

عقل و زمانه

در گفت‌وگو با دکتر رضا داوری اردکانی

اشاره

دکتر رضا داوری اردکانی در سال ۱۳۱۲ در اردکان یزد به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را در همین شهر گذراند، در سال ۱۳۲۸ در دانشسرای مقدماتی اصفهان پذیرفته شد و در سلک معلمان درآمد، در سال ۱۳۳۷ از دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران در رشته فلسفه لیسانس گرفت و در همان سال به دوره دکتری فلسفه در همین دانشکده راه یافت. استاد در این مدت از اساتید بسیاری همچون فاضل تونی، محمدکاظم عصار، دکتر یحیی مهدوی و دکتر فرید در دو حوزه حکمت اسلامی و فلسفه غرب بهره‌ها برد. ایشان پس از دریافت مدرک دکتری، از آموزش و پرورش به دانشگاه تهران انتقال یافت و در سال ۱۳۴۶ به عنوان استادیار گروه فلسفه مشغول به کار شد، در سال ۱۳۵۰ به دانشیاری و در سال ۱۳۶۲ به مرتبه استادی ارتقا یافت. برخی از مناصب اداری و علمی ایشان از این قرار است:

ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (۱۳۵۸-۶۰)، مدیر گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران (۱۳۶۲-۶۵)، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی از سال ۱۳۶۳ تاکنون، سردبیر مجله نامه فرهنگ از سال ۱۳۷۱ تاکنون، عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران از آغاز تاکنون و ریاست فرهنگستان علوم از ۱۳۷۷ تاکنون.

برخی از آثار مکتوب ایشان عبارتند از: مبانی نظری تمدن غربی، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، اوتوبی و عصر تجدد، دفاع از فلسفه، فلسفه در بحران، سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، اندیشه و تمدن غربی، فلسفه تطبیقی و انسان و فلسفه معاصر. از ایشان دهها مقاله نیز در مجلات داخلی در کنفرانس‌های بین‌المللی چاپ یا ارائه شده است.

بهرین شرح درباره عقل، چه در تاریخ اندیشه اسلامی و چه در مغرب زمین، تلقی‌ها و تعریف‌های مختلفی وجود دارد. در مغرب، از عقل گاهی به ratio یا reason یا intuition و از این قبیل، تعبیر می‌کنند. بعضی برآنند که عقل در اندیشه اسلامی مثلاً به معنای تجارب السلف است، نه به این معنای فنی و فلسفی. برداشت جنابعالی از عقل در این دو حوزه فکری و فرهنگی چیست؟ □ از تشریف‌فرمایی آقایان خیلی متشکرم. در مصاحبه، مستند سخن گفتن کار مشکلی است، اجازه بدهید چیزی را که به صرافت طبع به نظرم می‌آید بگویم. چندی پیش در گفت‌وگویی با یکی از روزنامه‌نگاران گفتم که بنده در عمرم هیچ وقت به کلام نپرداختم. همه کارم در علم کلام شاید دو مقاله بیشتر نباشد؛ یکی راجع به «کلام در نظر آقای مطهری». یکی هم در یک کتاب درسی که برای درس عمومی سال اول دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تنظیم شده بود؛ بخش کلامش را من نوشتم. کار من در حوزه کلام همین بوده است. هیچ وقت نتوانستم وارد متن کلام شوم؛ وجهش هم تلقی و برداشت من از عقل بوده است. بعضی از دوستانم می‌گویند که نظر من در سال‌های اخیر تغییر کرده است. من هرگز خودم را مقید به هیچ ایسمی نمی‌کنم. نه اینکه مخالف همه ایسم‌ها باشم، بلکه روشم این است که در برابر آنها آزاد باشم. البته فلاسفه در نظر من فرق می‌کنند. من هر فلسفه‌نویس معمولی را در کنار کانت نمی‌گذارم. من هیچ وقت در دوران تحصیلات دانشگاهی شیفته کانت نبودم و به صراحت از کانت دفاع نمی‌کردم. توجه کنید که نظرم به عقل است که دارم از کانت حرف می‌زنم. می‌خواهم به عقل برسم. اما حالا در پیری فکر می‌کنم که هیچ وقت از تأثیر کانت رها نبوده‌ام؛ یعنی همواره تحت تأثیر کانت بوده‌ام و گمان نمی‌کنم که کسی فلسفه بخواند، سی سال چهل سال فلسفه بخواند و از تأثیر فلسفه‌های بزرگ برکنار باشد. البته این تأثیر در کنار تأثیر فارابی و ارسطو است. به خصوص بخش دیالکتیک کانت برای من مهم بوده است. اگر من هیچ وقت وارد بحث‌های کلامی نشده‌ام شاید یک جهتش این باشد که بحث دیالکتیک کانت برایم مهم و اساسی بوده است. چنانکه می‌دانید کانت احکامی را جدلی‌الطرفین می‌داند، نمی‌خواهد بگوید که آنها معنا و مضمون ندارد و نمی‌توان به آنها اعتقاد داشت. او در فلسفه جایی برای کذب محض نمی‌بیند، اما می‌گوید راهی برای اثبات این طرف یا آن طرف هم نداریم.

البته اگر چه من هیچ وقت وارد مطالب کلامی نشده‌ام، موضوع کلام همواره برایم خیلی مهم بوده است، ولی هرگز نتوانستم وارد آن شوم. این رویکرد مستلزم تلقی خاصی از عقل است. معمولاً می‌پندارند یا فکر می‌کنند که عقل امر ثابتی است که با همه آدمیان نسبت مساوی دارد، چنانکه معتزله و دکارت می‌گفتند و همه اگر اراده کنند (به این شرط توجه کنید «اگر اراده کنند»)، به آن می‌رسند و از آن برخوردار می‌شوند و به درک درست و به یقین قائل می‌شوند. دکارت مسئله یقین را مطرح کرد و عقل را مایه یقین قرار داد.

ما وقتی از عقل حرف می‌زنیم، منظورمان مطلق فهم و مطلق درک است، اما اگر فی‌المثل منطق ارسطویی را در نظر بگیرید که گاهی آن را با شکل اول قیاس می‌شناسند و عقل را با این منطق یکی بدانید، دامنه حکومت و وسعت عمل عقل کم می‌شود. ما چرا نمی‌توانیم در مسائل فلسفی و اعتقادی توافق کنیم؟ اگر واقعاً عقل حاکمی در کار است که همه ما تابع آن هستیم، چرا ما نمی‌توانیم به تفاهم برسیم؟ آیا همه کسانی که مثل ما فکر نمی‌کنند، از عقل بهره ندارند؟! یا اینکه عقایدی را که ما می‌شناسیم، آنها هم می‌شناسند و عمداً کتمان می‌کنند و نمی‌خواهند بپذیرند؟ یعنی آیا چنین است که مثلاً من حقایقی را قبول دارم و آنها می‌دانند که آراء من حقیقت دارند، اما لجاج و عناد می‌کنند، یعنی ما مخالفان خودمان را یکسره معاند و لجوج می‌دانیم. اگر چنین نیست، پس آیا آنها از عقل بی‌بهره‌اند؟ اگر آنها بهره‌ای از عقل دارند، عقل آنها با عقل من چه فرقی می‌کند؟

کسانی که در عصر ما آمده‌اند و اسم خود را گذاشته‌اند راسیونالیست و معنای خاصی برای عقل بیان کرده‌اند، می‌گویند هر کس عقل به این معنا را قبول دارد، قبولش داریم و اگر غیر از این باشد، آن را عقل نمی‌دانند. خیلی‌ها، ارسطو را دور از عقل خوانده‌اند یا فلسفه افلاطون را با عقل بیگانه دانسته‌اند. اگر افلاطون با عقل بیگانه است، چه کسی را می‌توان عاقل و خردمند دانست؟ ما به عقلانیت شیعی و نفوذ و رسوخ عقل در تفکر شیعه معتقدیم، تقریباً تمام فلسفه اسلامی فلسفه شیعه است، و اگر فیلسوفانی هستند که شیعه بودن آنان برای ما مسلم نیست قرابت فکری آنان با تشیع جای انکار ندارد، مثلاً فارابی معلوم نیست که شیعه است یا نه، ولی در آثار او تفکر شیعی پیدا و آشکار است.

محمد ارکون فارابی و اخوان الصفا را منتسب به تفکر شیعی به معنای عام آن می‌داند. □ بله، معنای عام همان است که من عرض کردم یعنی شیعه می‌تواند اعتقاد خود به عدل و امامت را در آثار فارابی و اخوان الصفا بیابد. وجه این امر آن است که شیعه متوجه عقل و بحث عقلی بوده و به بحث عقلی تعلق خاطر داشته است. از لحاظ تاریخی می‌توان این نکته را نشان داد. اما در عین حال، شما نگاه کنید به آثار برخی از معاصران ما مثل محمد عابد الجابری که می‌گوید شیعه اهل عقل نیست. ببینید چه اختلاف عظیمی وجود دارد. به نظر من و مطمئناً به نظر شما شیعه از ابتدا به بحث عقلی توجه داشته است و همه فرقه‌های شیعی از مروّجان فلسفه بوده‌اند. کتاب‌های ناصر خسرو قبادیانی در ترویج بحث عقلی بسیار مؤثر بوده، ولی چون ناصر خسرو مبلغ و داعی اسماعیلی بوده است نه فیلسوف رسمی، زیاد به وی استناد نشده است. در دوره صفویه که همه فیلسوفان شیعه هستند. بعضی از فلاسفه هم که گفته می‌شد سنی بوده‌اند، بعدها شیعه شده‌اند. به نظر من تردیدی وجود ندارد که در تاریخ، شیعه به عقل توجه داشته است، اما بعضی هم می‌گویند که شیعه به عقل پشت کرده است؛ این اختلاف را چگونه حل کنیم؟ می‌توانیم معانی عقل را ذکر کنیم، اما اگر بخواهیم مسائلی را از قبیل «عقل در مقابل ایمان چه جایگاهی دارد؟»، «عقل مقدم است یا ایمان؟» حل کنیم باید نگاه فراگیری به عقل داشته باشیم. فارابی چنان به عقل پرداخته و جلوه‌ها و وجهه‌های آن را نشان داده است که آدم حیرت می‌کند. البته منابع آن را می‌توانیم در کتب ارسطو و از جمله در کتاب اخلاق نیکوماخوس او پیدا کنیم. هر کس از هر معنای عقل که بگوید می‌بینیم که فارابی هم به آن توجه داشته است. اما من نمی‌خواهم معانی عقل و جلوه‌ها و وجهه‌های عقل را بگویم. می‌خواهم بگویم که عقل یک امر تاریخی است. عقل همیشه پیش‌درک‌هایی دارد. در هر عالمی پیش‌فرض‌ها و پیش‌درک‌هایی هست که امور را ما با آنها می‌فهمیم. فهم امروزی ما با فهم دوره اسلامی در قرن چهارم و پنجم متفاوت بوده است، چنانکه هر دو فهم با فهم یونانی تفاوت داشته است. به این جهت ما فهم را امری تاریخی می‌دانیم. عقل ریاضی امروز هم عقلی است که نه در یونان و نه در عالم اسلام و نه در هیچ عالم دیگری سابقه نداشته است. من به تحقق عقل فکر می‌کنم. عقلی هست که متحقق شده است. این عقل را می‌توانیم قبول داشته باشیم یا نداشته باشیم، اما وقتی که

آن را رد یا اثبات می‌کنیم، توجه داشته باشیم که این عقل هر چه باشد وجود داشته است یا وجود دارد. من با دکارت و کانت موافق باشم یا نباشم، عقل کانتی اروپا و جهان غرب را راه برده است. فکر نکنیم اگر کتابی را در ردّ دکارت نوشتیم دیگر دکارت و تأثیرش در مدرنیته تمام می‌شود مگر آنکه با قدرت تفکر و با پیش آوردن اصول دیگر مجال تاریخی دکارت تنگ شود.

همه کتاب‌ها در اندیشه پست مدرن با رد دکارت آغاز می‌شود، چنانکه فلسفه جدید در عهد رنسانس با ردّ ارسطو آغاز شد. هر کس که کتابی در طب و بیولوژی و زمین‌شناسی نوشت، ارسطو را نقد کرد، اما ردّ ارسطو یا دکارت در واقع قضیه را فیصله نمی‌دهد، یعنی در واقع نقد دکارت به این معنا است که یک دورانی در تاریخ تمام شده است، نه اینکه این دوران نبوده و اثر نداشته است. تاریخ تجدد، تاریخ فلسفه جدید است. عقل جدید در دوره اخیر تاریخ غربی متحقق شده است.

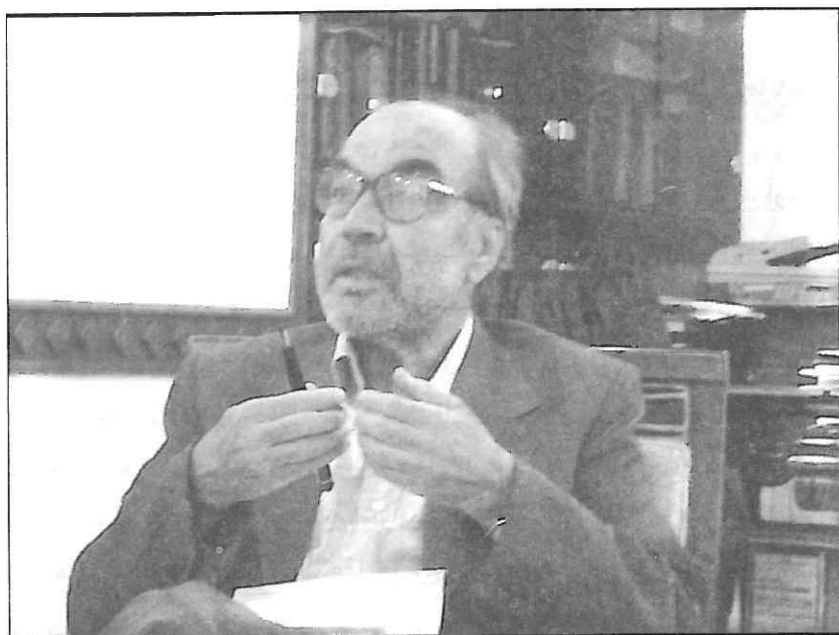
ما یک امر بیرون از تاریخ نیستیم. ما مظاهر عقل تاریخی خودمان هستیم. هر تاریخی عقلی دارد. ما می‌توانیم بگوییم که عقل، فهم است، درک و دریافت روشن است، نور است، اما هیچ کس هنوز نتوانسته بگوید حقیقت عقل چیست. هیچ کس نمی‌تواند برای آن حدّ تامی ذکر کند. جنس و فصل برای آن ذکر کند و بگوید که عقل این است. همه می‌گویند عقل خوب و شریف است. چگونه «اول ما خلق الله» را می‌توان تعریف کرد؟ آیا در ذهن من می‌گنجد تا بر آن مشرف باشم؟ عقل «اول ما خلق الله» است و بر من اشراف دارد؛ چگونه می‌شود آن را تعریف کرد؟

عقل به یک اعتبار، درک تدریجی، پیش‌رونده و کامل‌شونده است. همه عقل را نمی‌شناسند، بلکه درکی اجمالی از آن دارند. بشر می‌تواند بگوید عقل قوه ادراک کلمات است و... و در مقابل شهود قرار دارد که درک ناگهانی و بی‌واسطه است. درک عقلی این خاصیت را دارد که معمولاً مقبول می‌افتد یا لااقل دیگران نمی‌توانند در مقابلش حرفی بزنند و ساکت می‌شوند. با اینکه عقل میان آدمیان مشترک است یا لااقل کسانی چنین گفته‌اند، نمی‌توان آن را تعریف کرد. من می‌توانم صورت‌های عقل را ذکر کنم و بگویم عقل در کلام چیست و در علم به چه معنایی است یا مثلاً هر کس منکر عقل شود، از انسانیت ساقط می‌شود. اینها را می‌توانم بگویم، اما اینکه مطلق عقل چیست، این را نمی‌توانم بگویم. یک عقل وجود دارد، یک امکان مطلق وجود دارد که می‌توان درباره همه چیز چیزی گفت. ما امروز یک عقل و یک نحوه فکر کردن داریم، مثلاً ما

جهان را طوری می‌بینیم و پدران ما آن را طور دیگری می‌دیدند. به قول ماکس وبر، در عصر جدید، عالم و موجودات افسون‌زدایی شده است. در نگاه پدران ما، طبیعت موجود مرده‌ای که منبع انرژی و قابل تصرف است نبود. ما امروز به جهان به عنوان منبع انرژی قابل بهره‌برداری نگاه می‌کنیم. این بینش فلسفه ما را می‌سازد و عقل ما را قوام می‌دهد. پدران ما به جهان این‌گونه نگاه نمی‌کردند. اصلاً آیا ما تا به حال به این فکر کرده‌ایم که ما چطور به جهان نگاه می‌کنیم؟ تاریخ جدید اروپا چگونه به جهان و موجودات نگاه می‌کند؟ این نگاه مقوم عقل جهان جدید است. اصلاً عقلش همان نحوه نگاهش به جهان است.

پس اگر عقل، امری تاریخی است، پس یافته‌های عقلانی گذشته به کار امروز ما نمی‌آید؟ □ ظاهراً این تاریخی‌ای که من می‌گویم، با آنچه شما برداشت کرده‌اید تفاوت دارد. شما نمی‌گویید وقتی حضرت موسی (ع) آمد، پیامبران پیش از او بی اعتبار شدند یا وقتی که حضرت عیسی (ع) آمد، موسی (ع) از نبوت افتاد یا زمانی که پیامبر ما مبعوث شد، بقیه از پیامبری خلع شدند. شما این را نمی‌گویید، یعنی قبول کرده‌اید که تعالیم حضرت موسی (ع) الهی و بر حق بوده است. پیامبر ما که آمد، پیامبران قبل از خودش را مورد تکریم قرار داد. این بدین معنا است که حق هر بار به یک صورت ظهور کرده است. عقل هم همینطور است. عقل هم در هر دورانی و حتی در هر قلمروی یک ظهوری دارد. مقصود این نیست که عقل تابع حوادث است و برحسب روش و چرخ زمان رسمی دگرگون می‌شود. عقل مظهر زمان است و هر صورتی که داشته باشد و به هر صورت که متحقق شود حوادث به مقتضای آن امکان وقوع می‌یابد، پس نمی‌توانیم بگوییم که عقل نسبی است. من ممکن است دکارت را قبول نداشته باشم، ولی دقت کنیم که دکارت عقل اروپا است. صحبت نسبییت نیست، اعتبار دکارت به این است که معلم اروپا است. اما در مورد فلسفه‌های گذشته باید با تفصیل سخن گفت؛ گرچه سنت‌های عقلی گذشته بسیار مهم است، نمی‌توان با آنها همه مسائل امروز را حل کرد.

پس در مواجهه با آنهایی که می‌گویند ما به عقل اعتمادی نداریم چه جوابی می‌توان داد؟ □ خوب اعتماد نداشته باشند؛ چرا باید به آنها جواب داد؟ شما به جای اینکه عقل را اثبات کنید، مسائل را حل کنید. در این صورت دیگران هم از شما می‌پذیرند. عقل



موضوع جدل نیست که شما دیگران را قانع کنید که عقل کارساز و کارگر است. شما کار خودتان را انجام می دهید؛ حالا یکی می آید و می گوید من با عقل مخالفم یا می خواهم بی عقل باشم؛ به ما چه ربطی دارد؟ هر که می خواهد بی عقل باشد، آزاد است. اما اگر کسی مدعی است که عقل کارساز است، نمی تواند به ادعای صرف بسنده کند. ادعا کردن هیچ مسئله ای را حل نمی کند. اینکه آدمی فقط در عالم فلسفه بگوید من طرفدار عقل هستم، من پرچم عقل را افراشته نگه می دارم، این، مسئله ای را حل نمی کند. شما باید مسائل را در برابر خودتان بگذارید و با عقل مسائل را حل کنید، در این صورت دیگران و همان هایی که منکر عقل اند آن را قبول می کنند. بنابراین بحث انتزاعی یک چیز است و مسئله تحقق عقل چیز دیگر. اگر در سیاست و در اجتماع، کسانی مسائل تاریخی را حل کردند، آنها خردمند شمرده می شوند. کسانی هستند که شاید در برخی اعتقادات با ما اختلاف داشته باشند، وقتی مسائل را حل می کنند ما خردمندی آنان را تحسین می کنیم. در تاریخ اسلام افرادی بوده اند که راسیونالیست نبودند؛ مثلاً نظام الملک که با عقل فلسفی سروکار نداشت، مع هذا همه ما می گوئیم که وی وزیری مدبر و خردمند بوده است. امثال نظام الملک و بوذرجمهر از نظر ما خردمند بوده اند و خیلی کسان دیگر، هر چند که آنها کاری به عقل نظری نداشتند.

بگوشع یعنی یک میزانِ حاکمی برای سنجشِ درستیِ اندیشه وجود ندارد و ما باید به عقل عمل‌گرایانه نگاه کنیم؟

□ خیلی خوب کردید که به این مطلب اشاره کردید؛ پاسخ من این است: آری و نه. پراگماتیسم آمریکایی می‌گوید که ملاک صحت و درستی یک قول و اعتقاد این است که در عمل و زندگی جایگاهی داشته باشد و عنصر مناسب و مساعدی در گردش چرخ کارها تلقی شود. بنابراین هرچه در نظام زندگی جایی برای خودش داشته باشد و نتوان از آن صرف نظر کرد، پذیرفتنی است. من این را نمی‌خواهم بگویم. من از این پراگماتیسم سخن نمی‌گویم. اما به راستی مگر شما عقل را برای چه می‌خواهید؟ می‌خواهید کتاب‌های نفیسی بنویسید که نشانه‌اشرافیت فکر باشد؟ یا عقل را می‌خواهید برای اینکه راهگشا و راهنمایان بشود، عقل را برای آینده‌ی زندگی می‌خواهید. من عقل معتبر در تاریخ کنونی را عقل کارساز و راهگشا می‌دانم. اگر عقل نتواند مسائل ما را حل کند، مسائلی که همه انتزاعی نیستند، این عقل به چه درد می‌خورد؟ بعضی می‌گویند که فلانی مسائل انتزاعی را دوست ندارید؛ نخیر، من مسائل انتزاعی را دوست دارم، برای من هیچ فلسفه‌ای وجود ندارد که بی‌وجه و بیجا باشد، هیچ فلسفه‌ای در نظر من حتی با گذشت زمان هم بی‌اعتبار نمی‌شود. عقلی که مطلقاً عقل یا «اول ما خلق الله» باشد، در اینجا مطرح نیست. من این عقلِ انتولوژیک را قبول دارم. تصور بسیار اجمالی‌ای هم از آن می‌توانم داشته باشم. اما وقتی از عقل سخن می‌گوییم و آن را مثلاً در مقابل ایمان قرار می‌دهیم، ظاهراً معنایی محدودتر را در نظر داریم. عقل و ایمان گاهی با هم هستند و نیز می‌توانند از هم جدا باشند، ولی بی‌ایمانی محض نداریم، همانطور که بی‌عقلی محض هم نداریم، یعنی ما آدمی نداریم که بی‌ایمان محض یا بی‌عقل محض باشد. در زندگی عملی مردمان، ایمان امری عارضی و بیگانه با وجود آنان نیست. ایمان انسان است. ایمان با وجود انسان بیگانه می‌شود، بی‌ایمانی هم همینطور. عقل عین وجود انسان است. عقل یک امر تفننی نیست. اگر بگوییم عقل عقلِ معاش است، نادرست نگفته‌ایم، ولی عقل معاش مرتبه‌ی پایین عقل است. معاش هم عقل می‌خواهد، اما فکر نمی‌کنم مرادتان عقل معاش باشد. اگر مراد از عقل عمل‌گرا، عقل معاش است، اصلاً مورد نظر من نیست. ببینید چه چیزی ما را پیروز می‌کند و چه چیزی ما را موفق می‌کند. مسائلی که

عقل به آنها می پردازد، مسائلی است مشترک بین همه انسان‌ها. امروز عقل ما باید مسائل ما را مطرح کند. مسائل ما چیست؟ ما باید پرسیم که چه هستیم، در کجا قرار داریم و چه می‌توانیم و بدانیم و باید بکنیم، این مسائل تاریخی است، حتی اگر به دین و عقاید ما مربوط نباشد. حالا باید دید که عقل در این مسائل چه می‌کند و کارسازی و راهگشایی آن چگونه است.

سؤال: آیا این نوع تلقی از عقل، از پلورالیسم معرفتی سر در نمی‌آورد؟

□ ولی این پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم تاریخی است. عقل در نظر یونانی‌ها چیزی بوده و در نظر مسلمین چیز دیگری و این هر دو با عقل دوره جدید متفاوت بوده است. انسان در نظر یونانی‌ها یک مثالی داشته که با مثال انسان در قرون وسطا و در دین اسلام و در بودیسم تفاوت داشته است. این پلورالیسم، پلورالیسم تاریخی است. اما اگر می‌گویید در یک عصر، اپیستمولوژی‌های مختلفی وجود دارد، درست است. اما یک اپیستمولوژی غالب است، یعنی در زمان ما، در عین اختلاف‌هایی که هست، تمدن جدید و مدرنیته یک وحدتی دارد. شما می‌توانید به کانت و دکارت نگاه کنید و اختلاف‌های آنها را ببینید، اما اگر از شما پرسند که سارتر یا برگسون و دکارت چه قدر با هم اختلاف داشتند و آیا اختلافی که آنها داشتند در قیاس با اختلاف دکارت و ابن‌سینا چه بوده است؟ چگونه آنها را با هم می‌سنجید و پاسخ می‌دهید؟ فکر می‌کنم در این مورد می‌توانیم به تفاهم برسیم که برگسون و سارتر از ابن‌سینا بسیار دورند، و اگر قدری از دکارت هم دورند، از ابن‌سینا خیلی دورترند. اختلاف ابن‌سینا با کسانی که او با آنها مباحثه داشته مثل آن رجل همدانی بسیار اندک بوده است؛ حتی اختلاف ابن‌سینا با شیخ ابوالقاسم کرمانی خیلی کمتر از اختلاف او با افلاطون بوده است. بنابراین در هر زمانی یک سیستمی وجود دارد که آن سیستم حکومت می‌کند. شما در تاریخ علم می‌خوانید که آن فیلسوف آمریکایی یک اپیستمه‌ها و پارادایم‌هایی را تشخیص می‌دهد و کشف‌های علمی در سایه آن صورت می‌گیرد؛ نه اینکه هیچ کسی نتواند بیرون از آن پارادایم‌ها چیزی بگوید، اما اگر بگوید شاید یاوه تلقی شود یا با آن طرح، پارادایم جدیدی پدید آید. تعدد اپیستمولوژی‌ها وجود دارد، اما فکر نکنید که با آشوب و تکثر اپیستمه‌ها روبرو هستیم. در دوران تجدد همواره اپیستمه‌های غالب و مرجع وجود داشته است.

این عقل دکارتی است که به عقلانیتِ وبری، یعنی صفت ذاتی تجدد و جهان متجدد منتهی شده است. جهان متجدد با همه گوناگونی هایش با عقل دکارتی و کانتی شکل یافته است.

پس به هر حال فلسفه‌ها زمانمند است، یعنی تبیین بوعلی سینا دیگر به کار ما نمی‌آید. □ قبلاً این مطلب عنوان شده بود و آن را ناتمام گذاشته بودیم. چه خوب شد که دوباره آن را عنوان فرمودید. در تاریخ فلسفه و برای کسانی که با فلسفه انس دارند افلاطون و ارسطو همچنان آموزگاران تفکرند. اگر بکشیم معنی زمانمندی را روشن کنیم فهم این مطلب آسان می‌شود. زمانمندی به چند معنا است: یکی اینکه بوعلی متعلق به قرن پنجم است، یعنی در قرن چهارم رشد کرده و در قرن پنجم جلوه کرده و تمام شده است. به یاد بیاورید که مرد بزرگ دیگری هم در همان سال مرگ بوعلی مرده است و او حکیم ابوالقاسم فردوسی است. آیا می‌توانید بگویید فردوسی در قرن چهارم به دنیا آمد و در قرن پنجم مرد و تمام شد؟ نه، او خودش می‌دانسته و درست گفته است که:

بنا کردم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند
نمیرم از این پس که من زنده‌ام که تخم سخن را پراکنده‌ام

به این معنا، ابن سینا هم زنده است. ابن سینا مردی مختص عصر خود نبوده است. گرفتاری ما این است که متفکران را تابع زمان می‌دانیم. زمان هم در فهم همگانی زمان مکانیکی است؛ یعنی متفکران پرورده محیط و اجتماع زمان خود و سخنگوی افکار عمومی آن زمانند. نه، اینطور نیست. اینها معلمان زمان خودشان هستند. اینها خود زمان هستند. قرن پنجم ما یعنی فردوسی و ابن سینا. قرن هفدهم ما قرن ملاصدرا است؛ چنانکه قرن هفدهم اروپا هم قرن دکارت، بیکن، اسپینوزا، شکسپیر و لاک است. قرن هفدهم ما با قرن هفدهم اروپا به کلی متفاوت است. مظهر قرن هفدهم ما ملاصدراست و مظهر آن زمان غربی‌ها دکارت.

آیا می‌توان گفت که آنها جلوتر از زمان خودشان یا حتی فراتاریخی بودند؟

□ شما ظاهراً به پیشرفت تاریخی یا لاقلاً به یک امتداد دائم تاریخی نظر دارید؛ اینکه اینها پشت سر هم آمدند و هر یک دیگری را کامل کرد، از یک جهت درست است، اما

معنایش این نیست که فیلسوف متأخر از فیلسوف حقیقی فیلسوف تر است. اصلاً به نظر من در تفکر، تقدم و تأخری در کار نیست. من تعبیر فراتاریخی را به یک معنایی قبول دارم، نه اینکه متفکران را بیرون از تاریخ بدانم؛ فقط خدا (و شاید زمان) بیرون از تاریخ است، مع هذا می توان گفت که اینها مغلوب و تابع زمان خودشان نبودند. همه آنها نمایندگان زمان خود هستند. همه نمایندگان زمان، حرف نو می زنند. زمان یک سایه ای دارد که همان سکون، عادت و رسم است. اما زمان حقیقی، سخن نو است. زمان زبانی دارد که متفکران به آن سخن می گویند. من ابن سینا را با دو نظر می توانم بخوانم: یکی نظر عادی و متداول است و دیگری با نظر به زبانی است که او آن را از زمان آموخته است. در این صورت است که من می توانم از ابن سینا و ملاصدرا چیزی یاد بگیرم. البته تکرار مطالب فیلسوف هم خوب است، زیرا یک عده می فهمند و بهره می برند و از ورای الفاظ سخن ابن سینا سخن نهانی را می شنوند و درد ابن سینا را حس می کنند. درد او، نوشته هایش است. اگر کسی بی درد باشد، فیلسوف نمی شود. می گویند درد ابن سینا کجا است؛ او استدلال خشک می کند؛ نخیر، این استدلالها لازمه فلسفه است. فلسفه نمی تواند بدون استدلال باشد. اما فلسفه فقط مجموعه استدلالها نیست. فلسفه یک جانی دارد. این جان گاهی در استدلالها ظاهر و در عین حال پوشیده می شود. بنابراین عقل فلسفه، بزرگ تر از استدلالها است. عقل فلسفه را با استدلال اشتباه نگیرید. استدلالها را شما نفی می کنید، یعنی کسی مثل امام فخر رازی می آید و به خیلی از استدلالها خدشه وارد می کند. عقل فیلسوف بزرگ تر از استدلالهای او است. اگر عقل دکارت را شما در کوگیتوی دکارت ببینید، اصلاً خلاف عقل به نظر می رسد، ولی عقل دکارت همان کوگیتوی دکارت است. بقیه استدلالها به تبع آن شکل گرفته است. اگر آن کوگیتو را از دکارت بگیرید، همه استدلالهای او به هم می ریزد.

پرسش کاری که مثلاً یک نوتومیست مثل ژیلسون می کند چیست؟

□ اهمیت ژیلسون در این است که مسائل جدید فلسفه را پیش روی توماس قرار داده و پاسخ او را با استنتاج گرفته و او را امروزی کرده است. وگرنه فیلسوفان توماسی در کلیساها زیاد هستند. اسقفهای کاتولیک همه تومیست اند، اما همه که ژیلسون نمی شوند. کاپلستون هم ژیلسون نمی شود. کاپلستون می توانست نوتومیست باشد، اما

او بیشتر مورخ فلسفه است، اما ژیلسون با رجوع به توماس نکات خوبی را که می‌تواند مایه تذکر فیلسوفان جدید و معاصر باشد فراهم کرده است.

پس در هر حال نمی‌توانیم همان فلسفه بوعلی را بیاوریم و زندگی را به پیش ببریم.

□ چرا می‌خواهیم زندگی را با فلسفه بوعلی پیش ببریم، حتی معاصران او هم چنین نکردند. تاریخ مکانیسمی نیست که با فلسفه از بیرون، آن را به حرکت درآوریم. اگر این‌طور بود، تاریخ یک مکانیسم می‌شد و آدمی درون آن مکانیسم قرار می‌گرفت و جزئی از ماشین، یعنی هیچ‌کاره هیچ‌کاره می‌شد. ما با فلسفه دکارت و هیدگر هم نمی‌توانیم زندگی خود را راه ببریم. مردم با پیش‌فرض‌های عالم خودشان زندگی می‌کنند؛ می‌توانند در این پیش‌فرض‌ها تأمل کنند و می‌توانند بپذیرند که ارسطو به همان اندازه متفکر است که کانت بود یا شاید هم بگویند که ارسطو متفکرتر از کانت بود. تاریخ او این بوده و تاریخ ما این است. ما محبوس در تاریخ نیستیم. تفکر، محبوس در تاریخ نیست. تفکر بناکننده تاریخ است.

پس نظر تان درباره جایگاه عقل در اندیشه اسلامی چیست؟ آیا عقل جایگاه اصلی

خودش را در تاریخ تفکر اسلامی یافته است؟

□ فلسفه از عقل منفک نیست. تاریخ فلسفه تاریخ عقل است، اما عقل یک امر محدود و قابل احاطه نیست، ما فقط می‌توانیم صورت‌های آن را بشناسیم؛ گاهی از عقل کلامی سخن می‌گوییم و گاهی از عقل فلسفی. ما فلسفه را از یونان گرفته‌ایم، البته فلسفه اسلامی تجربه و تقلید فلسفه یونانی نیست، اما معلمان فیلسوفان ما ارسطو و افلاطون و افلوپین بوده‌اند. فیلسوفان ما با آثار آنها به موجود نگاه کرده‌اند و فلسفه‌شان را یافته‌اند. اینکه گفته‌اند حکم عقل با حکم شرع یکی است، مراد آن است که شرع راه را نشان داده است و قطعاً راه ضلالت را که نشان نداده است، راه همفکری، صلح و همکاری و پرستش حق را نشان داده است. آیا عقل حکم به این نمی‌کند؟ آیا چیزی را که دین تعلیم کرده صلاح نبوده است؟ آیا صلاح عین عقل نیست؟ اگر ما ملاک را این بگیریم که حتماً باید منطق ارسطویی، میزان عقل و مثال عقل باشد، به دشواری برمی‌خوریم. اما اگر مثل من، عقل را امری سیال بگیریم که همه آن را به نحوی می‌فهمند، ولی در عین حال

نمی‌توانند آن را تعریف کنند، مشکل چندانی پیش نمی‌آید. ما متکلمان را دور از عقل نمی‌دانیم. کسی که می‌تواند با ابن‌سینا بحث و جدل کند، چگونه او را محروم از عقل بدانیم؟ من چطور می‌توانم بگویم که فخر رازی از عقل بی‌بهره بوده است؟ من این را نمی‌گویم. فخر رازی اهل عقل است، اما با مظهرِ عقلِ زمان، یعنی ابن‌سینا مخالفت کرده است. توجه کنید در تاریخ هر جا که عقل مجال وسیع‌تری داشته، سیاست و اخلاق بهتر بوده است. وقتی که شما قرن چهارم و پنجم را بزرگ می‌بینید، بزرگی‌اش را در این می‌بینید که سیاستمدارانی کم‌ویش عاقل وجود داشته‌اند و نظامی موجه در کار بوده است. وگرنه ما دلایل عقلی‌ای نداریم که بگوییم قرن چهارم و پنجم، قرن درخشان تمدن اسلامی است. عقل در تاریخ ظاهر می‌شود، چنانکه در زمان صفویه هم عقل در فلسفه و کلام و همچنین در نظام کشور و در قدرت و سیاست ظاهر شد.

برخی می‌گویند که با توجه به تسلط مکتب اشعری، عقل به کلی از جهان اسلام رخت بست.

□ اینها سخنان دقیقی نیست، بلکه از مشهورات است. شما ببینید حافظ شاگرد و معاصر کسانی بوده که استادان اشعریت بوده‌اند و بر مبنای اشعریت، کتاب در کلام نوشته و قرآن را تفسیر کرده‌اند. آیا حافظ محصول بی‌عقلی است؟ مگر اینکه ما یک چهارچوبی درست کنیم و بگوییم هر چه در این چهارچوب قرار بگیرد، عقل است و غیر آن خلاف عقل، ولی آیا واقعاً شما حافظ را در مقابل عقل می‌گذارید. او پروردهٔ قرن هشتم هجری است که قرن اشعریت شیراز است. ما با اشعری اختلاف، بحث، و چون و چرا داریم، اما در واقع اشعری از حوزه معتزلی بیرون آمده است؛ اشعریت به ظاهر با عقل مخالفت کرده، ولی نظرش بیشتر رد مثال عقل یونانی است. او خودش تعقل و استدلال کرده است. همهٔ متکلمان استدلال می‌کنند، حتی آنانی که کلامشان، کلام نقلی است. بنابراین کسی که از عقل بحث می‌کند، هر قدر هم با عقل مخالفت کند، مخالفتش بی‌معنا است. مگر می‌شود بدون عقل اثبات و رد کرد. تحکم که نیست، فقط تحکم از عقل دور است، اما هیچ متکلمی تحکم نمی‌کند، اگر بخواهد تحکم کند که متکلم نمی‌شود. کلام، یعنی دفاع استدلالی از دین؛ حتی دلائل نقلی هم با عقل ترتیب می‌یابد.

به همین جهت است که اهل حدیث زمان ما، یعنی سلفی‌ها اشعری و ماتریدی را هم

نقد و رد می‌کنند.

□ بله، اینان کلام را یکسره ذم و نفی می‌کنند.

وارد قلمرو تشیع شویم. بسیاری گفته‌اند که اوج تمدن اسلامی در نیمه دوم قرن

چهارم و قرن پنجم است. در این مقطع عقلانیت و فلسفه رشد کرده است. و درست در همین

مقطع با حاکمیت سلسله‌های شیعی آل بویه و فاطمیان روبرو هستیم. به نظر شما چه نسبتی

میان اوج گرفتن تمدن اسلامی، عقل‌گرایی و تشیع وجود دارد؟

□ ما شیعیان دو اصل داریم که در نظر مسلمانان دیگر هم مقبول است ولی اصل نیست، اما در تشیع، اصل است: عدل و امامت. اعتقاد به عدل، اعتقاد به عقل است. عدل یعنی هر چیزی در جای خودش باشد، یعنی روابط و جایگاه‌ها می‌باید محفوظ باشد و حق حکومت کند. لازمه این باور این است که تشیع، عقلگرا باشد. وقتی اهل عدل هستید، اهل تعقل هستید. معتزله عدلیه بودند، پس اهل عقل بودند. شیعه هم همین‌طور است، البته با تفاوت‌هایی که میان شیعه و معتزله هست. امامت گرچه به یک اعتبار با عدل ارتباط دارد، ولی چون اقتضای سمع و طاعت دارد برخی از معاصران گفته‌اند که این اعتقاد، تشیع را از عقل دور کند. ولی شواهد تاریخی برخلاف این قول است. به عنوان مثال در تشیع اسماعیلی می‌بینیم که اینان عقلی‌مذهب و فلسفی بودند، در عین حال می‌گفتند ما پیرو معلم هستیم، اگر معلم چیزی بگوید، ما می‌شنویم و اطاعت می‌کنیم. اگر نسبت میان عقل و امامت روشن شود، دیگر مدعی نمی‌تواند بگوید که شیعه با عقل سروکاری نداشته است.

در این تردیدی نیست که ائمه (ع) به تبع قرآن و سنت پیامبر به تعقل دعوت می‌کردند.

□ حق با شما است، ولی مسئله این است که آیا دعوت قرآن و امام اجابت شده است یا نه. دعوت به تعقل یک چیز است و تعقل یک چیز دیگر. همه به عدل و عقل دعوت می‌کنند و عدالت و عقل را ستایش می‌کنند، ولی عدل و عقل چه‌بسا که مهجور باشند. یک نویسنده فرانسوی گفته است که ربا، رشوه‌ای است که رذیلت به فضیلت می‌دهد. صرف نظر از اینکه قرآن و ائمه معلم عدل و عقلند، کسان دیگری هم که از عدل صحبت

می‌کنند، قصد ریا ندارند. بسیاری از کسانی که از عدل صحبت می‌کنند، عدل را دوست دارند. اما آنچه مهم است این است که چگونه عدل برقرار می‌شود و به وجود می‌آید. کار سیاستمدار این است که عدل را برقرار کند. او باید بداند که چگونه عدل برقرار می‌شود. کار فیلسوف هم این نیست که از عقل ستایش کند. او باید تعقل کند، و مسائل را درست طرح و حل کند.

شیعه در زمان ما باید قدرت عقلی خود را نشان دهد. عرفان و فلسفه، شیعی است، اما ایرانی بودن و یا شیعی بودن فلسفه مهم نیست، مهم این است که باید تفکر شیعی داشته باشیم، تفکر شیعی ای که راهگشا و کارگشا باشد. این مهم‌تر از افتخار دیگران است. اگر هدف ما افتخار و یا رد نظرهای دیگران باشد، در بحث‌های انتزاعی گرفتار می‌شویم. فیلسوفان و صاحب‌نظران ما باید از منابع تشیع، مسائل زمان را بپرسند. در نهج‌البلاغه خوانده‌اید که حضرت علی (ع) به قرآن اشاره می‌کند و بعد می‌گوید «فاستنطقوه»؛ یعنی از قرآن استنطاق کنید. امروزه ما مسائلی داریم. این مسائل را باید از منابع شیعه بپرسیم و جواب بگیریم. تکرار حرف‌های گذشتگان سر کلاس درس عیبی ندارد، اما حل مسئله نیست. ما باید از منابع شیعی خود استنطاق بکنیم؛ پاسخی که به ما الهام می‌شود و به عقل ما داده می‌شود مقوم عقل شیعی ما خواهد بود.

اما تعبّد، تسلیم شدن عقل است. عقل در برابر حق تسلیم می‌شود، چنانکه در برابر برهان خاضع است. این تسلیم شدن با درک و دریافت و واردات قلبی منافات ندارد، بلکه گاهی شرط آن ادراک‌هاست. هر کس خود را تسلیم حق می‌کند، بزرگ می‌شود و ممکن است کلمات بزرگ از دهانش بیرون آید. این کلمات بزرگ از دهان چه کسانی بیرون آمده است؟ این کلمات که با خرد معمولی پدید نمی‌آید. شما اگر به کتاب کافی مراجعه کنید سخنانی را می‌بینید که اوج خردمندی است. هر کس که تسلیم حق شود، بندگی حق کند، حق به گوش او - به قول مولوی - سخنانی می‌گوید که ماندگار می‌شود. آن سخن‌ها، سخن‌های تاریخی است.

یعنی عقل برتر و من برتر او آشکار می‌شود و در هر حال از حوزه عقلانیت خارج نمی‌شود.

□ نظم زندگی ما و هر نظامی که هر جا هست، کار عقل است. وقتی شما درباره قاعده و

مبنا فکر می‌کنید و قانون وضع می‌کنید، یعنی کاری عقلانی می‌کنید. تاریخ بشر همواره قاعده داشته و بدون عقل نبوده است. دوران بعد که می‌آید عقل دیگری جای عقل پیشین را می‌گیرد. عقل نابود نمی‌شود؛ چنانچه یک شریعت جای شریعت قبلی را می‌گیرد یا قانون اساسی دیگری جای قانون اساسی قبلی را می‌گیرد.

پرسش در مورد تقدم عقل بر اراده که برخلاف نظر اشاعره است چه می‌فرماید؟

□ مشکل از اینجا شروع می‌شود که ما داریم آدمی را به اجزاء و عناصر تقسیم می‌کنیم. وقتی تن آدمی را تقسیم می‌کنیم، مثلاً باید به این سؤال‌ها هم جواب بدهیم که آیا سر پایین‌تر است یا پا. اما وقتی که روح آدم را تقسیم می‌کنیم دچار مشکل بزرگ می‌شویم. اگر تقسیم نباشد دیگر علم نیست. ما ناگزیر برای علم باید تجزیه و تحلیل و تقسیم کنیم، این یک وسیله و راهی بوده که پیش روی ما گشوده شده است. خوب، وقتی تجزیه و تحلیل می‌کنیم می‌گوییم که آدم اراده دارد، عقل دارد، فهم دارد، علم دارد، بعد می‌پرسیم که اینها کدامشان تقدم و اهمیت بیشتری دارد. فکر شیعه در اینجا می‌تواند خیلی راهگشا باشد، وقتی که می‌پرسند از صفات خدا کدام مقدم است، شیعه می‌گوید همه آنها یک صفتند. علم اراده است، اراده، حیات است، حیات علم است. آدم نیز اراده به علاوه عقل نیست، عقل همان اراده است. من که نمی‌توانم عقل داشته باشم، ولی به هیچ چیزی توجه نداشته باشم. به قول هوسرل خودآگاهی داشته باشم و چیزی ندانم، یعنی خودآگاهی خالی. من فکر می‌کنم که در بحث و نظر، متکلمان اشعری و فیلسوفان، وجوه اشتراکاتی دارند. اما در فلسفه جدید، اراده مقدم بر علم دانسته شده است. اشعری هم اراده را مقدم بر علم می‌دانست. اما اگر حقیقت قضیه را بخواهید، من معتقدم که اینها از هم جدا نیستند. منتها، در فلسفه اسلامی ما و در فلسفه یونانی، علم را مقدم گرفته‌اند، یعنی علم به ما می‌گوید که چه باید بکنیم. هنوز هم ما کم‌وبیش اینطور فکر می‌کنیم که ما می‌آموزیم و وقتی آموختیم، می‌توانیم عمل کنیم. اما فلسفه اروپایی این‌گونه آغاز نمی‌شود، با تغییر جهان آغاز می‌شود. البته اشعری صحبت از تغییر جهان نمی‌کرد، بلکه از عمل شرعی سخن گفته است. بعضی از فیلسوفان ما مثل فارابی به تغییر جهان هم توجه دارند، ولی آن را محور فلسفه قرار نداده‌اند. عقل جدید، عقل تصرف در جهان و عقل تکنیکی است. وقتی دکارت را به اشعری نزدیک می‌کنیم، توجه به دوری آنها از یکدیگر هم داشته باشیم.

پیش در آغاز گفت‌وگو اشاره‌ای کردید به اینکه برخی از بحث‌های کلامی جدلی‌الطرفین است. در تاریخ کلام اسلامی هم بحث تکافوی ادله مطرح بوده است. آیا جدلی‌الطرفین بودن با تکافوی ادله یک چیز است یا با هم تفاوت دارند و آیا اساساً این خصیصه، کلام را از اعتبار می‌اندازد؟

□ تکافوی ادله تقریباً همان چیزی است که کانت مطرح کرده و ابن‌سینا هم پیش از کانت به آن توجه داشته است، یعنی همان جدلی‌الطرفین بودن. منتها در تکافوی ادله نمی‌خواهند بگویند که دلائل، دلائل جدلی است، ولی کلام در هر صورت نوعی جدل است. در قرون اخیر کلام چندان نشاطی نداشته و در حوزه‌ها خیلی کم خوانده می‌شده است. فلاسفه هم چندان به کلام اعتقاد نداشته‌اند. یکی از بزرگ‌ترین ادعائنامه‌ها علیه کلام در صفحات اول کتاب عبدالرزاق لاهیجی اقامه شده است، لاهیجی به خصوص در مقدمه کتاب گوهر مراد با لحن تند و متکلمان را مؤاخذه کرده است. در این دو سه دهه اخیر مجدداً به کلام توجهی شده است، ولی گمان نمی‌کنم که مشکل دین و دینداران، مشکل اثبات وجود خدا یا نبوت پیامبر یا معاد باشد. مشکل ما چیزهای دیگری است. نمی‌خواهم بگویم مثل اروپایی‌ها مسائل کلام را عوض کنیم. نمی‌دانم آنها با تغییر مسائل کلام، چه خدمتی به مسیحیت کردند، ولی اقتضای تفکر آنها این بوده است. من خودم همانطور که عرض کردم به مسائل کلامی توجه نکرده‌ام، چون مسئله اول جامعه را مسائل کلامی ندیدم. اعتراضات و نقدهایی هم که متوجه مسلمانان می‌شود، به توحید و نبوت و معاد و حتی به عدل و امامت بر نمی‌گردد. ما مشکلات دیگری داریم. اگر آن مشکلات را از موضع دین و تشیع حل کنیم، کلام شیعه را تجدید کرده‌ایم. به تکافوی ادله هم کاری نداشته باشید. شما زمانی اسیر تکافوی ادله می‌شوید که در مسائل انتزاعی غرق شوید. اگر پایتان را روی زمین بگذارید و به مسائل واقعی فکر کنید، آن وقت گرفتار تکافوی ادله نمی‌شوید. چون تاریخ مسائل را حل می‌کند. در تاریخ، تکافوی ادله و قضایای جدلی‌الطرفین جایی ندارند.

پیش به نظر جنابعالی مهم‌ترین مسئله روزگار ما و نسل ما چیست؟

□ مسئله روزگار ما همان است که هملت در آغاز عصر جدید مطرح کرده بود: بودن یا

نبودن. امروز باید دید جهان به کجا می‌رود. اکثر کسانی که فلسفه را تمام‌شده می‌دانند، دموکراسی را جاویدان می‌خوانند و حتی می‌گویند دموکراسی را به هر قیمتی که شده است باید برقرار کرد. ما هم انقلاب کردیم تا نظم اسلامی به وجود آوریم؛ چگونه حکومت اسلامی به وجود می‌آید؟ نظام اسلامی چیست؟ گفتن اینکه نه بورژوازی است و نه سوسیالیستی کفایت نمی‌کند. اینکه شما در پاسخ کسی که راه را می‌پرسد بگویید که نه از این طرف برو و نه از آن طرف، ولی راه درست را نشان ندهید کافی نیست. ما می‌گوییم دموکراسی اسلامی. اینکه آیا دموکراسی اسلامی از قبیل چوب‌گچی است یا چوب درخت گردو، در اینجا مهم نیست. مهم این است که چگونه این دموکراسی می‌تواند محقق شود. وقتی چیزی را کنار چیز دیگر می‌گذارید، باید ببینید که آن دو چگونه با هم کنار می‌آیند و همساز می‌شوند. و آیا اصلاً در تاریخ می‌شود هر چیزی را کنار هر چیز دیگری شد گذاشت یا نه؟ مسائل ما، مسائل صرفاً سیاسی نیست.

اسلام امروز در برابر یک آزمایش بزرگ تاریخی قرار دارد. باید به پرسش‌هایی جواب بدهد. وقتی شما می‌گویید ما حکومت عدل برقرار کرده‌ایم، اینکه شما شخص عادل باشید کفایت نمی‌کند. زمانی حکومت شما عدل است که اداره شما، مسجد شما، بازار شما، ترافیک شما و مدرسه شما عدلی باشد. شما باید بکشید عدل را همه جا ببرید و در همه جا برقرار کنید. عدل، عدل کوچک و مردم و عدل زندگی است. شما اگر نظام اسلامی را برقرار می‌کنید، لازم نیست که تبلیغ کنید، دنیا می‌بیند و آن را می‌پذیرد. تاریخ غربی هم با تبلیغات، جهانی نشده است و اگر همه جهان دنبال غرب رفته‌اند، از آنرو است که غرب جلوه داشته است. نمی‌گوییم غرب کمال تاریخ است، اما علم و تکنولوژی داشته و در عالم تصرف کرده و نظم تازه‌ای برقرار کرده و این نظم در نبود نظام بدیل مورد قبول قرار گرفته است.

اکنون مسئله ما مسئله تاریخ است. مسئله ما این است که ما با این جهان، با علم و تکنولوژی و سیاست جهانی چگونه مواجه شویم؛ زیرا آنها آمده‌اند و در متن زندگی ما حضور دارند. ما باید روشن کنیم که با تکنولوژی چه می‌خواهیم بکنیم. اگر بگوییم تکنولوژی وسیله است و بهتر است بیاید و هرکاری را که خواست انجام دهد و ما هم کار خودمان را انجام دهیم، این ما را با مشکل مواجه می‌سازد. چیزی که در مورد آن سکوت می‌کنند و یا بد تفسیر می‌شود این است که علم و تکنیک هست و امری انسانی و جهانی

است. مهم این است که چگونه می‌توان دین را با عناصر دنیای مدرن جمع کرد. پیدا است که ما منتقد مدرنیته‌ایم. اما منتقد مدرنیته بودن، کافی نیست. باید بگوییم که چه می‌خواهیم. «لا» که می‌گوییم «الّا» یش چیست. «الّا» را هم باید بگوییم. یک مفهوم را نمی‌توان به جای یک امر تاریخی گذاشت. سخن انتزاعی را نمی‌توانید به جای تاریخ بگذارید. کتاب وعظ باید در عمل و فکر و گفتار به کار آید.



از گفته‌های شما استفاده می‌شود که ما باید بر روی تشیع و اسلام شیعی سرمايه گذاری کنیم و اشاره داشتید که محور تشیع عدل است؛ عدل هم با عقل و حسن و قبح ذاتی و عقلی پیوند خورده است. می‌توان به عقل و عدل معناگرایی را هم افزود؛ آیا می‌توان گفت برای اینکه به نظامی بدیل برسیم باید عقل و عدل و معنا را با هم احیا کنیم؟ این در حالی است که اتفاقاً هر سه محور به نظر می‌آید که در حوزه تفکر دینی ما مهجورند.

□ ما از عقل و عدل و معنا حرف می‌زنیم، اما کمتر فکر می‌کنیم که اینها چیستند و چگونه می‌توان به آنها رسید. خیال می‌کنیم که اینها ملک ما و در اختیار ما است. صرف گفتن و حرف زدن، معنویت و عدل به وجود نمی‌آید. باید فکر دیگری کرد. باید دنبال آنها گشت و پیدایشان کرد. اگر ما به دنبال عقل بگردیم، یک مقدار معنویت و اخلاق را

هم با خود می آورد. عقل به معنای ادراک کلمات کم و بیش همه جا هست، ولی ما عقلی می خواهیم که نشان دهد که کجا هستیم و مسائلمان چیست یا چگونه باید این مسائل را حل کنیم؟ اگر در این راه قرار بگیریم، آغاز خوبی است. تاریخ راهی نیست که آدمی در ابتدا باید همه لوازم را فراهم کند، بعد وقتی زاد و توشه راه آماده شد، حرکت کند و برود. باید رفت، باید در راه قدم گذاشت. راه هیچ تاریخی هم از آغاز گشوده نیست؛ راه هیچ تاریخی طی شده نیست. هر قومی، هر ملتی باید راه خودش را باز کند. کسی که به تبلیغات اکتفا می کند به هیچ جایی و به هیچ مقصدی نمی رسد. ما باید راه تاریخمان را باز کنیم و این توانایی فکری می خواهد و الحمدلله استعداد و پشتوانه آن را داریم؛ اگر بتوانیم این ظرفیت را درست در جای خود به کار ببریم. مردم ایران مردم باهوش و نجیب و معتقدی هستند؛ اگر همت‌ها هماهنگ شود، راه گشوده می شود.

پرسش در مباحثی که در حوزه روشنفکری مطرح می شود شما معمولاً رویکردی متفاوت با رویکرد متداول پیش می گیرید. نمونه آن همین بحث پلورالیزم دینی است که من فهرست وار خلاصه‌ای از نظرات حضرت تعالی را می آورم، بعد ذیل آن چند سؤال را مطرح می کنم:

فرموده‌اید که پلورالیزم دینی یک مسئله دینی و کلامی نیست و رجوع به مقدمات کلامی و عرفانی برای توجیه آن در حقیقت نوعی بهره‌برداری سیاسی است؛ برای توجیه همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مفاد اعلامیه حقوق بشر کافی است و نیازی به یافتن مبانی کلامی نیست؛ اعتقاد یک دیندار به تعدد و کثرت ادیان و مساوات دین خود با دیگر ادیان اعتقادی دینی نیست، بلکه ایدئولوژی یک است؛ کثرت ادیان طولی است و نه عرضی، یا بهتر بگویم تاریخی است؛ حال، سؤال بنده این است که چرا در مباحث حضرت تعالی تسامح و مدارای پیروان ادیان بیشتر در مدنظر قرار گرفته است، حال آن که بیشتر مباحث عافیت‌سوز این موضوع به حوزه معرفت‌شناسی و نجات‌شناسی مربوط است، یعنی حتی جان هیک می گوید وقتی من وارد بیرمنگام شدم دیدم که پیروان ادیان مختلف با یکدیگر همزیستی داشتند، اما بحث نجات‌شناسی مطرح بود. هیک بعدها از این بحث هم فراتر می رود و سراغ بحث‌های معرفت‌شناسی می رود؛ آن چیزی هم که در حوزه روشنفکری ما مطرح است، همان بحث‌های معرفت‌شناختی است. حضرت تعالی در واقع آگاهانه بحث معرفت‌شناسی را مطرح نکرده‌اید و بحث نجات را هم که مربوط به آن دنیا می شود، مورد توجه قرار نداده‌اید و بیشتر وجهه همتان بحث تساهل و مدارا و دوستی میان پیروان ادیان بوده است؛ این نکته را چگونه

می‌توان تبیین کرد؟ این رویکرد حضر تعالی به تکثر و تنوع ادیان را در کدام یک از این رویکردهای رایج، یعنی انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی می‌توان گنجانده؟ یا اینکه اصلاً چیزی فراتر از اینها است؟

و نیز چرا شما از منظر بیرون‌دینی به این مطلب نگاه نکرده‌اید؟ در حالی که مروجان پلورالیسم دینی معتقدند، از نگاه درون‌دینی اقتضای امر این است که هر پیامبری مردم را به سمت خود فرامی‌خواند، یعنی آنها ادعایی در این زمینه ندارند، بلکه می‌گویند ما نگاه بیرون‌دینی داریم و عمده مشکلات با این نگاه حاصل می‌شود؛ و بالاخره تفاوت میان اعتقاد دینی و باور ایدئولوژیک در چیست؟

□ خیلی متشکرم که این مسئله و بهتر است بگوییم این مسائل را مطرح کردید. از آغاز گفتم که من در مسائل کلامی خیلی غور نکرده‌ام. اما این مسائلی که مطرح شد، برای من مهم است. ببینید در مرتبه فقه و در مرتبه احکام و عمل به احکام، معامله با ادیان دیگر فقط می‌تواند یک امر حکومتی باشد. اسلام دستور داده است که مسیحیان می‌توانند در کشور اسلامی زندگی بکنند، به احکام خودشان عمل بکنند، اما تبلیغ نکنند. ظاهراً در مرتبه فقه در این پلورالیزم اختلافی نداریم. در مرتبه اپیستمولوژیک قضیه، من خیلی حرف دارم. این بحث‌ها چرا به وجود آمده است؟ از کی به وجود آمده است؟ گفت‌وگوی ادیان از کی به وجود آمده است؟ آیا فکر نمی‌کنید که این گفت‌وگوی ادیان به هر حال متعلق به عالم مدرن است. ادیان چگونه می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند؟ در چه مسائلی می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند؟ دو عالم یا متعلم مسلمان و مسیحی می‌توانند درباره دلایل وجود خدا و نبوت عامه و روز رستاخیز و معاد با هم بحث کنند، اما آنها در باب مسیحیت و شریعت اسلام چه بحثی می‌توانند بکنند؟ مسلمان، مسلمان است و مسیحی، مسیحی. وقتی از دیالوگ بین ادیان حرف می‌زنیم، تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که، دو متدین می‌توانند بگویند که در دنیایی که در آن روزبه‌روز سکولاریته غالب‌تر می‌شود، ما به توحید اعتقاد داریم و متمسک به توحید و وحی ایم. تنها چیزی که می‌تواند با هم بر سر آن تفاهم و توافق داشته باشند، این است، وگرنه اگر بنا بر احکام باشد، اگر مبنا و محور، احکام یا اصول و اعتقادات باشد، در مورد این عقاید کلیسا من و شما فقط می‌توانیم پرسیم که کلیسا چرا مطالبی از فلسفه سُرِیانی را در زمره اعتقادات و قواعد رسمی مسیحیت قرار داده است، چون ما اهل فلسفه ایم، این نکته می‌تواند برای ما مهم باشد، اما تلقی آن قاعده فلسفی به عنوان اصل اعتقادی چه ربطی به ما دارد؟

تکثر ادیان فضیه‌ای است که به دنیای مدرن مربوط است، دنیایی که تاریخ آن، تاریخ سکولاریزاسیون است. البته واقعیت این است که همیشه ادیان در کنار هم و با هم بوده‌اند. در تاریخ، دین‌ها دوام داشته‌اند و هر کس بر دین خویش بوده است. ادیان بیشتر با هم سازش داشته‌اند و گاهی هم جنگ‌های مذهبی اتفاق افتاده است، اما در نهایت، ادیان و مذاهب با هم می‌ساخته‌اند. با اپیستمولوژی و تلقی اپیستمولوژیک است که می‌توانیم به اثبات پلورالیزم برسیم. اما اثبات پلورالیزم، یعنی پذیرش سکولاریزم. تفسیر نشود که من پلورالیزم را رد می‌کنم و می‌گویم دین غالب بر دین حاشیه و اقلیت حکم براند. اصلاً بحث این نیست. بحث این است که می‌خواهیم معنای پلورالیزم را بفهمیم. چه کسی می‌تواند بگوید که این دین با آن دین مساوی است؟ آیا مسلمان می‌تواند این را بگوید؟ اگر می‌تواند بگوید و جهش چیست؟ از جهت اجتماعی می‌تواند بگوید که شما ایرانی هستید و با هر دین و آیینی هستید، حق شهروندی‌تان محفوظ است. اما کجا این مسئله را مطرح کردند؟ مسئله را در حوزه سیاسی مطرح کردند و در حوزه سیاسی به آن جواب دادند. چون به سکولاریزم رسیدند این را گفتند. ما اگر امروز این مسئله را مطرح می‌کنیم به اقتضای وضع زمانه است. به نظر من حتی در قرون وسطا مسئله پلورالیزم به این صورت مطرح نبوده است. اکنون دیالوگ بین ادیان بیشتر یک امر سیاسی است و سیاستمداران گرداننده‌اش هستند. ولی این دیالوگ می‌تواند حقیقت هم داشته باشد؛ عارفان مسیحی و عارفان مسلمان می‌توانند کثرت‌گرا باشند. یک عارف مسلمان می‌تواند مسیح را تقدیس کند و یک عارف مسیحی هم می‌تواند پیامبر ما را مولا و مراد خود بداند. اما اگر در مرتبه شریعت باشیم، کاری به دیالوگ نداریم. معذرت می‌خواهم که به اشاره پاسخ دادم. پاسخ پرسش آخر هم این است که ایدئولوژی اعتقادی است که بیشتر ناظر به مقاصد و منافع سیاسی است.

پرسش در مرتبه فلسفه چطور؟

□ فلاسفه همواره می‌توانسته‌اند با هم بحث کنند و حیثیت دینی‌شان مطرح نیست.

پرسش فلسفه با پسوند دینی، مثلاً فلسفه مسیحی چطور؟

□ فلسفه مسیحی را معمولاً همان فلسفه قرون وسطا می‌دانند. قاعدتاً در فلسفه جانبداری از این دین و آن دین مطرح نیست، بلکه فلسفه بحث عقلی است. بنابراین شما

نمی‌توانستید با ژیلسون دیالوگ دینی داشته باشید، مگر آن‌که از فلسفه خارج می‌شدید و به عالم ملکوت می‌رفتید. در عالم ملکوت، همه به هم می‌رسند. چون همزیستی است. پیامبران وقتی با هم می‌نشینند اختلاف ندارند. محفلشان محفل نور و معرفت است. ولی آن زبان اکنون کجا است؟ آن زبان، زبانی که آنها با آن سخن بگویند کجا است؟ بحث‌ها و اختلاف‌های ما معمولاً مجال اعتقادات یا عادات و گاهی تعصبات است. ببینید ما حتی از مسائل غیرمسلم نیز نمی‌توانیم صرف نظر بکنیم و بگذریم. ما با سنی مذهب هم به آسانی نمی‌توانیم کنار هم بنشینیم و هم سخن بشویم. ما اهل پلورالیزم نیستیم. ما اهل مونیزم هستیم. جهان هم اهل مونیزم است. پلورالیزم مقام ائمه است، مقام اولیاء است، اگر عارف شوید، می‌شوید پلورالیست.

پلورالیزم دو معنا و دو وجه دارد؛ یکی این که شما اهل الله می‌شوید. آن وقت مثل ابوالحسن خرقانی می‌گویید که هر که بدین سرا درآید، نانش دهید و از ایمانش پرسید که آن کس که در محضر حق تعالی به جان ارزد بر سفره بوالحسن به نان ارزد. یک وقت هم شما از موضع سیاسی، ایدئولوژیک، تاریخی و در پهنه جهان سکولار دم از پلورالیزم می‌زنید که در آنجا حقوق بشر حاکم است و چون حقوق بشر حاکم است این را اصل می‌گیریم که بقیه با ما فرقی ندارند. هر کسی آزاد است که بر هر مذهبی باشد یا حتی هیچ دینی نداشته باشد و به هیچ دینی پایبند نباشد. دو وجه عمده‌اش این است. من وجه ممکن دیگری نمی‌بینم. ممکن است کسانی باشند که مثلاً مسیحی باشند یا مسلمان و آن وجه دوم را تأیید بکنند، اما چه بدانند و چه ندانند، سکولاریزم را پذیرفته‌اند. با کسی هم نباید نزاع کرد که چرا سکولاریزم را پذیرفته است، برای این که سکولاریزم یک امر ساری و جاری در همه شئون است. بعضی می‌دانند که سکولار فکر می‌کنند و بعضی نمی‌دانند که پلورالیزم از سکولاریزم، جدا نمی‌شود؛ مگر آن‌که شخص مؤمن عارف شود. در آنجا دیگر مقام فنا هست و گرنه کار پلورالیزم دشوار می‌شود. شاید بگویند با شیوع سکولاریزم و با توجه به وضع فکری و اخلاقی و سیاسی جهان موجود باید وجود و همزیستی ادیان را پذیرفت. این رعایت امری موجه است. دشواری پلورالیزم در مقام نظر است. این هم اشتباه است که امور عملی و اعتقادی را به قلمرو نظر می‌آوریم و همین که نامش را وجه نظر ایپستمولوژیک می‌گذاریم می‌پنداریم که کار موجهی کرده‌ایم. دین و اعتقاد کاری به ایپستمولوژی ندارد و ایپستمولوژی دامی می‌شود برای گرفتار شدن در نزاع‌های انتزاعی بیهوده.

ما در عین مسلمانی نمی‌توانیم بگوییم که مسیحیان در این زمان بر حق هستند، فقط می‌توانیم بگوییم که حق دارند زندگی کنند، یعنی اگر شما بگویید مسیحیان بر حق هستند، از اعتقاد خودتان عدول کرده و از دین خودتان صرف‌نظر کرده‌اید. بنابراین دو مطلب در کار است؛ یکی این‌که آیا ادیان دیگر، بر حق هستند، و یکی اینکه آیا پیروان آنها حق زندگی و حق بودن دارند یا نه؟ اگر من بگویم آنها بالجمله بر حق هستند در واقع از دین خودم عدول کرده‌ام. همه ادیان هم که همیشه در زمان خود و برای پیروان خود بوده‌اند. اما شما که به ختم پیامبری معتقدید، نمی‌توانید بگویید که الان شریعت یهودی شریعت جاری و رایج و حقیقی باشد. اما می‌توانید بگویید که معتقدان به ادیان، از حق زندگی برخوردارند، از حق بودن و حق عبادت و حق عمل به احکام دین خودشان دارند، و باید از حقوق تابعیت کشور خود برخوردار باشند. اگر شما این را بگویید، درحقیقت، حقوق بشر را پذیرفته‌اید. حق بشر این است که دین خودش را داشته باشد. وگرنه کسی که به حقوق بشر معتقد نباشد، می‌گوید نه، این گمراه است، باید او را نجات داد.

بگوشید آیا حق تبلیغ دین خودش را هم دارد یا نه؟

□ باز ببینید، اگر شما از موضع فقه، حرف بزنید، فقه می‌گوید نه حق ندارد. شاید از نظر حقوق بشر، حق تبلیغ داشته باشد یا لااقل معتقد به هر دینی، حق دارد که بگوید من اعتقاد این است، و اعتقادش را به شما بگوید. اما در جهان لائیک، چون قواعد و قوانین دینی نیست، هیچ کس نمی‌تواند اعتقادات دینی‌اش را به عنوان یک رسم و قاعده اجتماعی تبلیغ و ترویج کند. شما می‌توانید دیستان را داشته باشید، بحث هم بکنید، کتاب هم بنویسید، اما اگر خواستید شعائرش را به رسم و قاعده تبدیل کنید، می‌گوید نمی‌شود، چون شعائر جامعه لائیک، شعائر همگانی و غیردینی یکسان است. شما می‌توانید بی‌لباس از خانه بیرون بروید، ببینید زن اروپایی می‌تواند با حداقل پوشش از خانه بیرون بیاید، هیچ کاری به کارش ندارند. اما یک دختر فرانسوی که روسری سرش می‌کند، می‌گویند این کار را نکن، زیرا با مقتضای لائیسیته منافات دارد. استدلال هم این است که این رفتار در واقع دین را دخیل در قواعد می‌کند. وقتی که مسلمانان به مدیران مدارس اعتراض کردند گفته شد که صلیب را هم بپوشانند، چون صلیب هم رسم مسیحی است. روسری داشتن رسم مسلمانی است و رسم غالب رسم سکولار است. البته تازمانی که این حجاب به عنوان شعار مسلمانی نبوده، کسی کاری نداشت. من

در فرانسه بوده‌ام و دیده‌ام که در حومه پاریس و در بخشی از مرکز پاریس، عرب‌ها زیادند؛ الجزایری‌ها، تونسی‌ها و مراکشی‌ها. اینها اکثر زن‌هایشان حجاب دارند. کسی هم مانعشان نبود. حالا که به اسلام توجه شده است لائیسیتته هم به صرافت افتاده است.

بکشید چون حقوق بشر بر اساس سکولاریزم نوشته شده است، پس ما نمی‌توانیم بر مبنای آن عمل کنیم، حال آنکه شما آن را قابل اجرا دانستید.

□ من گفتم که بر طبق حقوق بشر، می‌شود و باید پلورالیزم را پذیرفت، اما می‌توان سکولاریزم را رد کرد و حقوق بشر را فی‌الجمله پذیرفت.

بکشید آیا حقوق بشر برگرفته از سکولاریزم نیست؟ و آیا پلورالیزم بر سکولاریزم منطبق نیست؟

□ اگر این‌ها کاملاً مطابق و منطبق بودند که ما هر دو را به یک نام می‌خواندیم. سکولاریزم و پلورالیزم یک چیز نیستند، اما با هم مناسبت دارند، حتی می‌توان گفت که صورت کنونی پلورالیزم با سکولاریزم ملازمت دارد، یعنی پلورالیزم و سکولاریزم از هم جدا نمی‌شوند. درست است که پلورالیزم مصداقی دارد و سکولاریزم مصداقش غیر از مصداق پلورالیزم است، حقوق بشر هم معنا و مصداق دیگری دارد، اینها را نمی‌شود با هم خلط کرد، اما وجهی از پلورالیزم که حتی در کلام مسیحی معاصر هم تأیید می‌شود، در حقیقت به حقوق بشر مستند است و در عین حال ریشه در سکولاریزم دارد.

بکشید وارد بحث مطالعات تطبیقی بشویم و یک نقبی هم بزنیم به تجربیات جنابعالی در این زمینه، و توصیه‌های شما را برای کسانی که در زمینه ادیان کار می‌کنند، چه به صورت بنیادی و چه به صورت تطبیقی بشنویم.

□ امیدوارم از گفته‌های من، این‌طور برداشت نشده باشد که من با گفت‌وگوی ادیان و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها، میانه‌ای ندارم یا با آن مخالفم. من گفت‌وگوی حقیقی بین ادیان و تمدن‌ها را دشوار می‌دانم، ولی معتقدم که این گفت‌وگوها باید آغاز بشود و آینده بشر را بسته به آن می‌دانم. این گفت‌وگوها احیاناً از راه فلسفه‌ها و آراء و عقاید می‌گذرد.

ما باید ببینیم که عملاً در تطبیق چه کاری را انجام می‌دهیم؟ آیا ظاهر یک جمله را با ظاهر جمله دیگر می‌سنجیم یا دیدگاه فیلسوفی را با دیدگاه فیلسوف دیگری در مورد

قضیه‌ای مشخص قیاس می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که اینها با هم موافق‌اند یا مخالف، اشتراک دارند یا اختلاف. این به نظر من فلسفه تطبیقی نیست؛ فلسفه تطبیقی این است که ببینیم این عبارتی که در یک کتاب فلسفه آمده، بر چه اصولی مبتنی است و به کجا می‌خواهد برسد و چه نتایجی از آن به دست می‌آید. به نظر من همه عبارات فیلسوفان مثل صغرای استدلالی است که کبرایش معلوم نیست. نتیجه‌اش هم گاهی هست و گاهی نیست، یعنی کبرا ذکر نشده، چون پیش شرط فهم است، و نتیجه هم گاهی ذکر می‌شود و گاهی ذکر نمی‌شود. اگر در تطبیق به این جزء پوشیده، یعنی به چیزی که شرط قبلی فهم یک نظر است و در واقع آنچه را که بیان کرده و تفصیل داده، تفصیل آن است توجه کند از عهده فلسفه تطبیقی برمی‌آید. کسی این توانایی را دارد که مسافر میان دو عالم باشد و در اعماق دو فلسفه و دو تفکر نفوذ کرده باشد و مسائل کنونی را در نزد آنان مطرح کند و پاسخ بگیرد.

ما دو عقل داریم؛ یکی عقل بسیط و دیگری عقل تفصیلی. عقل تفصیلی در دسترس ماست، کتاب شفا در دسترس ما است. این کتاب متضمن صورتی از عقل تفصیلی بوعلی است که ما آن را فلسفه بوعلی می‌شناسیم، اما این تفصیل، بنیادی دارد که همان عقل بسیط است. اگر می‌خواهید ابن‌سینا را با توماس یا با هر فیلسوف دیگری تطبیق کنید، باید علاوه بر عقل تفصیلی بوعلی و توماس، عقل بسیط آن دو را هم بشناسید. در این صورت، ما با بوعلی هم‌زبان می‌شویم و با فیلسوف دیگری که می‌خواهیم او را با ابن‌سینا قیاس کنیم، نیز وارد گفت‌وگو می‌شویم. در واقع این گفت‌وگو سه وجهی می‌شود. ما تصور می‌کنیم که تطبیق دو وجهی است؛ گفت‌وگوی دو فیلسوف سه وجهی است. من از ابن‌سینا می‌شنوم و به توماس می‌گویم. پاسخ توماس را می‌گیرم و به ابن‌سینا عرضه می‌کنم. فیلسوف تطبیقی نمی‌تواند یک آدم معمولی باشد، یعنی کسی با صرف این که چند کتاب از دو فیلسوف خوانده است، نمی‌تواند به فلسفه تطبیقی برسد. او باید یک رابطی باشد که سخن این را به گوش او می‌رساند و سخن او را به این می‌گوید و این گفته‌ای که او آن را نقل می‌کند، البته به زبان گوینده فعلی بیان می‌شود؛ این می‌شود فلسفه تطبیقی. در حقیقت، گفت‌وگوی ادیان و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز چیزی نظیر همین است که در مرتبه تفکر انجام می‌شود، یعنی با سیر به باطن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است که چنین گفت‌وگویی صورت می‌گیرد. وگرنه اگر ما بخواهیم مثلاً تاریخ ادبیات خود را به آلمانی‌ها یا انگلیسی‌ها یا فرانسوی‌ها بگوییم، کار لغوی انجام داده‌ایم،

اینها خودشان خیلی از این کارها انجام داده‌اند و در اختیار ما قرار داده‌اند. ماسینیون دربارهٔ حضرت زهرا(س) مقاله نوشته، دربارهٔ ابوذر و دربارهٔ حلاج هم نوشته و چه خوب هم نوشته است. مقصود ما از گفت‌وگو مبادله اطلاعات نیست. در گفت‌وگوی تمدن‌ها و در گفت‌وگوی ادیان زبان دیگری باید گشوده شود، یعنی با زبان علم و حتی فلسفه راه به جایی نمی‌بریم. زبان راهگشا زبان دوستی و زبان مهر و معرفت است.

فلسفه تطبیقی کار کسانی است که ذوق پرسش از فیلسوفان گذشته و میل هم‌زبانی با ایشان را داشته باشند، فلسفه و تاریخ فلسفه را بدانند و معتقد نباشند که تفکر، متعلق به یک زمان خاصی است و دورهٔ آن سر می‌آید و تفکر گذشته به دورهٔ گذشته تعلق دارد. اینها را باید بدانند، آنگاه از فیلسوفان استنطاق کنند که اینها در کجا و چگونه می‌توانند هم‌زبان شوند و به حرف هم گوش بدهند و چه چیزی را می‌توانند به یکدیگر بگویند. صرف اینکه می‌توانند با یکدیگر حرف بزنند کافی نیست. این عربی چه می‌گفت که اگر بوکهارت می‌شنید برای او سخن آشنا بود، یعنی گفته این عربی را به گوش جان می‌شنید. استدلال کردن یک چیزی است و هم‌داستان بودن یک چیز دیگر. هم‌داستان شدن با بحث و جدل و مذاکره تفاوت دارد. فلسفه تطبیقی مستلزم احترام به تفکر و شناختن قدر تفکر است. امروز کسانی هستند که می‌گویند هگل آلمانی بوده است، پس فلسفه‌اش به درد نمی‌خورد، ابن‌سینا و فارابی به چه درد می‌خورند؛ ما چرا باید وقتمان را برای شناخت فارابی تلف کنیم.

فارابی را به دو صورت می‌توان بیان کرد: یکی گزارش مختصر آراء فارابی، که برای درج در کتاب تاریخ فلسفه و درس و کلاس مفید است. و دیگری، عبارت است از مطالعه آثار فارابی برای درک معانی آن و گرفتن درسی که می‌تواند به ما بدهد. احترام واقعی به فارابی هم این است که بفهمیم او امروز چه می‌تواند به ما بگوید و ما امروز از فارابی چه می‌توانیم بیاموزیم. فلسفه تطبیقی کارش این است. من هم اتفاقاً در آنچه دربارهٔ فارابی نوشته‌ام سعی کرده‌ام که چنین کنم. سعی‌ام این بوده که بگویم فارابی در تاریخ فلسفه چه مقامی دارد و ما امروز با او چه سروکاری داریم. دامنهٔ توانایی‌ها و امکانات هم در تاریخ‌ها گرچه وسیع است، به هر حال حدودی دارد. این افق‌ها است که به آدم امکان می‌دهد تا ببیند یا مانع بینش و بصیرت او می‌شود. اگر می‌بینید یک قومی در تاریخ در یک زمان بصیرت دارد و در یک زمان دیگری این بصیرت تعطیل می‌شود این نیست که مردم آن زمان استعداد داشتند و مردم این زمان کودن و بی‌استعدادند.

یونان هزارسال هُمَر و افلاطون و ارسطو و بقراط داشته و دوهزارسال تقریباً هیچ چیز نداشته است. در آن هزارسال افق، گشوده بوده است، یعنی یونانیان افق و مجال تاریخی داشتند. اما به تدریج افقشان تیره شد. ما هم افقی داریم و در همان افق و به اندازه گشایش و گشودگی افق حرف می‌زنیم. اینکه فلسفه در زمانی اوج می‌گیرد، و متفکران بزرگ ظهور می‌کنند و در زمانی دیگر تفکر افول می‌کند، به این معنا نیست که هیچ استعدادی نبوده است؛ شاید استعدادها تباه شده باشد. فلسفه تطبیقی در حقیقت نوعی کار پست‌مدرن است. با فلسفه تطبیقی در حقیقت مطلقیت تفکر جدید شکسته می‌شود.

برداشت من از مجموعه نوشته‌های جنابعالی این است که علی‌المبنی شما نمی‌توانید به مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان معتقد باشید.

□ نه فقط معتقدم، بلکه به آن علاقه دارم. باطن همه ادیان عبودیت حق است و این جلوه‌های عبودیت تماشایی‌اند، اما پژوهش و تحقیقات در ادیان مختلف را مطالعات تطبیقی نمی‌دانم.

شما در بحث پلورالیسم فرمودید که کثرت و تعدد ادیان را تاریخی و طولی می‌دانید، اما در مطالعات تطبیقی می‌گویید که باید نگاهی فراتاریخی داشته باشیم. این نگاه که هر دینی مختص یک دوره تاریخی خاص است، نمی‌تواند مبنایی برای ورود به مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان باشد.

□ شما یک فقه مقارن دارید و مثلاً فقه ابوحنیفه را با فقه احمد بن حنبل مقایسه می‌کنید؛ این کار شدنی است و البته کار مهمی است و فقها هم همین کار را می‌کنند. اما من یک ایده‌آلی از فلسفه تطبیقی و ایده‌آلی را از گفت‌وگوی تمدن‌ها و ادیان بیان کردم، گفت‌وگویی که تحول در تفکر است، فلسفه تطبیقی‌ای که در تفکر و در نگاه ما تحول ایجاد می‌کند؛ این تطبیق با کاری که نویسنده کتاب فقه مقارن می‌کند تفاوت دارد. فقه مقارن، تحول پدید نمی‌آورد، بلکه پژوهشی است که البته مفید است. فلسفه تطبیقی هم می‌تواند بنویسد، احکام دین و ادیان را هم می‌توانید با هم تطبیق کنید و نشان دهید که مثلاً مسیحیت با بودیسم این وجوه اشتراک را دارد؛ اما این فقط یک تتبع است.