



چاپ چهارم

# آینه‌های فیلسوف

گفتگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی

دکتر عبدالله نصری



# آینه‌های فیلسوف

گفت‌وگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های دکتر دینانی

دکتر عبدالله نصری

سروش

تهران ۱۳۸۰

نصری، عبدالله  
آینه‌های فیلسوف: گفت‌وگوهایی در باب زندگی،  
آثار و دیدگاههای دکتر دینانی / عبدالله نصری. —  
تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۸۰.  
۲۹۲ ص.

ISBN 964-435-586-5

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.  
پشت جلد به انگلیسی:

A Philosopher in his mirrors.

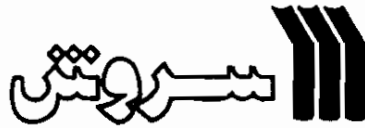
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۱۳ - - ۲.  
فیلسوفان اسلامی - - سرگذشت‌نامه. الف. صداوسیما  
جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش. ب. عنوان. ج.  
عنوان: گفت‌وگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاههای  
دکتر دینانی.

۱۳۰۱/۱ B

کتابخانه ملی ایران

۱۸۹/۱

۴۱۴-۸۰م



انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد شهید مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، ساختمان جام جم

مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، معاونت بازرگانی، ۶۴۰۴۲۵۵

---

عنوان: آینه‌های فیلسوف

---

نویسنده: دکتر عبدالله نصری

---

چاپ اول: ۱۳۸۰

---

این کتاب در دو هزار نسخه در چاپخانه انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.

---

همه حقوق محفوظ است.

---

ISBN: 964 - 435 - 586 - 5

شابک: ۵-۵۸۶-۴۳۵-۹۶۴

## فهرست

۱	مقدمه
۵	بخش اول: حدیث نفس
۷	حدیث نفس
۲۹	بخش دوم: گردش ایام
۳۱	زندگی‌نامه
۴۹	خاطرات
۸۷	بخش سوم: بررسی آثار
۸۹	نگاهی به آثار
۱۰۳	منطق و معرفت در نظر غزالی
۱۱۱	اسماء و صفات حق

۱۱۷ ..... ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام.

۱۳۷ ..... **بخش چهارم: اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها**

۱۳۹ ..... سیر فلسفه در جهان اسلام.

۱۵۳ ..... فلسفه ملاصدرا و نوآوریهای آن.

۱۷۹ ..... پس از ملاصدرا.

۱۹۱ ..... مخالفان فلسفه.

۲۰۹ ..... هرمنوتیک و فهم دین.

۲۵۳ ..... **فهرست اعلام**

۲۵۳ ..... اشخاص.

۲۵۸ ..... مکانها.

۲۵۹ ..... کتابها.

## مقدمه

دل من رای تو دارد، سر سودای تو دارد  
رخ فرسوده زردم غم صفرای تو دارد  
ز تو هر هدیه که بردم، به خیال تو سپردم  
که خیال شکرینت، فر و سیمای تو دارد  
به دو صد بام برآیم، به دو صد دام درآیم  
چه کنم آهوی جانم، سر صحرای تو دارد  
اگرم درنگشایی ز ره بام برآیم  
که زهی جان لطیفی که تماشای تو دارد

شناسایی و تجلیل از اندیشمندان معاصر یکی از ضرورت‌های فکری جامعه ماست. متأسفانه حجاب معاصرت موجب شده تا به قدر و ارزش وجودی شخصیت‌های فکری در دوران حیاتشان توجه چندانی نشود. اینکه چرا وضعیت فرهنگی جامعه این چنین است خود نیازمند کالبد شکافی مسائل بسیاری است که فرصت و مجال دیگری را می‌طلبد.

هرچند در این سالهای اخیر تا حدودی از این وضعیت رهایی یافته‌ایم و گوشه‌چشمی به برخی از شخصیت‌های معاصر نشان داده‌ایم. برای مثال برپایی مراسم بزرگداشتها و نشر جشن‌نامه‌ها گواه این مدعاست، اما اینها همه در مقابل آنچه باید انجام شود بسیار اندک است. مهمتر از هرگونه بزرگداشتی این است که ابعاد مختلف اندیشه‌ها و آثار یک شخصیت فکری مورد تجزیه و تحلیل و حتی نقادی قرار گیرد تا وی به پاسخگویی از مواضع فکری خود برآید و بدین وسیله بسیاری از ابهامات - که بناست بعدها با حدس و احتمال آشکار شود - خود متفکر آنها را روشن سازد. باید با هر اندیشمندی در زمان حیات او به گفت‌وگو نشست و زوایای پنهان شخصیت و فکر او را به نطق درآورد و با ناگفته‌های او آشنا شد. آیا نه این است که هر متفکری به تنهایی نمی‌تواند هرآنچه را که در ذهن دارد به قلم آورد؟ مگر نه این است که متفکران همانند درختان پرباری هستند که باید میوه‌های آنها را چید و این‌گونه نیست که برگ و بار آنها خود از شاخه‌های وجودی آنها جدا شود؟! به ویژه در فرهنگ ما که سنت شفاهی و آنچه سینه به سینه نقل شده از ارزش والایی برخوردار است و تا مستمع صاحب سخن را بر سر ذوق نیاورد، آن اسرار و احوال درونی بروز و ظهور پیدا نخواهد کرد. چه بزرگانی که سر بر خاک نهادند و اسرار بسیاری را با خود به سینه‌گور بردند، آن‌هم بدین جهت که همدلان و هم‌سخنانی نداشتند تا رازهای نهفته درونی خود را برای آنها بازگو کنند. چه حکمت‌هایی که در ذهن حکیمان نهفته ماند و بر زبان آنها جاری نشد. متأسفانه ما به این خسارتها توجه نمی‌کنیم؛ چرا که معادن سنگ و ذغال از معادن درونی افراد برای ما با ارزش‌تر است.

ذهنیت اهل فکر جامعه نیز عموماً این‌گونه نبوده و نیست که به یادداشت‌های

روزانه و یا نامه‌نگاری با دوستان و اهل نظر پردازند تا حداقل بدین وسیله گنجینه‌ای از ناگفته‌ها برای نسلهای آینده باقی بماند.

هنگامی که انسان به مطالعه کتابها و حتی فهرست آثاری می‌پردازد که در زمان حیات مشاهیر غربی در باب زندگی، آثار و اندیشه‌های آنان نگاشته شده، از خود خجالت می‌کشد؛ چرا که این همه اهمیت و ارزشی را که فرهنگ اسلامی برای عالمان قایل شده، هیچ مکتب و نظام فکری دیگری تا این حد از اهل فکر و هنر تجلیل نکرده است. پس چرا ما در این زمینه پیش قدم نیستیم و آنچه خود داریم باید از بیگانه تمنا کنیم. باری در این زمینه نیز سخن بسیار است و این هم نشانه دیگری از مصائب فرهنگی جامعه ماست.

شرح این هجران و این سوز جگر این زمان بگذار تا وقت دگر کتاب حاضر، مجموعه گفت‌وگوهایی است که صاحب این قلم با استاد بزرگوار خویش، حضرت دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی داشته و برخی از آنها نیز از سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش گردیده است.

استاد دکتر دینانی از اندیشمندان و فرزندگان بزرگ جامعه ماست که عمری را در تدریس و تألیف پیرامون اندیشه‌های فلسفی متفکران جهان اسلام سپری کرده است. بعلاوه استاد وارث اندیشه‌های متفکران بزرگی است که در محضر آنها تلمذ کرده و برخی از سنتهای شفاهی آنها را در سینه دارد. هزارگونه ادب جان ز عشق آموزد که آن ادب نتوان یافت ز مکتبها

\* \* \*

شرابخانه عالم شده است سینه من

هزار رحمت بر سینه جوانمردم

حرمت ارزشگذاری به عالم و عالمان و وظیفه شاگردی ایجاب می‌کرد تا

اینجانب - همان‌گونه که در مورد برخی از اساتید خود آثاری را منتشر ساختم - با وجود بضاعت مزجاة خود، کاری در جهت معرفی شخصیت فکری استاد دکتر دینانی انجام دهم. البته به گفته آن بزرگ: «این کاری بود که توانستیم، نه آن بود که می‌خواستیم».

والسلام

چهارشنبه ۱۲ بهمن ۱۳۷۹ ه.ش

۶ ذی‌قعدة ۱۴۲۱ ه.ق

# بخش اول : حدیث نفس





## حدیث نفس

دربارهٔ اینکه فصل مقوم انسان چیست و وجه ممتاز بودن او از سایر موجودات جهان هستی کدام است، سخن بسیار گفته شده است. هرچه در این باب گفته شود در یک واقعیت نمی‌توان تردید داشت و آن این است که توان شناختن اشیا و ایجاد ارتباط با آنها از ویژگیهای انسان است و کمال او نیز به همین امر بستگی دارد. اکنون اگر میل به معرفت و شوق شناختن اشیا از ویژگیهای انسان به شمار می‌آید باید به این حقیقت نیز اعتراف کنیم که خودشناسی و آگاهی به خویشتن خویش نیز از موارد شوق‌انگیز و پرجاذبه شناخته می‌شود. انسان موجودی است که خودش برای خودش موضوعی جذاب و اسرارانگیز بوده و همواره به تعارضها و محدودیتهای خود واقف است. همین آگاهی به تعارضها و محدودیتهاست که بسیاری اوقات موجب رنجیده خاطر شدن او نیز می‌گردد و در اینجا می‌توانیم ادعا کنیم که انسان به همان اندازه که دوست دارد همهٔ امور و اشیا را بشناسد، دوست دارد که مورد شناسایی خود و

دیگران نیز واقع شود. به این ترتیب شناختن و شناخته‌شدن دارای اهمیت بسیار بوده و انسان نه تنها از طریق شناختن اشیا و امور به نوعی خرسندی دست می‌یابد، بلکه از طریق شناخته‌شدن نیز می‌تواند به نوعی آرامش خاطر نائل گردد. بنابراین می‌توان گفت همان‌گونه که میل و اشتیاق به شناختن از ویژگیهای انسان شناخته‌شده است، علاقه و اشتیاق به شناخته‌شدن نیز از شئون انسان به شمار می‌آید. البته باید به این نکته توجه داشت که آدمی مظهر کامل خداوند بوده و تنها کسی است که می‌تواند عهده‌دار منصب خلافت الهی در این عالم شناخته‌شود و این همان چیزی است که اشتیاق به شناختن و حبّ شناخته‌شدن را در وجود انسان توجیه و تفسیر می‌کند. کسانی که با معارف اسلامی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که خداوند تبارک و تعالی علاوه بر اینکه به همهٔ امور عالم آگاه است حبّ به شناخته‌شدن خود را نیز ابراز داشته است. حدیث قدسی معروف بر این معنی دلالت دارد و در آن آمده است: «كنت كنزاً لا يعرف فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف». ممکن است کسانی در سند این حدیث قدسی و معتبر بودن آن تردید داشته باشند، ولی بسیاری از بزرگان اهل معرفت از طریق مکاشفه اعتبار آن را تأیید کرده و آن را در آثار خود منعکس ساخته‌اند. علاوه بر آنچه ذکر شد معنی و مضمون این حدیث قدسی از برخی آیات شریفهٔ قرآن نیز مستفاد می‌گردد و از این طریق نیز بر اعتبار آن افزوده می‌شود. البته معنی و مضمونی که در این حدیث قدسی آمده در کتب عهد عتیق و عهد جدید نیز به صورت دیگری مطرح گشته است. در این کتب مقدس آمده است که خداوند انسان را به صورت خود آفرید. جای هیچ‌گونه تردید نیست که کلمهٔ صورت در اینجا به معنی شکل ظاهری

نیست، زیرا خداوند از هرگونه شکل به معنی ظاهری آن منزّه و مبرّاست. بنابراین کلمه صورت در اینجا جنبه معنوی داشته و بر علم و آگاهی دلالت می‌نماید. همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم در حقیقت علم و آگاهی به همان اندازه که شناختن اشیا و امور مطرح می‌شود از شناخته شدن نیز می‌توان سخن به میان آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که خداوند همه امور و حقایق را از ازل تا ابد می‌شناسد، ولی در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که او دوست دارد از طریق آفریدگان خود شناخته شود. البته این مسئله که خداوند تبارک و تعالی چگونه و تا چه اندازه ممکن است از طریق آفریدگان خود شناخته شود مورد بحث و گفت‌وگوهای بسیار قرار گرفته است. ما اکنون به این بحث نمی‌پردازیم و آن را به جای دیگر و فرصت دیگر مؤکول می‌نماییم، آنچه در اینجا مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد این است که انسان به همان اندازه که اشتیاق دارد حقایق امور و دیگران را بشناسد، دوست دارد دیگران نیز او را بشناسند. البته مشکلات و پیچیدگیهایی که در باب شناخته شدن انسان از ناحیه غیر وجود دارد به هیچ‌وجه کمتر از مشکلات و پیچیدگیهای مسئله معرفت و کیفیت تحصیل علم به غیر خود نیست. در اینجا ممکن است گفته شود وقتی یک شخص آنچه را که درباره خود می‌داند به درستی برای دیگران بیان کند مردم نیز به آسانی او را به همان‌گونه که هست می‌شناسند، ولی مشکل اساسی این است که مردم چگونه می‌توانند بدانند که او راست می‌گوید و آنچه درباره خود ابراز می‌دارد بر اساس نوعی گزافه‌گویی استوار نشده است؟

چه کسی می‌تواند بداند که آنچه در درون یک انسان می‌گذرد چیست؟ و چگونه می‌توان دریافت که آنچه او ابراز می‌دارد درست همان چیزی است که

در ژرفای ضمیرش تحقق یافته است؟ مشکل بزرگتر در اینجا این است که گاهی خود شخص نیز نمی‌تواند بداند که در اعماق ضمیر و ژرفای هستی‌اش چه می‌گذرد، مگر اینکه خداوند تبارک و تعالی حقیقت را بر او عیان و آشکار سازد. اشخاص بسیاری را می‌شناسیم که به نوشتن اعتراف‌نامه مبادرت کرده‌اند و از این طریق خواسته‌اند خود را بدان‌گونه که هست و زیسته‌اند به دیگران بشناسانند، البته این اشخاص بیشتر به مغرب‌زمین و جهان مسیحیت تعلق دارند و غالب آنان نیز به نوعی تحت تأثیر قدیس بزرگ اگوستین قرار گرفته‌اند. کسانی که به نوشتن کتاب اعترافات دست می‌زنند از اقرار به گناه و اعتراف به اعمال قبیح و زشتی که در زندگی آنان به وقوع پیوسته دریغ نکرده و آنها را برای دیگران آشکار می‌سازند. اقرار به گناه و اعتراف به اعمال زشت در جهان اسلام به هیچ‌وجه پسندیده نیست و در برخی موارد خود نوعی گناه به شمار می‌آید. به همین جهت است که در میان اندیشمندان اسلامی اعتراف‌نامه نویسی مرسوم نبوده و کسی به تألیف این‌گونه آثار اقدام نکرده است. در تاریخ فرهنگ اسلامی تنها کسی که به این نوع اندیشه و این طرز تفکر نزدیک شده است، ابو حامد غزالی را باید نام برد. این اندیشمند اسلامی کتابی تحت عنوان *اعترافات تألیف نکرده*، ولی در کتاب مهم و اساسی خود «*المنقذ من الضلال*» به برخی از حالات روحی و درونی خود اعتراف کرده که لوازم و آثار مترتب بر آن می‌تواند بسیار سخت و سنگین بوده باشد. تردیدی نیست که ابو حامد غزالی یک فقیه بزرگ بوده و عنوان پرافتخار «*حجت الاسلام*» بودن را نیز از طریق خلافت و حکومت زمان به‌طور رسمی دریافت کرده است. کسانی که با موازین فقه اسلامی آشنایی دارند به

خوبی می‌دانند که اظهار شک و تردید در اصول عقاید دینی یک گناه بزرگ و خطرناک شناخته می‌شود.

در یک چنین اوضاع و شرایط، ابو حامد غزالی خود را به وادی خطر انداخته و با نوشتن کتاب شگفت‌انگیز «المنقذ من الضلال» به شک و تردید در همه امور اعتراف کرده است. او با یک بررسی و تحلیل در مسائل معرفت‌شناسی عقاید جزمی خود را از دست می‌دهد و به عالم سهمناک و سخت تردید و شک قدم می‌گذارد. حالت شک و تردید در درون غزالی به مرحله‌ای می‌رسد که اعتماد و اطمینان خود را حتی نسبت به محسوسات و ضروریات عقلی نیز از دست می‌دهد. چنانکه خود او می‌گوید حالت شک و تردید به‌طور واقعی و نه به‌صورت دستوری حدود مدت دو ماه به‌طول می‌انجامد، ولی سرانجام در حالت عزلت و خلوت، نوری در دلش تابیدن می‌گیرد و در اثر تابش این نور الهی است که حالت شک و تردید از دل او زدوده می‌شود و عقاید از دست رفته<sup>۱</sup> دوباره به حالت اصلی و اولی باز می‌گردد، البته با این تفاوت که عقاید و اندیشه‌های او پیش از این حالت، جنبه تحقیقی نداشته و بعد از این حالت با عمق و تحقیق مقرون می‌گردد. شاید یکی از عواملی که موجب شده غزالی در نظر اندیشمندان مغرب زمین از محبوبیت و شهرت بیشتری برخوردار شود همین حالت تردید و دگرگونی است که با نوعی اعتراف و اقرار نیز همراه است. به هر صورت اعتراف‌نامه نوشتن یکی از راههایی است که اشخاص می‌کوشند خود را از این طریق و بدان‌گونه که هستند به دیگران بشناسانند. شاید حکیم عمر خیام نیز به همین معنی اشاره

۱. غزالی: «المنقذ من الضلال»، چاپ بیروت، ۱۹۵۹، صص ۳۸-۴۰.

داشته آنجا که در رباعی معروف خود گفته است:

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی

هر لحظه به دام دگری پابستی

گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم

اما تو چنانکه می‌نمایی هستی؟

در میان آن دسته از اندیشمندان مغرب زمین که به نوشتن کتابهایی با عنوان اعترافات مبادرت کرده‌اند کسانی را می‌شناسیم که به عقاید دینی پای‌بند نبوده و با اندیشه‌های مذهبی هم‌آهنگی ندارند. اندیشمند معروف فرانسوی ژان ژاک روسو در زمره این اشخاص بوده و کتاب *اعترافات* خود را نیز بر همین اساس به رشته تحریر درآورده است. او کتاب خود را در این باب با سخن گفتن از خویش آغاز کرده و می‌گوید:

«می‌خواهم به هموعان خودم تمام آن چیزهایی را که به سرشت انسان مربوط می‌شود نشان دهم و البته آن انسان خود من هستم. سرشت من همچون سرشت کسانی نیست که تا کنون آنها را دیده‌ام. اگر بیش از اینکه اکنون هستم ارزش و اعتبار ندارم، لابد از این جهت است که با دیگران تفاوت دارم. این که آیا طبیعت در شکستن قالبی که مرا در آن ریخته‌اند راه خطا پیموده است یا نه در معرض داوری کسی نمی‌تواند قرار گیرد، مگر این که سخن مرا تا به آخر بخواند. بگذار صوراسرافیل هرگاه که خواسته باشد به صدا درآید. با این کتاب که در دست دارم در پیشگاه قاضی مطلق برای دفاع از خود حاضر خواهم شد و با سخنان شمرده خواهم گفت: این است آنچه کرده‌ام، و اندیشیده‌ام، و بوده‌ام، خوب و بد را با صراحتی یکسان گفته‌ام، درباره هیچ چیز سکوت نکرده‌ام و از خوبی چیزی بر آن نیافزوده‌ام... خود را

همان‌گونه که هستم نشان داده‌ام. خوار و پست، اگر چنان بوده‌ام؛ خوب و شریف و والا و اگر چنین بوده‌ام. از خود درونم پرده برگرفته‌ام، چنانکه گویی تو خود آن را دیده باشی. وجود جاودانه، برگرداگرد من جمع بی‌شماری از ممنوعان انسانم را گردآورده است، بگذار آنان اعترافات مرا بشنوند؛ بگذار بر اعمال پوچ و بی‌ارزشم بنالند و از رنجهای من شرمگین شوند. بگذار هریک به نوبه خود در برابر سریر تو آنچه را در دل دارند با همان صداقت آشکار سازند و بگذار حتی یک نفر اگر جرأت و جسارت گفتن دارد بگوید که من از آن مرد بهتر بودم.»

اگوستین در کتاب اعترافاتش هیچ‌گاه خود را خوب و شریف و والا قلمداد نکرده است، بلکه افسوس گذشته‌ها را می‌خورد که چرا به این چیزها می‌اندیشیده است، اما ژان ژاک روسو برای رفتار انسان معیارهای دیگری را مطرح می‌کند. او نه در برابر خدا، بلکه در برابر انسانها اعتراف می‌کند. برای اعترافات انگیزه‌های مختلف و متعددی<sup>۱</sup> را ذکر کرده‌اند.

ما اکنون درباره تعداد این انگیزه‌ها و وجود صحت و سقم آنها سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که بیشتر کسانی که اعتراف‌نامه می‌نویسند هدف اصلی و غرض نهایی خود را در این خلاصه می‌کنند که بتوانند خود را بدان‌گونه که در واقع هستند و زندگی می‌کنند به دیگران نشان دهند. اما پرسش اصلی و اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا روایت قطعی و غیرقابل تردیدی از زندگی یک انسان وجود دارد یا اینکه اساساً چنین روایتی امکان‌پذیر نیست؟ به عبارت دیگر آیا خود شخص و یا هر شخص دیگری می‌تواند در طول مدت زندگی از یک روایت قطعی که

همه شئون زندگی را فرامی‌گیرد سخن بگوید؟ پاسخ به این پرسش چندان آسان نیست، زیرا در مقام پاسخ به همین پرسش است که ما با بسیاری از مسائل مهم و اساسی فلسفه روبه‌رو خواهیم شد.

چگونه انسان می‌تواند یک روایت قطعی و فراگیر از زندگی واقعی و عینی خود ارائه دهد، در حالی که به بسیاری از آنچه در این زندگی به وقوع پیوسته دسترسی ندارد و حوادث ایام کودکی خود را نیز اساساً به یاد نمی‌آورد. نسبت انسان به ایام آینده نیز به هیچ وجه روشن‌تر از نسبت او با حوادث گذشته نخواهد بود.

چه کسی می‌تواند بداند که در هر یک از لحظه‌های آینده چه حوادثی به وقوع خواهد پیوست و چگونه اموری در انتظار انسان است. فیلسوفان وجودی معاصر در مغرب زمین به این مسئله بیشتر توجه کرده و روی آن تأکید فراوان کرده‌اند. بسیاری از این اندیشمندان معتقدند انسان تنها موجودی است که ماهیت خود را می‌سازد و به آن سامان می‌دهد. از نظر این اندیشمندان در هر لحظه از لحظه‌های زندگی، ممکن است انسان در یک تغییر و تحول کلی و اساسی قرار گیرد و در این تحول کلی و اساسی است که عالم انسان غیر از عالمی است که قبلاً در آن زندگی می‌کرده است.

امکان یک چنین تغییر و تحولی همواره در زندگی انسان تحقق دارد و حتی تا آخرین لحظه‌های حیات و زندگی نیز این امکان از او سلب نمی‌گردد. برای اثبات این امکان و حتی وقوع این‌گونه تحولات و دگرگونیها شواهد تاریخی بسیاری وجود دارد که در زندگی انسانها به وقوع پیوسته است. کسانی از بزرگان اهل معرفت را می‌شناسیم که در یک لحظه تاریخی از زندگی خود تحول پذیرفته و سرنوشت او به‌طور کلی دگرگون گشته است. کسانی نیز هستند که برعکس اهل معرفت دچار سوء عاقبت شده و در یک لحظه معین به وادی

فساد و تباهی فرو افتاده‌اند. مادام که انسان در قید حیات بوده و از زندگی در این جهان برخوردار است، از امکان رسیدن به عالم سعادت و یا فرو افتادن در وادی شقاوت برکنار نیست. آخرین فعلیت ماهوی انسان هنگامی تحقق می‌پذیرد که آخرین لحظه زندگی او به پایان رسیده باشد. این مسئله نیز مسلم است که با پایان یافتن زندگی، انسان دیگر نمی‌تواند فعلیت ماهوی خود را به دیگران نشان دهد. به عبارت دیگر می‌توان گفت زندگی انسان مادام که به پایان خود نرسیده است ناقص و ناتمام به شمار می‌آید و هنگامی که پایان آن فرا می‌رسد دیگر نمی‌توان آن را برای دیگران آشکار ساخت. درست است که در عرف حکمای اسلامی، انسان به عنوان یک حقیقت نوعی مطرح شده و افراد یا اشخاصی نیز در این حقیقت نوعی متفق و مشترک شناخته می‌شوند، ولی در نظر برخی از ارباب معرفت اشخاص و افراد آدمی به حسب باطن و عالم درون متفق الحقیقه نبوده و هر فردی از افراد، یک نوع مخصوص به خود و منحصر به فرد شناخته می‌شود. وقتی گفته می‌شود هر شخصی از اشخاص به حسب باطن و عالم درون، یک نوع مخصوص به خود شناخته می‌شود، منظور این است که نوع اندیشه و کردار هر شخص فعلیت نهایی او را تشکیل می‌دهد و چون اندیشه‌ها و اعمال اشخاص با یکدیگر تفاوت دارد ناچار فعلیت نهایی اشخاص که واقعیت نوعی آنان را تشکیل می‌دهد نیز متفاوت خواهد بود. اکنون اگر توجه داشته باشیم که اندیشه و کردار هر شخص به اراده او بستگی دارد به اهمیت نقش اراده و اختیار در زندگی انسان واقف خواهیم شد. و در اینجا است که می‌توانیم ادعا کنیم انسان به حکم اینکه یک موجود مختار و آزاد است، مادام که زندگی خود را به پایان نرسانده نمی‌تواند چهره واقعی و کامل آن را برای دیگران آشکار سازد، زیرا هر لحظه ممکن است در آنچه او

آن را به عنوان زندگی واقعی خود ترسیم کرده نوعی تغییر و تحول کلی تحقق پذیرد. اراده و آزادی سرنوشت‌ساز است و از وقتی که آزادی در وجود آدمی تجلی و ظهور پیدا کرد پیش‌بینی قطعی و تعیین واقعی سرنوشت در هریک از اشخاص پیش از رسیدن به پایان زندگی به طور معمول و متعارف امکان‌پذیر نخواهد بود. با توجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود که شناخته شدن تا چه اندازه مسئله‌ساز و مشکل‌آفرین است. شناخته شدن یک انسان ممکن است به وسیله دیگران و از طریق بررسی آنان صورت پذیرد، ولی سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که وقتی اشخاص روی زندگی یک فرد انسان به مطالعه و بررسی می‌پردازند تا چه اندازه می‌توانند به عمق زندگی و ژرفای باطن او دسترسی پیدا کنند؟ تردیدی نیست که در این صورت شخص مورد مطالعه به عنوان یک «ابژه» یعنی آنچه مورد تعلق شناسایی قرار می‌گیرد، موضوع بررسی واقع خواهد شد. و در همین جاست که شناختن یک انسان به عنوان یک انسان با مشکل اساسی روبه‌رو خواهد شد، زیرا انسان «ابژه» نیست و نمی‌توان آن را به عنوان یک شیئی همانند سایر اشیا مورد شناسایی قرارداد. کسانی که انسان را «ابژه» قرار داده و او را به عنوان یک شیئی مورد بررسی خود می‌سازند طریق اشتباه پیموده و هرگز به مقصد نخواهند رسید. بسیاری از اشخاصی که در نظر مردم قهرمانان بزرگ شناخته می‌شوند خودشان به ضعف و ناتوانی خویش آگاه بوده و در نتیجه، قهرمانی و شجاعت را از امور بیگانه با خویش به شمار می‌آورند. این سخن در مورد بسیاری از زاهدان و عابدان و عالمان نیز صادق است یعنی کسانی هستند که در نظر مردم، بزرگترین زاهد یا عابد و یا عالم شناخته می‌شوند، درحالی‌که اگر خود این اشخاص از روی صدق و صمیمیت

سخن بگویند نه زاهد در خود زهد می‌بیند و نه عابد به واقعیت عبادت نزدیک است و نه عالم به حقیقت علم دست یافته است.

حالات درونی و صفات واقعی انسان نه تنها برای دیگران به درستی قابل دسترسی و شناسایی نیست، بلکه حتی خود شخص نیز در شناختن حالات و صفات واقعی و باطنی خویش گاهی دچار اشتباه شده و آنها را غیر از آنچه هستند می‌پندارد. وسوسه‌های نفسانی و تخیلات شیطانی آن چنان دقیق و مرموز است که شناختن و تسلط بر آنها بدون مدد الهی بسیار مشکل و نزدیک به یک امر محال محسوب می‌گردد. داستان زندگی بسیاری از زاهدان و عابدان در این باب عبرت‌انگیز است، زیرا کسانی بوده‌اند که عمری دراز در خلوت و عزلت و زهد به عبادت اشتغال داشته و سرانجام در اسارت وسوسه‌های نفسانی گرفتار گشته‌اند. نقل داستانهای فراوانی که در این باب ثبت شده از حوصله این مقال بیرون است.

بر اساس توجه و آگاهی به همین امور است که برخی از اندیشمندان برای شناخته شدن و یا شناساندن خود به دیگران، روش اقرار و اعتراف به معایب و کاستیها را برگزیده و به نوشتن کتاب اعترافات مبادرت کرده‌اند. ولی در اینجا نیز پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه وقتی یک شخص می‌خواهد چهره واقعی خود را در طول زندگی اش به دیگران نشان دهد چگونه به شرح زندگی خود می‌پردازد؟ چه چیزهایی را باید برگزیند و چه اموری را باید از قلم بیندازد و مهمتر از همه اینکه چگونه می‌تواند داستان زندگی خود را به پایان رساند؟ هر داستانی به طریق معمول و متعارف از جایی آغاز می‌شود و در نقطه‌ای به پایان می‌رسد. کسی که داستان زندگی خود را می‌نویسد چگونه می‌تواند به نقطه پایان آن برسد، درحالی که قهرمان داستان هنوز به زندگی

ادامه می‌دهد؟ نکته‌ای که برای نتیجه یک داستان برگزیده می‌شود و روایت را به پایان می‌رساند شکل و اسلوب آن داستان را نیز مشخص می‌کند. اکنون اگر شخصی که داستان زندگی خود را می‌نویسد به نقطه پایان این داستان آگاهی قطعی ندارد، چگونه می‌تواند شکل و اسلوب داستان خود را تعیین نماید؟ باید توجه داشت که مشکل نویسندگان کتابهایی از نوع اعتراف‌نامه، تنها به نقطه پایانی داستان آنها محدود نمی‌گردد، بلکه این اشخاص در آغاز داستان خود نیز با نوعی مشکل روبه‌رو خواهند بود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که زندگی از کجا آغاز می‌شود. کسی که داستان زندگی خود را می‌نویسد حوادث ایام کودکی خویش را به یاد نمی‌آورد، بخشهایی از زندگی او که در حافظه‌اش شکل گرفته سلسله‌ای از حوادث است که بر اساس نوعی گزینش و انتخاب در حافظه او جایگزین گشته است.

تردید نیست که حوادث به طور مسلسل و پی‌درپی در زمان رخ می‌دهند، ولی آیا حقیقت زمان چیست و چگونه می‌توان آن را تجربه نمود؟ آیا حوادث زندگی انسان که در زمان واقع می‌شوند همان انبساط نفس و امتداد روح آدمی است که گذشته‌ها را تحت عنوان حافظه و آینده را به عنوان انتظار مطرح می‌کنیم و یا اینکه تسلسل حوادث نوعی گسیختن و پاره شدن جان است که با گذشته و حال و آینده از آن تعبیر می‌نماییم؟ کسانی چنین می‌اندیشند که وجود در زمان دچار فروپاشی می‌شود و نوعی انقطاع به وقوع می‌پیوندد. لازمه این سخن آن است که روایت گذشته و آوردن گذشته به حال امکان‌پذیر نباشد و تبادل افکار و اندیشه‌ها نیز میسر نگردد. شاید این سخن تا حدودی نامعقول و دور از ذهن تلقی شود، ولی کسانی که به تاریخ فکر و کلام اسلامی

آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که آنچه متکلمان اشعری در باب حرکت و زمان می‌گویند به مضمون و محتوای این سخن بسیار نزدیک است. متکلمان اشعری همان‌گونه که در باب اجسام به جزء لایتجزی و جوهر فرد قائل شده‌اند، در باب حرکت و زمان نیز به توالی آنات قائل بوده و معتقدند زمان از آنات پی‌درپی تشکیل می‌شود و هر یک از آنات زمان غیر از آن دیگر به شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر این جماعت مجموعه‌ی یک سلسله آنات وقتی پشت سر یکدیگر قرار می‌گیرند زمان به وجود می‌آید. باید توجه داشت که در این نظریه هر یک از آنات زمان از آن دیگر جدا و منفصل بوده و با توالی و پشت سر یکدیگر قرار گرفتن خود، زمان را تشکیل می‌دهند. تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی هر یک از آنات زمان از آن دیگر جدا و منفصل شناخته شود ناچار باید به نوعی انقطاع و فروپاشی اعتراف کرد، و این همان چیزی است که برخی از اندیشمندان غیراسلامی آن را مطرح کرده و گفته‌اند وجود در زمان دچار فروپاشی می‌شود و انقطاع تحقق می‌پذیرد. ما اکنون به بررسی مسئله‌ی زمان و ماهیت پیچیده و مبهم حرکت نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که وقتی انسان به شرح زندگی خود پرداخته و می‌خواهد حوادث ایام گذشته را ترسیم نماید چگونه می‌تواند آغاز آن را نشان دهد و اساساً آغاز زندگی یک فرد آدمی کجاست؟ توجه به آنچه در اینجا ذکر شد نشان می‌دهد که اگر کسی به فروپاشی وجود در زمان اعتقاد داشته باشد و تسلسل حوادث را نوعی توالی و پی‌درپی بودن آنها با یکدیگر تلقی کند دیگر نمی‌تواند گذشته‌ها را بازآفرینی کند و زندگی پرماجرای خود را به عنوان یک حقیقت متصل و یگانه به دیگران نشان دهد. زیرا گذشته پایان یافته و آینده نیز هنوز نیامده است. پیچیدگی سخن گفتن از حال یا اکنون نیز به

هیچ وجه کمتر از ابهام گذشته یا آینده نیست. حال یا اکنون چیزی است که لحظه‌ای درنگ ندارد و به مجرد این که تحقق پذیرد به گذشته می‌پیوندد و عنوان ماضی بر آن صادق خواهد بود. یکی از اندیشمندان مغرب زمین می‌گوید: هنگامی که به خواندن یک سرود مذهبی اشتغال دارم و از صدایی به سراغ صدای بعدی می‌روم به یاد دارم که اکنون چه خوانده‌ام و در انتظار چیزی هستم که پس از آن خواهم خواند، میان آنچه انجام داده و آنچه انجام خواهم داد کشیده می‌شوم. امتداد هجاهای کوتاه و بلند را اندازه می‌گیرم. ولی نمی‌توانم امتداد آنها را تا تمام نشده‌اند اندازه‌گیری کنم. شگفتی در این است که وقتی تمام شدند دیگر آنجا نیستند که بتوانم آنها را اندازه‌گیری کنم. در واقع نمی‌توانم توضیح دهم که هنگام خواندن سرود چه می‌کنم. همین اندازه می‌دانم که آنچه در مورد خواندن یک سرود صادق است در یک مقیاس بزرگتر در مورد زندگی انسان نیز می‌تواند صحیح و صادق باشد، زیرا وجود انسان در زمان تحقق پذیرفته و زندگی او نیز از معبر و مجرای زمان می‌گذرد و در همین جا به مجرد اینکه می‌خواهیم از وجود در زمان و کیفیت انطباق هستی با وقت آگاه شویم با نوعی انقطاع و از هم پاشیدگی روبه‌رو خواهیم شد. کسانی که زندگی انسان و حوادث پی‌درپی آن را به یک سرود و هجاهای کوتاه و بلند آن تشبیه می‌کنند نکته دقیق و ظریفی را مطرح می‌سازند که باید آن را مورد تأمل و بررسی قرارداد. کسی که اهل سرود است و به خواندن یک سرود اشتغال می‌ورزد به درستی از عهده این کار برآمده و شرایط صحّت آن را بدان‌گونه که واجب و لازم است رعایت می‌کند، ولی پس از آن که خواندن سرود به پایان می‌رسد خواننده آن سرود چیزی در دست ندارد و نمی‌تواند سرود را در مقابل خود مشاهده نماید. به عبارت دیگر

می‌توان گفت شخص با تمام همت خود سرودش را می‌خواند، ولی پس از خواندن سرود دیگر آن سرود وجود ندارد تا خواننده بتواند درباره‌ی کوتاهیها و بلندیهای آن به داوری پردازد. زندگی کردن نیز مانند خواندن سرود است؛ یعنی انسان زندگی می‌کند و به درستی در نشیب و فراز آن قرار می‌گیرد، ولی در پایان آن انسان دیگر زندگی زیسته را در مقابل خود نمی‌بیند تا بتواند آن را ترسیم کند و به دیگران نشان دهد. به عبارت دیگر می‌توان گفت زندگی، زندگی کردن یا زیستن است و زندگی کردن غیر از زندگی داشتن است. و از اینجا می‌توان دریافت که هستی انسان نیز نوعی هستیدن است و هستیدن غیر از هستی داشتن است. کسانی که با جهان ادبیات و علم صرف و نحو آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که علمای بزرگ این فنّ، کلمه را به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم کرده و برای هر یک از این اقسام تعریفی ارائه داده‌اند. در تعریف فعل گفته‌اند: فعل کلمه‌ای است که دارای معنی مستقل بوده و مقرون به یکی از زمانهای سه گانه گذشته، حال و یا آینده است. اسم برخلاف فعل اگر چه دارای معنی مستقل است، ولی مقرون به هیچ یک از زمانهای سه گانه مزبور نیست. اما حرف کلمه‌ای است که اساساً دارای معنی مستقل نیست و قهراً از مقرون بودن به یکی از زمانهای سه گانه نیز برخوردار نخواهد بود. علمای علم صرف و نحو بر اساس این تقسیم‌بندی که در مورد ماهیت کلمه انجام داده‌اند لفظ وجود را اسم شمرده و طبعاً آن را مقرون به هیچ یک از زمانهای سه گانه ندانسته‌اند، ولی اگر این سخن در مورد وجود مجرد صادق باشد در مورد وجود انسان صادق نیست، زیرا وجود وقتی می‌تواند به معنی اسمی آن مطرح شود که از بیرون مورد توجه قرار گیرد و در این صورت انسان چگونه می‌تواند از وجود خود بیرون آید و آن را به عنوان یک «ابژه» یا

آنچه موضوع شناسایی واقع می‌شود مورد توجه قرار دهد. انسان در همان حال که به شناسایی خود می‌پردازد، موضوع و مورد شناسایی خود نیز هست. بنابراین میان فاعل شناسایی و آنچه مورد تعلق شناسایی قرار می‌گیرد، هیچ‌گونه تفاوت و دوگانگی دیده نمی‌شود. اکنون اگر توجه داشته باشیم که عمل شناسایی یک فعل است و هستی انسان که فعل شناسایی را آشکار می‌سازد خود موضوع و مورد شناسایی نیز قرار می‌گیرد، به این حقیقت واقف خواهیم شد که تجلی هستی به عنوان حقیقت انسان فعل است و در اینجا است که هستیدنِ هستی معنی پیدا می‌کند. هستیدنِ هستی به معنی این است که وجود به عنوان یک معنی اسمی بیرون از ما و در مقابل ما قرار نگرفته تا بتوانیم آن را مورد شناسایی خود قرار دهیم. برای درک بهتر و روشن‌تر این مسئله باید به این امر توجه کنیم که وجود انسان عین زندگی و نشاط و سیلان و سیورورت است و این همان چیزی است که نمی‌توانیم آن را به عنوان یک اسم که در مقابل ما واقع شده مورد شناسایی قرار دهیم، زیرا آنچه به عنوان یک معنی اسمی مورد شناسایی واقع می‌شود ساکن و منجمد شده و به صورت یک امر بی‌جان جلوه خواهد کرد. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت وجود در انسان نوعی هستی است که می‌هستد و در این هستیدن است که وجود به عنوان فعل مطرح می‌گردد. اگر کسی به معنی فعل بودن وجود آگاهی حاصل کند به زمانی بودن هستی انسان نیز واقف می‌شود و در همین زمانی بودن هستی انسان است که زندگی معنی خود را باز می‌یابد. زندگی از مجرای زمان می‌گذرد و زمان چیزی است که هر لحظه‌ای از آن غیرلحظه دیگر به شمار می‌آید. در این تعدد لحظات و اختلاف آنات است که مسئله انقطاع و فروپاشی هستی به ظهور می‌رسد. به همین جهت است که در یونان باستان در

توضیح معنی زمان و زندگی از داستان هول‌انگیز ربّ النوع «کرونوس»<sup>۱</sup> که همواره کودکان خود را می‌بلعید سخن به میان می‌آوردند. کرونوس چیزی است که هر چیزی را به وجود می‌آورد دوباره در خود جذب می‌کند و در این کار لحظه‌ای درنگ نمی‌کند. در این جریانِ دائم همیشه «اکنون» به «گذشته» تبدیل می‌شود، اگرچه جای اکنون نیز هرگز خالی نمی‌ماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت «اکنون» چیزی است که از یک سو همواره در معرض نیستی بوده و به گذشته تبدیل می‌گردد و از سوی دیگر پیوسته چهره خود را آشکار ساخته و هرگز جای خود را خالی نمی‌گذارد. از مجموع آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود که بازگشت به گذشته در واقع و نفس‌الامر امکان‌پذیر نیست، همان‌گونه که گذشته را به حال یا آینده آوردن نیز در واقع و نفس‌الامر تحقق نمی‌پذیرد. و در اینجا دوباره به پرسش اصلی باز می‌گردیم که انسان چگونه می‌تواند شرح احوال و حوادث زندگی خود را بدان‌گونه که در واقع و نفس‌الامر تحقق پذیرفته است برای دیگران ترسیم نماید؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: درست است که اعاده ماضی به زمان حال امکان‌پذیر نیست، ولی استفاده گذشته به آنچه در حال، جریان دارد برای اشخاص میسر است. البته استعادة حوادث گذشته به آنچه زمان حال نامیده می‌شود تنها با کمک حافظه انسان امکان‌پذیر می‌گردد. اکنون اگر حوادث گذشته را با کمک نیروی حافظه به زمان حال باز می‌گردانیم، وقایع آینده را نیز از طریق انتظار می‌توانیم در معرض مشاهده خویش قرار دهیم و به این ترتیب، از ترکیب گذشته و حال با آینده شرحی از زندگی خود تنظیم کرده و

1. Chronos.

آن را به طور منسجم و به صورت یک داستان برای دیگران باز می‌گوییم و در اینجاست که نیروی حافظه و حالت انتظار در ترسیم داستان زندگی انسان نقش اساسی و قابل ملاحظه‌ای را ایفا می‌نمایند. باید به این نکته توجه داشت که همکاری و هماهنگی حالات حافظه و انتظار بدون نوعی تصرف و خلاقیت که از ویژگیهای انسان به شمار می‌آید صورت تحقق نمی‌پذیرد. بنابراین، خلاقیت و هماهنگی ساختن نه تنها در شرح احوال و ترسیم داستان زندگی خود شخص یک عنصر اساسی به شمار می‌آید، بلکه نگارش تاریخ و کشف وقایع گذشته نیز به همین عنصر اساسی بستگی دارد. البته قرائت متون نیز از این قاعده بیرون نیست و همان ملاک و معیاری که برای کشف وقایع تاریخی به کار گرفته می‌شود در قرائت متون نیز مهم و معتبر شناخته خواهد شد. کسانی که از فاصله‌های میان سطور و معانی بینامتنی سخن می‌گویند به همین ملاک‌ها و معیارها اشاره دارند. فاصله‌های میان سطور و معانی بینامتنی از جمله اموری است که نویسنده یک متن نمی‌تواند بر آنها نظارت داشته باشد. فاصله‌های میان سطور و معانی بینامتنی به آن‌گونه از تداعیها و تفاهمهایی که اشخاص را به یکدیگر نزدیک می‌سازد مربوط می‌گردد. تداعیها و تفاهمها به عوامل گوناگونی بستگی دارد و خلاقیت شخصی خواننده نیز در تسبیب و توضیح آنها نقش قابل ملاحظه‌ای را ایفا می‌نماید. کسانی که بر این عقیده‌اند آنچه از معانی بینامتنی و فاصله‌های میان سطور مستفاد می‌کنند به مراتب بیش از آن چیزی است که در داخل متن مندرج گشته است.

اشخاصی که با نحله‌های مختلف هرمنوتیک آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که معانی بینامتنی و آنچه از فاصله‌های میان سطور مستفاد می‌شود تا چه اندازه می‌تواند وسیع و گسترده باشد. ما اکنون به بحث و بررسی دربارهٔ

نحله‌های مختلف هر منوتیک نمی‌پردازیم، زیرا ورود در این مبحث وسیع و گسترده و از حوصله این مقال بیرون است.

همین اندازه یادآور می‌شویم که وقتی یک شخص به شرح احوال و بیان اندیشه‌های مختلف خود می‌پردازد، در واقع خود را تفسیر کرده و در این تفسیر امتداد و بسط هستی خویشتن را آشکار ساخته است.

تردید نمی‌توان داشت که وقتی انسان به شرح احوال و اندیشه‌های خود می‌پردازد، از وقایع و حوادثی که در زندگی واقعی او رخ داده سخن می‌گوید، ولی این مسئله نیز مسلم است که این وقایع و حوادث در امتداد وجود و بسط هستی او معنی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت امتداد وجود و انبساط هستی انسان، بستری است که معانی وقایع و حوادث جهان در آن به‌ظهور و بروز می‌رسد و این همان چیزی است که می‌توان آن را نوعی تفسیر نامید.

شاید گزاف نباشد اگر ادعا کنیم که انسان به جای اینکه وقایع و حوادث این جهان را به عنوان یک متن معتبر تفسیر کند خودش در پرتو این وقایع و حوادث تفسیر می‌شود. البته در همین دیدگاه و منظر نیز تفسیرکننده خود انسان است. درست است که او در پرتو وقایع و حوادث تفسیر می‌شود ولی این خود انسان است که خود را در پرتو وقایع و حوادث تفسیر می‌کند اگر از این دیدگاه به مسئله مورد بحث بنگریم تصدیق خواهیم کرد که خوانندگان یک شرح احوال نیز با قرائت و تأمل در آن به تفسیر شخصیت خود خواهند پرداخت. این سخن به معنی این است که هر فردی از افراد انسان خود را در آینه وجود دیگران مشاهده می‌کند. شاید معنی حدیث معروف المؤمن مرآة المؤمن (شخص مؤمن آینه مؤمن دیگر است) نیز همین باشد.

ما در اینجا از این حدیث الهام می‌گیریم و بر این باور را ساختار می‌شویم که وقتی افراد آدمی با یکدیگر همدل شوند هر یک از آنان می‌تواند آینه‌دیگری شود و آن دیگر نیز خود را در آن آینه مشاهده نماید. مناسبت میان اندیشه‌ها و ارتباط افکار نیز از نزدیکی دلها با یکدیگر ناشی می‌شود.

در جایی که دلها به یکدیگر نزدیک می‌شود تفاوت‌های نژادی یا قومی و فاصله‌های جغرافیایی اثر خود را از دست می‌دهد و اندیشه‌ها با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. مولوی بلخی به همین معنی اشاره دارد، آنجا که می‌گوید:

ای بسا هندو و ترکی هم زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

اقبال لاهوری نیز روی این مسئله تکیه کرده و در یک بیت به زبان شیرین فارسی آن را منعکس ساخته است. سخن اقبال در این باب چنین است:

به خلوتی که سخن می‌شود حجاب آنجا

حدیث دل به زبان نگاه می‌گویم

در باب همدلی و همسخنی سخنهای نغز و زیبا بسیار گفته شده که ما در اینجا از نقل آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

آنچه در اینجا تحت عنوان آینه‌های فیلسوف مطرح شده مجموعه‌ای است از یک سلسله گفت‌وگوها و مصاحبه‌های فلسفی و کلامی، به انضمام نقل برخی از خاطره‌ها که توسط دوست بسیار ارجمندم جناب آقای دکتر عبدالله نصری گردآمده است.

طرف گفت‌وگو در این مصاحبه‌ها خود دکتر عبدالله نصری بوده که با طرح یک سلسله پرسشها زمینه و بستر این گفت‌وگوها را فراهم آورده است. آقای دکتر نصری با همت بلند خود رنج پیاده کردن نوارهای این گفت‌وگوها را

تحمل کرده و با ترتیب و نظام مخصوصی که شایسته می دانسته فصل بندی کرده است. نگارنده این سطور از حسن نیت و بلندی همت و انگیزه علمی ایشان صمیمانه تشکر کرده و امیدوار است این مجموعه برای خوانندگان همدل و هم سخن مفید واقع شود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

آخر دیماه ۱۳۷۹



**بخش دوم :**  
**گردش ایام**





## زندگینامه

— در ابتدا پیرامون سال تولدتان، دوران تحصیلات ابتدایی و خانواده‌تان مطالبی را بفرمایید تا بعد وارد مسائل دیگر بشویم.

— من در سال ۱۳۱۳ در روستای دینان از توابع اصفهان - که الآن تقریباً جزو توابع متصله اصفهان محسوب می‌شود - نزدیک آتشگاه درچه متولد شدم. در همان روستا به دبستان رفتم و به علل خاصی که خودم هم علتش را نمی‌دانم، به تحصیلات علوم دینی علاقه‌مند شدم. شاید انگیزه‌های مذهبی، علت گرایش من به علوم دینی بود. خانواده من یک خانواده مذهبی به معنای تند کلمه نبودند. البته در حد متعارف، مذهبی و مسلمان بودند. مثلاً پدرم جزو علما یا خانواده مادرم، این‌گونه نبودند. از اعضای خانواده، برادرانم با تحصیل علوم دینی من مخالف بودند، مادرم بی طرف بود و پدرم نیز بی میل نبود، نه اینکه خیلی تشویق کند. در هر صورت من با این درگیری و مخالفت‌های خانوادگی تصمیم خود را عملی کردم و بدون اینکه دوران دبستان را به اتمام برسانم، در همان دوران نوجوانی از روستای دینان به شهر اصفهان رفتم و در یکی از مدارس علوم قدیمه به نام نیم‌آورد مشغول تحصیل شدم. مدرسه

نیماورد از مدارس قدیمی و معروف اصفهان است که هنوز هم طلاب در آن تحصیل می‌کنند. در این مدرسه علوم مقدماتی، صرف، نحو، بیان، بدیع، بخشی از منطق و حدودی از فقه و اصول را در نزد اساتید آن زمان خواندم. — به این اساتید مهم اشاره کنید. چون چهره‌های بزرگی در همان زمان در

آنجا زندگی می‌کردند.

— در آن زمان دو شخصیت مهم ادبی در اصفهان بودند و هر دو هم اهل یک روستا به نام حبیب آباد. اسم یکی از آنها شیخ محمدعلی حبیب آبادی و دیگری شیخ عباسعلی حبیب آبادی بود، که خدا هر دوی آنها را رحمت کند. این دو بزرگوار هر کدام به جهتی در ادبیات فوق‌العاده بودند. مرحوم شیخ عباسعلی علاوه بر اینکه در ابیات تبخّر داشت و مطّول را سالها و در دوره‌های مختلف تدریس کرده بود و احاطهٔ عجیبی به این کتاب داشت، در علوم هیأت، نجوم و ریاضیات نیز وارد بود. اما مرحوم شیخ محمدعلی بیشتر مدرس معروف کتاب مغنی‌اللبیب بود. مغنی کتاب نحوی عظیم و معروفی است. بنده بخشی از مغنی را نزد ایشان خواندم و کتاب مطّول را نزد مرحوم شیخ عباسعلی به پایان رساندم. در همین سنوات مدرس کتاب شرح لمعه استاد بسیار بزرگ و معروفی بود که او هم در این کتاب تخصص بی‌نظیری داشت و چندین دوره این کتاب را تدریس کرده بود. این استاد مرحوم شیخ محمد حسن نجف آبادی بود. و جلد اول شرح لمعه را هم من در محضر آن بزرگ تحصیل کردم. البته اساتید متفرقه دیگری هم بودند. و بعد برای تکمیل تحصیلات، احساس کردم که قم حوزهٔ بزرگتری است و از آنجا به قم هجرت کردم.

— همان‌طور که اشاره کردید مدرسه نیماورد از مدارس قدیمی و معروف

است. شخصیت‌های بزرگی نظیر مرحوم استاد همایی هم در همان

مدرسه تحصیل کرده‌اند. و این مدرسه اساتید مهمی نیز داشته است.

شما خاطراتی از آن دوران از طلاب و اساتیدتان دارید؟

— آن زمان که من در آن مدرسه تحصیل می‌کردم، اتفاقاً حجره طلبگی که داشتم، در آن موقع گفته می‌شد که در کنار حجره مرحوم استاد همایی است. و بین طلاب معروف بود که مرحوم استاد در این حجره زندگی می‌کرده و درس می‌خوانده است. یکی از دوستان من در همان حجره مرحوم همایی بود. گاهی که ما مهمانش می‌شدیم، خط مرحوم همایی را بر دیوار حجره می‌دیدیم، که خط بسیار زیبایی بود و امضای استاد همایی را داشت. البته من در آن زمان خدمت استاد همایی نرسیدم. استاد همایی در آن زمان استاد بزرگی بودند و آوازه و شهرت ایشان را می‌شنیدیم، ولی توفیق زیارتشان را نداشتیم. خاطرات و صحبت‌هایی از گذشته استاد همایی در ذهن طلاب و اساتید هم دوره ایشان بود که گاهی آنها را نقل می‌کردند. مثلاً یکی از پیرمردهایی که در آن مدرسه بود، گاهی برای ما می‌گفت که وقتی استاد همایی در اینجا تحصیل می‌کردند، شبها تا صبح مطالعه می‌کرد و در سرمای زمستان که خیلی هم سرد می‌شد، کرسی و بساط گرم‌کننده را نداشت، پوستینی داشت و همیشه این پوستین را به خود می‌پیچید و در زیر آن مطالعه می‌کرد. و گاهی در حال مطالعه در همان پوستین به خواب می‌رفت.

البته بعدها که به تهران آمدم، به محضر استاد همایی رسیدم و ایشان را از نزدیک زیارت کردم.

— در چه سالی به قم رفتید؟

— الآن شاید دقیقاً به یادم نباشد. اما گمان می‌کنم که در سال ۳۳ یا ۳۴ بود

که به قم رفتم.

— خانواده‌تان مانع رفتن به قم نشدند؟

— چون از اول موافقت چندانی نداشتند. بعداً هم با به قم رفتن مخالفت جدیدی را آغاز نکردند.

— در قم چه درسهایی را شروع کردید؟

— در قم شرح لمعه را ادامه دادم و بلافاصله پس از آن رسائل و مکاسب شیخ انصاری را شروع کردم. و بعد از آن درس خارج را شروع کردم و تا سال ۴۵ که قم را ترک کردم، درس خارج را ادامه دادم.

— اساتیدتان در قم چه کسانی بودند؟

— رسائل و مکاسب را در محضر مرحوم شیخ عبدالجواد سدهی تحصیل کردم و قسمت دیگری از رسائل را نیز نزد مرحوم فکور یزدی خواندم. و بعد درس کفایه را در محضر مرحوم سلطانی طباطبائی شروع کردم و جلد دوم آن را نیز در محضر مرحوم مجاهدی خواندم. بعد به درس خارج امام خمینی وارد شدم. و تا وقتی که ایشان در قم بودند به محضرشان می‌رفتم. البته مدت کمتر از یکسال نیز در درس مرحوم آقا سید محمد داماد شرکت کردم. چند صباحی هم به درس مرحوم آیت‌الله بروجردی رفتم. البته درس ایشان بسیار شلوغ بود و ایشان نیز در آن هنگام پیر بودند و کهولت داشتند. طبیعتاً گاهی درس ایشان تعطیل می‌شد. در آن موقع چون کم سن و سال بودم نمی‌توانستم از درس ایشان بهره‌ای کافی ببرم. ولی به هر صورت ایشان را درک کردم. فکر می‌کنم که درس مرحوم آقای داماد و درس مرحوم امام - رضوان‌الله تعالی علیه - برای من سودمندتر بود. به همین جهت بیشتر در درس این دو بزرگوار شرکت می‌کردم؛ بخصوص درس امام.

نکته دیگری که می‌خواستم در زندگی خود عرض کنم و شاید جالب هم

باشد این بود که وقتی من به مدرسه نیماورد وارد شدم، دو سه ماهی که گذشت از تحصیل به شدت پشیمان شدم. در واقع اوضاع طلبگی آن زمان را نپسندیدم. اما چون با مخالفت خانواده مواجه بودم و خودم این راه را آمده بودم و سد را شکسته بودم، بازگشت از آن برایم شکست بود و فکر می‌کردم بازگشتم شکست است و به هر صورت مقاومت کردم و ماندم. شاید اگر این فکر را نمی‌کردم و آنها مخالف تحصیلات حوزوی نبودند باز می‌گشتم، ولی ماندم و یکسالی که گذشت کم‌کم در تحصیل علوم ادبی راه افتادم، بخصوص بسیار مجذوب بیان و بدیع و علوم بلاغی شدم. وقتی که درس مطّول را شروع کردم، بسیار مجذوب این درس شدم. دو مرتبه عشق جدیدی در من حاصل شد که این عشق دوم غیر از علاقه اول بود. شاید علاقه اول بی دلیل و ناآگاهانه بود. ولی این مرتبه به ادبیات علاقه‌مند شدم و برای تحصیل در اصفهان ماندم. بعد که از اصفهان به قم آمدم باز نمی‌دانم چه حالتی در من بود که پنج - شش ماه اول دوباره از آمدن به قم پشیمان شدم. البته این پشیمانی به شدت اول نبود، ولی یک حالت تردیدی برایم پیدا شد، تا این که به درس اسفار مرحوم علامه طباطبائی وارد شدم. البته قبلاً منظومه را نزد اساتید متفرقه خوانده بودم. از همان روز اول که در درس اسفار ایشان نشستم دوباره شوق تازه‌تر و جدیدی در من ایجاد شد که شوق این مرتبه بسیار نیرومند بود. هر روزی که می‌گذشت علاقه‌ام به درس اسفار مرحوم علامه بیشتر می‌شد. و این درس چنان جاذبه‌ای در من ایجاد کرد که هرگونه تردیدی را که برای من حاصل شده بود از میان برد. با عزم جزم و قاطع تصمیم گرفتم که در اینجا بمانم و این درس را تا به آخر و تا آنجا که می‌توانم و مجال هست و عمر من کفاف می‌دهد، ادامه دهم.

— آیا به جز مرحوم علامه طباطبائی در قم کسانی بودند که به این درسها

پردازند و شما از آنها استفاده کرده باشید؟

— بله، البته متفرقه بودند ولی ابداً هیچ کس در حد علامه طباطبائی نبود. درس منظومه را کسانی در گوشه و کنار می‌گفتند. مثلاً در آن موقع مرحوم شیخ مهدی مازندرانی گاهی درسهایی می‌داد که من گهگاه در درسهای ایشان حاضر می‌شدم. ولی آن درسی که جاذبه بسیار داشت و من هم به‌طور منظم در آن شرکت می‌کردم، درس روزانه اسفار مرحوم علامه بود. البته پس از مدتی و بنا به عللی که شاید در اینجا لازم به توضیح آن نباشد، درس اسفار ایشان تعطیل شد. یعنی دستور داده شد که ایشان اسفار نگویند. البته تعطیلی درس ایشان با عکس‌العمل طلاب مواجه شد. طلاب نزد آقایان مراجع شکایت کردند و می‌گفتند در مقابل مارکسیست‌ها باید کسانی باشند که این امور را بدانند و شبهات را برطرف کنند. پس از این بیانات اجازه داده شد که ایشان به جای اسفار، شفاء تدریس کنند. من باز در درس شفای ایشان حاضر شدم تا چند سالی که ایشان شفاء را به یک جایی رساندند. اما در این خلال که در درس روزانه ایشان شرکت می‌کردم با خبر شدم که ایشان یک مجلس شبانه نیز دارند که هفته‌ای دو شب می‌باشد و تعداد معدودی - که عدد آنان از انگشتان دست تجاوز نمی‌کند - نیز در این جلسه شبانه شرکت می‌کنند. این جلسات سیار بود و در منزل دوستان تشکیل می‌شد. و هفته‌ای دو شب، شبهای پنج‌شنبه و جمعه برقرار می‌شد. البته راه پیدا کردن به آن جلسه آسان نبود و با اجازه شخص علامه امکان‌پذیر بود. به هر صورت از طریق یکی از دوستان، ایشان لطف کردند و اجازه دادند که بنده در آن جلسات شرکت کنم. آن جلسه شبانه برای من جاذبه فوق‌العاده‌ای داشت و مباحث معینی در هر دوره مطرح می‌شد

و در باب آن بحث می‌شد. مرحوم علامه در درس روزانه اسفار و شفاء، و یا هر کتابی را که تدریس می‌کردند، همان ظاهر کتاب را تدریس می‌کردند. کَرّ و فرّی از خود نشان نمی‌دادند. با بیان آرام و با همان لهجه آذربایجانی مخصوص خود، مطلب کتاب را مطرح می‌کردند و می‌گذشتند. اما در آن جلسات شبانه ایشان دیگر کتاب تدریس نمی‌کردند. مسائل عمیق فلسفی که قبلاً تعیین شده بود، مطرح می‌شد و حاضران جلسه در باب آنها مطالعه جدی می‌کردند. در واقع آن جلسات، درس خارج فلسفه بود. البته کسی به این عنوان این جلسات را نمی‌دانست ولی در واقع این جلسات درس خارج فلسفه بود. مرحوم علامه طباطبائی تنها مدرس و شارح فلسفه نبودند، بلکه ایشان یک فیلسوف به معنی واقعی کلمه بودند. و ابداعات بسیاری در مسائل فلسفی داشتند. ما در آن جلسات هر مشکلی که داشتیم و هرچه فکر می‌کردیم که باید گفته شود مطرح می‌کردیم. ایشان هم با یک سماحت و بزرگواری خاصی - که من در کمتر کسی دیده‌ام - به حرفها خوب گوش می‌دادند و سپس جواب می‌دادند. و بحثها ادامه می‌یافت. من برای شرکت در آن جلسات از شدت علاقه دقیقه شماری می‌کردم. و از قضای روزگار خود علامه طباطبائی هم به آن مجلس علاقه وافر داشتند. چون آن جلسه پس از نماز مغرب و عشاء شروع می‌شد. اول کسی که در مجلس حضور می‌یافت خود مرحوم علامه بودند. ایشان از همه زودتر می‌آمدند و سپس دوستان یکی یکی می‌آمدند و جلسه تا ساعت دوازده و گاه تا یک بعد از نیم شب ادامه می‌یافت. بنده آن جلسات را بهترین و مفیدترین جلسات علمی - فلسفی می‌دانم که در عمرم با آن مواجه شده‌ام.

- در یادنامه شهید مطهری از شما به عنوان شاگرد آن بزرگوار نام برده

شده است. آیا به واقع چنین بوده است؟ یا رابطه شما با شهید مطهری

به گونه دیگری بوده است؟

— من در قم شاگرد ایشان نبودم. چون وقتی که من در قم تحصیل می‌کردم ایشان در تهران بودند و گاهی به قم تشریف می‌آوردند و بسیار اتفاق می‌افتاد که در جلسه شبانه شرکت می‌کردند. ایشان بسیار مورد احترام مرحوم علامه طباطبائی بودند. ولی بعدها که به تهران آمدم و دانشجوی دانشگاه تهران شدم، ایشان استاد دانشگاه بود و من به عنوان یک دانشجو شاگرد ایشان بودم.

— مرحوم علامه معاد جسمانی را هم تدریس می‌کردند؟

— خیر، وقتی ایشان اسفار تدریس می‌کردند به بحث معاد نرسیدند و عجیب این است که در آن جلسات شبانه نیز بسیاری از مباحث فلسفه را که خود ایشان تعیین می‌کردند، مطرح شد. اما در آن جلسات هم بحث معاد مطرح نشد.

— همان‌طور که می‌دانیم علامه هنگام تدریس فلسفه بسیار منظم بحث می‌کردند و این یکی از تفاوت‌های ایشان با ملاصدراست. و فلسفه را به صورت محض تدریس می‌کردند. یعنی با مباحث عرفانی و کلامی و غیرفلسفی همراه نمی‌کردند. آیا در درس‌های شبانه‌شان که به صورت خصوصی بود نیز با همین روش مسائل را مطرح می‌کردند؟

— دقیقاً به‌مانند درس‌های دیگرشان بود. ایشان وقتی که بحث فلسفی می‌کرد، یک فیلسوف دقیق‌النظر بودند. هیچ‌وقت مسائل فلسفی را با عرفان و کلام نمی‌آمیختند. من در فلسفه اساتید بسیار دیگری را هم دیده‌ام ولی تا این لحظه بدون هیچ ذره‌ای اغراق، انسانی به حریت فکری مرحوم علامه طباطبائی در سراسر عمرم ندیده‌ام. کسانی که فلسفه می‌دانند و تدریس می‌کنند

بسیار هستند ولی مرحوم علامه تنها به کتب حکما احاطه نداشتند، بلکه ایشان از یک حریت فکری خاصی برخوردار بودند. حداقل در این کشور، من کسی به آزادی و ابداع اندیشه نظیر ایشان ندیده‌ام.

— در باب احاطه ایشان به مسائل عرفانی هم مطالبی را بفرمایید. من از بعضی اساتید مطالبی را دیده‌ام که به بحثهای عرفانی مرحوم علامه چندان عنایتی نداشته‌اند. با اینکه از شاگردان درس فلسفه ایشان بودند.

— البته در جلسات شبانه تنها بحثهای فلسفی مطرح می‌شد و طبیعتاً ایشان هم به آن وفادار می‌ماندند. ولی گاه که بحث تمام می‌شد یا قبل از بحث، دوستان سؤالات عرفانی را مطرح می‌کردند و ایشان وارد مباحث عرفانی می‌شدند. و حتی گاه از اساتید خودشان و کارهایی که کرده‌اند، سخن می‌گفتند. البته از گفتن سلوکشان ابا داشتند. ولی گاه ما پافشاری می‌کردیم و می‌پرسیدیم. ایشان نیز گاهی به‌طور خلاصه پاسخ می‌دادند. شما می‌دانید که ایشان علاوه بر تبحر در عرفان نظری، اهل عمل و سلوک نیز بودند. گاهی نیز با احتیاط از حالات عرفانی خود می‌گفتند.

— برخی شاگردان ایشان تأکید کرده‌اند که در جلسه خصوصی مرحوم علامه متون معتبر عرفانی نظری نظیر فصوص را تدریس می‌کرده‌اند.

— در آن ایامی که بنده توفیق شرکت در آن جلسات را داشتم، که تا سال ۴۵ به طول انجامید. ایشان فقط مباحث فلسفی را مطرح می‌کردند. مگر اینکه گاه سؤالاتی از ایشان می‌شد. من در درس فصوص ایشان شرکت نداشتم.

— گویا شما در جلساتی که مرحوم علامه با هانری کربن داشته‌اند نیز حضور فعال داشتید.

— هانری کربن فرانسوی هر سال چهار یا پنج ماه برای تحقیقاتش به ایران می‌آمد. در آن ایام هر دو هفته یکبار در تهران جلسه‌ای تشکیل می‌شد که مرحوم علامه طباطبائی از قم به تهران تشریف می‌بردند و با ایشان گفت‌وگو می‌کردند. البته در آن جلسات تنها مرحوم علامه و هانری کربن نبودند. بلکه بعضی اساتید دانشگاه نیز حضور داشتند. بنده و مرحوم صائنی زنجانی از ایشان خواهش کردیم که در رکابشان به تهران برویم و در آن جلسات شرکت کنیم و ایشان هم خواهش ما را پذیرفتند. علامه طباطبائی به شاگردانشان محبت داشتند از جمله به ما دو نفر. بعضی ایام که مرحوم صائنی وقت نداشتند، بنده به تنهایی در خدمت علامه به تهران می‌آمدم. بیشتر اوقات ایام اقامت هانری کربن در تهران تابستان بود و هوا خیلی گرم بود. من یادم هست که می‌رفتم بلیط اتوبوس شمس‌العماره می‌گرفتم و اتوبوس سوار می‌شدیم و می‌آمدیم شمس‌العماره تهران پیاده می‌شدیم. از آنجا تا کسی می‌گرفتیم و به محل جلسه و خدمت ایشان می‌رفتیم. محل جلسه منزلی در خیابان بهار بود که متعلق به مرحوم ذوالمجدد طباطبائی بود. ایشان وکیل دادگستری بودند ولی به مباحث فلسفی و عرفانی نیز علاقه‌مند بود. به سبب این علاقه از اعضای جلسه پذیرایی می‌کردند و جلسه در منزل ایشان تشکیل می‌شد. در آن جلسه هم بیشتر مباحث فلسفی مطرح می‌شد. هانری کربن به فلسفه غرب احاطه عجیبی داشت و مسائل اسلامی را نیز خوب مطالعه کرده بود. بعضی از شبهاتی را که داشت و بعضی از مسائلی را که فکر می‌کرد در برخورد شرق و غرب مهم است در نزد ایشان مطرح می‌کرد. ایشان سخن می‌گفت و مرحوم علامه هم هر کجا لازم بود نظر خودشان را اعلام می‌فرمودند. آن جلسه هم از جلسات پربار و سودمند بود که من به شرکت در آن خیلی عشق و علاقه نشان می‌دادم.

— همدرسهای شما در جلسه شبانه چه کسانی بودند؟ درعین حال اگر خاطره خاصی از مرحوم علامه طباطبائی دارید، بیان بفرمایید. من می‌دانم که حضرتعالی مثل بسیاری از بزرگان زمان ما تعلق خاطر خاصی به مرحوم علامه دارید. زمانی تشبیه جالبی از شخصیت ایشان کردید که من از خود شما شنیدم که فرمودید اگر بخواهیم یک جمله در باب شخصیت معنوی و روحی علامه بگوییم، باید بگوییم که ایشان مثل یک گل بودند.

— از شرکت‌کنندگان در این جلسات باید از آقایان حسن‌زاده آملی، جوادی آملی، مرحوم اویسی، مرحوم صائنی زنجانی، مرحوم شیخ عباس ایزدی نجف‌آبادی، مرحوم حیدری - که جزو شهدای هفتاد و دو تن تهران بودند - و آقای عباس ابوترابی قزوینی و آقای سیدمحمد خامنه‌ای یاد کرد. البته گهگاه شهید مطهری، شهید بهشتی، آقای ابراهیم امینی و آقای ابراهیم خسروشاهی نیز شرکت می‌کردند.

حالا چون به خاطره‌ای اشاره کردید، یادم هست که یکی از آقایان که حالا نام نمی‌برم و فرد بسیار مقدس، پرهیزکار و متقی و بیشتر اهل فقه و فقاقت و این مسائل بود، پس از اتمام بحث بیشتر از مرحوم علامه مسئله فقهی می‌پرسید. البته مرحوم علامه فقیه و اصولی نیز بودند. حتی گاهی از ایشان خواهش می‌کردیم که آثار فقهی و اصولی خود را چاپ کنند، ولی ایشان می‌فرمودند منبع الکفایه هست و حالا لازم نیست. ما همان فلسفه را ادامه می‌دهیم. یک شب آن بزرگوار سؤالی در باب شکایات نماز پرسید. مرحوم علامه لبخندی زدند و گفتند: آقای فلانی مسئله‌ای را که شما در اینجا می‌پرسید، مثل این است که آدم در میخانه باشد و دو رکعت نماز بخواند. در

آن جلسه جای طرح مسائل فلسفی بود و ایشان دائماً مسائل فقهی را مطرح می‌کردند.

— من فکر می‌کنم جنابعالی هم از این نظر تا حدی به استادتان مرحوم علامه شباهت دارید. چون ما شما را به عنوان اهل فلسفه می‌شناسیم. در صورتی که سالهای مدیدی از عمرتان را در اسلام‌پژوهی و درسهای فقهی و اصولی سپری کرده‌اید. این طور نیست؟

— طبیعتاً همین طور است که می‌فرمایید. بنده در قم در درس فقه و اصول شرکت می‌کردم و با علاقه فقه و اصول را می‌خواندم. ولی وقتی که به طور جدی به مطالعه فلسفه پرداختم، از این درسها دور شدم و بیشتر تمرکز و مطالعاتم در فلسفه شد. البته کارهای فقهی هم انجام داده‌ام ولی الآن تقریباً متروک است و حافظه فقهی من زنگ گرفته است. البته اگر مراجعه کنم برایم آشناست و می‌فهمم. اما سالهاست که با فقه و اصول متارکه کرده‌ام. البته این امر تعمدی نبوده بلکه تحت تأثیر علامه بیشتر تمرکز کارم در فلسفه است.

— در چه سالی و به چه دلیل به تهران آمدید؟

— در سال ۴۵ به طور کامل به تهران بازگشتم. پس از فوت آیت‌الله بروجردی - رحمه‌الله علیه - یک قدری آشفتگی ظاهری و اجمالی در حوزه پیش آمد. و بنابر دلایلی که حالا نمی‌توان همه آنها را گفت، شاید دلایل شخصی، خانوادگی و اقتصادی باشد، این فکر برایم پیش آمد که به تهران بیایم و تحصیلات دانشگاهی انجام بدهم. شاید این امر یک هوس بود، هرچه که بود نمی‌دانم؟ در هر صورت در امتحان دانشگاه شرکت کردم و در دانشگاه تهران قبول شدم. ولی در کلاس‌ها به طور مرتب شرکت نمی‌کردم. بیشتر اوقات موقع امتحانات به دانشگاه می‌آمدم. اساتید هم با من کنار می‌آمدند و

لطف داشتند، خیلی حضور از ما نمی‌خواستند. بالاخره از دانشکده هیات لیسانس خود را گرفتم.

بنابر دلایل اقتصادی به استخدام وزارت آموزش و پرورش درآمدم و به‌طور رسمی دبیر دبیرستانهای تهران شدم. من تا سال ۵۱ در تهران اقامت داشتم. مرحوم مطهری که در آن زمان استاد دانشگاه تهران بودند و به من هم لطف داشتند به من خبر دادند که در روزنامه نوشته شده است که دانشگاه فردوسی مشهد از طریق کنکور استادیار می‌خواهد. در آن موقع من فوق لیسانس را گرفته بودم و دوره دکتری می‌خواندم. ایشان فرمودند شما آنجا بروید و در این مسابقه شرکت کنید. و من هم رفتم از میان شرکت‌کنندگان در دو رشته تاریخ ادیان و فلسفه شاگرد اول شدم. هر دو گروه تمایل داشتند که عضو آنها شوم. به این علت که خودم اهل فلسفه بودم به گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد منتقل شدم و تا سال ۶۱ در دانشکده هیات آنجا مشغول به تدریس بودم. بعد از انقلاب اسلامی تقاضای انتقال به دانشگاه تهران را کردم که خوشبختانه گروه فلسفه دانشگاه استقبال کردند و بنده به آنجا منتقل شدم. و تا هم اکنون عضو گروه فلسفه دانشگاه تهران هستم.

— در چه سالی دکترای فلسفه خود را گرفتید؟

— همان وقت که به دانشگاه فردوسی رفتم، هنوز دکتری را نگرفته بودم.

در سال ۵۲ یا ۵۳ از رساله دکتری دفاع کردم.

— شما در زمینه عرفان نظری هم دستی دارید. و در این زمینه مسلط

می‌باشید. در این زمینه اساتید شما چه کسانی بودند؟

— همان‌طور که پیشتر عرض کردم. من در درس عرفان نظری مرحوم

علامه شرکت نداشتم. ولی وقتی که به تهران آمدم. استادی در دانشگاه بود که

ظاهراً مرحوم فروزانفر او را برای تدریس عرفان دعوت کرده بود. ایشان عرفان درس می‌دادند ولی اصلاً خلق و خو و حالتی داشت که با دانشجویان متناسب نبود. چون درکش نمی‌کردند. او مرد وارسته و سالکی بود و در احاطه به کتب عرفانی شگفت‌انگیز می‌نمود. او مرحوم میرزا محمدعلی حکیم شیرازی نام داشت. صاحب کتابی به نام *لطائف العرفان* در دو جلد است که انتشارات دانشگاه تهران آن را منتشر کرده است. از آن کتاب میزان احاطه ایشان به مسائل عرفانی معلوم می‌شود. ایشان همیشه یک حالت جذبه و استغراق داشت. و همیشه در حالت معنوی خودش مستغرق بود. من کشف کردم که این مرد بزرگ قابل استفاده است و باید از او استفاده کنم. به منزلشان می‌رفتم و گاهی هم ایشان به اتاق من می‌آمدند. و من بخشی از فصوص را از محضر ایشان استفاده کردم. ایشان گاهی حرفهای عجیبی می‌زدند. عرض کردم که ایشان اهل سلوک و معنویت بودند و لحن خاصی نیز داشتند. ایشان به من می‌فرمودند که من این مطالب عرفانی را که در کتب عرفا نوشته شده، در کتب حکما نیز می‌بینم. گاهی من از ایشان خواهش می‌کردم که مطالبی را بفرمایند و من آن مطالب را یادداشت می‌کردم. آن مطالب از جنس کرامات نبود. آنها مطالب عرفان نظری بود که ایشان می‌گفتند که اینها به من گفته شده است. پیش از آنکه متن فصوص را درس دهد، من گاهی از ایشان سؤال می‌کردم. ایشان هم بسیار پرحرف بودند و در صحبت کردن نشاط خاصی داشتند و هیچ وقت خسته نمی‌شد. و هر روز هم روزه بودند.

— شما محضر فقیه و فیلسوف بزرگ مرحوم آیت‌الله رفیعی قزوینی را هم

درک کرده‌اید. در چه سالهایی خدمت ایشان رسیدید و چه درسهایی

را نزد ایشان خواندید؟ تا آنجا که من می‌دانم، مرحوم رفیعی علی‌رغم

اینکه در مسائل فلسفی چندان شهرتی ندارند از یک عمق بسیار بالایی در مسائل فلسفی برخوردار بودند. من از اساتید بزرگ فلسفه شنیده‌ام که می‌فرمودند: اگر خود ملاصدرا هم زنده بود نمی‌توانست به هنر بیان مرحوم رفیعی، اسفار را تدریس کند.

— بنده این افتخار را داشتم که محضر ایشان را درک بکنم. البته این دوران کوتاه بود. من فقط سه سال، سه ماهه تابستان را به قزوین می‌رفتم و در درس فقه و فلسفه ایشان حاضر می‌شدم، که مجموعاً نه ماه می‌شود. وقتی ما برای تحصیل فلسفه خدمت ایشان رسیدیم. ایشان در ابتدا از تدریس فلسفه ابا می‌کردند و می‌فرمودند که من در فلسفه اطلاعات زیادی ندارم. ولی با اصراری که ما از محضر ایشان داشتیم و با واسطه قرار دادن آقای سید جلال‌الدین آشتیانی ایشان به این شرط پذیرفتند که دو درس فقه بگویند و یک درس فلسفه. البته بعد راضی شدند که یک درس فقه بگویند و یک درس فلسفه، ایشان صبحها که وقت بهتری بود فقه می‌گفتند و عصرها فلسفه. این امر نشانگر توجه خاص ایشان به فقه بود. همان‌طور که فرمودید ایشان در تدریس اسفار احاطه تقریباً کم‌نظیری داشتند. وقتی که انسان تقریر و بیان ایشان را در مسائل فلسفی می‌دید، واقعاً به وجد می‌آمد. حالا من نمی‌توانم بگویم که بیان خود ملاصدرا چگونه بود؟ تا آنجا که ما می‌دانیم قلم ملاصدرا بسیار سحرانگیز و بالاست. اما مرحوم رفیعی خوش‌تقریرترین استادی بود که من در فلسفه دیده بودم.

چون من هم درس مرحوم علامه طباطبائی و هم درس مرحوم رفیعی را درک کرده‌ام، در مقام مقایسه باید بگویم که تقریر و احاطه مرحوم رفیعی بر کتاب اسفار واقعاً بیشتر و بهتر از علامه طباطبائی بود. اما حریت و آزادی

اندیشه‌ای را که من در مرحوم طباطبائی دیدم، هرگز در شخص دیگری سراغ ندارم. مرحوم طباطبائی خودشان می‌فلسفیدند. اما مرحوم رفیعی به کتاب اسفار و شفا احاطه داشتند و مطالب آنها را به نحو احسن تدریس می‌کردند.

— در واقع می‌خواهید بفرمایید که ابداعاتشان کمتر از علامه بود.

— هرگز ابداعات ایشان به پای مرحوم علامه نمی‌رسید. تعلیقات و

تحشیه‌های ایشان هرگز به ابداعات مرحوم علامه طباطبائی نمی‌رسید.

— این دو بزرگوار هر دو فیلسوفان صدرایی بودند. می‌دانیم که پس از

ملاصدرا، صدراگرایی در عالم اسلام غلبه داشته است. می‌خواستم

پیرسم که آیا این جریان صدراگرایی علاوه بر منافی که برای تفکر ما

داشته است. مضرتی هم به همراه خودش داشته است؟ مثلاً در کتاب

«اسماء و صفات حق تعالی» شما به متفکر بزرگی مثل قاضی سعید قمی

زیاد پرداخته‌اید. به هر حال این گونه متفکران هستند که در سایه و

غلبه ملاصدرا مهجور مانده‌اند. این را نمی‌توان از مضرات صدراگرایی

تلقی نمود؟

— فلسفه مرحوم ملاصدرا بر همه نمونه‌های فلسفی جهان اسلام غلبه داشته

است. و در حال حاضر فلسفه رایج کشور ما نیز همان حکمت متعالیه است.

البته همان‌طور که می‌دانید این شهرت از همان آغاز زندگی صدرالمتألهین

نبود. صدرالمتألهین حتی تا صد سال پس از خودش نیز چندان شناخته شده

نبود. در کتابهای فلسفی معاصر ایشان گاه می‌بینم که از ایشان به عنوان

فاضل شیرازی یاد می‌کنند.

— فکر نمی‌کنید که جریان فلسفی صدرا خیلی پویا و زنده بود که اجازه

نمی‌داد، یک تفکر خاصی غلبه کند؟

— همین‌گونه است. خوشبختانه در کشور محبوب ما ایران، چراغ فلسفه هرگز خاموش نشده است. منتها در بعضی اعصار خیلی پویا و سرزنده بوده و در بعضی ایام بنا به علل سیاسی - اجتماعی خیلی پویا نبوده است. به همین علل ملاصدرا تا صد سال پس از خودش نیز شهرت نداشته و به نام فاضل شیرازی شناخته می‌شده است. ولی گویا اولین کسی که به فلسفه ایشان شهرت داد، میرزا تقی الماسی باشد. و بعد هم به وسیله حوزه تدریس مرحوم ملاعلی نوری، اندیشه‌های ملاصدار کم‌کم رواج یافت. از آن زمان تا کنون یعنی حدود سیصد سال است که اندیشه‌های ملاصدرا یگانه تاز میدان فلسفه است. اما در مورد رواج و اثر زیان‌بخش آن باید بگوییم که رواج به تنهایی زیان‌بخش نیست. ولی اگر اشخاصی که اهل تفکر هستند، گرفتار یک فکر خاص شوند و فکرشان در همان مکتب فکری محبوس بماند، به طوری که جاذبه آن به آنها مجال تفکر ندهد، حرف شما درست است و می‌تواند زیانبار باشد. ما در جریان فکر فلسفی در جهان اسلام نحله‌های عقلی و متفکران بزرگی را داشتیم. حتی در بین متکلمان آدمهای بزرگی هستند. حتی فیلسوفان گمنامی داریم که اینها خیلی شناخته شده نیستند. به همین علت، یک نحله‌ای که غالب می‌شود آنها تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرند. همین عدم توجه به چنین نحله‌هایی می‌تواند زیانبار تلقی شود. البته ملاصدرا شخصیت بزرگی بوده، اما اگر من محبوس فکر او بشوم و تحت تأثیر این جاذبه مسحور بشوم و مجال مداخله در اندیشه‌ها و نحله‌های دیگران از من گرفته شود، این امر، زیان بزرگی است. حتی می‌تواند خطرناک باشد.

— از حاشیه به متن برگردیم. از اساتیدتان در دانشکده الهیات دانشگاه

تهران بگوئید.

— علاوه بر آقای حکیم که اشاره کردم. دیگر اساتید آنجا عبارت بودند از: مرحوم مطهری، آقای دکتر جواد مصلح و آقای دکتر ملکشاهی، که فلسفه اسلامی تدریس می‌کردند. مرحوم راشد هم در آن دوران تفسیر تدریس می‌کردند.

— در پایان سؤالات این بخش، می‌خواهم این سؤال را طرح کنم که آیا شما از راهی که رفتید، راضی هستید یا نه؟ اگر بار دیگر به دنیا بیایید چه راهی را ادامه می‌دهید؟ آیا همین راه خواهد بود یا راه دیگری؟

— با قاطعیت باید عرض کنم که همین راهی را می‌روم که رفتم. منتها سعی می‌کنم، نواقصی را که در زندگی‌ام بوده جبران نمایم. هرگز از راهی که رفتم پشیمان نیستم. اما در زندگی گذشته‌ام نواقصی بوده است که دلم نمی‌خواهد آنها تکرار بشوند. اگر دوباره حق انتخاب داشتم، همین راه را می‌رفتم و هرگز از این راه پشیمان نیستم.



## خاطرات

— آقای دکتر دینانی بنا داریم که در باب خاطرات شما بحث و گفت‌وگویی داشته باشیم. از خاطراتتان با علامه طباطبائی شروع کنیم. از ایشان چه خاطراتی دارید؟

— خاطره خاص روابط دوستانه است. رابطه من با علامه طباطبائی رابطه یک شاگرد با یک استاد بود. با این حال شاید بتوان ساعاتی را که در محضر علامه بودم به نوعی خاطره دانست. من سالها در کلاسهای شبانه و روزانه ایشان شرکت کردم. البته در کلاسهای شبانه عده معدودی حاضر بودند. علامه طباطبائی قبل از آن که مباحث رسمی را مطرح کنند خاطراتی را برای ما نقل می‌کردند. زمانی که ایشان از قم برای مصاحبه با هانری کربن تشریف می‌آوردند من هم در خدمت ایشان بودم. شبهای پنج‌شنبه من زودتر می‌رفتم و در اتوبوس جا می‌گرفتم تا علامه تشریف می‌آوردند و به اتفاق عازم تهران می‌شدیم. در طول مسیر پیرامون موضوعات مختلفی صحبت می‌کردیم. من در سؤال کردن آزاد بودم و ایشان هم پاسخ می‌دادند که البته برخی از آن سؤال و جوابها قابل نقل است و برخی دیگر قابل نقل نیست. علامه همیشه

فضای بازی برای طرح سؤال ایجاد می‌کردند و شما هر زمانی که سؤالی به ذهنتان می‌رسید می‌توانستید مطرح کنید. به یاد دارم که در یکی از کلاسهای شرکت می‌کردیم، طلبه‌ای بود که همیشه سؤالات خارج از درس کلاس می‌پرسید و دیگران احساس می‌کردند که سؤالات ربطی به درس ندارد و از این جهت اعتراض می‌کردند که وقت کلاس گرفته می‌شود و از من خواستند که به علامه بگویم که اجازه ندهند این طلبه این قدر سؤال کند. من هم گفتم خودتان بگویید. ایشان هم در پاسخ گفته بودند که درست است که سؤالات ایشان خارج از کلاس است، ولی به هر حال برای ایشان مشکل است. اشکال، اشکال است و باید رفع شود. البته این از بزرگواری علامه بود. ایشان هیچ وقت از سؤالات و اشکالات ما که چه بسا کوچک و سطحی بود ناراحت نمی‌شدند و با توابع بسیار پاسخ می‌دادند.

خاطره جالب دیگری که از علامه طباطبائی به یاد دارم، شرکت در جلسه مشاعره است. آن وقتها در حوزه رسم نبود که طلبه شعر بگوید. اما با این حال جلسات شعر و مشاعره تشکیل می‌شد که من هم شرکت می‌کردم. البته تعدادمان زیاد هم نبود، چهار- پنج نفر بودیم. غزلی می‌خواندیم و بعد هم به نقد آن غزل می‌پرداختیم. یک روز که همراه علامه به منزلشان می‌رفتیم - گاهی همراه ایشان تا منزلشان می‌رفتم و در مسیر سؤالات خود را مطرح می‌کردم - از من پرسیدند: تو هم شعر می‌گویی؟

نمی‌دانم از کجا دانسته بودند! شاید هم یکی از دوستان گفته بود عرض کردم: بله جلسه‌ای است که هفته‌ای یک بار تشکیل می‌شود غزلی گفته می‌شود و بعد نقد می‌کنیم.

البته خودشان هم شعر می‌سرودند، اما شاعر حرفه‌ای نبودند. اتفاقاً

اشعارشان هم چاپ شده بود و نکته جالب این است که علامه که هیچ‌گاه لحن امر و نهی نداشتند به من گفتند: نرو و شرکت نکن.

من خیلی تعجب کردم، اما در نهایت ادب اطاعت کردم. بعد ایشان گفتند: چون وارد فلسفه شده‌ای نباید ذهنت خیال‌پردازانه بار بیاید.

خوب استدلال ایشان قوی بود. من پذیرفتم و شعر را کنار گذاشتم. البته شعر می‌خوانم ولی دیگر شعر نگفتم.

— گویا حضرت علامه دیوان اشعار خود را از بین برده‌اند؟

— اینکه ایشان دیوان اشعارشان را از بین برده باشند، من نشنیدم. همان زمان که من خدمت ایشان درس می‌خواندم شعر می‌سرودند و بعدها هم گاهی اشعار ایشان از رادیو و تلویزیون پخش می‌شد، اما این مطلب را که فرمودید من نشنیدم و اطلاعی هم ندارم.

— آقای دکتر مرحوم آقای رفیعی قزوینی و مرحوم علامه طباطبائی هر دو

مدرس اسفار بودند آیا این دو بزرگوار اظهار نظری هم در مورد

یکدیگر داشتند؟

— من سه تابستان که قم تعطیل بود در محضر درس آقای رفیعی قزوینی

حاضر شدم. ایشان فلسفه را بدون فقه درس نمی‌دادند. به همین دلیل ناچار بودم در کلاس فقه ایشان هم شرکت کنم. البته بعدها هم که به تهران آمدم مدتی در درسهایشان شرکت کردم.

مرحوم رفیعی فیلسوف بزرگی بودند، اما ترجیح می‌دادند به عنوان یک

فقیه مطرح باشند. به یاد ندارم که علامه طباطبائی درباره آقای رفیعی اظهار نظری کرده باشند و یا اینکه آقای رفیعی در مورد علامه مطلبی بیان کرده باشند. ایشان مرد مؤدبی بودند و هرگز در غیاب کسی در مورد او صحبت

نمی‌کردند، حتی در مورد حواشی اسفار آقای طباطبائی هم چیزی نفرموده بودند. البته ذهن نقادی داشتند و بعضی وقتها انتقاد می‌کردند. ولی در آن سالهایی که من در خدمت ایشان بودم، انتقادی در مورد آقای طباطبائی از ایشان نشنیدم. اما من می‌خواهم یک مقایسه و اظهار نظر کنم. مرحوم رفیعی قزوینی در ارائه فقه و فلسفه قدرت بیان کم‌نظیری داشتند و تسلط ایشان بر کتاب اسفار چشمگیر بود. حافظه ایشان هم بسیار قوی بود و این خصوصیات باعث می‌شد که درس ایشان بسیار لذت‌بخش و مفید باشد. برعکس مرحوم علامه طباطبائی چندان حافظه قوی نداشتند و مثل آقای رفیعی قزوینی خوش‌بیان هم نبودند. البته مطلب را خوب ادا می‌کردند، اما قدرت بیان آقای رفیعی بسیار بالا بود. لیکن یک تفاوت اساسی وجود داشت و آن آزادی فکری و حریت فکری علامه طباطبائی بود که تا کنون در هیچ متفکر دیگری ندیده‌ام؛ در آقای رفیعی هم ندیدم. علامه طباطبائی حقیقتاً یک فیلسوف بودند. البته ممکن است که تسلط آقای رفیعی را بر اسفار نداشتند ولیکن در آزادی اندیشه و تحلیل مسائل فلسفی بی‌بدیل بودند.

مرحوم آقای رفیعی علی‌رغم تسلط بر مسائل مطرح شده در اسفار، نه مایل بودند و نه آمادگی داشتند که از حوزه حکمت مشاء و حکمت اسلامی خارج شوند. در حالی که علامه طباطبائی در هر حوزه فلسفی که وارد می‌شدیم برای بحث کردن و گوش دادن آماده بودند و با احاطه‌ای که بر مبانی فلسفه اسلامی داشتند اظهار نظر می‌کردند و هیچ مسئله‌ای برای ایشان سنگین نبود. بسیار آماده بودند و این به نظر من تفاوت و تمایز علامه طباطبائی بر دیگر متفکران است. البته همان‌طور که قبلاً هم عرض کردم مرحوم رفیعی قزوینی راغب بودند که به عنوان فقیه مطرح باشند تا به

عنوان فیلسوف.

در پاره‌ای از مسائل عرفانی که به بحث وحدت وجود ارتباط پیدا می‌کرد خیلی احتیاط می‌کردند و زیاد وارد مسئله نمی‌شدند. نه اینکه نمی‌دانستند، بلکه نمی‌خواستند که وارد شوند. بسیار محافظه‌کار بودند. نه تنها خودشان محتاط بودند، بلکه اگر ما هم سؤالاتی خارج از حوزه ظواهر می‌پرسیدیم اخطار می‌دادند که آقا انسان باید حافظ اوضاع باشد. حتی در اثر مکتوبشان هم آنجا که بحث وحدت وجود به میان آمده بسیار با احتیاط سخن گفته‌اند. هر زمانی که می‌خواستند از عارفی، مطلبی را نقل کنند با احتیاط نام وی را می‌بردند که البته شاید دلیل آن حضور عده‌ای از طلاب بود که ایشان آنها را محرم نمی‌دانستند. یک‌بار شعری از مولانا خواندند و مطلب را این‌گونه آغاز کردند که «بینیم این ملاقلندر چه گفته است!» شعر را خواندند و البته تصدیق هم کردند. خوب، البته، لحن ایشان این‌گونه بود. اما یک‌بار در نوشته‌ای از ایشان که توسط آقا سید جلال آشتیانی به دست من رسید دیدم با تمجید فوق‌العاده‌ای نام مولانا را ذکر کرده بودند و نوشته بودند: قال العارف الواصل الکامل مولانا جلال‌الدین بلخی، و این در حالی بود که در درس عمومی در جمع طلاب، مولانا را ملاقلندر می‌خواندند، البته آنچه که مهم است اعتقاد و احترام عمیق قلبی ایشان به مولانا است. لیکن در ظاهر از آنجا که قصد داشتند حافظ اوضاع باشند و وابستگی ایشان به عرفان و تصوف ثابت نشود، گونه دیگری رفتار می‌کردند. اما در هر حال درس ایشان خوب بود و خدا ایشان را رحمت کند.

— دربارهٔ شخصیت مرحوم حکیم فرزانه هم مطالبی را بفرمایید. آیا اثر

مکتوبی از ایشان در دست هست یا نه؟

— مرحوم محمد هادی فرزانه شهرضایی، در شهرضا زندگی ساده‌ای

داشتند و در تمام عصر طولانی خود نیز از شهرضا خارج نشدند. از سطح پایین تا شفاء و اسفار برای طلاب درس می‌فرمودند. من ایشان را ندیده بودم، ولیکن اشتهار و اعتقاد ایشان به مسلک مشاء را شنیده بودم و اینکه به یک واسطه شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بودند. اولین بار نام ایشان را در مجله‌ای که فرهنگیان شهرضا منتشر می‌کردند دیدم. در آن مجله مقاله‌ای در خصوص مرحوم فرزانه نگاشته شده بود. آنجا آمده بود، مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر که ریاست دانشکده الهیات را برعهده داشتند طی یک نامه رسمی از حکیم فرزانه دعوت می‌کنند که به تهران بیایند و در دوره دکتری چند ساعت تدریس کنند. و ایشان در پاسخ به نامه بدیع‌الزمان فروزانفر نوشته بودند: «آقای فروزانفر شما وقتی از من برای تدریس در دانشگاه دعوت به عمل آورده‌اید که قوت رو به ضعف نهاده و ضعف رو به قوت». این جمله بسیار حکیمانه است. قوت رو به ضعف نهاده به معنای از دست دادن قوت جوانی است، اما ضعف رو به قوت نهاده به چه معناست؟ جمله بسیار عمیقی است. به خاطر دارم که همان زمان از بعضی دوستانم پرسیدم منظور ایشان از این جمله چیست؟ و جواب درستی به دست نیاوردم. بعدها متوجه شدم که نکته این است که اگر ضعف رو به قوت نهاد یعنی ضعف، قویتر شده است. به بیان دیگر مراد این است که ضعیف‌تر شده‌ام. در حقیقت هر دو قسمت جمله یک معنی را دربردارد، معنای ضعف و پیری.

بنابراین به خوبی درمی‌یابیم که این جمله حکایت از حکمت و ذوق ظریف ایشان دارد.

یکسالی که به اصفهان رفتم - معمولاً هر سال می‌روم چون موطن من آنجا است - به شهرضا هم رفتم و از دوست طلبه‌ای که در آنجا داشتم نشانی

منزل آقای فرزانه را پرسیدم. او مرا به منزل ایشان برد. حکیم فرزانه شخصاً درب را باز کردند و پس از احوال‌پرسی وارد خانه شدیم. خانه ساده‌ای داشتند. من به عنوان کسی که با یک حکیم بزرگ مواجه شده بودم، سؤالی از ایشان پرسیدم و انتظار جواب قانع‌کننده‌ای را هم داشتم. اتفاقاً مسئله معاد ملاصدرا را که در اسفار مطالعه کرده بودم مطرح کردم. خوب می‌دانید که ملاصدرا معاد را مبتنی بر یازده مقدمه می‌داند که در برخی کتب به هفت مقدمه می‌رساند و بر این اعتقاد است که از طریق برهان منطقی و عقلی می‌توان به اثبات معاد جسمانی پرداخت و گروهی هم اظهار می‌دارند که اثبات معاد جسمانی به شیوه ملاصدرا، معاد جسمانی شریعت نیست. حتی گروهی از علما نیز در این مسئله اشکال دارند. در آن لحظه همین مطلب به ذهنم رسید و پرسیدم که نظر شما در این باره چیست؟ معاد ملاصدرا مطابق ظاهر شریعت نیست. ایشان خیلی صریح پاسخ دادند «خوب مطابق شریعت نباشد! حالا در این دنیا از این بدن چه خیری دیده‌ایم که در عالم آخرت منتظر آن بمانیم؟»

یکه خوردم اما با این بیان به روشنی دریافتم که ایشان مشائی هستند. دیگر سکوت کردم. البته چند سؤال هم پرسیدم که از نقل آن معذورم. اما یک سؤال هم در مورد خانم نصرت امین پرسیدم. خانم امین اصفهانی عارف بزرگی بودند که خیلی هم شهرت داشتند. البته حکیم فرزانه معتقد بودند که زن نمی‌تواند عارف و فیلسوف شود. یک طنزی را هم نقل کردند که من آن را نقل نمی‌کنم.

حکیم فرزانه در دوران جوانی دوستی داشتند به نام «شیخ اسدالله دیوانه» و هر دو شاگرد آقا میرزا نصرالله بودند. استاد به این دو شاگرد لقب «فرزانه» و «دیوانه» داده بود.

شیخ اسدالله ملقب به دیوانه در جوانی فوت کرده بود و در سن سی و چند سالگی صاحب دیوان اشعاری بود که مرحوم همایی آن را به زیور طبع آراسته است. غزلیات وی در سطح بالایی سروده شده است. لقب دیوانه هم تخلص شعری او بوده است. هیچ اثر فلسفی از او به جا نمانده است، شاید هم من ندیده‌ام. اما دیوان اشعارش حکایت از مراتب ذوق و حکمت او دارد. بسیار حکیمانه و عارفانه است.

— وجه دیوانه بودن شیخ اسدالله چه بوده است؟ آیا قلندر بودن او بوده است؟

— بله آن حالت قلندری و صوفی مآبی بوده است. او در شعری می‌گوید:  
خوشر ز روزگار جنون روزگار نیست

نیکوتر از دیار محبت دیار نیست  
عاقل چو عاقبت از جوی بگذرد

اما مسلم است که دیوانه‌وار نیست  
او در اکثر ابیات خود از جنون سخن می‌گوید و جنون عارفانه را می‌ستاید.  
در غزلی دیگر می‌گوید:

قلندرانه بیا پا به نام و ننگ ز نیم

به شیشه خرد از دست عشق سنگ ز نیم

درون کعبه عقل از صنم چو پاک نشد

کنون به بام کلیسای عشق رنگ ز نیم

این غزلیات نشانگر حالات عرفانی قوی است که بر وی غالب بوده است.

بدین جهت بود که دوستان شیخ اسدالله او را دیوانه می‌خوانده‌اند.

— مرحوم خانم نصرت امین را هم ملاقات کردید؟

— بله یک‌بار به ملاقات ایشان رفتم. در دوران جوانی آوازه ایشان را شنیده بودم که خانم عارف و حکیمی است. کتابهای ایشان را هم خوانده بودم. یک روز به اتفاق یکی از دوستانم که از علما بود به دیدن خانم امین رفتیم. ایشان علاوه بر اینکه عارف بودند، از نظر مالی هم تمکن داشتند. به یاد دارم که تلفن ایشان را پیدا کردم و تماس گرفتم و گفتم که طلبه‌ای از قم هستم و ایشان هم به ما وقت دادند. منزلشان کنار زاینده رود در یکی از بهترین محله‌های اصفهان بود. از لحاظ سنی یک زن کامل بودند. خدا ایشان را رحمت کند. یک سؤال فلسفی پرسیدم و گفتم که حکمای ما مقولات را تحت عنوان مقولات جوهر و عرض تقسیم نموده و مقوله جوهر را نیز به پنج مقوله قسمت می‌کنند. از طرفی هم معتقد هستند که مقوله جوهر برای انواع جوهری است، اما عنوان عرض برای نه مقوله عرض، عرضی است و ذاتی نیست. چرا؟ این تفاوت در کجاست؟ سؤال را متوجه نشدند و من احساس کردم که نباید منتظر پاسخ بمانم. گویا در فلسفه چندان قوی نبودند، شاید هم فراموش کرده بودند. ولیکن زمانی که پاره‌ای از مسائل عرفانی مطرح شد بسیار حضور ذهن داشتند و با بیان خوشی مطالب را بیان کردند. چند سؤال تفسیری هم پرسیدم، که جوابهای ایشان نشان می‌داد در تفسیر بسیار قوی بودند. در عرفان نظری خیلی خوب صحبت می‌کردند. در مسائل حقوق اجتماعی و حقوق زنان که امروزه مد شده است بسیار وارد و روشنفکر بودند. اما نمی‌دانم آن سؤال فلسفی را نمی‌دانستند و یا اینکه به‌طور کلی فلسفه نمی‌دانستند. به‌رحال به آن سؤال خیلی توجه نکردند و من هم دیگر وارد بحث فلسفی نشدم.

— با مرحوم استاد همایی هم دیدارهایی داشته‌اید؟

— بله من بسیار خدمتشان رسیده بودم. یکسال برای زیارت رفتم به مشهد.

آقای آشتیانی نامه‌ای را که برای ایشان نوشته بودند، به من دادند و خواستند که نامه را به مرحوم همایی دهم. به اتفاق یکی از دوستانم که در حال حاضر از بزرگواران و بزرگان کشور است به منزل ایشان رفتیم. منزل مرحوم همایی در محدوده پامناز تهران بود. غروب رسیدیم. در زدیم و ایشان آمدند در ب را باز کردند و ما داخل شدیم نامه را دادم و گفت‌وگو آغاز شد. پیرامون موضوعات مختلفی صحبت کردیم. مرحوم همایی خاطراتی را از دوران طلبگی خود تعریف کردند، اینکه کجاها رفته بودند و چگونه درس خوانده بودند. و آن قدر جاذب و شیرین نقل می‌کردند که وقتی من به دوستم اشاره کردم که بلند شویم، متوجه شدیم که ساعت دوازده شب است و ما اصلاً متوجه گذشت این همه ساعت نشده بودیم. چیز زیادی از آن صحبتها به یاد ندارم. اگر یادداشت کرده بودم یک دفتر بزرگ می‌شد. تمام مدت ایشان متکلم وحده بودند و اگر سؤالی می‌پرسیدیم سریعاً پاسخ می‌دادند. خلاصه مطلب اینکه آن شب یکی از شبهای فراموش نشدنی بود. هرچند که بعدها هم خدمت ایشان رسیدم ولیکن آن شب صفا و حال دیگری داشت.

— کدام اثر مرحوم همایی را بیشتر می‌پسندید؟

— آثار خوبی دارند. البته چون سالها در اصفهان در محضر اساتید بزرگ فلسفه درس خوانده بودند، اهل فلسفه و عرفان بودند. اما زمانی که به عالم ادبیات و دانشگاه روی آوردند به نظر می‌رسد فلسفه را رها کردند. در فلسفه محض آثاری ندارند جز کتاب *تجدد امثال* که جنبه فلسفی و کلامی دارد. بیشتر آثار ایشان ادبی و عرفانی است که حقیقتاً هم در سطح بسیار خوبی هستند. به عنوان نمونه، *مولوی نامه* ایشان کتاب ارزشمندی است و شامل تحقیقات جالبی است. باید بگویم کمتر کسی به اندازه او دقیق بوده است.

مرحوم همایی مقدمه‌ای بر کتاب مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه نوشته‌اند. و می‌توان از این مقدمه به عنوان یک کتاب بزرگ یاد کرد. بسیار پرمحتواست و مطالب فراوانی در آن وجود دارد.

مرحوم همایی علوم گذشته را نیز می‌دانستند و کمتر کسی را می‌توان یافت که به جامعیت ایشان بوده باشد. او ادبیات فارسی و عربی، نجوم، ریاضیات، علم هیئت و کلیه علوم قدیم را خوب می‌دانستند. در ضمن کتابهای ابوریحان را هم تصحیح کرده بودند. مرحوم همایی با چنین درجه علمی بسیار متواضع و بزرگوار بودند. در آن شب ضمن نقل خاطرات جوانی از فقرشان در اصفهان هم سخنها گفتند که بازگو کردن آنها را صحیح نمی‌دانم.

من در دوران جوانی در اصفهان در همان مدرسه‌ای درس خواندم که قبلاً مرحوم همایی در آنجا درس خوانده بودند، یعنی مدرسه نیماورد. اولین باری که در عالم طلبگی وارد مدرسه نیماورد شدم، حجره من در آن قسمتی بود که پیش‌تر ایشان حجره داشتند. در آن هنگام آقای در حجره مرحوم همایی به سرمی‌برد. گاهی که از کنار آن حجره می‌گذشتیم خط مرحوم همایی را بر روی دیوار آن می‌دیدیم.

بسیاری از علمای همدوره آقای همایی در مدرسه حضور داشتند و درس می‌دادند و خاطراتشان را برای ما نقل می‌کردند. آنها از آقای همایی خاطرات بسیاری داشتند. بعدها هم که خدمت مرحوم همایی رسیدیم خیلی چیزها را از زبان خودشان شنیدیم.

— با مرحوم فروزانفر هم ارتباط داشتید؟

— خیر، فقط یک ترم با ایشان درس داشتم. بنا بود که عرفان درس بدهند که البته چند جلسه بیشتر نیامدند. خوب ریاست دانشکده را برعهده داشتند و

درگیر مشکلات اداری بودند. اما خوب درس می‌دادند. البته سؤال و جواب داشتیم، هرچند به طور خصوصی شاگرد ایشان نبودم و ارتباطی نداشتم.

— با مرحوم سید محمد فرزانه چطور؟

— مرحوم فرزانه را درک کردم. یکی از دوستانم ارادت خاصی به ایشان داشت و یک‌روز به همراه او به منزل مرحوم فرزانه رفتم. چند جلسه در خدمت ایشان بودیم. علامه عجیبی بودند. در زمینه تاریخ نکته‌ها داشتند، در ادبیات عرب نیز علامه بودند. دریایی بود که موج می‌زد. چه از نظر اخلاقی و چه از نظر علمی مرد برجسته‌ای بودند و خوشبختانه من توانستم چند جلسه‌ای در خدمت ایشان باشم. اوصاف مرحوم آقای فرزانه را بیشتر از مرحوم استاد امیرحسین یزدگردی شنیده بودم. ایشان هم ارادت خاص به مرحوم سید محمد فرزانه داشتند و همیشه قضایایی را از ایشان نقل می‌کردند.

— آقای دکتر شما با برخی از عرفا هم از جمله مرحوم عنقا ملاقات داشتید.

— بله مرحوم محمد عنقا که بعدها پسرشان جانشینشان شدند اهل تصوف بودند از فرقه اویسیه. البته من تعلق ایشان را به این فرقه نمی‌دانستم. منزل مرحوم عنقا پشت مجلس شورا بود. من با یکی از دوستانم که از بزرگان کشور است علاقه‌مند شدیم که ایشان را ببینیم. نزدیک غروب بود که به خانه ایشان رسیدیم. سؤال خاصی نداشتم، مشتاق بودیم خودشان را ببینیم. مرحوم عنقا پیر مرد چاقی بودند، در را که باز کردند، ما را دیدند و دعوت کردند که داخل شویم. ما گفتیم که مزاحم نباشیم ایشان گفتند: «نه من با هیچ‌کس تعارف ندارم. بنابراین کسی نمی‌تواند مزاحم من باشد. این چایی، خودتان بریزید، این هم غذا، بخورید! غذای من هم مخصوص است - ظاهراً بیمار بودند - اینجا هم می‌توانید بنشینید.»

آن شب هم شب پر خاطره‌ای بود. از اینکه دو شنونده پیدا کرده بودند خرسند به نظر می‌رسیدند. از خاطرات جوانی گفتند که مثلاً عرفان را در کجا و نزد چه کسی خوانده‌اند. بیشتر مطالبی که بیان می‌کردند مطالب و مضامین عرفانی بود. در باب عشق، عظمت عشق، تأثیر عشق، عشاق بزرگ عالم و بسیاری قضایای دیگر صحبت کردند. البته مطالب عرفانی را غیر مستقیم مطرح می‌فرمودند. ولیکن یک مطلبی که برای من جالب است واقعیتی است که اتفاق افتاد. آن شب هنگام خداحافظی از ما خواستند که بازهم به نزدشان برویم، گفتیم که ما قم هستیم. مرحوم عنقا گفتند: یک نفر دیگر نیز شبیه شماست و گاهی نزد من می‌آید. او نیز یک طلبه است. اسم آن فرد را به یاد نداشتند، اما نشانی‌هایی که می‌دادند مطابقت می‌کرد با امام موسی صدر. سپس ما گفتیم که بازهم می‌آییم و ایشان گفتند: «اگر تا چهل روز دیگر بیایید من هستم.» من این حرف را جدی نگرفتم و خداحافظی کردیم. حدوداً چهل روز بعد در روزنامه خبر فوت ایشان را دیدم و متأسفانه توفیق زیارت دیگری حاصل نشد.

— شما مرحوم محمدعلی حکیم را در دانشکده الهیات دیده بودید. آیا

در کلاسهای درس ایشان شرکت می‌کردید؟

— مرحوم محمدعلی حکیم در مقطع دکتری تدریس می‌کردند. اما من قبل از آن که به دانشکده بروم، با ایشان آشنا شدم. کلاس دانشکده را جدی نمی‌گرفتم و کم می‌رفتم. ولی در خارج از دانشکده با ایشان در ارتباط بودم و حتی برای مدتی درسی را با ایشان شروع کردم. مرحوم محمدعلی حکیم ظاهر منظمی نداشتند، گویی در این عالم زندگی نمی‌کردند. زمانی که برای فراگرفتن فصوص به همراه دوستم آقای کشفی به خدمت ایشان رسیدیم، ما را پذیرفتند و محل درس را هم خانقاه در نظر گرفتند. ایشان شیخ خانقاه

ذهبیه بودند و از طرف قطب خانقاه برگزیده شده بودند. ایشان به ما گفتند که جای مناسب برای درس، خانقاه است و به این ترتیب ما روزها به خانقاه می‌رفتیم و مرحوم حکیم ساعتها برای ما فصوص می‌گفتند.

آن سالها که از قم به تهران آمده بودم در مدرسه مروی حجره‌ای داشتم. ایشان هم گاهی به مدرسه می‌آمدند و طلبه‌ها با ایشان به بحث می‌نشستند، با اینکه عارف بودند بسیار بحث هم بودند و گاهی طلاب، بحث او را نمی‌فهمیدند. مرحوم حکیم از آنجا که با من آشنا بودند به حجره من می‌آمدند و استراحت می‌کردند، همیشه هم یک قلم و کاغذ به همراه داشتند و در زمان استراحت به نوشتن می‌پرداختند. دو جلد کتاب «لطایف العرفان» که چاپ شده است همان است که آن زمان مشغول نوشتن آن بودند. من ایشان را به چای و شیرینی دعوت می‌کردم، اما چون غالباً روزه بودند نمی‌شد پذیرایی کرد. بسیار پرحوصله بودند کافی بود یک سؤال بکنم دیگر خودشان ادامه می‌دادند. مطالب عجیبی در عرفان داشتند، چیزهایی می‌گفتند که قابل گفتن نیست. به عنوان نمونه یک مورد را می‌گویم. مرحوم محمدعلی حکیم می‌گفتند: «من به ملکوت رفته‌ام و برزخ را دیده‌ام» و اسم عوالم مختلف را می‌بردند. حتی یک شب نقل می‌کردند که شبی که به عوالم بالا رفته بودند دو استاد خود را یکی مرحوم آقا سیدعلی کازرونی و دیگری مرحوم میرزا محمدصادق را دیده بودند. یکی از آنها را از سینه به بالا و دیگری را تمام قامت رؤیت کرده بودند. من علت این امر را جويا شدم و ایشان در پاسخ گفتند که یکی وفات کرده بود و دیگری در حیات بوده است.

گاهی اوقات می‌گفتند این مطالب را که شما می‌خوانید - منظورشان حکمت بود که مثلاً در کتاب فصوص نوشته شده است - همین مطالب متعارف

است. نمی خواستند بگویند که اینها کم است ولی می گفتند آنچه که شبها به من گفته می شود بالاتر از اینهاست. من جسارت کردم و گفتم آقای حکیم حالا از آن مطالب که شبها به شما گفته می شود مختصری را بفرمایید.

گاهی می گفتند که دیشب به من فلان مطلب گفته شده است. من هم یادداشت می کردم بعد که به نوشته هایم رجوع می کردم به روشنی در می یافتم مطالبی که به عنوان شهود به او گفته شده بود از استحکام عقلانی برخوردار است. البته من آن یادداشتها را منتشر نکرده ام.

ایشان در آغاز با تصوف مخالف بودند؛ یک بار به سراغ قطب ذهبیه می روند تا با طرح یک سلسله شبهات آنها را از تصوف منصرف گردانند. چند شب به سراغ وی می روند و هر شب مقداری از اشکالات از ذهن ایشان محو می شود.

خودشان می گفتند: «چندین شب می رفتم به منزل ایشان و ایشان می گفتند که در فلان کتاب، فلان ذکر نوشته شده است. لیکن هیچ وقت به طور مستقیم به من نگفتند که این ذکر را بگو، وقتی که از ایشان جدا می شدم در میان راه قلب من به من می گفت تو نیز این ذکر را بخوان و من نیز می خواندم و می دیدم که چه مسائل عجیبی در من ایجاد می شد.»

به هر حال هم متفرقه و هم برای درس، خدمت ایشان می رسیدم. فصوص را نزد ایشان خواندم. بر همه چیز مسلط بودند. اکثر روزها روزه می گرفتند و شب به عبادت می پرداختند. آثار خستگی هیچ گاه در ایشان دیده نمی شد.

— چه مقدار از فصوص را نزد ایشان خواندید؟ و چه مدت شاگرد ایشان

بودید؟

— در مدت یکسال تقریباً یک سوم فصوص را خواندم.

— سرانجام ایشان چه شد؟

— معلوم نشد، زیرا وقتی دانشکده تعطیل می‌شد به شیراز می‌رفتند. در یکی از سفرها که به شیراز رفتند، دیگر کسی او را ندید و هیچ خبری هم از ایشان شنیده نشد.

— چه خاطراتی از مرحوم دکتر فریدید دارید، نظرتان در مورد دکتر فریدید چیست؟ این مطلب را که برخی ایشان را فیلسوف شفاهی نامیده‌اند قبول دارید یا نه؟

— فیلسوف شفاهی حرف خوبی است، چون ایشان کم می‌نوشت. البته یادداشتهایی از ایشان باقی مانده است. در زمان حیاتشان به من می‌فرمودند که بیش از هزار صفحه یادداشت دارند. بعد از وفات ایشان به بنیاد فریدید که رفته بودم، حواشی ایشان را بر برخی از کتابها دیدم. حواشی ایشان بسیار زیاد است، شاید اگر استخراج شود بیش از هزار صفحه بشود. و پیشتر هم مربوط به اتیمولوژی و ریشه لغات است. چیزهای حسابی هم در آنها هست. با توجه به اینکه مطلب کم می‌نوشت و کم منتشر می‌کرد، اصطلاح فیلسوف شفاهی درست است.

ایشان بسیار روی مسائل حساس بود. حرف بسیار می‌زد و خیلی از امور و مسائل انتقاد می‌کرد. همان‌طور که در خانه نشسته بود و کمتر جایی می‌رفت با تلفن با برخی در ارتباط بود و همه اخبار مربوط به عالم فلسفه را می‌دانست. هرآنچه را در ایران در زمینه فلسفه اتفاق می‌افتاد می‌دانست. از کتابهایی که منتشر شده و یا سخنرانیهایی که ایراد می‌شد به طریقی آگاه بود و در مورد آنها اظهار نظر می‌کرد و کمتر تأیید می‌کرد و بسیار انتقاد می‌کرد. در مورد خودش تفسیری می‌کرد که زشت است من در اینجا نقل سخن کنم، و مرادش این بود که گوشه‌هایش خیلی حساس است.

چند سال پیشتر آقای دکتر اعوانی از من دعوت کرد، در مورد یک موضوع فلسفی در انجمن فلسفه سخن بگویم. آن سال درباره جایگاه کلیات در فلسفه بحث کردم. بحث من مفصل بود و چون مباحث، طولانی شد بنا شد که در هفته آینده نیز به ادامه بحث پردازم. سخنرانی من تمام شد و به منزل آمدم. به محض رسیدن به منزل دکتر فرید به من تلفن زد و گفت شنیده‌ام که در انجمن فلسفه سخنرانی داشته‌اید و درباره کلیات، بحث کردید. با تغییر و عصبانیت گفت چرا از من دعوت نکردی؟ گفتم من فقط سخنران بودم و دعوت کننده انجمن فلسفه بود، آنها باید از شما دعوت می کردند. ایشان گفت: نه شما باید از من دعوت می کردید. من گفتم وظیفه من دعوت کردن نیست، اما چون سخنرانی من هفته آینده هم ادامه دارد، لذا شما را برای جلسه آینده دعوت می کنم. ایشان گفت چه ساعتی سخنرانی شما شروع می شود؟ گفتم: ساعت پنج. گفت: هفته آینده می آیم.

هفته بعد که من برای سخنرانی رفتم ایشان را دیدم که قبل از شروع سخنرانی آمده بود. پس از سخنرانی رو کرد به جمعیت و گفت هرکس سؤال دارد، سؤالات خود را مطرح کند، چون من سؤالات بسیاری دارم و می خواهم بعد از سؤالات شما آنها را مطرح کنم. مستمعین به احترام ایشان با اینکه سؤالات بسیاری داشتند، هیچ سؤالی را مطرح نکردند و از ایشان خواستند تا سؤالاتشان را مطرح کنند. من گفتم پس شما سؤالات خود را مطرح فرمایید. گفت: من باید بیایم پشت تریبون و در آنجا سؤالات خود را مطرح کنم. گفتم بفرمایید. آمدند و من صندلی خودم را دادم به ایشان تا بنشینند. دستور دادند که خودت هم اینجا بنشین، صندلی دیگری آوردند و من کنار ایشان - با اینکه این کار معمول نیست که پشت تریبون دو نفر باشند - نشستم. چند سؤال مطرح

کردند که جنبه‌ی صوری داشت و من به آنها پاسخ گفتم. سپس ایشان شروع به طرح مسائل خودش کرد و در واقع هدفش این بود که حرفهای خودش را مطرح کند. سؤالات بهانه بود. صحبت‌های همیشگی فردا و پس فردای تاریخ و نقد تمدن غرب و بحران معرفت و وضع موجود را مطرح کرد. به اندازه‌ی یک سخنرانی صحبت کرد. به این وسیله جلسه پایان یافت. طبق معمول به طبقه پایین انجمن رفتیم تا پذیرایی شویم. در هر دو جلسه آقای دکتر سروش هم بودند، برخی از دانشجویان به هنگام پذیرایی سؤالاتی را در مورد دکتر سروش از دکتر فردید پرسیده بودند و در ضمن ضبط هم کرده بودند. ایشان هم انتقادهای تند و تیزی کرده بود و حتی ناسزا هم گفته بود. مطالب ایشان را نزد دکتر سروش برده بودند و ایشان عصبانی شدند و نوار را به دادگستری بردند و علیه ناسزاگوییهای دکتر فردید شکایت کردند. من از موضوع باخبر شدم و متأثر شدم که چرا چنین ماجرای اتفاق افتاده است. از آقای دکتر سروش خواستم که شکایت خود را علی‌رغم اهانت به ایشان پس بگیرد. خوشبختانه ایشان هم شکایت خود را پس گرفتند و غائله خاتمه یافت.

ایشان به خاطر حساسیت فلسفی خود از همه بحثها و نوشته‌های فلسفی داخل و خارج آگاه بود و در جریان مسائل فلسفی بود. من از این خصیصه ایشان خیلی خوشم می‌آمد که فلسفه را جدی می‌گرفت و با فلسفه زندگی می‌کرد. البته من با برخی موضعگیریهای او مخالف بودم و متأسفانه لحنش در انتقاد از اشخاص تند بود. من هیچ‌وقت شاگرد ایشان نبودم، خانه ایشان هم یکی - دو بار بیشتر نرفتم، ولی ایشان به من خیلی تلفن می‌کرد. من هم گاهی به ایشان تلفن می‌کردم. صحبت‌های تلفنی گاهی دو ساعت طول می‌کشید. در طول صحبتها سیگار می‌کشید و گاهی بحثهای ما تند و به مشاجره تبدیل می‌شد. و

حتی گاه ناراحت می شد و تلفن را قطع می کرد. البته برای همیشه قهر نمی کرد و پس از یک هفته مجدداً تلفن می زد. چندین بار در بحثهای خودمان، اوقات تلخی و مشاجره پیش آمد و تلفن از طرف من یا ایشان - و بیشتر از طرف ایشان - قطع می شد. در اواخر عمر مرتب روابط تلفنی با من داشت. شاید حدود هزار ساعت با هم صحبت کردیم.

- مرحوم دکتر فردید بیش از حد از دیگران انتقاد و بدگویی می کرد و گویی هیچ یک از بزرگان معاصر را قبول نداشت. آیا شما دیده بودید که در عالم فلسفه از شخصیتی تعریف کند.

- از بعضی اشخاص از جهات دیگر گاه تعریف می کرد. مثلاً فلانی اهل ذکر و عبادت است. در فلسفه کسی را قبول نداشت. از معاصران کسی را در فلسفه نمی پسندید. خیلی مشکل پسند بود، حتی فیلسوفان خارجی را هم سخت می پذیرفت. انصافاً اطلاع فلسفی گسترده ای داشت. در معارف اسلامی هم با اینکه دروس حوزوی را نخوانده بود، اما بسیاری کتابها را خوانده بود. در علم اصول کتابهای بسیاری را می شناخت و از ویژگیهای آنها یاد می کرد که نشانه اطلاعات ایشان بود. در زمینه ریشه یابی لغات هم مطالعه بسیار می کرد. البته من با نظرات ایشان در این زمینه موافق نبودم، چون می دیدم که زبان شناسان حرفه ای هم این مسائل را قبول ندارند. به هر جهت بسیار اهل مطالعه بود.

- آیا خاطرات دیگری هم از ایشان دارید؟

- یک بار در مورد مهدویت بحث شد و من به ایشان گفتم که لازمه حرف شما مهدویت نوعی است. و مثل اینکه به مهدویت شخصی اعتقاد ندارید. خیلی ناراحت شد و تلفن را قطع کرد. گویی میل نداشت که به برخی از عقاید او کسی راه بیابد. و من معتقد بودم که لازمه حرف ایشان مهدویت نوعی است

و به من گفت شما به این حرفها چه کار دارید؟ من هم گفتم در یک بحث فلسفی این طبیعی است که من به لوازم سخن شما توجه کنم و از شما سؤال کنم که مگر مهدویت شخصی را نمی‌پذیرید؟ من مطالب ایشان را یادداشت نمی‌کردم، اما از بس مطالب خود را مکرر می‌گفت تقریباً همه مطالب ایشان در ذهن من است. بعداً هم که یادداشتهای شاگردان ایشان را مطالعه کردم دیدم همه آنها را از ایشان شنیده‌ام. در واقع آنچه را که دیگران از ایشان دارند، همه را من در صحبتهای خودمان از ایشان شنیده بودم.

— نظر شما در مورد مرحوم سیدکاظم عصار چیست؟ آیا دیدارهایی با ایشان داشتید یا نه؟ شخصیت فکری و فلسفی آن بزرگوار را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

— این یکی از مواردی است که من در مورد خودم خیلی احساس تأسف می‌کنم. من مرحوم عصار را چند بار دیده بودم، ولی این توفیق را نداشتم که نزد ایشان درس بخوانم. چون در جوانی نزد علامه طباطبائی و آقای رفیعی فلسفه می‌خواندم و شاگرد این دو بزرگوار بودم، معتقد بودم که اینها بزرگترین فیلسوفان زمان خود هستند. شنیده بودم که آقای عصار شخصیت بزرگی است. ایشان در مدرسه سپهسالار درس می‌دادند و من آن موقع به این مدرسه خیلی خوشبین نبودم. چون آن موقع در آنجا طلابی بودند که از نظر من جالب نبودند. من نسبت به آن مدرسه و طلبه‌های آن حساسیت داشتم. و چون ایشان در آنجا درس می‌دادند به حکم اتحاد ظرف و مظروف، آثار ظرف در مظروف تأثیر کرده بود و فکر می‌کردم شخصیت بزرگی نیست. البته بعد از مرگ ایشان آثار ایشان را خواندم. وقتی کتاب *علم‌الحديث* ایشان را که درباره علم باریتعالی است و کتاب ایشان درباره مسئله *بدا* را مطالعه کردم

دریافتم که عجب گوهر گرانبها و بحر بیکرانی بوده است. و من اگر قبل از فوت ایشان با آثارشان آشنا بودم به سراغشان می‌رفتم و کسب فیض می‌کردم. من با مطالعه آثار ایشان به عظمت مقام علمی، فلسفی، عرفانی ایشان اعتقاد پیدا کردم. ایشان هم در فلسفه و هم در عرفان بسیار قوی بودند. در فقه و اصول هم قوی بودند، هرچند من آثار فقهی و اصولی ایشان را ندیده‌ام. برای خودم همیشه تأسف می‌خورم که چرا توفیق شاگردی ایشان را نداشتم؟

— استاد ما مرحوم دکتر حائری هم که کمتر کسی از معاصران را قبول داشتند، اعتقاد راسخی به مرحوم آقای عصار داشتند و همواره به نیکی از ایشان یاد می‌کردند و مقام فضل ایشان را می‌ستودند.

حالا که نامی از مرحوم آقای حائری برده شد شما چه خاطراتی از آن بزرگوار دارید؟

— من به مرحوم دکتر حائری یزدی خیلی علاقه داشتم. من شاگرد ایشان نبودم ولی ایشان را می‌دیدم، به‌ویژه در ایام بیماری به ملاقاتشان می‌رفتم و ایشان گلایه می‌کردند که چرا کم به سراغ ایشان می‌روم. من همراه با آقای دکتر محقق داماد - همشیره زاده ایشان - گاه و بیگاه به عیادت ایشان می‌رفتیم. با وجود بیماری، علاقه وافر به طرح مسائل فلسفی داشت و بحثهای فلسفی، ایشان را به سر ذوق و شوق می‌آورد و حالش بهتر می‌شد. بحثهایی مطرح می‌شد که قابل استفاده بود. چون ایشان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی را خوب خوانده بود. فقه و اصول را هم خیلی خوب خوانده بود. مجموعه بسیار خوبی از معارف اسلامی بود، البته به عرفان چندان نزدیک نبود؛ مخصوصاً این اواخر که گرایش به فلسفه تحلیلی پیدا کرده بود. در ایام بیماری که بحث می‌شد خیلی با ایشان جرّ و بحث نمی‌کردیم. بیشتر گوش می‌کردیم و استفاده می‌کردیم.

آنچه میان ما و ایشان واقع شد مربوط به دورانی است که در دورهٔ دکتری درس می‌خواندم و کتاب قواعد کلی فلسفی را می‌نوشتم. ایشان در باب مسئله اتحاد عاقل و معقول بر اساس فلسفه تحلیلی ایرادی بر مرحوم آقای رفیعی قزوینی گرفته بودند که من ایراد ایشان را روا نمی‌دانستم. وقتی من قاعده اتحاد عاقل و معقول را می‌نوشتم مطالب آقای رفیعی را نوشتم و در دفاع از ایشان به نقد آقای حائری پرداختم. کتاب منتشر شد و بعداً در مجله مقالات و بررسیها مقاله‌ای از ایشان منتشر شد که در آن به نقد من پرداخته بودند. مقاله مفصلی در آنجا نوشته بودند و اشکال من بر خودشان را وارد ندانسته و گفتند که من به خاطر تعلقات عاطفی خواسته‌ام از استادم آقای رفیعی دفاع کنم. وگرنه از نظر منطقی اشکال ایشان بر من وارد نیست. من هنوز بر سر سخن خود هستم که حق با آقای رفیعی است و پاسخ ایشان برای من قانع‌کننده نمی‌باشد. چون ایشان بسیار مؤدبانه و با محبت مطالب خود را نوشته بودند من دیگر پاسخی به ایشان ندادم. این دو مقاله موجود است و خوانندگان می‌توانند به آنها رجوع کنند و به داوری میان نظر من و نظر ایشان پردازند.

— در دوران طلبگی خود گویا با امام موسی صدر ارتباط داشتید! آیا

خاطراتی از آن بزرگوار دارید؟

— در دوران طلبگی به مدت یک ماه و اندی نزد ایشان درس خواندم. اوایل ورودم در قم بود که ایشان قوانین میرزای قمی در علم اصول را تدریس می‌کرد و من در این درس شرکت کردم. بعداً به درس استاد دیگری رفتم. در آن موقع ایشان رابطهٔ استادی داشت و من با ایشان در ارتباط بودم. البته ایشان به لبنان رفتند و گاه به ایران می‌آمدند. در سفرهایشان به ایران من به سراغشان می‌رفتم و از نزدیک ایشان را می‌دیدم. باجناب ایشان شخصی به نام آقای

خاقانی بود که با من هم دوست بود و من در منزل وی، از اظهار نظرهای آقای صدر در مورد جهان عرب استفاده می‌کردم.

در سال ۱۳۵۶ - یکسال قبل از انقلاب اسلامی - به مدت یک ماه در قاهره بودم. آن موقع یک کنفرانس اسلامی در الازهر تشکیل شده بود که از نقاط مختلف جهان اسلام شخصیت‌هایی را دعوت کرده بودند. رئیس الازهر در آن موقع شیخ عبدالحلیم محمود بود. یک روز من رفتم تا ببینم که در آن کنفرانس چه می‌گذرد؟ در آنجا آقای صدر را دیدم و با ایشان رفتم گوشه‌ای نشستیم و به صحبت با یکدیگر پرداختیم. ایشان از اوضاع و احوال ایران از من سؤالاتی را پرسید؟ کنفرانس شروع شده بود و مرتب شیخ الازهر آقای صدر را با احترام دعوت می‌کرد. در آن موقع ایشان خیلی شکسته شده بود. از ایشان پرسیدم که چرا شما تا این حد شکسته شده‌اید؟ گفت: من در حالی به سر می‌برم که شمشیری آویخته از سقف ممکن است هر لحظه بر من فرود آید و مرا به هلاکت برساند. یک مقداری از اوضاع و احوال اجتماعی عالم بحث شد. به من گفت که می‌خواهد به دیدار انور سادات برود و از من خواست که همراه او بروم و من گفتم که حوصله دیدار وی را ندارم. و این آخرین دیدار ما با ایشان بود. از قاهره به لندن رفتم و بعداً شنیدم که ایشان ناپدید شدند. پس از حادثه ناپدید شدن ایشان متوجه آن مطلب شدم که می‌گفت هر لحظه در خطر هستم.

— چه خاطراتی از استاد محمدرضا حکیمی دارید؟ به ویژه آنکه در جلد سوم ماجرای فکر فلسفی در باب مکتب تفکیک سخن گفته‌اید و با وجود اختلاف مشرب، در برخی موارد به دیدگاه‌های ایشان نزدیک شده‌اید و در برخی موارد نیز بر برخی از اقوال بزرگان مکتب تفکیک

نقد وارد کرده‌اید. البته با انصاف علمی و حرمت‌گذاری به ایشان  
مطالب را خود را مطرح کرده‌اید.

— با آقای حکیمی در اوایل جوانی آشنا شدیم. و از همان موقع با یکدیگر  
دوست بودیم. در دوران طلبگی، در ایام تعطیل حدود سه ماه به مشهد  
می‌رفتم و در آنجا با دوستان خراسانی خود نشست و برخاست داشتم. در آنجا  
آقای حکیمی را که از فضیلتی مشهد بودند می‌دیدم و با هم گفت‌وگو داشتیم.  
البته از نظر مسلکی با هم سازگار نبودیم. با وجود آنکه ایشان فلسفه  
می‌خواندند با برخی از آرای ملاصدرا مخالفت داشتند، هرچند در این موارد  
با یکدیگر هم عقیده نبودیم، اما ارتباط خوبی با هم داشتیم. مدتها بود که ایشان  
را به‌طور مرتب ندیدم و فقط گاهی بر حسب تصادف در منزل برخی دوستان  
ایشان را می‌دیدم. ایشان شخصیت با حسن نیت و سلیم‌النفسی هستند. جلد اول  
کتاب ماجرای فکر فلسفی که منتشر شد یک‌بار ایشان تلفنی تماس گرفتند و  
گفتند که من کتاب را خوانده‌ام و برخی مطالب آن را پسندیده‌ام. ایشان  
احساس کرده بودند که من بنا دارم در مجلدات بعد به بحث از مکتب تفکیک  
پردازم، ایشان یک شب به منزل ما آمدند و گفتند که اگر خواستید به این  
مکتب پردازید با من مشورتی بکنید تا مطالبی را که می‌دانم در اختیار شما  
بگذارم. مدتی طول کشید تا جلد سوم که مکتب تفکیک در آن مطرح شده  
تألیف شد. در این مدت من مریض بودم و نتوانستم با ایشان ملاقات کنم. و در  
ضمن کتاب مکتب تفکیک ایشان نیز در دسترس من بود و من از مطالب آن و  
آثار مشایخ ایشان استفاده کرده بودم. البته من سعی داشتم تا کتاب را به گونه‌ای  
بنویسم که در نهایت انصاف و احترام متقابل باشد. برخی مطالب صاحبان  
مکتب تفکیک را که نقد کرده‌ام، از جاده انصاف دور نشده‌ام و همان‌طور که

شما هم گفتید، مطالب خوب آنها را نیز نقل کرده‌ام. در منزل شما هم که اخیراً با ایشان دیداری داشتیم خودتان شاهد بودید که از کتاب ناراضی نبودند و تصدیق کردند که من رعایت انصاف را کرده‌ام.

— شما جلساتی در زمینه فلسفه تطبیقی با آقای دکتر احمدی، دکتر سروش، دکتر محقق داماد و سایرین داشته‌اید که سالیان دراز ادامه داشته است. در آن جلسات به مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب پرداخته‌اید. چگونه شد که این جلسات تشکیل شد و چند سال ادامه یافت و چرا تاکنون آن بحثها منتشر نشده است؟

— اجازه بدهید در ابتدا، ماجرای آشنایی خود با دکتر سروش را بگویم تا سپس به پاسخ این سؤال پردازم. حدود سالهای ۵۹ و ۶۰ ساکن مشهد بودم و در دانشگاه فردوسی تدریس می‌کردم. یادم هست که یک روز در صف پمپ بنزین منتظر رسیدن نوبت خود بودم. رادیوی ماشین روشن بود و سخنرانی ایشان را پخش می‌کرد. من به دقت سخنرانی ایشان را گوش دادم و برخی مطالب آن را نپسندیدم. برخی از آن صحبتها که نو بود قابل اشکال بود. من تابستانها به تهران می‌آمدم. در یک تابستان سراغ ایشان را گرفتم و به من گفتند که ایشان در دانشگاه تربیت معلم مشغول تدریس هستند. یک روز بعد از ظهر به آنجا رفتم تا ایشان را ببینم. پس از پایان درس ایشان به دفترشان رفتیم و در آنجا به بحث پرداختیم. حدود چهار ساعت بحث کردیم و لوازم مطالب ایشان را بیان کردم. البته نه ایشان قانع شد و نه من. ولی طرح دوستی ما ریخته شد. در آن موقع که من ایرادهایی را بر ایشان مطرح کردم کسی بر ایشان ایراد نگرفت. در آن زمان دکتر احمد احمدی تصمیم گرفت تا یک کتاب در زمینه فلسفه تطبیقی نوشته شود. به ایشان پیشنهاد کردیم تا جمعی دور هم بنشینند و با هم

مباحثه کنند و سپس آن بحثها منتشر شود. ایشان دفتری در خیابان فلسطین داشتند که هر هفته روزهای دوشنبه، در آنجا جلساتی را تشکیل می‌دادند. اشخاصی که دعوت شدند عبارت بودند از: دکتر عبدالکریم سروش، من، دکتر محقق داماد، محمد مجتهد شیبستری، دکتر احمدی، دکتر مجتهدی و دوتن از دانشجویان دوره دکتری مطالب را ضبط می‌کردند. اوایل تشکیل آن جلسات آقای دکتر حداد هم می‌آمدند و پس از مدتی دیگر نیامدند.

در فلسفه غرب آقای دکتر سروش به دفاع برمی‌خاستند و در فلسفه اسلامی من و آقای محقق داماد بیشتر اوقات بحث می‌کردیم. هر کسی حرف خودش را می‌زد. آقای دکتر احمدی هم جلسات را اداره می‌کردند. این جلسات حدود شش، هفت سال ادامه داشت تا اینکه سخنرانی آقای دکتر سروش در دانشگاه اصفهان پیش آمد و حساسیتهایی را برانگیخت و پس از سخنرانی، آقای دکتر احمدی جلسات را تعطیل کردند. و هر چه ما از ایشان خواستیم که جلسات ادامه پیدا کند متأسفانه موافقت نکردند. اکنون آن صحبتها موجود است که اگر منتشر شود، حدود سه-چهار جلد کتاب خواهد شد. ایشان هم قول داده‌اند که آنها را منتشر سازند.

— آقای دکتر شما با کنگره ملاصدرا از چه سالی ارتباط برقرار کردید و

الآن در آنجا چه مسئولیتی را برعهده دارید؟

— مؤسس کنگره ملاصدرا آقای سید محمد خامنه‌ای هستند. ایشان از من دعوت کردند تا عضو شورای عالی آن باشم. شورای عالی، آن را آقایان دکتر داوری، دکتر اعوانی، دکتر احمدی، دکتر محقق داماد، بنده و خود آقای خامنه‌ای تشکیل می‌دهند. با تصمیمات آن شورا کنگره برگزار شد و اکنون هم مشغول تصحیح و نشر آثار ملاصدرا می‌باشند. کار بسیار سنگینی است. من در

آنجا هیچ سمتی ندارم و کاری را هم برعهده نگرفته‌ام. فقط در جلسات شورا شرکت می‌کنم و دربارهٔ فعالیتهایی که باید انجام شود نظر می‌دهم.

— شما سفرهای خارجی هم داشته‌اید که برخی از آنها برای شرکت در

کنگره‌ها بوده است. در مجموع چند سفر داشته‌اید و در چه

کنگره‌هایی سخنرانی کرده‌اید؟ سفرها در چه سالهایی بوده است؟

— هر سالی یکی دو سفر بوده است. در کنگره‌های فلسفی، عرفانی و ادبی

شرکت داشتم. همهٔ آنها را یادم نیست. چند سال پیش در کنگره بین‌المللی

فلسفه که در اندونزی تشکیل شد شرکت جستم. این کنگره هر چهار سال

یک بار در یک کشور برگزار می‌شود. قبل از انقلاب هم که دکتر سید حسین

نصر در ایران به فعالیتهای فلسفی می‌پرداخت این کنگره را در مشهد برگزار

می‌کرد. در این کنگره همهٔ فیلسوفان بزرگ جهان شرکت می‌کنند. آن سال من

و دکتر اعوانی را دعوت کردند. رئیس کنگره شخصی به نام دکتر تقدیر

علی پاشا بود که فلسفه را در آلمان تحصیل کرده بود. آقای پاشا در ابتدا خیلی

به ما توجه نداشت، ولی پس از سخنرانیهای ما از سفیر ما خواست تا مدت

اقامت ما ادامه یابد و در دانشگاههای آنجا سخنرانی کنیم. ما هم در چند

دانشگاه به ایراد سخنرانی پرداختیم. آن کنگره بسیار مهم بود. چیزی که در آن

کنگره برای من بسیار جالب بود این بود که یک شخص امریکایی در زمینهٔ

فلسفهٔ نور سخنرانی کرد. صحبت‌های او خیلی خوب بود ولی مورد توجه

فیلسوفان واقع نشد و چون اوایل انقلاب بود به او گفتند که تو این حرفها را از

بنیادگرایان ایرانی یاد گرفته‌ای و در اینجا آنها را مطرح می‌کنی. وی اعتراف

کرد که آری من آن را از یک فیلسوف ایرانی فرا گرفته‌ام و چون فلسفه نور مهم

است باید بر آن تأکید داشته باشیم. بنده و آقای دکتر اعوانی به کمک او

شتافتیم و از او دفاع کردیم. آنها که ایراد می‌کردند سرانجام مطالب وی را که از فلسفه سهروردی اخذ شده بود پذیرفتند.

امسال هم در بزرگداشت مولانا در ترکیه شرکت کردم. در مذاکرات اسلام و مسیحیت چند سفر به یونان رفتم. در اسپانیا، در کنگره ابن عربی شرکت جستیم. این کنگره را دانشگاه مادرید برگزار کرده بود و من در آنجا پیرامون «مقایسه ابن عربی و مولوی» سخنرانی کردم که مورد توجه واقع شد. در کنگره‌های بسیاری حضور داشته‌ام که الآن عناوین آنها یادم نیست.

— آیا سخنرانی‌های خود را نوشته‌اید یا نه؟ آیا آنها را جمع‌آوری کرده‌اید

یا نه؟

— برخی از آنها را دارم. مثل سخنرانی در دانشگاه مادرید. در کنگره‌های مهم با مجموعه‌ای از یادداشتها شرکت می‌کردم. مقالات بسیاری از آن کنگره‌ها را دارم.

— آیا شما یادداشتهایی دارید یا نه؟ چون برخی از اهل قلم عادت به

یادداشت کردن مطالبی که مطالعه می‌کنند ندارند، اگر دارید آیا بنا به

انتشار آنها دارید یا نه؟

— یادداشتهای متفرقه بسیار دارم. اینها اگر جمع‌آوری شود سه چهار جلد

کتاب خواهد شد. البته اینها باید تنظیم شود. اگر عمری باشد باید آنها را تدوین کنم.

— مجموعه مقالات شما هم که با عنوان «نیایش فیلسوف» چاپ شده

ناقص است؟

— بله ناقص است. مجموعه مقالات دیگری دارم که به اندازه آن کتاب می‌باشد.

— آیا یادداشتهای روزانه دارید؟

— فقط در سفری که به مدت چهارماه به فرانسه و سایر کشورها رفتم همه وقایع روزانه را یادداشت کردم.

— در انجمنهای ادبی هم شما شرکت می‌کردید؟ آیا فقط در انجمنهای ادبی خراسان حضور پیدا می‌کردید؟

— من در جوانی به شعر و شاعری علاقه داشتم. الان هم علاقه دارم ولی آن هنگام شعر هم می‌گفتم، ولی حالا دیگر شعر نمی‌گویم. گاهی در انجمنهای ادبی تهران شرکت می‌جستم، اما در ایام تابستان که به مشهد می‌رفتم در یک انجمن ادبی که سرگرد نگارنده اداره می‌کرد شرکت می‌کردم. وی شخصی شریف و ادیب بود. در منزل ایشان اکثر شعرای مشهد شرکت می‌جستند. مثل مرحومان محمد قهرمان، قدسی، کمال و آقای دکتر شفیع کدکنی و من. سالهای بعد در منزل مرحوم سید محمود فرخ خراسانی انجمن ادبی تشکیل می‌شد و من در آنجا هم گه‌گاه شرکت می‌جستم. با شعرا رابطه بسیار داشتم؛ با آقای عماد خراسانی ارتباط بسیار داشتم، من به منزل ایشان می‌رفتم و ایشان هم به منزل من می‌آمدند، به منزل آقای امیری فیروزکوهی هم بسیار می‌رفتم. — آیا خاطراتی از آقای عماد خراسانی و مرحوم امیری فیروزکوهی دارید؟

— خاطرات شاعرانه از آنها دارم. در ایام طلبگی به منزل آقای عماد می‌رفتم. ایشان گاهی عقاید الحادی اظهار می‌داشت. برخی از شبها اشعاری از خود را می‌خواند. یک شب به یاد دارم که اشعاری درباره حضرت زهرا(ع) خواند و شدیداً گریست. عمادی در یک جا گفته است:

شه آشفته‌گان سر حلقه شوریده حالانم      سیه مست خراسانم عمادالدین بی‌دینم  
اشعاری را در رثای حضرت زهرا(ع) گفت. من به دوستانم گفتم که ایشان اهل دیانت است و احتمالاً شبهاتی دارد که برخی حرفها را می‌زند. ما باید با

ایشان بحث و گفت‌وگو کنیم تا دیدگاه‌های ایشان را عوض کنیم. پس از مدتی بحث و گفت‌وگو ایشان شروع به نماز خواندن کرد. سالهای بسیار است که از ایشان خبر ندارم. منزل ایشان پاتوق شعرای بسیاری بود. در واقع منزل وی انجمن ادبی بود.

— از مرحوم امیری فیروزکوهی چه خاطراتی دارید؟

— در منزل ایشان هم شاعران بزرگ مثل مرحوم رعدی آذرخشی شرکت می‌کردند. ایشان نسبت به حافظ اعتقاد چندانی نداشتند، با اینکه هم شاعر بزرگی بود و هم اهل فضل. به صائب اعتقاد داشت و نظرش این بود که در حافظ اندیشه نیست. من به ایشان می‌گفتم که اندیشه در دیوان حافظ موج می‌زند شما چگونه او را انکار می‌کنید. اندیشه‌های او از کثرت روشنی، پنهان است. ایشان برای ما قابل احترام بود. یک روز من به ایشان گفتم از شما یک خواهش دارم و آن اینکه نزد من از حافظ انتقاد نکنید چون انتقادهای شما موجب سلب ارادت من به شما می‌شود. از آن به بعد دیگر سخن تندی نسبت به حافظ روانداشت. البته عقیده ایشان نسبت به حافظ عوض نشد. درحالی که من به حافظ اعتقاد داشته‌ام و اکنون هم دارم و در آینده هم خواهم داشت. و اعتقادم بر این است که در تاریخ ادبی ایران یا شاعری مثل حافظ نیامده و یا کم آمده است.

— وضع زندگی و نظم و انضباط شما چگونه است؟ چند ساعت مطالعه

می‌کنید و چند ساعت در شبانه‌روز می‌نویسید؟ چگونه می‌نویسید؟ آیا

نوشتن شما نظم و نسقی خاص دارید یا هر وقت حالی پیدا کنید

می‌نویسید؟

— می‌ترسم که پاسخ این سؤال برای جوانان بدآموزی داشته باشد، چون

من از جوانی نظم و انضباط نداشته‌ام. من بیشتر به مقتضای حال خودم کار می‌کنم. نمی‌توانم با برنامه‌ریزی کار کنم. من نظم ندارم. هر کتابی را که دوست دارم می‌خوانم و هر چه را که بخواهم می‌نویسم و برای نوشتن هم از وقت مشخصی استفاده نمی‌کنم. من گرفتار تدریس روزانه هستم. همیشه در حال تدریس بوده‌ام. و شبها هم عموماً خسته هستم، و فقط موقعی که حال دارم یا کتاب می‌خوانم و یا می‌نویسم. هر چیزی را هم که سلیقه‌ام ایجاب کند می‌نویسم. گاهی یک ماه چیزی نمی‌نویسم و گاهی هر شب می‌نویسم. البته درس دادنم منظم است. و برای درس دادن چندان نیازی به مطالعه ندارم. چون سالیان دراز است که تدریس می‌کنم. نوشته‌هایم نیز محصول اوقات فراغت من می‌باشد.

— با توجه به اینکه تخصص اصلی شما فلسفه اسلامی است، تا چه اندازه

به مطالعه فلسفه غرب می‌پردازید؟ در آثار شما گاه میان متفکران

اسلامی و متفکران غربی مقایسه‌هایی به عمل آمده است.

— هیچ وقت از فلسفه غرب غافل نبوده‌ام. از آغاز جوانی به مطالعه در این

زمینه پرداخته‌ام. آن موقع با زبان انگلیسی آشنایی چندانی نداشتم، ولی الآن

از متون استفاده می‌کنم. من به برخی از فیلسوفان مثل هگل علاقه بیشتری

دارم. به اسپینوزا هم علاقه دارم. با جریانهای معاصر فلسفه غرب هم آشنایی

دارم و هیچ‌گاه از مسائل جدید غافل نیستم. نمی‌گویم که تخصص دارم، اما به

خاطر علاقه به فلسفه غرب همواره به مطالعه آن می‌پردازم.

— چه چیزی در فلسفه هگل شما را جذب کرده است؟

— در فلسفه هگل، مسئله تحول و دیالکتیک برای من جاذبه دارد. در آنجا

ثبات نیست. تحرک و تحول در فکر هگل برای من اهمیت دارد.

— غیر از کتابهای فلسفی چه آثاری را مطالعه می‌کنید؟

— شعر و کتابهای ادبی را می‌خوانم. متأسفانه آنچه نمی‌خوانم رمان است و نقص کارم می‌باشد. کتابهای تاریخی و اجتماعی را هم مطالعه می‌کنم.

— آیا فقه و اصول هم می‌خوانید یا نه؟

— نه! نمی‌خوانم، مگر اینکه به آن احتیاج پیدا کنم. فقط یادم هست که چند سال پیشتر یک‌بار در دانشگاه امام صادق (ع) یک ترم اصول را تدریس کردم که خیلی مورد توجه واقع شد. نسبت به مطالعه اصول، حضور ذهن دارم، چون در قم خیلی خوب علم اصول را خواندم.

— در مسیری که رفته‌اید چه حادثه و رویدادی در زندگی شما و در

انتخاب راه شما تأثیر اساسی داشته است.

— آنچه بیشتر در ذهن من اثر گذاشت فلسفه بود. در ابتدا به ادبیات بخصوص علم معانی و بیان علاقه وافر داشتم. مدتی به این علم پرداختم، ولی بعداً که وارد فقه و اصول شدم به مطالعه آنها پرداختم و علم اصول برای من خیلی جاذبه داشت. حرفهای مرحوم نائینی و سایر بزرگان برای من خیلی مهم بود. وقتی وارد جهان فلسفه شدم، جاذبه فلسفه مرا به خود جذب کرد و آن را عمیق‌تر یافتم و تأثیر آن در من بیشتر بود. فلسفه را عمیق‌تر از سایر علوم یافتم و کم‌کم جاذبه رشته‌های دیگر برای من کمرنگ‌تر شد.

البته فلسفه ما به عرفان نزدیک است. و عرفان هم برای من جاذبه بسیار دارد. الآن فلسفه و عرفان اسلامی برای من اهمیت بسیار دارد.

— شما عضو هیئت علمی و از نیروهای فکری مؤثر دایرةالمعارف بزرگ

اسلامی هم هستید. مقداری از زمان شما در آنجا صرف می‌شود و حتی

مقالاتی را هم برای این اثر نگاشته‌اید که برخی از آنها چاپ شده

است. شما از چه سالی همکاری خود را با این مرکز علمی و فرهنگی

آغاز کرده‌اید؟

— یکی دو سال پس از تأسیس دائرةالمعارف، همکاری خود را با آن آغاز کردم. در ابتدا همکاری من اندک بود، ولی پس از چند سال ریاست گروه فلسفه آن بر عهده من گذاشته شد. من هفته‌ای یک بار به آنجا می‌روم. مسئولیت من در آنجا بسیار است؛ هم خودم مقاله می‌نویسم و هم مقالات فلسفی دیگران را باید مورد بررسی قرار بدهم. ما از سایر دوستان برای تألیف مقالات استفاده می‌کنیم، ولی تا خودم آنها را ملاحظه نکنم چاپ نخواهد شد.

— برای آینده خودتان از نظر کارهای قلمی برنامه‌ریزی هم دارید یا نه؟

— امید بسیار است، اما اگر اجل مهلت دهد به آنها خواهم پرداخت. الآن مشغول مقایسه عرفان اسلامی و فلسفه اسلامی هستم. یعنی به آرای فیلسوفانی که عارف و عارفانی که فیلسوف بودند می‌پردازم. بحث من این است که چگونه می‌توان هم عارف و هم فیلسوف بود؟ آیا میان فلسفه و عرفان هم مشترکاتی هست؟ آیا آدمی باید از یک جهت فیلسوف باشد و از جهتی دیگر عارف یا مسئله غیر از این است، یعنی از همان جهت که فیلسوف است، از همان جهت هم می‌تواند عارف باشد. نام کتاب را هنوز انتخاب نکرده‌ام. البته عنوان دفتر عقل و آیت عشق به ذهنم خطور کرده است. چون حافظ در یک جا بدون آنکه نامی از ابن سینا ببرد می‌گوید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی      ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست  
حافظ می‌گوید که از دفتر عقل، نمی‌توان آیه عشق را آموخت. حالا بحث من این است که آیا می‌توان چنین کاری را کرد یا نه؟ فقط در حال نوشتن این موضوع هستم و نمی‌دانم که چند مجلد خواهد شد. من معتقدم که آرای فلسفی برخی از عارفان ما هنوز آشکار نشده است.

— آیا بنا دارید که در باب نسبت دین و عرفان هم مباحثی را مطرح کنید؟  
 — بحث دین و عرفان را مطرح خواهم کرد. البته ما در این زمینه مشکلی نداریم. چون اساس ادیان، عرفان است. دینی که عرفان نداشته باشد دین نیست. دین و عرفان به هم نزدیکند.

— آیا دو چیز هستند یا یک چیز؟

— وجه باطنی و عمیق دین همان عرفان است. مشکل میان فلسفه و عرفان است، نه دین و عرفان. خود انبیا اولین عارفان بودند. اگر آنها نبودند عرفان پا نمی‌گرفت؟

— برخی معتقدند که دین یک چیز است و عرفان چیز دیگری است. و برخی مطالب عرفا در باب ولایت و خاتمیت مطابق با دین نیست. در عرفان این مسائل یک‌گونه مطرح می‌شود و در دین به گونه دیگری. در عرفان تکلیف گاه از عارف ساقط می‌شود، اما در دین همواره تکلیف پابرجاست. به نظر این افراد هرچند در دین عرفان وجود دارد، ولی نباید دین و عرفان را عین هم دانست.

— این نزاع میان اهل ظاهر و اهل باطن همیشه بوده است. این نزاع جدی نیست، چون نزاع میان ظاهر و باطن است. یعنی کسانی که با نگاه قشری به دین نگاه می‌کنند، عرفان را نمی‌پسندند و آن را قلمرو دیگری می‌دانند، اما اگر اینها از جمود خود خارج شوند و در ضمن حفظ ظاهر می‌توانند به باطن بروند و عرفان را بپذیرند. عرفا به اهل ظاهر نمی‌گویند که شما خلاف می‌گویید، فقط می‌گویند که شما منجمد شده‌اید، اما اهل ظاهر به عرفا می‌گویند که به راه خلاف رفته‌اید و منحرف شده‌اید. اهل ظاهر به باطن نرسیده‌اند. میان ظاهر و باطن اختلاف نیست. اختلاف همیشه میان دو چیزی است که در عرض هم

هستند. ولی چون عرفان باطنی و شریعت ظاهری است، میان آن دو تعارض نیست.

در اینجا می‌توان مثال روح و بدن را مطرح کرد. ممکن است میان این دو دست تعارض باشد. چون یکی سمت چپ است و دیگری سمت راست. چپ و راست دو طرف متقابل هستند، اما میان بدن که امر محسوس و ظاهری است و روح که امر غیر محسوس و باطنی است، هیچ‌گاه تعارض وجود ندارد. ضمن اینکه دو تا هستند، ولی در یک جهت حرکت می‌کنند. شریعت و طریقت هم چنین است. شریعت در حکم جسم عرفان است و عرفان در حکم روح شریعت است. آنها که تعارض می‌بینند مطلب را درست درک نکرده‌اند. اختلاف در مرتبه ادراک است. عرفای اصیل اسلامی هیچ مطلبی بدون استناد به قرآن و روایت مطرح نکرده‌اند!

— شما فرمودید که میان دین و فلسفه مشکل وجود دارد؛ با توجه به اینکه از زمان کندی تا کنون این بحث همواره مطرح بوده و بسیاری سعی کرده‌اند این نزاع را حل کنند، آیا به نظر شما چنین نزاعی در حاق واقع وجود دارد یا نه؟ آیا در اثر جدید خود به آن پرداخته‌اید یا نه؟

— من در کتاب *ماجرای فکر فلسفی* به این موضوع پرداخته‌ام. در این اثر نیز از آن بحث خواهم کرد. دین و فلسفه دو چیز هستند. در اینجا می‌توان به دوگانگی اعتراف کرد. دین، فلسفه نیست و فلسفه هم دین نیست. در فلسفه استقلال فکری وجود دارد و فیلسوف خود را از دیانت آزاد می‌داند و به دنبال این هست که بداند تحقیق فلسفی، او را به کجا می‌رساند، اما دین یک نوع تعبد و تسلیم در برابر پروردگار است. اینها دو تا هستند، اما گاهی می‌توانند هماهنگ باشند، البته نه برای همیشه، در بعضی موارد می‌توان میان این دو

آشتی برقرار کرد. این دو به یکدیگر نیازمند هستند. به این معنی که هرچند دین به فلسفه نیاز ندارد و فلسفه هم به یک معنا به دین نیازی ندارد و در احکام، ما اهل تعبد هستیم، اما در پذیرش دین باید عقلانی برخورد کنیم نه تعبدی. از همین جاست که نیازمند به فلسفه هستیم. هرچند وقتی وحی را بپذیریم، دین را پذیرفته‌ایم و تا آخر با تعبد پیش خواهیم رفت. اما وحی را چگونه بپذیریم؟ آیا تعبدی بپذیریم یا استدلالی؟ اصل وحی را باید بر اساس عقل پذیرفت. و نمی‌توان آن را تعبدی پذیرفت. پذیرش خود خداوند هم استدلال می‌خواهد و از همین جاست که به فلسفه نیاز داریم. چون تحقیق عقلی یعنی همان تفلسف.

— اگر فلسفه را بپذیریم عقلانیت دین را نفی کرده‌ایم و در این صورت

ضربه شدیدی بر دین وارد خواهد شد و عقلانیت آن هم درون‌دینی نیست، بلکه برون‌دینی است.

— تعقل دینی همان تفلسف است. بدون فلسفه نمی‌توان وارد عمق

دین شد.

— کسانی که بحث از نسبت دین و عرفان کرده‌اند گاه گفته‌اند که میان این

دو نسبت تباین وجود دارد و گاه نسبت تساوی را مطرح کرده‌اند، آیا

شما معتقدید که میان دین اسلام و عرفان اسلامی نسبت تساوی وجود

دارد یا رابطه این دو را خارج از نسب اربعه می‌دانید.

— آری باید این نسبت را خارج از نسب اربعه دانست. میان عرفان اسلامی

با دین اسلامی نسبت ظاهر و باطن است. اگر بخواهیم میان ظاهر و باطن یک

شیء نسبت برقرار سازیم، نسبت دو مرتبه از یک حقیقت است که به یک معنا

تساوی است و به یک معنا تشکیک است. نسبت تشکیکی داخل در نسب اربعه

نیست. ظاهر شیء همان باطن شیء در یک مرتبه است و باطن شیء همان ظاهر شیء در مرتبه‌ای دیگر است. دو مرتبه از یک شیء است. مثل نور ضعیف و قوی که نسبت میان آنها نه تباین است و نه عموم و خصوص من وجه و نه عموم و خصوص مطلق، بلکه یک نوع تساوی است که درجات دارد. من نسبت عرفان و دیانت را نسبت رتبی می‌دانم. اگر دین، عرفان نداشته باشد جایگاه درستی ندارد. باطن لفظی نیست، بلکه باید به آن رسید. برخی از اهل ظاهر می‌گویند ما باطن را می‌پذیریم، ولی هیچ چیز از باطن نمی‌دانند و نمی‌خواهند که به آن برسند و فقط یک مفهومی از آن را قبول دارند. اگر کسی وارد عالم باطن شود وارد عالم عرفان شده است. میان عرفان و دیانت هیچ‌گونه اختلافی نیست و اختلافاتی را که برخی مطرح می‌کنند نتیجه کژفهمی است.

– شما مدتی پیش یک جراحی قلب را پشت سر گذاشتید. وقتی در بیمارستان بستری بودید و بنا بود که فردای آن شب، قلب شما را عمل کنند و احتمال خطر هم می‌رفت، در آن لحظات به چه چیزی فکر می‌کردید؟

– سؤال جالبی است. می‌دانید که من اعصاب درست و حسابی ندارم و همیشه یک نوع اضطرابی دارم. آدم آرامی نیستم و با کوچکترین مسئله‌ای ناراحت می‌شوم. آن شب که در بیمارستان بستری بودم تصور می‌کردم که بر اثر اضطراب بی‌خوابی خواهم داشت. اما آن شب خیلی آرام خوابیدم. آرامش عجیبی آن شب داشتم و مطمئن هستم که این عنایت الهی بوده است. من که هر شب چند بار در طول شب بیدار می‌شوم، آن شب آن قدر راحت خوابیدم که صبح مرا بیدار کردند. حالا می‌فهمم که قبض و بسط به دست خداوند است. و اگر عنایت خدا نبود من از چنین آرامشی هرگز برخوردار نبودم. واقعاً این

آرامش به دست خودم نبود و آن را از مواهب الهی می‌دانم. خداست که مقلب  
القلوب است.

**بخش سوم :**  
**بررسی آثار**





## نگاهی به آثار

— مقداری هم به آثار کتبی‌تان پردازیم. اولین اثری که از شما منتشر شد کدامیک از تألیفاتان بود. و اساساً از چه هنگام به‌طور جدی نوشتن را آغاز کردید؟

— قبل از آنکه به‌طور کامل به تهران منتقل شوم. تصمیم داشتم که بر کتاب تحفة الحکیم مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) شرح بنویسم. این کتاب یک منظومه حکمی است که بعد از منظومه حاج ملاهادی سروده شده و از نظر شعری بر منظومه حاجی برتری دارد. مقدمات این شرح را نیز فراهم آورده بودم. بعد که با مرحوم میرزا محمدعلی حکیم مشورت کردم، ایشان رأی مرا زد و به من گفت: این کار را می‌توانی بکنی و شرح منظومه هم بنویسی، ولی شما به جای این کارها می‌توانی کارهای بهتری بکنی. مثلاً ما بزرگانی داریم که کلماتشان نور است و آن نور به شما نورانیت می‌دهد. شما بهتر است که بروید و آثار عارف بزرگ نجم‌الدین کبری را که الآن در دست نیست احیا کنید. حرف این مرد در من اثر کرد و من از این کار منصرف شدم. آن موقع به خاطر زندگی طلبگی‌ای که داشتم، هرچه به دنبال آثار نجم‌الدین

کبری گشتم، به آنها دسترسی پیدا نکردم. این امر موجب شد که من از این کار هم باز بمانم. خوشبختانه برخی از آثار این عارف بزرگ در حال حاضر چاپ شده و در دسترس است.

من دیر شروع به نوشتن کردم. وقتی می‌خواستم رساله دکترایم را بنویسم، به این فکر افتادم که یک تعداد از قواعد فلسفی را که در جای جای کتابهای فلسفی نقل شده و به آنها استناد می‌شود، جمع آوری و آنها را تحلیل و بررسی کنم و جایگاه این قواعد را در تفکر فلسفی و در میان فلسفه اسلامی نشان بدهم. استاد راهنمای من در این رساله آقای جواد مصلح بودند. جلد اول این کتاب سه جلدی به عنوان رساله دکتری من پذیرفته شد. بعد از آن هم مجلدات دوم و سوم را به آن اضافه کردم. و الآن در سه مجلد چاپ و منتشر شده است.

— چرا این قواعد به ترتیب حروف الفبا نیستند؟

— البته نظامش همان نظام حروف الفبایی است. مثلاً از قاعده‌ای با حرف الف شروع می‌کنیم تا به یاء می‌رسیم. چون من ترتیب تاریخی قواعد را دشوار یافتم. قواعد را به ترتیب حروف تهجی و الفبا درآوردم. گاهی این امر محسوس نیست. اگر کل کتاب در یک مجلد منتشر شود این ترتیب بیشتر محسوس است.

— مثل اینکه تکمله‌ای هم بر این کار خواهید داشت؟

— این قواعدی را که من در اینجا استخراج کردم، صدوپنجاه قاعده می‌باشد. در آن زمان به حدود دویست تا سیصد قاعده هم رسیده بودم، منتها الأهم فالأهم کردم و مهمترین قواعد را انتخاب کردم. و قرار بود این قواعد را ادامه دهم که یک دوستی به من گفت: «فکر نمی‌کنی که این قواعد کم‌کم دارد آبکی می‌شود». حرف این دوست به دلیل حساسیت من، اثر منفی در من

گذاشت و به همان صدوپنجاه قاعده بسنده کردم و کار را ادامه ندادم.

— خود شما هم در مورد قواعد همین اعتقاد را داشتید؟

— نه! بعد که فکر کردم به این نتیجه رسیدم که حرفش درست نبود. شاید

اگر ایشان این نکته را نگفته بود من الآن به جای صدوپنجاه قاعده، سیصد قاعده را نوشته بودم.

— اثر بعدیتان چه بود؟

— بعد از قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی کتاب شعاع اندیشه و

شهود در فلسفه سهروردی را نوشتم. همان طور که می‌دانید سهروردی

از بنیانگذاران حکمت اشراق در جهان اسلام می‌باشد. سهروردی، هم در

زمان حیاتش مظلوم واقع شده و هم پس از شهادتش. و به آثارش خیلی کم

توجه شده است. در طول ۸۰۰ یا ۹۰۰ سالی که از زمان شهادت او می‌گذرد

تنها افراد اندکی به اندیشه‌های او پرداخته‌اند. آثار مهمی که تاکنون در باب

سهروردی نگاشته شده است، یکی شرح قطب‌الدین شیرازی بر

حکمة الاشراق است، که آن شرح به سبک مشائی است. مرحوم نظام‌الدین

هروی هم رساله کوچکی پیرامون حکمت اشراق نوشته است. صدرالمآلهین

هم بر حکمة الاشراق تعلیقه نوشته است که هنوز هم بهترین اثر پیرامون فلسفه

اشراق است. من دیدم که فلسفه اشراق خیلی مهجور افتاده است؛ نه در

حوزه‌ها تدریس می‌شود و نه کسی درباره این فیلسوف عظیم چیزی نوشته

است. بر آن شدم با بضاعت مزجاتی که داشتم و دارم، چیزی در این باب

بنویسم. برای این اثر تمام آثار سهروردی را مطالعه کردم و خلاصه

اندیشه‌های او را با یک نظم خاصی در این کتاب آورده‌ام.

— بنابراین تکمیل این اثر ندارید؟

— من کارهای دیگری دارم که فرصت برای این کار نیست. این اثر شروعی بود که حالا امیدوارم، با رواجی که فلسفه در کشور ما یافته است، دیگران بیایند و کار بهتری بکنند.

— به ویژه که شما سعی کرده‌اید به سیر تاریخی بحثهای مطرح شده توسط سهروردی نیز اشاره کنید.

— در آن کتاب ضمن اینکه اندیشه‌های مهم و کلیدی سهروردی آمده، یک مقایسهٔ اجمالی هم با حکمت مشاء شده است. در واقع یک نوع حکمت تطبیقی میان اشراق و مشاء در کتاب وجود دارد. البته نه اینکه سرتاسر کتاب تطبیقی باشد، بلکه تاحدی که بضاعت اندکم اجازه می‌داد یک مقایسه‌ای میان این دو مکتب فکری انجام داده‌ام و گاهی هم به سیر تاریخی بحث پرداخته‌ام. — چه موضوعاتی را در حکمت اشراق زنده و جذاب می‌بینید و خودتان

به کدام مایه‌های فلسفی سهروردی علاقه‌مند شدید؟

— خود شیخ اشراق می‌گوید که من حکمت اشراق را از جایی شروع کرده‌ام که ابن سینا به آنجا فلسفه را ختم کرد. بنده فکر می‌کنم که مؤسس حکمت اشراق خود ابن سینا بوده است، برخلاف اینکه رئیس حکمت مشاء شناخته می‌شود. ریشه‌ها و رگه‌های اندیشهٔ اشراقی در ابن سیناست. ابن سینا در مقدمهٔ کتاب *حکمة المشرقین* گفته است که ما این فلسفه‌ای را که در شفاء، نجات، اشارات و امثال آنها نوشته‌ایم، حکمت عامه است و برای عوام مردم نوشته‌ایم. ولی ما به حکمت دیگری دست یافتیم که آن برای خواص است و برای همه نیست. البته این کتاب نوشته شده یا نشده در دسترس نیست، ولی در همان مقدمهٔ باقی مانده از *حکمة المشرقین* موضع خود را بیان کرده است. و گاهی اشاراتی هم در همان نمط نهم اشارات به این حکمت می‌کند. شیخ

اشراق به خوبی آگاه بوده که شیخ می‌خواسته این کار را بکند. عناصر اساسی حکمت اشراق بیشتر فلسفه نور است. یعنی مسئله تشکیک است. اصلاً مسئله تشکیک، مسئله کمی نیست. و برای حل بسیاری از معضلات فلسفه کارآمد است. فلسفه نور، اصالت نور و مراتب تشکیکی نور یکی از کلیدی‌ترین اندیشه‌های سهروردی است.

— شما به نکته خوبی در باب تشکیک اشاره داشتید. می‌توانیم از همین

بحث استفاده کنیم و بگوئیم فیلسوفی که قائل به تشکیک است

نمی‌تواند اصالت ماهیتی باشد؟

— بله، نمی‌تواند اصالت ماهیتی باشد.

— و اصالت وجودی است.

— شما سؤال خوبی را مطرح کردید. البته ضمن اینکه قائل به تشکیک

است، اصالت وجودی هم نیست.

البته اصالت ماهیتی هم که به شیخ اشراق نسبت می‌دهند، براساس ماهیتی

نیست که بعضی از متکلمان ما یا بعضی فیلسوفان ما به آن قائلند. اصالت در

فلسفه شیخ اشراق یک معنای بخصوصی را دارد. به نظر من ایشان قائل به

اصالت نور است. متنها همچون اصالت وجودی‌ها نمی‌خواستند به این معنی

توجه بکنند، فکر کردند که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است. البته شیخ

اشراق با صراحت تمام می‌گوید وجود یک امر اعتباری است. اصالت

وجودی‌ها فکر می‌کردند، کسی که وجود را اعتباری بداند، قائل به اصالت

ماهیت است ولی به این نکته توجه نکرده‌اند که اگر ایشان وجود را یک امر

اعتباری و ذهنی می‌داند به جای آن به نور و اصالت آن قائل است. این یک

بحث بسیار مهمی است که من فکر می‌کنم فرصت بسیاری می‌خواهد تا من

وارد این بحث بشوم.

— دعوا بر سر معنای خود این واژه‌هاست. یعنی باید بدانیم که اعتباری را

چه می‌بینند؟ اصالت را چه می‌بینند؟ ماهیت و وجود را چه می‌بینند؟ و

رابطه وجود با نور چیست؟

کتاب بعدی شما «وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی» است. چه

شد که یک باره به این موضوع پرداختید؟ این بحث، یک بحث جزئی

است و مدتها هم در فلسفه ما غریب واقع شده ولی آثار و نتایج بسیار

مهمی دارد.

— مدتهای زیادی مسئله وجود رابط و معنای آن برای من مسئله بود. یعنی

مسئله شبانه‌روزی من بود که وجود رابط چیست؟ ما چه تصویری می‌توانیم از

وجود رابط داشته باشیم. در اینجا باید عرض کنم که ما وجود رابط راحتی

نمی‌توانیم تصور کنیم. یعنی اگر استقلال تصویری به وجود رابط بدهیم، آن را

از رابط بودن خارج خواهیم کرد. این مسئله برای من خیلی سنگین بود و ذهن

مرا به خود مشغول کرده بود که بالاخره وجود رابط به چه معنی است؟ در

مقابل، وجود مستقل چیست؟ و اصلاً این تقسیم وجود به رابط و مستقل

چیست؟ در این باب گاهی با دوستان مشورت می‌کردم و قانع نمی‌شدم، تا

اینکه بالاخره، بنا شد در این باب بر مبنای همان چیزهایی که خود فکر کرده

بودم، چیزی بنویسم. و البته با صمیمیت عرض کنم که هنوز هم ادعا نکرده‌ام

که در این کتاب این مسئله را حل کرده‌ام. ولیکن چون مسئله من بود،

می‌خواستم تا خودم را راحت کنم. آدم وقتی که چیزی می‌نویسد، کمی در این

باب راحت می‌شود. مسئله وجود رابط هنوز هم برای من مسئله است و در

نظرم حل نشده است.

— در این کتاب به مکتب اصالت وجودی جدید هم پرداخته‌اید و مباحثی در این زمینه دارید. در این باب هم توضیح مختصری بفرمایید.

— چنانچه به خوبی مطلع هستید. اصالت وجود یا فلسفه‌های اگزیستانس — که امروز در غرب خیلی مطرح است و موجش به اینجا هم رسیده است — با آنچه که در فلسفه ملاصدرا به عنوان اصالت وجود مطرح است، تفاوتی دارد. اما در عین حال میان اینها یک قرابتی هم وجود دارد و در جاهایی هم به یکدیگر خیلی نزدیک می‌شوند. خود من وقتی در باب وجود رابط صحبت می‌کردم و چون مسئله وجود در آنجا مطرح بود طبیعتاً در آن کتاب می‌خواستم ببینم که طرفداران اصالت وجودی جدید یا اگزیستانسیالیست‌ها چه می‌گویند؟ این امر سبب گردید که گاهی به مقایسه آرای آنان با حکمای اسلامی پردازم.

— اثر بعدی شما در باب غزالی است و در آن معرفت‌شناسی غزالی را مطرح کرده‌اید. اصولاً در تاریخ تفکر ما، غزالی را به عنوان یک چهره مخالف با فلسفه می‌شناسند. و اساساً از نظر بسیاری از فلاسفه آرای غزالی در زمینه معرفت‌شناسی چندان جالب توجه نیست. در میان کارهای کمی که در باب غزالی شده است می‌بینم که بیشتر به موضع ضد فلسفی و کلامی او پرداخته‌اند. شما به یک باره به سراغ موضوعی رفته‌اید که شاید برای بسیاری از اذهان بعید باشد. چطور شد که به بحث از منطق و معرفت‌شناسی غزالی پرداخته‌اید.

— غزالی در منطق خیلی سرآمد است و سه یا چهار کتاب در این زمینه نوشته است. و حتی اصطلاحاتی را در منطق آورده که مبدعش خودش بوده است. مثلاً غزالی برای قضایای متصله، از اصطلاح تلازم استفاده می‌کند و

برای قضایای منفصله از تعاند. حاجی سبزواری هم که این اصطلاح را در منظومه به کار می‌برد از غزالی گرفته است. و گاهی به آیات قرآن موازین منطقی و صورت قیاسی می‌دهد. برای من این سؤال پیش آمد که آدمی که اشعری است و رد فلسفه می‌نویسد، چطور می‌شود که منطق را این قدر قبول داشته باشد. منطق یک میزان عقلی است. اگر ضد عقل است پس چرا منطقی است؟ و اگر منطقی و عقلانی است، چرا ضد فلسفه است؟ این سؤال برای من مطرح شد و در پی پاسخ آن برآمدم. کتابهای منطقی غزالی را خواندم که انصافاً کتابهای معتبر و سنگینی است. و شاید این کتابها از بهترین کتابهای منطقی است. سرانجام به این نتیجه رسیدم که این اندیشمند اشعری که در واقع از متفکران و بزرگان دانشگاه نظامیه بود، در مقابل شیعه و متفکران پرنفوذ اسماعیلیه این وظیفه را داشت که با آنها مباحثه کند. او وقتی که با متفکران اسماعیلی مانند محی‌الدین کرمانی، حمیدالدین کرمانی، ابوحاتم رازی و ناصر خسرو قبادیانی مواجه شد، متوجه گردید که چیزی در دست ندارد. اولاً آنها بر روی مسئله امامت تکیه می‌کردند که غزالی به دلیل اشعری بودن با امامت مخالف بود. ثانیاً آنها مباحث عقلی را مطرح می‌کردند، که غزالی مخالف سرسخت فلسفه بود. جز یک سلسله احادیثی که از طریق صحابه رسیده بود غزالی چیزی در دست نداشت. پس ناچار شد تا به منطق پناه ببرد. و انصافاً هم منطق را خوب درک کرده و توانایی فوق‌العاده‌ای در منطق از خود نشان داده است. غزالی هرگز نپذیرفت که ارسطو مدون و مؤسس منطق است، بلکه همواره ادعا داشت که منطق وحی آسمانی است و اصلاً از طریق انبیا آمده است. پس منطق می‌توانست به عنوان یک حربه سیاسی مورد استفاده او قرارگیرد. برای درک اینکه منطق و معرفت در نظر او چه جایگاهی دارد و

جایگاه معرفتی او در مقابل دیگر متفکران چیست به نگارش کتاب «منطق و معرفت در نظر غزالی» پرداختم.

— به دلیل کمی فرصت در جای دیگری به بحث از کتابهای «معاد جسمانی در نظر آقا علی مدرس زنوزی» و «اسماء و صفات حق تبارک و تعالی» می پردازیم.

آخرین اثر منتشر شده از شما کتاب «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» است. با توجه به اینکه شما سالهاست تاریخ فلسفه اسلامی تدریس می کنید. چرا به نگارش یک دوره تاریخ فلسفه اسلامی پرداختید؟ و به سراغ منتقدان فلسفه در عالم اسلامی رفتید و از یک زاویه خاص به روایت این ماجرا پرداختید. جهت پرداختن به این موضوع چه بوده است و اساساً مرادتان از ماجراهای فکر فلسفی چیست؟

این سؤال از این جهت مطرح می شود که کسی که اهل فلسفه است، چگونه برایش این وجه مطرح می شود که منتقدان چه گفته اند. شهید مطهری در یک جایی می گویند: این مخالفتها هم برای فلسفه مبارک بود و هم برای کلام میمون و این داد و ستد برای هر دوی اینها مفید فایده بوده است. شما در این باب چه نظری دارید؟

— خوشبختانه چند کتاب تاریخ فلسفه نوشته و ترجمه شده است. و هم اکنون در دست است. در تاریخ فلسفه به زندگی و اندیشه های فیلسوفان می پردازند. از آن طرف در تاریخ فلسفه ادعا داریم که فلسفه اسلامی داریم. هر چند که عده ای از غربیها معتقدند که فلسفه اسلامی ترجمه ای ناقص از فلسفه یونان است. البته برخی از مسلمانان نیز بر این اعتقادند که اسلام فلسفه

نمی‌خواهد. اسلام، قرآن و تفسیر است و ما نیازمند فلسفه نیستیم. من می‌خواستم بگویم که فلسفه‌ای که نامش فلسفه اسلامی است، یونانی نیست. و صرفاً ترجمه‌ای از فلسفه یونان نبوده است. البته فیلسوفان اولیه ما با فلسفه یونان آشنا بوده‌اند، ولی در آن حد بسنده نکرده‌اند. فلسفه اسلامی در اثر مخالفت‌های منتقدان اعم از متشرعان، فقها و متکلمان - که فلسفه یونان را و به‌طور کلی فلسفه یونانی را نقادی کرده‌اند - به‌وجود آمد. فیلسوفان ما مقاومت کردند و خواستند تا اصالت فکرشان را نشان بدهند و اصالت فلسفه اسلامی در اینجا ظاهر می‌شود. اگر ما این منتقدان و مخالفان فلسفه را در جهان اسلام شناسایی نکنیم، نمی‌توانیم از اصالت فلسفه اسلامی صحبت بکنیم. و باید بپذیریم که فلسفه اسلامی جز ترجمه چیز دیگری نبوده است. ما می‌خواهیم بگویم که فلسفه اسلامی صرف ترجمه نبوده است. ایرادهایی در جهان اسلام از جانب متفکرانی نظیر غزالی، شهرستانی، امام فخر رازی، ابن تیمیه و برخی دیگر به فلسفه وارد شده است. برخی از این اشکالات واقعاً بی‌نظیر است. مثلاً اشکالاتی را که امام فخر رازی به فلسفه وارد کرده اصلاً به ذهن کمتر متفکری می‌رسد. چون امام فخر در القای شبهه بی‌نظیر است. یا ایرادات شهرستانی بسیار جدی است. متفکران ما در مقابل این انتقادات موضع گرفتند و اصالت فلسفه اسلامی هم در اینجاست. من در این کتاب نشان دادم که منتقدان چه می‌گفتند و اشکالاتشان چه بود و حتی در جاهایی هم حق را به آنها دادم. برای انسانی که مسلمان است و با قرآن سر و کار دارد، سخت است که با حکمت یونان کنار آید. چون او از قرآن و حدیث سخن می‌گوید. به قول یکی از متکلمان مسیحی مخالف فلسفه؛ اورشلیم را با آتن چه کار؟ اورشلیم محل انبیاست. حالا باید گفت که مکه را با آتن چه کار؟ این بود که بر آن شدم تا

نشان بدهم که نقادیهایی که به فلسفه در جهان اسلام وارد شد، بی‌نظیر بود. فیلسوفان مسلمان در مقام پاسخ و تفکر واقعاً دریغ نکردند. و این یک ماجرا بود. و اساساً فکر فلسفی ماجراست. فلسفه، تقلید نیست که به یک فکر تقدس بدهیم. فلسفیدن ماجرای فکر است. مادامی که کسی این ماجراها و نقادی‌ها و اشکالهایی که به فلسفه وارد شده و اندیشه‌های بدیلی را که فیلسوفان در مقابل این منتقدان داشته‌اند نداند، به اصالت فلسفه اسلامی راه پیدا نمی‌کند. اگر فلسفه اسلامی اصالتی دارد، اصالت آن در این نقادیهاست.

— در مجلدات بعدی به عرفا هم می‌پردازید یا نه؟

— مخالفان تفکر فلسفی سه گروه‌اند. اول متشرعان و متکلمان، دوم عرفا و سوم پوزیتیویست‌ها و علمای معاصر. در این دو مجلد بیشتر به متکلمان و متشرعان پرداخته شده است. ان شاء الله در مجلدات بعدی به برخورد عرفا هم خواهیم پرداخت. عرفا در زمینه بینش عرفانی و جایگاه عقل بحثهای زیبا و دلکشی دارند که به آنها اشاره خواهم داشت.

— در بیشتر آثارتان سعی در مقایسه میان متفکران خودمان با متفکران غرب دارید. قطعاً اگر شما می‌خواستید یک فلسفه تطبیقی بنویسید، به گونه دیگری می‌نوشتید. ولی انسان گاهی احساس می‌کند که چه بسا آن موقع قلم در دست شما نباشد. همان‌گونه که یک جا اندیشه اسلامی به ذهن شما خطور می‌کند. در جای دیگری یک اندیشه غربی برای شما مطرح می‌شود و شما با مشاهده مشابهتها ناگزیر از مقایسه می‌شوید. این امر نشان می‌دهد که با توجه به تخصص حضرتعالی که در فلسفه اسلامی است، به فلسفه غرب نیز توجه داشته‌اید. در صورتی که بسیاری از مدرسان فلسفه اسلامی این نگاه را ندارند.

— همین‌طور که فرمودید، قصد من نوشتن فلسفه تطبیقی نبوده است. چون نوشتن فلسفه تطبیقی فرصت و نوع تفکر دیگری را می‌طلبد. عقیده من بر این است که ما وقتی متفکران خودمان را مطرح می‌کنیم، متفکران ما تنها ملاصدرا و ابن سینا نیستند. ما متفکران گمنامی داریم که متأسفانه چندان که باید به آنها پرداخته نشده است. مثلاً ابن حزم که یک متکلم ضد فلسفه است. یا شهرستانی که متفکر بزرگی است و بسیاری نظیر اینها. من وقتی می‌خواهم اندیشه‌های اینها را مطرح کنم سعی می‌کنم تا با آنها زنده برخورد کنم. یعنی مطلبی را که ابن حزم در هزار سال پیش گفته شاید امروزه در تفکر بسیاری از متفکران غربی مطرح باشد. جوانانی که با تاریخ فلسفه اسلامی آشنایی ندارند، این حرفها را از غرب می‌گیرند و اعجاب می‌کنند. این تفکر مادامی که با زبان جهان امروز مطرح نشود، زنده نیست. من نخواسته‌ام که نبش قبر بکنم، بلکه می‌خواهم بگویم که متفکران ما امروز هم تفکرشان زنده است. این حاشیه رفتنها به فلسفه و متفکران غربی بدین منظور بوده است. شما می‌دانید که ابوسعید سیرافی، یک فقیه و نحوی بود، که با ابوبشر متی استاد فارابی در منطق در یک مجلس رسمی مناظره کردند. ابوسعید سیرافی به آن منطق‌دان معروف می‌گفت که ما با وجود علم نحو نیازی به منطق نداریم. منطق برای زبان یونانی ابداع شده است و با زبان عربی سازگار نیست. وقتی ما نحو را به جای منطق قرار دادیم، به منطق نیازمند نیستیم. این مناظره به نفع ابوسعید سیرافی تمام شد. و آن منطق‌دان با شکست فاحشی از آن جلسه بیرون آمد. البته فارابی بعدها گله می‌کند که این شکست منطق نبود و چون ابوبشر متی زبان عربی را خوب بلد نبود، شکست خورد. از آن موقع تقریباً هزار سال می‌گذرد. امروزه ما می‌بینیم متفکران جهان عرب نظیر آنتوان سعاده و

زکی ارسوزی از طریق زبان‌شناسی به فلسفه نقد زده‌اند. اینها می‌گویند که ما باید به زبان عربی برگردیم. قرآن هم به زبان عربی است. و نه تنها به قرآن بلکه باید به عصر جاهلیت برگردیم. و می‌گویند که ما باید زبان عربی را از اصل جاهلی زنده کنیم. قوم عرب هیچ اشکالی ندارد. و حتی معتقدند اقوام دیگر که در اسلام وارد شدند به زبان عربی لطمه جدی وارد ساخته‌اند. اینها به یک ناسیونالیسم افراطی گرایش دارند. من در این کتاب نشان دادم که اگر در آن روزگار ابوسعید سیرافی می‌گفت ما با وجود زبان نحو عربی نیازی به منطق نداریم، طنین صدای ابوسعید سیرافی بعد از هزار سال، امروز در اندیشه اندیشمندانی نظیر آنتوان سعاده و زکی ارسوزی زنده است. وقتی که فکر به وجود آمد، از بین نمی‌رود. ممکن است تحت الشعاع قرار بگیرد، ولی فکر همیشه زنده است. من می‌خواستم بگویم که اگر ابوسعید منطق را رد کرد و نحو را به جای آن نشانده. امروز اینها از اصالت قومی عرب صحبت می‌کنند و بازگشت به زبان جاهلی را توصیه می‌کنند. من در این کتاب می‌خواستم فکر زنده را نشان بدهم، وگرنه قصد تطبیق نداشتم.

— آقای دکتر اگر اجازه فرمایید در اینجا به فهرستی از آثار شما اشاره کنیم:

- ۱- قواعد کلی فلسفی (۳ مجلد)، ۶۰-۱۳۵۷
- ۲- وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ۱۳۶۲
- ۳- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ۱۳۶۴
- ۴- منطق و معرفت در نظر غزالی، ۱۳۷۰
- ۵- معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، ۱۳۷۵
- ۶- اسما و صفات حق تعالی، ۱۳۷۵
- ۷- نیایش فیلسوف، ۱۳۷۷
- ۸- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (۳ مجلد) ۹-۱۳۷۶





## منطق و معرفت در نظر غزالی

— ما در آثاری که در باب متفکران جهان اسلام نگاشته‌ایم، بیشتر به تحقیقات ادبی - تاریخی پیرامون شخصیت مورد نظر پرداخته‌ایم یا به صرف نقل قول از او و نوشتن حواشی بر آثار او بسنده کرده‌ایم. در صورتی که شما در این کتاب سعی داشته‌اید به درون دنیای غزالی بروید و از سر همدلی و هم‌سخنی به بررسی آرای او پردازید. این‌گونه نبوده است که به‌مانند مستشرقان رویکردی خاص به او داشته باشید و با استفاده از منابع و مآخذ مختلف فقط از زندگی فردی و سیاسی او سخن بگویید. حال انگیزه شما از تألیف این اثر چه بوده است؟

— به حکم اینکه کار من فلسفه است و با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان آشنا هستم و از سوی دیگر در جهان اسلام عده‌ای به مخالفت با فلسفه پرداخته‌اند و یکی از مهمترین مخالفان فلسفه در عالم اسلامی شخص ابو حامد محمد غزالی بوده، این امر سبب شد تا بررسی کنم که این شخصیت بزرگ عالم اسلامی به چه دلیل با فلسفه مخالف است و مخالفتش با فیلسوفان بر چه اساس است. به همین علت به مطالعه آثار غزالی پرداختم و انگیزه‌های مخالفت او را

مورد دقت و بررسی قرار دادم. و به این نکته توجه نشان دادم که غزالی با همه سرسختی‌اش نسبت به فلاسفه، به منطق به‌شدت وفادار است. و ایرادش به فلاسفه این است که به اندازه کافی از منطق بهره نبرده‌اند. بنا شد به این بحث پردازم که چرا غزالی تا این اندازه به منطق وفادار است و نسبت به فلاسفه خصومت می‌پردازد. چگونه ممکن است یک انسان، منطقی باشد و به همان اندازه مخالف فلسفه باشد؟ این امر انگیزه اصلی من در بررسی «منطق و معرفت در نظر غزالی» بود. و برای کشف این مطلب تمامی آثار غزالی را که مربوط به این بحث می‌شد مطالعه کردم. من در این کتاب سعی داشته‌ام تا به مباحث معرفت‌شناسی و منطقی غزالی توجه نشان دهم و از طرف دیگر انگیزه‌های او را در باب مخالفت با فلسفه را روشن کنم.

— همان‌طور که می‌دانیم غزالی در زمینه معرفت‌شناسی و منطق‌شناسی

مباحثی را طرح کرده است. غزالی در کدامیک از این دو آرای

ابتکاری بیشتری دارد؟

— غزالی در زمینه معرفت‌شناسی ابتکار ویژه‌ای ندارد. حتی در منطق هم

ابتکاری ندارد. ولی در منطق، اصطلاحات جدیدی دارد و به نحو خوبی منطق

را تقریر کرده است. و به خوبی توانسته موازین منطق را از آیات قرآن

استخراج کند. اساس معرفت‌شناسی غزالی وحی است و بدین خاطر است که با

فلاسفه مخالفت می‌کند. اساس معرفت در نظر او وحی است و کسانی به این

معرفت دست می‌یابند که از انبیا پیروی داشته باشند. اما از طرف دیگر چنانکه

مستحضرید، منطق از معرفت جدا نیست و هر معرفتی، منطقی دارد. چون

اصالت معرفت را به وحی می‌دهد و خود را پیرو منطق می‌داند، بنابراین

می‌کوشد تا منطق را وحیانی کند. به یک معنی این تلاش یک ابتکار است. او

می‌گوید که موازین منطقی از طریق وحی بر انبیا نازل شده است. البته او خودش این اشکال را مطرح می‌کند که اگر منطق ریشه وحیانی دارد، قبل از حضرت ختمی مرتبت (ص) هم منطق وجود داشته است. او می‌گوید که قبل از پیامبر اسلام هم حقایق منطقی بر پیامبران پیشین وحی شده است. و در کتابهای منطقی خود، سعی در تبیین این نظریه را دارد. و به نحو هنرمندانه‌ای موازین منطقی را از قرآن استخراج می‌کند. و نشان می‌دهد که چه آیه‌ای شکل اول قیاس است یا شکل دوم قیاس. این تلاش صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، یک امر ابتکاری محسوب می‌شود.

— چرا در کتاب، بحث معرفت‌شناسی را از منطق جدا نکرده‌اید؟ یعنی

دو باب جداگانه برای این مباحث در نظر نگرفته‌اید.

— همان‌طور که اشاره کردم، اساس معرفت در نظر غزالی وحی است و منطق هم یک امر وحیانی و ریشه در وحی دارد، پس وقتی از این دو، بحث می‌کنیم، نمی‌توانیم آنها را از یکدیگر جدا کنیم. اینها در تفکر غزالی همدوش و هم‌عنان پیش می‌روند. منطق او شاخه‌ای از معرفت‌شناسی اوست که اساس این معرفت‌شناسی وحی است.

— با توجه به اینکه فصول مختلف کتاب در زمانهای مختلف تألیف شده

است، آیا فکر نمی‌کنید که فصول مختلف کتاب چندان منسجم نیست

و با یکدیگر ارتباط منطقی ندارد.

— این ادعا را ندارم که فصول مختلف کتاب در یک نظام منطقی تنظیم

شده باشد و مطالب مختلف با یکدیگر ارتباط منطقی داشته باشد. و از این

جهت اگر یک فصل از کتاب حذف شود، دیگر فصول مهمل نمی‌شود. این

کتاب بر اساس سلیقه من تنظیم شده است.

— جنابعالی به سه کتاب مهم منطقی غزالی اشاره کرده‌اید که عبارتند از: «محک النظر»، «معیار العلم» و «القسطاس المستقیم» با توجه به اینکه این کتابها در دسترس همگان نیست. به معرفی اجمالی این آثار پردازید.

— غزالی در اسلوب و تنظیم مطالب با دیگران تفاوت دارد. مثلاً به بحث از استخراج موازین منطقی از آیات قرآن پرداخته است، که این بحث، از هنرهای غزالی در این کتابها می‌باشد.

— عناوین برخی از فصول کتاب به گونه‌ی خاصی است. به‌طور مثال در یک فصل، این عنوان را نهاده‌اید که «در تاریخ تکرار نیست». وقتی به مطالعه این فصل می‌پردازیم، می‌بینیم که بیشتر مباحث طرح شده در این فصل مربوط به معاد است. چرا این عنوان را برگزیده‌اید؟

— همان‌طور که می‌دانید غزالی اندیشه‌های عرفانی هم دارد. و تمامی ما فی الوجود را تجلی حق - تبارک و تعالی - می‌داند و در تجلی حق تکرار نیست (لا تکرار فی التجلی). خداوند هیچ‌گاه دوبار به یک صورت تجلی نمی‌کند و هر تجلی خداوند نو و تازه است. به قول آن عارف شیرین سخن پارسی:

عنکبوتان مگس قدید کنند      عارفان هر دمی دو عید کنند

یعنی هر لحظه برای شخص عارف دو عید وجود دارد. پس اگر کل هستی تجلی حق است و در تجلی حق تکرار نیست، نتیجه منطقی این نظریه این است که در تاریخ هم تکرار نیست. این بحث به معرفت‌شناسی غزالی مربوط می‌شود. البته به معاد هم مرتبط می‌شود. اما مقصود من از این بحث، معرفت‌شناسی غزالی می‌باشد.

— در زمینه معرفت‌شناسی غزالی چه نکته‌ای را خواسته‌اید طرح بکنید که دیگران به آن توجه نکرده‌اند.

— همان‌طور که عرض کردم، این برای من تعجب‌آور بود که شخصیت ضدفلسفه‌ای چون غزالی چرا تا این اندازه مجذوب منطق می‌باشد. معمولاً مخالفان فلسفه به منطق هم چندان روی خوشی نشان نمی‌دهند. من فکر می‌کنم علت تکیه بیش از حد غزالی بر منطق این است که او با اسماعیلیه مخالفت می‌کرد، چون بیشتر آنها باطن‌گرا بودند و کتاب بزرگی در ردّ آنان نوشته است. از آنجا که غزالی با اسماعیلیه مخالف بوده، طبیعتاً مسئله امامت را زیر سؤال می‌برده است. وقتی امامت را از دست می‌دهد، در مناظره با متفکر اسماعیلی باید از یک پایگاه فکری برخوردار باشد. این جایگاه و پایگاه محکم در برابر خصم را در منطق دید. از طرف دیگر نمی‌خواست منطق را میراث ارسطو بداند. چون به یونان روی خوشی نشان نمی‌داد. بدین خاطر بود که می‌کوشید منطق را وحیانی جلوه دهد.

— شما در این اثر تنها به نقل اقوال غزالی پرداخته‌اید، بلکه به نقل آرای دیگران نیز پرداخته‌اید. آیا این امر بدین جهت بوده است که ریشه‌های فکر غزالی را بیابید و مسیر فکری او را در آیندگان جست‌وجو کنید.

— طبیعتاً برای نقل آرای دیگران مناسبتی بوده است. گاهی از جهت تأثیر و تأثر بر تفکر غزالی بوده است و گاهی هم از جهت نقد آرای او به نقل اقوال دیگران پرداخته‌ام. مثلاً گاهی از ابن عربی در کتاب سخن گفته‌ام. چون ابن عربی با یک عظمتی از غزالی نام می‌برد و از او تمجید می‌کند. پس سخن گفتن از ابن عربی بدین مناسبت بوده است که فکر غزالی را می‌ستاید.

— چرا در بحث از معرفت‌شناسی به مقایسه آن با معرفت‌شناسی جدید نپرداخته‌اید. آیا صورتان این است که این دو نظام، در دو وادی جداگانه قرار دارند؟ آیا نمی‌توان از نظام معرفت‌شناسی غزالی در معرفت‌شناسی امروز استفاده نمود؟

— به نظر من، معرفت‌شناسی عصر حاضر با معرفت‌شناسی غزالی کاملاً فرق دارد و در دو ساحت کاملاً متفاوت قرار دارند. نقب زدن از معرفت‌شناسی غزالی که مبتنی بر وحی است به معرفت‌شناسی جدید پس از دکارت و کانت که مبتنی بر علم است، تا حد بسیاری نامتناسب است. اما می‌توان تعدادی از مسائل مطرح شده را با یکدیگر مقایسه کرد. مثل مقایسه شک غزالی با شک دکارتی که من در این کتاب ادعا کرده‌ام. این دو قابل مقایسه نیست. اگرچه بسیاری از نویسندگان این دو نوع شک را نزدیک به هم دانسته‌اند. اما به عقیده من شک دکارت، شک دستوری بوده است و شک غزالی شک واقعی که چندان با یکدیگر قابل جمع نیستند. نتایجی که دکارت از شک خود می‌گیرد کاملاً با نتایج غزالی مابین است. غزالی از شک خود به یک یقین عرفانی می‌رسد، درحالی‌که مسئله شک تا آخر هم در اساس فلسفه دکارت باقی می‌ماند.

— با توجه به اینکه غزالی یک متفکر دینی است و تمام هم‌وغمش در رد فلسفه و دفاع از منطق برای حفظ دین بوده است، در مباحث معرفت‌شناسی دینی چه استفاده‌ای می‌توان از تفکر او کرد؟

— معرفت‌شناسی غزالی یک معرفت‌شناسی دینی است و تمام کوشش او این است که منطق را به وحی نزدیک کند. و در معرفت‌شناسی دینی قابل استفاده می‌باشد و می‌توان آن را با دیگر متفکران مقایسه نمود. مثل

معرفت‌شناسی دینی غزالی با ابن رشد و ملاصدرا که در مقام مقایسه متفاوتند. اما مقایسه مستقیم معرفت‌شناسی دینی غزالی با معرفت‌شناسی جدید امکان‌پذیر نیست.

— با توجه به مباحث مطرح شده، آیا ضرورت نداشت که به آثار

مخالفت غزالی با فلسفه در حوزه معرفت‌شناسی نیز اشاره می‌شد.

— اگر می‌خواستیم به بررسی سخنان غزالی در رد فلسفه پردازیم، مستلزم تألیف جداگانه‌ای به حجم این کتاب یا بیشتر می‌شد. من در صدد طرح این مسائل نبودم. چون نقدهای غزالی و قوت و ضعف این نقدها و تأثیرات آن در کتابهای دیگران هم مطرح شده است. و من نکته تازه‌ای برگرفته‌های دیگران نداشتم.

در باب غزالی بیش از هر اندیشمند مسلمان دیگر کتاب نوشته شده است؛ چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب. و هر یک از بعد خاصی به او پرداخته‌اند. اما در زمینه دیدگاه او در باب منطق و معرفت‌کتابی نوشته نشده است، یا من ندیده‌ام. به همین جهت من فکر می‌کنم که در این کتاب از بُعد تازه‌ای به غزالی نگریسته‌ام.

— من در بررسی کتاب به نکات خوبی برخورده‌ام. یکی اینکه شما گاه

به نقد آرای غزالی پرداخته‌اید. دیگر اینکه عدم هماهنگی سخن

غزالی را با اشاعره بیان کرده‌اید. در طول تاریخ تفکر در جهان اسلام

همواره این نظر مطرح بوده که غزالی یک متفکر کاملاً اشعری است.

در حالی که شما نشان داده‌اید، غزالی گاه به نظرات اشاعره التزام نداشته

است. گاه به تطبیق آرای غزالی با متفکران غربی پرداخته‌اید. آثار

دیگران در باب غزالی را نقد کرده‌اید. حتی در این کتاب به برخی

تناقضهای غزالی پرداخته‌اند که صرفاً فکری نیست و اثر شرایط سیاسی - اجتماعی در آنها منعکس است. مهمترین نقایص کتاب نداشتن فهرست تفضیلی و جامع است.

— به نظر من هم کتاب از فهرست مناسبی برخوردار نیست. البته فهرستی تهیه شده که امیدوارم در چاپهای بعدی همراه کتاب بیاید. اما در مورد فرمایش قبلی شما، باید بگوییم که غزالی علی‌الاصول یک متفکر اشعری است و تا پایان عمر هم اشعری باقی ماند و با مذاق اشعری از این دنیا رفت. اما با این همه خود را ملزم ندید که در همه موارد حتی به‌طور غیرمنطقی از مواضع اشاعره دفاع کند. بدین خاطر است که در برخی موارد با مواضع آنان مخالفت می‌کند. این امر از یک نوع استقلال فکری در غزالی حکایت دارد. همان‌طور که در یک عبارت زیبا فرموده است: «من در نقلیات مذهب قرآن دارم و در عقلیات مسلک برهان. نه بوحنیفه را بر من حقی است و نه شافعی را بر من براتی است.» با این عبارت خود را مدیونِ بخصوص اشعریّت متقدم ندانسته است. همان‌طور که می‌دانید محققان اخیر، اشعریّت را به متقدم و متأخر تقسیم کرده‌اند. اشعریّت متقدم از ابوالحسن اشعری شروع می‌شود و تا امام الحرمین جوینی و ابوبکر باقلانی ادامه می‌یابد. از زمان امام الحرمین به بعد بخصوص زمان غزالی تفکر اشعری به گونه دیگری مطرح می‌شود. بدین خاطر با وجود غزالی یک تحولی در اشعریّت ایجاد شده است.



## اسماء و صفات حق

– در این کتاب ابتدا مقدمه‌ای پیرامون معرفت صفات و سپس بحث از اسماء و صفات حق - تبارک و تعالی - مطرح شده است. اختلاف نظرهایی که در باب اسم و مسمی مطرح می‌شود، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در فصل بعدی بحث از نصیب ما از معرفت اسماء مطرح شده است. در واقع به این نکته اشاره شده که ادراک اسماء حق تعالی ذومراتب است. پیرامون دیدگاههای صدرالمتألهین و آرای سبزواری هم سخن گفته شده است. و همچنین بحثهای عرفا و مباحث مفصلی پیرامون دیدگاه ملا عبداللہ زنونزی و قاضی سعید قمی مطرح شده است. همچنین دیدگاه سهروردی و خواجه نصیر مورد بررسی قرار گرفته است.

در این زمینه سؤالاتی از جمله رابطه اسم و مسمی و اینکه اسم اعظم چیست مطرح می‌شود. چگونگی ادراک اسماء حق تعالی و بحث تشبیه و تنزیه اسماء مطرح می‌شود. آیا اسماء الهی مشترک معنوی اند یا لفظی که همه اینها سؤالات مهمی هستند.

در اهمیت این بحث ملاصدرا می‌گوید که گامهای بسیاری از بزرگان در طرح این بحث لغزیده و به مطلب حق نرسیده‌اند.

شما در تألیف این کتاب چه ضرورتی دیده‌اید؟

— در زمینه توحید و خداشناسی مسئله‌ای مهمتر از اسماء و صفات نیست. اساساً شناخت و راه انسان در توحید از طریق شناخت اسماء و صفات حق تعالی است. بنابراین به همان اندازه که مسئله مبداء اهمیت دارد، مسئله اسماء و صفات هم اهمیت دارد. شناخت اسماء و صفات حق از خصوصیات انسان است. اگر برخی فلاسفه انسان را به حیوان ناطق تعبیر کرده‌اند، می‌توان گفت انسان حیوانی است که درک اسماء و صفات دارد. و خداوند هم در قرآن وقتی در باب خلقت انسان سخن می‌گوید، «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» را می‌آورد. الاسماء محلی به الف و لام است. این جمله نشانه عموم است. یعنی خداوند تمامی اسماء را به انسان داد. بحث این است که این اسماء چه بوده که خداوند به انسان داد؟ خصیصه انسان این است که متعلم اسماء است. شاید فرشتگان هم همه اسماء الهی را نیاموخته باشند. و انسان در این راه یگانه باشد. آیا خداوند نامهای خودش را به ما یاد داد یا نامهای همه اشیا را؟ اینها اسمها بود یا مسمی‌ها هم بود؟ خداوند به آدم تنها لغت را نیاموخته است. چون آموختن لغت امر چندان مهمی نیست. مسئله شناخت اسماء و صفات یگانه راهی است برای درک توحید. کسانی که به مسائل توحیدی واقف هستند به خوبی می‌دانند که مسئله ذات حق تعالی مقامی است که هیچ کس نمی‌تواند به درک آن پردازد. حتی انبیا هم با نهایت فروتنی در این مسئله اظهار عجز کرده‌اند.

— چرا وقتی از این آیه سخن می‌گویید، به اقوال مفسران مختلف

نمی‌پردازید؟

— برای اینکه من نخواسته‌ام در باب تفسیر آیه مطلب بنویسم، بلکه بحث من بر اسماء و صفات متمرکز بوده است. و به نظریات حکما و احیاناً متکلمان پرداخته‌ام. مفسران سلاقی متفاوتی دارند، اگر بخواهم بحث تفسیری کنم باید می‌نوشتم «در تفسیر اسماء و صفات» مگر اینکه احیاناً مفسری نکته‌ای جالب توجه داشته باشد. من سخنان عرفا، حکما و متکلمان را نقل کردم و با هریک گفت‌وگو کردم. من در کتابی که می‌نویسم نقل قول صرف نمی‌کنم. خودم حضور دارم و با آن متفکر یک نوع دیالوگ برقرار می‌کنم.

— وقتی بحث از آیات قرآن می‌شود، بهتر است از دو یا سه تفسیر مهم هم نقل قول شود. چون مفسران هم در کنار حکما و متکلمان ادعا دارند که در این باب نظریاتی دارند.

— این طور نیست. بستگی دارد که خوانندگان کتاب چه کسانی باشند. یک وقت کسی می‌خواهد تفسیر بخواند باید به تفاسیر رجوع کند. من تفسیر ننوشته‌ام. من نخبه‌ترین و مهمترین مسائل در باب اسماء و صفات را نقل کرده‌ام. من تنها طرح مسئله نکرده‌ام، بلکه مسئله را شکافته‌ام. من چیزهایی را از بزرگان نقل کرده‌ام که می‌خواستم در آن باب با آنها گفت‌وگو کنم.

— در فصل اول کتاب، چرا تنها به آرای دو متکلم اشعری، غزالی و

### فخر رازی پرداخته‌اید؟

— در مسئله اسماء و صفات یکی از مهمترین اختلافات میان اشاعره از یک سو و حکما و معتزله از سوی دیگر است. به این خاطر است که از دو متفکر اشعری سخن گفته‌ام. اشاعره در بحث از صفات معتقد به زیادت صفات بر ذات هستند. یعنی صفات چیز دیگری غیر از ذات است و استدلال می‌کنند صفت و موصوف با یکدیگر مغایرت دارند. اگر زیادت صفات بر

ذات را درست بدانیم، این زیادت مستلزم یک نوع ترکیب است. هرگونه ترکیب در ساحت حق تعالی مستلزم اشکالات عقلی است. مثلاً یکی از این اشکالات تعدد قدیم است. بدین جهت مجبور بودم از اشاعره سخن بگویم. — چرا در کنار اینها از متفکران معتزله سخن نگفته‌اید؟

— برای اینکه در این زمینه لزومی نداشت. چون رأی اشاعره مورد اعتراض عرفا، حکما و متکلمان می‌باشد. و در قسمت‌های دیگر کتاب به حد کفایت به آرای آنها پرداخته‌ام.

— چرا در برخی از فصول جمع‌بندی کلی نمی‌کنید. چون خوانندگان

کتاب سطوح مختلفی دارند. و مباحث کتاب جنبه تخصصی دارد؟

— من در این کتاب سعی داشته‌ام تا با متفکران مختلف به گفت‌وگو پردازم و نظر خود را ذیل این گفت‌وگو بیاورم. من در تمامی کتاب موضع خود را بیان کرده‌ام و لزومی به جمع‌بندی نبود.

— شما در این گفت‌وگوها به نقد آرای متفکران هم پرداخته‌اید. به ویژه

که در نقد خود به مبانی توجه نشان داده‌اید. به عنوان مثال وقتی از قاضی سعید سخن می‌گویید، ذکر می‌کنید که او چون اشتراک معنوی وجود را پذیرفته با این مشکلات مواجه شده است.

شما مباحث بسیاری را به قاضی سعید قمی اختصاص داده‌اید. (از صفحه ۱۸۵ تا ۳۱۵) چرا به این تفضیل به آرای قاضی سعید پرداخته‌اید، ولی با تعلق خاطری که به ملاصدرا دارید کمتر آرای او را مطرح کرده‌اید.

— برای اینکه من نظر ملاصدرا را در باب اسماء و صفات قبول دارم.

بنابراین لزومی نداشت که به بحث جداگانه‌ای در باب ملاصدرا پردازم. در

غالب موارد نظریه من همان نظریه ملاصدر است. ولی علت اینکه با این تفصیل به قاضی سعید پرداخته شده، این است که قاضی سعید در این مسئله مباحثی را مطرح کرده که هیچ کس در طول این چهارده قرن طرح نکرده است. و به قدری شجاعانه وارد این مسئله شده که هیچ کس این چنین به تحلیل این مسئله پرداخته است. قاضی سعید حرفهایی زده است که شاید برای بسیاری از متفکران مفهوم نباشد. قاضی سعید می گوید: خداوند اصلاً متصف به صفات نیست. تمامی صفات خداوند را سلبی معرفی کرده است. وقتی می گوئیم خداوند عالم است به این معنا نیست که خداوند علم دارد، بلکه بدین معناست که خداوند جاهل نیست. وقتی می گوئیم خداوند قادر است یعنی اینکه خداوند عاجز نیست. یا متکلم بودن خداوند به معنای این است که خداوند ساکت نیست. تمامی صفات را به صفات سلبی برگردانده است و از طرف دیگر توجه ندارد که خداوند در قرآن خود را متصف به صفات دانسته است.

— با توجه به آشنایی خوبی که به آثار ابن عربی دارید. چرا در این کتاب

به نظرات ابن عربی کمتر پرداخته اید؟

— به کسانی که من با آنها اختلاف نظر چندانی نداشته‌ام، کمتر پرداخته‌ام. از جمله این شخصیتها ابن عربی و صدرالمآلهین هستند. در این کتاب بیشتر مطالب کسانی مطرح شده است که من با آنها مخالف بوده‌ام. همان طور که مکرر عرض کردم این کتاب یک نوع دیالوگ و گفت و گو با کسانی است که با آنها اختلاف نظر داشته‌ام.





## ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام

– کتاب به بررسی آرای و نظریاتی می‌پردازد که در جهان اسلام در مخالفت با فلسفه بیان شده است. همان‌طور که اشاره کرده‌اید، این کتاب شامل سه جلد می‌شود. ضمن بیان انگیزه‌تان از تألیف این اثر، طرح کلی این سه مجلد را نیز مطرح کنید.

– همان‌طور که از عنوان کتاب برمی‌آید، این کتاب بررسی ماجراهایی است که اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام داشته است. من می‌خواستم نشان دهم که پذیرش فکر فلسفی توسط اندیشمندان مسلمان ساده صورت پذیرفته و همواره با ماجرا همراه بوده است. به هر صورت فکر فلسفی مخالفانی داشته است.

کسانی که در برابر فکر فلسفی تا کنون موضع گرفته‌اند، آدمهای مختلف و با انگیزه‌های گوناگون بوده‌اند. برخی از آنان به نحوی خونین و تا حد تکفیر با فلسفه و فیلسوفان مخالف بودند. من آنها را به سه دسته تقسیم کرده‌ام. دسته اول متکلمان و مشرکان هستند؛ مثل متکلمان اشعری، دسته دوم عرفا هستند؛ مثل مولانا و عطار که به شدیدترین وجه فلسفه را طرد کرده‌اند. شیخ عطار در

یک جایی می‌گوید:

کاف کفر ای جان به حق المعرفه      خوشترم آید زفاء فلسفه  
چونکه این علم لزج چون ره زند      بیشتر بر مردم آگه زند  
این برداشتی است که عارف بزرگی چون شیخ عطار دارد. کاف کفر را بر  
فاء فلسفه ترجیح می‌دهد. به هر صورت عرفا نسبت به فکر فلسفی روی خوش  
نشان ندادند.

دسته سوم پوزیتویست‌ها در غرب هستند. اینان کسانی هستند که بیشتر  
طرفدار علوم می‌باشند و چیزی را که از تجربه حاصل نیاید معتبر نمی‌شمارند.  
متکلمان و مشرعان در مخالفت با فلسفه می‌گویند اینها از متون و نصوص  
دینی فراتر رفته‌اند، اما عرفا در مخالفتشان می‌گویند فلاسفه در مراحل پایین  
فرماندند.

در این کتاب دلایل هریک از این گروه‌ها به‌طور دقیق نقل می‌شود. من در  
نهایت بی‌طرفی با هر یک از آنان گفت‌وگو کرده‌ام و این کتاب محصول این  
گفت‌وگوهاست.

— جریان متکلمان و عرفا بیشتر جنبه شرعی دارد، اما جریان پوزیتویستی  
نمی‌خواهد به دفاع از دین پردازد. جریان دیگری که لازم است در  
مجلد سوم به آن پرداخته شود، جریانی است که تحت تأثیر هایدگر در  
این سالها رواج یافته است. همان‌طور که می‌دانید هایدگر موضع‌گیری  
خاصی نسبت به مابعدالطبیعه دارد و عده‌ای تحت تأثیر او با فلسفه به  
مخالفت برخاسته‌اند. اینها معتقدند که فلسفه مفاهیم انتزاعی را جانشین  
حقیقت وجودی خدا قرار داده، یا معتقدند که فلسفه اسلامی یونان‌زده  
است یا در بیت‌الحکمه و مدارس آن دوره فرهنگ اصیل اسلامی

رواج نمی‌یافت. یا تصورشان بر این است که فلاسفه بزرگی نظیر فارابی و ابن سینا التزام به وحی ندارند. گویا پیروان این جریان برخی از متفکران غربی را بر فارابی و ابن سینا ترجیح می‌دهند. من فکر می‌کنم که لازم است در مجلد سوم هم به این جریان پرداخته شود. من فکر می‌کنم بهتر بود در ابتدای جلد اول کتاب به بحث در باب فلسفه اسلامی و ماهیت آن می‌پرداختید. و این نکته را روشن می‌نمودید که آیا فلسفه اسلامی برخاسته از نصوص دینی است یا از یونان به عالم اسلامی وارد شده است.

— سؤال شما دو جنبه دارد، یکی اینکه هایدگر و طرفدارانش چه می‌گویند و دیگر اینکه مدعی‌اند فلسفه اسلامی، یونانی و یونان‌زده است. من بارها و بارها در گفت‌وگوهای خود گفته‌ام که این امر افسانه‌ای بیش نیست. البته قطعاً فلسفه از یونان آمده است. و فلاسفه ما کتب یونانیان را ترجمه کرده‌اند و تعلیم گرفته‌اند. اما به هیچ وجه مقلد باقی نماندند، و بلکه بر فلسفه یونانیان افزودند و آنچه را که از افلاطون و ارسطو گرفتند متناسب با فرهنگ خودشان تغییر دادند. تمامی مورخان غربی و مقلدان شرقی آنان معتقدند که فلسفه از یونان آغاز شده است. اما چگونه به صورت اتفاقی و بدون سابقه فلسفه متعالی و پیشرفته‌ای نظیر فلسفه افلاطون و ارسطو در یونان ایجاد شد. و وقتی از آنان پرسش می‌شود که چگونه در کشور کوچکی نظیر یونان بدون هیچ سابقه‌ای فلسفه پدید آمد، خیره خیره نگاه می‌کنند و می‌گویند یک معجزه بود. اینها - که بسیاری از آنان منکر معجزات انبیا هستند - بر این اعتقادند که پیدایش فلسفه در یونان یک معجزه بود. من اگر به معجزات انبیا اعتقاد دارم، نمی‌توانم به معجزه یونانیان اعتقاد داشته باشم. پیش از یونان، در ایران، مصر،

و بابل فلسفه وجود داشته است. حتی افلاطون تحت تأثیر این اندیشه‌های ایرانی بوده است. من در مقدمه کتاب «شعاع اندیشه و شهود در نظر سهروردی» نشان داده‌ام که از نظر سهروردی شرق مهد تفکر فلسفی بوده است. این چیزی است که مورخان غربی و مقلدان شرقی بی‌انصاف آنان؛ بدان توجه نمی‌کنند.

هرگز یک متفکر مسلمان مقلد صرف افلاطون و ارسطو باقی نماند. ارسطویی که در نظر ابن سینا مطرح است با ارسطویی که در غرب فهمیده می‌شود، کاملاً متفاوت است. چون ابن سینا با ارسطو گفت‌وگو کرده است. حرفهایی از ارسطو مورد پذیرش او واقع شده که با فرهنگ اسلامی سازگار بوده است. بنابراین هویت فلسفه اسلامی هویتی دیگر است و شناسنامه جداگانه‌ای دارد.

و اما در مورد طرفداران هایدگر که می‌گویند هایدگر با رد متافیزیک، تاریخ ۲۵۰۰ ساله آن را به زیر سؤال برده است، و تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه، تاریخ انحطاط متافیزیک است، من نمی‌دانم اگر متافیزیک را از یک متفکر امروزی بخصوص یک متفکر غربزده امروزی بگیرند، چه چیزی باقی خواهد ماند. چون طرفداری هایدگر یک نوع غربزدگی است و اینها به خاطر مخالفت با غربزدگی به هایدگر پناه می‌برند. البته هایدگر با اشکالاتی که به تفکر غرب می‌گیرد هنوز هم سمبل تفکر غرب است. و متأسفانه این پیروان ایرانی هایدگر غالباً فلسفه را به‌طور عمیق مطالعه نکرده‌اند. با کنار گذاشتن متافیزیک، تنها می‌توان تفسیر مادی از اسلام ارائه نمود. اینها با کنار گذاشتن متافیزیک چون این توان را ندارند که مانند هایدگر فکر کنند پس فکرشان به یک فکر مادی گرایانه و وحشتناک تبدیل می‌شود.

— تلاقی مخالفان و موافقان فلسفه از زمان یعقوب بن اسحاق کندی آغاز

می‌شود. چرا این تلاقیها را از کندی آغاز نکردید. چون کندی برای آشتی دادن دین و فلسفه تلاش می‌کند.

— عنوان این کتاب تاریخ فلسفه نیست. اگر من می‌خواستم تاریخ فلسفه بنویسم باید از کندی آغاز می‌کردم. در هر صورت کندی مخالف فلسفه نیست. بلکه خودش اولین فیلسوف شناخته می‌شود. و من چون ماجراها را می‌نویسم، کسی مقابل کندی نایستاده تا ماجرا ایجاد کند، بلکه خود کندی تلاش فلسفی می‌کند، اما با شخص معینی برخورد نمی‌کند. در این کتاب اشخاص مطرحند. با جریانهای کلی کمتر سر و کار دارم، من بدون هیچ طرفداری در گفت‌وگوی اشخاص داوری می‌کنم و در نقل آرایشان با آنها هم‌کلام می‌شوم.

— بیشتر مباحث کتاب روال تاریخی دارد. اما در ابتدا که به ابن تیمیه اشاره می‌کنید، این روال تاریخی را بر هم می‌زنید.

— همان‌طور که عرض کردم این کتاب، کتاب تاریخ نیست و از آن جهت چندان مسئول حفظ این روال تاریخی نیستم. اما در ضمن سعی شده که تاحدی این روال تاریخی هم حفظ شود. باید صادقانه اعتراف کند که این کتاب در ابتدا بنا نبود به این تفصیل باشد. بلکه به‌خاطر اینکه می‌دیدم اندیشه‌های ابن تیمیه به نوعی مطرح است، می‌خواستم رساله کوچکی در باب او بنویسم. چون ابن تیمیه از بزرگترین ماجراجویان در این زمینه است. بعداً کتاب توسعه یافت و به صورت حاضر درآمد. البته می‌توان تقدم و تأخر مطالب را تغییر داد. فکر می‌کنم غیر از ابن تیمیه و ملا امین استرآبادی بقیه فصول طبق روال تاریخی باشند.

— قهرمان مبارزه با فلسفه غزالی است و شما در یک فصل اشاره

مختصری به او داشته‌اید. با توجه به اینکه شما کتاب مستقلی هم در باب غزالی تألیف کرده‌اید، چرا به نقد و توضیح بیشتر آرای او پرداخته‌اید؟

— در کتاب منطق و معرفت در نظر غزالی تمامی اشکالات غزالی را آورده‌ام. و چون یک‌بار این مطالب را نوشته بودم، دیگر دستم به تکرار نرفت و خواننده را به آن کتاب ارجاع دادم.

— گاهی به نقل اندیشه‌های متفکران غربی هم می‌پردازید. مثل بحث اراده در نظر شوپنهاور. اما گاهی نام متفکر می‌آید و اندیشه‌هایش مطرح نمی‌شود.

— من این قصد را نداشته‌ام که فلسفه تطبیقی بنویسم. و فلاسفه اسلامی را با فیلسوفان غربی مقایسه کنم. اما هر کجا مناسبت پیش آمده به نقل آرای دیگران نیز پرداخته‌ام. مثلاً در باب مسئله اراده، همان‌طور که می‌دانید اشاعره به اصالت اراده اعتقاد داشتند و آن را مقدم بر حکمت می‌دانستند، از این جهت وارد این بحث شدم که اشاعره با توجه به اصالت اراده چندان توجهی به ماهیت آن نداشتند. نقل نظر شوپنهاور از این جهت مناسبت داشت.

— موضوعات مطرح شده در جلد دوم چیست؟

— در جلد دوم تا به روزگار ملاصدرا پرداخته شده است و در مجلد سوم به ادامه آن تا روزگار ما خواهیم پرداخت. در این مجلد نیز دوباره تأکید کرده‌ام که فلسفه اسلامی حاصل برخورد میان حکما، عرفا و متکلمان است و صرفاً اندیشه یونانی نیست. اگر این فلسفه صرفاً اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بود حق نداشتیم آن را فلسفه اسلامی بنامیم. فلسفه اسلامی حاصل این ماجراهاست که من در جلد دوم به ادامه آنها تا زمان صدرالمتألهین پرداخته‌ام.

— این اثر از این جهت اهمیت دارد که شما صرفاً روایتگر ماجراها نبوده‌اید. در جای جای اثر به تحلیل و نقد دیدگاهها پرداخته‌اید. مثلاً وقتی از منازعه متکلمان با فلاسفه سخن می‌گویید، سعی در نشان دادن این امر دارید که متکلمان چون دچار یک نوع سطحی‌نگری بودند، لذا به فلسفه بی‌توجهی کردند.

شما در کتاب می‌گویید فلسفه هنگام ورود به جهان اسلام درگیر یک سلسله مسائل جدید شد که افلاطون و ارسطو با این مسائل درگیر نبودند. مرادتان از این مسائل جدید چیست؟ برخورد با متکلمان یا تنقید و پای‌بندی فلاسفه به شریعت سبب‌ساز این مسائل گردید؟

— فیلسوفان مسلمان دارای مشکلات و مسائل خاصی بودند که فلسفه‌شان در ارتباط با همین مشکلات بود. این مشکلات با مشکلات و مسائل فیلسوفان یونان متفاوت بود. اینها برخاسته از برخورد با متکلمان و یک سلسله مسائل دینی بود. طبیعتاً وقتی فیلسوف دیندار به تفکر می‌پردازد با یک سلسله مشکلاتی مواجه می‌گردد. و این مشکلات خاص خود فیلسوفان ما بوده است. مثلاً در باب مسئله مبداء، ارسطو معتقد است که مبداء عالم محرک غیرمتحرک است. او با پذیرش این رأی با مشکلات دینی کاری ندارد. در صورتی‌که برای فارابی و ابن سینا عالم مخلوق است. برای ارسطو مسئله خلق اصلاً مطرح نبوده است. پس فارابی و ابن سینا علاوه بر ملاحظات دین باید مقابل متکلمان نیز پاسخگو می‌بودند. از همین نظریات برخوردها ایجاد شد. و حاصل این برخوردها همان فلسفه اسلامی است.

— آیا تصور نمی‌کنید که بسیاری از مسائل مطرح شده در فلسفه اسلامی در فلسفه یونان نبوده است. بسیاری از این مسائل بر اثر خرده‌گیریهای

متکلمان ایجاد شده است. آیا این امر نشان نمی‌دهد که متکلمان نقش با ارزشی داشتند. علاوه بر اینکه در مسائلی هم سطحی‌نگر بودند.

— به یک معنا متکلمان سطحی‌نگر نبودند. البته از عمق فیلسوفان نیز برخوردار نبودند. بر اثر این اشکالات مطرح شده توسط آنان مقولات جدیدی ایجاد شد. مثلاً مسئله اصالت وجود یا ماهیت که در حکمت متعالیه از اهمیت بسیاری برخوردار است. در صورتی که این مسئله برای ارسطو به این صورت مطرح نبوده است و بدین خاطر تا این اندازه در فلسفه اسلامی اهمیت یافته که متکلمان این بحث را مطرح کرده‌اند. ابوالحسن اشعری ماهیت و وجود را یکی می‌داند. از طرف دیگر عده‌ای ماهیت و وجود را متفاوت می‌دانند. عرفا از هستی سخن می‌گویند و ماهیات را اعیان ثابته می‌دانند. به محض مطرح شدن بحث اعیان ثابته و مباحثی نظیر آن سؤال اساسی این است که کدامیک از اینها اصالت دارند؟ بلافاصله مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح می‌شود. ما بدون توجه به این برخوردها نمی‌توانیم به ماهیت فلسفه اسلامی راه بیابیم. نمی‌توانیم چشم بسته بگوییم فلسفه اسلامی داریم. فلسفه اسلامی اگر ترجمه حرفهای ارسطو باشد که دیگر اسلامی خواندن آن بی‌فایده است.

یکی دیگر از مسائل مطرح شده برای فلاسفه اسلامی، رابطه عقل و وحی است. من در این مورد بررسی کرده‌ام که چرا این مسئله برای فیلسوفان ما مطرح شده، در صورتی که برای یونانیان اصلاً مطرح نبوده است. اگر ما این ماجراهای عقلانی را بررسی نکنیم، نمی‌توانیم به هویت فلسفه اسلامی دست بیابیم. فلسفه اسلامی از سؤالاتی تشکیل شده که در هیچ کجا به این صورت مطرح نبوده است.

— ملاک شما برای روایت این ماجراها چه بوده است؟ آیا قبول دارید که ملاک

شما تعارض میان عقل و نقل و تفسیر و تحلیل این تعارض بوده است؟

— همان طور که عرض کردم فیلسوف اسلامی در محیط اسلامی و معتقد به

وحی زندگی می‌کند. طبیعی است که در این محیط با مخالفت‌هایی از جانب

متکلمان و فقها مواجه باشد مثل مخالفت غزالی از متکلمان یا مخالفت‌های

مرحوم مجلسی از میان فقها. پس فلاسفه همواره با اندیشه‌های مخالفشان

درگیر بودند و ماجرا داشتند. بار دیگر تکرار می‌کنم که هیچ‌کس بدون درک

این محیط حق ندارد ادعای شناخت فلسفه اسلامی را بکند.

— بحثی که در باب اختلاف منطق ارسطویی و نحو عربی در کتاب مطرح

می‌شود از مباحث بسیار جالب کتاب است که در تواریخ دیگر فلسفه

کمتر به آن توجه شده است. در این بحث شما دیدگاه دکتر محمد

عابد الجابری را نیز مطرح می‌کنید. آیا با طرح این بحث

می‌خواستید نشان دهید که این نظام بیانی هنوز هم از قرن چهارم تا زمان

ما ادامه دارد.

— در آنجا دکتر جابری یک نظام بیانی را مطرح کرده است که ریشه در

ناسیونالیسم عربی دارد. ناسیونالیسم عرب ادعا دارد که باید به زبان عربی بیش

از هر چیز دیگری تأکید کرد. باید کمتر از چیزی که در خارج وارد جهان

عرب شده به مانند اسلام صحبت کنیم. البته چند تن دیگر هم این تفکرات را

دارند. اینان ادعا دارند که منطق با زبان یونانی سازگاری دارد و با زبان عربی

چندان سازگار نیست. معارف دیگری که از ایران و هند آمده، سبب فساد

فرهنگ عرب شده است. ما باید به زبان دوران جاهلیت بازگردیم. این حرف

همان ادعای ابوسعید سیرافی در برابر ابوبشر متی در هزارسال پیش است.

ابوسعید سیرافی معتقد بود که با داشتن نحو عربی دیگر به منطق نیازی نیست. من می‌خواستم نشان دهم که ریشه این فکر را می‌توان در کلمات پیشینیان یافت.

— با مطالعه کتاب، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر این نزاع‌ها در حوزه

حکمت نظری بوده است. آیا ما در حوزه حکمت عملی نزاعی

نداشته‌ایم؟ به نظر شما چرا مباحث حکمت عملی در عالم اسلامی

چندان پیشرفتی را نداشته است؟ فکر نمی‌کنید که دلیل این امر به خاطر

عدم نزاع و نقدهای متکلمان بوده است.

— دقیقاً همین مسئله است. چون در حوزه حکمت عملی ماجراجویی

بسیار کمتر بوده است. این حکمت رشد کمتری داشته است. متکلمان به این

زمینه کمتر علاقه نشان داده‌اند، که سبب تطور و تحول بسیار کمتر این حوزه

نسبت به حکمت نظری گردید.

— شما معتقدید که غالب جریانهای مخالف فلسفه، انگیزه سیاسی

داشته‌اند. با توجه به مباحث مطرح شده، آیا مکاتبی مثل تفکیک نیز

همین غرض سیاسی را داشتند و یا اهداف دیگری را دنبال می‌کردند؟

— اینکه من عرض کردم مخالفان فلسفه انگیزه سیاسی داشتند، البته

مقصود من سیاست به معنای خاص کلمه بوده است. انگیزه دینی هم می‌تواند

انگیزه سیاسی باشد و حتی نه تنها مخالفان فلسفه انگیزه سیاسی داشتند، بلکه

خود فلاسفه هم نمی‌توانند برکنار از سیاست باشند. اساساً انسان در زندگی این

جهانی خود به نوعی نمی‌تواند به طور مطلق خارج از سیاست باشد. حالا انسان

گاهی می‌تواند توجه به انگیزه را در خود داشته باشد و آنچه می‌گوید، دارای

انگیزه سیاسی باشد، یا حتی آن انگیزه‌اش را کمرنگ یا پررنگ کند.

البته در طول تاریخ اسلام، مخالفان فلاسفه اسلامی، گروههای مختلف

بودند؛ متکلمان بودند، متشرعان و فقها بودند؛ مثلاً در شیعه اخباریون و به‌طور کلی اهل ظاهر بودند. در مجموع اینها کسانی بودند که جمود بر ظاهر را ترجیح می‌دادند. اگر اینها با اندیشه‌های فلسفی، بخصوص تأویلات عرفانی مخالف بودند؛ طبیعتاً انگیزه دینی داشتند و انگیزه دینی هم به معنی مخصوص کلمه داشتند؛ یعنی به همان فرقه‌ای که وابسته بودند، از آن در برابر فلسفه دفاع می‌کردند. مثلاً اگر حنبلی بودند، می‌خواستند مکتب حنبلیت را گسترش بدهند؛ و اگر شافعی بودند، می‌خواستند مکتب شافعی را رواج بدهند؛ و اگر اسماعیلی بودند، می‌خواستند مکتب اسماعیلی را رواج بدهند؛ و به همین جهت است که من عرض کردم انگیزه سیاسی داشتند؛ یعنی تأیید نحله‌ای که به آن وابسته بودند. اگر به این معنا سیاست را در نظر بگیریم، مکتب تفکیک هم در این مقوله جای می‌گیرد. تفکیک یک نحله فکری است. و طرفداران آن یک نوع برداشت از دیانت دارند و معتقدند که بر اساس روایات اهل بیت (ع)، حقیقت دین را بهتر از دیگران می‌فهمند. البته هنگامی که به روایات اهل بیت (ع) اتکا می‌کنند، بر اساس فهم خودشان از روایات به تحلیل آنها می‌پردازند. و طبیعتاً آنچه را که رؤسا و مشایخ آنها از روایات می‌فهمند، با تفکر فلسفی برخورد دارد و نظر و فهم آنها نسبت به فلسفه مساعد نیست. بنابراین، این نحله فکری هم همانند سایر نحله‌های فکری، خارج از آن انگیزه نیست همان انگیزه دینی است. ولی انگیزه دینی با یک تفسیر خاصی از دیانت که در عین حال می‌شود گفت که انگیزه سیاسی به عنوان عام کلمه، نه به معنای معمول کلمه.

— لازم بود که شما نیز به این مفهوم در کتاب می‌پرداختید؛ چون این امر

باعث سوءتعبیرهایی در نقد کتاب شده است.

— یعنی سیاست را به معنای امروزی آن در نظر داشتیم. منظورم از سیاست این نبوده است. بله، شاید اگر توضیح می‌دادم، بهتر بود. به هر صورت کسی که از یک نحله فکری و از یک موضع فکری - حالا دینی و یا غیردینی باشد - دفاع می‌کند، از نظر من یک نوع جسارت سیاسی دارد.

— چرا به مخالفان دیگر فلسفه پرداختید؛ از جمله پوزیتیویست‌های عرب

که در ۲۰ یا ۳۰ سال اخیر ظهور کردند و در جریانات معاصر هم

تأثیرگذار بودند؛ یا جریانات وطنی در برابر فلسفه که معتقدند باید

تهافت جدیدی را ایجاد کرد؟

— این سه مجلدی را که شما ملاحظه کردید، اولاً یک طرح ناتمام است،

من نخواستم بگویم همه حرفهای گفتنی را گفته‌ام. تا به حال سه جلد نوشته شده

است و اگر توفیقی باشد و حیاتی، می‌توان وارد همین مباحثی شد که به آن

اشاره کردید.

اما پوزیتیویسم محصول اندیشه جهان عرب نیست. پوزیتیویسم نو، نوعی

از تفکر است که محصول دنیای جدید است - اعم از عرب و عجم، اروپایی و

غیراروپایی - و البته بیشتر زادگاهش در اروپاست. بنابراین پوزیتیویسم،

خواسته جهان عرب نیست، ولی جایگاه دارد؛ یعنی می‌شود به این مسئله

پرداخت. عرض کردم، این طرح ناتمام است و می‌توانیم در آینده به این بحث

هم پردازیم.

اما آنچه که من لازمتر دیدم در مورد جهان عرب به آن پردازم، بیشتر

ناسیونالیسم عرب است. بعضی نویسندگان عرب که به شدت دچار احساسات

ناسیونالیستی هستند و از دید قومیت عربی و با احساسات ناسیونالیستی با فلسفه

برخورد می‌کند، بسیاری از فلاسفه اسلامی، همه فلاسفه را متعلق به جهان

عرب می‌دانند و به‌ویژه بعضی از نویسندگان معاصر با اینکه ابن سینا را نیز عرب می‌دانند، معتقدند که همان‌طور که در شرق زیست می‌کرده، فلسفه‌اش با یک نحوه تفکر شرقی پیوند خورده است و از این نظر بر او اشکال می‌گیرند و بخصوص آن قسمت از نویسندگان عرب که در شمال آفریقا هستند. آنها می‌تازند که بزرگترین فیلسوف اسلام ابن رشد بوده است. جنبه عربی این تفکر بیشتر است و بعضی از نویسندگان دیگر به‌طور مستقیم از حزب بعث عربی تأثیر پذیرفته‌اند؛ نظیر زکی ارسوزی.

برخی دیگر اصلاً در حس قومیت به قدری افراطی هستند که معتقدند ما باید به زمان جاهلیت برگردیم و معتقدند اسلام با تمام خدماتی که کرده، چون گسترش یافته است، موجب شده که اقوام و ملت‌های دیگر در جهان اسلام با خون عرب بیامیزند و همین امر سبب اختلاط و امتزاج با قوم عرب شده و به انحطاط جهان عرب انجامیده است. این عده اعتقاد دارند که اگر نسل عرب به تنهایی باقی مانده بود و با اقوام دیگر اختلاط پیدا نکرده بود و همان زبان اصیل عربی را تعقیب می‌کرد، امروزه از تمدن اروپا عقب نمی‌ماندیم! اینها هم تفکراتی دارند و تندترین احساسات قومیت عربی که واقعاً همان ناسیونالیسم عربی است، متعلق به این متفکران است و من در جلد دوم به این مباحث پرداخته‌ام و نقاط ضعف آنها را آشکار کرده‌ام.

مبحثی در جلد دوم این کتاب، تحت عنوان «از ابوسعید سیرافی تا آنتوان سعاده و زکی ارسوزی» وجود دارد. آنتوان سعاده و زکی ارسوزی دو متفکر عرب هستند که به شدت احساس اصالت قومی دارند و اینها هستند که معتقدند باید به جاهلیت عرب برگردیم و بر زبان عربی تأکید می‌کنند و معتقدند بدین‌گونه پیشرفت خواهیم کرد. چه مناسبتی داشته که من میان ابوسعید سیرافی

که حدود هزار سال پیش زندگی می‌کرده، با متفکران امروزی یک پل ارتباطی برقرار کردم؟ به علت اینکه در زمان ابوسعید سیرافی مناظره‌ای برقرار شد که علما و دانشمندان عصر در بغداد همه حضور داشتند و چند نفر وزیر هم در آن جلسه بودند و این مناظره بین ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی که استاد فارابی هم بود، برگزار شد.

ابوسعید سیرافی معتقد بود که ما با وجود علم نحو عربی نیازمند منطق نیستیم و منطق مخصوص زبان یونانی است و باید در همان یونان باقی بماند؛ اما ابوبشر متی دفاع می‌کرد که نه، علم نحو نمی‌تواند ما را از منطق بی‌نیاز کند. علم نحو مربوط به زبان و مفاهیم است، اما علم منطق مربوط به معانی است. البته در این مناظره، ابوبشر متی شکست خورد؛ چون زبان عربی را خوب نمی‌دانست و به آن تسلط نداشت و مناظره به نفع ابوسعید و در دفاع از علم نحو عربی تمام شد. من این مطلب را از آنجا گرفتم. امروز هم اشخاصی مانند آنتوان سعاد و زکی ارسوزی اعتقاد دارند که با وجود زبان عربی نیازی به چیز دیگری نداریم و افکار ایرانیها و هندیها و آنهایی که داخل اسلام شدند، مخرب بوده است و ما با اتکا به زبان خود می‌توانستیم به قافله تمدن غرب برسیم و حتی از آن جلوتر برویم.

من شباهتی بین اندیشه این دو متفکر معاصر با اندیشه ابوسعید سیرافی در حدود هزار سال پیش دیدم و به همین جهت تحت عنوان «از ابوسعید سیرافی تا آنتوان سعاد» بحث کردم. بنابراین، این مباحث در کتاب مطرح شده است. اما پوزیتیویسم - همان‌طور که عرض کردم - جایگاه دیگری دارد و آن مخصوص جهان عرب نیست. اصطلاح پوزیتیویسم بیشتر یک پدیده جدید است که ان‌شاءالله در آینده راجع به آن بحث می‌کنیم.

— در مورد مخالفان وطنی فلسفه چرا بحث نکردید؟

— منظور تان از مخالفان وطنی فلسفه، در داخل ایران است؟

— منظور من جریانی است که تحت تأثیر مجموعه‌ای از جریانات غربی

هستند.

— خوب، مخالفان جدید فلسفه هم یکنواخت نیستند. برخی از مخالفان جدید فلسفه، همان مخالفان قدیم هم هستند و مثل آنان فکر می‌کنند. بعضی از مخالفان از بُعد دینی مخالف هستند و همین مخالفت از آغاز اسلام بوده و احساس می‌کنند که فلسفه یک امر بیگانه و غربی و یونانی زده است و با شریعت اسلام هیچ ارتباطی ندارد و بلکه مخرب است. اوج این تفکر در غزالی است که کتاب *تهافت الفلاسفه* را نوشته است. دیگرانی هم کتابی به همین نام نوشته‌اند و حکومت‌هایی مانند سلطان محمد فاتح عثمانی از آن حمایت می‌کرده‌اند. اینها فکر می‌کردند که فلسفه برای اسلام زیان دارد و گروهی از مخالفان امروز هم همین طور فکر می‌کنند. البته گروهی هم تحت تأثیر نحله‌های جدید فلسفی غرب هستند و بیشتر تجربه‌گرا و علم‌گرا هستند و معتقدند که باید فلسفه را با علم جدید غرب آموخت و همان طور که گفتید، پوزیتیویست هستند و فکر می‌کنند که فلسفه اسلامی در حصار متافیزیک باقی مانده و نتوانسته است تحرک پیدا کند و از این دیدگاه می‌خواهند نگاه کنند. نگاه هر کدام اینها به فلسفه با دیگری فرق دارد و هر کدام به زبان گروه خودشان صحبت می‌کنند.

— اما در این مدتی که ما مخالفانی داشتیم، کسانی نبودند که بخواهند

متافیزیک را کنار بزنند و فلسفه اسلامی را محصور بکنند؟

— یعنی در معاصران چنین اتفاقی افتاده است؟

— بله، در معاصران، جریانی است که چنین می‌اندیشد.

— در گذشته پوزیتیویسم به معنای جدید کلمه نبوده است. البته، به یک معنا، پوزیتیویسم همیشه بوده؛ اما به معنای دقیق فلسفی، جدید است. طبیعتاً اینها در گذشته نبوده‌اند و حالا در غرب پیدا شده و زادگاهش در غرب است و یک عده طرفدار دارند که در همه کشورها هستند و ظاهراً اینها از این دیدگاه با فلسفه به معنای اعم مخالف هستند و آن را در همان حصار متافیزیکی محبوس می‌دانند که باید با اینها به زبان دیگری صحبت کرد. من به این بحث در کتاب نپرداختم تا در مجلد آینده به آن پردازم؛ اما عجالتاً به ناسیونالیسم عرب در جلد دوم پرداختم.

— با انتشار این سه جلد یک نمودار کلی از مخالفان فلسفه در عالم اسلامی را پیش‌رو داریم. با توجه به مخالفت‌های گوناگون که با فلسفه در عالم اسلامی شده و نحله‌های مختلفی که به آن دامن زده‌اند، فکر می‌کنید این جریانات مخالف تا چه حد به رشد و گسترش فلسفه در اسلام یاری رساندند؟

— اتفاقاً این سؤال شما شاید همان چیزی باشد که انگیزه بنده را در نوشتن کتاب تشکیل داده است. بنده به زبان بی‌زبانی همین را خواسته‌ام در کتاب بگویم و با صراحت این را در جایی مطرح نکرده‌ام و این را به عهده فهم خواننده گذاشته‌ام و در این سه مجلد که منتشر شده، خواسته‌ام این را بگویم که فلسفه اسلامی با اینکه تحت تأثیر فلسفه یونان بوده و ابن سینا از افکار ارسطو به‌طور کامل استفاده کرده است و سایر فلاسفه ما هم به نحوی از افلاطون و ارسطو استفاده کرده‌اند، اما بعضی از غریبها و دشمنان فلسفه مغرضانه معتقدند که فلسفه اسلامی چیزی جز ترجمه ناقص و تحریف شده از یونان باستان

نیست. من می خواستم برخلاف این تفکر بگویم که فلسفه اسلامی اگرچه در آغاز تحت تأثیر فلسفه یونان بود و حتی از طریق ترجمه آثار یونانی، فیلسوفان ما با فلسفه آشنا شدند، اما این افکار فلسفی وقتی که در جامعه اسلامی مطرح شد و طنین افکند، موجی از مخالفتها را برانگیخت و همان طور که عرض کردم، این مخالفتها گوناگون بود. محدثان از یک سو و فقها و متکلمان از سوی دیگر احساس وظیفه می کردند و تا آنجا که توانستند، کوشش فکری کردند که این افکار فلسفی را از صحنه جهان اسلام بیرون برانند.

در این کوشش همه جانبه ای که از جوامع مختلف و گونه های متعدد اسلامی انجام گرفت، فکرهای تازه ای مطرح شد که این فکرهای تازه، به هیچ وجه در یونان باستان مطرح نبود و این نحله های فکری کلامی از قبیل اشعریه، معتزله، ظاهریه و ماتریدیه بودند. این نحله های مختلف بودند که شما در کتاب ملل و نحل مشاهده می کنید و اینها هر کدام به نحوی حرفی برای گفتن دارند و واقعاً اندیشیده اند و حرفهای تازه ای هم زده اند. اینها موجب می شد که فیلسوفان اسلامی در مقام دفاع برآیند و با اینها مناظره و محاجه کنند. البته نه به صورت جدل، بلکه به این صورت که شبهات اینها را به نوعی برطرف کنند و فکر صحیحی ارائه دهند. بالاخره با کوششی که این فیلسوفان کردند، فلسفه اسلامی مطرح شد. حتی خود ابن سینا بر تمام نحله های کلامی تسلط کامل داشت. یعنی اگر کسی خوب به کتاب شفا دقت کند، هنگامی که او درباره فلسفه مطالبی را می گوید، به افکار اشاعره هم نظر دارد. وی از اندیشه ها و سایر فرقه های کلامی آگاه بوده است و با توجه به مخالفت آنها و فکر متکلمان اشعری و ماتریدی حرف می زند. طبیعتاً این حرف با حرف ارسطو فرق دارد. ارسطو این حرفها نه به ذهنش خطور کرده بود و نه شنیده

بود. بنابراین ابن سینا حرفهای تازه‌تری نسبت به آنچه که ارسطو گفته، دارد و سایر فیلسوفان اسلامی هم همین‌طور و این مخالفتها نه تنها موجب ضعف فلسفه نشد، بلکه موجب تکامل و پختگی بیشتر فلسفه اسلامی شد و به همین جهت من بعضی حرفهای ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی را بالاتر از ارسطو می‌دانم؛ برای اینکه ابن سینا به یک چیزهایی به حکم ضرورت وارد شده که این موارد اصلاً به مخیله ارسطو خطور نمی‌کرده است؛ به همین جهت این مخالفتها موجب رشد و تکامل فلسفه اسلامی شد و به نظر من اصلاً فلسفه اسلامی هم همین است. اگر افکار وارد شده از یونان را بخواهیم فلسفه اسلامی بدانیم، اشتباه است و باید حق را به غزالی بدهیم. این افکاری که از یونان وارد شده، یونانی است و اسلامی نیست. ما آنچه را که فلسفه اسلامی می‌گوییم، همان افکاری است که در پاسخ این شبهات مطرح شد و یک نوع نظام و انسجام پیدا کرد و به صورت یک مجموعه فکری درآمد و همین امر در کتب فلاسفه اسلامی منعکس است. ما این را فلسفه اسلامی می‌نامیم، نه آنچه را که از ارسطو گرفته‌ایم. آن چیزی را که ما از ارسطو گرفته‌ایم، تغییر شکل و موضع داد و به صورت دیگری مطرح شد و بسیار پخته‌تر از آنچه که ارسطو گفته بود، درآمد. حداقل در آن جهت که مربوط به مسائل متافیزیکی، دیانت و خدا بود، فلسفه اسلامی پخته‌تر بود؛ چون ارسطو که این مخالفان را نداشت. هیچ کس در مسئله خدا و معاد با او مخالفت نکرد. حالا در کائنات و طبیعت یک سری حرفهایی داشت؛ ولی در این‌گونه مسائل، ابن سینا و فارابی و سایر فیلسوفان با بسیاری از اشکالات مواجه بودند.

متکلمان هم آدمهای بسیار تیزهوشی بودند. آدمی مثل غزالی، وقتی در کتاب تهافت الفلاسفه اشکالی می‌کند، اشکالات صحیحی دارد. یا آدمی مثل

ابن حزم وقتی وارد می‌شود و اشکال می‌کند، حرف جدیدی را مطرح می‌کند. در حرفهای متکلمان حرفهای بسیار بدیعی وجود دارد که چون اینها مطرح شده و فیلسوفان ناچار بودند دفاع کنند، این فکر پیشرفت کرده و می‌دانید که پیشرفت فکر در اثر تضارب و تبادل آرا است و این تضارب و تبادل آرا در جهان اسلام، بخصوص در بعضی از آرا به نحو احسن انجام شده است؛ اگرچه در بعضی از قرون به عللی که باید در جای خودش راجع به آن صحبت کنیم، دچار رکود شده، و آن وقتی بوده که تفکر هم توقف پیدا کرده است. ولی در آن عصرهایی که این تضارب آرا وجود داشته و آزادی بوده و اندیشه‌ها راحت مطرح می‌شده - مثل قرن ۴ و ۵ آن قرنی که ابن سینا در آن زندگی می‌کند - می‌بینیم که تفکر در اوج است و دوران درخشانی است.

تفکر آزاد بوده و همه، حرفهایشان را می‌زدند و مخالفان و موافقان می‌گفتند و فکر می‌کردند و می‌نوشتند.

- شما در این کتاب تا حد زیادی به تطبیق نظریات مختلف فلاسفه

اسلامی با غربی توجه نشان داده‌اید، تا چه حد به فلسفه تطبیقی و

تطبیق آرای متفکران دو عالم مختلف اعتقاد دارید؟

- فلسفه تطبیقی کار خوبی است، اگر کسی بتواند باید به مقارنه بین افکار

شرق و غرب و مکتبهای مختلف بپردازد. من در این کتاب اولاً و بالذات

قصدم فلسفه تطبیقی نبوده است و این قصد را نداشته‌ام، همان‌طور که از اسم

کتاب پیداست ماجرای فلسفه در جهان اسلام است و بیشتر هم به جریانات

فکری اسلام پرداخته‌ام. چون من در این عهد زندگی می‌کنم و کم‌وبیش هم با

فلسفه غربی آشنایی دارم گاهی ضرورت ایجاب کرده که فکری را که در

جهان مطرح است و دنیا به آن خیلی افتخار می‌کند و خیلی این فکر در قرن

بیستم شهرت دارد، آن را با نمونه‌اش مقایسه کنم که در هزار سال پیش در یک متکلم اسلامی بوده است. وقتی من مطلبی را مثلاً در ابن حزم می‌بینم که امروزه هم مطرح است، دریغم می‌آید که آن را مطرح و مقایسه نکنم. امروزه از یک طرف نظریه معروف فیلسوف آلمانی مارتین هایدگر را در زمان وجود می‌بینیم، یعنی ارتباطی که زمان با وجود دارد و از طرف دیگر شخصی مثل ابوالبرکات بغدادی روی مسئله زمان حرفهایی زده است که ارتباط زمان را نشان می‌دهد و بسیار به افکار هایدگر شباهت دارد و دریغم می‌آید که یک مقایسه‌ای نکنم. من به مناسبت، مقایسه‌ای کرده‌ام که ببینید همین مطلب که امروز درباره وجود و زمان مطرح است، نمونه کوچک آن در حرف ابوالبرکات موجود است. آنجایی را که شما می‌بینید تطبیقی صحبت شده، مناسبت‌هایی بوده است که حیف بوده به آنها اشاره نکنم. وگرنه غرض اصلی من نوشتن فلسفه تطبیقی نبوده، چون اگر بخواهیم فلسفه تطبیقی بنویسیم باید به گونه دیگری کتاب را بنویسیم.

— آیا بنابراین دارید که به فلسفه تطبیقی هم پردازید یا نه؟

— حالا معلوم نیست که ما این توان و عمر را داشته باشیم، زیرا این کار سنگینی است و لازم است که اگر کسانی توان این کار را داشته باشند کتابهای فلسفه تطبیقی را بنویسند. البته این کار، کار سختی است، کسی از عهده این کار برمی‌آید که به فلسفه‌های غربی تسلط کامل داشته باشد و همچنین به فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی تسلط کامل داشته باشد. با احاطه به دو جریان فکری شرقی و غربی است که کسی می‌تواند از عهده این کار برآید و اگر این کار بشود من آن را کار خوبی می‌دانم. من در صدد نوشتن فلسفه تطبیقی حداقل در این کتاب نبوده‌ام.

**بخش چهارم :**

**اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها**





## سیر فلسفه در جهان اسلام

— ما بحثمان را از اینجا شروع می‌کنیم که تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی یک مقطع حساس و اساسی‌اش، مقطعی است که فلسفه یونانی وارد جهان اسلام می‌شود. در باب ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام آرا و نظریات مختلفی ارائه شده است. برخی بر این اعتقادند که فلسفه اسلامی با ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام شکل می‌گیرد. فلسفه اسلامی یا تفکر اسلامی را که مبتنی بر فلسفه بوده است یک نوع یونان‌زدگی تفسیر و تعبیر می‌کنند و با آن به شدت مخالفت می‌کنند و حتی اعتقاد دارند که این فلسفه هنگام ورود به جهان اسلام تغییراتی می‌کند که به نفع تفکر اسلامی نبوده، بلکه زیان‌آور نیز بوده است. این یک نوع نگاه و دیدی است که برخی نسبت به فلسفه اسلامی دارند. البته آرا و نظریات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. در اینجا می‌خواهم نظریه شما را بدانم. چون می‌دانم که شما دیدگاه خاصی در این زمینه دارید و اعتقاد دارید که این فلسفه، وقتی وارد جهان اسلام می‌شود اساساً یونان‌زدگی ایجاد نمی‌کند و فیلسوفان ما از

این سرچشمه استفاده می‌کنند و در عین حال آن استقلال فلسفی خودشان را حفظ می‌کنند. حال پیرامون این مسئله توضیحاتی را بفرمایید.

— همان طوری که فرمودید در اینکه فلسفه یونان به جهان اسلام وارد شد، تردیدی نیست. برای اینکه در برهه‌ای از زمان بنا به اقتضائاتی و به مناسبت‌هایی شاید این ضرورت اقتضا می‌کرد. در بیت *الحکمه* معروف، آثار یونانی بخصوص آثار ارسطو و برخی فیلسوفان دیگر به زبان عربی ترجمه شد. برخی از این آثار به طور مستقیم از زبان یونانی و برخی از طریق زبان سریانی ترجمه شدند. اما در مورد اینکه فرمودید فلسفه یونانی در جهان اسلام موجب تغییراتی شد، البته وقتی که فلسفه به یک جهانی وارد شود و مردم تفلسف بکنند و با اندیشه‌های فلسفی آشنا شوند، طبیعتاً تغییراتی ایجاد می‌شود. اما اینکه این تغییرات به زیان جهان اسلام تمام شد یا نه؟ بنده اعتقاد بر این نیست که به زیان جهان اسلام تمام شده باشد. در اینکه فلسفه نوعی تفکر است و بلکه عمیق‌ترین نوع آن، و بررسی حقایق است و از نظر ماهوی بررسی ماهیت و حقیقت اشیا و درک آنها و طلب حقیقت است، گمان نمی‌کنم که به زیان هیچ ملتی و آیینی باشد. اسلام به هیچ وجه مخالف تفکر نبوده و علاوه بر این دائماً توصیه می‌کند که درباره امور به تفکر پردازید و امور مختلف را بررسی کنید. و حتی می‌خواهم این را بگویم که اصلاً چرا فلسفه یونانی به جهان اسلام وارد شد. اتفاقاً من از همین سؤال می‌خواهم یک حسن استفاده را بکنم. چرا در بعضی ملل دیگر و در بعضی از کشورهای آن زمان فلسفه یونانی وارد نشد و به جهان اسلام آمد. حتماً ضرورتی اقتضا داشت. اگر ضروری نبود و زمینه نیز مناسب نبود فلسفه یونانی ترجمه نمی‌شد و به زبان عربی وارد

جهان اسلام نمی‌شد. این زمینه مناسب را خود تعلیمات اسلامی فراهم کرده بود. در اینجا معلوم می‌گردد که تعالیم اسلامی آمادگی برای تفلسف را داشت. به مجردی که اسلام آمد، آن هم به فاصله نه چندان زیاد - حدود دو قرن بعد - در قرن سوم ما شاهد تحول هستیم. وقتی هم فلسفه یونانی به جهان اسلام وارد شد و فیلسوفان اسلامی به تفکر پرداختند، هرگز در آثار خود مقلد یونانیان باقی نماندند. بلکه در آثار افلاطون و ارسطو مطابق فضای فکری و اعتقادات خودشان تصرف کردند. و براساس مشکلات و بستر فرهنگی خاصی که داشتند تفلسف کردند. مطالب بسیاری را افزودند و مطالبی را نیز حذف نمودند و تغییر دادند. و در حقیقت یک نوع فلسفه‌ای به وجود آمد که همین را ما اکنون فلسفه اسلامی نامگذاری می‌کنیم. شما اگر به آثار ابن سینا مراجعه کنید یا به ملاصدرا - که یکی از بزرگترین فلاسفه ما در قرون اخیر است - آثار اینها با ارسطو فرق بسیار دارد. بسیاری از مطالبی که ملاصدرا مطرح می‌کند اصلاً در پیش ارسطو نبوده است. در طول بیش از هزار سال تغییرات بسیار زیادی در اندیشه یونانیان داده شده است. بنده زیانی نمی‌بینم و اساساً در تفکر زیانی نیست. و فکر نمی‌کنم که فکر کردن و بررسی حقایق اشیا و بحث ماهوی به زیان هیچ ملت و آیینی باشد و از جمله به زیان اسلام.

- شما نکته خوبی را مورد تأکید قرار دادید. اولاً زمینه‌های مساعد و مناسبی در جامعه اسلامی وجود داشت که موجب ورود این فلسفه و جذب و هضم آن توسط مسلمانان شد. درحالی‌که این فلسفه در بسیاری از نقاط دیگر اساساً مورد توجه واقع نشد. و این بستر و زمینه مناسب ناشی از خود تفکر اسلامی بود و همین موجب گردید تا فیلسوفان اسلامی به طرح سؤالات دیگری پردازند و در عین حال باید

به این امر توجه داشت که فیلسوفان اسلامی با متکلمان متفاوت بودند و استقلال فلسفی خود را حفظ کردند. و در عین حال دیانت خود را نیز حفظ کردند. و این دو هم اساساً با یکدیگر قابل جمع است. این گونه نیست که اگر فیلسوف، استقلال داشته باشد تدین نداشته باشد. یا لازم باشد که فیلسوف به شیوه متکلم عمل نماید.

حال وقتی به تاریخ فلسفه اسلامی می‌پردازیم. ابن سینا از آن قله‌های مهم تاریخ تفکر ماست. و حتی آن مابعدالطبیعه‌ای را که ارائه می‌دهد اساساً با افلاطون و ارسطو قابل مقایسه نیست. مباحثی که در زمینه وجودشناسی مطرح می‌کند تفاوت‌های بسیاری با افلاطون و ارسطو دارد. و اتفاقاً این نشان می‌دهد که در اندیشه او یونان‌زدگی نیست. حالا شما نقش ابن سینا را در این زمینه چگونه می‌بینید. ما در عین حال که می‌خواهیم میان ابن سینا و ملاصدرا مقایسه کنیم، باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که ملاصدرا چه استفاده‌هایی از ابن سینا می‌کند.

— به نظر من ابن سینا یکی از بزرگترین فلاسفه کل تاریخ بشری است. و با فلسفه یونانی از طریق ترجمه آشنایی داشت. و یک جایی در آثار ابن سینا هست که می‌گوید من تا آنجایی که آثار افلاطون را مطالعه کردم، اگر همین که به دست من رسیده آثار افلاطون باشد بضاعتش در علم اندک بوده است. یعنی افلاطون را تحقیر می‌کند. مگر اینکه آثار دیگری داشته باشد که به دست من نرسیده باشد. کسی که این طور حرف می‌زند پیداست که اصلاً علاقه‌ای به تقلید ندارد. اساساً در مقابل فلسفه یونانی مرعوب نمی‌شود. افلاطون کسی است که وایتهد، فیلسوف معروف انگلیسی می‌گوید تمام تاریخ ۲۵۰۰ ساله فلسفه پی‌نوشتی بر افکار و اندیشه‌های افلاطون است. فیلسوفی با این عظمت

در نظر ابن سینا عظمتی ندارد. ابن سینا برای ارسطو اهمیت بیشتری قائل است. بدین خاطر که بیشتر اهل استدلال است. به هر صورت فیلسوفی که در مقابل افلاطون چنین سخن می‌گوید. پیداست که هرگز مقلد نبوده و با مسائل، سطحی برخورد نمی‌کرده است. البته آثار آنها را مطالعه می‌کرده و سؤالاتی برای او مطرح بوده که در فضای فرهنگی خویش مطرح بوده است. ابن سینا برای پاسخ به سؤالاتش تفلسف می‌کرده است. من همیشه این کلمه تفلسف را به کار می‌برم. به عقیده من فلسفه تفلسف است. یک وقتی کسی از من پرسید که شما همیشه واژه تفلسف را به کار می‌برید. یک عده گمان می‌کنند که واژه تفلسف دارای بار منفی است. مثلاً مانند تکبر است. وقتی که من تفلسف می‌گویم، اساساً اعتقاد بر این است که فلسفه تفلسف است. فلسفه یک علم حاضر و آماده نیست که کسی بیاموزد. مثلاً فلسفه مانند سایر علوم نیست که ما با آموختن مباحث عالم شویم. مثلاً فلسفه قواعدی داشته باشد و با آموختن آن قواعد فیلسوف شویم. نه، فلسفه آموختن قواعد نیست، بلکه باید خود آدم بفلسفد. حالا شاید به جای تفلسف که یک کلمه ساختگی عربی است، در فارسی بتوان فلسفیدن گفت. فلسفیدن یعنی خود اندیشه‌ها را می‌اندیشد، یعنی خود سؤال برایش مطرح است. و به دنبال پاسخ برای آن سؤال اساسی باشد. سؤال اساسی در باب هستی است. اساسی‌ترین مسائل هستی برای فیلسوف مطرح می‌شود و به دنبال پاسخ آن می‌گردد. این امر فلسفیدن است که من معمولاً در سخنانم از آن به تفلسف تعبیر می‌کنم. این نکته لازم بود که در اینجا یادآور شوم. ابن سینا نیز تفلسف می‌کند یعنی می‌فلسفد. سؤال فلسفی طرح می‌کند. مثل: مبداء چیست؟ معاد چیست؟ خلقت چیست؟ اینها همه سؤال از چیستی است. سؤال ماهوی است. و در مقام پاسخ به این سؤالات

فلسفه ابن سینا به وجود می‌آید.

— بعد از ابن سینا یک جریانی با غزالی به عنوان مخالف فلسفه آغاز می‌شود. برخی تصور کرده‌اند که غزالی یک متکلم ضد فلسفه است و برخی نیز معتقدند که خود غزالی هم یک فیلسوف است. باید بگوییم که اگر غزالی را ضد فلسفه بدانیم باید همان‌طور که شما فرمودید بگوییم که او اهل تفلسف بوده است. او مسائل و پرسشهایی داشته و تصورش بر این بوده که در تفکر فلسفی پاسخی برای این پرسشها نیافته است. با توجه به اینکه مسئله رابطه دین و فلسفه قبل از غزالی با فیلسوفان بزرگی نظیر کندی و فارابی آغاز شده است که به گونه‌ای با این مسئله مواجه بودند، حالا سؤال مهم این است که آیا مخالفان فلسفه با اصل فلسفه مخالفت می‌کردند یا حرفشان این بوده که عقل نباید در بعضی از موضوعات وارد شود؟ ما مسائلی داریم که ماوراء عقل است. برخی تصور می‌کنند، شخصیت‌های بزرگی مثل غزالی که با فلسفه مخالفت می‌کردند، اینها با عقل مخالفت داشتند. خود غزالی یک چهره کلامی و یک چهره فلسفی دارد. وقتی با چهره کلامی‌اش با قرآن مواجه می‌شود، می‌بیند که واژه خلق که در قرآن آمده است با مفاهیمی که فیلسوفان در این باره بیان می‌کنند، سازگاری ندارد. مثلاً در آیات و روایات بحث از حدوث زمانی عالم شده است، در صورتی که برخی فلاسفه به قدم زمانی عالم معتقدند. غزالی در این موارد با فلاسفه مشکل پیدا کرد.

— همان‌طور که قبلاً عرض کردم، وقتی که فلسفه وارد جهان اسلام شد و فلاسفه مسلمان مثل فارابی و ابن سینا پیدا شدند، تغییرات بسیاری در تفکر

مردم مسلمان پیدا شد. برخی مسائل به گونه دیگری مطرح شد. همین امر سبب گردید که تعدادی از متفکران مسلمان گمان کنند که افکار فلسفی با افکار اسلامی سازگار نیست. مخصوصاً کسانی که پیرو مکتب خاصی بودند. مثل غزالی که پیرو مکتب اشعری بود و علاوه بر این از نظر سیاسی هم وابسته به حکومت عباسی و دستگاه سلجوقیان بود و در واقع یکی از ارکان دانشگاه نظامیه بغداد بود. نظامیه بغداد دانشگاهی برای تثبیت پایه‌های خلافت بود. این عوامل، از غزالی شخصیتی دردمند ساخته بود، شخصیتی که درد دین داشت و علاوه بر این، اهل سیاست هم بود. او با این روحیه، احساس می‌کرد که اندیشه‌های ابن سینا ممکن است که با بعضی تعلیمات اسلامی - بخصوص در مسائل اخلاقی - سازگار نباشد. پس از نوشتن تهافت الفلاسفه، می‌خواست علوم اسلامی را احیا بکند. در واقع این طور القا می‌نمود که علوم اصیل و ناب اسلامی با ورود فلسفه به جهان اسلام، فراموش شده است. حال با نوشتن «تهافت» به ردّ پریشان‌گوییها و تناقضهای فلاسفه می‌پردازد و سپس با نوشتن احیاء علوم الدین به احیای علوم و معارف ناب اسلامی می‌پردازد. کتاب احیاء علوم الدین بیشتر متوجه مسائل اخلاقی است. غزالی معتقد بود، اخلاقی که وارد جهان اسلام شده است بیشتر جنبه ارسطویی دارد؛ پس به دنبال اخلاق ناب اسلامی بود.

همین طور که خود شما نیز اشاره کردید، غزالی مخالف عقل نبود. من کتابی تحت عنوان منطق و معرفت در نظر غزالی نوشته‌ام. در آنجا به تفصیل توضیح داده‌ام که غزالی با اینکه اشعری مسلک بود و با اینکه در مخالفت با فلاسفه، بزرگترین ضربات را بر پیکر فلسفه در جهان اسلام وارد ساخت، چگونه می‌تواند عقل‌گرا باشد. غزالی در کتاب المستصفی می‌گوید: عقل

حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود. در آن کتاب توضیح داده‌ام که علت عقل‌گرایی غزالی این بود که از طرف دانشگاه نظامیه مأموریت داشت که با اندیشمندان شیعه اسماعیلی مناظره کند. چون آنها با قدرت علمی و نظامی‌ای که داشتند، در مقابل دانشگاه نظامیه قرار می‌گرفتند. غزالی هنگام مواجهه با اندیشمندان اسماعیلی متوجه شد که در مقابل آنان ابزار محکمی در دست ندارد. اولاً آنها مبنای امامت را داشتند که بسیار نیرومند بود و ثانیاً بسیاری از اندیشمندان اسماعیلی نظیر ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، فیلسوف بودند. غزالی دید که آنها اولاً از موضع امامت صحبت می‌کنند و از طرف دیگر آنها فیلسوف و دانشمند هستند. خود غزالی که با فلسفه مخالف بود و امامت را نیز به حکم اهل سنت و جماعت بودند قبول نداشت. پس چاره‌ای نداشت مگر اینکه به عقل متوسل شود و عقل را راهنمای خود قرار دهد. او عقل منطقی را پذیرفت. متها چون با ارسطو مخالف بود، ادعا کرد که اصلاً منطق نتیجه کار ارسطو نیست؛ منطق وحی آسمانی است و ما ریشه‌های مسائل منطقی را در کتب آسمانی نظیر تورات، انجیل و قرآن می‌یابیم.

به هر صورت دردمندی دینی غزالی و تحصیل در نظامیه که رسالتش مخالفت با فلاسفه بود - که بیشتر از کلام اشعری و فقه شافعی تجلیل می‌کرد - سبب گردید تا غزالی به مخالفت با فلاسفه برخیزد. بیشتر اشکالات او این است که می‌گوید: فلاسفه براساس موازین منطقی سخن نگفته‌اند. او با منطق سخن می‌گوید یعنی نوعی عقلانیت را می‌پذیرد.

همان‌طور که در مورد حدوث زمانی اشاره داشتید، تمام کتب آسمانی اعم از تورات، انجیل و ظواهر آیات قرآن به حدوث زمانی رأی داده‌اند. اما برای فلاسفه پذیرش اینکه عالم حادث زمانی است مشکل است، یعنی زمان را حادث

بدانند. یکی از مسائلی که غزالی فلاسفه را تکفیر کرد، همین مسئله حدوث زمانی بود. البته در ادامه بحثمان می‌بینیم که ملاصدرا تقریباً هزار سال پس از غزالی با همان مبانی عقلی به نحو احسن به راه حل مسئله حدوث زمانی نزدیک می‌شود. — اگر بخواهیم این سیر اختلاف را مورد مطالعه قرار دهیم به این نتیجه می‌رسیم که این اختلافات ناشی از فهم است. فهم در یک جا ممکن است سطحی باشد و در یک جا عمیق. چون وقتی که برخی متکلمان در مقابل حکما موضع‌گیری می‌کردند، بحث ظواهر شریعت را مطرح می‌کردند. مثل همین مطلبی که شما فرمودید: ظواهر آیات و روایات، حدوث زمانی عالم را اثبات می‌کند. فیلسوفان با استقلال فکری که داشتند، اساساً در استدلال، مبنایشان وحی نبوده است. اما بسیاری از آنها متعبد و متدین بودند. اینها هم ظواهر را قبول داشتند و اختلافشان فقط در فهم و درک این ظواهر بوده است.

— درست است، اختلاف در نحوه فهم بوده است. همین طور که شما هم اشاره کردید، متکلمان مخالف عقل نبودند و اصلاً نمی‌توانستند مخالف عقل باشند. هیچ مسلمانی نمی‌تواند مخالف عقل باشد. حتی اگر متعبد بر ظواهر باشد و جمود به ظواهر بکند. برای اینکه عقل در بسیاری از آیات شریفه قرآن و هم در بسیاری از روایات مورد تمجید قرار گرفته است و حتی به پیروی از عقل تحریض و ترغیب شده است. عقل در بعضی روایات، پیغمبر باطنی نامیده شده است. ما در این باب روایت داریم که دو پیغمبر وجود دارند. یک پیغمبر باطنی که عقل است و دیگری پیغمبر ظاهری که همین انبیا هستند و از جانب خداوند مرسلند. بنابراین فکر نمی‌کنم که هیچ مسلمانی بتواند با عقل مخالفت کند. البته همین طور که شما اشاره کردید در تفسیر عقل اختلاف

وجود دارد. بیشتر اینها از عقل، عقل عملی را می‌فهمیدند. بعلاوه بیشتر متکلمان در واقع بر مشهورات و مسلمات تکیه می‌کنند که طبیعتاً از نظر فیلسوف نقاد و کسی که به عقل انتقادی اعتقاد دارد و با آن نقد می‌کند، پذیرفته نیست. یعنی چنین نیست که آنچه مشهور است مورد رضایت عقل باشد ممکن است گاهی عقل مشهور را زیر سؤال ببرد.

اما در مورد اینکه فرمودید، فلاسفه هم به وحی معتقدند، درست است. ولی فرق آنها با متکلمان در این است که فیلسوف ضمن پذیرش وحی می‌تواند این سؤال را مطرح کند که اساساً خود وحی چیست؟ این وحی‌ای که من الآن می‌پذیرم و به آن اعتقاد دارم چیست؟ ماهیت آن چیست؟ وحی چگونه نازل می‌شود؟ محتوای وحی چیست؟ این سؤالاتی است که فیلسوف مطرح می‌سازد. اختلاف میان متکلم و فیلسوف در همین جا پیدا می‌شود. در واقع متکلم از وحی سؤال نمی‌کند. وحی را می‌پذیرد و به ظواهر عمل می‌کند.

— مخالفتی که غزالی با فلسفه می‌کند در جهان اسلام مخصوصاً غرب آن تأثیر بسیار می‌گذارد. اما این گونه نبوده است که فلسفه را ریشه کن کند و آن را از بین ببرد. آیا این امر نشان نمی‌دهد که تفکر اسلامی در جهان اسلام قویتر از اینها بوده که با انتقادهای کسانی مثل غزالی از بین برود؟! نکته دیگر اینکه پس از غزالی به ابن رشد می‌رسیم که از ناقدان غزالی نیز می‌باشد. ابن رشد دوباره می‌خواهد به ارسطو رجوع کند و با ابن سینا نیز مخالفت می‌کند که چرا مبانی ارسطویی را به‌طور تمام و کمال نمی‌پذیرد؟ و حتی احساس می‌کند با مواضع، ملاکها، معیارها و مبانی تفکر ارسطویی هم می‌تواند با غزالی مخالفت کند و هم می‌تواند از دین دفاع کند. چنانچه آثاری نیز در جمع بین دین و فلسفه هم دارد. حال

می‌خواستم در باب جایگاه ابن رشد و همین مسئله مطالبی را بفرمایید.  
— در مورد سؤال اولتان که فرمودید، فلسفه در جهان اسلام آن چنان قوی بوده که انتقادات و ضربه‌های غزالی بر آن لطمه وارد نکرده است. باید عرض کنم که اتفاقاً لطمه وارد کرده است. البته خوشبختانه فلسفه در جهان اسلام قوی بود. اما نمی‌توان گفت که در تمام دورانها به قوت خود باقی ماند و ضربه‌های غزالی بر پیکر فلسفه را نمی‌توان ناچیز و نادیده گرفت.  
— ولی ریشه کن نمی‌کند.

— ریشه کن نکرد. البته در بعضی نقاط هم ریشه کن کرد. ضربه‌ها و انتقادات غزالی بر پیکر فلسفه در جهان اسلام به چند دلیل بسیار مؤثر واقع شد. یکی اینکه سیاست و حکومت، غزالی را تأیید می‌کرد. دو دیگر، زمینه برای این حرکت آماه بود و از احساسات مذهبی مردم استفاده می‌کرد. سه دیگر، قوت قلم و بیان غزالی است و بر نکات حساسی که او انگشت گذاشته است. باید بگویم که در بعضی از کشورهای اسلامی و برخی مناطق، کتاب غزالی فلسفه را برای همیشه ریشه کن کرد. در واقع بعضی سرزمینهای اسلامی از نظر تفکر فلسفی به یک برهوت و یک بیابان تبدیل شدند. یعنی درخت فلسفه تا امروز در این سرزمینها نرویده است.

— فکر نمی‌کنید عوامل دیگری هم بوده است؟

— نه، نبوده است. البته زمینه خیلی قوی نبوده است. در آن نقاط به دلیل نبودن زمینه قوی و استعداد، ضربه‌های غزالی مؤثر واقع شد. در ایران هم ضربه‌های او مؤثر واقع شد. اما زمینه در ایران بیش از دیگر نقاط جهان اسلام فراهم بود. البته فلسفه در برهه‌هایی از زمان ضعیف شد ولی خوشبختانه ریشه کن نشد و گاهی نیز قوی بوده است و تا کنون چراغ فلسفه به نحوی روشن

بوده است. من همواره در صحبتها و نوشته‌هایم گفته‌ام که یکی از مؤثرترین کتابهایی که در جهان اسلام نوشته شده همین تهافت‌الفلاسفه غزالی است. در مورد اثر مثبت یا منفی آن، طبیعتاً کسانی که قدری قشری فکر می‌کنند و مخالف فلسفه هستند این اثر را مثبت و خوب ارزیابی می‌کنند. و به یک معنی هم باید بگوییم که بسیار زیان وارد کرده، یعنی ریشه تفکر را در بعضی مناطق اسلامی خشکانده است. به هر صورت مخالفت غزالی را نمی‌توان ناچیز گرفت. غزالی پیروانی داشت که هنوز هم به نوعی تفکر او را ادامه می‌دهند. اما در مورد قسمت دوم سؤالتان که راجع به ابن رشد بود. البته شما ابن رشد را شارح می‌دانید و بنده هم شاید تا نود درصد با شما موافق باشم نه صد درصد. به هر حال ابن رشد یک فیلسوف است، درست است که شارح ارسطو است، ولی خودش هم دارای استقلال فکری است و مطالب مستقلی نیز دارد، مانند کتابی که در جمع بین دین و فلسفه نوشته است. در واقع ابن رشد مطالب و استدلالهای خود را نیز نشان داده است، ولی در بین فیلسوفان ارسطو را خیلی می‌پسندیده است و او را عقل کامل می‌داند. البته ابن سینا، ارسطو را عقل کامل نمی‌داند و خودش را بالاتر از ارسطو می‌داند. به نظر من ابن سینا اگر هم بالاتر از ارسطو نباشد کمتر از او نیست. تفاوت بین ابن رشد و ابن سینا تفاوت میان دو نوع سلیقه است. نمی‌توان گفت که ابن رشد فیلسوف نبوده است. این دو اختلاف سلیقه دارند نه اختلاف مسلک. بسیاری از حرفهایی که ابن سینا مطرح کرده است، مورد رضایت ابن رشد نیست. ابن رشد در کتاب تهافت‌التهافت که به حسب ظاهر رد کتاب غزالی است، با یک تیر دو نشان زده است. یعنی ضمن اینکه حرفها و مواضع غزالی را نقد می‌کند، در همان جا به ابن سینا ایراد می‌کند. شاید ایراداتش به ابن سینا بیشتر از ایرادهایی است که به

غزالی وارد می‌کند. در واقع عدم رضایت خودش را از ابن سینا نشان می‌دهد و بیشتر ایراداتش از این قبیل است که چرا به ارسطو وفادار نمانده است او فکر می‌کند دلیل این عدم وفاداری، درک نکردن حرف ارسطو از جانب ابن سیناست. اما به این نکته توجه نمی‌کند که ابن سینا به عمد نمی‌خواسته به ارسطو وفادار بماند، نه اینکه سخنان او را درک نمی‌کرده است. یعنی حرفی بالاتر از ارسطو داشته است یا حرف ارسطو را نمی‌پسندیده و مورد انتقاد قرار می‌داده است.

کتاب تهافت التهافت یک کتاب دو پهلویی است. آن کتاب هم رد غزالی است و هم رد ابن سینا. در هر حال کتاب جالب و قابل بررسی است.

— شخصیتی مثل ابن رشد وقتی به آرای ارسطو بازگشت می‌کند، اندیشه‌اش در جهان اسلام آن‌چنان جدی تلقی نمی‌شود. و می‌بینیم که فیلسوفان پس از او نیز استقلال فلسفی خودشان را حفظ می‌کنند. یعنی هیچ‌گاه ارسطویی صرف نمی‌شوند. همان مسیری را ادامه می‌دهند که توسط فارابی و ابن سینا گشوده شده بود. سؤال دیگری که در اینجا مطرح است در مورد نگاه ملاصدرا به غزالی است. این نگاه چگونه بوده است؟

— موضع صدرالمتهلین نسبت به غزالی موضعی دوگانه است. برخی موارد با نام ابوحامد یا ابوحامد غزالی از او بسیار تمجید می‌کند. و حتی به نقل کلماتش می‌پردازد و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. ولی در بعضی جاها نیز از غزالی عصبانی است و به قدری به او توهین می‌کند که او را از اصحاب قیل و قال برمی‌شمارد. این موضع دوگانه صدرالمتهلین نسبت به غزالی در تمامی آثارش به چشم می‌خورد. آن دسته از حرفهای غزالی که مورد پسند ملاصدرا قرار گرفته، مواردی بوده که غزالی به عرفان نزدیک شده است.

چون غزالی در اواخر عمرش قدم در راه عرفان و تصوف نهاد. برخی از این حرفهای عارفانه غزالی مورد توجه و تمجید ملاصدرا قرار گرفته است. نه تنها صدرالمتهلین از این مطالب غزالی تمجید می‌کند، بلکه شیخ اکبرمحمی‌الدین عربی نیز در فتوحات به نقل مطالبی از او پرداخته است. و حتی به گونه‌ای از او مطلب نقل می‌کند که تمجید و احترام در آن مستتر است. در مواردی هم که صدرالمتهلین او را اصحاب قیل و قال می‌خواند، احترام در آن مستتر است. اما مواردی که صدرالمتهلین او را اصحاب قیل و قال می‌خواند و از او به تندی یاد می‌کند، مواردی است که وارد مباحث فلسفی شده و می‌خواهد علیه فلاسفه‌ای نظیر فارابی و ابن سینا استدلال بکند. در این موارد حرف او را نارسا می‌داند و فکرش را کوتاه می‌داند و حرفهایش را قیل و قال می‌شناسد. غزالی آنجا که به مسائل عرفانی وارد می‌شد آن دردمندی خاص را داشته است. آدمی که ده سال خودش را آواره بکند، به مقام و منصب و ریاست و هرچیز دیگری پشت پا بزند، به فلسطین و مکه حتی بر سر تربت خلیل می‌رود و در آنجا انزوا می‌گزیند. ادعا می‌کند در خودش نوری دیده که به وسیله آن نور هدایت شده است. مطالبی که در این برهه از زمان می‌گوید با یک معرفت باطنی و شهودی همراه است. و این مطلب است که مورد پسند و تمجید صدرالمتهلین قرار گرفته است. اما در آنجایی که وارد بحث استدلالی و ظرافتهای عقلانی می‌شود از طرف صدرا، اصحاب قیل و قال خوانده شده است.

— پس کسی مثل ملاصدرا که فیلسوف منصفی هست نیز با برخی آرای

غزالی مخالفت کرده است، بدون اینکه بخواهد او را به کلی نفی کند.

البته همواره اندیشه‌های عرفانی غزالی مورد توجه بزرگان و متفکران

قرار گرفته ولی با اندیشه‌های فلسفی‌اش مخالفت کرده‌اند.



## فلسفه ملاصدرا و نوآوریهای آن

— استادان ملاصدرا به ویژه میرداماد در او به چه میزان تأثیرگذار بودند؟ چرا که در آثار ملاصدرا و نامه‌هایی که از او باقی مانده، اهمیت و ارزش خاصی را برای میرداماد قائل است. درحالی که وقتی از مبانی فکری او بحث می‌شود، میرداماد اصالت ماهیتی است. آیا صرفاً ارتباطی است که از نظر عاطفی یک شاگرد نسبت به استادش دارد و یا نه، مشترکاتی بین اندیشه‌های این دو وجود دارد که تا این حد، به او احترام می‌گذارد.

— طبیعی است که هر استادی بر شخصیت شاگردش تأثیر دارد و در واقع، او کبریت را می‌زند و شمع وجود شاگرد را روشن می‌کند. شمع وجود صدرالمتألهین نیز با کبریتی که مرحوم میرداماد زده، روشن شده است. صدرالمتألهین نیز برای استادش میرداماد و سایر استادانش نظیر شیخ بهایی احترام فوق العاده‌ای قائل بوده است. با این تفاوت که شیخ بهایی را استاد خودش در علوم نقلی و میرداماد را به عنوان استادش در علوم عقلی معرفی می‌کند.

به هر حال شاگرد از نظر عاطفی تحت تأثیر استادش می‌باشد و برای او احترام ویژه‌ای قائل بوده است. نبوغ، عظمت و شخصیت بزرگی را که میرداماد داشته بسیار مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته است. علاوه بر این اشتراکاتی نیز با یکدیگر داشته‌اند. از جمله اشتراکات مهم این دو، توجه میرداماد به اهل بیت (ع) است. و من فکر می‌کنم که بخصوص از زمان میرداماد فلسفه و حکمت الهی چرخش زیادی به طرف روایات اهل بیت (ع) و مضامین روایات شیعی پیدا می‌کند. بعد هم صدرالمآلهین این راه را ادامه می‌دهد. یکی از کتابهای مهم و قابل بررسی ملاصدرا شرح اصول کافی است. این توجه به روایات شیعی از مشترکات مهم این دو است. اما همان‌طور که می‌دانیم در تمامی مسائل فلسفی با یکدیگر مشترک نیستند. ملاصدرا از نظر فکری از استاد خود فاصله می‌گیرد. مثلاً میرداماد در قول به اصالت ماهیت بسیار متعصب است. و در واقع میرداماد را با مسئله اصالت ماهیت و حدوث دهری می‌شناسیم. در طول تاریخ متفکران اسلامی یا قائل به حدوث ذاتی عالم بودند و یا مانند متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم بودند. میرداماد که هم متکلم بود و هم متشرع و هم فیلسوف، در اینکه جمع بین دو قطب کرده و در واقع به نوعی حدوث عالم را اثبات کرده باشد و در حد فلاسفه مشاء نیز باقی نمانده باشد، مسئله حدوث دهری را طرح کرد. حدوث دهری نه حدوث ذاتی است و نه حدوث زمانی. یکی از ابداعات همین مسئله حدوث دهری است. اما ملاصدرا با همه وفاداری و احترام نسبت به استاد، این مسئله را مسکوت می‌گذارد و در این باب مطلقاً اظهار عقیده نمی‌کند. و معتقد بود که حدوث دهری در واقع چیزی اضافه بر حدوث ذاتی نیست. و با سکوت خود می‌خواهد نشان دهد که این مسئله را نپذیرفته است.

در واقع درست است که صدرالمتألهین در فلسفه، شاگرد میرداماد بوده، اما تبصری که ملاصدرا در فلسفه داشته است، اصلاً قابل قیاس با میرداماد نیست. همان طور که اشاره کردید قول به اصالت وجود مسئله کمی نیست. یعنی به مجرد اینکه صدرالمتألهین به اصالت وجود قائل شد و اصالت ماهیت را مردود شناخت، تغییراتی در اندیشه او پیدا شد، چرا که بسیاری از مسائل دیگر بر همین مسئله اساسی مترتب است. از همین جا راه جدایی با استاد خودش را آغاز می‌کند.

— ملاصدرا نوآوریهای بسیاری دارد و این نوآوریها موجب شده است که ما او را یک فیلسوف مؤسس بدانیم. برخی از مهمترین نوآوریهایش یکی بحث اصالت وجود است که اساساً کل نظام فکری صدرایی بر این اصل مبتنی است. مباحث مهمی را در باب اتحاد عاقل و معقول دارد، مبحثی در حرکت جوهری دارد، مباحثی که در باب نفس دارد اساساً قابل مقایسه با هیچ‌کدام از فیلسوفان قبل از خودش نیست. مباحثی که در باب معاد جسمانی دارد و نکته‌های بسیار زیاد دیگری که همه از ابداعات ملاصدراست. همان طور که می‌بینید این ابداعات همگی از شاخ و برگهای اصالت وجود است و از آن نشأت می‌گیرد یا از بحث اعتقاد عاقل و معقول نکات بسیار مهمی پیدا می‌شود.

حال می‌خواستم در باب ابتکارات و ابداعات ملاصدرا مطالبی را به اختصار بفرمایید.

— همین طور که اشاره کردید، بعضی از ابداعات صدرالمتألهین همین مواردی است که شما اشاره کردید. البته هر یک از این مباحث می‌تواند مبداء بسیاری از مسائل دیگری قرار بگیرد که آنها خودشان نو هستند. مسائلی که در

قول به اصالت وجود مترتب است، کم نیستند. این مسائل کمابیش در فلسفه ملاصدرا آشکار و جلوه گر است. همچنین قول به حرکت جوهری مسئله کمی نیست. ریشه مسئله حرکت جوهری و اصالت وجود در آثار فیلسوفان گذشته بوده است. اما به این صورت که صدرالمتألهین، مسئله را طرح کرده و برهانی نموده، نبوده است. مثلاً برای اثبات اصالت وجود در کتاب مشاعر هشت برهان آورده و هشت شاهد نیز ذکر کرده است. البته این شواهد را برهان اطلاق نکرده است. حاجی این شواهد را به شش شاهد تقلیل داده است. البته ذکر این ادله و شواهد از حوصله بحث ما خارج است. صدرالمتألهین بر جریات فکری اشعری، معتزلی، اشراقی و مشائی احاطه بی نظیری داشته است و به معضلاتی که برای فیلسوفان اسلامی مطرح بوده به خوبی توجه نشان داده است. یکی از این معضلات مسئله حدوث عالم است. در نظر اغلب ادیان حادث بودن عالم جزء بدیهیات است. ملاصدرا ضمن اینکه می‌خواهد ظاهر شریعت را حفظ کند - چون در هر حال مسلمان و متدین است - علاوه بر این می‌خواهد این مسائل دینی را معقول و عقلانی کند، و با اصل حرکت جوهری توانسته است که برای حدوث زمانی عالم، برهان اقامه کند. حدوث زمانی عالم را با برهان عقلی اثبات کرده است، نه به سبکی که معتزله یا اشاعره می‌گویند. مسئله دیگری که برای صدرالمتألهین مهم بوده و تا زمان او برای ارباب ادیان و متفکران دینی راه حل درستی نداشته، مسئله نفس آدمی است. تمام اندیشمندان دینی، حتی غیر مسلمان، قبل از صدرالمتألهین نفس را ضمن اینکه مجرد می‌دانستند، به اصطلاح روحانیه الحدوث تصور می‌کردند. پیش از صدرا معتقد بودند که نفس یک جوهر مجرد، روحانی و ملکوتی است که پس از قرار گرفتن انسان در رحم و مستعد شدن برای القاء صورت بدنی، تکلم پیدا

می‌کند. نفس یک نفخهٔ رحمانی از عالم ملکوت است که به بدن تعلق گرفته و با بدن ترکیب شده است و از این موجود مادی و مجرد انسان به وجود آمده است. فارابی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد و متکلمان ادیان دیگر نیز همین عقیده را داشته‌اند. صدرالمتهلین به خوبی می‌دانسته که این مسئله با مشکل عقلی مواجه است. اولاً برای او این سؤال مطرح بوده که چگونه ممکن است نفس مجرد و روحانی با بدن مادی ترکیب شود. اساساً ترکیب میان یک امر مادی و مجرد چگونه ممکن است؟ بعلاوه مشکل دیگری که برای صدرالمتهلین مطرح بوده، صلوح حالت در امر مجرد است. صلوح حالت چیست؟ یعنی چگونه می‌شود که حالتی بر امر مجرد پیش می‌آید که به یک بدن عنصری و مادی تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، چگونه امر مجرد عالم قدسیت خود را ترک می‌کند و به عالم خاک می‌آید. به قول مولانا از باغ ملکوت، محبوس عالم تن می‌شود و در قفس آن گرفتار. این مسئله برای ملاصدرا از نظر عقلی قابل قبول نبود. این مسئله برای خواجه نصیرالدین طوسی نیز قابل قبول نبود. خواجه در نامه‌ای که به یکی از فیلسوفان زمان خود بنام شمس‌الدین خسروشاهی دارد، از جمله مسائلی که از او می‌پرسد یکی همین مسئله تعلق نفس مجرد به طبیعت مادی است. البته در مورد پاسخ او اطلاعی در دست نیست. صدرالمتهلین با توجه به اصولی که در فلسفه‌اش تأسیس کرده بود، به این نتیجه رسید که نفس در آغاز پیدایش مجرد نیست، به عبارت دیگر روحانیه الحدوث نیست. باکمک اصل حرکت جوهری و اصل اصالت وجود، در آغاز نفس را امر جسمانی می‌داند. یعنی اساساً نفسی به بدن تعلق نمی‌گیرد. آنچه در آغاز وجود دارد، حرکت در بدن است. یعنی در حالت نطفه تا به صورت جنین و به صورت انسان درآید. این امر تکامل

جوهری در جوهر ماده است. این حرکت در اثر تکامل و تحول به مرحله‌ای از روحانیت می‌رسد. یعنی از تجسم به ترّوح از جسمانیت و بالاخره به روحانیت می‌رسد. همان‌طور که می‌بینیم این مسئله با استفاده از حرکت جوهری حل می‌شود. البته باید به این نکته توجه داشت که حرکت جوهری صدرالمتألهین با حرکت‌های مادی، مکانیکی و با حرکت‌هایی که در فیزیک گفته می‌شود و با آنچه در سایر مکاتب موجود است، تفاوت دارد. حرکت جوهر به صورت اشتدادی است و خلع بعد از لبس نیست. یعنی چنین نیست که ماده اولیه یا هیولای اولی یک صورت را از دست بدهد و به موازات آن صورت دیگری به خود بگیرد، بلکه این صورت اشتداد پیدا می‌کند. یعنی صورتی روی صورت، تکاملی بعد از تکامل دیگر است و این تکامل هم طولی و عروجی است، یعنی از تجسم به ترّوح سیر می‌کند. این اولین مرتبه ورود به عالم روحانیت است. البته این اشتداد فقط در جسم آدمی است. هر جسمی این خاصیت را ندارد. بلکه تنها جسم انسان است که به ترّوح حرکت می‌کند. همه عالم در حرکتند ولی در هر حال برای روحانی شدن و برای حصول به مقام ترّوح باید از مسیر جسم انسان عبور بکند. یعنی خاک از آن حیث که خاک است هیچ وقت روحانی نمی‌شود. جماد از آن حیث که جماد است روحانی نمی‌شود. اگر هم تکامل داشته باشد - که دارد - آن تکامل باید از مسیر انسانیت عبور بکند.

اولین مرحله‌ای که ترّوح انسان یعنی روحانیت انسان آغاز می‌شود؛ یعنی حرکت جسمانی، هنگامی است که انسان به ابتدایی‌ترین مراحل ادراک نایل می‌شود. یعنی طلیعه شکفتن شعور در آدمی از شعور حسی آغاز می‌شود. البته از عالم حس به عالم خیال و از عالم خیال به عالم وهم و از آنجا به عالم عقل

سیر می‌کند. عالم عقل همان عقل هیولایی است که متعدد می‌باشد. در مرحله عقل هیولایی استعداد عقلانیت وجود دارد. یعنی هنوز عقل نیست، ولی می‌تواند عقلانی بشود. یعنی شعور به مرحله‌ای می‌رسد که کم‌کم مسائل بدیهی را ادراک می‌کند. مثلاً می‌داند که کل بزرگتر از جزء است. همین‌طور این تکامل بیشتر و بیشتر می‌شود تا به مرحله عقلی برسد و سرانجام به مرحله عقل مستفاد و در پایان به عقل فعال متصل می‌شود. این همان تروّح است و البته خود تروّح نیز دارای مراتب است. روحانیت انسان از مرحله حس آغاز می‌شود و شاید به روحانیت هم نرسد و در آغاز بماند. یعنی مدخل ورود به روحانیت، که همان عالم حس می‌باشد. براساس این نظر، ملاصدرا معضل اول را که ترکیب مجرد با مادی است حل می‌کند. این ترکیب اتحادی است. یعنی انسان یک کل واحد است. این‌گونه نیست که یک روحانیتی با یک جسمانیت ترکیب شود و از این ترکیب انسان درست بشود، این وحدت اعتباری است. اما در ترکیب اتحادی، موجود اول ماده و جسمانی است و این جسمانیت آن چنان است که با تکامل خودش به روحانیت می‌رسد. سرانجام به عنوان تأسیس یک اصل ابراز می‌کند که نفس روحانیه الحدوث نیست. یعنی نفس به حالت روحانی در این عالم وارد نمی‌شود. بلکه نفس همان جسمی است که با تکامل خود به مقام روح می‌رسد. به این امر جسمانیه الحدوث می‌گویند. یعنی نفس در حدوث خودش جسمانی است. من فکر می‌کنم که این نظریه صدرالمতألهین مترقی‌ترین نظریه‌ای است که درباره نفس ناطقه ابراز شده است.

ملاصدرا با احاطه‌ای که به مشکلات و معضلات اعتقادی - فلسفی قبل از خودش داشت به این نتیجه رسید که راه حل مسئله نفس و اتحادش با بدن یک

حقیقت است. منتها این حقیقت، در مراتبش از جسمانیت آغاز می‌شود. سپس این تکامل جسمانی به مقام روحانیت واصل می‌شود و سرانجام روحانی محض می‌شود. البته انتقادهایی نسبت به جسم در این عالم وجود دارد. وقتی جسم خاک شود و نابود شود، روحانیت آن باقی می‌ماند. ایشان برخلاف فلاسفه قبل، تجرد را تنها منحصر به عالم عقل نمی‌دانند.

ایشان حتی ادراک حسی و خیالی را نیز مجرد می‌دانستند. و وارد شدن به مرحله شهود و ادراک در واقع وارد شدن به عالم روح است. روح یعنی چیزی که جسمانی نیست. ادراک در نوع شهودی وابسته به جسم و جسمانیت نیست و آن خاصیت عنصر و ماده را ندارد و بنابراین یکی از مهمترین ابداعات فلسفی صدرالمتألهین است. البته این اصل هم بی‌ارتباط با سایر اصول فلسفی ملاصدرا یعنی حرکت در جوهر و اصالت وجود نیست.

— یک نکته مهم در اندیشه ملاصدرا این است که او وقتی آن مبانی را مطرح می‌کند به لوازم آن نیز پایبند است. نکته مهمی را که شما در اینجا مطرح کردید این است که ملاصدرا با استفاده از اصول خودش به نتایج بسیار مهمی می‌رسد. در بعضی از فلسفه‌های اگزیستانس گفته‌اند که هر فردی یک نوع است. اما قبل از اینها ملاصدرا این نظر را مطرح کرده است. ولی هیچ یک از فیلسوفان اگزیستانس نتوانسته‌اند اصول و مبانی این مطلب را بیان کنند. وقتی ملاصدرا بحثهایی نظیر اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری و ارتباط آن با نفس ناطقه را بیان می‌کند، می‌تواند اثبات کند که هر فردی یک نوع است. ولی در بسیاری از این فلسفه‌ها چون به این مبانی مابعدالطبیعی توجه نمی‌شود، لذا فقط مطلبی گفته می‌شود و از نظر فلسفی نمی‌توانند از عهده اثباتش

برآیند. این امر نشانگر غنای فلسفه صدرایی است و نشان می‌دهد که ما باید چقدر به این فلسفه توجه داشته باشیم.

— در اینکه هر فردی یک نوع باشد، چون این عالم، عالم حجاب است، چندان مشخص نیست. در هر حال از آن طرف صدرالمتألهین هر فرد را یک نوع می‌دانست. اما این را در یک مرتبه خیلی عالی مطرح می‌کند.

با این نگاه به انسانها نظر می‌شود، اما در نهایت امر بر همان اصل اتحاد عاقل و معقول و تکامل جوهری مترتب است. چون صدرالمتألهین معتقد است که انسان همان چیزی است که ادراک می‌کند. یعنی مُدرک بودن انسان، همان نفس ناطقه است. جوهر انسان و آنچه که انسان ادراک می‌کند همان مدرک انسان است. البته مدرک بالذات است و نه مدرک بالعرض. البته این دو در جهان خارج یک نوع وحدتی دارند. یعنی انسان در واقع همان چیزی است که می‌اندیشد. به قول شاعری فارسی زبان:

هر نقش روان تو

روان تو همان است

یعنی در نقشی که در روح و روان شماست، شما همان نقش هستید. شما همانی هستید که می‌اندیشید. به عبارت دیگر شما جز اندیشه چیز دیگری نیستید. به تعبیر مولانا:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای      مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

البته این مسئله به صورت شعر و تمثیل در کلمات قدما گفته شده است. ولی همه این مسائل را صدرالمتألهین برهانی می‌کند. بنابراین انسان از جنس اندیشه‌هایش است و با اندیشه‌های خودش متحد است. پس به فرض برداشته شدن حجاب طبیعت همچنان اندیشه‌ها باقی می‌مانند. هویت انسان، همان اندیشه‌های اوست. اعم از اینکه این اندیشه‌ها، اندیشه‌های خیر باشد یا شر.

حقیقت هر انسانی فردانیت هرکسی است. تشخیص هرکس به همان اندیشه‌هایش است. اصلاً شخصیت انسانها مربوط به اندیشه‌های اوست. مگر تشخیص فرد به چیست؟ به رفتار و کردارش است. رفتار و کردار هم اثر اندیشه است. شما برای هر کسی یک شخصیتی قائل هستید. شخصیت آن شخص همان است که در کردار و رفتار بر خودش ظاهر است. کردار و رفتار و برخورد، نتیجه اندیشه است. بنابراین هویت و شخصیت انسان همان اندیشه‌اش است. از طرف دیگر اندیشه‌ها یکسان نیستند. انسانها مختلف می‌اندیشند. بنابراین اگر در هر فردی حجاب طبیعت برداشته شود، انسان همان اندیشه است. از سوی دیگر اندیشه‌ها متفاوت است. نتیجه این دو مقدمه چه خواهد بود؟ نتیجه این دو مقدمه آن خواهد بود که انسانها با یکدیگر تفاوت‌های جوهری دارند. یعنی دو فرد متفاوت، دو نوع متفاوت هستند. حال این امر، کی ظاهر می‌شود؟ پس از اینکه پرده طبیعت به کنار رود و چشم ملکوت انسان باز شود. حالا یا در عالم آخرت و یا در همین عالم برای کسانی که بعد ملکوتی دارند. توجه دارید که عالم ملکوت یک عالمی نیست که باشد و در یک وقتی به آن برسیم. عالم ملکوت هم اکنون در همین عالم وجود دارد و فقط کافی است که دید ملکوتی وجود داشته باشد. برای کسانی که با چشم ملکوتی به ملکوت اشیا می‌نگرند، به ناسوت و حقیقت اشیا می‌نگرند، نه به جسمانیت اشیا. آنها هم اکنون افراد را مختلف الحقایق می‌بینند. حالا اگر من خواسته باشم روایتی نقل کنم، اتفاقاً روایات اسلامی هم این نظریه صدرالمتألهین را تأیید می‌کند. در روایات آمده است که انسانها در قیامت به صورتهای مختلف محشور می‌شوند، در همین جا روایاتی هست که بعضی از ارباب شهود، که با چشم ملکوت به عالم می‌نگرند؛ مثل ابراهیم (ع) یا سایر اولیا باطن امور را

می‌بینند، در همین عالم هم افراد را یکسان نمی‌بینند. بلکه به صورت حقایق مختلف مشاهده می‌کنند. این مسئله یکی از مسائل مهم فلسفه صدرایی است که در این فلسفه حالت برهانی پیدا کرده است.

— ما می‌دانیم که خود صدرالمآلهین، کمال قوه نظری را مهمتر از قوه عملی می‌داند. شما در اینجا از اندیشه بحث کردید و اینکه اختلاف انسانها در اندیشه است و از این جهت است که ملاصدرا به تهذیب نفس توجه دارد. می‌خواستم در اینجا توضیحی هم در باب نقش عمل در به کمال رسیدن انسان بفرمایید. به بیان دیگر رابطه میان نظر و عمل در اندیشه ملاصدرا چگونه است؟

— در واقع عمل و نظر تأثیری متقابل دارند. مسلّم است که بسیاری از اعمال، رفتار و کردار ما نتیجه اندیشه ماست. همان‌طور که عرض کردم نفس انسان همان‌گونه عمل و رفتار می‌کند که می‌اندیشد. پس بنابراین عمل، ظهور اندیشه و اثر اندیشه آدمی است. یعنی چون چنین می‌اندیشد، چنین عمل می‌کند. چون چنان می‌اندیشد چنان رفتاری را دارد. از طرف دیگر خود عمل در اندیشه مؤثر است. یعنی انسان وقتی که بعضی از اعمال را تکرار می‌کند اگر این تکرار به صورت ممارست و ملکه درآید، یک حالت روحی می‌شود. برای اینکه مطلب را بهتر بتوان درک کرد یک مثال می‌زنم؛ اشخاصی که کارهایی را از روی ملکه انجام می‌دهند، مانند کسی که ماشین‌نویس است به راحتی دستهایش حرکت می‌کند و خوب می‌نویسد، آن کسی هم که رانندگی می‌کند و این ممارست را دارد، خیلی راحت ماشین را هدایت می‌کند، طبیعی است کسی که این ممارست را ندارد، نمی‌تواند به این خوبی انجام دهد، اصل این امر عمل است، ولی عمل به صورت ملکه در می‌آید، وقتی به صورت ملکه

درآمد یک حالت روحی و نفسانی می‌شود؛ پس تکرار اعمال در اندیشه و روحانیت انسان اثر می‌گذارد؛ یعنی روح را دگرگون می‌کند. هر عمل ولو کوچکترین اعمال آدمی در اندیشه او نقشی باقی می‌گذارد. البته من می‌گویم که اگر تکرار بشود این نقش قویتر و نیرومندتر می‌شود. حتی اگر تکرار هم نشود اثری در نوع تفکر و اندیشه او باقی می‌گذارد.

از نظر صدرالمتألهین جهان آخرت هم جهان معرفت و ادراک است. مقامات انسان هم در کشف حجاب در روز جزا و هم در عالم آخرت در اثر مقامات معرفت است. حتی تفاوت انسانها در بهشت نیز بر اثر تفاوت مقامات معرفتی‌شان است. حقیقت انسان اندیشه است و چون اندیشه‌ها مختلفند، انسانها با یکدیگر متفاوتند.

— حتی در یک جا می‌گوید که در بالاترین مرتبه کمال نظر و عمل یکی می‌شود.

— خوب عمل تبدیل به معرفت می‌شود. عمل یک عرض است. وقتی که شما این لیوان را برمی‌دارید و اینجا می‌گذارید یک عمل است. برداشتن لیوان از آنجا به اینجا، چیزی نیست که باقی بماند. عمل در فلسفه یک عرض است که نمی‌تواند باقی بماند. اما اثر آن در روان باقی می‌ماند. یعنی عمل تبدیل به نظر می‌شود. و عمل مقدمه معرفت است. من فکر می‌کنم که آیه شریفه را که بعضی‌ها تأویلش می‌کنند و نباید تأویلش کرد، اتفاقاً به همین امر توجه می‌دهد. «ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون» بسیاری از عرفا و حکما آن را به ليعرفون تعبیر کرده‌اند. در صورتی که عبادت و معرفت دو چیز است. اینها خوب توجه دارند که عبادت اگر توأم با معرفت نباشد اصلاً عبادت نیست. عبادت منهای معرفت به نظر شما عبادت است؟ روح عبادت معرفت است.

— عموماً وقتی که بحث از فلسفه ملاصدرا می‌شود، این نکته مطرح می‌شود که ملاصدرا از متفکرانی است که توانسته نحله‌های گوناگون فکری جهان اسلام را جمع کند. ملاصدرا توانسته مشاء، اشراق، کلام و عرفان را با قرآن و احادیث جمع کند و یک نظام فکری عرضه کند. برخی بر این کار التقاط نام نهاده‌اند و برخی دیگر از واژه ترکیب استفاده کرده‌اند که این واژه‌ها در مورد فلسفه صدرایی چندان دقیق و صحیح نمی‌باشد.

به نظر شما، آیا می‌توان سهم هریک از این نظامهای فکری گوناگون را در اندیشه‌های ملاصدرا تبیین کرد؟

— همان‌طور که فرمودید، صدرالمتألهین بر نظامهای مختلف فکری در جهان اسلام تسلط و احاطه داشته است و از همه این جریانات نیز استفاده کرده است. اما استفاده کردن از این جریانهای فکری بدین معنا نیست که صدرالمتألهین در نظام فلسفی خودش اینها را با هم ترکیب کرده است. یعنی اشاعره و معتزله، حکمای مشاء را با حکمای اشراقی و بالاخره عرفا را در کنار هم نشانده باشد و از ترکیب کلمات آنها یک فلسفه به وجود آورده باشد، هرگز این‌گونه نیست. بلکه او با احاطه‌ای که به این جریانهای مختلف فکری داشته و حتی به احادیث و روایات داشته، یک نظام فکری خاص را به وجود آورده که یک وحدتی بر آن حاکم است. در واقع در فلسفه خودش یک اصولی را تأسیس کرده و براساس آن اصول فلسفیده است. و با توجه به موانع فکری که به آنها اشاره شد، اینها را زیر بنای فکری خود قرار داده و به یک جریان و فکر خاص اعتنایی نداشته است.

ملاصدرا وقتی یک نظریه را اظهار می‌کند. نشان می‌دهد که کدام قسمت

آن کلامی است، کدام قسمت فلسفی و یا عرفانی است. این‌گونه نیست که اینها را با یکدیگر جمع کرده باشد. اگر بخواهیم ملاصدرا را به فیلسوفی غربی تشبیه کنیم، شاید گزاف نباشد که او را به هگل تشبیه کنیم. در نظام فلسفی‌ای که هگل ایجاد کرده است، به تمامی جریانهای فکری گذشته غرب احاطه داشته است، ولی نیامده که این جریانهای فکری را با یکدیگر جمع و تلفیق کند. هگل با احاطه‌ای که داشته است، اصولی را تأسیس کرده و به اصطلاح فلسفیده است. صدرالمتهلین هم تقریباً یک چنین حالتی را داشته است. با توجه به مبانی فکری و نظام فلسفی‌ای که در آثارش مشهود است، حکمت متعالیه را مطرح کرده است. البته با این مکتب مخالفت‌هایی هم شده است. بسیاری از اندیشمندان بعد از صدرالمتهلین، با این مکتب مخالف هستند. اینها معتقدند که حکمت متعالیه یک تلفیق و ترکیب می‌باشد و اندیشه‌های ملاصدرا توانایی آن را نداشته است که یک نظام فکری بسازد. آنها فکر می‌کردند که نمی‌توان از جمع میان مشاء، اشراق، عرفان و کلام یک نظام فکری ساخت. البته این مخالفان هنوز هم هستند. ولی بنده شخصاً فکر می‌کنم که ملاصدرا این توانایی را داشته است و اگر کسی به دقت اندیشه‌های او را بررسی کند، می‌بیند که حکمت متعالیه نظام‌مند است، یعنی براساس اصولی که تأسیس کرده به آنها وفادار مانده است.

همان‌طور که می‌دانیم یکی از اصول فلسفه صدرا، مسئله تشکیک در مراحل وجود است. بنده می‌خواهم عرض کنم که حتی در خود فلسفیدن ملاصدرا یک نوع تشکیک وجود دارد. به طوری که از یک جا شروع می‌کند و سلسله مراتب را طی می‌کند و پله پله بالا می‌رود. یعنی نظام معرفتی ملاصدرا مقول به تشکیک است. یعنی همان‌طور که در وجود قائل به نوعی

تشکیک است و برای سلسله مراتب هستی، مراتب قائل است، تو گویی که برای نوع اندیشه خود او هم یک سلسله مراتب هست. از جایی شروع می‌کند و تا آن جایی که به پایان می‌رسد یک سلسله مراتبی هست که تعالی پیدا می‌کند. بعید نیست اگر من ادعا بکنم که حتی وجه تسمیه حکمت متعالیه، همین باشد که در سیر تفکر خودش تعالی پیدا می‌کند. برای اینکه خواسته باشم یک نمونه عرض کنم، مسئله علیت است. در آغاز ملاصدرا مسئله علیت را به گونه‌ای طرح می‌کند که حکما و متکلمان می‌فهمیدند. همین طور که بالا می‌رود و تحقیق بیشتری می‌کند، مسئله علیت به یک نوع تشآن تبدیل می‌شود. در واقع در این مسئله تلطیفی حاصل می‌شود، اسم این را می‌توان یک نوع تعالی در اندیشه و مطلب ملاصدرا گذاشت. نمی‌توان گفت که این تلفیق است، می‌توان در جریان تفکر به یک نوع تعالی دست یافت، فکر می‌کنم صدرالمتألهین هم همین کار را کرده است.

– شما در یک جا اشاره به این مطلب دارید که حتی قبل از صدرالمتألهین، فیلسوفی نظیر شیخ اشراق می‌آید و بین حکمت مشاء و اشراق جمع می‌کند و یک وحدتی برقرار می‌کند. آیا مرادتان این است که از یک جهت اگر در نظام معرفتی صدرالمتألهین، مراتب تشکیکی را در نظر بگیریم. یک مرتبه پایین‌تر از آن در خود شیخ اشراق می‌بینیم. ما می‌دانیم که ملاصدرا میان مکاتب مختلف وحدت برقرار می‌کند. شیخ اشراق هم با یک مسئله شهود و برهان سر و کار دارد. شما قبلاً اشاره داشتید که شیخ اشراق اول حقایق را در می‌یافته و سپس آنها را به صورت برهانی در می‌آورده است. یعنی او هم، به چنین مراتب طولی و تشکیکی قائل بوده است. ملاصدرا در فلسفه خودش برهان و

شهود را در طول هم قرار نمی‌دهد.

حالا شما رابطه برهان و شهود را در فلسفه ملاصدرا، چگونه تبیین می‌کنید؟ در واقع شما خواسته‌اید بین این دو متفکر، از نظر معرفت‌شناسی تمایز قائل شوید و این نکته بسیار مهمی است چون ما هنگام طرح آرا و اندیشه‌های فلاسفه خودمان کمتر به نظام معرفت‌شناسی آنها توجه می‌کنیم و بیشتر به این نکته می‌پردازیم که به حل چه مسائلی توجه کرده‌اند. می‌خواستم شما از این منظر، یک مقایسه‌ای میان شیخ اشراق و ملاصدرا انجام دهید.

— در واقع نمی‌توان گفت که شیخ اشراق میان حکمت مشاء و حکمت اشراقی تلفیق کرده است. حتی شیخ اشراق در مقابل حکمت مشاء موضع دارد. البته او هم از حکمت مشاء حداکثر استفاده را کرده است. و کاملاً به اندیشه‌های مشائی مسلط بود و در بسیاری موارد هم مقابل فیلسوفان مشائی موضع می‌گیرد. اما صدرالمتألهین در مقابل حکمت مشاء موضع‌گیری نمی‌کند و این یک تفاوت فاحشی است که بین ملاصدرا و شیخ اشراق وجود دارد.

در باب جمع بین شهود و برهان باید عرض کنم که مسئله شهود یک مسئله بسیار دقیقی است. و به حکم اینکه از شهود سخن می‌گوییم، سخن گفتن در عالم آن بسیار مشکل است. برای اینکه در واقع باید شهود را با یک شهود دریافت. اگر من بخواهم شهود را با یک بیان تحلیلی، فلسفی یا منطقی توضیح دهم، طبیعتاً دچار مشکل می‌شویم. پس شهود را تنها می‌توان با شهود دریافت کرد و نه با چیزی دیگر. اما باید توجه داشته باشیم که مشاهده ملاصدرا از نوع مشاهده یک صوفی مدعی نیست، حالا ممکن است برخی صوفیان ادعای مشاهده و مکاشفه‌ای را نیز داشته باشند.

— مکاشفه شیخ اشراق چگونه است؟

— فکر می‌کنم مکاشفه شیخ اشراق هم فرق داشته باشد. البته مکاشفه او به مکاشفه صدرالمتألهین نزدیک است. هر فیلسوفی که سخن از کشف و شهود و مکاشفه می‌کند، طبعاً با آدم غیر فیلسوفی که از اینها سخن می‌گوید، تفاوت دارد. البته لازمه مکاشفه یک سلسله ریاضتها، عبادتها و تربیتهای خاصی است که آن هم به استعداد طرف بستگی دارد. برخی سریعتر و برخی کندتر به یک مشاهدات قلبی نائل شده‌اند و ادعای آنها را داشته‌اند. ادعای آنها را هم نمی‌توان رد کرد. طبیعتاً کسی که اهل مکاشفه نیست، وقتی در این باب مطلبی را می‌شنود، حداکثر اینکه بگوید امکان صدقش هست و یا برای رد ادعای او دلیلی نداریم. مگر اینکه خودش اهل مکاشفه باشد و آن را کشف و نقد کند. اما مکاشفه‌ای که شیخ اشراق و ملاصدرا از آن سخن می‌گویند، یک مقدار جنبه تأملی هم دارد. البته نمی‌خواهم بگویم جنبه عبادی ندارد، بلکه یک وقت سیر و سلوک صرفاً در اثر عبادت و ریاضت است و یک تصفیه‌ای از طریق دل حاصل می‌شود. ولی یک وقت صرف اینها نیست، بلکه از راه تأمل هم هست. در سیر و سلوک عقلانی، سالک با تصفیه خود، حالات نفسانی و شهوانی را از خود دور می‌کند و با عقل صمیمیت می‌یابد. یعنی به عقل اخلاص می‌ورزد. و این صمیمیت با عقل سبب مکاشفاتی می‌شود. بنابراین فکر می‌کنم که مکاشفات فیلسوفان بیشتر از طریق تعمق و تدبر در مسائل هستی حاصل شده است. و این مکاشفات از طریق تأملی عقلانی به دست می‌آید و کاملاً با برهان سازگار است و با آن قابل بیان می‌باشد. در واقع یک مطلب عقلانی تو گویی حالت قدسی یافته و به جای اینکه تشکیل صغری و کبری دهد و از این مقدمات به نتیجه برسد، در اثر تأمل بسیار در نفس یک

حالت قدسی پیدا می‌شود و نتیجه از این طریق حاصل می‌گردد. و این نتیجه با مقدمات برهان سازگار است. و از اینجا است که می‌توان گفت که میان برهان و شهود نوعی تلفیق صورت می‌پذیرد. و مشاهداتی که از تأمل عقلانی حاصل می‌شود، در واقع همان احکام عقلی است که به‌طور صریح و بدون معطلی در صغری و کبرای منطقی توسط سالک عقلانی به‌دست آمده است.

— ملاصدرا در بحث از اتحاد عاقل و معقول بیان می‌کند که مدت بسیاری در باب این مسئله تأمل کردم و از اقامه برهان بر آن عاجز شدم. بعد به حرم حضرت معصومه (س) رفتم و توسل کردم. و بر اثر کشف و شهود این مسئله برایم حل شد. و به قول خودش می‌گوید القائنات حضرت سبحانی بود. حال در اینجا می‌توان گفت که فیلسوفی نظیر ملاصدرا بر اثر تأملات عقلانی نمی‌تواند به نتیجه مورد نظرش برسد. بلکه یک سلسله القائنات و الهامات زبانی شامل حالش می‌شود و بر اثر آنها به نتیجه می‌رسد. در عین حال وقتی هم که رسید، آنچه را با عقل دریافته، گویی شهود هم می‌کند.

ما می‌گوییم که ملاصدرا در روش تحریر مطالب خود با برخی حکما و فلاسفه نظیر شیخ اشراق تفاوت دارد. وقتی به آثار ابن سینا می‌نگریم، می‌بینیم که هیچ‌گاه از بحثهای عقلی و استدلالی خودش خارج نمی‌شود و مرحله به مرحله جلو می‌رود. ولی ملاصدرا هنگام بیان مطلب، بحث از کشف و شهود را مطرح می‌کند و مسائلی را مطرح می‌کند که این تصور را برای برخی ایجاد کرده که چندان به برهان پایبند نیست. گویی که تنها شهود خودش را مطرح می‌کند. در حالی که در یک اثر فلسفی، شما فقط باید استدلال کنید و برهان اقامه نمایید. حتی برخیها

گفته‌اند که این قسمت‌ها را می‌توان از اسفار جدا کرد. مثلاً اسفار را مختصر و دو-سه جلدی بکنیم. البته خود آرای ملاصدرا تنها در آنجایی نشان داده می‌شود، که جنبه استدلالی و برهانی دارد. ولی با توجه به این نکته‌ای که شما فرمودید؛ در اینجا معلوم می‌شود که ارتباط میان برهان و شهود یک ارتباط خاصی است. یعنی برخلاف عرفا که اعتقاد دارند، فقط از طریق ریاضت به کشف و شهود نائل می‌شوند، در اینجا سلوکهای عقلانی انسان را به مرحله‌ای می‌رساند که مسئله برای او حل می‌شود و استدلال و برهان را با شهود یکسان می‌پندارد.

— البته اینکه شما می‌فرمایید اگر ذوقیات یا مشاهدات ملاصدرا را کنار بگذاریم، آری می‌توان اسفار را مختصر نوشت و خلاصه کرد. کتاب ملاصدرا را می‌توان برهانی کرد، بنده به این حرف هیچ اعتقادی ندارم. برخلاف این حرف معتقدم که همان مطالبی را که ادعای ذوق یا کشف آنها را می‌کند و آنها را جزء الهامات ربانی و مشاهدات خودش می‌داند، همانها هم برهانی است. متنها کمتر به صغری و کبری مسئله می‌پردازد. شاید بتوان به جرأت ادعا کرد که ملاصدرا در تمامی آثار خود مطلبی را نگفته است که برهانی نباشد. همان‌طور که قبلاً عرض کردم باید توجه کنیم که این مشاهدات چیست؟ مشاهده، متناسب شخص سالک است. البته بستگی به این امر دارد که سالک در چه حال و هوا و مرحله‌ای باشد. در واقع مشاهده متناسب با حالت قلب، توجه و حالت روحانیت سالک است. فیلسوفی که مستغرق در مسائل عقلی است و مشغول تأملات و تدبیر عقلی است، شهودش از نوع عقلانیات است، یک شهود خیالی نیست و یا اینکه مثلاً صورتی را ببیند. البته این امر با پیش آمدن این حالات برای او منافات ندارد. چه بسا این حالات برای یک

شخص فیلسوف هم پیش بیاید. اما غالباً چون اینها در تأملات عقلانی مستغرقند و اهل تدبیر هستند، آن نوع مکاشفه، همان صورت معقول است، یعنی جلوه صورت معقول است. و مشاهده عقل است. یک وقت است که انسان در احکام عقلی بیشتر به جنبه تصدیقی مسئله توجه دارد و یک وقت است که بیشتر به جنبه تصویری مسئله توجه دارد. هر دو امر درست است؛ یعنی یک امر معقول هم می‌تواند مورد تصدیق واقع شود و به صورت یک قضیه تصدیقی درآید و هم می‌تواند امر معقول متصور واقع بشود. البته وقتی کلمه متصور را به کار می‌برم، ممکن است این توهم پیش بیاید که منظور از تصور، تصور خیالی است. یا به عبارت بهتر باید گفت که گاهی شهود عقلانی است. یعنی مشاهده، مشاهده خود عقل است. به چشم عقل، معقول را می‌بیند. ممکن است سالکی در حال مکاشفه با همین چشم ظاهری مشاهده کند یا به چشم خیال مشاهده کند. چون در مرحله خیال است، مشاهداتش، مشاهدات خیالی است. یا چون در مرحله حس است، مشاهداتش، مشاهدات حسی است. ولی فیلسوف چون در مرتبه عقل و عقلانیت است، مشاهده و مکاشفه او هم مکاشفه عقلانی است. چنانچه شما به اتحاد عاقل و معقول قائل بشوید - همان طور که ملاصدرا اعتقاد راسخ دارد - به چشم عقل، معقول را مشاهده می‌کنید. پس آنچه که اسمش را مکاشفه یا الهامات ربانی می‌گذارد یک امر عقلی است. متها در یک مقام تصویری به شهود رسیده است. توگویی با چشم عقل، معقول را می‌بیند. با چشم حس و خیال نمی‌توان معقول را دید. برای وضوح بیشتر مطلب، بهتر است که به یکی از مشاهدات سهروردی اشاره کنیم. سهروردی در باب مکاشفه خود می‌گوید: من طباع تام خودم را به صورت ارسطو می‌بینم. چون ارسطو مظهر عقل بوده و در عقلانیت مستغرق بوده

است، سهروردی در حال مکاشفه خود را به صورت او می‌بیند. با ارسطو سخن می‌گوید و از مشکل معرفت شکوه می‌کند. همان‌طور که فرمودید، همه فلاسفه در مسئله معرفت مشکل داشته‌اند. و این امر تنها منحصر به شیخ اشراق نبوده است. تنها ملاصدرا نبود که در حرم حضرت معصومه (س) رفته و در آنجا به الهامات رسیده است. خود ابن سینا گاهی مشکلات عقلانی داشت، به مسجد می‌رفت و دو رکعت نماز می‌خواند و بسیاری مشکلات برایش حل می‌شد.

در این مکاشفه شیخ اشراق، ارسطو را درون خودش می‌دیده، چون ارسطو که در عالم خارج نبوده، بلکه ارسطو درون او به صورتی مجسم شده است. شیخ در باب مسئله معرفت از او شکوه می‌کند. و ارسطو می‌گوید که به خودت بازگرد، تو طباع تام هستی. طباع تام همان عقلانیت خودت است. طباع تام، همان ربّ النوع انسان است. با همین بازگشت به خود است که مسئله و مشکل معرفت حل می‌شود.

منظورم از این اشاره این بود که سهروردی با بازگشت به طباع تام و حقیقت عقلانی خود موفق می‌شود که معقول را با چشم عقل ببیند. این مسئله برای دیگر فیلسوفان الهی نیز وجود دارد. چون فیلسوفان الهی اهل تنزه، تروح و روحانیت هستند و وقتی که از مکاشفه سخن می‌گویند، در واقع همان مراجعه به باطن خودشان است. منتها این مراجعه به باطن در مرحله عقلانیت است و نه در مرحله نفسانیت. نتیجه برهان رسیدن به صور عقلیه است. آنچه صغری و کبرای منطقی پس از طی مراحل انسان را به یک نتیجه عقلانی می‌رساند، گاهی برای شخص سالک در اثر تجلی یا مشاهده صورت عقل یا عقلانیت تام خودش، این نتیجه حاصل می‌شود. این امر هم مکاشفه و هم برهان است، نه اینکه دو چیز کاملاً متباین باشد.

این سؤالی را که شما مطرح می‌کنید، سؤال درستی است. در بعضیها این امر موجب اشکال شده است که مگر می‌توان کشف و برهان را با یکدیگر جمع کرد. برهان مبادی دیگری دارد و جریان دیگری است و مکاشفه جریان دیگری. مکاشفه عقلانی، رؤیت صورت عقل است. و رؤیت صورت عقل همان چیزی است که مفاد برهان است. بنابراین نه اینکه قابل جمع نیست. بلکه اصلاً وحدت دارند و دو امر متفاوت نیستند که بخواهند با یکدیگر جمع شوند. صورت عقلانی همان مسئله برهانی است که بعضی اوقات اگر بخواهید، می‌توانید آن را به بیان منطقی و به صورت صغری و کبری بیان کنید.

— شما نکته مهمی را فرمودید. مخصوصاً که اگر یک تقسیم‌بندی در

باب خود شهود بشود. و شهود به دو دسته خیالی و عقلانی تقسیم شود.

در واقع مسئله حل می‌شود. بسیاری به این نکته توجه نکرده‌اند.

— کسانی که غالباً در مشاهداتشان، مشاهده خیالی دارند، غالباً حقایق را به

صورت خیال یا صورت حسی می‌بینند. این یک نوع مشاهده است که طبیعتاً

اگر بخواهد برهانی شود با مشکلاتی رویاروست. ولی اگر شخصی که همان

مکاشفه را به صورت عقلانی مشاهده کند، این مکاشفه صورت عقلانی، هم

معقول و هم برهانی است.

— حال می‌توان گفت که میان شهود عارفانه و فیلسوفانه از این جهت

اشتراک وجود دارد که تهذیب نفس، در آن سیر و سلوکها بسیار مؤثر

است. ولی فرق اساسی آن در این است که فیلسوف آگاهیایی به

ادراکات عقلانی دارد که عارف از آنها برخوردار نیست. و این آگاهیها

برای فیلسوف نقش اساسی دارد. و شهود او را عقلانی می‌کند.

شما فرمودید که شیخ اشراق اول حقایق را می‌یافته و بعد برهانی

می‌کرده است. مراد شما از جهت روش تألیف آثارش است؛ یعنی بعد از اینکه آنها را مشاهده می‌کرده برای آنها برهان اقامه می‌کرده است. شما در فلسفه سهروردی این دو امر را از یکدیگر جدا کردید ولی در فلسفه صدرایی میان این دو تفکیک نکردید.

— وقتی که شیخ اشراق می‌گفت که اول مشاهده می‌کنم، همان‌طور که عرض کردم، صورت معقول را مشاهده می‌کند و آن خودش برهان است. متها وقتی می‌خواست برای مخاطبش تقدیر و تحریر کند، این تقریر و تحریر صورت برهانی می‌یافت.

— برخی تصور کرده‌اند که در آثار ملاصدرا مطالبی دیده می‌شود که در مورد یک موضوع خاصی با هم قابل جمع نیست. به‌طور مثال در باب معاد مطالبی را گفته که جمع کردن این مطالب گاهی امکان‌پذیر نیست و یا مثلاً در باب وحدت وجود. حالا به نظر شما آیا می‌توان گفت که اینها اساساً رابطه طولی یا رابطه تشکیکی با یکدیگر دارند. مثلاً در مورد همین مسئله وحدت اگر کسی تأمل بکند، می‌بیند که وحدت تشکیکی را می‌توان از یک مرتبه از مراتب وحدت شخصی دانست. ولی چون برخی فکر کرده‌اند که اینها با هم تباین دارند، لذا فکر کرده‌اند که ملاصدرا دچار تعارض و تضاد در اندیشه‌هایش است. اصولاً شیوه نگارش ملاصدرا به گونه‌ای است که ابتدا قول متفکران و فلاسفه گذشته را بیان می‌کند. گویی خواننده اثر خود را می‌خواهد مرحله به مرحله آماده کند تا به آرا و دیدگاههای خاص خودش برسد؟

— در باب قسمت اول سؤال حضرت‌تعالی باید عرض کنم که من در مطالبی که ملاصدرا در باب معاد و هر مطلب دیگری که ادعای اثباتش را دارد تناقض

و تعارضی نمی‌بینم. فلسفه صدرالمতألہین از آغاز تا انجام یک سلسله واحد است. از یک اصولی استفاده می‌کند که در برخی کتابهایش به هفت اصل تقلیل یافته و در برخی کتابهایش یازده اصل می‌باشد با توجه به این اصول یازده یا هفت‌گانه حرکت می‌کند و مثلاً به اثبات معاد جسمانی نائل می‌شود و مطلقاً تناقضی در کلام ایشان دیده نمی‌شود. حتی من در اینجا می‌خواهم ادعا بکنم که در طول چهارده قرن تاریخ اسلام کسی به قدرت ملاصدرا نتوانسته نظر بدهد. چرا که مسئله معاد از مسائل مهم اعتقادی و در عین حال از مسائل مهم فلسفی است. بسیاری از مردم مسئله معاد را تعبداً پذیرفته‌اند، ولی اگر کسی بخواهد فیلسوفانه با مسئله برخورد کند و این مسئله را عقلانی کند باید با این دید فلسفی به معاد بنگرد. من فکر می‌کنم که صدرالمتألہین قهرمان مسئله معاد است. حتی ابن سینا با آن عظمتی که داشته در این مسئله کوتاه آمده است و با صداقت تمام در جایی از کتابش اعتراف کرده است که مسئله معاد را نمی‌فهمد. ولی از طریق خبر دادن مخبر صادق، تعبداً می‌پذیرم. ملاصدرا از ابن سینا - با تمام ارادتی که به او داشته است - در این مسئله گله می‌کند و می‌گوید بوعلی به جای اینکه به دنبال تحقیقات پزشکی برود و قاروره آزمایش کند، اگر در مسائل عقلی و مسئله معاد تأمل می‌کرد، هرگز نمی‌گفت نفهمیدم. آن استعدادی که خدا به او داده بود، آمادگی فهمیدن این مسئله را داشت. به هر صورت در مسئله معاد - که حالا جای بحث نیست - تناقضی نمی‌بینم. بلکه هنوز هم مطلب ملاصدرا را دقیق‌تر و عقلانی‌ترین مطلب در این باب می‌دانم.

اما در قسمت بعدی از مسئله وحدت وجود در صدرالمتألہین پرسیدید. در این مسئله گاهی گفته می‌شود که ایشان مانند عرفا به وحدت شخصی وجود

قائل است. و از طرف دیگر می‌گویند قائل به وحدت تشکیکی وجود است. همان‌طور که قبلاً عرض کردم. تشکیک در وجود یکی از اصول فلسفه صدرالمآلهین است و ایشان تا آخر هم به این اصل پایبند مانده است. اما گاهی چنان می‌نماید که حرف عرفا را پذیرفته و به وحدت شخصیه وجود قائل شده است. البته همان‌جا هم تشکیک را در مظاهر می‌بینیم و حقیقت هستی را، واحد شخصی می‌دانیم. روش صدرا - همان‌طور که شما هم اشاره کردید - در آغاز بدین‌گونه است که ابتدا مسائل معمولی را مطرح می‌کند ولی در نهایت از این مسائل و طرح ساده آن به سبک متکلمان و مشائیان جدا می‌شود و یک مقدار اوج می‌گیرد و به عرفا نزدیک می‌شود. در همین مسئله وحدت شخصیه وجود نیز همین‌گونه است و من میان این مسئله با وحدت تشکیکی وجود تناقضی نمی‌بینم. تشکیک را در مظاهر می‌داند و این دو مرتبه در طول یکدیگر قرار دارند. تناقض و تضاد وقتی صورت می‌پذیرد که دو چیز در عرض هم قرار بگیرند و تابع یکدیگر شوند و جا را برای یکدیگر تنگتر کنند. پس مراحل طولی با یکدیگر قابل جمع می‌باشند و اطلاق تناقض به این مراتب طولی جایز نیست.

— ملاصدرا در مقدمه اسفار به سیر فکری اش اشاره می‌کند و می‌گوید در ابتدا طرفدار اصالت ماهیت بودم و سپس با عنایت خدا به فهم درست مسائل دست یافتم و اصالت وجودی شدم. آیا می‌توان گفت که آثار ملاصدرا قبل از پذیرش اصالت وجود، براساس اصالت ماهیت نوشته شده است؟

— در اوایل عمرش که هنوز خیلی از آثار مهمش را ننوشته بود براساس اصالت ماهیت می‌اندیشیده است. مثلاً در همین کتاب شرح هدایه، در آنجا

ملاصدرا بیشتر مشائی می‌اندیشیده و حتی در آن کتاب رگه‌هایی از تفکر اصالت‌ماهیت‌دیده می‌شود. اما این اثر متعلق به دوران جوانی‌اش بوده است.



## پس از ملاصدرا

— ما می‌دانیم که قریب به صدسال به فلسفه ملاصدرا توجه نمی‌شود. در این فاصله صد ساله - با توجه به احاطه‌ای که خود شما به تاریخ تفکر اسلامی دارید - اساساً این عدم توجه به چه علت بوده است؟ و آیا این صد سال دوران فترت فلسفه اسلامی بوده یا اساساً متفکران دیگری در این مقطع زمانی بوده‌اند که به آنها توجه می‌شده است؟

— همین‌طور که در سؤال اشاره کردید، فلسفه صدرالمتهلین تحت عنوان حکمت متعالیه مورد توجه بود، ولی به آن‌گونه که به عنوان یک جریان اصیل فکری شناخته شود تا حدود صدسال بعد از وفات ملاصدرا مطرح نبود. اگر من بخواهم که پاسخ شما را تنها در یک جمله بدهم، باید بگویم که حجاب معاصرت را نباید نادیده گرفت. معاصرت نوعی حجاب است و این اتفاق بارها افتاده است که اندیشه‌های شخصی در زمان حیاتش شهرت جهانی یابد، بخصوص امروزه و در روزگاری که ما زندگی می‌کنیم رسانه‌ها این شهرت را پررنگ می‌کنند. اما در آن دوران مهم، مسئله حجاب معاصرت مطرح بوده است و هم مسئله رقابت. چه بسا سیطره میرداماد استاد صدرالمتهلین عامل

این امر بوده است.

در طول همین صد سال مورد اشاره شما، آثار صدرالمتألهین مورد توجه بوده، ولی نه به عنوان یک جریان فکری مستقل. گاهی در کتابهای آن دوران نقل‌قولی از ملاصدرا می‌شود. اما بعدها به مرور زمان افرادی آمدند و این حجاب معاصرت را کنار زدند و گرد و غبار زمان معاصر او نیز برداشته شد و آیندگان با دید دیگری به افکار او نگریند.

مخصوصاً از زمان میرزا محمدتقی الماسی به بعد (زمان حوزه فلسفی اصفهان) متوجه شدند که اندیشه‌های صدرالمتألهین بسیار بدیع و بی‌سابقه است و نکات و مسائلی که در آن وارد شده، واقعاً عمیق است و کم‌کم به عنوان یک جریان فکری مستقل در حوزه فلسفی اصفهان مطرح شد. به هر حال مهمترین عامل که چندین بار هم تکرار کردم، حجاب معاصرت بود.

— در این صد سال چه کسانی مطرح بودند؟ البته فیلسوف شناخته شده‌ای در ردیف ملاصدرا نبوده است، بیشتر کسانی بودند که هم‌زمان ملاصدرا یا شاگردان ملاصدرا بودند. می‌دانیم که ملاصدرا، دوشاگرد برجسته داشت که ضمن شاگردی‌اش، داماد او نیز بودند یکی ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی صاحب کتاب گوهر مراد و دیگری ملامحسن فیض کاشانی بود. البته این القاب فیض و فیاض از جانب ملاصدرا به آنان اعطا شده بود. هر دوی اینها فیلسوف برجسته‌ای بودند، می‌دانیم که فیض کاشانی آثار برجسته‌ای دارد و از آثار لاهیجی نیز می‌توان شوارق‌الالهام و گوهر مراد را نام برد، که دومی یک کتاب برجسته کلام اسلامی در زبان فارسی است. البته قدما به علت فارسی بودن این کتاب توجه خاصی به آن نداشتند. زیرا این نقیصه وجود

داشته که تصور می‌شده هرچه به زبان فارسی باشد، چندان عمیق نیست. این افراد همان کسانی بودند که در این صدسال به عنوان فیلسوف مطرح بودند و از افکار ملاصدرا استفاده می‌کردند تا بعدها که شهرت ملاصدرا عامتر گردید.

عمیق‌ترین پیروان ملاصدرا را چه کسانی می‌دانید. ما می‌دانیم شاید از نخستین کسان، آخوند نوری بوده که می‌گویند آخوند نوری بیست و پنج سال اسفار درس گفته است. راجع به آخوند نوری چه نظری دارید؟ و بعد از ایشان چه کسانی را از تابعان فلسفه صدرایی تا عصر حاضر می‌دانید؟

— کسانی که پس از ملاصدرا در وادی فلسفه وارد می‌شدند، یا با آثار ملاصدرا آشنا بودند یا آشنا می‌شدند که غالباً هم آشنا می‌شدند. چرا که اگر فیلسوفی با آثار ایشان آشنایی نمی‌یافت واقعاً یک نقیصه بزرگ برای او به‌شمار می‌آمد. هر فیلسوفی که با آثار ملاصدرا آشنا شد، واقعاً تحت تأثیر آرای او قرار گرفت. می‌توان گفت از آن زمان تا کنون حدود چهارصد سال چه در حوزه اصفهان و چه در حوزه دیگر فلسفه کسانی که وارد وادی فلسفه شده‌اند به نحوی تحت تأثیر آرای ملاصدرا بوده‌اند. البته این تبعیت و تأثیر به‌طور محض نمی‌تواند باشد، چرا که اساساً فیلسوف تابع محض نیست. اگر فیلسوف تابع باشد که اصلاً فیلسوف نیست، ولی فیلسوف می‌تواند اثرپذیری داشته باشد. حتی کسانی که علم مخالفت با او برداشته و بر فلسفه‌اش ایرادات جدی وارد نموده‌اند، همانها هم به نوعی تحت تأثیر فلسفه ملاصدرا هستند. در هر حال سیطره این فیلسوف در حوزه اسلامی ایران بسیار بوده و در دیگر نقاط عالم اسلام در این زمان اثری از فلسفه نبوده است.

— بزرگترین فیلسوفان این دوره را چه کسانی می‌دانید؟

— همان‌طور که اشاره کردید، بزرگترین آنها ملاعلی نوری بود که به مدت بیست و پنج سال به تدریس آثار ملاصدرا بخصوص اسفار اشتغال داشته است. او در حوزه فلسفی اصفهان تدریس می‌کرد و شاگردان بسیاری از محضرش درس فلسفه صدرایی می‌گرفتند. او متفکری بود که به فلسفه ملاصدرا آگاهی بالایی داشت. او یکی از پهلوان‌ترین متفکرانی است که فلسفه ملاصدرا را خوب می‌شناسد. البته بعد از او ملاعبدالله زنوزی می‌باشد که او نیز فیلسوف صدرایی بزرگی است. بعد از او فرزندش آقاعلی مدرس زنوزی بود که بدون اغراق باید گفت که بهترین فیلسوف صدرایی است و اظهارنظرهای بسیار بدیعی نیز دارد و در این چهارصد سال بیشترین آشنایی را با فلسفه ملاصدرا داشته است. البته او را حکیم مؤسس نیز نامیده‌اند. او در معاد نظریه بدیعی دارد که من به همین مناسبت پیرامون اندیشه‌های آقای علی مدرس زنوزی کتاب دارم. من فکر می‌کنم او از همه قویتر بوده است و حتی از ملاهادی سبزواری هم در احاطه به فلسفه ملاصدرا قویتر است. البته حواشی ملاهادی بر آثار ملاصدرا هنوز هم اهمیت دارد و به لحاظ توضیحی، مشکلات بسیاری را حل کرده است و به لحاظ تحقیقی، هم دارای اهمیت است. البته اگر بخواهیم در احاطه به فلسفه ملاصدرا بین ملاهادی سبزواری و آقای علی مدرس زنوزی قضاوت کنیم، کار بسیار مشکلی است. چون هر دوی آنها احاطه خوبی دارند. البته در بعضی جهات ملاهادی سبزواری حواشی بیشتر و حضور ذهن بیشتری دارد. اما در همان آثار اندکی که از آقاعلی مدرس زنوزی باقی است من کاملاً عمق بیشتری را می‌بینم.

— اگر بخواهیم تا مقطع علامه طباطبائی اظهارنظر بکنیم، شما چه کسانی

را در این زمینه قابل ذکر می‌دانید؟

— اشخاص قابل ذکر در این مدت چهارصد سال که در واقع بدون آن صدسال، حدود سیصد سال افراد زیادی هستند. اما آنهایی که بسیار برجسته‌اند غیر از این سه یا چهار شخصیت که اشاره کردم مثل ملاعلی نوری، ملاعبدالله زنوزی، آقای علی مدرس زنوزی و حاج ملاهادی سبزواری به هیچ وجه نمی‌توان از قمشه‌ای متخلص به صهبا غافل بود که او نیز در احاطه به فلسفه صدرایی ید طولایی دارد. او خود عارف بود و به مسلکهای عرفانی به شکل علمی و عملی احاطه داشت. او چیزی از کسانی که یاد کردیم کم نمی‌آورد. شخصیت‌های دیگر نظیر میرزا ابوالحسن جلوه اگرچه گهگاه مخالفتهایی با ملاصدرا دارد، اما او آثار ملاصدرا را خوب می‌شناسد. او گاهی به اندیشه‌های ملاصدرا اشکال وارد می‌کند و نظر انتقادی دارد. پس افرادی نظیر جلوه و صهبا در این زمینه شاخص هستند. افراد دیگری نظیر سید احمد علوی و حسین خوانساری هستند که اینها حواشیهایی از خود بر آثار ملاصدرا بر جای گذاشته‌اند. نکته مهم این است که می‌دانیم در گذشته اکثر علما و حکمای ما چندان قلم به دست نبوده‌اند. بخصوص حوزه فلسفی اصفهان از زمان میرداماد تا حالا، افرادی مثل آخوند کاشی و جهانگیرخان قشقایی در آن تربیت شدند که اینها غالباً کم می‌نوشتند یا اینکه اصلاً نمی‌نوشتند. آنان حرفهایشان را شفاهی به شاگردانشان منتقل می‌کردند و شاگرد تربیت می‌کردند و به اصطلاح، فلسفه شفاهی داشتند. البته بعضی هم اصلاً شاگرد نداشتند و آموخته‌هایشان را به دیگران منتقل نکرده‌اند. مثلاً نمونه اینها حاج آقارحیم ارباب است که خود من هم چند جلسه‌ای در حوزه درسش حاضر بودم. ایشان نیز اهل قلم نبودند. چرا که نوشتن، هنر و ذوق

خاص خود را دارد. بسیاری ممکن است اهل علم و فکر باشند ولی ننویسند. دلایلی هم دارند که یکی از آنها این است که دنبال شهرت نیستند و سقراطی فکر می‌کنند. سقراط می‌گفت نباید نوشت چون فکر وقتی نوشته شد، منجمد می‌شود. اگر افلاطون نبود که اندیشه‌های سقراطی را بنویسد شاید امروز اثری از سقراط نداشتیم.

این اندیشمندان حوزه فلسفی اصفهان بسیار حکیم بودند و بنا به دلایلی نوشته‌اند یا کم نوشته‌اند. البته آنهایی هم که نوشته‌اند و به دست ما رسیده است، خوشبختانه کم نیست. مثلاً آقای علی مدرس زنوزی کتاب *بدایع الحکم* را دارد، وجود رابط یکی از رساله‌های خوب اوست. همین‌طور ملا عبدالله زنوزی نیز آثاری به جای گذاشته است. حاج ملاهادی سبزواری نیز آثار بسیاری به نظم و نثر از خود برجای گذاشته است که از آن میان می‌توان به منظومه، شرح منظومه و شرح مثنوی اشاره کرد. به هر حال او دست به قلم بوده است.

— حال اگر بخواهیم حجاب معاصرت را کنار بزنیم. از دو متفکر معاصر می‌توان نام برد که شما هم محضر هر دوی آنها را درک کرده‌اید. آیت‌الله رفیعی قزوینی و علامه طباطبائی این دو نفر هستند، هرچند که آقای رفیعی قزوینی با توجه به تسلطی که بر اسفار داشتند، کمتر قلم می‌زدند. حال حضرتعالی این دو فیلسوف صدرایی معاصر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

— انسان وقتی می‌تواند حجاب معاصرت را از معاصران خود کنار بزند که هم طراز آنان باشد. من که افتخار شاگردی این دو بزرگوار را داشتم، هیچ‌گاه خود را هم طراز آنان نمی‌دانم. در مورد شاگردی‌ام در محضر آنان و خاطراتم

با آنها نیز پیش از این سخن گفته‌ام. در باب آنها باید با احتیاط سخن گفت. چون سخن گفتن در باب این بزرگواران توسط من که افتخار شاگردیشان را داشتم، دشوار است. ولی چون حق را نباید زیر پا گذاشت. باید آنچه را که دریافت کرده‌ام، بیان کنم. اول اینکه هر دوی آنها متفکران و فیلسوفان بزرگی بوده‌اند که با آرای ملاصدرا آشنایی کامل داشته‌اند. در واقع هر دو فیلسوف صدرایی بوده‌اند که هر کدام ویژگی خاص خودشان را داشتند. مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بدون هیچ مبالغه‌ای در تدریس و تسلط بر اسفار کم‌نظیر بودند. ایشان هم فیلسوف بودند و هم فقیه و ادیب. ایشان در بیان مشکلات کتاب اسفار بسیار خوش تقریر بودند. گویی وقتی این مشکلات را تقریر می‌کرد حالتی پیش می‌آمد که گویی دیگر مشکلی وجود ندارد. این قدرت بیان و احاطه به ظرایف از ویژگیهای آقای رفیعی قزوینی بود. اما مرحوم علامه طباطبائی به خوش تقریری مرحوم رفیعی قزوینی نبودند. ایشان بسیار آرام سخن می‌گفتند؛ شاید حافظه‌شان هم به خوبی مرحوم رفیعی نبود. اما به لحاظ تفکر، تعمق و آزادی اندیشه بنده نظیر ایشان را ندیده‌ام. بدون مبالغه او از آزادی اندیشه و تفکری آزاد برخوردار بود. هر مطلبی را که بنده و سایر شاگردان به عنوان اشکال طرح می‌کردیم، ایشان هراسی از ورود به بحث پیرامون آن نداشت، روی آن فکر می‌کرد و راه فکر کردن را به شاگردان می‌آموخت. ایشان در مورد فلسفه ملاصدرا می‌اندیشید و خود یک ملاصدرا بود که از نو می‌اندیشید و به بسیاری از مسائل نیز توجه می‌کرد که سابقه نداشت. بنده یک سخنرانی در قم برای طلاب تحت عنوان «نوآوریهای علامه طباطبائی» ایراد و در آن از آرای ابتکاری ایشان بحث کردم.

پس مرحوم علامه از حیث استقلال، ابداع و ابتکار فکری بر آقای رفیعی

قزوینی برتری داشت، ولی مرحوم رفیعی از قدرت بیان و تقریر بالا برخوردار بود و از این نظر بر علامه برتری داشتند؛ هر کدام از یک حیث برتری داشتند.

— من می‌خواهم این نکته مشخص شود که در جامعه ما آرا و اندیشه‌های ملاصدرا به گونه‌ای نبوده که سد راه تفکر فلسفی شود. برخی تصور می‌کنند که اندیشه‌ها و آرای ملاصدرا آن‌چنان سیطره‌ای داشته که به تفکر فلسفی اجازه رشد و بسط نداده است.

وقتی کسی حواشی علامه طباطبائی بر اسفار را مطالعه می‌کند، می‌بیند که در بسیاری مواضع علامه بر ملاصدرا نقد دارد. همان‌طور که فرمودید با توجه به آن ذهن خلاقه، علامه طباطبائی سعی دارد با آزاداندیشی‌ای - که لازمه فیلسوف و متفکر است - خودش دوباره بیانیشد و آنها را دوباره ارزیابی کند. یعنی این‌گونه نبوده است که کسانی که پس از ملاصدرا آمدند پیروان و مقلدان محض اندیشه‌های او باشند. نکته دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که بعد از ملاصدرا جریان فلسفه در ایران به گونه‌ای نبوده که همه صدرایی بیانیشند. چه بسا اگر به دامادهای ملاصدرا نیز نگاه کنیم بین فیض کاشانی و فیاض لاهیجی تفاوت‌هایی را می‌بینیم. ملامحسن فیض کاشانی آن‌چنان نیست که پیرو صد در صد ملاصدرا باشد. احترام استاد جای خود را دارد، ولی او نیز برای خود می‌اندیشد و تفکر می‌کند. حالا شما در باب آن جریانی که با فلسفه ملاصدرا موافق نبوده و بر آن نقد داشته، توضیحاتی را بیان کنید.

— در سؤال شما چند مطلب بود. اول اینکه آیا سیطره فکری ملاصدرا از

دیگران نفی آزادی اندیشه می‌کرد. طبیعتاً چنین نبوده است. سیطرهٔ فکر، عظمت و تعالی اندیشه موجب محدودیت دیگران نمی‌شود. اندیشه آزاد بوده و دیگران آزاد اندیشیده‌اند. نمونه‌هایی از آزادی اندیشه پس از ملاصدرا را نیز خود شما اشاره کردید. دوم اینکه گفتید آیا ملاصدرا مخالف داشته است؟ قبلاً هم گفتم او فیلسوف تابع نبوده است، اصلاً فیلسوف نمی‌تواند تابع باشد. بله، چرا که فیلسوف باید آزادی فکری داشته باشد تا فیلسوف باشد و در فلسفه تبعیت وجود ندارد. هیچ‌کدام از این متفکرانی که نام بردم تابع محض ملاصدرا نبودند. خودتان هم اشاره کردید که حتی دامادهای ملاصدرا که از شاگردان نزدیکش بودند هیچ‌کدام تابع او نبودند و مخصوصاً این عدم متابعت و حتی مخالفت در اندیشه‌های فیاض آشکار است. مثلاً فیاض با توجه به اندیشه اصالت وجودی ملاصدرا با آن مخالفت کرد و یکی از کسانی بود که به سرسختی با اصالت ماهیت موافق بود و در بسیاری از موارد دیگر نیز با استادش مخالفت می‌کند. بسیاری از اینها را در آثارش مثل گوهر مراد آورده است. در این آثار پیداست که تبعیت نداشته، ولی پیداست که تحت تأثیر بوده است. و تحت تأثیر بودن به معنی تبعیت نیست. همین‌طور فیض که البته اندیشه‌هایش به ملاصدرا نزدیکتر است و عارف مذاق‌تر است. البته نمی‌خواهم عرفان فیاض لاهیجی را انکار کنم او هم اهل سلوک و معرفت بوده است. ضمناً فیاض لاهیجی و فیض کاشانی هر دو شاعر بوده‌اند ولیکن من در مقام شاعری شعر فیاض را بیشتر می‌پسندم، اما در مقام ذوق عرفانی فیض برتر است و اندیشه‌های فلسفی‌اش به ملاصدرا نزدیکتر است، ولی این بدین معنا نیست که هیچ مخالفتی با ملاصدرا ندارد. چه بسا گاهی در برابر او موضع‌گیری می‌کند و بر آثار او تعلیقه دارد. ولی فیاض موضع‌گیری بیشتر و صریح‌تری در

برابر ملاصدرا دارد که حتی در بحثی مثل اصالت وجود کاملاً صدو هشتاد درجه عکس اوست. وقتی ملامحسن فیض به روایات نظر می‌کند، می‌بینیم که نگاهش کاملاً با ملاصدرا متفاوت است. یعنی آن نگاههای عمیقی را که ملاصدرا در پس ظواهر به شریعت می‌کند، ملامحسن نمی‌کند. البته هر دوی آنها محدث بودند. همان طوری که ملاصدرا از طرف مشایخ گذشته‌اش اجازه حدیث داشته است، فیض هم محدث بوده و در عین حال، یک اخباری نیز هست. به همین سبب با علم اصول مخالفت سهمناکی دارد. او کتابی در رد علم اصول دارد با عنوان سفینه النجاة که تا کنون منتشر نشده، شاید هم سیطره علمای علم اصول مانع از چاپ و انتشار آن شده است. به هر حال او اخباری است و مذاق عرفانی و فلسفی دارد. جمود ندارد و اخبار را تفسیر و تعبیر می‌کند. تفاسیر خوبی از اخبار اهل بیت به سبک صدرایی دارد. با اینکه اختلافاتی هم دارد، ولی آثارش کلاً پرجاذبه است. این نکته در تاریخ فرهنگ اسلامی نادر است که شخصی اخباری باشد و در عین حال فیلسوف نیز باشد یا اخباری باشد و عالم هم باشد.

چون اخباریون با فلسفه و عرفان مخالفند و در آنها یک نوع جمود دیده می‌شود. فیض کاشانی در اخباری‌گری ید طولایی دارد و نزد اساتید بزرگ علم اخبار درس گرفته است. از اساتید او می‌توان به سید موجد بهرانی در شیراز اشاره نمود.

— مخالفان ملاصدرا عموماً با کدامیک از اندیشه‌های وی مخالف

بودند؟

— چون مخالفان ملاصدرا چند دسته‌اند. ۱- عده‌ای فیلسوفند و با وی

مخالفند که مخالفت آنها فرق دارد.

۲- عده‌ای اخباریون و فقها و به‌طور کلی متشرعان. نوع مخالفت اینها با دسته اول فرق دارد. اینها که از متشرعان بودند مخالفت‌هایشان بسیار شدید و تند و آثار اسف‌انگیزی را نیز برجای نهاده است. هم در زمان ملاصدرا و هم بعد از او کسانی که صدرا بی‌می‌اندیشیدند از دست متشرعان رنجهای بسیاری برده‌اند. البته هنوز هم این مسئله حل نشده است. مخالفت‌های این دسته با ملاصدرا در چند امر است. یکی معاد جسمانی است. می‌دانیم ملاصدرا سعی دارد معاد جسمانی را با برهان عقلی فلسفی اثبات کند. در این باب تلاش بسیاری کرده است و گاهی من‌گفته‌ام فلسفه ملاصدرا در خدمت اثبات معاد جسمانی است. او با یازده مقدمه عقلی گسترده به‌نحوی از معاد جسمانی صحبت کرده و آن را اثبات عقلی کرده است. ولی متشرعان هنوز هم نمی‌پسندند و اعتقاد دارند آن معاد جسمانی که صدرالمتألهین در آثار خودش مثل اسفار و سایر کتاب‌هایش به اثبات رسانده و از آن دفاع می‌کند، مطابق با شریعت نیست. مشکلاتی از این دست برای پیروان صدرا ایجاد کردند. یکی دیگر از مسائل که مخالفان بر آن ایراد کرده‌اند، مسئله وجود است. می‌دانیم که ملاصدرا به وحدت تشکیکی وجود قائل است. بسیاری از مستشرعان وحدت تشکیکی وجود او را نمی‌پسندند و آن را مخالف ظاهر شریعت تلقی می‌کنند. از این ناحیه هم تقریباً حکم تکفیر ملاصدرا صادر شده است. در تاریخ تمدن اسلامی این ماجرا بسیار تأسف بار بوده است. اگر بخواهیم به نمونه‌هایش اشاره کنیم، کار به درازا می‌کشد. برخی مثل حکیم جلوه با حرکت جوهری ملاصدرا مخالف بوده‌اند. البته او جزو مخالفان گروه اول بوده است. یعنی از فیلسوفان مخالف اوست. فیلسوفان مخالف او بیشتر مشائی مشرب بوده‌اند. مثل خود حکیم جلوه، که در بحث حرکت جوهری و معاد جسمانی بر

ملاصدرا اشکال می‌کند. البته این دسته از افراد حکم تکفیر صادر نمی‌کنند. حتی در روزگار ما هستند افرادی که مشائی مشربند و معتقد به اصالت ماهیت هستند. مثلاً مرحوم علامه حائری سمنانی که چندین مجلد کتاب تحت عنوان حکمت بوعلی نوشته است و به اندیشه‌های اصالت وجودی او حمله کرده است. مخالفت‌هایی از این دست که از جانب فیلسوفان است از جنبه نظری و استدلالی است. ولی آن گروه دیگر از جنبه دیگری مخالفت می‌کنند؛ مثل بحث مسائل تشکیک وجود، معاد جسمانی، تفاسیر او بر قرآن و روایات. چون تفاسیر او بر قرآن مثل تفسیر سوره بقره و کتاب اسرارالآیات به سبک تأویلی و فلسفی است و بسیاری از متشرعان این سبک تأویلی را نمی‌پسندند.



## مخالفان فلسفه

— شما در کتاب ماجرای فکر فلسفی فرموده‌اید که ماجرای فلسفی نوعی تفاعل و تعامل بین اندیشه فلسفی و غیرفلسفی است. با توجه به اینکه شما هم معتقدید مسیر اندیشه فلسفی، یک مسیر و راه دشواری است که بدون دشواریها محقق نشده و فیلسوفان اسلامی برای اینکه با این مشکلات مواجه بشوند و جوابی برای آن داشته باشند، راه دشواری را در پیش گرفتند. اما در اعصار بعد کمتر می‌بینیم که فیلسوفان اجتماعی باشند؛ فیلسوفان بیشتر منزوی بودند. هرچند آن راه دشوار را فلاسفه ما باید می‌رفتند، ولی در یک مقطع ما جای آن را خالی می‌بینیم. شما این مورد را چگونه تبیین می‌کنید؟

— آن مقاطعی که فیلسوفان منزوی شدند، علل اجتماعی دارد. فیلسوف هیچ‌وقت منزوی نیست. فیلسوف البته به یک معنی همیشه منفرد است و حتی وقتی که در متن جامعه باشد؛ و این یک امر دیگر است که در باطن خودش تفرّد دارد. اما فیلسوف که منزوی نیست، این منزوی شدن فیلسوفان در بعضی

از دوره‌ها علل اجتماعی داشته است که در آن دوره غلبه با مخالفان بوده که اینها را کنار زده‌اند، اما نتوانسته‌اند در جامعه زندگی کنند؛ لذا به گوشه‌ای پناه برده‌اند. ولی همین‌طور که عرض کردم، در اعصار و قرون متفاوت است. در عصر ابن سینا اوضاع اجتماعی به گونه‌ای است که وی منزوی نیست، بلکه در متن سیاست است و ابن سینا حتی به وزارت رسیده و سمت سرلشکری پیدا کرده و در دربار سلاطین آن زمان بوده است. در زمان صدرات شمس‌الدوله‌ها و فخرالدوله‌ها در همدان و در اصفهان بوده و به اصطلاح در متن سیاست بوده و حتی این اشتغالات سیاسی به قدری زیاد بوده که برای وی مضر بوده؛ یعنی وقت ابن سینا را می‌گرفته است. ابن سینا روزها فرصت تفکر فلسفی نداشت، و بیشتر به امور دیوانی و مسائل سیاسی کشور می‌پرداخت و از آنجا که به فلسفه علاقه داشت و فکر می‌کرد که باید افکار فلسفی‌اش ضبط و ثبت و تدریس بشود، شبها به تفکر فلسفی می‌پرداخت. خوشبختانه او چند شاگرد مستعد داشت؛ مثل بهمنیار و ابو عبید جوزجانی. اینها در اطراف شیخ می‌نشستند و خود شیخ هم می‌نشست و تا صبح فلسفه می‌گفت و تدریس و املا می‌کرد و اینها می‌نوشتند و روز هم به کارهای سیاسی اشتغال داشت و به همین جهت هم فشارهای زیادی به ابن سینا وارد شد و موجب کوتاهی عمر او شد و شیخ تقریباً جوان از دنیا رفت. بنابراین فلسفه بالذات منزوی نیست. اگر شما می‌بینید که در بعضی از ادوار و قرون، فیلسوفی منزوی شده، به این علت بوده که نوسانات اجتماعی بسیار بوده است و تاریخ و سیاست هم تحولات زیادی دارد و مخالفان فلسفه هم در برخی زمانها غلبه داشتند و از نزدیکان دربار و حکومت وقت بودند. آنها از فیلسوفان سعایت می‌کردند و موجب تبعید و منزوی شدن آنها می‌شدند.

— فرمودید که برخی فیلسوفان از جمله ابوعلی سینا با دستگامهای حکومت همکاری نزدیکی داشتند. در واقع اینجا یک سؤال به وجود می‌آید که چطور می‌شود تفکر یک فیلسوف و یک دانشمند - دانشمندی که در عرصه اجتماع هم برای گفتن حرف دارد - در آن نظام سیاسی حاکم بر جامعه تأثیر نمی‌گذارد؛ در حالی که اعتقاد ما بر این است که این فکر تأثیر زیادی دارد. چرا این فلسفه به نحوی نبوده که بر دربار هم اثر بگذارد؟ ما در اروپای قرن ۱۵ و قرن ۱۷ شاهد هستیم که تفکرهای فلسفی دربار را به یکسری امتیاز دادن به مردم وادار می‌کند و این کار صورت می‌پذیرد؛ متعاقب آن هم ما بحث لیبرالیسم را در غرب داریم. اما در جوامع اسلامی - از جمله کشور ما - فردی مثل ابوعلی سینا چقدر بر حکومت تأثیر داشته که بتواند انعکاسی در جامعه داشته باشد؟

— لازم نیست که فیلسوف فقط بر دربار تأثیر بگذارد.

— البته منظور من از دربار به این معنی نیست که تنها آن را در نظر داشته باشم. من می‌خواهم تأثیر در سیاست حاکم را بگویم؛ یعنی چون قدرت ما از نظر سیاسی متمرکز بوده، لذا دربار حرف اول را می‌زده است.

— فیلسوفان، بر دربار تأثیر گذاشته‌اند. ابن سینا هم بر آن دربارهایی که با آنها بوده، تأثیر گذاشته، و هم بر مردم و هم بر جامعه تأثیر گذاشته؛ و نه تنها در یک نسل، بلکه در طی اعصار و قرون تأثیر ابن سینا آشکار است. اگر کسی بخواهد ردّ پای ابن سینا را در فرهنگ اسلامی پیدا کند، باید صدها جلد کتاب بنویسد و نشان بدهد که ردّ پای ابن سینا در تمام فنون و علوم اسلامی وجود داشته است. اینها هر کدام در جامعه تأثیر داشتند و در ابن سینا نمایان است.

برخود دربار هم تأثیر داشته است. شخصی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، در زمان هولاکو خان مغول - یک مغول وحشی که هیچ فرهنگی نداشته و فقط زور سرش می‌شده - با درایت، تمام کارها را در دست می‌گیرد و کارهای بزرگی انجام می‌دهد؛ چه از نظر مالی که اوقاف آن زمان در اختیارش می‌گذاشته و رصدخانه مراغه را می‌سازد، و چه سقوط خلافت بغداد.

اینکه سقوط خلافت بغداد و خلفای عباسی به نفع یا به ضرر اسلام بود، من وارد بحث آن نمی‌شوم؛ زیرا خودش بحثی جداگانه را می‌طلبد؛ اما در هر حال این مشورتها و تدبیرهای خواجه نصیرالدین طوسی بود که هولاکو خان را به این طرف و آن طرف حرکت می‌داد و بر هولاکو خان تأثیر مستقیم داشت. بنابراین فلاسفه ما همیشه منشأ اثر بوده‌اند.

— ولی تاریخ فلسفه این را خیلی کم‌رنگ نشان می‌دهد. اصلاً وقتی به

تاریخ اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کشور نگاه می‌کنیم، ردّپایی از این

فلاسفه نمی‌بینیم، علتش چیست؟

— شما اگر فرهنگ اسلامی را بررسی کنید و افکار ابن سینا و خواجه نصیر

را از فرهنگ اسلام بگیرید، من نمی‌دانم چه چیز برای شما باقی می‌ماند و

چطور نمی‌بینید که فرهنگ اسلام کاملاً مزین به اندیشه‌های فیلسوفان بزرگی

مانند فارابی و ابن سیناست. شما هنوز هم در مباحث روزمره‌تان از اندیشه‌های

ابن سینا استفاده می‌کنید و بعد از هزار سال از اندیشه‌های اینان استفاده

می‌کنید. فرهنگ است که جامعه را می‌گرداند. فرهنگ ما، نشانگر فرهنگ

اسلامی است، من می‌توانم ردّپای فلاسفه را نشان بدهم.

— با این صحبتی که شما فرمودید، مناسب است که ردّپای فلاسفه ما و

استادان فلسفه ما از ۷۰۰ سال و ۸۰۰ سال پیش تا الآن را مشخص کنید.

— مخالفان فلاسفه میل نداشتند که ردّ پای فلاسفه برجای بماند، لذا من در این کتاب آن را نشان داده‌ام. مخالفان، آدمهای کمی نیستند؛ اینها همه صاحب منصب و مقام در جهان اسلام بوده‌اند و خیلی از آنها وجه اسلامی دارند و در مقابل فلاسفه قرار گرفته‌اند و دفاع فیلسوفان در مقابل اینها در این کتاب آشکار است. یعنی بر خوردهای چهارده قرن را ما در این سه جلد کتاب به طور زنده می‌بینیم. البته اگر به طور دقیق‌تر بخواهیم نشان بدهیم، باز مجلدات دیگر لازم است که ما ردّ پا را نشان بدهیم و اگر شما می‌بینید که تا به حال نوشته‌اند؛ یا نمی‌دانسته‌اند یا نخواسته‌اند و یا غلبه با مخالفان بوده است و میل نداشتند این کار انجام شود. شما در همین کتاب جریان را به طور زنده می‌بینید.

— در واقع شما راه جدیدی را در جامعه علمی گشودید و ما به ویژه در

فلسفه می‌بینیم که شما با بیان کردن مباحث فکری اسلامی موجب شدید که اندیشه‌های بسیاری از فیلسوفان ناشناخته ما آشکار شود و آن پرده‌ای که بر تاریخ فلسفه کشیده شده بود، کنار برود. من در بحث درباره، حکومت مدنظم است؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم که فلاسفه ما چه تأثیری در حکومتها گذاشته‌اند! اینجاست که ما عنایت کمتری را در مورخان نسبت به این موضوعها مشاهده می‌کنیم. چنین کتابی تا به حال نبوده است که این را مشخص کند و من این را یک ضعف عمده دیدم که این فلسفه تا به حال مظلوم واقع شده است.

— حالا اگر کتاب خاصی تحت این عنوانی که شما فرمودید، نوشته نشده،

بحث دیگری است و خود مراجعه به تاریخ عمومی جهان اسلام است که به خوبی نقش فلاسفه را نشان می‌دهد. همان طور که عرض کردم، ابن سینا در خلافتهای زمان خود و در درباره اثر داشته و خواجه نصیر در هولاکو تأثیر

داشته و یا اولجایتو و سلطانهای دیگر تحت تأثیر علامه حلی بودند و در زمان صفویه، شاه عباس و دیگر سلاطین صفویه، از میرداماد، شیخ بهایی و میرفندرسکی استفاده می‌کردند. شما اگر تاریخ را مطالعه کنید، برخی از این فیلسوفان مثل فارابی که تا حدی منزوی بوده و در دربار سیف‌الدوله نقش داشته و مشاور بوده، کتاب سیاست هم نوشته است. البته کتاب خاصی تحت عنوان تأثیر فلاسفه بر خلفا نوشته نشده و در تاریخ عمومی این مسئله مطرح است که فلاسفه ما در تاریخ نقش داشته‌اند و بیش از فلاسفه غرب در خدمت جامعه بوده‌اند. فلاسفه غرب در گوشه کلیسا منزوی بوده‌اند، اما فلاسفه ما همیشه در متن جامعه به سر می‌بردند.

— با توجه به مخالفت‌هایی که در حوزه‌های علمیه با فلسفه صورت

می‌گرفت، نقش مکتب علامه طباطبائی در احیا و گسترش فلسفه را در

دوران معاصر چگونه می‌بینید؟ فکر نمی‌کنید که بتوان از ایشان به

عنوان احیاگر فلسفه اسلامی در دوران معاصر نام برد؟

— البته به یک معنی چرا؛ همان‌طور که شما اشاره کردید، در حوزه‌های

علمیه، فلسفه علم جنبی بوده و یا اصلاً جزو دروس حوزه‌ها نبوده و

حوزه‌های علمی شیعی و یا حتی سنی - به طور مطلق و شیعه هم همین‌طور - و

مخصوصاً نظامیه‌های بغداد دشمن خونین فلسفه بودند و متفکرانی تربیت

می‌کردند که رد فلسفه بنویسند و خود غزالی استاد نظامیه است و ابواسحاق و

امثال اینها نیز در نظامیه بغداد بودند.

در دانشگاه‌های سنی به‌طور کلی و قرطبه در شمال آفریقا، استادان

ضد فلاسفه بودند و بیشتر به نشر حدیث و فقه شافعی و علوی می‌پرداختند. در

حوزه‌های شیعی هم به همین صورت بوده و حوزه‌های شیعی بیشتر طلاب را

مستعد و آماده می‌کردند که فقه و حدیث بیاموزند و فلسفه را علم بیگانه می‌دانستند. متها گاهی اوقات افراد مستعد پیدا می‌شدند که مخفیانه و به عنوان یک علم جنبی و خارج از برنامه فلسفه را می‌آموختند. هیچ‌گاه در حوزه‌های دینی فلسفه یک علم رسمی نبوده است و به همین جهت اینکه بعضی از اشخاص انتظار دارند که فلاسفه باید چنین و چنان می‌کردند، یک مقدار بی‌انصافی است و باید جوّ جهان اسلام را متوجه باشند که آنها با چه مشکلاتی مواجه بودند. فلاسفه در گوشه و کنار بودند. یا به دستگاه خلافت نزدیک می‌شدند و خود را مطرح می‌کردند، و یا در همان گوشه‌ای که می‌نشستند، بالاخره کتابهایشان منتشر می‌شد و بقیه از آن استفاده می‌کردند.

بله، همین‌طور که فرمودید، به‌طور رسمی، فلسفه در حوزه‌ها تدریس نمی‌شد؛ مگر در برهه‌هایی خاص از تاریخ. مثلاً در زمان صفویه میرداماد درس فلسفه می‌داد و رسمی بود و چندان مشکلاتی هم نداشت. البته به این دلیل که قدرت داشت و به دربار نزدیک بود و خالش - محقق کرکی - از علمای بزرگ بود. خودش چون مقام رفیعی داشت، در زیر چتر فقاقت و حدیث، فلسفه هم تدریس می‌کرد.

اینها فرصتهای نادری در تاریخ است؛ ولی غالباً همان‌طور که شما اشاره کردید، در حوزه‌های علمیه، حدیث و فقه و اصول تدریس می‌شده و فلسفه یا نبوده، و اگر هم بوده، مخفیانه بوده است و با توجه به این مقدمه می‌شود گفت که علامه طباطبائی که خودش هم فلسفه را در نجف مخفیانه آموخته بود و در نجف هم فلسفه رسمی نبود و آن وقت هم که آمد، و با یک تامل و درایتی به تدریس پرداخت، باید با او مخالفت می‌شد. دو و یا سه بار درس ایشان تهدید شد و من خودم حضور داشتم؛ اما چون ایشان آدم صبور و

کم حرف و کم سخن بود و زبان آرامی داشت و خودش هم آدم آرامی بود، با تحمل و بردباری توانست فلسفه را تدریس بکند و شاگردان خوبی هم تربیت کرد که هم اکنون می‌بینید که شاگردانش در سرتاسر کشور منشأ اثر هستند. اگر منظورتان از احیاگر فلسفه این است که توانست در یک برهه تاریخی به طور رسمی فلسفه تدریس کند، بله، این طور است؛ اما اگر منظورتان از احیاگری این باشد که فلسفه را در مسیر دیگری قرار دهد، نه، در واقع مکتب ایشان مکتب صدرایی بود و فلسفه ملاصدرا را تدریس می‌کرد و گاهی هم فلسفه ابن سینا را، ایشان هم یک تحول عظیمی در بطن فلسفه اسلامی از نظر فکری به وجود نیاوردند. اما اگر منظورتان از احیا این باشد که ایشان شاگردان زیادی را تربیت کرد که هم اکنون منشأ اثرند، این تقریباً در تاریخ گذشته کم نظیر بوده است و کمتر کسی این قدر فرصت داشته که به راحتی درس بدهد و این قدر شاگرد تربیت کند. از این نظر می‌شود گفت احیای فلسفه کرده است.

— به نظر شما آیا پس از ملاصدرا شاهد تحولی در فلسفه اسلامی بوده‌ایم؟ یا

خیر؟ آیا به رکود فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا اعتقاد دارید؟

— تحولی که در خود ملاصدرا به وجود آمد نشان می‌دهد که صدرالمتألهین یکی از قله‌های بزرگ تاریخ فلسفه اسلام است. وقتی که به آثار صدرالمتألهین مراجعه می‌کنیم و اندیشه‌های او را با آرای متفکران گذشته مقایسه می‌کنیم یک تحول عظیمی را از ناحیه این فیلسوف در تاریخ فلسفه اسلامی مشاهده می‌کنیم. اما بعد از ملاصدرا که حدود چهارصد سال از آن گذشته، شاهد این چنین تحولی از نوع تحول خود ملاصدرا نسبت به گذشته نیستیم. البته این بدان معنی نیست که فلسفه درجازه و در طول این سیصد و یا چهارصد سال، کسانی آمدند و تحقیقاتی علاوه بر ملاصدرا دارند. روش

فیلسوفان ما این بوده که تحقیقات و حرفهای تازه را به صورت تحریریه و حاشیه بنویسند و این رسم روزگار گذشته بوده است، اما گاهی هم کتاب مستقل نوشته شده و حتی بسیاری از متفکران به نقد فلسفه ملاصدرا پرداخته‌اند، اما تعداد اینها اندک بوده است؛ پس رکود نبوده است. همین جریان وجود داشته، و اشکال و نقد می‌شده است. و مقداری حاشیه‌نویسی بوده است و تحقیقات فراوانی داریم که اگر این تحقیقات در فلسفه ملاصدرا در طول این سیصد یا چهارصد سال را جمع‌آوری کنیم حجم کلانی می‌شود و با اندیشه‌های تازه مواجه هستیم. مثلاً همین کاری که خود بنده انجام دادم و یک شخصی که بعد از ملاصدرا حرف تازه‌ای دارد - که به نظر من یکی از بزرگترین متفکرانی است که بیش از دیگران بعد از ملاصدرا مطالب قابل توجه دارد - آقا علی مدرس زنوزی است. من یک کتابی در مورد نظریه خاص او در مورد معاد نوشته‌ام که این نظریه در تاریخ اسلام بی‌سابقه است؛ یک نظریه بسیار بدیعی است.

خوب کم و بیش افرادی مثل آقا علی مدرس بوده‌اند ولی تحول از نوع تحولی که خود ملاصدرا ایجاد کرده و یک مرتبه همه را نسبت به گذشته خودش دگرگون کرده است، یک چنین تحول شگرفی و عظیمی را بعد از ملاصدرا نداشته‌ایم و تحولات، همه در حد این حاشیه‌نویسی و تحریریه‌نویسی است و گاهی هم مطلب تازه و گاهی هم تحقیق تازه‌ای ارائه شده است. اما یک نقد فراگیر و عظیم که فلسفه را در یک مسیر دیگری به‌طور کلی بیاندازند، نه! نداشتیم. مگر اینکه در آینده پیدا بشود و این کار هم عظیم است.

در گذشته هنگامی که از فلسفه صحبت می‌شد، چند مسئله مطرح بود، اما

امروز ما فلسفه‌های بسیاری در دنیا داریم و اگر کسی بخواهد نقد تازه‌ای بزند بدون توجه به افکار تازه دنیا نمی‌تواند از عهده این کار برآید و تنها کسی می‌تواند نقد تازه‌ای بزند که با حرفهای تازه جهان آشنا باشد.

— برخی معتقدند که فلسفه اسلامی نتوانسته است مانند فلسفه‌های غربی زمینه‌ساز ایجاد تحولات عظیم فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بشود! گاهی چنین اندیشه می‌شود که علل این امر ماهیت فلسفه اسلامی است و چندان به سیاست، زندگی و جامعه مرتبط نمی‌باشد. نظر شما چیست؟

— اولاً وقتی درباره فلسفه اسلامی صحبت می‌کنیم، با فلسفه اجتماعی باید متفاوت باشد. خوب، اولاً چنین نیست که فلسفه منشأ تحولات نبوده باشد. به نظر من همین الآن این تحولی که ما در آن هستیم نتیجه تحولات فلسفی است. همین انقلابی که ما کردیم، و تحولی که ما در آن هستیم و اسمش تحول دینی است این امر ریشه در فلسفه دارد. مگر می‌شود بدون فلسفه چنین تحولاتی انجام بگیرد و فلسفه در اینجا معنی خاصی را القا نمی‌کند و من نقش عرفان در تحولات جامعه را هم یک نوع فلسفه می‌دانم و تحولات در هرگونه اندیشه‌ای نیز فلسفه است. همین الآن این تحولات، نتیجه تحولات فلسفی است و بنابراین این طور نبوده که فلسفه تأثیر نداشته باشد. در جامعه ما هم فلسفه تأثیر داشته است. البته ما از یک جهت مقداری از غافله تمدن غرب عقب هستیم، زیرا در غرب تحولات علمی انجام پذیرفت که ما از آن محروم هستیم. تحولات علمی که در غرب پیدا شد موجب تحولات فلسفی هم شد. به هر حال فلسفه نمی‌تواند از علم جدا باشد. درست است که فلسفه، علم نیست ولی علم با فلسفه همراه است و فلسفه هیچ وقت نمی‌تواند پدیده‌های علمی را نادیده

بگیرد. چنانکه علم هم بی‌نیاز از فلسفه نیست. این است که پیشرفت‌های شگفت‌انگیز بعد از رنسانس موجب تحولات فلسفه است. این تحول علمی بنا به دلیل تحولات اجتماعی خاص و تاریخی که الآن جای بحث آن نیست نه تنها در کشور ما، بلکه در کشورهای شبیه کشور ما به وجود نیامده است.

— برخی معتقدند که فلسفه صدرایی برخلاف دیگر فلسفه‌هایی که در جوامع اسلامی وجود داشته‌اند به نوعی رنگ قداست به خود گرفته است و کمتر به نقادی آن پرداخته می‌شود، آیا این امر ناشی از خود فلسفه صدرایی نیست؟

— فلسفه نباید رنگ تقدس به خود بگیرد، برای اینکه چیزی که مقدس بشود قابل نقد نیست و امر مقدس را که نمی‌شود نقادی کرد. درحالی‌که حیات فلسفه در نقد است. فلسفه اگر مورد نقد واقع نشود مرده است. فلسفه‌ای که مورد نقادی واقع نشود جزو اموات است. بنابراین فلسفه ملاصدرا هم مثل هر فلسفه دیگر ممتاز و جدانگیز نیست. یک نحله فلسفی و یک جریان فکری می‌تواند مورد نقد قرار گیرد و فلسفه اسلامی نقد هم شده است و هم اکنون هم نقادی می‌شود. خود من در یک سخنرانی که چاپ هم شد، چند سال پیش در همین دانشگاه علامه طباطبائی، نقد فلسفه ملاصدرا را مطرح کردم. نه تنها من که اشخاص دیگری مثل مرحوم جلوه این فلسفه را نقد کرده‌اند، یا یک شخصی مثل فیلسوف معاصر، علامه حائری سمنانی در کتاب چند جلدی‌ای که درباره فلسفه بوعلی نوشته به نقد ملاصدرا و حتی فیلسوفان بعد از ملاصدرا پرداخته است و آن هم نقد بسیار تندی است. وقتی این نقدها شده و می‌شود معنی آن این است که مقدس نیست و نباید مقدس باشد. به‌هرحال بین امر مقدس و فلسفه باید تفاوتی باشد و وحی یک امر مقدس است و ما نمی‌توانیم

وحی را نقد کنیم. ولی فلسفه محصول اندیشه فیلسوف است و ملاصدرا هم یک فیلسوف است و قابل نقد است و جنبه تقدس ندارد.

– آیا می‌توان میان فلسفه‌های اسلامی و غربی دیالوگ برقرار کرد؟

مخصوصاً وقتی که فلسفه‌های جدید به نظامهایی چون فلسفه اسلامی

انگ مابعدالطبیعی می‌زنند و وارد حوزه‌های متفاوتی می‌شوند؟

– عرض کنم که اینها دو تا سؤال است: یکی انگ مابعدالطبیعی به فلسفه

اسلامی زدن است و دیگری اینکه آیا ما می‌توانیم با فلسفه‌های غربی دیالوگ داشته باشیم یا نه؟

اینکه انگ مابعدالطبیعی می‌زنند اصلاً متافیزیک اصل است و فلسفه دانش مابعدالطبیعی است. اصلاً حذف مابعدالطبیعه یعنی حذف فلسفه، مگر می‌شود فلسفه، فلسفه باشد و مابعدالطبیعه معنا نداشته باشد. بالضروره شما باید متافیزیک داشته باشید. متافیزیک نباشد، علم پایگاه و ریشه ندارد. اصلاً ریشه‌های علوم هم بر پایه متافیزیک است. بنابراین ما بدون متافیزیک نمی‌توانیم تفلسف کنیم. بله یک نوع افکار پوزیتیویستی وجود دارند که مخالف مابعدالطبیعه هستند و اگر به خود آنها خوب دقت کنید می‌بینید که زیربنای سخنان آنها هم یک نوع متافیزیک است. خوب آنها مخالفت می‌کنند. زادگاه تفکر پوزیتیویستی غرب بوده و آنها بیشتر این نهضت را تقویت کرده‌اند. خود جهان اسلام هم نظیر این فکر را داشته و متفکر بزرگی مثل ابن خلدون خیلی به مکتب پوزیتیویسم نزدیک است و اگر اغراق نباشد و ادعا نباشد می‌توانم ادعا کنم که ابن خلدون یک پوزیتیویسم تمام عیار است. متها پوزیتیویسم، از نوع حلقه وین و کارناپ منکر خدا نیست. با اینکه ابن خلدون خداپرست است تفکرات پوزیتیویستی بر وی غالب است و تفکر

اثباتی، تحصلی و انضمامی دارد.

بنابراین انگ مابعدالطبیعه زدن اصلاً یک نقص است و فلسفه اصلاً متافیزیک است. اگر روزی متافیزیک از بین برود، که نمی‌رود، یعنی غفلت از متافیزیک بشود، فلسفه هم از بین رفته است. درست است که نحله‌های فلسفی مثل هایدگر و یا مثلاً نیچه با متافیزیک مخالف هستند و متافیزیک را انحطاط می‌دانند، اما آنان نیز به نوعی قائل به متافیزیک هستند.

مخالفان متافیزیک هم دو نوع هستند. یک دسته پوزیتیویستهایی از قبیل حلقه وین هستند که اینها چون اثباتی و تحصلی فکر می‌کنند، متافیزیک را قبول ندارند و دسته دوم اشخاصی مثل هایدگر هستند که ماتریالیسم و مادی نیستند، اما محبوس ماندن فلسفه را در متافیزیک یک قدری انحطاط می‌دانند و به هر حال چه هایدگر و چه نیچه و چه اعضای حلقه وین‌ها هیچ‌یک به نوعی نمی‌توانند از متافیزیک بی‌نیاز باشند.

اما قسمت دوم سؤال شما که فرمودید می‌توانیم با فلسفه غربی دیالوگ داشته باشیم یا نه؟ بله کاملاً می‌توانیم، اما عرض کردم که شرایط دارد. شرایط دیالوگ این است که ما فلسفه خودمان را به درستی درک کرده باشیم و با تاریخ رقم بزنیم نه اینکه یک کتاب اسفار خوانده باشیم و فکر کنیم که ما کان و مایکون و ماهو در این کتاب است. باید بدانیم اسفار، در چه شرایطی نوشته شده و چرا این فکر به ذهن او رسیده و اگر این فکر به ذهن او رسیده چه نیازی به این فکر داشته که آن را به عنوان یک اصل پذیرفته است.

اگر کسی تاریخ فلسفه نداند، نمی‌تواند اینها را بفهمد و این همان است که من عرض کردم. گاهی خواندن یک کتاب مضر است، به این دلیل که ما باید افکار فلاسفه خودمان را با تاریخش و دلایلش و تأثیراتش بدانیم و با اندیشه

فلاسفه غربی هم کاملاً آشنایی داشته باشیم و بعد به راحتی می‌بینیم که می‌توانیم با آنها دیالوگ داشته باشیم و گفت‌وگو کنیم. فلسفه بالذات یک چیز است، هرچند که شکل‌های متفاوت دارد. فلسفه بالذات تفکر اصیل است و مربوط به هستی است. در این نحوه تفکر اساسی‌ترین مسائل هستی مطرح است. همه فلسفه‌ها به یک جا برمی‌گردند منتها شکل‌های متفاوت دارند، بنابراین اگر ما فلسفه خودمان را به درستی بدانیم و فلسفه غربی را هم به درستی بشناسیم خیلی به آسانی می‌توانیم گفت‌وگو کنیم و گفت‌وگو هم به نظر من خیلی لازم است و شاید در همین دیالوگ به مسائل بسیار جدیدی هم دست پیدا کنیم.

— شما تا چه حد به اصلاح و تنقیح فلسفه اسلامی قائل هستید؟

— ببینید وقتی شما می‌گویید تنقیح، فلسفه را نمی‌شود به یک معنی، تنقیح کرد. من معتقدم که فلسفه اسلامی آمادگی برای هر نوع گفت‌وگو با غیر از خودش و هرگونه نقد و تحول را دارد. اگر این نقادی و گفت‌وگو که شما صحبتش را کردید انجام بشود؛ یعنی گفت‌وگوی خوب با نحله‌های دیگر فکری صورت گیرد و نقادی انجام بشود خود این نقادیها و گفت‌وگوها خود یک نوع تنقیح است. و تنقیح به این صورت انجام می‌شود، نه اینکه یک شخصی بیاید با سلیقه خودش چیزی را حذف کند، یا یک مطالبی را اثبات کند و یک مطالبی را حذف و یا قصر کند. مثل این کارهایی که الآن انجام می‌شود، به فرض کتاب مثنوی را تلخیص می‌کنند، خوب آن شخص تلخیص‌کننده به سلیقه خودش یک شعر را انتخاب یا حذف می‌کند و یا سنایی را تلخیص می‌کنند، و این کار بدی است که امروزه انجام می‌دهند. حالا شاید برای کسانی که حوصله خواندن ندارند، خوب باشد ولی این کار

بی‌ربطی است و آن شخص سلیقه خود را اعمال کرده که یک سری را حذف کرده و یک سری را اثبات کرده است. و این تلخیص نیست و اگر تلخیص منظور این است که بعضی را حذف کنیم و بعضی را اثبات کنیم این سلیقه شخصی است، این تنقیح نیست این تنقیص است. این خراب کردن هر کتابی است؛ چه شعر باشد و چه فلسفه. حالا اگر منظور شما از تنقیح، نقادی باشد و یا برخورد درست آزادانه فکری باشد و یا داد و ستد و تعامل فکری باشد، این قابل قبول است و آنچه که مورد نظر شماست انجام می‌شود.

— من می‌توانم برای این امر مثالی بیاورم. اگر مقالاتی را که در چند سال اخیر در مورد بحث وجود ذهنی و اصالت وجود و بحثهایی از این قبیل نگاشته شده در نظر بگیرید در می‌یابید که با این مسائل به نحو انتقادی برخورد شده است. برای مثال بحث اصالت وجود را در یک مقاله نقادی کرده‌اند. منظورم از تنقیح، اینها بود و نمی‌دانم شما آن مقالات را مطالعه کرده‌اید یا نه؟

— بله، کم و بیش، این هم همان حرف بنده است. تنقیح به این معنی که مطالب نقادی بشود، بله من سخت طرفدار نقد و نقادی هستم، متها نقاد باید وارد باشد و نباید جاهلانه حرف بزند و آن شخص نقاد باید به مبانی فلسفه آشنا باشد که به نقادی پردازد و همه را نقد کند و تعامل فکری در مباحث غرب داشته باشد. در اثر این نوع نقادها خود به خود یک نوع تنقیح حاصل می‌شود.

— مؤلفه‌های پویایی یک فلسفه را در چه می‌بینید؟ آیا فلسفه اسلامی از

این مؤلفه‌ها برخوردار است یا نه؟

— مؤلفه‌های پویایی فلسفه همان‌طور که عرض کردم نقد و بررسی و نقادی

است و فلسفه اسلامی کاملاً برای نقد شدن و نقد کردن آمادگی دارد. هم طاقت این را دارد که نقدش بکنیم و هم فیلسوف اسلامی باید خودش نقاد باشد.

— با توجه به تدریس سی سال فلسفه اسلامی در دانشگاهها و حوزه‌های

علمیه، وضعیت تدریس فلسفه اسلامی را چگونه می‌بینید و چه

نقصهایی در آن مشاهده می‌کنید؟

— وضعیت فعلی فلسفه در ایران نسبتاً خوب است و می‌شود به آن امیدوار

بود؛ این هم دلایلی دارد: یکی اینکه خود انقلاب موجب این تحرک فکری

شد و نسل جوان ما به این فکر افتاد که باید روی مسائل اجتماعی، جدی‌تر فکر

کند و شاید نسل قبل مسائل را خیلی جدی نمی‌گرفت و خود انقلاب یک

تکانی بود. بنابراین فلسفه بعد از انقلاب جدی‌تر گرفته شد و الآن هم تعقیب

می‌شود و در گوشه و کنار کشور هم تدریس و خواندن فلسفه به نحوی انجام

می‌شود و من به بسیاری از جوانان، که تعدادی از آنها شاگردان خود بنده

هستند، خوش بین هستم؛ البته نواقصی هم دارد؛ بسیاری از اشخاص را می‌بینید

که اصلاً از طریق نوار فلسفه می‌خوانند و چند تا نوار استفاده می‌کنند و یک

کتاب فلسفه را می‌خوانند و در یک مسیر و راهی قرار می‌گیرند و بعد در وسط

معرکه می‌افتند و خودشان را فیلسوف می‌دانند! خوب، این یک مشکل است

که ما الآن داریم. فلسفه هیچ وقت نمی‌تواند این طور همگانی باشد و این طور

بازاری بشود؛ فلسفه که بازاری نیست و فلسفه چیزی نیست که ما بتوانیم با نوار

و یکی دو تا جزوه و پیش خود فراگیریم. این مشکلات را الآن داریم، اما

صرف نظر از این مشکلات، الآن چنانچه ما این زمان را با زمانهای دیگر

مقایسه کنیم، در مجموع من خوش بین هستم و بسیاری از جوانهای ما اکنون

فلسفه را خوب آموخته‌اند و با فلسفه‌های غربی کم و بیش آشنا هستند. من

وضع فعلی را مقدمه‌ای می‌بینم که ان‌شاءالله در آینده بهتر هم خواهد شد.

— شما به منبع معتبر واحد درسی در زمینه فلسفه اسلامی برای دانشجویان و طلاب قائل هستید یا خیر؟ مثلاً الآن کتابهایی را در زمینه آموزش فلسفه مثل *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* مرحوم علامه طباطبائی داریم که بیشتر به عنوان منبع تدریس می‌شود. نظر شما در خصوص تدریس این کتب چیست؟ و آیا لزوم تألیف کتاب جدیدتری را به عنوان یک کتاب درسی احساس نمی‌کنید؟

— همان‌طور که شما اشاره کردید، به حکم اینکه سی سال در دانشگاه درس می‌دهم، الآن *سبک و سلیقه من* با سابق *فرق می‌کند و من الآن* پایبند به متن خاصی نیستم؛ ضمن اینکه برای متن احترام فوق‌العاده‌ای قائل هستم؛ مخصوصاً برای دو کتاب *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* که تألیف استاد من علامه طباطبائی است باز هم احترام فوق‌العاده قائل هستم؛ ولی این اعتقاد را ندارم که دانشجوی فلسفه یک متن را تا آخر بخواند و در آن متن هم غرق شود. خودم هم که تدریس می‌کنم، به این صورت نیست که یک متن را درس بدهم و توصیه کنم که دانشجو در این متن مستغرق شود و این کار را کار خوبی نمی‌دانم. من در عین حال که در تدریس فلسفه معتقدم کتاب باید باشد و دانشجو باید متن را بفهمد و با کتاب آشنا شود؛ اما باید فلسفه را پیش استاد بخواند و این سلیقه استاد است که شاگردش را بشناسد. هر شاگردی هم با دیگران تفاوت می‌کند؛ شاگردان یکسان نیستند. باید در هر دوره، در تعلیم و تعلم فلسفه، آن استاد حساب کند که الآن چه چیزی لازم است و چه جزوه و کتابی متناسب است. باید افکار مختلف مطرح شود. اینکه ما دانشجو را در یک کتاب غرق کنیم، این کار خوبی نیست. باید کتابهای مختلفی انتخاب کرد،

که آن هم بر حسب سلیقه استادی است که فیلسوف باشد، تا بداند که چه باید بکند و نه هر استادی. استاد پخته‌ای که چنین راهی را رفته، خودش می‌داند که پس از امتحانی که از دانشجو گرفته و با تفکر دانشجو آشنا شده، به دانشجوی خودش چه کتابی را باید توصیه کند. نباید کتابی را علی‌الاطلاق برای همه تدریس کرد؛ این کار خوبی نیست.



## هرمنوتیک و فهم دین

– می‌خواهیم درباره فهم دین و اینکه آیا امکان قرائتهای مختلف از آن وجود دارد یا نه بحث کنیم. در ابتدا لازم است که تعریفی درباره دین ارائه دهیم. جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و سایر محققان تعاریف مختلفی از دین ارائه داده‌اند و حتی برخی بر این اعتقادند که به جهت کثرت ادیان موجود نمی‌توان یک تعریف منطقی از دین ارائه داد و باید در ابتدا موضع خود را در مورد ادیان مشخص کنیم، به این معنا که ادیان و حیانی را از ادیان غیرو حیانی جدا کنیم تا سپس بتوانیم تعریفی از ادیان و حیانی ارائه دهیم. در اینجا لازم است که دیدگاه خودتان را بیان کنید.

– همان‌طور که گفتید ادیان، مختلف و کثیرند و اختلاف میان آنها نیز گاهی به قدری زیاد است که یافتن وجه اشتراک میان آنها به غایت دشوار است و مادامی که ما نتوانیم یک جامع ذاتی و قدر مشترک میان آنها پیدا کنیم، تعریف منطقی با مشکل مواجه است، اما معذک با وجود اختلافی که میان ادیان در طول تاریخ و در جهان وجود داشته و دارد باز هم می‌توان یک قدر جامعی را – هرچند ذاتی و منطقی نباشد – فرض کرد. در هر حال همه کسانی که

دینی را برمی‌گزینند، دارای این فرض هستند که به یک امر متعالی برسند. برای اینکه به زندگی خود معنویت ببخشند و به یک امری ماورای زندگی مادی و متعالی برسند. در اکثر ادیان این مطلب دیده می‌شود، خواه به تعبیر شما ادیان وحیانی باشد و یا ادیانی که از وحی آسمانی سخن نمی‌گویند. همه به دنبال یک امر متعالی هستند. اگر این مطلب را بپذیریم، باید گفت که این قدر جامع هر چند جنس ذاتی منطقی نیست، بلکه یک امر مشترک میان همه ادیان هست و همه به دنبال وصول به سعادت دو جهان هستند.

حال اگر بخواهیم تعریف منطقی ارائه بدهیم برای هر دینی باید یک تعریف جداگانه مطرح کنیم، چون هر دینی با دین دیگر تفاوت‌های جوهری دارد. دین اسلام، آیینی است که با آیین بودایی فرقه‌های بسیاری دارد و فاصله و شکاف به قدری زیاد است که دشوار می‌توان قدر جامع میان آنها پیدا کرد. همان‌طور که میان ادیان غیروحیانی اختلافات بسیار است، میان ادیان وحیانی هم تفاوت‌هایی وجود دارد. حتی در مورد وحی میان ادیان آسمانی فرق‌هایی وجود دارد. مثلاً طرز تلقی یهود و مسیحیت و اسلام که ادیان سامی هستند، در این زمینه با یکدیگر مختلف است. برای مثال وحی از نظر یک متکلم مسیحی با یک متکلم اسلامی تفاوت‌های بسیار دارد. وحی را آن‌گونه که ما مسلمانان می‌فهمیم و در کتابهایمان تفسیر شده خواه حکما، متکلمان، عرفا و مشرکان، با نظر متکلمان مسیحی فرقه‌های بسیار دارد.

از نظر آنها وجود حضرت مسیح عین وحی است. نه تنها کلام او که خود وجود جسمانی او نزول وحی است، درحالی‌که در اسلام وحی معنای دیگری دارد. حتی در دین یهود وحی معنای خاصی دارد. درست است که حضرت موسی کلیم الله است و در قرآن آمده است که «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» یعنی

«خداوند با حضرت موسی سخن گفته است» و سخن گفتن خدا با پیامبر خویش وحی است و کلیم الله بودن موسی نیز نشانه آن است که او با خدا سخن می‌گفته است. خداوند با حضرت ختمی مرتبت هم سخن گفته است. ولی نحوه سخن گفتن خداوند با موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت رسول (ص) در تفسیر متفاوت است. ما به گونه‌ای سخن گفتن خدا را می‌فهمیم و مسیحیان به گونه‌ای دیگر. در آیین یهود هم وحی به گونه‌ی دیگر تفسیر می‌شود. حتی خود متفکران اسلامی در مورد فهم وحی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مثلاً دو گروه معروف اشاعره و معتزله در مورد تفسیر وحی دیدگاههای متفاوتی با یکدیگر دارند. معتزله کلام خدا را که وحیانی است مخلوق و حادث می‌دانند، ولی اشاعره به کلام نفسی قایل هستند که خود کلام نفسی تفسیر بسیار می‌طلبند. آنها کلام را لفظ نمی‌دانند.

— فرمایشات شما نشان می‌دهد که میان ادیان مختلف می‌توان مشترکاتی را مشاهده کرد. لااقل باید گفت که اکثر ادیان معتقدند که مردم باید با التزام به یک دین خاص به زندگی خود معنا و هدفی را بدهند. اینکه انسان به یک امر متعالی دسترسی یابد در اکثر ادیان دیده می‌شود یا به قول رودلف اتو یک امر قدسی و یک حقیقت ماورایی در همه ادیان وجود دارد که وجه اشتراک و گوهر ادیان تلقی می‌شود. حال این سوال در اینجا مطرح است که آیا شما معتقد هستید که اگر بخواهیم به تعریف دقیق‌تر برسیم، در ابتدا باید میان ادیان وحیانی و ادیان غیروحیانی تفکیک قایل شویم. برای مثال ادیان وحیانی معتقدند خدای واحدی وجود دارد که پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده و وحی را بر آنها نازل کرده است، درحالی‌که برخی از ادیان وحی را به این صورت نمی‌پذیرند. هر چند داخل خود ادیان وحیانی هم برخی اختلاف نظرها و تفسیرها در مورد وحی وجود دارد. مراد این است که

از ابتدا این تقسیم را بپذیریم تا سپس که به تفسیر متون دینی می‌پردازیم و از فهم‌پذیری آنها بحث می‌کنیم مباحث دقیق‌تری را مطرح سازیم. یعنی در مورد فهم‌پذیری ادیان باید به این اختلاف‌نظرهای مبنایی توجه کنیم، تا با همه آنها یکسان برخورد نکنیم. حال سؤال این است که وقتی هدف ادیان و حیانی را مطرح می‌سازیم، آیا شما هدایت‌پذیری را به عنوان غایت آنها می‌پذیرید یا نه؟

— همان‌طور که گفتم همه ادیان با وجود اختلاف‌نظرهایی که دارند به یک امر متعالی اعتقاد دارند و وصول به آن را موجب سعادت و معنای زندگی می‌دانند. اما تفاوت میان ادیان به‌ویژه ادیان و حیانی و غیرو حیانی در این زمینه فاصله بسیار است. برای مثال در آیین بودا خدا به آن صورت که در ادیان و حیانی مطرح است، مورد توجه قرار نگرفته است. مقام نیروانا نیز که غایت این آیین به شمار می‌رود، خود یک معنای مبهم دارد. نیروانا چه مقامی است؟ آیا نیروانا مقام خدایی است؟ مقام ذات است؟ مقام الوهیت است؟ مقام صفات است؟ مقام فناست؟ کتابهای بسیاری در شرح مقام نیروانا نوشته شده است. مراد من این است که فاصله میان ادیان بسیار است. قدرجامع همان امر قدسی و متعالی است.

— آیا در ادیان و حیانی می‌توان هدایت بشر را به عنوان یک هدف

اساسی مطرح کرد؟

— همه ادیان داعیه هدایت دارند. این یک امر بدیهی است. همه می‌خواهند بشر را به راهی که درست و حق است هدایت کنند. چون بشر همواره در معرض گمراهی است، آنها می‌خواهند بشر را به سعادت برسانند. بشر موجودی است که تابع غرایز و عواطف و شرایط اجتماعی مختلف است و دارای ضعف است و هر لحظه درحالی است و ممکن است در معرض انحراف

قرار گیرد، لذا ادیان آمده‌اند تا این مشکلات بشر را حل کنند. همه ادیان اعم از وحبانی و غیروحبانی می‌خواهند بشر را به راه مستقیم هدایت کنند.

– وقتی بحث هدایت مطرح می‌شود، و اینکه خداوند به وسیله پیامبران

خود دستوراتی را در اختیار بشر گذارده است - که البته در برخی از

ادیان این دستورات به صورت متن و کتاب آسمانی عینیت و واقعیت

خارجی پیدا می‌کند - این سؤال مطرح می‌شود که آیا لازمه

هدایت‌پذیری بشر این نیست که وی به فهم کلام الهی نایل شود؟

– پرواضح است که لازمه هدایت شدن انسان در پرتو وحی و کلام الهی

این است که بتواند کلام الهی را بفهمد و اگر نتواند آن را بفهمد هدایت

نمی‌شود. اساساً کلام الهی برای فهم آمده است. کلام الهی آمده است که

انسانها آن را بفهمند. اگر وحی نازل می‌شد و در مکن غیب باقی می‌ماند

کسی چیزی از آن را نمی‌فهمید و اگر به تفاوت کلمات نزول و تنزیل که در

قرآن آمده توجیه کنیم درمی‌یابیم که تنزیل به معنای فرود آمدن از یک مقام

متعالی و مکن غیبی است. این نزول برای آن است که با فهم ما منطبق شود.

چون ما به مکن غیب راه پیدا نمی‌کنیم، آن حقیقت غیبی نزول پیدا می‌کند تا

به فهم ما منطبق شود و در این حالت است که کلامی را که بر زبان پیامبر جاری

می‌شود ما می‌فهمیم و در پرتو فهم و عمل به آنها هدایت می‌شویم.

– در اینجا چند بحث مطرح است:

۱- آیا باید فهمهای مطابق با واقع داشته باشیم یا نه؟ و اگر فهمهای

مطابق با واقع را نداشته باشیم، اینکه دین برای هدایت‌پذیری بشر

آمده است بی‌معنا می‌شود.

۲- این مطلب را هم نمی‌توان نفی کرد که اختلاف در فهمها را داریم

که بعداً به آن می‌پردازیم. آیا شما می‌پذیرید که فهمهای مطابق با واقع داشته باشیم یا نه؟ آیا فهمهای ثابت از دین باید داشته باشیم یا همه فهمهای ما باید متغیر باشد؟

— وقتی که می‌گوییم وحی برای هدایت بشر نازل شده، وحی یک حقیقت است و تابع انسانیت و ذهن و اندیشه من نیست. وحی یک حقیقت منزل است که خارج از ذهن ما می‌باشد. وحی یک واقعیت غیبی است و من باید از آن فهم درستی داشته باشم و اگر بنا بود که هر چه من می‌فهمم ملاک باشد دیگر نیازی به نزول وحی نبود. وقتی وحی نزول پیدا کرده و جهت فهم من آمده است، فهم من باید مطابق با آن باشد. من باید وحی را بفهمم.

— آیا امکان آن وجود دارد که ما همواره فهم مطابق با واقع را در مورد وحی داشته باشیم؟

— اگر امکان نداشت که نازل نمی‌شد. اصلاً وحی برای فهم ما نازل شده است. اگر درک و فهم وحی برای کسانی که متصدی فهم آن با واسطه یا بی‌واسطه هستند، امکان‌پذیر نمی‌بود نزول وحی بی‌معنا می‌شد و لغویت لازم می‌آمد. وحی برای انسانهایی که مستعد هستند مانند پیامبران، اولیا، مفسران و انسانهایی که آمادگی برای فهم آن را دارند قابل فهم می‌باشد. امکان فهم وحی وجود دارد.

— ما اختلاف در فهمها را می‌بینیم، یا به قول برخی از اهل قلم قرائتهای مختلف از ادیان را مشاهده می‌کنیم. لاقلاً نسبت به فهم برخی از مطالب دینی در طول تاریخ اختلاف نظرهایی وجود داشته است و این البته بحث جدیدی نیست. اگر بخواهیم بحث را از خود قرآن آغاز کنیم، برخی آیات را اشاعره یک‌گونه می‌فهمیدند و معتزله به گونه

دیگری می‌فهمیدند. برخی از اشاعره از آیات قرآنی جبر را به دست آورده‌اند و معتزله تفویض و اختیار مطلق را از آنها استنباط کرده‌اند. با توجه به اینکه اختلاف فهمها را در مورد برخی از مفاهیم دینی داریم چگونه می‌توان ادعا کرد که فهم مطابق با واقع داریم؟

— این سؤال شما اختصاص به وحی ندارد، در همه امور این اشکال وجود دارد. یعنی آیا از واقعیتها فهم واحد داریم یا نه؟ در مورد خود واقعیت جهان هم همه افراد یکسان نمی‌فهمند. در مورد متون وحیانی هم این سخن صادق است. اگر به تاریخ مراجعه کنید می‌بینید که حتی در مورد یک رویداد تاریخی افراد تفسیرهای مختلفی ارائه می‌دهند و فهمهای مختلف دارند. متها فهمهای مختلف دوگونه است. گاهی انسان بر اثر مرتبه بالاتری که دارد یعنی به مرتبه عقلانیت رسیده، وحی را در مرتبه عقلانیت می‌فهمد. کسی هم هست که از عقلانیت بالاتر رفته است. البته باید مرتبه بالاتر از عقلانیت را تفسیر کرد. در این مرتبه عقل تلطیف پیدا می‌کند. چون عقل هم درجات دارد. این هم یک مرتبه است تا می‌رسیم به کسی که وحی را با گوش خود فرامی‌گیرد. یعنی وحی به صورت مستقیم در گوش او طنین می‌افکند. این شخص وحی را بهتر می‌فهمد. اختلافات درجات فهم، اختلافات طولی و در مرایای مختلف است. خود حضرت ختمی مرتبت چیزی از وحی را می‌فهمید که عرب بادیه‌نشین که با شتر سروکار داشت آن مرتبه را نمی‌فهمید. وقتی امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید که من بای‌بسم‌الله را تا صبح می‌توانم برای شما تفسیر کنم، او به یک حقایقی دست یافته بود که گوش شنوایی نبود تا آنها را بفهمد و این مربوط به درجات در فهم است. این اختلاف درجات فهم است. آنکه در مرتبه پایین است مرتبه بالاتر را درک نمی‌کند. اما آنکه در مرتبه بالاتر است، مرتبه پایین‌تر را به خوبی درک می‌کند.

اختلاف در فهم به صورت طولی - که مربوط به مراتب انسانها یا کمالات روحی است - قابل پذیرش است و در جوهر مطلب هم تأثیر ندارد. حقیقت یک حقیقت است. در گوش فردی که از مرتبه حسی بالاتر نرفته به صورت حسی است و برای کسی که در مرتبه عقل و فلسفه است، عقلانی و فلسفی است و در گوش یک عارف به صورت شهود است و در گوش حضرت ختمی مرتبت که وحی را به صورت مستقیم درک می‌کند همه این مراتب وجود دارد. بنابراین اختلاف درجات فهم انسانها در درک معنی وحی به معنای تفاوت واقعیت نیست. یک واقعیت در درجات مختلف است.

- مطلب خوبی را فرمودید. اینکه در واقع ما مراتب طولی و درجات فهم را داریم. اگر بخواهیم مثالی فلسفی بزنیم می‌توان مسئله وحدانیت حق تعالی را مطرح کرد. همه مردم از وحدانیت خدا سخن می‌گویند. افراد عادی ممکن است تصورشان از وحدت حق تعالی وحدت عددی باشد. اما تصور ملاصدرا از وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقه است. البته هر دو یک هسته مشترک دارند یعنی هر دو وحدت حق تعالی را می‌فهمند، اما فهمهای آنها در مراتب طولی مختلف است.

- خود وحی ما را به وحدانیت و یگانگی دعوت می‌کند. اما درک معنای واحد دارای درجات است. یک شخص از واحد، معنای عددی را درک می‌کند. کس دیگری فهم او از واحد عددی نیست. وقتی از وحدانیت خدا سخن می‌گوید مرادش وحدت سعی و اطلاق است. یعنی وحدتی که جایی برای کثرت باقی نمی‌گذارد و مقابل ندارد. حال توجه کنید که فاصله میان این دو واحد چیست؟ کسی که از وحدانیت خدا معنای عددی را درک می‌کند و دیگری که معنای اطلاق سعی را درک می‌کند اختلافشان بسیار است. فاصله

اینها از وجود و عدم هم بیشتر است. حلاج که می‌گوید لیس فی جبیتی *لاالله*، اشاره به وحدت سعی دارد. نمی‌گوید من خدا هستم، بلکه می‌گوید که من نیستم و کثرات منظوی در حق تعالی است، جز حق تعالی چیزی نیست. من هم اصلاً وجود ندارد. انا یعنی هو. ببینید در اینجا چقدر میان این دو وحدت فاصله است! آیا فاصله‌ای در عالم میان این دو وجود دارد؟ اینها اختلاف در مراتب و درجات فهم افراد است. این نوع تفاوتها بدون اشکال و اجتناب‌ناپذیر است و در امور بسیار دیده می‌شود.

— آقای دکتر شما از اختلاف فهمهای طولی سخن گفتید. حال می‌خواستم که دربارهٔ اختلاف فهمهایی که جنبهٔ عرضی دارند و با هم قابل جمع هم نیستند بحثی داشته باشیم.

— اینکه اختلاف فهمهای عرضی را از اختلاف فهمهای طولی جدا کنیم مشکل است، چون غالباً اینها در هم پیچیده‌اند. اختلاف فهم عرضی با اختلاف فهم طولی مشتبه می‌شود و تفکیک آنها از یکدیگر مشکل است. اما گاه انسانهایی که از درجات وجودی یکسان برخوردارند، هرچند اختلاف در فهم دارند، اما این اختلاف فهم به پیش‌فرضها و اغراض و نفسانیات و پیشداوریها و شرایط اجتماعی و اشکالاتی که آنها از فهم متون دارند باز می‌گردد. عوامل بسیاری در نحوه فهم ما از متون تأثیر می‌گذارد. در عین حال نمی‌توان گفت که همهٔ فهمهای عرضی درست هستند. چه بسا دو نفر فهم متناقض از یک متن داشته باشند. اگر ادعا کنیم که هر فهمی از متن درست است باید بر هر فهم متناقض صحه بگذاریم و جمع متناقضین را جایز بدانیم. درحالی‌که عقل جمع نقیضین را نمی‌پذیرد. مثلاً فرض بفرمایید که اختلاف اشاعره و معتزله در مورد جبر و اختیار عرضی باشد (که البته من آن را طولی

می‌دانم نه عرضی و بعداً توضیح خواهم داد) نمی‌توان گفت هر دوی آنها صحیح هستند. همان‌طور که اختلاف فهمهای طولی اجتناب‌ناپذیر هستند، اختلاف فهمهای عرضی هم اجتناب‌ناپذیر است. در طول تاریخ این امر همواره مشاهده می‌شود. عوامل تاریخی خود مؤثر است. نقل است که یکی از فقهای شافعی در یک سفر از بغداد به مکه برخی از فتاوی‌اش را تغییر داد. معنای این سخن این است که با مسافرت تجربه‌های تازه پیدا کرد و اجتهاد جدید کرد. اصلاً گاه شرایط می‌تواند فهمها را عوض کند.

البته اگر فهمها به تناقض و تضاد برسند قابل پذیرش نمی‌باشند. ما اختلاف فهم در فروع احکام یا فهم در تفسیرها را در طول تاریخ مشاهده می‌کنیم. این اختلاف فهمها همیشه مذموم نیست، چون گاه موجب تکامل و تحول فهمها می‌شود. ما باید تلاش کنیم که فهم بهتر را پیدا کنیم. می‌توان گفت که چون فهمها مختلف می‌شود، پس ما باید تلاش کنیم که فهم بهتر را پیدا کنیم. نمی‌توان گفت که چون فهمها مختلف است پس همه در عرض هم و یکسان تلقی می‌شوند. این بستن در فهم است. با وجود اختلاف فهمها که همواره وجود دارد ما باید سعی کنیم که فهم بهتری از متن داشته باشیم. لذا همه اختلافها را نمی‌توان درست دانست و نسبت‌گرایی را پذیرفت. این از زیر بار مسئولیت شانه خالی کردن است.

— شما اشاره کردید که فهم اشاعره و معتزله در مورد جبر و اختیار طولی بوده است نه عرضی. یک بار است که ما جبر را عرفانی تفسیر می‌کنیم مانند تفسیر ابن عربی و مولوی و برخی از عرفای دیگر که این نوع جبر با اختیار قابل جمع است. حال سؤال من این است که آیا شما معتقدید که جبر عرفانی با اختیار قابل جمع است یا هر نوع جبری با اختیار قابل

جمع می‌باشد و آیا جبر اشعری را می‌توان جبر عرفانی دانست؟

— برخی از مطالب اشاعره و معتزله در مورد جبر و اختیار جنبه سیاسی داشته است. اما مسئله جبر و اختیار مسئله‌ای نیست که در جهان اسلام مربوط به اشاعره و معتزله باشد. مسئله جبر و تفویض، مسئله همیشگی بشر است و همه فرقه‌ها و نحله‌ها با آن درگیر بوده و هستند. این موضوع یک مسئله اساسی برای همه افراد، چه متدین و چه غیرمتدین، چه شرقی و چه غربی است. این مسئله هم مربوط به درجات انسان و نگاه انسانها به جهان است. شما به جبر عرفانی اشاره کردید. البته بعضی از عرفا به حسب ظاهر اشعری بوده‌اند، اما نه آنکه در حد کلام اشعری باقی بمانند. در بحث جبر و اختیار باید به نگاه انسان به جهان توجه کرد. گاه انسان خود را فرد مقتدر و مختار و مرید می‌بیند که عالم یک طرف است و او طرف دیگر و در عالم هر تصرفی که بخواهد می‌کند. این یک نوع خودبنیادی و نفسانیت است. انسان در حد اراده و قدرتی که دارد در جهان عمل می‌کند. این یک نوع نگاه به جهان است. این فرد برای خود اختیار مطلق قایل است.

یک وقت هم انسان نگاه دیگری به هستی دارد که زبان حال او چنین است:

پر کاهم در میان تند باد      می‌ندانم در کجا خواهم فتاد

وقتی که من قدرت لایزال و مطلق الهی را به رای العین می‌بینم شرم می‌کنم که بگویم من فلان کار را کردم. بلکه خود را فانی در اراده لایزال احدی می‌بینم. معنای این سخن این نیست که من اراده ندارم، بلکه من و اراده من و همه چیز من مقهور اراده ازل‌ی است. در این حال هم صحیح است که بگویم من اراده دارم و هم صحیح است که بگویم خداوند چنین کاری را انجام داده است.

در قرآن خطاب به پیامبر (ص) آمده است که:

«ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»

وقتی تو تیراندازی کردی، تو تیراندازی نکردی، بلکه خدا انداخت. هم پیامبر تیرانداخته و هم خدا، و هر دو صحیح است. هم من انجام داده‌ام و هم خداوند انجام داده است. اگر مقهوریت خود را در نظر بگیرم خدا آن را انجام داده است و اگر اراده خود را در نظر بگیرم، من آن را انجام داده‌ام. گاه انسان خود را می‌بیند و گاه خدا را. همیشه که انسان در حال فنا نیست، لذا به حسب حالات مختلف مطالب مختلف می‌گوید. آنجا که خودبین است می‌گوید من انجام داده‌ام و آنجا که اراده مطلق حق تعالی را می‌بیند می‌گوید خدا انجام داده است، ان شاء الله می‌گوید. یعنی اگر خدا بخواهد این طور می‌شود، هر دو صحیح است. گاه میان سخنان عرفا تناقض می‌بینیم، درحالی که این طور نیست. گاه مولانا می‌گوید:

این که گویی این کنم یا آن خود دلیل اختیار است ای صنم

گاه که قدرت و قهاریت حق تعالی را می‌بیند می‌گوید:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم به دم

حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد جان فدای آنکه ناپیدا است باد

در این حالت خودش را مانند عکس شیری فرض می‌کند که بر روی علم حک شده است و با وزش باد تکان می‌خورد. در حافظ هم این نوع نگاه را می‌بینیم. گاه می‌گوید:

من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم

من چه خار باشم و چه گل باشم دستی مرا می‌پروراند. گاه هم می‌گوید که

من خودم هستم که این کار را می‌کنم. این مطلب اختصاص به مولانا و حافظ و

سایر اندیشمندان ندارد، بلکه در قرآن هم مطلب این گونه است. گاه قرآن

می‌گوید: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»

یعنی انسان جز آنچه می‌کوشد نیست. انسان همان است که کاری را انجام می‌دهد. این اثبات اراده برای انسان است و گاه خطاب به پیامبر می‌گوید:

«انك لا تهتدي من اُخْبِتَ وَ لَكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»

اصلاً هدایت به دست تو نیست. در یک آیه آمده است که: «إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْهَادِي.» در این آیه هدایت را منحصر به خدا می‌داند. «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.» خدا هر که را بخواهد گمراه می‌کند و هر که را بخواهد هدایت می‌کند. اگر جسارت نباشد می‌گویم خداوند همان‌گونه که هادی است، مضل هم هست. به بیان دیگر ما گاه به قهاریت و قدرت لایزال الهی نگاه می‌کنیم و اینکه ما مندک و تحت تأثیر آن اراده هستیم.

این نه جبر معنی جباری است      ذکر جباری برای زاری است

این جبر نیست، من مختار هستم و می‌توانم تصمیم بگیرم و کارهایی را انجام بدهم. اما اختیار از آن من است ولی من از آن چه کسی هستم؟ اگر من وجود من از قدرت لایزال الهی است، پس جباریت و قهاریت و لایزالت و لایتناهی بودن حق بر من حاکم است. اراده من اراده من است، ولی در عین حال مقهور اراده خداست، هر دو درست است و هر دو در طول هم هستند، نه در عرض هم. این حدیث هم که از ائمه روایت شده است:

«لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

برخی فکر کرده‌اند که امر بین‌الامرین یک امر سومی است، درحالی‌که میان متقابلین حد وسط وجود ندارد. امر بین‌الامرین بستگی به حالت شما دارد. یک وقت شما به مطلق می‌نگرید جبر عرفانی است و یک وقت هم

قهاریت حق را نمی‌بینید، بلکه خودبین هستید که تفویض است. امر بین الامرین یک نوع نگاه است.

— شما یک مثال عینی و محسوس خوبی را در مورد بحث ما مطرح کردید. یعنی گاه ما فهمهایی را عرضی تلقی می‌کنیم، درحالی‌که این فهمها عرضی نیست، گاه در یک متن تعارض و تناقض می‌بینیم که در حاق واقع تعارض و تناقضی در آن نیست. و این اشتباه فهم ماست و بزرگان تلاش می‌کنند تا بر اساس ملاکها و معیارهای خاص این اختلاف فهمهای عرضی را به اختلاف فهمهای طولی بازگردانند. نمونه آن همین بحثهای مربوط به آیات جبر و اختیار است که مفسران انجام داده‌اند. صدرالمألهین هم در آثار خود تلاش می‌کند خیلی از آرای فیلسوفان را با یکدیگر جمع کند. یا فارابی تلاش می‌کند که آرای افلاطون و ارسطو را جمع کند و نشان دهد که اختلاف فهمهایی که افراد از افلاطون و ارسطو دارند و آن را عرضی تصور می‌کنند، طولی است نه عرضی. حال در اینجا این بحث مهم مطرح است که اگر پذیریم فهمهای طولی و ثابت داریم و در عین حال هم فهمهای عرضی را هم نمی‌توانیم به فهمهای طولی بازگردانیم. این موضوع مطرح است که چه کسانی که می‌گویند همه فهمهای ما از دین متغیر است و ما قرائتهای متعدد از دین داریم و چه کسانی که خلاف این نظر را دارند، هر دو به گونه‌ای مغالطه می‌کنند، چرا که برخی از فهمهای ما نسبت به دین ثابت است و برخی فهمهای ما متغیر است. یک جاهایی فهمهای ثابت داریم و یک جاهایی هم قرائتهای مختلف. این نکته را هم شما مطرح کردید که وقتی بحث هدایت بشر و بحث از کلام الهی که برای

فهم بشر نازل شده مطرح می‌شود، امکان ندارد که همه فهمها متغیر و قرائتهای متعارض و متناقض داشته باشیم. آیا شما فکر نمی‌کنید که این مغالطه یک مغالطه کنه و وجه است، زیرا وقتی به دین می‌نگریم، دین یک مجموعه‌ای است که ارکان و اجزایی دارد. به بیان دیگر مجموعه‌ای از گزاره‌ها را شامل می‌شود. حال چه در بحث عقاید و چه در بحث اخلاق و چه در بحث احکام. یعنی در هر یک از این ارکان سه گانه با صدها گزاره روبه‌رو هستیم. چه بسا در اصول عقاید ما نسبت به برخی از گزاره‌ها فهمهای متغیر داشته باشیم، ولی نسبت به همه گزاره‌های مربوط به آن، فهمهای ما متغیر باشد. مغالطه به این صورت است که حکم مربوط به اجزاء را به کل سرایت و تعمیم بدهیم. اینکه برخی از گزاره‌ها قرائتهای مختلف می‌پذیرد نتیجه بگیریم که همه گزاره‌ها قرائتهای مختلف پیدا می‌کند. این بحث دقیقی نیست که بگوییم ما قرائت ثابت نسبت به دین داریم یا قرائت مختلف. آیا شما این مطلب را می‌پذیرید یا نه؟

— من در ابتدا باید این کلمه قرائت را تصحیح کنم. امروزه خیلی از اختلاف قرائتها صحبت می‌شود. افراد که از قرائتهای مختلف بحث می‌کنند، در واقع از اختلاف در تفسیر سخن می‌گویند و اختلاف در تفسیر و فهم با اختلاف در قرائت فرق دارد. اختلاف در قرائت در جهان اسلام مربوط به اختلاف تفسیری نیست. چون گاه برخی آیات به صورتهای مختلف خوانده می‌شده است. مثلاً آیه:

«و ان من شی الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» را لایفقهون خوانده‌اند. مانند مرحوم حاج سلطان گنابادی در تفسیر بیان السعاده.

برخی ولا الضالین را غیرالضالین خوانده‌اند. اختلاف قرائت در تاریخ مربوط به اختلاف در خواندن آیات بوده است و چه بسا اختلاف در قرائت موجب اختلاف در تفسیر نشود.

— اگر بپذیریم که فهمهای طولی و ثابت داریم و همچنین فهمهای عرضی و غیرثابت که قابل انکار نیست، این بحث مطرح است که قرائتهای مختلف از دین یا به بیان شما تفسیرهای مختلف از دین (من هم که گاه قرائت را به کار می‌برم به خاطر ادبیات موجود است) گاه مورد اثبات و گاه مورد نفی قرار گرفته است. یعنی برخی معتقدند که ما قرائت ثابت از دین داریم و برخی معتقدند که قرائتهای ما از دین مختلف و متغیر است. با توجه به اینکه دین دارای ارکان سه‌گانه است. عقاید، اخلاق و احکام و هر یک از این ارکان دارای گزاره واحد نیست، بلکه در مورد هر یک همان‌گونه که گفتیم صدها گزاره داریم که مفسران و محققان در مورد برخی از آنها فهمهای ثابت و یکسان دارند و گاهی هم در مورد برخی از آنها فهمهای عرضی دارند. نظر شما در این مورد چیست؟

— همان‌طور که عرض کردیم اختلاف در تفسیر متون یک امر اجتناب‌ناپذیر است و امر محمودی هم هست. اگر همه آدمیان در طول تاریخ فهم واحد از یک متن می‌داشتند، باب تفکر بسته می‌شد و فهم بشر تعطیل می‌شد. اختلاف تفسیرها وجود دارد و برای وجود آن نباید دلیل آورد. کسانی که منکر آن هستند باید دلیل بیاورند. زیرا بهترین دلیل برای اثبات یک شیء وقوع آن است و ما در طول تاریخ اختلاف فهمها و تفسیرها را می‌بینیم. در میان تفاسیری که در مورد قرآن کریم نگاشته شده است اختلاف وجود

دارد و این را نمی‌توان انکار کرد. حال بحث این است که در ارزیابی این تفاسیر، از تفاسیر پوزیتویستی گرفته تا تفاسیر عرفانی و تأویلی که از دیدگاه آیات انفسی به قرآن نگاه شده اختلاف است. در تفسیرهای عرفانی آیات مربوط به عالم درون دانسته شده است. مثلاً جنگ حضرت موسی (ع) با فرعون در عالم نفس اتفاق افتاده نه در خارج. این نوع تفاسیر را ملا عبدالرزاق کاشانی مطرح کرده، همان‌گونه که تفاسیر پوزیتویستی را کسانی چون طنطاوی و سراج‌محمدخان هندی مطرح کرده‌اند. تفاسیر عقلی و فلسفی، تفاسیر تاریخی و تفاسیر ادبی هم داریم. همه این تفاسیر غلط نیست. این تفاسیر یک واقعیت غیرقابل انکار است. حال سخن این است که آیا بگوییم همه این تفاسیر درست هستند؛ یعنی فهم همه مفسران در مورد همه آیات درست است. از تفسیر ابن عباس گرفته تا المیزان علامه طباطبائی. مفسری که می‌خواهد نگاه جدی داشته باشد باید بکوشد تا بهترین راه را برای فهم متن انتخاب کند. وجود تفسیرهای مختلف به این معنا نیست که ما فهم ثابت نداریم. شما به مغالطه کهنه و وجه اشاره کردید که اشاره خوبی هم کردید. هر دو گروه دچار این مغالطه هستند. دین امر ثابت است. امر غیبی که از عالم غیب آمده ثابت است، فهمهای ما متغیر است و تغییر فهم به معنای تغییر متن و تغییر دین نیست.

— لطفاً شما بفرمایید که علاوه بر آنکه دین ثابت است، آیا ما فهمهای

ثابت هم از دین داریم یا نه؟ یا آنکه همه فهمهای ما متغیر است؟

— فهم مربوط به آدم است و آدم متغیر است، فهم هم متغیر است. اصلاً

فهم یعنی چه؟ عقل بشر متغیر است، اما عقل اول ثابت است. اگر عقل کلی داشته باشیم، یا عقولی را که افلاطون مطرح کرده ثابت است، اما عقل من ثابت

نیست، چون من ثابت نیستم. عقل من با وجود من و عواطف من سروکار دارد.  
 - وقتی ما فهمهای طولی را مطرح می‌کنیم آیا به فهمهای ثابت که هسته  
 مرکزی فهمهای ماست اعتقاد داریم یا نه؟

- ثابت در مکنن غیب ثابت است. قرآن در عالم غیب ثابت است، در  
 عقل انبیا و اولیا ثابت است، اما در عقل ما آدمیان ثابت نیست.

- آیا همه فهمهای ما متغیر است؟ ما قبلاً این بحث را مطرح کردیم که  
 در مورد دین صدها گزاره داریم نه یک گزاره. حال این سؤال مطرح  
 است که مثلاً در مورد احکام نسبت به این گزاره که نماز صبح دو  
 رکعت است آیا فهم ثابت داریم یا نه؟

- بله، فهم ما نسبت به بسیاری از گزاره‌ها ثابت است. مثل اینکه خداوند  
 واحد است. یکی از اساسی‌ترین اصول دین ما، وحدانیت خداست. گزاره‌ای  
 که می‌گویید: «اللَّهُ وَاحِدٌ» خدا یکی است ثابت است، اما در فهم معنی واحد  
 فهمهای مختلف داریم. مثلاً آیا واحد عددی است یا واحد اطلاقی است یا  
 واحد سعی است یا واحد سنخی است یا واحد شخصی است؟ در این اختلاف  
 نظر است، اما خود مفهوم واحد، یک امر بدیهی است.

- می‌توان گفت که یک گزاره مادر و اصلی داریم که خدا واحد است و  
 در عین حال این گزاره به مجموعه‌ای از گزاره‌های فرعی تقسیم  
 می‌شود. یعنی در آن گزاره‌ها که زیرمجموعه آن گزاره اصلی است  
 اختلاف نظر وجود دارد.

- مسلماً دین ثابت است و گزاره‌های ثابت هم داریم. در وحدانیت خدا  
 هم فهم طولی داریم. ما یک اصول عقلی ثابت داریم که اگر آنها را انکار کنیم  
 فهم بشر زیر سؤال می‌رود. مثلاً اجتماع نقیضین محال است، یک فهم ثابت

است و اگر این فهم از دست برود هیچ فهم دیگری نخواهیم داشت. این فهم ثابت است ولی معنای آن این نیست که علم ثابت است و تغییر در علوم نداریم، تطور در فهم نداریم. به خصوص در علوم تجربی تغییر فهمها محسوس است. چیزی که امروز علم تلقی می‌شود ممکن است فردا تغییر پیدا کند. تغییر و تطور دائم معرفت بشری بسیار خوب است. تطور در تاریخ و تفاهم انسان با عالم اتفاق می‌افتد. هم عالم متغیر است و هم من. هم من در عالم اثر می‌گذارم و هم عالم در من، ما با جهان تأثیر متقابل داریم و اگر تغییر نبود تاریخ بی‌معنا می‌شد و اینها با امور ثابت منافاتی ندارد. حقایق در اصل ثابت هستند، ولی آن حقیقت وجودی که از مکنون غیب به این عالم می‌آید رنگ این عالم را به خود می‌گیرد. خود تاریخ نبوت را که در نظر بگیرید، قرآن، تورات و انجیل را تصدیق می‌کند. خدا با موسی و عیسی سخن گفته است. آیا احکام خداوند همان‌گونه که در تورات و انجیل بوده است با احکام قرآن تفاوتی ندارد؟ این وحی است که تغییر کرده است. آیات مکی با آیات مدنی فرق دارد و این مربوط به هرمنوتیک نیست.

— حتی در قرآن هم ناسخ و منسوخ وجود دارد و این را کسی انکار نمی‌کند حال سؤال مهمی در اینجا مطرح است که وقتی سخن از متن دینی به میان آوریم آیا درک و فهم مراد شارع مهم است یا نه؟ در هرمنوتیک دیدگاههای مختلفی وجود دارد. برخی معتقدند متن چه دینی و یا غیردینی باشد قصد مؤلف اهمیت دارد و باید تلاش کرد تا مراد وی را درک کرد. برخی نیز معتقدند که اصلاً قصد مؤلف مهم نیست، بلکه فهم خواننده اهمیت دارد. گاه ممکن است که خواننده از خود مؤلف متن را بهتر درک کند. حتی ممکن است که خواننده به

فهمیایی برسد که مورد قصد مؤلف نبوده است. می‌خواهیم نظر شما را در مورد چند مسئله بدانیم:

۱- آیا مراد شارع مهم است؟

۲- آیا به مراد شارع می‌توان رسید یا نه؟

۳- آیا برای رسیدن به مراد شارع لازم است که در مورد هر یک از ارکان دین جداگانه تحقیق کرد یا نه؟

— همان‌طور که شما اشاره کردید برخی از طرفداران هرمنوتیک معتقدند که در مواجهه با متون دینی با مراد نویسنده متن کاری نداریم. متن صامت است و با ما سخن نمی‌گوید و باید آن را به نطق درآوریم. ما باید با سؤالهای خود به پاسخهای متن برسیم. در اینجا یک بی‌توجهی انجام شده است و آن اینکه آنها معتقدند امکان دسترسی به مراد نویسنده نداریم. برای فهم مراد نویسنده راهی جز خود متن نداریم. ما هستیم و متن. باید سراغ متن برویم و وقتی که سراغ متن می‌رویم، فهمیهای ما از آن متفاوت می‌شود و همان‌طور که قبلاً بحث کردیم نباید انتظار داشت که همه فهمیها یکسان باشد. البته اگر کسی بتواند راهی به مراد نویسنده پیدا کند خیلی خوب است. آیا به نظر شما راهی وجود دارد که ما را به مراد شارع و اراده خداوندی برساند؟ بحثهای اصولیین بیشتر بر روی مراد متکلم می‌چرخد و بحث آنها برای محور است که مراد گوینده کلام چیست؟ آنها غالباً مسئله را با تشبیه مطرح می‌کنند. مثلاً وقتی ارباب به نوکرش می‌گوید آب بیاور؛ مرادش از این کلام چنین است و چنان، و از همین جا می‌گویند وقتی خداوند دستور می‌دهد ما می‌فهمیم که مرادش چیست؟ مراد خداوندی همواره در یک جمله بیان می‌شود و اصولاً جمله کوتاه‌تر از آن است که بتواند مراد اصلی و لایتناهی حق تعالی را بیان کند.

جمله همیشه محدودیت دارد. الفاظ برای بیان معانی ظرف محدودی هستند. معانی همیشه از الفاظ وسیعترند. عالم معنا همیشه وسیعتر است. برای بیان مطلب خوب است که این شعر را که شاعر در خطاب به ممدوح یا معشوق خود گفته است بیان کنم:

در جهانی و از جهان بیشی      همچو ممدوحی در سخن باشی  
یعنی تو بیش از جهان هستی. حضرت پیامبر هرچند در این عالم زندگی می‌کرد ولی آیا وسعت وجودش به اندازه این عالم بود؟ به نظر من سعه وجودی حضرت ختمی مرتبت به اندازه همه عالم هستی بود. «ثم دنی فتدلی کان قاب قوسین او ادنی».

دو سر خط حلقه هستی      به حقیقت تو به هم پیوستی  
وسعت وجودی حضرت رسول به اندازه دایره هستی است. وسعت عالم معنی کجا و وسعت عالم لفظ کجا. آیا شما فکر می‌کنید که تمام معنی در لفظ می‌گنجد؟ از نظر من هم آری و هم نه! هم همه معنی در لفظ منعکس است و هم همه معنی در لفظ منعکس نیست. تا آنجا که لفظ استعداد دارد آن معنای غیرمتناهی در آن منعکس شده است. ولی به یک معنی هم همه آن معنا در این لفظ نیامده است. حال برویم به سراغ متون مقدس. در متون غیرمقدس وسعت عالم معنی خیلی زیاد نیست. فرض کنید شاعری شعری گفته است و خواننده کم و بیش مراد او را می‌فهمد. اما در متون مقدس که معنا از عالم لایتناهی آمده و وارد لفظ شده، آیا لفظ تجلی آن معنی است؟ آیا غیرمتناهی در متناهی تجلی پیدا کرده است؟ این طور نیست. چون غیرمتناهی به هرجهت غیرمتناهی است. اختلاف تفسیری از همین جا پیش می‌آید. حال برگردیم به سؤال شما. مراد شارع با این سعه وجودی قابل دسترسی نیست. وقتی مراد

گوینده و شارع در جمله‌ای منعکس می‌شود من آن را می‌فهمم؛ من به جمله معنی نمی‌دهم، بلکه او می‌خواسته که چنین بگوید. هرچند من جمله را معنی می‌کنم، ولی مراد گوینده را می‌فهمم؛ به عبارت دیگر متون مقدس با متون غیرمقدس خیلی فرق دارد و طرفداران هرمنوتیک هر دو را به یک چوب می‌رانند و از یک دست حساب می‌کنند. میان متون مقدس با متون غیرمقدس فرق هست. گاهی ما قرآن را تفسیر می‌کنیم و گاهی به تعبیر عرفا ما در پرتو قرآن تفسیر می‌شویم. یک وقت فخر رازی یا ابن عربی قرآن را تفسیر می‌کنند و یک وقت هست که ابن عربی است که در پرتو قرآن در حال تفسیر شدن است. یعنی وقتی به قرآن که یک متن لایتناهی است رجوع می‌کنم و فهم خود را بر آن عرضه می‌کنم و این متن را در میزان خود می‌آورم، یک داد و ستدی میان من و متن انجام می‌شود. هم من وارد متن می‌شوم و هم متن به میزان فهم من درمی‌آید. یک معنی این مطلب این است که من متن را تفسیر کرده‌ام و معنای دیگر آن عبارت است از اینکه من به وسیله متن تفسیر شده‌ام. متن مقدس مرا تفسیر می‌کند. چون متن لایتناهی است و من متناهی هستم، من در پرتو متن تفسیر می‌شوم. این نظریه که من مطرح می‌کنم خیلی مهمتر از مطلب طرفداران هرمنوتیک است و نظر آنها را به هم می‌ریزد.

— در واقع می‌توان گفت که متن صامت نیست و دارای نطق است و

خواننده متناسب با فهم خود مراتبی از آن را درک می‌کند.

— داد و ستدی انجام می‌شود. هرچند من چیزی از متن را فرامی‌گیرم، ولی

چون متن وسیعتر از من است، من در پرتو آن تفسیر می‌شوم. این من نیستم که متن را تفسیر می‌کنم. متن است که مرا تفسیر می‌کند.

— آیا ابزارهایی برای فهم متن داریم یا نه؟ و آیا وقتی هدف شارع

هدایت شدن انسانهاست به زبانی تکلم می‌کند که مردم مراد او را درک کنند یا نه؟ اصولیین ما از زبان عرفی و عرف عقلا سخن می‌گویند و اینکه شارع با این زبان با خواننده متن سخن می‌گوید. اصولیین و مفسران تلاش کرده‌اند تا قواعد و ابزارهایی را برای درک فهم متن دینی ارائه دهند. البته برخی از این ابزارها با متون غیردینی مشترک است. اینکه ادبیات و قواعد زبان‌شناسی را باید مورد توجه قرارداد در مورد هر متنی صدق می‌کند، بویژه متون دینی ما.

اصول عرفی حاکم بر الفاظ جهت تعیین دلالت کلام و مراد متکلم یا آنچه که اصولیین عرف عقلاء می‌گویند قاعده‌ای است که در فهم متن به ما کمک می‌کند.

به علاوه ما در متون دینی به جمع سخنان گوینده می‌پردازیم. مثلاً در تفسیر آیات قرآنی به جمع آنها می‌پردازیم. کاری که علامه طباطبائی و یا در یک سطح پایین‌تر برخی از مفسران انجام داده‌اند. اگر ظاهر برخی آیات نشانه جبر است و برخی نشانه اختیار با جمع آنها می‌توان به مراد شارع دست یافت.

نکته دیگر این است که ما از سنت معصومین (ع) برخورداریم. البته با رعایت ضوابط و قواعدی که اثبات می‌کند فلان مطلب سنت معصوم (ع) است. جایگاه عقل و حجیت آن هم در فهم متن به ما کمک می‌کند. برای مثال وقتی در قرآن با این آیه مواجه می‌شویم که «یدالله فوق ایدیهم»؛ دست خدا بالای دستهاست. درست است که آیه دیگری داریم که «لیس کمثله شی» ولی اگر فرضاً این آیه را هم نمی‌داشتیم دلایل عقلی به ما می‌گفت که در اینجا مراد از دست،

دست مادی نیست.

برخی از اصحاب هرمنوتیک گفته‌اند که پیش فرض در فهم و درک مراد شارع دخالت می‌کند، نظر شما چیست؟ آیا اساساً شما ابزارها و قواعد فوق را می‌پذیرید یا نه؟ و به علاوه اگر بپذیریم که پیش فرضها در فهم ما از متون دینی دخالت می‌کند آیا این پیش فرض همواره متغیر است یا پیش فرضهای ثابت هم داریم؟ حتی اگر فرض کنیم که پیش فرضها متغیر هستند آیا ملاکی برای داوری آنها داریم یا نه؟ آیا می‌توان گفت که فلان پیش فرض صحیح است و فلان پیش فرض غلط یا هیچ ملاکی نداریم؟

مثالی بزنم، طنطاوی سعی کرده تا با پیش فرضهای علوم تجربی به سراغ تفسیر قرآن برود، یا برخی از عرفا با پیش فرضهای عرفانی به سراغ فهم همه آیات قرآنی رفته‌اند. آیا می‌توان این بحث را مطرح کرد که همه آیات را نمی‌توان به صورت علمی تفسیر کرد؟ یا اگر تأویلات عرفانی را کنار بگذاریم و به ظاهر آیات توجه کنیم باید بگوییم که فلان مطلب در مورد تفسیر ظاهر آیه درست نیست، بلکه مربوط به بطون آن می‌باشد و در روایات هم آمده است که قرآن دارای بطونی است که مراتب طولی دارند. البته تأویل آیات هم ملاک‌های خاص خود را دارد. خلاصه در مورد این مطلب که امروزه همواره مطرح می‌شود که ما متون را بر اساس پیش فرضهای خود می‌فهمیم، آیا راهی هم برای تصحیح پیش فرضها داریم یا نه؟

— اینکه گفتید آیات قرآنی بر اساس فهم متعارف مردم نازل شده است، البته قرآن به یک زبان متداول عرفی که همه فهم است نازل شده است. جملات قرآنی ساده است و حتی در آن اصطلاحات فلسفی، علمی و یا حتی شاعرانه به کار نرفته

است. این همان زبانی است که مردم با آن سخن می‌گفتند، متها در نهایت بلاغت و فصاحت و اعجاز. تردیدی نیست که قرآن برای فهم مردم نازل شده و حتماً باید به زبانی باشد که مردم بتوانند آن را بفهمند. اما اینکه شما فرمودید از نظر طرفداران هرمنوتیک ما همواره باید با پیش‌فرضها سراغ فهم متن برویم. البته این حرف صحیح است و مرادشان این نیست که ما همواره به منظور خاصی سراغ متن می‌رویم، یعنی از روی علم و عمد از قبل یک موضع‌گیری خاص داریم. هرچند برخی می‌توانند این‌گونه باشند.

انسان می‌تواند بی‌طرف باشد و از روی قصد و غرض خاص سراغ یک متن نرود. البته به این نکته هم باید توجه داشت که انسان هیچ‌گاه با ذهن خالی سراغ یک متن نمی‌رود. مخالفان هرمنوتیک به اشتباه تصور می‌کنند که با یک ذهن خالی و صاف می‌توان سراغ متن رفت. ذهن خالی حرکت ندارد، ذهن خالی را کد و ظلمانی است، ذهن خالی در مقام فهم بر نمی‌آید، فهمیدن یک نوع حرکت است. اساساً فکر نوعی حرکت است و حرکت همیشه میان نور و ظلمت است؛ یعنی ما چیزی را از جهتی می‌دانیم و از جهتی نمی‌دانیم و اگر هیچ ندانیم هرگز چیزی را نخواهیم فهمید. کسی هم که همه چیز را می‌داند، دیگر در مقام فهم بر نمی‌آید. چیز تازه‌ای برای او کشف نمی‌شود. پس فهم مطلق همه چیز را دارد و جاهل مطلق هم هیچ چیز را نمی‌فهمد. انسان در مقام تحصیل معرفت میان تاریک و روشن علم و جهل حرکت می‌کند. چیزی را می‌داند و چیزی را نمی‌داند. خلاصه انسان با ذهن خالی سراغ متن نمی‌رود و اگر فرد منصف باشد باید از پیشداوری پرهیزد. البته همواره آدمی به منظوری سراغ متن می‌رود هر حرکتی را انسان برای منظوری انجام می‌دهد. در اینجا باید به دو نکته توجه کرد: اولاً انسان می‌تواند پیش‌فرضهای خود را

کنار بزند، یعنی پیش‌فرضها در فهم او تأثیر نداشته باشد. پیش‌فهمها و معلومات قبلی می‌تواند فهم ما را کج و معوج نکند و این به معنای پیش‌فهم نداشتن نیست. همان‌طور که گفتیم یک وقت انسان برای مقصودهای خاصی سراغ متن می‌رود و یک وقت برای نیل به حقیقت سراغ متن می‌رود که در این صورت هم ذهن او همراه با فهمهایی هست و خالی نیست. پس بدون پیش‌فهم نمی‌توان سراغ تفسیر رفت. من اصطلاح پیش‌فهم را به جای پیش‌فرض می‌گذارم.

ثانیاً وقتی شما می‌گویید که متن برای عقلا نازل شده است، عقل در تفسیر و فهم متون دخالت دارد. همه فهمهایی که ما از متن داریم نباید نامعقول باشد. البته ظاهر حجت است و من ظاهر آن را می‌فهمم و همین فهم هم برای من کافی است. اگر فهم ظاهری متناقض بود یا یک امر نامعقول را بر من القا کرد مثل آیه «ان الله على العرش استوی» ظاهر آیه این است که خدا بر تختی تکیه زده است. اگر بخواهید با فهم عرفی آن را معنا کنید که فهم عرفی هم حجت است. عقل شما می‌گوید که خداوند بر کرسی نشسته است؛ چون نشستن امر مادی است و خداوند جسم نیست. در اینجا عقل من دخالت می‌کند. بنابراین باید از فهم ظاهری عدول کرد تا آیه را درست فهمید. عقل به من گوید که باید فراتر رفت و نباید به ظاهر اکتفا کرد و از استوی، استولا را فهمید یعنی خداوند بر عالم استیلا و احاطه دارد. اگر بخواهیم آیه را در حد فهم ظاهری تفسیر کنیم خدا را متکی بر یک تخت درک می‌کنیم و عقل به ما می‌گوید که نباید آیه را این‌گونه فهمید و حتی همان‌گونه که شما گفتید اگر میان دو آیه ناسازگاری بود باید یکی را به نفع دیگر تأویل کرد. برخی با تأویل مخالفند و من نمی‌دانم که چرا برخی از اهل ظاهر با تأویل مخالف هستند، درحالی‌که

تأویل اصطلاح قرآنی است «و ما تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» در داستان حضرت موسی (ع) و خضر مسئله تأویل آمده است. در خطاب به موسی می‌گوید: «انک لم تستطع معی صبرا» یعنی حضرت خضر به حضرت موسی می‌گوید که تو نمی‌توانی صبر کنی. موسی (ع) که از انبیای اولوالعزم است نتوانست تأویل و کارهای باطنی خضر را تحمل کند.

خضر مقام معنوی بالاتری داشت، او مقام وَلَوِی داشت. او فهمی از کارهای خدایی داشت که حتی برای حضرت موسی قابل تحمل نبود، پس تأویل یعنی رفتن به باطن؛ و آیات دارای درجات و مراتب غیبی است و تأویل رفتن به این درجه‌هاست. البته تأویل دارای و اشخاص هم در تأویل دارای مراتب هستند. آنکه در حد ظاهری باقی می‌ماند با اهل تأویل خصومت می‌ورزد. در حالی که قرآن ما را به تأویل دعوت کرده است. به نظر بنده میان فهم ظاهری آیه و فهم تأویلی آن منافاتی وجود ندارد. و این دو در طول یکدیگر هستند. نباید در مقام ظاهر باقی ماند، چون در این صورت ممکن است که در آیات تناقض ببیند و چنین شخصی هرگز به باطن راه نخواهد داشت تا فهم دقیق پیدا کند.

بیشتر اختلافات تفسیری در ادیان و فرهنگ اسلامی میان ظاهر و باطن است و من میان ظاهر و باطن اختلاف نمی‌بینیم. برای تفهیم بیشتر به این آیه توجه کنید «هو الاول و الاخر، هو الظاهر و الباطن» این آیه می‌گوید که خداوند هم اول است و هم آخر، خداوند هم ظاهر است و هم باطن. معنای ظاهری آیه این است که اول به ماهو اول که آخر نیست و ظاهر به ماهو ظاهر که باطن نیست، و باطن به ماهو باطن، ظاهر نیست. اهل ظاهر تصور می‌کنند که خدا یک جا ظاهر است و یک جا باطن. در حالی که خداوند هم ظاهر است و

هم باطن، همان‌گونه که هم اول است و هم آخر. آیه می‌گوید در همان حال که ظاهر است، در همان حال باطن است. در همان حال که باطن است، در همان حال ظاهر است. به اصطلاح به ماهو ظاهر باطن است و به ماهو باطن ظاهر است. یعنی به همان حیثی که ظاهر است باطن است و به همان حیثی که باطن است ظاهر است. بنابراین تنافی نیست، در عین ظهور، باطن است و در عین بطون، ظاهر است. این را کسی می‌تواند بفهمد که هم اهل ظاهر باشد و هم اهل باطن. اما اگر کسی راه باطن بر او مسدود باشد از باطن برای خدا جز این را نمی‌فهمد که خدا ناپیدا و پنهان است و گاه پیدا می‌شود و گاه پنهان، در حالی که خداوند در عین بطون ظاهر است و در عین ظهور باطن است. به قول آن عارف مردم فکر می‌کنند که عالم ظاهر است و خدا باطن، در حالی که خدا همیشه ظاهر است و عالم همیشه باطن. اگر با این دید به سراغ تفسیر آیات بروید هیچ‌گاه میان ظاهر و باطن اختلافی نمی‌بینید. در این صورت هم به تأویل‌گرایان مانند ابن عربی حق می‌دهید و هم به ظاهر‌گرایان و هم به علامه طباطبائی. البته تفسیر علامه طباطبائی هر دو جنبه ظاهری و باطنی را رعایت می‌کند. البته تفسیرهای ادبی و علمی مانند طنطاوی جنبه علمی و ظاهری دارد و تفسیرهای ابن عربی جنبه باطنی دارد. این دو تفسیر با هم منافاتی ندارند، در طول هم هستند، فقط باید از انجماد ظاهر، خود را نجات داد تا مسائل مربوط به هرمنوتیک جایگاه خاص خود را باز کند. غریبها که از هرمنوتیک بحث کرده‌اند گاه مطالب خوبی را بیان کرده‌اند، اما به معانی باطنی ما راه نیافته‌اند. اگر برخی از آنها معانی تأویل ما را می‌فهمیدند هرمنوتیک آنها قویتر می‌شد. اساساً بحث هرمنوتیک به معنای تأویل را در ابتدا حکمای ما مطرح کردند و از صدر اول اسلام مطرح شده است. وقتی گفته می‌شده که قرآن دارای هفتاد بطن است

اینها چیزی جز هرمنوتیک نیست. لغت هرمنوتیک از هرمس گرفته شده و هرمس همان ادریس پیامبر است. وی یک شخصیت باطنی بوده، خواه پیامبر بوده باشد یا نباشد. او دارای افکار باطنی بوده است و هرمنوتیک به او منسوب است. هرمنوتیک به معنای تأویل هیچ اشکالی ندارد و معنای درستی است. البته هرمنوتیک شاخه‌های مختلفی دارد که با بعضی از آنها بنده موافق نیستم.

— آیا نقش فاهمه ما همیشه جنبه فاعلی دارد و متن صرفاً جنبه قابلی دارد؟ یا باید گفت که جریان تفسیر دوسویه و دوطرفه است؟ به بیان دیگر یک تفاعل مستمر میان فاهمه و متن وجود دارد. نکته دیگر اینکه متن ناطق است. برخی گفته‌اند که نظریات مفسران مبنی بر پیش‌فرضها، انتظارات و سؤالاتی است که در عصر و زمان آنها مطرح است. برای مثال اشاعره و معتزله در گذشته با پیش‌فهمهایی به سراغ قرآن می‌رفته‌اند. یا شخص علم‌زده‌ای مانند طنطاوی و برخی پوزیتیویست‌ها که می‌خواستند قرآن را تفسیر کنند با انتظارات خاصی سراغ آن می‌رفتند. یا سوسیالیست‌های اسلامی که در ایران و جهان عرب، برخی آیات را مارکسیسم‌گونه تفسیر می‌کردند.

نکته مهم این است که وقتی به سراغ خود متن دینی می‌رویم درمی‌یابیم که می‌توان پیش‌فهمها و انتظارات را با رجوع به متن و قواعد حاکم بر متن تصحیح کرد. و این‌گونه نیست که دست ما از عالم واقع کوتاه باشد. نکته دیگر اینکه گاه متن، سؤالات و انتظارات ما را تصحیح می‌کند و گاه سؤالات جدید ما افق‌هایی را برای فهم متن روشن می‌سازد. مفسران گذشته با سؤال از فلسفه تاریخ سراغ قرآن نمی‌رفتند.

اما امروزه با طرح سؤالاتی در این زمینه به متن رجوع می‌کنند و پاسخهایی را به دست می‌آورند. گاهی اوقات هم مفسر با یک پیش فرض ماتریالیستی به سراغ قرآن می‌رود تا فلسفه تاریخی بر مبنای ماتریالیسم تاریخی از آن به دست آورد که متن به آن پاسخ نمی‌گوید و نظر او را رد می‌کند. در خود متن شواهد درونی دیده می‌شود که پیش فهمهای ما را تصحیح می‌کند. متن مانند کتیبه منحصراً به فردی نیست که هیچ قرینه‌ای برای شناسایی آن وجود نداشته باشد. البته امروزه باستان‌شناسان ادعا می‌کنند که چنین کتیبه‌ای وجود ندارد.

— من قویتر از این را بیان و مطرح کردم. تفسیر دو طرفه است. از یک سو متن روی من اثر می‌گذارد و از سوی دیگر فهم من بر روی متن اثر می‌گذارد. حتی از این بالاتر، فهمهایی که از یک اراده نامتناهی نازل شده، گاه او مرا تفسیر می‌کند. در تفسیر تفاهم و مواجهه است. در بعضی موارد که متن خیلی نیرومند باشد من با آن تفسیر می‌شوم، نه اینکه من متن را تفسیر کنم.

— ریشه اختلاف فهمهای عرضی و عوامل پیدایش آن چیست؟ برای مثال اگر بحث ارتداد را مورد بررسی قرار دهیم مصادیق آن چیست؟ آیا عناد مرتد شرط است یا نه؟ آیا اگر کسی به حقیقت رسیده باشد و آن را نپذیرد مرتد است یا به صرف اینکه فرد به حقیقت نرسیده باشد و ضروری دین را از روی ناآگاهی انکار کند مرتد تلقی می‌شود؟ در اینجا اختلاف نظر میان فقها موجود است که نشانه اختلاف فهمهای عرضی است. حال سؤال این است که چه عواملی موجب اختلاف در این فهمها می‌شود؟ آیا عواملی از درون متون دینی دخالت می‌کند یا اینکه بگوئیم ذوق و سلیقه‌ها و سنت‌های فرهنگی، سطح قوه فاهمه

انسانها موجب اختلاف در فهمهای عرضی می‌شود. گاه هم اختلاف در سطح اندیشه‌هاست. مثل برخی اختلاف نظرهایی که میان فیلسوفان و متکلمان وجود دارد. یا اینکه عدم تعمق در آرای پیشینیان موجب اختلاف فهمها می‌شود.

— اختلاف نظر در حالی است که افراد از نظر سطح فهم یکسان باشند، تا در مواجهه با یک متن اختلاف فهم و تفسیر داشته باشند. شما مثال خوبی را مطرح کردید. مثلاً دو فقیه که از نظر علمی در یک درجه هستند دو فتوای مختلف دارند. اینکه منشأ این اختلافها چیست عوامل بسیار دارد. برخی از این عوامل مرئی است و برخی غیر مرئی است. میزان تحصیلات و تجربیات، عوامل تاریخی و روانی و غیره در فهم آدمی تأثیر دارند. در مورد اختلاف نظر فقها دو نظریه مصوبه و معذور بودن مطرح شده است. یک نظر این است که هر دو درست می‌گویند. هرچند اختلاف در فتواها هست ولی هر دو مصوب هستند. هر دو به صواب رسیده‌اند. یک نظر دیگر قول مخطنه است. یکی درست می‌گوید و دیگری غلط و دو قول متضاد هر دو نمی‌تواند صادق باشد. بخصوص با مبنای ما که ملاک انطباق با واقع مطرح است. فقط می‌توان گفت کسی که اجتهاد کرده و خطا کرده نزد خداوند معذور است. این فرد که خطا کرده چون کوشش لازم را به عمل آورده از نظر شرعی نزد خداوند عذری ندارد. این مسئله را می‌توان تعمیم داد یعنی تنها در مورد فقه مطرح نکرد. در سایر مسائل فکری نیز می‌توان مسئله مصوبه و مخطنه را مطرح کرد.

در منشأ اختلاف فهمها نوع نگاه انسانها هم موثر است. اشکال کار این است که عقل آدمی در این عالم دارای مزاحمهاست. اگر عقل مطلق بود دچار این خطاها نمی‌شد. عقل اول خطا نمی‌کند، اما عقل آدمی چون خالص نیست،

لذا دچار خطا می‌شود. اصلاً خلقت آدمی هم قوه عاقله دارد و هم قوه واهمه و هم قوه خیال و هم حواس. این ادراکات جدا از هم نیستند. هرچند اینها دارای مراتب ادراک هستند. اما مجموعه اینها وحدتی را تشکیل می‌دهند. به قول حکما «النفس فی وحدتها کل القوی» یعنی نفس ناطقه آدمی با وجود آنکه همه این کثرات را دارد، همه این شئون را دارد، خواه شئون ادراکی، خواه شئون عاطفی، دارای وحدت است. عقل آدمی دچار وهم است. یعنی عقل با واهمه در تقابل قرار می‌گیرد. قدما در مورد فلک محدّد می‌گفتند که مافوق آن نه خلأ است و نه ملاً و این مطلب را عقلی می‌دانستند، درحالی‌که واهمه می‌پرسد پس چیست.

یا وقتی از ازلیت سخن گفته می‌شود. ازلیت از نظر حکیم یعنی آنچه بیرون از زمان است، ولی ذهن نمی‌تواند چیزی را مافوق زمان تصور کند. عقل، ازل و ابد را می‌فهمد، ولی واهمه آدمی همواره این دو معنی را در طول زمان درک می‌کند. یعنی ازل را امتداد دور گذشته زمان و ابد را امتداد دور آینده زمان تصور می‌کند. از نظر عقلی خداوند نه زمان دارد و نه مکان، ولی واهمه آدمی هرچه تصور می‌کند می‌گوید خدا یک وقتی بوده و یا در جایی بوده است.

– شما می‌خواهید قوه واهمه را از موانع فهم به شمار آورید. نیلز بوهر فیزیکدان معروف می‌گوید که ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم و هم تماشاگر. و حتی از مطالب شما این گونه استنباط می‌شود که موانع فهم بسیار است که به برخی از آنها اشاره فرمودید. درعین حال شما به این نکته هم اشاره کردید که عقل تلاش می‌کند تا علی‌رغم بازیگرها به تماشاگری محض برسد. و اساساً در فهم متون این بحث مطرح است که آیا می‌توان از بازیگرهای خود کاست و به تماشاگری

رسید؟ آیا می‌توان به فهم متن آن چنان که هست دست یافت یا نه؟ آیا

عقل ما می‌تواند برخی خطاهای خود را تصحیح کند یا نه؟

— اینکه عقل می‌تواند مزاحمهای خود را دور کند قابل پذیرش است. یکی از کارهای عقل همین است. وقتی شما از خطای عقل سخن می‌گویید این خود عقل است که به خطایش پی می‌برد. کسی به او نمی‌گوید که تو خطا کرده‌ای. وقتی کسی متوجه می‌شود که دچار وهم و خیال شده، این خود عقل است که به خطاها پی می‌برد. وقتی عقل بتواند خطای خود را دریابد این قدرت را دارد که به اصلاح آنها نیز پردازد.

اصلاً عقل مرتب در صدد اصلاح خطاهای خودش می‌باشد. بنابراین عقل هم خطا می‌کند و هم رفع خطا می‌کند. عقل توانایی وصول به واقع را دارد. — برخی مانند پوپر گفته‌اند که ما به حقیقت نمی‌رسیم، بلکه تقرب به حقیقت پیدا می‌کنیم. در اینجا این سوال مطرح است که اگر ندانیم حقیقت چیست آیا تقرب به آن معنا دارد یا نه؟

— حرف پوپر را باید تفسیر کرد. من نمی‌دانم منظور او چیست؟ اما اگر حقیقت را یک امر جامد تصور کنیم به آن نمی‌رسیم، مگر به آن نزدیک شویم، البته سرانجام باید به آن برسیم. اما حقیقت امر جامدی نیست، حقیقت امر سیالی است، حقیقت ثابت است، متغیر نیست ولی سیلان دارد و غیرمتناهی است. به یک معنا تقرب نوعی وصول است. ما شبیه این حرف را در دیانت داریم، عبادت موجب قرب به خداوند است، همه دستورات الهی برای تقرب است ولی این قرب، وصول هم هست، تقرب نوعی وصول است، همه بندگان خدا که در یک مرتبه از قرب نیستند، درجات قرب متفاوت است، ولی هرکسی در هر درجه‌ای از قرب باشد از نوعی وصول برخوردار است.

— شما توجه دارید که در بحث از عبادت، تقرب به خدا مربوط به

مباحث وجودشناسی است، اما در اینجا بحث معرفت‌شناسی است.

— ما باید به زبان وجودشناسی سخن بگوییم. در معرفت‌شناسی هم اگر

زبان وجودشناسی نداشته باشیم. معرفت ما اعتبار نخواهد داشت.

— یعنی مراد شما اصل وصول است.

— پوپر به عنوان یک فیلسوف سخن می‌گوید و برای او هستی مطرح است.

اگر او به عنوان یک ریاضیدان یا فیزیکدان سخن می‌گفت مطلب فرق می‌کرد،

اما حال که به عنوان یک فیلسوف علم سخن می‌گوید نمی‌تواند نسبت به مسئله

وجودشناسی بی‌اعتنا باشد. در فلسفه‌های مضاف نیز نمی‌توان به مسئله هستی و

نظام آفرینش بی‌اعتنا بود. لذا پوپر به عنوان یک فیلسوف علم باید به زبان

هستی با ما سخن بگوید. بنابراین ما حرف پوپر را این‌گونه تفسیر می‌کنیم که

قرب هم نوعی وصول است.

— وقتی مسئله وصول را مطرح می‌کنیم، مبدئی را در نظر می‌گیریم که در

حال نزدیک شدن به او هستیم. حال در فهم حقایق عالم هم که بحث

از وصول به آن را مطرح می‌کنیم باید لااقل به حقیقت علم اجمالی

داشته باشیم تا قرب به آن معنا پیدا کند. اگر علم اجمالی به حقیقت

نداشته باشیم نزدیک شدن به آن معنا پیدا نمی‌کند.

اگر کسی حقیقت را باور نداشته باشد نه از قرب می‌تواند سخن بگوید و

نه از وصول به آن. بحث از رسیدن و نزدیک شدن به حقیقت با فرض

این است که حقیقت را پذیرفته باشد. اینکه شما گفتید حقیقت وسیع

است مطلب بسیار مهمی است. زیرا وقتی که واقعیت را مورد بررسی

قرار می‌دهیم با ابعاد گوناگون آن مواجه می‌شویم. ممکن است که برخی

از ابعاد آن را درک کنیم و برخی از ابعاد آن را فهم نکنیم. هرکس هر مقدار از ابعاد آن را شناسایی کند به همان مقدار وصول پیدا کرده است. ممکن است کسی ابعاد بیشتری از یک واقعیت را درک کند و کس دیگری ابعاد کمتری را. حال می‌خواستم که پیرامون صامت بودن طبیعت و شریعت هم که برخی مطرح کرده‌اند دیدگاه خود را بفرمایید.

— صامت بودن را باید معنا کرد. این حرفها که در فلسفه علم مطرح می‌شود مغالطه‌انگیز است. در ابتدا باید پرسید که صامت بودن یعنی چه؟ طبیعت به گفته یکی از دانشمندان به زبان ریاضی نگاشته شده است. شاید طبیعت هم زبانهای دیگری داشته باشد که ریاضی‌دان آن را درک نکند و من معتقدم که طبیعت زبانهای دیگری هم دارد.

— مثل زبان آیه‌ای.

— بله! به حسب اصطلاحات قرآن عالم آیه حق تعالی است. موجودات آیات حق هستند. موجودات زبان آیه‌ای دارند. «وان من شی الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم»

برخی زبان جهان را زبان آینه‌ای می‌دانند. زبان آینه صورت نیست، بلکه مرا نشان می‌دهد و با من سخن می‌گوید. عالم مرا نشان می‌دهد، بنابراین به این معنی صامت نیست. صامت بودن را باید تفسیر کرد. اگر مراد این است که طبیعت مثل ما انسانها سخن نمی‌گوید حرف درستی است. طبیعت مانند ما ناطق نیست. سنگ و درخت به یک معنا ناطق نیست. اما اگر به دید هستی‌شناسی نگاه کنیم اصل وجود سخن می‌گوید. و من هم از زبان وجود سخن می‌گویم. اگر با این دیدگاه به عالم نگاه کنیم همه عالم با ما سخن می‌گویند. مولانا با این نگاه می‌گوید:

جمله ذرات زمین و آسمان      با تو می‌گویند روزان و شبان  
 ما سمیعیم و بصیریم و هشیم      با شما نامحرمان ما خامشیم  
 به قول حکیم و عارف بزرگ حاج ملاهادی سبزواری:

موسی نیست که دعوی انالحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

گوش اسرار شنو نیست وگر نه اسرار

برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

— تفسیری که شما بر مبنای تفکرات عرفانی و فلسفی خودمان در مورد

غیر صامت بودن طبیعت کردید، نشان می‌دهد که هرچند برخی سؤالات

امروزی بر گذشتگان ما مطرح نبوده است، اما بر اساس مبانی آنها می‌توان

به تحلیل و بررسی برخی پرسشهای جدید پرداخت. برخی شریعت را

مانند طبیعت صامت دانسته‌اند. از نظر آنها شریعت غیرناطق است و

مطلبی برای گفتن ندارد. ما با پیش‌فرضها و انتظارات و سؤالات خود به

متن رجوع می‌کنیم و پاسخهایی از آن دریافت می‌کنیم.

— تحلیل این مسائل که طبیعت و شریعت صامت است، پرسشهایی است که

امروزه مطرح می‌شود و هرچند طرح آنها اشکالی ندارد. اما این مسائل

مربوط به نوع تفکر پوزیتیویستی است، نوع نگاه پوزیتیویستی یک نوع نگاه

خاص به جهان است و الآن به صحت و سقم آن کاری نداریم. باید توجه

داشت که نوع نگاه به جهان تنها این نوع نگاه نیست و می‌توان نگاههای

غیرپوزیتیویستی هم به جهان داشت.

اگر مرادمان از شریعت، متون دینی باشد. متون دینی به عنوان کاغذ و

مرکب که به صورت کتاب درآمده امری صامت است. دیدگاه پوزیتیویستی

همراه با پیش فرضهای خاص است. چون ذهن خالی که طرح مسئله نمی‌کند. ذهن با انتظار خاص خودش طرح مسئله می‌کند و بر اساس آن انتظار و پیش فرضها معانی‌ای را می‌فهمد. این دقیقاً همان چیزی است که دانشمندان و مفسران اسلامی به آن توجه داشته‌اند و اسم آن را تفسیر به رأی گذاشته‌اند. شما اگر با این دیدگاه به سراغ متون دینی بروید یعنی با دیدگاه پوزیتیویستی به متون بنگرید همین نتیجه را خواهید گرفت.

گاه می‌توان نگاه دیگری به جهان کرد. یعنی نگاه عرفانی و الهی به جهان داشت. طبق این دیدگاه موجودات جهان آیات خدا هستند، جهان آینه حق تعالی است. به قول آن عارف:

محقق همان بیند اندر ایل      که خوبرویان چین و چگل

اگر طبیعت را آیه حق تعالی می‌دانیم، کلمات متون دینی هم آیات الهی هستند. همان‌گونه که در مورد قرآن کلمه آیه را به کار می‌بریم. البته اگر منظور از آیه در اینجا صرفاً فصول قرآن باشد. یعنی قرآن را مانند کتابی فرض کنیم که دارای بخشها و فصول مختلف است و آیه‌ها نیز فصلهایی از این کتاب هستند، با این دیدگاه متن صامت است و شما باید با طرح مسئله از آن پاسخ بگیرید، همان‌طور که در طبیعت باید با نظریه‌ای خاص به سراغ آن بروید.

باید توجه داشت که این دیدگاه منحصر به فرد نیست، دیدگاه دیگر این است که خود قرآن آیه است، این دید یک دید معنوی است. با این دید، انسان حق و جلوه‌های حق را در آیات قرآنی مشاهده می‌کند. حقیقت را در آیات می‌بینید و این آیات کلام حق و نشانه معانی و حقایق ملکوتی است. این دید عارفان و دید اولیای الهی است این دید مورد توجه روایات است و تفسیر به رأی که تفسیر پوزیتیویستی هم مبتنی بر آن است مذموم و مردود است.

«من فسّر القرآن به رأيه فليتبوء مقعده من النار» یعنی نشستگاه آدمی که با رأی خود قرآن را تفسیر کند از آتش خواهد بود. همیشه متون مقدس دینی به ویژه اسلام بدون معنویت امکان‌پذیر نیست. با نوعی روحانیت و گوش الهی و دید الهی باید به سراغ تفسیر قرآن رفت. و این مربوط به اولیای خدا می‌باشد و کسی که به آنها اتصال دارد در روایات آمده است:

«أَمَا تَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ»

قرآن را کسی می‌داند که در خانواده‌های آنها نازل شده باشد، طبق این آیه ائمه معصومین مفسر قرآن هستند.

هرکس عربی بداند معانی الفاظ قرآن را می‌فهمد، و این هم فهم ظاهری آن است. اما معانی قرآن یعنی اینکه آیات قرآنی تجلی خدا هستند برای کسی امکان‌پذیر است که دارای معنویت الهی باشد. اگر کسانی که از طریق معنویت با اولیای خدا اتصال دارند، سراغ متون دینی بروند، حقایق را درمی‌یابند. آیات خدا برای اینها صامت نیست. خداوند یک‌بار سخن نگفته است. یکی از صفات خدا متکلم بودن است. متکلم بودن را به هر نحوی که مطرح بکنید معنای آن تمام شدنی نیست. کلام حادث نیست. خداوند همیشه متکلم است خداوند ساکت نیست چون خداوند ازلی و ابدی است. لذا همه صفات او هم ازلی و ابدی هستند. متکلم بودن هم از صفات خداست که ازلی و ابدی و سرمدی است. متهاگوشی باید باشد تا آن را بشنود و کسی که با این گوش و چشم سراغ متون دینی به ویژه قرآن برود، سکوت نمی‌بیند. او با عین کلام حق مواجه می‌شود. آیات قرآنی عین کلام حق است. قرآن، به حمل اولی و حمل شایع، کلام الهی است. اگر کسی بخواهد قرآن را یک متن بشری و ساده تلقی کند، که در الفاظ بشری آمده و با پیش فرض، سراغ آن برود و به استنطاق آن

بپردازد، حرف او درست است، اما اگر کسی قرآن را کلام الهی بداند، نه جوهر و مرکب یعنی دید قرآنی و معنوی داشته باشد که آن را حقایقی بداند که در قالب الفاظ درآمده و جنبه نورانی و معنوی دارد، به آن معانی می تواند دست یابد و این کار هرکسی نیست. اهل قرآن، قرآن را می فهمند و اگر کسی اهل فهم قرآن نباشد باید سراغ کسانی برود که قدرت فهم آن را دارند.

«فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»

اهل ذکر همان کسانی هستند که زبان قرآن را می فهمند کسانی هستند که با حق ارتباط دائم دارند. اگر متن قرآن را بشری فهم کنیم و با فهم ظاهری و حس پوزیتیویستی سراغ آن برویم و از این معنویت غافل باشیم در اینجا حق با کسانی است که می گویند متن صامت است.

– برخی گفته اند که وحی باید با انسان کاری را بکند که سخنان دیگر نمی کند. یعنی اگر وحی بر انسان تأثیرگذار نباشد و آن را به کلی چیز دیگری نکند، آن وحی تلقی نخواهد شد. و این مطلب را ما در فیلسوفان اگزیستانس مانند کرکگور می بینیم که البته آنها برای نفی تضاد میان ایمان و عقل چنین مطلبی را بیان کرده اند. مطلب شما از سنخ دیگری است و می خواهید مراتب طولی فهم را مطرح کنید. حال سؤال این است که اگر از مراتب بالای فهم بگذریم که مورد توجه قرآن هم قرار گرفته است مثلاً می گوید: «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً»

و بخواهیم فهم را در سطح پایین تری مطرح کنیم مثلاً مستشرقی قرآن را مطالعه کند، آیا به هیچ درکی نایل نمی شود. یا درمی یابد که کلمات بنا به عرف عقلا دارای معانی خاصی است و معنای آیه را می فهمد. هرچند در سطح بالا نفهمند. شما به نکته خوبی اشاره کردید و آن

اینکه اگر بخواهیم فهم عمیق از دین داشته باشیم، باید دریابیم که فهم دین با فهم بشری فرق دارد. آیا به نظر شما اگر یک مستشرق، تعالی عرفانی نداشته باشد و فقط بخواهد به ظاهر آیات قرآنی و ظهورات کلام نگاه کند، مراتبی از فهم را به دست نخواهد آورد؟

— مسلماً چه مستشرق و یا غیرمستشرق که دارای درجاتی از معنویت نباشد، دارای فهم عرفی متعارف خواهد بود. چون مفاهیم قرآن به زبان عرف نازل شده است. همین مفاهیم ظاهری که در عرف عقلاً مطرح است قابل فهم می‌باشد. البته ممکن است در فهم ظاهری اختلاف پیدا شود. یعنی یک مستشرقی با یک پیش‌فرضهایی به یک نتایجی برسد و مستشرقی دیگر با پیش‌فرضهایی دیگر به نتایجی غیر از او. اگر انسان از معنویت برخوردار نباشد و به سطح ظاهری بسنده کند، اختلاف پیش می‌آید. داشتن پیش‌فرضهای مختلف در فهم ظاهری تأثیر می‌گذارد. و گاهی ممکن است در همین فهم ظاهری اختلاف پیش آید.

— آیا در فهمهای ظاهری می‌توان به قضاوت پرداخت یعنی ثابت کرد که برخی از این پیش‌فرضها صحیح نیست؟

— مسلماً این طور است. اگر دو نفر با یک سلسله پیش‌فرضها از یک آیه دو فهم متناقض پیدا کردند نمی‌توان گفت هر دو درست است. منتها کسی که خطا کرده باید به او گفت که پیش‌فرض شما غلط است. شما که از بیرون نگاه می‌کنید می‌توانید یک تفسیر را درست بدانید و دیگری را خطا.

کرکگور هم که بحث از تعارض عقل و ایمان را مطرح کرد، باید بر این نکته توجه داشت که او در مقابل عقل هگلی ایستاد و با او مخالفت کرد. این مطلب قابل بحث است، هرچند در مسیحیت این مطالب وجود دارد، اما بنده به

عنوان یک مسلمان میان دین و عقل تعارض نمی‌بینم.

— برخی گفته‌اند که سخنی وحی است که گویی بر من نازل شده است و

من باید آن را به این صورت بفهمم، حال سؤال این است که اگر من

چنین فهمی را نداشتم یعنی احساس نکردم که بر من نازل شده و مرا

تحت تأثیر قرار داده است آیا آن سخنان وحی نخواهد بود؟

— مسلماً وحی خواهد بود و هرچه اتصال بیشتری به معنویت پیدا کنیم فهم

ما دقیق‌تر خواهد بود. حال اگر کسی دارای معنویتی نباشد و بخواهد با همین

فهم ظاهری آن را بفهمد، آیا می‌تواند متن را بفهمد یا نه؟ مسلماً می‌فهمد.

کسی که از بیرون به این فهمها نگاه می‌کند و دو فهم را متعارض می‌بیند، یکی

را خطا و دیگری را درست خواهد یافت. خطا را هم با عقل می‌توان شناسایی

نمود. اگر عقل کوشش لازم را به عمل آورد علت تعارض را پیدا خواهد کرد.

کسانی که دستشان از معنویت کوتاه است باید با مراجعه به عقل خطاها را از

میان ببرند.

— کسانی هم که این مباحث را مطرح می‌کنند. با این سؤال مواجه هستند که

آیا همه فهمهای متعارض درست است یا نه؟ آنها هم می‌گویند همه

فهمهای متعارض درست نیستند، البته از آنها سؤال می‌شود که آیا ملاک و

معیاری برای تشخیص فهم درست از خطا داریم یا نه؟ اگر غیر از این

باشد، به‌ویژه در فهم دین، آن هم در مقام عمل کسانی می‌توانند دست به

جنایت بزنند و بعد هم ادعا کنند که فهم ما از دین چنین بوده است.

— در اینجا اگر متن قرآن باشد، در موارد اختلاف باید به اهل قرآن رجوع

کنیم. یعنی به اهل معنویت و کسانی که اتصال به قرآن دارند، تا ببینیم آنها

چگونه فهمیده‌اند. اگر کسانی باشند که اهل معنویت را قبول نداشته باشند، و

ادعا کنند که خودشان می‌خواهند مسائل را حل کنند و فقط بر فهم خود تأکید دارند، آنها باید با یکدیگر به بحث و گفت‌وگو پردازند. ما معیار داریم و آن هم عقل است که برای علوم مختلف معیار ارائه می‌دهد.

— آنها معتقدند که ملاک تشخیص فهم درست از فهم غلط روش صحیح

است. خوب این سؤال مطرح است که روش صحیح چیست؟

— روش صحیح را هم عقل تعیین می‌کند.

— اگر بنا شود که هرگونه فهمی را مبتنی بر یک سلسله پیش‌فرضها و

پیش‌فهمها بدانیم و امکان داوری میان این پیش‌فرضها و پیش‌فهمها را

پذیریم، این اشکال مطرح است که خوب روش شما هم بر اساس

یک سلسله پیش‌فهمهاست.

— مسلماً فهم بدون پیش‌فرض امکان‌پذیر است. اما وقتی تعارض پیش

آمد، عقل تلاش می‌کند دریابد که منشأ این تعارض چیست؟ آیا تعارض در

پیش‌فهم خودش است یا در پیش‌فرض رقیب؟ خود عقل است که می‌تواند

خطای رقیب را تشخیص دهد یا پیش‌فرض خود را تصحیح کند.

— پس یک معیار نهایی را باید پذیرفت.

— معیار نهایی عقل است و اگر آن را نپذیریم هیچ ملاکی نخواهیم داشت.

— به دام نسبیت خواهیم افتاد.

— به دام بطلان و وهم خواهیم افتاد. اینکه در برخی موارد نسبیت صحیح

است عقل به صحت آن حکم می‌کند. اگر عقل را کنار بگذاریم، با یک

گمراهی و جهل عجیبی روبه‌رو خواهیم شد. خطای عقل را هم با عقل به دست

خواهیم آورد. عقل می‌فهمد که در آنجا که خطا کرده دچار وهم و خیال بوده

یا نفسانیات بر او تأثیرگذارده است. چاره‌ای جز بازگشت به عقل نداریم. در

تمام طول تاریخ کار عقل این بوده که خطا کرده و سپس آن را تصحیح کرده است.

— آیا این نکته را می‌پذیرید که در تفسیر متون عالمان باید نظر بدهند و اگر هم خطایی وجود داشته باشد خطای عالمان قابل توجیه خواهد بود، نه آنکه هرکس با هر نوع ذهنیتی، بدون تخصص به متون دینی رجوع کند و اظهار نظر کند و بگوید قرائت من از دین چنین است. در حالی که فهم متن دین به خاطر قداست و روش‌شناسی خاص خود در حیطة تخصص عالمان قرار دارد.

— در این مسئله تردیدی نیست. اگر کسی اهلیت نداشته باشد نباید سراغ تفسیر متون دینی برود. این کار مثل آن است که خبازی در کار قصابی دخالت کند و قصابی در کار خباز دخالت کند. در تفسیر متون فرد باید حداقل صلاحیت لازم برای فهم متون دینی را داشته باشد، حتی اگر اهل معنویت نباشد.

والسلام



## فهرست اعلام

### اشخاص:

- ابو بشر متی؛ ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۳۰
- ابو ترابی قزوینی؛ ۴۱
- ابو حاتم رازی؛ ۹۶
- ابو سعید سیرافی؛ ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۲۶،
- ۱۳۰، ۱۲۹
- ابو عبید جوزجانی؛ ۱۹۲
- احمدی، احمد؛ ۷۳، ۷۴
- اخباریون؛ ۱۲۷، ۱۸۸، ۱۸۹
- ادریس؛ ۲۳۷
- ارباب (حاج آقارحیم)؛ ۱۸۳
- ارسطو؛ ۹۶، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۰،
- ۱۲۲-۱۲۵، ۱۳۲-۱۳۴، ۱۴۶-۱۴۰،
- ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۲۲
- ارسوزی، زکی؛ ۱۰۱، ۱۲۹
- اسپینوزا؛ ۷۹
- استرآبادی، ملا امین؛ ۱۲۱
- اسماعیلیه؛ ۹۶، ۱۰۷
- اشاعره؛ ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۲،
- آشتیانی، سید جلال الدین؛ ۴۵، ۵۳، ۵۸
- آگوستین؛ ۱۰، ۱۳
- ابراهیم (ع)؛ ۱۶۲
- ابن تیمیه؛ ۱۲۱
- ابن حزم؛ ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۳۶
- ابن خلدون؛ ۲۰۲
- ابن رشد؛ ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰،
- ۱۵۱
- ابن سینا؛ ۸۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۲۰،
- ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۵-۱۳۲، ۱۴۵-۱۴۱،
- ۱۴۸، ۱۵۲-۱۵۰، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۳،
- ۱۷۶، ۱۹۵-۱۹۲، ۱۹۸
- ابن عباس، ۲۲۵
- ابن عربی، ۷۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۲۱۸، ۲۳۰،
- ۲۳۶
- ابوالبرکات بغدادی؛ ۱۳۶

- ۲۰۱، ۱۹۳، ۱۷۶، ابن سینا؛ بوعلی، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۱۶۵، ۱۵۶، ۱۳۳  
 بوهر، نیلز؛ ۲۴۰ ۲۳۷، ۲۱۷-۲۱۹
- بهرانی، سید موجد؛ ۱۸۸ اشعری؛ ۱۹، ۹۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷،  
 بهشتی، سید محمد حسین؛ ۴۱ ۲۱۹، ۱۵۶، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۳، ۱۲۴  
 بهمنیار؛ ۱۹۲ اعوانی؛ ۷۵، ۷۴، ۶۵
- ب**  
 پاشا، تقدیر علی؛ ۷۵ افلاطون؛ ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲،  
 پوپر، کارل؛ ۲۴۱، ۲۴۲ ۱۴۳-۱۴۱، ۱۸۴، ۲۲۲، ۲۲۶  
 پوزیتویست؛ ۹۹، ۱۱۸ اقبال لاهوری؛ ۲۶  
 پوزیتویسم؛ ۱۲۸ اگزیستانس؛ ۹۵، ۱۶۰، ۲۴۷  
 اگزیستانسیالیست؛ ۹۵ امام خمینی؛ ۳۴
- ج**  
 جلوه؛ ۲۲، ۱۰۷، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۸۳ امام موسی صدر؛ ۶۱، ۷۰  
 ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۴۵ امیرمؤمنان(ع)؛ ۲۱۵  
 جوادی آملی؛ ۴۱ امیری فیروزکوهی؛ ۷۷، ۷۸  
 جوینی، امام الحرمین؛ ۱۱۰ امین، نصرت؛ ۵۵، ۵۶
- ح**  
 حائری سمنانی؛ ۱۹۰، ۲۰۱ امینی، ابراهیم؛ ۴۱  
 حائری یزدی؛ ۶۹ انصاری، شیخ؛ ۳۴  
 حافظ؛ ۵۳، ۷۸، ۸۱، ۲۲۰ انور سادات؛ ۷۱  
 حبیب آبادی، عباسعلی؛ ۳۲ اوتو، رودلف؛ ۲۱۱  
 حبیب آبادی، محمدعلی؛ ۳۲ اولجایتو؛ ۱۹۶  
 حداد عادل؛ ۷۴ اویسی؛ ۴۱  
 حسن زاده آملی، ۴۱ اویسیه؛ ۶۰  
 حضرت زهرا(س)؛ ۷۷ ایزدی نجف آبادی؛ ۴۱
- ب**  
 حضرت معصومه(س)؛ ۱۷۰، ۱۷۳ باقلانی، ابوبکر؛ ۱۱۰  
 حکیم، محمدعلی؛ ۴۴، ۶۱، ۶۲، ۸۹ بروجردی، آیت الله؛ ۳۴، ۴۲  
 حکیمی، محمدرضا؛ ۵۷، ۷۱، ۷۲ بواسحاق؛ ۱۹۶  
 حلاج، ۲۱۷ بودا؛ ۲۱۰، ۲۱۲

### س

- سامی؛ ۲۱۰  
 سبزواری، حاج ملاهادی؛ ۵۴، ۱۸۴-۱۸۲،  
 ۲۴۴  
 سجستانی، ابویعقوب؛ ۱۴۶  
 سدهی، عبدالجواد؛ ۳۴  
 سروش، عبدالکریم؛ ۶۶، ۷۳، ۷۴  
 سعاده، آنتوان؛ ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۰  
 سقراط؛ ۱۸۴  
 سلجوقیان؛ ۱۴۵  
 سلطان گنابادی؛ ۲۲۴  
 سلطانی طباطبائی؛ ۳۴  
 سنایی؛ ۲۰۴  
 سوسیالیسم؛ ۲۳۷  
 سهروردی؛ ۷۶، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۱،  
 ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۵۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵  
 سیف الدوله؛ ۱۹۶

### ش

- شافعی؛ ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۹۶،  
 ۲۱۸  
 شاه عباس؛ ۱۹۶  
 شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ ۷۷  
 شمس الدوله؛ ۱۹۲  
 شوینهاور؛ ۱۲۲  
 شهرستانی؛ ۹۸، ۱۰۰  
 شیخ اسدالله دیوانه؛ ۵۵، ۵۶  
 شیخ اشراق، سهروردی؛ ۹۳  
 شیخ بهایی؛ ۱۵۳، ۱۹۶

حلقه وین؛ ۲۰۲، ۲۰۳

حلی (علامه)؛ ۱۹۶

حنبللی؛ ۱۲۷

حیدری؛ ۴۱

### خ

- خاقانی؛ ۷۱  
 خامنه‌ای، سیدمحمد؛ ۴۱، ۷۴  
 خسروشاهی، ابراهیم؛ ۴۱  
 خسروشاهی، شمس‌الدین؛ ۱۵۷  
 خضر؛ ۲۳۵  
 خواجه نصیر؛ ۱۱۱، ۱۵۷، ۱۹۴، ۱۹۵  
 خوانساری (حسین)؛ ۱۸۳  
 خیام؛ ۱۱

### د

- داماد، سیدمحمد؛ ۳۴  
 داوری، رضا؛ ۷۴  
 دکارت، رنه؛ ۱۰۸

### ذ

ذهبی؛ ۶۲، ۶۳

### ر

- راشد، حسینعلی؛ ۴۸  
 رعدی آذرخشی؛ ۷۸  
 رفیعی قزوینی؛ ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۷۰، ۱۸۴،  
 ۱۸۵  
 روسو، ژان ژاک؛ ۱۲، ۱۳

### ز

- زنوزی، آقاعلی؛ ۹۷، ۱۸۴-۱۸۲، ۱۹۹  
 زنوزی، ملاعبداللہ؛ ۱۱۱، ۱۸۴-۱۸۲

## ص

۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۹۴، ۱۹۶،

۲۲۲

فاضل شیرازی، ملاصدرا؛ ۴۶، ۴۷

فخر رازی؛ ۹۸، ۱۱۳، ۲۳۰

فخرالدوله؛ ۱۹۲

فرخ خراسانی، سید محمود؛ ۷۷

فردید؛ ۶۷-۶۴

فرزان، سید محمد؛ ۶۰

فرزانه، حکیم محمدهادی شهرضایی؛

۵۳-۵۵

فروزانفر، بدیع الزمان؛ ۴۴، ۵۴، ۵۹

فکور یزدی؛ ۳۴

فیاض لاهیجی؛ ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۷

فیض کاشانی؛ ۱۸۰، ۱۸۸-۱۸۶

## ق

قاضی سعید قمی؛ ۴۶، ۱۱۱، ۱۱۴

قدسی؛ ۷۷

قشقایی، جهانگیرخان؛ ۱۸۳

قطب‌الدین شیرازی؛ ۹۱

قمشه‌ای؛ ۱۸۳

قهرمان، محمد؛ ۷۷

## ک

کارناپ؛ ۲۰۲

کازرونی، سیدعلی؛ ۶۲

کاشانی، ملاعبدالرزاق؛ ۲۲۵

کاشی، آخوند؛ ۱۸۳

کانت؛ ۱۰۸

کبری، نجم‌الدین؛ ۸۹

صائب؛ ۷۸

صائنی زنجانی؛ ۴۰، ۴۱

صدرالمتألهین ← ملاصدرا

## ط

طباطبائی، ذوالمجد؛ ۴۰

طباطبائی، علامه سید محمد حسین؛ ۳۸-۳۵،

۴۰، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۴۹-۵۲، ۶۸، ۱۸۲،

۱۸۶-۱۸۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۷،

۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۶

طنطاوی؛ ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷

## ع

عابد الجابری، محمد؛ ۱۲۵

عباسیان؛ ۱۴۵، ۱۹۴

عصار، سید محمد کاظم؛ ۶۸، ۶۹

عطار؛ ۱۱۷، ۱۱۸

علوی، سید احمد؛ ۱۸۳

علیزاده، رضا؛ ۱۳

عماد خراسانی؛ ۷۷

عنقا، محمد؛ ۶۰، ۶۱

عیسی؛ ۲۱۱، ۲۲۷

## غ

غزالی؛ ۱۰، ۱۱، ۹۸-۹۵، ۱۰۱،

۱۱۰-۱۰۳، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵،

۱۳۱، ۱۳۴، ۱۵۲-۱۴۴، ۱۹۶

## ف

فاتح عثمانی، سلطان محمد؛ ۱۳۱

فارابی؛ ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۴،

۲۱۵-۲۱۱، ۲۱۹-۲۱۷، ۲۳۷  
 معتزلی؛ ۱۵۶  
 ملاصدرا؛ ۳۸، ۴۵-۴۷، ۵۵، ۷۲، ۷۴،  
 ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲،  
 ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۶۰-۱۵۱، ۱۶۳،  
 ۱۹۰-۱۶۵، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۶  
 ملکشاهی؛ ۴۸  
 موسی؛ ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۵  
 مولوی؛ ۲۶، ۷۶، ۲۱۸  
 میرداماد؛ ۱۵۵-۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۳،  
 ۱۹۶، ۱۹۷  
 میرزا محمد صادق؛ ۶۲  
 میرزا نصرالله؛ ۵۵  
 میرزای قمی؛ ۷۰  
 میرفندرسکی؛ ۱۹۶

**ن**  
 نائینی؛ ۸۰  
 ناسیونالیسم؛ ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹،  
 ۱۳۲  
 ناصر خسرو؛ ۹۶  
 نجف آبادی، شیخ محمد حسین؛ ۳۲  
 نصر، سید حسین؛ ۷۵  
 نگارنده؛ ۷۷  
 نوری، ملاعلی؛ ۴۷؛ ۱۸۲؛ ۱۸۳  
 نیچه؛ ۲۰۳  
 نیروانا؛ ۲۱۲

**و**  
 وایتهد؛ ۱۴۲

کربن، هانری؛ ۳۹، ۴۰، ۴۹  
 کرکگور، سورن؛ ۲۴۷، ۲۴۸  
 کرکی، محقق؛ ۱۹۷  
 کرمانی، حمیدالدین؛ ۹۶، ۱۴۶  
 کرمانی، محی الدین؛ ۹۶  
 کروئوس؛ ۲۳  
 کشفی؛ ۶۱  
 کلارک، جبلین؛ ۱۳  
 کمال؛ ۷۷  
 کمپانی، شیخ محمد حسین؛ ۸۹  
 کندی؛ ۸۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۴

**ل**  
 لیبرالیسم؛ ۱۹۳

**م**  
 ماتریالیسم؛ ۲۰۳، ۲۳۸  
 ماتریدیبه؛ ۱۳۳  
 مارکسیسم؛ ۲۳۷  
 مازندرانی، شیخ مهدی؛ ۳۶  
 مجاهدی؛ ۳۴  
 مجتهد شبستری، محمد؛ ۷۴  
 مجتهدی، کریم؛ ۷۴  
 مجلسی؛ ۱۲۵  
 محقق داماد؛ ۶۹، ۷۳، ۷۴  
 محمود، عبدالحلیم؛ ۷۱  
 مسیحیت؛ ۱۰، ۷۶، ۲۱۰، ۲۴۹  
 مصلح، جواد؛ ۴۸، ۹۰  
 مطهری، مرتضی؛ ۳۸، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۹۷  
 معتزله؛ ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۶۵

- ه**
- بنیاد فردید؛ ۶۴
- بیت‌الحکمه؛ ۱۱۸
- پامنار؛ ۵۸
- ترکیه؛ ۷۶
- تهران؛ ۳۳، ۳۸، ۴۳-۴۰، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۶۲، ۷۳، ۷۷، ۸۹
- خراسان؛ ۷۷
- دانشکده الهیات؛ ۴۳، ۴۷، ۵۴، ۶۱
- دانشگاه امام صادق؛ ۸۰
- دانشگاه تربیت معلم؛ ۷۳
- دانشگاه تهران؛ ۳۸، ۴۴-۴۲، ۴۷
- دانشگاه فردوسی؛ ۴۳، ۷۳
- دُرچه؛ ۳۱، ۴۲
- دینان؛ ۳۱
- سپهسالار (مدرسه)؛ ۶۸
- شمس‌العماره؛ ۴۰
- شهرضا؛ ۵۳، ۵۴
- فرانسه؛ ۷۷
- فلسطین؛ ۱۵۲
- قاهره؛ ۷۱
- قرطبه؛ ۱۹۶
- قزوین؛ ۴۵
- قم؛ ۳۶-۳۲، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۹، ۵۱، ۵۷
- ۶۱، ۶۲، ۷۰، ۸۰، ۱۸۵
- لندن؛ ۷۱
- مادرید؛ ۷۶
- مجلس شورا؛ ۶۰
- مراغه؛ ۱۹۴
- هایدگر؛ ۱۲۰-۱۱۸، ۱۳۶، ۲۰۳
- هرمس؛ ۲۳۷
- هروی، نظام‌الدین؛ ۹۱
- هگل؛ ۷۹، ۱۶۶
- همایی، جلال‌الدین؛ ۳۲، ۳۳، ۵۹-۵۶
- هندی، سراج‌محمدخان؛ ۲۲۵
- هولاکو خان؛ ۱۹۴
- ی**
- یزدگردی، امیرحسین؛ ۶۰
- یهود؛ ۲۱۰، ۲۱۱
- مکانها:**
- آتن؛ ۹۸
- آفریقا؛ ۱۲۹، ۱۹۶
- آلمان؛ ۷۵
- اسپانیا؛ ۷۶
- اصفهان؛ ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۵۴، ۵۷-۵۹، ۷۴
- ۱۸۴-۱۸۰، ۱۹۲
- الازهر؛ ۷۱
- انجمن فلسفه؛ ۶۵
- انجیل؛ ۲۲۷
- اندونزی؛ ۷۵
- اورشلیم؛ ۹۸
- بابل؛ ۱۲۰
- بغداد؛ ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۹۴، ۱۹۶
- ۲۱۸

- مروی؛ ۶۲  
 بیان السعاده؛ ۲۲۴  
 مشهد؛ ۴۳، ۵۷، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۷  
 مصر؛ ۱۱۹  
 تحفة الحکیم؛ ۸۹  
 نجف؛ ۱۹۷  
 تورات؛ ۱۴۶، ۲۲۷  
 نظامیه؛ ۹۶، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۹۶  
 تهافة الفلاسفه؛ ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱  
 نیماورد (مدرسه)؛ ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۵۹  
 همدان؛ ۱۹۲  
 حکمت بوعلی؛ ۱۹۰  
 یونان؛ ۲۲، ۷۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۸  
 حکمة الاشراق؛ ۹۱  
 حکمة المشرقین؛ ۹۲  
 ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۴-۱۳۲، ۱۳۹  
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ۸۰  
 ۱۴۲، ۱۴۰  
 دفتر عقل و آیت عشق؛ ۸۱  
 رسائل؛ ۳۴  
 سفینه النجاة؛ ۱۸۸  
 شرح اصول کافی؛ ۱۵۴  
 شرح لمعه؛ ۳۲، ۳۴  
 شرح مثنوی؛ ۱۸۴  
 شرح منظومه؛ ۸۹، ۱۸۴  
 شرح هدایه؛ ۱۷۷  
 شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛  
 ۹۱، ۱۰۱  
 شفا؛ ۴۶، ۱۳۳  
 شوارق الالهام؛ ۱۸۰  
 علم الحديث؛ ۶۸  
 عهد جدید؛ ۸  
 عهد عتیق؛ ۸  
 فتوحات؛ ۱۵۲  
 فصوص الحکم؛ ۳۹، ۴۴، ۶۳-۶۱  
 قرآن؛ ۸، ۸۳، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱
- کتابها:**
- احیاء علوم الدین؛ ۱۴۵  
 اسرار الآیات؛ ۱۹۰  
 اسفار؛ ۳۸-۳۵، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵  
 ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲  
 ۱۸۶-۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۳  
 اسماء و صفات حق تعالی؛ ۴۶، ۱۰۱، ۱۱۲  
 اشارات؛ ۹۲  
 اعترافات؛ ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۷  
 القسطاس المستقیم؛ ۱۰۶  
 المستصفی؛ ۱۴۵  
 المنقذ من الضلال؛ ۱۰، ۱۱  
 المیزان؛ ۲۲۵  
 انجیل؛ ۱۴۶، ۲۲۷  
 بدایع الحکم؛ ۱۸۴  
 بدایة الحکمة؛ ۲۰۷

نجات؛ ۹۲، ۲۳۶	۱۰۶-۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵
نهاية الحكمة؛ ۲۰۷	۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۹۰، ۲۱۰
نیایش فیلسوف؛ ۷۶، ۱۰۱	۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۷-۲۲۵
وجود رابط؛ ۹۴، ۹۵، ۱۸۴	۲۳۳-۲۳۰، ۲۳۸-۲۳۵، ۲۴۹-۲۴۳
وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی؛ ۹۴، ۱۰۱	قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ۷۰، ۹۱، ۱۰۱
یادنامه شهید مطهری؛ ۳۷	قوانین میرزای قمی؛ ۷۰
	گوهر مراد؛ ۱۸۰، ۱۸۷
	لطایف العرفان؛ ۶۲
	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ ۷۱
	۷۲، ۸۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۹۱
	مثنوی معنوی؛ ۲۰۴
	محک النظر؛ ۱۰۶
	مسئله بداء؛ ۶۸، ۲۲۸
	مشاعر؛ ۱۵۶
	مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ ۵۹
	مطوّل؛ ۳۲، ۳۵
	معاد جسمانی در نظر آقا علی مدرس؛ ۹۷
	معیار العلم؛ ۱۰۶
	معنی اللیب؛ ۳۲
	مقالات و بررسیها (مجله)؛ ۷۰
	مکاسب؛ ۳۴
	مکتب تفکیک؛ ۷۱، ۷۲، ۱۲۷
	ملل و نحل؛ ۱۳۳
	منطق و معرفت در نظر غزالی؛ ۹۶، ۹۷
	۱۰۱، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۴۵
	منظومه ← شرح منظومه
	مولوی نامه؛ ۵۸



# A Philosopher in His Mirrors

dialogues on the life , works and views of  
Gholām - Hossein Dināni

Abdollah Nasri

ISBN:978-964-376-986-4  
Soroush Press -Tehran 2010

**سروش**

انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

با همکاری گروه فرهنگ و اندیشه دینی شبکه ۴

