

نقش عقل در فرهنگ اسلامی

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی جناب آقای دکتر دینانی در ارتباط با موضوع نقش «عقل» در فرهنگ اسلامی می‌باشد که در تاریخ سه‌شنبه ۸۰/۶/۲۷ در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیأت علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر دینانی^۱ که قبل زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

بحث در مورد عقل و شهود عقلی یکی از مهمترین مباحثی است که هم امروزه مطرح است و هم در گذشته تاریخ ما و حتی تاریخ ادیان اعم از یهودیت و مسیحیت، زرتشت و اسلام مطرح بوده است. بعضی به طور صریح در مورد این موضوع بحث کرده‌اند و بعضی به طور اجمال از کنار آن گذشته‌اند، ولی به هر حال با آن درگیرش بوده‌اند. اگر بخواهیم به طور مختصر بگوییم این درگیری در طول تاریخ ادیان چه بوده است ابتدا باید روشن کنیم که ارتباط عقل و وحی چگونه است؟

انبیا بخصوص انبیا در ادیان ابراهیمی - انبیایی همچون موسی (ع)، عیسی (ع)، حضرت

ختمی مرتبت (ص) و انبیای دیگر همچون زرتشت اگر ایشان را پیامبر بدانیم - بشریت را به نوعی به سوی خداوند دعوت کردند و ادعا دارند که از جانب خداوند هستند و هر یک هم طریقه و سبک مخصوصی دارند؛ اما اساس کار همه وحی است انبیا ادعا دارند حقایقی را از جانب خداوند به طور شهودی یا به صورت وحی و الهام دریافت کرده‌اند. این ادعایی است که ادیان دارند و بنابر آن تعلیماتی داشتند و افراد زیادی هم از آنها پیروی کرده‌اند.

از طرف دیگر، انسان عاقل است و فلسفه دارد و عقل بیش از دین در فلسفه ظهور دارد. به طور کلی، عقلانیت در فلسفه تبلور پیدا می‌کند. فیلسوفانی بودند که حرفهایی برای گفتن داشتند و تلاشهای عقلانی آنان به صورتهای مختلف ابراز شده است. حال چه از سقراط به بعد را در نظر گیریم و چه به فلاسفه قبل از او نیز توجه کنیم. در بعضی موارد آنچه فلاسفه گفته‌اند با آنچه انبیا گفته‌اند یکی است، یا حداقل موافق یکدیگر سخن گفته‌اند و گاهی نیز بیانات دین و عقل، به حسب ظاهر با هم اختلاف دارد و جنگ از اینجا آغاز می‌شود. به نظر من، این جنگ بزرگترین و مهمترین جنگ فکری در تاریخ بوده است. البته، الان جنگ دیگری در تاریخ هست که جنگ علم و فلسفه است که شاید قدری حل آن آسانتر باشد و جنگ بین دین و فلسفه از جنگ بین علم و فلسفه که جنگ جدیدی است، شدیدتر بوده و دوره طولانی‌ای از تاریخ بشریت را دربرمی‌گیرد. این جنگ گاهی به طور آشکار وجود داشته و گاهی نیز پنهان بوده است ولی بسیاری از چالشها و درگیریها، در نهایت، به آن برمی‌گشته است.

مسئله اصلی که مطرح می‌شود این است که آیا این دو با هم اختلاف دارند یا نه؟ آیا در همه موارد این دو یک حرف را می‌زنند؟ آیا اینها دو جوهره متمایز و ناسازگارند یا جوهره واحدی دارند؟ این سؤال و پاسخ به آن بسیار اساسی است.

قبل از اینکه به پاسخهایی که به این پرسشها دادند بپردازیم، لازم است ابتدا معنای عقل را در زمینه مورد بحث بدانیم.

منظور از عقل، عقل مستقل است. عقلی است که در ذاتش استقلال هست. عقلی که استقلال نداشته باشد خیلی مورد اعتنا نیست. حال آیا عقلی که استقلال دارد، قائم به خودش است و روی پای خود ایستاده است، با وحی سازگار است یا خیر؟ چنین عقلی با وحی‌ای که در آن باید تسلیم محض باشی چگونه سازگار است؟ عقل ادعای درک و فهم مستقل را دارد و در وحی اصلاً

چون و چرائی نیست وحی قبول محض و ایمان محض است. بالاخره آیا می شود این دو کنار هم قرار بگیرند یا نه؟ بعضی معتقدند اصلاً نمی شود. تسلیم شدن «کالمیت بین یدی الغسال» یک بعد از ابعاد آدمی است. بعضی آدمها تسلیم شدن را دوست دارند. می گویند ما تسلیم هستیم و راحت می شوند. چیز بدی هم نیست. در حالی که، بعضی افراد استقلال عقلی دارند، می گویند تا ما آن را نفهمیم و تا وجه آن برای ما روشن نشود تسلیم هیچ چیز نیستیم. این دو تا بعد را که در وجود هر فرد از افراد آدمی نیز هست چه کار باید کرد؟ یک پاسخ آن است که باید عقل را کنار گذاشت. خیلی از قدیسمین مسیحی به طور صریح گفته اند عقل را باید کنار گذاشت. اینان خیلی روشتر از حکمای ما حرف زده اند و گفته اند: آنجا که ایمان آمد عقل بیرون می رود. متفکران جهان اسلام هم شبیه این حرف را زده اند، اما حکما کمتر اینگونه صحبت می کنند و یا اصلاً اینگونه صحبت نمی کنند. فقهای اصولی چنین اعتقادی ندارند، اما اخباریین دارند ملا امین استرآبادی با اینکه آدم بزرگی است و برای عقل اهمیت قائل است با صراحت و روشنی می گوید که باید عقل را کنار گذاشت. عقل تا قبل از نزول وحی مستقل است؛ اما با آمدن وحی دیگر جایی برای عقل باقی نمی ماند. از وقتی که خداوند با آدم صحبت کرد دیگر باید عقل را کنار گذاشت. کلام خداوند کافی است. اخباریین به صراحت ملا امین صحبت نمی کنند، اما در اصول مثلاً در برائت، اشتغالی هستند و به حکم عقل اعتنا ندارند. قبول نداشتن عقل در فقه آنان آثار عملی دارد.

طبق عقیده اینان وحی و مبدأ غیبی که ما تسلیم آن می شویم یک جلوه ندارد. عقل هم یک جلوه ندارد و جلوه های مختلف دارد.

در چند دین مهم ابراهیمی؛ یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام مسأله وحی صورتهای مختلف به خود می گیرد. در آیین یهود مسأله «تکلیم» مطرح است. «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» خداوند با حضرت موسی (ع) تکلم کرده است. در آیین حضرت مسیح (ع) مسأله «تجسید» مطرح است. حضرت مسیح (ع) تجسد الوهیت است. ناسوت الوهیت است. الوهیت در ناسوت حضرت مسیح (ع) است. در اسلام مسأله «تنزیل» مطرح است، نه تکلیم و نه تجسید. البته این سه خیلی به یکدیگر نزدیکند و شاید هم هر سه به یک معنی یک چیز باشند ولی سه بیان است. البته تفاوت هایی هم بین آنها هست. در هر سه مسأله «تکلیم، تجسید، تنزیل» یک نوع نزول، فرود

آمدن از غیب به شهادت آمدن، از لاهوت به ناسوت رسیدن مطرح است. مسأله دیگر این است که از میان این سه کدام مهمتر است؟ من قصد ندارم وارد این بحث شوم، چون بحث ما در این مورد نیست. البته اینها خیلی به هم نزدیکند. به هر صورت، غیبی است که به شهادت می‌آید و این اساس نبوت ادیان سامی است و ادیان غیر سامی هم تقریباً به همین جا برمی‌گردند.

اما در مورد عقل، یکی از مظاهر نسبتاً کامل عقل ارسطوست. چه دنیای امروز به او اهمیت بدهد و چه ندهد. حتماً شنیدید که به ارسطو لعن کرده‌اند به دلیل اینکه او مدت دو هزار سال فکر بشر را در پوست گردو حبس کرده و نگذاشته بشر آزاد فکر کند. می‌گویند ارسطو کسی است که نگذاشته فکر انسان به علم دسترسی پیدا کند. اما می‌توان گفت، آفرین به کسی که آنقدر قدرت داشته که توانسته دو هزار سال فکر بشر را مشغول کند. ابن رشد با صراحت در مورد ارسطو می‌گوید: او مظهر عقل کامل است. عبارت ابن رشد این است که عقل با تمام ظرفیتش در ارسطو پیاده شده است. دیگر حرفی مهمتر از این نمی‌توان درباره ارسطو گفت. این مهمترین تعریف از ارسطوست که از آن ابن رشد است. می‌گوید تا جایی که عقل می‌توانسته پیاده شود در ارسطو پیاده شده است. ابن سینا هرگز این حرف را نمی‌زند. در هر حال ارسطو مظهر عقل است. بدون تعارف، عقل ارسطویی در ادیان بسیار نفوذ داشته است. ارسطو در ساخت فرهنگ متدینین به ادیان یهودی و مسیحیت و اسلام نقش دارد. افلاطون هم همین‌طور. رد پای این دو در خیلی جاها قابل پیگیری است. اگر کسی از روی تعصب بگوید نقش نداشتند بدون دلیل اظهار نظر کرده است. رد پای این دو نه تنها در فلسفه و کلام که در علم فقه و اگر جسارت کنم در علم اخلاق قابل پیگیری است. اگر ما بخواهیم بدانیم علم اخلاق چیست باید به چند کتاب معدود اخلاقی مثل تهذیب الاخلاق ابن مسکویه، معراج السعاده نراقی، اخلاق ناصری خواجه نصیر و چند کتاب اخلاقی دیگر رجوع کنیم و همه این کتابها خلاصه و عصاره‌ای است از اخلاق نیکوماخوس ارسطو، ترجمه فارسی اخلاق نیکوماخوس را یک طرف بگذارید و کتابهای اخلاقی ما را هم طرف دیگر. تفاوت میان این کتابها فقط در آیات و روایات است که از ائمه (ع) در کتابهای اخلاقی ماست و در اخلاق نیکوماخوس نیست. نظریه کلی در این کتابها یک چیز است و آن حد وسط و اعتدال است. البته در کتابهای اخلاقی ما آیات و احادیث را هم آورده‌اند. دیگر هیچ چیز اضافه بر اخلاق ارسطو در کتب اخلاقی اسلامی علی‌اطلاق نیست، مگر تأیید روایات. بنا بر این

نظریه اخلاقی ما همان نظریه ارسطوست. اگر بخواهم بی پرده صحبت کنم، نمی دانم اگر ارسطو نبود ما در اخلاق چه می گفتیم.

تنها کسی که تلاش کرده که اخلاق اسلامی را از زیر سلطه ارسطو نجات دهد - البته نمی خواهم بگویم کارش پسندیده است چه بسا کارش اشکال زیاد داشته باشد و به نظرم آخرش هم موفق نشد - غزالی است. غزالی خوب حس کرده بود و خوب می فهمید که خطری در کمین است و بیشتر روی اخلاق انگشت گذاشت. او چهار جلد *احیاء العلوم* را نوشت، چون حس کرده بود اخلاقی که در اسلام است اخلاق ارسطویی است. ارسطوستیزی او موجب شد که این کتاب را بنویسد و اخلاق اسلامی در بیاورد. من نمی خواهم قضاوت کنم - خودتان در این مورد قضاوت کنید - که آیا واقعاً یک کتاب اخلاقی اسلامی است یا نه. اما گویا خودش هم راضی نیست. یک وقتی من در مورد غزالی کار می کردم، آنجا متوجه شدم که غزالی کتاب *معراج القدس* را بعد از *احیاء العلوم* نوشته است. معلوم می شود خودش هم از *احیاء العلوم* راضی نبوده و دوباره کمی به سوی ارسطو بازگشته است. اینها را گفتم برای اینکه نشان دهم رده پای ارسطو در همه جای فرهنگ اسلامی پیداست و در اخلاق که اصلاً همه فضاها را اشغال کرده است. البته در فقه فقط گاهی رده پایش دیده می شود. شما حتی در علوم ادبی و در نحو جای پای ارسطو را می بینید:

إنَّ عاملانِ اقتضای فی اسمِ عمل قبلُ و للواحد منهم العمل

توارد دو عامل بر سر یک معمول جایز نیست. این جای پای ارسطوست؛ یعنی توارد علین بر معلول واحد محال است. ما باید در ادبیات اینطور حرف بزنیم؟! توارد عاملین بر معمول واحد جایز نیست یعنی چه؟ ادبای اسلامی قدیم، برخلاف ادبای امروز، حکیم هم بودند و از حکمت در ادبیات استفاده می کردند.

خوب، می خواستم بگویم ارسطو مظهر عقل است. سایر حکما هم از عقلانیت حرف می زنند و این خاص حکمای یونان نیست. کسی مانند محمد بن زکریای رازی را در نظر بگیرید - که در جمهوری اسلامی مجسمه اش هم در یکی از میدانهای شهر نصب است - او از جمله افرادی است که رسماً عقلانیت را در مقابل نبوت قرار می دهد. اصلاً با صراحت تمام منکر نبوت است و نبوت را قبول ندارد. موحد است اما توحید خاصی دارد و به قدمای خمسه هم قائل

است. بنابراین رازی از کسانی است که میان عقل و وحی تعارض می‌بیند. اما حکیمی مانند فارابی به چنین تعارضی قائل نیست. بین زکریای رازی و فارابی و ابن سینا فاصله زمانی چندانی هم نیست. فارابی و ابن سینا می‌گویند وحی، وحی است و عقل هم عقل است. وحی از حقیقت صحبت می‌کند، عقل هم از حقیقت صحبت می‌کند. سرچشمه و منشأ هر دو یکی است. بنابراین اینها دو صورت از یک حقیقت هستند. یکی جنبه استدلالی دارد و دیگری جنبه شهودی دارد. اینها یک چیزند، اگر هم گاهی ظاهراً تعارضی بین آنها هست، در واقع، تعارض نیست. امثال زکریای رازی با صراحت تمام می‌گویند، نخیر، دو چیزند که سازگار هم نیستند. جنگ آشکار این است که توضیح دادم. پنهانش را هم بعضی‌ها نمی‌گویند؛ اما در واقع، درگیری دارند. یکی بیشتر بر روی نقل تأکید می‌کند و دیگری بیشتر بر روی عقل.

در اسلام این جنگ و صف‌آرایی بیشتر بین «عقل و نقل» است. در حالی که در مسیحیت بیشتر بین «عقل و ایمان» است. هر دو یکی است و فرق زیادی ندارد. در مسیحیت مسأله ایمان بوده که جایگاه ایمان کجاست و جایگاه عقل کجاست؟ آیا می‌شود مؤمن بود و عقل استدلالی داشت؟ تروتلیانوس می‌گوید: نه. اصلاً نمی‌شود. می‌گویند من اصلاً ایمان می‌آورم چون عقلانی نیست و حتی می‌گویند اگر عقلانی باشد دیگر ایمان نیست. او بین این دو تضاد می‌بیند اگر شما عقلانی عمل کنید دیگر مؤمن نیستید. اگر عاقلید و استدلال دارید دیگر مؤمن نیستید. اگر می‌خواهید مؤمن باشید ایمانتان به این است که پیرو عقل نباشید. این یک نظریه افراطی است که تروتلیان می‌دهد و قائل هم زیاد دارد. پس نزد آنان جنگ بین «عقل و وحی» است و هنوز هم این جنگ ادامه دارد.

در اسلام بیشتر درگیری بین «عقل و نقل» است که البته نقل متکی به ایمان است. این جنگ صورتهای مختلف داشته است. گاهی بین متکلمین و حکما اختلاف بوده است. متکلمین می‌خواهند عقل را علاوه بر ایمان که پیش‌فرضشان است داشته باشند و از آن بیشتر برای دفع شبهات استفاده می‌کنند. در واقع، وحی را پذیرفته‌اند و عقل را هم به صورت ابزاری به کار می‌گیرند. متکلمین معتقدند عقل ابزار خوبی برای رفع و دفع شبهات است. الان هم تمام همّت علمای ما این است که رفع شبهه بکنند. مثل اینکه بشر هیچ کار ندارد و فقط باید رفع شبهه بکند. البته من ایرادی به چنین دیدگاهی ندارم، چون این دیدگاه مختص کسانی است که مؤمن هستند و

می‌گویند حقیقت هست و «لَا غُبَارَ عَلَيْهِ» نیز هست می‌گویند حقیقت همان ایمانی است که ما داریم. حالا یک شبهه‌ای، یک گرد و غباری هم پیدا می‌شود که باید آن را دفع کنیم و فروشانیم و این کار را می‌کنیم. در کنگره ملاصدرا یکی از اکابر شرکت داشتند. از ایشان خواهش کردیم بمانند تا با فلاسفه‌ای که از غرب آمده بودند و بعضاً افراد بزرگی بودند، صحبت کنند. ایشان گفتند شبهاتشان را بنویسند من پاسخ می‌دهم. توگویی که هیچ مشکلی در عالم نیست و فقط یک شبهه‌ای باقی مانده است و آن را هم که جواب می‌دهند. این طرز تفکر کلامی است و اصلاً متکلم یعنی همین. برای یک متکلم داشتن چنین نظرگاهی ایراد نیست. او کارش این است که رفع شبهه می‌کند. البته فیلسوف اینطور فکر نمی‌کند و به دنبال رفع شبهه نیست. او می‌خواهد بداند حقیقت و واقعیت چیست و حالا ممکن است در این بین با شبهه هم درگیر شود؛ اما هدف اصلی فیلسوف چیز دیگری است. متکلم از اول حقیقت را یافته است و تنها وظیفه خود را دفاع از این حقیقت می‌داند تا یک وقت گرد و غبار روی آن ننشیند. این یک صحنه جنگ است و خود شما بهتر از بنده می‌دانید تاریخ طولانی هم دارد. خیلی کتابها در این مورد نوشته شده است. در واقع، همه تفسیرها و گفته‌ها همه به همین جا برمی‌گردد.

جبهه دیگر این نزاع، جبهه‌ای است که عرفا وارد می‌شوند. عرفا یک مقدار کارشان مشکل‌تر و پیچیده‌تر است. متکلم راحت می‌گوید من از حریم دین دفاع می‌کنم. عارف خودش را اهل شهود می‌داند. شهود هم شهود حقیقت؛ یعنی چیزی شبیه به وحی است. عارف، چون ولی است، پایش را جای پای انبیا و اولیا گذاشته است. از طرفی، برای عقل هم شأنیت چندانی قائل نیست و آن را ابزار کار بچه‌ها می‌داند. بعضی از عرفا به راحتی به عقل بد می‌گویند و بعضی هم نمی‌گویند. مثلاً حافظ را در نظر بگیرید که بسیار زیرکانه از عقل انتقاد می‌کند. هم به عقل انتقاد می‌کند و هم جای پای آن را همیشه بازمی‌گذارد:

عاقلان نقطه پُرگار و جودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

لحن او لحن انتقاد از عقل است که در دایره سرگردانند، اما در عین حال می‌گوید نقطه پُرگار وجودند. نقطه پُرگار وجود بودن کم نیست. هر کجا که یک نیشی به عقل زده در عین حال جایگاه آن را حفظ کرده است. هم عقل را حفظ می‌کند و هم می‌خواهد بگوید بالاتر از عقل هم هست. عرفا می‌گویند عقل از عقل است. عقل چیزی است که پای شتر را به آن می‌بندند. بنابراین،

عقل چیزی است که پای آدمی را می‌بندد. این یک تفسیر از عقل است. تفسیر دیگری هم هست. بعضی گفته‌اند حالا درست است که عقل به معنای عقل و بستن است، ولی به معنای بستن پا نیست، منظور بستن انسان به اصل خویش است. عقل و religion را تقریباً مثل همین دانسته‌اند. religion یعنی دوباره متصل شدن، دوباره وصل شدن، دوباره بازگشتن به اصل، که دین است. در مورد عقل هم می‌گویند به معنای بستن است و انسان را دوباره به اصل خودش می‌بندد. این دو تفسیر از بستن خیلی با هم تفاوت دارد. یکی پای آدمی را از پرواز می‌بندد، دیگری انسان را به اصلش می‌بندد و باعث می‌شود او از اصلش جدا نشود و در یک دایره بی‌مرکز سرگردان نباشد. سرگردان از اصل مثل این است که در یک دایره بی‌مرکز رها شده باشد که این اصلاً تصویر ندارد. اما اگر دایره مرکز داشته باشد دیگر سرگردانی معنا ندارد. هر دو اینها تفسیر و اعمال ذوق است، اما به نظر من دومی بهتر است. عقل، به معنای واقعی کلمه، پای انسان را نمی‌بندد. عقلی که پای انسان را ببندد، از ذات خودش منسلخ شده و دیگر عقل نیست. عقل جامد نیست که پای کسی را ببندد. عقلی که منجمد شود از عقلانیت سقوط کرده است. حال، مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که جوهر عقل چیست؟ آیا واقعاً عقل منجمد است و پا را می‌بندد و به آن قفل می‌زند؟ نه، این کار عقل نیست. حتی اگر معتقد باشیم که عقل منجمد شده است، باز هم آن چنان قدرتی دارد که می‌تواند خود را رها کند و فرا برود. عقل همواره این توان را دارد که نگاه بعدی و ثانوی را بکند. ابتدا یک نگاه می‌کند، ممکن است در این نگاه محدودیتی برایش پیش بیاید، اما عیب ندارد و دوباره می‌تواند نگاهی مجدد داشته باشد. عقل توان کار کردن در افقهای محدود را دارد. اگر افق آن را غیر محدود فرض کنیم بود و نبود آن هیچ فرقی ندارد. عقل در افقی که تا حدودی محدود است پیش می‌رود و دوباره یک حرکت دیگر از بالا می‌کند و فراتر می‌رود. حالا این عقل کجایش متوقف است؟! عقل می‌تواند خودش را زیر پای خود بگذارد و بالا برود. عقل حتی پای خود را هم نمی‌تواند ببندد. عقل این قدرت را دارد که خود را مرکب قرار می‌دهد؛ یعنی خودش بر خودش سوار می‌شود. نه فقط یکبار که دهها و هزاران بار می‌تواند مرکب خویش قرار گیرد. بنابراین عقل حتی پای خودش را نمی‌بندد.

از طرف دیگر، عقل پای‌بند است؛ یعنی می‌داند که در نامتناهی نمی‌تواند کار کند و باید در متناهی کار کند. غیر متناهی یعنی چیزی که هیچ چیز را حل نمی‌کند و هیچ چیز در آن معلوم

نیست. اصلاً نمی‌توان در آن حرکت کرد و چیزی گفت. عقل محدوده دارد، اما اسیر محدوده نمی‌شود. عقل این زیرکی و این توان را دارد که بفهمد تا اینجا رفت و باید هم در این محدوده می‌رفت، ولی هیچ دلیلی ندارد که در اینجا محبوس بماند، تا این را فهمید، فراتر می‌رود. عقل همواره در حدّ حرکت می‌کند و همواره می‌تواند فوق آن حدّ هم برود، همواره می‌داند که می‌تواند از آن حد فراتر برود. این یک نحوه کارکرد عقل است.

کارکرد دیگر عقل این است که اصلاً عقل می‌بیند و شهود می‌کند. شهود همان وحی است. آن چیزی را که عقل می‌خواهد به تدریج کسب کند، در حالتی که در شهود یکجا کسب می‌کند. مشخص است که اگر فردی بتواند همه چیز را یکجا بگیرد، به او موهبت شده است. آنچه را که یک وجهه عقل می‌خواهد به تدریج کسب کند و بالا و بالا و بالاتر برود، یکجا برای کسی با شهود حاصل می‌شود.

سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی

وحی یکجاست؟ یعنی یک افق غیرمتناهی است. در وحی، آنچه در عقل به تفصیل می‌آید، به اجمال در یکجا می‌آید. شهود عقلانی اجمال همه تفصیل است. همه آنچه که در وحی به صورت مجمل است در عقل به صورت مفصل می‌آید و همه آنچه در عقل به تفصیل می‌آید در وحی به نحوه اجمال بیان می‌شود. آیا اگر این را بگوییم دچار تناقض شده‌ایم؟ اگر تناقضی در کار باشد که باید راه حل آن را پیدا کرد و اگر تناقضی در کار نیست می‌توانیم این راه را به عنوان راه حل ارائه کنیم.

عقل می‌خواهد سیر صعودی داشته باشد و به یک معنی سیر نزولی هم دارد. هر انسانی که دارای عقل است، عقل او منبع و سرچشمه‌ای دارد. اینکه می‌گویند عقل خودش را می‌سازد درست است، اما به این معنی که کسی که در یک گوشه نشسته و در جریان امور قرار نگرفته، عقلش رشد نمی‌کند. عقل در جریان امور ساخته می‌شود. این کاملاً درست است و تجربه هم آن را تأیید می‌کند. اما عقل چگونه می‌تواند بسازد، اگر یک مرکزی نداشته باشد؟ من می‌پذیرم که عقل می‌سازد. اگر کسی از کودکی تا هشتاد سالگی در غاری زندگی کند هیچ چیز نمی‌فهمد. عقل در جریان امور رشد می‌کند، اما حالا که در جریان امور رشد می‌کند از عدم به وجود می‌آید یا به جایی وصل است؟ از عدم که چیزی به وجود نمی‌آید. عرفا هم نمی‌گویند چیزی از عدم به

وجود می‌آید. اگر هم بگویند آن عدم، عدم در مقابل وجود نیست، بلکه عدمی است که بسیار از وجود قویتر است. عدمی بسیار پیچیده است. عدم در عرفان شأن دارد. عدم عرفا با عدم حکما تفاوت دارد. به هر حال، عارف هم معتقد نیست که عقل از عدم به وجود آید. بنابراین شق دیگر پرسش را در نظر می‌گیریم که عقل به مرکزی متصل است و در سایه این اتصال است که ساخته می‌شود. اگر کسی به این مرکز اتصال نداشته باشد، ساخته نمی‌شود. بنابراین می‌خواهم بگویم به یک معنی خود عقل هم نزول است. منتها کار صعودی هم می‌کند. به هر صورت حکمای ما در جهان اسلام - در یهود و مسیحیت این مسأله خیلی روشن نیست - برخلاف متکلمین و برخی از فقها که نوعی دشمنی یا عقل نشان می‌دهند، تلاش کردند تا این تنافی را بردارند و به صورتی به این جنگ خاتمه دهند. حالا اینکه موفق شدند یا نه دیگر بستگی به قضاوت افراد دارد. البته منظورم از موفقیت این نیست که همه آن را قبول داشته باشند و اعلام صلح شود، چون ممکن است این اتفاق تا قیامت هم رخ ندهد. اما حکما خیلی کار کردند که ثابت کنند عقل هم چیز بی‌ربطی نیست و با وحی سازگار است. شما می‌دانید که فارابی جبرئیل را عقل فعال می‌دانست. گفتن این حرف در آن زمان نه آسان بوده و نه عادی. همین الان هم گفتن این حرف در مقابل کسی که ذهن فلسفی ندارد وحشت زاست. اگر در حوزه‌ها بگویی که جبرئیل عقل فعال است می‌گویند این چه حرفی است که می‌زنید! فارابی در قرن سوم یا چهارم به طور رسمی اعلام می‌کند: جبرئیل عقل فعال است، عقل کل است. روایت هم هست که حضرت ختمی مرتبت (ص) عقل کل است. بعد ابن سینا هم این حرف را تأیید می‌کند. ابن سینا تفصیل فارابی است و بعد از هزار سال ملاصدرا هم همین را می‌گوید. ملاصدرا هم چیزی بر آنچه فارابی گفته اضافه نکرده است، فقط تفصیل بیشتری داده است. پیروان ملاصدرا هم همین را گفتند. علامه طباطبایی هم همین را گفته است. مرحوم امام خمینی (س) هم همین طور. بالاخره روح حرفها همین است.

خوب، این راهی بود که حکما می‌خواستند بروند و به طریقی به نزاع خاتمه دهند. عرفا هم همین را می‌خواستند. آنان می‌گفتند ما اهل شهودیم و مسأله این است که ما متوجه شویم منظورشان از شهود چیست. عارف وقتی شهود می‌کند این شهود تحلیل نمی‌شود. شاید هم لازم نباشد که تحلیل شود. اما باید تا حدی درنگ کرد که شهود یعنی چه؟ ما همه شهود را قبول داریم

و یقین داریم که بسیاری از انسانها اهل مشاهده بودند، اما چه چیز را می‌دیدند؟ مشهود چه چیزی بوده است؟ آیا صورت مشهود بوده یا معنای شهود؟ متناهی بوده یا غیر متناهی؟ رابطه شاهد و مشهود چگونه است؟ با چه چشمی می‌دیدند؟ شهود چشم می‌خواهد. آن چشم، چشم عقل است یا چشم قلب؟ چشم قلب چیست؟ مسلم است که ما نباید با الفاظ سرگرم شویم. بله، چشم قلب است. چشم قلب چه چشمی است؟ آیا ما در درون، یک چشم عقل داریم و یک چشم قلب؟ قلب چطور می‌بیند؟ شهود نوعی رؤیت است آیا رؤیت خیالی است یا رؤیت عقلانی؟ می‌فرمایند «طوّر وراء طور العقل». می‌گویند که این رؤیت و رای طور عقل است. خیلی خوب، و رای طور عقل یعنی چه؟ اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در انسان گوهری یا چیزی بالاتر از عقل داریم یا نه؟ آیا اصلاً موجودی افضل از گوهر عقل وجود دارد؟ بحسب تقسیمی که در باب عالم داریم، عوالم تقسیم می‌شود به: عالم عقل و جیروت، ملکوت، مثال و ناسوت. عالم عقل چه عالمی است؟ نخستین صادر - حتی به حسب نقل - چه موجودی است؟ بحسب روایات شیعی که صادر اول عقل و عقل اول است. از عقل اول موجودی بالاتر داریم یا نه؟ ما از حضرت ختمی مرتبت (ص) موجودی بالاتر نداریم، اما در تقسیم‌بندی حکمی مقام حضرت ختمی مرتبت (ص) با کجا تطبیق می‌کند؟ اگر بخواهیم به زبان فلسفی صحبت کنیم، باید بگوییم عقل اول. دیگر بالاتر از عقل اول تصویری نداریم. چون بین حق و عقل اول دیگر واسطه‌ای متصور نیست.

حالا «طوّر وراء طور العقل» یعنی چه؟ اگر بگوییم منظور و رای طور عقل من است، درست است. منی که با هزاران اوهام درگیرم. بله، شعور بالاتر از عقل و هم آلود من هست، چون عقل من و هم آلود است. اما آیا می‌شود گفت منظور از و رای طور عقل، و رای طور عقل اول است؟ چنین چیزی برای من قابل تصور نیست. و رای طور عقل یعنی و رای طور یک مرتبه‌ای از عقل؛ یعنی و رای طور عقل فلان شخص. بله، به این معنی، عقل و را دارد. اما اینکه یک چیزی باشد که دیگر عقل هم نیست، در مورد آن می‌توانیم بگوییم که نمی‌دانیم آن چیست. امکان دارد مسأله را با لا اداری شدن حل کنیم. این نظر تفکیکی هاست، اما امثال ناصر خسرو می‌گویند ما عقل را هم نمی‌دانیم چیست. می‌گوید حکما گفتند عقل اول و ماهیتی برایش در نظر گرفتند، ولی عقل اول ابداعی است و اصلاً هیچ معلوم نیست که چیست، اگر بگویند که نمی‌دانیم چیست، مسأله

لاادریگری می‌شود. مسأله یک کمی افلوپینی و قاضی سعیدی می‌شود. قاضی سعید هم می‌گوید نمی‌دانم. این تفکیکی‌ها هم به نظر من تا اندازه‌ای از آنها کمک گرفته‌اند. البته نتوانستند به قشنگی آنها بیان کنند. اما الهامهایی از آنها گرفته‌اند. پذیرفتن این پاسخ به نوعی یا تعطیل عقل است یا تعطیل عالم از صادر اول و یا مبدأ. چون وقتی می‌گویند نمی‌دانیم در مورد خدا هم می‌گویند نمی‌دانیم.

هتین: آیا کلمه عقل در طور و رای عقل با عقل اول هر دو به یک معناست؟

دینانی: ته، در طور و رای طور عقل عرض کردم که طور و رای عقل من است و حتی مرتبه‌ای از عقل من است و حتی آخرین مرتبه از عقل من است. از آخرین مرتبه عقل من بالاتر است، این را می‌پذیرم. ولی در هر حال عقل یک مرکزی دارد. عقل یک پایان دارد که ما آن را عقل اول می‌نامیم و آن بی ارتباط با عقل شما نیست. درست است که شما عقل فعال را در این عالم فعال می‌دانید و آن را به قول حاجی کدخدای عالم عناصر می‌دانید، ولی عقل فعال هم با عقول ما قبل خودش ارتباط دارد. بنابراین، سرانجام شما با عقل اول یک ارتباطی، ولو با واسطه، دارید. من می‌گویم بالاتر از این عقل را نمی‌توانم تصور کنم ولی بالاتر از عقل هر آدمی را می‌توان تصور کرد. بالاتر از عقل سوم و چهارم یا بالاتر از عقل فعال را می‌توان تصور کرد. اما من دیگر بالاتر از صادر نخستین، یعنی عقل اول را نمی‌توانم تصور کنم. اگر وقتی و رای طور عقل می‌گویند و رای عقل ما را بگویند. حرف بسیار خوبی می‌زنند و درست هم هست. من خیلی جاها می‌فهمم که دیگر عقلم نمی‌کشد. هر آدمی این را می‌فهمد. حتی کانت فلسفه‌ای برای اثبات این مطلب تدارک می‌بیند که بگوید فهم ما حدّ و حدود دارد.

هتین: چنان که مستحضرید برای عقل معانی مختلفی در نظر گرفته‌اند. گاهی عقل را به عنوان ابزار ادراکی و مرتبه‌ای از دستگاه ادراک آدمی در نظر گرفته‌اند. گاهی عقل را موجود مجردی دانسته‌اند که هم در مقام فعل و هم در مقام ذات، مجرد دارد و گاهی نیز ممکن است مراد از عقل معقولات باشد و

وقتی می‌گوییم عقل فلسفی، یعنی آنچه فیلسوفان در فلسفه‌های خود تولید کرده‌اند، به نظر می‌رسد در بحثی که فرمودید هر سه معنای عقل به کار رفت، اما قدری ابهام در بحث باقی ماند. آنجا که عقل را در مقابل شهود قرار می‌دهیم قطعاً ابزار ادراکی بودن عقل مورد نظر است. اینجا دیگر هیچ توجیهی ندارد که در مقام استدلال سراغ عقل اول یا عقل فعال که عقل عاشق باشد، برویم، این یک نکته.

آنجا که از تعارض عقل و وحی صحبت می‌کنیم قاعده‌تاً باید عقل را به معنای معقولات به کار ببریم، نه به معنای ابزار ادراکی؛ یعنی یا بین فرآورده‌های عقل به معنای ابزار ادراکی با فرآورده‌های وحی که توسط انبیا آمده تعارضی هست یا نیست. اگر محدوده بحث را به این ترتیب مشخص کنیم به نظر می‌رسد که در مقام ارزش داوری و همین‌طور صدور فتوا می‌توانیم محل بحث را به طور روشنتر مشخص کنیم و مجرای استدلالها هم معلوم خواهد شد.

یک نکته هم در ارتباط با عقل وجود دارد که جنابعالی فرمودید فیلسوفان ما عقل فعال را همان جبرئیل می‌دانستند. خوب، قاعده‌تاً این عقل به معنای همان موجود مجرد است. اصلاً بحث غنول عشره، که اصالتاً نظریه فیلسوفان ما نیست و نوافلاطونیان آن را مطرح کردند و فلاسفه ما پذیرفتند، برای حل مشکل فلسفی ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت مطرح شد و این‌طور نیست که همه فیلسوفان مسلمان این نظر را قبول داشته باشند. عقول عشره نظریه مشائیان بود و حتی اشراقیان هم این نظریه را کنار گذاشتند. سهروردی یک طرح جدیدی در انداخت و آن را نپسندید. ملاصدرا هم نظریه دیگری داد و اصلاً قائل به عقول عشره نبود. او با توجه به مبانی که در حرکت جوهری دارد برای حل مسأله از راه حل دیگری استفاده می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که در تاریخ فلسفه اسلامی سه راه حل برای حل این مشکل ارائه شده است که یکی از آنها عقول عشره است. وقتی ما به عقول عشره قائل باشیم می‌توانیم عقل عاشر را عقل فعال بدانیم، در واقع، در تطبیق عقل و دین یکی از تفسیرها این است که آنچه ما به عنوان عالم عقول می‌نامیم در

واقع همان چیزی است که در لسان دین به آن عالم فرشتگان یا عالم ملائک گفته شده است. آن وقت اینان برخی از مصادیق را هم تطبیق می‌دادند؛ مثلاً می‌گفتند جبرئیل که یکی از فرشتگان است و همان عقل دهم است.

دینانی: صحبت من از عقل فعال از باب نمونه و مثال بود. قصد نداشتم این نظریه را به همه نسبت بدهم. فارابی چون مشائی بوده عقل فعال گفته است. شما می‌توانید عقل فعال نگویند، ولی عقل در هر صورتی عقل است. شما می‌توانید اسم عقل فعال روی آن نگذارید و به ده عقل هم قائل نباشید. در هر صورت، عقل اولین صادر است اعم از اینکه شما اشراقی باشید یا صدرایی. منظور بنده این بود که ما در عالم امکان موجودی بالاتر از عقل نداریم. من به نظریه خاصی اشاره ندارم که مشائی یا اشراقی باشد. حتی مولانا که فیلسوف نیست، جبرئیل را عقل می‌داند و تحلیل عقلانی از جبرئیل می‌کند. او می‌گوید:

عقل را هفصد پر است و هر پری از سرا بگرفته تا تحت الثری

متین: سؤال من این است که در جایی که گفته‌اند «طور و راء طور العقل» عقل به کدام معناست، آیا اشاره به ابزار ادراکی است یا عالم مجردات؟

دینانی: این سؤال دیگر شما بود. اینکه می‌فرمایید عقل ابزار ادراکی است، عقل ابزار نیست. به یک معنا ابزار است. عقل هم ابزار است هم ابزار نیست. من عقل را از آنانی که آن را ابزار می‌دانند خیلی وسیع‌تر در نظر می‌گیرم. عقل می‌تواند ابزار هم باشد چنان‌که هست، ولی کسی که عقل را ابزار کرده، اگر با خودش تعارف نداشته باشد، می‌فهمد که عقل را ابزار کرده است. خود ما هم گاهی عقلمان را ابزار می‌کنیم. متکلمین غالباً از عقل استفاده ابزاری می‌کنند. لازم نیست تکنوکراتها و غریبها را فقط در نظر بگیریم.

متین: منظور من از عقل قوه است. عقلی که یکی از قوای ادراکی است.

دینانی: عقل قوه نیست. این اشتباه است که عقل را قوه بدانیم. اصلاً یکی از اشتباهاتی که در کتابهای فلسفی در تقسیم قوای ادراکی شده این است که عقل را هم یک قوه گفته‌اند. البته اشکال ندارد که این را بگویید. اما این بیان نوعی تسامح است. عقل قوه نیست. سمع، بصر، لامسه، خیال و وهم هر کدام یک قوه هستند، اما عقل قوه نیست. از اینکه می‌گویم قوه نیست منظور دارم. قوه‌های خیال و بصر و لامسه هر کدام جای مشخصی دارند. هر قوه ادراکی یک جای خاص دارد، حتی برای خیال جامعین کردند. من کاری ندارم که تقسیم‌بندی آنان درست است یا نه، ولی هیچ فیلسوفی برای عقل جا معین نکرده است، چون عقل مجرد است. اگر تمام کتب ابن سینا را ببینید، او جایگاه تک تک قوای ادراکی را بیان کرده است. ولی هیچ فیلسوفی نگفته جای قوه عقل کجای دماغ است، چون عقل قوه نیست. اما اینکه از عقل بالقوه سخن می‌گوییم به این معناست که انسان وقتی متولد می‌شود به طور بالقوه می‌تواند عاقل باشد. اما معلوم نیست عقل یک قوه در عداد سایر قوه‌ها باشد. قوه عقل در عداد سایر قوه‌ها نیست. عقل همه آدمی است و موجودی است که در من است و از من بالاتر است. اصلاً عقل معضلی است. در من هم که می‌گویم تسامح است. هم با من است و هم بی من. در من است و بیرون از من. هم با من کار می‌کند و هم بالاتر از من است و در عین حال خود من است. باز خود من یک موجود عجیبی است. اگر من را من عقلانی بگیرم آن وقت من، من عجیبی می‌شود. عقلی که من استفاده کردم به این معناست. البته عقل ابزاری و تکنیکی غربی هم عقل است. عقل متکلم هم عقل است، اما عقل ابزاری است. الان غالباً می‌بینم که آقایان از عقل ابزاری استفاده می‌کنند و بنده معتقدم که مشکل ما همین است. اما بدانید که اگر عقل ابزاری شد کارش تمام است. من گفته بعضی از غربیها را می‌پسندم که عقل قرون وسطی را تحقیر کردند و گفتند که در طول هزار سال عقل کنیزک الهیات بوده است. منظور آنان دقیقاً همین است. برای قرون وسطاییان ابزار بود. نه تنها کلیسا که مسجد هم عقل را ابزار قرار داده است. برای چه؟ برای هدفهای از پیش ساخته خود. عیبی هم ندارد. من نمی‌خواهم بگویم این عیب دارد. می‌خواهم بگویم این عقل یک نیرو و ابزار است که در اختیار من قرار گرفته است و من حتی می‌توانم از آن در راه حق استفاده می‌کنم و چنین استفاده‌ای حق است، ولی این منحط کردن عقل هم هست. عقل خودش می‌فهمد که در اینجا داری با او بی‌وفایی می‌کنی. عقل به تو می‌گوید: آیا تو از من ابزاری استفاده می‌کنی؟ و به

تو می‌زندی که تو ابزار من هستی، نه من ابزار تو. عقل این را در گوش آدم زمزمه می‌کند. بنابراین حداقل فیلسوف نباید با عقل ابزاری رفتار کند که در این صورت او دیگر فیلسوف نخواهد بود. حالا یا متکلم است یا تکنیسین یا ریاضی‌دان یا عالم، ولی دیگر فیلسوف نیست. البته ما بخواهیم یا نخواهیم از عقل استفاده ابزاری می‌شود، ولی عقل در صرافت ذات خود سرانجام می‌فهمد که بالاتر از همه اینهاست و می‌فهمد که ابزار نیست. عقل صمیمانه به من می‌گوید، حواست جمع باشد که من فقط ابزار نیستم، من بالاتر از ابزارم. عقل خیلی آرام می‌گوید من زرناسره نیستم که به هر قیمتی مرا بفروشی، قدر مرا بدان.

من از این عقل صحبت می‌کنم و این عقل است که به مقام شهود می‌رسد. نتیجه بعدی که می‌خواهم بگیرم این است که این عقل می‌تواند با شهود یکی باشد. شهود هم خارج از دایره عقلانیت نیست. منتها نه عقل ابزاری، که کاملاً عقل ابزاری و کلامی و تکنیکی و ریاضی و از همه عقلی که می‌شناسیم بالاتر است. سخن من این است که من در عالم امکان نتوانستم موجودی بالاتر از این عقل بشناسم، اگر شما می‌شناسید به من معرفی کنید.

هفتم: بنابراین شما معنای خاصی برای عقل ابداع کرده‌اید.

دینانی: نه، ابداع نکردم کشف کردم و دریافت کردم. من این معنا را از خود عقل دریافت کردم و ابداع من نیست. من آن را نساخته‌ام، بلکه به آن رسیده‌ام.

هفتم: اینکه در حدیث داریم «اول ما خلق الله العقل»؛ یعنی بالاتر از آن چیزی وجود ندارد؟

دینانی: بله، اول است دیگر. این حدیث اصول کافی بسیار عجیب است.

هفتم: پس شما قبول دارید که این روایات از معصومین (ع) صادر شده است؟

دینانی: من قبول دارم، اما حتی اگر نپذیریم از معصوم^(ع) باشد و معتقد باشیم آنها را ساخته‌اند، باید بگوییم که خوب ساخته‌اند. من خودم معتقدم اغلب این روایات معتبر است چون محدثین بزرگ آنها را نقل کرده‌اند. خود ملاصدرا هم یک محدث بزرگ است و از مشایخ حدیث است. مجلسی خودش اجازه حدیث دارد ولی اگر هم، در نهایت، فرض بگیریم اینها را ساخته باشند آن کسی که ساخته، خوب ساخته است، حرف، حرف درستی است.

هتین: افرادی هستند، مثل آقای بهبودی، که این احادیث را مخدوش می‌دانند. نه تنها این احادیث که بعضی از قسمتهای نهج البلاغه را هم که از آنها استفاده‌های فلسفی می‌شود مخدوش می‌داند و روی معیار اسناد هم صحبت می‌کند.

دینانی: اینگونه احادیث را محدثین بزرگی مثل صدوق^(ره) نقل کرده‌اند. اگر ما صدوق را معتبر ندانیم که دیگر دست ما به جایی بند نیست و خیلی چیزها زیر سؤال می‌رود. گفته ایشان هم یک نظر است و بنابر گفته خودش هم پایش به خیلی جاها بند نیست. من که از اول نهایت درجه را به شما گفتم و فرض کردم که اگر ساختگی باشد هم خوب ساخته‌اند. به هر صورت، عقل بالاترین است و شهود هم شهود عقلانی است. اگر عقل همراه شهود نباشد از شهود به تنهایی چیزی در نمی‌آید. شما باید شهود را به نحو عقلانی تفسیر کنید. مشاهدات عارف گاهی حسی است او به صورت محسوس چیزی را می‌بیند. مثلاً به صورت جسم یا رنگ می‌بیند. اما همین را هم باید تفسیر کنند و تفسیر عقلانی کنند.

هتین: آیا اینجا عارف از عقل استفاده ابزاری نکرده است؟

دینانی: او رنگهای مختلف دیده است و می‌فهمد که این رنگها معنی خاصی دارند. بنابراین با عقل خود سراغ آن معنی می‌رود. عارف چاره‌ای ندارد، اگر با عقل سراغ معانی نرود که فقط برایش یک رنگ است و معنی ندارد. ما نه تنها شهود را معنی می‌کنیم که عقل را هم معنی

می‌کنیم. شهود که از وحی بالاتر نیست، شما قرآن را معقول می‌دانید یا نه؟ چه وحی چه شهود و چه مکاشفه‌ای از وحی حضرت ختمی مرتبت (ص) بالاتر است؟

هتین: معقول به چه معنا؟

دینانی: یعنی با عقل تناقض ندارد، هرچه با عقل متناقض نباشد معقول است. بنابراین هر موجودی معقول است فقط آنجایی نامعقول است که در تناقض باشد. هرچیز که غیرمتناقض باشد، معقول است. این سیره معقول است، ضمن آنکه محسوس است.

هتین: جایی که پای تفسیر باز شود، دیگر سخن از نامعقول به میان نمی‌آید.

دینانی: آیا به نظر شما تفسیر به معنای نامربوط گفتن است یا وسیع کردن معنی است؟

هتین: تفسیر یعنی از ظاهر محدود کلام به باطن آن رسیدن.

دینانی: بله، درست است.

هتین: البته با تأویل شما می‌توانید هر سخن نامربوطی را مربوط کنید.

دینانی: نه نمی‌شود. مگر اینکه بگوییم تأویل ملاک ندارد. اگر تأویل و تفسیر ملاک نداشت راست می‌گفتید اما ملاکات دارد.

هتین: امروزه با هرمنوتیک خیلی چیزها را که در گذشته نامربوط می‌دانستند به صورت معنی‌دار تفسیر می‌کنند.

دینانی: هرمنوتیک چیز بدی نیست. متنها هرمنوتیک خود ما بهتر و قویتر از غریبه‌هاست.

اصلاً هرمنوتیک مال ما بوده و غریبها از ما گرفتند.

به هر حال، من اینجا طرح مسأله کردم. شما خودتان تأمل کنید و به نتیجه برسید. بعضیها ساده لوحانه از اینگونه مسائل رد می‌شوند یا حوصله فکر کردن ندارند و سریع هم حکم می‌کنند. بسیاری از این مشکلاتی که تاکنون باقی مانده به دلیل بی‌حوصلگی افراد و ناتوانی فکری آنان است. کسانی بودند که اهل تأمل نبودند و فقط به ظاهر کلام بسنده کرده‌اند. اما نمی‌گوییم که ظاهر بد است ظاهر هم جای خودش را دارد. حجیت ظواهر یک اصل مهم است. ما اگر ظاهر را نداشته باشیم که زیرپایمان محکم نیست، ولی ظاهر شأن خود را دارد و ما نمی‌توانیم در حدّ ظاهر خود را زندانی کنیم. خیلی چیزها در باطن هست که ظاهر نشان نمی‌دهد. ظاهر خوب است، اما چرا خودمان را به ظاهر محدود کنیم. تمام جنگ همین است که بعضی نمی‌خواهند از ظاهر بیرون بروند و در ظاهر سنگر گرفتند وقتی سربازی سنگر گرفته اجازه نمی‌دهد سنگرش را خراب کنند و از آن دفاع می‌کند. می‌گوید سنگر مرا خراب نکنید که من اینجا راحت هستم. اگر بخواهی به سنگرش ضربه بزنی به تو حمله می‌کند. اما ما باید از ظاهر به باطن برویم، چون خودمان هم فقط ظاهر نیستیم و باطن داریم.

هقین: آقای دکتر بحث شما جهت جالبی داشت که با سؤالاتی که مطرح شد از آن دور شدیم. شما در مورد اخلاق و رد پای ارسطو صحبت کردید و قصد داشتید بقیه مواجهه‌هایی را که در ساحات دیگر است، نیز مطرح کنید. بسیار متشکر می‌شوم اگر بحث خود را ادامه دهید.

دینانی: بله، مسأله اخلاق که شما توجه فرمودید سالهاست که مسأله من است و هنوز فرصت نکردم که روی آن کار کنم، ولی خیلی جاها آن را طرح کردم. به نظرم یکی از عللی که اخلاق نتوانسته در اسلام جایگاه واقعی خود را پیدا کند به دلیل برخوردش با فقه است. من مسأله را طرح می‌کنم تا ببینید چقدر مهم است. در فقه یک قاعده اصلی داریم که همه فقها آن را قبول دارند و آن این است که می‌گویند: هیچ واقعه‌ای در حوزه زندگی بشر و افعال آدمی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه فقه در آنجا حکم دارد.

همه این قاعده را قبول دارند و هیچ کس هم منکرش نیست. بنابراین دایره فقه خیلی وسیع است. هر واقعه‌ای که در زندگی شخصی من تا آخر عمرم اتفاق بیفتد، فقه برای آن حکم دارد و اگر ندانم باید بروم و آن را یاد بگیرم. در این صورت، آیا جایی برای اخلاق باقی می‌ماند؟ من می‌خواهم در یک مورد اخلاقی عمل کنم، همین جا حکم فقهی هم دارم. حالا آیا در مورد یک واقعه دو حکم اخلاقی و فقهی دارم. یا فقط حکم فقهی دارم و حکم اخلاقی ندارم یا اخلاقی دارم و فقهی ندارم؟ به طور کلی سه شق متصور است: یا حکم باید فقهی باشد و تمام. یا اخلاقی باشد و فقهی نباشد که با آن اصل منافات دارد یا هر دو باشد.

اگر حادثه‌ای برای من اتفاق بیفتد بالاخره من باید طبق کدام حکم عمل کنم؟ آیا من در عمل واحد محکوم به دو حکم هستم یا نه؟ این را هم بالضروره کسی نمی‌پذیرد که من دو حکم داشته باشم. حکم اخلاقی حکم الهی است، حکم فقهی هم حکم الهی است؛ یعنی خدا در یک واقعه برای من دو حکم داده است حالا اگر دو تا حکم باشد باز هم اشکال پیش می‌آید که آیا اینها متمم هم هستند یا متعارضند؟ اگر یکی باشند که دو تا نیستند، اگر دو تا باشند من چگونه در عمل واحد محکوم به دو تا حکم هستم؟ بنابراین در این موارد جای اخلاق کجاست؟

هتین: اخلاق بخشی از فقه است. فقه حوزه عامی دارد که به حوزه‌های خاص تقسیم می‌شود و یکی از آنها اخلاق است.

دینانی: در این صورت اخلاق یک سلسله از احکام فقه است و بخشی از فقه را تشکیل می‌دهد. بنابراین باید بحث اخلاقی در کتابهای فقهی مطرح شود، ولی شما در هیچ کتاب فقهی احکام اخلاقی ندارید. ولی کتابهای اخلاقی موجود است که در آنها مسائل فقهی نیست. همین چند کتاب اخلاقی را که من برای شما نام بردم فقهی نیست. *معراج السعادة* فقهی نیست. *اخلاق ناصری* کتاب فقه نیست، حتی *احیاء العلوم* کتاب فقه نیست.

از آن طرف در تمام کتب فقهی، از طهارت تا دیات، شما یک بخش اخلاقی در کتب فقهی ندارید. در حوزه عمل افعال فراوانی را می‌توان مثال زد که فقه پسند است ولی اخلاق پسند نیست. بنابراین میان اخلاق و فقه تعارض هست و جایی که تعارض باشد باید گشت و ملاکها را

روشن کرد.

هقین: علی الظاهر اقبال لاهوری در صدد بیان این ملاکها بوده است. ایشان سؤال می‌کند که باید و نبایدهای فقهی با باید و نبایدهای اخلاقی چه تفاوتی دارد و چند ملاک هم ارائه می‌دهد. اما شخصی مانند غزالی معتقد است که فقه شرط لازم و حداقلی است و معتقد است که بیشتر کار باید در اخلاق انجام شود.

دینانی: خوب، این حرف بسیار مهمی است که غزالی می‌زند. غزالی خودش نتوانسته اخلاق را طوری نشان دهد که بالاتر از فقه باشد و البته این سخن او با آن حرفش که می‌گوید فقه دنیوی است، سازگار است. غزالی به چنین نتایجی رسیده، چون به سراغ اخلاق رفته و *احیاء العلوم* را نوشته است. اگر *احیاء العلوم* را نمی‌نوشت. نمی‌توانست به این نتایج برسد. البته او موفق نشد که مسأله را خیلی روشن کند و مسأله همچنان مبهم باقی ماند.

هقین: شما در مورد عقل فرمودید که بالاتر از عقل چیزی نیست، چرا که صادر اول است. حالا چند سؤال مطرح می‌شود: یکی اینکه رابطه آن عقل با عقلی که در من هست چیست؟ آیا عقل من تنزل یافته همان عقل است؟

دینانی: بله، مثل نور خورشید و آفتاب است. عقل ما جلوه‌ای است از عقل بالاتر تا اینکه برسد به مرکز.

هقین: چه چیز عقل من را محدود کرده است؟

دینانی: گرفتاریهای جسمانی، اوهام، قوای دیگر من، همین ناسوتی بودن من و بسیاری چیزهای دیگر.

هقین: آیا می‌پذیرید که عقل در من گذاشته شده است تا من با آن جهان بیرون و خودم را بشناسم؟

دینانی: بله، عقل پرتوی در من است که من بتوانم بشناسم.

هقین: آیا قلب را هم شما به این معنا قبول دارید؟

دینانی: قلب و عقل در بادی امر دو تاست، اما در نهایت یکی می‌شوند.

هقین: عرفا وقتی مراتب شناخت را مطرح می‌کنند، معتقدند که قلب بیشتر می‌شناسد اگر ما هر دو (عقل و قلب) را به عنوان ابزار شناخت در وجودمان بدانیم کدام یک مرتبه بالاتری دارد؟ در تعبیر قرآن و روایات قلب مرتبه بالاتری برای شناخت دارد و حقایقی را می‌تواند بشناسد که عقل قادر نیست آنها را بشناسد. به این ترتیب، می‌توانیم قلب را بالاتر از عقل بدانیم.

دینانی: حرف شما یک قدری ابهام دارد. وقتی می‌گویید قلب و عقل هر دو اعضای من هستند، شما چه کسی هستید که این اعضا در شما هستند؟ یعنی شما خودتان از عقل و قلب بالاترید. اگر این دو، ابزار شما هستند شما بالاتر از عقل و قلب هستید. شما به عنوان چیزی که بالاتر از عقل و قلب است چه هستید؟

هقین: با مبنای صدرایی می‌توان پاسخ داد که «من» یک امر مشکک دارای مراتب است. من عبارت است از همین مراتب که بالاترین مرتبه قلب است، از آن پایین‌تر عقل است و الی آخر.

دینانی: نه، مشکک که معنی‌اش این نیست. مشکک مرتبه مرتبه است، ولی آن مرتبه‌ای که عقل و قلب ابزارش هستند چه مرتبه‌ای است؟ وقتی می‌گویید مشکک، عقل یک مرتبه است

قلب هم یک مرتبه است. ولی وقتی می‌گویید اینها ابزار من هستند، خود آن من چه مرتبه‌ای است که این دو، دو مرتبه تشکیکی آن هستند؟

محقق: در مسأله نفس و قوای نفسانی دو تفسیر وجود دارد. تفسیر مشائی و صدرایی. مشائیان معتقدند که اگر قوا را از نفس بگیریم چیزی به نام نفس باقی می‌ماند. پس نفس غیر از این قواست و آن را به درختی که شاخه‌هایش را کنده‌اند تشبیه کردند که در صورت کندن شاخه‌ها تنه باقی می‌ماند، اما صدراییان چه می‌گفتند؟ «النفس فی وحدتها کل القوا». یعنی اگر قوا را یکی یکی بگیریم هیچ چیز از نفس باقی نمی‌ماند.

دینانی: آخر من قلب و عقل را قوه نمی‌دانم. سؤال این بود که عقل و قلب دو ابزار یا دو مرتبه من هستند.

محقق: من از صحبت خود شما استفاده می‌کنم که فرمودید من غیر از عقل چیزی نیستم یعنی تمام وجود من عقل است. اگر کل وجود من عقل باشد پس قلب چیست؟

دینانی: پاسخ من این بود که مراتب دانی و پایین، عقل و قلب هر دو مظهرند و با هم فرق دارند. اینها مظهر انسانیت من هستند. اما در مراتب عالی و در نهایت، این دو یکی می‌شوند. نزاع بین عقل و قلب و به بیانی نزاع بین فلسفه و عرفان همچنان برقرار است اما کسانی که خیلی بالا رفته‌اند دیگر بر سر این مسائل نزاع نمی‌کنند.

محقق: آقای دکتر، نکته دیگری که از بیانات شما استنباط کردم این است که شما فرمودید عقل وقتی که به مرحله نهایی می‌رسد به مرحله عقل نورانی می‌رسد چنین عقلی می‌تواند حقایق را کشف کند، ببیند و شهود کند. همچنین فرمودید عقل خودش می‌گوید من در این مرحله نیستم و می‌داند

چیزهایی وجود دارد که خودش نمی‌تواند به آنها برسد و آنها را درک کند. علاوه بر این فرمودید که وقتی عقل شهود می‌کند امور عقلی را تفسیر می‌کند؛ یعنی چیزی را نمی‌بیند؛ بلکه درون خودش را تفسیر می‌کند. به این معنا وقتی عقل به یک مرحله بالایی رسید و نورانی شد خودش را خوب تفسیر می‌کند. پس شهود چیزی بیشتر از خود عقل نیست بلکه تفسیر بالاتری است که عقل از درون خودش انجام داده است.

دینانی: درست است. نه اینکه عقل تنها خودش را تفسیر می‌کند و خودش را می‌بیند بلکه عقل به طور اساسی جزء معقول چیزی را نمی‌بیند. شما اگر خواستید این میز را درک کنید، درک نمی‌شود مگر اینکه معقول شود. عقل میز محسوس را درک نمی‌کند، میز وقتی برای شما معلوم می‌شود که معقول باشد. اصلاً عقل «لایدرک الا المعقول» است. حقایق غیر معقوله باید معقول شوند تا عقل آنها را دریابد. عقل «لایدرک الا المعقول» است. حس «لا یدرک الا المحسوس» است. خیال هم «لایدرک الا المتخیل» است. این به دلیل سنخیتی است که اینها با هم دارند.

هقین: پس می‌توان عقال را به این معنا گرفت که عقل فقط گرفتار عقل و معقولات است.

دینانی: مگر از معقول بالاتر چیزی هم هست؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم عقال یعنی متصل شدن به مرکز.

هقین: بنابراین شما نمی‌پذیرید که حقایق غیر معقوله‌ای هم وجود داشته باشد؟

دینانی: حقایق غیر معقوله باید معقول شود.

هقین: پس شهود عرفا چه می‌شود؟

دینانی: سؤال من این بود که شهود یعنی چه؟ شهود گاهی همان خود معقول است و به این ترتیب گاهی مشهود همان معقول است. ممکن است عارف یک رنگی یا فرشته‌ای را ببیند. قرآن در مورد حضرت مریم می‌فرماید: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشِيرًا تَبَوَّأًا» این شهود حضرت مریم بود که جبرئیل را به صورت آدم مشاهده کرد. آدم برای مریم ظهور یک حقیقت بود که باید تفسیر و تأویل شود و حضرت ختمی مرتبت (ص) هم با همین چشم می‌دیدند. ولی آن یک حقیقت کلی بود که اینطور می‌دیدند. این ظاهرش است. بنابراین حرف ما که عقل «لایدرک الا المعقول» به قوت خود باقی است. عقل غیر معقول را درک نمی‌کند. غیر معقول غیر معقول است. من از شما می‌پرسم آیا چیزهای غیر معقول وجود دارد؟

هقین: از نظر عارف، بله.

دینانی: نه، غیر معقول یعنی متناقض. چیزی که غیر معقول باشد نه اینکه شما نتوانید آن را توجیه کنید و یا از آن خورشتان نیاید. هر چه هست معقول است. اصلاً نامعقول نداریم.

هقین: آیا تفکیکی که بین عقل نظری و عقل عملی شده همین است که عقل نظری معقولات را به طور نظری درک می‌کند و عقل عملی به علت صفای باطن و تصفیه درونی همان معقولات نظری را شهود می‌کند؟

دینانی: نه، عقل نظری و عملی دو تا عقل نیست، یک عقل است. عقل گاهی باید و نباید‌هاست که عملی است و گاهی باید و نباید نیست و نظری است. هر دو هم معقولند.

هقین: به نظر شما آیا وقتی عقل نورانی شد و به کمال رسید آن وقت به چنین عقلی وحی می‌شود و وحی را تلقی می‌کند؟

دینانی: آن انسانی که دارای آن مرتبه عقلانی هست مستعد تلقی وحی است. عقل حضرت ختمی مرتبت (ص) است که می‌تواند وحی را با تمام ظرفیتش بگیرد. ابوجهل و ابولهب هم عقل

داشتند، ولی عقلانیت در اسفل مراتبش در آنها هست. در حضرت ختمی مرتبت (ص) کمال عقلانیت ظهور داشته است.

هتین: در تأیید بیان شما تعبیری از حضرت امام یادم آمد که فرموده بودند جبرئیل خودش شأنی از شئون پیغمبر (ص) است. به این ترتیب، نمی‌توانیم بگوییم جبرئیل نازل شده، بلکه پیغمبر (ص) صعود کرده است.

دینانی: عرفا می‌گویند «نزل من غیبه الی شهوده» وحی از باطن خود پیغمبر ظهور می‌کرد. وحی باطن خود پیامبر بود که ظهور پیدا می‌کرد. جبرئیل هم از باطن خود پیغمبر به زبانش می‌آید. اصلاً جبرئیل داخل وجود پیغمبر بود. نه تنها جبرئیل که عزرائیل و میکائیل و همه چیز از حوزه وجود حضرت ختمی مرتبت بیرون می‌آید؛ یعنی دو سر خط حلقه هستی به حقیقت به هم پیوسته است. دایره عالم امکان حضرت ختمی مرتبت (ص) است و از این دایره چیزی بیرون نیست. بنابراین جبرئیل از غیب حضرت ختمی مرتبت به زبانش می‌آمد.

هتین: به این ترتیب هر انسانی این قدرت را دارد.

دینانی: بله، توان را دارد ولی به فعلیت نمی‌رسد، در پیامبر به فعلیت رسید.

هتین: آقای دکتر یک سؤالی یکی از شاگردهای علامه طباطبائی از ایشان کرده بودند که وقتی معقولات را درک می‌کنیم با استفاده از مثال و خیال است یا بی‌واسطه اینها درک می‌کنیم. ایشان فرموده بودند که تا حدودی مستقل است. شاگرد ایشان این نتیجه را می‌گرفتند که علامه به مقامی از تجرد رسیده بودند که معقولات را مجرد درک می‌کردند. این ادراک مجرد معقولات به واسطه عقل در واقع همان چیزی است که شما فرمودید که قلب در نهایت به همان جایی می‌رسد که عقل می‌رسد؟

دینانی: ایشان با عقل، عقل را درک می‌کردند. در واقع، ایشان از درک عقلانی خود صحبت کردند که از عقلی به عقلی از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای می‌رسیدند. آقای طباطبایی (ره) از شهود کم صحبت می‌کردند. وقتی به ایشان زیاد اصرار می‌کردیم گاهی چیزی می‌گفتند. یکی دو بار که از مشاهده صحبت کردند چیزی دیده بودند که عقلی نبود چیزی را دیده بودند که تفسیر و تأویل داشت و تأویل و تفسیر می‌کردند. من کسی را می‌شناختم، که به ایشان خیلی ارادت داشتم و غالباً مشاهداتشان عقلی بود. مشاهده عقلی غیر از دیدن چیزی است. این شخص مرحوم میرزا محمد علی حکیم بود که بعد از انقلاب مفقود شده علی‌الظاهر مثل دیوانگان زندگی می‌کرد و منکر پیشرفتهای علمی بود. ولی در امور عقلی که حرف می‌زد واقعاً حیرت‌انگیز بود. او اهل عمل و عبادت بود. در جمیع ایام سال، قائم‌اللیل و صائم‌النهار بود. ایشان به من می‌گفت مطالبی که در اسفار و قصص است چیزهایی است که نوشتند. یک چیزهایی شب به من می‌گویند که در هیچ کتاب نیست. یک دفعه از ایشان خواهش کردم که به من بگو چه به شما می‌گویند. مشاهدات ایشان حوری و پری نبود. یک مطلب عقلی بود. می‌گفت دیشب به من گفتند - نمی‌گفت فهمیدم. من چند تا مطلب از ایشان شنیدم که دیدم در اوج عقلانیت است و در هیچ کتابی هم نبود.

هفتم: در تاریخ اسلام فرقه اسماعیلیه و باطنیه داریم که راجع به عقل و نقش آن خیلی تأکید دارند اگر ممکن است راجع به نقشی که آنها در تاریخ اسلام و عقل‌گرایی داشتند توضیحی بفرمایید.

دینانی: این افراد با یک هدف خاصی و وجه نظر خاصی روی عقل تأکید می‌کردند. همه آنها هم اینطور نبودند، بعضی‌شان اینطور بودند؛ مثلاً ناصر خسرو خیلی عقلانی فکر می‌کند. اکثر آنان همین‌طورند که می‌فرمایید. بزرگان اینان معتقد بودند که عقل از سیاست جدا نیست. اینها حکومت امویان و عباسیان و انحرافهای آنان را می‌دیدند و چون مسلمان و متفکر بودند این حکومتها را تحمل نمی‌کردند و در مقابلشان موضع می‌گرفتند. این موضع‌گیری کم کم به نوعی عقلانیت منجر شد و حتی به تعارض با آنان رسید و خیلی مسائل دیگر مطرح شد مثل مخالفت

با نژادپرستی. توجه کنید که مسألهٔ خلافت خالی از نژادپرستی نبود، ما به این موارد در تاریخ کم توجه می‌کنیم. خلافت اموی که کاملاً نژادپرست بود و در دورهٔ حکومت آنها کاملاً ناسیونالیسم عرب حاکم بود. در ابتدای حکومت عباسی این نژادپرستی قدری کمرنگ شد، ولی دوباره اوج گرفت. اینها با اعتقاد به تفوق عرب بر عجم خیلی ظلم و ناروایی می‌کردند و افکار پوسیده‌ای داشتند. خوب، افرادی هم متوجه این مسائل بودند و با آنها سازگار نبودند و در مقابلشان موضع می‌گرفتند. موضعشان هم موضع عملی بود. بنابراین اسماعیلیه هم با حکومت‌های عباسی و اموی مخالف بودند و هم فرقه‌ای سیاسی بودند. الان هم هستند. اصلاً مباحث آنها از سیاست خارج نبود. به طور کلی، حوزه‌های کلامی در اسلام هیچ کدام بیرون از سیاست نبودند. اصلاً فعالیت اینها از حوزهٔ سیاست شروع می‌شد. بعضی‌ها هم که در ابتدا غیر سیاسی بودند بالاخره به یک دلیل به سیاست کشیده می‌شدند و در یک جهتی قرار می‌گرفتند.

والسلام