

# حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان

نوشتاری از آقای دکتر سروش

## دیدگاه عبدالکریم سروش در مورد نسبت عقل و ایمان حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان

عنوان بحث حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان است. این تعبیر را، از اشعار شیخ بهایی (شیخ بهاءالدین عاملی) که در قرن یازدهم در ایران می‌زیست وام گرفته‌ام تا در اطراف آن نکاتی را که مبتلا به وضع فکری امروز ماست، مطرح سازم. شیخ بهاءالدین عاملی فرد بسیار مشهوری است. به دلیل ذوفنون بودن در میان ما ایرانیان شهرت افسانه‌ای یافته است. شما لاجرم شنیده‌اید که پاره‌ای از کارها، صنعتها، مهندسیهای غریب و شگفت‌انگیز را در اصفهان به او نسبت می‌دهند. گفته‌اند که حمای ساخته بود که برای چند قرن تا این اواخر همچنان روشن بود و آب را گرم نگاه می‌داشت و کسی سرّ این روشن ماندن و کارکردن را نمی‌دانست. همچنین گفته‌اند که راههای فاضلاب اصفهان را او ساخت و منارجنبان اصفهان را نیز او طراحی کرده است .

این نکات تاریخی که خالی از افسانه‌سازی هم نیست، به این دلیل به او نسبت داده شده که ایشان را شخصی ذوفنون معرفی کند. شیخ بهایی در ادب، در دین و فقه و نیز در ریاضیات، نجوم و آنچه امروز فیزیک می‌نامیم - یعنی طبیعیات - دست داشت و به همین سبب، نسبتهای گوناگون به او داده‌اند. کتابهای بسیاری دارد. این شخص اصلاً عرب بود و در بعلبک که اکنون در لبنان واقع است، متولد شد. چنان که می‌دانید در دوران صفویان که تشیع در ایران دامن گسترده، به دعوت پادشاهان صفوی پاره‌ای از علمای شیعه جبل عامل و لبنان به ایران آمدند. شیخ بهاءالدین عاملی هم یکی از آنها بود. او به ایران آمد و به دستگاه سلطنت پیوست و همکاری نزدیک با آن داشت. وی در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید: «من اگر از لبنان نیامده بودم و با حکومت و سیاست در نیامیخته بودم، از جمله زاهدترین مردم بودم» و آن‌گاه این شعر را ذکر می‌کند که :

من که به بوی شبدری در چمن هوس شدم برگ گلی نچیدم و زخمی خار و خس شدم  
مرغ بهشت بودم و قهقهه بر فرشته زن در پی صید پشه‌ای هم تک خرمگس شدم

شیخ بهایی چند کتاب دارد که مشتمل بر اشعار فارسی اوست. این کتابها نامهای زیبایی دارد همچون «نان و حلوا»، شیر و شکر» و امثال آن. تعبیری که من برای عنوان بحث وام کرده‌ام، یعنی حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان، از اشعار کتاب نان و حلوا گرفته شده است. نان و حلوا اشاره به نعمتهای فریبنده‌ی دنیوی است. در آنجا شیخ بهایی به پیروی از مولوی، ما را دعوت می‌کند که یک نوع حکمت را که او حکمت یونانیان می‌خواند فرونهییم و نوع دیگری از حکمت را بگیریم که وی آن را حکمت ایمانیان می‌خواند .

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان  
و بعد اضافه می‌کند :

کل من لم یعشق الوجه الحسن قرّب الجُلّ الیه و الرّسن  
یعنی آن کس را که نبود عشق یار بهر او پالان و افساری بیار  
سینه‌ی خالی ز مهر گلرخان کهنه انبانی بود پر استخوان  
وین علوم و این خیالات و صور فضله‌ی شیطان بود بر آن حجر  
شرم بادت زانکه داری ای دغل سنگ استنجای شیطان در بغل  
سور رسطالیس و سور بوعلی کی شفا گفته نبیّ معتلی  
با دف و نی دوش آن مرد عرب وه چه خوش می‌گفت از روی طرب  
ایها القوم الذی فی المدرسه کل ما حصّلتموه و سوسه  
فکر کم ان کان فی غیر الحبیب مالکم فی النشأه الاخری نصیب  
فأغسلو یا قوم عن لوح القواد کل علم لیس ینجی فی المعاد

ساقیا یک جرعه از روی کرم بر بهایی ریز از روی کرم

تا کند شق پرده‌ی پندار را هم به چشم یار بیند یار را

این ابیات را خواندم تا حال و هوای شعر شیخ بهایی به دست شما بیاید. ببینید که ایشان در چه چارچوبی سخن گفته و ما را دعوت به چه معنایی می‌کند. در این زمینه (Context) است که این بیت را می‌گوید :

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان

در همین ابیات به نکته دیگری هم اشاره می‌کند. روایتی است که پاره‌ای از محدثان از پیامبر آورده‌اند که ایشان گفته‌اند؛ باقی‌مانده غذای مؤمن شفاست. شیخ بهایی به این روایت اشاره می‌کند ولی می‌گوید، پیامبر اسلام کی گفته که باقی‌مانده غذای بوعلی و ارسطو شفاست؟ شما که پس‌مانده‌های فکری آنها را می‌خورید شفا‌ی روحی پیدا نمی‌کنید. آن حکمت یونانیان است و این حکمت، امت اسلام و تمدن اسلامی را در زیر لگدهای خود خفه کرده است. حالا نوبت کشیدن نفس‌های تازه و پاک است. نوبت چنگ زدن در حکمت ایمانیان است. برای اینکه مقصود خود را روشن‌تر کند، اشاره به مفهوم عشق و حُسن می‌کند. می‌گوید که :

آن کس را که نبود عشق یار بهر او پالان و افساری بیار

کسی که از عالم مهر و محبت و عشق بی‌خبر است حیوانی بیش نیست، برای او پالان و افسار باید آورد .

سینه‌ی خالی زمهر گل‌رخان کهنه انبانی بود پر استخوان

تا اینجا می‌بینید که سه مقوله‌ی فربه سخن رفته است. یکی حکمت که قسمت می‌شود به حکمت یونانیان و دیگری حکمت ایمانیان، یعنی

مفهوم ایمان هم در اینجا به کار گرفته شده و سومی مفهوم مهر و عشق و حسن که آنها هم با هم مرتبطند .

شیخ بهایی در گفتن این سخنان مبتکر نیست. او این درس را آغاز نکرده است. آغاز کننده‌ی اصلی این درس، عارفان ما و در صدر آنها مولوی بود. اما در مولوی تعبیر حکمت یونانی و حکمت ایمانی را نمی‌بینید. تعبیرات متفاوتند اما بر آنچه که شیخ بهایی گفته است، منطبقند .

در مولوی شما سخن از عقل می‌بینید و عقلِ عقل. عقل همان حکمت یونانی است و عقلِ عقل همان حکمت ایمانی .

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل آفاق دارد پر ز ماه

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقلِ عقل آمد صفی

تعبیر عقل و در مقابل آن عقلِ عقل از مولانا تعبیر رسایی است. من به این مفهوم برخورد گشت و توضیح خواهم داد که با سایر اندیشه‌های

عرفانی آن بزرگوار چه سازگاری و نسبتی دارد. اما کلمه‌ی حکمت ایمانی هم قابل تأمل است. مولانا حکمت دینی و دنیوی هم به کار می‌برد .

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک

شیخ بهایی حکمت یونانی و حکمت ایمانی را به کار گرفته است. فراموش نکنید که شیخ بهاء‌الدین عاملی در قرن یازدهم می‌زیست. کسی است

که صدرالدین شیرازی، فیلسوف مشهور ایرانی، برای مدت کوتاهی شاگردی او را کرده است. گرچه شیخ بهایی به فلسفه اشتهاری ندارد، اما

بی‌خبر از این ماجرا هم نبوده است. او در عصری است که آن را عصر صفویه می‌نامیم، دورانی که محدثان بسیاری در روزگاری که غزالی در میان

ایرانیان آن هم در میان شیعیان، مجدداً احیاء شده و بازسازی می‌شود. عصری که به تعبیر امروزبان، عرفان و فلسفه ما رفته‌رفته به هم

می‌آمیزند تا یک مکتب فلسفی تازه‌ای به نام حکمت متعالیه از آن میان سربرآورد و در آفاق ایران سایه گستر شود. در چنین دورانی است که

شیخ بهایی این اشعار را می‌سراید و چنان که گفتم، اقتدار و اقتفای به پیر بزرگ خود مولانای روم می‌کند. در انتهای همین کتاب نان و حلوا

است که آنجا اشاره به ساقی می‌کند و می‌گوید که برخیز و اشعار طرب‌انگیز عجم را برای من بخوان :

قم و اطر بنی باشعار العجم کی تریح الروح من هون الهجم

وابتد منها ببیت مثنوی من حکیم المولوی المعنوی

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند

برخیز ای ساقی! اشعار طرب‌انگیز پارسی بخوان و اولین شعر پارسی که برای من می‌خوانی شعر آغازین دفتر اول مثنوی باشد که رومی فرمود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند .

بازگردیم ببینیم یونانیان در مقام حکمت چه کرده‌اند و چرا دوره‌ای می‌رسد که شخصیت‌هایی در جهان اسلام به هم می‌رسند و دعوت به

روگرداندن از حکمت یونانی می‌کنند و ما را به نوع دیگری از حکمت فرا می‌خوانند. آن نوع دیگر از حکمت کدام است. حکمت یونانی چه

نقصانی داشته است. فراموش نکنید که جامعه دینی ما، مسلمانان و ایرانیان بالاخص همیشه با قصه‌ی فلسفه و حکمت مسئله داشته است .

یعنی تمدن اسلامی، چنانچه پاره‌ای از مورخان و تمدن‌شناسان نوشته‌اند، اساساً حکمت را یعنی فلسفه عقلانی را، به خوبی و با میهمان‌نوازی

در خود جا نداد. فقه و فقیهان عزیز پرورده‌های این تمدن بودند. حکیمان می‌بایست خود را جا می‌کردند. و گرچه آنها را تحویل نمی‌گرفتند اما خود را باید تحمیل می‌کردند به نحوی که در حاشیه‌ی این تمدن زندگی کنند. من پیش از این نیز به این نکته اشاره کرده‌ام که تمدن اسلامی علی‌الاصول تمدن فقیه‌پرور بود نه تمدن فیلسوف‌پرور. اگر چه، فیلسوفانی هم داشتیم اما هیچ‌گاه شماره‌ی فیلسوفان ما به شماره‌ی فقیهان نمی‌رسد. هیچ‌گاه کتابهایی که در فلسفه و علوم عقلی نوشته شده است، تعدادشان به یک صدم کتابهای فقهی هم نمی‌رسد. حجم عظیم فقه و فقهات و فقیهان چنان بود که بر همه علوم دیگر سلطه پیدا کرده و سایه افکنده بود .

حکمت به معنای حکمت عقلانی آن هم حکمت یونانی نه سیطری بسیار داشت و نه مشتریان فراوان، اما همان اندک غلبه هم که با او بود، مورد پسند پاره‌ای از شخصیت‌های علمی و مسلمان ما نبود. آن حکمت را راهزن ایمان می‌دانستند و رقیب پیامبران می‌شمردند. به همین سبب، نهان و آشکار از مردم و از مسلمانان دعوت می‌کردند که نسبت به حکمت بی‌مهری کنند و آن را جدی نگیرند، در عوض به نوع دیگری از حکمت که حکمت ایمانی خوانده می‌شود، رو بیاورند .

حتی بزرگی چون اقبال لاهوری، البته از موضعی دیگر، نه از موضع شیخ بهایی و علامه مجلسی، این ناله را سر می‌دهد. در ابتدای این کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌گوید که قرن‌ها فکر دینی ما تحت سلطه‌ی فکر یونانی بود و هر چه که قرآن را تفسیر کردیم و خواندیم، همه را در پرتو آن فکر و از نگاه آن چشم دیدیم و خواندیم. اکنون وقت آن است که از این زندان آزاد شویم. این عینک را از دیدگان برداریم و آزادانه‌تر و پاک‌تر به حقایق دینی نظر کنیم. او معتقد است که پیش‌فرضهای یونانی ما را به خفگی فکری افکنده است. در مغرب زمین هم به خصوص در دوران جدید که فلسفه تحلیلی و فلسفه علم در آنجا رشد کرد و بالید، لگد زدن به ارسطو و نفی تفکر ارسطویی مُد روزگار شد. به تعبیری که از برتراند راسل رسیده است، هر پیشرفت علمی و فلسفی که در دوران جدید حاصل شد، محصول لگدی بود که به ارسطو زدند. شاید این جو اکنون وجود نداشته باشد. شاید اکنون فیلسوفان و تحلیل‌گران فلسفی آن دیار متواضع‌تر و قانع‌تر باشند. اروپا هم دوران ارسطو‌کشی و ارسطو ستیزی داشته است. هنوز هم بسیاری هستند که متافیزیک ارسطو را قاتل علم و فکر می‌دانند و معتقدند که قالبهای برنهاد و معرفی شده توسط او، فکر آدمی را به جایی نمی‌رساند بلکه به یک منطقه خشک و عقیمی راهنمایی می‌کند که در آن کم‌ترین خرمی و سبزی و آب و آبادانی نیست. لذا عجیب نبود اگر متفکران و فیلسوفان ما هم با ارسطوییان، یونانیان و مشائیان از در ستیز درمی‌آمدند. در کلمات مولوی به‌خصوص، از موضع ایمانی، این نکته بسیار به چشم می‌خورد. شیخ بهایی هم از او اقتباس کرده اما به اندازه او مسئله را بسط نداده است. کسی چون مولوی که شیفته و عاشق یقین بود، معتقد است که فلسفه و بحث فلسفی اولین رذیلتش این است که یقین را از آدمی می‌ستاند .

هر که را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک

در موارد بسیار هم این مضمون را تکرار کرده است. می‌گوید هر کس دچار شک است، دچار تردید است، دچار سؤال است، دچار پیچش روح است، او یک فیلسوف نهان است؛ حتی اگر خود نداند مبتلا به آفات فلسفه شده است. می‌گوید که دو گونه حکمت داریم : حکمت دنیا و حکمت دین. حکمت دنیا، شأن و هنرش این است که ما را شکاک کند . ما را پرسشگر کند، ما را به وسوسه و تردید بیفکند. در حالی که حکمت دیگری داریم که در همان ابتدا، یقین را آرامش را، وصال را، نورانیت واقع را در اختیار ما قرار می‌دهد .

اگر بخواهیم تعبیر دیگری به کار ببریم که در کلمات مولانا هم آثار آن پیداست، این است که فلسفه‌های موجود و فلسفه یونانی که از آنها به مسلمانان میراث رسید، فلسفه‌های فراق‌اند. شما را از واقعیت دور می‌کنند. بین شما و واقع فاصله می‌اندازند و آن‌گاه شیوه‌ها و حیل‌هایی می‌اندیشند تا شما را اندکی به واقعیت نزدیک کنند. اما فلسفه‌ها یا حکمت‌های دیگری هستند که آنها حکمت وصال‌اند. شما را از همان ابتدا به وصال واقع و به وصال مقصود می‌رسانند. حتی کسانی چون مولوی یا شیخ بهایی از کلمه فلسفه هم چندان استفاده نمی‌کردند؛ برای اینکه کلمه‌ای بیگانه و معرّب بود. به جای آن کلمه حکمت را به کار می‌بردند که این کلمه ریشه قرآنی دارد و هم یک کلمه اصیل عربی است؛ محتوا و مفهومی چیز دیگری است که هم ذاتاً محکم است، هم مانع از نفوذ خلل می‌شود. وقتی می‌گوییم بنای محکم، یعنی بنایی که می‌ماند، استوار است و آفات و خلل‌ها در او نفوذ نمی‌کند یا دیر نفوذ می‌کند. همچنین است حکیم که فکر او بنای استوار و محکمی دارد و آفات در فکر او وارد نمی‌شود. بنابراین کلمه حکمت را به کار می‌بردند بیش از آنکه کلمه فلسفه را به کار ببرند. حتی کلمه‌ی فلسفی تقریباً بار منفی داشت .

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند، دست حقش محکم زند

یک طنین مذبوم داشت و کسی که اهل فلسفه خوانده می‌شد، چنین لقبی برای او اعتبار و اشتها نیکویی به همراه نمی‌آورد . حکمت یونانیان چنین فنی بود که چندین خصلت داشت. من آن خصلتها را برمی‌شمارم تا به سراغ ایمانیان یا عقل‌عقل به تعبیر مولوی برویم و ببینیم که چه چیزی را باید فرونهاد و چه راهی را باید برگرفت .

اولین خصوصیت فلسفه‌ی سؤال بود و تبلیغ و ترویج پرسشگری و تحرک و چالاک‌ی به عقل دادن. دعوت به اعتماد به عقل و دعوت به به کار گرفتن عقل. عقل وقتی که به کار می‌افتد، دو کار بسیار مهم انجام می‌دهد. یکی پرسیدن است و دیگری نقد کردن. مکتبهای عقلانیت انتقادی (critical rationalism) که دستاورد جهان جدید است، در حقیقت بر همین مسئله انگشت تأکید می‌نهند. به معنای اینکه عقلانیت فقط به معنای فکر کردن یا چیزی را شنیدن و فهمیدن نیست. دو عنصر بزرگ و فربه در عقلانیت یونانی وجود دارد. یکی عبارت است از پرسیدن و جرئت پرسشگری و دیگری نقد کردن و جرئت نقادی داشتن؛ یعنی هیچ چیزی را مفروض و مفروغ عنه نگرفتن و همه چیز را به زیر تیغ سؤال بردن. البته سؤال خود نیازمند دانش است. ذهن خالی نمی‌تواند سؤال و نقد کند. به تعبیر خود مولوی :

هم سؤال از علم خیزد هم جواب همچو خار و گل که از خاک است و آب سؤال، بی‌جهت و بی‌زمینه در ذهن انسان نمی‌روید. نقد هم البته و به طریق اولی چنین است. شما باید یک موضع فکری استواری داشته باشید تا از آن منظر به مواضع دیگر نظر کنید و آنها را مورد نقد جدی قرار بدهید .

باری، این اولین فضیلت هنر و کارکرد فلسفه است. هنر دوم آن برهان آوردن است. بالاخره انسان باید حجت بیاورد و اهل استدلال باشد و هیچ چیزی را بی‌دلیل نپذیرد. این سخن را از ارسطو آورده‌اند و حکیمان ما نیز نقل کرده‌اند. هر کس عادت کند که حرفها را بی‌دلیل بپذیرد، از پوست انسانیت خارج شده است .

«مَنْ تَعَوَّدَ أَنْ يُصَدِّقَ بَغَيْرِ دَلِيلٍ فَقَدْ اِسْتَلَخَ مِنْ فِطْرَةِ اِنْسَانِيَةِ» هر کس خو بگیرد با این ساده‌لوحی و دلخوش باشد که سخنان را بی‌دلیل بپذیرد، زودباور و خوشباور باشد، این انسان رفته رفته از انسانیت فاصله می‌گیرد. چیزی از گوهر آدمیت در او باقی نمی‌ماند. دیده‌اید بسیاری از افراد به راحتی سخنانی را می‌پذیرند. یعنی کسانی خوشباورند و زودباورند، تحت تأثیر و تبلیغات و شخصیت گوینده و... قرار می‌گیرند. به طوری که فراموش می‌کنند یا جرئت نمی‌کنند یا اصلاً به آستانه‌ی دلیل خواستن نمی‌رسند. این عادت خیلی مضموم را که عبارت از خستگی عقلانی است، باید فرو کوفت و علاج کرد و باید جرئت دلیل خواستن داشت. برهان که در فلسفه‌های ارسطویی به آن ارجاع بسیار می‌رود، در حقیقت برای اثبات یا ابطال است و علی‌ای حال سخن بی‌دلیل مقبول و مسموع نیست. خصوصیت دیگر در فلسفه یونانی قول به ماهیات و به کلیات بود. اینکه هر موجودی ماهیتی دارد و برای شناختن آن موجود، باید ماهیت آن را بشناسیم. این یک تئوری در عالم شناخت بود و یک تئوری درباره ساختار واقعیت. انسان، ماهیتی دارد، گیاه هم ماهیتی دارد و... شما هر چه که خواص گیاه و انسان را بدانید، اگر ماهیتش را ندانید آن موجود را نشناخته‌اید. این کافی نیست که شما مثلاً بدانید گیاهان از چه چیز تغذیه می‌کنند یا فی‌المثل برگشان چرا این رنگ است یا چرا در فصل دیگر برگشان رنگ تغییر می‌کند. اینها همه عوارض‌اند. شناخت گیاه به اینها نیست. شناخت گیاه، شناخت ماهیت آن است. حالا چگونه می‌توان این ماهیت را شناخت، حرف دیگری است. هر چه هست روش تجربی ندارد. باید توفیقی و شهودی داشته باشید تا با آن بتوانید به ماهیات نایل شوید. فلسفه‌ی یونانیان گذشته پر از تعاریف است، مثلاً در توضیح مسئله حرکت، فیلسوف اول از تعریف حرکت شروع می‌کند. تعریف هم همان بیان ماهیت شیئی است. در تعاریف، ماهیات اظهار و معرفی می‌شوند. پس از اینکه ماهیت معرفی شد، آن‌گاه است که احکام دیگر بر آن مترتب می‌شود و فیلسوف می‌تواند به راه بیفتد بقیه مسائل را بگوید. بنابراین تکیه بر تعاریف، تکیه بر ماهیت اشیاء یکی از مؤلفه‌ها و اصول بسیار جدی و اساسی و بنیادین در فلسفه ارسطویی است که حکیمان هم به وام، از آنها گرفته بودند .

عنصر دیگری که شمار در فلسفه ارسطویی می‌بینید، قصه‌ی یقین است. درست است که فیلسوفان به شکاکیت متهم شده‌اند، ولی واقع این است که به دنبال کسب یقین بودند. می‌خواستند به یک علمی برسند که آن علم نقشه‌ی واقع‌نمای عالم باشد. همه‌ی این عالم را آن چنان که هست به ما نشان بدهد. از مقدماتی آغاز می‌کردند و با یک علمی که آن را منطقی می‌نامیدند، مقدمات را با هم ترکیب می‌کردند و دائماً به نتایج تازه می‌رسیدند و از آن نتایج، نتایج دیگری می‌گرفتند و منظومه‌ای از معرفت را سامان می‌دادند. آنهایی که با فلسفه مشائی بوعلی، ارسطویی آشنا هستند، می‌دانند که فن آنها چگونه آغاز می‌شود، چگونه پیش می‌رود و چگونه به مقصد می‌رسد. از مشخصات فلسفه‌ی یونانیان که در عمل البته رخ داد و شاید مقتضای گوهر او نبود، این مسئله بود که این فلسفه نسبت به علوم تجربی تقریباً بی‌اعتنا باقی ماند و جنبه متافیزیکی آن بر جنبه تجربی آن چربید. این میراث را البته حکیمان ما هم گرفتند و ادامه دادند و تا امروز هم فلسفه‌ی اسلامی که در حوزه‌ها خوانده می‌شود، بخش تجربی ندارد و بیشتر به قسمتهای متافیزیکی و ماوراءالطبیعه می‌پردازد؛ نه بخش ریاضی آن رشد کرده است و نه بخش تجربی و طبیعیات آن. اینها به دانشمندان دیگر سپرده شد و آنها این فنون را پیش بردند و چنان که می‌بینید، این همه گسترده و فربه شده است . فلسفه‌ی متافیزیکی هم راه خود را رفت و به اکتشاف خود ادامه داد .

حالا ببینیم که چرا پاره‌ای از مؤمنان آن هم مؤمنان عالم با این فلسفه مخالفت می‌ورزیدند. مشکل آنها چه بود و مسئله امروز ما در این میان کدام است و چگونه باید آن را حل کنیم. این را اشاره کنم که امروز در وضعیتی به سر می‌بریم که شاید در کشاکش میان این دو فکر قرار

گرفته‌ایم؛ از یک طرف کسانی ما را به ایمان می‌خوانند و از طرفی کسانی ما را به خردورزی دعوت می‌کنند. برای بعضی چنین فکری پیش آمده است که شاید این دو با یکدیگر تعارض یا تناقض دارند. نمی‌توان یک ذهن پرسشگر و جستجوگر نقاد داشت که همه چیز را به زیر تیغ سؤال ببرد، از آن طرف هم نمی‌توان یک طبع مُنقاد مؤمن تسلیم خاضع داشت که در مقابل حقیقت و واقعیت سر تسلیم فرو بیاورد. آدمی می‌باید چون و چرا بکند که گوهر خردورزی است و یا باید خضوع و ارادت بورزد که گوهر ایمان است. اما جمع میان این دو به نظر ممکن نمی‌رسد .

عصر ما، دوران خردورزی است. ما هم همواره دوستان و مخاطبان خود را به خردورزی و پرسشگری دعوت کرده‌ایم. آیا این دعوت با دعوت به ایمان منافات دارد؟ آیا این دو مانعاًالجمعند؟ نمی‌شود کسی یک دل مؤمن داشته باشد و یک عقل پرسشگر، این دو در یک وجود جمع نمی‌شود؟ یا اینکه باید فتوا بدهیم که حکمت یونانیان را فروبگذارید و حکمت ایرانیان را بگیرید، یا حکمت ایمانیان را فرو بگذارید و حکمت یونانیان را بگیرید .

جمع این دو شاید هوس برنیامدنی باشد، می‌دانم که در ذهن بسیاری از دانش آموختگان امروز ما این سؤال خلجان می‌کند و سؤال مهمی است. قطعاً اگر دعوت به ایمان به معنای تعطیل پرسشگری باشد، آن‌گاه با خردورزی منافات پیدا خواهد کرد. پس چه درکی باید از این دو مقوله داشت تا آنها را با هم آشتی داد و به نحو مهرآمیز و مسالمت‌آمیزی آنها را در کنار یکدیگر بنشانند؟ سؤال بسیار مهم و جدی اینجاست. خود این سؤال در واقع مقتضای عقلانیت‌مان است. ما اگر عقلانیمان را تعطیل کرده باشیم، همین را هم نمی‌پرسیم و اجازه پرسیدن به دیگران نمی‌دهیم. باید یک ذهن روشنی در این مقام داشته باشیم و من می‌کوشم از این جهت قدری روشنگری کنم .

چرا مؤمنان این قدر با خردورزی به معنای یونانی آن دشمنی می‌ورزیدند و بر سر مهر نبودند و آن را نمی‌پسندیدند؟ چه چیز ویران می‌شد؟ چه چیزی را از دست آنها می‌گرفت؟ چرا باید این همه خردورزی در میان مؤمنان، مطعون، مورد بی‌مهری و از چشمشان افتاده باشد و آن را با ایمان قابل جمع ندانند؟ این را عوام نمی‌گفتند؛ کسی مثل مولوی می‌گفت، کسی مثل شیخ بهاء‌الدین عاملی می‌گفت و بزرگانی در این ردیف. اگر اینها را از مردم عوام می‌شنیدیم، چندان بها نمی‌دادیم. چندان ما را نمی‌گزید ولی وقتی این بزرگان در این زمینه سخن می‌گویند سخنشان شنیدنی است. باید شنید، باید تأمل کرد و باید دید درد اینها چه بوده است. مشکل را در کجا می‌دیدند. یکی از اولین فوایدی که در اینجا می‌توان به دست آورد و نشان داد، این است که گویی جمع میان این دو، مشکل همیشگی ما و شاید بشریت بوده است. علی‌ای حال قصه‌ی نوی نیست . معضل تازه‌ای نیست و مهلکه جدیدی نیست که ما فقط در آن افتاده باشیم . مصیبت تازه‌ای نیست که آسمان بر سر ما باریده باشد. تاریخ ما با این مشکل آشناست و ما خشنودیم که این آشنایی دیرین باعث شده است پاره‌ای از متفکران ما در این زمینه سخن بگویند و باز ما را قدری سبک کنند. سر رشته‌ها و کلیدهایی به دست ما بدهند که شاید با آنها بتوانیم گره از این معضل بار کنیم. لذا شنیدن سخن آنها و رفتن به سوی آنها برای ما فریضه است و دست ما را پر خواهد کرد و سرمایه‌ای به دست ما خواهد داد. به همین سبب من به سخنان آنها استناد می‌کنم و از آنها برای توضیح مسئله و حل مشکل مدد می‌گیرم .

این فلسفه یونانی چنان که گفتیم، مهم‌ترین حربه‌ای که در دست دارد، حربه‌ی خرد است و چنان که می‌دانید خرد یک موجود تهی نیست. اولاً نیرویی است که در آدمیان است. ثانیاً هروقت که به کار می‌افتد، با یک مایه‌ای و سرمایه‌ای به کار می‌افتد. به تعبیر آشناتر امروزین، یک پیش‌فرضهایی با خود دارد. از هیچ شروع نمی‌کند. این چراغ یک نفتی از پیش خود دارد و گرنه هرگز روشن نمی‌شود. می‌توان آن را پر کرد. می‌توان شعله‌اش را پرفروغ‌تر کرد، اما از ابتدا بی‌نفت نیست. خاموش خاموش نیست. اندک روشنایی دارد. همان اندک روشنایی است که ما را به راه می‌اندازد. با آن قدم اول را برمی‌داریم آن‌گاه که قدم اول را برداشتیم، قدم دوم روشن می‌شود و همچنان پیش می‌رویم. لذا خود یک امری نیست که به تعبیر امروزین از ابتدا کاملاً بی‌طرف باشد. جانبداریهایی دارد. به چیزهایی متوجه است و باور دارد که، حتی خود صاحب خرد گاهی به آن باورها متفطن نیست، اما در مقام داوری و عمل، آنها را به کار می‌گیرد و از آنها استفاده می‌کند. یک نقادی عمیق از جانب دیگران می‌خواهد که آدمی را واقف کند که چه سرمایه‌هایی را به کار انداخته و چه پیش‌فرضهایی را در معرض عمل و نظر آورده است. یک مسئله جدی و عجیبی است، اما بلاشک با ما همراه است .

در حقیقت مولوی و دیگران حرفشان این بود که این جهان بزرگ‌تر از آن است که عقل آدمی همه‌ی آن را فرا بگیرد. از کجا این را آورده بودند، فعلاً صرف‌نظر می‌کنیم و پاسخ نمی‌دهیم اما چنین می‌اندیشیدند. برای آنها مسلم شده بود که واقعیات این جهان بسیار بیش از آن است که همه بتوانند توسط دندان عقل جویده و به هاضمه‌ی خرد سپرده شوند؛ خیلی فراتر از آن است. اصلاً معتقد بودند که عقل آدمی ذاتقه‌ی خاصی دارد. بعضی از چیزها را می‌پسندد و می‌خورد و بعضی چیزها را نمی‌پسندد . درست مثل ذائقه زبانی و دهانی که داریم و هر غذایی را نمی‌پسندیم. از آن سو، در این جهان لقمه‌های بزرگی هست، مثل لقمه‌های خوراکی که اگر بزرگ‌تر از یک حدی باشند از گلو پایین نمی‌روند،

عقل هم یک گلوگاه محدودی دارد یعنی هر لقمه‌ای را نمی‌تواند فرو بدهد. مولوی تام بنیان پیامبری را بر روی این می‌گذارد. برای پیامبران دو شأن قائل است: یک شأن دانایان و معلمان و دیگری شأن طبیعیان. از شأن طبیعی می‌گذریم؛ در مورد شأن دانایی و معلمی می‌گوید که پیامبران حرفه‌ای می‌زنند که بعضی‌هاش برای عقل بی‌مزه بود. و لذا عقل آنها را بر نمی‌تافت و به طرف آنها نمی‌رفت .

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بُدی حاجت به چندین معجزه

اگر بعضی از حرفه‌ایشان نامعقول نبود - نامعقول یعنی چیزهایی که خرد و عقل آنها را با مزه نمی‌بیند - دیگر احتیاج به معجزه نبود .

آنچه معقول است عقلش می‌چرد بی حدیث معجزه بی‌جذر و مد

اگر معقول بود، اگر خردپسند بود که عقل آنها را می‌چرید و با ولع می‌خورد. دیگر حاجت به معجزه و این همه تلاطم و تخاصم میان پیامبران و اقوامشان نبود. دعوت آنها ماهیت و محتوایی داشت که خیلی با عقل، خویشاوند نبود. غرض از عقل در اینجا درست همان عقل یونانی است؛ با آن چارچوبهایی که با آنها کار می‌کرد. به همین سبب پیامبران باید متوسل به شیوه‌های دیگری برای اقناع مردم می‌شدند. حالا موفق می‌شدند یا نه، صحبت دیگری است .

عمده‌ی حرف عموم بزرگان عرفای ما در مقابل عقل یونانی این بود که عقل یونانی از پیش خود به چیزی نمی‌رسد اما اگر چیزی به دست او بیفتد، آن‌گاه می‌تواند آن را مورد بررسی قرار دهد. سخنشان این بود که عقل و به‌خصوص عقل یونانی در حکم دندان است. خوب می‌جود، اما اگر چیزی به او ندهید چیزی ندارد که بجود؛ دندانها را به هم می‌ساید و خودش، خودش را کُند می‌کند .

عقل سر تیز آمد اما پای سست زانکه دل ویران شدت و تن درست

تشخیص‌شان این بود که حقایق بسیار بزرگ و فربه‌ی که در این عالم هستند، اینها به تور عقل شکار نمی‌شوند. آنها را چگونه باید شکار کرد؟ اگر بنا به فرض چنان واقعیاتی باشند، چگونه باید به سراغ آنها رفت و به آنها چنگ انداخت و صیدشان کرد؟ این مسئله آنها بود. البته این را به بیانهای مختلف می‌گفتند ولی لبّ سخنشان این بود که می‌گفتند با قناعت ورزیدن و اکتفا کردن به حکمت یونانی، شما از بسیاری از حقایق محروم می‌مانید و چشمتان به روی آنها گشاده نمی‌شود. البته در دل دایره حکمت یونانی مشکلاتی وجود داشت، ولی آن مشکلات عین فلسفه بود .

عیبی ندارد که شما در داخل یک مجموعه فلسفی نقد و انتقاد بکنید، رد و ابطال بکنید؛ اینها عین فلسفه است. تازه آن فن را بزرگ‌تر و فربه‌تر می‌کند. لطمه‌ای به آن نمی‌زند. آنها از بیرون به آن نظر می‌کردند و معتقد بودند که این تور، تور کوچکی است و به صید همه‌ی حقایق قد نمی‌دهد و راه را هم دور می‌کند. ما راههای نزدیک‌تری برای رسیدن به حقایق داریم. البته ایرادهای اخلاقی بر فلسفه می‌گرفتند. این ایرادها مختص فیلسوفان نبود، عالمان را هم شامل می‌شد. می‌گفتند این فیلسوفان خیلی مغرور و از خود راضی می‌شوند. معتقد می‌شوند که همه چیز را می‌دانند و به هیچ چیز نیاز ندارند. معتقدند حتی به پیامبران هم نیاز ندارند و نقشه دنیا را درست در اختیار دارند و همه چیز را می‌فهمند .

مولوی در باب فرزند نوح می‌گوید که نوح وقتی فرزند را دعوت کرد که بیا به کشتی، سیل عالم را گرفته است و غرق می‌شوی؛ فرزند نپذیرفت و گفت شنا بلدیم. ین «شنا بلدیم» یعنی همان غرور علمی .

همچو کنعان پا ز کشتی وامکش که غرورش داد نفس زیرکش

که برآیم بر سر کوه مشید منت نوحم چرا باید کشید

کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل را ربودی از ولی

فقط هم فیلسوفان را نمی‌گوید. آنهایی که از علم نقلی هم پر هستند، یعنی حدیث و فقه بلدند، می‌گویند کاش همان اندک علم را نداشتند تا در وقت و بزنگاه در مقابل عالم و منجی و آن کسی که آمده بود دستشان را بگیرد و نجاتشان بدهد، خضوع می‌کردند. کاش به آن اندک علمشان غره نمی‌شدند تا نجات می‌یافتند. آن علم اندک موجب هلاکت آنها شد .

این هم همان طور که اشاره شد، مختص فلسفه نیست. هر عالمی و هر علمی می‌تواند این خصلت را داشته باشد. اما چون در گذشته عالمهای بزرگ عموماً فیلسوفان بودند، عارفان و بزرگان ما این نقد را اختصاصاً متوجه فلسفه و فیلسوفان می‌کردند و به‌خصوص می‌گفتند که اینها خود را مستغنی از پیامبران می‌یابند و می‌دانند و به همین سبب، نمی‌توانند معارفی که آنها آورده‌اند و دعوتی که آنها کرده‌اند، بپذیرند یا جدی بگیرند. این هم معضل دیگری با فلسفه یونانی بود .

مشکل دیگری هم که وجود داشت، قصه‌ی سببیت بود. عقل یونانی، عقل سبب‌اندیش است. دنبال علت و معلول می‌رود. شما ممکن است

تعجب کنید که مگر می‌شود جور دیگری اندیشید. البته می‌شود جور دیگری اندیشید! و این عقل سبب‌اندیشی اختصاصاً از فلسفه‌ی یونان به ما رسیده است. کسی مثل مولوی واقعاً با این سبب‌اندیشی مشکل است. صریحاً می‌گفت که :

جمله قرآن هست در قطع سبب عزّ درویش و هلاک بولهب

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت والسلام

می‌گفت، قرآن از اول تا آخرش می‌خواهد به ما بگوید سببیتی در کار نیست و این سببیت، عادت ذهنی ماست. هیوم و فیلسوفان بعدی در اینجا خیلی به مولوی نزدیک می‌شوند. عقل سبب‌اندیش عقل یونانی است. عقلی که در چارچوب و در حصار علتها و معلولها، اسباب و مسببات کار می‌کند و می‌گوید هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد؛ علت آن هم اگر حادثی است، علت دیگری باید داشته باشد و تمام دانش و فهم خودش از این عالم را بر علیت بنا می‌دهد! به طوری که اگر حادثه‌ای را نتوان در چارچوب علت و معلول جا داد، اصلاً آن را نمی‌توان فهمید! شما اگر به فلسفه کانت مراجعه کنید، همین مطلب را ملاحظه خواهید کرد. او می‌گوید علت و معلول از مؤلفه‌های عالم خارج نیست بلکه از مؤلفه‌های ذهن آدمی است. ما اصلاً تا چیزی را علت و معلولی نکنیم آن را نمی‌فهمیم .

فرض علیت، یک پیش‌فرض ذهن برای فهمیدن است. نه اینکه یکی از مؤلفه‌های عالم خارج باشد ولی هر چه که هست یک امر بسیار جدی است و عقل یونانی این را می‌گوید و تمام بنای این فلسفه بر علیت است. مشکلی که این مؤمنان با عقل یونانی داشتند، یکی هم در همین قصه علیت بود. واقعاً معتقد بودند این علت گرچه که عادت ذهن ماست، اما همه جا نمی‌تواند دست ما را بگیرد. در جاهایی علی و معلولی فکر کردن، ما را از درک صحیح امر باز می‌دارد. علیت یکی از پیش‌فرضهای ذهنی است، یکی از اصول فلسفی است، اما البته این اصل فلسفی هیچ جا به اثبات نرسیده است. شما مطمئن باشید نه در فلسفه اسلامی و نه در هیچ جای دیگر به اثبات نرسیده است، اما یک پیش‌فرضی است که خیلی جدی گرفته شده و کارساز هم بوده است .

اما آفرین باید گفت به کسانی که در این پیش‌فرض شبهه کرده‌اند و گفته‌اند به هیچ وجه نمی‌توان علیت را اصلی ازلی و ابدی دانست. به هیچ وجه برهانی برای اصالت این اصل و صحت آن وجود ندارد. گرچه در عالم علم و فلسفه آن را کامیابانه به کار می‌گیرند و مسائل را با آن حل می‌کنند. امروزه در عرصه‌هایی از فیزیک این مسئله به صورت جدی مطرح شده که آیا در درون جهان اتمی و زیر اتمی علیت وجود دارد؟ عارفان هم از راههای دیگری با فلاسفه وارد گفتگو شده‌اند و قصه علیت را مورد تردید قرار داده‌اند. عقل یونانی خودش از درون دچار مشکلات است. یعنی به هیچ وجه نمی‌توان گفت فلسفه‌ای پرداخته است که صد در صد موجه و مقبول است و هیچ شکاف و رخنه‌ای ندارد. چنین چیزی نیست، بلکه یک دستگاه بشری است، ساخته شده‌ی عقل است و به همین دلیل به آن عقل یونانی می‌گوییم .

همان‌طور که می‌دانید عقل را می‌توان برای ساختن منظومه‌های دیگر نیز به کار گرفت. تنها عقل موجود، عقل یونانی که نیست. عقل یونانی یک چارچوبها و پیش‌فرضهای مشخصی دارد. شما می‌توانید جور دیگری آن را بسازید. در جهان جدید، منطق ارسطویی تعطیل شد و منطق ریاضی جدید که به جای آن نشست، اصلاً صورت‌بندی قضایا و بسیاری از این امور را عوض کرد و گفت: بهترین صورت‌بندی از قضایا این نیست که بگوییم الف، ب است. ب است و ج است. الف، ج است. این ساده‌ترین و مغالطه‌بردارترین فرم شکل برهان است. شکل‌های خیلی بهتر و کم‌مغالطه‌ای نیز می‌توان ساخت؛ همان که اساس منطق جدید را تشکیل می‌دهد. یعنی همه اجزای عقل الان گسسته شده است. عقل یونانی هم علیتش و هم منطقش زیر سؤال رفته است.

ماهیت‌یابی و کلیات‌شناسی‌اش هم زیر سؤال رفته است. همه‌ی اینها یکی یکی گسسته شده است، تار و پودش از هم جدا شده است. گرچه اینها گاهی سنگینی می‌کند، اینجا و آنجا می‌ماند. در فلسفه‌هایی که در حوزه تدریس می‌کنند، همه‌ی این حرفها به صورت وحی منزل تدوین می‌شود. اما مطلقاً در عالم علم و فلسفه بیرون از حوزه‌های خاص فلسفی که در کشورمان داریم، آن استحکام و آن اعتبار پیشین برای عقل یونانی باقی نمانده است. چنان که گفتیم نه علیتش، نه منطقش، نه ماهیت و کلیاتش و نه سبب‌شناسی‌اش، هیچ کدام برقرار پیشین باقی نمانده است. این توصیه باطل و سستی نبود که عقل یونانی را این قدر قرص و محکم نجسبید. همان قطعه اول و نیم بیت نخستینی را که خواندم در نظر بگیرید: «چند و چند از حکمت یونانیان» این توصیه به منزله‌ی یک توصیه عقلانی پر بیراه نیست؛ یک نحوه از اندیشیدن به صورت یونانی است نه تنها نوع اندیشیدن، قطعاً این طوری است. باز هم عرض می‌کنم که از عقل، شما قوه‌ی عاقله را در نظر نگیرید. ساختار عقل را در نظر بگیرید یا مکتب فلسفی یا علمی آن را که محصول آن ساختار و آن پیش‌فرضهاست. یک نوع اندیشیدن، اندیشیدن یونانی در سایه‌ی

پیش‌فرضهای ارسطویان است؛ آن‌طور که ابن سینا یا خواجه نصیر طوسی می‌اندیشید و بسیاری از متفکران و فیلسوفان ما می‌اندیشیدند. این یک نوع است و البته بهترین و تنها نوع نیست. الان من گاهی دانشجویان فلسفه اسلامی را می‌بینم که یک کتاب اشارات یا نجات ابوعلی را که زیر بغل می‌زنند فکر می‌کنند نقشه‌ی عالم را زیر بغلشان دارند. انگار تمام جهان و جهانیان ساختمانشان، ماهیتشان، عمق وجودشان، محتوای

خلقتشان را در این کتاب ریخته‌اند و وقتی اینها به این کتاب احاطه پیدا می‌کنند، همه مُلک جهان زیر پر آنهاست. یک چنین تصویری وجود داشت و وجود دارد. این تصور باید در هم شکسته شود. گفتم از زوایای مختلف به این فلسفه حمله شده است :

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان

پس آن حکمت را می‌شود فرونهاد و این نحوه از تفکر تنها نوع حکمت نیست و حکمت‌های دیگر هم وجود دارد. حکمت اروپاییان هم وجود دارد. حالا شاید به همین قیاس بتوان گفت چند و چند از حکمت اروپاییان؛ از فلسفه غربیان امروز. حال چه باید کرد؟ توصیه‌ی شیخ بهایی این بود که «حکمت ایمانیان را هم بخوان». توصیه مولانا هم این بود :

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل آفاق دارد پر ز ماه

یک عقلِ عقل داریم که عقل تر از عقل است و وقتی نزد آن می‌رویم، ما را سنگین‌تر می‌کند و دست ما را از عقل پرت‌تر می‌کند و خطاهای آن را هم ندارد. اینجا به یک نکته مهمی می‌رسیم که می‌تواند سرنوشت این بحث را معین کند و رقم بزند. بگذارید قبل از اینکه به این نکته اشاره کنم، به این شعر حافظ استشهد و استناد بکنم؛ آن غزل بسیار زیبا و مشهور که :

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد

دیگران قرعه‌ی قسمت همه بر عیش زدند دل غمدیده‌ی ما بود که هم بر غم زد

جان علوی هوس چاه زرخدان تو داشت دست در حلقه‌ی آن زلف خم اندر غم زد

در این غزل باز تقابلی است میان عقل و عشق. آن تقابل جاودانه‌ای که همیشه از بزرگان شنیده‌ایم. پرتو حسن خداوند تجلی می‌کند و عقل باید به گوشه‌ای بخزد و مخفی شود یعنی دیگر جایی ندارد. این نامحرم وقتی که می‌خواست در پی راز حسن و راز عشق برود، دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد. این همان سخن است که بزرگان ما می‌گفتند، منطقه‌ای به نام منطقه‌ی رازها در این عالم وجود دارد که خوراک عقل نیست، خوراک چیز دیگری است. تمام آنچه که حکمت نامیده می‌شود، بری از اسرار است و آن «فکت‌ها» و نکته‌های آشکار این عالم است که به چنگ عقل می‌افتد و قابل همگانی شدن است یعنی در اختیار همگان قرار می‌گیرد و شکل حکمت پیدا می‌کند و حکمت درسی می‌شود؛ آن را می‌آموزند و فرا می‌گیرند. اما وقتی شما وارد منطقه‌ی اسرار و رازها می‌شوید، به تعبیر حافظ، عقل را آنجا راه نمی‌دهند :

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد

این مدعی، این عقل که مدعی همه چیز دانی و همه چیز فهمی هم بود، نامحرم بود و دست غیب آمد بر سینه نامحرم زد. آن رازی هم که در اینجا تجلی کرد و عقل از ادراکش عاجز و محروم بود، همان راز حسن الهی بود که حافظ به ما می‌گوید. همه‌ی اینها را در نظر داشته باشید تا ببینیم سر ماجرا در کجاست؟

یکی از فیلسوفان معاصر، جمله‌ای نسبتاً مشهور دارد بدین مضمون که: «پروژه عقلانیت، خود غیرعقلانی است **rationality**». خودش

**irrational** است. معنای این سخن چیست؟ این سخن بدین معناست که وقتی شما تصمیم می‌گیرید که عقلانی باشید و به عقل اعتماد

کنید، خود این تصمیم بر مبنای برهان عقلی اتخاذ نشده است. چون اگر این‌گونه باشد، دور لازم می‌آید. اول شما باید به عقل اعتماد بکنید، آن‌گاه حجیت عقل را بپذیرید و سپس دوباره عقلانی بشوید. ما باید به عقل ایمان بیاوریم آن هم ایمان بی‌حجت؛ ما عقل را قبول داریم و اگر کسی بپرسد به چه دلیل عقل را قبول دارید؟ می‌گوییم: این سؤال جواب ندارد. اگر بخواهیم دلیل بیاوریم باید دلیل عقلانی بیاوریم؛ یعنی در رتبه‌ی سابق باید حجیت عقل را قبول کرده باشیم تا بتوانیم دلیل عقلانی بیاوریم. پس خود عقلانیت، غیرعقلانی است، یعنی مسبوق به عقلانیت نیست. عقلانیت خودش از عقلانیت آغاز می‌شود یعنی بی‌حجت است. به تعبیر دیگر، یک انتخاب است. عقلانیت را انتخاب می‌کنیم و به عقل اعتماد می‌کنیم .

زندگی را از اینجا شروع می‌کنیم و هیچ حجتی هم برایش نداریم. اصلاً ساختار و نحوه‌ی وجودی ما چنان است که ما را به عقل فرا می‌خواند. از عقلانیت گریزی نداریم. برای آن حجت هم نمی‌خواهیم. حجت خودش ما را در دور یا تسلسل می‌اندازد که هر دوی اینها عقلاً باطلند. پس عقلانیت را انتخاب می‌کنیم یا به تعبیری به عقلانیت ایمان می‌آوریم. یعنی می‌گوییم، ما حجیت عقل را بدون حجت قبول می‌کنیم. این قدر به عقل نزدیکیم و عقل با ما یکی است که خوب می‌دانیم چگونه چیزی است. اولاً، ما از آن نمی‌توانیم فرار کنیم و ثانیاً، راحت می‌توانیم با آن کار کنیم و کنار بیاوریم و به این دلیل ما عقلانیت را به راحتی می‌توانیم برگزینیم و مورد استفاده قرار دهیم. البته شما می‌توانید انتخاب‌های دیگری بکنید و انتخاب‌های دیگر نیز به همین اندازه بی‌دلیل‌اند و شما نیز به همین اندازه در انتخاب کردنشان محق هستید .

قصه، مثل قصه‌ی وجود داشتن یا وجود نداشتن عالم خارج می‌ماند. شما بدانید هیچ فیلسوفی، هیچ عالمی دلیل نیاورده است که جهان خارج وجود دارد. اینکه در مقابل من نشسته‌اید و به سخنان من گوش می‌دهید و من مقابل شما نشسته‌ام و با شما سخن می‌گویم اصلاً قابل استدلال نیست. هیچ کس استدلال نکرده است که حقیقتاً چنین است. هیچ کس نتوانسته است استدلال کند که ما خواب نمی‌بینیم و واقعاً در بیداری با هم صحبت می‌کنیم. هیچ دلیلی در اینجا وجود ندارد، ولی بنا را بر این گذاشته‌ایم که واقعیت و دنیا حقیقتاً هست و ما خواب نمی‌بینیم و دچار وهم و خیال نیستیم. خواب و خیال هم هست اما کل ماجرا هم خیالات نیست. اما اگر شما بخواهید برای این مسئله استدلال کنید، مطلقاً استدلالی ندارید. ما بسیاری از چیزها در این عالم داریم که این چنین‌اند. منتهی آن قدر به این مسائل نزدیکیم و در آن غوطه وریم که پرسش هم از اینها نمی‌کنیم و فکر هم می‌کنیم که خیلی جا افتاده و محکمند و هزاران دلیل له شان است. هزاران که هیچ، حتی یک دلیل هم وجود ندارد! من از شما می‌پرسم که به چه دلیل، یکسال پیش و یا حتی یک دقیقه پیش، جهان وجود داشت؟

هیچ دلیلی وجود ندارد. حداکثر می‌توانید بگویید یادمان است. هیچ دلیل دیگری نمی‌توانید بیاورید که بگویید اطمینان دارید که یک روز پیش و یک دقیقه پیش این دنیا بود و همین‌طور ادامه داشت تا به حال حاضر رسید. هیچ دلیل دیگری جز حافظه‌ی ما وجود ندارد و حافظه هم خیلی خطاپذیر است و به آن اعتماد نمی‌توان کرد. ولی در عین حال، خیلی راحت می‌گوییم پدرانمان و گذشتگان مان بوده‌اند، چنین گفته‌اند، چنان نوشته‌اند و... شاید تاکنون هم در آن شک نکرده باشیم. ولی شما را دعوت می‌کنیم قدری در این مسائل تردید کنید و سپس قدری حول و حوش خودتان بگردید و این را مدل قرار دهید تا ببینید چقدر چیزهای بی‌حجتی داریم که اصلاً حجت‌آوردنی نیستند و نمی‌شود بر آنها استدلال کرد. در این‌گونه مسائل باید انتخابی صورت دهید و بگویید من قبول دارم قبل از من گذشته‌ای وجود داشته است و دنیا با من آغاز نشده است. بگویید اصلاً دنیایی وجود دارد و دچار خواب و خیال نیستیم. می‌خواهم عرض کنم که اصلاً عقلانیت، انتخابی بوده است که فیلسوفان یونان کرده‌اند. و این به قدری روشن و دلچسب بوده است که کثیری از افراد بدون چون و چرا از آن پیروی کرده‌اند و بنای فکر و فلسفه‌شان را بر آن نهاده‌اند.

ما به عقل اعتماد داریم و این اعتماداً مسبوق به هیچ چیزی نیست. از این اعتماد آغاز می‌کنیم، گرچه این عقل خطاکار هم هست اما، ما را به شناخت عالم مدد می‌رساند و نزدیک می‌کند. البته می‌توان انتخابهای دیگر هم داشت. این یک انتخاب بود. آنچه که این بزرگان می‌گفتند که حکمت یونانیان را فرو بنهید و حکمت ایمانیان را هم بخوانید یکی از معانی‌اش این بود. حکمت ایمانی، یعنی شاید یک انتخاب دیگر هم بتوان کرد؛ یعنی شما بی‌دلیل به عقل ایمان آورده‌اید و اعتماد کرده‌اید، پس شاید بتوان به چیز دیگری هم ایمان آورد. مگر تنها متعلق ایمان این یکی است؟ شاید متعلقهای دیگری هم بتوان پیدا کرد. دست کم در مقام طرح سؤال که سؤال موفقی است. این چنین نیست که ما بگوییم یک راه و یک انتخاب بیشتر وجود ندارد. وقتی این انتخاب ممکن بود، شاید انتخابهای دیگر هم بتوان داشت. شما از روزی که چشم باز کرده‌اید این را انتخاب کرده‌اید، این معشوق را دیده‌اید و به او عشق می‌ورزید. شاید معشوقهای دیگری هم باشند که بتوانند دل از شما بربایند. چنین فرض انحصاری کردن، حتی خلاف عقلانیت است. اگر شما به عقلانیت تمسک می‌کنید، یک چنین انحصارگری در انتخاب معشوق، در انتخاب یک متعلق معتمد، خطاست. پس بهتر آنکه خود عقلانیت را یک انتخاب بدانیم و دستمان را نیز در مقام انتخاب گشاده بگیریم. پس این سخن :

«چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان»

چنان که گفتم پُر بیراه نیست. یعنی در واقع به زبان ساده این‌گونه می‌شود که چقدر در دایره‌ی یک انتخاب واحد مانده‌ای، فکر یک انتخاب دیگر هم باش. بین چیز دیگری هم هست که دلت را برباید و بتوانی وجودت را به او بسپاری؟ از اول بنا را بر نبودن و فقدان گذاشتن، شرط عقلانیت نیست. جستجو لازم است. به قول حافظ :

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

غیر از این پیش‌فرضهای عقلانی و غیر از آن مسیر عقل یونانی و اساساً غیر از اعتماد و سپردن وجود به عاقلی، شاید چیز دیگری هم باشد که بتوان وجود را به او سپرد. عهد دیگری هم شاید بتوان با هستی بست ...

شما در اینجا می‌توانید حدس بزنید که منطق ایمانیان چیست؛ مطلقاً به معنای دشمنی با خردورزی نیست. اتفاقاً باز نمودن افقهایی است که به روی آدمی باز است. اصلاً به معنای این نیست که باید عقل را تعطیل کرد. عقل‌ورزی یک جور انتخاب است که ما در هستی و در زندگی و در سلوک وجودی خودمان برمی‌گزینیم. اما انتخابهای دیگری هم شاید بتوان کرد. عارفان ما آن انتخاب دیگر را عشق یا حسن یا امثال آن نام گذاشته‌اند. سر اسم‌گذاری حرفی نداریم ولی این افق خیلی وسیع‌تر از افق عقلانی است. همین معنا را به نحو دیگری و در چارچوب مفهومی دیگری هم می‌توان ریخت و بیان کرد. بحثهایی دارم تحت عنوان «صورت و بی‌صورتی» که هنوز البته به طبع نرسیده است. شاید پاره‌ای از شما آنها را شنیده باشید. مختصری از آنها هم در یکی از مجلات چاپ شد. امیدوارم که آنها را تکمیل کنم و تحت عنوان کلی «دین‌شناسی

مولانا» که، «صورت و بی‌صورتی» بخشی از آن است عرضه کنم. پیامبرشناسی مولانا را هم در آمریکا بحث کردم که قسمتهای دیگری هم باید به آن بیافزایم تا این مباحث تکمیل شود. آن بخشی که خودم به آن علاقه‌مندم مبحث صورت و بی‌صورتی است :

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون

در این عالم چیزهایی داریم که صورت دارند و چیزهایی داریم که بی‌صورتند. درحقیقت، مولوی معتقد است که تمام این صورتهایی که در خارج‌اند و صورتهایی که در ذهن آنها را تصور می‌کنیم، همه از بی‌صورت نشئت می‌گیرند. یعنی شما وقتی بالاتر و بالاتر بروید حقایق، صورتهای خاص خودشان را در می‌بازند. این اعداد و اضداد زایل می‌شوند و شما به یک جهان بی‌صورت می‌رسید. بی‌صورتی بی‌وجودی نیست. به همین دلیل هم هست که مولوی آن عالم بی‌صورت را عالم عدم هم می‌نامد. عدم در واقع یعنی عدم صورت .

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم

یا در آنجایی که مولوی تکامل بشری را توضیح می‌دهد و می‌گوید :

«از جمادی مُردم و نامی شدم» تا بدانجا می‌رسد که :

حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

یعنی وقتی از جماد گیاه می‌شوم، از گیاه حیوان می‌شوم و انسان می‌شوم و فرشته می‌شوم و تکامل پیدا می‌کنم و بالاتر می‌روم تا به عدم می‌رسم. تکامل به این نیست که انسان، نیست و نابود بشود. این چه تکاملی است. اگر شما نابود شدید که همه‌ی کمالات قبلی را هم از دست داده‌اید. نه، نیست و نابود نمی‌شوید .

پس «عدم کردم» یعنی من وارد عالم بی‌صورتی می‌شوم از تمام چیزها که تاکنون صورت بود، عبور می‌کنم. می‌گفتیم این چیست؟ این انسان است، آن کدام است؟ آن گیاه است، آن فرشته است و... اینها همه صورتهایی بود که به اشیاء راجع می‌کردیم و در ذیل و ظل آن صورتهای ما به شناخت شیء نایل می‌شدیم. وقتی می‌گفتیم این گیاه است، می‌فهمیدیم که چیست. در آن غزل خیلی زیبا که مولانا سروده است :

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو پیش من جز سخن شهد و شکر هیچ مگو

سخن رنج مگو جز سخن گنج مگو و از این بی‌خبری رنج مبر هیچ مگو

بعد می‌گوید یک میهمانی به زیارت من آمد. گفتگو با آن میهمان خیلی گفتگوی بلندی است. آن میهمان که بود؟ عشق بود .

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت آدم نعره مزن جامه مدر هیچ مگو

من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت سر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو

گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو

گفتم این جنس فرشته است بگو یا بشر است گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهیم شد گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

این نشسته تو در این خانه‌ی پرنفش و خیال خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو

گفتم ای جان پدری کن نه که این وصف خداست گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

غرض من آن «غیر فرشته است و بشر» است. در اینجا درواقع معرفی عالم بی‌صورتی است. گوینده یا پرسنده که مولوی است، دائماً در پی این است که این چیست. می‌گوید اسمش را بیاور، صورتش را بگو، آن را معرفی کن و آن طرف می‌گوید که این بالاتر از اینهاست. تونشسته‌ای در عالم نقش و خیال؛ عالم نقش و خیال یعنی همین عالم صوره می‌گوید: «از این بیرون برو، از این خانه برو رخت ببر». وقتی هم می‌گوید، من وقتی مواجه با عالم بی‌صورت می‌شوم زیر و زبر پاسخ می‌شنوم؛ یعنی که باید زیر و زبر شوی، چرا که آنجا عالم حیرت است. آنجا عالم سلطه بر صورتهای خیالی یا فکری یا عقلی نیست .

حال سخن این است که خوراک عقل این صورتهای هستند. یعنی حکمت یونانیان به تعبیر مولوی، از عالم صور تغذیه می‌کند. عالم بی‌صورتی

خوراک عقل نیست. خوراک آن چیزی است که شیخ بهایی آن را حکمت ایمانیان می‌خواند. یعنی چیز دیگری در این عالم هست که ما آن را

عالم بی‌صورت می‌نامیم و بزرگان ما هم از آن یاد کرده‌اند و شما از طریق ایمان یا عشق می‌توانید به آن نزدیک شوید .

تعریف دیگری هم می‌توان از حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان کرد. حکمت یونانیان حکمت صورت‌گرا و صورت‌خواه و صورت‌شناس است. در مقابل، حکمت ایمانیان متعلق به عالم بی‌صورت است. آنچه را که عقل ما، نمی‌تواند از آنها تصویرسازی کند. تعبیری که مولوی در باب عشق

دارد، دقیقاً این است. این را فقط به اشاره عرض می‌کنم. می‌گویند، عشق اصولاً به صورت تعلق نمی‌گیرد. مثال ساده‌ای می‌زند و می‌گوید :

زانکه عشق مردگان پاینده نیست زانکه مرده سوی ما آینده نیست

در داستان کنیزک و زرگر در ابتدای دفتر اول مثنوی، حیل‌های آن طبیب کرد، این بود که دارویی را به کنیزک زیبارو خورد تا این کنیز لاغر و زشت گشت و عشق آن زرگر از او زایل شد. بعد می‌گویند، عشق به چیزهای فانی همین‌طور است؛ وقتی معشوق فناپذیر است، عشق هم فناپذیر است و وقتی معشوق جاودانه است؛ عشق هم جاودانه است. اصلاً در تعریف عارفان ما، عشق به امور فناپذیر؛ عشق گفته نمی‌شود. آن تعبیر، مجازی است و کاربرد نادرستی برای این واژه است. به هر حال در آنجاست که می‌گویند عشق مردگان پاینده نیست. در جای دیگر هم می‌گویند :

چون وفا آن عشق افزون می‌کند پس وفا، صورت دگر چون می‌کند

شما اگر معشوقتان باوفا باشد، شما به او عاشق‌تر می‌شوید و او را بیشتر دوست خواهید داشت. وفا که، در صورت زیبایی و زشتی او تأثیر نمی‌گذارد. وفا، یک چیز دیگری است که بی‌صورت است و عشق شما را به معشوق افزون‌تر می‌کند .

اساساً عشق به صورت تعلق نمی‌گیرد و عشق البته نام دیگری از ایمان است، نزد عارفان ما. ایمان کار عاشقانه است و عشق کار مؤمنان است. این دو، دست در دست هم دارند. ایمان امری عاشقانه است و بیان مبسوطی از این در ادبیات عارفانه‌ی ما وجود دارد. پس خوراک حکمت یونانی یا حکمت دنیوی نه تنها ظن و شک و... است بلکه صورت است. با صورتها بازی کردن و از صورتی و خیالی به صورت و خیال دیگر رفتن است. به همین دلیل است که مولوی می‌گوید :

از خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان

دو عالم است؛ دو نردبان هم دارد و دو شیوه برای نزدیک شدن و روی کردن به آنها وجود دارد. حال زیبایی کار در این است که هر دو با هم قابل جمع‌اند. همه‌ی سؤال و همه‌ی سخن در اینجاست. آیا در این عالم بودن مانع از بودن در آن عالم می‌شود و بالعکس؟ یا اینکه هر دو را می‌توان با هم داشت؟ می‌خواهم به این سؤال پاسخ دهم. این سؤال پایانی بحث است. شبهه‌ای که در روزگار ماست، این است که عقل با ایمان جمع نمی‌شود. شما اگر عاقل و خردورزید، اگر اهل علم و فلسفه‌اید، اگر اهل حکمت و چون و چرا و پرسش هستید و همه چیز را به زیر تیغ نقادی می‌کشید، نمی‌توانید ایمان خاضعانه به چیزی داشته باشید. اساساً این سیلی است که آن را می‌شوید و می‌برد. از آن طرف هم، اگر اهل ایمانید یعنی اهل چون و چرا نیستند، اگر اهل دگم و جزم و تعصب هستید، نمی‌توانید خردورز باشید. یک چنین مسئله‌ای را در جهان معاصر داریم، گرچه که مسئله همیشگی بشر بوده است. امروز هم به شکل تازه‌ای خود را نمودار کرده است، اما کهن است و درک ظرافت این موضوع برای ما بسیار مهم است .

آیا واقعاً این چنین است؟ کلمه‌ی ایمان واقعاً در میان ما بسیار لوث شده است. ایمان به معنای تقلید کورکورانه گرفته شده است. اگر ایمان به معنای ارادت‌ورزی عوامانه و تقلید کورکورانه نسبت به کسی یا چیزی باشد، البته که با خردورزی منافات دارد و با حکمت و علم و فلسفه و تعقل جمع نمی‌شود. ولی ایمان این نیست، درست مثل کلمه‌ی عشق می‌ماند، که به عشق‌ورزیهای سینمایی هم اطلاق می‌شود. شما وقتی مصادیق را این‌گونه بگیری، البته در داوریه‌ها به گمراهی کشیده می‌شوید. باید معنای دقیق اینها را در نظر گرفت؛ آن‌گاه در سطح متعالی می‌بینیم که این امور غیرقابل جمع با هم آشتی می‌کنند. اتفاقاً مولوی سخن خیلی خوبی ندارد؛ می‌گوید، وقتی ما پاره‌ای بحثها را می‌کنیم .

عقل بحثی گوید این دوراست و گو بی ز تأویلی محالی کم شنو  
پیر گوید مر ترا ای سست حال آنچه فوق عقل توست آمد محال

اما یک پیر روشن‌بینی، دانایی سر می‌رسد و می‌گوید: چون بالاتر از عقل تو است آن را محال می‌پنداری، عقل خودت را بالا بکش تا آن را محال نپنداری. درست مثل یک شیء بزرگی که قرار است در اتاق جا بگیرد. این اتاق را بزرگ‌تر کنید، آن‌گاه جا خواهد گرفت. ظرفیت عقلانی مهم است. دو چیز که ممکن است برای ناآگاهان و کسانی که به ظرافتهای مسئله‌آشنایی ندارند، غیرقابل جمع باشند اگر به درستی تعریف شوند و در جای خود نشاندند شوند، می‌توانند با هم آشتی کنند و ما را از معضلات بزرگی برهانند .

یکی از مشکلات، مشکل علم و ایمان است. مشکل عقل و ایمان است. ایمان را چنانچه به معنای ارادت‌ورزی کورکورانه بگیرید، با عقل و علم مخالفت دارد. عقل و علم را هم چنانچه به معنای احاطه بر همه‌ی حقایق عالم بگیرید، این با خود عقلانیت هم منافات دارد. عقلانیت را هم به معنای شیوه یا انتخابی عقلانی نگیرید؛ انتخاب عقلانیت، عقلانی نیست؛ یک انتخاب اولیه است. ایمان را هم به منزله یک انتخاب اولیه، به معنای توجه به بی‌صورتها بگیرید. در پرتو این نکات، خواهید دید که نسبت عقل و ایمان، نسبت چشم و گوش خواهد شد که دو کانال برای ادراک هستند و هیچ کدام راه را بر دیگری نمی‌بندند. گرچه که هر چه به گوش می‌شنوید تا به چشم نبینید قطعیت پیدا نمی‌کنید. و هرچه را

به چشم می‌بینید اگر به گوش هم بشنوید، آن‌گاه اطمینان بیشتری پیدا می‌کنید ولی مگر می‌توان گفت که این دو با هم منافات دارند یا با داشتن یکی، از دیگری مستغنی هستیم؛ به تعبیر مولوی :

صد هزاران گوشها گر صف زنند جمله محتاجان چشم رو شنند

اتفاقاً این مثال، دقیقاً همان بزرگان است. یعنی خیلی خوب نشان می‌دهد که منظورشان چه بود. وقتی می‌گوید حکمت یونانیان و ایمانیان، نمی‌گوید این یکی را کورکن تا آن دیگری باز شود. در حقیقت می‌گوید، چقدر شنیدن؟ دیدن هم شرط است. چقدر استفاده از این حس؟ استفاده از آن حس هم خوب است. در واقع توهم منافات میان این دو، ما را به گمراهی خواهد کشاند .

این روزها بسیار دیده‌ام و شنیده‌ام بحث روشنفکری دینی که مطرح می‌شود، فکر می‌کنند که تضادی در میان است. مثل اینکه شما بگویید بین عقل و ایمان تضاد است. بین چشم و گوش تضاد است. من هرگز چنین تضادی نمی‌بینم. امید است که این توضیحات تا حدودی روشن کرده باشد که اولاً این نغمه‌ای که از دل تمدن اسلامی، برخاسته است چرا و به چه معنا بوده است و ثانیاً، دعوت به حکمت یونانی و روی آوردن به حکمت ایمانی به معنای انکار مطلق یکی و اثبات مطلق دیگری نبوده است. دعوت به، به کار گرفتن چشم در کنار گوش و گوش در کنار چشم بوده است. و نهایتاً همان که مولانا گفت :

گوشم شنید قصه‌ی ایمان و مست شد کو قسم چشم، صورت ایمانم آرزوست (11 )

<https://plus.google.com/104558468598064623843>

<https://www.facebook.com/abdolkarimsoroush>