

عقلانیت و معنویت در اسلام

در گفت‌وگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در سال ۱۳۱۳ در روستای دینان از توابع اصفهان به دنیا آمد و پس از طی مقطع ابتدائی برای تحصیلات علوم دینی به مدرسه علمیه نیماورد در شهر اصفهان وارد شد و دروس مقدمات را در آنجا به پایان رساند، سپس به منظور تکمیل علوم دینی به حوزه علمیه قم وارد شد و مقطع خارج را تا حد اجتهاد گذراند و هم‌زمان فلسفه اسلامی را در محضر استادانی چون علامه طباطبائی فراگرفت.

استاد در سال ۱۳۴۱ تحصیلات دانشگاهی خود را در گرایش فلسفه آغاز کرد و در سال ۱۳۵۵ دکتراى خود را در این رشته از دانشگاه تهران دریافت نمود.

ایشان از سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۲ در دانشگاه فردوسی مشهد و از آن زمان تاکنون با رتبه استادی در گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در کار خدمت به فرهنگ فلسفی این مرزوبوم است.

از ایشان علاوه بر مقالات فراوانی که در مجلات گوناگون چاپ شده، این کتاب‌ها به چاپ رسیده است: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی (در سه جلد)، معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زبوری، منطق و معرفت در نظر غزالی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (در سه جلد)، دفتر عقل و آیت عشق (در سه جلد)، شعاع اندیشه و شهود در سهروردی، اسماء و صفات.

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

□ سؤال شما ضمن اینکه سؤال خوبی است، کمی زیرکی در آن به چشم می‌خورد. در آغاز باید روشن شود که وقتی شما در مورد عقلانیت در کنار یا مقابل معنویت سؤال می‌کنید، منظورتان از عقلانیت چیست؟ آیا خود شما تصویر درستی از معنویت دارید، یا معنای مبهمی را در برابر معنای دیگری گذاشته‌اید، که آن‌هم معنایش چندان روشن نیست؟ به نظرم می‌آید قبل از ورود به این بحث، این دو واژه را که به کار رفت روشن کنیم. منظور از عقلانیت چیست؟ وقتی می‌گویید «عقل و عقلانیت» چه چیزی را اراده می‌کنید؟ و وقتی می‌گویید «معنویت» چه چیزی را اراده می‌کنید؟ تا وقتی که به نحو اجمال دست‌کم معنای این واژه‌ها روشن نشود، بحث از آنها بحث بیهوده‌ای خواهد بود. دربارهٔ عقلانیت معانی و تعاریفات مختلفی گفته شده است. شاید برای هیچ چیزی این مقدار تعریف مطرح نشده باشد. اشراقیون یک طور تعریف کرده‌اند، در ادیان یک طور تعریف شده است؛ مثلاً در روایات ما عقل شریعت باطن خوانده شده است؛ این در واقع یک نوع تعریف است. فلاسفه هرکدام بنا به مسلکی که داشته‌اند عقل را یک طور معنا کرده‌اند: بیشتر حکمای ما عقل را موطن کلیات نامیده‌اند؛ عقل نیرویی است که به کلیات نائل می‌شود. بعضی گفته‌اند عقل مدرک روابط ضروری است؛ مثل احکام ریاضی که بین آنها روابط ضروری برقرار است. فرمول‌های ریاضی با هم رابطهٔ ضروری دارند؛ وقتی می‌گویید $2+2$ مشخص است که برابر است با ۴. رابطهٔ بین $2+2$ و تساویشان با ۴ مُدرکی عقلانی است، یا مثلاً مثلث که مجموع زوایایش با ۲ زاویه قائمه برابر است از این قبیل است؛ اینها معانی کلی است. البته عقل هم در مقام نظر، هم در مقام عمل احکامی دارد. اینها با هم فرق دارند، ولی من به جای اینکه این تعریف‌های متعددی را که برای عقل گفته‌اند و خیلی زیاد هم است ذکر کنم، اجازه دهید در ضمن طرح این سؤال، سؤال دیگری را مطرح کنم تا با طرح آن به هدف نزدیک‌تر شویم. من از شما می‌پرسم که اصلاً عقل را با چه باید تعریف کنیم و تعریف‌کنندهٔ عقل کیست؟ هیچ چاره‌ای در جواب این سؤال نداریم، جز اینکه بگوییم غیرعقل نمی‌تواند عقل را تعریف کند. هیچ‌وقت عقل از ناحیه غیرعقل قابل تعریف نیست؛ یعنی غیرعقل نمی‌تواند عقل را تعریف کند. هرکس هم عقل را تعریف کند با لحاظ عقلانی آن را

تعریف می‌کند. تعریف عقل، کاری عقلانی است و برای همین هم تعریف عقل فقط با عقل قابل بیان است. حال آیا تعریف‌کننده در مقام تعریف‌شونده قرار می‌گیرد؛ یعنی تعریف شامل خود تعریف‌کننده هم می‌شود یا نه؟ من نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که عقل ضمن اینکه خودش را تعریف می‌کند؛ تعریفی که به وجهی می‌تواند درست هم باشد و در خیلی جاها نتیجه هم می‌دهد، مثلاً درک روابط ضروری، تعریف عقل است، درک کلیات تعریف عقل است، اما همیشه عقل فراتر از تعریف خود است، چون تعریف‌کننده همیشه از تعریف خودش فراتر است. بنابراین عقل با آن معنایی که من از آن صحبت می‌کنم از همه تعریف‌هایی که خودش برای خودش کرده فراتر است. من از عقلانیت یک چنین معنایی را می‌فهمم.

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

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

□ من عقل فلسفی را نگفتم؛ البته بیشتر تعاریفی که برای عقل شده است جنبه فلسفی دارد، اما عقل از این فراتر است. عقل فلسفی است، یا ریاضی، یا علمی، یا سیاسی و عملی، که همه اینها به نوعی فلسفی‌اند؛ حتی حرفی که ابن عربی می‌گوید همان را از

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

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

□ همینطور است. آنچه فقیه یا عارف می‌گوید خودش نوعی استدلال است. درست است که گاهی در شکل کبرا و صغرا نیست، ولی استدلال در صغرا و کبرا محدود نمی‌شود. اینکه مثلاً عقل ناتوان است، این خودش یک استدلال قیاسی است. مولانا هم گاهی عقل را نقد می‌کند، اما او هم دارد استدلال می‌کند. اینکه کسی عقل را در حد شکل یا قالب خاصی محدود بکند و بگوید لیس الا، این معنای باطلی است؛ عقل از اینها فراتر است. عقل وقتی خود را تعریف می‌کند فراتر از تعریف می‌ایستد. همه عرفا اگر عقل را نقد می‌کنند به عقل خاصی نظر دارند که همان عقل حسابگر، ریاضی، تجربی، فلسفی یا ارسطویی است؛ یعنی در حد ارسطو متوقف ماندن را درست نمی‌دانند. بله، کسی که در حد ارسطو بماند محدود می‌شود. از ارسطو می‌شود بالاتر رفت. انبیا از ارسطو بالاتر هستند. انبیا هم نمادهای عقل هستند. پیغمبر ما عقل کل است؛ روایات ما این را می‌گوید. من حرف غیر شرعی نمی‌زنم. روایات ما همین را می‌گوید؛ منتهی در مورد آنها دقت نشده است. عقل شریعت باطنی است، و همیشه باطن برتر از ظاهر است. اگر روایات می‌گوید عقل شریعت باطنی است، یعنی بالاتر از شریعت ظاهری است، چون باطن از ظاهر بالاتر است، چون اگر باطن نباشد ظاهر نیست. آیا ظاهر جلوه باطن است یا باطن جلوه ظاهر؟ آیا جلوه بالاتر است یا متجلی؟ قطعاً متجلی بالاتر است.

گرایش‌های مختلفی در اسلام هست که همواره با یکدیگر در نزاع بوده‌اند؛ گرایش‌های فلسفی، کلامی، فقهی، صوفیانه و... با این تعریف شما از عقلانیت این نزاعها چگونه تبیین می‌شوند؟ آیا در این صورت این نزاعها بلاموضوع نمی‌شوند؟

□ همه گرایش‌ها نزاع‌هایی داشته‌اند. همه این نزاع‌های عقلانی است. عرفا هیچ وقت ضد عقل نبوده‌اند. این یک اشتباه تاریخی است که رخ داده است؛ یعنی برخی صوفیان تنبل و خانقاهیان کم‌مایه و بی‌سواد به غلط گفته‌اند که عرفا ضد عقلند. ما هیچ عارفی که ضد عقل باشد نداریم. از عرفای قرن سوم گرفته تا عرفای معاصر، کسی را نشان بدهند که با عقل سرستیز داشته است؛ متنها اینها از عقل فلسفی بالاتر می‌رفتند، عقل که فقط عقل فلسفی نیست و فقط در فلسفه خلاصه نمی‌شود، عقل بالاتر هم می‌رود. عقل نبوی هم عقل است، انبیا هم عقل دارند، حضرت ختمی مرتبت عقل کل است.

عرفا از عقلی که در یک نحله فلسفی خلاصه می‌شود انتقاد می‌کردند، حتی خود فلسفه هم از این نحله‌های فلسفی بالاتر و فراتر است. نحله‌ها فلسفی‌اند، ولی فلسفه نحله‌ای نیست. نحله‌های فلسفی فلسفی‌اند، اما خود فلسفه در یک نحله خلاصه نمی‌شود. عقل از این نحله‌ها بالاتر می‌رود. بدین ترتیب این نزاع‌ها که شما گفتید بی‌موضوع نمی‌شوند. همه این‌ها نزاع‌هایی هستند که عقل با خودش دارد؛ یعنی یک مرتبه از عقل با مرتبه دیگر درگیر است. تمام نزاع‌هایی که شما ذکر کردید و حتی نزاع‌هایی که در آینده ممکن است پیش بیاید، همه در محدوده عقل هستند. عقل در مراتب مختلف درگیری دارد، چون عقل مطلق نیست. در عقل مطلق درگیری ندارد. عقل کل و عقل اول هیچ نزاعی ندارد. اگر عقل خالص از اوهام باشد؛ مثل عقل اول با هیچ چیزی درگیری ندارد، چون عقل خالص است. حالا وقتی عقل به حد بنی آدم درآمد و تجلیات و ظهورات عقل تنزل کرد و به تعبیر سهروردی، عقل سرخ شد، یعنی عقلی شد که در طبیعت انسانی گرفتار شبهات و تمایلات نفسانی شده و در عالم طبیعت گرفتار شده است، در این صورت محل نزاع‌ها می‌شود؛ یعنی در وجود انسان میدان فعالیت عقل سرخ آدمی و در وجود آدمی است و وجود آدمی یک مرکزی است که هزاران تمایل و شهوت دارد؛ یعنی عقلی که در چنین جایی فعال است، عقلی است که با شهوات یا با وهم و خیال توأم است یا عقلی است که با منافع زودگذر سروکار دارد. عقل متکلمی که می‌خواهد یک چیز را اثبات کند با عقل فیلسوفی که حالات دیگری دارد

درگیری دارد. عقل عارفی که علاوه بر سلوک فکری سلوک عملی هم کرده، هم سلوک فکری داشته و هم شهوات را زدوده، یعنی یک نوع ریاضت کشیده و عارفِ اهل ریاضت و سلوک است و تمام این تمایلات را در خود سرکوب کرده، خوب معلوم است که از فیلسوف روشن‌تر است، بنابراین یک عارف با یک فیلسوف درگیری پیدا می‌کند، برای اینکه فیلسوف ضمن اینکه سلوک عقلی داشته سلوک عاطفی و بدنی نداشته است. این درگیری‌هایی که شما به آنها اشاره کردید همه آنها نزاع مرتبه‌ای از عقل را با مرتبه دیگر می‌رساند، ولی سرانجام خود عقل باید در این درگیری‌ها تصمیم بگیرد، البته عقل هر چه بتواند خود را از این گرفتاری‌های عاطفی، مادی، شهوانی و نفسانی تنزیه کند و نجات بدهد حکمش صادق‌تر و دقیق‌تر خواهد بود.

بیشتر فی الواقع معنویت جلوه‌ای از آن عقلانیت است.

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

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

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

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

□ باید با مبانی عقلی و با میراث معنوی آشنا بود. باید با احکام دین و فلسفه هم آشنا بود. در این صورت متوجه خواهیم شد که در اینجا یک خلطی صورت گرفته است. بسیاری توجه نکرده‌اند و در اینجا بدآموزی صورت گرفته است، اینکه شما می‌گویید

اختلافاتی وجود دارد، حرف درستی است. اختلافات جدی‌ای هم هست، ولی فکر می‌کنم که این اختلاف میان غیرعقل با عقل نیست، بلکه میان مراحل و مراتب عقل است. دیدگاه عرفا و دیدگاه فلاسفه هر دو عقلانی‌اند. عرفا به غیرعقلانیت دعوت نمی‌کنند. عرفا می‌گویند در این حد نباید توقف کرد، نمی‌گویند عقلت را از دست بده. عرفا آدمِ عاقل می‌خواهند، اصلاً آدمِ دیوانه که به درد عرفا نمی‌خورد، به درد بشریت هم نمی‌خورد، اصلاً آدمِ دیوانه به شریعت هم مکلف نیست؛ چه برسد به معنویت، البته بعضی از جنون‌ها هستند که عین عقل‌اند. این عقل عقل کسی است که به قول مولانا قماربازی است که بیاخت هرچه بودش. این جنون العاشقین است، یا همان عقلاء المجانین. خوب این آدمی است که زده زیر همه چیز، ولی این عین عقلانیت است. همه چیز را باخته، یعنی از همه تعلقات رها شده است. بله این هم خاصیت عقل است. عقلی که از تعلقات نفسانی، عاطفی و تمایلات این جهانی رها شود خالص‌تر است. من این را عین عقل می‌دانم و این مقتضای روایات و آیات ماست، نه اینکه من این حرف را درآورده باشم. اتفاقاً من این نظر را از آیات و روایات الهام گرفته‌ام. بله، من می‌گویم عشق عقل نیست، اما عشق خالی از عقل نیست. من برای عشق منهای عقل ارزشی قائل نیستم. عشقی که معرفت و شناسایی در آن نباشد، به نظر من معنای درستی ندارد، یک کنش و جاذبه مغناطیسی یا غریزه حیوانی است. عشق واقعی یک کشش تند است. خاصیت عشق آن کشش تند و بی‌محابایی است که همه محاسبات پایین و مادون را خرد می‌کند. اگر در این عشق، آگاهی نباشد چگونه چنین عمل می‌کند؟ آگاهی طبق عقل و از شئون عقل است. اگر در عشق آگاهی نباشد به حدی که کشش مغناطیسی و جمادی یا به حدی که غریزه حیوانی تنزل پیدا می‌کند. خردمندی مذموم، یعنی محاسبات این جهانی. آن خردمندی‌ای که برخی از اهل معنا از نفی آن سخن می‌گویند، یعنی اگر در محاسبات ارسطویی خلاصه شوی زیان دارد. بسنده کردن به محاسبات ارسطویی زیان دارد. خردمندی ارسطویی با مقامات عاشق ناسازگار است، ولی عشق افلاطونی عشق خوبی است و عشق انبیا هم یک نوع عقلانیت است.

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

□ بله، معرفتی که ابراهیم از حق تعالی دارد همین عین عقلانیت است. اگر امر خدا نبود

وی این کار را نمی‌کرد، این امر را چه کسی تشخیص می‌دهد؟ این آگاهی حضرت ابراهیم به این نکته بود که امر خدا خیلی بالاست. این آگاهی از چه طریقی حاصل می‌شود و با چه نیرویی؟ آگاهی به کجا متعلق است؛ به تمایلات کور؟ عقلانیتی که من از آن صحبت کردم، نه عقل مقولی، که عقلی فوق‌المقوله است، ذاتش فوق‌المقوله است، ولی در همه مقولات فعال است.

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

□ به نظر من حکمای اسبق ما این مطلب را خیلی خوب فهمیده بودند که اینها با هم قابل جمع‌اند. همین تلاششان برای اینکه بین دین و عقل و فلسفه جمع کنند بر این اساس معنا پیدا می‌کند، متأخران منحرف شدند و نتوانستند حرف حکیمانی چون فارابی را بفهمند و دچار اشکالات شدند. اما بزرگان و پیشینیان خوب به این نکته توجه کرده بودند. اگر کسی به این توجه کند و از این دیدگاهی که من می‌گویم شروع کند خود به خود این تعارض بین عقل و دین برداشته می‌شود. برای اینکه عقل علمی یا علمانی یکی از موقف‌های عقل است. عقل دینی هم یک موقف دیگری است. شما اگر از بالا نگاه کنید درمی‌یابید که اینها متحدند و تعارض آنها تعارضی سطحی است و جدی نیست. شما وقتی در باطن می‌بینید درمی‌یابید که این دو یکی هستند. اتفاقاً تعارض را کسانی می‌بینند که با ماهیت عقل آشنایی ندارند، یعنی عقل را درست تعریف نمی‌کنند. کسی که عقل را در عقل علمانی خلاصه می‌کند، عقل علمانی‌ای که عبارت است از تجربه و خطا و آزمایش، یعنی عقل آزمایشگاهی؛ کسی که عقل را فقط آزمایشگاهی و علمانی می‌داند طبیعتاً آن را با عقل وحیانی در تعارض می‌بیند، چون در آزمایشگاه، عقل وحیانی نمی‌گنجد و قابل آزمون و خطا نیست. بنابراین این دو با هم نامتعادل‌اند، ولی اگر کسی بداند که این یک جلوه‌ای از عقل و آن دیگری هم جلوه دیگری از عقل است خودبه‌خود این تعارض برداشته می‌شود و هر دو به درستی در جای خود قرار می‌گیرند. هر دو عقل‌اند؛ عقل علمانی به کار تجربه می‌پردازد، برای اینکه طبیعت را کشف کند. طبیعت از راه آزمایش و خطا و تجربه کشف می‌شود و عقل وحیانی هم عقل است. و چون در ماوراست، افق وسیع‌تری دارد. عقل وحیانی همان متعلق عقل را از یک افق وسیع‌تری می‌بیند، ولی عقل علمانی همان را از افقی تنگ‌تر می‌بیند؛ افق وسیع و افق تنگ با هم تعارض ندارند، افق تنگ مضمحل در افق وسیع است؛ اینگونه تعارض میان

آنها برداشته می شود. تمام این اشکالات برای این است که آن دید را ندارند، یعنی عقل را خیلی منحنط کردند، عقل را تنزل دادند، و به تعبیر فرنگی ها ریویوس (Reduce) کردند، یعنی می گویند فقط همین است عقل. خوب وقتی همین شد تعارض پیدا می کند، ولی من افق عقل را وسیع می بینم و افقی را وسیع تر از افق عقل نمی دانم. هیچ چیز در عالم، پس از حق تعالی افقش وسیع تر از عقل نیست. بنابراین همه چیز در عقلانیت معنا و جایگاه پیدا می کند. ما به این طریق خیلی از تعارضات را می توانیم برداریم و اصلاً تعارضی نمی بینیم. تعارض در یک مرتبه است و همیشه مراتب در تعارض اند و با هم فرق دارند. همه چیز از برکات عقل است و هرکدام از مراتب عقل در جای خودش درست است. اختلافات در طریق و مرتبه است، یعنی کسی که از بالا نگاه می کند همه چیز را سر جای درست خود می بیند.

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

□ نیازی به این تفکیک نیست، زیرا خود عقل حریم خود را می داند. هنگامی که عقل فرمولی علمی یا ریاضی یا تجربی را به من ارائه می کند، خودش می داند که هرکدام تا کجا برد دارد و وقتی که از وحی یا معنویات صحبت می کند می فهمد که این حوزه به تجربه مربوط نیست، هرچند باز از همان حوزه وسیع و گسترده عقل ناشی می شود. اگر هرکدام حد خود را بدانند پا در حریم دیگری نمی گذارد. عقل تجربی فقط در محدوده آزمایشگاه برد دارد. وحی این عقل را در این محدوده تصدیق می کند و می گوید تو از این حد خارج نشو و این درست است. اگر مرتبه ای از عقل حریم مرتبه های دیگر را بفهمد دیگر پایش را بیش از حد خود دراز نمی کند، و از گلیم و اقلیم خودش بیرون نمی رود.

در همه ادیان آموزه ها و تشریحاتی داریم که لااقل در ظاهر با مدرکات عقل عملی یا

نظری نمی سازد. اگر خاستگاه عقل و وحی یکی است چگونه این تعارض ها قابل تبیین اند؟

□ شما گرفتار این تعارض شده اید، برای اینکه اصالت را به عقل تجربی داده اید. ولی اولاً درباره آیات قرآن ضمن اینکه به حجیت ظاهر سخت باور دارم، معتقدم شما حق ندارید که آنها را در حد تفسیر ظاهری خلاصه کنید و بخشکانید. آیات هزاران معنای باطنی دارند؛ مثلاً سبع سماوات خیلی معنا دارد، و قابل تأویل است. ثانیاً در مورد داده ها علم هم باید بفهمیم که تا چه اندازه علمی و قطعی است. مسائل علمی را باید

بررسی کرد. علم تا حد تجربه اعتبار دارد و اگر تعارضی هست راه حل این است که این در یک ساحت معتبر است و آن در ساحت دیگر. من تعارضی نمی بینم شما گرفتار تعارضید، به علت اینکه عقل را آنطور که من معنا می کنم، معنا نمی کنید. بعضی در آزمایشگاه نشسته اند و می گویند عقل همین است که من می گویم، اصحاب آزمایشگاه می گویند، عقلانی همان است که آزمایشگاه تأیید کند و غیر از این، عقلانی نیست و این اشتباه است. آن هم که وحی را فقط در حد ظاهر تفسیر می کند و فقط آن ظاهر را وحی می داند، در اشتباه و تعارض می افتد. نه این بر حق است نه آن. نه عالم تجربی حق دارد بگوید که عقل منحصر به این آزمایشگاه است که من می بینم، نه آن عالم دینی حق دارد یک معنویت وسیع و گسترده ابدی را در یک حد ظاهر تفسیر کند و در همان ظاهر بماند. وی در واقع نتوانسته است آیه را تفسیر کند. علمانی و علم زده هم مانند سیداحمد خان هندی یا مفسر مصری طنطاوی در تفسیر آیات ناکام می ماند، اینها ذهن های حس گرا و علم زده ای داشتند و مدام وحی را با این مسائل حسی تفسیر می کردند و دچار تعارض می شدند. چه کسی گفته است که اینگونه تفسیر کنید. یک عقل معنوی داشته باش تا بفهمی که عقل تجربی همه عقل نیست. مفسرانی مثل طنطاوی یا سیداحمدخان پوزیتیویست و تابع علم تجربی اند و همه چیز را در این چارچوب می بینند، یعنی در تعارض گرفتارند. من چنین تعارضی را نمی بینم. عالم وحی به نظر من خیلی گسترده تر از این حرف ها است.

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

□ سؤال خوبی است. خواجه در واقع به ضعف مطالب قبل از خودش پی برده بود و در واقع در پی احیای فارابی و ابن سینا بود. حرف های فارابی و ابن سینا تا قبل از خواجه خیلی خوب فهمیده نشده بود و اشعریت رواج پیدا کرده بود و در میان متکلمان به خصوص در شیعه تا قبل از خواجه ضعف هایی راه یافته بود. خواجه این ضعف را متوجه شد و در واقع می خواست از اسلام دفاع کند و بیشتر مسائل کلامی را با صبغه فلسفی مطرح کرد، یعنی می خواست عقائد را از مجادلات کلامی برهاند. این کاری که خواجه انجام داد و نیز شرحی که امام فخر رازی بر اشارات نوشت، هر دو از رویدادهای مهم در عرصه اندیشه اسلامی اند. هم شرح خواجه و هم شرح فخر رازی دو جریان

بسیار مهمی اند که در جهان اسلام اتفاق افتاده‌اند و این رویارویی یکی از زیباترین چهره‌های فرهنگی جهان اسلام است. ما قبل از این دو متکلم، ابن‌سینا و فارابی را داشتیم. به نظر من این دو خیلی بزرگ‌اند و عقلانیت اسلام را خیلی بهتر فهمیدند. این دو حکیم و حکمایی نظیر اینان فهمیدند که اسلام از عقلانیت دفاع می‌کند و اسلام یک دین عقلانی است و مخالف عقلانیت نیست. اما بعد از این دو بزرگ، به لحاظ تسلط خلافت عباسی کم‌کم اشعریت رونق گرفت و فلسفه تحت‌الشعاع قرار گرفت و معتزله هم منقرض شدند. اما بعد از چند قرن دو شرح بر اشارات نوشته می‌شود. اشارات یکی از زبده‌ترین و خلاصه‌ترین آثار ابن‌سینا است. به نظر من در اشارات زبده‌ترین اندیشه‌های ابن‌سینا مطرح شده است، اما در شرح امام فخر رازی بر اشارات وی به عنوان یک متکلم اشعری تا آنجا که توانسته از بای بسم‌الله تا تای تمت تمام توانش را که زیاد هم بوده به کار برده است تا آرای وی را نقض کند. به نظر من فخر رازی یکی از نیرومندترین متکلمان اشعری در تاریخ اسلام است، وی عالم خیلی نیرومندی است که تمام توانش را به کار برد تا حرف‌های بوعلی را مخدوش کند و یک جایی ضربه‌ای را وارد کند. این ضربه‌ای است که اشعریت در اوج اقتدار خود به عقلانیت فلسفی اسلام وارد می‌کند، ضمن اینکه خلافت هم در مقام عمل به عقل‌گرایی اسلامی ضربه زده بود، از نظر فکری هم یکی از نیرومندترین آدم‌ها، یعنی فخر رازی به جان اندیشه‌های عقلانی افتاد و ضربه زد. خواجه هم تمام توانش را به کار برد تا اندیشه‌های زهرآلود یک متکلم بزرگ اشعری به نام فخر رازی را خنثی کند. این اوج دو برخورد اشعریت و عقلانیت است و من زیباترین چهرهٔ تعارض‌گونهٔ اشعریت و عقلانیت فلسفی را در تاریخ اسلامی برخورد خواجه نصیر و فخر رازی می‌دانم، این دو همهٔ حرف‌ها را زده‌اند. هرچه اشعریت نیرو داشته در کلمات فخر رازی پیاده شده است. تمام توان اشعریت در اشکالات فخر رازی بر ابن‌سینا پیاده شده است و تمام توان خواجه نصیر به عنوان یک اندیشمند عقلانی مسلک در نقد دیدگاه‌های فخر پیاده شده است. این تعارض خوشبختانه در قالب کتاب درسی خوانده می‌شود. این تعارض زیبایی است بین خواجه نصیر و امام فخر رازی. این دو موضع‌گیری که یکی دفاع از عقلانیت و در نتیجه فلسفه و دیگری موضع‌گیری اشعری و متکلمان امام فخر رازی است، از افتخارات اندیشهٔ اسلامی است. نقد سومی هم باید باشد و داوری کند، البته داوری‌هایی هم شده است. ولی هنوز هم این دو متفکر باید مورد داوری قرار بگیرند.

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

اشتباه ابن‌رشد این بود که بررسی آن فرصتی دیگر را می‌طلبید و جاییش اینجا نیست. به‌همین جهت وی موفق نبود؛ ابن‌رشد در جهان اسلام، اصلاً توفیق نداشت، یعنی در واقع دفاعش مذبح‌خانه بود، و بعد از وی همچنان کتاب غزالی در رأس کتاب‌ها بود و حتی تا امروز در جهان اسلام پرنفوذ است و سیطره دارد. اما دفاع خواجه از عقلانیت اسلام در برابر فخر رازی مؤثر بود. البته وقتی خواجه در برابر فخر رازی دفاع می‌کند ضمناً در برابر غزالی هم دفاع می‌کند، یعنی با یک تیر دو نشانه می‌زند؛ هم غزالی و هم فخر رازی را. دفاع خواجه بسیار دفاع مؤثری بود و حداقل در کشور ما که با آثار خواجه آشنا هستند مؤثر واقع شده؛ اگرچه متأسفانه جهان اسلام با آثار خواجه آشنا نبود و نخواست آشنا شود. اگر جهان اسلام غیر از ایران نیز با آثار خواجه آشنا می‌شدند وضع آن غیر از این بود که الان می‌باشد، ولی خواجه نصیر حداقل فکر ایرانی را از اینکه در اشعریت غرق شود، نجات داد. این تأثیر خواجه در ایران بود و آن هم بی‌اثری آثار ابن‌رشد در جهان اسلام بود.

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

□ بله، قبل از خواجه معتزله در مقابل اشاعره بودند، اما منقرض شدند و از نظر سیاسی در زمان متوکل قلع و قمع و نابود شدند. و چون موضع فلسفی قوی‌ای نداشتند، خیلی توان برابری با اشعریت را نداشتند. خواجه به عنوان یک فیلسوف آمد و روح عقلانیت را در کلام دمید. معتزله حتی اگر باقی می‌ماندند توان خواجه را نداشتند. خواجه از معتزله نیرومندتر بود، چون فیلسوفی بود که فلسفه را در کلام دمید، یعنی کلام را جان‌دار کرد. ما الان حرف‌هایی را از معتزله می‌بینیم که ضعیف است؛ مثلاً نظریه‌ی حال و ثبوت ممکنات معدومه و اعیان ثابته و امثال این اقوال که سخیف هستند و عقلانیت در آنها نیست.

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

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

پس بین کلام و فلسفه چگونه مرز می‌نهدید؟ آیا هرکسی که وارد بحث کلام می‌شود به نوعی وارد بحث فلسفه نشده است؟ ما وقتی آیات را تفسیر و شرح می‌کنیم و از حریم نص و ظاهر خارج می‌شویم، آیا در قلمرو فلسفه پا نگذاشته‌ایم؟ بعضی می‌گویند اصطلاح کلام، یعنی سخن‌گفتن خارج از حریم آیات و روایات، هرچند به عنوان شرح و تفسیر. چگونه می‌توانیم بین کلام و فلسفه مرز بگذاریم؟

□ بسیار سؤال خوبی کردید، اولاً تفاوت بین کلام و فلسفه یک تفاوت روشی است و تفاوت موضوعی نیست. یکی از اشتباهات همین است، چون متکلمان در همان موردی صحبت کنند که فلاسفه درباره‌ی آن صحبت می‌کنند. تفاوت آنها در روش است؛ منتها

روش متکلم روش جدلی است، یعنی براساس مسلمات و مشهورات به اثبات عقاید می‌پردازد، ولی فیلسوف هیچ‌وقت در قید مشهورات و مسلمات نیست. شما اگر روش فلسفی داشته باشید، هیچ عیبی ندارد که عقاید اسلامی را هم بررسی برهانی کنید؛ کما اینکه ابن‌سینا و فارابی این کار را کردند، اما اگر متکلم هستید باید به مشهورات و مسلمات تکیه کنید؛ همچون دیگر متکلمان، چه شیعه و چه سنی که بیشتر بر روی مسلمات و مشهورات تکیه می‌کنند؛ می‌گویند چون این مطلب را مثلاً مشهور قبول دارند پس درست است، ولی فیلسوف این کار را نمی‌کند.

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

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

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

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

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

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

فکر می‌کنند کسی که دین نداشته باشد فیلسوف است. در حالی که هیچ‌وقت در تعریف فلسفه، دینی بودن یا بی‌دین بودن دخالت جوهری ندارد. برای فیلسوف، دین داشتن و دین نداشتن مطرح نیست. فیلسوف می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد. تنها حرفی که می‌زنند این است که فیلسوف متدین با پیش فرض پیش می‌رود، اما واقعیت این است که همه با پیش فرض سراغ فلسفه می‌روند و هیچ‌کس بدون پیش فرض لب از روی لب بر نمی‌دارد. شما هر سخنی که می‌گویید یک پیش فرضی دارد، ولی فیلسوف اسلامی به پیش فرض خود آگاه است و هیچ‌وقت در قید پیش فرض باقی نمی‌ماند. او می‌داند که این، پیش فرضش است، اما با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود. وقتی خدا را مطرح می‌کند، ممکن است به خدا معتقد باشد، ولی وقتی طرح مسأله می‌کند، این آگاهی را دارد که عقاید قبلی اش نتواند در اندیشه آزادش اثر بگذارد. ابن سینا از همین آدم‌ها است، فارابی از همین آدم‌ها است. اینها آزاد بودند؛ ضمن اینکه پیش فرض داشتند. مسلمان بودند، ولی آگاهی داشتند که این عقیده‌شان است و نباید در قید این عقیده به صورت اسیر باقی بمانند. بنابراین زکریای رازی هم پیش فرض داشته و هر فیلسوف لامذهب و بی‌دینی هم پیش فرض دارد؛ منتها پیش فرضش بی‌دینی است و با خاستگاه بی‌دینی بحث می‌کند و آن دیگری با پیش فرض دینی بحث می‌کند. هیچ‌کدام هم مضر نیست؛ نه پیش فرض دینی داشتن برای تفکر آزاد مضر است و نه پیش فرض بی‌دینی؛ البته اگر آگاه باشد، اما اگر ناآگاه باشد هم پیش فرض دینی مضر است هم پیش فرض بی‌دینی. اما اگر به پیش فرض‌های خود آگاهی داشته باشد و آنها را دخالت ندهد، کاملاً فیلسوفانه عمل کرده است. هم پیش فرض دینی می‌تواند برای آزادی فلسفه و آگاهی فیلسوف از اندیشه‌اش مضر باشد و هم پیش فرض بی‌دینی.

من تا آنجا که با آثار فلاسفه آشنایی دارم؛ به خصوص فارابی و ابن سینا می‌دانم که هیچ‌وقت در قید تعصبات نبودند و واقعاً آزاد بودند و فیلسوف بودند و آزادانه می‌اندیشیدند. دلیلش هم این است که خود را به خطر انداختند. آنها اگر در قید مشهورات بودند و می‌خواستند ملاحظه بکنند یا از جامعه می‌ترسیدند، دیگر بعضی حرف‌ها را نمی‌زدند. هم فارابی و هم ابن سینا تکفیر شدند. ابن سینا در مسأله معاد آمد و رسماً گفت آن را نمی‌فهمم و در جایی معاد جسمانی را که از اصول دین است انکار کرد. حتماً این فردی آزاداندیش است که این حرف را زده است. او تا آنجا که عقلش می‌رسد هیچ تعارف نکرده و ملاحظه مردم را هم نکرده است و آنجا هم که نمی‌فهمیده و شک داشته، از

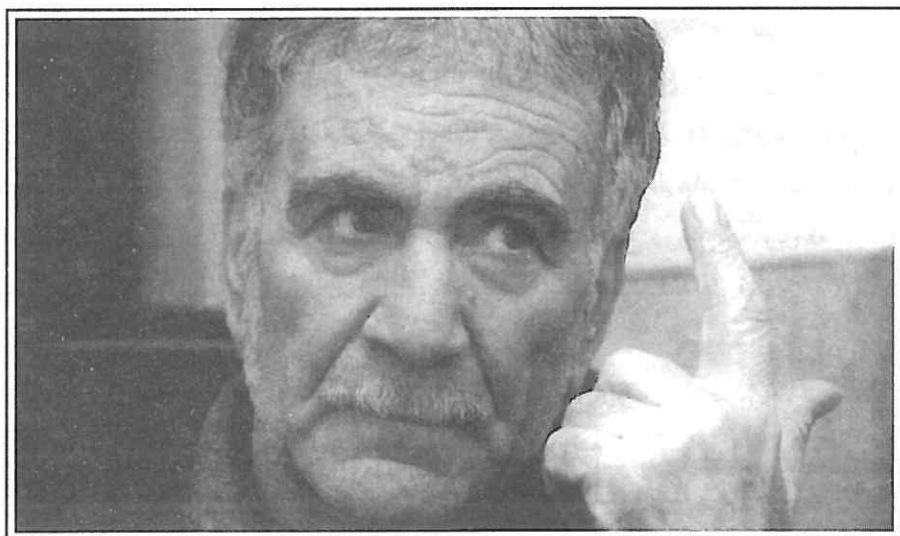
تردید خود سخن گفته است. این دلیل آن است که در قید ملاحظات نبوده و فیلسوف آزاداندیشی بوده است. فارابی هم این کار را کرد. چگونه زکریای رازی که به قدمای خمسه قائل شده، خیلی فیلسوف است؟! عظمت فکر زکریای رازی در کجا بوده است که این آقایان می‌گویند ما فقط یک فیلسوف داشتیم؟! زکریای رازی فیلسوف متوسط یا مادون متوسط است. کسی که به پنج قدیم قائل باشد هرگز فیلسوف عقلانی کاملی نیست.

بنابراین بنده هیچ باور ندارم که فقط زکریای رازی فیلسوف بوده، بلکه یکی از فلاسفه اسلامی همان زکریای رازی بوده که دین درستی هم نداشته است و همین دلیل آن است که فلاسفه ما هم می‌توانستند دین داشته باشند یا دین نداشته باشند. همین مورد زکریای رازی دلیل آن است که آنان که دین داشتند، نه بر اثر تعصب، که واقعاً به دین معتقد بودند. وگرنه ابن سینا هم می‌توانست مثل زکریای رازی بشود. وی را نتیجه عقلانیتش به آنجا رسانده است. نتیجه عقلانیت ابن سینا هم او را به اثبات توحید رسانده، البته در معاد جسمانی هم تشکیک کرده یا آن را انکار کرده است. نتیجه عقلانیت فارابی هم این بود که عقل را با وحی همسو دانسته و وحی را هم عقلانی دانسته است و می‌گوید که فیلسوف از طریق عقلانیت خود به عقل فعال متصل است و انبیا از طریق قوه متخیله خود به عقل فعال متصل هستند. اینها دستاوردهای عقلانیت فارابی است وگرنه این حرف‌ها مورد پسند جامعه آن روز نبود، ولی وی شجاعانه حرفش را زده است. اینها ملاحظه نمی‌کردند و واقعاً عقلانیت آزادی داشتند و فیلسوف بودند. مگر فیلسوف آزاد نمی‌تواند دین داشته باشد؟ معنای حرف شما این است که اگر کسی فیلسوف آزاد باشد نباید دین داشته باشد، خوب این باعث تأسف است. بلکه فیلسوف آزاد می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد، ولی اگر دین هم داشت معنایش این نیست که فیلسوف آزاد نبوده است.

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

□ فلسفه دینی به این معنا که دین قید و بند فلسفه باشد نداریم، اما فیلسوف دینی به این معنا که در محیط دینی بزرگ می‌شود و پیش‌فرض‌های دینی دارد، واقعیت درستی است، ولی فیلسوف هیچ‌وقت فکرش مقید نیست، فیلسوفی که فکرش مقید است فیلسوف نیست. و اساساً فکری که آزاد نیست دیگر فکر نیست. اصلاً اگر عقل استقلال

نداشته باشد عقل نیست. من در اینجا از فرصت استفاده کنم، این عقل خودبنیادی را که برخی به آن انتقاد می‌کنند توضیح می‌دهم. این کلمه «خودبنیاد» فارسی است اگر آن را به عربی ترجمه کنیم معنایش مفهوم و مقبول می‌شود. اگر خودبنیاد را بخواهید به عربی ترجمه کنید شما چه ترجمه می‌کنید؟ عقل خودبنیاد، یعنی عقل مستقل؛ آیا شما عقل مستقل را بد می‌دانید یا خوب؟ عقل خودبنیاد، یعنی عقل مستقل؛ منتهی چون خودبنیاد



را در فارسی درست کردند و در مقابل وحی گذاشتند برخی را در اشتباه انداخت. این کار نادرستی بود. عقل خودبنیاد همان عقل مستقل است که حجت است؛ در برابر عقل غیرمستقل که حجت نیست و معنا ندارد. اصلاً عقل با استقلال توأم است و عقلی که مستقل نیست اصلاً عقل نیست، اما همین عقل مستقل می‌تواند وحی را قبول کند و می‌تواند وحی را بفهمد، و به آن ایمان آورد، این چه عیبی دارد؟

یعنی فیلسوفان مسلمان به تعبیری تجرید بعدالتخلیط می‌کنند؛ یعنی آنچه را که پیش‌فرض آنهاست در مقام فلسفه‌ورزی کنار می‌گذارند. معروف است که مرحوم علامه طباطبایی در درس فلسفه می‌گفتند، در این مقام، فارغ از آنچه قرآن و سنت می‌گوید بحث کنید.

□ بله، ایشان در تفسیرش این را نشان داده است. ایشان بحث‌های مختلف را جدا کرده

است؛ مثلاً می‌گوید: بحث روایی، بحث فلسفی و بحث کلامی. نباید اینها با هم خلط شوند. عقل باید مستقلاً تحلیل کند. کار عقل تحلیل کردن و جدا کردن از هم است. در زمان ما مرحوم علامه خیلی موفق بود و نه فقط در تفسیرش که در درسش هم همیشه این طور بود. ایشان هیچ‌وقت آقایان و شاگردان را محدود نمی‌کرد. یکی از خصوصیات ایشان این بود که همیشه مسائل را از هم جدا می‌کرد. شعر را با فلسفه خلط نمی‌کرد، کلام را با فلسفه خلط نمی‌کرد و تفسیر را با فلسفه خلط نمی‌کرد.

پرسش آیا می‌توان گفت که متکلم پیش فرضی دارد که هرگز از آن رهایی نمی‌یابد؟

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

پرسش خود غزالی می‌گوید که متکلمان بی‌دین‌ترین آدم‌ها هستند.

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

پرسش چهره واقعی غزالی کدام است؟

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

پرسش آیا با تفسیری که شما از عقلانیت و معنویت کردید، می‌توان این دورا به دین خاصی

مقید و محدود دانست؟ آیا عقلانیت و معنویت اموری دینی هستند یا فرادینی؟

□ فرادینی هستند و در هر دینی می‌توانند وجود و حضور داشته باشند، اما برخی از ادیان و به طور مشخص، اسلام در این جهت کامل‌تر و غنی‌تر هستند، می‌شود عقلانیت و معنویت را در یک دین، کامل‌تر یافت.

﴿تفسیر﴾ آیا در این صورت می‌توان گفت که ادیان مختلف تجلیات مختلفی از عقلانیت و معنویت هستند؟

□ بله، ولی من عقلانیت را در همهٔ ادیان پررنگ نمی‌بینم. بعضی از ادیان با عقلانیت خیلی سروکار ندارند. اما در هر حال این عقل است که می‌تواند بفهمد که این معنویت یا عقلانیت در بعضی از ادیان قوی‌تر است یا نه. اگر عقلانیت نباشد شما چگونه می‌توانستید بفهمید که مثلاً معنویت اسلام از معنویت بودایی بیشتر است و چگونه می‌توانستی این ادعا را داشته باشی؟ و اگر ادعا می‌کردی با چه مدرکی ادعای خود را ثابت می‌کردی؟ آن‌که می‌گوید معنویت اسلام یا معنویت بودایی بالاتر است، باید ملاک عقلانی و عقل‌پسند به دست دهد، اگر ملاک ندهد بیهوده سخن می‌گوید.

﴿تفسیر﴾ آیا معنویت نوعی شهود قلبی و درونی نیست؟ پس چگونه آن را مظهر و مرتبه‌ای از عقلانیت می‌دانید؟

□ همین که شما حکم می‌کنی که قلب من بهتر فهمیده است این را از کجا می‌فهمی؟ همین که دآوری می‌کنی که وصول من به حقیقت بیشتر است این را از کجا فهمیده‌ای؟

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

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

آیا می‌توان گفت که هدف عارف سلوک الی‌الله است و این همان آخرین مرحله تصوف است؟

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

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

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

آیا عرفان نظری همان فلسفه با رویکردی متفاوت نیست؟

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

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

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

آیا می‌توان گفت که متصوفه نمایندگان طریقتی معنویت اسلامی هستند؟

□ بله، ولی طریقت هم در اینها منحصر نیست.

پرسش ربط و نسبت مناسک ظاهری دین با معنویت آن چیست؟

□ مناسک ظاهری می‌تواند توأم با محتوا و معنویت باشد، هرچند می‌تواند از معنویت تهی باشد. امیرالمؤمنین هم‌همین مناسک را انجام می‌داد، اما با محتوای عمیق معنوی آن.

پرسش دیدگاه شما در قبال متفکران و متکلمان جدید در دنیای غرب به‌ویژه در میان

پروتستان‌ها چیست؟ کسانی مثل آلتون، هیک، سوین‌برن و پلانتینگا تا چه حد موفق

بوده‌اند؟

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

پرسش ارزیابی شما از وضعیت کنونی اندیشه و تعلیمات اسلامی و اولویتهای آن چیست؟

□ الان فضای فکر دینی حتی در حوزه‌های علمیة ما غرب زده است. بیش از همه برخی از طلاب حتی در میان مخالفان فرهنگ و اندیشه غرب، غرب زده هستند. برخی، متألهان ما را کافر می‌دانستند، اما متألهان غربی را مؤمن و قابل احترام تلقی می‌کنند. چرا ما آثار سهروردی، شرح سهروردی و قطب‌الدین شیرازی را نمی‌خوانیم، اما آثار پلانتینگا را به‌خوبی و به‌وفور می‌خوانیم. حوزه علمیة ما آثار سهروردی آشنا نیستند. آثار خودمان را

هم وقتی به سراغشان می‌رویم که غربی‌ها به آنها اقبالی نشان دهند. باز این هم خوب است که با اقبال و توصیه غربی‌ها سراغ آثار خودمان برویم. اولویت اندیشه اسلامی و آموزش‌های دینی آشنایی عمیق با آثار برجسته و فاخر فرهنگ عقلانی اسلام است. سیطره اخباری‌گری و قشری‌گری مهم‌ترین خطری است که اندیشه دینی را تهدید می‌کند.