




## Saving the principle of Correlation between Reason and Religion

Saeid Zibakalam\*

Received: 26/03/2019 | Accepted: 08/06/2019

### Abstract



My goal in this paper is to analyze the relationship The Principle of Correlation maintains between reason and religion. I have not discussed any of the arguments put forward by various thinkers. Furthermore, I have refrained from any exegetical discussion of the Principle. I have raised and discussed three principal questions: first, is it the case that “whatever reason dictates religion does so too”? Second, what is to be done if dictates of reason and religion turn out to be different or incompatible? Third, how are we to ascertain that dictates of reason or inferences made by reason are Satanic/impure/vicious? Some of the Conclusions: 1. To find out whether any particular reason is or isn't Satanic/impure/vicious we have no choice but to evaluate the dictates of reason which in turn leads us into a series of intractable problems. 2. Calling reason virtuous or vicious does not solve the problem of evaluating each and every dictate or inference of reason. This approach is utterly futile and is effectively useless. These difficulties finally lead to The Problem of the Principle of Correlation which cannot be solved unless we somehow give up the independent authority of reason.

### Keywords

The Principle of Correlation, reason's dictates, religion's dictates, Satanic/vicious reason.

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Tehran, Iran | Zibakalam@ut.ac.ir

Zibakalam, S. (2019). Saving the principle of Correlation between Reason and Religion. *The Journal of Philosophical-Theological Research*, 21(80), 97 -116. doi: 10.22091/pfk.2019.4031.2057.



## 1. Introduction

My goal in this paper is to analyze the relationship The Principle of Correlation maintains between reason and religion. To do so, I have refrained from discussing arguments that various philosophers, theologians, and jurists have hitherto put forward concerning The Principle. Furthermore, I have not engaged in any exegetical discussion about the propriety of various formulations or renderings of the Principle that different thinkers have proffered.

## 2. The Principle of Correlation

The first question to raise is that: is not it the case that “whatever reason dictates, religion dictates too”? Secondly, by “whatever reason dictates, religion dictates too” – which is one part of The Principle of Correlation – do we mean that *in principle* religion dictates whatever reason dictates? That is, is it the case that as a matter of principle religion takes the truth of the dictates of reason for granted and, as a consequence, merely endorses the dictates of reason? Put differently, does The Principle maintain the comprehensive and fundamental perspective that religion *follows* the dictates of reason? Does it follow that the main objective of “whatever reason dictates, religion dictates too” is to constrain the dictates of religion? Thus understood, the implication of The Principle would be that if dictates of religion were not to conform with the dictates of reason, then we would have to conclude that dictates of religion have somehow been inferred incorrectly.

Conversely, could it be that The Principle is intended to constrain the dictates of reason? That is, relying on its own resources, religion makes its own pronouncements independently of reason’s dictates. And similarly, reason independently of religion’s dictates makes its own judgment. But this judgment ought to conform with dictates of religion. It is clear that if The Principle is taken to mean thus, then we can conclude that if reason’s dictates do not conform with religion’s dictates then either that reason has been pathological or malfunctioning, or has not been so but has been used incorrectly.

It is entirely possible that someone might find such an analysis misconceived, and then contend that: “The Principle of “whatever reason dictates, religion dictates too” neither intends to subjugate religion’s dictates to reason’s dictates nor the other way round. And that is because The Principle has a second part which equally importantly states that: “whatever religion dictates, reason dictates too”. If the Principle is taken as a whole, it will be seen that it lays no claim about the foundation of any kind of pronouncements: religion pronounces independently of what reason pronounces, and likewise reason makes judgments independently of what religion judges. And the Principle

states nothing more than that these two ways of making judgments always arrive at the same singularly unique judgments or dictates”.

It would seem that one perfectly conceivable question here arises: what is to be done if dictates of religion and reason turn out to be incompatible or simply different?

Is it not clear that faced with such a situation it would be futile to start contriving an array of concepts and inventing a taxonomy of definitions, tautologies, and semi-hidden presuppositions to construct highly idealized systems which have no relevance whatsoever to the realities that we continuously see and hear and feel and face in our real lives?

One response to the objection made above is that: The reason whose dictates are incompatible with the dictates of religion is not reason at all but merely a Satanic or vicious one.

This response is ostensibly a plausible one for it forbids *in principle* the very constitution of the incompatibility, so that the subsequent problem of resolving the incompatibility between the two kinds of dictates will not arise.

Faced with this response, one question forcefully emerges: how are we to find out that the reason in question is vicious/Satanic, as a consequence of which its dictates are not rational? This seemingly simple and trivial question, in its more generalized formulations, entangles the story of reason and reason's dictates so deeply that major Western philosophers since the eighteenth century on have increasingly come to realize the complexity of what has come to be termed as the “The Problem of Reason”.

### 3. Conclusion

Some of the main conclusions of the paper: 1. To find out whether any particular reason is or isn't Satanic/impure/vicious we have no choice but to evaluate the dictates of reason which in turn leads us into a series of intractable problems. 2. Calling reason virtuous or vicious does not solve the problem of evaluating each and every dictate or inference of reason. This approach is utterly futile and is effectively useless. These difficulties finally lead to The Problem of the Principle of Correlation which cannot be solved unless we somehow give up the independent authority of reason.

### Main References

---

- Berlin, I. (1979). *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*. Oxford, Oxford University Press.
- Brown, H. (1990). *Rationality*. London: Routledge.
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality* (1 edition). Oxford: New York: Clarendon Press.

- Foley, R. (1987). *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Geraets, G. F.(Ed.) (1979). *Rationality To-Day*. Ottawa: The University of Ottawa Press.
- Habermas, J. (1765). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Polity Press.
- Hampson, N. (1968). *The Enlightenment*. Harmondsworth, Middlesex. Penguin Books.
- Hollis, M. & Lukes, S. (Eds.) (1982). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Kant, I (1784 / 1963). What is Enlightenment? in *ON History: Immanuel Kant*, Ed. L. W. Beck. Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Notre Dame University Press.
- McMullin, M. (Ed.) (1988). *Construction and Constraint: The Shaping of the Scientific Rationality*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Nozick, R. (1668). *The Nature of Rationality*. Princeton University Press.
- Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (Eds.). (1983). *Faith and Rationality*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Rorty, R. (1998). Human Rights, Rationality, and Sentimentality. in R. Rorty (1998). *Truth and Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). Rationality and Cultural Difference. Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Soroush, A. K. (1380 AP). Secularism. *Aftab*. No. 15.
- Ziba Kalam, S. (1395 AP). *Aql va Estedlal va Aqlaniyat* (the intellect and argument and rationality). Tehran: Esm Publications.
- Ziba Kalam, S. (1396 AP). *Afsaneha-i Aram Bakhsh* (comforting fairy tales). Tehran: Esm Publications.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



## نجات قاعده ملازمه

سعید زیباکلام\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۸

### چکیده

در این مقاله تلاش می‌کنم ربط و نسبتی که قاعده ملازمه میان عقل و شرع برقرار می‌کند را تحلیل کنم. برای این هدف، سه سؤال محوری طرح و به ترتیب تحلیل می‌شود: نخست، آیا «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند»؟ دوم، چنانچه در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر یا متعارض از آب در آیند، چه باید کرد؟ سوم، چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام صادرشده عقلی مورد بحث، آلوده / نفسانی / شیطانی است؟ برخی از نتایج مقاله عبارت‌اند از: (۱) از آنجا که عقل‌های ما بدون استثناء همگی دسترس ناپذیرند، ناگزیریم برای تمییز چگونگی عقل‌ها، همواره به ارزیابی احکام صادرشده عقل‌ها بپردازیم؛ (۲). این که برای عقل اوصافی پسندیده یا نکوهیده در نظر بگیریم و تصور کنیم با این کار تکلیف تمام احکام صادرشده همه عقل‌های عالم را - برای همیشه - تعیین کرده‌ایم، شیوه بی‌حاصلی است و به نتایجی هم منتهی نمی‌شود؛ (۳) برای نجات قاعده ملازمه از معضله‌اش هیچ اقدام یکپارچه و خلل ناپذیری بدون نفی استقلال عقل نمی‌توانیم، صورت بخشیم.<sup>۱</sup>

### کلیدواژه‌ها

قاعده ملازمه، احکام عقلی/عقلانی، احکام شرع، عقلانیت، عقل آلوده/شیطانی.

\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران | Zibakalam@ut.ac.ir

□ زیباکلام، سعید. (۱۳۹۸). نجات قاعده ملازمه. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱(۸۰)، ۹۷-۱۱۶. 10.22091/pfk.2019.4031.2057

۱. جا دارد از شاگرد سابق و همکار فعلی ام آقای دکتر مهدی گلپور روزبهانی که مقاله را با دقت مطالعه کردند و پیشنهادات اصلاحی چندی را مطرح کردند، قدردانی کنم.



## مقدمه

خداوند متعال در آیه ۱۸۶ سوره مبارکه اعراف، می‌فرماید: «آنان را که الله (رئوف رحیم) گمراه کند، هدایت‌کننده‌ای نباشدشان و آنها را رهایشان کند تا در طغیانشان فروروند»، اما چرا «آنان را که الله (رئوف رحیم) گمراه کند، هدایت‌کننده‌ای نباشدشان»؟ چرا انسان نتواند به مدد قوه ممیزه عقل، راه را از چاه بازشناخته و به سوی هدایت رهسپار شود؟ اساساً \_ مطابق سنت فکری \_ فرهنگی غالب \_ مگر عقل به چیزی جز حق، خیر و هدایت رهنمون می‌شود؟ و مگر هر آن چه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم نمی‌کند؟ آیا مراد از «هر آن چه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند» این است که شرع علی‌المبنا به هر آن چه عقل بدان حکم کند، حکم می‌کند؟ یعنی، آیا شرع بنیاناً مبنا را بر صدق، صحت و سلامت حکم عقل می‌گذارد و در نتیجه، تنها احکام عقل را تصویب و تأیید می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا این آموزه می‌خواهد این منظر راهبردی جامع و بیکران را به ما اعلام کند که شرع از احکام عقل تبعیت می‌کند؟

به بیانی دیگر، این انگاره که «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند»، می‌خواهد حد و حدود، چیستی و چگونگی احکام شرع را تعیین و ترسیم کند؟ روشن است که دلالت این آموزه این است که چنانچه حکم شرع با حکم عقل موافق نباشد، آنگاه باید قائل شد که حکم شرع به نحوی معوج و ناصحیح و یا نادرست استنتاج یا استنباط شده است و یا \_ کاملاً برعکس \_ می‌خواهد حد و حدود و چیستی و چگونگی احکام عقل را تحدید و تعیین کند؟ یعنی، شرع مستقل از حکم و تشخیص عقل و به اعتبار مبانی و منابع خود حکمی می‌کند و عقل هم مستقلاً حکمی می‌کند که البته، باید با حکم شرع، یا در واقع همان که حکم شرع پنداشته می‌شود،<sup>۱</sup> موافق از آب درآید؟ به عبارتی دیگر، آیا این آموزه می‌خواهد بگوید عقل به‌گونه‌ای است و به‌گونه‌ای حکم می‌کند که همواره با احکام شرع موافق از آب در می‌آید؟ روشن است که اگر دلالت این آموزه را چنین بدانیم آنگاه نتیجه می‌شود که اگر حکم عقل با حکم شرع وفق نداد، باید نتیجه گرفت که یا آن عقل بیمار و معیوب بوده و یا سالم بوده، اما به گونه ناسالم و ناصحیحی حکم کرده است.

آیا دیده می‌شود که پاسخ مثبت به هر یک از این دو سؤال که آیا «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند» می‌خواهد حد و حدود و چیستی و چگونگی احکام شرع را تعیین و ترسیم کند؟ و آیا انگاره «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند» می‌خواهد حد و حدود و چیستی و چگونگی احکام عقل را تحدید و تعیین کند؟ و مبنای بنای دین‌شناسی، دیانت‌ورزی و مواجهه

۱. سعی کرده‌ام این نکته راهبردی بنیانی را با طرح سؤالاتی در آخرین بخش مقاله مورد تأمل ابتدایی و اجمالی قرار دهم.

ما با امور دنیوی را در زمین و خاکی ویژه خود می‌نشانند و بارور می‌کنند؟ همچنین آیا دیده می‌شود که این زمین و این میناگذاری چه نقش فوق‌العاده تعیین‌کننده‌ای در مواجهه مؤمنان با بسیاری از مسائل و موضوعات مستحدث دنیوی و چگونگی برآمدن از عهده آن مستحدثات، ایفا می‌کند؟ مستحدثاتی مّوَج و بیکران و پیش‌بینی‌ناپذیر؟ و روشن نیست که نمی‌توان به حوادث دنیوی حکم کرد که هیچ تغییر و تحوّل کیفی و عمده‌ای نسبت به جامعه و زمانه ظهور اسلام نپذیرند؟

با این وصف، این امکان وجود دارد که کسی این قبیل کندوکاو و تدقیقات را بی‌جا و بدیل خطا به حساب آورد و قائل شود آموزه «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند»، نه می‌خواهد حدّ و حدود و چستی و چگونگی احکام شرع را تعیین کند و آن را تابع احکام عقل کند و نه می‌خواهد حدّ و حدود و چستی و چگونگی احکام عقل را تعیین کرده، آنها را تابع و پیرو احکام شرع کند؛ زیرا این آموزه دنباله یا بخش دومی دارد که اهمیت آن کمتر از بخش نخست آن نیست: «هر آن چه شرع بدان حکم کند، عقل نیز بدان حکم می‌کند». این بخش دوم نیز مستعد همان تحلیل‌ها و تدقیقات است و از همین روست که بنیاناً کلّ قاعده ملازمه - شامل هر دو بخش - ربطی به تعیین مبنای صدور احکام - همان میناگذاری پیش‌گفته - ندارد: شرع مستقل از آن چه عقل حکم کند، حکم می‌کند و عقل هم مستقل از حکم شرع حکم می‌کند و قاعده ملازمه چیزی بیش از این نمی‌گوید که همواره این دو گونه شیوه یا روش یا مبنای صدور حکم به نتایج یا احکام واحد و یکسانی می‌رسند.<sup>۱</sup>

به نظر من، این بینش نه بی‌جاست و نه در بادی امر عقیم و بی‌حاصل. ابداً! از قضا کاملاً با منتقد فرضی ام موافقم که بخش دوم قاعده ملازمه نیز دقیقاً تن به همان تدقیقات پیرامون تحدید و تعیین حدّ و حدود و چستی و چگونگی بینش‌ها، سیاست‌ها و احکام استنباط‌شده عقل و شرع می‌دهد که پیش‌تر ملاحظه کردیم. با این وجود، یک سؤال باقی می‌ماند:

چنانچه در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر و یا متعارض از آب درآیند، چه باید کرد؟ آیا واضح نیست که اینجا نباید و شایسته نیست که با اختراع انواع مفاهیم و ابداع انواعی از تعاریف، اظهارات همان‌گویانه و مصادره به مطلوب‌های ظریف نیمه‌پنهان و بناکردن عمارت‌های آرمانی بسیار رفیع از آنها، عمارت‌هایی بی‌ربط و بی‌دخول به آن چه همواره در زندگی مان می‌بینیم و می‌شنویم و می‌چشمیم - همان واقعیت پیش‌روی مان - امکان وقوع چنین اوضاع و حالاتی را انکار کنیم؟ که بیشتر!

۱. همان‌طور که قابل تصور است، گونه‌های مختلفی از این قاعده قابل صورت‌بندی و ارائه است. و هنگامی که معطوف به عمل می‌شود چنین بیانی می‌یابد: «این، انطباق بسیار مغتنم و مبارکی است. یعنی، آدمی اگر بر وفق عقل بی‌غرض و بی‌طمع خود عمل کند و تشخیص بدهد، در واقع می‌توان گفت بر همان جاده‌ای افتاده‌است و راه می‌رود که خدا خواسته است. عکس این هم وجود دارد؛ اگر انسان به حرف خداوند گوش بدهد، همان کاری را خواهد کرد که عقل بی‌غرض و بی‌طمع آدمی و عقلاً می‌گویند (سروش، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

نیازی نیست متوسل به بحثی فلسفی در امکان وقوع چنان اوضاع و حالاتی شویم که امروزه بسیار بیشتر و گسترده‌تر از گذشته‌های دور و نزدیک. مؤمنان به شدت دچار تحدی‌های جدی و تهدیدکننده 'عقل' و ایضاً از جانب عرصه‌ها و حوزه‌های مختلف 'عقلی' یا 'عقلانی' شده‌اند. در عرصه‌ها و حوزه‌هایی چون اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، روابط بین‌الملل، رسانه‌های گروهی، عرصه پهنای و ذوابعاد شهرسازی، محیط زیست، گستره پهنای حقوق، عرصه تأثیرگذار فناوری و دیگر عرصه‌های مهم و تأثیرگذار دیگر زیستن‌مان، مؤمنان هم دین‌شان و هم دیانت‌شان و هم دنیایشان را به درستی در معرض تحدی‌های بنیان‌کن این عرصه‌های موسوم و متصف به عقل و عقلانیت می‌بینند.

البته، می‌توان تمام این مستحذات تحدی‌کننده و تهدیدکننده را به دنیای مدرن و یا شبه مدرن‌مان حواله کرد و قائل شد که به وجودآورنده این معضلات و مشکلات، مدرنیته است و جامعه مدرن؛ نه دین و دیانت ما. بر آن‌هاست که خود به حل این معضلات همت گمارند؛ نه ما و شرع ما، اما آیا این پاسخ معروف و قدیم‌الابداع چندین صد ساله جافتاده مشروعیت یافته 'شرعی شده' در واقع، به نحو پنهان و نه چندان هوشمندانه‌ای چیزی کمتر یا بیشتر از این می‌گوید که دین و دیانت و شرع ما از عهده پاسخ‌گویی و حل آن مستحذات بر نمی‌آید و شما یعنی، متفکران و متخصصان مدرن - اعم از ملحدان و لامذهبان و نیز مسلمانان و مؤمنان سکولار - و تلاش‌های عقلانی و علمی مبتنی بر عقل‌تان را باید که از عهده آن برآید؟ حتی اگر این را نبینیم و نگوئیم و در نتیجه منکر آن شویم، آیا این پاسخ به ظاهر رندانه تزه طلبانه در وضع و حال ما و نقش شرع و دین ما در تقویم و تنظیم و تدبیر شیوه زندگی‌مان به واقع تفاوتی ایجاد می‌کند؟

آیا به‌راستی تردیدی وجود دارد که با این پاسخ ارزش-بینش‌ها و سیاست‌های استتباط‌پذیر از شرع را در عرصه‌های فراخ و مهم فوق‌الذکر عملاً تعطیل کرده‌ایم و میدان را تسلیم حکم 'عقل' و 'عقلانی‌گرایی' کرده‌ایم؟ آیا همچنین، روشن نیست که با این رویکرد ظاهراً عافیت طلبانه، سکولاریسم را تمام‌قد و به دست خود بر مسند حکم و حکومت و تقویم و تدبیر حیات اجتماعی-اقتصادی-سیاسی خود نشانده‌ایم؟ که دین و دیانت را در عمل در چارچوب احکام فردی محصور و محبوس کرده‌ایم؟ آیا تاریخ چند صد ساله متأخر ما<sup>۱</sup> بر چیزی جز این گواهی می‌دهد؟

بدین ترتیب، مجدداً باز می‌گردیم به این سؤال که «اگر در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر یا متعارض از آب در آیند، چه باید کرد؟».

۱. برای این که آشکار شود که چرا واژه‌های عقل و عقلانی را در تک‌ویرگول‌های وارونه قراردادیم، نک: به رساله افسانه عقلانیت جهان‌شمول، در: زیباکلام، سعید. (۱۳۹۶). افسانه‌های آرام‌بخش. تهران: نشر اسم.
۲. شایسته است مورخان بصیرت‌مندی همت گمارند و با کاوش‌های صبورانه خود هم تاریخ دقیق‌تر حاکم‌کردن سکولاریسم به دست عالمان متقدم‌مان را حکایت کنند و هم بسیار مهم‌تر از آن، چگونگی زمینه و زمانه - همان بستر اجتماعی-سیاسی فرهنگی - آن حاکمیت‌بخشیدن را به تفصیل روایت کنند.



یک پاسخ متصور و ضمناً مرسوم دیگر این است که عقلی که حکمش متغایر یا متعارض با حکم شرع از آب درآید، عقل نیست! و اگر هم اصراری در کار باشد که آن حکم را از سر تسامح، عقلی/عقلانی بخوانیم، در آن صورت باید تصریح کرد که آن عقل عقلی شیطانی یا عقلی نفسانی و یا دست‌کم عقلی آلوده و بیمار است و به نظر من این پاسخ به ظاهر هوشمندانه‌ای است؛ زیرا اساساً اجازه نمی‌دهد نطفه‌تغایر یا تعارض منعقد شود تا نوبت به حلّ یا انحلال آن تغایر یا تعارض برسد. از همان ابتدا عقلی/عقلانی بودن حکم عقلی مغایر یا معارض با حکم شرع، نه اینکه زیر سؤال برود، بلکه منهدم می‌شود و بدین ترتیب است که تغایر یا تعارض پیش از انعقاد مضمحل و بل معدوم می‌شود.

با این همه، یک سؤال به قوت تمام جوانه می‌زند: از کجا می‌فهمیم یا باید بفهمیم و یا تمییز می‌دهیم یا باید تمییز بدهیم که عقل مورد نظر آلوده، معیوب و یا نفسانی/شیطانی است و در نتیجه، احکام استنباط/صادر شده آن هم اصالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معارض یا مغایر باشد؟ این سؤال به ظاهر ساده و پیش‌پا افتاده، در صورت‌بندی‌های عام‌تری ماجرایی عقل، احکام و انواع عقل، احکام عقلی/عقلانی و عقلانیت - همان عقلانی بودن - را چنان در هم می‌پیچد و معضله‌آمیزی می‌کند که فیلسوفان و متفکران غربی‌ای که از قرن هجده به این سو به نحو روزافزونی متفطن این درهم‌پیچیدگی و معضله‌آمیزی شده‌اند، هنوز نتوانسته‌اند خود را از چنبره غامض و به ستوه‌آورنده معضله عقل رها کنند و از جمله این صورت‌بندی‌های عام‌تر: چگونه تمییز بدهیم که عقل کی و کجا حکم صائب و درستی صادر کرده و کی و کجا حکمی غلط و نادرست؟ و یا صحیح و سقیم احکام عقل را چگونه تشخیص بدهیم؟ آیا عقل قوه یا شعوری است که همه بنی آدم به یک میزان از آن بهره‌مندند؟ آیا عقل با دیگر قوا و مشاعر انسان در نوعی تعامل و تأثیرگذاری متقابل است؟ آیا عقل تاریخ‌مند است و خصلتی تاریخی دارد؟ آیا عقل زمینه‌مند است و خصلتی اجتماعی- فرهنگی دارد؟ آیا صرف نظر از تاریخ‌مندی و زمینه‌مندی و نیز تعامل و تأثیرپذیری از قوا و عواطف و شعورهای دیگر، عقل بماهو عقل همواره بی هیچ پیش‌فرض و مصادراتی کار می‌کند و به نتیجه می‌رسد؟ آیا "عقل بماهو عقل" یا "عقل خودبنیاد" معنای محصل و روشن و اجماع‌شده‌ای دارد؟ طنز فوق‌العاده شگفت‌انگیز و بسیار دلالت‌آمیز این ماجرا هنگامی آشکار می‌شود که بدانیم نخستین گره‌های نطفه معضله عقل در عصر عقل<sup>۱</sup> منعقد شد، عصری که در آن پیش‌قراولان نهضت روشنفکری<sup>۲</sup> بنا را بر آن گذاشتند تا زین پس گوش به آباء و آراء کلیسا و، به تبع، دیگر ادیان الهی ندهند و با تکیه بر عقل ممیز انسان از غیرانسان- عقل ممیز صدق از کذب، حق

##### 5. the age of reason

۲. و لایب روشن است که نهضت روشنفکری قرن هجدهم اروپا ماجرا و جریانی است به لحاظ تاریخی، جدا و به لحاظ اهداف و اندیشه‌ها متفاوت از رنسانس. برای آگاهی از مهم‌ترین آرا و اندیشه‌های این نهضت و موثرترین فیلسوفان و متفکران آن،

نک: Hampson, 1968; Berlin, 1979

از باطل و خیر از شر - روی پای خود ایستاده<sup>۱</sup>، راه را از چاه بازشناسند، کسب معرفت ناب و جهان شمول کنند و آدم و عالم و حیات و ممات و سعادت<sup>۲</sup> را یک بار و برای همیشه و برای همه جا بشناسند و در نهایت، حیات و زیستی سرشار از معرفت و حقیقت و سعادت و عدالت - همان بهشت ادیان الهی - را روی همین کره خاکی بسازند؛ وه که چقدر شورانگیز و دلربا! و چنین شد که نظفه مدرنیته در رجم قرون وسطی منعقد شد و از سفاکی‌ها، خودکامگی‌ها و انحصارطلبی‌های ظاهراً متقیانه آخرت طلبانه لیکن به‌واقع، دنیا طلبانه کشیشان تغذیه کرد و در نهایت، با وعده‌هایی بس شکوهمند و امیدبخش متولد شد.

باز می‌گردیم به «از کجا می‌فهمیم یا باید بفهمیم و یا تمییز می‌دهیم یا باید تمییز بدهیم - که عقل مورد نظر آلوده/ معیوب و یا نفسانی/ شیطانی است و در نتیجه، احکام استنباط/ صادر شده آن هم اصالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معارض یا مغایر باشد؟» «اینک، آیا می‌توانیم عقل آدمی را کالبدشکافی و یا درون‌بینی کنیم تا از عیب و آلودگی آن اطلاع یابیم و یا نفسانیت/ شیطانیت آن را مشاهده کنیم؟ بنابراین، آیا چاره‌ای جز این داریم که از احکام استنباط/ صادر شده هر عقلی باید پی به آلودگی/ عیب‌ناکی و نفسانیت/ شیطانیت آن ببریم؟ و این، یعنی لازم می‌شود احکام استنباط و صادر شده را معاینه و ارزیابی کنیم و این، یعنی ما انسان‌ها - هر که هستیم و متعلق به هر آیین و امت و عصر و نسل و صنفی هستیم - همواره ناگزیریم به ارزیابی احکام استنباط/ صادر شده عقل‌ها پردازیم؛ زیرا عقل‌های ما بدون هیچ استثنایی همگی دسترس ناپذیرند و این، به‌نوبه خود، یعنی کاوش‌ها و دعاوی ما همواره باید از ارزیابی صدق و کذب، حق و باطل و درست و غلط احکام استنباط/ صادر شده عقل‌ها آغاز شود، نه از ارزیابی عقل‌ها و یا به نحو عقیم و فاجعه‌آمیزی با نام‌گذاری همان‌گونه‌ها به «عقل دفائی»، «عقل سطوحی»، «عقل خالص»، «عقل فطری»، «عقل تجربی»، «عقل نیمه‌تجربیدی»، «عقل تجربیدی»، «عقل ناب»، «عقل محض»، تا هر جا که انسان آرزو و ارده کند.

۱. به‌ویژه، نک: به مقاله مهم و مبنایی کانت (Kant, 1784/1963, p. 3) که در آن عبارت «شجاعت به کارگرفتن عقل خود را داشته باش» شعار نهضت روشنفکری معرفی می‌شود. نیز رجوع کنید به آثار عبدالکریم سروش که تلاش مجدانه‌ای می‌کند تا این «روی پای خود ایستادن» و «استقلال یافتن» انسان از حضرت حق و ادیان الهی را به مدد عمود خیمه «قاعده ملازمه» شیرین و مطلوب کند: توجیه این‌که «برای ما جست‌وجوی رضای خداوند دیگر مطرح نیست و در محاسباتمان دخالتی ندارد» این است که «عقل آدمی نیک و بد را تشخیص می‌دهد و خدا هم بر عقل آدمی صحه می‌گذارد؛ لذا اشکالی ندارد که انسان به عقل خود بسنده کند و فکر خدا و دین خدا را هم نکند» (سروش، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

۲. همان‌که عرفاً و عموماً خوشبختی می‌خوانیم. عجالتاً به همین مقدار تفاوت سعادت و خوشبختی اشاره کنم که در مفهوم سعادت - آن گونه که به‌ویژه در ادیان الهی فهم می‌شود - قدرت مالی و یا حتی تمکن مالی و رفاه اصالتاً موضوعیتی ندارند و حال آن‌که برای خوشبختی - بدان‌گونه که ما عرفاً و عموماً لحاظ می‌کنیم - تمکن مالی قابل توجه و امکانات مادی و رفاه «متوسط» نقش محوری دارند.

آری! این امکان کاملاً وجود دارد که پس از ارزیابی احکام استنباط/صادرشده یک عقل، آن عقل را برای مثال، عقل فطری یا عقل خالص یا عقل نفسانی و امثال آنها نامید، اما در این صورت، آیا می‌توان آن عقل را همواره بدان ویژگی دانست؛ برای مثال، عقل فطری یا عقل نفسانی؟ و به تبع، آیا می‌توان تمام احکام استنباط/صادر نشده آتی را هم برای مثال، احکام عقل فطری یا احکام عقل نفسانی به حساب آورد؟

آری! این شیوه عقیم و بی‌حاصل است که به نحو همان‌گونه‌یانه<sup>۱</sup> برای عقل اسماء و اوصافی نیکو و پسندیده یا قبیح و نکوهیده بنهیم و تصور کنیم با این کار تکلیف تمام احکام استنباط/صادرشده همه عقل‌های عالم را برای همیشه تعیین کرده‌ایم. عقیم است برای این‌که هیچ‌یک از آن نام‌گذاری‌ها ما را از ارزیابی و تعیین تکلیف هیچ‌یک از احکام بی‌شمار استنباط/صادرشده هیچ‌یک از عقل‌های بی‌شمار عالم بی‌نیاز نمی‌کند. ما ناگزیریم آن احکام را یک به یک ارزیابی کنیم و برای این ارزیابی هم باید به موازین و ممیزاتی متوسل شویم، موازین و ممیزاتی محتوایی، ممیز و قابل به‌کارگیری و نیز، فاجعه‌آمیز است؛ زیرا با این کار \_ با نگاهی البته، خوش‌بینانه \_ نادانسته و به احتمال قوی هم ناخواسته، پرده‌حجابی بر وضعیت ناگوار بی‌قراری و نقدپذیری بنیانی همه فهم‌ها و تلقی‌ها می‌اندازیم و سپس احساس علامه‌بودن و دانایی نسبت به همه موضوعات و پدیدارها پیدا می‌کنیم. فاجعه‌آمیز بودن این عمل‌های ساخته‌شده از همان‌گویی‌ها و روی‌هم‌رفته بریده از جریان رویدادهای واقعی متلاطم زندگی، این است که ما با این پندار که با این قبیل نام‌گذاری‌ها \_ عقل فطری، عقل الهی، عقل ناب، عقل محض، عقل نفسانی و امثال آنها \_ به همه موضوعات و پدیدارها آگاهی و معرفت یافته‌ایم و یا دست‌کم عقلی‌بودنشان و یا عقلانیت‌شان را احراز کرده‌ایم و در نتیجه، راه‌حل همه معضلات اجتماعی-سیاسی-فرهنگی-فکری-روانی و از همه بنیانی‌تر و دشوارفهم‌تر، قلبی را هم به چنگ آورده‌ایم، در قلمرویی شبه ملکوتی آرام و قرار می‌گیریم و حال آن‌که به وقت نیاز و اضطرار، انسان‌های مبتلابه \_ اعم از قانون‌گذاران، سیاست‌سازان، مدیران خرد و کلان، عموم مردم و به نحو طنزآمیزی همان فیلسوفان و عالمان صدرنشین شبه ملکوتی \_ آن عمارت‌های به کزات تبلیغ و تکریم و ”ناب“ و ”شرعی“ شده خالی از محتوا را با هر آن چه تصادفاً در جریان تجارب ذوابعد اجتماعی-سیاسی-فرهنگی - وجودی زیستی‌شان فراگرفته‌اند و یا بعضاً در جریده‌ای یومیّه یا نشریه‌ای ادواری خوانده‌اند و یا در جایی

۱. به عنوان یک نمونه بسیار ساده، ”عقل فطری“ عقلی است که از آن احکام فطری صادر می‌شود. و احکام فطری هم از عقل فطری زاده می‌شوند. نمونه‌های پیچیده‌تر را می‌توان حدس زد: برای مثال، در پاسخ به پرسش از چگونگی احکام عقل فطری، گفته شود: احکام الهی یا احکام اسلامی و در پاسخ به پرسش از چگونگی احکام الهی/اسلامی، گفته شود: احکامی هستند که با سرشت و فطرت انسان ملائم و سازگارند. و در پاسخ به پرسش از چگونگی احکامی که ملائم سرشت انسانند گفته شود احکامی هستند که انسان را سعادتمند می‌کنند و در پاسخ به پرسش از چگونگی احکام سعادت بخش گفته شود: آنها احکامی هستند که عقل فطری صادر می‌کند.

شنیده‌اند، پُر می‌کنند و آن پُرشدگی را هم صد البته، که اسلامی یا الهی یا فطری یا طبیعی یا ناب یا زلال یا توحیدی و امثالهم می‌خوانند؛ چه کسی نمی‌خواند؟ چنانچه کمترین شکی در این زمینه وجود دارد بجای اما - و - اگر و شاید - و - بایدهای فلسفی، بیاییم چند صباحی قانونگذاری‌ها و سیاست‌سازی‌های رجال سیاسی معاصر در تمام سطوح و مناصب از عالی‌ترین تا دانی‌ترین را با دقت پی‌گیری کنیم. محال است بتوان رَجُلِ سیاسی - خواه حوزوی یا دانشگاهی و خواه از نوع پیوندی بسیار جدید حوزوی - دانشگاهی - را یافت که بگوید مواضعش در مورد موضوعی ناعقلانی است و اگر هم سؤال شود که مطابق کدام عقل؟ پاسخ بی‌درنگ غیر از یکی یا چند تا از این فهرست ناتمام معروف خواهد بود که عقل فطری، عقل الهی، عقل خدایی، عقل خداداد، عقل صائب، عقل سالم، عقل درست، عقل اسلامی، عقل توحیدی، عقل ناب، عقل دوراندیش، عقل واقع‌بین، عقل حقیقت‌بین و عقل بصیر؟ نیز، برای تنویر ژرف‌تر، توصیه اکیدتر می‌کنم برای مدتی همه دعوی‌های عقلانیت را به‌ویژه در همان عرصه رجال سیاسی رصد و بررسی کنید و درس‌های گران‌بهارتری از آن بیاندوزید.

برای روشنی هر چه بیشتر، خوب است پیش از ادامه ماجرای پر نشیب و فراز قاعده ملازمه عقل و شرع، فرازهای عمده بحث خود را تا این جا به‌گونه‌ای جمع‌بندی کنیم. پیش‌تر این سؤال را مطرح کردیم که «چنانچه در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر یا متعارض از آب درآیند، چه باید کرد؟» و یکی از پاسخ‌های متصور مرسوم این است که عقلی که حکمش متغایر یا متعارض با حکم شرع از آب درآید، عقل نیست و دست‌کم می‌توان یا باید گفت که چنین عقلی، عقلی آلوده/معیوب و یا نفسانی/شیطانی است. سپس با این سؤال جدید مواجه شدیم که «از کجا می‌فهمیم یا باید بفهمیم - و یا تمیز می‌دهیم یا باید تمیز بدهیم - که عقل مورد نظر لک‌وده/معیوب و یا نفسانی/شیطانی است و در نتیجه، احکام استتباط/صادرشده آن هم اصالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معارض یا مغایر باشد؟ سپس متذکر این نکته پیش‌پافتاده پرواضح شدیم که عقول انسان‌ها دسترس ناپذیرند. در نتیجه، ناگزیریم با ارزیابی احکام استتباط/صادرشده عقل‌ها پی به آلودگی/عیب‌ناکی یا نفسانیت/شیطانیت آنها ببریم. اینک از خود سؤال کنیم: فرجام ارزیابی احکام چگونه ویژگی یا خصلتی باید داشته باشد تا ما آن احکام را آلوده/معیوب یا نفسانی/شیطانی بخوانیم و - به تبع - عقل استتباط/صادرکننده را هم عقلی آلوده/نفسانی/شیطانی بشناسیم؟

ابتدا به تذکر چند نکته بسیار پیش‌پافتاده، اما بعضاً مغفول، می‌پردازیم. اولاً، اوصاف/ممیّزات، و از جمله، آلودگی، عیب‌ناکی، نفسانیت و شیطانیت، هیچ‌گاه به ما نمی‌گویند که ما چگونه اوصاف و ممیّزاتی هستیم! ثانیاً، احکام هم هیچ‌گاه لب به سخن نمی‌کشایند تا از چگونگی خود ما را اخبار کرده مسئله ما را حل کنند! نتیجه مستفاد این است که این ما هستیم که همواره این نوع واژه‌های ارزیابانه و

ارزشی را، همچون همه انواع واژه‌ها، مفهوم‌سازی و باردار می‌کنیم، مفهوم‌سازی و باردارکردنی که عموماً به طور کاملاً ضمنی و در نتیجه فرآیند کاربرد عمومی کاربران زبان خاصی صورت می‌گیرد و در مواقعی - به ویژه در حوزه‌های تخصصی علوم انسانی - اجتماعی - طبیعی - به طور خودآگاهانه، علنی و صریح. با این تذکرات آشکار می‌شود که این ما هستیم که از مفهوم‌سازی اوصاف/متمیزات گرفته تا ارزیابی احکام استنباط/صادرشده عقل مورد بحث با تمام وجود خود - یعنی، با تمام تعلقات<sup>۱</sup> و تلقیاتی<sup>۲</sup> خود - تکلیف را تعیین می‌کنیم و عقلی را آلوده/نفسانی/شیطانی یا غیر آن می‌شناسیم و می‌خوانیم. با این وصف، لازم می‌شود از آن شبکه یا مجموعه تعلقاتی - تلقیاتی خبر بگیریم. سؤال کنیم: بالاخره، از میان تعداد بی‌شمار این شبکه‌ها - اگر قائل نشویم بالقوه تعداد بینهایت - کدام را مبنا و میزان ارزیابی خود قرار دهیم؟ امیدوارم البته، هیچ نیازی به تحلیل و تبیین نباشد که چرا در اینجا پاسخ به هیچ وجه نمی‌تواند این باشد: آن که عقلی، عقلانی، یا موافق عقل فطری، عقل سلیم، عقل الهی، عقل ناب و امثال آنها باشد.

سؤال کلیدی پیش‌تر طرح‌شده «فرجام ارزیابی احکام چگونه ویژگی یا خصلتی باید داشته باشد تا ما آن احکام را آلوده/عیبناک یا نفسانی/شیطانی بخوانیم و - به تبع - عقل استنباط/صادرکننده را هم عقلی آلوده/نفسانی/شیطانی بشناسیم؟» را می‌توان به نحو ساده‌تری صورت‌بندی کرد: چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام استنباط/صادرشده عقل مورد بحث آلوده/نفسانی/شیطانی است؟ امیدوارم با عطف به تحلیل‌های پیشین که ما را به این سؤال منتهی کرده است، اهمیت فوق‌العاده محوری این سؤال معلوم و آشکار باشد، اما برای این که دشواری فوق‌العاده پاسخ به این سؤال نیز آشکار شود، مناسب است سؤال کنیم که آیا می‌توان در پاسخ این سؤال گفت: بدین نحو که اگر احکام استنباط/صادرشده عقل مورد بحث با احکام شرع مغایر یا معارض بود، آنگاه حکم به آلوده/نفسانی/شیطانی بودن آن احکام و در نتیجه، حکم به آلوده/نفسانی/شیطانی بودن عقل استنباط/صادرکننده آن احکام خواهیم کرد؟ اما، آیا دیده می‌شود که این پاسخ صورت مسئله ما را لغو و بل محو می‌کند؟؛ زیرا انعقاد مسئله ما از این موضع شروع شد که احکام عقل و احکام شرع هر یک مستقلاً به اتکای منابع و مقومات خود استنباط/صادر می‌شوند و لب لباب قاعده ملازمه هم این است که این دو گونه شیوه یا روش یا مبنای استنباط/صادر حکم مستقل از هم، به نتایج یا احکام واحد و یکسانی می‌رسند. سپس با این سؤال که

۱. مراد از تعلقات در اینجا مجموعه انواع خواسته‌ها، نیازها، آرزوها، امیال، و آرمان‌هاست صرف‌نظر از الهی، شیطانی، نفسانی، مادی، معنوی، خودخواهانه، غیرخواهانه، فضیلت‌محورانه، و رذیلت‌محورانه بودن یا نامیدن آنها.

۲. مراد از تلقیاتی همه مجموعه انواع نظرات، نظریه‌ها، پیش‌فرض‌ها، نگرش‌ها، مصادرات، و رویکردهاست صرف‌نظر از اینکه آنها الهی - دینی باشند یا الحادی - شیطانی، شرقی باشند یا غربی، لیبرالیستی باشند یا سوسیالیستی، مدرنیستی باشند یا دین‌مدارانه، و یا ملقمه و معجونی از برخی یا تمام آنها.

«چنانچه در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر یا متعارض از آب درآیند، چه باید کرد؟» «انعقاد مسئله یا معضله قاعده ملازمه کامل می‌شود. برای حلّ و یا - به تعبیر دقیق‌تر - انحلال این معضله، پاسخ متصور مرسوم را ملاحظه کردیم که عقلی که حکمش متغایر یا متعارض با حکم شرع باشد، عقلی آلوده / نفسانی / شیطانی است. اینک اما، آیا مجازیم در پاسخ به سؤال «چگونه تشخیص بدهیم که احکام یک عقلی آلوده / نفسانی / شیطانی است؟» «بگویم از آنجا که احکام استنباط / صادرشده آن عقل متعارض یا متغایر با احکام استنباط / صادرشده شرع است؟»

در این صورت، آیا مصادره به مطلوب مضمّر در این پاسخ دیده می‌شود؟ آیا دیده می‌شود که احکام استنباط / صادرشده شرع در این پاسخ مفروض و سپس مبنای تشخیص یا تمییز احکام استنباط / صادرشده عقل مورد بحث شده است؟ به عبارت مبسوط‌تر، اگر احکام استنباط / صادرشده عقل مورد بحث متطابق احکام استنباط / صادرشده شرع باشد، خواهیم گفت: عقل مورد بحث عقلی الهی، عقلی فطری، عقلی ناب، عقلی اسلامی، عقلی و حیانی و امثال آنهاست و اگر متعارض یا متغایر با احکام استنباط / صادرشده شرع باشد، خواهیم گفت: عقل مورد بحث عقلی آلوده، معیوب، نفسانی و یا شیطانی است.

اینک اما، امکان دارد به نظر کسی چنین رسد که مصادره به مطلوب مضمّر اینک - تصریح یافته چه اشکالی دارد؟ و پاسخ، خیلی ساده و صریح، این است که با این مصادره، استقلال پیش فرض شده عقل در قاعده ملازمه نقض و نفی می‌شود. مطمئناً نیازی به تذکر نیست که همه لطف و جدّایت و بُرندگی قاعده ملازمه - البته، پیش از مواجه شدن با معضله اش - در همان استقلال عقل و شرع از یکدیگر نهفته است. چنانچه استقلال مفروض را سرّاً او جهراً، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته مخدوش یا محذوف کنیم البته، پیش از مواجه شدن با معضله اش - در همان استقلال عقل و شرع از یکدیگر نهفته است. چنانچه استقلال مفروض را سرّاً او جهراً، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته مخدوش یا محذوف کنیم البته، صورت مسئله یا معضله قاعده ملازمه کاملاً پاک و منتفی می‌شود، اما این کار به قیمت بی‌یال و دُم و اشکم شدن قاعده ملازمه تمام می‌شود. یعنی، در این صورت، اعتبار و آبروی که قرار بود از این قاعده - از این تلازم یا تطابق عقل و شرع - نصیب شرع و یا شاید هم نصیب عقل شود با مصادره به مطلوب کردن شرع و یا با میناگذاردن شرع، کاملاً از بین می‌رود.

اما اینک، امکان دارد فیلسوفی، متکلمی یا فقیهی با مواجهه چنین فرجامی به طور جدّی به این فکر افتد که احکام استنباط / صادرشده شرع - همان احکام شرع - را مطلقاً و به هیچ مقدار مصادره به مطلوب نکند و در نتیجه، عزم بر آن کند که برای پاسخ به سؤال فوق العاده محوری «چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام استنباط / صادرشده عقل مورد بحث آلوده / نفسانی / شیطانی است؟» مطلقاً و هیچ‌گونه دلو و رسنی صریح یا ضمنی، پیدا یا پنهان، قلبی یا نوری یا شهودی از سوی عقل به طرف شرع نیفکند. به نظر این جهول کفور، این عزم مقبول و ارزشمندی است از آن‌رو که ماجرای اعتبار ادعا شده

حاصل از تأیید و تصویب عقل را با ملاحظه عقلی مستقل از شرع مورد اهتمام خود قرار می‌دهد و به علاوه، عزمی است مبارک؛ زیرا شاید بتواند بر چگونگی راه و رسم عقل مستقل از شرع و نیز چستی و چگونگی احکام استنباط و صادرشده چنین عقلی نوری بتاباند.

با توجه به این که در مواضع دیگری عقل و عقلانی بودن - همان عقلانیت - را از زوایای مختلف مورد بحث‌های کمابیش مفصلی قرار داده‌ام (نک: زیباکلام، ۱۳۹۵)<sup>۱</sup> در این جا تنها با طرح سؤالاتی چند به بحث کوتاهی بسنده می‌کنم.

نخستین سؤالی که فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما برای پاسخ به سؤال «چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام استنباط صادرشده عقل مورد بحث آلوده/نفسانی/شیطانی است؟» با آن مواجه می‌شود این است که مفاهیم «آلودگی»، «نفسانیت» و «شیطانیت» را چگونه ممیزه‌یابی یا ممیزه‌سازی کند؟ و به بیانی ساده، بگوید از آن واژه‌ها چه تلقی‌ای دارد و چگونه آنها را مفهوم‌سازی می‌کند؟ با توجه به این که وی به‌درستی، بنا را بر این مبنای بسیار بنیانی اصولی گذاشته است که مطلقاً هیچ‌گونه توسلی به شرع و ارزش‌ها و بینش‌های شرع نشود، «شیطانیت» لاجرم از بیخ و بن حذف می‌شود. می‌ماند «آلودگی» و «نفسانیت». در این موارد چه می‌توان گفت؟ آیا روشن نیست که پس از غربال مفاهیمی چون «آلودگی» و «نفسانیت» - که نوعاً به مدد شرع و دینی مفهوم‌سازی و باردار شده‌اند - از هر گونه اجزاء و عناصر شرعی/دینی، با تعداد زیادی تلقی‌های متغایر و بعضاً متعارض رقیب از آن مفاهیم مواجه خواهیم شد؟

امکان دارد فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما از این سؤالات دلالت‌انگیز دلتنگ شده و اعتراض کند که پرواضح است که مفاهیم آلودگی، نفسانیت و امثال آنها به نوعی اصالتاً و ابتدائاً مفاهیم دینی بوده، دچار کثرتی تفرق‌آمیز و وحدت‌گریز باشند و به عوض این قبیل مفاهیم متکثر متنوع، باید متوسل موازین معرفت‌شناختی و فلسفه‌شناختی بخوبی شناخته‌شده بخوبی تعریف‌شده‌ای چون «صدق» و «کذب»، «توجیه‌شدگی» و «توجیه‌ناشدگی»، «آفاقی»<sup>۲</sup> و «انفسی» و «عقلانی» و «ناعقلانی» شد تا بتوان تمییز داد که کدام احکام استنباط/صادرشده عقل برای مثال، صادق‌اند یا کاذب، توجیه‌شده‌اند یا توجیه‌ناشده، آفاقی‌اند یا انفسی، عقلانی‌اند یا ناعقلانی و پس از این گام تعیین‌کننده، قائل شد که احکام کاذب یا توجیه‌ناشده یا انفسی یا ناعقلانی همگی احکامی آلوده/نفسانی/شیطانی هستند و در نتیجه، محصول عقل یا عقول آلوده/نفسانی/شیطانی!

به نظر می‌رسد، این عمارت فوق‌العاده دلربا و خوش‌منظره است. تنها دو مشکل - به ظاهر -

۱. همچنین، نک: زیباکلام، (۱۳۹۶) رساله‌های افسانه‌آزاداندیشی و نیز افسانه‌عقلانیت جهان‌شمول.

۲. همان که به نحو تأسف بار و ویرانگری در عرف فرهنگ فلسفی ترجمه‌ای - هم دانشگاهی و هم حوزوی - «عینی» خوانده شده است و عموماً از آن هر آنچه را بتوان دید و یا با دست لمس کرد، فهمیده می‌شود.

نه چندان بزرگ بر سر راه این عمارت‌سازی وجود دارد. نخست این‌که، چگونه و یا به مدد کدام موازین قائل شویم که کاذب یا توجیه‌ناشده یا انفسی یا ناعقلانی، یعنی آلوده یا نفسانی یا شیطانی؟ به خاطر بیاوریم که ممیزات یا اوصاف آلوده/نفسانی/شیطانی، بدون توسل به شرع، ما را دچار تلقی‌های متکثر و حدت‌گریز کردند، اما این عمارت دل‌با افسانه‌ای‌تر از آن است که در بادی امر به نظر می‌آید؛ زیرا آگاهی حتی در آمدی از هر یک از مقولات یا موضوعات «صدق»، «توجیه»، «آفاقیت» و «عقلانیت» به نحو حیرت‌انگیزی آشکار می‌کند که امروزه بر سر هیچ‌یک از این مقولات هیچ نوع اجماعی یا شبه‌اجماعی یا تقرب به اجماعی وجود ندارد. امکان دارد فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما خوش‌بینانه قائل شود که آری! در حوزه‌های مبنایی فلسفی، نوعاً اجماع و اتفاق‌آراء امری بسیار نادر است، لیکن در مجموع می‌توان قائل شد که برای مثال، در مورد توجیه یا آفاقیت یا عقلانیت، دو یا سه گرایش بزرگ وجود دارد و اکثریتی به یک نظر و اقلیتی هم به دو گرایش دیگر قائل‌اند و ما هم می‌توانیم در بررسی مس‌تقل و انتقادی خود یکی از آن دو سه گرایش یا موضع را اخذ کرده در تأملات و ارزیابی‌های خود مبنا قرار دهیم. در این مجال، تنها می‌توانم قصه بسیار عبرت‌آموز هر یک از سه مقوله ارزیابانه مبنایی بی‌قرار و بی‌تمکین صدق و توجیه و آفاقیت را به خواننده غیرمتفین جدی و محقق‌ام واکذارم تا خود پژوهش کرده و خود ببیند. اما در مورد عقلانیت که ربط قابل توجهی به بحث‌های این مقاله دارد، در اینجا حتی نمی‌توان یک گزارش کلی و چارچوبی چکیده از وضعیت موجود پد پژوهش‌ها در حوزه جدید الولاده (نظریه‌های عقلانیت) ارائه کرد. با این وصف، در اینجا ناگزیرم بدین مقدار کمتر از حداقلی بسنده کنم: زمانی ما در این پندار یا توهم بسیار آرام‌بخش بودیم که می‌دانیم عقلانیت چیست و در کجا باید الگوی اعلا یا چیزی شبیه به الگوی اعلا را جست‌وجو کنیم. و نه جست‌وجو که به واقع معرفت علمی جوهرراً خود مجسمه عقلانیت است. این پندار آرام‌بخش در تنور مدرنیته، همان نهضت روشنفکری قرن هجدهم اروپا، نضج گرفت و به‌طور روزافزونی تا نیمه اول قرن بیستم مقبولیت یافت و ترویج و تحکیم و تثبیت شد. به علت چند رویداد بی‌سابقه که شرح هر یک فرصت درخور مستقلى را طلب می‌کند، کمی بعد از نیمه دوم قرن بیستم به‌طور دقیق‌تر از سال ۱۹۶۲م و عمدتاً با انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی \_ عقلانیت معرفت علمی به شدت مورد سؤال و کاوش فیلسوفان علم و دیگر علم‌شناسان \_ به ویژه، جامعه‌شناسان علم و مورخان علم \_ قرار گرفت. در نتیجه آن کاوش‌ها، عقلانیت نسبت‌داده شده به علم به نحو غیرمنتظره‌ای متوهمانه یافته شد. با فروریختن آن پندار و برملاشدن توهم عقلانیت معرفت علمی، سیل روزافزون و شتاب‌گیرنده‌ای از پژوهش‌ها و تأملات فلسفی در برخی از دیگر حوزه‌های فلسفه \_ از قبیل معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه دین \_ به راه افتاد. به تدریج، از دهه هفتاد قرن بیستم میلادی، عقلانیت موضوع همایش‌های بین‌المللی بسیار جدی کثیری از فیلسوفان نامدار، مردم‌شناسان و برخی از عالمان علوم اجتماعی \_ جامعه‌شناسان،



سیاست‌شناسان و اقتصاددانان \_ شد و مجموعه مقالات پژوهشی متعددی نیز منتشر شد.<sup>۱</sup> از اواخر دهه هشتاد قرن بیستم به بعد، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، تک‌رساله‌هایی انحصاری در باب عقلانیت و یا مجموعه‌مقالاتی از یک فیلسوف درباره عقلانیت و نسبت آن با برخی مقولات دیگر ظهور پیدا کرد.<sup>۲</sup> در نهایت، غلیان مواضع متعارض و متغایر و کثرت پژوهش‌ها و مباحثات مناقشه‌آمیز در میان فلاسفه، منجر به پیدایش حوزه جدیدی به نام نظریه‌های عقلانیت می‌شود. تلاطمات و تضارب‌ها در باب عقلانیت منحصر به فلسفه باقی نماند. امروزه، برای فیلسوفان درگیر در این موضوع مایه شگفتی است که مشاهده می‌کنند بحث و پژوهش پیرامون چیستی و چگونگی عقلانیت نه تنها در میان طلاب داران خانواده بزرگ جامعه‌شناسان، اقتصاددانان و سیاست‌شناسان که حتی در حوزه‌هایی همچون شهرسازی و حقوق و دین‌شناسی نیز به شدت رواج یافته است.

قطعاً نمی‌توانم و نمی‌توان یک جمع‌بندی موجز و مختصر از مواضع حتی در یک حوزه هم ارائه کرد و این یعنی، هر قدر پژوهش‌ها و مناقشات بیشتر می‌شود و پیش‌تر می‌رود ابهامات، انسداد و عدم تحرک به سوی منطری فراگیر و اجماع‌آفرین بیشتر و بیشتر می‌شود. گویی عرصه عقلانیت باتالقی است که هر تلاشی برای فرار از آن به عدم تحرک بیشتر، به فرورفتن هر چه بیشتر و ظلمت افزون‌تر می‌انجامد. جای شگفتی نیست که فیلسوف پیشگام و بسیار تأثیرگذاری چون ریچارد رورتی که خود را به‌درستی از جهات مهمی فرزند نهضت روشنفکری می‌داند، هنگامی که به عقلانیت می‌رسد همچون نابینایان، عصازنان حرکت می‌کند و در نهایت، بر آن می‌شود که این مفهوم بسیار مبهم است و شاید بهتر باشد آن را رها کرد (see Rorty, 1996). نیازی به تصریح نیست که این سخن نه بیانگر نظر جمیع فیلسوفان آمریکایی پراگماتیست معاصر است که عقلانیت پژوهی هم می‌کنند و نه حتی بیانگر تمام نکته‌سنجی‌ها و باریک‌بینی‌های نظری خود رورتی (see Rorty, 1998). ایداً بحث فوق‌العاده مبنایی عقلانیت را همین جا و به همین صورت و سیرت می‌گذارم تا حضرت حق (علیم حکیم) توفیقی دیگر نصیب فرماید، اما امیدوارم همین مقدار برای فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما کفایت کند که موازین معرفت‌شناختی و بلکه فلسفه‌شناختی (به‌خوبی شناخته‌شده) و (به‌خوبی تعریف‌شده) «صدق»، «توجیه»، «آفاقیت» و «عقلانیت» متأسفانه تنها از دور خوب و خوش و شناخته‌شده و به‌خوبی تعریف‌شده می‌کنند. شاید بتوان با قدری تسامح قائل شد که اگر وضع مفاهیمی چون آلودگی، نفسانیت و شیطانیت بهتر از آن مفاهیم ارزیابانه (به‌خوبی شناخته‌شده) و (به‌خوبی تعریف‌شده) نباشد قطعاً بدتر نیست و این یعنی، تلاش او برای نجات قاعده ملازمه و حل یا انحلال معضله آن بدون نقض

1. See Wilson, 1991; Geraets, 1979; Hollis, 1982; Plantinga, 1983; McMullin, 1988.

2. see Foley, 1987; MacIntyre, 1738; Brown, 1990; Nozick, 1668; Habermas, 1765; Davidson, 2004.

استقلال عقل - یعنی، بدون این که احکام استنباط/صادر شده عقل را تابع احکام استنباط/صادر شده شرع کند - قرین و توأم با معضلات بسیار بسیار سترگ به ظاهر فائق نیامدنی است؛ اگر نگوییم کاملاً شکست خورده است. اینک، با توجه به این فرجام ناموفق برای نجات قاعده ملازمه، چه می توان کرد؟ پیش تر گفته بودیم که مفهوم سازی و باردار کردن اوصاف و ممیزاتی از قبیل آلودگی، نفسانیت و شیطانیت و نیز ارزیابی احکام استنباط شده عقل، همواره به تبع یا به مدد شبکه تعلقاتی-تلقیاتی ما صورت می گیرد. اینک با توجه به بشماری تعداد این شبکه ها، کدام را مبنا و میزان ارزیابی احکام استنباط شده عقل قرار دهیم، شبکه ای که برای حفظ اعتبار و کارایی قاعده ملازمه باید کاملاً مستقل و عاری از جمیع تعلقات و تلقیات شرعی باشد؟

در ابتدای این مقاله گفته بودیم که «حکم شرع، یا در واقع، همان که حکم شرع پنداشته می شود...» و سپس وعده کردیم این نکته راهبردی بنیانی را در انتها با طرح سؤالاتی تمهیدی مورد تاقل ابتدایی و اجمالی قرار خواهیم داد.

آیا روشن نیست که هنگامی که از حکم شرع و حکم عقل سخن می گوئیم، شرع و عقل نام موجوداتی ماورایی یا ملکوتی و عرشی و یا موجوداتی متصل به ملکوت و عرش و ماوراء نیستند؟ که ما هرگاه و هر جا سخن از احکام شرع می گوئیم در واقع، مرادمان تلقی ها و قضاوت های انسان هایی<sup>۱</sup> است با توانایی های معرفتی و معنوی اکتسابی ویژه ای و با امیدواری به رعایت قواعد یا اصول روش شناختی ویژه ای؟ که ما هر گاه و هر جا سخن از احکام عقل می گوئیم در واقع، مرادمان تلقی ها و قضاوت های انسان هایی است که ما قائلیم و یا مصادره و پیش فرض کرده ایم که هم عقل سالم و صحیح و یا فطری دارند و هم آن را به درستی به کار بسته و می بندند؟ و به علاوه، آیا روشن نیست که هم آن توانایی های معرفتی و معنوی، آن قواعد و اصول روش شناختی و هم میزان یا چگونگی رعایت یا کاربرد آنها، یک به یک مصداقاً و هم نیز بعضاً مفهوماً مناقشه و نقد شده اند و همچنان مناقشه پذیر و نقد پذیر هستند؟ نیز، آیا روشن نیست که هم چستی و توان مندی عقل، هم صحت و سلامت و فطری بودن عقل و هم به کارگیری درست آن، همگی مفهوماً و هم نیز مصداقاً محل مناقشه و معارضه و نقادی بوده اند و همچنان مناقشه و نقد پذیر خواهند بود؟

با این اوصاف، آیا روشن نیست که هرگاه از حکم شرع یا حکم عقل سخن می گوئیم، مرادمان حکم ها، تلقی ها، یا قضاوت هایی است که سراپا مستعد مناقشه و نقد هستند و در موارد عدیده ای هم به واقع مورد مناقشه و نقد قرار گرفته اند؟

۱. روشن است که مراد از این انسان ها، انبیاء الهی و ائمه هدی و ایمان (سلام الله و صلواته علیهم اجمعین) نیستند.

## فهرست منابع

### \* قرآن کریم

- زیباکلام، سعید. (۱۳۹۵). عقل و استدلال و عقلانیت. تهران، نشر اسم.
- زیباکلام، سعید. (۱۳۹۶). افسانه‌های آرام‌بخش. تهران، نشر اسم.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۰). سکولاریسم. آفتاب، شماره یازدهم.

## References

- Berlin, I. (1979). *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*. Oxford, Oxford University Press.
- Brown, H. (1990). *Rationality*. London: Routledge.
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality* (1 edition). Oxford: New York: Clarendon Press.
- Foley, R. (1987). *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Geraets, G. F.(Ed.) (1979). *Rationality To-Day*. Ottawa: The University of Ottawa Press.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (1 edition). Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Hampson, N. (1968). *The Enlightenment*. Harmondsworth, Middlesex. Penguin Books.
- Hollis, M. & Lukes, S. (Eds.) (1982). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Kant, I. (1784 / 1963). What is Enlightenment? in *ON History: Immanuel Kant*, Ed. L. W. Beck. Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Notre Dame University Press.
- McMullin, M. (Ed.) (1988). *Construction and Constraint: The Shaping of the Scientific Rationality*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Nozick, R. (1968). *The Nature of Rationality*. Princeton University Press.
- Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (Eds.) (1983). *Faith and Rationality*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Rorty, R. (1996). The ambiguity of rationality. *Constellations-Oxford*. 3. 73-82..
- Rorty, R. (1998). Human Rights, Rationality, and Sentimentality. in R. Rorty (1998). *Truth and Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). Rationality and Cultural Difference. Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wilson, B. (Ed.) (1991). *Rationality*. Oxford: Wiley-Blackwell.

## References in Arabic / Persian

### \* *Qoran*

- Soroush, A. K. (1380 AP). *Secularism. Aftab*. No. 15.
- Zibakalam, S. (1395 AP). *Aql va Estedlal va Aqlaniyat* (the intellect and argument and rationality). Tehran: Esm Publications.
- Zibakalam, S. (1396 AP). *Afsaneha-i Aram Bakhsh* (comforting fairy tales). Tehran: Esm Publications.



پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی