالاتر می‌رفتند، عقل که فقط عقل فلسفی نیست و فقط در فلسفه خلاصه نمی‌شود، عقل بالاتر هم می‌رود. عقل نبوی هم عقل است، انبیا هم عقل دارند، حضرت ختمی مرتبت (ص) عقل کل است.

عرفا از عقلی که در یک نحله فلسفی خلاصه می‌شود انتقاد می‌کردند، حتی خود فلسفه هم از این نحله‌های فلسفی بالاتر و فراتر است. نحله‌ها فلسفی‌اند، ولی فلسفه نحله‌ای نیست. نحله‌های فلسفی فلسفی‌اند، اما خود فلسفه در یک نحله

خلاصه نمی‌شود. عقل از این نحله‌ها بالاتر می‌رود. بدین ترتیب این نزاع‌ها که شما گفتید بی‌موضوع نمی‌شوند. همه اینها نزاع‌هایی هستند که عقل با خودش دارد؛ یعنی یک مرتبه از عقل با مرتبه دیگر درگیر است. تمام نزاع‌هایی که شما ذکر کردید و حتی نزاع‌هایی که در آینده ممکن است پیش بیاید، همه در محدوده عقل هستند. عقل در مراتب مختلف درگیری دارد، چون عقل مطلق نیست. در عقل مطلق درگیری ندارد. عقل کل و عقل اول هیچ نزاعی ندارد. اگر عقل خالص از اوهام باشد؛ مثل عقل اول با هیچ چیزی درگیری ندارد، چون عقل خالص است. حالا وقتی عقل به حد بنی آدم در آمد و تجلیات و ظهورات عقل تنزل کرد و به تعبیر سهروردی، «عقل سرخ» شد، یعنی عقلی شد که در طبیعت انسانی گرفتار شبهات و تمایلات نفسانی شده و در عالم طبیعت گرفتار شده است، در این صورت محل نزاع‌ها می‌شود؛ یعنی در وجود انسان میدان فعالیت عقل سرخ عقل آدمی و در وجود آدمی است و وجود آدمی یک مرکزی است که هزاران تمایل و شهوت دارد؛ یعنی عقلی که در چنین جایی فعال است، عقلی است که با شهوات یا با وهم و خیال توأم است یا عقلی است که با منافع زودگذر سر و کار دارد. عقل متکلمی که می‌خواهد یک چیز را اثبات کند با عقل فیلسوفی که حالات دیگری دارد درگیری دارد. عقل عارفی که علاوه بر سلوک فکری سلوک عملی هم کرده، هم سلوک فکری داشته و هم شهوات را زدوده، یعنی یک نوع ریاضت کشیده و عارف اهل ریاضت و سلوک است و تمام این تمایلات را در خود سرکوب کرده، خوب معلوم است که از فیلسوف روشن‌تر است، بنابراین یک عارف با یک فیلسوف درگیری پیدا می‌کند، برای اینکه فیلسوف ضمن اینکه سلوک عقلی داشته سلوک عاطفی و بدنی نداشته است. این درگیری‌هایی که شما به آنها اشاره کردید همه آنها نزاع مرتبه‌ای از عقل را با مرتبه دیگر می‌رساند، ولی سرانجام خود عقل باید در این درگیری‌ها تصمیم بگیرد، البته عقل هر چه بتواند خود را از این

گرفتاری‌های عاطفی، مادی، شهوانی و نفسانی تنزیه کند و نجات بدهد حکمش صادق‌تر و دقیق‌تر خواهد بود.

فی‌الواقع معنویت جلوه‌ای از آن عقلانیت است.

□ همینطور است، اگر شوائب و اوهام از عقل زدوده شوند، چنین عقلی به معنویت نزدیک شده است.

چگونه است که کسانی که مروج معنویت هستند از نوعی تقابل میان عقل و معنویت سخن می‌گویند؟

□ برای اینکه اشتباه می‌کنند و دقت نمی‌کنند. ببینید خود واژه معنویت از معناست؛ اگر معنا نداشته باشیم آیا معنویتی وجود پیدا می‌کند؟ معنا از معنویت است یا معنویت از معنا؟ معنویت را از معنا می‌سازیم، یا معنا را از معنویت؟ اگر معنویت از معنا است، پاسخ دهید که معنا با چه نیرویی قابل درک است و موطن آن کجاست؟ معنا در چه عالمی تحقق می‌یابد؟ موطن معنا عالم عقل است. معنا در عالم عقل حضور دارد.

به نظر می‌رسد که این دیدگاه شما به آنچه در عالم واقع و در عرصه اندیشه اسلامی اتفاق افتاده متفاوت است.

□ باید با مبانی عقلی و با میراث معنوی آشنا بود. باید با احکام دین و فلسفه هم آشنا بود. در این صورت متوجه خواهیم شد که در اینجا یک خلطی صورت گرفته است. بسیاری توجه نکرده‌اند و در اینجا بدآموزی صورت گرفته است، اینکه شما می‌گویید اختلافاتی وجود دارد، حرف درستی است. اختلافات جدی‌ای هم هست، ولی فکر می‌کنم که این اختلاف میان غیر عقل با عقل نیست، بلکه میان مراحل و مراتب عقل است. دیدگاه عرفا و دیدگاه فلاسفه هر دو عقلانی‌اند. عرفا به غیر عقلانیت دعوت نمی‌کنند. عرفا می‌گویند در این حد نباید توقف کرد، نمی‌گویند عقلت را از دست بده. عرفا آدم عاقل می‌خواهند، اصلاً آدم دیوانه که به

درد عرفا نمی‌خورد، به درد بشریت هم نمی‌خورد، اصلاً آدم دیوانه به شریعت هم مکلف نیست؛ چه برسد به معنویت، البته بعضی از جنون‌ها هستند که عین عقل اند. این عقل، عقل کسی است که به قول مولانا:

خنک آن قماربازی که بباخت هر چه بودش

بنماند هیچش آلا هوس قمار دیگر

این جنون العاشقین است، یا همان عقلاء المجانین. خوب این آدمی است که زده زیر همه چیز، ولی این عین عقلانیت است. همه چیز را باخته، یعنی از همه تعلقات رها شده است. بله این هم خاصیت عقل است. عقلی که از تعلقات نفسانی، عاطفی و تمایلات این جهانی رها شود خالص‌تر است. من این را عین عقل می‌دانم و این مقتضای روایات و آیات ماست، نه اینکه من این حرف را درآورده باشم. اتفاقاً من این نظر را از آیات و روایات الهام گرفته‌ام، بله، من می‌گویم عشق عقل نیست، اما عشق خالی از عقل نیست. من برای عشق منهای عقل ارزشی قائل نیستم. عشقی که معرفت و شناسایی در آن نباشد، به نظر من معنای درستی ندارد، یک کنش و جاذبه مغناطیسی یا غریزه حیوانی است. عشق واقعی یک کنش تند است. خاصیت عشق آن کنش تند و بی‌محابایی است که همه محاسبات پایین و مادون را خرد می‌کند. اگر در این عشق، آگاهی نباشد چگونه چنین عمل می‌کند؟ آگاهی طبق عقل و از شئون عقل است. اگر در عشق آگاهی نباشد به حد یک کنش مغناطیسی و جمادی یا به حد یک غریزه حیوانی تنزل پیدا می‌کند. خردمندی مذموم، یعنی محاسبات این جهانی. آن خردمندی‌ای که برخی از اهل معنا از نفی آن سخن می‌گویند، یعنی اگر در محاسبات ارسطویی خلاصه شوی زیان دارد. بسنده کردن به محاسبات ارسطویی زیان دارد. خردمندی ارسطویی با مقامات عاشق ناسازگار است، ولی عشق افلاطونی عشق خوبی است و عشق انبیا هم یک نوع عقلانیت است.

مثلاً چرا حضرت ابراهیم^(ع) می‌پذیرد که حضرت اسماعیل^(ع) را ذبح کند؟ آیا این رفتار با عقلانیت سازگار است؟

□ بله، معرفتی که ابراهیم^(ع) از حق تعالی دارد همین عین عقلانیت است. اگر امر خدا نبود وی این کار را نمی‌کرد، این امر را چه کسی تشخیص می‌دهد؟ این آگاهی حضرت ابراهیم^(ع) به این نکته بود که امر خدا خیلی بالاست. این آگاهی از چه طریقی حاصل می‌شود و با چه نیرویی؟ آگاهی به کجا متعلق است؛ به تمایلات کور؟ عقلانیتی که من از آن صحبت کردم، نه عقل مقولی، که عقلی فوق المقوله است، ذاتش فوق المقوله است، ولی در همه مقولات فعال است.

ارزیابی و تبیین شما از تلاش‌ها عالمان پیشین بای رفع تعارض عقل و وحی، یا علم و دین، یا عقل و ایمان چیست؟

□ به نظر من حکمای اسبق ما این مطلب را خیلی خوب فهمیده بودند که اینها با هم قابل جمع‌اند. همین تلاششان برای اینکه بین دین و عقل و فلسفه جمع کنند بر این اساس معنا پیدا می‌کند، متأخران منحرف شدند و نتوانستند حرف حکیمانی چون فارابی را بفهمند و دچار اشکالات شدند. اما بزرگان و پیشینیان خوب به این نکته توجه کرده بودند. اگر کسی به این توجه کند و از این دیدگاهی که من می‌گویم شروع کند خود به خود این تعارض بین عقل و دین برداشته می‌شود. برای اینکه عقل علمی یا علمانی یکی از موقف‌های عقل است. عقل دینی هم یک موقف دیگری است. شما اگر از بالا نگاه کنید در می‌یابید که اینها متحدند و تعارض آنها تعارضی سطحی است و جدی نیست. شما وقتی در باطن می‌بینید درمی‌یابید که این دو یکی هستند. اتفاقاً تعارض را کسانی می‌بینند که با ماهیت عقل آشنایی ندارند، یعنی عقل را درست تعریف نمی‌کنند. کسی که عقل را در عقل علمانی خلاصه می‌کند، عقل علمانی‌ای که عبارت است از تجربه و خطا و آزمایش، یعنی عقل آزمایشگاهی؛ کسی که عقل را فقط

آزمایشگاهی و علمانی می‌داند طبیعتاً آن را با عقل وحیانی در تعارض می‌بیند، چون در آزمایشگاه، عقل وحیانی نمی‌گنجد و قابل آزمون و خطا نیست. بنابراین این دو با هم نامتعادل اند، ولی اگر کسی بداند که این یک جلوه‌ای از عقل و آن دیگری هم جلوه دیگری از عقل است خود به خود این تعارض برداشته می‌شود و هر دو به درستی در جای خود قرار می‌گیرند هر دو عقل‌اند؛ عقل علمانی به کار تجربه می‌پردازد، برای اینکه طبیعت را کشف کند. طبیعت از راه آزمایش و خطا و تجربه کشف می‌شود و عقل وحیانی هم عقل است. و چون در ماوراست، افق وسیع‌تری دارد. عقل وحیانی همان متعلق عقل را از یک افق وسیع‌تری می‌بیند، ولی عقل علمانی همان را از افقی تنگ‌تر می‌بیند؛ افق وسیع و افق تنگ با هم تعارض ندارند، افق تنگ مضمحل در افق وسیع است؛ اینگونه تعارض میان آنها برداشته می‌شود. تمام این شکالات برای این است که آن دید را ندارند، یعنی عقل را خیلی منحط کردند، عقل را تنزل دادند، و فرو کاستند.^۱ یعنی می‌گویند فقط همین است عقل. خوب وقتی همین شد تعارض پیدا می‌کند، ولی من افق عقل را وسیع می‌بینم و افقی را وسیع‌تر از افق عقل نمی‌دانم. هیچ چیز در عالم، پس از حق تعالی افقش وسیع‌تر از عقل نیست. بنابراین همه چیز در عقلانیت معنا و جایگاه پیدا می‌کند. ما به این طریق خیلی از تعارضات را می‌توانیم برداریم و اصلاً تعارضی نمی‌بینیم. تعارض در یک مرتبه است و همیشه مراتب عقل در جای خودش درست است. اختلافات در طریق و مرتبه است، یعنی کسی که از بالا نگاه می‌کند همه چیز را سر جای درست خود می‌بیند.

یعنی نیازی به تفکیک حریم و قلمرو عقل و معنا نیست؟

□ نیازی به این تفکیک نیست، زیرا خود عقل حریم خود را می‌داند. هنگامی که عقل فرمولی علمی یا ریاضی یا تجربی را به من ارائه می‌کند، خودش می‌داند

که هر کدام تا کجا برد دارد و وقتی که از وحی یا معنویات صحبت می‌کند می‌فهمد که این حوزه به تجربه مربوط نیست، هر چند باز از همان حوزه وسیع و گسترده عقل ناشی می‌شود. اگر هر کدام حد خود را بدانند یا در حریم دیگری نمی‌گذارند. عقل تجربی فقط در محدوده آزمایشگاه برد دارد. وحی این عقل را در این محدوده تصدیق می‌کند و می‌گوید تو از این حد خارج نشو و این درست است. اگر مرتبه‌ای از عقل حریم مرتبه‌های دیگر را بفهمد دیگر پایش را بیش از حد خود دراز نمی‌کند، و از گلیم و اقلیم خودش بیرون نمی‌رود.

در همه ادیان آموزه‌ها و تشریعاتی داریم که لاقلاً در ظاهر با مدرکات عقل عملی یا نظری نمی‌سازد. اگر خاستگاه عقل و وحی یکی است چگونه این تعارض‌ها قابل تبیین‌اند؟

□ شما گرفتار این تعارض شده‌اید، برای اینکه اصالت را به عقل تجربی داده‌اید. ولی اولاً درباره آیات قرآن ضمن اینکه به حجیت ظاهر سخت باور داریم، معتقدیم شما حق ندارید که آنها را در حد تفسیر ظاهری خلاصه کنید و بخشکانید. آیات هزاران معنای باطنی دارند؛ مثلاً «سبع سماوات»^۱ خیلی معنا دارد، و قابل تأویل است. ثانیاً در مورد داده‌ها علم هم باید بفهمیم که تا چه اندازه علمی و قطعی است. مسائل علمی را باید بررسی کرد. علم تا حد تجربه اعتبار دارد و اگر تعارضی هست راه حل این است که این در یک ساحت معتبر است و آن در ساحت دیگر. من تعارضی نمی‌بینم شما گرفتار تعارضید، به علت اینکه عقل را آنطور که من معنا می‌کنم، معنا نمی‌کنید. بعضی در آزمایشگاه نشسته‌اند و می‌گویند عقل همین است که من می‌گویم، اصحاب آزمایشگاه می‌گویند، عقلانی همان است که آزمایشگاه تأیید کند و غیر از این، عقلانی نیست و این اشتباه است. آن هم که وحی را فقط در حد ظاهر تفسیر می‌کند و فقط آن ظاهر را وحی

می‌داند، در اشتباه و تعارض می‌افتد. نه این بر حق است نه آن نه عالم تجربی حق دارد بگوید که عقل منحصر به این آزمایشگاه است که من می‌بینم، نه آن عالم دینی حق دارد یک معنویت وسیع و گستردهٔ ابدی را در یک حد ظاهر تفسیر کند و در همان ظاهر بماند. وی در واقع نتوانسته است آیه را تفسیر کند. علمانی و علم‌زده هم مانند سر سید احمد خان هندی یا طنطاوی مفسر مصری در تفسیر آیات ناکام می‌ماند، اینها ذهن‌های حس‌گرا و علم‌زده‌ای داشتند و مدام وحی را با این مسائل حسی تفسیر می‌کردند و دچار تعارض می‌شدند. چه کسی گفته است که اینگونه تفسیر کنید. یک عقل معنوی داشته باش تا بفهمی که عقل تجربی همهٔ عقل نیست. مفسرانی مثل طنطاوی یا سر سید احمدخان پوزیتیویست و تابع علم تجربی‌اند و همه چیز را در این چارچوب می‌بینند، یعنی در تعارض گرفتارند. من چنین تعارضی را نمی‌بینم. عالم وحی به نظر من خیلی گسترده‌تر از این حرف‌ها است.

ما بعد از فارابی و بوعلی، در خواجه نصیر شاهد کوشش‌های فراوانی برای تحکیم عقل و آشتی دادن میان عقل و وحی، و کلام و فلسفه هستیم. ارزیابی شما از نقش و جایگاه خواجه در این قلمرو چیست؟

□ سؤال خوبی است. خواجه در واقع به ضعف مطالب قبل از خودش پی برده بود و در واقع در پی احیای فارابی و ابن‌سینا بود. حرف‌های فارابی و ابن‌سینا تا قبل از خواجه خیلی خوب فهمیده نشده بود و اشعریت رواج پیدا کرده بود و در میان متکلمان به خصوص در شیعه تا قبل از خواجه ضعف‌هایی راه یافته بود. خواجه این ضعف را متوجه شد و در واقع می‌خواست از اسلام دفاع کند و بیشتر مسائل کلامی را با صبغهٔ فلسفی مطرح کرد، یعنی می‌خواست عقائد را از مجادلات کلامی برهاند. این کاری که خواجه انجام داد و نیز شرحی که امام فخر رازی بر اشارات نوشت، هر دو از رویدادهای مهم در عرصهٔ اندیشهٔ اسلامی‌اند. هم شرح

خواجه و هم شرح فخر رازی دو جریان بسیار مهمی‌اند که در جهان اسلام اتفاق افتاده‌اند و این رویارویی یکی از زیباترین چهره‌های فرهنگی جهان اسلام است. ما قبل از این دو متکلم، ابن‌سینا و فارابی را داشتیم. به نظر من این دو خیلی بزرگ‌اند و عقلانیت اسلام را خیلی بهتر فهمیدند. این دو حکیم و حکمایی نظیر اینان فهمیدند که اسلام از عقلانیت دفاع می‌کند و اسلام یک دین عقلانی است و مخالف عقلانیت نیست. اما بعد از این دو بزرگ، به لحاظ تسلط خلافت عباسی کم‌کم اشعری رونق گرفت و فلسفه تحت‌الشعاع قرار گرفت و معتزله هم منقرض شدند. اما بعد از چند قرن دو شرح بر اشارات نوشته می‌شود. اشارات یکی از زبده‌ترین و خلاصه‌ترین آثار ابن‌سینا است. به نظر من در اشارات زبده‌ترین اندیشه‌های ابن‌سینا مطرح شده است، اما در شرح امام فخر رازی بر اشارات وی به عنوان یک متکلم اشعری تا آنجا که توانسته از بای بسم الله تا تای تمت تمام توانش را که زیاد هم نبوده به کار برده است تا آرای وی را نقض کند. به نظر من فخر رازی یکی از نیرومندترین متکلمان اشعری در تاریخ اسلام است، وی عالم خیلی نیرومندی است که تمام توانش را به کار برد تا حرف‌های بوعلی را مخدوش کند و یکی جایی ضربه‌ای را وارد کند. این ضربه‌ای است که اشعری در اوج اقتدار خود به عقلانیت فلسفی اسلام وارد می‌کند، ضمن اینکه خلافت هم در مقام عمل به عقل‌گرایی اسلامی ضربه زده بود، از نظر فکری هم یکی از نیرومندترین آدم‌ها، یعنی فخر رازی به جان اندیشه‌های عقلانی افتاد و ضربه زد. خواجه هم تمام توانش را به کار برد تا اندیشه‌های زهرآلود یک متکلم بزرگ اشعری به نام فخر رازی را خنثی کند. این اوج دو برخورد اشعری و عقلانیت است و من زیباترین چهره تعارض گونه اشعری و عقلانیت فلسفی را در تاریخ اسلامی برخورد خواجه‌نصیر و فخررازی می‌دانم، این دو همه حرف‌ها را زده‌اند. هر چه اشعریت نیرو داشته در کلمات فخررازی پیاده شده است. تمام توان اشعریت در اشکالات

فخررازی بر ابن‌سینا پیاده شده است و تمام توان خواجه‌نصیر به عنوان یک اندیشمند عقلانی مسلک در نقد دیدگاه‌های فخر پیاده شده است. این تعارض خوشبختانه در قالب کتاب درسی خوانده می‌شود. این تعارض زیبایی است بین خواجه‌نصیر و امام فخررازی. این دو موضع‌گیری که یکی دفاع از عقلانیت و در نتیجه فلسفه و دیگری موضع‌گیری اشعری و متکلمانۀ امام فخررازی است، از افتخارات اندیشۀ اسلامی است. نقد سومی هم باید باشد و داوری کند، البته داوری‌هایی هم شده است. ولی هنوز هم این دو متفکر باید مورد داوری قرار بگیرند.

بنده این کار خواجه را خیلی ستایش می‌کنم. ایشان واقعاً کمک و خدمتی شایان به عقلانیت کرده است و تا حدودی متفکران ما را از ضربه‌های شدید و خانمان‌سوز اشعریت نجات داده است. کار خواجه از این نظر ستودنی است. اما از این نظر که خواجه بین کلام و فلسفه خلط کرده است، البته من خرسند نیستم. فلسفه همیشه باید فلسفه باشد، اما خواجه چاره‌ای نداشته، جز اینکه از عقلانیت فلسفی در مقابل ضربه‌های امام فخررازی دفاع کند، و این کار هم فقط از عهده خواجه نصیر ساخته بود و وی هم به درستی از عهده آن برآمد. هنوز هم کسی بهتر از خواجه‌نصیر از ابن‌سینا دفاع نکرده است. به نظر من دفاعی که خواجه‌نصیر از ابن‌سینا کرده، بهترین دفاع در طول تاریخ بوده است. حتی مثلاً ابن‌رشد در غرب جهان اسلام در مقام دفاع برآمد؛ منتها وی در مقابل غزالی چندان توفیقی نداشت. به عقلانیت اسلام دو ضربه سهمگین وارد شد. یک ضربه را غزالی وارد کرد که آن کاری‌ترین ضربه بود. به نظر من ضربه‌ای که کتاب *تهانت‌الفلاسفة* غزالی بر پیکر عقلانیت اسلامی وارد کرد، در تاریخ چهارده قرن اسلام سابقه ندارد. این کتاب در ایران خیلی مشهور نیست، ولی ضربه‌ای سهمگین بر جهان اسلام وارد کرد، و روح عقلانیت و تفکر عقلانی را در جهان اسلام برای همیشه خشکاند. در

قرن ششم ابن رشد در مقام دفاع برمی آید. اشتباه ابن رشد این بود که به جای اینکه از فلسفه دفاع کند و به حرف‌های غزالی پاسخ بدهد، به جان افکار ابن سینا افتاد و بایک‌تیر دو هدف را مورد حمله قرار داد: هم غزالی و هم بوعلی را. اشتباه ابن رشد این بود که بررسی آن فرصتی دیگر نیاز دارد و جایش اینجا نیست. به همین جهت وی موفق نبود؛ ابن رشد در جهان اسلام، اصلاً توفیق نداشت، یعنی در واقع دفاعش مذبحخانه بود، و بعد از وی همچنان کتاب غزالی در رأس کتاب‌ها بود و حتی تا امروز در جهان اسلام پرنفوذ است و سیطره دارد. اما دفاع خواجه از عقلانیت اسلام در برابر فخر رازی موثر بود. البته وقتی خواجه در برابر فخر رازی دفاع می‌کند ضمناً در برابر غزالی هم دفاع می‌کند، یعنی با یک تیر دو نشانه می‌زند؛ هم غزالی و هم فخر رازی را. دفاع خواجه بسیار دفاع مؤثری بود و حداقل در کشور ما که با آثار خواجه آشنا هستند مؤثر واقع شده است. اگرچه متأسفانه جهان اسلام با آثار خواجه آشنا نبود و نخواست آشنا شود. اگر جهان اسلام غیر از ایران نیز با آثار خواجه آشنا می‌شدند وضع آن غیر از این بود که الان می‌باشد، ولی خواجه نصیر حداقل فکر ایرانی را از اینکه در اشعریت غرق شود، نجات داد. این تأثیر خواجه در ایران بود و آن هم بی‌اثری آثار ابن رشد در جهان اسلام بود.

آیا این حرف درست است که خواجه این توفیق را داشت، چون شخصیت ایشان خیلی مؤثر بود: در حالی که قبل از خواجه هم کسانی مثل معتزله این کار را انجام دادند.

□ بله، قبل از خواجه معتزله در مقابل اشاعره بودند، اما منقرض شدند و از نظر سیاسی در زمان متوکل قلع و قمع و نابود شدند. و چون موضع فلسفی قوی‌ای نداشتند، خیلی توان برابری با اشعریت را نداشتند. خواجه به عنوان یک فیلسوف آمد و روح عقلانیت را در کلام دمید. معتزله حتی اگر باقی می‌ماندند توان خواجه

را نداشتند. خواجه از معتزله نیرومندتر بود، چون فیلسوفی بود که فلسفه را در کلام دمید، یعنی کلام را جان دار کرد. ما الان حرف‌هایی را از معتزله می‌بینیم که ضعیف است؛ مثلاً نظریهٔ «حال» و «ثبوت ممکنات معدومه» و «اعیان ثابت» و امثال این اقوال که سخیف هستند و عقلانیت در آنها نیست.

پس شما نقش خواجه را مثبت می‌دانید؛ اما آیا خواجه از این راه که واقعاً فلسفه را به کمک کلام آورد به اندیشهٔ دینی خدمت کرد؟

□ بله، ما را از جمود اشعریت نجات داد، اما نمی‌خواهم بگویم که ما هم باید متکلم باقی بمانیم. خواجه هم نمی‌خواست شما را متکلم باقی بدارد. خواجه کلام را از سیطرهٔ اشعریت نجات داد، این کار وی مثبت بود، اما شما لازم نیست که متکلم باقی بمانید، خواجه راه را بسته نگه نداشت، خواجه کار خودش را کرد و از فلسفه دفاع کرد و حرف‌های زهرآلود فخررازی را خنثی کرد، این کار مثبتی بود که انجام داد، اما نگفت که شما در کلام متوقف بمانید.

بین کلام و فلسفه چگونه مرز می‌نهدید؟ آیا هر کسی که وارد بحث کلام می‌شود به نوعی وارد بحث فلسفه نشده است؟ ما وقتی آیات را تفسیر و شرح می‌کنیم و از حریم نص و ظاهر خارج می‌شویم، آیا در قلمرو فلسفه پا گذاشته‌ایم؟ بعضی می‌گویند اصطلاح کلام، یعنی سخن گفتن خارج از حریم آیات و روایات، هر چند به عنوان شرح و تفسیر. چگونه می‌توانیم بین کلام و فلسفه مرز بگذاریم؟

□ بسیار سؤال خوبی کردید، اولاً تفاوت بین کلام و فلسفه یک تفاوت روشی است و تفاوت موضوعی نیست. یکی از اشتباهات همین است، چون متکلمان در همان موردی صحبت کنند که فلاسفه دربارهٔ آن صحبت می‌کنند. تفاوت آنها در «روش» است؛ منتها روش متکلم روش جدلی است، یعنی بر اساس مسلمات و مشهورات به اثبات عقاید می‌پردازد، ولی فیلسوف هیچ وقت در قید مشهورات و مسلمات نیست. شما اگر روش فلسفی داشته باشید، هیچ عیبی ندارد که عقاید

اسلامی را هم بررسی برهانی کنید؛ همانطوری که ابن‌سینا و فارابی این کار را کردند، اما اگر متکلم هستید باید به مشهورات و مسلمات تکیه کنید؛ همچون دیگر متکلمان، چه شیعه و چه سنی که بیشتر بر روی مسلمات و مشهورات تکیه می‌کنند؛ می‌گویند چون این مطلب را مثلاً مشهور قبول دارند پس درست است، ولی فیلسوف این کار را نمی‌کند.

یعنی متکلم هم وقتی پایش را از مسلمات و مشهورات بیرون می‌گذارد فیلسوف می‌شود؟

□ اگر در حد مسلمات و مشهورات باقی نماند فیلسوف می‌شود.

آیا در مسائل و غایبات میان فیلسوف و متکلم فرقی نیست؟

□ فیلسوف هم خدا برایش مطرح است و متکلم هم خدا؛ منتها متکلم، متکلمان و با مشهورات خدا را اثبات می‌کند، و از تعبدیات خارج نمی‌شود، ولی فیلسوف آزاد و رها است و به شیوه عقلانی با مسائل روبرو شود.

در عالم اسلام برخی از متکلمان عقلانی‌ترند و برخی کمتر عقلانی. و از طرفی فیلسوفان ما نیز برخی به نوعی موضع دفاعی دارند و در حقیقت متکلم هستند. حتی برخی برآنند که ما در جهان اسلام فیلسوف به معنای واقعی آن نداریم. اگر فیلسوفی داشته باشیم، کسی مثل زکریای رازی است که در قید متون دینی و داده‌های وحیانی نبوده و فقط به داده‌های عقلانی مقید بود.

□ بسیار سؤال خوبی است. این مسئله همه جا مطرح شده است و من زیاد می‌شنوم که ما فقط یک فیلسوف داریم و آن هم زکریای رازی است. این سخن نادرست و نامقبولی است. کسی که بگوید زکریای رازی فیلسوف‌تر و آزاداندیش‌تر از ابن‌سیناست یا نمی‌داند یا غرض خاصی را دنبال می‌کند. زکریای رازی فقط از این جهت در نظر این اشخاص فیلسوف است که نبوت را زیر سؤال برده و منکر نبوت شده است. اینها فکر می‌کنند که فیلسوف آزاد کسی است که دین نداشته

باشد. اینها یک پیش‌فرض دارند و فکر می‌کنند کسی که دین نداشته باشد فیلسوف است. در حالی که هیچ وقت در تعریف فلسفه، دینی بودن یا بی‌دین بودن دخالت جوهری ندارد. برای فیلسوف، دین داشتن و دین نداشتن مطرح نیست. فیلسوف می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد. تنها حرفی که می‌زنند این است که فیلسوف متدین با پیش‌فرض پیش می‌رود، اما واقعیت این است که همه با پیش‌فرض سراغ فلسفه می‌روند و هیچ کس بدون پیش‌فرض لب از روی لب بر نمی‌دارد. شما هر سخنی که می‌گویید یک پیش‌فرضی دارد، ولی فیلسوف اسلامی به پیش‌فرض خود آگاه است و هیچ وقت در قید پیش‌فرض باقی نمی‌ماند. او می‌داند که این، پیش‌فرضش است، اما با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود. وقتی خدا را مطرح می‌کند، ممکن است به خدا معتقد باشد، ولی وقتی طرح مسئله می‌کند، این آگاهی را دارد که عقاید قبلی‌اش نتواند در اندیشه آزادش اثر بگذارد. ابن‌سینا از همین آدم‌ها است، فارابی از همین آدم‌ها است. اینها آزاد بودند؛ ضمن اینکه پیش‌فرض داشتند. مسلمان بودند، ولی آگاهی داشتند که این عقیده‌شان است و نباید در قید این عقیده به صورت اسیر باقی بمانند. بنابراین زکریای رازی هم پیش‌فرض داشته و هر فیلسوف لامذهب و بی‌دینی هم پیش‌فرض دارد؛ منتها پیش‌فرضش بی‌دینی است و با خاستگاه بی‌دینی بحث می‌کند و آن دیگری با پیش‌فرض دینی بحث می‌کند. هیچ کدام هم مضر نیست؛ نه پیش‌فرض دینی داشتن برای تفکر آزاد مضر است و نه پیش‌فرض بی‌دینی؛ البته اگر آگاه باشد، اما اگر ناآگاه باشد هم پیش‌فرض دینی مضر است هم پیش‌فرض بی‌دینی. اما اگر به پیش‌فرض‌های خود آگاهی داشته باشد و آنها را دخالت ندهد، کاملاً فیلسوفانه عمل کرده است. هم پیش‌فرض دینی می‌تواند برای آزادی فلسفه و آگاهی فیلسوف از اندیشه‌اش مضر باشد و هم پیش‌فرض بی‌دینی. من تا آنجا که با آثار فلاسفه آشنایی دارم؛ به خصوص فارابی و ابن‌سینا

می‌دانم که هیچ وقت در قید تعصبات نبودند و واقعاً آزاد بودند و فیلسوف بودند و آزادانه می‌اندیشیدند. دلیلش هم این است که خود را به خطر انداختند. آنها اگر در قید مشهورات بودند و می‌خواستند ملاحظه بکنند یا از جامعه می‌ترسیدند، دیگر بعضی حرف‌ها را نمی‌زدند. هم فارابی و هم ابن‌سینا تکفیر شدند. ابن‌سینا در مسئله معاد آمد و رسماً گفت آن را نمی‌فهمم و در جایی معاد جسمانی را که از اصول دین است انکار کرد. حتماً این فردی آزاداندیش است که این حرف را زده است. او تا آنجا که عقلش می‌رسد هیچ تعارف نکرده و ملاحظه مردم را هم نکرده است و آنجا هم که نمی‌فهمیده و شک داشته، از تردید خود سخن گفته است. این دلیل آن است که در قید ملاحظات نبوده و فیلسوف آزاداندیشی بوده است. فارابی هم این کار را کرد. چگونه زکریای رازی که به «قدمای پنجگانه» قائل شده، خیلی فیلسوف است؟! عظمت فکر زکریای رازی در کجا بوده است که این آقایان می‌گویند ما فقط یک فیلسوف داشتیم؟! زکریای رازی فیلسوف متوسط یا مادون متوسط است. کسی که به «پنج قدیم» قائل باشد هرگز فیلسوف عقلانی کاملی نیست.

بنابراین بنده هیچ باور ندارم که فقط زکریای رازی فیلسوف بوده، بلکه یکی از فلاسفه اسلامی همان زکریای رازی بوده که دین درستی هم نداشته است و همین دلیل آن است که فلاسفه ما هم می‌توانستند دین داشته باشند یا دین نداشته باشند. همین مورد زکریای رازی دلیل آن است که آنان که دین داشتند، نه بر اثر تعصب، که واقعاً به دین معتقد بودند. وگرنه ابن‌سینا هم می‌توانست مثل زکریای رازی بشود. وی را نتیجه عقلانیتش به آنجا رسانده است. نتیجه عقلانیت ابن‌سینا هم او را به اثبات توحید رسانده، البته در «معاد جسمانی» هم تشکیک کرده یا آن را انکار کرده است. نتیجه عقلانیت فارابی هم این بود که عقل را با وحی همسو دانسته و وحی را هم عقلانی دانسته است و می‌گوید که فیلسوف از طریق عقلانیت

خود به «عقل فعال» متصل است و انبیا از طریق قوه مخیله خود به «عقل فعال» متصل هستند. اینها دستاوردهای عقلانیت فارابی است و گرنه این حرف‌ها مورد پسند جامعه آن روز نبود، ولی وی شجاعانه حرفش را زده است. اینها ملاحظه نمی‌کردند و واقعاً عقلانیت آزادی داشتند و فیلسوف بودند. مگر فیلسوف آزاد نمی‌تواند دین داشته باشد؟ معنای حرف شما این است که اگر کسی فیلسوف آزاد باشد نباید دین داشته باشد، خوب این باعث تأسف است. بله فیلسوف آزاد می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد، ولی اگر دین هم داشت معنایش این نیست که فیلسوف آزاد نبوده است.

آیا ما فلسفه دینی داریم؟ آیا می‌توانیم بگوییم فلسفه‌ها یا دینی (مثلاً اسلامی یا مسیحی) هستند یا غیر دینی؟

□ فلسفه دینی به این معنا که دین قید و بند فلسفه باشد نداریم، اما فیلسوف دینی به این معنا که در محیط دینی بزرگ می‌شود و پیش‌فرض‌های دینی دارد، واقعیت درستی است، ولی فیلسوف هیچ وقت فکرش مقید نیست، فیلسوفی که فکرش مقید است فیلسوف نیست. و اساساً فکری که آزاد نیست دیگر فکر نیست. اصلاً اگر عقل استقلال نداشته باشد عقل نیست. من در اینجا از فرصت استفاده کنم، این عقل خودبنیادی را که برخی به آن انتقاد می‌کنند توضیح می‌دهم. این کلمه «خودبنیاد» فارسی است اگر آن را به عربی ترجمه کنیم معنایش مفهوم و مقبول می‌شود. اگر خودبنیاد را بخواهید به عربی ترجمه کنید شما چه ترجمه می‌کنید؟ عقل خودبنیاد، یعنی عقل مستقل؛ آیا شما عقل مستقل را بد می‌دانید یا خوب؟ عقل خودبنیاد، یعنی عقل مستقل؛ منتهی چون خودبنیاد را در فارسی درست کردند و در مقابل وحی گذاشتند برخی را در اشتباه انداخت. این کار نادرستی بود. عقل خودبنیاد همان عقل مستقل است که حجت است؛ در برابر عقل غیرمستقل که حجت نیست و معنا ندارد. اصلاً عقل با استقلال توأم است و

عقلی که مستقل نیست اصلاً عقل نیست، اما همین عقل مستقل می‌تواند وحی را قبول کند و می‌تواند وحی را بفهمد، و به آن ایمان آورد، این چه عیبی دارد؟ یعنی فیلسوفان مسلمان به تعبیری تجرید بعدالتخلیط می‌کنند؛ یعنی آنچه را که پیش‌فرض آنهاست در مقام فلسفه‌ورزی کنار می‌گذارند. معروف است که مرحوم علامه طباطبایی در درس فلسفه می‌گفتند، در این مقام، فارغ از آنچه قرآن و سنت می‌گوید بحث کنید.

□ بله، ایشان در تفسیرش این را نشان داده است. ایشان بحث‌های مختلف را جدا کرده است؛ مثلاً می‌گوید: بحث روایی، بحث فلسفی و بحث کلامی. نباید اینها با هم خلط شوند. عقل باید مستقلاً تحلیل کند. کار عقل تحلیل کردن و جدا کردن از هم است.

در زمان ما مرحوم علامه طباطبایی خیلی موفق بود و نه فقط در تفسیرش که در درسش هم همیشه این طور بود. ایشان هیچ وقت آقایان و شاگردان را محدود نمی‌کرد. یکی از خصوصیات ایشان این بود که همیشه مسائل را از هم جدا می‌کرد. شعر را با فلسفه خلط نمی‌کرد، کلام را با فلسفه خلط نمی‌کرد و تفسیر را با فلسفه خلط نمی‌کرد.

آیا می‌توان گفت که متکلم پیش‌فرضی دارد که هرگز از آن رهایی نمی‌یابد؟

□ بله متکلم همیشه مقید است. می‌توانیم بگوییم که متکلم مطلب مورد نظر خود را به هر قیمتی می‌خواهد اثبات کند. این حرف از متکلم بزرگ، غزالی است که در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید: در مقابل خصم اگر لازم شد دروغ بگویی دروغ بگو. وی که متکلم و فقیه است این فتوا را صادر کرده است. او می‌خواهد حرفش را به هر قیمتی به کرسی بنشاند. فیلسوف هرگز این کار نمی‌کند.

خود غزالی می‌گوید که متکلمان بی‌دین‌ترین آدم‌ها هستند.

□ آن وقت که عارف شد این حرف را زد، وی حالات مختلفی داشته و مراحل

مختلفی را از سر گذرانده است.

چهره واقعی غزالی کدام است؟

□ غزالی در پایان عمر به عرفان روی می آورد، اما او متکلم به تمام معنا است. اساساً برای این کار او را ساخته بودند، اما به نظرم در اواخر عمر، راهش را عوض کرد.

آیا با تفسیری که شما از عقلانیت و معنویت کردید، می توان این دو را به دین خاصی مقید و محدود دانست؟ آیا عقلانیت و معنویت اموری دینی هستند یا فرادینی؟ □ فرادینی هستند و در هر دینی می توانند وجود و حضور داشته باشند، اما برخی از ادیان و به طور مشخص، اسلام در این جهت کامل تر و غنی تر هستند، می شود عقلانیت و معنویت را در یک دین، کامل تر یافت.

آیا در این صورت می توان گفت که ادیان مختلف تجلیات مختلفی از عقلانیت و معنویت هستند؟

□ بله، ولی من عقلانیت را در همه ادیان پررنگ نمی بینم. بعضی از ادیان با عقلانیت خیلی سروکار ندارند. اما در هر حال این عقل است که می تواند بفهمد که این معنویت یا عقلانیت در بعضی از ادیان قوی تر است یا نه. اگر عقلانیت نباشد شما چگونه می توانستید بفهمید که مثلاً معنویت اسلام از معنویت بودایی بیشتر است و چگونه می توانستی این ادعا را داشته باشی؟ و اگر ادعا می کردی با چه مدرکی ادعای خود را ثابت می کردی؟ آن که می گوید معنویت اسلام یا معنویت بودایی بالاتر است، باید ملاک عقلانی و عقل پسند به دست دهد، اگر ملاک ندهد بیهوده سخن می گوید.

آیا معنویت نوعی شهود قلبی و درونی نیست؟ پس چگونه آن را مظهر و مرتبه ای از عقلانیت می دانید؟

□ همین که شما حکم می کنی که قلب من بهتر فهمیده است این را از کجا

می‌فهمی؟ همین‌که داوری می‌کنی که وصول من به حقیقت بیشتر است این را از کجا فهمیده‌ای؟

آیا عرفان و تصوف دو اصطلاحند و دو مصداق دارند، یا اینکه با هم مترادفند و به واقعیتی یکسان، اما هر کدام به حیثیتی خاص از آن اشاره دارند؟

□ در گذشته این تفکیک نبود. عرفان به معنای شناخت است و معنای لغوی آن با معنای اصطلاحی‌اش متناسب است. چرا تصوف را به کار بردند؟ اولین صوفی که بود؟ صوفیان نخستین یا «صوف» می‌پوشیدند یا از «اصحاب صفة» بودند یا... اینها مباحث لغوی است، اما در آغاز خیلی اختلاف حقیقی و عمیقی وجود نداشت؛ صوفی عارف هم بود، به عارف صوفی هم می‌گفتند. ولی به مرور زمان، صرف نظر از مناقشات لفظی، در عمل، بیشتر آنان که به رسوم و خانقاه پایبند بودند و رسوم معین و آداب معنای را بیشتر، معمول می‌داشتند به آنها صوفی گفتند. در جوهره، من خیلی میان این دو تفاوتی نمی‌بینم، اما حالا این تفاوت در تاریخ دیده می‌شود که بیشتر به افراد خانقاهی با مراسم خاص صوفی می‌گویند و کسی که خیلی در قید و بند آداب خانقاه و طریقت خاصی نباشد عارف است. آیا می‌توان گفت که هدف عارف سلوک الی الله است و این همان آخرین مرحله تصوف است؟

□ باید برای این ادعا ملاکی ارائه کرد. عرفان، یعنی شناخت و یکی از معانی صوفی هم این است که «مَنْ صَافَاهُ اللهُ»، یعنی کسی که از کدورات و جهل تصفیه شده است. به هر معنا که بگویند ملاک می‌خواهد. به چه دلیل می‌گوییم آخرین مقام عرفانی تصوف است؟

ظاهراً بعد از صفویه میان تصوف و عرفان تفکیک صورت گرفته است. در حوزه‌های علمیه، معمولاً کسانی را که مقبولیتی دارند به عنوان عارف معرفی می‌کنند و بقیه را به عنوان صوفی نفی و طرد می‌کنند.

□ بله، در واقع همانطور که من عرض کردم در راه و آیین خیلی تفاوت وجود ندارد، ولی به آنان که بیشتر اهل رسوم هستند صوفی می‌گویند تا زمان ملاصدرا هم این دو را یکی می‌دانسته‌اند.

آیا عرفان نظری همان فلسفه با رویکردی متفاوت نیست؟

□ هیچ نظری بدون عمل نمی‌تواند باشد، وگرنه نمی‌تواند نظر و دیدگاه عقلانی باشد و هیچ عملی هم نمی‌تواند بدون نظر و اندیشه باشد. پس تقسیم عرفان به عملی و نظری چندان موجه نیست. فلسفه عرفان نیست و عرفان هم فلسفه نیست، بلکه فراتر از فلسفه است. عارف هم اهل نظر است و هم اهل عمل و در آنجا که اهل نظر است فیلسوف است، البته رنگ و بوی فلسفی گاهی کم و زیاد می‌شود. در آثار سید حیدر و ابن عربی اصطلاحات فلسفی فراوانی به چشم می‌خورد، حتی تعبیر «فلسفه اسلامی» را ابن عربی در فتوحات برای اولین بار به کار برده است.

تا چه اندازه تصوف در جهان اسلام، معنویت اسلام را نمایندگی می‌کند؟

□ تصوف شکلی از اشکال معنویت است، ولی معنویت از این فراتر است. گاهی بین شکل و مضمون خلط می‌شود و گاهی فقط شکل باقی ماند.

آیا می‌توان گفت که متصوفه نمایندگان طریقتی معنویت اسلامی هستند؟

□ بله، ولی طریقت هم در اینها منحصر نیست.

ربط و نسبت مناسک ظاهری دین با معنویت آن چیست؟

□ مناسک ظاهری می‌تواند توأم با محتوا و معنویت باشد، هر چند می‌تواند از معنویت تهی باشد. حضرت امیرالمؤمنین (ع) هم همین مناسک را انجام می‌داد، اما با محتوای عمیق معنوی آن.

دیدگاه شما در قبال متفکران و متکلمان جدید در دنیای غرب به ویژه در میان

پروتستان‌ها چیست؟ کسانی مثل آلستون^۱، هیک^۲، سوین‌برن^۳ و پلان‌تینگا^۴ تا چه حد موفق بوده‌اند؟

□ اینان متألّهان و متفکران بزرگی‌اند و به نفع مسیحیت کارهای زیادی انجام داده‌اند، ولی به نظر من آنها بیشتر در پی تأمین مطلوب‌های دینی و مسیحی خود بوده‌اند، زیرا مسیحیت در برابر عقلانیت جدید به شدت آسیب‌پذیر نشان داد و اینها کوشیدند بر این بحران به نفع مسیحیت فائق آیند، اما حکما و عرفای ما قرن‌ها پیش از این راه‌های بالاتری را پیموده‌اند. با آثار و دیدگاه‌های ابن‌سینا و عرفای ما بهتر می‌توان دین را تفسیر کرد و از آموزه‌های دینی دفاع کرد. جاذبه اینها بسیار بیشتر است. بسیاری از عقلانی‌ترین حرف‌ها را عرفای ما گفته‌اند. اگر اینها یک دوره آثار عین‌القضات را می‌خواندند می‌فهمیدند که وی حرف‌های مهم‌تری زده است. باید با فرهنگ و سیر اندیشه عقلانی اسلام آشنا بود. فقط خواندن فقه و اصول یا فقط خواندن اسفار کفایت نمی‌کند. در فرهنگ عقلانی اسلام کوشش‌های بیشتری شده است که ما با آنها آشنا نیستیم. من معتقدم که اگر کسی مثنوی را خوب بفهمد، دیگر نیازمند پلان‌تینگا نیست. الان اروپایی‌ها بیشتر از ما مثنوی را می‌خوانند. دیگرانی هم در میان خودمان هستند که از وقتی بیشتر و عمیق‌تر به مثنوی پرداخته‌اند حرف‌های غربی‌ها را کنار گذاشته‌اند.

ارزیابی شما از وضعیت کنونی اندیشه و تعلیمات اسلامی و اولویت‌های آن

چیست؟

□ الان فضای فکر دینی حتی در حوزه‌های علمیه ما غرب‌زده است. بیش از همه برخی از طلاب حتی در میان مخالفان فرهنگ و اندیشه غرب، غرب‌زده هستند. برخی، متألّهان ما را کافر می‌دانستند، اما متألّهان غربی را مؤمن و قابل

1. Alston, William P. (b. 1921)

2. Hick, John (b.1922)

3. Swinburne, Richard (b. 1934)

4. Plantinga, Alvin (b. 1932)

احترام تلقی می‌کنند. چرا ما آثار سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی را نمی‌خوانیم، اما آثار پلانتینگا را به خوبی و به وفور می‌خوانیم. حوزه علمیه با آثار سهروردی آشنا نیستند. آثار خودمان را هم وقتی به سراغشان می‌رویم که غربی‌ها به آنها اقبالی نشان دهند. باز این هم خوب است که با اقبال و توصیه غربی‌ها سراغ آثار خودمان برویم. اولویت اندیشه اسلامی و آموزش‌های دینی آشنایی عمیق با آثار برجسته و فاخر فرهنگ عقلانی اسلام است. سیطره اخباری‌گری و قشری‌گری مهم‌ترین خطری است که اندیشه دینی را تهدید می‌کند.

فهرست آیات

- ۲۵ انا ربکم الاعلیٰ (نازعات، ۲۴)
- ۴۴ لا یُسئل عما یفعل و هم یُسئلون (انبیاء، ۲۳)
- ۴۵ اتجعل فیها (بقرة، ۳۰)
- ۷۷ ان هی الا فتنک (اعراف، ۵۵)
- ۷۷ انک لن تستطیع معی صبراً (کهف، ۶۷)
- ۷۸ هذا فراقُ بنی و بینک (کهف، ۷۸)
- ۸۶ الرحمن علی العرش استوی (طه، ۵)
- ۱۰۰ عجلاً جسداً له خوارٌ (اعراف، ۱۴۸)
- ۱۱۹ هو الله الخالقُ الباریُّ مصوّرٌ (حشر، ۲۴)
- الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه کانهما
- ۱۱۹ کوکب دُرّی (نور، ۳۵)
- ۱۲۵ انّ الذین آمنوا والذین هادوا والصابئون والنصارى والمجوس (حج، ۱۷)
- ۱۲۶ انا خلقناکم ذکراً و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لِتعارفوا انّ اکرمکم عندالله اتقاکم.
- ۱۴۶ افلا یعقلون (مؤمنون، ۸۰)
- ۱۴۶ افلا یتدبرون (محمد ﷺ، ۲۴)
- ۱۴۶ افلا یتفکرون (انعام، ۵۰)
- ۱۵۹ سبع سماوات (بقرة، ۲۹)

فهرست اشعار

- بشنو از نی چون شکایت می‌کند
وز جدایی‌ها حکایت می‌کند
(ص ۳۵)
- در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
(ص ۴۳)
- پای استدالیان چوبین بود
کاف کفر ای جان به حق المعرفه
چون که این علم لزج چون ره زند
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
خوشترم آید ز فاء فلسفه
نیش بر مردم آگه زند
(ص ۵۱)
- لنگ و لونگ و خفته شکل و بی‌ادب
دوست دارد، دوست این آشفته‌گی
سوی حق می‌غیژ و او را می‌طلب
کوشش بی‌پهوده به از خفته‌گی
(ص ۶۰)
- از نظرها هست ای مغز وجود
اختلاف گبر و ترسا و یهود
(ص ۶۲)
- از دو صد رنگی ببی رنگی ره‌یست
رومیان آن صوفیانند ای پدر
رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مه‌یست
بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
(ص ۷۱)
- فیض روح‌القدس از باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
(ص ۷۵)

خم زمانه تهی شد ز می پرستی ما
تبارک الله ازین فتنه‌ها که در سر ماست
(ص ۸۵)

مهلتی بایست تا خون، شیر شد
(ص ۸۹)

سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
(ص ۱۰۱)

وز سبب سوزیش من سوفسطائیم
در خیالاتش چو سوفسطائیم
(ص ۱۰۲)

کو همی گفت ای خدا و ای اله
چارقت دوزم کنم شانه سرت
(ص ۱۴۲)

آتشی آید بسوزد خلق را
خود مسلمان ناشده کافر شدی
(ص ۱۴۳)

نی برای فصل کردن آمدی
(ص ۱۴۴)

بنماند هیچش آلا هوس قمار دیگر/
(ص ۱۵۶)

کفاف کی دهد این بادها به مستی ما
سرم بدنهی و عقبی فرو نمی‌آید

مدتی در مثنوی تأخیر شد

سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش‌دار

از سبب سازیش من سودائیم
از سبب سوزیش من سودائیم

دید موسی یک شبانی را به راه
تو کجایی تا شوم من چاکرت

گر نبندی زین سخن تو حلق را
گفت موسی های خیره‌سر شدی

تو برای وصل کردن آمدی

خنک آن قماربازی که بباخت هر چه بودش

نمايه

(اعلام، كتب، فرق و مذاهب، مكانها و اصطلاحات)

ابن سينا، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۲، ۷۳، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳	آتن، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۸، ۸۲، ۱۱۷، ۱۳۷ آسيای صغير، ۱۳۶ آکويناس، توماس، ۳۹، ۵۹ آلستون، ويليام، ۱۷۳ آمریکا، ۱۳۹ اسلام، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۶، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴ ائمه اطهار(ع)، ۱۱۹ ابن باجه، ۵۴، ۸۸، ۹۸ ابن رشد، ۴۸، ۸۸، ۹۸
ابن طفيل، ۵۳ ابن عربی، ۹۴، ۱۵۲، ۱۷۲ ابن فارض، ۹۴ ابوالبركات بغدادی، ۱۶ ابوالحسن اشعری، ۱۱ ابوالحسن عامری، ۵۳ ابوحامد غزالی، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۳۶، ۱۲۰ ابوریان، ۱۳۴ ابوسعید ابوالخیر، ۱۱۳ احمدبن حنبل، ۸۶ اديب سلطانی، ميرشمس الدين، ۷۹، ۶۳	

اگوستین، ۴۹	ارسطو، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۳۰، ۳۳
الجزایر، ۱۰۹	۳۸، ۳۹، ۴۷، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۷۲
الهی‌قمشه‌ای، مهدی، ۷۷	۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲
امام الحرمین جوینی، ۱۷، ۱۱	۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۶
امام جعفر صادق (ع)، ۱۴۳	۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶
انجیل، ۱۲۵	استدلال، ۵۱، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۰
اندونزی، ۱۷	۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷
انسان، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸	۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۶
۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹	۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۲
۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۴	اسطوره، ۱۳، ۲۰، ۲۱، ۳۹، ۴۰، ۶۴، ۶۵
۴۸، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۲۱	اسفار اربعه، ۵۳
۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۴	اسکندریه، ۱۳۴
انقلاب کیرنیکی، ۱۲۱	اسماعیلیان، ۴۹
انگلستان، ۱۴۱	اسمیت، آدام، ۲۴
اودوکسوس کنیدسی، ۱۲۸	اشارات، ۳۰، ۷۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵
اهل سنت، ۸۶	۱۶۰، ۱۶۱
اهورامزدا، ۸۱، ۸۲	اشعریت، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴
ایران، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۳۵، ۴۸، ۸۲، ۱۰۹	اصالت ماهیت، ۱۱۷
۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰	اصالت نور، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
۱۴۰، ۱۶۲، ۱۶۳	اصالت وجود، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹
ایران باستان، ۱۴، ۳۸، ۳۹، ۷۴، ۸۱	اصفهان، ۱۲۴
۸۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۷	افلاطون، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۳۰، ۳۸، ۳۹
بابل، ۳۸، ۳۹، ۱۳۹	۸۲، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۷، ۱۰۸
بایزید بسطامی، ۹۵	۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۲۹
برگسون، هانری، ۱۰۹	۱۳۵، ۱۳۷
برهان، ۱۱، ۸۴	افلوپین، ۳۰
	اقبال لاهوری، ۳۰

- برهان صدیقین، ۴۶
 بغداد، ۱۶، ۴۷، ۵۰، ۹۴
 بقرات، ۳۳
 بلخ، ۸۹
 بودایی، ۴۶، ۱۴۴، ۱۷۰
 بهمنیار بن مرزبان، ۱۷
 پارادوکس، ۶۵، ۶۶
 پراگماتیست، ۱۲۲
 پروتستان، ۱۷۳
 یکن، ۱۳۹
 یلاتینگا، الوین، ۱۷۳
 یوزیتویسم، ۲۰، ۲۱، ۲۶
 پیغمبر^(ص)، ۱۱۹، ۱۲۵
 تانو، ۸۰
 تاجیکستان، ۱۱۱
 تثلیث، ۴۹، ۶۱
 تجدد، ۳۱، ۳۶
 تحول انواع، ۲۲
 ترکیه، ۸۹
 تفویض، ۹۶
 تورات، ۴۶، ۷۷، ۱۲۵
 تونس، ۱۰۹
 تهافت/التهافت، ۴۸
 تهافت الفلاسفة، ۱۶، ۱۷، ۴۷، ۴۸
- جاماسب، ۱۱۸، ۱۲۵
 جبر، ۲۹، ۳۰، ۹۶، ۱۰۳
 جدل، ۵۰
 جنید بغدادی، ۹۴
 چنین گفت زرتشت، ۲۶
 جوانگ تسو، ۸۱
 چین باستان، ۳۸، ۸۰
 چینیان، ۷۰، ۷۱
 حافظ، ۷۵، ۸۵، ۱۰۱، ۱۳۸
 حرکت جوهری، ۵۲، ۵۴
 حسام‌الدین چلبی، ۸۹
 حضرت ابراهیم^(ع)، ۷۴، ۱۵۷
 حضرت اسماعیل^(ع)، ۱۵۷
 حضرت امیرالمؤمنین^(ع)، ۱۳۳، ۱۷۲
 حضرت ختمی مرتبت^(ص)، ۱۱، ۱۴، ۱۲۶
 حضرت خضر^(ع)، ۷۶، ۷۷، ۷۸
 حضرت عیسی^(ع)، ۷۴، ۱۲۵
 حضرت موسی^(ع)، ۲۵، ۷۴، ۷۶، ۷۷
 ۷۸، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۴۳
 حلب، ۸، ۱۰، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶
 حلقه وین، ۲۰
 حنابله، ۸۶
 حی بن یقظان، ۱۱۵

- خراسان، ۱۶، ۱۷، ۹۵
 خرد جاویدان، ۱۴
 خطابه، ۸۴، ۱۲۰
 خواجه نصیر طوسی، ۴۹، ۵۰
 خواجه نظام‌الملک، ۳۷
 خوجه، انور، ۱۴۰
 خیام، ۱۲۷
- داروین، چارلز، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۸
 دری، ضیاء‌الدین، ۱۱۱
 دفتر عقل و آیت عشق، ۱۱۴
 دکارت، رنه، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۱۳۱
 دلائل الحائزین، ۱۵
 دورکهایم، امیل، ۲۴
 دومناش، ۱۰۳
 دیوان شمس، ۹۰
 ذوالنون مصری، ۱۴
- زرتشت، ۱۴، ۲۶، ۷۵، ۸۱، ۸۲، ۱۰۴
 ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹
 زکریای رازی، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
 زنجان، ۱۳۴
- سارتر، ژان-پل، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۵
 سپهری، سهراب، ۱۳۲
 سحر، ۱۰۰، ۱۰۱
 سز سویدا، ۳۵، ۱۳۸
 سقراط، ۳۳، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۶۴، ۸۲
 ۱۰۷
 سلامان و ابسال، ۱۱۵، ۱۱۶
 سلطان محمد فاتح، ۴۸
 سلمان فارسی، ۱۲۵
 سنجش خرد ناب، ۶۳
 سوریه، ۴۸، ۱۳۶
 سوسیالیست، ۱۳۹
 سوفوکلس، ۳۹، ۸۲
 سوین‌برن، ریچارد، ۱۷۳
 سهرورد، ۱۳۴
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳، ۱۴
 ۱۵، ۱۷، ۵۰، ۵۴، ۶۴، ۷۳، ۸۵
 ۸۷، ۸۸، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸
 ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
 ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵
 ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴
 ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۴، ۱۷۴
- راسل، برتراند، ۶۱، ۹۷، ۱۱۵، ۱۴۱
 رباط، ۱۶
 رساله منطقی - فلسفی، ۷۹
 رساله الطیر، ۱۱۵، ۱۱۶
 رنسانس، ۴۰
 روح‌القدس، ۷۵
 روم، ۷۰، ۸۹
 رومیان، ۷۱

- سپهر بن عبدالله تستری (شوشتری)، ۱۴
 سید احمد خان هندی، ۱۶۰
 سیف الدوله، ۵۰
 شانکارا، ۸۱
 شعر، ۸۴
 شعوبی، ۱۲۶، ۱۲۷
 شفا، ۳۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵
 شنکنج گمانه ریچار، ۱۰۳
 شهرزوری، ۱۲۳، ۱۷۴
 شهود، ۷۰، ۷۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۷۰
 شیخ اشراق، ۱۴، ۱۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶
 ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
 شیرازی، قطب‌الدین، ۱۲۳، ۱۷۴
 شیعه، ۸۶، ۱۶۰، ۱۶۵
 صابئین، ۱۲۵
 صلاح‌الدین ایوبی، ۱۳۰، ۱۳۵
 صلاح‌الدین زرکوب، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵
 صناعات خمس، ۸۴
 ضمیر ناخودآگاه، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۱۰۲
 ظهیر قاری، ۱۲۴
 عثمانی، ۴۸
 عربستان سعودی، ۴۸
 عشق، ۹۷، ۱۵۶
 عطار، فریدالدین، ۵۱
 عقل، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
 عقل فعال، ۱۶۸
 علامه طباطبائی، ۸۸، ۱۱۷، ۱۶۹
 علاء‌الدین طوسی، ۴۸
 علمای تفکیک، ۱۲۲
 عمر بن خطاب، ۱۱
 عین‌القضات، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۷۳
 غار حرا، ۷۵
 فارابی، ۱۳، ۱۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰
 ۵۴، ۷۳، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۱۵۷
 ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
 فخر رازی، ۳۰، ۳۳، ۷۳، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳
 فرعون، ۲۴، ۲۵
 فروید، زیگموند، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷
 فقه، ۱۵، ۳۶، ۴۸، ۵۵، ۶۳، ۱۷۳
 فلسفه، ۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰
 طبری، احسان، ۱۴۰
 طنطاوی، ۱۶۰
 طوس، ۱۶

کارنپ، رودلف، ۱۴۱	۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱
کاسترو، فیدل، ۱۴۰	۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹
کانت، ایمانوئل، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰	۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰
کپلر، یوهانس، ۲۱، ۲۳	۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱
کُربن، هانری، ۱۰۹	۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱
کلام، ۷، ۱۵، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۱۱۵، ۱۲۷	۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰
۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶	۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹
کلیسا، ۴۹، ۶۲، ۶۳	۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰
کمونیست، ۱۴۰	۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
کنت، آگوست، ۳۹	۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱
کویا، ۱۴۰	۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹
کوروش، ۱۳۹	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۳
کهک، ۱۸	۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳
کیانوری، ۱۴۰	۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲
کیخسرو، ۱۱۸	فلسفه اسلامی، ۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵
	۱۶، ۱۹، ۲۱، ۲۶، ۲۹، ۱۲۷، ۱۷۲
	فلسفه تحلیلی، ۱۴۱، ۱۴۲
گالیه، ۲۱، ۲۲، ۲۳	فلسفه یونان، ۱۱، ۱۲، ۸۳، ۱۳۷
	فیلون اسکندرانی، ۴۶
لاکوتسو، ۸۱	قُدمای پنجگانه، ۱۶۷
لایبنیتس، گوتفرید، ۴۲	قرآن، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۲۶، ۴۴، ۴۷، ۵۵
لبنان، ۱۰۹	۷۶، ۷۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹
لنین، ۱۴۰	۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۹
مائوتسه تنگ، ۱۳۹	قطب‌الدین راوندی، ۴۹
ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام،	قم، ۱۸
۵، ۳۷، ۵۲، ۵۴، ۱۲۲، ۱۲۴	

مقاصد الفلاسفة، ۴۷	ماردینی، فخرالدین، ۱۳۶
مکاشفه، ۱۳، ۷۰، ۷۵، ۹۲، ۹۳، ۱۰۵	مارکس، کارل، ۱۴۰
۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۸	مانی، ۸۱
ملاصالح مازندرانی، ۱۱۷	متوکل، ۱۶۳
ملاصدرا، ۱۷، ۱۸، ۵۳، ۵۴، ۶۴، ۷۳	مثنوی، ۷۰، ۸۹، ۹۰، ۱۴۳، ۱۷۳
۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷	مجوس، ۱۲۵، ۱۲۸
۱۲۳، ۱۲۷، ۱۷۲	مجوسیت، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹
ملأهادی سبزواری، ۱۰۸	۱۳۰
ملک ظاهرشاه، ۱۳۰، ۱۳۵	محرک اول، ۸۳
ملکی، خلیل، ۱۴۰	محمد عابد الجابری، ۱۲۴
منصور حلاج، ۱۴، ۲۴، ۲۵، ۸۸	مراغه، ۱۲۴
منطق المشرقیین، ۱۱۱	مراکش، ۱۶
منطق و معرفت در نظر غزالی، ۹۹	مزدک، ۸۱
موسی بن میمون، ۱۵	مسکو، ۱۳۹
مولوی، جلال الدین، ۵۱، ۶۲، ۷۰، ۸۹	مسیحیت، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۱
میانه، ۱۳۴	۶۳، ۶۴، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۷۳
میرزا مهدی اصفهانی، ۱۲۲	مشکوة الانوار، ۱۷، ۱۲۰
	مصر، ۱۴، ۳۸، ۳۹، ۱۰۹، ۱۳۴، ۱۳۶
ناسیونالیسم، ۱۲۶	۱۴۶، ۱۶۰
نجات، ۳۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵	مصلح الدین خواجهزاده، ۴۸
نجم الدین کبری، ۱۱۴	معاد جسمانی، ۱۶۷
نظام الدین هروی، ۱۲۳	معتزله، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴
نقد عقل محض، ۶۱	معجزه، ۵۰، ۱۰۰، ۱۰۱
نیجه، ۲۵، ۲۶	معرفت شناسی، ۱۲۱
	مغالطه، ۸۴، ۸۵، ۱۱۶، ۱۳۸
واشنگتن، ۱۳۹	مغرب، ۵، ۹، ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۷، ۴۱
وجود، ۶۳، ۶۴	۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۱

وحی، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۷۴، ۷۵، ۸۳، ۹۳.

۱۰۱، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸

وینگنشتاین، لودویگ، ۵۸، ۷۹، ۸۰

۱۴۱

هستی‌شناسی، ۶۹، ۱۲۱

هسیود، ۳۹، ۸۲

مشت کتاب، ۱۳۲

هگل، ویلهلم فرد، ۵۹، ۶۱

هلاکو خان، ۴۹، ۵۰

هند، ۸۱

هندو، ۳۲

هندوئیسم، ۸۱

هندی، ۴۶، ۷۱، ۸۱

هوسرل، ادموند، ۹۳

هومر، ۳۹، ۸۲

هیدگر، مارتین، ۴۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۱۴۰

هیگ، جان، ۱۷۳

هیوم، دیوید، ۵۳

یوگا، ۹۳

یونان، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۳۸، ۳۹، ۴۰

۴۷، ۸۲، ۸۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷

۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷

یونگ، کارل-گوستاو، ۳۵

یهود، ۱۵، ۴۴، ۴۶، ۶۲، ۱۳۹

مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی از دوره جدید مجموعه جنگ/اندیشه منتشر کرده است

۱. درآمدی بر معرفت‌شناسی باستان‌شناسی
از دکتر حکمت‌الله ملاصالحی مشتمل بر گفتارهای
- درآمدی بر معرفت‌شناسی باستان‌شناسی
 - نکاتی چند پیرامون آرکئولوژی
 - فلسفه و معرفت‌شناسی باستان‌شناسی، باستان‌شناسی نیست
 - پرسش‌های معرفت‌شناسانه پیرامون باستان‌شناسی
 - پیش‌فرض‌ها و فاکت‌های مفقود در باستان‌شناسی
 - جنبه‌های تفسیری و ماهیتهای هرمنیوتیک باستان‌شناسی
 - باستان‌شناسی دانش اجتماع و رفتار و ادراک و اندیشه مفقود
 - تأملی در کاربردها و داربست‌های زبانی و واکنش‌های کلامی در باستان‌شناسی

۲. چند مقاله فلسفی
از دکتر محمدرضا ریخته‌گران مشتمل بر گفتارهای
- ساختن، سکنی گزیدن، تفکر کردن (شرح رساله‌ای از هایدگر)
 - پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس
 - حکمت هراکلیتوس
 - پست‌مدرنیته نیچه، هوسرل و هایدگر

۳. گفتمان، پادگفتمان و سیاست

از دکتر محمدرضا تاجیک مشتمل بر گفتارهای

- گفتمان، سیاست و اجتماع
- پسامارکسیسم: گفتمان یا پادگفتمان!؟
- گفتمان، پادگفتمان و قدرت
- عدم قطعیت و ارجحیت سیاسی
- مدرنیسم، پسامدرنیسم و معمای هویت
- شورش دانش‌های تحت انقیاد
- فن‌سالاری مستبدانه
- پادگفتمان‌های رهایی
- هتروتوپیا و سیمیا
- گفتمان‌های سیاسی کلام‌محور
- اصلاحات: گفتمان یا پادگفتمان؟
- مردم‌سالاری دینی حداکثری واقعاً موجود و در دسرهایشان
- دانشجوی ایرانی و جنبش دانشجویان ۱۹۶۸
- بی‌طرف‌ها ساخته می‌شوند
- جریان چهارم

از مجموعه جنگ اندیشه به زودی منتشر می‌شود

✓ درس گفتارهای فلسفی

از دکتر محمدرضا حسینی بهشتی مشتمل بر گفتارهای

- بحران طبیعت و هدف‌گذاری علوم
- انسان‌شناسی فلسفی
- نگاهی به سرگذشت هرمنیوتیک تا آغاز قرون وسطی
- اخلاق در فلسفه کانت

✓ فلسفه و انسان معاصر

از دکتر رضا داوری مشتمل گفتارهای

- درست و نادرست در فلسفه، حق و باطل در تاریخ
- اندیشه پست‌مدرن
- کارل پوپر در ایران
- آینده علم در ایران
- اخلاق و سیاست

دیگر آثار انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی:

✓ بهار، پنجاه سال بعد

مجموعه مقالات بزرگداشت ملک‌الشعرای بهار، سوربن پاریس، بهار ۱۳۸۰

✓ شریعتی، عرفان مدنی و هرمنوتیک رهایی

دکتر عباس منوچهری، ترجمه حسین خندق‌آبادی

✓ تکنولوژی، فرهنگ و رقابت‌پذیری

مایکل تلالی، کریس فاراندز، راجرز توتز، ترجمه ناصر موفقیان

✓ زیمبابوه، سرزمین رازهای جاویدان

امیربهرام عرب‌احمدی

✓ ایران در قرن ۲۱

مجموعه مقالات همایش ملی ایران در قرن ۲۱

✓ سخنگوی شرق و غرب

مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو

✓ عرفان پلی میان فرهنگها (جلد ۱ و ۲)

مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور آنه‌ماری شیمل

✓ خرد جاویدان

مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر