معارف حکمی جامعه ■ دو فصلنامه علمی تخصصی
سال سوم ■ شماره ششم ■ بهار و تابستان ۱۴۰۲

بررسی رابطه عقلانیت ارزشی با عقلانیت معرفتی با تأکید بر نقد دیدگاه دیوید هیوم

محمدعلی مبینی[۱]

چکیده

دیوید هیوم با در نظر داشتن عقلانیت معرفتی، سخن از عقلانی بودن گرایش‌ها و عواطف انسانی را بی‌معنا می‌داند؛ حال آنکه عقلانیت صرفاً به عقلانیت معرفتی خلاصه نمی‌شود و اگر عقلانیت ارزشی را بپذیریم، آنگاه عواطف و اعمال انسانی نیز می‌توانند به این معنا، عقلانی یا غیرعقلانی باشند. در عقلانیت معرفتی، هماهنگی و تطابق ذهن و عین، مد نظر است و در عقلانیت ارزشی، هماهنگی و تناسب میان موجودات و به‌ویژه، بر اساس تبیین الهی، میان موجودات و خدا. این گونه هماهنگی و سازگاری، دارای ارزش بنیادین است و ازاین‌رو، عقلانیت و ارزش، دو روی یک سکه‌اند. برخی آموزه‌های اسلامی که درباره عقل و تعقل سخن گفته‌اند، بر اساس این نوع عقلانیت، قابل تفسیر هستند و ازآنجاکه این آموزه‌ها، فهم این گونه عقلانیت را به قلب نسبت داده‌اند و از طرفی، قلب را مرکز عواطف دانسته‌اند، می‌توان قلب را قوّه‌ای معرفتی ـ انگیزشی دانست که درصورتی‌که سالم باشد، هم ارزش‌های وجودی را درک می‌کند و هم انسان را به‌سوی آنها سوق می‌دهد.

واژگان کلیدی: عقل، عقلانیت، ارزش، انگیزش، قلب، هیوم.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، رشته کلام و فلسفه دین، قم، ایران؛ ma.mobini@isca.ac.ir.

مقدمه

دو ساحت مهمی که تفکیک آنها در انسان، روشن به نظر می‌رسد، ساحت بینشی یا معرفتی و ساحت گرایشی یا عاطفی است. پرسش اساسی که در این زمینه قابل طرح است اینکه آیا مفهوم عقلانیت، تنها ناظر به ساحت معرفتی انسان است و یا ساحت‌های دیگر انسان ازجمله ساحت گرایشی را نیز دربرمی‌گیرد. در این مقاله، با طرح یکی از دیدگاه‌های چالش‌برانگیز در این زمینه، یعنی دیدگاه دیوید هیوم، که براساس آن، عقل را در خدمت احساسات و برده آن به حساب می‌آورد، برداشتی از عقلانیت و ارزش و رابطه آنها با گرایش‌ها و احساسات ارائه خواهد شد که در مقابل دیدگاه هیوم قرار می‌گیرد. همچنین با نگاهی اجمالی به آموزه‌های اسلامی درباره عقل و نیز گذری کوتاه در مباحث فیلسوفان اسلامی درباره عقل عملی، مؤیدات این برداشت ذکر می‌شود.

درباره مفهوم عقلانیت، به‌عنوان مفهومی کلیدی در این بحث، در طول این مقاله سخن گفته خواهد شد. بااین‌حال، لازم به ذکر است که اصطلاح «عقلانیت ارزشی» اصطلاحی جدید است که نگارنده آن را برای وضعیتی به کار می‌برد که بتوان یک شخص، یک رفتار یا یک میل را با نظر به ذاتش دارای ارزش دانست. به بیان دیگر، هنگامی که یک رفتار، یک میل یا یک شخص، دارای ارزش به معنای اصیل آن باشد می‌توان آن را دارای عقلانیت ارزشی دانست. این عقلانیت، در مقابل عقلانیت هدف ـ وسیله قرار می‌گیرد که یک چیز را به جهت داشتن ارزش ابزاری، عقلانی می‌نامند. درباره این دو مفهوم از ارزش، نویسنده در مقالاتی پیشین ازجمله تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی (۱۳۹۰) به تفصیل سخن گفته است.

۱. رابطه عقل و احساسات از دیدگاه هیوم

هیوم در یکی از بخش‌های رساله‌اش، که درباره طبیعت انسانی نوشته است، دو ادعای مشخص را مطرح می‌کند و درصدد اثبات این دو ادعا برمی‌آید. این دو ادعا چنین‌اند: «اولاً، عقل به تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هیچ فعل ارادی باشد و ثانیاً، عقل هرگز برای جهت‌دهی اراده در تقابل با احساسات قرار نمی‌گیرد» (Hume, Treatise of Human Nature, p. 413). این دو ادعای هیوم همراه با مطالبی که هنگام

استدلال بر آنها بیان می‌کند، به مسائل مختلفی قابل تحلیل هستند. مراد هیوم از عقل، قوه فهم انسان است که یا تنها روابط مفاهیم ذهنی را به‌صورت انتزاعی و مجرد از واقعیت‌های خارج از ذهن مورد بررسی قرار می‌دهد و به احکام اثباتی می‌رسد و یا روابط میان اشیاء خارجی را بررسی کرده و به احکام احتمالی می‌رسد. به عقیده هیوم، کسب اطلاعات از اشیاء خارجی، تنها از راه تجربه امکان‌پذیر است و عقل، صرفاً می‌تواند احکامی احتمالی درباره روابط علّی و معلولی میان آنها صادر کند (Ibid, p. 413).

بر اساس نظر هیوم، عقل ایجاد انگیزه نمی‌کند؛ بلکه تنها به آن جهت می‌دهد (Ibid, p. 414). هیوم باتوجه‌به اینکه عقل هیچ نیروی انگیزشی ندارد و تنها کاشف امور است، به اینجا می‌رسد که عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند در برابر امیال و احساسات ما مقاومتی داشته باشد؛ چراکه اگر بخواهد در برابرآنها مقاومت کند، باید انگیزه‌ای در مقابل آنها پدید آورد و حال آنکه اساساً کار عقل، ایجاد انگیزه نیست. نتیجه‌ای که هیوم از این مطلب می‌گیرد این است که اصولاً تقابل میان عقل و احساسات، معنایی ندارد و سخن از چنین تقابلی، سخنی غیر فیلسوفانه است (Ibid, pp. 414-415). این در حالی است که فیلسوفان همواره با صحه نهادن بر تقابل میان عقل از یک‌سو و احساسات و عواطف از سوی دیگر، جانب عقل را گرفته و فضیلت انسان را به این دانسته‌اند که تابع عقل خود باشد نه احساساتش. بیان چالش‌برانگیز هیوم در برابر این تفکر چنین است: عقل صرفاً برده احساسات است و باید باشد و هرگز نمی‌تواند شأن دیگری برای خود قائل شود، جز آنکه در خدمت احساسات و مطیع آنها باشد (Ibid, p. 415).

۲. لازمه دیدگاه هیوم در اخلاق

اختلاف نظرهایی جدی درباره برخی دیدگاه‌های هیوم در این زمینه وجود دارد.[۱] مطابق بیان مایکل اسمیت، مقتضای دیدگاه هیوم این است که میل و باور، دو وجود مستقل و منحاز از یکدیگر هستند و هیچ تلازمی میان آن دو نبوده و همواره ممکن است میان آن دو فاصله بیفتد. به بیان دیگر اینکه ممکن است ما نسبت به هر موضوعی، باور یا

۱. برای آگاهی از برخی از این اختلاف‌نظرها، ر.ک:

Cohon, Rachel, "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>.

باورهایی داشته باشیم، ولی هیچ میل و گرایشی نسبت به آن نداشته باشیم. از طرف دیگر نیز ممکن است ما دارای امیال و گرایش‌هایی باشیم، بدون اینکه این امیال و گرایش‌ها، ملازم با باورهایی خاص باشند. این مسئله، به چالشی در اخلاق منجر شده است که اسمیت از آن به‌عنوان «دشواره اخلاقی»[1] یاد می‌کند. به اقتضای این دشواره، اگر بخواهیم بار انگیزشی احکام اخلاقی را حفظ کنیم، ازآنجاکه مطابق دیدگاه هیوم، انگیزه و گرایش، ملازمه‌ای با باورهایی خاص ندارد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم احکام اخلاقی لزوماً بیان‌کننده حقیقتی غیر از امیال و گرایش‌های ما هستند که ما می‌توانیم به آن حقایق باور داشته باشیم. در مقابل، اگر بخواهیم احکام اخلاقی را حاکی از واقعیات بدانیم، دیگر نمی‌توانیم بار انگیزشی آن را حفظ کنیم.[2] در نتیجه، این دیدگاه هیوم به‌نوعی نسبی‌گرایی در اخلاق دامن می‌زند؛ چراکه احکام اخلاقی را وابسته به گرایش‌ها و امیال انسان می‌کند و ممکن است در انسان‌های مختلف، گرایش‌ها و امیال مختلفی وجود داشته باشد و بنابراین، نمی‌توان در حوزه اخلاق، مطلق‌گرا بود.[3]

یک پاسخ قابل‌ارائه به این نسبی‌گرایی هیومی، بر مبنای اصالت قائل شدن برای مفهوم ارزش و درعین‌حال وجود عنصر مطلوبیت به‌عنوان لازمه مفهومی آن است. براین‌اساس، هرکس از ناحیه عقل خود، ارزشمندی یک چیز را تصدیق کند، بالتبع از ناحیه ساحت گرایشی، به آن میل پیدا می‌کند و بنابراین، تصدیق ارزشمندی یک چیز، ملازم با گرایش به آن خواهد بود. این پاسخ را در قسمت‌های بعد توضیح می‌دهیم.

---

1. The moral problem

۲. اسمیت در کتابش با بیان این دشواره اخلاقی، به پاسخگویی به آن اقدام می‌کند.

(ر.ک: Smith, Michael, 1994. *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell). فیلسوفان دیگری نیز در مقابل این دیدگاه هیوم واکنش نشان داده‌اند. برای نمونه، کرسگارد در بحث از دلایل عملی، معتقد است که کسی که دلیلی برای انجام عملی خاص داشته باشد، آنگاه درصورتی‌که عقلانیت عملی داشته باشد، ضرورتاً به انجام آن عمل گرایش خواهد داشت.

(orsgaard, C., 1986. "Skepticism about Practical Reason," *Journal of Philosophy*, p5-25)

۳. ر.ک:

Finlay, Stephen and Schroeder, Mark, "Reasons for Action: Internal vs. External", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/reasons-internal-external/>.

۳. تبیین عقلانیت بر اساس غایت

یک تبیین از عقلانیت بر اساس غایت صورت می‌پذیرد و عقلانیت ابزاری، اشاره به این نوع تبیین دارد. هنگامی که غایت مشخصی را برای خود در نظر بگیریم، استفاده از هر چیز که ما را به آن غایت موردنظر برساند، عقلانی است و استفاده از آنچه ما را از آن غایت دور سازد، غیرعقلانی است. اکنون اگر بتوان غایتی برای هرکدام از ساحت‌های معرفتی و گرایشی در نظر گرفت، می‌توان چنین تبیینی از عقلانیت را برای هر دو ساحت به کار برد.

غایت اساسی ساحت معرفتی را می‌توان کشف واقع دانست و هر چیزی که به تحقق این غایت کمک کند، عقلانی و در غیر این صورت، غیرعقلانی قلمداد می‌شود. اما آیا می‌توان برای ساحت گرایشی یا عاطفی انسان نیز غایتی را در نظر گرفت؟ در تحلیل دیدگاه هیوم، می‌توانیم بگوییم که او مسئله را به لذت و رنج برمی‌گرداند و معتقد است که ما ازآنجاکه به لذت گرایش داریم، هر جا لذتی بیابیم به آن تمایل پیدا می‌کنیم و ازآنجاکه از درد و رنج گریزانیم، هر جا درد و رنجی را بیابیم نسبت به آن متنفر می‌شویم. به اعتقاد او، «از چشم‌انداز درد یا لذت است که تنفر یا تمایل به هر چیزی پدید می‌آید» (Ibid, p. 414). با این حساب، غایت امیال و گرایش‌ها، کسب لذت و گریز از رنج است. بنابراین، هرگاه میل یا گرایشی به سبب رسیدن به لذتی یا دور شدن از رنجی ارضاء شود، به غایت خود رسیده است.

بااین‌حال، حتی اگر مطابق با دیدگاه هیوم، همه امیال و گرایش‌های انسانی را بر محور لذت‌ها و رنج‌ها تبیین کنیم، لزوماً تبیین نهایی به عمل نیامده است و بسته به نوع جهان‌بینی، می‌توان غایتی فراتر را در نظر گرفت. بر اساس جهان‌بینی توحیدی و به طور خاص، جهان‌بینی اسلامی، مطابق یک برداشت، هدف نهایی خلقت، ایجاد موجوداتی هماهنگ با یکدیگر با محوریت هماهنگی با خدا است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه تعارضی میان وجود آنها با یکدیگر نباشد و هرکدام در جایگاه وجودی خود قرار داشته باشند. در واقع، آنچه ارزش بنیادین دارد، وجود موجوداتی هماهنگ با یکدیگر است و البته نه هر نوع هماهنگی؛ بلکه آن نوع هماهنگی که هر موجودی بتواند نقش وجودی خود را بدون هرگونه تعارضی با دیگران ایفا کند. نگارنده در مقاله‌ای دیگر، به توضیح و تبیین این مسئله پرداخته است (ر.ک: مبینی، ۱۳۹۲، ص۲ ـ ۳۳).

در آنجا بیان می‌شود که مطابق با جهان‌بینی توحیدی، هماهنگی مخلوقات با خدا، نقش محوری در تحقق ارزش دارد و در سایه این هماهنگی است که هماهنگی‌های دیگر نیز ارزش می‌یابند:

> هماهنگی با خدا به این معنا است که نقش او را در عالم وجود پذیرا باشیم و نقش خود را هم در برابر او ایفا کنیم. نقش خدا در جهان، نقش خالقیّت، رازقیّت، ربوبیّت و تدبیر عالم است و نقش ما در برابر او، نقش بندگی و تبعیت است. این دو نقش را می‌توان از آیات قرآن کریم نیز برداشت کرد. در یکی از آیات، خداوند متعال، هدف خود از خلقت انسان را این می‌داند که او را مورد رحمت خود قرار دهد[1] و در آیه‌ای دیگر، هدف از آفرینش انسان را بندگی و پرستش او می‌داند.[2] از جمع میان هر دو آیه می‌توانیم نتیجه بگیریم که هدف خداوند متعال از آفریدن جهان، هماهنگی و تناسب به معنای موردنظر است؛ زیرا این‌گونه هماهنگی دارای ارزش ذاتی است و خداوند، خواهان تحقق ارزش‌ها است. هماهنگی دارای دو طرف است و میان دو موجود محقق می‌شود. هماهنگی خدا با موجودات به این است که نقش ربوبی خود را نسبت به آنها ایفا کند و آنها را مورد رحمت و لطف خود قرار دهد و هماهنگی بندگان با خدا نیز به آن است که او را بپرستند و تنها از طریق او نیازهایشان را برطرف کنند (همان، ص۱۱ـ ۱۲).

با این حساب، می‌توان غایت امیال و گرایش‌های انسانی را سوق دادن انسان به‌سوی اموری دانست که به سازگاری وجودی او با خدا و دیگر موجودات منجر می‌شود. لذت و رنج، یک واسطه قوی برای تحقق این غایت است که در بسیاری از افراد، کارایی عمده دارد. از طریق میل به لذت و گریز از رنج است که می‌توان به اعمالی دست زد که پیامد آن، تحقق امری ارزشمند، یعنی سازگاری و هماهنگی وجودی باشد؛ درست مانند کسی که برای لذت بردن از ثروت و مقام اجتماعی، به خلق یک اثر هنری ارزشمند دست بزند. هرچند او غایت خود را لذت‌های ناشی از مال و مقام قرار داده است، ولی پیامد آن، خلق

۱. ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود:۱۱۹).

۲. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات:۵۶).

اثری است که دارای ارزش زیبایی‌شناختی است. بااین‌حال لزومی ندارد که همه امیال و گرایش‌های انسانی، از مجرای لذت و رنج عبور کنند. می‌توان تصور کرد که در کنار امیال و گرایش‌هایی که ناظر به لذت و رنج هستند، امیال و گرایش‌های دیگری وجود داشته باشند که مستقیماً ناظر به خود امور ارزشمند باشند؛ مانند کسی که تنها در راستای میل به ارزشی که یک اثر هنری دارد، به خلق آن دست می‌زند.

اکنون باتوجه‌به غایت ذکرشده برای ساحت گرایشی، می‌توان معنایی از عقلانیت ابزاری را برای این ساحت نیز در نظر گرفت؛ به‌گونه‌ای که هر میل یا گرایشی که با غایت این ساحت تناسب داشته باشد، عقلانی وگرنه غیرعقلانی باشد.

۴. عقلانیت ارزشی

آنچه تاکنون گفته شد عقلانیت از منظر غایت یا عقلانیت ابزاری بود. مطابق یک اندیشه، که به اندیشه هیومی معروف است، عقلانیت عملی تنها در عقلانیت ابزاری یا هدف ـ وسیله خلاصه می‌شود. این تفکر، به پیروان هیوم منسوب است و ازاین‌جهت، آن را یک اندیشه هیومی می‌دانند، ولی در اینکه نظر شخص هیوم چه بوده است، اختلاف نظر وجود دارد. مطابق با یک دیدگاه، هیوم هیچ نوع عقلانیت عملی، ازجمله عقلانیت ابزاری را قبول نداشته و عقلانیت را تنها به عقلانیت معرفتی خلاصه کرده است.[۱]

بااین‌حال، چه هیوم عقلانیت عملی را در قالب عقلانیت ابزاری پذیرفته باشد و چه نپذیرفته باشد، سؤالی قابل طرح است. درباره عقلانیت هدف ـ وسیله گفته می‌شود که عمل یا وسیله‌ای عقلانیت دارد که بتواند هدف برگزیده‌شده را محقق سازد. اما در اینجا سخنی از عقلانیت خود هدف گفته نمی‌شود. آیا هدفی که برگزیده شده است، خودش هدفی عقلانی است؟ آیا می‌توان معنایی از عقلانیت، غیر از عقلانیت ابزاری را در نظر گرفت که براساس‌آن بتوان خود اهداف را ازنظر عقلانیت سنجید؟

به نظر می‌رسد بتوان به این سؤال پاسخ مثبت داد و به چنین عقلانیتی قائل شد. این معنا از عقلانیت، با مفهوم ارزش، پیوند وثیق دارد. در واقع، اگر مفهومی پایه و غیرفروکاهشی از ارزش داشته باشیم، آن‌گاه می‌توان اهداف نهایی را بر اساس این مفهوم پایه سنجید و

۱. برای نمونه: ر.ک: Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason," pp. ۲۲۰-۲۳۴.

حکـم بـه عقلانیـت یا عـدم عقلانیت آنها کـرد. این‌گونه عقلانیـت، دیگر عقلانیـت ابزاری نیسـت؛ بلکـه ربـط وثیق به ارزشـمندی امـور دارد. عقلانی بـودن یک چیز در اینجـا به این معنا است که عقل انسان ارزش آن چیز را، به مفهوم اصیل ارزش، تأیید و تصدیق می‌کند. چنین عقلانیتی را می‌توان عقلانیت ارزشی نام نهاد.

نگارنده، مراد از مفهوم اصیل ارزش را در مقاله‌ای دیگر توضیح داده است (همان، ص۲ ـ ۲۶). هنگامی که چیزی را خوب یا دارای ارزش می‌نامیم، ممکن است مراد ما از آن، خوبی یـا ارزش ابـزاری باشـد. در این معنا، رابطه آن چیز را بـا هدفی خاص در نظر گرفته‌ایم و تنها تأیید می‌کنیم که وسیله‌ای مناسب برای تحقق هدف مذکور است. در ارزش ابزاری، حتی معنـای مطلوبیـت نیز نخوابیده اسـت. ممکن اسـت درحالی‌که چیزی را وسـیله‌ای خوب بـرای هدفـی خـاص بدانیـم، آن وسـیله و هـدف، هیـچ مطلوبیتی برای ما نداشـته باشـند. معنایی دیگر از ارزش وجود دارد که در آن معنا، رابطه یک چیز را با خواسـته‌های خودمان در نظر می‌گیریم و درصورتی‌که خواسته ما را تأمین کند، آن را خوب و دارای ارزش می‌نامیم. در ایـن معنا اسـت که ارزش، اشـاره بـه مطلوبیـت دارد و می‌توان عنوان «ارزش نفسـانی» بر آن نهـاد. امـا در مقابـلِ ارزش ابزاری و ارزش نفسـانی، مفهومی دیگـر از ارزش وجود دارد که مطابـق آن، هنگامـی کـه چیزی یا کاری را خـوب و دارای ارزش می‌دانیم، نـه از نگاه ابزاری صرف و نه با نظر به رابطه‌شان با خواسته‌هایمان، بلکه با نظر به خودش، آن را قابل تحسین و ستایش می‌یابیم. مراد از مفهوم اصیل ارزش، همین معنا است:

> ارزش و خوبـی در ایـن معنا، افـزون بر اینکه به بُعد تأیید و مطلوبیت اشـاره دارد، از قابلیـت تحسـین امـور ارزشـمند حکایـت می‌کنـد. بـه ایـن معنا که تأییـد این‌گونـه امـور از ناحیه مـا و حتی مطلوبیـت آنها برای مـا ازاین‌جهت است که آنها فارغ از رابطه‌شان با ما، سزاوار ستایش‌اند (همان، ص۱۱).

حـال مـراد از عقلانیـت ارزشـی، عقلانیتـی اسـت کـه بـا ایـن معنـای خـاص از ارزش ارتباط دارد. هنگامی که هدفی را دارای عقلانیت ارزشـی می‌دانیم، مراد آن اسـت که عقل انسـان، ارزش اصیـل یـا ذاتی آن هـدف را درک و تصدیق می‌کند. بنابراین، سـخن اصلی بر سـر عقلانیت ارزشـی اسـت؛ عقلانیتی کـه در تفکر هیـوم جایگاهی نـدارد و همین باعث

بیراهه رفتن این تفکر شده است. هیوم، ساحت گرایشی را نیز از منظر عقلانیت معرفتی می‌سنجد و گو اینکه برای عقلانیت، معنایی جز معنای معرفتی قائل نیست. ازاین‌لحاظ، او به‌درستی اشاره می‌کند که احساسات و امیال، دارای وجود مستقل هستند و شأن حکایت‌گری از امور دیگر ندارند و بنابراین، سخن از تطابق میان حاکی و محکی در اینجا بی‌معنا است. در ساحت معرفتی است که تصورات و باورها، شأنیت حکایت‌گری دارند و ازاین‌رو می‌توان بررسی کرد که آیا یک تصور یا اندیشه، مطابق با واقع است یا غیرمطابق. اما درباره امیال و گرایش‌ها نمی‌توان گفت که آنها مطابق یا مخالف با واقع و عقل هستند (Hume, Treatise of Human Nature, p. 415). به این معنا، سخن گفتن از عقلانیت یا عدم عقلانیت امیال و احساسات، بی‌معنا است و نمی‌توان گفت تقابلی میان احساسات و عقل وجود دارد؛ چراکه مخالف‌بودن احساسات با عقل در اینجا به معنای این است که احساسات، حکایت درستی از محکی خود ندارند و ازاین‌رو، مورد تأیید عقل نیستند و حال آنکه حاکی و محکی در اینجا، معنا و کاربردی ندارد.

هیوم در ادامه، برای اینکه به‌گونه‌ای عقلانیت معرفتی را برای گرایش‌ها و احساسات تصور کند، مسئله همراه شدن گرایش با عقیده یا حکمی نامعقول را مطرح می‌کند که چه بسا به جهت نامعقولی آن حکم، بتوان آن گرایش را نیز نامعقول دانست. به گفته هیوم، این مسئله در دو صورت رخ می‌دهد: اول آنکه گرایشی که به یک چیز پیدا کرده‌ایم، مبتنی بر فرض وجود آن چیز باشد و حال آنکه واقعاً وجود ندارد. دوم آنکه هنگامی که به جهت داشتن گرایشی، دست به عمل می‌زنیم، عملی را انتخاب کنیم که برای رسیدن به هدف مطلوب‌مان مناسب نباشد و در اینکه آن عمل، وسیله مناسبی برای تحقق آن هدف است، دچار اشتباه شده باشیم. تنها در این دو صورت، که گرایش ما با یک حکم غلط توأم شده است، عقل می‌تواند آن گرایش را محکوم کند و آن را نامعقول بشمارد و البته در نگاهی دقیق‌تر، حتی در این موارد نیز آن حکم، غلط است که نامعقول و برخلاف عقل است نه آن گرایش (Ibid, pp. 415-416).

به‌هرحال، هیوم هنگامی که مسئله را از منظر عقلانیت معرفتی بررسی می‌کند به این نتیجه می‌رسد که گرایش‌های ما، به‌ویژه هنگامی که با حکمی غلط توأم نشده باشند، نه

معنا دارد که مورد تأیید عقل قرار گیرند و موجّه شمرده شوند و نه از سوی عقل محکوم شوند. به گفته هیوم، «این مخالف عقل نیست که من نابودی کل جهان را بر خراش انگشتم ترجیح دهم. همچنین مخالف عقل نیست که برای جلوگیری از بروز کمترین ناراحتی برای یک سرخ‌پوست بومی آمریکایی یا برای شخصی که کاملاً ناشناخته است، نابودی کامل خودم را برگزینم» (Ibid, p. 416). اگر در معنای موردنظر هیوم از «مخالفت با عقل» دقت کنیم، این ادعای او را قابل پذیرش می‌یابیم؛ چه آنکه هیوم در فضای عقلانیت معرفتی سخن می‌گوید و طبعاً سخن گفتن از عقلانیت معرفتی نسبت به یک ساحت غیرمعرفتی مانند ساحت گرایشی، بی‌معنا است. میل و گرایش، شأنیت حکایت‌گری از چیزی ندارد تا بررسی کنیم که آیا حاکی، مطابق محکی و معقول است یا غیرمطابق و نامعقول. از منظر معرفتی، نه می‌توان گفت امیال و گرایش‌ها عقلانیت معرفتی دارند و نه می‌توان آنها را غیرعقلانی نامید.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگر از منظر معرفتی نگاه کنیم، امیال و گرایش‌ها را از این منظر، نه می‌توان عقلانی نامید نه غیرعقلانی یا مخالف با عقل. اما اگر برخلاف تفکر هیوم، برای عقلانیت، ارزشی معنایی قائل باشیم، آن‌گاه به‌خوبی می‌توان در مورد امیال و گرایش‌ها و نیز در مورد اعمال، عقلانیت و عدم عقلانیت را تصور کرد. هیوم معتقد است که هرگز میان ساحت گرایشی و ساحت معرفتی، تقابلی رخ نمی‌دهد. همیشه احساسات و گرایش‌ها هستند که ما را به‌سوی عمل سوق می‌دهند نه قوای معرفتی ما. به گفته هیوم، هنگامی که احساسات ما شدید باشند، توجه ما را به خود جلب می‌کنند و ما وجودشان را در خودمان حس می‌کنیم؛ اما هنگامی که آرام باشند، ممکن است در معرض آگاهی ما قرار نگیرند و به آنها توجهی نداشته باشیم. بنابراین، هنگامی که در آرامش به سر می‌بریم و اعمالی را انجام می‌دهیم، ازآنجاکه ما وجود احساسات را درک نمی‌کنیم، ممکن است خیال کنیم اصلاً چنین احساساتی وجود ندارند و اعمالی که انجام می‌دهیم، همگی ناشی از عقل ما هستند و حال آنکه عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند ما را به عملی برانگیزاند. هیوم خلطی را که دیگران مرتکب شده‌اند این می‌داند که آنها در حالت آرامش، وجود احساسات را نادیده انگاشته و گمان کرده‌اند که هنگام وجود آرامش، کنترل ما به دست عقل انجام می‌شود و تنها عقل است که ما را به‌سوی اعمال سوق می‌دهد (Ibid, p. 417).

اگر بخواهیم مقایسه‌ای اجمالی بین تصور هیوم از عقلانیت و تصور متعارف از عقلانیت داشته باشیم، باید بگوییم از منظر معرفتی، هیوم عقلانیت را تنها به‌منزله صفتی برای صورت‌ها و باورهای ذهنی به کار می‌بندد و تطابق آنها را با واقعیت، ملاک عقلانیت می‌شمارد. اما در اندیشه متعارف، علاوه بر پذیرش این کاربرد، عقلانیت را به‌منزله صفتی برای انسان به کار می‌برد. در این کاربرد، دیگر نمی‌توان بدون لحاظ ساحت گرایشی، عقلانیت معرفتی انسان را تصور کرد. نمی‌توان انسانی را تصور کرد که قوای معرفتی او درست کار می‌کنند و به تطابق میان ذهن و عین می‌رسند؛ درحالی‌که گرایش‌ها و عواطف او اقتضای دیگری دارند و او را به سمت دیگری می‌کشانند. شرط درست کار کردن قوای معرفتی، هماهنگی ساحت گرایشی با آن است. بنابراین، در این کاربرد، دایره عقلانیت توسعه می‌یابد و علاوه بر ساحت معرفتی، به ساحت‌های دیگر انسان نیز نظر دارد.

اما از منظر غیرمعرفتی، در اندیشه متعارف، عقلانیت عملی یا به تعبیر پیشنهادی ما، عقلانیت ارزشی نیز پذیرفته شده است و از این منظر، انسان عاقل کسی است که گرایش‌ها و اعمال او در چنین مسیری قرار داشته باشند. بنابراین، در این معنا عقلانیت، ناظر به ساحت گرایش و عمل انسان نیز می‌شود و انسانی که گرایش به ارزش‌ها دارد و اعمال ارزشمند انجام می‌دهد، عاقل نامیده می‌شود.

۵. پی‌جویی عقلانیت ارزشی در آموزه‌های اسلامی

در آموزه‌های اسلامی، کاربردی از عقل و عقلانیت مشاهده می‌شود که نمی‌توان آن را تنها از منظر معرفتی تفسیر کرد. در روایتی، هنگامی که از امام صادق ﷺ درباره چیستی عقل سؤال می‌شود، ایشان می‌فرمایند: عقل آن چیزی است که با آن بندگی خدا شود و بهشت به دست آید. سپس از ایشان درباره عقل افرادی مانند معاویه سؤال می‌شود که با زیرکی و حیله‌گری به اهداف موردنظرشان می‌رسیدند. امام ﷺ، عقل‌بودن چنین چیزی را انکار می‌کنند و آن را شیطنت و نکراء می‌نامند.[۱] طبعاً اگر تنها از منظر معرفتی نگاه کنیم، کسی

۱. أَحْمَدُ بن إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بن عَبْدِالْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِاللَّهِ ﷺ قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ. قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ. فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ (کلینی، ۱۳۶۵، ج۱، ص۱۱، کتاب العقل و الجهل).

که برای رسیدن به اهداف خود فکر می‌کند و طرح و نقشه‌ای می‌ریزد که او را به اهدافش می‌رساند، دارای قوه معرفتی قوی است که می‌تواند راه‌های رسیدن به اهدافش را به‌خوبی تشخیص دهد و ازاین‌رو، هم اندیشه‌هایش دارای عقلانیت معرفتی است و هم راهی که برای تحقق هدفش برمی‌گزیند، از عقلانیت ابزاری برخوردار است. اما چیزی که در انسان حیله‌گر وجود ندارد، عقلانیت ارزشی است؛ چراکه خود آن اهدافی را که برگزیده است و گرایشی که به آنها دارد و اعمالی که برای رسیدن به آن اهداف انجام می‌دهد، هیچ‌کدام عقلانیت ارزشی ندارند؛ زیرا در مسیر هماهنگی و سازگاری با خدا و مخلوقات او نیستند. ازاین‌لحاظ است که نمی‌توان چنین انسانی را دارای عقل شمرد.

روایات دیگری وجود دارند که عقل را به قلب مرتبط دانسته‌اند و ازاین‌رو، نگاه آنها به عقل، تنها توانمندی ذهنی نیست. عقلی که هیوم از آن سخن می‌گوید، عقل سر است و عقلی که در این روایات مطرح می‌شود، عقلی است که به قلب نسبت می‌یابد و یکی از مشخصه‌های قلب، مرکزیت آن برای عواطف و احساسات است. براین‌اساس، عقل با گرایش‌های انسان در ارتباط است. در روایتی آمده است که مأوا و مسکن عقل، قلب انسان است (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۱۰۷). در روایتی دیگر امام کاظم ﷺ مراد از قلب را در آیه شریفه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق: ۳۴)، عقل می‌دانند (کلینی، ۱۳۶۵، ج۱، ص۱۵) و علامه مجلسی نیز عقل نامیدن قلب را در این روایت، از باب اطلاق عقل بر چیزی می‌داند که معدن آن است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج۵۸، ص۲۳). ایشان همچنین یک دلیل بر اینکه موضع عقل، قلب انسان است را این می‌داند که خداوند متعال در آیات قرآن کریم، امور ضد عقل را مانند جهل و غفلت، به قلب نسبت داده است (همان).

از اینکه آیات و روایات، هم شأنیت فهم و تعقل را برای قلب قائل شده‌اند[1] و هم احساسات و عواطف،[2] می‌توان چنین برداشت کرد که قلب از منظر اسلام، یک قوه ترکیبی است که هم قدرت فهم دارد و هم قدرت انگیزش. این قوه معرفتی ـ انگیزشی، هم می‌تواند برخی واقعیت‌ها را بفهمد و هم انسان را به‌سوی آنها سوق دهد.

---

۱. برای نمونه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...﴾ (حج:۴۶).

۲. برای نمونه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (فتح:۴)؛ ﴿...وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً...﴾ (حدید:۲۷) و ﴿...وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ...﴾ (آل‌عمران:۱۰۳).

یادآوری این نکته لازم است که به لحاظ عقلی می‌توان میان حیث معرفتی و حیث گرایشی تفکیک کرد. یک قوه شناختی ازآن‌جهت که درک و شناخت دارد، قدرت تحریک و انگیزش ندارد و تا این اندازه می‌توان با هیوم همراه شد که کار ساحت معرفتی انسان، ایجاد انگیزه و سوق دادن و تحریک کردن نیست؛ بلکه کارش تنها کشف و فهم امور است؛ چراکه تحریک شدن انسان به‌سوی کاری، متوقف بر وجود میل و گرایشی به‌سوی آن کار است و ساحت معرفتی، ایجاد میل و گرایش نمی‌کند. تنها کاری که ساحت معرفتی می‌کند این است که فضا را روشن می‌سازد و با روشن شدن فضا، میل‌ها و گرایش‌های خفته انسان فعال می‌شوند و جهت پیدا می‌کنند. در نهایت، این میل‌ها و گرایش‌های بیدارشده هستند که انسان را به‌سوی امور خاصی سوق می‌دهند و موجب می‌شوند که انسان بر اساس آنها تصمیم بگیرد و وارد عمل شود؛ وگرنه ساحت معرفتی به تنهایی هیچ نیروی سوق‌دهندگی ندارد.

در واقع، مطابق با این اندیشه که «النفس فی وحدتها کل القوی»، هر انسانی از یک نفس واحد تشکیل شده است که دارای قوای گوناگونی بوده و به بیانی، دارای جهات و حیثیت‌های مختلفی است. جهت بینشی و معرفتی نفس، از جهت عاطفی و گرایشی آن قابل تفکیک است؛ به‌گونه‌ای که هر جهت، کارکرد خاصی دارد. کار جهت بینشی نفس، کشف و درک حقایق است و کار جهت گرایشی، ایجاد انگیزه و سوق دادن انسان به عمل است. نسبت دادن هر جهت به دیگری، حاکی از عدم تصور صحیح مسئله است.

بااین‌حال، تصور ما از قوای انسانی نباید این باشد که یا بعد معرفتی محض دارند یا بعد گرایشی صرف. می‌توانیم قوایی را تصور کنیم که هم قدرت فهم جهاتی خاص از واقعیت را داشته باشند و هم گرایش‌هایی مرتبط با فهم خود. البته این گونه قوای انسانی از آن حیث که می‌فهمند، انگیزه‌ای ایجاد نمی‌کنند و از آن حیث که گرایش دارند و انگیزه ایجاد می‌کنند، فهمی ندارند. اما نکته مهم این است که می‌توان قوایی را تصور کرد که هم قدرت فهم‌های خاصی داشته باشند و هم دارای گرایش‌های خاص مرتبط. در این صورت، هم می‌توان تولید معرفت در جهاتی خاص را به این قوا نسبت داد و هم تولید انگیزه‌های مرتبط. با این حساب، باتوجه‌به آموزه‌های اسلامی می‌توان قلب را قوه‌ای ترکیبی دانست که

هم توان فهم برخی حقایق را دارد و هم قدرت سوق‌دهندگی به‌سوی آنها.

اگر چنین برداشتی صحیح باشد، آن‌گاه می‌توان مراد قرآن از تعقل را چیزی غیر از تلاش ذهنی محض و استدلال‌ورزی صرف دانست. بسیاری از اوقات، ما مقدمات یک استدلال را از راه قوای معرفتی دیگر به دست می‌آوریم. مثلاً از طریق گوش و چشم با جهاتی خاص از واقعیت آشنا می‌شویم و سپس شناخت‌هایی را که به دست آورده‌ایم در کنار یکدیگر قرار داده و با قدرت ذهنی خود، روابط آنها را بررسی کرده و استدلال می‌کنیم. در این‌گونه موارد، ما با استدلال صرف روبه‌رو نیستیم؛ بلکه قبل از استدلال، با قوای معرفتی دیگر به شناخت‌هایی رسیده‌ایم و بر اساس آن شناخت‌ها است که می‌توانیم استدلال کنیم.

قلب را نیز می‌توان قوه خاصی دانست که جهاتی خاص از واقعیت را تنها از طریق آن می‌توانیم درک کنیم و اگر قرار است استدلالی ذهنی صورت گیرد، پس از دریافت شناخت‌هایی است که از طریق قلب به دست آمده است. عقل در اصطلاح رایج، همان قدرت و استعداد ذهنی است که می‌تواند با بررسی روابط میان مقدماتی که دارد، استدلال کند. اصطلاح هیوم از عقل تنها همین است. اما عقلی که به قلب نسبت داده می‌شود می‌تواند چیز دیگری باشد و آن توان فهم و شهود برخی واقعیت‌ها است. اما قلب چه واقعیت‌هایی را می‌تواند شهود کند؟ دست‌کم یکی از واقعیت‌های اساسی را که از طریق قلب درک می‌شود، می‌توان ارزشمندی امور دانست. در واقع، این قوه معرفتی ـ انگیزشی، هم ارزش امور را می‌فهمد و هم به این ارزش‌ها گرایش دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر سالم و فعال باشد می‌تواند ما را به‌سوی امور ارزشمند سوق دهد.

برخی مفسران، کاربرد عقل و تعقل در قرآن کریم را به مواردی نسبت داده‌اند که در آنها درک و فهم با عواطف و احساسات آمیخته باشد و معتقدند در مواردی که خداوند از ما می‌خواهد در نظام شگفت‌انگیز جهان تعقل کنیم، «منظور این نیست که تنها اطلاعاتی از نظام طبیعت در مغز خود جای دهید؛ زیرا علوم طبیعی اگر کانون دل و عواطف را تحت تاثیر قرار ندهد و هیچ‌گونه تاثیری در ایجاد محبت و دوستی و آشنایی با آفریدگار جهان نداشته باشد، ارتباطی با مسائل توحیدی و خداشناسی نخواهد داشت» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۲۱۶). اما نکته‌ای که گاهی در این گونه مباحث نادیده گرفته می‌شود این

است کـه قـوه‌ای که مسـئول تعقل بـه معنای قرآنی آن اسـت، همـان قوه ذهنی اسـتدلال‌گر نیست؛ بلکه قوه قلبی است که توان درک ارزش‌ها و خیر و شرها را دارد و با درک آنها است که گرایش انسان به ارزش‌ها تقویت شده و به‌سوی اعمال ارزشمند سوق داده می‌شود.

۶. رابطه عقل عملی با عقلانیت ارزشی

از قدیـم، تقسـیمی از عقـل بـه عمـل آمده اسـت که بر اسـاس آن، عقـل به دو قسـم نظری و عملـی تقسـیم شـده اسـت. در فلسـفه اسـلامی، دربـاره ماهیـت هرکـدام از ایـن دو عقل و رابطه آنها با یکدیگر، مباحث گسـترده‌ای مطرح و دیدگاه‌های متنوعی ارائه شـده است. در مجمـوع، برخـی دیدگاه‌ها برای عقل نظری و عقل عملی، ماهیت ادراکی صرف قائل شـده و چه بسـا تفاوتی اساسـی بین آنها ندیده و بلکه آن دو را یکی پنداشته‌اند. در مقابل، برخی تنها برای عقل نظری، ماهیت ادراکی و برای عقل عملی، ماهیت صرفاً عملی و غیرادراکی قائل شده‌اند. اما دیدگاه‌های زیادی هم وجود دارند که از آمیختگی ادراک و عمل در عقل عملی دفاع کرده و برای این عقل، هم شأن ادراکی و هم شأن عملی قائل شده‌اند.[۱]

بـه نظر می‌رسـد حجم وسـیع اختلاف‌ها دربـاره ماهیت عقل عملی تا حدودی ناشـی از یـک پیش‌فرض ظاهراً اشـتباه بوده اسـت و آن اینکه همه اقسـام حکمـت عملی، اعم از اخلاق، سیاسـت و تدبیر منزل و غیره را ناشـی از یک قوه نفسـانی واحد فرض کرده و آن را به نام «عقل عملی» نامیده‌اند. اما هنگامی که اندیشـمندان مذکور می‌خواسـته‌اند ماهیت و کارکرد عقل عملی را روشـن سـازند، هرکدام به یک قوه معرفتی خاص، غیر از آنچه در نظر دیگـران بـوده اسـت، توجه داشـته و با نظر به همـان قوه، بـه تبیین ماهیـت آن پرداخته‌اند. دست‌کم می‌توان گفت برخی از اختلاف نظرها از جایی شروع شده است که قوای معرفتی موردنظر آنها تفاوت داشته است.

برخـی تعابیـری که در معرفی عقل عملی به کار رفته اسـت، نزدیک به چیزی اسـت که امـروزه از آن بـه «عقـل اجرایی» یا «عقـل مدیریتی» یـاد می‌کنیم. در بسـیاری از تعابیری که اندیشمندان در بیان عقل عملی به کار می‌برند، آن را ناظر به درک امور جزئی می‌دانند که به

---

۱. بـرای مشـاهده تحقیقـی در این زمینه، ر.ک: هدایتی و شـمالی (۱۳۸۸)، «جسـتاری در عقل نظـری و عقل عملی»، معرفت فلسفی، ش۳، ص۲۱۳ ـ ۲۶۲.

عمل می‌انجامد. برای مثال ابن‌سینا، عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که با نگاه به امور جزئی می‌فهمد که چه کاری سزاوار است که باید انجام داد یا ترک کرد، یا چه کاری مفید است و چه کاری مضر، و یا چه کاری بد است و چه کاری خوب (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج۲، ص۱۸۴). این گونه تعابیر، با «عقل اجرایی» تناسب دارد و روشن است که توانمندی این عقل در همه افراد یکسان نیست و شدت و ضعف می‌پذیرد. برخی افراد، عقل اجرایی یا عقل مدیریتی قوی دارند، ولی ممکن است عقل نظری آنها ضعیف باشد، چنان‌که عکس آن نیز امکان دارد و افرادی هم هستند که عقل اجرایی ضعیفی دارند و در مسائل جزئی نمی‌توانند به‌راحتی به تصمیم‌های درستی برسند، ولی ممکن است عقل نظری آنها قوی باشد و در کلیات، دانش پیشرفته‌ای داشته باشند. این گفته معروف است که هر سیاست‌مداری لزوماً عالم سیاسی نیست و هر عالم سیاسی لزوماً یک سیاست‌مدار موفق نیست.

اما فرض ذهنی اندیشمندان مذکور این بوده است که درک و فهم امور اخلاقی و عمل به آنها نیز به همان قوه‌ای منسوب است که فهم اجرایی از آن ناشی می‌شود. این در حالی است که به نظر می‌رسد نمی‌توان هم فهم اجرایی و مدیریتی و هم فهم اخلاقی را به یک قوه منسوب کرد. افرادی را می‌توان مشاهده کرد که عقل اجرایی قوی دارند، ولی درک ارزشی و اخلاقی آنها بسیار ضعیف است. به بیان دیگر، آنها برای پیشبرد اهداف‌شان هوش اجرایی بسیار قوی دارند، اما از هوش معنوی یا اخلاقی بهره‌ای ندارند و حاضرند برای رسیدن به مقاصدشان، به هر عملی دست بزنند. شاید این همان تفاوتی باشد که امام صادق علیه‌السلام میان نکراء و شیطنت از یک‌سو و عقل از سوی دیگر قائل شده‌اند و هوش اجرایی و مدیریتی افرادی را که با حیله و شیطنت به مقاصد خود می‌رسند قوی دانسته، ولی عقل ارزشی یا اخلاقی آنها را انکار کرده است.

در نتیجه باید میان دست‌کم دو قوه نفسانی متمایز، که کارکرد یکی از آنها، درک و فهم اجرایی است و کارکرد دیگری، درک ارزش است، تمایز نهاد و نمی‌توان هر دو را به یک قوه منسوب کرد و نام «عقل عملی» بر آن نهاد (ذاکری، ۱۳۹۰، ص۴۱ـ۴۲). برخی از تبیین‌هایی که از عقل عملی ارائه شده است آن را به قوه درک اخلاقی نزدیک می‌کند. برای مثال، محمد شهرزوری، غایت عقل نظری را «حق محض» و غایت عقل عملی را «خیر محض»

می‌داند. به بیان دیگر، ایشـان غایت و مقصود از عقل نظری را صرفاً حصول اعتقاد یقینی می‌داند که یا با برهان و یا با مشاهده حاصل می‌شود. اما غایت عقل عملی را صرفاً حصول اعتقـاد نمی‌دانـد؛ بلکه به عقیده او، غایت آن این اسـت که به عمل برسـیم و مراد از عمل نیز عمل خیر است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص۲۲). این تعبیر ایشان به آنچه در این مقاله بیان شد بسـیار نزدیک اسـت. در این مقاله، ابتدا غایت سـاحت عاطفی را تحقق عقلانیت ارزشـی دانسـتیم. سـپس با برداشتی که از قلب در آموزه‌های دینی داشـتیم، قلب را قوه‌ای نفسانی در نظر گرفتیم که هم مسـئولیت فهم چنین عقلانیتی و هم مسـئولیت تحقق آن را به عهده دارد. براین‌اساس، می‌توان گفت که عقل نظری، قوه‌ای معرفتی است که غایتش این است که به کشـف حقایق می‌رسـد، ولی عقل عملی را نمی‌توان قوه معرفتی صرف دانست؛ بلکه نیروی انگیزشی نیز دارد و غایت آن این است که ضمن فهم امور ارزشمند، انسان را به‌سوی آنها حرکت دهد. بااین‌حال، به نظر می‌رسد با چنین تفسیری که به عمل آمد، تعبیر «عقل عملـی» می‌توانـد از جهاتـی رهـزن باشـد و بهتر اسـت به‌جـای آن، از تعابیـری مانند «عقل قلبی» یا «عقل ارزشی»، که کارش درک ارزش‌ها و تحریک به‌سوی آنها است، استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

دربـاره لازمـه دیـدگاه هیـوم در اخلاق گفته شـد که مطابق بیـان مایکل اسـمیت، از دیدگاه هیـوم لازم می‌آیـد کـه میـان حیطه معرفت اخلاقـی و انگیزش اخلاقی فاصلـه بیفتد و حال آنکه برداشت ارتکازی ما از اخلاقیات این است که همراه درک ارزش‌ها و احکام اخلاقی، انگیزش برای انجام آنها نیز حاصل می‌شود و میان بعد معرفتی و بعد انگیزشی در اخلاق، تلازم وجود دارد. اکنون باتوجه‌به مطالبی که در تحلیل و نقد دیدگاه هیوم گفته شد، می‌توان نتیجـه گرفـت کـه مفهـوم ارزش، درحالی‌کـه مفهومی پایه و اصیـل و غیر قابـل فروکاهش به اموری دیگر اسـت، متضمن مفهومی از مطلوبیت اسـت؛ به‌گونه‌ای که انسـان هرگاه ارزش چیزی را تصدیق کند، به‌سوی آن گرایش می‌یابد. ازاین‌رو، به لحاظ مفهومی، مطلوبیت آن را نیز تصدیق کرده و تصدیق مطلوبیت یک شـئ نیز ملازم با انگیزش به‌سـوی آن است. در نتیجه، می‌توان به لحاظ مفهومی، ملازمه‌ای میان فهم ارزشی از امور و انگیزش به‌سوی آنها برقرار کرد.

مشکلی که در دیدگاه هیوم نهفته است این است که او اصالتی برای مفهوم ارزش و عینیتی برای آن قائل نیست. اگر از سویی، مفهوم ارزش را مفهومی اصیل و غیرفروکاهشی بدانیم و از سوی دیگر، قائل به عینیت آن شویم، آن‌گاه هنگام کشف ارزشمندی یک چیز، ازآنجاکه مفهومی از مطلوبیت نیز در آن اشراب شده است (هرچند این مطلوبیت، مطلوبیتی متأخر و مترتب بر کشف ارزشمندی شیء است)، انگیزش به‌سوی آن نیز به وجود می‌آید و در نتیجه، مسئله ارزش، از مواردی است که معرفت به آن، ملازم با انگیزش به‌سوی آن است. در اینجا هرچند میان ساحت معرفتی و ساحت گرایشی به لحاظ مفهومی تمایز وجود دارد، ولی در مقام عمل، تصدیق ارزش و گرایش به‌سوی آن، ملازم با یکدیگرند. در چنین حالتی است که گفته می‌شود عقل، انسان را به‌سوی عمل ارزشمند تحریک می‌کند و مراد از عقل، مرتبه‌ای از نفس است که هنگام کشف ارزش، گرایش به‌سوی آن هم پیدا می‌کند. چنان‌که گفته شد، در آموزه‌های اسلامی، این مرتبه از نفس را به قلب مرتبط می‌دانند نه ذهن.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

۳. ذاکری، مهدی (۱۳۹۰ش)، «نظریه عمل ابن‌سینا»، نقد و نظر، ش۶۴، ص۲۷ ـ ۴۴.

۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳ش)، رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، مقدمه، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.

۵. صدوق (بی‌تا)، علل الشرائع، قم: انتشارات مکتبه الداوری.

۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۷. مبینی، محمدعلی (۱۳۹۰ش)، «تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی»، نقد و نظر، ش۶۴، ص۲ ـ ۲۶.

۸. ـــــــــ (۱۳۹۲ش)، «تناسب و سازگاری وجودی به‌منزله ارزش بنیادین»، نقد و نظر، ش۶۹، ص۲ ـ ۳۳.

۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۱۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۱۱. هدایتی، محمد و شمالی، محمدعلی (۱۳۸۸ش)، «جستاری در عقل نظری و عقل عملی»، معرفت فلسفی، سال ۶، ش۳، ص۲۱۳ ـ ۲۶۲.

12. Cohon, Rachel, "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = ﴿http: //plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/﴾.

13. Finlay, Stephen and Schroeder, Mark, "Reasons for Action: Internal vs. External", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = ﴿http: //plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/reasons-internal-external/﴾.

14. Hume, David, 1739-40, *Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1888.

15. Korsgaard, C., 1986. "Skepticism about Practical Reason," *Journal of Philosophy*, 83: 5-25.

16. Korsgaard, C., 1997, "The Normativity of Instrumental Reason," in G. Cullity and B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press, pp. 215-254.

17. Smith, Michael, 1994. *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.