

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 می زیست و ام گرفته ام تا در اطراف آن نکاتی را که مبتلا به وضع فکری امروز ماست، مطرح سازم. شیخ بهاءالدین عاملی فرد بسیار مشهوری است. به دلیل ذوقنون بودن در میان ما ایرانیان شهرت افسانه ای یافته است. شما لاجرم شنیده اید که پاره ای از کارها، صنعت ها، مهندسی های غریب و شگفت انگیز را در اصفهان به او نسبت می دهند. گفته اند که حمامی ساخته بود که برای چند قرن تا این اواخر همچنان روشن بود و آب را گرم نگاه می داشت و کسی سرّ این روشن ماندن و کار کردن را نمی دانست. همچنین گفته اند که راه های فاضلاب اصفهان را او ساخت و منارجنبان اصفهان را نیز او طراحی کرده است.

این نکات تاریخی که خالی از افسانه سازی هم نیست، به این دلیل به او نسبت داده شده که ایشان را شخصی ذوقنون معرفی کند. شیخ بهایی در ادب، در دین و فقه و نیز در ریاضیات، نجوم و آنچه امروز فیزیک می نامیم - یعنی طبیعیات - دست داشت و به همین سبب، نسبت های گوناگون به او داده اند. کتاب های بسیاری دارد. این شخص اصلاً عرب بود و در بعلبک که اکنون در لبنان واقع است، متولد شد. چنانکه می دانید در دوران صفویان که تشیع در ایران دامن گسترده، به دعوت پادشاهان صفوی پاره ای 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 نوشته هایش می گوید: «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 می کند که:

من که به بوی شبدری در چمن هوس شدم برگ‌گلی نچیدم و زخمی خار و خس شدم
 مرغ بهشت بودم و قهقهه بر فرشته زن در پی صید پشه ای هم تکا 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 ی او گرفته شده است. نان و حلوا اشاره به نعمتهای فریبنده
 دنیوی است. در آنجا شیخ بهایی به پیروی از مولوی، ما را دعوت می‌کند که یک
 نوع حکمت را که او حکمت یونانیان می‌خواند فرونهمیم و نوع دیگری از حکمت را
 برگیریم 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 قَرَّبَ الْجُلَّ اليه والرُّسَن
 یعنی آنکس را که نبود عشق یار بهر او پالان و افساری بی‌سار
 سینه خالی ز مهر گلرخان کهنه انبانی بود پر استخوان
 وین علوم و این خیالات و صور فضله شیطان بود بر آن حجر
 شرم بادت زانکه داری ای دغل سنگ است جای شیطان در بغل
 سوز رسطالیس و سوز بوعلی کی شفا گفته نبی معتلی
 بادف و نی دوش آن مرد عرب وه چه خوش می‌گفت از روی طرب
 ایها القوم الذی فی المدرسه کل ما حصلتموه و سوسه
 فکر کم آن کان فی غیر الحسب ما لکم فی النشأه الاخری نصیب
 فاغسلوا یا قوم عن لوح الفؤاد کل علم لیس ینجی فی المعاد
 ساقی‌ایک جرعه از روی کرم بر به‌سایی ریز از روی کسرم
 تا کنند شق پرده 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 پس مانده‌های 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: آنکس 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.

سینه خالی ز مهر گلرخان
کهنه انبانی بود پر استخوان
تا اینجا می‌بینید که از سه مقوله فرجه 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 باهم مرتبطند. شیخ بهایی در گفتن این سخنان مبتکر نیست. او این درس را آغاز نکرده است. آغاز کننده اصلی این درس، عارفان ما و درصدر 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.

عقلِ دفترها کند یکسر سیاه
عقلِ عقل آفاق دارد پر زماه
بند معقولات آمد فلسفی
شهبسوار عقلِ عقل آمد صفی
تعبیر عقل و در مقابل آن عقلِ عقل از مولانا تعبیر رسایی است. من به این مفهوم برخوادم گشت و توضیح خواهم داد که با سایر اندیشه‌های عرفانی آن بزرگوار چه سازگاری و نسبتی دارد. اما کلمه حکمت ایمانی هم قابل تأمل است. مولانا حکمت دینی و دنیوی هم به کار می‌برد.

حکمت دنیا فزاید ظن و شک
حکمت دینی برود 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 غزالی در میان ایرانیان آنهم در میان شیعیان، مجدداً احیاء شده و بازسازی می‌شود. عصری که به تعبیر امروزیان، عرفان و فلسفه ما رفته

رفته به هم می‌آمیزند تا یک مکتب فلسفی تازه‌ای به نام حکمت متعالیه از آن میان سر برآورد و در آفاق ایران سایه گستر شود. در چنین دورانی است که شیخ بهائی این اشعار را می‌سراید و چنانچه گفتم، اقتدار و اقتضای 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 طرب انگیز عجم را برای من بخوان:

قم و اطربنی با شععار العجم کی تریح الروح من هون الهجم
و ابتد منها ببیت مثنوی من حکیم المولوی المعنوی
بشنوازی چون حکایت می‌کند و ز جدایی‌ها شکایت می‌کند
برخیز ای ساقی! اشعار طرب انگیز 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 فرامی‌خوانند. آن نوع دیگر از حکمت کدام است و حکمت یونانی چه نقصانی داشته است. فراموش نکنید که جامعه دینی ما، مسلمانان و ایرانیان بالاخص همیشه با قصه 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 عزیزپرورده‌های 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 حاشیه این تمدن زندگی کنند. من پیش از این نیز به این نکته اشاره کرده‌ام که تمدن اسلامی علی‌الاصول تمدن فقیه پرور بود نه تمدن فیلسوف پرور. اگرچه، فیلسوفانی هم داشتیم اما هیچگاه شماره فیلسوفان ما به شماره 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 فقاهت و فقیهان چنان بود که بر همه علوم دیگر سلطه پیدا کرده و سایه افکنده بود.

حکمت به معنای حکمت عقلانی آنهم حکمت یونانی نه سيطرة 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 کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌گوید که قرن‌ها فکر دینی ما تحت سلطه 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 آزادانه تر و پاک‌تر به حقایق دینی نظر کنیم. او معتقد است که پیش فرض‌های یونانی ما را به خفگی فکری افکنده است. در مغرب زمین هم بخصوص 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 شده باشند. اروپا هم دوران ارسطوکشی و ارسطوستیزی داشته است. هنوز هم بسیاری هستند که متافیزیک ارسطو را قاتل علم و فکر می‌دانند و معتقدند که قالب‌های بر نهاده 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 در می‌آمدند. در کلمات مولوی بخصوص، از موضع ایمانی، این نکته بسیار به چشم می‌خورد. شیخ بهائی 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 ردیلتش 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 فسوق 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 فلسفه های موجود و فلسفه یونانی که از آنها به مسلمانان میراث رسید، فلسفه های فراق اند. شما را از واقعیت دور می کنند. بین شما و واقع فاصله می اندازند و آنگاه شیوه ها و حيله هایی می اندیشند تا شما را اندکی به واقعیت نزدیک کنند. اما فلسفه ها یا حکمت های دیگری هستند که آنها حکمت وصال اند. شما را از همان ابتدا به وصال واقع و به وصال مقصود می رسانند. حتی کسانی چون مولوی یا شیخ بهائی از کلمه فلسفه هم چندان استفاده نمی کردند؛ برای اینکه کلمه ای بیگانه و معرب بود. به جای آن کلمه حکمت را بکار می بردند که این کلمه ریشه قرآنی دارد و هم یک کلمه اصیل عربی است؛ محتوا و مفهومش چیزی است که هم ذاتاً محکم است، هم مانع از نفوذ خلل می شود. وقتی می گوییم بنای محکم، یعنی بنایی که می ماند، استوار است و آفات و خلل ها در او نفوذ نمی کند یا دیر نفوذ می کند. همچنین است حکیم که فکر او بنای استوار و محکمی دارد و آفات در فکر او وارد نمی شود. بنابراین کلمه حکمت را به کار می بردند بیش از آنکه کلمه فلسفه را به کار ببرند. حتی کلمه فلسفی تقریباً بار منفی داشت.

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند، دست حقیقش محکم زند
یک طنین مذموم داشت و کسی که اهل فلسفه خوانده می شد، چنین لقبی
برای او اعتبار و اشتها نیکویی به همراه نمی آورد.

حکمت یونانیان چنین فنی بود که چندین خصلت داشت. من آن خصلتها را برمی شمارم تا به سراغ ایمانیان یا عقل عقل به تعبیر مولوی برویم و ببینیم که چه چیزی را باید فرو نهاد و چه راهی باید برگرفت.

اولین خصوصیت فلسفه سؤال بود و تبلیغ و ترویج پرسشگری و تحرک و چالاکي به عقل دادن. دعوت به اعتماد به عقل و دعوت به بکار گرفتن عقل. عقل وقتی که به کار می افتد، دو کار بسیار مهم انجام می دهد. یکی پرسیدن است و دیگری نقد کردن. مکتب های عقلانیت انتقادی (critical rationalism) که دستاورد جهان جدید است، در حقیقت بر همین مسئله انگشت تاکید می نهند. 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 جرات پرسشگری و دیگری نقد کردن و جرأت 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 نمی تواند 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، بی جهت و بی زمینه در ذهن انسان نمی روید. 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 و هنر و کارکرد فلسفه است. هنر دوم آن برهان آوردن است. بالاخره انسان باید حجت بیاورد و اهل استدلال باشد و هیچ چیزی را بی دلیل نپذیرد. این سخن را از ارسطو آورده‌اند و حکیمان ما نیز نقل کرده‌اند. هرکس عادت کند که حرفها را بی دلیل بپذیرد، از پوست انسانیت خارج شده است.

”مَنْ تَعَوَّدَ أَنْ يُصَدِّقَ بِغَيْرِ دَلِيلٍ فَقَدْ اُنْسَلَخَ مِنْ فِطْرَةِ انْسَانِيَّتِهِ“ هرکس خو بگیرد با این ساده‌لوحی و دلخوش باشد که سخنان را بی دلیل 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 خوشباور و زودباورند، تحت تأثیر و تبلیغات و شخصیت گوینده و... قرار می‌گیرند. به طوری که فراموش می‌کنند یا جرأت نمی‌کنند یا اصلاً به آستانه دلیل خواستن نمی‌رسند. این عادت خیلی مذموم را که عبارت از خستگی عقلانی است، باید فرو گرفت و علاج کرد و باید جرات دلیل خواستن داشت. برهان که در فلسفه‌های ارسطویی به آن ارجاع بسیار می‌رود، در حقیقت برای اثبات یا ابطال است و علی‌ای حال سخن بی دلیل 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 هرچه 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. فلسفه 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 و بقیه مسائل را بگوید. بنابراین تکیه بر تعاریف، تکیه بر ماهیت اشیاء یکی از مولفه‌ها و اصول بسیار جدی و اساسی و بنیادین در فلسفه ارسطویی

است که حکیمان هم به وام، از آنها گرفته بودند.

عنصر دیگری که شما در فلسفه ارسطویی می بینید، قصه یقین است. درست است که فیلسوفان به شکاکیت متهم شده اند، ولی واقع این است که به دنبال کسب یقین بودند. می خواستند به یک علمی برسند که آن علم نقشه واقع نمای عالم باشد. همه این عالم را آنچنان که هست به ما نشان بدهد. از مقدماتی آغاز می کردند و با یک علمی که آنرا منطق می نامیدند، مقدمات را با هم ترکیب می کردند و دائماً به نتایج تازه می رسیدند و از آن نتایج، نتایج دیگری می گرفتند و منظومه ای از معرفت را سامان می دادند. آنهایی که با فلسفه مشائی بوعلی، ارسطویی آشنا هستند، می دانند که فن آنها چگونه آغاز می شود، چگونه پیش می رود و چگونه به مقصد می رسد. از مشخصات فلسفه یونانیان که در عمل البته رخ داد و شاید مقتضای گوهر او نبود، این مسئله بود که این فلسفه نسبت به علوم تجربی تقریباً بی اعتنا 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 فلسفه اسلامی که در حوزه ها خوانده می شود، بخش تجربی ندارد و بیشتر به قسمتهای متافیزیکی و ماورالطبیعه می پردازد؛ 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 می بینید، این همه گسترده و فربه شده است. فلسفه متافیزیکی هم راه خود را رفت و به اکتشافات خود ادامه داد.

حال ببینیم که چرا پاره ای از مومنان آنها مومنان عالم با این فلسفه مخالفت می ورزیدند. 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 وضعیت بی سر می بریم که شاید در کشاکش میان این دو فکر قرار گرفته ایم؛ از یک طرف کسانی ما را به ایمان می خوانند و از طرفی کسانی ما را به خردورزی دعوت می کنند. برای بعضی چنین فکری پیش آمده است که شاید این دو با یکدیگر تعارض یا تناقض دارند. نمی توان یک ذهن پرسشگر و جستجوگر نقاد داشت که همه چیز را به زیر تیغ سؤال ببرد، از آن طرف هم نمی توان یک طبع منقاد مومن تسلیم خاضع داشت که در مقابل حقیقت و واقعیت سر تسلیم فرود بیاورد. آدمی می باید 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 نمی رسد.

عصر ما، دوران خردورزی است. ما هم همواره دوستان و مخاطبان خود را به خردورزی و پرسشگری دعوت کرده ایم. آیا این دعوت با دعوت به ایمان منافات

دارد؟ آیا این دو مانعة‌الجمعند؟ نمی‌شود کسی یک دل مومن داشته باشد و یک عقل پرسشگر، این دو در یک وجود جمع نمی‌شود؟ یا اینکه باید فتوا بدهیم که حکمت یونانیان را فرو بگذارید و حکمت ایمانیان را برگزیرید، یا حکمت ایمانیان را فرو بگذارید و حکمت یونانیان را برگزیرید.

جمع این دو شاید هوس برنیامدنی باشد، می‌دانم که در ذهن بسیاری از دانش‌آموختگان 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 وجدی اینجاست. خود این سؤال در واقع مقتضای عقلانیت است. ما اگر عقلانیت‌مان 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 مومنان اینقدر 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 اینهمه خردورزی در میان مومنان، 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 نمی‌گزیذ 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. علی‌ای‌حال قصه نوبی 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 بار ما را قدری سبک کنند. سر رشته‌ها و کلیدهایی به دست ما بدهند که شاید با آنها بتوانیم گره از این معضل باز 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 چنانکه گفتیم، مهمترین حربه‌ای که در دست دارد، حربه خرد است و چنانکه می‌دانید خرد یک موجود تهی نیست. اولاً نیرویی است که در آدمیان است. ثانیاً هر وقت که به کار می‌افتد، با یک مایه‌ای و سرمایه‌ای به کار می‌افتد. به تعبیر آشناتر امروزین، یک پیش‌فرضهایی با خود دارد. یک بديهياتی در خود دارد. از هیچ شروع نمی‌کند. این چراغ یک نفتی از پیش خود دارد وگرنه هرگز روشن نمی‌شود. می‌توان آن را پر کرد. می‌توان شعله‌اش را پر فروغ‌تر 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 متقن 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.

درحقیقت مولوی و دیگران حرفشان این بود که این جهان بزرگتر از آن است که عقل آدمی همه آنرا 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 هاضمه خرد سپرده شوند؛ خیلی فراتر از آن است. اصلاً معتقد بودند که عقل آدمی ذائقه 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 تمام بنیان پیامبری را بر روی این می‌گذارد. برای پیامبران دو شأن قائل است: یکی شأن دانایان و معلمان و دیگری شأن طبیبان. از شأن طبیبی می‌گذریم؛ در مورد شأن دانایی و معلمی می‌گوید که پیامبران حرفهایی می‌زنند که بعضی‌هایش برای عقل بی‌مزه بود. و لذا عقل آنها را بر نمی‌تافت و به طرف آنها نمی‌رفت.

گرنه 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 بامزه نمی بیند - دیگر احتیاج به معجزه نبود.

آنچه معقول است عقلش می چرد بی حدیث معجزه بی جذر و مد
اگر معقول بود، اگر خردپسند بود که عقل آنها را می چرید و با ولع
می خورد. 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 می کرد. به همین سبب پیامبران باید متوسل به شیوه های دیگری برای
اقناع مردم می شدند. حالا موفق می شدند یا نه، صحبت دیگری است.

عمده حرف عموم بزرگان عرفای ما در مقابل عقل یونانی این بود که عقل
یونانی از پیش خود به چیزی نمی رسد اما اگر چیزی به دست او بیفتد، آنگاه
می تواند آنرا مورد بررسی قرار دهد. سخنشان این بود که عقل و بخصوص عقل
یونانی در حکم دندان است. خوب می جود، اما اگر چیزی به او ندهید چیزی ندارد
که بجود؛ دندانها را به هم می ساید و خودش، خوش را گند می کند.

عقل سر تیز آمد اما پای سست زانکه دل ویران شدت و تن درست
تشخیص‌شان این بود که حقایق بسیار بزرگ و فریبهی که در این عالم هستند،
اینها به تور عقل شکار نمی شوند. آنها را چگونه باید شکار کرد؟ اگر بنابه 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 می گفتند ولی لب سخنشان
این بود که می گفتند با قناعت و رزیدن و اکتفا کردن به حکمت یونانی، شما از بسیاری
از حقایق محروم می مانید و چشمتان به روی آنها گشاده نمی شود. 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 فربه تر می کند.
لطمه ای به آن نمی زند. آنها از بیرون به آن نظر می کردند و معتقد بودند که این
تور، تور کوچکی است و به صید همه حقایق قد نمی دهد و راه را هم دور می کند.
ما راه‌های نزدیکتری برای رسیدن به حقایق داریم. البته ایرادهای اخلاقی بر فلسفه
می گرفتند. این ایرادها مختص فیلسوفان نبود، عالمان را هم شامل می شد.
می گفتند این فیلسوفان خیلی مغرور و از خود راضی می شوند. معتقد می شوند
که همه چیز را می دانند 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 می فهمند.

مولوی در باب فرزندان نوح می گوید که نوح وقتی فرزند را دعوت کرد که بیا

به کشتی، سیل عالم را گرفته است و غرق می‌شوی؛ فرزند نپذیرفت و گفت شنا بدم. این «شنا بدم» یعنی همان غرور علمی.

همچو کنعان پاز کشتی وامکش که بر آیم بر سرکوه مشید
 که غرورش داد نفس زیر کش مَنّت 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
 یاب 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 همان‌طور 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 بخصوص 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، بفهمند، بپذیرند یا جدی بگیرند. این هم معضل دیگری با فلسفه یونانی بود. مشکل دیگری هم که وجود داشت، قصهٔ سببیت بود. عقل یونانی، عقل سبب اندیش 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 سبب اندیش اختصاصاً از فلسفه یونان به ما رسیده است. کسی مثل مولوی واقعاً با این سبب اندیشی مشکل داشت. صریحاً می‌گفت که:

جمله قرآن هست در قطع سبب عَزَّوَجَلَّ درویش و هلاک بولهب
 همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت و السلام
 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 سبب اندیش 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

حادثه ای را نتوان در چارچوب علت و معلول جا داد، اصلاً آنرا نمی توان فهمید! شما اگر به فلسفه کانت مراجعه کنید، همین مطلب را ملاحظه خواهید کرد. او می گوید علت و معلول از مولفه های عالم خارج نیست بلکه از مؤلفه های ذهن آدمی است. ما اصلاً تا چیزی را علت و معلولی نکنیم آنرا نمی فهمیم.

فرض علیت، یک پیش فرض ذهن برای فهمیدن است. نه اینکه یکی از مولفه های عالم خارج باشد ولی هر چه که هست یک امر بسیار جدی است و عقل یونانی این را می گوید و تمام بنای این فلسفه بر علیت است. مشکلی که این مومنان با عقل یونانی داشتند، یکی هم در همین قصه علیت بود. واقعاً معتقد بودند این علیت گرچه که عادت ذهن ماست، اما همه جا نمی تواند دست ما را بگیرد. در جاهایی علّی و معلولی فکر کردن، ما را از درک صحیح امر باز می دارد. علیت یکی از پیش فرضهای 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 پیش فرضی است که خیلی جدی گرفته شده و کارساز هم بوده است.

اما آخرین باید گفت به کسانی که در این پیش فرض شبهه کرده اند و گفته اند به هیچ وجه نمی توان علیّت 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 آنرا کامیابانه به کار می گیرند و مسائل را با آن حل می کنند. امروزه در عرصه هایی از فیزیک این مسئله بصورت جدی مطرح شده که آیا در درون جهان اتمی و زیر اتمی علیت وجود دارد؟ عارفان هم از راه های دیگری با فلاسفه وارد گفت و گو شده اند و قصه علیت را مورد تردید قرار داده اند. عقل یونانی خودش از درون دچار مشکلات است. یعنی به هیچ وجه نمی توان گفت فلسفه ای پرداخته است که صددرصد موجه و مقبول است و هیچ شکاف و رخنه ای ندارد. چنین چیزی نیست، بلکه یک دستگاه بشری است، ساخته شده عقل است و به همین دلیل به آن عقل یونانی می گوئیم.

همانطور که می دانید عقل را می توان برای ساختن منظومه های دیگر نیز به کار گرفت. تنها عقل موجود، عقل یونانی که نیست. عقل یونانی یک چارچوب ها و پیش فرض های مشخصی دارد. شما می توانید جور دیگری آنرا بسازید. در جهان جدید، منطق ارسطویی تعطیل شد و منطق ریاضی جدید که به جای آن نشست، اصلاً صورت بندی قضایا و بسیاری از این امور را عوض کرد و گفت: بهترین صورت بندی از قضایا این نیست که بگوئیم الف، ب است. بهترین صورت بندی از برهان و استدلال این نیست که قیاس تشکیل بدهیم، بگوئیم الف، ب است و ب، ج است پس الف، ج است. این ساده ترین و مغالطه بردارترین فرم شکل برهان است. شکل های

خیلی بهتر و کم مغالطه‌ای نیز می‌توان ساخت؛ همان که اساس منطق جدید را تشکیل می‌دهد. یعنی همه اجزای این عقل الان گسسته شده است. عقل یونانی هم علیتش و هم منطقتش زیر سؤال رفته است. ماهیت یابی و کلیات شناسی اش هم زیر سؤال رفته است. همه اینها یکی یکی گسسته شده است، تاروپودش از هم جدا شده است. گرچه اینها گاهی سنگینی می‌کند، اینجا و آنجا می‌ماند. در فلسفه‌هایی که در حوزه تدریس می‌کنند، همه 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. چنانکه گفتم نه علیتش، نه منطقتش، نه ماهیت و کلیاتش و نه سبب شناسی اش، هیچکدام برقرار پیشین باقی نمانده است. این توصیه باطل و سستی نبود که عقل یونانی را اینقدر قرص و محکم نچسبید. همان قطعه اول و نیم بیت نخستینی را که خواندم در نظر بگیرید: «چند و چند از حکمت یونانیان» این توصیه به منزله یک توصیه عقلانی بر بیراه نیست؛ یک نحوه از اندیشیدن به صورت یونانی است نه تنها نوع اندیشیدن. قطعاً اینطوری است. باز هم عرض می‌کنم که از عقل، شما قوه 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 سایه پیش‌فرض‌های ارسطوییان 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 بوعلی را که زیر بغل می‌زنند فکر می‌کنند نقشه 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 ملک 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 فرو نهاد 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؟ توصیه شیخ بهائی این بود که «حکمت ایمانیان را هم بخوان».
 توصیه مولانا هم این بود:

عقل، دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر زماه
 یک عقل 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 آنرا 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 سینه نامحرم زد
دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند	دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت	دست در حلقه 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 و وقتی که می‌خواست در پی راز حسن و راز عشق برود، دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد. این همان سخن است که بزرگان ما می‌گفتند، منطقه‌ای به نام منطقه 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 «فکت»‌ها 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 منطقه اسرار و رازها می‌شوید، به تعبیر حافظ، عقل را آنجا راه نمی‌دهند:

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
 این مدعی، این عقل که مدعی همه چیز دانی و همه چیز فهمی هم بود،
 نامحرم بود و دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد. آن رازی هم که در اینجا تجلی
 کرد و عقل از اداراکش عاجز و محروم بود، همان راز حسن الهی بود که حافظ به ما
 می‌گوید. همه 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 غیر عقلانی 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 می آید. اول شما باید به عقل اعتماد بکنید، آنگاه حجیت عقل را بپذیرید و سپس دوباره عقلانی بشوید. ما باید به عقل ایمان بیاوریم آنهم ایمان بی حجت؛ ما عقل را قبول داریم و اگر کسی بپرسد به چه دلیل عقل را قبول دارید؟ می گوییم: این سؤال جواب ندارد. اگر بخواهیم دلیل بیاوریم باید دلیل عقلانی بیاوریم؛ یعنی در رتبه سابق باید حجیت عقل را قبول کرده باشیم تا بتوانیم دلیل عقلانی بیاوریم. پس خود عقلانیت، غیر عقلانی است، یعنی مسبوق به عقلانیت نیست. عقلانیت خودش از عقلانیت آغاز می شود یعنی بی حجت است. به تعبیر دیگر، یک انتخاب است. عقلانیت را انتخاب می کنیم و به عقل اعتماد می کنیم.

زندگی را از اینجا شروع می کنیم و هیچ حجتی هم برایش نداریم. اصلاً ساختار و نحوه وجودی ما چنان است که ما را به عقل فرامی خواند. از عقلانیت گریزی نداریم. برای آن حجت هم نمی خواهیم. حجت خودش ما را در دور یا تسلسل می اندازد که هر دوی اینها عقلاً باطلند. پس عقلانیت را انتخاب می کنیم یا به تعبیری به عقلانیت ایمان می آوریم. یعنی می گوییم، ما حجیت عقل را بدون حجت قبول می کنیم. اینقدر به عقل نزدیکیم و عقل با ما یکی است که خوب می دانیم چگونه چیزی است. اولاً، ما از آن نمی توانیم فرار کنیم و ثانیاً، راحت می توانیم با آن کار کنیم و کنار بیاییم و به این دلیل ما عقلانیت را به راحتی می توانیم برگزینیم و مورد استفاده قرار دهیم. البته شما می توانید انتخاب های دیگری بکنید و انتخاب های دیگر نیز به همین اندازه بی دلیل اند و شما نیز به همین اندازه در انتخاب کردنشان محق هستید.

قصه، مثل قصه وجود داشتن یا وجود نداشتن عالم خارج می ماند. شما بدانید هیچ فیلسوفی، هیچ عالمی دلیل نیاورده است که جهان خارج وجود دارد. اینکه در مقابل من نشسته اید و به سخنان من گوش می دهید و من مقابل شما نشسته ام و با شما سخن می گویم اصلاً قابل استدلال نیست. هیچ کس استدلال نکرده است که حقیقتاً چنین است. هیچ کس نتوانسته است استدلال کند که ما خواب نمی بینیم و واقعاً در بیداری باهم صحبت می کنیم. هیچ دلیلی در اینجا وجود ندارد، ولی بنا را بر این گذاشته ایم که واقعیت و دنیا حقیقتاً هست و ما خواب نمی بینیم و دچار وهم و خیال نیستیم. خواب و خیال هم هست اما گل ما چرا 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 چنین اند. منتهی آنقدر به این مسائل نزدیکیم و در آن غوطه وریم که پرسش هم از اینها نمی کنیم و فکر هم می کنیم که خیلی جا افتاده و محکمند و هزاران دلیل له شان است. هزاران که هیچ، حتی یک دلیل هم وجود ندارد! من از شما می پرسم 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 حافظه 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 حجت آوردنی 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 نیایی 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 فلسفه شان را بر آن نهاده‌اند.

ما به عقل اعتماد داریم و این اعتمادمان 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 معانی اش 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 برابیند. 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»
چنانکه گفتیم پُر بی راه نیست. یعنی در واقع به زبان ساده اینگونه می شود که
چقدر در دایره یک انتخاب واحد مانده ای، فکر یک انتخاب دیگر هم باش. ببین چیز
دیگری هم هست که دلت را بر باید 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 از نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
غیر از این پیش فرض های 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 می توانید 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. عقل ورزی یک جور
انتخاب است که ما در هستی و در زندگی و در سلوک وجودی خودمان
برمیگزینیم. اما انتخاب های دیگری هم شاید بتوان کرد. عارفان ما آن انتخاب دیگر
را عشق یا حسن یا امثال آن نام گذاشته اند. سر اسم گذاری حرفی ندارم ولی این
افق خیلی وسیعتر از افق عقلانی است. همین معنا را به نحو دیگری و در چارچوب
مفهومی دیگری هم می توان ریخت و بیان کرد. بحثهایی دارم تحت عنوان "صورت
و بی صورتی" که هنوز البته به طبع نرسیده است. شاید پاره ای 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 "دین شناسی مولانا" که، "صورت و بی صورتی"
بخشی از آن است عرضه کنم. پیامبرشناسی مولانا را هم در آمریکا بحث کردم که
قسمت های دیگری هم باید به آن بیافزایم تا این مباحث تکمیل شود. آن بخشی که
خودم به آن خیلی علاقه مندم مبحث صورت و بی صورتی است:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که اِنَا الیه راجعون
در این عالم چیزهایی داریم که صورت دارند و چیزهایی داریم که
بی صورتند. در حقیقت، مولوی معتقد است که تمام این صورت هایی که در
خارج اند و صورت هایی که در ذهن آنها را تصور می کنیم، همه از بی صورت نشأت
می گیرند. یعنی شما وقتی بالاتر و بالاتر بروید حقایق، صورت های خاص خودشان
را در می بازند. این اعداد و اضداد زایل می شوند و شما به یک جهان بی صورت
می رسید. بی صورتی بی وجودی نیست. به همین دلیل هم هست که مولوی آن عالم

بی صورت را عالم عدم هم می نامد. عدم در واقع یعنی عدم صورت.

تنگ تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم

یا در آنجایی که مولوی تکامل بشری را توضیح می دهد و می گوید:

«از جمادی مردم و نامی شدم» تا بدانجا می رسد که:

حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایک بال و پر

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر و هم ناید آن شوم

پس عدم کردم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

یعنی وقتی از جماد گیاه می شوم، از گیاه حیوان می شوم و انسان می شوم

و فرشته می شوم و تکامل پیدا می کنم و بالاتر می روم تا به عدم می رسم. تکامل

به این نیست که انسان، نیست و نابود بشود. این چه تکاملی است. اگر شما نابود

شدید که همه کمالات قبلی را هم از دست داده اید. نه، نیست و نابود نمی شوید.

پس «عدم کردم» یعنی من وارد عالم بی صورتی می شوم از تمام چیزها که

تاکنون صورت بود، عبور می کنم. می گفتیم این چیست؟ این انسان است، آن کدام

است؟ آن گیاه است، آن فرشته است و... اینها همه صورت هایی بود که به اشیاء

راجع می کردیم و در ذیل و ظل آن صورت ها ما به شناخت شی نایل می شدیم.

وقتی می گفتیم این گیاه است، می فهمیدیم 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 بی خبری رنج مبر هیچ مگو

بعد می گوید یک میهمانی به زیارت من آمد. گفت و گو با آن میهمان خیلی

گفت و گوی بلندی است. آن میهمان که بود؟ عشق بود.

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

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

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

گفتم این جنس فرشته است بگویا بشر است گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد گفت می باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

ای نشسته تو در این خانه پر نقش و خیال خیز ازین خانه برورخت ببر هیچ مگو

گفتم ای جان پدري 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 در واقع معرفی عالم

بی صورتی است. گوینده یا پرسنده که مولوی است، دائماً در پی این است که این

چیست. می گوید اسمش را بیاور، صورتش را بگو، آنرا معرفی کن و آن طرف

می گوید که این بالاتر از اینهاست. تو نشسته ای در عالم نقش و خیال؛ عالم نقش و خیال یعنی همین عالم صوره می گوید: "از این بیرون برو، از این خانه برو رخت ببر." وقتی هم می گوید، من وقتی مواجه با عالم بی صورت می شوم زیر و زبر پاسخ می شنوم؛ 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 می کند. عالم بی صورتی خوراک عقل نیست. خوراک آن چیزی است که شیخ بهائی آن را حکمت ایمانیان می خواند. یعنی چیز دیگری در این عالم هست که ما آن را عالم بی صورت می نامیم و بزرگان ما هم از آن یاد کرده اند و شما از طریق ایمان یا عشق می توانید به آن نزدیک شوید. تعریف دیگری هم می توان از حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان کرد. حکمت یونانیان حکمت صورت گرا و صورت خواه و صورت شناس است. در مقابل، حکمت ایمانیان متعلق به عالم بی صورت است. آنچه را که عقل ما، نمی تواند از آنها تصویرسازی کند. تعبیری که مولوی در باب عشق دارد، دقیقاً این است. این را فقط به اشاره عرض می کنم. می گوید، عشق اصولاً به صورت تعلق نمی گیرد. مثال ساده ای می زند و می گوید:

زانکه عشق مردگان پاینده نیست زآنکه مرده سوی ما آینده نیست
در داستان کنیزک و زرگر در ابتدای دفتر اول مثنوی، حیلای که آن طبیب کرد، این بود که دارویی را به کنیزک زیبا رو خوراند تا این کنیز لاغر و زشت گشت و عشق آن زرگر از او زایل شد. بعد می گوید، عشق به چیزهای فانی همین طور 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 نمی شود. آن تعبیر، مجازی است و کاربرد نادرستی برای این واژه است. به هر حال در آنجاست که می گوید عشق مردگان پاینده نیست. در جای دیگر هم می گوید:

چون وفا آن عشق افزون می کند پس وفا، صورت دگر چون می کند
شما اگر معشوقتان با وفا باشد، شما به او عاشق تر می شوید و او را بیشتر دوست خواهید داشت. وفا که، در صورت و زیبایی و زشتی او تأثیر نمی گذارد. وفا، یک چیز دیگری است که بی صورت است و عشق شما را به معشوق افزونتر می کند. اساساً عشق به صورت تعلق نمی گیرد و عشق البته نام دیگری از ایمان است، نزد عارفان ما. ایمان کار عاشقانه است و عشق کار مومنان است. این دو، دست در دست هم دارند. ایمان امری عاشقانه است و بیان مبسوطی از این در

ادبیات عارفانه 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 می گوید:

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 جمع اند. همه سؤال و همه سخن در اینجاست. آیا در این عالم بودن مانع از بودن در آن عالم می شود و بالعکس؟ یا اینکه هر دو را می توان باهم داشت؟ می خواهم به این سؤال پاسخ دهم. این سؤال پایانی بحث است. شبهه ای که در روزگار ماست، این است که عقل با ایمان جمع نمی شود. شما اگر عاقل و خردورزید، اگر اهل علم و فلسفه اید، اگر اهل حکمت و چون و چرا و پرسش هستید و همه چیز را به زیر تیغ نقادی می کشید، نمی توانید ایمان خاضعانه به چیزی داشته باشید. اساساً این سیلی است که آن را می شوید و می برد. از آن طرف هم، اگر اهل ایمانید یعنی اهل چون و چرا نیستند، اگر اهل دگم و جزم و تعصب هستید، نمی توانید خردورز باشید. یک چنین مسئله ای را در جهان معاصر داریم، گرچه که مسئله همیشگی بشر بوده است. امروز هم به شکل تازه ای خود را نمودار کرده است، اما کهن است و درک ظرافت این موضوع برای ما بسیار مهم است.

آیا واقعاً این چنین است؟ کلمه ایمان واقعاً در میان ما بسیار لوث شده است. ایمان به معنای تقلید کورکورانه گرفته شده است. اگر ایمان به معنای ارادت و رزی 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 نمی شود. ولی ایمان این نیست، درست مثل کلمه عشق می ماند، که به عشق و رزی های سینمایی هم اطلاق می شود. شما وقتی مصادیق را اینگونه بگیرید، البته در داوری ها به کمراهی کشیده می شوید. باید معنای دقیق اینها را در نظر گرفت! آنگاه در سطح متعالی می بینیم که این امور غیر قابل جمع با هم آشتی می کنند. اتفاقاً مولوی سخن خیلی خوبی دارد؛ می گوید، وقتی ما پاره ای بحث ها را می کنیم.

عقل بحثی گوید این دوراست و گو
بی ز تاویلی محالی کم شنو

پیر گوید مر ترا ای سست حال
آنچه فوق عقل توست آمد محال

اما یک پیر روشن بینی، دانایی سر می رسد و می گوید: چون بالاتر از عقل تو است آن را محال می پنداری، 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، غیر قابل جمع باشند اگر به درستی تعریف شوند و در جای خود نشانده 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 ارادت ورزی کورکورانه بگیرید، با عقل و علم مخالفت دارد. عقل و علم را هم چنانچه به معنای احاطه بر همه 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 بی صورت‌ها 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 هر چه را به چشم می‌بینید اگر به گوش هم بشنوید، آنگاه اطمینان بیشتری پیدا می‌کنید ولی مگر می‌توان گفت که این دو باهم 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 مثال 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 شنیدید؟ دیدن هم شرط است. چقدر دیدید؟ شنیدن 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، بکار گرفتن چشم در کنار گوش و گوش در کنار چشم بوده است. و نهایتاً همان که مولانا گفت:

گوشم شنید قصه ایمان و مست شد
کو قسم چشم، صورت ایمانم آرزوست