

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

واژه‌های «عقل» و «عقلانیت» امروزه در سطوح وسیعی بکار می‌رود: از عرصه گفتگوهای روزانه و عادی مردمان گرفته تا عرصه دانشهای تجربی و انسانی. کاربرد و استعمال این واژگان با همه اختلاف در اطلاق و بویژه بلحاظ مرتبه و سطح کاربردشان، گویا معنا یا معانی مشترکی را به ذهن القاء میکنند که عبارتند از: نظم و سامان و دوران‌دیشی و برنامه‌ریزی و جهتهی و مانند اینها. همه این معانی به اعتباری درستند و گوینده و شنونده به خطا نمی‌روند، لیکن وقتی از «عقل» در سنت یا سنتهای فلسفی و حکمی سخن می‌آید، اطلاق یا اطلاقات آن دقیق و حساس میشود و ای بسا کاربرد آن در غیر سیاق و زمینه تاریخی، موجب اشتباه و سوءفهم گردد. از زمره خطاهایی که در برخی نوشته‌ها یا محاورات دیده میشود، کاربرد بالسویه عقل و عقلانیت در دو سنت فلسفی غرب و عالم اسلام است؛ برای نمونه، معنای عقل و مقام و آثار آن مثلاً نزد دکارت و اسپینوزا از یکسو و ملاصدرا و حکیم سبزواری از سوی دیگر به یکسان اخذ شود و آنگاه وجوه اشتراک و تمایز آنها تقریر گردد. ممکن است کسی توفیق یابد و تمایزات تلقی این فیلسوفان از عقل و آثار آن را معرفی کند، اما اغلب این مقایسه‌ها در سطح بنایی است نه مبنایی. برای روشتر شدن مطلب، اجازه دهید از خود این فیلسوفان مدد بگیریم:

وقتی راجر هریکن و دکارت از «ارغنون جدید» و «عقل ریاضی» سخن گفتند، در پی تعریف و تأسیس خرد و شعوری بودند که راه بشر را برای تصرف در طبیعت هموار سازد و البته لازمه این کار، تولد انسانی بود که عقل را برای گسترش تواناییها و تحقق اراده‌ها، البته مستقل از منابع دیگر، طلب کند. در این راه بیکن از

۵



بتهایی که بزغم او دست و پای بشر را بسته‌اند، سخن گفت و امید داشت با گسست از شیوه‌ها و دریافتهای اسلاف خویش، عالم و آدم جدیدی متولد شود. از وجوه اهمیت دکارت، مسلماً تقریر شک دستوری و شیوه دستیابی به یقین است، اما مهمتر از اینها معرفی آن «من» شناسنده‌ی است که همه چیز قیام بر آن دارد و بمنزله کانونی است که هویت و ارزش و اعتبار همه چیز را معین می‌سازد. این «من»، آنگونه که در رساله گفتار در روش انعکاس یافته، همان عقلی است که در علم فیزیک و ریاضی، اشیاء را طبقه‌بندی کرده و با مقیاسهای کمی می‌سنجد. بعداً در طرح دکارتی و کاملتر از آن در فلسفه اسپینوزا، حتی عواطف و امیال و احساسات نیز باید به طرح ریاضی و هندسی نزدیک شوند. بدین ترتیب، فلسفه و مابعدالطبیعه آنان، متکفل تبیین کارکرد چنین عقلی است؛ عقلی که مسلماً در زمینه عقل کل و نفس عالم افلاطونی جای ندارد. قهراً چنین عقلی، اخلاق و سیاست و معیشت متناسب با خود را توجیه و حمایت میکند و قواعد و نظامات ویژه خویش را شکل میدهد. در قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی، طرح این عقل به کمال خود رسید و در ادبیات هگلی، جلوگاه ایده مطلق گردید. همین عقل است که حتی دین و خدا را برمبنای سوژه تفسیر میکند و مدعی است واقعیت آن چیزی است که سوژه خود بنیاد تصدیق میکند. اما در سنت دینی و حکمی عالم اسلام، عقل جلوه‌ی از وجود است و در مبدأ و غایت به هستی بحث و بسیط قیام دارد. این نگاه وجودی به مشرب اصالة الوجود و حکمت متعالیه صدرایی اختصاص ندارد؛ شیخ‌الرئیس هم وقتی در نمط سوم الاشارات و التنبيهات از مراتب نفس سخن می‌گوید، غایت عقل را اتصال به عقل فعال میداند و ارتقا و تصعید از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد را به مراتب نور و تمثیل قرآنی مندرج در «آیه نور» مرتبط می‌سازد. فارابی نیز عقل و علم و وجود را از یک سنخ می‌خواند و بر بساطت و مراتب وجودی آنها تأکید دارد. این نگاه که عقل را در آئینه وجود می‌بیند، کثرت آن را نیز عرضی و نه ذاتی می‌خواند و تمامی مراتب و شئون آن را به مبدأ واحدی منتسب می‌سازد؛ در ساحت عملی نیز چنین عقلی از احکام و لوازم خاص خود برخوردار است. فیلسوفان هیچگاه از نتایج عملی احکام نظری غافل نبوده‌اند و شاید کمال نظامهای فلسفی در این بوده است که در دو ساحت نظر و عمل توأمان توقف کنند. هنگامی که در دوره جدید و

معاصر، عقل و عقلانیت جدید عهده‌دار تمشیت امور شد، پرسش از اخلاق و مبادی افعال جدی‌تر شد. سؤال این بود که سوژه (عقل خودبنیاد) چگونه میتواند دست به تأسیس احکام و قواعد تنجیزی و مطلق بزند و چگونه میتواند عهده‌دار تعریف و تنظیم قواعد نامشروط اخلاقی شود؟

در برخی نوشته‌های معمولی تاریخ فلسفه آمده است که کانت پس از فراغت از تصنیف *نقد عقل محض* (نقد اول)، در اندیشه تصنیف *نقد عقل عملی* (نقد دوم) برآمد. قبول این سخن متضمن آن است که فیلسوف را متهم به تکلف و تصنع کنیم و پرسش او را نادیده بگیریم. هنگامی که کانت به بنیادهای فلسفی علم جدید می‌اندیشید، همزمان به تمایز احکام اخلاقی از ضرورت عملی و جبری پدیده‌های طبیعی وقوف داشت و درگیر بیان نسبت موجبیت و اراده آزاد بود. اهمیت مؤسس فلسفه نقادی در هرچه که باشد، در این مطلب نیز نهفته است که به استنطاق عقلی اهتمام ورزید که به هیچ مبدأ و منبعی جز خودش امیدوار نبود. بنظر میرسید که حاصل کار او برای تمامیت بنای شکوهمند مدرنیته کارآمد باشد، اما فیلسوف کونیگسبرگ هنوز در قید حیات بود که اقران و معاصران او به کاستی این سامانه اخلاقی لب گشودند و آن را به صوری بودن متهم ساختند. شاید هیچیک از فیلسوفان عصر روشنگری و پس از آن انتظار نداشتند که فردریک نیچه، در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، سرنوشت و تقدیر تمامی نظامات فلسفی پس از افلاطون و ارسطو را به متافیزیک و ویژگیهای خودبنیاد آن مرتبط سازد و آنها را به نسبت‌انگاری متهم کند. اکنون باید تأمل کرد که چگونه میتوان سرشت و تاریخ عقل جدید را با عقل مورد نظر حکمای مسلمان مقایسه نمود، بدون آنکه مبانی و مبادی ایندو را در نظرآورد؟ این سخن بمعنای همدلی مطلق با انظار حکمای

مسلمان و نفی و طرد مطلق امتیازات فیلسوفان غربی در تبیین ماهیت عقل و کارکردهای آن نیست، بلکه به این معناست که تمایز گفتمان وجودی از غیر آن، در تمامی عرصه‌های آگاهی و عمل، تأثیر خود را آشکار می‌سازد و در هر تبیین و تقریری خود را مستقر میگرداند.

بدین ترتیب، برغم پیشینه بس دراز پرسش از ماهیت عقل، اکنون نیز جا دارد در



آنجا که از عقل و عقلانیت سخن بمیان می‌آید - بویژه در آنجا که از نهادها و سازوکارهای اجتماعی سخن میرود - از خود پرسیم که سخن از کدام عقل است و مهمتر اینکه پرسیم آیا همچنان به تجویز عقل گسسته از مساحت وجود و خودبنیاد و نسبی‌انگار قائلیم؟ و آیا وقت آن نیست به بازخوانی و اقبال آن خردی که در فطرت آدمی بمثابه حجت باطن تعبیه شده است، اهتمام ورزیم؟

سردبیر