

حکمت یونانیان، حکمت ایمانیان

عبدالکریم سروش

چشم‌انداز ایران، ش ۲۳

چکیده: دکتر سروش در سخنرانی خود، با الهام از اشعار شیخ بهایی و اندیشه‌های مولوی، سعی کرده به تبیین امکان جمع میان عقل و ایمان بپردازد. به نظر ایشان، حکمت ایمانیان و حکمت یونانیان، در صورتی که درست و دقیق فهمیده شوند، مانند چشم و گوش انسان‌اند و قابل جمع‌اند و اثبات یکی به معنای نفی دیگری نیست.

من این تعبیر [حکمت یونانیان، حکمت ایمانیان] را از یکی از شعرهای شیخ بهاء‌الدین عاملی که در قرن یازدهم در ایران می‌زیست، گرفته و عنوان سخن کرده‌ام تا درباره آن برای شما نکاتی را که در وضع فکری امروز ما مطرح است بگویم.

شیخ بهایی به پیروی از مولوی ما را دعوت می‌کند که نوعی از حکمت را که حکمت یونانیان می‌خوانند فرو نهیم و نوع دیگری از حکمت را برگیریم که او آن را حکمت ایمانیان می‌نامد:

حکمت ایمانیان را هم بخوان

چند و چند از حکمت یونانیان

شیخ بهایی مبتکر این سخنان نیست. آغازکننده اصلی این درس، عارفان ما و در صدر آنها مولوی بود. اما در شعرهای مولوی، شما تعبیر حکمت یونانی و حکمت ایمانی را نمی‌بینید؛

بازتاب اندیشه ۲۸

۲۰

حکمت
یونانیان،
حکمت
ایمانیان

تعبیرات متفاوت‌اند. اما بر همان چیزی که شیخ‌بهایی گفته است منطبق‌اند. مولوی از «عقل» و «عقلِ عقل» سخن می‌گوید. «عقل» همان حکمت یونانی است و «عقلِ عقل» هم به تعبیر شیخ‌بهایی همان حکمت ایمانی است.

عقل دفترها کند یکسر سیاه
عقلِ عقل آفاق دارد پر ز ماه
بند معقولات آمد فلسفی
شهبسوار عقلِ عقل آمد صفی

تعبیر «عقل» و در برابر آن «عقلِ عقل» از مولانا، تعبیر رسایی است. اما کلمه حکمت ایمانی هم قابل تأمل است. مولوی حکمت دینی و دنیوی را هم به کار می‌برد:

حکمت دنیا فزاید ظن و شک
حکمت دینی برد فوق فلک

[اما] شیخ‌بهایی حکمت یونانی و حکمت ایمانی را به کار گرفته است.

حال ببینیم یونانیان در مقام حکمت چه کرده‌اند و چرا دوره‌ای می‌رسد و اشخاص و شخصیت‌هایی در جهان اسلام به این می‌رسند که دعوت به روگرداندن از حکمت یونانی می‌کنند و ما را به نوع دیگری از حکمت فرا می‌خوانند. تمدن اسلامی، علی‌الاصول تمدن فقیه‌پرور بود نه تمدن فیلسوف‌پرور. گرچه ما فیلسوف هم داشتیم، اما هیچ‌گاه شمار فیلسوفان ما به شمار فقیهان نمی‌رسد.

حکمت به معنای حکمت عقلانی و آن هم حکمت یونانی نه سیطره بسیار و نه مشتریان فراوان داشت، اما همان اندک غلبه‌ای هم که داشت، مورد پسند پاره‌ای از شخصیت‌های علمی و مسلمان ما نبود؛ آن را راهزن ایمان و رقیب پیامبران می‌شمردند. حتی بزرگی چون اقبال لاهوری، البته از موضعی دیگر - نه از موضع شیخ‌بهایی و نه از موضع علامه مجلسی - همین ناله را سر می‌دهد. ابتدای کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌گوید که «قرن‌ها فکر دینی ماتحت سلطه فکر یونانی بود و هرچه 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 پیش‌فرض‌های یونانی ما را به خفگی فکری افکنده‌اند.

در مغرب زمین هم در دوران جدید - که فلسفه تحلیلی و فلسفه علم در آنجا رشد کرد و بالید - لگد زدن به ارسطو و نفی تفکر ارسطویی مد روزگار شد. شاید اکنون فیلسوفان و تحلیل‌گران فلسفی آن دیار متواضع‌تر و قانع‌تر شده باشند، اما دوران ارسطوکشی و ارسطوستیزی هم در اروپا داشته‌ایم. هنوز هم کسانی هستند که متافیزیک ارسطو را قاتل علم

و فکر می‌دانند. کسی چون مولوی که شیفته و عاشق یقین بود، معتقد بود که فلسفه و بحث فلسفی، اولین رذیلتش آن است که یقین را از آدمی می‌ستاند.

او می‌گوید هر کس دچار شک، تردید، پرسش و پیچش روح است، فیلسوفی نهان است، حتی اگر خود نداند که مبتلا به آفات فلسفه شده است. او سپس می‌گوید که دو نوع حکمت وجود دارد: حکمت دنیا و حکمت دین. شأن و هنر حکمت دنیا این است که ما را شکاک و پرسش‌گر کرده و به وسوسه و تردید می‌افکند؛ درحالی‌که حکمت دیگری داریم که از همان ابتدا یقین، آرامش، وصال و نورانیت واقع را در اختیار ما قرار می‌دهد.

پیش از آنکه کلمه حکمت را به کار ببرند، حتی کلمه فلسفه تقریباً بار منفی و یک ظن مدموم داشت و کسی که اهل فلسفه خوانده می‌شد، چنین لقبی برای او اعتبار و اشتها نیکویی به همراه نمی‌آورد. حکمت یونانیان در حقیقت چنین فنی بود و چند ویژگی داشت و من آنها را بر می‌شمارم: اولین ویژگی آن، پرسش و تبلیغ و ترویج پرسش‌گری و تحرک، چالاک‌ی دادن به عقل، دعوت به اعتماد به عقل و دعوت به بهره‌گیری از عقل است. عقل وقتی به کار می‌افتد دو کار بسیار مهم انجام می‌دهد: پرسیدن و نقد کردن. دو عنصر بزرگ در عقلانیت یونانی وجود دارد: پرسیدن و جرأت پرسیدن داشتن؛ نقد کردن و جرأت نقادی داشتن؛ هیچ چیز را مفروض و مفروض عنہ نگرفتن و همه چیز را به زیر تیغ سؤال بردن. البته سؤال کردن خودش نیاز به دانش دارد.

مطلب یا هنر دوم در فلسفه، برهان آوردن است. این سخن را هم از ارسطو آورده‌اند و هم حکیمان ما نقل کرده‌اند که «هر کس عادت کند که حرف‌ها را بی‌دلیل بپذیرد از گوهر انسانیت خارج شده است».

خصوصیت دیگری که در فلسفه یونانی وجود داشت، عبارت بود از قول به ماهیات و کلیات؛ اینکه هر موجودی یک ماهیتی دارد و برای شناختن آن موجود باید ماهیت آن موجود را بشناسیم. فلسفه یونانیان گذشته پر از تعاریف است؛ به عنوان مثال، فیلسوف شروع می‌کند و می‌خواهد مسئله حرکت را توضیح بدهد. نخست از تعریف حرکت آغاز می‌کند. تعریف همان چیزی است که بیان ماهیت شیء است. در تعاریف، ماهیات معرفی می‌شوند و پس از آن احکام دیگر بر آن مترتب می‌شود.

عنصر دیگری که در فلسفه ارسطویی مشاهده می‌شود یقین است. درست است که

فیلسوفان به شکاکیت متهم شده‌اند، ولی واقعه‌ش این است که به دنبال کسب یقین بوده‌اند. از مشخصات فلسفه یونانیان که در عمل رخ داد، ولی شاید مقتضای گوهر آن نبود، این بود که این فلسفه نسبت به علوم تجربی تقریباً بی‌اعتنا باقی ماند و جنبه متافیزیکال آن بر جنبه تجربی آن چیره شد. این میراث را حکیمان ما هم اخذ کرده و آن را ادامه داده‌اند.

حالا ببینیم چرا پاره‌ای از مؤمنان، آن هم مؤمنان عالم با این فلسفه مخالفت می‌ورزیدند. مشکل آنها چه بود و مسئله امروز ما در این میان کدام است و چگونه باید آن را حل کنیم؟ دوران ما دوران خردورزی است. ما هم همواره دوستان و مخاطبان خود را به خردورزی و پرسش‌گری دعوت کرده‌ایم. آیا این دعوت با دعوت به ایمان منافات دارد؟ آیا این دو مانعة‌الجمع‌اند؟ باید چه درکی از این دو مقوله داشت تا آنها را با هم آشتی دهد و به نحو مسالمت‌آمیزی آنها را در کنار یکدیگر بنشانند؟ پرسش مهم و جدی اینجاست. خود این پرسش هم مقتضای عقلانیت است. ما اگر از عقلانیت خود بهره نگیریم، همین را هم نمی‌پرسیم و اجازه پرسیدن به دیگران نمی‌دهیم.

همان‌گونه که گفته شد، فلسفه یونانی مهم‌ترین حربه‌ای که در دست دارد حربه «خرد» است و خرد موجودی تهی نیست؛ اولاً، نیرویی در آدمیان است. ثانیاً، هر گاه به کار می‌افتد با یک مایه و سرمایه‌ای به کار می‌افتد. به تعبیر آشناتر امروزین، پیش‌فرض‌هایی با خود و بدیهیاتی در خود دارد. همان اندک روشنایی است که ما را به راه می‌اندازد. با او قدم اول را می‌بینیم. آن‌گاه که قدم اول را برداشتیم، قدم دوم روشن می‌شود و همچنان پیش می‌رویم. از این رو، خرد امری نیست که از آغاز بی‌طرف باشد، جانبداری‌هایی دارد و به چیزهایی باور دارد که حتی خود صاحب خردگاهی از آن باورها آگاه نیست؛ امام 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 آگاه کنند که چه سرمایه‌هایی را به کار انداخته و چه پیش‌فرض‌هایی را در معرض عمل و نظر آورده است.

اشخاصی چون مولوی سخنشان این بود که این جهان بزرگ‌تر از آن است که عقل آدمی همه آن را فرا بگیرد. مولوی تمام بنیان پیامبری را بر این می‌گذارد و برای پیامبران دو شأن قائل است: نخست، شأن دانایان و معلمان و دیگری شأن طیبیان. از شأن طیبی می‌گذریم، ولی در مورد معلمی و دانایی می‌گوید که پیامبران حرف‌هایی می‌زدند که بعضی از آنها برای عقل بی‌مزه بود؛ از این رو عقل آنها را بر نمی‌تافت و به طرف آنها نمی‌رفت.

گرنه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه
اگر بعضی از حرف‌هایشان نامعقول نبود - نامعقول یعنی چیزهایی که خرد و عقل آنها را با
مزه نمی‌بیند - دیگر نیازی به معجزه نبود.

دعوت آنها ماهیت و محتوایی داشت که خیلی با عقل خویشاوند نبود. مراد از
عقل در اینجا، همان عقل یونانی است با چارچوب‌هایی که داشت و با آنها کار می‌کرد.
عمده حرف عموم عرفا و بزرگان ما در برابر عقل یونانی، این بود که عقل یونانی به
چیزی از پیش خود نمی‌رسد، اما اگر چیزی به دست آن بیفتد آن‌گاه می‌تواند آن را مورد
بررسی قرار دهد.

آنها از بیرون نظر می‌کردند و معتقد بودند که این تور، تور کوچکی است؛ برای صید همه
حقایق کافی نیست و راه را هم دور می‌کند. ما راه‌های نزدیک‌تری برای رسیدن به حقایق
داریم. البته ایرادهای اخلاقی هم بر فلسفه می‌گرفتند. آنها می‌گفتند که این فیلسوفان خیلی
مغرور و از خودراضی می‌شوند و فکر می‌کنند که همه چیز را می‌دانند. معتقدند که به
هیچ‌کس نیاز ندارند، به پیامبران هم نیازی ندارند و نقشه این دنیا را در بست در اختیار دارند.
مشکل دیگری که داشتند، سببیت بود. عقل یونانی عقل سبب‌اندیش است و به دنبال علت و
معلول می‌رود. شما ممکن است تعجب کنید که مگر می‌شود به گونه‌ای دیگر اندیشید؟ البته
که می‌شود به گونه‌ای دیگر اندیشید و این عقل سبب‌اندیش اختصاصاً از فلسفه یونان به ما
رسیده است. فردی مثل مولوی با این سبب‌اندیشی مشکل داشت.

از اول قرآن تا به آخر می‌خواهد به ما بگوید که سببیتی در کار نیست و این سببیت، عادت
ذهنی ماست. مولوی در اینجا به هیوم و فیلسوفان بعدی بسیار نزدیک می‌شود. عقل یونانی،
عقل و دانش سبب‌اندیش است. عقلی که در چارچوب و حصار علت و معلول‌ها، اسباب و
مسببات کار می‌کند و می‌گوید که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد.

یکی دیگر از مشکلاتی که مؤمنان با عقل یونانی داشتند در علیت بود. آنها بر آن بودند که
این علیت گرچه عادت ذهن ماست، اما همه‌جا نمی‌تواند دست ما را بگیرد. در جاهایی علی و
معلولی فکر کردن ما را از درک صحیح امر باز می‌دارد.

علیت یکی دیگر از پیش‌فرض‌های ذهنی و اصول فلسفی است. البته این اصل فلسفی
هیچ‌جا به اثبات نرسیده است، یعنی نه در فلسفه اسلامی و نه در هیچ جای دیگر، ولی
پیش‌فرضی است که خیلی جدی گرفته شده و کارساز بوده است و باید به کسانی که در این

پیش فرض ایجاد شبهه کردند آفرین گفت. عارفان ما نیز علیت را مورد تردید قرار داده‌اند. در جهان جدید، منطق ارسطویی تعطیل شد و منطقی ریاضی جدید که به جای آن نشست صورت‌بندی قضایا و امور را تغییر داد. عقل یونانی هم علیت، منطق، ماهیت‌یابی و کلیات‌شناسی‌اش زیر سؤال رفته و تمامی اینها یکی یکی از هم گسسته شده و تار و پودشان از هم جدا شده است. پس حتی محض فلسفی اندیشیدن و اینکه به عقل یونانی این‌قدر محکم نچسبید، توصیه‌ای باطل و سست نبود. حال اگر عقل ایمانی را هم در میان نیاوریم و همان قطعه اول و مصرع نخست را در نظر بگیریم (چند و چند از حکومت یونانیان) بیراه نیست. حکمت یونانیان تنها نوع حکمت نیست. حکمت‌های دیگری هم داریم، مانند حکمت اروپاییان. یک «عقل عقل» داریم که عقل‌تر از عقل است؛ وقتی که نزد آن برویم ما را سنگین‌تر می‌کند و دست ما را پرتر می‌کند و خطاهای عقل را هم ندارد.

در اینجا به نکته مهمی می‌رسیم که آن نکته مهم می‌تواند سرنوشت بحث ما را معین کند و رقم بزند. بزرگان ما می‌گفتند که منطقه‌ای در این عالم به نام منطقه رازها وجود دارد که خوراک عقل نیست.

یکی از فیلسوفان هم عصر ما جمله‌ای دارد و می‌گوید: «عقلانیت، غیر عقلانی است» معنای این سخن چیست؟ معنای آن این است که وقتی شما تصمیم می‌گیرید که عقلانی باشید و به عقل اعتماد کنید، خود این تصمیم بر مبنای یک برهان عقلی نیست، چون اگر بخواهد این‌گونه باشد، آن وقت دور لازم می‌آید. ما باید به عقل، ایمان (ایمان بی‌حجت) بیاوریم. عقلانیت، خود از عقلانیت آغاز می‌شود و بی‌حجت است. به تعبیر دیگر یک انتخاب است. انتخاب‌های دیگر هم به این اندازه بی‌دلیل‌اند و به همین اندازه شما در انتخاب کردن آنها حق دارید. می‌دانید به چه می‌ماند؟ به وجود داشتن یا وجود نداشتن عالم خارج. هیچ فیلسوف و عالمی دلیل نیاورده است که عالم خارج وجود دارد. ولی ما بنا بر این گذاشته‌ایم که واقعی است هست و دنیا حقیقتاً وجود دارد و ما خواب نمی‌بینیم و دچار وهم و خیال نیستیم.

حالا شما می‌توانید حدس بزنید که منطق ایمانیان در اینجا چیست؟ مطلقاً به معنای دشمنی با خردورزی نیست. اتفاقاً باز نمودن و نشان دادن افق‌هایی است که به روی آدمی باز است. اصلاً - دست‌کم در تفسیر من - به معنای این نیست که عقل را باید تعطیل کرد. اما انتخاب‌های دیگری را هم شاید بتوان کرد. عارفان ما آن انتخاب دیگر را عشق یا حسن یا امثال آن نامگذاری کرده‌اند. در این عالم چیزهایی داریم که صورت دارند و چیزهایی داریم

که صورت ندارند، یعنی بی صورت‌اند و مولوی معتقد است تمام این صورت‌ها چه در خارج و چه در ذهن از بی صورتی نشأت می‌گیرند.

به تعبیر مولوی آنچه که حکمت یونانی از آن تغذیه می‌کند عالم صور است، عالم بی صورتی خوراک عقل نیست. خوراک آن، چیزی است که شیخ‌بهای آن را حکمت ایمانیان می‌خوانند. یعنی یک چیز دیگری در این عالم هست که ما آن را بی صورت و عالم بی صورتی می‌نامیم. حکمت یونانیان حکمت صورت‌گرا، صورت خواه و صورت‌شناس است و حکمت ایمانیان که متعلق به عالم بی صورت است و عقل لزوماً نمی‌تواند از آنها تصویرسازی کند.

آن یکی عالم بی صورتی است. اصلاً دو عالم‌اند، دو نردبان هم دارند و دو شیوه برای نزدیک شدن و روی کردن به آنها وجود دارد. زیبایی کار در آن است که این دو با هم قابل جمع‌اند. شبهه‌ای که در روزگار ما وجود دارد این است که عقل با ایمان جمع نمی‌شود. این مسئله همیشگی بشر بوده است و امروز هم به شکل دیگر و به صورت تازه‌ای نمود پیدا کرده، اما کهن است. اگر شما ایمان آوردن را یک کلمه لوث شده قلمداد کنید - که در بین ما بسیار لوث شده؛ چرا که ایمان به معنای تقلید کورکورانه و ارادت‌ورزی عوامانه نسبت به کسی یا چیزی گرفته شده است - البته که با خردورزی منافات دارد و با علم و حکمت و فلسفه و تعقل جمع نمی‌شود، ولی معنای ایمان این نیست. دقیقاً مانند کلمه عشق که به عشق‌ورزی‌های سینمایی اطلاق می‌شود. شما اگر آنها را مصداق و معنای کلمه عشق بگیرید به گمراهی کشیده می‌شوید. ایمان را به معنای عبادت‌ورزی کورکورانه نگیرید که آن با علم و عقل مخالفت دارد. علم و عقل را هم به معنای احاطه بر همه حقایق عالم نگیرید که این با خود عقلانیت هم منافات دارد. عقلانیت را هم به معنای یک شیوه یا انتخابی که خود عقلانی است نگیرید. آن انتخاب عقلانی خودش عقلانی نیست، بلکه یک انتخاب اولیه است. ایمان را هم به معنای توجه به بی صورت‌ها و به منزله یک انتخاب اولیه بگیرید. در پرتو اینها که گفتم، خواهید دید که نسبت عقل و ایمان به تعبیر مولوی نسبت چشم و گوش خواهد شد که دو کانال برای ادراک هستند، اما هیچ‌کدام راه را بر دیگری نمی‌بندند و جا را بر دیگری تنگ نمی‌کنند.

این مثال دقیقاً مثال همان بزرگان است و به خوبی نشان می‌دهد که منظور آنها چه بود. وقتی می‌گویند حکمت یونانیان، حکمت ایمانیان، نمی‌گویند یکی را کور کن تا آن یکی باز

شود، بلکه می‌گوید چقدر شنیدن، دیدن هم شرط است. چقدر دیدن، شنیدن هم شرط است. من هرگز بین این دو تضادی نمی‌بینم.

● اشاره

۱. آقای سروش به درستی بر امکان جمع عقل و ایمان انگشت نهاده‌اند و معتقدند آنان که جمع میان این دو را ناممکن می‌دانند، برداشت و تفسیر درستی از آنها ندارند؛ یا گستره عقل را فراخ‌تر از آنچه در توان آن است دیده‌اند، یا مفهومی مبتدل از ایمان در ذهن خود داشته‌اند. آنان یکی را کور کرده‌اند تا دیده دیگری بینا شود، درحالی‌که هر یک دیده خود را دارند و کار خویش می‌کنند و اگر درست به‌کار گرفته شوند، به یکدیگر نیز یاری می‌رسانند. ایمان به عقل جهت، هدف، انگیزه و جنبش می‌دهد. عقل پشتوانه‌های نظری و راه کارهای عملی برای ایمان فراهم می‌آورد. در غرب مسیحی، ایمان را رخنه‌پوش عقل دانستند. آنجا که وظیفه عقل بود و نمی‌توانست از عهده انجام وظیفه برآید، از ایمان مدد می‌گرفتند و وظیفه عقل را بر دوش آن می‌گذاشتند و در نظر آنان، گویا ایمان نیز دستگاهی معرفتی در عرض عقل است که باید یکی از آن دو را انتخاب کرد. در مقابل نیز گروهی به تقریط دچار آمدند و تکلیف ایمان را بر دوش عقل گذاردند و ایمان را به گوشه‌ای نهادند تا همه کاره، عقل باشد. اما چنین چیزی نه ممکن بود، نه مطلوب.

۲. به رسمیت شناختن منطقه‌ای به نام «منطقه رازها» که از دسترس عقل به دور است و به نظر آقای سروش باید با پای ایمان آنجا را پیمود، به یک معنا به همان تفکر قرون وسطایی مسیحی شباهت دارد که ایمان را رخنه‌پوش عقل می‌دانست. البته شاید بتوان تفسیر درست‌تری از سخن آقای سروش عرضه کرد، اما اگر معنای بالا مراد باشد اشکال وارد بر متفکران غرب مسیحی در قرون وسطا در اینجا نیز وارد می‌شود. ایمان درباره منطقه رازها چه کار می‌تواند بکند. آیا در مورد این منطقه می‌خواهد روشنگری کند؟ آیا می‌خواهد اطلاعاتی درباره آن به ما بدهد؟ مگر ایمان یک دستگاه معرفتی است؟ اصلاً وظیفه ایمان، دادن شناخت نسبت به واقعیت‌ها نیست. این کار را عقل، حس و تجربه، وحی، شهود و مانند آن می‌کنند. ایمان پیش از آنکه یک نوع شناخت باشد، یک عمل است. ایمان نوعی انتخاب است که می‌تواند هم عقلانی باشد هم غیرعقلانی؛ یعنی می‌تواند دارای پشتوانه معرفتی یا بدون آن باشد. بنابراین، این‌گونه تقسیم‌بندی میان قلمروهای عقل و ایمان درست به نظر نمی‌رسد و به جای آنکه بگوییم عقل مربوط به قلمرو آشکارگی هاست و ایمان مربوط به منطقه اسرار، باید گفت که عقل مربوط به قلمرو شناخت است و ایمان مربوط به قلمرو عمل. مقصود از عمل نیز صرفاً عمل اعضا و جوارح نیست، بلکه عمل همه قسمت‌های وجود انسان است؛ از قلب و ذهن گرفته تا اعضا و جوارح.

۳. در مورد جمله یکی از فیلسوفان معاصر که آقای سروش آن را پسندیده و نقل کرده‌اند که «عقلانیت، غیرعقلانی است» باید گفت که با تفسیر ذکر شده، تفاوت میان عمل غیرعقلانی و

عمل عقلانی تنها در یک انتخاب است و هیچ یک ترجیحی بر دیگری ندارد. چنین چیزی نمی‌تواند ما را اقتناع کند و با وجدان، تفاوت بزرگی میان عمل عقلانی و عمل غیرعقلانی می‌بینیم. علمای اسلام در کتاب‌های اصول فقه بحثی را در باب علم و ظن دارند. در آنجا گفته می‌شود که هر عملی که مردمان انجام می‌دهند باید همراه «حجت» باشد. آن‌گاه از حجیت تک تک اعمال بحث می‌شود. از جمله از حجیت «علم» و «ظن». حجیت ظن را به علم باز می‌گردانند؛ یعنی می‌گویند از میان ظن‌هایی که داریم، آن دسته حجیت و اعتبار دارند که پشتوانه علمی داشته باشند. اما در مورد علم می‌گویند که حجیت علم از جای دیگری گرفته نشده است، بلکه حجیت آن ذاتی است. مانند چربی روغن که ذاتی خود روغن است. همین بحث را در مورد عقلانیت می‌توان گفت. حجیت عقل ذاتی آن است و نیازی ندارد که برای حجت ساختن آن از جای دیگری برای آن دلیل آورد. حجیت و اعتبار، همان عقلانیت است. بنابراین، نیازی نیست برای عقلانیت، یک عقلانیت دیگری دست و پا کنیم. هر عملی، برای اعتبارش، باید عقلانی باشد. خود عقلانیت هم عقلانی است؛ زیرا ذاتاً عقلانیت است. جست‌وجوی مبنای دیگری برای حجیت عقلانیت، مانند جست‌وجوی منبع دیگری، غیر از روغن، برای چربی روغن است.

۴. این سخن آقای سروش که «حکمت یونانیان تنها نوع حکمت نیست» کاملاً درست است و باید مورد عنایت بیشتری از سوی فیلسوفان مسلمان قرار گیرد. محصور شدن در فلسفه‌های یونانی، تا حدود زیادی موجب رویکرد فلسفه در جهان اسلام شده است. برای نجات از این رکود باید جرأت فراروی از این فلسفه پیدا شود.

عقلانیت موجود در فلسفه یونانی، عقلانیت هنجاری^۱ یا وظیفه‌شناسی^۲ است. اینک در جهان مدرن، عقلانیت وظیفه‌شناختی چندان مورد توجه نیست و بیشتر به عقلانیت هدف - وسیله‌ای^۳ توجه می‌شود. دلیل انتخاب این رویکرد نیز چرخشی است که در هدف فیلسوفان و اندیشمندان صورت گرفته است. به گفته مارکس «گذشتگان در فکر شناخت جهان بودند. اینک باید در فکر تغییر جهان بود». برای شناخت جهان نیاز به عقلانیت وظیفه‌شناختی است تا وظیفه دانشمندان را در چگونگی شناخت بهتر حقایق عینی جهان تعیین کرد. اما برای تغییر جهان باید عقلانیت هدف - وسیله‌ای را رشد داد تا ابزار مناسب برای تغییر جهان را فراهم سازد. تغییر نیازمند شناخت قوانین کار کردن با طبیعت، پیش‌بینی آن و مهار پدیده‌های طبیعی است. از این‌رو علوم تجربی پدید می‌آیند که هدف آنها شناخت جهان نیست، بلکه تغییر جهان است. به همین دلیل است که فناوری و صنعت در دوران جدید رشد چشمگیری داشته است.

باید توجه داشت که عقلانیت هدف - وسیله‌ای موجود، تنها به وسیله‌ای می‌پردازد و از هدف کاملاً غافل است. مشکل عمده تمدن مدرن غربی نیز در همین نکته است. به گفته

اشتمارک، اگر به اهداف توجه نشود ارزش و اعتبار عقلانیت زیر سؤال می‌رود. باید علاوه بر عقلانی و درست بودن وسیله‌ها، اهداف نیز عقلانی باشند که در این صورت، عقلانیت کارآمد و مقدس پدید می‌آید.^۱ برای دستیابی به عقلانیت در اهداف، چاره‌ای نیست جز اینکه هم عقلانیت هنجاری را احیا کنیم و هم آن را با وحی آشتی دهیم. کاری که تا حدودی در سخنان آقای سروش به آن توجه شده است و نیازمند توجه و سرمایه‌گذاری بیشتری است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. See, Mikael Stenmark, *Rationality in Science, Religion & Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, Ch. 1.