

The Position/ Role of Practical Reason in Human Sciences

Mohammad Mohammad fathalikhani (Research Institute of Hawzah and university)

ARTICLE INFO

Article History

Received: 2020/06/30

Accepted: 2020/10/08

Key Words:

Human sciences,
social sciences,
religious human sciences,
religious social sciences,
Islamic human sciences,
social sciences,
religious social sciences,
Islamic social sciences,
reason,
theories of reason,
practical reason,
theories of practical reason,
normative judgements

ABSTRACT

From the viewpoint of different theories of social and human sciences, the position/role of reason in science is not the same.

By considering the constituents of social and human sciences, as expressed in the theories of human sciences, and by considering the limits and realm of reason, as expressed in the theories of reason, we can evaluate the position/role of reason in each of the submitted images of social and human sciences.

Part of this extensive research is to assess the validity of the various images of these sciences based on the limits and realms accepted for *practical reason* in theories of reason.

This article seeks to examine the rationality of social and human sciences using this various images presented by theories of reason.

The method of this study is to analyze the theories of social and human sciences in order to assess the position/role of practical reason in each of these theories.

For this purpose, using some theories of human sciences, various components involved in the realization of human sciences are identified. Then, using theories of practical reason, different probabilities of the limits and realm of practical reason are expressed. Finally, according to different probabilities concerning the limits and realm of practical reason, the position/role of practical reason in the theories of the humanities, which have been analyzed, is revealed.

جایگاه عقل عملی در علوم انسانی

محمد فتحعلی‌خانی (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ mfkhani@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۷

واژگان کلیدی:

علوم انسانی،

علوم انسانی دینی،

علوم انسانی اسلامی،

نظریه‌های عقل،

عقل عملی،

احکام هنجاری

چکیده

جایگاه عقل در علم از منظر نظریه‌های مختلف علوم انسانی یکسان نیست. می‌توان با در نظر گرفتن مؤلفه‌های تشکیل دهنده علوم انسانی و اجتماعی، آن‌گونه که در نظریه‌های علوم انسانی بیان شده است، و با توجه به حدود و قلمرو عقل، آن‌گونه که در نظریه‌های عقل بیان شده است، جایگاه عقل در هریک از تصاویر ارائه شده از علوم انسانی و اجتماعی را سنجید. بخشی از این تحقیق گسترده مربوط است به سنجش اعتبار تصاویر مختلف این علوم براساس حدود و قلمروی است که برای عقل عملی در نظریه‌های عقل گفته شده است. مقاله حاضر درصدد بررسی عقلانیت علوم انسانی و اجتماعی با استفاده از این بخش از نظریه‌های عقل است. روش انجام این بررسی تحلیل نظریه‌های علوم انسانی به منظور سنجش جایگاه عقل عملی در هریک از این نظریه‌هاست. بدین منظور نخست با استفاده از برخی نظریه‌های علوم انسانی، مؤلفه‌های گوناگون دخیل در تحقق علوم انسانی شناسایی و سپس با استفاده از نظریه‌های عقل عملی، احتمالات مختلف درباره حدود و قلمرو عقل عملی بیان شده است، و در نهایت بنابر احتمالات مختلفی که درباره حدود و قلمرو عقل عملی وجود دارد، جایگاه عقل عملی در در نظریه‌های تحلیل شده علوم انسانی، نتیجه‌گیری شده است.

مقدمه

عقل و عقلانی در کلام متفکران مختلف و از منظر فرهنگ‌های گوناگون به معانی متعددی به کار رفته است. حتی گاه یک متفکر این واژه را به معانی متعددی به کار برده است. در گذشته دور اثری از فارابی با عنوان فی معانی العقل به بیان کاربردهای مختلف عقل اختصاص یافته بود و در دوران جدید نیز که عقل و عقلانیت و کاربرد اصطلاحی آن دچار تحول شده است، تفاوت معنای مقصود از عقل و عقلانیت همچنان چشمگیر است. برای نمونه، تا شانزده معنای صریح و ضمنی برای واژه «عقلانی» در کلام ماکس وبر شناسایی کرده‌اند (برویبکر، ۱۳۹۵: ۱۷). بیان معانی پرشماری که از این واژه یا اصطلاح اراده شده، و نیز جمع‌بندی آنها دشوار، و برای مقصود این نوشته کم ثمر است؛ از این رو در اینجا صرفاً به بیان مقصود خود از عقل بسنده می‌کنیم. مقصود از عقل، در این مقاله، قوه‌ای مشترک میان آدمیان است که نتایج عملکرد آن علی‌الاصول^۱ یکسان و مورد قبول همه انسان‌هاست،^۲ با این ویژگی که شناسایی حدود و گونه‌های عملکرد آن،^۳ و نیز شناخت و سنجش نتایج عملکرد آن بر خود اوست. به این ترتیب «عقلانی» صفتی است برای اندیشه یا عملی که با دریافت یا فرمان حاصل از کاربست این قوه مطابق یا دست‌کم سازگار باشد.

فیلسوفان و اندیشمندان با استفاده از همین قوه درباره قلمروهای مختلفی نظریه‌پردازی کرده‌اند که این قوه بدان تعلق می‌گیرد. از این نظریه‌ها با عنوان نظریه‌های عقل یاد خواهیم کرد. فیلسوفان علوم اجتماعی و انسانی نیز نظریه‌هایی را درباره چیستی علوم انسانی و اجتماعی، و مؤلفه‌های گوناگون دخیل در تحقق آنها مطرح کرده‌اند. این نظریه‌ها را نظریه‌های علوم انسانی خواهیم خواند.

۱. قید «علی‌الاصول» اشاره دارد به امکان بروز خطا در عملکرد عقل. «امکان بروز خطا در عملکرد عقل» با «یکسانی علی‌الاصول نتایج عملکرد آن» در کنار هم، قابلیت نقادی عقل را، نتیجه می‌دهد، که در قسمت آخر تعریف به آن تصریح شده است: «شناخت و سنجش نتایج عملکرد آن بر خود اوست». ۲. تا به اینجای تعریف شامل قوای دیگری نظیر قوای حسی انسان می‌شود و لذا مانع اغیار نیست. ۳. مانند عقل عملی و نظری، یا قدرت عقل بر انشاء حکم عملی یا عدم قدرت آن بر چنین حکمی.

جایگاه عقل در علم از منظر نظریه‌های مختلف علوم انسانی یکسان نیست. در یک تحقیق گسترده می‌توان با در نظر گرفتن مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده علوم انسانی و اجتماعی آن‌گونه که در نظریه‌های علوم انسانی بیان شده است، از یک سو، و با توجه به حدود و قلمرو عقل، آن‌گونه که در نظریه‌های عقل بیان شده است، از سوی دیگر، عیار عقلانیت هریک از تصاویر ارائه شده از علوم انسانی و اجتماعی را سنجید، و درباره اعتبار عقلانی آن علوم داوری کرد. بخشی از این تحقیق گسترده مربوط خواهد بود به سنجش اعتبار تصاویر مختلف این علوم براساس حدود و قلمروی که برای عقل عملی در نظریه‌های عقل گفته شده است. مقاله حاضر درصدد بررسی عقلانیت علوم انسانی و اجتماعی با استفاده از این بخش از نظریه‌های عقل است، که از این پس آن را نظریه‌های عقل عملی خواهیم خواند.

برای انجام این بررسی، پس از بحثی مقدماتی درباره حکمت عملی، نخست ویژگی‌های بالفعل و بایسته علوم انسانی و اجتماعی و مؤلفه‌های نظری و هنجاری دخیل در تحقق این علوم را از منظر رویکردهای طبیعت‌گرا، تفسیری و انتقادی شناسایی و نسبت آنها با عقل عملی بیان می‌شود.^۴ سپس احتمالات مختلف درباره حدود و قلمرو عقل عملی در نظریه‌های مختلف عقل عملی بیان می‌شود و در نهایت نشان خواهیم داد که بنا بر احتمالات مختلف درباره حدود و قلمرو عقل عملی، نقش عقل عملی در هر یک از تصاویری که فلسفه‌های علوم انسانی و اجتماعی در سه رویکرد فوق، از این علوم عرضه می‌کنند چه خواهد بود.

حکمت عملی و علوم انسانی

عقل عملی در سنت فلسفه یونانی و اسلامی عهده‌دار پاسخگویی به پرسش‌های هنجاری است؛ یعنی پرسش‌هایی را پاسخ می‌دهد که درباره درستی یا نادرستی، خوبی یا بدی اعمال اختیاری، و خوبی و بدی ملکات نفسانی است، نیز پرسش‌هایی درباره حکم هنجاری اعمال مربوط به روابط متقابل انسان‌ها در نهادهای

۴. گرچه در شناسایی و بیان احتمالات مختلف، از برخی نظریه‌های عقل عملی و نظریه‌های علوم انسانی یاد می‌کنیم، ولی هدف این مقاله تحقیقی از جنس تاریخ فلسفه و اندیشه نیست. هدف ارائه تصویری کلی از فروض مختلفی است که می‌توان برای نقش‌آفرینی عقل عملی در علوم انسانی و اجتماعی در نظر گرفت.

موضوع مسائل علوم انسانی و اجتماعی - اعم از علوم محض و کاربردی - بر ساخته‌های انسانی و هستی‌های ارادی است، ولی غایت علوم محض عمدتاً پاسخ به پرسش‌های نظری است، هر چند که گاه به پرسش‌های ناظر به عمل نیز می‌پردازند و توصیه‌هایی را ارائه می‌دهند. به‌دیگرسخن، مسائل علوم محض پرسش‌هایی درباره معانی، علل و معالیل اعمال انسان و نهادهای بر ساخته انسان است، پاسخ این‌گونه پرسش‌ها در مورد چگونگی هستی انسانی در بعد فردی و اجتماعی است؛ پس این دسته از علوم انسانی در قلمرو عقل نظری قرار می‌گیرد، ولی در تعریف و تنقیح موضوعات این علوم از عقل عملی استمداد می‌شود؛ زیرا عقل عملی در حیات فردی و اجتماعی انسان اعتباراتی را برای تحقق غایاتی مشخص صورت می‌دهد که تعاریف آن اعتبارات مبادی تصویری علوم انسانی را تشکیل می‌دهند.

گفتنی است که ارزشمندی غایاتی که اعتبارات عقل عملی در پی آنهاست توسط خود عقل عملی درک و مقرر شده‌اند؛ البته از آنجاکه علوم انسانی گاه موضوعات و اعتباراتی را بررسی می‌کند که غایاتشان مورد تأیید عقل عملی نیست و لذا خودشان نیز از سوی عقل عملی تأیید نمی‌شوند، شناخت آن موضوعات بر عهده عقل نظری است. عقل نظری با استفاده از روش‌های مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی آنها را شناسایی می‌کند و بی‌آنکه به محک عقل عملی بسپارد، مفروضشان می‌گیرد و به سراغ شناسایی علل و معالیل آنها می‌رود. برای مثال اعتبارات نهادهای بین‌المللی مدرن که عمدتاً برای تحقق غایاتی سکولار و فردگرایانه با صبغه لیبرالی مقرر شده‌اند موضوع بخش عمده‌ای از علوم نظری حقوق و اقتصاد و علوم سیاسی هستند. این اعتبارات بسا از عقل عملی مجوزی دریافت نکنند؛ لکن واقعیت عینی زندگی اجتماعی افراد و نهادهای اجتماعی ملی و فراملی در ذیل این اعتبارات در جریان است؛ لذا شناخت این اعتبارات و پژوهش درباره علل و معالیل رفتارهای افراد که در قالب این اعتبارات صورت‌بندی می‌شوند مستلزم پژوهش‌های تفهیمی، توصیفی و تاریخی درباره این مقررات و نهادهای مرتبط با آنهاست. این‌گونه پژوهش‌ها اصالتاً از سنخ پژوهش‌های نظری هستند.

در نقطه مقابل علوم محض، غایت اصلی علوم کاربردی پاسخ به پرسش‌های هنجاری است؛ هر چند در مواقعی به

اجتماعی نظیر خانواده و شهر یا مدینه را بررسی و پاسخ می‌گوید. پرسش‌های قسم اخیر که با نهادهای اجتماعی سروکار دارد بر اساس نقش‌هایی که فرد در نهاد مزبور دارد صورت‌بندی و پاسخ داده می‌شوند. قلمروهای مطالعاتی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن محصول کار بست عقل عملی هستند، که در مجموع حکمت عملی را تشکیل می‌دهند. پرسش‌هایی که در حکمت عملی بررسی می‌شوند به‌گونه‌ای نیستند که صرفاً از عقل عملی در پاسخشان استفاده شود.

برای مثال، مجموعه‌ای از پرسش‌های تربیتی درباره نحوه ایجاد ملکات فاضله در فرد، و روش‌های استقرار عدالت در اجتماع، در حکمت عملی پاسخ داده می‌شود که مقتضی آگاهی‌هایی درباره انسان و اجتماع است که به توسط عقل نظری به دست می‌آیند. بنابراین، حکمت عملی منحصراً نتیجه کار بست عقل عملی نیست. لکن از آنجا که پرسش‌های اختصاصی^۱ حکمت عملی درباره حکم هنجاری افعال و ملکات انسان است، بدون قائل شدن به عقلانی بودن احکام هنجاری نمی‌توان حکمت عملی را قلمروی عقلانی قلمداد کرد. به‌دیگرسخن، اگر احکام هنجاری را خارج از قلمرو عقل بشماریم و آن را در شمار امور ارادی صرف و تابع میل و عاطفه قرار دهیم، هر تلاش عقلی در صدور احکام هنجاری به لحاظ عقلی ناخالص، و چنانکه خواهیم گفت نقش عقل در شناسایی آن احکام صرفاً ابزاری و از ناحیه عقل نظری خواهد بود.

پرسش‌های مورد تحقیق در شاخه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی مدرن مشابه با حکمت عملی، ترکیبی از پرسش‌های نظری و عملی است. لکن برخی از این علوم بیشتر به پرسش‌های نظری می‌پردازند، و برخی دیگر اغلب حیثیت هنجاری دارند. از این‌رو این علوم - با اندکی تسامح - قابل تقسیم به علوم محض و کاربردی هستند. در هر صورت هدف از پاسخگویی به پرسش‌های عملی توصیه راهکارهایی برای تحقق اهداف مشخص است، خواه چنین پرسش‌هایی در علوم محض طرح شده باشد یا در علوم کاربردی.

۱. برخی از پرسش‌های نظری از آنجاکه در علوم دیگر پاسخ داده نشده‌اند در حکمت عملی تحقیق می‌شوند، و اگر در علم دیگری تحقیق شده باشند از آنها به عنوان اصل موضوع استفاده می‌شود.

دستاورد علوم طبیعی توانایی انسان در چیرگی بر طبیعت از طریق کشف قوانین طبیعت بود. اکنون عالم علوم اجتماعی و انسانی نیز بر آن شد قوانین حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی انسان را شناسایی کند تا امکان سلطه بر رفتار آنها را فراهم کند. قوانینی که حتی الامکان به موقعیت‌های خاص فردی، اجتماعی و تاریخی وابسته نباشد و اعتباری جهانشمول و فراتاریخی داشته باشد می‌تواند چنین دستاوردی را به دست دهد. با شناسایی قوانین فراتاریخی و غیرهنجاری حاکم بر فرد و اجتماع نظم بخشیدن به رفتار فردی و جمعی آدمیان متکی بر فضیلت‌مند بودن آحاد مردم نخواهد بود؛ بلکه می‌توان در پرتو شناخت قوانین یادشده شرایطی را فراهم کرد که انسان‌ها فارغ از فضیلت‌مندی‌شان، مانند اشیای طبیعی، همان کار قابل پیش‌بینی و محاسبه‌ای را کنند که آن شرایط ایجاب می‌کند (Habermas, 1974: 43).

تحقق علمی با این اوصاف مطالعات علوم انسانی و اجتماعی مدرن را یکسره از حکمت عملی و هدف اصلی آن که بررسی عقلانی احکام هنجاری رفتار فردی و جمعی و نهادهای انسانی بود جدا می‌کند، و نقش عقل عملی در علم را منتفی و یا دست‌کم بسیار اندک می‌کند. لکن چنان‌که گفته شد این وضعیت در علوم انسانی و اجتماعی محض و بخش نظری علوم کاربردی جریان دارد، و در بخش کاربردی این علوم همچنان هدف به دست دادن توصیه‌هایی برای تحقق اهداف مشخص است؛ لذا نمی‌توان علوم انسانی را منحصرراً در قلمرو عقل نظری جای داد.

پیروی تمام‌عیار علوم انسانی و اجتماعی از روش علوم طبیعی - اگر ممکن باشد - به منزله تهی‌سازی موضوع این علوم از ارزش‌های اخلاقی و انکار یا دست‌کم نادیده گرفتن اختیار انسانی است. رخداد تهی‌سازی موضوع علم از ارزش و اختیار پیشتر در علوم طبیعی رخ داده بود. برای توضیح مختصر این رخداد می‌توان سرگذشت گونه‌های مختلف تبیین امور را در مراحل زیر خلاصه کرد:

۱. نخست پدیده‌های طبیعی به‌عنوان فعل هدفمند فاعلان آگاه و دارای قصد و اختیار (خدایان و ارباب انواع) قلمداد می‌شد و شناخت آنها از طریق شناخت غایات آن فاعلان حاصل می‌آمد؛ یعنی انسان طبیعت را همان‌گونه می‌شناخت که افعال آدمیان را می‌شناخت. به‌دیگرسخن، الگوی شناخت طبیعت، شناختی بود

پرسش‌های نظری‌ای نیز می‌پردازند که پاسخشان در علوم محض وجود ندارد. با توجه به این ویژگی می‌توان آنها را جایگزین جدید حکمت عملی شمرد: علم مدیریت از این قبیل است. بخش نظری علوم کاربردی نیز پرسش‌هایی درباره معانی، علل و معالیل اعمال انسان و نهادهای بر ساخته او یعنی هستی‌های ارادی است؛ ولی ماهیت پرسش‌های این بخش هنجاری نیست و لذا در قلمرو عقل نظری قرار دارد. پرسش‌های اصلی و محوری علوم کاربردی پرسش‌هایی هنجاری‌اند و در قلمرو عقل عملی قرار دارند. درخصوص این‌گونه پرسش‌ها عقل عملی افزون بر اینکه مبادی تصویری آنها را در اختیار قرار می‌دهد، مبادی تصدیقی و اصول هنجاری لازم برای ورود به پژوهش درباره آنها را نیز به دست می‌دهد، و در نهایت رأساً پاسخگویی آنها را نیز به عهده دارد. آنچه که درباره اعتبارات عصر مدرن گفته شد درخصوص علوم کاربردی نیز مصداق دارد؛ یعنی شناخت آنها اگر بخواهد شناختی عمیق و ارزیابانه باشد به کمک عقل عملی صورت می‌گیرد و اگر صرفاً جنبه تصویری و توصیفی داشته باشد توسط عقل نظری صورت می‌پذیرد.

آنچه که درباره علوم انسانی در تنظیم با حکمت عملی گفته شد بیشتر مربوط بود به علوم انسانی و اجتماعی آن‌گونه‌که باید باشند، ولی واقعیت خارجی علوم انسانی و اجتماعی روزگار ما دقیقاً اینگونه نیست. علوم جدید همواره کوشیده‌اند که از الگوی علوم طبیعی تبعیت کنند و لذا رفته رفته از عقل عملی و حکمت عملی فاصله گرفته‌اند و به عقل نظری توسل کرده‌اند.

غلبه رویکرد نظری در علوم انسانی مدرن

توفیقات علوم طبیعی مدرن در شناسایی قوانین طبیعت، اندیشه‌وران علوم انسانی و اجتماعی را بر آن داشت تا در هدف و قلمرو مطالعات خود تجدید نظر کنند و به جای استفاده از عقل برای شناسایی و توجیه احکام هنجاری، آن را برای شناسایی قوانینی نظیر قوانین طبیعت در مناسبات انسانی و اجتماعی به کار گیرند. به‌دیگرسخن، دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی کوشیدند راهی را که دانشمندان علوم طبیعی در عرصه طبیعت‌شناسی پیموده بودند تکرار کنند تا مگر دستاوردی نظیر دستاورد آنها را به چنگ آورند.

نگاه دانشمند به منزله تحریفی در امور واقع انسانی قلمداد شد؛ لذا الگوی اصیل شناخت کنش انسان از طریق شناخت معنا و قصد و ارزش مقرون و مندرج در آن کنش، مورد توجه قرار گرفت؛ هر چند این توجه جدید به احیای حکمت عملی نینجامید.

مرحله سوم و چهارم که دو گونه از علم انسانی و اجتماعی را بیان می‌کنند، چنانکه پیداست در موضوع نقش عقل عملی در علوم انسانی و اجتماعی اقتضائاتی دارند، و هریک مرحله‌ای از تحول و انتقال از حکمت عملی به علوم جدید محسوب می‌شوند. نظریه‌پردازان علوم انسانی و اجتماعی در برابر این تحول واکنش یکسانی نداشته‌اند. هریک از این واکنش‌ها را می‌توان به‌گونه‌ای بازتاب دیدگاه آنان درباره عقلانیت و قلمرو آن دانست. در ادامه این واکنش‌ها را با گزارشی از سه روایت از ویژگی‌های بالفعل و بایسته علوم انسانی و اجتماعی از منظر سه رویکرد طبیعت‌گرا، تفسیری و انتقادی بیان می‌کنیم و نشان خواهیم داد که تفاوت واکنش‌ها و موضع‌گیرهای نظریه‌پردازان این سه رویکرد، ریشه در جایگاه اعتباریات و احکام هنجاری در علوم انسانی از دیدگاه آنان و نیز تفاوت تلقی آنان از عقلانیت و به‌ویژه عقلانیت عملی دارد.

بخش اول: جایگاه احکام هنجاری و عقل عملی در علوم انسانی بنابر رویکردهای طبیعت‌گرا، تفسیری و انتقادی رویکرد طبیعت‌گرا^۳

۳. رویکردی که ذیل این عنوان مورد بحث خواهد بود، گاه با عنوان پوزیتیویسم شناخته می‌شود؛ اما طبیعت‌گرایی عنوان مناسب‌تری است. در مدخل «فلسفه علوم اجتماعی معاصر» دائرةالمعارف فلسفی راتلج (Braybrooke, 1998: 8075) نیز از اصطلاح طبیعت‌گرایی استفاده شده است. پوپر برای آنکه بر تفاوت نظریات خود با پوزیتیویست‌های اولیه و منطقی تأکید کند، و در عین حال ویژگی مشترک خود و آنها را که اهتمام به تبیین علی، و اعتقاد به یکسانی روش علوم طبیعی و اجتماعی است، حفظ کند؛ از اصطلاح «طبیعت‌گرایی» برای خود و «طبیعت‌گرایی منحرف» برای اشاره به پوزیتیویست‌ها استفاده می‌کند. آن دسته از آرای پوزیتیویست‌ها که پوپر با آن مخالف است و لذا از اطلاق عنوان پوزیتیویست بر خود ناراضی می‌شود، در این عبارات پوپر آمده است:

«طبیعت‌گرایی منحرف توصیه‌هایی از این قبیل دارد: - با مشاهده و اندازه‌گیری آغاز کنید... - سپس بر مبنای استقراء تعمیم بدهید و نظریه بسازید. - این شیوه ما را به آرمان عینیت علمی (تا آنجا که اساساً در علوم اجتماعی دست‌یافتنی است) نزدیک می‌کند. - عینیت در علوم اجتماعی بسیار دیرپاب‌تراز علوم طبیعی است (اگر اصولاً دست‌یافتنی باشد) چرا که علم عینی

که انسان از افعال خود به‌عنوان موجودی آگاه و مرید داشت. تبیین پدیده‌های طبیعی در این مرحله تبیین غایی بود، و قرین به این عقیده بود که جهان طبیعت جهانی واجد نظام اخلاقی است، و ارزش‌های اخلاقی اموری عینی و مستقل از میل و اراده و سایر حالات ذهنی و روانی انسان هستند؛^۱

۲. در مرحله بعد و عمدتاً با ظهور عصر جدید، پدیده‌های طبیعی همچون پدیدارهایی فاقد هدف و معنا قلمداد شدند که صرفاً از طریق داده‌های حس و مشاهده قابل شناخت هستند، و در شناخت آنها سخنی از غایت، قصد و نیت نمی‌توان گفت. شناخت حاصل از این روش قدرت پیش‌بینی و تصرف در طبیعت را به انسان می‌داد؛

۳. چنانکه گفته شد کنش‌های انسانی و اجتماعی به تبعیت از علوم طبیعی، اموری فارغ از ارزش و قصد و نیت انگاشته شد و به مظاهر رفتاری قابل مشاهده کنش‌ها بسنده شد تا مناسبات میان آنها در قالب قانون‌های علی فراگیر شناسایی شود؛

۴. چنانکه خواهیم گفت تهی کردن کنش فردی و جمعی انسان از قصد و غایت و ارزش،^۲ و یا دور داشتن این امور از افق

۱. این تعریف از عینی بودن ارزش‌های اخلاقی و معادل گرفتن عینیت ارزش‌های اخلاقی با قائل شدن به وجود نظامی ارزشی برای جهان طبیعت، از والتر ترنس استیسی گرفته شده است در: استیسی (۱۳۹۰)

۲. به گفته استیسی، «می‌توان آن رشته فکری‌ای را که از اعتقاد قبل از علم به نظام اخلاقی جهان شروع و به این اعتقاد نوین که جهان نظام اخلاقی نیست، ختم شد، به این صورت خلاصه کرد:

• اگر اخلاق مبتنی بر هدف الهی یا کیهانی است، آن اخلاق عینی است. جهان نظامی اخلاقی است.

• علم نیوتن به گونه‌ای که در فصل پیش توضیح داده شد، باعث از میان رفتن ایمان عملی به هدف الهی یا کیهانی شد.

• از این رو، دیگر ممکن نیست که اخلاق، مبتنی بر هدف الهی یا کیهانی باشد.

• لکن ارزش‌ها را باید با هدفی ارتباط داد و برحسب آن تعریف کرد.

• چنانچه هدف‌های الهی و کیهانی از میان برداشته شوند، تنها شقی باقی مانده، هدف انسانی است.

• بنابراین اکنون باید ارزش‌های اخلاقی را به هدف‌های انسانی وابسته بدانیم» (استیسی، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

آنچه استیسی در اینجا می‌گوید اختصاص به اخلاق فردی و ارزش‌های معطوف به رفتار فرد در زندگی خصوصی و اجتماعی او ندارد. انسان در جهان فاقد هدف، در قلمرو اجتماع و سیاست نیز ناگزیر است که اهداف و ارزش‌ها را خود وضع کند، و از این رهگذر به ذهنی‌گرایی دامنه دار در تمامی عرصه‌های مرتبط با عقل عملی کشیده می‌شود؛ یعنی ارزش‌ها تماماً به تمایلات، احساسات یا نظرات انسان وابسته می‌شود، و دیگر سخن از عینی بودن ارزش‌ها سخن ناروایی خواهد بود. چرا که ارزش‌ها در فرض ذهنی بودنشان سوای وجودی که در تفکر آدمیان دارند وجودی نخواهند داشت؛ به گونه‌ای که اگر انسانی نبود خیر و شری هم در دنیا نمی‌بود (همان: ۱۳۶)

چون به روش تجربی قابل اثبات نیستند فاقد معنا خواهند بود. تبعاً با چنین دیدگاهی درخصوص جملات بیانگر ارزش‌ها، از جمله ارزش‌های اخلاقی، نمی‌توان خوبی و بدی یا درستی و نادرستی افعال را، که در قالب عبارات هنجاری ادا می‌شوند، معنادار شمرد و تحقیق درباره آنها را به عهده عقل گذارد.

دیدگاه فلسفی دیگری که موجب شد واری عقلی اظهارات هنجاری ناممکن قلمداد شود، عقیده به دوگانگی واقعیت و ارزش بود. آن دیدگاه نیز به سخن هیوم درخصوص ناممکن بودن استنتاج باید از هست بازمی‌گشت و پوزیتیویست‌ها به آن اعتقاد داشتند. گویی گذشته از گزاره‌های منطقی و ریاضی، یگانه طریقی که می‌توان امری را در قلمرو عقل تصور کرد آن است که یا توسط حواس و تجربه حاصل آمده باشد، و یا به شیوه‌ای منطقی از گزاره‌های حسی و تجربی استنتاج‌شده باشد. در غیر این صورت باید آن را امری ذهنی و غیرواقعی شمرد. بنابراین، ارزش‌ها نیز اموری ذهنی و غیرواقعی و در نتیجه غیرعقلانی هستند؛ یعنی به قلمرو احساسات و عواطف مربوطند و جنبه شخصی و غیراستدلالی دارند.

با وجود اینکه دیگر طبیعت‌گرایان به تدریج از عقاید پوزیتیویستی فاصله گرفتند، بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی قرن بیستم به جدایی واقعیت و ارزش، و ذهنی بودن ارزش‌ها وفادار ماندند (پاتنم، ۱۳۸۵: ۴۴)؛ از این‌رو به ارزش زدایی از فعالیت علمی اهتمام کردند تا عقلانیت علم را حفظ کنند. به این ترتیب بی‌طرفی ارزشی خود ارزش حاکم بر جریان علم شد، و برای آنکه ناگزیری زندگی انسان، از جمله دانشمندان، در موقعیت‌های تاریخی و سرشار از ارزش‌ها و معناها نیز مورد انکار واقع نشود، این ناگزیری به مقام کشف و فرضیه‌پردازی نسبت داده شد، و مقام داوری برکنار از حضور هر نوع ارزش و مابعدالطبیعه خواسته شد تا مقام داوری از ارزش‌ها پیراسته و لاجرم بی‌نیاز از هر نوع موضع‌گیری و داوری ارزشی و هنجاری باشد.

به این ترتیب واضح است که در رویکرد طبیعت‌گرا به علم، جایی برای ارزش‌ها، احکام هنجاری و به تبع آن جایی برای عقل عملی باقی نخواهد ماند. آنان چنان‌که گفته شد موضوعات علوم انسانی را نظیر موضوعات علوم طبیعی پیراسته از قصد و ارزش می‌دانند و در نتیجه مسائل این علوم را نیز هم‌سنخ با پرسش‌های

تحولی که علوم انسانی و اجتماعی در تبعیت از الگوی علوم طبیعی با آن مواجه شدند، در رویکرد پوزیتیویستی به علوم، به روشنی بیان شده است. آنها از آغاز تاکنون بر پیراستن علم، اعم از علم طبیعی و علم انسانی، از مابعدالطبیعه و ارزش‌ها اصرار داشته‌اند و این پیرایش را شرط عینیت علم می‌شمردند. آنان آموزه‌های مابعدالطبیعی را فاقد اعتبار عقلانی می‌انگاشته‌اند و احکام هنجاری را نیز غیر عقلانی و مربوط به قلمرو احساس و عاطفه می‌دانسته‌اند، و تبعاً خواستار اخراج این عناصر، به‌زعم خودشان، غیرعقلانی از قلمرو عقلانی به نام علم بوده‌اند.

جریان‌های مختلف پوزیتیویست به بیانات مختلفی مابعدالطبیعه و اخلاق و به‌طورکلی احکام هنجاری را از قلمرو علم رانده‌اند. یکی از مشهورترین، صریح‌ترین و تندروانه‌ترین این بیانات به پوزیتیویسم منطقی قرن بیستم اختصاص دارد. آنان با پیش کشیدن اصل معناداری برآن شدند که پیش از پرسش درباره صدق و کذب مدعیات علمی باید از معنادار بودن آن مدعاها پرسید. صدق و کذب وصف هر جمله‌ای نیست؛ بلکه به قضایای معنادار اختصاص دارد. برای احراز معناداری یک جمله لازم است از اصل دیگری به نام اصل تحقیق‌پذیری^۱ سود جویم. مطابق این اصل، که صورتی از آن به قرن هجدهم و نظریه انطباعات^۲ و تصورات^۳ در تجربه‌گرایی هیوم بازمی‌گردد، معنای هر جمله به روش یا قاعده اثبات آن بستگی دارد. آنان نظیر هیوم که هر مفهومی را که به انطباعات حسی^۴ یا بازتابی^۵ قابل ارجاع نباشد مهمل می‌شمرد، هر جمله‌ای را که نتوان به روش تجربی حسی اثبات کرد فاقد معنا می‌شمردند. در نتیجه جملاتی که در مابعدالطبیعه و قلمروهای ارزشی نظیر اخلاق طرح می‌شوند

باید «فارغ از ارزش» یعنی مستقل از هرگونه داوری ارزشی باشد، حال آنکه دانشمند علوم اجتماعی ندرتاً می‌تواند خویش را از نظام ارزشی حاکم بر طبقه اجتماعی‌اش رها کند، به همین دلیل است که حتی به مرتبه نازلی از «فارغ از ارزش بودن» و «عینیت» نیز دست نمی‌یابد. از نظر من تمام مدعیاتی که اینک به طبیعت‌گرایی منحرف نسبت دادم، کاملاً نادرست است» (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

1. the principle of verification
2. impression
3. idea
4. impressions of sense
5. impressions of reflection

ناظر به امور واقع می‌شمارند، نه پرسش‌های هنجاری. آن سهم از عقل عملی که به شناسایی و ارزیابی اعتبارات و برساخت‌های انسانی به منزله موضوعات علوم انسانی از آن یاد کردیم نیز در رویکرد طبیعت‌گرا به علوم انسانی و اجتماعی به مباحثی معناشناختی فروکاسته شد و مستغنی از ارزیابی ارزش‌شناسانه عقل عملی قلمداد شد. لذا بحث درباره آنها در فلسفه‌های علوم خاص صورت گرفت و از قالب پرسش‌های مربوط به عقل عملی و ارزش‌شناسی خارج شد.

رویکرد تفسیری

از منظر رویکرد تفسیری به علوم اجتماعی و انسانی، موضوع این علوم اعمال معنادار، هدفمند و اختیاری انسان‌هاست که در شرایط خاص اجتماعی صورت می‌گیرند و کنشگران برای انجام آنها دلایلی دارند. معنای این اعمال در متن زندگی اجتماعی و در تعامل با دیگران ایجاد، و دگرگون می‌شود؛ یعنی کنشگران معناها را ایجاد و به عمل خود می‌دهند، معنایی که توسط دیگرانی فهم می‌شوند که با کنشگر نظام معنایی مشترکی دارند. بنابراین، واقعیت اجتماعی که شناختش مطلوب پژوهش اجتماعی است همان است که مردم تجربه می‌کنند و بدان معنا می‌بخشند.

از این رو نظام‌های معنایی متکثری پدید می‌آید که انسان‌ها براساس آنها عمل می‌کنند و عالم را به تناسب آنها درک و تجربه می‌کنند. تجربه‌ها به تبع تکثر معناها متکثرند؛ یعنی برخلاف آنچه اثبات‌گرا تصور می‌کند، یک نظام معنایی واحد و مشترک و در نتیجه یک نحوه واحد و یکسان تجربه عالم وجود ندارد تا بتوان از قوانین فراگیر و فراتاریخی رفتار سخن گفت؛ البته رفتار انسان‌ها می‌تواند الگو و قاعده داشته باشد؛ ولی این قاعده‌ها به تناسب شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی توسط کنشگران ساخته می‌شود، نه آنکه قاعده‌هایی از پیش تعیین یافته و ثابت باشد که در انتظار شناخته شدن توسط عالمان باشند (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۸۶).

با توجه به این ویژگی‌های موضوع علوم انسانی نمی‌توان معناها را در حال تبادل توسط رفتار کنشگران را با رجوع به پوسته ظاهری آنها شناخت؛ بلکه درکی همدلانه لازم است تا بتوان به نظام معنایی و ارزش‌های حاکم بر رفتار کنشگران نفوذ کرد و دلایل یا انگیزه‌های تشکیل‌دهنده احساسات درونی انگیزاننده به

تصمیم‌فعلان را دریافت. آنچه برای پژوهشگر تفسیری مهم است آن است که بداند انسان‌هایی که درباره‌شان تحقیق می‌کند واقعیت اجتماعی را چگونه درک و تفسیر می‌کنند، و ارزش‌هایی که این رفتار و درک و تفسیر آن را شکل می‌دهند چیستند. پس او درصدد شناخت ارزش‌هاست؛ ولی نه از منظر عقل عملی قضاوتگر، بلکه از منظر کسی که می‌خواهد بداند دیگران چه چیزی را ارزش می‌شمارند و به تبع آن رفتار می‌کنند و روش دیگران را براساس آن تفسیر می‌کنند. این تلقی از موضوع و روش علوم انسانی، نوعی بازگشت به تبیین‌غایی به منظور فهم کنش‌های انسانی است. در رویکرد تفسیری هدف تحقیق نمی‌تواند کشف قوانین جهانشمولی باشد که اثبات‌گرایان خواهان کشف آن هستند. برخی از نظریه‌پردازان تفسیری اساساً چنین قوانینی را منکرند و لذا کشف آنها را برای علم ناممکن می‌دانند و برخی دیگر معتقدند که تنها پس از درک درست از نحوه خلق و به‌کارگیری نظام‌های معنایی توسط افراد است که می‌توان درباره قوانین مورد نظر اثبات‌گرایان تحقیق کرد (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

اهمیت نقش ارزش‌ها و هنجارهای کنشگران در رویکرد تفسیری، تفاوت عمده‌ای با اهمیت آنها در حکمت عملی دارد. در حکمت عملی ارزش‌داوری امری عقلانی بود که امکان سنجش و داوری درباره رفتارها را فراهم می‌ساخت، ولی در رویکرد تفسیری هنجارها اموری صرفاً تاریخی و برساخته خواست و اراده انسان‌ها بودند که به قلمرو عقلانیت راهی ندارند.

بنابراین، اگر آرمان پژوهشگر تفسیری در شناخت معانی و ارزش‌های فرد یا جامعه موضوع پژوهش دست‌یافتنی باشد، عقل عملی در رویکرد تفسیری نیز جایگاهی ندارد؛ یعنی اگر بتوان پژوهش تفسیری را از هر نوع مداخله ارزش‌های پژوهشگر پیراست، پرسش او به خودی خود پرسشی هنجاری نیست، و مسیر پاسخگویی وی نیز مقتضی واریسی عقلانی هیچ اعتباری از اعتبارات و برساخت‌های انسانی، و قضاوت عقلانی درباره هیچ حکم هنجاری‌ای نمی‌باشد. بنابراین در پژوهش تفسیری ارزش‌داوری که از شؤون و کارکردهای عقل عملی است جایی ندارد. در این مقاله نشان داده می‌شود که با توجه به جایگاه سازوکار دور هر منوتیکی در درک ارزش‌های دیگران، این آرمان دست‌یافتنی نیست.

رویکرد انتقادی

در رویکرد پوزیتیویستی به علوم انسانی و اجتماعی، باید علم را از ارزش‌ها پیراست. پژوهشگر باید از ارزش‌های شخصی خود فاصله بگیرد و بی‌طرفی اختیار کند. این امر همچون شرایطی ایدئال برای تحقیق است تا عینیت و جهانشمولی یافته‌های پژوهش علمی به دست آید. در رویکرد تفسیری نیز پژوهشگر گرچه از ارزش‌های خود تخلیه نمی‌شود، ولی برای آنکه بتواند به همدلی با موضوع انسانی مورد مطالعه دست یابد، از اولویت دادن به ارزش‌های خود پرهیز و از ارزش‌دوری اجتناب می‌کند.^۱ این ویژگی مشترک هر دو رویکرد است.

رویکرد انتقادی واقعیت اجتماعی، ویژگی‌های نظریه اجتماعی، نحوه آزمون نظریه اجتماعی و هدف علم را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که لاجرم نمی‌تواند نظیر رویکرد پوزیتیویستی و تفسیری نسبت به داورهای هنجاری و ارزشی مستقل و عقلانی، بی‌تفاوت باشد. واقعیت اجتماعی از منظر انتقادی عاری از ارزش نیست، آن‌گونه که پوزیتیویست گمان می‌کند. در عین حال واقعیت اجتماعی صرف معانی و ذهنیت برساخته افراد نیز نیست. واقعیت اجتماعی ترکیبی از روابط واقعی و عینی به علاوه معانی ذهنی‌ای است که انسان‌ها به آن روابط می‌بخشند. نظم‌های اجتماعی سازه‌هایی انسانی، یا همان برساخت‌ها و اعتبارات سرشار از معنا و ارزشی هستند که تغییرپذیرند. نظریه‌ها نیز همواره مبتنی بر عقاید، پیش‌فرض‌ها و ارزش‌هایی هستند که خود قابل سنجش عقلانی و تغییرپذیرند. نظریه اجتماعی درصدد شناسایی معانی و ارزش‌ها و نیز روابط واقعی جاری در محیط اجتماعی مورد پژوهش است، و به جهت مواضع مستقل ارزشی‌ای که دارد می‌تواند ساختارهای پنهانی را که در نظم‌های اجتماعی به بهره‌کشی از انسان‌ها می‌انجامد شناسایی و افشا

نماید، و به این ترتیب در تغییر آنها براساس ارزش‌های عقلانی مؤثر باشد. لذا آزمون نظریه اجتماعی از طریق مشاهده نتایج اقدام براساس نظریه، و ارزیابی آن نتایج از حیث کمکی است که به مردم در درک واقعی عالم، رهایی از جهل، و عمل برای تغییر آن کرده است. «تبیین تمام عیار انتقادی، توهامات را آشکار ساخته، ساختارهای زیرین حاکم بر شرایط را توصیف می‌کند، چگونگی حصول تغییر را تشریح می‌کند، و چشم‌اندازی برای آینده‌ای ممکن ارائه می‌دهد» (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۲۱۰).

با چنین توصیفی از رویکرد انتقادی به روشنی می‌توان گفت رویکرد انتقادی اساساً بدون داورهای هنجاری به کمک عقل نمی‌تواند تحقق خارجی داشته باشد؛ از این رو عقل عملی در نظر رویکرد انتقادی امری ناگزیر در تکوین هر نظریه اجتماعی است که می‌خواهد از تحریف واقعیت به گونه‌ای که به تداوم نظام‌های غیرعادلانه کمک کند، دور بماند. تحقق هدف علوم اجتماعی انتقادی در شناسایی و نقادی نظامات اجتماعی از جمله نظام تولید و ترویج علم بدون تحلیل و ارزیابی عقلانی اعتبارات و برساخت‌هایی که این نظام‌ها را تشکیل می‌دهند، امکان‌پذیر نیست؛ لذا نظریه‌های انتقادی افزون بر اینکه باید ارزش‌های پیدای نظامات اجتماعی را مورد نقد و سنجش توسط عقل عملی قرار دهند باید ارزش‌های منطقی در نهادها و اعتبارات تشکیل دهنده موضوع علوم انسانی را نیز نقادی کنند. مهمتر آنکه باید میزان و محکی را که به عنوان منظر عقلانیت عملی خود برای نگرستن و سنجش نظامات اجتماعی اتخاذ می‌کنند همواره به سنجش عقل عملی بگذارند و آن را اعتباریابی کنند. البته معنا و قلمرو عقل عملی مورد نظر صاحب‌نظران این رویکرد، با معنای مقصود در این مقاله یکسان نیست.

بخش دوم: نظریه‌های عقل

عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری قوه‌ای است که به شناخت موجودات می‌پردازد و از طریق تأمل و استدلال به نتایجی درباره چگونگی جهان هستی می‌رسد. عقل نظری به امور واقع^۲ و تبیین^۳ آنها تعلق دارد

۱. ویلیام نیومن می‌نویسد: «برخلاف اثبات‌گرایان پژوهشگر تفسیری به دنبال علم عاری از ارزش نیست. در حقیقت علم اجتماعی تفسیری امکان دستیابی به این حالت را زیر سؤال می‌برد. او با افراد مورد مطالعه همدلی می‌کند تا ارزش‌های آنها را دریابد و همچنین ارزش‌های خودش را با آنها در میان بگذارد. او بر آشکارسازی ارزش‌ها مصر است و فرض نمی‌کند که یک مجموعه از ارزش‌ها از بقیه بهتر یا بدتر است. نقش صحیح پژوهشگر در این رویکرد یک مشارکت‌کننده حساس است» (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵)؛ اما این سخن نیومن دقیق به نظر نمی‌رسد، زیرا در نزد پژوهشگر تفسیری نیز علم از آن رو که علم است باید از مداخله ارزش‌ها پیراسته باشد. از منظر تفسیری «معلوم» یعنی کنش انسانی است که نمی‌تواند از ارزش تهی شود تا بشود با تکیه بر مشاهده ظواهر آن به شناختی از آن رسید.

2. matters of fact

3. explanation

نظریه‌های عقل عملی با وصف فوق جزئی از نظریه‌های عقل به‌طورکلی هستند. هدف این بخش مقاله پرداختن به نظریه‌های عقل عملی است؛ اما نخست برای آنکه جایگاه نظریه‌های عقل عملی در نظریه‌های عقل را بهتر تصور کنیم، نظریه‌های عقل را درباره قلمرو عقل به صورت ذیل خلاصه می‌کنیم.

الف: عقلانیت فراگیر که مطابق آن متعلق‌های شناخت عقلی عبارت‌اند از: اصول صوری حاکم بر اندیشه (منطق)، امور واقع (ریاضی، اعم از طبیعت محسوس و نامحسوس، و مابعدالطبیعه)، و ارزش‌ها (اعم از اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن، و زیبایی‌شناسی)؛

ب: عقلانیت نافرگیر نوع اول که مطابق آن منطق، همه امور واقع، و اخلاق تدبیر منزل و سیاست مدن متعلق شناخت عقلی هستند؛

ج: عقلانیت نافرگیر نوع دوم که مطابق آن منطق و امور واقع متعلق شناخت عقلی است؛

د: عقلانیت مضیق نوع اول که مطابق آن منطق، ریاضیات و امور واقع طبیعی متعلق شناخت عقلی‌اند؛

ه: عقلانیت مضیق نوع دوم که مطابق آن منطق و ریاضیات و از میان امور واقع طبیعی، صرفاً امور مشاهده‌پذیر متعلق شناخت عقلی‌اند.

عقل، طبق یک اصطلاح، فقط به بررسی امور نظری می‌پردازد و قضا و داوری او نیز به «بودن» یا «نبودن» مسایل ختم می‌شود. زیرمجموعه‌های این نوع از عقل، عبارت از وُهم، خیال و حس است که مراحل مختلف اندیشه را تشکیل می‌دهد. نتایج این عقل، حق تکوینی است که جمع آن حقایق می‌باشد. اثبات وجود خدا، نبوت، معاد و... از اموری است که در عقل نظری از آنها بحث می‌شود؛ ۲. عقل عملی: این عقل، طبق یک اصطلاح، فقط به بررسی امور عملی می‌پردازد و قضا و داوری او از سنخ «بایدها و نبایدها» است. حاصل تلاش‌های این عقل، حق اعتباری است که جمع آن حقوق می‌باشد. حق آزادی، حق مالکیت، حق مسکن، و... از مواردی است که در عقل عملی بررسی می‌شود. نیز زیرمجموعه‌های عقل عملی، عبارت از شهوت و غضب است که توسط آنها مراحل مختلف عزم و اراده شکل می‌گیرد. اما صدق عقل واقعی و راستین، در جایی است که عقل نظری با رهبری بر وُهم، خیال و حس به درک کلیات نایل شود یا عقل عملی با رهایی از غضب و شهوت، به تنظیم انگیزه‌ها همت گمارد.

حکمت نظری، غیر از عقل نظری است، و نیز حکمت عملی، با عقل عملی فرق دارد. اصطلاح صائب، این است که عقل نظری، عهده‌دار هرگونه اندیشه است؛ خواه به حکمت نظری برگردد یا به حکمت عملی رجوع کند، و عقل عملی، عهده‌دار هرگونه انگیزه است. خواه به ایمان به حقایق تکوینی برگردد و خواه به انصاف و عزم به انجام حقوق اعتباری رجوع کند (جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۷: ۱۷۷-۱۷۸).

(Wallace, 2014). نتایج حاصل از استدلال‌های عقل نظری حیثیت بازنمودی^۱ دارند و از جمله باورها^۲ هستند. عقل نظری عقلی است که آنچه را سزاوار است دانسته شود و متعلق عمل قرار نمی‌گیرد درک می‌کند. این تعریف ناظر به عقل حصولی است. مقصود از عقل حصولی، عقلی است که با تصور و تصدیق، و با تعریف و قضا یا و قیاسات مرتبط است، و به آنچه هست تعلق دارد؛ یعنی به چیزی که در منطقه فعل اختیاری موجود مختار و دارای اراده، واقع نشده است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۵۹).

عقل عملی، عقلی است که به ما می‌گوید عمل اختیاری ما باید چگونه باشد تا جهان آن‌گونه شود که باید باشد. به‌دیگرسخن، عقل نظری درباره هست‌ها داوری می‌کند و عقل عملی درباره ارزش‌ها^۳ و بایدها^۴ داوری^۵ می‌کند، و همزمان نسبت به عمل بعث و زجر می‌نماید. عقل عملی فقط درک و داوری نمی‌کند؛ بلکه توصیه می‌کند و فرمان هم می‌دهد.

در این نوشته، با اتکاء بر این تعاریف اجمالی، هر نظریه‌ای که درباره توانایی یا ناتوانی عقل برای داوری هنجاری درباره حکم عمل اختیاری انسان^۶ و انشاء حکم، سخنی گفته است مشمول عنوان نظریه عقل عملی خواهد بود؛ خواه سخن خود را تحت عنوان عقل نظری جای داده باشد یا تحت عنوان عقل عملی^۷.

1. representative

2. beliefs

3. values

۴. مقصود از بایدها [و ارزش‌ها نیز] می‌تواند افزون بر بایدهایی که به عمل اختیاری انسان تعلق می‌گیرد، بایدهایی درباره غایات یا نتایج اعمال اختیاری انسان نیز باشد. همه اندیشمندان به اینکه عقل عملی بتواند بایدهایی را درباره غایات اعمال اختیاری انسان صادر کند (یعنی غایت یا غایات اعمال اختیاری انسان را نیز ارزش‌داوری کند) قائل نیستند؛ لذا در این تعریف فعلاً و به نحو اجمال عقل عملی را عهده دار داوری درباره بایدها معرفی می‌کنیم تا در آینده این اجمال را با توجه به آراء مختلف به تفصیل آوریم.

۵. به این نوع داوری از این پس داوری هنجاری یا ارزش‌داوری خواهیم گفت.
۶. شایان تصریح است که اعمال اختیاری انسان از دو زاویه می‌تواند توسط عقل مطالعه شود: - نخست به‌عنوان موضوعاتی برای محمول‌های هنجاری. از این زاویه از ارزش و الزام آن کنش‌ها پرسش می‌شود. این گونه پرسش‌ها درباره فعل بما هو فعل طرح می‌شوند و پرسش‌های اصیل یا اختصاصی مربوط به فعل اختیاری یا کنش هستند: - دوم به عنوان امور واقع که موضوعاتی برای احکام ناظر به واقع‌اند. از این زاویه درصدد شناخت مناسبات علی میان افعال با سایر پدیده‌های انسانی و اجتماعی هستیم. اگر شناخت کنش‌ها از حیث انگیزه‌ها و معانی آنها نیز در همین راستا صورت گیرد به همین نوع دوم تعلق خواهد داشت. در همین راستا خود ارزش‌ها را نیز می‌توان از دو منظر نگریست از یک منظر آنها اموری متفاوت از امور واقع‌اند، از منظر دیگر امری از امور واقع و دارای تأثیر بر و تأثر از سایر امور واقع هستند.

۷. آیت الله جوادی آملی: عقل، گرچه اصطلاحات فراوانی را به خود اختصاص داده است، اما زیر مجموعه آن، دو امر جامع زیر است: ۱. عقل نظری: این

شناخت‌ها به لحاظ هستی‌شناختی چه چیزی است؟ ج. آیا این شناخت‌ها را می‌توان مستدل کرد؟ و آیا استدلال پشتوانه این شناخت‌ها برهانی است؟

۳. در فرض اینکه عقل دارای حیثیت انگیزشی نسبت به افعال اختیاری باشد، الف. فرمان‌های آن جزئی است یا کلی یا هر دو نوع فرمان را داراست؟ ب. منبع این فرمان‌ها کجاست: آیا عقل این فرمان‌ها را صادر می‌کند یا صرفاً آنها را می‌شناسد و مبدأ این فرمان‌ها خارج از عقل (مثلاً فرامین الهی) است؟

۴. آیا عقل عملی حیثیت ابزاری دارد؛ یعنی صرفاً محاسبات هدف وسیله انجام می‌دهد و درباره اهداف ساکت است و آنها را از قلمروهای غیرعقلانی دریافت می‌کند و مفروض می‌گیرد یا غیرابزاری و اصیل است؟

در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست نظریه‌های مختلف عقل عملی پدید آمده‌اند. برخی از پاسخ‌ها منکر وجود حیثیت شناختی و هنجاری برای عقل در بخشی از اعمال اختیاری هستند؛ یعنی عقل به عنوان قوه مشترک آدمیان را، با اوصافی که در تعریف عقل آمد، دارای ربط و نسبتی با عمل از آن حیث نمی‌دانند که موضوع احکام هنجاری است. این‌گونه نظریه‌ها را می‌توان نظریه‌های نافی عقل عملی قلمداد کرد؛ نظریه‌هایی که شناخت ارزش‌های عملی را حاصل نوعی حس اخلاقی^۱ می‌دانند و همچنین، برای عقل نقشی در انگیزش به عمل قائل نیستند، از این قبیل نظریه‌ها هستند؛ زیرا از سویی شناخت ارزش‌های اخلاقی را نتیجه فرایندی شهودی یا استدلالی که متکی به عقل باشد نمی‌دانند و از سوی دیگر شأن انگیزاننده هم برای عقل قائل نیستند؛ ولی اگر نظریه‌ای برای عقل یکی از دو شأن شناخت ارزش عملی یا انگیزش به عمل را قائل شود، در اصطلاح متداول، نظریه‌ای از قبیل نظریه‌های عقل عملی خواهد بود (O'neill 1998: 6775).

برانگیزاندگی عقل نسبت به عمل

نظریه‌های عقل عملی در پاسخ به پرسش شماره یک دچار اختلاف نظر شده‌اند، پدید آمدن دیدگاهی همچون نظریه‌های درونگرا و

با نظر به خلاصه یادشده، پیداست که نظریه‌های عقل عملی تفصیل یافته بخشی از نظریه‌های «الف و ب» درباره عقل هستند و سه نظریه دیگر اساساً به عقل عملی قائل نیستند؛ یعنی قوه عقل را قادر به داوری و حکم هنجاری درباره عمل اختیاری انسان نمی‌دانند، و هر جا از عقل عملی سخن گویند کاربردشان تسامحی است. تسامح مذکور دو صورت دارد:

– در یک صورت عقل عملی مورد نظر اساساً داوری هنجاری نمی‌کند؛ هر چند داوری‌های خود را با تعابیر هنجاری ادا کند. عقل عملی در این صورت در واقع احکامی نظری را صادر می‌کند که به روابط علی میان پدیده‌ها و نسبتی که با اهداف مفروض دارند (عقل ابزاری)، مربوط است (برویکر، ۱۳۹۵: ۵۹). درباره این آراء در این مقاله بحث خواهیم کرد؛ هرچند که به معنای دقیق کلمه آنها به عقل عملی قائل نیستند.

– صورت دوم را در پایان مقاله به روشنی در خواهیم یافت؛ زیرا در این کاربرد گرچه از حکم عقل درباره اعمال اختیاری انسان سخن می‌رود، ولی عقل مورد نظر قوه‌ای مشترک نیست که نتایج آن مورد قبول همه انسان‌ها از آن رو که انسانند واقع شود. درباره این آراء نیز در این مقاله بحث خواهیم کرد؛ هرچند که آنها نیز به معنای دقیق کلمه به عقل عملی قائل نیستند. نمونه این آراء نظریه‌هایی هستند که مبدأ صدور احکام عملی را توافقات اجتماعی می‌دانند نه قوه مشترک فراتاریخی آدمیان.

نظریه‌های عقل عملی

نظریه‌های عقل عملی رابطه میان عقل و عمل اختیاری انسان را از آن حیث که موضوع احکام هنجاری است، تصویر می‌کند و بر درستی آن رابطه حجت می‌آورد. برای ارائه این تصویر پرسش‌های ذیل را در نظریه‌های عقل عملی بررسی می‌کنند:

۱. آیا عقل حیثیت شناختی نسبت به حکم هنجاری عمل

اختیاری انسان دارد یا حیثیت انگیزشی، یا هر دو حیثیت را داراست؟

۲. در فرض داشتن حیثیت شناختی نسبت به احکام هنجاری، الف. آیا عقل احکام جزئی را شناسایی می‌کند یا احکام کلی را یا هر دو نوع حکم را؟ ب. در هر حال متعلق این

1 Moral sense

دارد که معتقد است احکام عقل عملی به‌طور کلی و از جمله احکام عقلی اخلاقی نمی‌توانند تبیین‌کننده عمل باشند. بنابر این دیدگاه، اساساً تنها چیزی که می‌تواند باعث به عمل شود حالات نفسانی یا امیال هستند؛ لذا عقل بما هو عقل نمی‌تواند از طریق احکام و دلایل خود محرک شخص به عمل باشد. به بیان ساده‌تر ممکن است کسی وظیفه عملی و اخلاقی خود را بداند؛ ولی محرکی برای عمل به آن نداشته باشد (همانجا).^۶ گفته شده است که حامیان درونگرایی انگیزشی بسیارند، و حامیان برونگرایی انگیزشی اندک‌شمارند، لکن دو تن از بنیان علوم انسانی مدرن در شمار همین گروه اندک قرار دارند: توماس هابز و جان استیوارت میل هر دو به برونگرایی انگیزشی باور دارند که -از یک لحاظ- پیشینه به هیوم می‌برد.

هابز معتقد بود که انگیزش به عمل همواره، و از جمله در خصوص عمل اخلاقی، بنیادی خودگروانه دارد. میل نیز میان دلایل درستی اصل یا اصول اخلاقی و فرمان به آن و تضمین عمل مطابق با آن، فرق می‌نهد و لذا بر آن بود که هرچند می‌توان بر نادرستی عملی احتجاج کرد که برخلاف اصل اخلاقی (به نظر میل اصل فایده^۷) است و دلیل آورد، نمی‌توان با استدلال عقلی کسی را به عمل مطابق با آن اصل اخلاقی برانگیخت. به نظر وی فقط کسانی که تعلیم و تربیت ویژه‌ای را دریافت کرده باشند مطابق با اصل اخلاقی رفتار می‌کنند. عاطفه‌گرایان که عمدتاً ملهم از اندیشه پوزیتیویستی حلقه وین بوده‌اند نیز عقل را در برانگیختن به عمل قاصر می‌دانند و همچون هیوم انسان را متحرک بالمیل می‌دانند.

دلایل عملی و عقلانیت آنها

همه کسانی که استدلال درباره احکام عملی و به‌ویژه احکام اخلاقی را طرح می‌کنند، مباحث خود را ولو به تسامح ذیل عنوان عقل عملی قرار می‌دهند. لکن نمی‌توان استدلال‌های مورد نظر

۶. باید توجه کرد که نداشتن هیچ‌گونه محرکی به عمل با داشتن محرکی که مغلوب دیگر محرک‌ها واقع می‌شود فرق دارد. ممکن است تصور کرد که انسان‌ها با داشتن حکم اخلاقی محرکی به عمل بیابند؛ لکن محرکی که تاب مقاومت در برابر محرک‌های مخالف آن را ندارد. در این صورت نمی‌گوییم فرد هیچ‌گونه محرکی که ناشی از حکم اخلاقی باشد ندارد؛ بلکه می‌گوییم محرک ناشی از حکم اخلاقی او ضعیف بوده است.

7. utility

برونگرا به برخی از این اختلاف نظرها برمی‌گردد. هر سه احتمالی که در متن پرسش نخست آمد (حیثیت شناختی، یا حیثیت انگیزشی، یا هردو) قائل دارد؛ اما به‌طور کلی درباره حیثیت انگیزشی احکام عقل عملی نظریه‌ها به دو دسته تقسیم شده‌اند: درونگرایی انگیزشی^۱ (یا درونگرایی حکمی^۲) و برونگرایی انگیزشی^۳.

درون‌گرایان انگیزشی معتقدند که احکام اخلاقی که بخشی از احکام عقل عملی هستند، به‌عنوان احکام عقلانی دارای حیثیت انگیزشی هستند؛ یعنی احکام اخلاقی از آنجاکه فرمان عقل هستند افزون بر اینکه عمل را توسط عقل توجیه می‌کنند یعنی درستی اخلاقی آن را بیان می‌کنند، باعث و انگیزاننده به عمل هم هستند. از این دیدگاه حکم عقلی اخلاقی هم توجیه‌گر عمل است و هم تبیین‌کننده آن. از آن جهت که توجیه‌کننده عمل است موضوعی برای فراخلاق است؛ یعنی در فراخلاق قابلیت مستدل شدن آن احکام بررسی می‌شود و از آن جهت که تبیین‌کننده عمل است موضوعی برای فلسفه عمل و نیز روانشناسی اخلاق^۴ است. به بیان ساده‌تر مقصود از تبیین‌کنندگی حکم اخلاقی نسبت به عمل این است که تشخیص وظیفه به تنهایی می‌تواند^۵ فرد را به عمل مطابق با وظیفه برانگیزد (Deigh, 1998: 592).

در نقطه مقابل درونگرایی انگیزشی برونگرایی انگیزشی قرار

1. motivational internalism
2. Judgment internalism
3. motivational externalism

۴. مثلاً سایمون کرچین در فصل هفتم کتاب فراخلاق خود، به موضوع انگیزه اخلاقی پرداخته و با اینکه نام کتاب بحثی فلسفی در این خصوص را ایجاد می‌کند، عمدتاً از وجهه نظر روانشناسی اخلاق به موضوع پرداخته است (کرچین، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۴۳).

۵. گفتنی است که قدرت انگیزش حکم هنجاری عقلانی به این معناست که چنین حکمی، انگیزشی را نسبت به انجام فعل واجد است؛ یعنی انگیزه‌ای را برای انجام فعل مورد نظر ایجاد می‌کند؛ ولی نه به این معنا که ضرورتاً فعل مطابق با آن حکم را ایجاد کند. توضیح اینکه هرچند در دیدگاه درونگرایی انگیزشی حکم هنجاری عقلانی قدرت ایجاد انگیزه را داراست، ولی یگانه‌خاستگاه انگیزه نیست؛ لذا چه بسا که انگیزه‌های دیگر از قبیل عواطف و احساسات مخالف بر انگیزه ناشی از حکم عقلی غلبه کنند و در واقع فعلی برخلاف مقتضای حکم هنجاری عقلانی، از فاعل مختار صادر شود. برای آنکه درونگرایی انگیزشی محسوب شویم کافی است که فی‌الجملة قدرت ایجاد انگیزه بر فعل را برای حکم عقلی بپذیریم و لازم نیست که قائل به منحصر بودن این قدرت برای حکم عقلی باشیم و نیز لازم نیست برای حکم هنجاری عقلی قائل به قدرت ایجاد ضروری فعل شویم. ایجاد فعل و انگیزه فعل دو مفهوم جدا از هم هستند. در افعال اختیاری انگیزه فعل می‌تواند به ایجاد فعل بینجامد و نیز می‌تواند از ایجاد فعل -به دلیل حضور انگیزه‌های معارض- بازماند.

قابل سنجش عقلانی بشمارند، حقایق، اوصاف و محمول‌های اخلاقی را نظیر حقایق، اوصاف و محمول‌های امور واقع، اموری عینی قلمداد کرده‌اند (Wallace, 2014: 4 of 15). به‌دیگرسخن، به نوع مستقل و متمایزی از حقایق و اوصاف به نام حقایق و اوصاف اخلاقی قائل شده‌اند. برخی از این فیلسوفان حقایق و اوصاف اخلاقی را اموری طبیعی و برخی دیگر آنها را اموری ناطبعی دانسته‌اند؛ لذا برای اشاره به مطابق احکام و اصول اخلاقی از منظر این فیلسوفان می‌توان از اصطلاح نفس‌الامر استفاده کرد. خلاصه اینکه عقلانیت و استدلال‌پذیری احکام و اصول اخلاقی از منظر اینان متفرع بر وجود مطابقتی برای آنهاست و لذا حقایق و اوصاف اخلاقی را قائل شده‌اند که از آن حقایق و اوصاف به‌عنوان نفس‌الامر یاد می‌کنیم. نظریه‌های متنوعی که در این دسته جای می‌گیرند نظریه‌های واقع‌گرایی اخلاقی^۲ هستند.

دسته‌ای دیگر در عین اینکه به استدلال‌پذیر بودن احکام و اصول اخلاقی قائلند خود را مستغنی از این می‌دانند که به وجود حقایق و اوصاف اخلاقی همچون اموری واقعی قائل شوند. آنها واقع‌گرایی را مبنای استدلال‌پذیری و عقلانیت احکام و اصول اخلاقی نمی‌دانند. این دسته از نظریه‌ها را گاه برساختگرایی^۳ خوانده‌اند. برساختگرایان مدعی‌اند که می‌توان با توسل به ابعاد مسلم و اصلی «عمل» و «دلیل» [شاید بتوان گفت با توسل به ذات و ذاتیات عمل و دلیل] اصول اخلاقی را موجه و مستدل کرد (O'Neill, 1998 a, 1785). ویژگی مشترک برساختگرایان و واقع‌گرایان اخلاقی این است که هر دو باور دارند می‌توان اصول اخلاقی جهانشمول داشت و آنها را موجه کرد. اما ویژگی اختصاصی برساختگرایان این است که معتقدند راه دستیابی به این اصول و توجیه آنها توسل به مفاهیم عمل و دلیل یا عقل است، نه قائل شدن به نفس‌الامر برای این مفاهیم.

به‌هرروی برای قائل شدن به عرصه‌ای (اخلاق) که در آن بتوان احکام عملی (احکام اخلاقی) را به نحو عقلی و بدون اشتراط و انکاء به اموری نظیر امیال، خواست‌ها، تعهدات، قراردادهای و امثال آن مستدل کرد؛ به‌گونه‌ای که همه عاقلان در برابر آن استدلال

همه آنها را از حیث عقلانی بودن در یک سطح قلمداد کرد. نسبت این دلایل با قوه عقل به معنای مورد نظر در این مقاله، یکسان نیست. یکی از پرسش‌های مهمی که درخصوص این نسبت، نزد فیلسوفان مطرح است این است که آیا عقل، به‌طور مستقل از امیال، دلایلی بر درستی اعمال دارد؟

برخی از فیلسوفان عقل را واجد این توانایی می‌دانند که بدون استناد و انکاء به انگیزش‌های انسان، دلایلی را درخصوص درستی یا نادرستی احکام عملی و به‌ویژه احکام اخلاقی اقامه کند. چنین دلایلی از حالات روانشناختی عاملان مستقل هستند. نظریه‌هایی نظیر نظریه اخلاقی کانت از این قبیل هستند. در نقطه مقابل، نظریه‌هایی قرار دارند که معتقدند دلایل عملی به‌طورکلی باید مبتنی باشند بر امیالی خاص. به‌دیگرسخن، امیال انسان برخاسته از دلایل نیستند، بلکه دلایل مبتنی و متکی بر امیال هستند. ریشه این دیدگاه نظریه هیوم در فلسفه عمل است که معتقد است انگیزش به عمل فقط از طریق امیال قابل تبیین است (Heuer, 2005:715).

به این ترتیب می‌بینیم گروه دوم گرچه از استدلال عملی سخن می‌گویند و با استدلال‌پذیر شمردن احکام عملی آنها را در قلمرو عقلانیت جای می‌دهند، لکن بنیان عقلانیت مورد نظرشان امیال و احوال روانشناختی انسان است، نه عقل. ازاین‌رو مجال برای این فراهم نمی‌شود که نتایج استدلال‌های عملی اعتبار جهانشمول داشته باشد؛ زیرا شرایط و احوال روانشناختی عاملان همواره متفاوت است.^۱ بنابراین عیار عقلانیت این استدلال‌ها اندک است و بلکه به معنای دقیق کلمه اساساً این‌گونه دلایل عقلانی نیستند؛ اما گروه نخست معتقدند که عقل مستقل از امیال می‌تواند دلایلی را بر درستی دست کم برخی از اعمال (اعمال اخلاقی) اقامه کند؛ پس می‌توان گروه نخست از فیلسوفان را قائل به وجود دلایل عقلانی در دفاع از احکام اخلاقی شمرد و استدلال‌های آنها را دارای عیار بالای عقلانیت دانست.

نظراتی که به امکان استدلال عقلانی مستقل از امیال، برای احکام اخلاقی قائلند خود به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: دسته‌ای برای اینکه احکام اخلاقی را صدق و کذب‌پذیر و در نتیجه

2. Moral realism

3. Constructivism

۱. البته برخی مانند هیوم به وجود امیال کلی و لایتغیر در آدمی معتقدند. این امیال همواره ثابت را حد وسط برای قائل شدن به اخلاق جهانشمول قرار داده‌اند.

با هدایت عقل صورت می‌گیرد یا به صورتی کاملاً دلخواهانه انجام می‌شود. در صورتی که پاسخ مثبت باشد، هدایتگری عقل چگونه است. در پاسخ به این پرسش نظریه‌های مختلفی پدید آمده است.

برخی از نظریه‌ها نقش عقل در ارتباط با غایات را صرفاً در این حد می‌دانند که گزینش غایت در صورتی عقلانی است که مبتنی بر اطلاعات درست درباره امور واقع صورت پذیرد. در این دسته از نظریه‌ها عقل به هیچ‌روی نقشی عملی ندارد. عقل نظری اوضاع و احوال پدیده‌ها از جمله شرایط فاعل مختار را شناسایی و عرضه می‌کند و فاعل مختار به صورتی دلخواهانه آن را برمی‌گزیند. عقل عملی معطوف به غایت در این صورت بر بستری وابسته به اراده و غیرعقلانی فعالیت می‌کند و محاسبات وسیله - هدف^۵ را انجام می‌دهد. محاسبات وسیله - هدف خود محاسباتی در محدوده عقل نظری هستند. نظریه‌هایی که غایت را امری وابسته به جامعه و فرهنگ می‌دانند در شمار این نظریه‌ها قرار می‌گیرند، و به وضوح نسبت‌گرا هستند. مقصود این است که احکام عملی‌ای که صادر می‌کنند بستگی به این دارد که فاعل مختار کدام غایت را انتخاب کرده باشد، خواه این انتخاب انتخابی ناخودآگاه و نتیجه تعلق به یک جامعه و فرهنگ خاص باشد یا به نحوی خودآگاهانه صورت پذیرفته باشد، در هر حال دستورات اخلاقی‌ای جهانشمول نخواهند بود که در ذیل این انتخاب قرار دارند.

گفتنی است که عقل عملی معطوف به عمل نافی احکام عملی معطوف به غایت نیست؛ لکن اولاً شأن اصلی عقل عملی را محاسبات هدف - وسیله نمی‌داند؛ ثانیاً نتیجه محاسبات هدف - وسیله را بدون اعانه عقل عملی فاقد حکم هنجاری می‌داند و بر آن است که زمانی می‌توان با شناخت وسیله‌های دستیابی به اهداف مشخص، حکمی هنجاری به آنها داشت که هدف مشخص شده واجد ارزشی باشد که عقل عملی به آن دلالت کرده باشد؛ ثالثاً حکم هنجاری اعمال را که از این محاسبات استخراج شود صرفاً در چارچوب احکام عقل عملی معطوف به عمل به رسمیت می‌شناسد؛ یعنی در صورتی که

خاضع شوند؛ کافی است تا احکام عملی بنیانی عقلی بیابند، و در نتیجه بتوان هر نوع استدلال عملی متکی به این امور را بر عقل استوار کرد، و امکان مستدل کردن آنها به نحو قابل تأیید توسط همه عاقلان را فراهم کرد.

عقل عملی ابزاری و عقل عملی مستقل

داوری هنجاری عقل درباره عمل به‌طورکلی، و عمل اخلاقی به‌طورخاص به دو صورت قابل تصور است:

- عقل عملی معطوف به غایت:^۱ عقل با در نظر داشتن غایاتی مشخص، اعمال را از حیث تأثیری که در نیل به آن غایت دارند بررسی و ارزشگذاری نماید. دیدگاه‌هایی که اصطلاحاً گایتنگرا^۲ یا پیامدگرا^۳ خوانده می‌شوند به این نوع از داوری هنجاری توجه دارند. در این حالت عقل عملی، عقل عملی حکمی درباره غایت ندارد، و نقشی ابزاری دارد: ابزار رسیدن به غایاتی مفروض و غیرقابل نقد را می‌سنجد. عقل ابزاری تابع اصلی است که می‌گوید: ما عقلاً ملزم هستیم وسایلی را اختیار کنیم که برای تحقق غایاتمان لازمند. در انتقاد به این اصل گفته شده است که این اصل خود بیانگر الزامی است که به هیچ روی حیثیت ابزاری ندارد (Wallace, 2014: 6-7 of 15).

- عقل عملی معطوف به عمل:^۴ عقل فارغ از نقشی که یک عمل در تحقق یک غایت دارد آن عمل را ارزشگذاری می‌کند و درباره آن داوری هنجاری می‌نماید. در این دیدگاه اعمال اختیاری انسان فارغ از نسبتی که با غایات دارند واجد ارزش اخلاقی هستند و عقل توان شناسایی آن ارزش را دارد. عقل ارزش اعمال را از طریق اصولی هنجاری شناسایی می‌کند که بر درستی آن دلیل می‌آورد.

در ذیل این تقسیم‌پریشی مطرح است که آیا عقل درباره غایتی داوری می‌کند که در عقل عملی معطوف به غایت، مبنای سنجش حکم عمل قرار می‌گیرد. به‌دیگرسخن، آیا گزینش غایات

1. end-oriented

2. teleological

3. consequentialist

4. act-oriented

5. means-ends

می‌شمرد (همان). نکته اخیر بر عقلانی بودن حکم هنجاری تأکید دارد و نکته نخست ناممکن بودن حکم واقعی در نبود حکم هنجاری را خاطر نشان می‌کند. نکته نخست حیثیتی منطقی دارد؛ یعنی با تحلیل منطقی فعالیت علمی درمی‌یابیم که اساساً در علم، حکم واقعی بدون وجود حکم هنجاری امکان‌پذیر نیست.

بی‌آنکه درصدد ارزیابی این دیدگاه باشیم به کمک آن، آراء معتقد به عدم امکان پیراستن علم از داوری‌های هنجاری را به دو گونه تقسیم می‌کنیم:

گروهی نظیر پاتنم و کواین امکان منطقی پالایش علم از داوری ارزشی^۱ را منکرند، و گروهی با تکیه بر رأیی انسان‌شناسانه، معتقدند که استعلای انسان از طبیعت و اجتماع و فارغ شدن از ارزش‌ها امری است که حتی اگر به لحاظ منطقی بتوان آن را همچون یک آرمان در نظر گرفت، در عمل ممکن نیست. پژوهشگران افرادی حقیقی‌اند که پیش داوری‌ها، نفسانیات، جاه‌طلبی‌ها، زندگی شخصی، و همچنین علائقشان می‌تواند رفتار حرفه‌ای‌شان را متأثر کند. هنجارهای جامعه علمی نظیر بی‌طرفی، همیشه در عمل اجرا نمی‌شوند و گاه نقض می‌شوند. اساساً فعالیت علم در خلأ و جدای از دنیای واقعی رخ نمی‌دهد. نیروهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی مختلفی بر ایجاد و نحوه فعالیت علم تأثیر می‌گذارند (نیومن، ۱۳۸۹: ۳۵). اگر نحوه حضور داوری ارزشی در فعالیت علمی را نظیر گروه نخست تصویر کنیم، و به عینیت احکام هنجاری قائل باشیم نقش عقل عملی در علم را به وضوح اذعان کرده‌ایم، و آن را نقشی اساسی دانسته‌ایم. لکن اگر جایگاه احکام هنجاری در علم را نظیر گروه دوم تصویر کنیم، نقش عقل عملی را نقشی منطقی نشمده‌ایم؛ هرچند به لحاظ واقعی، و تاریخی همواره علم را در شعاع تأثیر عملاً اجتناب‌ناپذیر احکام هنجاری دانسته‌ایم. این هردو رهیافت به عدم امکان پالایش علم از ارزش را می‌توان، به معنایی، ارزشمندی علم خواند. رهیافت نخست را ارزشمندی منطقی، و رهیافت دوم را ارزشمندی عملی خواهیم خواند.

احکام عملی مستخرج از عقل ابزاری با احکام مستقل اخلاقی متعارض باشند آنها را طرد می‌کند و برای آنها جواز عقلی عملی قائل نمی‌شود.

بخش سوم: امکان پالایش علم از ارزش

تاکنون سه رویکرد درباره علوم اجتماعی را آنگونه معرفی کرده‌ایم که خواسته نظریه‌پردازان این رویکردهاست و نتیجه گرفته‌ایم که در دو رویکرد پوزیتیویستی و تفسیری جایگاهی برای دخالت دادن داوری‌های ارزشی و هنجاری و در نتیجه عقل عملی وجود ندارد؛ اما اکنون می‌پرسیم که آیا نظریه‌های علمی در واقعیت خارجی‌شان همان‌گونه‌اند که نظریه‌پرداز می‌خواهد و آرزو می‌کند؟ آیا می‌توان آن‌گونه‌که نظریه‌پرداز اجتماعی پوزیتیویست خواهان است نظریه‌ای فارغ از هر ارزش و صرفاً ناظر به واقعیت عاری از ارزش اجتماعی به دست داد؟ آیا می‌توان بدون اتخاذ موضعی ارزشی و بدون ترجیح دیدگاهی نظری، صرفاً به گزارش جهان‌بینی‌ها و ارزش‌های مردم یک جامعه پرداخت، آن‌گونه‌که نظریه‌پرداز تفسیری آرزو دارد؟

برای پاسخ به این پرسش مناسب است نخست موضع یکی از فیلسوفان برجسته علم را روایت کنیم. از منظر هیلری پاتنم شناخت واقعیت‌ها خود مسبوق به شناخت ارزش‌هاست. مقصود این است که توجیه هر مدعای ناظر به واقع بدون مفروض داشتن داوری‌هایی ارزشی، ممکن نمی‌شود؛ البته همین داوری‌های ارزشی خود از نظر کسی که به کمک آنها درصدد توجیه یک مدعای ناظر به واقع است، باید درست باشد یا دست کم قابل درست بودن باشد؛ یعنی باید چنین داوری‌های ارزشی‌ای داوری‌هایی عینی باشد و الا مدعاهای ناظر به واقع ما هم که بر آنها متکی هستند اموری ذهنی خواهند بود (پاتنم، ۱۳۸۵: ۲۰۰).

در این موضع‌گیری دو نکته از نظر بحث ما مهم است: نخست آنکه بدون مفروض داشتن داوری‌های ارزشی داوری ناظر به واقع ممکن نیست؛ دوم آنکه داوری‌های ارزشی عینی هستند؛ یعنی اموری وابسته به احساس و عاطفه صرف نیستند. بنابراین، داوری‌های ارزشی اموری در قلمرو عقل هستند، هرچند که عقلانی پیشینی به‌گونه‌ای نباشند که کانت احکام اخلاقی را عقلی

۱. مقصود پاتنم از داوری ارزشی، چنانکه خود تصریح می‌کند، اعم از داوری‌های اخلاقی است (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

ارزشمداری علم و رویکردهای سه‌گانه طبیعت‌گرا، تفسیری و انتقادی

ارزشمداری علم و رویکرد طبیعت‌گرا

با توجه به آنچه تاکنون گفته‌ایم طبیعت‌گرایان با ارزشمداری منطقی علم مخالفند. در بین آنها رویکرد پوزیتیویستی با ارزشمداری عملی علم نیز مخالف است؛ اما روایت‌های پیشرفته‌تر طبیعت‌گرایی ارزشمداری عملی را می‌پذیرد. نمونه‌ای از این پذیرش را می‌توان در اندیشه‌ای یافت که در خصوص عینیت علم، از اندیشه طبیعت‌گرای پوزیتیویستی که معیار داوری درباره امور واقع را مشاهده صرف و بی‌طرفانه دانشمندان می‌انگاشت، فاصله گرفته و بر آن شده است که: «عینیت در علوم طبیعی و اجتماعی مبتنی بر حالت ذهنی بی‌طرف دانشمند نیست، بلکه صرفاً به مشخصه عمومی و رقابت‌پذیر فعالیت علمی و در نتیجه جنبه‌های اجتماعی آن تکیه دارد. ... به طور خلاصه عینیت مبتنی است بر: نقادی عقلانی متقابل، رهیافت نقادانه، و سنت نقادی» (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

دانشمند به‌خودی‌خود گریزی از زندگی اجتماعی و در نتیجه مفتری از تأثیرپذیری از اجتماع ندارد. اگر علم یا معرفت را فرایندی در ذهن یا «آگاهی» هر دانشمند یا شاید محصول چنین فرایندی تلقی کنیم، و «آنچه عینیت علمی نام گرفته بدین نحو لحاظ شود، نه تنها در علوم اجتماعی و سیاسی که در آنها ممکن است منافع طبقاتی و انگیزه‌های نهانی مشابه سهمی داشته باشند، بلکه در علوم طبیعی نیز به صورت امری یکسره غیرقابل فهم و حتی محال در می‌آید...» ساده لوحی است که خیال کنیم «عینیت علمی باید بر عدم تعصب و دید عینی دانشمند پی‌ریزی شود، در صورتی که اگر چنین بود، می‌بایست عینیت علمی را ببوسیم و کنار بگذاریم. ... بی‌گمان همه به منظومه پیش‌داوری‌های خودمان دچاریم و بسیاری چیزها را بدیهی تلقی می‌کنیم و ناسنجیده می‌پذیریم» ... «علم و عینیت علمی از کوشش‌های فردی دانشمند برای «دید عینی پیدا کردن» نتیجه نمی‌شود (و نمی‌تواند نتیجه شود)؛ بلکه از همکاری‌های آمیخته به دوستی و دشمنی بسیاری از دانشمندان سرچشمه می‌گیرد. عینیت علمی را می‌توان خاصیت «بین‌ذهانی» روش علم توصیف کرد» (پوپر، ۱۳۶۹: ۱۰۵۰-۱۰۵۱).

در میان همه چیزهایی که از جامعه دریافت می‌کنیم و همه حبّ و بغض‌هایی که در روابط خود احساس می‌کنیم، داوری‌هایی ارزشی هست که نقشی تعیین‌کننده در حرکت علم دارد. گفته شده است تأثیر این داوری‌های ارزشی بر علم از آن روست که همان‌طورکه نمی‌توانیم بدون نفی هویت بشری دانشمند وی را از تعصب‌ها و جانبداری‌هایش بیبراییم، همچنین نمی‌توانیم بدون نفی موجودیت انسانی او و بدون نفی شأن وی به منزله یک دانشمند، ارزش داوری‌های وی را سرکوب یا نابود کنیم. انگیزه‌ها و حتی آرمان‌های علمی محض ما (از جمله آرمان تحقیق بی‌طرفانه در باب حقیقت) عمیقاً در ارزیابی‌های خارج علمی و تا حدّی دینی ریشه دارند؛ از این‌رو دانشمند «عینی» یا «فارغ از ارزش» را دشوار می‌توان دانشمندی ایدئال دانست. بدون شور و اشتیاق، به هیچ چیز دست نمی‌یابیم. حتی در عرصه علم محض (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۶۹).

اذعان به چنین نقشی برای داوری‌های ارزشی در تحقق علم طبیعی و اجتماعی البته لزوماً به معنای اذعان به نقش عقل عملی در تحقق علم نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود که این نقش آفرینی به مقام کشف و گردآوری تعلق دارد که اساساً قلمروی غیرعقلی و بی‌ضابطه است. در پاسخ می‌توان گفت جدایی مقام کشف و داوری حتی اگر به لحاظ منطقی پذیرفته شود، مانعی بر تأثیر عینی و تاریخی قلمرو هنجاری بر محصول واقعی علمی نیست. بنابراین، هرچند در فرض پذیرش جدایی مقام کشف و مقام داوری نقش امور ارزشی و هنجاری در تکون علم نقشی منطقی نیست، لکن برای آنکه نقش اجتناب‌ناپذیر ارزش‌ها موجب انحراف علم نشود پیراستن ذهن فردی و نهادی دانشمندان از آموزه‌های هنجاری‌ای ضروری است که به تأیید عقل نمی‌رسند. در انجام این مهم لازم است به تناسب قلمروی که برای عقل در خصوص داوری نسبت به امور هنجاری قائلیم، از عقل عملی برای داوری ارزشی و هنجاری استفاده کنیم.

رویکرد طبیعت‌گرا در خصوص علوم کاربردی فقط در صورتی می‌تواند نقش عقل عملی را در علم انسانی و اجتماعی انکار کند که تمامی عرصه احکام هنجاری را غیر عقلانی قلمداد نماید؛ البته چنانکه در خصوص نظریه پوزیتیویستی بیان شد کسانی همین‌گونه می‌اندیشند و قلمرو عمل را عرصه‌ای عاطفی و

رویکرد تفسیری تأثیر اغراض و ارزش‌ها در فعالیت اجتماعی را به‌طور کلی و به‌ویژه در فعالیت علمی غیرقابل اجتناب می‌داند. بدون پیش‌داشته‌های نظری و عملی امکان ورود به دور هرمنوتیکی که شرط شناخت تفسیری از موضوعات انسانی است ناممکن است و هیچ دانشی بدون آن صورت نمی‌بندد. بنابراین، نظریه‌ها و داوریه‌های ارزشی عالمان به نحو ناگزیر، در نتایج علمی آنان اثرگذار است.^۱ در رویکرد تفسیری به علوم اجتماعی چنانکه گفته شد، گرچه به نحو آرمانی پژوهشگر موظف است از اولویت دادن به یک نظام معنایی و ارزشی نسبت به نظام دیگر اجتناب کند، ولی او بدون داشتن داوریه ارزشی نمی‌تواند برای فهم نظام معنایی و ارزشی گروه یا جامعه مورد مطالعه خود، به دور هرمنوتیکی ورود کند، پس لاجرم او یک داوریه ارزشی را مقدم خواهد داشت.

از همین جا می‌گوییم هرچه عقلانیت نظام ارزشی برگزیده او بالاتر باشد احتمال مصونیت نتایج تحقیق او از عناصر غیرعقلانی بالاتر خواهد بود. به این ترتیب او ناگزیر است همه اصول اخلاقی‌ای را که به او جواز ورود به یک پژوهش را می‌دهد، و نیز رفتار با آزمودنی‌هایش را تأیید می‌کند، و ارسای نماید تا از نفوذ عناصر غیر عقلانی در پژوهش خود مصون بماند.

نقش عقل عملی در شناخت موضوعات مسائل علوم انسانی در رویکرد تفسیری نسبت به رویکرد طبیعت‌گرا بیشتر است؛ زیرا

۱. ایون شرت در توضیح فرایند فهم (The process of understanding) می‌نویسد: فرایند فهم را می‌توان نقطه تلاقی متن و تأویل‌گر دانست. ... آمیزش این دو ... یعنی عمل دست یافتن به فهم. به عقیده گادامر از طریق به‌کارگیری سنت به میراث رسیده‌مان درباره موضوعی که باید فهم شود که امکان فهم معنای آن میسر می‌شود. ... چطور ممکن است که توان من برای فهم یک متن صرفاً ناشی از این باشد که پیش‌فرض‌هایی را درباره چگونگی پدیده‌ها از نسل‌های پیشین به میراث برده‌ام؟ گادامر پاسخ می‌دهد که به این خاطر که پیش‌فرض‌ها به ما اجازه می‌دهند تا معانی گوناگون را بر موضوعی که قرار است فهم شود فرا بیفکنیم (project) ... گادامر این مجموعه از معانی فرا افکنده شده را پیش‌ساختار فهم می‌نامد. به اعتقاد گادامر، این پیش‌ساختارها از این رو به ما امکان فهمیدن می‌بخشد که ما را وارد دور هرمنوتیکی (Hermeneutic circle) معنا می‌کند. به خاطر داشته باشید که از نظر اهل هرمنوتیک هیچ فهمی رخ نمی‌دهد، مگر اینکه بتوان راهی به دور هرمنوتیک پیدا کند؛ یعنی میان اجزاء و کل متن رفت‌وآمد کرده و پیوسته برداشت‌هایی را بر متن فرا بیفکنیم و فهم‌مان را اصلاح کنیم. گادامر فرایند فرا افکندن پیش‌فرض‌هایی که به ارث برده‌ایم - یا پیش‌داوری‌هایمان - بر روی متن، سپس حکم و اصلاح فهم‌مان از طریق دور هرمنوتیک را آمیزش افق‌ها (fusion of horizons) می‌نامد. ... بنابراین، تأویل عبارت است از عمل آمیزش دیدگاه‌های گذشته و حال. افق تاریخی زمان حال با افق تاریخی گذشته تلاقی می‌کنند (Gadamer, 1989: 265-300) (شرت، ایون ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۳۳).

غیرعقلانی می‌شمارند. بنابراین، کسانی که برای عقل شأن حکم و داوریه‌های قائلند از این رویکرد فاصله دارند و به جهات عدیده‌ای باید عقل عملی را در علم انسانی نقش آفرین بدانند. چنانکه گفته شد عقل عملی هم در تصویر و تنقیح و تأیید بر ساخت‌ها و اعتباراتی نقش آفرین خواهد بود که موضوع علوم انسانی را تشکیل می‌دهند و هم در تعیین غایاتی که علوم کاربردی برای تحقق آنها به توصیه می‌پردازند، و هم در تأیید توصیه‌های این علوم از حیث سازگاری با احکام اصیل و مستقل عقل عملی.

ارزش‌مداری علم و رویکرد تفسیری

آنچه درباره انباشتگی ذهن کنشگران اجتماعی از باورها و ارزش‌ها گفته شد، در جریان‌های پیشرفته طبیعت‌گرا به رسمیت شناخته شده است و گاه از وجود این‌گونه دانش‌ها و ارزش‌های زمینه‌ساز به‌عنوان عناصر ناگزیری یاد شده است که تداوم فعالیت بشری بدون آن ممکن نیست. فعالیت علمی بشر نیز از این قاعده مستثنا نشده است؛ لکن در این جریان‌ها اجتناب از تأثیر انحرافی این عناصر در کسب معرفت و توجیه نظریه‌ها ممکن شمرده شده است؛ یعنی عقیده بر این بوده است که می‌توان از تأثیر مخرب این پیش‌داشته‌های نظری و عملی بر فعالیت برای شناخت مطابق با واقع و نقادی استدلالی یافته‌های این طریق جلوگیری کرد، مشروط بر آنکه مقام داوریه را با تمهیدات نهادی از دخیل کردن ارزش‌داوریه در تأیید نظریه‌ها بپراست.

نظیر این اندیشه در رویکرد تفسیری نیز وجود دارد، با این تفاوت که اگر کسی به بنیان‌های نظری رویکرد تفسیری معتقد باشد، نمی‌تواند بدون ارتکاب تناقض، قائل به امکان اجتناب دانشمندان از تأثیر داوریه‌های ارزشی‌شان در فعالیت و نتایج علمی شود. طبیعت‌گرایی با تفکیک مقام کشف و داوریه، آرمان علم فارغ از ارزش را حفاظت می‌نمود؛ ولی در رویکرد تفسیری مقام کشف و داوریه قابل انفکاک از یکدیگر نیستند. اساساً فرضیه‌پردازی به منظور کشف قوانین کلی و جهان‌شمول در مطالعات تفسیری صورت نمی‌پذیرد تا بتوان از فرضیه‌پردازی به‌عنوان فعالیتی در مقام کشف سخن گفت، و نتایج آزمون‌پذیر قابل استخراج از فرضیه را به واقعیت عرضه کرد، و به این وسیله پیرایه‌های ارزشی فرضیه را، در مرحله داوریه، از آن زدود.

مشروعیت‌بخش به نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی هستند. لکن تفاوت گوهری آنها در این است که رویکرد انتقادی برخلاف دو رویکرد دیگر به علم ایدئال نظر ندارد؛ یعنی عناصر و روش‌های علم آرمانی را - یعنی علم آن‌گونه که باید - نمی‌کاود؛ بلکه به تحقق خارجی و تاریخی علم نظر دارد و در بررسی‌های تاریخی و ناظر به تحقق عینی علوم، به برخی از بنیادهای فلسفی درباره علم نیز می‌پردازد.

برای مثال، بیش از آنکه آرمان علم پوزیتیویستی را به‌عنوان یک آرمان مورد داوری قرار دهد نسبت به امکان آن تشکیک می‌کند، و سپس آن را معروض یک داوری اجتماعی و تاریخی قرار می‌دهد، و می‌نویسد که اصرار بر این آرمان دست‌نیافتنی خود روشی است برای پنهان نگه داشتن سویه استثمارگر علوم پوزیتیویستی که داوری‌های ارزشی مورد نظر خود را به اموری فنی و فن‌سالارانه فرومی‌کاهد (اوٹ ویت، ۱۳۸۶: ۳-۴۲) تا با اتکاء به مرجعیت علم از نقادی آنها پیشگیری کند. بنابراین، رویکرد انتقادی بیش از آنکه یک نظریه علم‌شناختی منطقی باشد، خود نظریه‌ای اجتماعی درباره علم و نظریه است.

در رویکرد انتقادی گرچه علی‌القاعده باید نقش عقل عملی را در این دامنه وسیع و مهم پذیرفت، ولی عقل عملی مورد نظر ایشان خود بنیادی عقلانی - آن‌گونه‌که در تعریف این مقاله از عقل آمد- ندارد. رویکردهای انتقادی ارزش‌ها و هنجارهایی را برمی‌گزینند که در هر عصر مورد قبول و پذیرش است و با اصولی نظیر عدالت و برابری در تعارض نیست، و نقد آنها را صرفاً از طریق گفتگو و با اتکاء بر ارتکازات عرصه عمومی پیش می‌برد، نه با استناد به اصول فراتاریخی و جهانشمول هنجاری. گونه دوم از عقلانیت‌های عملی‌ای که تسامحاً عنوان عقل عملی را بر خود می‌دهند، به همین ویژگی رویکرد انتقادی اشاره داشتیم.

بنیاد عقلانی علم بر عقل عملی

اکنون که نقش عقل عملی در علوم انسانی و اجتماعی را بنا بر هر یک از سه رویکرد علوم اجتماعی بیان کردیم، در پایان نقش اساسی‌تری از عقل عملی در پی‌ریزی عقلانیت علم را بیان می‌کنیم؛ لذا این پرسش را طرح می‌کنیم که عقلانیت علم بر چه پایه‌ای استوار است؟ اساساً آیا علم‌ورزی خود رفتاری عقلانی

از منظر تفسیری موضوعات مسائل علوم انسانی مقتضی پژوهش تفسیری است و در متن علم انسانی صورت می‌پذیرد. این برخلاف دیدگاه طبیعت‌گراست که شناسایی موضوعات را به معناشناسی منطقی مفاهیم فرومی‌کاهد و آن را به عرصه فلسفه‌های این علوم می‌راند.

ارزش‌مداری علم و رویکرد انتقادی

بحث از جایگاه عقل عملی در پژوهش علمی از منظر انتقادی به کلی با بحث از جایگاه آن در علم طبیعت‌گروانه و تفسیری متفاوت است. در دو رویکرد طبیعت‌گروانه (به‌ویژه در پوزیتیویسم) و رویکرد تفسیری تأثیر داوری‌های ارزشی و اخلاقی در داوری علمی تأثیری ناخواسته و قابل اجتناب قلمداد می‌شد؛ لذا شعار یا آرمان دانشمندان این دو رویکرد اجتناب از داوری ارزشی و اخلاقی در فعالیت علمی بود؛ لکن در رویکرد انتقادی به علوم اجتماعی، اساساً پژوهشگر خود درصدد کاری ارزشی و اخلاقی است. او به‌عنوان پژوهشگر انتقادی می‌خواهد همه عناصر ایدئولوژیک و ارزشی منظوی در نظریه علمی مورد پژوهش را شناسایی کند و با ارزیابی عقلانی اعتبار آن عناصر، آنها را از ساحت علم اجتماعی در صورتی بزدايد که غیرعقلانی باشند.

بنابراین، پژوهشگر انتقادی گریزی از ارزش‌داوری ندارد. او داوری درباره ارزش‌ها به شیوه‌ای عقلانی را قبول دارد، والا نمی‌توانست از افشای ارزش‌های مورد سوء استفاده بهره‌کشانه سخن بگوید. پژوهشگر انتقادی حداقل سه وظیفه برعهده دارد: ۱. شناسایی عناصر غیرعقلانی موجود در نظریه و ساختارهای اجتماعی؛ ۲. افشای آنها و یا به تعبیر دیگر طرح آنها در جامعه و ۳. فعالیت برای تغییر آنها.

این هر سه فعالیت دارای بار ارزشی و مسبوق به داوری ارزشی است؛ ازاین‌رو پژوهش انتقادی بدون ارزش‌داوری و استفاده از عقل عملی صورت نمی‌بندد. بنابراین، بیشترین و رسمی‌ترین نوع تأثیر عقل عملی در نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی را باید از آن نظریه انتقادی دانست.

از همین ویژگی می‌توان یک تفاوت جوهری میان رویکرد انتقادی با رویکردهای تفسیری و طبیعت‌گرایانه را نشان داد. هر سه رویکرد درصدد بیان عناصر تشکیل‌دهنده و روش‌های

عقل اختیار کنیم. در مخالفت با این اصل گفته شده است: «به آسانی می‌توان دید که این اصل مستلزم تناقض است؛ زیرا ممکن نیست خود مستند به دلیل یا تجربه باشد و بنابراین، به ضرورت منطقی باید ترک شود (و از این جهت، نظیر پارادوکس دروغگو است؛ یعنی جمله‌ای که به کذب خود حکم می‌کند)».

اینکه نمی‌توان دلیلی تجربی برای این ادعا آورد، سخن درستی است؛ زیرا این ادعا در اصل حکمی عملی است، به این مضمون که «به هیچ حکم نظری یا عملی ملتزم نشو، مگر آنکه دلیلی به نفع آن حکم داشته باشی!». دلایلی که بر له یا علیه یک حکم عملی اقامه می‌شود حتی اگر با رجوع به تجارب صورت گیرد، در نهایت و ناگزیر ماهیتی تجربی ندارند؛ زیرا حداکثر کاری که از تجربه در خصوص یک حکم عملی برمی‌آید این است که برخی از پیامدهای عمل به آن حکم را نشان دهد، و با توجه به آن نتایج درباره آن حکم داوری کند. چنین داوری‌ای هرچند با ملاحظه پیامدهای التزام به یک حکم عملی صورت می‌گیرد، ولی سرانجام بر اموری نظیر وجدان یا استدلال عقلی باید تکیه کند. بنابراین، چنین استدلالی را نمی‌توان استدلال تجربی خواند.

اما آیا ناممکن بودن اقامه دلیلی تجربی به نفع یک حکم عملی به معنای ناممکن بودن اقامه هر دلیلی است؟ پاسخ این پرسش براساس آنکه درباره قلمرو عقل عملی به کدام نظر باشیم فرق خواهد کرد.

– کسانی که عقل عملی را صرفاً ابزاری می‌دانند نمی‌توانند دلیلی بر این حکم عملی اقامه کنند؛ زیرا با نشان دادن پیامدهای تخلف از این حکم نهایت چیزی که می‌توانند استنتاج کنند این است که پیامدهای تخلف از این حکم زیانبار است. سپس بگویند «هرکس که خواهان اجتناب از زیان است باید از این حکم تبعیت کند». آنگاه خطاب به همه فاعلان مختار خواهد گفت که شما خود باید تصمیم بگیرید که از زیان اجتناب کنید یا نکنید؛ لذا انتخاب شما در هر حال انتخابی است که به خواست و اراده شما وابسته است نه به دلیلی عقلی.

است؟ فرض کنیم که رعایت هنجارهای متبع در میان عالمان فرآورده‌ای به دست دهد که دفاع از درستی آن به کمک قوه مشترک آدمیان یعنی عقل با وصفی ممکن باشد که از آن در ابتدای مقاله داده شد؛ اما آیا عقل می‌تواند ما را در این موضوع موجه کند که به جای پاسخگویی به ندای عواطف و احساسات، از هنجارهای علمی و استدلالی تبعیت کنیم؛ یعنی آیا دفاعی عقلانی از عقلانی بودن میسر است؟^۱

در پاسخ به این پرسش گفته شده است: «برای اتخاذ موضع عقلانی، شخص باید قبلاً، خودآگاه یا ناخودآگاه، تن به پذیرفتن پیشنهاد یا گرفتن تصمیم یا پیروی از اعتقاد یا تعقیب رفتار خاصی داده باشد؛ ولی تن دادن به هر یک از این امور، خود عملی بوده که عقل و استدلال در آن راه نداشته و کاری «غیر عقلانی» یا «غیراستدلالی» بوده است و صرف نظر از اینکه جنبه موقتی داشته یا ملکه شده باشد، باید آن را ایمانی غیرعقلانی و غیر استدلالی به عقل و استدلال توصیف کرد و ضرورتاً باید نتیجه گرفت که مسلک عقلانی به هیچ وجه فراگیر و بی‌نیاز از ماسوای خود نیست» (پوپر، ۱۳۶۹: ۱۰۷۰). مقصود از مسلک عقلانی فراگیر در این پاسخ، مسلکی است که مدعی است: «حاضر به پذیرفتن هیچ چیز نیستیم که با استناد به دلیل یا تجربه قابل دفاع نباشد» و «هر فرضی که مستند به استدلال یا تجربه نباشد، باید رها شود».

اگر این مدعا یا اصل مسلک عقلانی فراگیر را بپذیریم و در آن خللی نبینیم، ممکن است بتوانیم عقلانیت را به شیوه‌ای عقلانی اختیار کنیم؛ ولی اگر این اصل را نتوان پذیرفت راهی برای آن وجود نخواهد داشت که التزام به عقلانیت را به شیوه‌ای مبتنی بر

۱. ریچارد رورتی از ساتایانا نقل می‌کند که او انتخاب یک آرمان و تعهد به آن را به عاشق شدن تشبیه می‌کند و معتقد است که نباید درباره ماهیت چنین تعهداتی پرسش کنیم. «وقتی عاشق کسی می‌شویم، مگر درباره منشأ یا ماهیت تعهدمان نسبت به خوشبختی آن شخص [معشوق] تحقیق می‌کنیم؟ هنگام عشق ورزیدن به یک آرمان نیز انجام چنین کاری به همین اندازه بی‌معناست.» «پذیرش نگرش ساتایانا، یعنی کاری که من [یعنی رورتی] می‌کنم، به معنای کنار گذاشتن سنتی است که هایدگر الاهیات هستی‌شناختی می‌نامد. کنار گذاشتن این سنت هم به معنای دست کشیدن از طرح پرسش‌های متافیزیکی است درباره خاستگاه یا منشأ ایدئال‌ها، و هم به معنای دست کشیدن از پرسش‌های معرفت‌شناختی است درباره آنکه چگونه می‌توان از انتخاب آرمان درست اطمینان یافت. ... کاری که نمی‌توانیم بکنیم این است که میان دو شخص یا میان دو آرمان براساس معیارهای خنثی [بی‌طرف] دست به انتخاب بزنیم» (رورتی، ۱۳۹۷: ۳۱-۳۲).

- کسانی که به عقل عملی اصیل و غیرابزاری قائلند می‌توانند مدعی بداهت و یا اقامه دلیلی به نفع حکم عملی یادشده باشند.

نتیجه اینکه کسانی که عقلانیت عملی را منحصر به عقلانیت ابزاری می‌کنند نخواهند توانست حکم عملی الزام‌کننده به التزام به احکام عقل را عقلانی کنند. آنها ناگزیر انتخاب عقلانیت را انتخابی غیرعقلانی خواهند دانست؛ لذا یگانه راه عقلانی بودن عقلانیت وجود حکمی بدیهی یا مستدل است که التزام به احکام عقل را ضروری بداند. بنابراین، بنیاد عقلانی عقلانیت (اعم از نظری و عملی)، عقلانیت عملی خواهد بود.

بنیاد عقلانی عقلانیت را عقلانیت عملی دانستن مطابق است با دیدگاهی که تقابل میان عقل عملی و عقل نظری را تقابل میان دو نظام هنجاری می‌شمارد، که یکی برای تنظیم عمل و دیگری برای تنظیم باور است. در این دیدگاه عقل نظری که گفته می‌شود مربوط به پرسش‌های ناظر به واقع است، متکی خواهد بود به پرسش‌هایی هنجاری مبنی بر اینکه باور باید به چه چیزی تعلق گیرد؟ (Wallace, 2014: 2 of 15).

منابع

14. Borchert, Donald M., (2006), *Mcmilan Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, 2nd edition; Thomson Gale, USA.
15. Braybrooke, David (1998), "Social science, contemporary philosophy of", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.
16. Deigh, John (1998), "motivational internalism", in: Audi.
17. Habermas, Jurgen (1974), *Theory and Practice*, translated by John Viertel, London, Heinemann.
18. Heuer, Ulrike (2005), "internalism and externalism in ethics"; in: Borchert (2006)
19. Kant, Immanuel (1997), *The Critique of Practical Reason*, translated by Mary Gregor.
20. O'neill, Onora (1998 a), "Constructivism in ethics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.
21. O'neill, Onora (1998), "Practical reason and ethics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.
22. Wallace, R. Jay (2014), "Practical Reason" [First published Mon Oct 13, 2003; substantive revision Wed Mar 26, 2014], in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. اویت، ویلیام (۱۳۸۶)، هابرماس، معرفی انتقادی، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
۳. برویکر، راجرز (۱۳۹۵)، مرزهای عقلانیت، رساله‌ای درباره اندیشه اجتماعی و اخلاقی ماکس وبر، ترجمه شهناز مستی‌پرست؛ تهران: کتاب پارسه.
۴. پاتم، هیلری (۱۳۸۵)، دوگانگی واقعیت/ارزش، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۵. پوپر، کارل (۱۳۸۴)، اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
۶. پوپر، کارل (۱۳۶۹)، جامعه باز و دشمنان آن، ج ۴، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، نسبت دین و دنیا، تحقیق علیرضا روغنی موفق، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۸. رورتی، ریچارد (۱۳۹۷)، اخلاقی برای زندگی امروز، ترجمه علی سیاح، تهران، نشر چشمه.
۹. شرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۰. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵)، قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل، قم: کتاب طه.
۱۱. کرچین، سایمون (۱۳۹۷)، فرااخلاق، ترجمه مسلم قربان‌بابایی و محمد زندی، قم: کتاب طه.
۱۲. نیومن، ویلیام لورنس (۱۳۸۹)، شیوه‌های پژوهش اجتماعی، رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه دکتر حسن دانایی‌فرد و سید حسین کاظمی، تهران: مهربان نشر.
13. Audi, Robert (1998), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, General Editor: Robert Audi.