

از عقلانیت نظری تا عقلانیت عملی

(معیار عقلانیت)*



مقدمه

آقای معلمی: همان گونه که آگاهید، در نهمین جلسه نظریه‌پردازی و نقد اندیشه که در خدمت جناب آقای دکتر صادقی بودیم، ایشان درباره عقلانیت نظری و عملی مطالبی را فرمودند که در طی آن به صورت خیلی مختصر عقل و عقلانیت را تعریف کردند و شرط عقلانیت هنجاری را اختیار دانستند. بعد هم عقلانیت را به عقلانیت نظری، عملی و ارزشی تقسیم کردند و «بایستگی» و «شایستگی» را دو شرط عقلانیت عملی معرفی کردند و در این باره توضیحاتی دادند. آقای دکتر کیاشمشکی و آقای دکتر سبحانی نیز در آن جلسه نقدهایی داشتند و بحث‌هایی را طرح کردند؛ ولی به هر حال قسمتی از مباحث مبهم باقی ماند که این جلسه در ادامه همان جلسه است البته هدف از این جلسات این نیست که در طی یک جلسه

*. این نشست که نخستین جلسه آن در صفحات پیشین گذشت، در تاریخ ۸۵/۳/۴ در همان مکان برگزار شد.

درباره صحت یا بطلان یا حتی نقاط قوت و ضعف نظریه به نتیجه واحد برسیم؛ بلکه هدف، آماده کردن فضایی است تا آن کس که نظریه را طرح کرده است، با نقد افراد مختلف بیشتر آشنا شود تا احياناً بتواند نظریه‌اش را تکمیل‌تر کند و درباره ابهام‌ها بیشتر توضیح دهد؛ همچنین از سویی دوستان هم با آرای جدید آشنا شوند و بتوانند از آنها استفاده کنند. به هر حال این جلسه را هم در ادامه آن جلسه پی می‌گیریم؛ با این تفاوت که در این جلسه فرصت بیشتری برای نقد و بررسی فراهم است و غیر از آقای دکتر کیاشمشکی، بقیه دوستان هم می‌توانند صحبت کنند.

در این جلسه یک بخش از بحث عقلانیت ارزش وسیله‌ای و در ادامه «معیار عقلانیت» بررسی می‌شود. به نظر بنده اگر جناب آقای صادقی درباره چند مطلب توضیح دهند، بحث دقیق‌تر می‌شود و دوستان بهتر می‌توانند بحث کنند.

۱. مراد ایشان از معیار عقلانیت چیست؟ ۲. این معیار با سایر نظریه‌ها چه تفاوتی دارد؟ حداقل یک یا دو نظریه مشهور را ارائه دهند و بگویند آنچه ما به عنوان معیار طرح کردیم، با آنها چه تفاوتی دارد؟ ۳. بفرمایند این تغییری که در معیار دارند چه ثمره‌ای دارد؟ و در نهایت این نظریه چه مسئله‌ای را که آنها نتوانستند حل کنند یا مشکل داشتند حل می‌کند؟

مرور اجمالی به بحث جلسه گذشته

آقای صادقی: همان گونه که در جلسه گذشته هم بیان شد، در بحث از عقلانیت، تلاش شد که نشان داده شود عقلانیت نظری به عقلانیت عملی اتکا دارد؛ یعنی عقل نظری به گونه‌ای، از انواع عقلانیت عملی است؛ همچنین اشاره شد که در تعریف عقلانیت، شرایطی عام برای همه انواع عقلانیت وجود دارد که عبارت بود از دستیابی و به کارگیری ابزار مناسب برای به دست آوردن اهداف مناسب. این تعریف کلی ما از عقلانیت بود. بعد برای هر کدام از مناسب بودن اهداف و ابزارها سه شرط تعیین شد که جزء شرایط عمومی است. اما در هر یک از شاخه‌ها، شرایط خصوصی، یعنی شرایط اختصاصی آن شاخه از عقلانیت هم وجود دارد که در جلسه گذشته فهرست‌وار به چند گونه از آن شاخه‌ها اشاره شد؛ برای مثال گفتیم که در

عقلانیت فطری باید نه شرط وجود داشته باشد که این عقلانیت نظری کامل باشد که این درواقع ما را به تعریف و اجزای تشکیل دهنده عقلانیت می‌رساند.

اهداف طرح بحث معیار عقلانیت

موضوع اصلی، «بحث معیار» است. درواقع در این بحث گفته می‌شود که تطبیق اینها و ملاک اینکه آن شاخص‌ها وجود دارند چیست. که راهی برای سنجش وجود همان اجزای تعریف است. منظور آن چیزهایی که گاه در فلسفه‌های سنتی به آن «ماهیت تعریف» می‌گویند؛ به عبارت دیگر اینکه این تعریف به لحاظ ماهوی چه اجزایی دارد؟ یعنی معیارهای لازم برای تشخیص اینکه آیا این اجزا در جایی تحقق دارند را مشخص می‌کند. درحقیقت معیار، نقش خط‌کش را بازی می‌کند که سنجه است و به ما نشان می‌دهد تعاریفی که در این مورد ارائه کردیم آیا وجود دارد یا ندارد؟

شرایط و ویژگی‌های حاملان عقلانیت

پیش از پرداختن به بحث معیار، باید گفت که اصلاً چه چیز حامل عقلانیت است؟ توجه به این مطلب به ما کمک می‌کند تا مجموعه بحث عقلانیت را بهتر پیگیری کنیم. با توجه به کاربرد لغوی و تحلیل مفهوم عقلانیت، این مطلب به دست می‌آید که حامل عقلانیت باید امری اختیاری باشد. البته تأکید می‌کنم که بنده صرفاً به لغت تکیه نمی‌کنم؛ بلکه از تحلیل مفهوم عقلانیت و تعریفی که از آن ارائه دادیم، این مطلب به دست می‌آید که باید وصف امری قرار بگیرد که دارای اختیار باشد و جایی برای اختیار در آن وجود داشته باشد. اگر چیزی مطلقاً - نه در عرف عمومی و نه در عرف خاص - اختیاری نبود، چه در بحث‌های معرفت‌شناختی و چه در تحلیل عقلی، اجازه به کارگیری مفهوم عقلانیت را نداریم؛ برای مثال نمی‌توانیم بگوییم که ذوات اشیا - چه شیء مادی باشد یا غیر مادی - که عقلانی است یا نیست. یعنی به خصوصیات غیر اکتسابی و غیر اختیاری نمی‌توانیم بگوییم عقلانی هستند یا نیستند؛ برای مثال بگوییم رنگ این میز عقلانی است یا نه؟ رنگ آسمان عقلانی است یا نه؟ اما می‌توانیم بگوییم

این رنگ، عقلانی انتخاب شده است. می‌توانیم بگوییم آیا چینش این میزها - که صفت برای این میزها است - عقلانی است یا نه؟ چون چینش یک فعل اختیاری است، می‌توان عقلانیت را به آن نسبت داد. در ارزش‌گذاری‌ها هم چنین است. هنگامی ارزش‌گذاری می‌کنیم که در حد اختیار باشد. البته وقتی می‌گوییم این دسته تمایلات عقلانی، ولی دسته دیگر جاهلانه است، در واقع برمی‌گردد به اینکه تمایلات اختیاری هستند و به خوبی انتخاب شدند یا بد انتخاب شدند. در باب افکار هم این گونه است؛ یعنی در تحصیل فکر و اندیشه هم اختیار شرط است. بنابراین جای عقلانیت هست. البته این بحث، بحث مهم ما خواهد بود و در بحث‌های معیار - که طبیعتاً باید به اینها پردازیم - با آن بیشتر سروکار داریم.

اندیشه چند بعد دارد که باید به آن توجه شود؛ یکی مقدمات به دست آوردن اندیشه است، یکی فرایند کسب اندیشه برای انسان به عنوان یک فعل انسانی است و یکی هم خود محصول است که در اینجا اندیشه به عنوان محصول مطرح است. وقتی یک قضیه در نظر گرفته می‌شود و وقتی از محصول نام می‌بریم، منظور این است که آیا با صرف‌نظر از اینکه این محصول به فاعلی نسبت دارد یا ندارد، صرف آن محصول، فعل اختیاری نیست. یک محصول و یک قضیه است که اگر با صرف‌نظر از ربط و نسبتش با فاعل شناسا در نظر گرفته شود، درباره آن می‌توان تحلیل منطقی ارائه داد؛ برای مثال بگوییم آیا صادق است یا کاذب است. صدق و کذب صفت قضایا است. این صدق و کذب که در باب قضایا به کار می‌رود، در منطق جست‌وجو می‌شود. در منطق معیارهایی هم برای آن گفته می‌شود و تحلیل روابط بین قضایا باز هم در منطق صورت می‌گیرد. این کار منطق‌دان است و قطعاً کاری اختیاری نیست. وصف عقلانیت هم بالاصاله به قضایا، جملات یا گزاره‌ها تعلق نمی‌گیرد؛ البته به تبع اینکه این محصول اختیاری است می‌تواند تعلق بگیرد. اگر ربطش با سلسله عللی که این را تولید کرده در نظر گرفته شود و اینکه در ضمن آنها عمل اختیاری انسانی قرار می‌گیرد، می‌توان عقلانیت را به این هم نسبت داد و این یک نسبت ثانوی و مجازی است؛ یعنی حقیقتاً خودش و ذات یک قضیه نمی‌تواند به عقلانیت منحصر باشد. بنابراین اگر از افکار بحث می‌کنیم و می‌گوییم اینها ارادی هستند، مقصود در دو حوزه است: یکی در مقدمه‌چینی‌ها و یکی هم در فرایند کسب؛ البته تفکیک این دو مقداری دشوار است. من دوباره وارد آن بحث نمی‌شوم. اگر لازم بود، در پاسخ به پرسش‌ها به آن می‌پردازیم.

در مقدمه‌چینی‌ها، اینکه این مقدمات را به کار بگیریم یا نگیریم، اختیاری است؛ یعنی می‌توانیم درست یا نادرست عمل کنیم. پس می‌تواند عقلانی یا غیر عقلانی باشد. همچنین در فرایند باور آوردن، اینکه چیزی را بپذیریم، یعنی نسبتی بین خود و قضیه برقرار می‌کنم، این هم یک عمل اختیاری است. این غیر از مقدمه‌چینی است. از این رو جای اختیار هست. البته شدت و ضعف دارد؛ یعنی به شدت و ضعف ظهور و بروز آن مقدمات و شرایط باور آوردن بستگی دارد. در شرایط مختلف، متفاوت می‌شود که اگر لازم شد، نمونه‌های آن شرایط مختلف را بعداً خواهیم گفت.

پس اجمالاً گفتیم که حامل عقلانیت، عمل اختیاری است. یک عمل اختیاری، یا یک عمل ظاهری بیرونی یا عمل ذهنی یا عمل قلبی است. آنهایی که اختیاری است، عقلانیت صفت آنها قرار می‌گیرد. اگر عملی اختیاری نبود، هرچند عمل ظاهری یا درونی، یا ذهنی باشد، دیگر موصوف به عقلانیت نخواهد بود؛ مگر بالعرض و المجاز. بنابراین می‌تواند وجود داشته باشد؛ یعنی اعمالی که وجود دارند، غیراختیاری و از سنخ تمایلات هستند. به عبارت دیگر گاهی بعضی امیال ما غیر اختیاری هستند؛ برای مثال به گونه‌ای در میراث وجودی ما، در ژن ما وجود دارد و این خود به خود به نسبتی که غیر اختیاری است، ما را به سمتی می‌کشاند. اینکه من طبق آن عمل می‌کنم، نه می‌تواند عقلانی و نه غیر عقلانی باشد؛ پس به نسبتی که اختیار من آنجا حضور دارد، می‌تواند عقلانیت پیدا کند. این در باب حاملان عقلانیت.

ارزش عقلانیت

یک بحث کوتاه هم در باب ارزش عقلانیت داریم، که چرا باید عقلانی بود؟ ممکن است کسی بگوید این بدیهی است. همه می‌دانند که باید عقلانی باشند؛ ولی خیلی‌ها تردید می‌کنند. یعنی فیلسوفانی پیدا می‌شوند که در لزوم عقلانیت تردید کردند و می‌گویند بگذارید اصلاً عقلانیتی بر کار انسان حاکم نباشد؛ چنان‌که نیست. مدعی‌اند که چنین چیزی وجود ندارد. آنهایی که آنارشیزم را در علم دنبال می‌کنند و معتقدند چنین چیزی حاکم است، هیچ عقلانیتی قائل نیستند و می‌گویند اصلاً بشر نمی‌تواند عقلانی عمل کند؛ چون خیلی چیزهای دیگر بر آن حاکم است.

دلایل ارزش بودن عقلانیت

ما فکر می‌کنیم که عقلانیت به خودی خود یک ارزش است و ارزش بودن آن هم روشن است؛ یعنی اولاً انسان طبعاً به عقلانیت تمایل دارد و عقلانیت را می‌پسندد؛ ثانياً عقلانیت به انسان بینش می‌دهد و کمک می‌کند تا بفهمد که دارد درست عمل می‌کند. به عبارتی، مثلاً در باب اندیشه‌ها، ما فقط نمی‌خواهیم اندیشه‌های درست داشته باشیم، بلکه اندیشه‌های درست را دوست می‌داریم؛ یعنی می‌خواهیم که باورهایمان صادق باشد؛ ولی علاوه بر این، یک چیز دیگر هم برای ما مطلوب است و آن اینکه می‌خواهیم بدانیم که درست می‌اندیشیم. اینکه بدانیم درست می‌اندیشیم، همان محصول عقلانیت است؛ یعنی کار عقلانیت این است که به ما می‌گوید در اینجا درست می‌اندیشی یا درست نمی‌اندیشی. همچنین به لحاظ اخلاقی در باب اینکه برای انتخاب یک سلسله افکار باید مجوز داشته باشیم که چرا این فکر را انتخاب می‌کنیم یا چرا انتخاب نمی‌کنیم، عقلانیت به ما حق اندیشیدن و در باب ارزش‌ها هم حق ارزش‌گذاری می‌دهد؛ همچنین در باب افعال هم حق عمل می‌دهد؛ یعنی به ما حق می‌دهد که این گونه بیندیشیم، این گونه عمل کنیم و این گونه ارزش‌گذاری کنیم. پس عقلانیت در یک تعبیر کوتاه که جامع همه اینها باشد، این است که جهت ما در برابر عقل است و اگر معتقد به خدا و متفکر خداندیشی باشیم، حجت ما در برابر خدا است؛ یعنی عقلانیت در برابر هر کس که باید پاسخگوی آن باشیم (حالا بر اساس هر مکتبی که می‌خواهیم بیندیشیم)، حجت است. برای مثال عقل پرسش‌گر یا همان وجدان اخلاقی از ما می‌پرسد که چرا این گونه عمل کردی؟ ما باید حجتی داشته باشیم که پاسخگوی آن باشد. جهت هم معذر و منجز است. بنابراین اینکه می‌گوییم معذر و منجز - به همان تعبیری که در اصول فقه از آن یاد می‌شود - یعنی برای عمل کردن و اندیشیدن و ارزش‌گذاری، حجت است. این حجت دو رو دارد؛ یعنی سکه حجیت دو رو دارد: یک روی سکه حجیت، منجزیت است که واقعیت‌ها را برای ما منجز می‌کند؛ البته این در صورتی است که عقلانیت ما به گونه‌ای باشد که اصابه به واقع کرده و راه را درست رفته باشیم؛ یعنی در افکارمان صادق باشد و در افعال و ارزش‌گذاری‌هایمان درست باشد. در صورتی که درست رفته باشیم، این عقلانیت است که آن را برای ما منجز کرده است. اگر به خطا رفته باشیم، یعنی افکار ما کاذب یا ارزش‌گذاری‌هایمان اشتباه باشد و خطا کرده باشیم،

در اینکه گفته باشیم این عدالت است و خوب است، یک جا اشتباه کردیم؛ ولی اگر عقلانی رفتار کرده باشیم معذر ما است؛ یعنی عتاب و خطاب و قبح را از عمل ما برمی‌دارد و ما را معذور می‌دارد.

چیستی معیار عقلانیت

۱. در وسع انسان‌ها بودن

اما معیار چیست؟ در آغاز درباره معیار نکاتی عرض می‌کنم: یکی اینکه معیار عقلانیت نباید به گونه‌ای باشد که اغلب انسان‌ها نتوانند عقلانی باشند؛ بلکه معیار عقلانیت باید با اکثر عاقلان و بر اکثر کسانی که قوه عقل به آنها داده شده است قابل تطبیق باشد. این تعریف به این معنا نیست که اکثر افراد بالفعل عاقلانه عمل می‌کنند. این را تأکید می‌کنم که منظور فعلیت، عمل عاقلانه نیست؛ بلکه امکان عمل عاقلانه است؛ یعنی تفسیری از عقلانیت ارائه ندهیم که اصلاً امکان نداشته باشد که اکثر انسان‌ها، اگر بخواهند عقلانی عمل کنند، نتوانند عمل عقلانی انجام دهند. به نظر ما برخی از تفاسیر این گونه است که معیارهای سخت‌گیرانه‌ای عرضه می‌کند که قابل تطبیق با عمل اکثر انسان‌ها نیست؛ نه اینکه بالفعل نیست، بلکه اصلاً نمی‌تواند باشد، مثل تفسیرهای حداکثری از عقلانیت که جزء تفسیرهای غلط و معیارهای غلط عقلانی است که در آخر بحث اشاره خواهیم کرد. پس اصل اول این است: باید به گونه‌ای باشد که در وسع انسان‌ها قرار گیرد.

۲. جمعی صرف نبودن

دیگر اینکه این معیار صرفاً یک معیار جمعی نیست. بسیاری از فیلسوفان در دوران‌های جدید، به دلیل آنکه هیچ معیار ثابت و قطعی برای عقلانیت در جاهای دیگر پیدا نمی‌کنند، در فلسفه‌های سنتی نقادی کردند و هیچ معیاری باقی نگذاشتند؛ بنابراین مثلاً به قراردادگرایی رو آوردند. به این معنا که قرارداد می‌کنیم که مثلاً در جامعه علمی، اگر دانشمندان زیست‌شناس

فرضیه‌ای را پذیرفتند و آن فرضیه به نظریه مقبول در بین آنها تبدیل شد. این عقلانی به شمار می‌آید؛ حال چه درست باشد، چه نباشد، اینکه آنها پذیرفته‌اند، همین معیار در عقلانی بودن آن است؛ اما تا وقتی جامعه علمی نپذیرد، هر چقدر هم یک نظریه به خودی خود قوی و برای شخص روشن باشد، پذیرفتن آن عقلانی محسوب نمی‌شود. چون آنها معیار را عقلانیت جمعی می‌گیرند که پایه عقلانیت جمعی هم جز قرارداد چیزی نیست. به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم عقلانیت را صرفاً این گونه معنا کنیم. اشکال ندارد، در جاهایی می‌تواند این گونه باشد؛ ولی اینکه صرفاً این گونه باشد و فقط عقلانیت حاکم باشد، مورد قبول نیست؛ زیرا اموری فردی داریم که کاملاً خصوصی هستند و آنجا هم کاملاً می‌توانند عقلانی باشند؛ چون عقل حکم می‌کند که این عقلانی است. عقل فردی هم حکم می‌کند و برای شخص حجت است؛ یعنی ارزشی که در عقلانیت دنبال آن می‌گشتیم، اینجا به دست می‌آید، که همان حجت بین خود و عقلش، حجت بین خود و خدای خود و حجت بین خود و هر کس که باید پاسخگویش باشد، می‌تواند باشد. بنابراین لزومی ندارد که عقلانیت را فقط به شیوه جمعی معنا کنیم؛ بلکه بسیاری از امور به شیوه فردی هم می‌تواند عقلانی باشد.

نسبی بودن عقلانیت

نکته دیگر اینکه عقلانیت نسبی است. نسبتش هم از دو لحاظ و دو جنبه پدید می‌آید: یکی از جهت فعل است؛ چون فعل‌های متفاوت، عقلانیت متفاوتی دارند. در جلسه پیش به این مطلب اشاره و نمونه‌هایی از آن بیان شد. مثالی که در آن جلسه زدیم این بود که اگر کسی می‌خواهد درباره کار بسیار حیاتی و خطیر تصمیم بگیرد، اینجا به خاطر خطیر بودن آن کار باید سخت‌گیرانه عمل کند؛ مثل یک عمل جراحی بسیار خطرناک که با مرگ و زندگی انسان سروکار دارد و در اینجا انسان به سادگی به صرف گفته یک نفر راضی نمی‌شود. این کار عقلانی نیست. اما در کارهای سهل و کم‌خطر که خیلی خطیر نیستند و کم‌اهمیت‌اند، عقلانیت امری سهل‌تر و غیر سخت‌گیرانه‌تر است. البته عقلانیت در مقایسه با وسیع فاعلان متفاوت است و نسبت پیدا می‌کند؛ به این معنا که با توجه به امکانات مختلفی که فاعلان دارند، این امکانات مختلف، مقدرات فاعلان را که می‌سازد، در امور مختلفی متجلی می‌شود. یکی از آنها

فرصت‌هایی است که آدم‌های مختلف دارند. فرصت‌هایی که من داشتم با فرصت‌هایی که شما داشتید متفاوت است؛ بنابراین بار مسئولیت ما متفاوت می‌شود؛ برای مثال اگر کسی فرصت‌ها و امکانات بسیاری برای تجزیه و تحلیل‌های دقیق علمی داشته باشد، ولی دیگری نداشته باشد، از این انتظار می‌رود که در برخورد با آن نظریه و در پذیرش آن، سخت‌گیرانه‌تر عمل کند و بر خودش سخت بگیرد، تا آن کسی که این فرصت‌ها را ندارد. امتیازات، قوای آدم‌ها، ثروت، نیازمندی‌ها، تمایلات، میزان دسترسی‌شان به امکانات مختلف، فرهنگ‌ها، زبان‌ها، سنت‌ها، ملکات، موقعیت‌ها و تربیت اینها در تعیین ظرفیت عقلانیت افراد اثر می‌گذارند و در واقع ظرفیت وسیع افراد را تعیین می‌کنند که پس از تعیین وسیع، آن گاه ظرفیت عقلانیت تعیین می‌شود. به همین جهات است که آن عملی که می‌تواند برای یک شخص عادی عقلانی باشد، ممکن است همین عمل برای یک شخص عالم عقلانی نباشد و مورد مؤاخذه قرار گیرد و عقل به تقبیح او حکم کند؛ زیرا انتظار بیشتری از عالم می‌رود.

۳۰۳

در ادبیات دینی خود اقوال فراوانی داریم که ناظر به تفاوت وسیع‌ها است و در پی آن در باور کردن امور، تفاوت تکلیف عقلانی انسان‌ها را هم به ارمغان می‌آورد؛ یعنی علاوه بر عمل ظاهری، در باور یافتن بسیاری از امور و در ارزش‌گذاری هم هست. وقتی انسان به چیزی باور پیدا می‌کند باید مبانی آن را دیده باشد و حجت محکم‌تری برای آن داشته باشد، تا یک فرد عامی که اصلاً نمی‌توانسته این را پیدا کند، البته امور مشترک هم هست. معنای نسبیستی که عرض می‌کنیم این نیست که هیچ امر مشترکی در بین آنها نیست. در باب مسائل بسیار خطیر که همه به خطیر بودن آن آگاهند، برای اینکه انسان‌ها از عقلانیت خوب و کافی و لازمی برخوردار شوند، باید تمام وسیع خود را به کار گیرند و بی‌گدار به آب نزنند. برای مثال در باب مرگ و زندگی این جهانی یا در باب سرنوشت ابدی انسان، مطلب چیزی نیست که بتوان به راحتی از آن گذر کرد و یک عقلانیت ضعیفی برایش در نظر گرفت. در اینجا بالاترین حد در دست آوردن حجت لازم می‌شود. برخلاف یک امر سهل و ساده‌ای که مثلاً مربوط به رنگ یک اتاق می‌شود. این مسئله آنقدر ارزش ندارد.

لزوم توجه به ارتباط پیشین و پسین - حد وسط - در به دست آوردن معیار

به دنبال این بحث، بعضی معیارهای فرعی عقلانیت مطرح می‌شود؛ البته پیش از آن اشاره کنم که به دست آوردن معیار، فقط منوط به این نیست که ما به نحو پیشین برای افراد به همین دلیلی که ذکر شد تعیین تکلیف کنیم؛ یعنی به همین دلیل که وسع انسان‌ها نسبت پیدا می‌کند، باید شرایط را به نحو پسین هم بررسی کرد؛ یعنی ارتباط پیشین و پسین وجود دارد. به عبارت دیگر هم به شکل صوری پیشین، باید احکام عامی را در نظر گرفت و هم به نحو پسین، به وسع انسان‌ها توجه کرد و معیار را به یک شیوه مرکب به دست آورد. در بسیاری از فلسفه‌ها فقط به نحو پسین عمل می‌کنند که آنجا نسبی‌گرایی محض حاکم می‌شود. در بسیاری از فلسفه‌ها هم به نحو پیشین عمل می‌کنند. فلسفه‌هایی که خیلی صوری هستند، معیارها را پیشین می‌گیرند؛ برای مثال آنهایی که به عقلانیت حداکثری قائلند، معتقدند چیزی عقلانی است که برای همه زمان‌ها، مکان‌ها و همه افراد قابل پذیرش باشد. چنین چیزی یک معیار ناظر به وسع همه آدم‌هاست نیست. اصلاً به این توجه ندارد. یا معیارهایی که می‌گویند تا یک چیزی برهانی نشود، نمی‌توانید به عنوان یک اعتقاد آن را بپذیرید. البته من نمی‌گویم چنین دیدگاهی به این صراحت وجود دارد، ولی شکل مبالغه شده‌اش این است که اگر کسی چنین ادعایی کند، کاملاً منطقی‌گرا است؛ یعنی صرفاً به مسائل صوری توجه می‌کند. چنین کسانی ممکن است در عالم واقع یافت نشوند؛ یعنی حتی فیلسوفان خیلی صورت‌گرا هم وقتی در عالم واقعیت می‌آیند، اندیشه، عمل و ارزش‌گذاری‌شان به گونه‌ای دیگر است. آنها در اندکی از باورهایشان می‌توانند این معیارهای سخت‌گیرانه را اعمال کنند. بسیاری از آنها چنین قدرتی ندارند؛ بنابراین در اغلب افکار و رفتارهایشان اگر آن معیار فقط معیار خودشان باشد، به آن شکل سخت‌گیرانه، باید بگوییم در اغلب افکار و افعالشان غیر عقلانی عمل می‌کنند. مگر یک فیلسوف تا چه اندازه می‌تواند هزاران هزار باوری را که دارد برهانی کند. امکان‌پذیر نیست. بنابراین آنها هم در عمل ناچارند از آن معیارها کوتاه بیایند. پس در واقعیت کسی نیست که در علم به چنین معیاری پایبند باشد؛ اگرچه ممکن است در نظر چیزهایی گفته شود.

بنابراین معیار باید حد وسط صورت‌گرایی و واقع‌گرایی باشد؛ یعنی از هر دو استفاده شود. به عبارت دیگر در وسع انسان‌ها، هم باید نظری به واقعیت‌ها و هم نظری به صورت‌ها داشت و اینکه چگونه می‌توان حجت به دست آورد.

معیارهای نادرست عقلانیت

در جلسه پیش به معیارهای فرعی عقلانیت اشاره داشتیم و فکر نمی‌کنم که لازم باشد مجدداً عرض کنم؛ البته اگر بررسی پیش بیاید عرض خواهم کرد. در این جلسه به چند معیار نادرست عقلانیت هم اشاره می‌کنیم که فرق این معیار با آنها مشخص شود.

۳۰۵

۱. پیش فرض بودن الحاد

یکی از آنها پیش فرض بودن الحاد است؛ برای مثال مایکل اکسکریون کسی است که می‌گوید اگر ادله محکمی برای خداآوری نداشتیم، پس الحاد است. به نظر ما این معیار نادرست است؛ چون از حد اعتدال خارج شده است و می‌توان گفت دیدگاهی شبه دینی است؛ پس چرا باید آن را اصل قرار داد؟ چه وجهی دارد؟ هیچ وجهی ندارد. نقد مفصل آن بماند. فقط می‌خواهیم اشاره کنیم. مثلاً کسانی که این چنین فرض می‌کنند که اگر بخواهیم خدا را باور باشیم باید دلیل داشته باشیم، مثل این است که گویا فقط خدا باوران مدعی هستند و ملحدان مدعی نیستند که آنها می‌خواهند بار برهان آوردن را فقط به دوش مؤمنان بگذارند. اما ملحد نمی‌خواهد برهان بیاورد. اما این چنین نیست. ملحد هم باید برهان ارائه دهد، یعنی منکر برای انکارش باید دلیل داشته باشد. حداکثر اگر کسی دلیل نداشت، عقل حکم می‌کند که جای شکاکیت است نه انکار.

۲. عقلانیت حداکثری

نظریه دیگر، نظریه عقلانیت حداکثری است که اشارتی هم به این داشتیم و مثال آن را هم زدیم که یک فیلسوف حداکثری که صورت‌گرا باشد، نمی‌تواند در زندگی عملی خود پایبند به

این عقلانیت باشد؛ یعنی اغلب افکار و افعالش باید غیر عقلانی به شمار آید. بنابراین آشکار است که معیارش ناکارآمد بوده و نتوانسته است معیار فراگیری ارائه دهد.

۳. علم زدگی

معیار دیگری که به نظر درست نمی‌رسد، علم زدگی به معنای عام آن، یعنی پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم معیار عقلانیت را علم تجربی معرفی می‌کند - آن هم با تعاریفی که آنها می‌دهند نه با تعاریف دیگر - که از این به علم‌زدگی و افراط در علم‌گرایی تعبیر می‌شود که به معنای محور و معیار قرار دادن علم در همه چیز است. پوزیتیویست‌های منطقی معیارهایی برای معناداری ارائه داده‌اند. به نظر آنها اگر جمله‌ای، گزاره‌ای یا قضیه‌ای بخواهد معنادار باشد، باید قابل تحقیق تجربی باشد؛ البته اگر از دسته تعلیلی‌ها نباشد. حال برای آنکه بدانیم تحقیق تجربی چیست، با تعبیر عام آن را بیان کردم، و نخواستم وارد جزئیات شوم و تأییدگرایی یا اثبات‌پذیری و ابطال‌گرایی را بیان کنم. به این دلیل که تحقیق تجربی شامل حال خود این جمله نمی‌شود و خیلی معیار روشنی ندارد و مشکلات زیادی دارد که این هم یک معیار غلط برای فهم مفاهیم دیگر است. تا چه رسد به اینکه معیار فهم را فقط تحقیق تجربی بدانیم؛ معیاری که معیار نادرست و ناکارآمد است؛ چون بسیاری از امور، از جمله مفاهیم مهم در علم تجربی، این معیار را غیر معنادار و غیر عقلانی می‌کند. بنابراین آن معیار هم نادرست است و خودش را زمین می‌زند. این هم یک نمونه دیگر از معیارهای غلط بود.

۳۰۶

کتاب نقد / شماره ۴۲

۴. همگرایی (پراگماتیسم)

عمل‌گرایی پراگماتیسمی هم آخرین معیاری است که جزء معیارهای غلط است. بر اساس این معیار، فکر یا عمل یا ارزش‌گذاری‌ای عقلانی است که در عمل کارآمد باشد. حال ممکن است کسانی تعبیر خاص و روشنی از این کارآمدی داشته باشند. بر اساس مکتب‌های مختلف (البته وارد آن بحث نمی‌شوم و فقط کلیت آن را عرض می‌کنم) انواع عمل‌گرایی‌ها وجود دارد. هر جور که می‌خواهد باشد. تنها فکر یا عملی پذیرفته است و عقلانی محسوب می‌شود که در

عمل به کار آید و بعد هم می‌گویند اصلا از صدق سؤال نکنید؛ بلکه ببینید در عمل چه می‌کند. اگر عملا موفق بود، پذیرش آن عقلانی است. اینکه کارآمدی عملی در آنجایی که بتوان انتظار کارآمدی داشت، می‌تواند یکی از شاخص‌ها و معیارهای عقلانیت باشد درست است؛ اما اینکه تمام معیار عقلانیت باشد نادرست و حرف ناسنجیده‌ای است؛ چون معیارهای دیگری هم وجود دارد که باید سنجیده شود و در این ضرب کرد. زیرا بسیاری از کارها، فکرها یا نظریه‌های نادرست هم می‌توانند در محدوده‌ای کارآمد باشند؛ چنان‌که بحث کارآمدی در خود علوم تجربی هم بیشتر آشکار است. در آنجا مسئله کارآمدی نظریه‌های مختلف را مشاهده می‌کنید که این نظریه‌ها یا متناقض و یا متضاد هستند. بنابراین همه با هم در حالی که کارآمد هستند، نمی‌توانند درست باشند. این نشانه این است که این کارآمدی نمی‌تواند به تنهایی معیار باشد؛ بلکه باید به یک معیار جامع‌تر برسیم که به همان تعریف و معیارهایی می‌رسیم که برای آن ارائه شد. یعنی معیارهای شش‌گانه‌ای که در عقلانیت عام است و معیارهای نه‌گانه یا چندگانه‌ای که در عقلانیت نظری ذکر کردیم. اینها معیارند؛ یعنی نشانه وجود آن اصل تعریف هستند؛ یعنی این ماهیت عقلانیت در فلان کار وجود دارد.

آنچه بیان شد، خلاصه و اجمالی از بحث معیار بود که انشاءالله در ضمن صحبت دوستان هم نکات دیگر آن بیشتر آشکار خواهد شد.

خلاصه نظریه ارائه شده از سوی دبیر جلسه

آقای معلمی: همان گونه که ملاحظه فرمودید، جناب آقای صادقی به خلاصه‌ای از بحث قبل درباره عقلانیت اشاره فرمودند؛ یعنی عقلانیت نظری را گونه‌ای از عقلانیت عملی دانستند و عقلانیت را یافتن ابزار مناسب برای اهداف مناسب تعریف کردند و در آغاز فرمودند که هر امری که اختیاری باشد و شرطش اختیار باشد، می‌تواند حامل عقلانیت باشد و اموری که اختیاری نیست، حامل عقلانیت نیستند و عقلانیت در برابر هر کس یا هر چیز که باید در برابر آن پاسخگو باشیم، حجت است؛ یعنی در برابر انتخاب و اختیار خود باید پاسخگو باشیم. بنابراین عقلانیت، چه پیش ما باشد، یعنی نزد وجدانمان یا نزد دادگاه یا نزد حاکمی باشد، حجت ما است و فایده آن هم منجز و معذر بودن است. ایشان چند معیار کلی برای عقلانیت

ارائه فرمودند که چهار مورد آن به صورت کلی است و باید با عمل اکثر عقلا هماهنگ باشد؛ یعنی باید امکانش را داشته باشد؛ نه اینکه عقلا عمل کنند یا نکنند که آن بحث دیگری است؛ بلکه باید امکان عملی برای تطبیق با آن وجود داشته باشد. فقط این معیار جمعی نیست و این گونه نیست که قرارداد اجتماعی آن را تعیین کند؛ یعنی قراردادی نیست، بلکه عملی است که در آن حجیت است که فرد هم می‌تواند آن معیار را داشته باشد.

بعد از این، بحث نسبی بودن را مطرح کردند که بحث مهمی است. ایشان عقلانیت را به دو عنوان نسبی دانستند: یکی به آن جهت که فعل‌های مختلفی است؛ یعنی نسبت به خود ارزش آن فعل، که فعلی که مهم‌تر است، عقلانیت بالاتری را می‌طلبد و فعلی که ساده‌تر و ابتدایی‌تر است، عقلانیت ساده‌تری را لازم دارد. دیگری هم وسیع فاعل است؛ یعنی فاعلی که امکان و اختیار وسیع‌تری دارد، مقدورات و امکانات بیشتری دارد و توقع بیشتری از آن می‌رود و حجیت بالاتری را می‌طلبد تا یک فرد با وسیع اختیار کمتر.

بحث دیگری را هم که مطرح فرمودند، معیار حد وسط صوری‌گرایی و واقع‌گرایی است؛ یعنی فقط به شرایط و ضوابط پیشین تکیه ندارد، بلکه به امور پیشین هم تکیه دارد. سپس معیارهای فرعی را ارائه کردند که در جزوه هم آمده است و اینجا دیگر متعرض آن نشدند. همچنین به معیارهای نادرست هم اشاره کردند، حالا اگر تفاوت این معیار و این عقلانیت را با عقلانیت دیگر بخواهیم بینیم حداقل چهار مطلب عقلانیت حداکثری علم زندگی و عمل‌گرایی محض را توضیح دادند و اینکه اگر در جایی حجت نبود، الحاد اصل است که این چهارتا را هم رد کردند. بنابراین فکر می‌کنم تفاوت این نظریه با سایر نظریه‌ها را گفتند اما شاید به صورت واضح‌تر آن را بیان نکردند. البته ثمره آن را در ضمن مباحث می‌توان یافت و ثمره این پذیرش هم این است که یک عمل، یک عقلانیت عملی و نظری است، که می‌تواند کاربرد عمومی داشته باشد، عقلانیت باید در همه بخش‌ها جاری باشد. یعنی هم در بخش نظر، عمل و ارزش و هم در نزد فرد و جمع باید جریان داشته باشد و این معیار در همه اینها می‌تواند کاربرد داشته باشد و اینگونه نباشد که یک چیزی را به عنوان معیار قرار دهیم و هرگاه این معیار در جایی صدق نکند آن را رها کنیم و دنبال یک چیز دیگر باشیم. فکر می‌کنم این خلاصه بحثی بود که ایشان مطرح فرمودند.

منطقی نبودن شکل طرح بحث

آقای کیاشمشکی: چون بحث به نحوی مبتنی بر جلسه گذشته بود و بنده یک مقدمه‌ای را در آن جلسه عرض کردم مجدداً لازم می‌دانم آن را مطرح کنم و آن اینکه به نظر می‌آید شکل طرح بحث مشکل دارد و خودم همچنان درگیر این مشکل هستم و آن اینکه بهتر بود مسئله‌ای که قرار بود این نظریه به آن مسئله پاسخ دهد، به طور مشخص توضیح داده شود و روشن باشد که به چه پرسشی می‌خواهیم پاسخ دهیم؛ یعنی ابتدا و انتها و قسمت مهم مسئله آشکار باشد. عنوان نشست تحت عنوان معیار عقلانیت بود و انتظار داشتم در نهایتاً پرسش نظریه این باشد که برای عقلانیت چه معیار یا معیارهایی وجود دارد و آنها فهرست شود؛ ولی جزوه را که خواندم، به واقع نتوانستم خیلی استفاده کنم؛ یعنی نتوانستم پاسخ آن پرسش را به دست آورم و انتظار داشتم در جلسه به آن برسیم که باز هم ابهام وجود دارد. البته ممکن است دوستان استفاده کرده باشند. حال اگر دوستان واقعاً معیاری به دستشان افتاده، به طور مشخص آن معیارها را بیان کنند تا بتوان درباره آنها بحث کرد. فکر می‌کنم شکل طرح بحث منطقی نیست. همان معیارهای نادرستی را که فرمودند و نفی کردند، دست کم، امتیاز آن معیارها وضوح‌شان است. در واقع بحث عقلانیت حداکثری را که مطرح می‌کنید، «کلیرد» یا دیگران در این باره معیار داده‌اند. حال اگر فرض کنید همان معیارهای سخت‌گیرانه ریاضیات، با حوزه‌های معرفتی و عمل تطبیق کند، بنابراین معیارش مشخص و روشن است یا علم‌زدگی پوزیتیویست‌ها فرض کنید که دقیقاً برای خود معیارهای مشخصی دارند و مشخص است که چه می‌گویند و می‌توان آنها را سنجید که آیا درست است یا غلط. ولی به نظرم نظریه جناب آقای صادقی هنوز در حاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ البته نمی‌خواهم بگویم نظریه به خودی خود مبهم است، ولی حداقل در مقام بیان یا فهم بنده، ابهاماتی دارد. فعلاً با اصل چیستی نظریه مشکل داریم؛ بنابراین فکر می‌کنم ورود در عرصه نقد نظریه، کار موجهی نباشد و غیر عقلانی به شمار آید و از آنجا که همچنان نظریه برای بنده مبهم است، نمی‌توانم آن را نقد کنم. به همین خاطر در ذیل نکاتی که به صورت پراکنده گفته شده است، نکاتی را عرض می‌کنم.

بی‌وجه بودن ارجاع عقلانیت نظری به عقلانیت عملی

به نظر بنده آن قسمت‌هایی که برجسته‌تر و مهم‌تر بود یادداشت کردم که تک‌تک آنها را مرور می‌کنیم.

نخستین مطلب این بود که عقلانیت نظری بر عقلانیت عملی تکیه دارد و آن را این‌گونه معنا کردند که عقلانیت نظری گونه‌ای از عقلانیت عملی است که در جلسه گذشته هم بحث کردیم. به نظر می‌آید تلاشی را که بین حوزه‌های عقلانیت در گذشته صورت گرفت باید تفکیک کرد که این تفکیک و تقسیم‌ها باعث می‌شود جوانب موضوع روشن شود و خلط بین موارد پیش نیاید. ما در این عبارت این تلاش را عملاً و مجدداً به قبل از آن برمی‌گردانیم که به نظر بنده، ارجاع عقلانیت نظری به عقلانیت عملی وجهی ندارد و بهتر است تفکیک فائل شویم و در مباحث بعدی هم می‌بینیم که این ادغام نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه به نظر می‌آید اشکالاتی را که آنها حل کردند، مجدد پدید می‌آورد و در نهایت تفکیکی که فیلسوف‌ها در حوزه عقلانیت (rationalism) مطرح کردند؛ یعنی عقلانیت را به دو بخش اپیستمیک - معرفتی - و عقلانیت نات اپیستمیک - غیر معرفتی - تقسیم کردند و در نهایت به تئوریتیک و پراکتیک تفکیک می‌کنند، آن تفکیک، پیامدها و آثار و نتایجی دارد که در جای خود بحث شد و خوب و مفید هم بود و باید توضیح داده شود حال اگر این را به عقلانیت برگردانیم و این‌طور معنا کنیم که در نهایت وقتی ایده و باوری را اتخاذ می‌کنید، در واقع عملی را انجام می‌دهید و از این باب فرقی با یک کار جوارحی نمی‌کند، به نظر بنده باید روشن شود که این ادغام چه فایده‌ای دارد؟ چون به نظر من ضرر هم دارد؛ زیرا مزایای تفکیک و در نهایت تقسیم گذشته، حل مشکلات موردی در هر یک از موارد عقلانیت راست و در ادغام دیگر آن مزیت را نخواهیم داشت و در بخش‌های بعد اشاره می‌کنم که اگر بعضی از فیلسوف‌ها سخت‌گیری کردند و بحث برهان را مطرح کردند، به خاطر این بود که می‌گفتند موردی وجود ندارد؛ اما اتفاقاً مورد وجود دارد.

فیلسوف‌های ما عمدتاً روی برهانی بودن بعضی گزاره‌ها تکیه و تاکید دارند و کاری هم ندارند از عهده اکثر مردم برمی‌آید یا بر نمی‌آید. شاید از عهده هیچ کس بر نیاید؛ ولی چون آنجا بحث، بحث حقیقت است، باید پشتوانه یک حقیقت یا یک گزاره ناظر به حقیقت، برهان باشد.

حال این برهان را یک نفر یا ده نفر یا همه آدم‌ها، می‌توانند بیاورند یا نمی‌توانند، این مسئله خیلی مهم نیست. مهم این است که مسئله باید برهانی باشد. بنابراین یا باید از حقیقت دست کشید؛ چنان‌که در جوامعی معیار را تغییر دادند و از حقیقت دست کشیدند یا به طور مثال سراغ توافق جمعی یا مثلاً سراغ رأی عرف متخصص رفتند و بحث‌های بعدی مطرح شد.

اگر قرار است مسئله‌ای حقیقی باشد و آن حقیقت از ناحیه انسان کشف شود، راهش برهان است. این نظر بوعلی است و از بین متأخرین، علامه در کتاب «برهان»، دقیقاً بر آن تکیه دارد. ایشان از بحث یقین شروع می‌کند و یقین مزدوج را مطرح می‌کند؛ بعد هم می‌گوید: در نهایت برهان است که می‌تواند آن را تامین کند. اما در عین حال خود ایشان در آنجا می‌گویند که در علوم تجربی، همچنین علوم عملی، مثل اعتباریات، اخلاق، فقه و حقوق، برهان لازم نیست؛ یعنی در نهایت ایشان بین دو حوزه مختلف از معرفت یا عمل تفکیک قائل می‌شود. در یک جا شدیداً بر برهان اصرار می‌کند. در آنجا انسان یاد کلیرفد می‌افند؛ ولی وقتی در بحث اخلاق و گزاره‌های اخلاقی و حقوقی وارد می‌شود، از آن عدول می‌کند و کوتاه می‌آید. به هر حال فضای بحث متفاوت است و گذشتگان ما این تفکیک را کردند.

اینکه می‌فرمایند عقلانیت همان حجیت است، به نظر می‌آید گذشتگان ما در حوزه حقایق یا معارفی که ناظر به حقیقت است این تفکیک را انجام دادند. البته حجت به معنای اصولی را نمی‌پذیرند. اگر هم در منطق سخن از حجت به میان می‌آورند، منظورشان همان برهان است. اما در مقام عمل و تکلیف و در مباحث حقوقی، بحث حجیت را اخلاقی مطرح کردند و آگاهید که حتی در اخلاق، تسامح بیشتری قائل شدند؛ یعنی اگر در فقه، ادله فقهی باید شرایط سخت‌گیرانه‌ای داشته باشد، اما در اخلاق چنین لزومی را مطرح نکردند؛ یعنی تعدادی از آنها در ادله سنن، آداب، اخلاق، حتی در تفسیر قائل به تسامح هستند و معتقدند که لزومی ندارد روی اسناد، خیلی سخت‌گیری شود. بنابراین به نظر می‌آید که ارجاع عقلانیت نظری به عقلانیت علمی نه تنها هیچ فایده‌ای ندارد، بلکه فکر می‌کنم فواید گذشته را هم از ما می‌گیرد و احساس می‌کنم نظریه تا حدودی تحت تاثیر آن چیزی است که در غرب رخ داده است.

استنتاج بحث از غرب و عدم تجانس آن با مبانی دینی

موضوع (rationalkm)، موضوع اصلی مطالعاتم نبود؛ ولی چون دوستان اصرار کردند، به صنایع رفته و عنوان نشناسیده را مطالعه کردم و مطالبی که در جزوه دیدم، بازگوکننده همان مطالب است؛ یعنی در نهایت فکر نمی‌کنم لازم باشد پس زمینه آنچه را که غربی‌ها تجربه کردند و به اینجا رسیدند، مشاهده کنید. دیده می‌شود که در غرب، عملاً حقیقت به شکلی گم می‌شود و از کانت، حقیقت متافیزیکی گم می‌شود. به زعم کانت، در فیزیک می‌توانیم به حقیقت، آن هم حقیقت پدیداری برسیم. بعداً مطالعات نشان می‌دهد که در فیزیک هم نمی‌توانیم به حقیقت برسیم؛ همچنین اخیراً در فلسفه‌های علم، بحث ابزارانگاری مطرح می‌شود. بنابراین در غرب عملاً حقیقت گم می‌شود و عقلانیت نمی‌تواند تابع حقیقت باشد. آنها برای عقلانیت معیارهای دیگری تعریف می‌کنند که عمدتاً ناظر به انسان محوری است؛ یعنی در نهایتاً عقلانیت را باید به گونه‌ای تعبیر کنیم که با ظرفیت، وسع و موقعیت این آدم هماهنگ باشد. نظریه بوی خشن قضایی دارد؛ در صورتی که فضای فکری و سنتی ما کاملاً با آن متفاوت است. پیش فرض‌هایی که در غرب پذیرفته شده و اتفاق‌هایی که به لحاظ تاریخی در سصد یا چهارصد سال گذشته رخ داده و در نتیجه به این مسئله انجامید که نظریاتی ارائه دهند، اینها نادیده گرفته شده است؛ یعنی به نظر بنده گذشته از ابهامی که دارد، به تفاوت سنت ما با آنها نیز توجه نشده است. ولی در نهایت وقتی مثلاً یک متن اروپایی را می‌خوانم، آنجا مطلب برای من معقول است؛ یعنی به خاطر این زمینه‌ها، می‌فهمم که چه دارد می‌گوید؛ اما وقتی یک عالم دینی مثلاً این را مطرح می‌کند، واقعاً برای بنده نامفهوم است و ابهام دارد؛ چون با پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای که پذیرفته است همخوانی ندارد. نکته دومی که فرمودند، تعریف عقلانیت است و اتفاقاً خوب است؛ چون در جلسه گذشته در پی این مسئله بودیم و در همان جلسه، تعریف عقلانیت موضوع بحث بود.

نسبی بودن تعیین تناسب بین ابزار و اهداف

می‌فرمایند به کارگیری ابزار مناسب برای اهداف مناسب در جزوه آمده است. ایشان هم در فرمایشاتشان بر آن تأکید کردند. فکر می‌کنم این باز از آن مقوله از تحلیل رنج می‌برد.

عقلانیت لزوماً ناظر به رفتار و عمل نیست و همیشه هم ناظر به ارتباط ابزار و اهداف نیست. ما در نهایت می‌توانیم از عقلانیت، اشکال مختلفی استخراج کنیم. بنابراین اگر بخواهیم این تعریف را تطبیق کنیم، آنچه که عقلانیت فلسفی یا منطقی یا صوری که ایشان فرمودند، مثلاً عقل فلسفی که در سنت خود داریم و ما را مکلف به برهان می‌کند، در آنجا بحث ابزار و اهداف خیلی بحث روشنی نیست. بحث اهداف (goal) یا ابزار (instrument) بازگردان تغییرهایی است که در غرب مطرح است و با توجه به زمینه‌ای که مثل حقیقت و معرفت به حقیقت پدید آمده است، اینها خیلی goal و جزء اهداف نیست. یا کم کم کمرنگ شده و از بین رفته است. به نظرم این تعریف نیز بیشتر ناظر به شکل خاصی از عقلانیت وسیله‌ای است. خود آنها گفتند عقلانیت وسیله‌ای یا ابزاری، بیشتر به آن معنا است. اگر اصرار آقای صادقی بر مناسبت است که حتماً باید مناسبت هم درک شود تا عقلانیت صدق کند - که ظاهراً هم منظورشان این است - باز پرسش من این است که این مناسبت را چه کسی قرار است درک کند؟ وقتی می‌گوییم ابزار مناسب برای اهداف مناسب، یعنی اگر من تشخیص بدهم این هدف و این ابزار برای این هدف مناسب است، این فعل عقلانی است یا نه؟ ما یک سیستم فارغ از فرد مناسب است. باز تکیه می‌کنم که فلاسفه گذشته بر این گزینه تأکید داشتند؛ یعنی در نهایت فلاسفه گذشته معتقد بودند که این انسان محدود، با این همه محدودیت، ضعف و ناتوانی، این معیار نیست. پروتاگوراس می‌گوید که انسان معیار همه چیز است؛ ولی فلاسفه دیگر مثل افلاطون، سقراط، موئل، ارسطو و فیلسوف‌های سنتی خود ما، اصرارشان این است که معیار بیرون است و ما مناسبت را درک نمی‌کنیم. ممکن است به آن نزدیک شویم ولی به درک درست آن نزدیک نشویم؛ بنابراین اینکه چه کسی مناسبت را درک و تعیین می‌کند، خیلی مهم است و فکر می‌کنم اگر در آن فاز بحث کنیم به نتیجه می‌رسیم و می‌توانیم برای عقلانیت، معیار ارائه کنیم و مثلاً بگوییم مناسبت این است که فرض کنید بگوییم باعث مناسبت این مسئله خاص است و منوط به تشخیص فرد هم نیست. اگر این فرد تشخیص دهد هدف دیگری برایش مناسب است، آن اشتباه کرده و کارش غیر عقلانی است. نه اینکه بگوییم کارش عقلانی است و به نسبت خودش فعل عقلانی انجام می‌دهد. شاید عقلانیت به این معنا را در غرب بپذیرند. شما در بحث ایمان‌گرایی، که پلاتینیگا به شکل خاصی از آن حمایت می‌کند و در

نهایت می‌خواهد ایمان‌گرایی را با عقلانیت جمع کند، به مثل چنین شکلی می‌رسیم. این فرد مؤمن است و به زعم خودش کارش درست است؛ بنابراین فعل او عقلانی است؛ هرچند وقتی از بیرون نگاه می‌کنید، می‌بینید که فعل این آدم عقلانی نیست. به نظرم می‌آید اگر همین تعریف را هم باز کنیم، باید درباره آن بحث کنیم که مناسبت اهداف را چه کسی تعیین می‌کند. آیا معیارهای عینی و مستقل از فرد به طور نوعی دارد؟ یا معیاری ندارد و مناسبت را خود فرد تعیین می‌کند؟ آنجا باز تکلیف روشن می‌شود که عقلانیت چیست؟ آیا عینی، نسبی، فردی یا جمعی است.

لزوم اتصاف فاعل عقلانی به اختیار و عدم همخوانی اختیار با «ابزار مناسب برای اهداف مناسب»

اینکه فرمودند در ارتباط با حاملان عقلانیت، اولاً این بحث را من اینجا یادداشت کردم که موضوع بحث ما در معیار فاعل عقلانی، قطعاً فاعل مختار است. بنابراین فاعلی که اختیار نداشته باشد، متصف به صفت عقلانی نمی‌شود. ولی حس می‌کنم در اینجا مغالطه‌ای صورت می‌گیرد. هر فاعل عقلانی باید مختار باشد؛ ولی این گونه نیست که هر مختاری فاعل عقلانی باشد. حال به مقوله (Commonsialism) و امثال آن اشاره کردند که آن فعلی که در غرب پیش آمده است، در نهایت به اینجا منتهی شده است و در نهایت می‌بینید که درحقیقت اختیار تعیین‌کننده عقلانیت و اراده است که این فرد است که تعیین می‌کند یا جمع؛ یعنی کنوانسیون یا قراردادی منعقد می‌شود که بر اساس آن معلوم می‌شود. احساس می‌کنم گاه بین این دو گزاره خلط شده است. مورد عقلانیت، باید فاعل مختار باشد؛ ولی این گونه نیست که هر فاعل مختاری فعلش عقلانی باشد؛ حتی خودش فکر می‌کند عقلانی است. احساس می‌کنم بین اینها خلط شده است و در بعضی موارد به عقلانیت شخصی که پلاتینیگا هم مطرح می‌کند نزدیک شدید. البته شاید اشتباه کنم که ناشی از ابهام در بیان باشد.

اینکه فرمودند عقلانیت، به کارگیری ابزار مناسب برای اهداف مناسب است، با اختیار همخوانی ندارد. این تعریف با قید اختیار سازگار نیست؛ زیرا سازگاری ابزار مناسب برای اهداف مناسب، مثل سیستم است، سیستمی که می‌تواند مختار باشد یا نباشد. الان شما

می‌توانید یک سیستم مصنوعی فاقد اختیار بسازید که فرایندی را انجام دهد و بعد از آن فرایند به اهدافی برسد؛ مثل ماشین‌های هوشمند، که فقط می‌توانیم از بیرون رفتار این ماشین هوشمند را نگاه کنیم و بر اساس این معیار، بگوییم طبق این تعریف کار این ماشین عقلانی است. در صورتی که اختیار باید قید عقلانیت باشد. به نظر می‌آید قید اختیار را در زمره معیارهای عقلانیت گنجانده‌اند؛ بنابراین با چنین مواردی همخوانی ندارد. همان گونه که عرض کردم، مثلاً شما یک رباط می‌سازید که شبه انسان عمل می‌کند که در صورت برنامه‌ریزی دقیق، بعضاً به لحاظ هوش و تصمیم و سازگاری بین وسیله و هدف از ما هم دقیق‌تر عمل می‌کند. کارخانه‌هایی که به صورت رباتیک عمل می‌کنند، تماماً ماشین کار می‌کند. شما در نهایت ابتدای کارخانه مواد اولیه می‌دهید و در بیرون کارخانه، تولیدی که به دست می‌آورید، کاملاً عقلانی است؛ یعنی نهایتاً بین ابزار و انتخاب‌هایی که آن ابزارها انجام می‌دهند، با آن هدف سازگاری مطلق وجود دارد؛ در صورتی که اختیاری در کار نیست. به نظر می‌رسد آن تعریف از این جهت هم معیوب است؛ زیرا تعریف بیشتر وصف یک سیستم سازماندهی است. این سیستم بدون آگاهی و اختیار می‌تواند سازگاری بین ابزار و اهداف ایجاد کند. با اینکه بنده معتقد به عقلانیت به شکلی دایر مدار اختیار هستیم، به نظر می‌آید حداقل از این جهت تعریف شما مشکل دارد؛ بنابراین باید قید بخورد تا شاید ابهام‌زدایی و توضیح داده شود تا این موارد خارج شود.

فرمودند عقلانیت ضامن درست عمل کردن و دانستن اینکه درست عمل می‌کنیم، است عقلانیت حق عمل را اعطا می‌کند. همه این موارد از آن مقوله تحمیلی که عرض کردم رنج می‌برد؛ یعنی مسیری را که جناب آقای صادقی پیش گرفته، او را به حجیت اصولی می‌رساند؛ در صورتی که لزومی ندارد عقلانیت را به این شکل معنا کنیم. عقلانیت فراتر از اجازه رفتار است. عقلانی فقط آن چیزی نیست که به من اجازه می‌دهد انتخاب کنم. اصلاً عقلانی در محدوده‌ای می‌تواند تابع حقیقت، امور دیگر و احساسات باشد. گونه‌های مختلفی از عقلانیت قابل تعریف و فرض است که آن گونه‌ها لزوماً بحث اجازه یا حق عمل را به ما نمی‌دهد؛ یعنی این گونه نیست که همه موارد عقلانیت به بحث حجیت ارجاع پیدا کند. در نهایت بنده فکر می‌کنم مهم‌ترین نقدی که شاید این نظریه دارد این است که می‌خواهد عقلانیت را به معنای حجیتی که در اصول مطرح است تاویل ببرد. در صورتی که این تعیین کردن دایره عقلانیت

است و حجیتی هم برای آن نداریم. خود این تاویل دلیل روشنی ندارد. همان گونه که عرض کردم، به نظر من معیارهایی که ارائه فرمودند معیار نیست؛ بلکه نکاتی در باب معیار است. فرمایشی داشتند که ما معیارها را در جلسه قبل گفتیم و این ناظر به آنها است. اگر آن باشد، باید جور دیگری به آن توجه شود. ولی عنوان نشست، معیار عقلانیت است و اینها هم تحت عنوان معیار عقلانیت آمده است. معیار عقلانیتی که بنده استنباط کردم این است که باید وضعیت اکثریت را ارضا کند؛ یعنی همگان امکان و وسع آن را داشته باشند؛ برای مثال اگر کلیفرد معیارهای ریاضی را مبنا قرار می‌دهد، وسع انسانها را هم در نظر می‌گیرد؛ هرچند سخت‌گیرانه است ولی ناممکن نیست. یا برهانی که علامه طباطبایی می‌گوید سخت‌گیرانه است، به اصطلاح علمای ما متعسر است ولی متعذر نیست. اجرا کردن آن سخت است؛ چراکه همه نمی‌توانند فلسفه بخوانند و اعتقادات را به صورت برهانی فرا بگیرند. ولی اینکه در وسع بشر نیست من نمی‌دانم. اتفاقاً فیلسوف‌های ما در تعریف فلسفه قید می‌زدند و می‌گویند: «هو العلم بحقایق الاشياء علی قدر طاقه البشر» یعنی آن را هم مقید کردند. آنها می‌دانند که نمی‌شود تکلیف ما لایطاق کرد؛ چون غیر عقلانی است؛ زیرا بین تکلیف و آن خواسته تناسب وجود ندارد. شاید می‌خواهید این آدم کاری انجام دهد تا مصلحت تامین شود. در حالی که می‌دانید این فرد نمی‌تواند این کار را انجام دهد، بعد تکلیفش می‌کنید و از این مسئله به فقدان معیارهای اساسی عقلانیت برمی‌گردد که یکی از آنها تناقض است. فیلسوف‌های ما این گونه تحلیل می‌کنند و می‌گویند اگر شما تکلیف ما لایطاق کنید، خود این معیار نیست؛ بلکه معیار چیز دیگری است و آن اینکه این مسئله به تناقض می‌انجامد. ولی در نهایت کار غیر حکیمانه است. عقلانیت اگر بخواهد معنا بشود، با حکمت جور است. بنابراین بزرگان ما حکمت را به حکمت نظری و عملی تقسیم کردند، نه حجت به معنای اصولی.

خلط بین مفهوم و مصداق در تعریف ارائه شده

فرمودند که عقلانیت از جهات مختلف نسبی است. یکی از نکاتی که در ذیل معیار فرمودند و نسبت را از دو جهت توضیح دادند: یکی به لحاظ مسائل بسیار مهم مانند مرگ و زندگی و بحث آخرت و دیگری به لحاظ وسع فاعل بود. فکر می‌کنم باز خلط شده است و

عقلانیت نسبی نیست. به نظر بنده این خلط، بین مفهوم و مصداق صورت گرفته است. در جلسه گذشته هم این بحث را بحث کردیم که مصادیق متفاوتند؛ ولی عقلانیت متفاوت نیست. طبق تعریف، همان تعریفی است که ایشان در جزوه تاکید کردند و تعریف عوض نشده است. می‌خواهم بگویم حتی معیار هم عوض نشده است. یعنی وقتی می‌گوییم نسبت معیار، منظور از نسبت معیار این است که اگر شرایط عوض شود، معیار عوض می‌شود. در صورتی که این گونه نیست که معیارتان نسبی نیست. شرایط متغیر را ذیل معیار در نظر می‌گیریم و اصلا معیار بودن یعنی همین. معیار بودن یعنی ابزاری برای سنجش، که بتوانید موردتان را بسنجید. این باید کلی باشد. معیار بودن، یا جزئی بودن و موردی بودن همخوانی ندارد و اگر می‌بینیم که موارد فرق می‌کند، آن موارد قیودی را به معیار ما اضافه می‌کنند یا اشتقاقاتی در معیار پدید می‌آورند؛ برای مثال می‌گوییم معیار عقلانیت فقدان تناقض است. بعد فرض کنید در مورد یک کودک فقدان تناقض به یک شکل و در یک انسان بالغ و عاقل به شکل دیگر ظهور پیدا می‌کند. این به این معنا نیست که در مورد آن کودک معیار متفاوت است یا مسئله وقتی مهم می‌شود، معیار عقلانیت عوض نمی‌شود. معیار عقلانیت واحد است. در واقع همان که فیلسوف‌ها گفتند. یک معنای عامی که کردند، (rationalism) بود. فردپذیر باشید. این یک معیار است. حال چه کسی؟ فرد من، فرد زید، فرد ما، یا یک فرد الهی، فرد کیهانی، کدام فرد؟ در این باره بحث می‌کنند. ولی فردپذیر باشید.

ممکن است در فرد پذیری، رابطه دخالت داشته باشد؛ ولی به نظر نمی‌آید در معیار دخالت کند. ابهامی که بنده دارم این است که فکر می‌کنم بین نسبی بودن معیار با تفاوت در مصادیق یک معیار واحد، خلط شده و حداقل نسبت به وسع فاعل‌های مختلف ابهام دارد. بعضی از فیلسوف‌هایی که ایشان در جزوه هم اسم آوردند، به این توجه داشتند و اشاره کردند که وقتی می‌گوییم نسبت، به این معنا نیست که معیار عوض می‌شود؛ بلکه به این معنا است که آن قیود در معیار عوض می‌شود؛ برای مثال به صورت گزاره کلی می‌گوییم هر انسان بالغی تکلیفش این است. این معیار است. بلوغ برای حکم ما قید شده است، ولی معیار کلی ارائه می‌دهیم. بنابراین به این شکل، مشکل است. اگر کودکی هم که الان مصداق گزاره ما نیست به درجه بلوغ برسد، مشمول حکم ما می‌شود. به عبارتی قضیه ما یک قضیه حقیقی است و خارجی نیست. نمی‌خواهیم بگوییم حکم زید و بکر و عمرو این است. می‌گوییم اساسا این حکم تابع

قیودی است. یکی از این قیود، بلوغ است. حال زید وارد حکم می‌شود، عمرو که الان کودک است، داخل حکم نیست؛ ولی بعد که به درجه بلوغ برسد داخل حکم می‌شود. بنابراین تنوع موارد، معیار را عوض نمی‌کند. تنوع موارد، مصادیق را تغییر می‌دهد. فکر می‌کنم بین معیار و مصداق خلط شده است.

اینکه فرمودند ما سه چیز داریم: یکی مفهوم یا تعریف است، یکی مصداق است، یکی معیار که کمک می‌کند تطبیق مفهوم بر مصداق را تشخیص دهیم، به نظرم می‌آید مواردی که برای نسبت معیار ذکر شده است، بیشتر مواردی است که کثرت مصداق را توجیه می‌کند نه نسبت خود معیار را. مثل این می‌ماند که فرض می‌کنید من می‌گویم ادراک حسی یا ادراک بصری چنین تعریفی دارد. بعد بگویم وقتی یک چیز را ادراک می‌کنم این نسبی می‌شود؛ چون ادراک میز با ادراک صندلی فرق می‌کند. این نسبت در ادراک نیست؛ بلکه در واقع تنوع مصادیق ادراک است. ادراک بصری من مطلق است. باید بگونه‌ای آن را تعریف کنم که تابع این موارد نشود. ولی تحقق این ادراک در موارد مختلف، تابع تعدادی خصوصیات و قیود خارجی است و به نظر بنده نسبت درخور تعریف را پدید نمی‌آورد.

تعارض سخت‌گیری ضوابط عقلانیت در امور مهم با برهان احتمال ضرر

نکته‌ای در باب آخرت در ذیل همین بحث که فرمودند از آنجا که مسئله آخرت از مسائل بسیار مهم است، در ضوابط عقلانیت آن باید سخت‌گیری شود، پرسش من این است که آیا سخت‌گیری در ضوابط عقلانیت به این معنا است که من حتما باید دلایل قاطع برای تحقیق آخرت و زندگی بعد از مرگ داشته باشم؟ اگر این باشد، به نظرم با برهان احتمال ضرری که بین فیلسوف‌ها رایج است همخوانی ندارد. در آنجا می‌بینیم اتفاقا وقتی احتمال ریسک در یک انتخاب بالا می‌رود، معیارهای عقلانیت سهل‌تر می‌شود؛ یعنی به یک معنا اگر احتمال بدهید در آن اتفاقی که دارید می‌روید، یک بمب با مقدار زیادی مواد منفجره کار گذاشتند، اتفاقا همین احتمال خیلی کوچک، فعل عقلانی شما را به این شکل تحت تاثیر قرار می‌دهد که داخل نروید؛ نه اینکه دنبال دلیل قاطع بروید که در اینجا بمب کار گذاشتند یا نه. حال شاید بنده خوب متوجه نشدم. فکر می‌کنم منظورشان از دلایل سخت‌گیرانه، همان احتمال ضرر باشد.

لزوم تبیین اساس تلفیق عناصر پسین و پیشین

نکته بعد که فرمودند این بود که باید در معیار عقلانیت، معیارهای پیشینی و پسینی را تلفیق کنیم. نکته خوبی است، ولی خوب است مکانیزم آن توضیح داده شود؛ یعنی مشخصا گفته شود که در تشخیص معیار چقدر عناصر پیشینی و چقدر عناصر پسینی دخالت دارند و اساس این تلفیق چیست؟ چون به نظر می‌آید حداقل در بعضی از حوزه‌ها تلفیق ناممکن است؛ برای مثال در عقلانیت ریاضی یا عقلانیت فلسفی، عناصر صوری و پیشینی حرف اول را می‌زنند. اصل ماهیت آن حوزه از فعالیت معرفتی به گونه‌ای است که پسینی نمی‌توانید عمل کنید. ولی در علوم طبیعی باید پسینی عمل کنید. اصلا معیار را بر اساس رخدادهای بعد از سنجش به کار می‌گیرند. بنابراین می‌گویند فلسفه علم با تاریخ علم پیوند دارد و متوقف بر تاریخ علم است. نمی‌توانید بگویید که دانشمند باید این گونه کار کند. باید ببینیم مثلاً اینشتین چه کار کرد، تا قاعده را استخراج کنیم؛ بنابراین در موارد مختلف متفاوت است و در همه موارد به صورت مطلق حکم کردن و اینکه همه را ملزم به تلفیقی بین پیشینی و پسینی ملزم کردن، ممکن نباشد. در صورت امکان، مکانیزم آن توضیح داده شود.

عناوین پیشنهادی در ارائه بحث معیار عقلانیت

در کل، پیشنهاد بنده این بود و به نظرم می‌آید اگر قرار باشد درباره معیار عقلانیت بحث شود، باید در این رابطه بحث کنیم که آیا عقلانیت معیارهای عینی دارد یا ندارد. معیارهای عینی، مستقل از من یا از انسان است یا نه؟ آیا برای عقلانیت وجود دارد یا ندارد که سه احتمال وجود دارد؛ اینکه بگوییم معیارهای عینی، مطلقا نسبی است، بینابین است و نسبتا نسبی است. که ظاهرا اگر بخواهیم در فرد یا نظرات آقای صادقی دنبال مورد بگردیم، ایشان می‌خواهند نظریه سوم را تقویت کنند. خوب است این راه را هم باز کنیم و مشخص کنیم که چه عناصری، عناصر ثابت یا عینی عقلانیت و چه عناصری، عناصر متغیر عقلانیتند. اینها را مشخص کنیم، بعد معلوم می‌شود. عناصر میزان عینیت در عقلانیت که فراگیر بودن و میزان بودنش را تضمین می‌کند مشخص شود، تا در نهایت بتوانیم در این باب به نتیجه برسیم.

قابل جمع نبودن دو حوزه عقلانیت عملی با عقلانیت نظری

آقای حسینیان: به نظر بنده بحث، فایده وسیع و گسترده‌ای دارد. آثار و ثمرات بسیار خوبی در آن مترتب است که امیدواریم به یک سرانجام عقلانی برسیم. نکات مثبت در سخنان جناب آقای صادقی بسیار زیاد است. ما از بحث‌های ایشان استفاده کردیم. به نظرم اشکالات و بحث‌هایی در صحبت‌های آقای صادقی وجود دارد که گاه با سخنان آقای کیاشمشکی همخوانی دارد که از دریچه‌ای دیگر مطرح می‌کنم.

اصل اینکه معیار عقلانیت را در حیطه عقل عملی مطرح می‌فرمایید، این اصل خوبی است؛ ولی اشکالی که وارد می‌شود و به گونه‌ای هم جناب استاد کیاشمشکی مطرح کردند، این است که چگونه می‌توانیم در پرتو عقلانیت عملی، جایی برای عقلانیت نظری باز کنیم و ارتباط این عقلانیت را که موضوعش فرق می‌کند، با عقلانیت عملی به صورت منطقی طرح کنیم. درحقیقت می‌توانیم عقل عملی را صرفاً در حیطه عمل طرح کنیم که این عقلانیت پایگاهش به مدح و ذم عقلا برمی‌گردد؛ یعنی عقلانیت آن است که پایگاه عقلانی دارد نه پایگاه عقلی؛ درحالی‌که خود این رابطه عقلانیت هم حتماً باید با پایگاه عقلی ارتباط مسنجمی پیدا کند که درحقیقت آن حسن و قبح در بحث ارتباط نظری هم تطبیق پیدا کند. اگر این گونه معنا کردیم، آن گاه پرسش دوم مطرح می‌شود که آیا عقل نظر تابع عقل عمل است یا اینکه عقل عمل و عقل نظر در حقیقت دو فرآیند مستقل هستند و دو حوزه جداگانه دارند و درحقیقت دو مبنا حاکم است؛ یک مبنا در عقل نظر است که برهان و استدلال را برمی‌تابد و یک مبنا هم عقل عمل است که آن هم عمدتاً متکفل فعالیت‌های ارادی است. طبعاً دو مبنایی شدن هم برای یک فیلسوف مطلوب نیست. باید حتماً به یک مبنا برگردانند. بنابراین یا باید عقل نظر حاکم باشد و حوزه عقل عمل، به تبع عقل نظر تعریف شود یا با این فرایندی که شما تعریف کردید که به نظر می‌رسد عقلانیت عمل را اساس قرار دادید، جایگاه اراده طبق دیدگاه عقل نظر در این فرایند تعریف شود و در بعضی موارد می‌فرمایید که بحث عقلانیت درحقیقت به عقلانیت فردی هم تکیه می‌کند و عقلانیت فردی هم می‌تواند موضع نظر باشد؛ زیرا با توجه به اینکه می-

خواهیم برای عقلانیت معیار ارائه دهیم و یک معیار باید یک ویژگی عام و جاری در مسائل داشته باشد، آن گاه دیگر اساساً عوامیت فردی نمی‌تواند در بعضی موارد، حتی حجت باشد؛ زیرا حجیت عوامیت فردی باید به وجدان عمومی، یعنی به بداعت عقل عمل برگردد؛ یعنی ذم‌العلا باشد که عقلاً مسئله را ذم یا تأیید کنند. اگر این گونه نباشد، عقلانیت فردی مستقلاً نمی‌تواند ملاک حجیت باشد.

عدم ارائه تعریف روشن از معیار عقلانیت

نکته سوم که باز این نکته در سخنان جناب استاد کیاشمشکی بود این است که از این محورهایی که فرمودید، ما به یک معیار جامع و منطقی دسترسی پیدا نکردیم و این در ذهن ما گرد نشد که آنچه شامل این خصوصیات است چیست؟ درحقیقت ویژگیهای عقلانیت را ذکر فرمودید که انسان طبعاً عقلانی است و در این ملاک‌ها بداهت عملی را در وسع انسانیت، اساس قرار دادید و مثال عقلانیت نسبی را مطرح کردید، همه اینها به عنوان ویژگی می‌تواند مطرح باشد؛ اما در کنار این ویژگی‌ها شاید ویژگی‌های مختلف دیگری هم مطرح باشد که آنها ذکر نشده است. این ویژگی‌ها مصحح چه عنوانی است؟ درحقیقت این عنوان قدرت دارد که ما را به این ویژگی‌ها برساند.

۳۲۱

معیار عقلانیت

ابهام‌های قابل طرح پیرامون معیار ارائه شده

نکته دیگری هم که اشاره شد این است که ملاک تطابق این ویژگی‌ها چیست؟ همچنین درباره وسع انسان‌ها، چه مکانی تعیین می‌کند که وسع انسان‌ها چه باید باشد؟ آیا آن چیزی که هست، در عقلانیت ملاک است یا آن چیزی که باید باشد؟ آیا آنچه باید‌ها را تعیین می‌کند ملاک را معرفی می‌کند یا درباره آن چیزی که هست، صحبت می‌فرماید. آیا حیوانات هم مثل انسان‌ها عمل اختیاری دارند. این تعریفی که اینجا گفته شده است شامل آنها هم می‌شود؟ در تعریفی که به صورت عام گفته شده است، گویا عمل اختیاری طوری تعریف شده است که ناشی از یک آگاهی خارجی نیست؛ بلکه عمل صرف انتخاب است. آن گاه این انتخاب در

روان‌شناسی برای حیوانات هم گفته شده، ولی عمل اختیاری آگاهانه برای انسان بر اساس یک معیارهای بیرونی عمل منسوب به انسان است. برخلاف حیوانات که گرچه در آنجا هم گفته شده است عقل جزئی است - که البته جای اختلاف است - خیلی تبیین نشده است.

مسئله بعد این است که عقل از نظر شما چیست؟ آیا انسان واقعاً به واقع می‌رسد. ملاک‌هایی برای رسیدن انسان به واقع وجود دارد. امکان این نظریه وجود دارد یا نه؟ یا انسان صرفاً به حجیت می‌رسد. اگر چنین باشد - که در این نظریه به نظر می‌رسد چنین است - تقلیل‌گرایی افراطی صورت گرفته است و تقریباً عقلانیت به صرف حجیت تقلیل پیدا کرده است و این هم جای بحث دارد. واقع این است که عقلانیت یا فعل عقلانی، همان گونه که در سنت‌مان نیز مشاهده می‌شود و دنیای علم هم تا حدودی به این نتیجه رسیده است، صرف حجیت انسان را به کشف واقع می‌رساند. اگر صرف حجیت باشد، درواقع تعطیلی عقل و عمل عقلانی لازم می‌آید.

مسئله دیگر، بحث نسبت‌گرایی است؛ البته هر چه فکر کردم به جای نسبت‌گرایی نام دیگری بگذارم، موفق نشدم. فکر می‌کنم نسبت‌گرایی جدیدی است که نه رنگ و بوی فرهنگ دارد، همان گونه که آقای کیاشمشکی فرمودند، نه دقیقاً رنگ و بوی نسبت‌گرایی دارد که انسان بتواند به آن اشکال وارد کند و نه نسبت‌گرایی شرقی و خودمانی است؛ چون بعضی از مفاهیم از آنجا و بعضی از اینجا گرفته شده است. قدرت تبیین ندارد. این عقلانیت از یک جا به بحث‌های اصولی خودمان می‌رسد که ما در صدد حجیت و اثبات حجیت و در حد حجت هستیم. البته به نظر بنده حتی اصولی هم نیست؛ زیرا در حجیت اصول می‌گوییم انسان به قدر وسع خود باید زحمت بکشد؛ حال چه مجتهد باشد، چه مقلد و چه دیگران. هر انسانی باید به قدر وسع خود زحمت بکشد تا به آن ملاکها برسد. البته منظور ملاک از خارج است نه برداشت‌های شخصی. در اینجا بازگشت ملاک به انتخابی است که معلوم نیست این انتخاب بر اساس چه چیز مطرح است.

مسئله دیگر اینکه معیار عقلانیت که فرمودید من شاید نفهمیدم، اما عقلانیت اکثریت، اینکه اکثریت فهم این را داشته باشند در یک حد باشد همان Commons است. اگر این باشد، اشکالات زیادی بر آن وارد است که در جای خود مطرح شده است؛ ولی اگر شما تعریف جدیدی دارید، باید آن را بشنویم.

مسئله دیگر اینکه شما در این جزوه اشاره فرمودید که معیار عقلانیت، امری مربوط به شناخت است. شناخت شرایط تحقیقی یک چیز، یعنی خودش را هم به بحث شناخت برگردانید؛ یعنی ملاک‌هایی باید باشد تا این را به آن بشناسانیم؛ ولی بعد در یک خط پایین‌تر گفتید معیار عقلانیت حجیت است. به نظر می‌رسد که اینها خیلی با هم تناقض دارند. آن *rationalism* مطرح شده از سوی ماکس وبر، عقلانیت معطوف به ارزش، معطوف به کنش و معطوف به یک بحث معرفتی است. اینجا تبیین کدام یک از این سه مطرح است؟ در هر سه عقلانیت به کار برده شده است. عقلانیت در آنجا تعریف خاص خودش را دارد؛ ولی در اینجا از وحی ارتزاق کرده است. بنابراین تقریباً تعریف مبهمی ارائه شده است.

پاسخ‌های ارائه شده

ارائه تعریف معیار عقلانیت در جلسه گذشته

آقای صادقی: اما اینکه یک اشکال بجایی که در تعریف معیار مطرح کردند که در صحبت بعضی دیگر از دوستان هم بود، این است که در اینجا خود معیار بیان نشد و پیرامونش بحث شد. این را قبول دارم. دلیلش هم این است که چون جلسه پیش اصل معیارها را گفتیم، ولی هیچ بحث مبسوطی درباره آن ارائه نشد، ناچار شدیم این جلسه بیشتر پیرامون آن بحث کنیم و زمینه‌هایش را بگوییم. خواهشی را هم که دوستان مطرح کردند که بعضی خواص معیار عقلانیت نیست، اینها را گفتیم. در واقع در اینجا به اصل آن اشاره کردم که به جلسه قبل ارجاع دادم. در جلسه گذشته شش معیار عمومی ارائه کردم که سه معیار ناظر به ابزار بود و سه مورد دیگر ناظر به عقلانیت اهداف بود و بعد یک نمونه معیارهای فردی را در عقلانیت فکر و اندیشه گفتیم که ظاهراً نه معیار ذکر شد. پس اصل معیارها به روشنی بیان شده بود؛ یعنی خیلی تعریف روشنی دارد. البته ممکن است اشکال داشته باشد و می‌توانید به آنها اشکال کنید؛ ولی چون اصل آن در نظریه بیان شده بود من تکرار نکردم. اگر ابهامی پیش آمده عذر می‌خواهم. چون فکر می‌کردم که آن بحث‌ها کفایت می‌کرد، بیشتر خواستم پیرامون این مسئله بحث کنیم و این را روشن کنیم. نخستین فرمایش آقای کیشمشکی این بود که معیاری به

دست نیامد. به نظر بنده معیار ذکر شده بود؛ ولی اشکالی که در جزوه هست، این است که قسمت‌های اول بحث در آن نیامده است تا این مباحث ادامه آن باشد. اشکالی دومی هم که به کار من وارد است این است که بحث‌های جلسه اول را باید در ضمن بحث معیارها در جزوه ذکر می‌کردم؛ ولی آن شش معیار را در اینجا تکرار نکردم. این اشکال را هم وارد می‌دانم. به هر حال از نظر من معیار، قابل نقادی است و دوستان می‌توانند آن را نقد کنند.

حاکم بودن نسبیت نسبی در معیار نه نسبیت مطلق

(سوال): آیا قائل به معیارهای متفاوت در عمل هستید یا اینکه به یک معیار عام قائلید؟
 آقای صادقی: این جزء مسائلی است که اشکال هم کردند به اینکه در این صورت معیار از معیار بودن می‌افتد و نسبی می‌شود. معیار، عام است و کلیت آن حتماً باید محفوظ بماند تا معیار باشد؛ والا معیار نیست. من تصریح کردم که یک نسبیت مطلق نمی‌تواند بر معیار حاکم باشد. اینکه گفتیم نسبی است، نسبیت نسبی است، نه مطلق. خود معیار نسبی نیست. در هر حال معیار کلیت دارد؛ منتهی در برابر شرایط مختلف، شرایط متفاوتی به عنوان معیار عرضه می‌کند. ولی معیار ثابت، کلی و همه‌جایی است و همه افراد و افعالی را که دارای آن شرایط باشند شامل می‌شود. پس کلیت معیار در نظر ما محفوظ است و این اشکال وارد نیست که بگویند این نسبی می‌شود.

دیگر اینکه فرمودند تلاش گذشتگان را برای تفکیک عقلانیت نظری از عملی از بین می‌برد؟ نه، به هیچ وجه از بین نمی‌برد. درست است که من عقلانیت نظری را به عملی ارجاع دادم و گفتم عقلانیت نظری نوعی از عقلانیت عملی است و همان معیارهای عام عقلانیت عملی بر عقلانیت نظری هم جاری است، اما ویژگی‌های تفکیک شده آن را از حوزه عمل ظاهری حفظ کردم. دقیقاً تمام تمایزاتی که لازم است در عقلانیت نظری از عقلانیت عملی و از عقلانیت ارزشی اعمال می‌شود را حفظ کردم.

درباره سوال آخر آقای متقی‌زاده که گفتند سه نوع عقلانیت از یکدیگر تفکیک نشده است، باید عرض کنم که ما این را در جلسه پیش تفکیک کردیم و گفتیم که سه نوع عقلانیت داریم: عقلانیت نظری که ناظر به افکار، اندیشه‌ها و مانند اینها است که کلا حوزه معرفت‌شناختی است، عقلانیت عملی و عقلانیت ارزشی. بعد در اینجا عرض ما این بود که یک معیار عام بر همه این سه حاکم است. بعد هر کدام در حوزه خود، معیارهای خاصی دارند و تفکیک سر جایش محفوظ است؛ یعنی ما تمام زحمات پیشینان را حفظ کردیم تا یک پله جلوتر برویم. آن پله جلویی که می‌رویم این است.

اجمالی از بحث معیار

فرمودند فرو کاهش چه فایده‌ای دارد؟ فرو کاهش به یک معنا است و معنای دیگری وجود ندارد؛ یعنی یک معیار عام بر اینها حاکم کردیم و گفتیم اول باید احراز شود که این معیار عام وجود دارد و آن این است که اهداف باید ارزشمند، دسترس پذیر و آن شرط سومی که برای معیار هدف گفته‌ایم، آن هم باید باشد. همچنین در باب ابزار برای رسیدن به آن باید سه شرط وجود داشته باشد؛ ۱. ابزار باید کارآمد باشد. ۲. خود ابزار ارزشمند باشد؛ یعنی ضد ارزش نباشد. ۳. اطلاعات ناظر به واقعی که داریم در مقایسه با آن وسایل عقلانی باشند و از راه درست به دست آمده باشند که بتوانیم به آن اطلاعات اعتماد کنیم. این سه در اینجا و سه تا هم در آنجا باید حضور داشته باشد. همه انواع عقلانیت این را پیشینان نگفتند. چه اشکالی دارد که ما بگوییم. می‌گوییم حداقل این باید باشد تا بتوانیم وقتی وارد حوزه نظر می‌شویم، معیارهای خاص حوزه نظر را اعمال کنیم. از جمله این معیارها که خوب است دوباره آن را مرور کنیم تا نشان دهد اینها مورد توجه هستند، سازگاری منطقی است که یکی از آن معیارها به شمار می‌آید و در بحث نظر حتما این مسئله لازم است. اینها هم ناظر به حقیقت و کشف حقیقتند. در کشف عقلانیت وقتی از عقلانیت نظری بحث می‌کنیم، حتما ناظر به کشف حقیقت است؛ یعنی اگر معیاری هم می‌دهیم، باید در جهت کشف حقیقت باشد. این همان خاصیت

معیار است. معیار ارائه می‌دهیم تا عقلانیت را به دست آوریم و نیاز به عقلانیت برای این است که حجیت داشته باشیم و همان گونه که عرض کردم، یک بعد حجیت منجزیت و یک بعد آن هم معذرت است. معنای بعدی منجزیت، کشف واقع در بحث نظر و به معنای کشف واقع است. نمی‌دانم چرا این برداشت شده است که گویا ما هیچ توجهی به کشف واقعیت نداریم؟ شما که می‌فرمایید این هیچ نسبتی با حقایق ندارد، اتفاقاً عقلانیت برای ما است. راه ما به سوی حقایق است؛ یعنی روشی است که به ما کمک می‌کند تا در بحث نظری بتوانیم اطمینان بیشتری پیدا کنیم به اینکه به واقعیت رسیده یا نزدیک شده‌ایم. البته این بحث حتماً با بحث صدق متفاوت است؛ یعنی عقلانیت مربوط به حوزه توجیه است. اگر در بحث معرفت‌شناسی می‌گویند باور صادق موجه این می‌شود، معرفت عقلانیت مربوط به حوزه توجیه است نه مربوط به حوزه صدق. تعریف صدق متفاوت است و معیارهای خودش را هم دارد. اما طریق ما به صدق، همین عقلانیت یا همان بحث حوزه توجیه است. در بحث حوزه توجیه در معرفت‌شناسی، مواردی را که معیارهای خاص عقلانیت هستند داریم که اضافه بر معیارهای عام، از جمله آنها سازگاری منطقی است که به معنای سازگاری با سایر نظریه‌ها، انسجام درونی و بیرونی و سایر مواردی است که با هم نه معیار فرعی را تشکیل می‌دهد که می‌شود درباره آنها بحث کرد و اشکال کرد. اینها در همه موارد وجود ندارد. بنابراین فایده ادغام ما مشخص شد که اولاً ادغام مطلق نیست. ادغام در یک رتبه است. می‌گوییم یک عقلانیت فراگیر در همه اینها وجود دارد و معیارهایش باید در اینجا باشد. ثانیاً آن وقت توجه می‌کنیم که این از حوزه عمل، شرایط عمل را بر آن جاری کنیم. اتفاقاً نتیجه این می‌شود که معیار ما از حوزه تفکر غربی گرفته شده است. مگر فیلسوف‌های ما از کجا آوردند. همه ریزه‌خوار خوانارسطو و دیگران هستند. ارسطو، غربی‌ترین فیلسوفان است. بنابراین نگوید این غربی است آن غربی نیست. این چنین است، آن چنان نیست. اصلاً بحث اینها نیست. اصلاً فلسفه، غربی یا شرقی ندارد. ما با استفاده از اینها می‌توانیم آنها را به بحث‌های دینی نزدیک‌تر کنیم؛ یعنی فلسفه خود را می‌توانیم دینی‌تر عرضه کنیم. انشاءالله تمام هدف ما این است. اگر فرصتی باشد و عقلانیت را در بحث ایمان پیاده کنیم، می‌بینیم که در حوزه ایمان بهتر می‌توان از عقلانی بودن ایمان دفاع کرد.

لوازم عمل به عقلانیت حداکثری در معیار

در سوال بعد می‌فرمایند که آیا باید برخی را قائل به عقلانیت اکثری بدانیم. من مخالف آن نیستم؛ مثلاً بوعلی، علامه، یا هر بزرگوار دیگری می‌توانند قائل باشند ولی نمی‌توانند پایبند باشند. همان طور که اشاره کردم، آن گاه باید عقلانیت را فقط به بعضی از مسائل تخصیص بزنند. چنان‌که اشاره‌ای هم داشتند، بر این اساس همه را نمی‌توانند عقلانی و برهانی کنند؛ بلکه تعداد اندکی از گزاره‌های فلسفی است که می‌تواند برهانی شود. اگر مقصود شما از عقلانیت، این دایره کوچک است، آن وقت در سایر دایره‌ها چه باید کرد؟ سوال ما این است آیا اینجا عقلانیت وجود ندارد؟ یا وجود دارد و فرق می‌کند؟ اگر فرق می‌کند، به همین بحث بنده برمی‌گردید. عرض بنده این بود که یک معنایی از عقلانیت بدهیم که در همه حوزه‌ها بتواند حضور داشته باشد که در هر حوزه ویژگی‌های خاص خودش رعایت شود؛ برای مثال در عقلانیت حوزه انضباطی که در عقلانیت ریاضی وجود دارد، اجازه نمی‌دهد بخواهیم سخت‌گیری کنیم. آنوقت هم گفته می‌شود این نوع عقلانیت از سطح فکر عادی خیلی از مردم بالاتر است و همه نمی‌توانند به این مقطع از عقلانیت دست یابند. لازم هم نیست؛ چنان‌که در فلسفه‌اش هم همین است.

بسیاری از اهل علم چه دانشگاهی و چه حوزوی، می‌خواهند فلسفه و برهان بیاموزند تا برای بسیاری از معارف و جهان‌بینی‌شان استدلال فلسفی ارائه دهند؛ اما نمی‌توانند و ذهن کشش ندارد. آن وقت سوال می‌کنیم اگر قرار باشد در همه این دسته از معارف، برهانی بیندیشید و آن وقت کسانی که این کشش ذهنی را ندارند، تلاششان را هم کرده‌اند، آیا آنها عقلانی عمل نمی‌کنند؟ یعنی وقتی فراتر از وسع فرد حکم می‌کنیم و می‌گوییم باید در این حوزه‌های خاص برهانی اندیشید و این در حالی است که اعتراف می‌کنید اغلب نمی‌توانند، این یعنی اینکه باید را مستلزم توانایی نگرفته‌اید و تکلیف مالا یطاق کرده‌اید. این چه بایدی است؟ پس چنین بایدی را قبول نداریم؛ زیرا اصلاً درست بودن باید را مستلزم توانایی می‌دانیم. هر بایدی که شما می‌گویید باید برهانی اندیشید، یعنی باید بتوان این کار را کرد.

ارتباط عقلانیت ابزاری با هدف

سوال کردید که تعریف ما فقط عقلانیت ابزاری است؟ ما در جلسه پیش این را بحث کردیم که عقلانیت ابزاری یک نقطه عزیمت است؛ اما تعریف به آنجا منحصر نشد. در عقلانیت ابزاری اصلاً با اهداف کاری نداشتند. جناب عالی در یکی از تقدیهاتان فرمودید که بیشتر پیرامون ابزار بحث کردید. اتفاقاً آنجا که از ابزار بحث می‌شود، تناسبش با اهداف و مناسب بودن هدف است. تناسب هدف است که ارزشمندی می‌آورد. تناسب هدف هم به خودی خود، صرف اختیار یک فرد نیست. چنان‌که اشاره کردیم؛ معیار عام است. بنابراین قطعاً ناظر به حقایق عام و مطلق است و نسبییت فردی پیدا نمی‌کند که سلیقه‌ای باشد و بگویند من برای خود این هدف را مناسب دیدم و راه مناسبش را هم تشخیص دادم، پس عمل من عقلانی نیست؛ به دلیل آنکه مناسب بودن شرایطی دارد. از جمله آن شرایط این است که هدف به خودی خود ارزشمند باشد. حال ارزشمندی باید به گونه‌ای باشد که آن هدف، ارزش این را داشته باشد که انسان همه اهداف دیگر را به پای آن بریزد و در جهت آن قرار دهد. این هم با حکم عقل پدید می‌آید. بر اساس تمایلات اشخاص نیست که چنین چیزی را انتخاب کنیم و بگوییم من این گونه تشخیص دادم. البته اگر در محاجه با فرد نتوانستید او را قانع کنید و به نظرش رسید که ارزشمندترین‌ها را انتخاب کرده است، یعنی هدف نهایی‌اش ارزشمندترین بود و قائل بود که معیار عقلانیت باید ارزشمندترین باشد، هدف نهایی این قابل تطبیق است؛ هرچند اشتباهی در مصداق دارد. حال اگر اشتباهی در مصداق دارد و فکر می‌کند درست حرکت کرده است، آیا نباید تحسین شود؟ یعنی ما خطایی را که مایه تقبیح فعل او است نمی‌گیریم. بحث ارزش‌گذاری در انتخاب‌های آدم‌ها است. انتخاب هم بر اساس حسن فاعلی ارزش‌گذاری می‌شود. حسن فعلی در این گونه موارد اصلاً لحاظ نمی‌شود. بنابراین عملش عقلانی است؛ هرچند صادق و در متن واقع درست نباشد. پس معیار برای سنجش عقلانیت، معیار کلی است؛ هرچند در تطبیق بر مصداق ممکن است اشتباه کند. ممکن است کسی برای خود به خطا چیزی را هدف نهایی گرفته باشد که این نمی‌توان ارزش این را داشته باشد؛ ولی فکر می‌کند که ارزش دارد. عمل این فرد حجت و عقلانیت دارد؛ هرچند صادق نیست. یعنی حجت بر اساس معذرت برای او پدید آمده است نه منجزیت.

لزوم مختار بودن فاعل عقلانی

اینکه فرمودید هر فاعل عقلانی باید مختار باشد اما عکس آن درست نیست، ما هم این را می‌پذیریم و به هیچ وجه نخواستیم عکسش را بگوییم. آنجا که من در بین صحبت شما سوال کردم، برای این بود که بدانم در کجای جزوه چنین نکته‌ای را آوردم؟ تا متوجه شویم آیا این برداشت درست است یا نه؟ ولی هیچ جا نخواستم این عکس را بگویم. تبری می‌جویم. اگر جایی هم هست، باید آن را اصلاح کنم.

سازگاری نظریه با بحث اختیار

فرمودید که تعریف شما با اختیار سازگار نیست. بحث ابزار مناسب برای اهداف مناسب و بعد مثالی آوردید که ماشینی درست می‌کنیم که می‌تواند ابزار مناسبی برای اهداف مناسب خودش انتخاب کند و برگزیند، آیا این انتخاب او عقلانی نیست، چون اداری نیست. در حالی که تعریف ما شامل این می‌شود. این اشکالی است که کردند. اما سوال این است که آیا ماشین خودش هدف انتخاب می‌کند؟ چون هدف انتخاب نمی‌کند، از تعریف خارج است. گفتیم که باید در این گزینش، هدف مناسب یعنی ارزشمند را انتخاب کند تا عقلانی شود. بعد نسبت ابزار با هدف را بسنجیم اگر در کاری که ماشین انجام می‌دهد عقلانیت وجود داشته باشد، به آن عملی برمی‌گردد که یک انسان هوشمند و مختار به این ماشین برنامه‌ریزی داده است. او خود هدفش را انتخاب کرده است و به ماشین دستور داده ابزار را انتخاب کن. ابزار را هم این شخص برنامه‌ریزی کرده است؛ یعنی عمل اختیاری انسان برنامه‌نویس این ماشین است که عاقلانه و عقلانی محسوب می‌شود. آن هم ابزاری مثل سایر ابزارها است. یک ابزار ساده است؛ مثل اینکه یک کلید را می‌زنید و این کلید قفل در را باز می‌کند. یک ابزار هم پیچیده است و واسطه‌های بیشتری دارد تا اینکه اتوماتیک‌تر کار می‌شود. فرق نمی‌کند، ابزار در ابزار بودنش در اختیار آن مختاری است که این را به کار می‌اندازد. آن مختار اولی مهم است که این را به کار انداخت و این هوشمندی مصنوعی را ایجاد کرد. آن هست که عملش موصوف به این می‌شود و عمل این موصوف نمی‌شود؛ چون خودش گزینش نمی‌کند. آن فقط طبق برنامه عمل

می‌کند، چون گزینشی در کار نیست. بنابراین تعریف ما شامل آن نمی‌شود و به نظر من مانع اعتبار است.

فرمودید که همه موارد عقلانیت به بحث حجت بازمی‌گردد؛ زیرا همه موارد عملی نیست. بحث عقلانیت عملی نیست؛ برای مثال عقلانیت معرفتی است. اینها را عرض کردیم که همه اینها به این دلیل برمی‌گردد که در همه اینها عملی کلی وجود دارد؛ مثلا وقتی فکر می‌کنیم عقلانیت معرفتی، ما معرفت پیدا می‌کنیم. معرفت پیدا کردن ما یک عمل است و عمل اختیاری ما نیز محسوب می‌شود؛ البته نه آن قضایای آخر کار، بلکه آن جایی که انتخاب می‌کنیم تا این مقدمات را بچینیم و استدلال کنیم و بعد نهایتا نتیجه آن استدلال را بپذیریم و اینکه تسلیم آن بشویم یا نشویم، همه اختیاری است. به درجات مختلفی که اختیار وجود دارد، کم یا زیاد می‌شود؛ برای مثال بعضی امور هستند که خود را تا آنجا بر ما آشکار می‌کنند که به راحتی نمی‌توانیم آنها را انکار کنیم. با آنکه اختیار داریم، ولی به راحتی نمی‌توانیم آن را انکار کنیم. بعضی امور پیچیدگی بیشتری دارند و برای ما امکان گریز بیشتری فراهم است و می‌توانیم به گونه دیگری توجیه و تبیین کنیم. بنابراین همان طور که درجه اختیار، شدت و ضعف پیدا می‌کند، درجه عقلانیت نیز شدت و ضعف پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد در همه موارد به بحث حجت می‌توانیم برگردیم. حجت هم با همان مفهوم حصولی‌اش که معذر و منجز است. البته وقتی در حوزه نظر وارد شدیم، حجت استدلال می‌خواهد؛ یعنی برای به دست آوردن حجت باید استدلال به دست آورد. حال آیا استدلال حتما برهانی است؟ بستگی به نوع حوزه نظری دارد. اگر ریاضیات بود، حتما باید برهانی باشد؛ اگر حوزه علوم تجربی بود، لازم نیست برهانی باشد؛ ولی باز هم حجت به دست می‌آوریم، که آن نوعی استدلال است و بین شواهد و قراین جمع می‌کنیم و یک فرضیه را تایید می‌کنیم و رقبایش را از میدان خارج می‌کنیم یا موقتا آن را می‌پذیریم، که این همان حجت ما به شمار می‌آید. آیا این گونه استدلال را حجت نمی‌دانیم؟ یعنی در پذیرش آن نظریه معذر و منجر ما نیست؟ به نظر می‌رسد چنین است که باز به حجت برمی‌گردد.

عدم خلط بین مفهوم و مصداق

فرمودند بین مفهوم و مصداق خلط شده است. این بحث مهمی است. من هیچ جا نگفتم معیار عقلانیت نسبی است. در صفحه سوم جزوه عرض کردم که مصداق خود عقلانیت نسبی است، اما معیار کلی است. تیترا ما هم نسبت عقلانیت است نه نسبت معیار عقلانیت. هیچ وقت معیار را نگفتم. خلاصه آنکه معیار نسبی نیست. همان طور که گفتید این سخن درست است. معیار کلیت دارد و کلیت نوعی هم دارد. منتهی افراد دسته‌بندی می‌شوند و با توجه به شرایط مختلف فرق می‌کند؛ ولی هر کس با آن ویژگی‌ها، در آن شرایط خاص قرار بگیرد، هر کس مشابه آن یعنی در حکم «الامثال فی ما یجوزوفی ما لا یجوز واحد» اینها می‌آید. این حکم الامثال آن بحث یونیورسالی در اخلاق که می‌گویند یک معیار است، حکم اخلاقی باید عام باشد؛ وگرنه نمی‌تواند معیار باشد.

دلیل سخت‌گیرانه‌تر بودن معیار در مسائل مهم

فرمودند معیار باید نسبت به آخرت یا اثبات خدا که مسئله مهمی است، سخت‌گیرانه‌تر شود؟ به نظر ما در آنجا سخت‌گیرانه‌تر می‌شود؛ زیرا اگر هم نتوانیم حجتی بیابیم، یا به سراغ پیدا کردن حجت نرفتیم یا به هر دلیلی نتوانستیم، تنها راه همان احتیاط است. احتیاط در کار و گزینش، به لحاظ اهمیت خود موضوع و مسئله است. این کار آسان‌گیرتر نیست. آسان‌گیرانه‌تر وقتی بود که می‌توانستیم نسبت به مسئله آخرت بی‌خیال شویم؛ ولی نمی‌توانیم بی‌خیال شویم. یا باید برای بی‌خیالی‌مان دلیل بیاوریم یا اگر نتوانستیم دلیل بیاوریم، لاقلاً احتیاط کنیم. این یعنی عمل سخت‌تر.

همچنین فرمودند آیا اصلاً معیار عینی برای عقلانیت وجود دارد؟ البته عرض کردیم خوب است گفته شود کدام عناصر ثابت و کدام عناصر متغیرند؟ عناصر ثابت همان شش معیاری است که عرض کردیم. متغیر هم در مقایسه با حوزه‌های مختلف متغیر است. همین نقطه‌ها مربوط به حوزه نظر است. در حوزه عمل چیزهای دیگری وجود دارد. برای حوزه‌های ارزش‌گذاری هم چیزهای دیگری است. این گونه تغییر البته تغییر هم در درون اینها به گونه‌ای

است که باید قابل اطلاق بر احوال مختلف باشد. در باب نظری همان مثال‌هایی است که زدیم. معیارها همین معیارها هستند؛ ولی به دلیل اهمیت یا کم اهمیت بودن، در آنجا جمع‌آوری شواهد یا استدلال کردن کمتر یا بیشتر مورد نیاز می‌شود. یعنی استدلال‌های ضعیف‌تر در امور کم اهمیت‌تر پذیرفته می‌شود. مثالی که قبلاً در پرسش یک تشریح زدیم که اگر آدرسی را از یک بچه هم بپرسیم، این هم یک استدلال است و این دلیل نمی‌شود. اینکه خود او می‌گوید، یک شاهد است؛ منتهی یک شاهد ضعیف است. اما برای این کار کم اهمیت، این شاهد ضعیف کفایت می‌کند. ولی برای کار پر اهمیت، شاهد‌های قوی لازم است. به هر حال شاهد لازم بود؛ پس معیار را حفظ کردیم. البته نسبت به اهمیت فعل مصادیقی که اینجا لازم می‌شود، متفاوت می‌شود. آقای حسینیان هم فرمودند که ارجاع به عقلانیت عملی خوب است، اما کار را به عقلانیت می‌کشاند؛ یعنی در نهایت به یک معیار حسن و تبعی، که ایشان از آن به مدح و ذم تعبیر کردند. ولی ما حسن و قبح را به مدح و ذم عقلاً بر نمی‌گردانیم. حسن و قبح، معیار عقلی مطلق است. بنابراین چون این گونه است، عقلی است نه عقلایی. البته این بحث در بحث‌های کلامی، کلام عملی است که ریشه بحث‌های اخلاقی ما است و در آنجا باید دنبال شود.

به بحث عقلانیت فردی با معیار عقلانیت هم اشاره کردیم که معیار کلی است. ویژگی‌های معیار را هم اشاره کردیم. اینکه پرسیدیم آیا بحث و وسع انسان‌ها، بحث بایدها است یا هست‌ها؟ باید گفت بحث هست‌ها است؛ یعنی ناظر به وضع فعلی و واقعیت است، نه ناظر به آنچه که خوب است باشد یا باید باشد. یعنی انسان آرمانی را در نظر نداریم، بلکه انسان واقعی مد نظر است و در انسان واقعی هم باید به هست‌هایش توجه کنیم و محدودیت‌هایش را در نظر بگیریم.

یک سؤال همیشه تکرار می‌شود که فرض کنید کسانی که در جنگل‌های آمازون زندگی می‌کنند و اصلاً ندای اسلام و سخن از ولایت امیرالمؤمنین (ع) را نشنیدند، اینها چه وضعیتی پیدا می‌کنند؟ آیا اینها هم به این باورها و عمل و ارزش‌گذاری‌های اسلامی ملزم هستند؟ و چنین تکلیفی دارند یا ندارند؟ همه فقها می‌گویند اینها تکلیف ندارند. حتی نسبت به آن باور هم تکلیف ندارند. عنایت داشته باشید این حرف درست است. می‌خواهم بگویم فقها در اینجا عقلانی‌تر سخن گفتند؛ چون وسع آدمیان را در نظر داشتند؛ یعنی مردم را در باور پیدا کردن تکلیف نمی‌کنند؛ برای مثال به بدویان هم بگویند بیایید مثل کسی که در قم یا در مشهد شیعه‌زاده شده است باور پیدا کنید؛ والا در قیامت مجازات می‌شوید. نه، به تبع اینکه باورش

قوی نیست معاقب نمی‌شود. بنابراین چنین فردی اگر به همان مقدار که می‌تواند و در وسعش است درست عمل کند، مؤاخذ نمی‌شود. چون به هر حال در حوزه خودش صدق را می‌فهمد، چون پیامبر باطنی دارد و آن پیامبر باطنی ندهایی دارد که او را به سمت خوبی‌ها می‌کشاند. اجمالا یعنی گرایش به خوبی، فطرت خیرخواهی، فطرت کمال جویی و مانند اینها را دارد و به واسطه همان هم عقاب می‌شود یا پاداش می‌گیرد. اگر همان‌ها را درست پاسخ داده باشد پاداش می‌گیرد. بحث حیوانات را که آقای متقی زاده اشاره کردند، مقصود ما نیست. البته بازنگری می‌کنم، اگر بیانمان در تعریف معیار شامل حیوانات هم بشود، باید قید بزنی که شامل آن نشود؛ یعنی بحث آگاهی هم در اینجا دخالت دارد؛ البته مقصود ما اختیار از روی آگاهی است. در جزوه در بخشی که مربوط به حاملان عقلانی است به این مطلب اشاره کردم. به هر حال این حرف درست است که به گونه‌ای باید بحث کنیم که شامل حیوانات نشود. تعریف عقل را در جلسه اول عرض کردم و پاسخش را هم دادم که عقلانیت خود کشف است نه راه کشف و با حوزه صدق فرق می‌کند.

نوع نسبیت ارائه شده در بحث

درباره بحث نسبیت‌گرایی جدید که گفتید رنگ و بوی غربی ندارد و در عین حال هم کاملاً شرقی نیست، باید بگویم چه اشکالی دارد. البته عرض کردم که این نسبیت، نسبیت در عین اطلاق است؛ یعنی نسبیت مطلق نیست. نسبیتی است که در درون خودش کلیت دارد. ملاک‌هایش را هم تعریف کردیم. به نظر من این خوب است و بیشتر با دین سازگار است.

عدم فهم متفاوت در عقلانیت اکثریت

سؤال شد که آیا منظور از عقلانیت اکثریت، فهم متفاوت است؟ خیر این نیست. گفتیم آن چیزی که در حد ظرفیت انسان‌ها است و امکان این را داشته باشد که بتواند عقلانی عمل کند. حال اینکه چگونه عقلانی عمل کردند، به تعریف شما برمی‌گردد. ولی اصل اولی را این می‌گیریم که عقلانی عمل کردن برای افراد ممکن باشد. مراد ما از اکثریت عقلانی این است و

بیش از این هم اراده‌ای نداریم. اصلاً اینجا به فهم متعارف کاری نداریم. اینکه گفتید معیار عقلانیت، یعنی شناخت شرایط صدق و امثال آن. این بحثی است که در خلاصه آمده است که این شناخت غیر از آن بحث است. اشتباه نشود. معیار به ما راه شناخت می‌دهد. در واقع معیار، راه تطبیق آن تعریف بر مصادیقش را ارائه می‌دهد. منظور از شناخت این است. نه اینکه بگوییم این مربوط به عقلانیت نظری است، عام است و شامل عقلانیت عملی و نظری به طور توأمان می‌شود. در عین حال آن وقت این معیار، حجیت به ما می‌دهد؛ نه اینکه فقط بحث شناخت نظری را بگیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی