

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، پاییز ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۳

تبیین نیازمندی عقل عملی به عقل نظری در اعتبار و استقلال در ادراک

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۱۴

تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۲۰

حسن اسماعیل پورنیازی *

مسئله منشأ اعتبار گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، که از سنخ مدرکات عقل عملی‌اند، یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق و حقوق است. تنها راه اعتباربخشی به این گزاره‌ها ارجاع آنها به بدیهیات عقل نظری است. اما آیا این امر امکان‌پذیر است؟ هیوم و کانت و برخی دیگر از اندیشمندان این ارجاع را غیرموجه دانسته‌اند. گروهی دیگر اصل نیازمندی مدرکات عقل عملی به ارجاع به عقل نظری را انکار کرده و مدرکات عقل عملی را به دو دسته بدیهی و غیربدیهی تقسیم نموده‌اند و اعتبار بدیهیات را به دلیل بدهت و اعتبار غیربدیهیات را به دلیل ارجاع آنها به بدیهیات همین عقل دانسته‌اند. این مقاله، پس از پذیرش ضرورت ارجاع احکام عقل عملی به عقل نظری، یعنی ضرورت یافتن ریشه‌ای از «هست‌ها» برای اعتبار «بایدها» و پس از ارائه راه‌های ارجاع هست‌ها به بایدها، بر این نکته تأکید می‌کند که اگرچه عقل عملی در اعتبار خود به عقل نظری محتاج است، در ادراک احکامش مستقل عمل می‌کند، به این معنا که ما واقعاً دو گونه ادراک داریم که از دو سنخ‌اند، اما در اعتبار معرفتی، یکی به

دیگری محتاج است، چنان‌که حواس ظاهری پنج حس مستقل در ادراک‌اند، اما همگی در اعتبارشان به عقل محتاج‌اند.

واژگان کلیدی: عقل عملی، عقل نظری، ضرورت بالقیاس، اعتباریات، هیوم،

کانت.

مقدمه

مسئله منشأ اعتبار گزاره‌های اخلاقی و حقوقی، که از سنخ مدرکات عقل عملی‌اند، یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق و حقوق است. غیرواقع‌گرایان منکر اعتبار مطلق برای این سنخ از گزاره‌ها می‌باشند. اما واقع‌گرایان همگی بر اطلاق و عدم نسبت احکام حقوقی و اخلاقی تأکید دارند. اما این پرسش که چگونه می‌توان گزاره‌های اخلاقی و حقوقی را با واقع مرتبط دانست و یکی را از دیگری استنتاج کرد، بحث‌های گسترده‌ای را موجب شده است. ما در این مقاله، پس از طرح بحث، به بیان ریشه اصلی اشکال استنتاج باید و نباید از هست و نیست که از جانب هیوم ارائه شده می‌پردازیم و، آنگاه، به راه‌حل‌های مختلف اشاره کرده، آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و، در پایان، امکان استنتاج باید از هست و کیفیت ارتباط عقل عملی و عقل نظری را تبیین خواهیم کرد.

بیان مسئله

تقسیم ادراکات انسان به دو بخش نظری و عملی که از زمان ارسطو به جامعه علمی بشر عرضه شده است از جانب اندیشمندان مختلف پذیرفته شده است. متفکران مسلمان نیز اصل این تقسیم را پذیرفته‌اند و محصول تأملات خود را در

دو بخش «حکمت نظری» و «حکمت عملی» عرضه داشته‌اند.^۱ حکمت عملی به آن دسته از ادراکات اطلاق می‌شود که مستقیماً با عمل انسان مرتبط‌اند و، به اصطلاح، «انجام‌دانی» یا «ترک‌کردنی» می‌باشند. این دسته از ادراکات گاهی به وسیله «باید» و «نباید» و گاهی به وسیله مفاهیمی مانند «خوب» و «بد» یا «درست» و «نادرست» بیان می‌شوند، مانند گزاره‌های «باید عدالت ورزید»، «باید راستگو بود»، «نباید ظلم کرد»، «نباید دروغ گفت» یا «عدالت خوب است» و «ظلم بد است». در مقابل، ادراکات نظری به معرفت‌هایی گفته می‌شود که مستقیماً با عمل انسان مرتبط نیستند و از «هست‌ها» یا «نیست‌ها»ی بحث می‌کنند، مانند عمده قضایای علوم فلسفی و تجربی. این قضایا حاوی توصیه نیستند، بلکه توصیفی از عالم از طریق هست و نیست ارائه می‌دهند، مانند «خدا هست»، «زمین کروی است»، «قیامت هست»، «انسان مرکب از روح و جسم است»، «انسان موجودی اجتماعی است» و «آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید».

اندیشمندان حکمت عملی را به سه قسم «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست» و حکمت نظری را به سه قسم: «الهیات»، «ریاضیات» و «طبیعیات» تقسیم کرده‌اند.

بحث مهم و اساسی در این تقسیم این است که آیا این دو قسم از ادراکات، که طبق یک اصطلاح به «عقل عملی» و «عقل نظری» نیز موسوم‌اند،^۲ دو راه معتبر

۱. «و المشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علماً نظرياً لأن غاية القسوى نظرٌ و يسمون الثانی

منهما عملياً لأن غاية عمل». (ابن سینا، ۴۰۵ق: ۶)

۲. ذکر این نکته ضروری است که مراد ما از عقل نظری و عقل عملی در این مقاله همان است که در متن به آن اشاره شده است: عقل نظری مدرکاتی است که مربوط به عمل نیست و به واقعیات

مستقل برای معرفت‌اند و هر یک مستقلاً ما را به معرفت می‌رسانند یا عقل عملی تابعی از عقل نظری است و آنچه موجب معرفت می‌شود همان عقل نظری است

غیرمرتبط با عمل انسان نظر دارد و عقل عملی مدرکاتی است که مرتبط با عمل انسان است. اما در تفسیر «عقل نظری» و «عقل عملی» سه دیدگاه دیگر نیز وجود دارد که باید گفت که هر کدام اصطلاح مستقلی است. بنابراین، در مجموع، چهار دیدگاه در تفسیر عقل عملی و عقل نظری وجود دارد که به‌اجمال به آنها اشاره می‌کنیم:

- دیدگاه اول همان است که در این مقاله مورد نظر است. این تفسیر از ابونصر فارابی (ر.ک. سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۱۶۷) نقل شده است و مورد تأیید محقق محمدحسین اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۳۱۱)، مرحوم مظفر (مظفر، ۱۳۷۴: ۳۳۰) و برخی دیگر از اندیشمندان قرار گرفته است. طبق این تفسیر، عقل انسان از این حیث که مدرک مسائلی است که با عمل ارتباط مستقیم ندارند «عقل نظری» نامیده می‌شود و از این حیث که مدرک مسائلی است که با عمل ارتباط مستقیم دارند «عقل عملی» نامیده می‌شود.

- دیدگاه دوم معتقد است که انسان دو قوهٔ مدرک دارد: اولی مدرک امور کلی است، اعم از امور مربوط به عمل و امور غیرمرتبط با عمل، و دیگری قوه‌ای است که مدرک جزئیات ناظر به عمل است. اولی را «عقل نظری» و دومی را «عقل عملی» می‌گوییم. این دیدگاه به ابن‌سینا متعلق است (ابن‌سینا، بی‌تا: ۸۱) و ظاهر کلام ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۰۱) و عبدالرزاق لاهیجی (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵۹) نیز همین است. اما اصطلاح سوم که در کلمات بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۷۸۹-۷۹۰) و قطب‌الدین رازی (سبزواری، ۱۴۲۲ق: ۱۶۹ [تعلیق]) و مرحوم محمد مهدی نراقی (نراقی، ۱۳۶۱ق، ج ۱: ۵۱-۵۹) و استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶) به چشم می‌خورد عبارت است از: ادراک، به طور کلی، کار عقل نظری است و عقل عملی عهده‌دار عمل و تحریک است. بنابراین، هم ادراک هست‌ها و هم ادراک باید‌ها در حیطهٔ عقل نظری است اما عقل عملی عبارت است از قوه‌ای که نفس انسان به وسیلهٔ آن منشأ افعال می‌شود. طبق این اصطلاح، هم حکمت نظری و هم حکمت عملی به وسیلهٔ عقل نظری درک می‌شوند. البته، اصطلاح چهارمی نیز وجود دارد که به مرحوم مهدی حایری متعلق است. (ر.ک. حایری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۹۳) به هر حال، اصطلاحی که در این مقاله مورد نظر ما است همان اصطلاح اول است.

و عقل عملی تنها در صورت ارجاع به عقل نظری موجه و معرفت‌بخش است؟ در این صورت، دلیل تفکیک میان این دو عقل گستردگی قلمرو و تفاوت ظاهری آن دو نسبت به یکدیگر است، نه دوگانگی ذاتی و تباین حقیقی.

در این میان، گروه سومی نیز وجود دارند که به دوگانگی ذاتی این دو اذعان دارند، اما تنها عقل نظری را معرفت‌بخش می‌دانند و معتقدند: ادراکات عقل عملی واقع و نفس‌الامر ندارند و معرفتی از واقع به ما نمی‌دهند و صرفاً به معنای «مشهور بودن» موضوعات‌شان نزد عقلا می‌باشند^۱ و در این صورت، تنها صلاحیت کاربرد در قیاس جدلی را خواهند داشت، چراکه حکایت یقینی از واقع را که کار «مقدمات برهان» است ندارند.

کانت پس از طرح انتقادهای متعدد بر مدرکات عقل نظری و تلاش نظری بسیار گسترده برای اثبات عدم امکان اعتماد به عقل نظری، به اعتبار عقل عملی فتوا داد. اما اعتباری که کانت برای عقل عملی قایل شد به این دلیل بود که آن را راهی مستقل برای انسان می‌دانست. وی، اگرچه معتقد بود نمی‌توان اعتبار عقل عملی را با عقل نظری اثبات کرد، اما بر این باور بود که باید به عقل نظری اعتماد کرد، زیرا در غیر این صورت، پایه اخلاق فروخواهد ریخت. وی که نتوانست از راه عقل نظری وجود خدا و نفس و جاودانگی نفس را اثبات کند، با استمداد از عقل عملی، هر سه مسئله را اثبات کرد. از نظر وی، از آنجاکه اخلاق اعتبار دارد و بدون وجود خدا و نفس و جاودانگی نفس، اخلاق بی‌معنا خواهد

۱. این نظریه به علامه محمدحسین اصفهانی و مرحوم مظفر و برخی دیگر از بزرگان مانند ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی نسبت داده شده و از برخی عبارات آنان قابل استفاده است، اگرچه برخی از عبارات محمل‌های دیگری نیز دارند. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۰۵)

شد، پس، خدا و نفس وجود دارند و انسان جاودانه است.^۱ اما هیوم با طرح مسئله قطع ارتباط «هست» و «باید»، یعنی قطع ارتباط میان عقل نظری و عقل عملی، همه احکام عقل عملی را بی اعتبار دانست، بلکه اساساً اطلاق نام عقل بر آن را ناروا دانست. از نظر وی، آنچه دیگران عقل عملی می خوانند عقل نیست، احساس است. در حقیقت، هیوم در تحلیل حقیقت «بایدها» و «نبایدها» غیرواقع گرا است.

از نظر غیرواقع گرایان، گزاره های اخلاقی ریشه ای در واقعیت ندارند. توضیح اینکه در اینکه بایدها و الزامات - چه اخلاقی و چه حقوقی - از چه منبعی سرچشمه می گیرند و به چه دلیل معتبرند و چگونه می توان درباره اعتبار و عدم اعتبار آنها داوری کرد میان صاحب نظران اختلاف نظر شدید وجود دارد. در پاسخ به این سؤال، اندیشمندان به دو گروه اصلی واقع گرا و غیرواقع گرا تقسیم شده اند. واقع گرایان ریشه الزامات اخلاقی را اموری واقعی و نفس الامری می دانند، یعنی از امور واقعی «الزام»ها را قابل استنتاج می دانند، ولی غیرواقع گرایان عامل تحقق باید و نباید را اموری غیرمرتبط با واقع و نفس الامر معرفی می کنند. غیرواقع گرایان در تعیین منشأ الزامات اخلاقی به سه گروه عمده «احساس گرایی»، «قراردادگرایی» و «امرگرایی» تقسیم می شوند. وجه مشترک این سه رویکرد انکار ریشه واقعی برای الزامات اخلاقی است. در حقیقت، مکاتب غیرواقع گرا رابطه ای میان «بایدها و نبایدها» و «هستها و نیستها» قایل نیستند و ریشه الزام را در احساس یا قرارداد یا امر الهی جستجو می کنند. البته،

۱. برای آشنایی با برهان اخلاقی کانت، ر.ک. کاپلستون، ۱۳۷۲: ۳۲۲، ۳۴۱ و ۳۴۵؛ فروغی، ۱۳۶۷،

ج ۳: ۲۷۰؛ راسل، ۱۳۷۳: ۹۷۱-۹۷۲.

واقع‌گرایان نیز معتقد نیستند که از هر «هست» می‌توان هر گونه «باید» استخراج کرد بلکه برای این استنتاج، ملاکی را مطرح می‌کنند. بررسی این مسئله اهمیت زیادی در شناخت گزاره‌های اخلاقی و حقوقی دارد و می‌تواند به‌عنوان محکمی برای سنجش حقانیت مکاتب اخلاقی و حقوقی باشد.

هدف این مقاله اثبات احتیاج عقل عملی (بایدها) به عقل نظری (هست‌ها) در اعتبار است. از این رو، ابتدا، دلیل قایلان به عدم ارتباط را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم و پس از آن، اصل وجود ارتباط و کیفیت ارتباط را بیان خواهیم کرد.

۱. هیوم سردمدار عدم ارتباط میان عقل عملی و عقل نظری

در میان طرفداران عدم رابطه میان باید و هست، مهم‌ترین آنها دیوید هیوم است. به نظر برخی اندیشمندان، وی اولین کسی است که در فلسفه جدید غرب این سؤال را مطرح کرده است.^۱ وی در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی می‌گوید که در استدلال معتبر، هرگز نباید برای رسیدن به نتایج ارزشی و هنجاری^۲ از مقدمات مربوط به واقعیت‌ها و هست‌ها استفاده کرد. این مطلب تحت عنوان «چنگک هیوم»^۳ مشهور است. وی تأکید دارد که منطقی نمی‌توان

۱. ر.ک. حایری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۲؛ ایشان در توضیح پرسش هیوم می‌نویسد: «هیوم این سؤال را براساس فلسفه تجربه‌گرایی خود و براساس انکار هرگونه فلسفه مابعدالطبیعه مطرح کرده و بعد از هیوم هم این سؤال دنباله پیدا کرده [است] و الان مسئله روز است. معاصرین کتاب‌های زیادی راجع به تفسیر و تحلیل این پرسش نوشته‌اند و بعضی‌ها حرف هیوم را تأیید کرده‌اند و عده‌ای نظر مخالف او را اتخاذ کرده‌اند و در این کار، بعضی موفق بوده‌اند و عده‌ای ناموفق.»

2. Normative.
3. Humes fork.

قضایای ارزشی را از قضایای مربوط به واقعیات استنتاج کرد. الزام و باید^۱ را نمی توان از هست^۲ انتزاع کرد؛ از مقدمات واقعی نمی توان نتایج ارزشی حاصل کرد. (ر.ک. واعظی، ۱۳۹۳: ۱۴۰) استنتاج ارزش از واقعیت با هیچ روش منطقی اثبات نشده است. براساس اشکال معتبر منطقی، تنها می توان یک «هست» مجهول را از «هست‌ها»ی معلوم استنتاج کرد و پل زدن از «هست» به «باید» مبنای منطقی ندارد.

۱-۱. استدلال هیوم

نویسنده کتاب کاوش‌های عقل عملی اصل پرسش هیوم را از کتاب رساله‌ای در باب طبیعت انسان. (Hume, 1987: 469) آورده و ترجمه آن را چنین نقل می‌کند:

نگارنده نمی‌تواند از تذکار این نکته خویشتن‌داری کند ... اندیشمندان فلسفه اخلاق در طرح مسائل خود تا چند زمانی با روش و زبان متداول و معمولی فلسفه به گفتگو می‌پردازند و همه‌جا، با شیوه معلوم و مشخص فلسفه‌ورزی، ابتدا، مسئله هستی خدا را مورد بررسی قرار می‌دهند و از همان طریق و مطابق همان روش معمولی، فلسفه مطالعات و نظریات خود را درباره ویژگی‌های اختصاصی انسان ابراز می‌دارند. اما ناگهان، به محض ورود در بحث‌های اخلاقی، با شگفتی بسیار مشاهده می‌کنیم که این روش هماهنگی با فلسفه دگرگون شده است و به جای رابطه‌های منطقی است و نیست^۳ که به طور معمول در تشکیل قضایا و مسائل فلسفه به کار برده می‌شود، دیگر اثری از این کلمات به چشم نمی‌خورد و در این سیستم اندیشه‌ورزی [بحث‌های اخلاقی]، هیچ قضیه یا

1. Ought.

2. Is.

3. is and is not.

مسئله‌ای نیست که با رابطه‌های «بایستی» و «نبایستی»^۱ سامان نیافته باشد [در مباحث اخلاقی همه مباحث به وسیله «باید» و «نباید» بیان می‌شوند]. قطعاً، این دگرگونی بنیادی در فلسفه اخلاق از «است‌ها» به «بایدها» از مرز توجیهات حسی بیرون است ... و اصولاً، باید معلوم کرد چگونه امکان پذیر است که این رابطه‌های نوظهور «باید و نباید» را با وجود ناهماهنگی از رابطه‌های منطقی «است‌ها و نیست‌ها» - آنهم با روش استنتاج قیاس برهانی - به دست آوریم؟ ... نگارش‌کنندگان فلسفه به این دوگونه بودن روش اندیشه‌ورزی [تفاوت هست‌ها با بایدها] هشدار نداده‌اند ... ما انتظار داریم این هشدار کوتاه و این آگاهی به تفاوت بنیادین میان «است‌ها» و «بایدها» سیستم عامیانه فلسفه اخلاق را، که تاکنون به این تفاوت پی نبرده بود، واژگون سازد ... (Hume, 1987: 469)

هیوم، براساس این عبارت، رابطه میان هست و باید را به دلیل دوگانگی آنها خلاف رویه استدلال‌های منطقی دانسته است. وی بر این نکته تأکید کرده که چگونه می‌توان از «هست» «الزام» و «باید» را استخراج کرد، در حالی که این دو با یکدیگر ناهماهنگ‌اند؛ این استخراج و استنتاج قابل توجیه حسی نیست. پس، نباید این استنتاج را معتبر دانست. از این رو، اگر بتوانیم هماهنگی «الزام و باید» را با «هست و تحقق» اثبات کنیم، در حقیقت، به این اشکال هیوم پاسخ داده‌ایم.

اگر بخواهیم دلیلی برای ادعای هیوم از کلمات وی به دست بیاوریم، شاید بتوان این استدلال را بیان کرد: «عقل تنها در باب درستی یا نادرستی امور عینی و واقعی، یعنی هست‌ها، می‌تواند قضاوت کند، در حالی که ارزش‌ها در زمره امور

1. ought or ought not.

عینی و واقعی نیستند، بلکه به قلمرو «احساس و عواطف» مربوط‌اند.^۱ (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۴۸)

بیان فوق را در قالب شکل اول می‌توان چنین گفت: ارزش‌ها خارج از قلمرو امور عینی‌اند؛ عقل در خارج از قلمرو امور عینی قضاوت نمی‌کند. پس، عقل در ارزش‌ها قضاوت نمی‌کند. به بیان دیگر، هر ارزشی «الف»^۲ است؛ هیچ «الف»ی مورد قضاوت عقل نیست. پس، هیچ «ارزشی» مورد قضاوت عقل نیست. (ضرب سوم از شکل اول)

۱-۲. ارزیابی استدلال هیوم

حد وسط در این استدلال - که به مثابه علت اصلی قطع رابطه میان باید و هست از نظر هیوم است - عبارت است از: «تعلق ارزش‌ها به مقولۀ احساس و عواطف و خروج عواطف از امور عینی». این سخن بدین معنا است: به این دلیل که ارزش‌ها از امور عینی نیستند بلکه از مقولۀ احساس و عواطف‌اند، عقل نمی‌تواند در مورد آنها قضاوت داشته باشد و «باید»‌های ارزشی را تأیید کند. این تنها احساس است که می‌تواند در مورد ارزش‌ها نظر بدهد. بنابراین، هیوم اساساً منکر وجود عقلی به نام «عقل عملی» است و آنچه را که دیگران عقل عملی می‌نامند، وی «احساس و عواطف» می‌داند. اگر فیلسوفان اخلاق نتوانند عقل عملی را به عقل نظری برگردانند، از نظر هیوم، اخلاق و حقوق [و به تبع آن،

۱. «نقطه کلیدی در اندیشه هیوم آن است که وی ارزش‌های قلمرو حکمت عملی را با دنیای عینی (objective world) بی‌ارتباط دانسته و آنها را به قلمرو احساس و عواطف ما مربوط می‌سازد و از همین رو، آنها را از دسترس عقل که منحصر در کشف روابط و داوری در باب درستی یا نادرستی امور عینی و واقعی است بیرون می‌شمارد.» (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۴۸)

۲. الف «خارج از امور عینی بودن و متعلق به احساس و عواطف بودن» است.

عدالت] را بر «احساس و عواطف» بنا کرده‌اند و با ابتدای ارزش‌ها بر احساس و عواطف، دیگر نمی‌توان از مطلق بودن ارزش‌ها و جاودانگی اصول اخلاق و قابلیت الزام عمومی و اجتماعی به طور مطلق سخن گفت، چراکه احساس و عواطف انسان‌ها متغیرند یا لاقلاً قابلیت تغییر دارند. حتی در صورت ثبات احساس نیز نمی‌توان از اطلاق ارزش‌ها دفاع کرد.

با توجه به استدلال هیوم، اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که «باید» و «نباید» ارزشی نیز، در حقیقت، اشاره‌ای به رابطه عینی و واقعی میان فعل و نتیجه است، یعنی از «ضرورت بالقیاس» میان افعال و نتایج آنها حکایت می‌کند، یا باید و نباید اعتباری عقلایی برای بیان رابطه واقعی میان برخی امور واقعی با برخی دیگر است و صرف احساس و عواطف نیست [اگرچه ممکن است در مواردی با احساس نیز همخوانی داشته باشد]، صغرای استدلال هیوم [: هر ارزشی «الف» است] را ابطال کرده‌ایم، چنان‌که اگر بتوانیم اثبات کنیم که عقل می‌تواند در قلمرو احساس و عواطف نیز قضاوت کند و آنها را با توجه به همسویی یا ناهمسویی با هدف اصلی به «خوب» و «بد» تقسیم کند، در حقیقت، کبرای استدلال هیوم [: هیچ الفی مورد قضاوت عقل نیست] را ابطال نموده‌ایم. ما، در ادامه، بر هر دو جهت تأکید خواهیم کرد ولی تأکید اصلی بر ابطال صغری است.

چنان‌که اشاره شد، اگر ما نتوانیم ریشه درخت ارزش را در واقعیت بکاریم، نمی‌توانیم از اطلاق اصول عدالت و اخلاق و حقوق دفاع کنیم، حتی اگر معیار اعتبار ارزش‌ها را «امر الهی» بدانیم. نویسنده کتاب *دانش و ارزش* با تأیید مدعای هیوم مبنی بر قطع رابطه میان «باید» و «هست» و تأکید بر اینکه هیچ دانشی نمی‌تواند مبنای ارزش باشد، در مقام حل مسئله خاستگاه ارزش‌ها، مسیری غیر

از مسیر هیوم را می‌پیماید. هیوم بر احساس و قرارداد تأکید داشت، ولی ایشان بر امر الهی: «باید بایدها» به عنوان مبنای اخلاق و ارزش تأکید می‌کند:

هیچ واقعیتی به صرف بودن نمی‌تواند از کسی طلبکار باشد و برای او «بایدی» را القا کند. ... در برابر هر فرمان اخلاقی می‌توان به چون و چرا برخاست ... هر انسان رشید ... مشتاقانه در جستجوی بایدی و فرمانی است که جواز خود را بر دوش خود حمل کند و فرمانبردار را از چون و چرا در فرمان فرمانده آسودگی بخشد ... این باید بزرگ، این باید بایدها و سرچشمه همه فرمان‌ها، تنها اوست که بایدها و فرمان‌های او را نمی‌توان چون و چرا کرد. و هموست که به فرمانش باید گردن نهاد و هر «باید» دیگر را که هست به آن «باید» نخستین باید نیازمند و قائم دانست ... زنجیره این «باید»ها باید از فرمانی آغازین و مادر آویخته باشد و آن همانجاست که به فرماندهی برسیم که بر او فرمان فرمانده دیگری حاکم نباشد ... و آن همان خسروی است که هر چه کند و هر چه گوید شیرین است ... اگر او امر نکرده بود هیچ امری شایسته پیروی نبود ... آن که همه هست‌ها از اوست، همه بایدها نیز از اوست. (سروش، ۱۳۵۸: ۳۰۸-)

(۳۱۱)

اما این روش، که همان روش اشاعره در ارجاع حسن و قبح به شرع است، نمی‌تواند مشکل اعتبار اخلاق و حقوق و عدالت را حل کند، چراکه هنوز سؤال از «ملاک امر الهی» و انشاء باید و نباید از جانب خداوند متعال باقی است. اگر پاسخ داده شود که امر الهی ملاکی غیر خود امر ندارد و ملاک امر الهی اراده خداست، می‌توان پرسید که «به چه دلیل، او امر خدا معتبر است؟». استناد اعتبار امر الهی به کامل مطلق بودن او اگر به این معنا باشد که «خدا کامل مطلق است و کامل مطلق از مصالح و مفاسد امور آگاه است»، این مطلب دقیقاً به معنای

اعتراف به واقعیت‌دار بودن ارزش‌هاست و اینکه ارزش‌ها به این دلیل اعتبار دارند که با واقعیت‌ها و هست‌ها مرتبط‌اند. البته، ما انسان‌ها نمی‌توانیم همه واقعیت‌ها را درک کنیم و خدای کامل مطلق چنین قدرتی دارد و به همین دلیل، امر خدا معتبر است. و اگر استناد اعتبار امر الهی به کامل مطلق بودن خدا به این معنا باشد که «خدا کامل مطلق است و امر کامل مطلق را باید پذیرفت» [!] باز هم سؤال از چرایی این ادعای «باید» باقی است. تا به ریشه واقعی و نفس‌آمری نرسیم، هرگز سؤال قطع نخواهد شد.

۱-۳. نظریه استقلال «باید» و «هست» در اعتبار و نقد آن

برخی دیگر از اندیشمندان برای پاسخ به مسئله هیوم راه دیگری پیموده‌اند. از نظر آنان، همان‌طور که عقل نظری بدیهیاتی دارد که قابل تشکیک و تردید نیستند و به محض ارجاع نظریات به آنها، سؤال از چرایی اعتبار نظریات قطع می‌شود، عقل عملی نیز برای خود بدیهیاتی دارد که پایه بقیه گزاره‌های ارزشی‌اند. گزاره‌های ارزشی دیگر اعتبار خود را از گزاره‌های ارزشی پایه اخذ می‌کنند و پیرو آنها هستند، ولی گزاره‌های پایه «خودموجه» و «بدیهی»‌اند و نیازی به توجیه و اثبات ندارند. برخی از اندیشمندان معاصر با دفاع از این نظریه می‌فرمایند:

اگر ما در زمینه مسائل مربوط به جهان بینی و هستی‌شناسی یک رشته قضایای بدیهی را داریم که بدون اعتماد بر آنها قادر بر نیل به شناخت جهان و کشف حقایق هستی نیستیم، همچنین، در زمینه مسائل مربوط به ایدئولوژی [ارزشی] نیز یک رشته داوری‌های بدیهی و بایدها و نبایدهای کلی و مادی داریم که عقل و فطرت انسان بر صحت آنها گواهی می‌دهد. با توجه به همین بایدهای کلی و بدیهی عقلی است که بایدهای شرعی نیز الزام‌آور می‌شوند. مثلاً، می‌گوییم «باید به دستورات الهی عمل نمود». اگرچه پیدایش این باید به دنبال

اثبات وجود خداست و این باید متفرع بر این هست می باشد، لیکن نقش این هست در این استنتاج تعیین موضوع است و این جمله «باید از خدا اطاعت کرد» برخاسته از یک اصل عقلی بدیهی است و آن اینکه «شکر منعم پسندیده و لازم است». ... این باید از بایدهای عقل عملی روشن و بدیهی است که هرگز از «هست» استنتاج نشده است. (سبحانی، ۱۳۶۸: ۱۷۸)

ولی این راه نیز مشکل اعتبار گزاره‌های ارزشی را حل نمی‌کند؛ ادعای بداهت برخی گزاره‌های ارزشی مانند حسن عدالت و قبح ظلم و وجوب شکر منعم و ... قاطع سؤال از دلیل اعتبار آنها نیست. توجه به گزاره حاوی «هستی» در حد موضوع سازی برای گزاره‌های ارزشی نیز به معنای ارتباط «باید» با «هست» نیست. برای این استنتاج لازم است «الزام» گزاره حاوی «باید» (یعنی محمول گزاره) از «هست» استنتاج شود، نه موضوع آن. در گزاره‌های عقل نظری، دلیل اعتبار بدیهیات کشف واقعیت توسط عقل یا شهود است و روشن است که شهود واقع دلیلی واضح و قاطع بر واقعیت و اعتبار است. اما هنگامی که از عقل عملی سخن می‌گوییم، مادامی که آن را به واقعیت گره نزده‌ایم، نمی‌توانیم از شهود واقع سخن بگوییم. اینکه هر انسانی به صورت بدیهی و روشن و بدون تردید خوب بودن عدالت را درک می‌کند، نمی‌تواند رابطه‌ای ضروری و واقعی و نفس‌الامری میان عدالت و خوب بودن را اثبات کند، بلکه تنها وجود درک همگانی را اثبات می‌کند. اما شاید همه انسان‌ها در این درک اشتباه می‌کنند و واقعاً عدالت خوب نباشد یا نه خوب باشد و نه بد، همانند احساس مشترک همه انسان لها نسبت به «خوش مزه» بودن «سیب» که دلیلی بر اثبات این صفت برای سیب در نفس‌الامر نمی‌شود. مادامی که صفتی برای فعل (مانند عدالت) یا عین (مانند سیب)، قطع نظر از «احساس» و «درک درونی» اثبات نشود، نمی‌توان اعتبار واقعی آن صفت

را اذعان کرد.

شاید به همین دلیل است که در سنت فلسفه غرب، هیوم اساساً وجود عقلی مستقل به نام عقل عملی که بتوان نام «عقل» بر آن گذاشت را انکار کرد. وی تصریح کرد که کار عقل تنها درک دنیای عینی^۱ است و اخلاق از سنخ دنیای عملی و احساس است، نه عقل. و در سنت اندیشه اسلامی نیز جمعی از اندیشمندان قضایای عقل عملی را از مشهورات دانسته‌اند که دلیل اعتبار در آنها عموم اعتراف است و استناد به آنها در برهان صحیح نیست و تنها می‌توان قیاسی جدلی از آنها تشکیل داد.^۲ البته، خواهیم گفت که عقل عملی واقعاً عقل است و به لحاظ مدرکیت، مستقل از عقل نظری نیز است، اما از جهت کسب اعتبار نیازمند آن است.

۲. نگاه کانت به عقل عملی

کانت اعتبار اخلاق [و هر گزاره متافیزیکی دیگر] را از طریق عقل نظری غیرممکن می‌داند. از این رو، برای اثبات خدا، که به نظر وی از طریق عقل نظری ممکن نیست، به عقل عملی متوسل می‌شود. از نظر کانت، عقل عملی عهده‌دار اعتبار اخلاق و، به تبع آن، اثبات وجود خدا و جاودانگی نفس و وجود قیامت و آزادی و اختیار بشر است، چراکه اگر هر یک از این سه مطلب (وجود خدا، آزادی و اختیار، ابدیت و سرمدیت نفس) را انکار کنیم، دیگر دریچه اخلاق و

1. Objective.

۲. این نظریه به برخی از اندیشمندان مانند ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، محقق اصفهانی و مرحوم مظفر نسبت داده شده است. از نظر آنان، قضایای ارزشی از سنخ «مشهورات» و «آرای محموده» هستند.

اخلاقیات بسته خواهد شد و راهی برای اثبات مسائل اخلاقی نخواهیم داشت. (ر.ک. حایری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۶-۱۷) از نظر کانت همان‌طور که عقل نظری ناظر به اثبات نوعی هستی و تحقق است، عقل عملی نیز ناظر به نوعی «هستی» است، اما هستی‌ای از جنس باید و نباید. این نوع هستی هیچ ارتباطی با نوع اول ندارد و نمی‌توان این نوع را از آن نوع استنتاج کرد. اگر قرار باشد استنتاجی صورت پذیرد، باید استنتاج بالعکس باشد: ما وجود خدا و جاودانگی نفس و اختیار و آزادی نفس را [که از سنخ هست‌ها می‌باشند] از اعتبار اخلاق و اصول اخلاقی استنتاج می‌کنیم، زیرا اگر این سه وجود عینی نداشته باشند، اخلاق بی‌معنا خواهد بود. لکن اخلاق بی‌معنا نیست. پس، این سه وجود دارند.

بر این اساس، کانت نیز همانند هیوم منکر اعتبار استنتاج «باید» از «هست» است. اما برخلاف هیوم، «واقع‌گرا» است. هیوم اعتبار گزاره‌های مشتعل بر باید و نباید را به قرارداد یا احساس ارجاع می‌دهد، اما کانت برای این دسته از گزاره‌ها منشأیی به نام «عقل عملی» قایل است که از نظر وی، خود نوعی «واقعیت» است، اما واقعیتی از جنس دیگر. به همین دلیل، کانت در پاسخ به این پرسش که «چرا عدالت خوب است» معتقد است: این سؤال جواب ندارد! او می‌گوید: «عدالت خوب است، چون خوب است». مکتب اخلاقی کانت «واقع‌گرایی اثبات‌ناپذیر» است، یعنی گزاره‌های اخلاقی را «وظیفه»‌ای می‌داند که عقل عملی آن را بدون هیچ ملاحظه‌ای و بدون لحاظ هیچ غایت و هدفی بر عهده انسان می‌گذارد. وی در اخلاق «وظیفه‌گرا» است و دخالت دادن هر غایتی را در گزاره‌های اخلاقی و عمل اخلاقی موجب خروج گزاره و فعل از «اخلاقی بودن» می‌داند. به همین دلیل، از نظر وی، هیچ گزاره اخلاقی مقید نیست. همه گزاره‌های اخلاقی

مطلق‌اند و حکم اخلاقی با نظر به نتیجه و غایت تغییر نمی‌کند. امری که طرفداران «واقع‌گرایی اثبات‌پذیر» هرگز نمی‌پذیرند.

از نظر کانت، وظیفه براساس غایت تعیین نمی‌شود. میان «حق» به معنای «درست» و «خوب» از یک سو و «خیر» و «سعادت» و «غایت» انسان از سوی دیگر ارتباطی نیست. نمی‌توان با توجه به چیستی سعادت انسان، «وظیفه» و «حق» و «درست» و «نادرست» را برای انسان تعیین کرد. این ادعا اگر چه با نام «قطع رابطه میان هست و باید» مطرح نشده است اما در حقیقت، فرعی از همان مسئله است. کانت نیز اگرچه در ظاهر واقع‌گرا است اما در واقع غیرواقع‌گراست. واقع‌گرایی وی فرق چندانی با غیرواقع‌گرایی هیوم ندارد؛ هر دو منشأ اخلاق را «عقل عملی» می‌دانند، با این تفاوت که هیوم «عقل عملی» را احساس نام می‌گذارد و به همین دلیل، با عنوان «احساس‌گرا» که شاخه‌ای از غیرواقع‌گرایی است شناخته می‌شود، ولی کانت مدرکات همان «عقل عملی» را نوعی واقع‌می‌داند و به همین دلیل، با عنوان «واقع‌گرا» شناخته می‌شود. دقیقاً، به دلیل روحیه غیرواقع‌گرایی که بر کانت حاکم است، در تعیین وظیفه و حق هیچ ارتباطی میان آنها و سعادت و خیر نمی‌بیند. امری که هیوم نیز آن را - اما از زاویه‌ای دیگر - می‌پذیرد. بنابراین، هیوم غیرواقع‌گرا و کانت واقع‌گرا در این مسئله اتفاق نظر دارند که بایدها ارتباطی به هست‌های عقل نظری ندارند، چه اینکه «هست‌ها از قبیل «وجود خدا» و «کمال مطلق بودن خدا» و «وجود نفس» و ... باشد و چه اینکه از قبیل «سعادت انسان» و «خیر حقیقی» و «کمال واقعی انسان» باشد.

از این رو، با حل مشکل بیان‌شده از جانب هیوم و اثبات اعتبار استنتاج «باید» از «هست» و ارجاع «باید»ها به «هست»‌هایی از سنخ عقل نظری، هم اعتبار استنتاج

«اخلاق و حقوق» از «هست‌ها» ثابت می‌شود و هم ارتباط «اخلاق و حقوق» که از مقوله «حق» اند با «خیر و سعادت» انسان. اثبات این دو مسئله می‌تواند تحولی جدی در شناخت مکتب اخلاقی و حقوقی قابل دفاع ایجاد کند و آن را از مکاتب اخلاقی و حقوقی ارائه شده از سوی اندیشمندان لیبرالیسم کاملاً متمایز نماید.

۴. پاسخ اندیشمندان مسلمان به هیوم

برای پاسخ به مشکل هیوم و به طور کلی برای تبیین منشأ واقعی احکام عقل عملی و اخلاق و حسن و قبح، اندیشمندان مسلمان دو راه متفاوت پیموده‌اند که به نظر می‌رسد هر دو روش صحیح است، اگرچه روش دوم حاوی دقت بیشتر است. در این قسمت به هر دو روش اشاره می‌کنیم.

۴-۱. نظریه اعتبارات علامه طباطبایی

از نظر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، میان هر فعلی با نتیجه آن یک ضرورت برقرار است؛ هر فعلی نتیجه‌ای دارد که وابسته به قرارداد و احساس و جعل نیست؛ رابطه میان فعل و نتیجه ضروری است اما رابطه میان فاعل و فعل «امکانی» است. مثلاً، رابطه میان «غذا خوردن» و «سیر شدن» به حکم اینکه اولی علت دومی است ضروری است: با غذا خوردن سیری حاصل می‌شود. اما میان «فاعل خوردن غذا» (شخص) و «خوردن غذا» رابطه ضروری نیست، بلکه رابطه امکانی وجود دارد، بدین بیان که اگر فاعل بخواند، غذا می‌خورد و اگر نخواهد، نمی‌خورد. هنگامی که فاعل به هر دلیل نتیجه فعل را بخواند، یعنی بخواند سیر شود، میان خود و فعل غذا خوردن یک رابطه ضروری ادعایی «اعتبار» می‌کند و می‌گوید: «من باید غذا بخورم». این ضرورت (ضرورت میان فاعل و فعل) که

یک ضرورت ادعایی است از یک ضرورت واقعی (ضرورت میان فعل و نتیجه) نشئت گرفته است. بنابراین، «باید»ها از هست‌ها نشئت می‌گیرند. اعتبار «باید» گزاف و بی‌حساب نیست. در هر موردی نمی‌توان «باید» اعتبار کرد. بلکه با توجه به وجود رابطه واقعی نفس‌الأمری میان فعل و نتیجه رابطه‌ای ضروری میان فاعل و فعل با لحاظ مطلوبیت نتیجه برای فاعل اعتبار می‌شود. این ضرورت یک ضرورت ادعایی و مجازی است که ریشه در یک ضرورت حقیقی و فلسفی دارد. پس، در حقیقت، این «باید» از یک «هست» انتزاع و استخراج شده است، استخراجی که بی‌ملاک و بی‌معیار نبوده است.

از نظر علامه طباطبایی، علاوه بر اینکه اصل این اعتبار با لحاظ واقع و نفس‌الامر است و گزاف نیست، دلیل انجام اعتبار از جانب انسان نیز تحریک به انجام کار است، تا قوای فعاله انسان به حرکت درآیند، بدین معنا که انسان فعل را با احساس «ضرورت» به انجام رساند، چراکه اگر این اعتبار - که کار «عقل عملی» است - نبود، صرف فعالیت عقل نظری - که کارش تنها کاشفیت از امور واقع است - نمی‌توانست «قوای فعاله» را به «فعل» وادار کند. در حقیقت، «عقل عملی» نقش واسطه میان قوای فعاله و فعل انسان را بازی می‌کند و آن را به سوی انجام فعل تحریک می‌کند، نقشی که «عقل نظری» از عهده آن برنمی‌آید.

(ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۵؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶: ۳۷۱)

۴-۲. نظریه ضرورت بالقیاس علامه مصباح یزدی

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، میان فعل و نتیجه ضرورت بالقیاس حاکم است، یعنی هر یک از فعل و نتیجه نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس دارند. «غذا خوردن» در قیاس با «سیر شدن» ضرورت دارد [یعنی برای سیر شدن، غذا خوردن ضروری است]، چنان‌که «سیر شدن» نیز نسبت به «غذا خوردن» ضرورت

دارد، یعنی با غذا خوردن، سیری ضروری است. حال که میان فعل و نتیجه ضرورت حاکم است، اگر فاعلی بخواهد آن نتیجه را ایجاد کند، روشن است که همان ضرورت حاکم است، یعنی برای «فاعل» «ضرورت» دارد که «فعل» را «ایجاد» کند. این ضرورت میان ایجاد فعل و رسیدن به نتیجه یک ضرورت واقعی و فلسفی است، نه یک ضرورت ادعایی و مجازی. با وجود ضرورت حقیقی و فلسفی و واقعی دیگر نیازی نیست میان «فاعل» و «فعل» ضرورتی را اعتبار کنیم، چراکه میان «نتیجه» و «ایجاد فعل» ضرورتی نفس‌الأمری وجود دارد، همان‌طور که میان «وجود فعل و نتیجه» نیز وجود داشت. این ضرورت، که از آن به صورت «باید» تعبیر می‌شود، ناشی از یک «هست» واقعی و نفس‌الأمری است. در حقیقت، این ضرورت نیز از سنخ «هست‌ها» است، که به شکل «باید» بیان می‌شود. پس، رابطه میان «بایدها» و «هست‌ها»، در حقیقت، رابطه میان «هست‌ها» و «هست‌ها» است، همانند اینکه در امور تکوینی می‌گوییم: «باید برای رسیدن به آب، اکسیژن و ئیدروژن را با هم ترکیب کرد» که این «باید» بیانی دیگر از ضرورت انجام فعل برای رسیدن به نتیجه است.^۱

۱. از نظر علامه طباطبایی، «باید»‌های اخلاقی اعتباری‌اند، اما بایدی که میان علت و معلول وجود دارد حقیقی است و چون بایدهای اخلاقی با لحاظ بایدهای حقیقی به صورت ادعایی «باید» شده‌اند، آنها را بایدهای اعتباری نامیده‌اند. اما از نظر استاد مصباح، «باید»‌های اخلاقی هم همانند بایدهای علی و معلولی‌اند، حتی نه همانند بلکه همان‌اند، با این تفاوت که در بایدهای علی و معلولی، ضرورتی میان وجود و وجود دیگر حاکم است ولی در بایدهای اخلاقی ضرورتی میان وجود (نتیجه) و ایجاد حاکم است، که از آن به «ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول» (ضرورت بالقیاس فعل نسبت به نتیجه) تعبیر شده است. طبق نظریه علامه، «جعل ضرورت» براساس ضرورت واقعی است اما طبق نظریه استاد مصباح، «کشف ضرورت» بر اساس ضرورت واقعی است. و البته، طبق هر دو نظریه، رابطه میان باید و هست رابطه‌ای منطقی است و بدون معیار و ملاک نیست.

بر این اساس، عقل عملی گونه‌ای دیگر از عقل نیست که ارتباطی با مدرکات عقل نظری نداشته باشد و خود، به استقلال، معرفتی را موجب شود بلکه مدرکات عقل عملی بیانی دیگر از مدرکات عقل نظری در حوزه مطلوب‌های انسان‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۱۱۷ و ۱۶۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۲۷) هنگامی که می‌گوییم: «الف خوب است» یا «ب بد است» یا «باید الف را انجام داد» یا «نباید ب را انجام داد»، همه این موارد که چهارچوب‌های اصلی برای بیان مدرکات عقل عملی‌اند (خوب و بد، باید و نباید)، به این معنا است که میان «الف» با «مطلوب» انسان رابطه ایجابی وجود دارد و میان «ب» و «مطلوب» انسان رابطه سلبی حاکم است. مفاهیم ارزشی (خوب و بد) و مفاهیم لزومی (باید و نباید) همگی بیانگر ادراک عقل نظری به «وجود رابطه مثبت یا منفی» میان فعل و نتیجه مطلوب هستند. هنگامی که عقل نظری دریافت که میان فعل الف و مطلوب انسان [مانند سعادت یا سود دنیایی یا لذت یا هر مطلوب دیگر] رابطه ایجابی وجود دارد، یعنی انجام الف موجب رسیدن به مطلوب می‌شود، این درک را در قالبی دیگر به شکل «الف خوب است» بیان می‌کند. و اگر دریافت که میان «ب» و مطلوب انسان رابطه سلبی وجود دارد، یعنی انجام آن موجب دوری از مطلوب می‌شود، این درک را در قالب «ب بد است» بیان می‌کند. «الف خوب است و ب بد است» و اینکه «الف مرا به مطلوبم نزدیک می‌کند و ب مرا از مطلوبم دور می‌کند» هیچ تفاوتی با یکدیگر جز در تعبیر ندارند. به بیان دیگر، حسن و قبح بیانگر رابطه «ضرورت بالقیاس» میان «فعل» و «نتیجه»‌اند و درک وجود رابطه کار عقل نظری است. بنابراین، مدرکات عقل عملی مقوله‌ای جدا از عقل نظری نیستند و اساساً، دو عقل مستقل نداریم. به همین دلیل، مدعیات عقل عملی همانند عقل نظری به آسانی قابل ارزیابی و قابل اتصاف به صدق و کذب‌اند.

۵. نیازمندی در اعتبار، استقلال در ادراک

به نظر می‌رسد چه ما عقل عملی را، طبق نظریه فوق، تنها بیانی متفاوت از عقل نظری بدانیم نه قوه‌ای مستقل، و چه آن را قوه‌ای مستقل از عقل نظری بدانیم که کار آن درک خوب و بد و باید و نباید است، باید اذعان کرد که خوب‌ها و بدهای مسلّم و روشن عقل عملی (مانند خوبی عدل و احسان و بدی ظلم و خیانت) مورد تأیید عقل نظری هم هستند، به این معنا که عقل نظری با تأمل در موارد فوق به آسانی درک می‌کند که فعل عدالت و احسان موجب کمال روحی انسان می‌شود و فعل ظلم و خیانت سبب سقوط روحی انسان می‌گردد، چه اینکه این درک را عامل خوب و بد دانستن فعل بدانیم و چه اینکه این درک و درک خوب و بدی را دو امر مستقل از یکدیگر بشماریم، چنان‌که بر این استقلال شواهدی نیز وجود دارد، مانند اینکه هر انسانی بالوجوه خوب و بدی موارد فوق را درک می‌کند حتی اگر توجهی به اینکه این موارد موجب تکامل یا سقوط روحی هستند نداشته باشد. در هر صورت، این امر شاهدهی است بر اینکه عقل عملی قوه‌ای است در انسان که با قطع نظر از حکم عقل نظری نیز خودش مستقلاً حکمی صادر می‌کند، اگرچه اعتبار این حکم با صرف مدرک بودنش به واسطه عقل عملی ثابت نمی‌شود.

بنا بر این، نباید گمان کرد که استقلال عقل عملی از عقل نظری به این معنا است که مدرکات عقل عملی در اعتبار نیز مستقل از عقل نظری اند و در این جهت احتیاجی به آن ندارند و صرف درک آنها از این طریق دلیلی تام بر معتبر بودن آنها است، بلکه باید گفت: حتی اگر عقل عملی درکی مجزا و مستقل از عقل نظری داشته باشد، برای اعتبارش محتاج به عقل نظری است و باید ثابت شود که آنچه عقل عملی خوب می‌داند در مسیر مطلوب حقیقی انسان هست یا

خیر، برخلاف کانت که هم معتقد است عقل عملی مستقل از عقل نظری است و هم بر این نکته اصرار دارد که عقل عملی بدون هیچ قید و شرطی معتبر است و به هیچ وجه نیازی به عقل نظری ندارد، بلکه طبق مبنای وی نه تنها لازم نیست مدرکات عقل عملی را با عقل نظری محک بزنیم، بلکه لازم است از این کار اجتناب کنیم و براساس کمال انسان و خیر او خوب و بد را محک نزنیم. به بیان دیگر، از نظر کانت، لازم است مسئله خیر و سعادت و غایت (مدرکات عقل نظری) را از خوب و بد و باید و نباید (مدرکات عقل عملی) تفکیک کنیم.

حاصل اینکه می توان گفت: عقل عملی در اعتبار نیازمند عقل نظری است، اما این دو عقل دو درک مستقل از یکدیگرند، به این معنا که ما واقعاً، با قطع نظر از هست‌ها و نیست‌ها، درک‌هایی از سنخ «خوب» و «بد» داریم، چنان‌که در محسوسات معتقدیم که پنج نوع درک حسی داریم و هر کدام، از نظر درک، مستقل از یکدیگرند، اگرچه همگی، در اعتبار، محتاج عقل نظری‌اند.

بیان این نکته نیز به جاست که عقل نظری به تنهایی نمی‌تواند همه روابط ایجابی و سلبی میان فعل‌های متنوع و متکثر از یک طرف و مطلوب انسان از طرف دیگر را درک کند. به همین دلیل، عقل نظری در تأیید یا ردّ همه «خوب»ها و «بد»ها توانمند نیست، چراکه از روابط پیچیده و چندمجهولی افعال انسان با کمال حقیقی وی آگاهی ندارد، چنان‌که تشخیص مصداق «مطلوب حقیقی انسان» نیز چندان آسان نیست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از طرح اشکال هیوم بر عدم امکان استنتاج احکام عقل عملی (باید و نباید) از عقل نظری (هست و نیست) مبنی بر «بی ارتباط بودن مقدمات و

نتیجه» و «عینی نبودن موضوعات عقل عملی و احساسی بودن آنها»، به ارائه راه حل های مختلف مرتبط با این اشکال پرداختیم. برخی از پاسخ ها عقل عملی را مستقل از عقل نظری دانسته و هر دو را دارای احکام معتبر و بدیهی شمرده اند و یا تنها عقل عملی قطعی را معتبر دانسته اند. برخی دیگر از پاسخ ها تنها عقل نظری را معتبر دانسته و مدرکات عقل عملی را در زمره مشهورات، که تنها در جدل کارایی دارند، ارزیابی کرده اند. اما جمعی دیگر دوگانگی و استقلال این دو عقل را نپذیرفته و معتقد شده اند که عقل عملی تنها بیانی دیگر از عقل نظری است، نه سنخی دیگر از عقل. در این نظریه، احکام عقل عملی تنها در صورت ارجاع به احکام بدیهی عقل نظری معتبرند و این ارجاع نیز امکان پذیر است. روش ارجاع نیز یا از طریق اعتباریات است (علامه طباطبایی) یا از راه ارجاع به ضرورت بالقیاس (آیت الله مصباح یزدی). در نهایت، با پذیرش نیازمندی اعتبار عقل عملی به ارجاع به عقل نظری و پذیرش امکان منطقی ارجاع، با دو روش اخیر، بر این نکته تأکید کردیم که عقل عملی، اگرچه در اعتبار نیازمند عقل نظری است، خود ادراکی مستقل از ادراک هست ها و نیست ها است، همچون ادراکات مختلف حسی که در عین نیازمندی به عقل برای کسب اعتبار، در اصل ادراک مستقل از یکدیگرند.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات [مع شرحه للطوسی]*. قم: البلاغة.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۵ق). *منطق المشرقیین*، چ ۲، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (بی تا). *رسائل*، قم: بیدار.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). *نهایة الدراية*، بیروت: مؤسسه آل البيت.
- بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۴۹). *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
- حایری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *کاوش های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ۶، تهران: کتاب پرواز.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق). *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). *دانش و ارزش*، چ ۲، بی جا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیة*، مشهد: دانشگاه مشهد.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، قم: سید الشهداء.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۷۲). *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران:

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲). *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و

منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). *دروس فلسفه اخلاق*، چ ۵، تهران: اطلاعات، تهران.

- _____ (۱۳۷۸). *اخلاق در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، چ ۸، تهران: صدرا.

- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۴). *اصول الفقه*، قم: اسماعیلیان.

- _____ (۱۳۷۷). *المنطق*، قم: اسماعیلیان.

- نرافی، محمدمهدی (۱۳۶۸ق) *جامع السعادات*، نجف: مطبعة الزهراء.

- واعظی، احمد (۱۳۹۳). *نقد و بررسی نظریه های عدالت*، چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

-Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی