Journal of
Philosophical Theological Research
Vol. 21 • No. 2 • Summer 2019 • Issue 80
ISSN Online: 2538-2500
Print: 9791-1735

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. *Journal of Philosophical Theological Research*, *21*(80), 97 -116. doi: 10.22091/pfk.2019.4031.2057.

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

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 jurisprudents 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 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*. NotreDame, 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.

پژوهش‌های فلسفی کلامی
سال ۲۱ • شماره ۲ • تابستان ۱۳۹۸ • شماره پیاپی ۸۰
ISSN Online: 2538-2500 Print: 9791-1735

نجات قاعدهٔ ملازمه

سعید زیباکلام*

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

چکیده

در این مقاله تلاش می‌کنم ربط و نسبتی که **قاعدهٔ 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 صادرشدهٔ عقل مورد بحث، آلوده / نفسانی / شیطانی است؟ برخی از نتایج مقاله عبارت‌اند از: ۱) از آنجا که عقل‌های ما بدون استثناء همگی دسترس‌ناپذیرند، ناگزیریم برای تمییز چگونگی عقل‌ها، همواره به ارزیابی احکام صادرشدهٔ عقل‌ها بپردازیم؛ ۲). این‌که برای عقل اوصافی پسندیده یا نکوهیده در نظر بگیریم و تصور کنیم با این کار تکلیف تمام احکام صادرشدهٔ همهٔ عقل‌های عالَم را ـ برای همیشه ـ تعیین کرده‌ایم، شیوهٔ بی‌حاصلی است و به نتایجی هم منتهی نمی‌شود؛ ۳) برای نجات **قاعدهٔ ملازمه** از معضله‌اش هیچ اقدام یکپارچه و خلل‌ناپذیری بدون نفی استقلال عقل نمی‌توانیم، صورت بخشیم.[۱]

کلیدواژه‌ها

قاعدهٔ 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 قاعدهٔ ملازمه. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۰)، ۹۷-۱۱۶. 10.22091/pfk.2019.4031.2057

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

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

مقدمه

خداوند متعال در آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ مبارکهٔ اعراف، می‌فرماید: «آنان را که اللّـه (رئـوفِ رحـیم). گمـراه کنـد، هدایت‌کننده‌ای نباشدشان و آنها را رهایشان کند تـا در طغیانشـان فروروانـد»، امـا چـرا «آنـان را کـه اللّـه (رئوف رحیم) گمراه کند، هدایت‌کننده‌ای نباشدشان»؟ چرا انسان نتواند به مدد قوّهٔ ممیّـزهٔ عقـل، راه را از چاه بازشناخته و به‌سوی هدایت رهسپار شود؟ اساساً _ مطابق سنّت فکری- فرهنگیِ غالب _ مگـر عقـل به چیزی جز حق، خیر و هدایت رهنمون می‌شود؟ و مگر هر آن چه که عقل بدان حکـم کنـد، شـرع نیـز بدان حکم نمی‌کند؟ آیا مراد از «هر آن چه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بـدان حکـم مـی‌کنـد» ایـن است که شرع علی‌المبنا به هر آن چه عقل بدان حکم کند، حکم می‌کند؟ یعنی، آیا شرع بنیانـاً مبنـا را بـر صدق، صحت و سلامت حکم عقل می‌گذارد و در نتیجه، تنها احکام عقل را تصویب و تأییـد می‌کنـد؟ به عبارت دیگر، آیا این آموزه می‌خواهد این منظر راهبردیِ جامع و بیکران را به ما اعـلام کنـد کـه شـرع از احکام عقل تبعیت می‌کند؟

به بیانی دیگر، این انگاره که «هر آن چه عقـل بـدان حکـم کنـد، شـرع نیـز بـدان حکـم مـی‌کنـد»، می‌خواهد حد و حدود، چیستی و چگونگی احکام شرع را تعیین و ترسیم کند؟ روشن است کـه دلالـت این آموزه این است که چنانچه حکم شرع با حکم عقل موافق نباشد، آنگاه باید قائل شد کـه حکـم شـرع به نحوی معوَّج و ناصحیح و یا نادرست استنتاج یا استنباط شده است و یا _کاملاً برعکس _ مـی‌خواهـد حدّ و حدود و چیستی و چگونگی احکام عقل را تحدید و تعیین کنـد؟ یعنـی، شـرع مسـتقل از حکـم و تشخیص عقل و به اعتبار مبانی و منابع خود حکمی می‌کند و عقل هم مستقلاً حکمی می‌کند کـه البتـه، باید با حکم شرع، یا در واقع همان که حکم شرع پنداشته می‌شود،[1] موافق از آب درآید؟ به عبارتی دیگـر، آیا این آموزه می‌خواهد بگوید عقل به‌گونه‌ای است و به‌گونه‌ای حکم می‌کند که همـواره بـا احکـام شـرع موافق از آب در می‌آید؟ روشن است که اگر دلالت این آموزه را چنین بدانیم آنگاه نتیجه می‌شـود کـه اگـر حکم عقل با حکم شرع وفق نداد، باید نتیجه گرفت که یا آن عقل بیمار و معیوب بوده و یا سالم بوده، امّـا به گونهٔ ناسالم و ناصحیحی حکم کرده است.

آیا دیده می‌شود که پاسخ مثبت به هر یک از این دو سؤال که آیا «هر آن چـه عقـل بـدان حکـم کنـد، شرع نیز بدان حکم می‌کند» می‌خواهد حدّ و حدود و چیستی و چگونگی احکام شرع را تعیـین و ترسـیم کند؟ و آیا انگارهٔ «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند» می‌خواهد حـدّ و حـدود و چیستی و چگونگی احکام عقل را تحدید و تعیین کند؟ و مبنایِ بنایِ دین‌شناسی، دیانت‌ورزی و مواجهـهٔ

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

ما با امور دنیوی را در زمین و خاکی ویژهٔ خود می‌نشاند و بارور می‌کند؟

همچنین آیا دیده می‌شود که این زمین و این مبناگذاری چه نقش فوق‌العاده تعیین‌کننده‌ای در مواجههٔ مؤمنان با بسیاری از مسائل و موضوعات مستحدَث دنیوی و چگونگی برآمدن از عهدهٔ آن مستحدثات، ایفا می‌کند؟ مستحدثاتی موّاج 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 زمانهٔ ظهور اسلام نپذیرند؟

با این وصف، این امکان وجود دارد که کسی این قبیل کندوکاو و تدقیقات را بی‌جا و بَل خطا به‌حساب آورد و قائل شود آموزهٔ «هر آن چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند»، نه می‌خواهد حدّ و حدود و چیستی و چگونگی احکام شرع را تعیین کند و آن را تابع احکام عقل کند و نه می‌خواهد حدّ و حدود و چیستی و چگونگی احکام عقل را تعیین کرده، آنها را تابع و پیرو احکام شرع کند؛ زیرا این آموزه دنباله یا بخش دوّمی 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 همین‌روست که بنیاناً کلِّ **قاعدهٔ ملازمه** ـ شامل هر دو بخش ـ ربطی به تعیین مبنای صدور احکام ـ همان مبناگذاری پیش‌گفته ـ ندارد: شرع مستقل از آن چه عقل حکم کند، حکم می‌کند و عقل هم مستقل از حکم شرع حکم می‌کند و **قاعدهٔ 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».[1]

به نظر من، این بینش نه بی‌جاست و نه در بادی امر عقیم و بی‌حاصل. ابداً! از قضا کاملاً با منتقد فرضی‌ام موافقم که بخش دوم **قاعدهٔ ملازمه** نیز دقیقاً تن به همان تدقیقاتِ پیرامون تحدید و تعیین حدّ و حدود و چیستی و چگونگی بینش‌ها، سیاست‌ها و احکام استنباط‌شدهٔ 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 بی‌دخل به آن چه همواره در زندگی‌مان می‌بینیم و می‌شنویم و می‌چشیم ـ همان واقعیت پیشِ روی‌مان ـ 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، انطباقِ 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 عقلِ بی‌غرض و بی‌طمع آدمی و عُقلا 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 به‌شدت دچار تحدّی‌های جدّی و تهدیدکنندهٔ 'عقل' و ایضاً از جانب عرصه‌ها و حوزه‌های مختلف 'عقلی' یا 'عقلانی'[1] شده‌اند. در عرصه‌ها و حوزه‌هایی چون اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، روابط بین‌الملل، رسانه‌های گروهی، عرصهٔ پهناور و ذوابعاد شهرسازی، محیط زیست، گسترهٔ پهناور حقوق، عرصهٔ تأثیرگذار فناوری و دیگر عرصه‌های مهم و تأثیرگذار دیگر زیستن‌مان، مؤمنان هم دین‌شان و هم دیانت‌شان و هم دنیایشان را به‌درستی در معرض تحدّی‌های بنیان‌کن این عرصه‌های موسوم و متّصف به عقل و عقلانیت می‌بینند.

البته، می‌توان تمام این مستحدثات تحدّی‌کننده و تهدیدکننده را به دنیای مدرن و یا شبه‌مدرن‌مان حواله کرد و قائل شد که به وجودآورندهٔ این معضلات و مشکلات، مدرنیته است و جامعهٔ مدرن؛ نه دین و دیانت ما. بر آنهاست که خود به حل این معضلات همّت گمارند؛ نه ما و شرع ما، امّا آیا این پاسخ معروف و قدیم‌الإبداعِ چندین صد سالهٔ جاافتادهٔ مشروعیت‌یافتهٔ 'شرعی‌شده' در واقع، به نحو پنهان و نه چندان هوشمندانه‌ای چیزی کمتر یا بیشتر از این می‌گوید که دین و دیانت و شرع ما از عهدهٔ پاسخ‌گویی و حل آن مستحدَثات برنمی‌آید و شما یعنی، متفکران و متخصصان مدرن _ اعم از ملحدان و لامذهبان و نیز مسلمانان و مؤمنان سکولار _ و تلاش‌های عقلانی و علمیِ مبتنی‌بر‌عقل‌تان را باید که از عهدهٔ آن برآید؟ حتی اگر این را نبینیم و نگوییم و در نتیجه منکر آن شویم، آیا این پاسخ به ظاهر رندانهٔ تنزّه‌طلبانه در وضع و حال ما و نقش شرع و دین ما در تقویم و تنظیم و تدبیر شیوهٔ زندگی‌مان به‌واقع تفاوتی ایجاد می‌کند؟

آیا به‌راستی تردیدی وجود دارد که با این پاسخْ ارزش‌ـ بینش‌ها و سیاست‌های استنباط‌پذیر 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 عافیت‌طلبانه، سکولاریسم را تمام‌قد و به‌دست خود بر مَسند حکم و حکومت و تقویم و تدبیرِ حیات اجتماعی‌ـاقتصادی ـسیاسی خود نشانده‌ایم؟ که دین و دیانت را در عمل در چارچوب احکام فردی محصور و محبوس کرده‌ایم؟ آیا تاریخ چند صد سالهٔ متأخّر ما[2] 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 این‌که آشکار شود که چرا واژه‌های عقل و عقلانی را در تک‌ویرگول‌های وارونه قرارداده‌ام، نک: به رسالهٔ افسانهٔ عقلانیت جهان‌شمول، در: زیباکلام، سعید. (۱۳۹۶). افسانه‌های آرام‌بخش. تهران: نشر اسم.

۲. شایسته است مورّخان بصیرت‌مندی همّت 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 زمانهٔ _ همان بستر اجتماعی‌ـ سیاسی‌ـفرهنگی _ آن حاکمیت‌بخشیدن را به تفصیل روایت کنند.

یک پاسخ متصوّر 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 عقلْ 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 نطفهٔ تغایر یا تعارض منعقد شود تا نوبت به حلّ یا انحلال آن تغایر یا تعارض برسد. از همان ابتدا عقلی/عقلانی‌بودنِ حکم عقلِ 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 قوّت 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/صادرشدهٔ آن هم اصالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معارض یا مغایر باشد؟ این سؤالِ به ظاهر ساده و پیش‌پاافتاده، در صورت‌بندی‌های عام‌تری ماجرای عقل، احکام و انواع عقل، احکام عقلی/عقلانی و عقلانیت ــ همان عقلانی‌بودن ــ را چنان در هم می‌پیچد و معضله‌آمیز می‌کند که فیلسوفان و متفکران غربی‌ای که از قرن هجده به این سو به نحو روزافزونی متفطّن این درهم‌پیچیدگی و معضله‌آمیزی شده‌اند، هنوز نتوانسته‌اند خود را از چنبرهٔ غامض و به ستوه‌آورندهٔ معضلهٔ عقل رها کنند و از جملهٔ این صورت‌بندی‌های عام‌تر: چگونه تمییز بدهیم که عقل کِی و کجا حکم صائب و درستی صادر کرده و کِی و کجا حکمی غلط و نادرست؟ و یا صحیح و سقیم احکامِ عقل را چگونه تشخیص بدهیم؟ آیا عقل قوّه یا شعوری است که همهٔ بنی‌آدم به یک میزان از آن بهره‌مندند؟ آیا عقل با دیگر قوا و مَشاعر انسان در نوعی تعامل و تأثیرگذاری متقابل است؟ آیا عقل تاریخ‌مند است و خصلتی تاریخی دارد؟ آیا عقل زمینه‌مند است و خصلتی اجتماعی ـ فرهنگی دارد؟ آیا صرف‌نظر 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 "عقلِ خودبنیاد" معنای محصّل و روشن و اجماع‌شده‌ای دارد؟ طنز فوق‌العاده شگفت‌انگیز و بسیار دلالت‌آمیز این ماجرا هنگامی آشکار می‌شود که بدانیم نخستین گره‌های نطفهٔ **معضلهٔ عقل** در **عصر عقل**[1] منعقد شد، عصری که در آن پیش‌قراولان **نهضت روشنفکری**[2] بنا را بر آن گذاشتند تا زین پس گوش به آباء و آراء کلیسا و، به‌تبع، دیگر ادیان الهی ندهند و با تکیه بر عقل ممیّزِ انسان از غیرانسان ــ عقل ممیّز صدق از کذب، حق

5. the age of reason

۲. و لابد 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 باطـل و خیـر از شـر ـ روی پـای خـود ایسـتاده[1]، راه را از چـاه بازشناسـند، کسـب معرفـت نـاب و جهان‌شمول کنند و آدم و عالَم و حیات و ممات و سـعادت[2] را یـک‌بـار و بـرای همیشـه و بـرای همـه‌جـا بشناسند و در نهایت، حیات و زیستنی سرشار از معرفت و حقیقت و سعادت و عدالت ـ همـان بهشـت ادیان الهی ـ را روی همین کرهٔ خاکی بسازند؛ وَه کـه چقـدر شـورانگیز و دلربـا! و چنـین شـد کـه نطفـهٔ مدرنیته در رَحِم قرون وسطی منعقد شد و از سفّاکی‌ها، خودکامگی‌ها و انحصارطلبی‌های ظاهراً متقیانـهٔ آخرت‌طلبانه لیکن به‌واقع، دنیاطلبانهٔ کشیشان تغذیه کـرد و در نهایـت، بـا وعـده‌هایی بـس شـکوهمند و امیدبخش متولد شد.

باز می‌گردیم به «از کجا می‌فهمیم یا باید بفهمیم و یا تمییز می‌دهیم یا باید تمییز بـدهیم ـ کـه عقـل مورد نظر آلوده/معیوب و یا نفسانی/شیطانی است و در نتیجه، احکام استنباط/صادرشـدهٔ آن هـم اصـالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معارض یا مغایر باشد؟ « اینـک، آیـا مـی‌تـوانیم عقـل آدمـی را کالبدشکافی و یا درون‌بینی کنیم تـا از عیـب و آلـودگی آن اطـلاع یـابیم و یـا نفسـانیت/شـیطانیت آن را مشاهده کنیم؟ بنابراین، آیا چاره‌ای جز این داریم که از احکام استنباط/صادرشدهٔ هر عقلـی بایـد پـی بـه آلودگی/عیب‌ناکی و نفسانیت/شیطانیت آن ببریم؟ و این، یعنی لازم می‌شود احکام استنباط و صادرشـده را معاینه و ارزیابی کنیم و این، یعنی ما انسان‌ها ـ هر که هستیم و متعلق به هر آیین و امّت و عصر و نسـل و صنفی هستیم ـ همواره ناگزیریم به ارزیابی احکام استنباط/صادرشدهٔ عقل‌ها بپردازیم؛ زیرا عقـل‌هـای ما بدون هیچ استثنایی همگی دسترس‌ناپذیرند و این، به‌نوبهٔ خود، یعنی کـاوش‌هـا و دعـاوی مـا همـواره باید از ارزیابی صدق و کذب، حق و باطل و درست و غلط احکام استنباط/صادرشدهٔ عقل‌ها آغاز شـود، نه از ارزیابی عقل‌ها و یا به نحو عقیم و فاجعه‌آمیزی با نام‌گذاری همان‌گویانهٔ عقل‌ها بـه «عقـل دفـائنی»، «عقل سطوحی»، «عقلِ خـالص»، «عقـل فطـری»، «عقـل تجربـی»، «عقـل نیمه‌تجریـدی»، «عقـل تجریدی»، «عقل ناب»، «عقل محض»، تا هر جا که انسان آرزو و ارده کند.

---

۱. به‌ویژه، نک: به مقالهٔ مهم و مبنایی کانت (Kant, 1784/1963, p. 3) که در آن عبارت «شـجاعت بـه کـارگرفتن عقـل خـود را داشته باش» شعار **نهضت روشنفکری** معرفی می‌شود .نیز رجوع کنید به آثار عبدالکریم سروش که تلاش مجدّانـه‌ای می‌کنـد تـا این «روی پای خود ایستادن» و «استقلال یافتنِ» انسان از حضرت حق و ادیان الهی را به مـدد عمـود خیمـهٔ «قاعـدهٔ ملازمـه» شیرین و مطلوب کند: توجیه این‌که «برای ما جست‌وجوی رضای خداوند دیگر مطرح نیست و در محاسباتمان دخالتی نـدارد» این است که «عقل آدمی نیک و بد را تشخیص می‌دهد و خدا هم بر عقل آدمی صحّه می‌گذارد؛ لذا اشکالی ندارد که انسان بـه عقل خود بسنده کند و فکر خدا و دین خدا را هم نکند» (سروش، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

۲. همان که عُرفاً و عموماً خوشبختی می‌خوانیم. عجالتاً به همین مقدار تفاوت میان سعادت و خوشبختی اشاره کنم کـه در مفهـوم سعادت ـ آن گونه که به‌ویژه در ادیان الهی فهم می‌شود ـ قدرت مالی و یا حتی تمکّن مالی و رفاه اصـالتاً موضـوعیتی ندارنـد و حال آن که برای خوشبختی ـ بدان‌گونه که ما عُرفاً و عموماً لحاظ می‌کنیم ـ تمکّن مـالی قابـل توجـه و امکانـات مـادّی و رفـاه «متوسط» نقش محوری دارند.

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

آری! این شیوه عقیم و بی‌حاصل است که به نحو همان‌گویانه[1] برای عقل اسماء و اوصافی نیکو و پسندیده یا قبیح و نکوهیده بنهیم و تصور کنیم با این کار تکلیف تمام احکام استنباط/صادرشدهٔ همهٔ 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/صادرشدهٔ هیچ‌یک از عقل‌های بی‌شمار عالَم بی‌نیاز نمی‌کند. ما ناگزیریم آن احکام را یک به یک ارزیابی کنیم و برای این ارزیابی هم باید به موازین و ممیّزاتی متوسل شویم، موازین و ممیزاتی محتوایی، ممیِّز و قابل به‌کارگیری و نیز، فاجعه‌آمیز است؛ زیرا با این کار ــ با نگاهی البته، خوش‌بینانه ــ نادانسته و به احتمال قوی هم ناخواسته، پردهٔ حجابی بر وضعیت ناگوارِ بی‌قراری و نقدپذیریِ بنیانیِ همهٔ فهم‌ها و تلقّی‌ها می‌اندازیم و سپس احساس علامّه‌بودن و دانایی نسبت به همهٔ موضوعات و پدیدارها پیدا می‌کنیم. فاجعه‌آمیز بودن این عمارت‌های ساخته‌شده از همان‌گویی‌ها و روی‌هم‌رفته بریده از جریان رویدادهای واقعیِ متلاطم زندگی، این است که ما با این پندار که با این قبیل نامگذاری‌ها ــ عقل فطری، عقل الهی، عقل ناب، عقل محض، عقل نفسانی و امثال آنها ــ به همهٔ موضوعات و پدیدارها آگاهی و معرفت یافته‌ایم و یا دست‌کم عقلی‌بودنشان و یا عقلانیت‌شان را احراز کرده‌ایم و در نتیجه، راه‌حلّ همهٔ معضلاتِ اجتماعی ـ سیاسی ـ فرهنگی ـ فکری ـ روانی و از همه بنیانی‌تر و سهمگین‌تر و دشوارفهم‌تر، قلبی را هم به چنگ آورده‌ایم، در قلمرویی شبهِ ملکوتی آرام و قرار می‌گیریم و حال آن‌که به وقت نیاز و اضطرار، انسان‌های مبتلابه ــ اعم از قانون‌گذاران، سیاست‌سازان، مدیران خُرد و کلان، عموم مردم و به نحو طنزآمیزی همان فیلسوفان و عالمان صدرنشینِ شبه ملکوتی ــ آن عمارت‌های به کرّات تبلیغ و تکریم و "ناب" و "شرعی"شدهٔ خالی از محتوا را با هر آن چه تصادفاً در جریان تجارب ذوابعاد اجتماعی ـ سیاسی ـ فرهنگی ـ وجودیِ زیستی‌شان فراگرفته‌اند و یا بعضاً در جریده‌ای یومیّه یا نشریه‌ای ادواری خوانده‌اند و یا در جایی

---

۱. به عنوان یک نمونهٔ 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 سعادت‌بخش 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 نـاب یـا زلال یا توحیدی و امثالهم می‌خوانند؛ چه کسی نمی‌خواند؟

چنانچه کمترین شکی در این زمینه وجود دارد بجـای امـا ـ و ـ اگـر و شـاید ـ و ـ بایـدهای فلسـفی، بیاییم چند صباحی قانونگذاری‌ها و سیاست‌سازی‌های رجال سیاسی معاصر در تمام سـطوح و مناصـب از عالی‌ترین تا دانی‌ترین را با دقت پی‌گیری کنیم. محال است بتوان رَجُلی سیاسـی ـ خـواه حـوزوی یـا دانشگاهی و خواه از نوع پیوندیِ بسیار جدید حوزوی ـ دانشـگاهی ـ را یافـت کـه بگویـد مواضـعش در مورد موضوعیْ ناعقلانی است و اگر هم سؤال شود که مطابقِ کدام عقل؟ پاسخِ بی‌درنگ غیر از یکـی یـا چند تا از این فهرست ناتمامِ معروف خواهد بود که عقل فطری، عقل الهی، عقلِ خدایی، عقـل خـداداد، عقل صائب، عقل سالم، عقل درست، عقل اسلامی، عقل توحیدی، عقل ناب، عقـل دوراندیش، عقـل واقع‌بین، عقل حقیقت‌بین و عقل بصیر؟ نیز، برای تنویر ژرف‌تر، توصیه اکیدتر می‌کنم برای مـدتی همـهٔ دعوی‌هـای عقلانیـت را بـه‌ویژه در همـان عرصـهٔ رجـال سیاسـی رصـد و بررسـی کنیـد و درس‌هـای گران‌بهاتری از آن بیاندوزید.

برای روشنی هر چه بیشتر، خوب است پیش از ادامهٔ ماجرای پر نشیب و فراز قاعـدهٔ ملازمـهٔ عقـل و شرع، فرازهای عمدهٔ بحث خود را تا این‌جا به‌گونه‌ای جمع‌بندی کنیم. پیش‌تر این سؤال را مطـرح کـردیم که «چنانچه در موضوعی حکم شرع و حکم عقل متغایر یا متعـارض از آب درآینـد، چـه بایـد کـرد؟» و یکی از پاسخ‌های متصورِ مرسوم این است که عقلی که حکمش متغایر یا متعارض با حکـم شـرع از آب درآید، عقل نیست و دست‌کم می‌توان یا باید گفت که چنین عقلی، عقلـی آلـوده/معیـوب و یـا نفسـانی/ شیطانی است. سپس با این سؤال جدید مواجه شدیم که «از کجا می‌فهمیم یا بایـد بفهمـیم ـ و یـا تمییـز می‌دهیم یا باید تمییز بدهیم ـ که عقل مورد نظـر آلـوده/معیـوب و یـا نفسـانی/شـیطانی اسـت و درنتیجـه، احکامِ استنباط/صادرشدهٔ آن هم اصالتاً عقلی یا عقلانی نیست که با احکام شرع معـارض یـا مغـایر باشـد؟ سپس متذکر این نکتهٔ پیش‌پاافتادهٔ پرواضح شدیم که عقول انسـان‌ها دسـترس‌ناپذیرند. در نتیجـه، نـاگزیریم با ارزیابی احکام استنباط/صادرشدهٔ عقل‌ها پی به آلودگی/عیب‌ناکی یا نفسانیت/شیطانیت آنها ببریم.

اینک از خود سؤال کنیم: فرجامِ ارزیابی احکام چگونه ویژگی یا خصلتی باید داشـته باشـد تـا مـا آن احکام را آلوده/معیوب یا نفسانی/شیطانی بخوانیم و ـ به‌تبع ـ عقـل اسـتنباط/صـادرکننده را هـم عقلـی آلوده/نفسانی/شیطانی بشناسیم؟

ابتدا به تذکر چند نکتهٔ بسیار پیش‌پاافتاده، امّا بعضاً مغفول، می‌پردازیم. اولاً، اوصـاف/ممیّـزات، و از جمله، آلودگی، عیبناکی، نفسانیت و شیطانیت، هیچ‌گاه به ما نمی‌گویند که ما چگونه اوصاف و ممیّزاتـی هستیم! ثانیاً، احکام هم هیچ‌گاه لب به سخن نمی‌گشایند تا از چگونگی خود ما را اِخبارکرده مسـئلهٔ مـا را حل کنند! نتیجهٔ مستفادَم این است که این ما هستیم که همواره ایـن نـوع واژه‌هـای ارزیابانـه و ارزشـی را،

همچون همهٔ انواع واژه‌ها، مفهوم‌سازی و باردار می‌کنیم، مفهوم‌سازی و باردارکردنی که عموماً به طور کاملاً ضمنی و در نتیجهٔ فرآیند کاربرد عمومی کاربران زبان خاصی صورت می‌گیرد و در مواقعی ـ به‌ویژه در حوزه‌های تخصصی علوم انسانی ـ اجتماعی ـ طبیعی ـ به طور خودآگاهانه، علنی و صریح.

با این تذکرات آشکار می‌شود که این ما هستیم که از مفهوم‌سازیِ اوصاف/ممیّزات گرفته تا ارزیابیِ احکام استنباط/صادرشدهٔ عقلِ مورد بحث با تمام وجود خود ـ یعنی، با تمام تعلّقات[1] و تلقّیات[2] خود ـ 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 مجموعهٔ تعلقاتی ـ تلقّیاتی خبر بگیریم. سؤال کنیم: بالاخره، از میان تعداد بی‌شمار این شبکه‌ها ـ اگر قائل نشویم بالقوه تعداد بینهایت ـ 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 کلیدیِ پیش‌تر طرح‌شدهٔ «فرجام ارزیابی احکام چگونه ویژگی یا خصلتی باید داشته باشد تا ما آن احکام را آلوده/عیبناک یا نفسانی/شیطانی بخوانیم و ـ به‌تبع ـ 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/صادرشدهٔ عقلِ 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، امّا برای این‌که دشواری فوق‌العادهٔ 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/صادرشدهٔ عقلِ مورد بحث با احکام شرع مغایر یا معارض بود، آنگاه حکم به آلوده/نفسانی/شیطانی‌بودن آن احکام و درنتیجه، حکم به آلوده/نفسانی/شیطانی‌بودن عقلِ استنباط/صادرکنندهٔ آن احکام خواهیم کرد؟

امّا، آیا دیده می‌شود که این پاسخ صورت مسئلهٔ ما را لغو و بل محو می‌کند؟؛ زیرا انعقاد مسئلهٔ ما از این موضع شروع شد که احکام عقل و احکام شرع هر یک مستقلاً به اتکای منابع و مقوّمات خود استنباط/صادر می‌شوند و لبّ لباب **قاعدهٔ ملازمه** هم این است که این دو گونه شیوه یا روش یا مبنای استنباط/صدور حکمِ مستقل از هم، به نتایج یا احکام واحد و یکسانی می‌رسند. سپس با این سؤال که

---

۱. مراد از تعلقات در اینجا مجموعهٔ 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 تلقّیات همهٔ مجموعهٔ انواع نظرات، نظریه‌ها، پیش‌فرض‌ها، نگرش‌ها، مصادرات، و رویکردهاست صرف‌نظر از اینکه آنها الهی ـ دینی باشند یا الحادی ـ 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 **معضلهٔ قاعدهٔ ملازمه** کامل می‌شود. برای حلّ و یا ـ به تعبیر دقیق‌تر ـ انحلال این معضله، پاسخ متصوّرِ مرسوم را ملاحظه کردیم که عقلی که حکمش متغایر یا متعارض با حکم شرع باشد، عقلی آلوده /نفسانی/شیطانی است. اینک امّا، آیا مجازیم در پاسخ به سؤال «چگونه تشخیص بدهیم که احکام یک عقلی آلوده/نفسانی/شیطانی است؟ «بگوییم از آنجا که احکام استنباط/صادرشدهٔ آن عقلْ متعارض یا متغایر با احکام استنباط/صادرشدهٔ شرع است؟

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

اینک امّا، امکان دارد به نظر کسی چنین رسد که مصادره به مطلوبِ مضمرِ اینک ـ تصریح‌یافته چه اِشکالی دارد؟ و پاسخ، خیلی ساده و صریح، این است که با این مصادره، استقلال پیش‌فرض‌شدهٔ عقل در **قاعدهٔ ملازمه** نقض و نفی می‌شود. مطمئناً نیازی به تذکر نیست که همهٔ لطف و جذّابیت و بُرّندگی **قاعدهٔ ملازمه** ـ البته، پیش از مواجه‌شدن با معضله‌اش ـ 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 مواجه‌شدن با معضله‌اش ـ 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 **معضلهٔ قاعدهٔ ملازمه** کاملاً پاک و منتفی می‌شود، امّا این کار به قیمت بی‌یال و دُم و اِشکم‌شدن **قاعدهٔ ملازمه** تمام می‌شود. یعنی، در این صورت، اعتبار و آبرویی که قرار بود از این قاعده ـ از این تلازم یا تطابق عقل و شرع ـ نصیب شرع و یا شاید هم نصیب عقل شود با مصادره به مطلوب‌کردنِ شرع و یا با مبناگذاردن شرع، کاملاً از بین می‌رود.

امّا اینک، امکان دارد فیلسوفی، متکلمی یا فقیهی با مواجههٔ چنین فرجامی به طور جدّی به این فکر افتد که احکام استنباط/صادرشدهٔ شرع ـ همان احکام شرع ـ را مطلقاً و به هیچ مقدار مصادره به مطلوبِ نکند و درنتیجه، عزم بر آن کند که برای پاسخ به سؤال فوق‌العاده محوریِ «چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام استنباط/صادرشدهٔ عقلِ 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 جهولِ کفور، این عزم مقبول و ارزشمندی است از آن‌رو که ماجرای اعتبار ادعاشدهٔ

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

با توجه به این که در مواضع دیگری عقل و عقلانی‌بودن ــ همان عقلانیت ــ را از زوایای مختلف مورد بحث‌های کمابیش مفصّلی قرار داده‌ام (نک: زیباکلام، ۱۳۹۵)[1] در این‌جا تنها با طرح سؤالاتی چند به بحث کوتاهی بسنده می‌کنم.

نخستین سؤالی که فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما برای پاسخ به سؤالِ «چگونه تشخیص یا تمییز بدهیم که احکام استنباط/صادرشدهٔ عقلِ مورد بحث آلوده/نفسانی/شیطانی است؟» با آن مواجه می‌شود این است که مفاهیم «آلودگی»، «نفسانیت» و «شیطانیت» را چگونه ممیّزه‌یابی یا ممیّزه‌سازی کند؟ و به بیانی ساده، بگوید از آن واژه‌ها چه تلقّی‌ای دارد و چگونه آنها را مفهوم‌سازی می‌کند؟ با توجه به این‌که وی به‌درستی، بنا را بر این مبنای بسیار بنیانیِ 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» ــ که نوعاً به مددِ شرع و دینی مفهوم‌سازی و باردار شده‌اند ــ از هر گونه اجزاء و عناصر شرعی/دینی، با تعداد زیادی تلقّی‌های 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، نفسانیّت و امثال آنها به نوعی اصالتاً و ابتدائاً مفاهیم دینی بوده، دچار کثرتی تفرق‌آمیز و وحدت‌گریز باشند و به عوضِ این قبیل مفاهیم متکثّرِ متنوّع، باید متوسل موازین معرفت‌شناختی و فلسفه‌شناختیِ بخوبی شناخته‌شدهٔ بخوبی تعریف‌شده‌ای چون «صدق» و «کذب»، «توجیه‌شدگی» و «توجیه‌ناشدگی»، «آفاقی»[2] و «انفسی» و «عقلانی» و «ناعقلانی» شد تا بتوان تمییز داد که کدام احکامِ استنباط/صادرشدهٔ 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 عقولی آلوده/نفسانی/شیطانی!

به نظر می‌رسد، این عمارتْ فوق‌العاده دلربا و خوش‌منظره است. تنها دو مشکلِ ــ به ظاهر ــ نه

---

۱. همچنین، نک: زیباکلام، (۱۳۹۶) رساله‌های افسانهٔ آزاداندیشی و نیز افسانهٔ عقلانیت جهان‌شمول.

۲. همان که به نحو تأسف‌بار و ویرانگری در عرف فرهنگ فلسفی ترجمه‌ای ــ هم دانشگاهی و هم حوزوی ــ ''عینی'' خوانده شده است و عموماً از آنْ هر آنچه را بتوان دید و یا با دست لمس کرد، فهمیده می‌شود.

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 ممیّزات یا اوصاف آلوده/نفسانی/شیطانی، بدون توسل به شرع، ما را دچار تلقّی‌های متکثرِ وحدت‌گریز کردند، امّا این عمارتِ دلربا افسانه‌ای‌تر از آن است که در بادی امر به نظر می‌آید؛ زیرا آگاهیِ حتّی درآمدی 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 اِجماعی یا شبه‌اجماعی یا تقرّب 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 ــ در مجموع ــ 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 تأمّلات و ارزیابی‌های خود مبنا قرار دهیم. در این مجال، تنها می‌توانم قصهٔ بسیار عبرت‌آموز هر یک از سه مقولهٔ ارزیابانهٔ مبنایی بی‌قرار و بی‌تمکینِ صدق و توجیه و آفاقیت را به خوانندهٔ غیرمتفنّنِ جدّی و محققم واگذارم تا خود پژوهش کرده و خود ببیند.

امّا در مورد عقلانیت که ربط قابل توجهی به بحث‌های این مقاله دارد، در اینجا حتّی نمی‌توان یک گزارش کلّی و چارچوبیِ چکیده از وضعیت موجود پژوهش‌ها در حوزهٔ جدید الولادهٔ «نظریه‌های عقلانیت» ارائه کرد. با این وصف، در اینجا ناگزیرم بدین مقدار کمتر از حداقلی بسنده کنم: زمانی ما در این پندار یا توهّم بسیار آرام‌بخش بودیم که می‌دانیم عقلانیت چیست و در کجا باید الگوی اعلا یا چیزی شبیه به الگوی اعلای آن را جست‌وجو کنیم ــ و نه جست‌وجو که به واقع مع‌رفت ع‌ل‌می جوهراً خودْ مجسمهٔ عقلانیت است. این پندار آرام‌بخش در تنور مدرنیته، همان نهضت روشنفکری قرن هجدهم اروپا، نضج گرفت و به‌طور روزافزونی تا نیمهٔ اول قرن بیستم مقبولیت یافت و ترویج و تحکیم و تثبیت شد. به علت چند رویداد بی‌سابقه که شرح هر یک فرصت درخورِ مستقلی را طلب می‌کند، کمی بعد از نیمهٔ دوم قرن بیستم ــ به‌طور دقیق‌تر از سال ۱۹۶۲م و عمدتاً با انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی ــ عقلانیت معرفت علمی به شدّت مورد سؤال و کاوش فیلسوفان علم و دیگر علم‌شناسان ــ به‌ویژه، جامعه‌شناسان علم و مورّخان علم ــ قرار گرفت. درنتیجهٔ آن کاوش‌ها، عقلانیت نسبت‌داده شده به علم به نحو غیرمنتظره‌ای متوهّمانه یافته شد. با فروریختن آن پندار و برملاشدن توهّم عقلانیت معرفت علمی، سیل روزافزون و شتاب‌گیرنده‌ای از پژوهش‌ها و تأملات فلسفی در برخی از دیگر حوزه‌های فلسفه ــ از قبیل معرفت‌شناسی، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست، فلسفهٔ دین ــ به راه افتاد. به تدریج، از دههٔ هفتاد قرن بیستم میلادی، عقلانیت موضوع همایش‌های بین‌المللی بسیار جدّی کثیری از فیلسوفان نامدار، مردم‌شناسان و برخی از عالمان علوم اجتماعی ــ جامعه‌شناسان،

سیاست‌شناسان و اقتصاددانان ـ شد و مجموعه مقالات پژوهشی متعددی نیز منتشر شد.[1]

از اواخر دههٔ هشتاد قرن بیستم به بعد، برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه، تک‌رساله‌هایی انحصاری در باب عقلانیت و یا مجموعه‌ـمقالاتی از یک فیلسوف دربارهٔ عقلانیت و نسبت آن با برخی مقولات دیگر ظهور پیدا کرد.[2] در نهایت، غلیان مواضع متعارض و متغایر و کثرت پژوهش‌ها و مباحثات مناقشه‌آمیز در میان فلاسفه، منجر به پیدایش حوزهٔ جدیدی به نام نظریه‌های عقلانیت می‌شود. تلاطمات و تضارب‌ها در باب عقلانیت منحصر به فلسفه باقی نماند. امروزه، برای فیلسوفانِ درگیر در این موضوع مایهٔ شگفتی است که مشاهده می‌کنند بحث و پژوهش پیرامون چیستی و چگونگی عقلانیت نه‌تنها در میان طلایه‌داران خانوادهٔ بزرگ جامعه‌شناسان، اقتصاددانان و سیاست‌شناسان که حتی در حوزه‌هایی همچون شهرسازی و حقوق و دین‌شناسی نیز به‌شدّت رواج یافته است.

قطعاً نمی‌توانم و نمی‌توان یک جمع‌بندیِ موجز و مختصر از مواضع حتّی در یک حوزه هم ارائه کرد و این یعنی، هر قدر پژوهش‌ها و مناقشات بیشتر می‌شود و پیش‌تر می‌رود ابهامات، انسداد و عدمِ تحرک به‌سوی منظری فراگیر و اجماع‌آفرین بیشتر و بیشتر می‌شود. گویی عرصهٔ عقلانیت باتلاقی است که هر تلاشی برای فرار از آن به عدم تحرّک بیشتر، به فرورفتن هر چه بیشتر و ظلمت افزون‌تر می‌انجامد. جای شگفتی نیست که فیلسوف پیشگام و بسیار تأثیرگذاری چون ریچارد رورتی‌که 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 معاصری است که عقلانیت‌پژوهی هم می‌کنند و نه حتی بیانگر تمام نکته‌سنجی‌ها و باریک‌بینی‌های نظری خود رورتی (see Rorty, 1998). ابداً! بحث فوق‌العاده مبنایی عقلانیت را همین‌جا و به همین صورت و سیرت می‌گذارم تا حضرت حق (علیم حکیم) توفیقی دیگر نصیب فرماید، امّا امیدوارم همین مقدار برای فیلسوف/متکلم/فقیه فرضی ما کفایت کند که موازین معرفت‌شناختی و بلکه فلسفه‌شناختیِ «به‌خوبی‌شناخته‌شده» و «به‌خوبی تعریف‌شدهٔ» «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 آنِ مفاهیم ارزیابانهٔ «به‌خوبی‌شناخته‌شده» و «به‌خوبی تعریف‌شده» نباشد قطعاً بدتر نیست و این یعنی، تلاش او برای نجات **قاعدهٔ ملازمه** و حل یا انحلال معضلهٔ آن بدون نقض استقلال

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.

عقل ــ یعنی، بدون این که احکام استنباط/صادرشدهٔ عقل را تابع احکام استنباط/صادرشدهٔ شرع کند ــ قرین و توأم با معضلات بسیار بسیار سترگِ به‌ظاهر فائق‌نیامدنی است؛ اگر نگوییم کاملاً شکست خورده است. اینک، با توجه به این فرجام ناموفق برای نجات **قاعدهٔ ملازمه**، چه می‌توان کرد؟

پیش‌تر گفته بودیم که مفهوم‌سازی و باردارکردنِ اوصاف و ممیّزاتی از قبیل آلودگی، نفسانیت و شیطانیت و نیز ارزیابی احکام استنباط‌شدهٔ عقل، همواره به تبع یا به مدد شبکهٔ تعلقاتی-تلقّیاتی ما صورت می‌گیرد. اینک با توجه به بیشماری تعداد این شبکه‌ها، کدام را مبنا و میزان ارزیابی احکام استنباط‌شدهٔ عقل قرار دهیم، شبکه‌ای که برای حفظ اعتبار-و-کارآیی **قاعدهٔ ملازمه** باید کاملا مستقل و عاری از جمیع تعلقات و تلقّیات شرعی باشد؟

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

آیا روشن نیست که هنگامی که از حکم شرع و حکم عقل سخن می‌گوییم، 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 هرجا سخن از احکام شرع می‌گوییم در واقع، مرادمان تلقّی‌ها و قضاوت‌های انسان‌هایی[1] است با توانایی‌های معرفتی و معنویِ اکتسابی ویژه‌ای و با امیدواری به رعایت قواعد یا اصول روش‌شناختی ویژه‌ای؟ که ما هر گاه و هر جا سخن از احکام عقل می‌گوییم در واقع، مرادمان تلقّی‌ها و قضاوت‌های انسان‌هایی است که ما قائلیم و یا مصادره و پیش‌فرض کرده‌ایم که هم عقلِ سالم و صحیح و یا فطری دارند و هم آن را به درستی به کار بسته و می‌بندند؟ و به علاوه، آیا روشن نیست که هم آن توانایی‌های معرفتی و معنوی، آن قواعد و اصول روش‌شناختی و هم میزان یا چگونگی رعایت یا کاربرد آنها، یک‌به‌یک مصداقاً و هم نیز بعضاً مفهوماً مناقشه و نقد شده‌اند و همچنان مناقشه‌پذیر و نقدپذیر هستند؟

نیز، آیا روشن نیست که هم چیستی و توان‌مندی عقل، هم صحت و سلامت و فطری‌بودن عقل و هم به کارگیری درست آن، همگی مفهوماً و هم نیز مصداقاً محل مناقشه و معارضه و نقادی بوده‌اند و همچنان مناقشه و نقدپذیر خواهند بود؟

با این اوصاف، آیا روشن نیست که هرگاه از حکم شرع یا حکم عقل سخن می‌گوییم، مرادمان حکم‌ها، تلقّی‌ها، یا قضاوت‌هایی است که سراپا مستعد مناقشه و نقد هستند و در موارد عدیده‌ای هم به واقع مورد مناقشه و نقد قرار گرفته‌اند؟

---

۱. روشن است که مراد از این انسان‌ها، انبیاء الهی و ائمهٔ هدی و ایمان (سلام اللّه 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. (1668). *The Nature of Rationality*. Princeton University Press.
- Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (Eds.) (1983). *Faith and Rationality*. NotreDame, 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.