

## چگونگی

## ارتباط حکمت عملی

## با حکمت نظری

یا شیوه ارتباط «هستیها» با «بایدها»

جعفر سبحانی

ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری، به صورت فشرده در کلمات پیشینیان از فلاسفه اسلامی مطرح، و به گونه‌ای بیان شده است\* ولی اکنون این مسأله در محافل فلسفی، پس از خرده‌گیری «هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) فیلسوف تجربی انگلستان، حالت جدی‌تری به خود گرفته و افکار و نظریاتی را پدید آورده است، پیش از بیان نظرات گوناگون و یا احتمالات مختلف، بعنوان مقدمه به توضیح اجمالی این دو حکمت و واژه‌های معادل آن دو در فلسفه امروز می‌پردازیم.

## حکمت نظری و عملی چیست؟

آن‌گونه از معرفتها و شناختها که مربوط به «هستی» و مراتب آن از واجب تا ممکن از مجرد تا مادی، است «حکمت نظری» است، در این جا خود معرفت کمال است نه عمل، هدف شناختن هستیها و قوانین کلی و عمومی حاکم بر آنها می‌باشد و شناخته شده از قلمرو عمل و بکار بستن بیرون است.

«حکمت عملی» آن نوع از معرفت است که بر چیزی تعلق می‌گیرد که رابطه مستقیم با عمل و به کار بستن دارد و کمال مطلوب در عمل به آنها نهفته است، نه در شناخت

آنها، مانند وظائف دینی و اخلاقی و کلیه بایدهای حقوق و سیاسی.

در فلسفه ارسطو، مباحث مربوط به امور عامه، جزء «حکمت نظری» و مسائل مربوط به کشورداری و اداره خانواده و اصول اخلاقی، جزء «حکمت عملی» بوده است. اگر حکمت و فلسفه از نظر متصور و مدرک به دونوع یاد شده تقسیم می‌شود، از نظر مدرک نیز به دو عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌گردد و مقصود از تقسیم دوم این نیست که ما دونوع عقل داریم و ماهیت عقل نخست غیر از ماهیت عقل دوم است، بلکه قوه واحدی به خاطر اختلاف در مدرکات، دونام پیدامی‌کند، آنجا که «هستیها» را درک کند، نام آن «عقل نظری» و آنجا که «کردنیها» را درک نماید، نام آن «عقل عملی» است.

در فلسفه غرب به جای حکمت نظری، از کلمه «جهان بینی» و به جای «حکمت عملی» از واژه «ایدئولوژی» کمک می‌گیرند، کلمه نخست نارسا تر از آن است که بتواند جایگزین واژه «حکمت نظری» گردد، واژه جهان بینی از آن گروهی است که دائرة هستی را به ماده و انرژی منحصر کرده و هستی را معادل ماده و آثار آن می‌داند، از این جهت، شایسته است که به جای آن، از واژه «هستی شناسی» کمک بگیریم تا بتواند در دیگر مکاتب فلسفی بکار برده شود.

\* شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۵۲، بخش قوای نفس: عبارت شیخ چنین است: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن» و هی القوة الی تخلص باسم العقل العملي، و هی التي تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانية، جزئیة لی توصل به الی اغراض اختیاریة من مقدمات اولیة و دائمة و تجزیة، باستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکللی الی ان ینتقل به الی الجزئی.

در این مورد به توضیح محقق طوسی و حواشی قطب‌الدین رازی به نام «محاکمات» و نیز اسفار، ج ۱، ص ۲۰، در مورد تقسیم حکمت به نظری و عملی، مراجعه شود.

دقت در عبارات این محققان می‌رساند که عقل عملی در استنتاج بایدها و نیایدها از یک رشته مقدمات واضح و مشهور و تجربه شده که از احکام عقل نظری است کمک می‌گیرد و عقل نظری در استنتاج این احکام به عنوان پایه پذیرفته شده است.

نباید در جهان بینی، مادی باشد و در مورد بایدها و نبایدها از موضع الهی سخن بگوید:

ج: پایه ارتباط تولیدی نیست و در عین تحفظ برهماهنگی و عدم تضاد بین دو حکمت، جهان بینی به صورت مقتضی بر روی تصمیمها اثر می گذارد، هر چند علت تامه آن نیست. اگر ارتباط این دو حکمت به یکی از سه صورت ثابت گردید، طبعاً قول نخست که انکار هر نوع ارتباط است خود به خود منتفی خواهد شد، دیگر نیازی به بحث مستقل درباره آن نخواهیم داشت.

از این جهت بحث را پیرامون توضیح نحوه ارتباط متمرکز ساخته و نخست نظریه تولیدی را مطرح می کنیم.

\*\*\*

۱- جهان بینی تولید کننده ایدئولوژی است بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و سیاسی، همگی برخاسته است از جهان بینی و معرفت های عمومی انسان از صفحه هستی است، و آنچه بر جهان هستی حکومت می کند، بدون کم و کاست باید در زندگی انسان پدید آید و به اصطلاح اسوه والگو شود.

این گونه نسیم از وجود رابطه میان این دو نوع شناخت، مربوط به مارکسیسم است که با تکیه بر اصل «زیر بنا بودن اقتصاد» و رو بنا بودن فلسفه و فرهنگ و هنر و کلیه اندیشه های انسانی، آن گونه از ایدئولوژی را تأیید می کند، که «المنشای» قوانین حاکم بر جهان به شمار رود و انسان و جامعه را محکوم قوانینی بداند، که بر جهان ماده حاکم است و طبیعت مایی را حتی در انسان که بعد «فوق الطبیعه» دارد، صد درصد صادق ببیند.

در این مکتب به گونه ای می توان گفت «جهان بینی» تولید کننده «ایدئولوژی» و بایدها و نبایدهای زائیده شناخت ما از هستیها است.

این نظریه که نتیجه آن «طبیعت مایی» در انسان که موجود آگاه و دانا، توانا و آزاد است، پنداری بیش نیست و هرگز دلیل ندارد که قوانین حاکم بر طبیعت کور و کر، اسوه والگو برای موجود دانا و آگاه، و حر و آزاد باشد، مثلاً

به هر حال اگر ما هم برخلاف اندیشه خود، از این لفظ مندا گرفتیم، هدف هماهنگ نمودن بحث با گفته های دیگران است و گر نه جهان، بخشی از هستی است.

اکنون به اصل مسأله باز گشت می کنیم، واقعیت مسأله این است که ما دو نوع معرفت و شناخت داریم: یکی مربوط به امور خارج از قلمرو عمل، مثل اینکه می گوئیم: جهان پدیدارنده ای دارد. معرفت دیگر مربوط به قلمرو عمل و بکار بستن، مثل اینکه می گوئیم: پدیدارنده را باید ستایش کرد.

عبارت بیانگر مطلب نخست، به صورت جمله خبری و دومی به صورت جمله انشائی است اکنون سؤال می شود که ارتباط معرفت دوم با معرفت نخست چگونه است؟ چگونه از آینده «حدا هست» به اینکه «باید او را پرستش کرد» پی می بریم؟ و چگونه از «هستی» به «باید» عبور می نماییم، خدا هست، چه ارتباطی به لزوم پرستش او دارد؟ در این مورد، نظریات و احتمالاتی است که اکنون مطرح می گردد:

نظریات دانشمندان پیرامون ارتباط دو حکمت از مجموع گفتگوهایی که پیرامون ارتباط دو حکمت عملی و نظری انجام گرفته، می توان نظریات یاد شده در زیر را به دست آورد:

۱- میان این دو نوع معرفت ارتباط منطقی وجود ندارد و دیوار آهنینی میان جهان بینی و ایدئولوژی کشیده شده که این دو را از هم جدا ساخته است.

۲- میان این دو حکمت پیوند منطقی برقرار است و آنچنان نیست که میان درک دو نوع معرفت ارتباطی وجود نداشته باشد.

نظریه قائلان به ارتباط را می توان به سه صورت مطرح کرد و پیرامون آن گفتگو نمود:

الف: پیوند این دو، پیوند تولیدی است و جهان بینی تولید کننده ایدئولوژی است.

ب: پایه ارتباط دو حکمت این است که باید با هم هماهنگ باشند و تناقض و تضادی میان آن دو نباشد، مثلاً

هرگز نمی‌توانست مردم را به زور گوئی و آدمکشی دعوت کند. اصولاً هر باطلی در پوشش حق پیش می‌رود و اگر آن پوشش را کنار بگذارد در جهان انسانیت خریداری پیدا نمی‌کند. در یکی از سخنان امیرمؤمنان (ع) وارد شده است که:

«لوان الباطل خلی من مزاح الحق لم یخف علی  
المرتادین ولو ان الحق خلی من الباطل انقلعت عنه  
السن المعاندین ولكن یؤخذ من هذا ضیث و من هذا  
ضیث فیتمزجان.» (۱)

«اگر حق با باطل آمیخته نمی‌شد، راه حق برخواهان آن پوشیده نمی‌گشت و اگر حق در میان باطل پنهان نمی‌بود هرگز نمی‌توانستند از آن بدگوئی کنند، اهل باطل بخشی از حق، و بخشی از باطل را به هم آمیخته و آن را عرضه می‌دارند.»

بنابراین اگر در تاریخ جانداران، تسلط قوی بر ضعیف تک اصل علمی باشد؛ دلیل ندارد که مانیز خود را بر آن تطبیق دهیم و آن را الگوی زندگی خود قرار دهیم. اگر دل هر ذره‌ای را بشکافیم، در درون آن دو جنگجو به نام‌های «تیز» و «آنتی‌تیز» می‌بینیم که بی‌امان و بی‌پایان باهم در جنگ و نبرد هستند، دلیل ندارد که مانیز در زندگی چنین باشیم و بر خود و امت خود چنین تسکلیفی از آن توصیف بسازیم.

این گروه چون اعتقاد به مبارزه دارند و نمی‌توانند مبارزه خود را از طریق منطقی توجیه کنند، ناچارند از شناختی، دستوری بسازند، و بگویند چون در جهان مبارزه اضداد وجود و ادامه دارد، در ایدئولوژی نیز باید مبارزه وجود داشته باشد، توگوئی خواندن چند برگ از کتاب طبیعت، ما را در شناخت وظیفه کفایت می‌کند.

\*\*\*

«طبیعت مابی» در انسان و «انسان مابی» در طبیعت  
لمز یوزی که فلسفه و جهان‌بینی، زیربنای ایدئولوژی  
شناخته شد، ایدئولوگ‌های غربی که افکار و مکاتب پیش  
ساخته‌ای داشتند، به فکر افتادند که برای اندیشه‌های

اگر تبعیض در افراد یک نوع، وجود دارد، حتماً باید آن را در ایدئولوژی خود بگنجانیم.

انسان انتخابگر و آزاد نباید در برخورد با قوانین حاکم بر طبیعت، حالت گزینشی داشته باشد، یعنی آنچه را که تضمین‌کننده مصالح کل جامعه است برگزیند، و از آنچه که بر ضرر آن است از آن اجتناب نماید.

از آنجا که برخی شیفته یک چنین ارتباط غیرمنطقی میان حکمت نظری و حکمت عملی می‌باشند، در این قسمت به توضیح بیشتری می‌پردازیم:

### تجویز جنگ بر اساس جهان‌بینی داروین:

داروین در جهان‌بینی خود ثابت کرد که قانون تکامل کاملاً بی‌رحم است و پیوسته موجودات نیرومند، موجودات

ضعیف را از بین می‌برند. داروین فرضیه خود را بر چهار اصل که یکی از آنها اصل «انتخاب اصلح» است، بنا نهاد و

در جهان بینی خود از تاریخ جانداران، ثابت کرد که جنگ و دندان طبیعت، پیوسته به خون ضعیفان آغشته است،

خمیره طبیعت، ضعیف‌کشی و قوی‌پروری است و برای تقویت جانداران قوی، جانداران ضعیف را از بین می‌برد.

حالا اگر کسی ایدئولوژی خود را بر چنین اساسی از جهان‌بینی استوار سازد و از این توصیفات، تکالیفی بسازد، ناچار است بسان هیتلرها و موسولینی‌ها فکر کند و بگوید:

برو قوی شو اگر راحت جهان طلبی  
که در نظام طبیعت ضعیف پامال است

تکلیف‌هایی که از چنین توصیفات استخراج گردند، جز به سود زورگویان و به زیان مستضعفان نخواهد بود و در

جنگ‌های بین‌المللی دوم، بشر صد میلیون قربانی داد، میلیاردها ضرر مالی را متحمل گردید. پایه این نبردها را

اندیشه «فاشیستی» که باید از طبیعت درس آموخت و به آن احترام گزارد و موجوداتی را که دوره آنها بسر آمده طرد و محو نمود.

تمام این جنایتکاران افکار پوچ و ایدئولوژی خود را در لباس مکتبی فریبنده که به ظاهر اساس علمی دارد، به جهان عرضه می‌کردند، و اگر رنگ مکتبی به خود نمی‌گرفت

سخنی به میان نمی‌آمد به گواه اینکه از دیگر اصول فلسفی هگل و دیگر فلاسفه جهان، در این مکتب اثری نیست، زیرا به عقیده مارکس آن اصول هر چند واقع‌نما باشند، ولی هنر توجیه افکار ویژه این مکتب را ندارند.

۲- بر فرض اینکه بپذیریم که همه تحولات طبیعی به صورت انقلاب و جهش صورت می‌پذیرد و در طبیعت، تحول تدریجی که به انقلاب و جهش نیسانجامد وجود نداشته باشد، ولی بچه دلیل در تکامل جامعه باید از این اصل مطلقاً پیروی کنیم و انقلاب را در همه جا بر اصلاحات تدریجی و گام به گامی مقدم بداریم.

در صورتی که در موردی ممکن است انقلاب و جهش ضامن تکامل جامعه باشد، و در مورد دیگر، اصلاحات تدریجی هر چند با انقلاب توأم نباشد جامعه را پیش ببرد. مثلاً در حالی که فساد سراسر جامعه را فراگیرد، و اجتماع به صورت یک مزرعه آفتزده در آید و شخصیت‌های ملی و راستین جامعه از دستگاه‌های دولتی و ملی کنار رفته باشند، در چنین جامعه‌ای چاره‌ای جز انقلاب و قطع ریشه‌های فساد، نیست و هر نوع اصلاح تدریجی بی‌اثر بوده و مایه تحلیل رفتن نیروهای انقلابی می‌باشد، ولی در جایی که فساد به اساس و ریشه‌های جامعه نفوذ نکند، و افراد فعال و الگوهای صلاح‌آفرین در تمام سطوح جامعه حضور داشته باشند، چنین جامعه‌ای با صرف وقت کمی به مسیر تکامل و پیشرفت بازمی‌گردد و هرگز نیازی به انقلاب و جهش ندارد.

۳- اینجاست که باید گفت هیچ‌گاه فیلسوفی نمی‌تواند از هست‌ها، به باید‌ها، از توصیف‌ها، به وظیفه‌ها، از شناخت‌ها، به ارزش‌ها پی ببرد و قوانین حاکم بر طبیعت را بدون قید و شرط بر انسان متفکر و انتخاب‌گر، حاکم بداند، در حالی که انسان انتخاب‌گر در سرنوشت خود آزاد است و با کمال آزادی می‌تواند حکومت قانونی را برگزیند و از حکومت قانون دیگر، شانه خالی کند.

اگر مارکسیسم حدفاصل میان انسان و دیگر پدیده‌ها را در نظر می‌گرفت و انسان را با خصیصه حریت و آزادی و انتخابگری می‌شناخت، از تلاش خود در عطف انسان

اجتماعی خود زیربنای فلسفی جستجو کنند که توجیه‌گر عقاید و اندیشه‌های آنان باشد. از این جهت صاحب هر مکتبی به دنبال فلسفه‌ای رفت که می‌تواند توجیه‌گر عقاید و تز اجتماعی او باشد و به اصطلاح صاحب مکتب، بتواند آن را زیربنای ایدئولوژی خود معرفی کند، و بگوید چون در جهان طبیعت چنین قانونی وجود دارد، پس باید این قانون بر جامعه نیز حاکم باشد.

درست است که در ظاهر، جهان‌بینی و شناخت جهان، زیربنای ایدئولوژی آنها است، اما در باطن جریان درست برعکس می‌باشد، زیرا شناخت آنان نسبت به جهان، از ایدئولوژی آنان برمی‌خیزد، جهان را همان‌گونه تفسیر می‌کنند که ایدئولوژی، خواهان آن است دنیا را از همان دریچه می‌شناسانند که ایدئولوژی فرمان می‌دهد، و در حقیقت چون این نوع شناخت وسیله‌ای برای پیاده کردن ایدئولوژی است، از این جهت نمی‌تواند، بی‌طرف، و عینی، و واقع‌نما باشد.

و به عبارت دیگر، این نوع جهان‌بینی از یک بینش مخصوصی برمی‌خیزند، و در حقیقت مجاری انتقال دهنده ایدئولوژی خاصی است که خود را در لابلای جهان‌بینی پنهان کرده است. از این جهت نمی‌تواند صددرصد علمی و بی‌طرف و بی‌رنگ باشد.

آن کس که به جهان با «عینک بی‌رنگ» بنگرد، جهان را آنچنان که هست خواهد دید، در حالی که اگر با «عینک رنگی» مطالعه کند، جهان را به رنگ عینک خود مشاهده خواهد کرد. شناخت، در صورتی می‌تواند علمی و عینی باشد که مستقل از ایدئولوژی پیش‌ساخته، انجام بگیرد، نه این که یدک‌کش مکتب خاصی باشد که به خاطر قالب‌گیری آن مکتب، به استخدام درآید، با توجه به این اصل نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱- اصل انقلاب و جهش در طبیعت که مارکسیسم روی آن تکیه می‌کند، به این جهت استخدام شده است که توجیه‌گر افکار به اصطلاح انقلابی این مکتب در برخورد‌های اجتماعی باشد، و اگر هنر چنین توجیهی را نداشت، به دست فراموشی سپرده می‌شد، و هرگز از آن

انتخابگر، بر طبیعت مجبور و محکوم، خودداری می نمود و مطالعه طبیعت و بررسی احکام و قوانین حاکم بر آن را شرط لازم تکامل جامعه (نه شرط کافی) می انگاشت که تکامل انسان و جامعه بدون شناخت جهان ممکن نیست. ولی تنها شناخت جهان در تکامل او کافی نمی باشد، بلکه میان شناخت جهان و تکامل، باید یک رشته شناخت‌های تعقلی و یا وحی آسمانی وجود داشته باشد که او را به مسیر تکامل رهبری کند.

ما در گذشته پیرامون این مطلب سخن گفتیم و ثابت کردیم: کسانی که جهان بینی را پایه ایدئولوژی می دانند و شناخت طبیعت را در پیشبرد جامعه کافی می انگارند، و معتقدند که قوانین جهان، الگوی تمام عیاری برای ساختن انسان‌ها می باشد، دچار خطب بزرگ شده‌اند، و ناخودآگاه صحنه گذار پست‌ترین افکار و روش‌های ضدانسانی گشته‌اند.

تا آنجا که حکومت فاشیستی نیز مدعی است که افکار برتری طلبی نژادی را از طبیعت الهام گرفته و یک نوع جهان بینی خاصی، او را به چنین ایدئولوژی رهبری نموده است.

چون در طبیعت نژاد خاصی بر نژاد دیگری برتری دارد، پس باید همین نژاد از نظر حقوق اجتماعی و سیاسی بر دیگر نژادها نیز برتری داشته باشد.

ع- باید توجه نمود که اگر «طبیعت مآبی» و محکوم ساختن انسان حر و آزاد و انتخابگر، به قوانین طبیعت کور و کر، دور از منطق و استدلال است.

همچنین «انسان مآبی» یعنی طبیعت خارج را

انسان گونه کردن و تفسیر آن با روابط انسانی، دور از شأن یک فیلسوف واقع بین است، برخی در این وادی شاعرانه

آنچنان پیش می روند که طبیعت بی جان را با تمام صفات و عواطف انسانی تفسیر می کنند، و اگر در میان انسان‌ها،

عشق و نفرت، مذ تر و مؤنث، ازدواج و طلاق وجود دارد، آنان می گویند که طبیعت را در زمرة عالم انسانی

در آورند، و در آن هم عشق و نفرت مردی و زنی بیافرینند و اگر در میان برخی از زبانهای پر قواعد مانند عربی و

فرانسه، اسم‌های مذکر مانند (قمر) و مؤنث مانند (شمس) پیدا می شود ناشی از یک چنین طرز تفکر است.

فیلسوف باید از افکار شاعرانه‌ای که زائیده ذوق سرکش انسانی است دوری جوید و طبیعت را با صفات ویژه

خود وصف کند، و انسان را با خصائص خود تفسیر نماید، و از «طبیعت مآبی» در باره انسان زنده و مختار و آزاده و «انسان مآبی» در باره طبیعت کور و کر دوری جوید و مسائل فلسفی را با مسائل شعری و ذوقی مخلوط نسازد.

در این جا مناسب است به سخنی که از فیلسوف انگلیسی به نام «مور» نقل شده است، اشاره کنیم، وی درباره کسانی که علوم تجربی را پایه اخلاق قرار می دهند، می گوید:

«ما به جریان تکامل احترام می گذاریم، چرا آن را به عنوان قانون از طبیعت قلمداد می کنیم (لیکن) این گمان که چون قانون طبیعت است، پس محترم است، خود مرتکب شدن مغالطه طبیعت گرایان است، اما هیچ کس مرتکب این مغالطه نمی شود مگر اینکه چیزی را که محترم شمرده می شود به عنوان قانون طبیعت قلمداد کند» (۲).

در جای دیگر می گوید: «این روش (روش طبیعت گرایان- یا طبیعت مآبی در انسان) بدین گونه است که به جای خوب، خاصیت یک شیء طبیعی یا مجموعه‌ای از اشیاء طبیعی را قرار می دهد، و بدین طریق اخلاق را بایک علم طبیعی معاوضه می کند..... همین مغالطه است که صورت می گیرد وقتی پرفسور تیندال مار توصیه می کند که همگام با قوانین ماده شویم- در اینجا علمی که به جای اخلاق می نشیند همان فیزیک است.» (۳)

منظور ایشان از مغالطه طرفداران اخلاق علمی- یا طبیعت گرائی- همان مطلبی است که ما یادآور شدیم. «مور» نمی خواهد بگوید از «هست» به «باید» اصلاً راهی نیست، بلکه می گوید راه طبیعت گرایان اشتباه است، اما اینکه راه دیگری هم نیست که بتواند با مطالعه هست‌ها، باید هائی را در قلمرو اخلاق و حقوق استنتاج کند، «مور» در این عبارات و عبارتهای دیگری که از وی نقل شده است کلامی ندارد.

و تردید نیست که بتوان برای آن مخالف تراشید، یا پیرامون آن به بحث گسترده پرداخت.

برای توضیح یادآور می‌شویم.

فیلسوفی که در قلمرو معرفت و شناخت، پندار «اصالت ماده» که هستی با ماده آغاز می‌گردد و با آن پایان می‌پذیرد را شکسته، و دایره هستی را گسترده‌تر از آن می‌داند، که با ماده آغاز گردد و با آن پایان پذیرد و سرانجام پس از تفکر و اندیشه سلسله هستی را، به خدای واجب‌الوجودی منتهی می‌داند که سرچشمه دیگر هستیها بوده، جهان و انسان و آنچه که در «دارالامکان» است از وجود او نشأت گرفته است.

در حالی که فیلسوف دیگری که به چنین واقعیتی معتقد نیست، نه تنها، از نظر معرفت در نقطه مقابل او است، بلکه این نوع «ایدئولوژی» را به باد مسخره گرفته و پرستش حق را مابه «خودفراموشی» معرفی می‌کند.\*

این نوع تبیین، در تصمیم‌گیری سرچشمه‌های جز اختلاف معرفتها و شناختها ندارد، در این صورت نمی‌توان تأثیر معرفت را حتی به صورت مقتضی و پایه، در انتخاب «باید» و «نباید» انکار کرد و لااقل باید گفت: شناخت در حکمت نظری، بیانگر موضوعی است که باید در مقام تصمیم‌گیری، نسبت به آن، اتخاذ تصمیم شود و روی آن مطالعه انجام گیرد.

گاهی اختلاف در جهان‌بینی، کیفیت و شیوه، ایدئولوژی را مختلف می‌سازد، هر چند به حد «تسبیب» نمی‌رساند. در این مورد به توضیح یک مثال می‌پردازیم:

بیانات گذشته هر چند رابطه تولیدی این دو نوع ادراک را کاملاً باطل ساخت، دیگر به مارکسیست و یا مارکسیست ماب اجازه نمی‌دهد از تولید و اینکه باید اخلاق را از طبیعت اقتباس نمود، دم بزنند ولی درعین حال اصل ارتباط قابل انکار نیست، هر چند نحوه و پایه ارتباط آن باید تعیین شود.

از این جهت به تشریح نظریه دوم که پایه ارتباط را در نبودن «تضاد» میان دو حکمت خلاصه می‌کند، می‌پردازیم:

۲- هماهنگی میان ایدئولوژی و دیدگاههای فلسفی یک مکتب جمع و واقع‌گرا، مکتبی است که دیدگاههای آن در هر دو قلمرو باهم متوازن و هماهنگ باشد و نظریات آن درباره «بایدیهای» اخلاقی و سیاسی و حقوقی در مسیر نظریات آن در حکمت نظری و جهان‌بینی آن قرار گیرد.\*

اینک برای توضیح، مثالی را یادآور می‌شویم:

مکتبی که درباره تفسیر «هستی» و جهان و انسان، الهی می‌اندیشد، اصالت را از ماده گرفته، به کل هستی یا مراتبی که دارد، گسترش می‌دهد، نباید در آرمانهای اجتماعی، مادی بیندیشد، و درعین‌الهی بودن از ایدئولوژی مارکسیستها پیروی کند و به اصطلاح «التقاطی» فکر نماید، زیرا نتیجه یک چنین التقاط، تکذیب مکتب و فکر و اندیشه است و اگر موضع‌گیریهای اجتماعی در قلمروهای اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و... با اندیشه‌های کلی در تفسیر هستی و جهان، ناسازگار شد قطعاً یکی از دو طرز تفکر غلط بوده و «سیاست‌بازی» جای واقع‌گرایی را گرفته است شخص حقیقت بین اگر اساسی را پی‌ریزی کرد باید سایه آن اساس، بر روی تمام مسائلی که با آن در ارتباط است دیده شود و تضادی در آن نباشد و در حد تعبیر امیر مؤمنان (ع) «ولکن یؤخذ من هذا ضعف و من هذا ضعف فهنا لک یستولی الشیطان علی اولیائه»،\* حق و باطل را برای پیشبرد اغراض شخصی یا نوعی بهم آمیخته نسازد.

ارتباط و پیوند تا این حد، میان دو حکمت، جای شک

\* بسان برخی از فقهای بزرگ نباشند، که به هنگام بحث در اصول در باب «اجماع» سخنی می‌گویند و پایه‌ای را می‌ریزند، ولی به هنگام ورود به «فقه» همه را فراموش کرده و عملاً برخلاف مبنای خود گام برمی‌دارند و به تعبیر بزرگان: «کانهم نسوا فی الفروع ما ذکروه فی الاصول».

\* بخشی از حق و بخشی از باطل را می‌گیرد و به هم آمیخته می‌کند، در این هنگام است که شیطان بر دوستان خود پیروز می‌گردد. (نهج‌البلاغه عبده، خطبه ۵۰).

\* در باره اینکه عبادت و پرستش‌های صحیح از «خودشناسی» سرچشمه می‌گیرد، نه از «خودفراموشی» به کتاب «منشور جاوید» ج ۲، صفحات ۳۸۸-۴۰۰ مراجعه فرمائید.



الهی و مادی هر دو بر پرخاشگری علیه نظام‌های جائر و ظالم اتفاق نظر دارند و هر دو تودمه‌ها را به خروش علیه منافع طبقه ستمگر دعوت می‌نمایند، ولی به هنگام بررسی جهان‌بینی آنان آگاه می‌شویم که کیفیت آن دو، کاملاً مختلف و متفاوت می‌باشد.

مادی، آن هم گروه «ماتریالیست دیالکتیک»، اصالت را از آن ماده دانسته و انسان و جامعه و فلسفه و هنر و... را مولود شرایط مادی می‌انگارد و قوانین حاکم بر ماده از نظر او نیز بر انسان و جامعه حاکم است و تفاوت جوهری میان آن دو و دیگر پدیده‌های مادی نیست و همگی زیر پوشش قوانین عمومی ماده قرار گرفته‌اند.

شیوه مبارزه در پدیده‌های مادی از طریق تضاد «تز» و «انتی تز» سپس پیدایش «سنتز» صورت می‌پذیرد، و این بر موجودات ذی‌شعور و فاقد شعور، یکسان حاکم می‌باشد. و بدیگر سخن: پیوسته «تز» با «انتی تز» در حال مبارزه و کشمکش است و در اوج گیری این مبارزه جهش رخ می‌دهد و پدیده‌ای به پدیده دیگر تبدیل می‌گردد.

در این مکتب، مبارزه حق بر ضد باطل، مظلوم بر ضد ظالم مطرح نیست، مبارزه «تز» (طبقه‌ای که از وضع موجود ناراضی است) با «انتی تز» (طبقه‌ای که طرفدار وضع اقتصادی و اجتماعی موجود می‌باشد) مطرح است و در اوج این مبارزه، نظامی به نظام دیگر متبدل می‌گردد و در این تبدل و دگرگونی، اختیار و انتخاب انسان، حریت و آزادی او در گزینش جهت مبارزه مطرح نیست. زیرا مبارزه یک جهت بیش ندارد و آن دگرگونی نظامی به نظام دیگر و دگرگونی نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، معلول دگرگونی وضع اقتصادی، آنهم معلول تکامل ابزار تولید است.

و در مقابل این مکتب، مبارزه با ظلم، از کیفیت دیگر که آنهم متأثر از جهان‌بینی او است برخوردار است در این مکتب، - در پرتو اعتقاد به خدا، و اینکه باید حرکات و سکنات انسان در قلمرو رضایت او انجام بگیرد، و او پیوسته ما را بر پرخاشگری به ستمگر و حمایت از مظلوم دعوت نموده است، و از طرف دیگر انسان علاوه بر بعد حیوانی،

بعد ملکوتی دارد، که واقعیت او را تشکیل می‌دهد و در این بعد، انسان خواهان بسط عدالت و احیای حقوق و هدم ستم، و محو ظلم و عدوان است، خواه ستمگر طرفدار وضع موجود باشد، یا خواهان دگرگونی آن. - در این مکتب به خاطر جهان‌بینی خاص، مبارزه به جای یک جهت، جهات و طرق گوناگونی دارد، در این میان، آن قسمت را باید برگزید، که رضای خدا در آن، و احیای حق و بسط عدالت و محو ستم در آن جهت باشد.

والا اگر یک فرد الهی به یک فرد مارکسیست بگوید، تو را به خدا از حق مظلوم دفاع کن، وی بر این درخواست می‌خندد، زیرا یک چنین «باید» به صورت درخواست، با جهان‌بینی او رابطه منطقی ندارد، استنتاج منطقی همان است که مارکسیست پذیرفته است و اگر بنای بحث و مذاکره باشد باید بر سر جهان‌بینی او سخن گفت و گرنه با اعتقاد به اصلی که پذیرفته، بحث درباره «ایدئولوژی» کاملاً بیجا است.

ایسین دو نوع کیفیت، در یک مبارزه ناشی از دو جهان‌بینی و اختلاف معرفتها و شناختها است.

در این صورت چگونه می‌توان تأثیر آن را در «ایدئولوژی» به طور کلی منکر شد. و از اعتقاد به ارتباط در حد نبودن تضاد میان جهان‌بینی و موضع گیریهای اجتماعی، سر باز زد.

حق این است که باید تا این حد از ارتباط را پذیرفت و در باره آن به اصطلاح «چانه» زد و بحث را روی نظریه سوم برد، که هم‌اکنون مطرح می‌گردد.

\*\*\*

۳- تأثیر جهان‌بینی بر تصمیمها به صورت مقتضی است نه علت تامه

این همان نظریه معتدل و متوسط است که قائلان به ارتباط می‌توانند مطرح کنند، این نظریه با دو نوع فکر افراطی و تقریظی در ستیز است، کسانی که از بیخ منکر ارتباط می‌باشند و تصور می‌کنند میان این حکمت دیوار آهنینی قرار گرفته است، و کسانی که جهان‌بینی را تولیدکننده ایدئولوژی انگاشت‌اند و توضیح این نظر در گرو

بیان دو چیز است.

۱- چگونه انسان بر یک ادراک کلی که از ادراکات عقل عملی است دست می‌یابد، مثلاً می‌گوید: باید خدا را پرستش کرد، و درکش و قوس زندگی باید صابر و بردبار بود، یا حق مظلوم را از ستمگر باید باز ستاند و نظائر اینها.

۲- نقش ادراکات نظری مانند: جهان خدا دارد، در ادراک حکم عقل عملی چیست؟ با توضیح این دو مطلب پایه ارتباط این دو ادراک کاملاً روشن می‌گردد. نخست به بیان مطلب اولی می‌پردازیم:

منطقیها، ادراکات عقل نظری را به ضروری و نظری تقسیم می‌کنند و مدعی می‌شوند که احکام نظری از احکام بدیهی آن، به دست می‌آید. سعدالدین تفتازانی می‌گوید: «ویقتسمان بالضرورة، الضرورة والاكتساب بالنظر».

آنان با دلائل روشن ثابت کرده‌اند که همه ادراکات عقل نظری نمی‌تواند، «غیر بدیهی» باشند، والا تبیین قضایای نظری غیر ممکن خواهد بود. این دلائل نه تنها

ایجاب می‌کند که ادراکات عقل نظری به بدیهی و نظری تقسیم شوند، بلکه ایجاب می‌نماید که ادراکات عقل عملی نیز، به دو قسم منقسم گردند و قضایای غیر بدیهی آن از

قضایای بدیهی استنتاج شوند، اگر بکاربردن اصطلاح «ضروری» و «نظری» در احکام عقل عملی رائج نباشد، در این مورد می‌توان از اصطلاح مشابه بهره گرفت. مانند:

قضایای «خودمعیار» یا «خودکفا» و یا «غیر خودمعیار» و «غیر خودکفا». در هر حال در تحلیل مسائل فلسفی ما نباید خود را گرفتار اصطلاح سازیم، بلکه به دنبال واقع و

حقیقت‌یابی باید گفت جهت ندارد که این تقسیم مخصوص عقل نظری باشد، بلکه مقتضای دلائل اقامه شده از قبیل ادعای بداهت در تقسیم، یا مشکل دور (اگر همگان نظری باشد) این است که تمام اندیشه‌های انسانی خواه در قلمرو

شناخت حقائق، و خواه در قلمرو افعال و اعمال به دو صورت جلوه کنند، و آنچه که پیچیده است، از آنچه که

روشن است استنتاج گردد.

روی این نظر، داوریهای عقل عملی در قلمرو خود نباید دو نوع باشد:

الف: خودکفا و خودمعیار، مانند: حسن عدل، و قبح ظلم که ام‌القضایای\* عقل عملی به شمار می‌روند و در بداهت کمتر از بدیهیات عقل نظری نیست و لهذا در تبیین حسن و قبح یک قسمت از قضایا مانند قبح شرک و حسن توحید در عبادت باید دست به دامن ام‌القضایای این بخش شویم و شرک را نوعی ظلم و توحید را نوعی عدل بیندیشیم. لذا قرآن در این مورد می‌فرماید:

«یابنی لا تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم» (لقمان/۵) بسیاری از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و یا سیاسی گاهی به حدی روشن است که هر فردی با اندک اندیشمندی یا مختصر تجربیاتی آن را پیدامی‌کند و لذا منطق همه انسانهای خردمند این است که باید کارکرد و زندگی نمود، باید به سخن افراد بزرگ که عقل بیشتری دارند گوش فراداد، باید در حوادث سنگین و بنیان کن جهان، سنگ زیرین آسیا بود.

در حالی که بخشی از قضایای اخلاقی و ضرورت‌های حقوقی به این روشنی نیست، لذا علمای اخلاق از طرق گوناگون بر صحت و استواری قسمتی از «بایدها» و تکالیف مانند استقلال می‌کنند و به همین جهت قضیه «پاسخ بدی را به نیکی باید داد» به روشنی جمله «باید کار کرد و زندگی نمود» نیست.

دانشمندان الهی می‌گویند: خدا را باید شناخت، او را باید اطاعت نمود، او را باید پرستش کرد. این قضایای سه‌گانه از قضایای «غیر خودمعیار» عقل عملی است که علما برای این ضرورتها- «بایدها»- برهان و دلیل می‌آورند و سرانجام آنها را با ارجاع به قضایای ضروری از عقل عملی روشن می‌سازند.

از این بیان روشن می‌گردد که عقل و خرد سرچشمه

\*در حالیکه حسن عدل و قبح ظلم، ام‌القضایای باب تحسین و تقبیح عقلی به شمار می‌روند و حسن و قبح دیگر افعال از شعب این دو محسوب می‌شوند، مع‌الوصف در اذعان به نسبت موجود در هر دو قضیه نیاز به «ام‌القضایای» همه ادراکات اعم از نظری و عملی هستیم، یعنی استنتاج اجتماع «نقیضین» و «ارتفاع هر دو» و لذا نمی‌توان گفت که عدالت زیبا و در عین حال کارساز نیست.



همه الزامها و بایدها است. چیزی که هست خرد برخی را به روشنی و به صورت «خودکفا» درک کرده و برخی دیگر را با ارجاع به قضایای روشن عقل عملی درک می‌نماید.

اگر عقل در میدان بایدها به انزوای کامل کشیده شود هرگز بر یک باید و بر یک ضرورت شرعی نیز دست نخواهیم یافت، زیرا هر نوع باید شرعی در صورتی منطقی جلوه می‌کند که قبلاً به یک «باید عقلی» منهای شرع و دین دست یابیم و آن اینکه «باید دستورات خدا را (به حکم خرد) اطاعت کرد و تا این حکم از نظر «خرد» ثابت نشود دیگر «بایدهای» شرعی مفهوم و معنا پیدا نمی‌کند و اگر خود شارع هم بگوید از دستوره‌های من اطاعت کن مؤثر نمی‌باشد، مگر اینکه از نظر خرد، مولودیت او ثابت شود و اطاعت او لازم جلوه کند، در این صورت اگر شرع به اطاعت خرد دستور دهد، جنبه ارشادی و راهنمایی پیدا می‌کند، نه مولوی.

خلاصه اعدام عقل و به انزوا کشیدن آن در تمام قلمرو عقل عملی، سبب می‌شود که تمام «بایدها» غیرمنطقی جلوه کنند، اما بایدهای عقلی، به خاطر اینکه خرد از داوری معزول می‌باشد. اما بایدهای شرعی برای اینکه صلاحیت آن برای داوری احراز نشده است مگر اینکه در این میان خرد، قاطعانه حکم کند که «خدا را باید اطاعت کرد» و این «باید» را با اصول علمی تحلیل و روشن سازد تا انسان بر آن ضرورت یقین پیدا کند.

از این بیان پایه استواری گسفتار برخی روشن می‌گردد. وی می‌گوید: «مبده همه بایدها «واجب الوجود است» و باید تمام فرمانها به او برسد، چون همه هستی‌ها از او است باید همه بایدها به او منتهی گردد و به دیگر سخن: همانطور که در هستی یک ضرورت و یک وجوب با لذات وجود دارد و دیگر ضرورتها و وجوبها به او می‌رسد، عین همین مطلب در باره تمام بایدها صادق است. از این جهت همه ضرورت‌های فعلی، باید از او سرچشمه بگیرد و به او منتهی شود.» (۴)

در اینجا جای یک سؤال باقی است و آن اینکه چرا باید فرمان آن واجب‌الوجود برای ما الزام‌آور و لازم‌الاطاعة

باشد؟ چه ارتباطی میان واجب‌الوجود و لازم‌الاطاعة بودن هست؟! اینجاست که صاحب این نظریه با بن‌بست روبرو خواهد شد و ناچار است دست به دامن یک حکم عقلی بزند و بگوید عقل اطاعت چنین واجب‌الوجود را که نعمت بخش و هستی آفرین و کانون کمال و جمال است لازم می‌داند.

در این رابطه نویسنده جمله‌ای دارد که درست یا نظریه اشاعره وفق می‌دهد، وی می‌نویسد: «اشعریان و معتزلیان بارها تکرار کرده‌اند که آیا هرچه را خدا بخواهد خوب است؟ یا هرچه را که خوب است خدای خواهد؟ ما همین سؤال را بنا بر فرمانی بودن قضایای اخلاقی چنین طرح می‌کنیم که آیا هرچه را خدا فرمان دهد باید کرد؟ و یا هرچه را که باید کرد خدا به آن فرمان خواهد داد؟ آنگاه به این نتیجه می‌رسد که آنچه را خدا فرمان می‌دهد باید کرد.» (۵)

شکی نیست که این دو عبارت دوسیمای از یک نزاع است و نتیجه‌ای که گرفته است (هرچه را خدا فرمان دهد باید کرد) صحیح است، ولی همین الزام و همین باید، هرگز به حکم شرع نیست، بلکه به حکم عقل و خرد است و اگر داوری عقل را در این مورد کنار بگذاریم این نتیجه بی برهان خواهد بود، هرچند خود واجب‌الوجود نیز به آن تصریح کند، مگر اینکه عقل ما را که حجت باطنی است برای درک آن دعوت نماید.

حاصل سخن اینکه: قضایای کلی عقل عملی که بایدها و نبایدهای اخلاقی را تشکیل می‌دهد باید یا بدیهی و روشن باشد که عقل در حکم به آن به خود تردید راه ندهد و یا فکری و نظری باشد که با تحلیل به بدیهی منتهی گردد.

تا اینجا مطلب نخست، که همان ریشه داوریها عقل عملی است، کاملاً روشن گردید. اکنون وقت آن رسیده است که نقش جهان‌بینی را در این حکم مورد بررسی قرار دهیم و ثابت نماییم که پایه تأثیر از حد «مقتضی» و علت ناقصه تجاوز نمی‌کند و این حقیقت را با یک مثال روشن می‌سازیم:

بگیریم، باید بگوئیم حکمی از عقل عملی، مولود حکم برترین از آن است و اگر آن احکام برتر را از دست خرد برگیریم، عقل در حکم دو دل بوده و از آن خودداری خواهد کرد.

ولی چون پیاده کردن هر حکم کلی اعم از عقل نظری و عملی، نیاز به تعیین موضوع و تشخیص آن دارد طبعاً آنجا که جهان بینی در پیاده شدن حکم مؤثر است، پایه تأثیر آن در حد تعیین موضوع می باشد.

اکنون برای توضیح بیشتر مثالهایی می زنیم که در برخی استنتاج به خاطر نبودن کبرای کلی غلط و در برخی دیگر صحیح است، می گوئیم:

۱- میدان نبرد آمیخته بامشکلاتی است (صغری)، و در هر آمیخته بامشکلات باید صبر کرد (کبری)، نتیجه می گیریم در میدان نبرد باید صبر کرد، در این جریان صغری که بخشی از جهان بینی انسانی است، نقش تعیین کننده موضوع و کبری نقش برهان نتیجه است و چون کبری قطعی و استوار است، نتیجه نیز قطعی و استوار می باشد. و کبری یا از قضایای «خود کفا» و یا از قضایای «غیر خود کفا» است، اما مانند قضایای نظری از طریق تجربه و آزمایش به دست آمده است.

۲- انسان دارای نژاد گوناگون است، و هر نژاد گوناگون باید حقوق مختلف داشته باشد، در نتیجه انسان باید حقوق مختلف داشته باشد.

نتیجه از نظرها غلط است، چون کبری نه خود به نفسه روشن است و نه از طریق ارجاع به قضایای خود معیار و در عقل عملی روشن شده است، و نه شرع آن را به صورت منبع شناخت تصدیق می نماید.

از این بیان گسترده نتیجه می گیریم که تمام قضایای عقل عملی که به صورت باید و نباید تجلی می کند، یا خود روشن و خود معیار است و یا در کنار آن یک قضیه کلی قطعی قرار دارد که برهان آن به حساب می آید و آن قضیه کلی نیز یا به نوعی روشن و بدیهی است یا از طریق عقل، به قضایای بدیهی ارجاع می شود و نقش جهان بینی در تعیین ایدئولوژی همان نقش تعیین کننده موضوع است.

### پایه تأثیر جهان بینی در احکام عقل عملی

همگی می گوئیم: خدا را باید شکر گزارد، اکنون باید ببینیم این قضیه را چگونه و از کجا به دست می آوریم، این قضیه مولود دوم مقدمه به نام صغری و کبری است که هم اکنون بیان می شوند:

از نظر صغری می گوئیم: خداوند عطا کننده نعمت هاست. از نظر کبری می گوئیم: هر عطا کننده نعمت را باید شکر گزاری کرد.

از دو قضیه نتیجه می گیری: باید خدا را شکر گزاری کرد. شکی نیست که نتیجه مولود یک مقدمه نیست، بلکه مولود دو مقدمه است، ولی ماهیت دوم مقدمه کاملاً با هم فرق دارد، یکی از مقولات عقل نظری است و شناخت به چیزی تعلق گرفته است که از قلمرو عقل عملی بیرون است، در حالی که قضیه دوم مربوط به عقل عملی است، ولی از ترکیب این دو، یک قضیه که از آن عقل عملی است به دست آمده است.

نقش کبری، نقش برهان نتیجه است و اگر این کبرای کلی در دست نباشد، شکل عقیم، و بی نتیجه خواهد بود، حالا خرد این کبری را از کجا به دست آورده؟ از بیان پیشین روشن گشت، زیرا یا از قضایای خود معیار است و یا به تحلیل ویژگیهای به آن باز گشت می کند، و شکر آن را «عدل»، و کفران آن را «ظلم» تلقی می کند و در هر حال خرد بر این کبری مذعن و جازم است و از درون آن، نتیجه یاد شده به دست می آید:

نقش صغری که از احکام عقل نظری است، نقش تعیین کننده موضوع است و اگر عقل عملی سرچنین موضوعی دست نمی یافت و یا به تعبیر دیگر، اگر عقل نظری آن را در تعیین موضوع کمک نمی کرد، حکم کلی آن قابل پیاده شدن نبود، و به صورت یک حکم ذهنی در زاویه ذهن می خزید.

از این بیان نتیجه می گیریم: در کنار تمام باید و نبایدهای عقل عملی، یک حکم عقلی برتر، که یا بدیهی است و یا مستنتج از آن است قرار دارد که به منزله برهان نتیجه و دلیل آن است و اگر بنا باشد از واژه تولید کمک

البته نباید فراموش کرد که گاهی نیز به نحوی که بیان گردید، روی کیفیت آن اثر می‌گذارد، چنانکه در مثال مبارزه با ظلم در دو جهان بینی الهی و مادی بیان گردید.

\*\*\*

### قرآن و عبرت گیری از جهان آفرینش

در قرآن مجید، مسأله عبرت گیری از جهان آفرینش به نوعی مطرح شده است و در آیاتی «هست» و «بود» در جهان آفرینش گواه بر «باید» و «الزام» گرفته شده است. آیا واقعا قرآن در این آیات، منطق طبیعت گرایان را تصدیق و اخلاق علمی را تایید می‌نماید؟ یا شیوه عبور و «الگو» گرفتن موجودات و قوانین حاکم بر عالم آفرینش، به شکل دیگر است؟ نخست متن آیات را وارد بحث می‌کنیم:

۱- «الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم» (حج/ ۱۸): آیا ندیدی آنچه در آسمانها و زمين است و خورشيد و ماه و ستارگان و كوهها و درختان و جنبنندگان و بسياری از انسانها برای خدا سجده کرده و در برابر او خضوع نمودند و بسياری از انسانها (به خاطر ترك عبادت خدا) مستحق عذاب الهی گردیده‌اند و هر كس را خدا خوار سازد برای او احترام گذاری نیست.

جمله «الم تر ان الله يسجد له» به صورت استفهام تقریری وارد شده و هدف دعوت انسان بر عبرت گیری از آنچه که در جهان آفرینش است می‌باشد، یعنی حال که همه جهان در برابر خدا خاضع و خاشعند، تو چرا ای انسان از این اصل سرباز می‌زنی و سرانجام مستحق عذاب الهی و سرنوشت ذلت بار پیدا می‌کنی. جمله «الم تر...» در آیه مورد بحث، بسان جمله «الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل» است.

۲- «افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السماوات والارض طوعاً و كرهاً واليه يرجعون» (آل عمران/ ۸۳): آیا آئینی جز آئین خدا را (که تسلیم در برابر

خداست) می‌طلبند؟ در حالی که آنچه در آسمانها و زمين است از روی اختیار یا جبر و اکراه تسلیم خدا گردیده و به سوی او بازگشت می‌کنند.

جمله «وله اسلم من في السماوات» به منزله تعلیل بر جمله متقدم است که به صورت استفهام انکاری وارد شده است و می‌خواهد برساند اکنون که همه جهان امکان، در مقابل خدا تسلیم گشته‌اند، تو چرا راه و روش غیر این می‌خواهی، و به جای تسلیم در برابر خدا، تسلیم اصنام و اوثان و یا نفس‌اماره می‌شوی.

شکی نیست که قرآن در این موارد از «هستها» بر «بایدها» و از «واقعیتها» بر «شایستگیها» استدلال می‌کند و شاید سعدی در اشعار عارفانه خود از آیات قرآن الهام گرفته که می‌گوید:

دوش مرغی به صبح می‌نالید

عقل و صبرم ببرد و طاق و هوش

یکی از دوستان مخلص را

مگر آواز من رسید به گوش

گفت باور نداشتم که ترا

بانگ مرغی چنین کند مدهوش

گفتم این شرط آدمیت نیست

مرغ تسبیح خوان و من خاموش

اینکه گاهی گفته می‌شود: «هیچ‌گاه در قرآن وقتی سخن از تسبیح موجودات و عبادت آنها به میان آمده، بر لزوم پرستش انسان و تسبیح او اشاره نشده است و این سکوت معنی‌داری است که بطلان نظریه استنتاج بایدها را از هستها، بیان می‌کند»<sup>(۶)</sup> با توجه به آیات یاد شده و غیرها سخن استواری نیست.

در برخی از آیات ترتب «باید» بر «هست» به نوعی روشن‌تر از آیات پیشین است، به گونه‌ای که پس از خبر از یک واقعیت عینی، الزامی و درخواستی به دنبال آن آمده است.

بعنوان نمونه:

۳- «و علم آدم الاسماء كلها» (بقره/ ۳): خدا آدم را با حقائق جهان امکان آشنا ساخت،

كما احسن الله اليك، ولا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين» (قصص/ ۷۷): نیکی کن همچنانکه خدا به تو نیکی کرده، و در روی زمین فساد مکن، خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد.

۷- اگر در آیات پیشین «بایدی» بر «هستی» مترتب گردیده در برخی از آیات «نبایدی» بر شناختی از واقعیت مترتب شده است و در سخنان ابراهیم با بت‌پرستان چنین وارد شده است:

«افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم» (انبیاء/ ۶): آیا موجوداتی را که به شما نه سودی می‌رسانند و نه زیانی، می‌پرستید؟

در این آیه واقعیت معبودهای دروغین بیان گردیده و اینکه آنها فاقد قدرت‌اند، زیرا نه می‌توانند به عبادت‌گران خود سودی برسانند و نه زیانی.

در آیه بعد، از این شناخت، یک نتیجه سلبی گرفته و آن را در این قالب بیان می‌کند: «اف لكم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون»: ای بر شما و بر معبودهای شما (جز خدا)، آیا نمی‌اندیشید؟

هدف آیه دوم نهی از بت‌پرستی و زجر از پرستش غیر خداست که ملاک پرستش در آنها نیست یعنی اکنون که اندیشیدید و فهمیدید که معبودهای شما فاقد قدرتند، نباید آنها را بپرستید و بت‌پرستی را باید کنار بگذارید و به یکتاپرستی بگرایید.

۸- «والسما رفعها و وضع الميزان الا تطفوا في الميزان» (الرحمان/ ۸۷): آسمان را برافراشت و میزان را نهاد، در سنجش سرکشی‌مورزید.

در آیه نخست، بخشی از شناخت واقعیتها و هستیها آمده است و اینکه خدا آسمانها را آفرید و در آفرینش آنها میزان و سنجش و محاسبه بکار رفت، در حالی که در آیه دوم، سخن از نباید است که به گونه‌ای مترتب بر آیه نخست می‌باشد و مقصود این است که اگر در ساختمان جهان نظم و محاسبه بکار رفته است، باید در کار بشر نیز همان قانون حکمفرما باشد.

هرگز نمی‌توان گفت آیه بعدی (الاتطفوا في الميزان)

از آنجا که هیچ شناختی بدون تکلیف نخواهد بود در آیه ۳۵ همان سوره، به تکلیفی اشاره می‌کند: قلنا يا آدم

اسكن انت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين»: به آدم گفتیم

تو با همسرت در بهشت سکنی گزین و از هر میوه کوارای آن بخورید، ولی به این درخت نزدیک نشوید مسابدا از ستمگران گردید.

جمله «و علم آدم الاسماء» نشانه شناخت حقائق و بلاخص آنچه که با سعادت و شقاوت انسان پیوند نزدیکی

دارد، نتیجه چنین علمی، تکلیف را ایجاب می‌کند، و لذا تکلیف مناسب، به دنبال آن آمده و آن مسأله «ولا تقربا

هذه الشجرة» است، حالا ماهیت این شجره چیست، از نظر روایات موصومان<sup>۱۲</sup>، مقصود درخت بخل و حسد است.

۹- «ان في خلق السموات والارض و اختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب (آل عمران/ ۱۹۰):

در آفرینش آسمانها و زمین و گردش شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی از وجود و اراده حکیمانه او است». در این آیه دعوت به شناخت جهان شده است که

آنچه در آن است از علم و قدرت گسترده و اراده کلی آن حکایت می‌کند. سپس در آیه بعدی در برابر این شناخت،

تکلیفی متوجه انسان می‌سازد و می‌فرماید: «الذین یذکرون الله قیاما و قعودا» (آل عمران/ ۱۹۱) آنانکه خدا را ایستاده و نشسته یاد می‌کنند.

این جمله به ظاهر خبریه است ولی در حقیقت هدف، انشاء تکلیف و ایجاب تذکر و یادآور خدا است، یعنی خردمندان باید او را در هر حال یاد کنند و از این تکلیف مترتب بر آن جهان‌بینی سر باز نزنند.

۵- «خدا موسی را مورد مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: «اننی انالله لاله الا انا»: من خدایم، خدایی جز من نیست. آنگاه بر این شناخت، نتیجه‌ای مترتب می‌کند که از قبیل تکلیف است و می‌فرماید: «فا عبدي و اقم الصلوة لذکری» (طه/ ۱۴): مرا بپرست، و نماز را به یاد من بیا دار.»

۶- خردمندان قوم موسی به قارون گفتند: «و احسن

با آیه پیشین (ووضع المیزان) پیوند ندارد، وگزارش از وجود میزان و سنجش و محاسبه و اندازه‌گیری در جهان آفرینش، ارتباطی به امر به نظم و محاسبه در زندگی انسان و یا در یادآوری او ندارد.

در مجموع این آیات، ترتب تکلیف و توصیف قابل انکار نیست، ولی جان‌سخن این جا است، ترتب یکی بر دیگری، به معنی تولید یکی از دیگری نیست و این نوع نتیجه‌گیری از مقولهٔ تکیه بر اخلاق علمی، تولید شده از علوم تجربی نمی‌باشد، بلکه در این مورد، وضع به قرار دیگر است که قبلاً به گونه‌ای تشریح کردیم و یادآور شدیم میان توصیف از جهان، و تکلیف یک کبرای کلی، و یک قضیه عقلی و یا عقلانی وجود دارد که به منزلهٔ برهان تکلیف و کبرای قیاسی است، همچنانکه شناخت نخست از واقعیت به منزلهٔ صغری است و از تألیف هر دو، نتیجه‌ای به دست می‌آید، ولی گاهی این کبرای کلی عقلانی روشن است که از ذکر آن خودداری می‌شود.

اصولاً عقل و خرد پایگاه رفیعی در هر نوع استدلال و استنتاج دارد، اگر انسان به وسیلهٔ خرد، جهان و قوانین حاکم بر آن را می‌شناسد، در مقابل به وسیلهٔ خرد زشتی و زیبایی کارهای شایسته و ناشایسته را نیز می‌شناسد. در این مورد امام صادق (ع) جمله‌ای بس زیبا و ارزنده دارند که به آن اشاره می‌شود. آن حضرت در حدیث گسترده‌ای می‌فرماید:

۱- **فبالعقل عرف العباد خالقهم: با خرد بندگان آفریدگار خود را شناخته‌اند**

۲- **و عرفوا به الحسن من القبح<sup>(۷)</sup> و به وسیله آن زیبا را از زشت شناخته‌اند.**

جمله نخست، ناظر به چشم‌انداز خرد در مسائل عقل نظری، و جمله دوم ناظر به قلمرو عقل عملی است، یعنی این خرد است که هستی و سرچشمه آن را به ما می‌آموزد، و همان خرد نیز تکالیف و وظائف بندگان را در اختیار آنان می‌گذارد.

امام صادق (ع) در حدیثی دیگر یکصد ارزش برخاسته از عقل را بیان کرده و خرد را به عنوان یکی از منابع شناخت

معرفی می‌نماید، آنگاه یادآور می‌شود که خدا به عزت و جلال خود سوگند یاد کرده است که موجودی ارزشمندتر از عقل نیافریده و ثواب و عقاب بندگان در پرتو این گوهر گرانبه‌تر است، آنگاه فرمود: از خرد ده شاخه فضیلت سرچشمه می‌گیرد، و از این ده نوع صفات کمال نیز ده فضائل اخلاقی شکوفا می‌شود. (۸)

بنابراین در تمام این آیات ملاکی استدلال تنها «توصیف» از جهان نیست، تا گفته شود توصیف از هستی دلیل بر تبعیت انسان از آن نیست، بلکه ملاک استدلال کبرای مخفی عقلی است که برهان نتیجه و کبرای کلی آن است و گر نه قیاس متشکل از صغری، هیچ گاه منتج نبوده و پیوسته عقیم خواهد بود.

#### کبرای نهفته در آیات

اکنون لازم است با کنجاوی پیرامون آیات گذشته، قاعدهٔ عقلی را میان توصیف و تکلیف پیدا کنیم، اینک یادآور می‌شویم:

در آیه اول و دوم که از سجده و موجودات جهان و تسلیم آنها در برابر خدا سخن می‌گوید، ولی برای رسیدن به نتیجه (توای انسان نیز چنین باش) یک کبرای کلی مستتر است که می‌توان از آن به صورت باز چنین تعبیر آورد: سجود، خضوع تکوینی تمام موجودات و خضوع آگاهانه بخشی از آنها، و فرمان‌پذیری آنچه در آسمان و زمین است از (او=خدا) نشانهٔ کمال، قدرت، الوهیت، ربوبیت و خدائی واقعی او است و اینکه او سرچشمه وجود و مبدء نعمتها و خیرات است و خضوع و تسلیم در برابر آن وظیفه هر موجود فقیر و نیازمند است که حق نعمت را ادا کند، تو نیز ای انسان از این قانون مستثنا نیستی، باید او را سجده کنی، و او را بپرستی.

به طور مسلم «نتیجه‌گیری» و اینکه انسان باید خدا را سجده کند و او را بپرستد یک قیاس نیست، بلکه در پرتو دو صغری و دو کبری به دست می‌آید و تنظیم آن بر اهل فن سخن سخت نیست.

در آیه سوم آگاهی انسان از «اسماء» به معنای آگاهی

است، اگر عقل توانست آن قانون کلی و بقا را به دست آورد و علم هم توانست از آن قانون حاکم بر طبیعت پرده بردارد، در این صورت به حکم خرد آن قانون عام طبیعی را الگوی زندگی خود قرار می‌دهیم و با تعقل و تأمل پیرامون این نوع قوانین می‌توان نمونه‌های دیگری به دست آورد.

\*\*\*

### طرح دو اشکال از «دیوید هیوم»:

در گذشته یادآور شدیم که رابطه احکام عقل عملی با عقل نظری به صورت فشرده و یا کهرنگ در فلسفه «مشاء» مطرح شده و در این مورد به عبارت شیخ‌الرئیس در اشارات و شارحان گفتار او اشاره کردیم.

ولی از نظر برخی اشکال به استنتاج «باید» از «هست» در تاریخ فلسفه از ابتکارات دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم بشمار می‌رود، وی درباره‌ی اینکه باورهای اخلاقی قابل استنتاج از عقل نیستند، دواشکال را مطرح می‌کند که ما با شماره این دو را از هم جدا می‌سازیم، آنگاه به تحلیل آنها می‌پردازیم. وی می‌گوید:

۱- «در هر سیستم اخلاقی که تاکنون بر خورد کرده‌ایم پیوسته این مطلب را گوشزد کرده‌ایم که فلاسفه اخلاق در طرح مسائل خود تازمانی با روش متداول و معمول فلسفه، نخست مسأله هستی خدا را مورد بررسی قرار داده و با همان روش پیرامون خصائص و خصلت‌های انسان بحث می‌کنند، اما به محض ورود به بحث‌های اخلاقی این روش دگرگون شده و دیگر از رابطه‌های منطقی «است» و «نیست» که به طور معمول در تشکیل قضایا و مسائل فلسفه بکار برده می‌شود، خبری نیست و قضایای خود را با رابطه‌های بایستی و نبایستی تشکیل می‌دهند.

حال که بوضوح درمی‌یابیم که این رابطه‌های بایستی و نبایستی بالاخره از یک معنای سلبی یا ایجابی نوظهوری حکایت می‌کنند، لازم است در مورد چگونگی این قضایا کاوش و تحلیل نماییم.»

۲- «همزمان با این پژوهشگریها باید معلوم کرد که چگونه امکان پذیر است این رابطه‌های نوظهور بایستی و نبایستی را با وجود عدم هماهنگی از رابطه‌های منطقی

از حقایق موجودات جهان امکانی است و از آن جمله آگاهی از خصیصه آن شجره ممنوعه خروج از بهشت می‌باشد، تو گوئی صغری و کبری قضیه چنین است:

صغری: نزدیکی به این شجره مایه شفا و بدبختی است.

کبری: از هر آنچه که مایه بدبختی است باید دوری جست.

نتیجه: باید از نزدیکی به آن شجره دوری جست (ولاتقربا هذه الشجرة) و با این بیان می‌توان بر کبری مستتر در دیگر قضایا و آیات پی برد. کاوش در این بخش را بر عهده خوانندگان گرامی می‌گذاریم.

در اینجا از تذکر نکته‌های ناگزیریم و آن اینکه: اگر عقل عملی از طریق تحلیل و یا تجربه و آزمون به دست آورد که فلان قانون حاکم بر جهان امکانی به نوعی و صنفی از آن اختصاص ندارد، بلکه این قانون عمومی مربوط به پدیده‌های طبیعی است از آن نظر که دارای نظم و نظام می‌باشد و این قانون حافظ نظام و مایه انسجام و استواری و موجب نیل به اهداف و اغراض است که برای آن آفریده شده است، در این صورت خرد فوراً حکم به اقتباس نموده و امر به پیروی می‌نماید، زیرا فرض این است که این قانون به یک نوع و به یک صنف اختصاص ندارد، بلکه از آن پدیده‌های دارای نظام است و مایه بقا و وصول به کمال است، در این صورت حق دارد به انسان دستور دهد که از آن پیروی کند. اتفاقاً محاسبه و اندازه‌گیری در موجودات از این قبیل است.

و لذا در قرآن پس از آیه «والسمااء فعهما و وضع المیزان»، می‌فرماید «الا تطغوا فی المیزان» و تحلیل آن کبرای مستتر همان است که بیان گردید.

به دیگر سخن: اگر ما به این رشته قوانین عام و سنت‌های قطعی حاکم بر پدیده‌های جهان طبیعت واقف شدیم و دانستیم که بقای حیات و زندگی این موجودات به آن بستگی دارد، بدون تردید عقل ما را به الگو قرار دادن این نظام قطعی و مؤثر در حیات دعوت می‌کند، البته استنتاج این نوع باید از هست، مشروط به همان اصل عقلی



هستی‌ها و نیستی‌ها آن هم با روش استنتاج قیاس برهانی، به دست آوریم»\*

حاصل سخن این فیلسوف این است:

اولاً: درمنطق و حکمت هرگاه بخواهیم قضیه‌ای را تشکیل دهیم یا نسبت «است» یا «نیست» آن قضیه را می‌سازیم، در حالی که در بحثهای اخلاق، قضایای اخلاقی با دو کلمه باید و نباید تشکیل می‌شوند. سؤال هیوم در اینجا این است که این دو نسبت که حکایت کننده دو معنای سلبی و ایجابی نوظهوری هستند، چگونه قابل توجیه می‌باشند؟ آیا به همان نسبت است و نیست بر می‌گردند؟ یا اینکه نسبت جدیدی هستند و اگر نسبت جدید می‌باشند آن قانون منطقی که نسبت در قضایا رامنحصر در «است» و «نیست» می‌داند، نقض می‌شود؟! ثانیاً: چگونه پس از کاوشهای عقل نظری و هستی‌شناسی، مانند: خدا هست، انسان دارای نفس مجرد است، استنتاج می‌شود که «باید» خدا را پرستش کرد و چنین وچنان کرد، آیا این استنتاج «باید» از «هست» بخصوص به شکل قیاس برهانی قابل توجیه است؟

در پاسخ اشکال نخست مطالبی را یادآور می‌شویم:

۱- نخستین مؤاخذهای که متوجه سخن این فیلسوف مطابق ترجمه‌ای که در اختیار ما هست- می‌باشد این است که وی «قضیه» را معادل «کلام تام» گرفته و آنرا شامل جمله «انشائی» نیز گرفته است، درحالی که جمله انشائی از اقسام «کلام تام» می‌باشد، نه از اقسام قضایا، «کلام تام» بر اخباری و انشائی منقسم می‌گردد، درحالی که «قضایا» فقط اخباریات را در بر می‌گیرد، نه انشائیات و باید ونباید از مقوله انشاء می‌باشند نه اخبار و اگر گاهی گفته می‌شود «قضایای انشائی» به خاطر غفلت از اصطلاح منطقیها است. سعدالدین تفتازانی درباره کلام مرکب می‌گوید: «فالمرکب اما تام خبر او انشاء و اما ناقص تقيیدی او غیره».

و در قضایا می‌فرماید: «القضية قول یحتمل الصدق و الکذب»؛ قضیه سخنی است که در آن، احتمال راست و دروغ وجود دارد.

محقق سبزواری در منظومه خود می‌گوید:

ان القضية لقول محتمل للصدق والکذب وطار ما اخل  
قضایا به آن گونه از جمله گویند، که در آن دوگونگی  
راست و دروغ راه داشته باشد، درحالی که جمله انشائی از  
این قلمرو بیرون بوده و اساساً گزارشی در آنها وجود ندارد.  
تابه نوعی به صدق و کذب توصیف گردند.

۲- این دو نوع نسبت چیز نوظهوری در محاورات  
عرفی نیست تا چه رسد به محاورات فلسفی،  
خود آقای «هیوم» به هنگام گزارش از وضع  
مزاج خود می‌گوید: خالم خوب است،  
یا خوب نیست، ولی به هنگام درخواست چیزی از پیش  
خدمت خود، به گونه دیگر تکلم می‌کند و می‌گوید: آن  
کتاب را بیاور، نان بخر، خانه را جارو کن، هر نوع توجیهی  
که بر این دو نوع در محاورات عرفی هست، همان توجیه  
بر محاورات فلسفی نیز حاکم می‌باشد.

۳- مرکبات انشائی مانند امر و نهی، استفهام، تمنی و  
ترجی، یک رشته مبادی تکوینی در نفس انسانی دارند که  
او را وادار می‌کنند که به این جمل تکلم کن، و این جمل  
درعین کشف از این مبادی، البته به صورت دلالت التزامی  
نه مطابقی، موجب یک رشته مفاهیم اعتباری نیز می‌باشند  
که مفاد مطابقی آنها به شمار می‌رود. برای توضیح به  
تفسیر یک مورد می‌پردازیم:

بعث و اعزام بر دونوع است:

۱- تکوینی.

۲- اعتباری.

بعث تکوینی این است که انسان از اعضاء و جوارح  
خود استفاده کند و فردی را روانه کاری سازد، ولی از آنجا  
که یک چنین امر تکوینی در همه جا امکان پذیر نیست لفظ  
ویا اشاره با دست، درجایی که فاصله‌های میان «باعث» و  
«مبعوث» حاکم باشد، جانشین آن می‌گردد و به فرد مأمور  
می‌گوید: افعّل، یا با دست به انجام عملی اشاره می‌نماید،  
دراین موارد، این نوع از جمل از نظر دلالت مطابقی حاکی

\*عبارتهای بالا مطابق ترجمه‌ای است که مؤلف کتاب «کاوشهای عقل عملی» انجام داده است.

## پاسخ اشکال دوم:

درباره کیفیت «استنتاج» تکالیف از توصیفها، مشروع سخن همان بود که قبلاً بیان کردیم و بار دیگر به گونه‌ای فشرده یادآور می‌شویم:

اگر ما در زمینه مسائل مربوط به جهان‌بینی و هستی‌شناسی یک رشته قضایای بدیهی را داریم که بدون اعتماد بر آنها قادر به نیل به شناخت جهان و کشف حقائق هستی نیستیم، همچنین در زمینه مسائل مربوط به ایدئولوژی نیز یک رشته داوریه‌های بدیهی و بایدها و نبایدهای کلی و مادر داریم که عقل و فطرت انسان بر صحت آنها گواهی می‌دهد، و باتوجه به همین بایدهای کلی و بدیهی عقلی است که بایدهای شرعی نیز الزام‌آور می‌شوند. مثلاً می‌گوئیم «باید به دستورات الهی عمل نمود» اگرچه پیدایش این باید، به دنبال اثبات وجود خداست و این باید متفرع بر این «هست» می‌باشد، لیکن نقش این هست در این استنتاج تعیین موضوع است و این جمله باید از خدا اطاعت کرد، برخاسته از یک اصل کلی عقلی بدیهی است و آن اینکه شکر منعم پسندیده و لازم است. اشکال هیوم در صورتی وارد است که قیاسی که تشکیل می‌شود و «باید» از آن استنتاج می‌گردد، هردو مقدمه‌اش با نسبت «است» بیان شود، زیرا در این صورت کلمه «باید» در نتیجه، بیگانه از مقدمات است و قواعد منطقی اجازه چنین استنتاجی را نمی‌دهد، زیرا نباید در نتیجه چیزی بیاید که در مقدمات ذکر نشده است، اما بنا بر آنچه ما بیان کردیم قیاسهائی که بایدها را از آنها استنتاج می‌کنیم همیشه مقدمه کبری در آنها با کلمه باید ذکر می‌شود و این «باید» هم از بایدهای عقل عملی روشن و بدیهی است که هرگز از «هست» استنتاج نشده است.

\* \* \*

## پاسخی از برخی از اندیشمندان

در اینجا شایسته بود دامن سخن را کوتاه سازیم، اما بنا به علاقه برخی، پاسخی را که بعضی از اندیشمندان در این مورد بیان داشته‌اند، مطرح و به تحلیل آن می‌پردازیم. او پاسخ خود را به دواشکال هیوم با عبارات گوناگون بیان

از بود و نبود چیزی نیست که از «ادوات هست و نیست» استفاده می‌شود، بلکه مفاد آن ایجاد مصداقی از «بعث» و «تحریک» در عالم اعتبار است و اگر تکوین «کثرة المونه» است ولی اعتبار «خفیف المونه» می‌باشد.

«مفاهیم اعتباری» برگردان «مفاهیم تکوینی» است، چیزی که هست «تکوین» برای خود علل خاصی لازم دارد، که بدون آن علل، امکان پذیر نیست و در انشاء همان مفاهیم در عالم اعتبار، چیز مهمی لازم نیست، فقط برای پرهیز از لغو، باید اعتبار انسان، کار لغو و بی‌اثر نباشد. اینک این حقیقت را بایک مثال روشن می‌سازیم.

ما در جهان تکوین دوسیب را برشاخه درخت به صورت جفت آویزان می‌بینیم که از زوجیت واقعی برخوردارند، آن حقیقت تکوینی مبدأ فکر می‌شود که در عالم اعتبار دومی موجود کاملاً از هم جدا را زوج یکدیگر فرض کرده و برای آنان زوجیتی بیافرینیم و بگوئیم زوجیت هنداً لزید. (هند را زوج زید قرار دادم).

ریشه اشتباه «هیوم» این است که واقعیت مختلف دونسبت را در دو نوع از جمل تام که یکی جنبه «واقع نمائی» و دیگری جنبه «ایجاد گری» دارد، نادیده گرفته و به طرح سؤال نخست پرداخته است. و به دیگر سخن میان قضایای «اخباری» و جمله‌های انشایی فرقی نگذارده و به هردو از یک دریچه نگریسته است و تصور نموده است که هردو جمله باید از واقعیت خارج حکایت کنند، و لذا پرسیده است که چرا در یکی با الفاظ «است» و «نیست» سخن می‌گوییم و در دیگری با الفاظ «باید» و «نباید». درحالی اختلاف در مفاد و هدف مارا براین اختلاف در سخن کشیده است.

اری گاهی برخی از دانشمندان جمله انشایی را به جمله اخباری بازگردانیده و می‌گویند: معنای اینکه باید این کار را انجام داد، این است که این کار پسندیده و نیکو است، در این صورت همه «بایستیها» و یا «نبایستیها» به هست و نیست برمی‌گردد.

البته این تحلیل، تفسیر به معنای التزامی است، در حالی که مفاد مطابقی این جمله چنین نیست.

کرده که قسمتهای مختلفی از عبارات ایشان را به صورت فشرده می‌آوریم:

۱- «تنها عاملی که هستی را به بایستیهای اخلاقی توصیف می‌کند، علم و اراده انسانها است که علیت فاعلی این هستی می‌باشند.

۲- مفهوم اصطلاحی «بایستی» همان ضرورت و وجوب بالذات یا بالغیر است که از شدت و اهمیت هستی حکایت می‌کند، منتها در هستی‌هایی که تحت قدرت و نفوذ ما است بایستی تنها به آن وجوب بالغیری اختصاص داد که عامل ایجاد آنها، موجودات ذی‌شعور و صاحب اراده و با مسئولیت عقلانی می‌باشند، تا اینکه اینگونه هستی‌ها که نامش بایستی‌های اخلاقی است از روی ضرورت ارادی آنها، واقعیت عینی پذیرد. پس بایستی‌ها ضرورت‌های ارادی است، درحالیکه ضرورت‌های منطقی ضرورت‌های غیرارادی می‌باشند.

۳- هستها و بایستها درحقیقت صورتاً و ماداً به یکدیگر مبادله‌پذیرند و هر دو معنا در فرم رابطه حکمی منطقی مشترکند، مگر در این جهت که هستی (به حقائق و امور غیرمقدور و غیراختیاری تعلق می‌گیرد و بایستی‌ها به هستی‌هایی که در تحت اختیار انسانها است، ارتباط پیدا می‌کند).

بایستی اخلاقی یک ضرورت و وجوب بالغیر است که عامل ایجاد آن صاحب اراده و شعور است و وجوب بالغیر وقتی که به اراده مستند می‌شود ضرورت و بایستی اخلاقی به خود می‌پذیرد، تأثیر یک علت صاحب اراده و شعور در ایجاد و ضرورت یک هستی امکانی، به معنای بایستی است. ۴- وقتی قاعده منطقی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را ثابت کردیم در مورد اشیائی که تحت اراده و قدرت ما هستند، درحقیقت این قدرت ما است که همچون امکان، در حد استواء نسبت به سوی ایجاد آن فعل و یا ترک آن، قرار دارد و این اراده ما است که باید فعل ممکن را از این حالت تساوی خارج کند و مبدل به واجب بالغیر نماید. مثلاً نشستن شما در کلاس باید به سرحد وجوب برسد تا نشستن شما ضرورتاً حاصل شود و شما از حالت تردید بین

ایجاد یا ترک خارج نخواهید شد مگر اینکه با یک تصمیم قاطع بایستی فعل را در ذهن ایجاد کنید، ملاحظه کنید که چگونه در اینجا بایستی با وجود ارتباط مستقیم پیدا می‌کند.»<sup>(۹)</sup>

### تحلیلی از این پاسخ

این پاسخ مبتنی بر اصول و مطالب یادشده در زیر است:

۱- هستی یا ضرورت و وجوب مساوی است با تمام موجودات در حال وجود متصف به ضرورت و وجوب هستند، این وجوب یا وجوب بالذات است، مانند «واجب الوجود»، یا وجوب بالغیر است و از طرف علت افاضه می‌شود، مانند «وجوب همه پدیده‌های امکانی» این قاعده عقلی در این قاعده بیان شده است: «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

و به دیگر سخن: تا پدیده‌های امکانی به حد وجود و ضرورت نرسند، ممکن نیست جامه وجود ببوشند و تا تحقق شیء واجب، و عدم آن ممتنع نگردد و تا احتمال نفوذ «عدم» ولو یک در میلیارد، مسدود نشود، ماهیت شیء، چهره وجود را نخواهد دید.

۲- افعال ارادی ما نیز از قلمرو قاعده یاد شده بیرون نیست، زیرا افعالی که از انسان صادر می‌شود در شمار واقعیت‌های عینی قرار دارند هستی آنها وقتی تحقق می‌یابد که به مرحله وجوب ضرورت برسد.

۳- وجوب و ضرورت افعال ما وقتی است که علت تامه آن تحقق یابد و جزء اخیر علت تامه آن اراده انسان است. ۴- تفاوت هستی افعال ارادی انسان با هستی دیگر پدیده‌های امکانی این است که هستی افعال انسان در قلمرو قدرت و اختیار انسان است، ولی هستی سایر پدیده‌های دیگر از حوزه قدرت و اختیار انسان، بیرون می‌باشد.

۵- وجوب و ضرورت (خواه در هستی‌های غیر مقدور، و خواه در هستی‌های مقدور، از کیفیات نسبت وجود می‌باشد نسبت وجود به ماهیت) و این مطلب در

تکوینی است که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیانگر آن است؟ یا غیر آن می‌باشد؟

۲- سؤال هیوم متوجه کدام یک از آن دو می‌باشد. آیا متوجه «بایستی» اخلاقی است، یا متوجه «ضرورت عینی و تکوینی» اگر «بایستی» اخلاقی غیر از ضرورت تکوینی باشد و پرسش او متوجه اولی، گردد طبعاً پرسش هیوم بدون پاسخ مانده است اینک توضیح آن:

در باره جهت نخست یادآور می‌شویم: در مسائل اخلاقی که هنوز جامه عمل نپوشیده و فقط لفظاً می‌گوئیم، باید این کار را انجام دهیم، دوبایستی وجود دارد، که از یکی به «بایستی اخلاقی» و از دیگری به «بایستی فلسفی» تعبیر می‌کنیم و میان این دو «بایست» تفاوت بس روشنی وجود دارد که می‌توان آنها به شیوه‌های گوناگون بیان کرد:

الف- «بایستی اخلاقی» مربوط به هستی قبل از تحقق فعل، و قبل از تعلق اراده که از مبادی آن است، می‌باشد، در حالی که «بایستی فلسفی» همزمان با فعل و مقارن اراده نفسانی است.

ب- فاصله زمانی میان بایستی فلسفی و تحقق خارجی فعل ممکن نیست (زیرا تخلف معلول از علت تامه محال است) لیکن فاصله زمانی میان بایستی اخلاقی و تحقق یافتن فعل کاملاً امکان پذیر است (چون یکی از مبادی اراده تصدیق به فایده و یا شوق به کار است، نه خود اراده و در این حالت «بایستی اخلاقی» وجود دارد، در حالی که خود فعل وجود ندارد و امکان تخلف معلول از علت ناقصه (شوق به عمل) بی‌نیاز از بیان است.)

ج- منشاء پیدایش بایستی فلسفی، ضرورت تکوینی و اراده است، ولی بایستی اخلاقی گاهی از عقل مایه می‌گیرد و گاهی از طرف قانونگذار، مانند شارع اسلام.

د- بایستی فلسفی از مسائل حکمت نظری است و به همین خاطر فلاسفه اسلامی در امور عامه از آن بحث می‌کنند، ولی بایستی اخلاقی از حوزه مسائل حکمت نظری بیرون است و در قلمرو حکمت عملی قرار دارد.

در این صورت عطف این دو ضرورت به هم، استوار به

موجوداتی تجلی می‌کند که دارای ماهیت باشند.

۶- این وجوب و ضرورت هستی را در هستی‌های غیر مقدر با کلمه «است» و در هستی‌های مقدر با کلمه «باید» و «بایست» تعبیر می‌کنیم.

### نتیجه و نحوه پاسخ از دو اشکال هیوم

وقتی می‌گوئیم باید فلان کار را انجام دهیم، معنای آن این است که من بر انجام آن تصمیم دارم و اراده من به انجام آن تعلق گرفته است و چون فعل مورد تعلق اراده من قرار گرفته وجود آن واجب و لازم شده است، پس «باید» قضایای عقل عملی از نظر حقیقت، همان وجوب وجود است که برخاسته از اراده انسان می‌باشد و به همین خاطر می‌توانیم این دو لفظ را مبادله کرده و به جای کلمه «باید» از «است» استفاده کنیم و همانگونه که در مورد هستی‌های غیر مقدر با نسبت «است» خبر می‌دهیم، مثلاً می‌گوئیم: هوا روشن است، در مورد هستی‌های مقدر هم به جای اینکه بگوئیم باید در کلاس بنشینیم، می‌توانیم بگوئیم نشستن در کلاس مورد اراده من است یا اراده من به نشستن در کلاس تعلق گرفته است.

پس هر دو اشکال هیوم حل شده است، چون نسبت بایستی در حقیقت یک نسبت نو ظهوری نیست، همان وجوب وجود است که هم در فلسفه و هم در اخلاق از اوصاف هستی واقعی می‌باشد و صرفاً بخاطر رعایت تمایز بین مسائل مربوط به حکمت نظری و حکمت عملی، این ضرورت وجود را در حکمت نظری با کلمه «است» و در حکمت عملی با کلمه «باید» تعبیر می‌کنیم و در نتیجه ارتباط بایستی به هستی یک ارتباط طبیعی و منطقی است و جدا از یکدیگر نیستند، تا از چگونگی ارتباط آنها بحث شود، و در حقیقت یکی هستند به خاطر تمایز مسائل دو علم، از دو نوع تعبیر استفاده شده است.

### ارزیابی این پاسخ

در این پاسخ از دو نظر باید بحث و گفتگو کرد:

۱- آیا بایستی اخلاقی، همان ضرورت و وجوب

نظر نمی‌رسد.

درباره جهت دوم یاد آور می‌شویم:

هرگاه این دو ضرورت در این دو بایست، جدا از هم است و پرسش هیوم متوجه «بایستی اخلاقی» می‌باشد، در این صورت چگونه با تاکید بر ضرورت فلسفی بر سؤال ایشان جواب داده شده است.

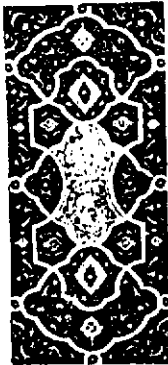
هیوم می‌گوید: «شما در فلسفه نظری از روش معمول فلسفه پیروی کرده، با رابطه‌های «است» و «نیست» سخن می‌گوئید، ولی در فلسفه عملی رابطه‌های جدیدی را به کار می‌گیرید و با کلمه باید و نباید تکلم می‌کنی. اولاً، این رابطه‌های نوظهور چیست؟ و ثانیاً چگونه از رابطه‌های است و نیست استنتاج قیاسی می‌شود.»

در پاسخ وی می‌گوئیم: «وقتی اراده ما به فعلی تعلق گرفت، آن فعل بایستی فلسفی و ضرورت وجودی پیدا می‌کند.»

در این موقع هیوم می‌تواند بگوید: «این خود از بحثهای حکمت نظری است، زیرا معنای عبارت فوق این است: فعلی که متعلق اراده انسان است، واجب‌الوجود است، این خود هستی‌شناسی تکوینی است و مجرد اینکه از هستی‌های مقدور انسان است، باعث نمی‌شود که از قلمرو حکمت نظری بیرون برود، آنچه مهم است این است که بدانیم: انگیزه‌های (که بایستی پیش از عمل و پیش از اراده) عامل پیدایش اراده است و فاعل پیش از تهیه مقدمات و فراهم ساختن زمینه برای انجام فعل، خود را ملزم می‌داند که اقدام به انجام این فعل کند و می‌گوید: بایستی به کلاس بروم، بایستی به محرومان خدمت کنم، بایستی به مکه بروم و... از کجا سرچشمه می‌گیرد؟

پاسخ این «بایدها» قضایایی است که پیش از «باید» در نفس انسان، وجود دارد و این «باید» از آنجا سرچشمه می‌گیرد و این قضایا یا حسن و قبح عقلی و فطری است یا شرعی، و یا موافقت با تمایلات حیوانی و غرائز است، پس کسی که می‌گوید باید به مکه بروم، یعنی رفتن به مکه چون در نظر شارع پسندیده است، کسی که می‌گوید باید غذا بخورم، یعنی خوردن غذا مطلوب قسوای فاعله و احساس

گرسنگی است، کسی که می‌گوید باید به عدالت عمل کنی یعنی عمل به عدل مطابق با عقل و فطرت است و لذا گمان انسان عمل به عدل را برخود لازم می‌داند (بایستی اخلاقی) ولی به جهت فقدان شرائط یا وجود موانع اراده انجام آن حاصل نمی‌شود، و ضرورت فلسفی پیدا نمی‌کند گذشته از این بایستی‌های اخلاقی همیشه ناظر به افعال خود انسان نیست، گاهی انسان به دیگری می‌گوید شایسته است که نماز بخوانی، بایستی اخلاقی (شرعی) را به او گوش می‌کند و این بایستی مربوط به «ضرورت تکوینی» نیست و هرگز از شدت و اهمیت وجود فعل و واجب‌الوجود بودن آن حکایت نمی‌کند.



یادداشتها

- ۱- نهج البلاغه، خطبه ۵۰.
- ۲ و ۳- رک: دانش و ارزش، ص ۲۵۱-۲۵۴.
- ۴- مدرک سابق، ص ۳۱۱.
- ۵- مدرک سابق، ص ۳۱۰.
- ۶- مدرک سابق، ص ۳۱۵.
- ۷- کافی، ج ۱، کتاب عقل و جهل، ص ۲۲.
- ۸- بحارالانوار، ج ۱ ص ۱۱۷، حدیث ۱۱.
- ۹- کاوشهای عقل عملی، صفحات ۵۱، ۱۰۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷.