

حکمت عملی؛ حکمت تمدنی

حسب الله بابایی*

تأیید: ۹۰/۱۲/۱۰

دریافت: ۹۰/۷/۹

چکیده

این نوشته، در صدد تطبیق عقل عملی بر عقلانیت تمدنی (عقل عامل در عرصه تمدن) است تا راه را برای رویکردهای عملی در ساحات متعالی، هموار کرده و تحقق عملی آموزه‌های دینی را ممکن سازد. از رهگذر چنین عقل فعالی در اندیشه دینی، نه فقط مقابله با سکولاریزاسیون (نفی آتوریته دین از صحنه زندگی) سهل می‌شود، بلکه کارآمدی دنیوی و تمدنی علوم دینی؛ مانند الهیات و اخلاق در عرصه‌های کلان اجتماعی، امکان پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی

حکمت عملی، حکمت نظری، عقل نظری، عقل عملی و حکمت تمدنی

* استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

تجربه تاریخی سکولاریسم در غرب، به مسیحیان آموخته است که امکان زیست دینی در نهادهای اجتماعی سکولار ناممکن است. الهی دانان مسیحی، برای اینکه هویت مسیحی خود را در نظام اجتماعی کنونی حفظ نمایند و راه را برای ورود آموزه‌های مسیحی به زیست این جهانی هموار کنند، تلاش‌های بسیاری انجام داده‌اند که نمونه آن را می‌توان در الهیات سیاسی (political theology)^۱، الهیات اجتماعی (social theology)^۲، الهیات شبانی (pastoral theology)^۳ و اخیراً در الهیات عملی (practical theology)^۴، به وضوح مشاهده کرد. در الهیات عملی، بسیاری از الهی دانان می‌کوشند از پدیده‌های اجتماعی، تفسیر دینی ارائه کرده و در حل معضلات عینی از دین مدد بگیرند تا راهی متفاوت از علوم اجتماعی سکولار در رتق و فتق امور این جهانی پیشنهاد نمایند.^۵ آنها برای این منظور و جهت فعال کردن جنبه‌های عینی و عملی معارف دینی و مسیحی از «عقل عملی»، بسیار استفاده کرده‌اند.

در جامعه امروز دنیای اسلام نیز تدابیر دنیوی و تمدنی، همواره مبتنی بر علوم انسانی (مانند علوم اجتماعی) بوده و علوم دینی و الهی (به غیر از فقه) از دخالت در صورت‌بندی زندگی اجتماعی و این جهانی برکنار بوده است. علت برکناری علوم الهی از صحنه زندگی، نه فقط سیطره سکولاریسم بر زندگی در دنیای اسلام، بلکه عوامل درون‌دینی بوده است. یکی از این عوامل درونی، بی‌اعتنایی مسلمانان به برخی از علوم دینی (نه علوم انسانی مبتنی بر دین)^۶ در تدبیرات دنیوی و این جهانی بوده است. به بیان روشن‌تر، جامعه اسلامی در صورت‌بندی زیست و هویت اجتماعی خود، صرفاً بر شریعت (فقه) که می‌توان آن را دینداری حداقلی تصور کرد، بسنده نموده و از ظرفیت‌های دیگر علوم دینی؛ مانند الهیات و اخلاق غفلت نموده است. در این میان، به نظر می‌رسد مهم‌ترین عاملی که باعث گردیده است که اندیشه دینی و اسلامی در عرصه تمدنی، ناکارآمد جلوه کند، رویکردهای نظری به دین و غفلت از جنبه‌های عملی آن بوده است؛ به گونه‌ای که حتی دانش فقه که دانشی معطوف به عمل است، گاه به موجب همین رویکرد نظری و انتزاعی،

از چالش‌های عینی و تمدنی دور مانده است که مثال بارز آن را می‌توان در خلأ فقه سیاسی (مثلاً در مقوله امنیت، جنگ و دولت)، فقه اقتصادی (در مورد بانک، پول و بیمه) و فقه فرهنگی (درباره هنر و هویت) در جامعه امروز مشاهده کرد. رویکرد عملی در علوم دینی، زمانی ممکن خواهد شد که بتوان ابزار عملی را در صورت‌بندی دانش دینی لحاظ نمود. اگر بتوان عقل عملی را از نو بازخوانی کرده و بدان توسعه بخشیده و از آن در مراحل مختلف اندیشه و عمل دینی استفاده کرد، آنگاه می‌توان شکافهای موجود میان نظر و عمل را کمتر کرده و راه را برای حضور دین در عرصه‌های اجتماعی هموار نمود.

آنچه در این مقاله مورد تأکید خواهد بود، توسعه عقل عملی و تطبیق آن (هم در ماهیت، هم در منابع و هم در روشها) در حوزه مطالعات تمدنی است تا ظرفیت‌های عقل عملی را در صورت‌بندی عقل معطوف به تمدن، شناخته و راه را برای فعال‌شدن عقل معطوف به تمدن (در نظامات تمدنی و در اندیشه دینی) هموار کرد. بدین منظور، ابتدا عقل عملی را در حکمت اسلامی و بر اساس آرای گوناگون حکما مورد بررسی قرار داده و امکان تطبیق هر یک از آنها را در مورد عقل عامل در عرصه‌های تمدنی، مطالعه خواهیم کرد. آنگاه ماهیت این عقل، گونه‌های آن، روش‌ها، منابع و مستندات آن را مرور کرده و امکان فعال‌شدن عقل عملی را در ساحات تمدنی بررسی خواهیم کرد. بی‌شک با فعال‌شدن عقل عملی و تمدنی، می‌توان گامی مؤثر در جهت شکل‌گیری علوم دینی معطوف به تمدن و آنگاه زندگی و جامعه کارآمد دینی برداشت.

عقل عملی و عقل تمدنی

نخست باید یادآور شد که عقل عملی بی‌ارتباط به «عقلانیت» در علوم اجتماعی نبوده و بلکه در پیوند با آن است. گفته ذیل، این سخن را تأیید می‌کند: «عقلانیت در جامعه‌شناسی و سیاست با مفهوم عقل در فلسفه الهی، فاصله بسیار زیادی پیدا می‌کند، اما با مفهوم عقل در اخلاق (علم اخلاق) بسیار نزدیک است. در واقع، عقلانیتی که ما در اصطلاح جامعه‌شناسی به کار می‌بریم، دنباله یا به نوعی مشتق از مفهوم عقل عملی است که امثال ارسطو مطرح می‌کنند» (لاریجانی، ۱۳۷۵، ش ۱).

از سوی دیگر، عقل معطوف به عمل (چه به مثابه قوه عالمه و چه به عنوان قوه عامله)، شامل عمل فردی و عمل اجتماعی و فرهنگی نیز می‌باشد. از این رو، سخن از عقل عملی - که به شناسایی معلوماتی که حاصل اختیار و اراده آدمی بوده و یا امکان اراده‌ورزی در آن وجود دارد، می‌پردازد - قابل گسترش به حوزه فرهنگ و تمدن نیز هست و بر اساس آن، می‌توان از عقلانیت فرهنگی و عقلانیت تمدنی سخن گفته و نسبت آن را با عقلانیت نظری از یکسو و عقلانیت دینی (برآمده از دین) از سوی دیگر، مورد بررسی قرار داد.

تبیین‌های متفاوت در فرق میان عقل عملی و عقل نظری

در تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی، نظرات متعددی وجود دارد. بسیاری از محققان؛ همچون محقق اصفهانی و محمدرضا مظفر، تصریح می‌کنند که فرق میان عقل نظری و عقل عملی بر اساس تفاوت مدرکات آن دو می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹؛ مظفر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۳).

در توضیح و تفصیل این مدرکات، تبیین‌های گوناگونی مطرح شده است.

تبیین اول اینکه: عقل نظری، مربوط به درک اشیای موجودی است که وجود یا عدم آنها در حوزه اختیار و قدرت آدمی نیست؛ اشیائی که در متن واقع وجود دارند و وجود آنها در حیطة فعل و اختیار آدمی نیست، اما عقل عملی، اشیائی را درک می‌کند که وجود آنها منوط به اختیار انسان بوده و با فعل و ترک آدمی، آنها موجود یا معدوم می‌شوند (نراقی، ۱۳۸۳ق، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

تبیین دوم اینکه: عقل نظری، مربوط به درک امور کلیه است؛ چه امور کلی ای که درباره عمل باشند و چه امور کلی ای که صرف اعتقاد به حساب آیند و منجر به عمل نشوند. اما عقل عملی، مربوط به درک امور جزئی است؛ اموری که به عمل می‌انجامند؛ مانند علم کلی به کیفیت ساخت خانه (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۱).

در تبیین سوم، عقل نظری به درک اموری می‌پردازد که شأنشان دانستن است و ذاتاً نیازمند عمل نیستند، اما عقل عملی، به درک اموری اقدام می‌کند که صلاحیت

عمل کردن را دارند. ابن سینا در «المبدأ والمعاد»، راغب اصفهانی در «تفصیل النشأتین»، محقق اصفهانی در «شرح کفایة الأصول» و مظفر در «اصول فقه»، چنین تبیین آورده‌اند.

در تبیین چهارم، عقل نظری، مربوط به درک اموری است که یقینی و ثابتند. بدین معنا که این امور از ازل تا ابد بوده و هستند و با تغییر زمان و مکان نیز دگرگون نمی‌شوند، اما معلومات عقل عملی، دستخوش بی‌ثباتی، دگرگونی و نسبیّت هستند (غزالی، ۱۹۹۵ق، ص ۱۰۰).

علاوه بر تبیین‌های چهارگانه که بر اساس تفاوت در مدرکات بیان گردیده است، تبیین دیگری نیز در تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی انجام گرفته است. شهید مطهری، فرق میان عقل عملی و عقل نظری را در هدف و منظور از این علوم (نه مدرکات آن دو) دانسته‌اند. بدین معنا که هدف از علم در حکمت نظری، خود علم است و هدف از حکمت عملی، تکامل نفس آدمی از رهگذر عمل است. البته حکمت نظری، خود باعث کمال نفس می‌شود، لیکن حیث منظور در آن، گاه صرف دانستن است و گاه آثار عملی و کمالی آن می‌باشد... (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۰).

تطبیق تبیین‌های مختلف از عقل عملی بر عقل تمدنی

بر اساس نظریه اول و تبیین نخست که عقل نظری به خارج از اختیار آدمی عطف توجه دارد و عقل عملی به حوزه اختیارات آدمی ناظر است، می‌توان گفت که عقل تمدنی ناظر به نظامات اجتماعی، عقلی است فعال در ساحت اختیارات آدمی. این عقل، رفتارهای اجتماعی - اختیاری انسان را در عرصه تمدن، مورد مطالعه عقلانی قرار داده و آنگاه نسبت به شایسته‌ها و ناشایسته‌های کلان اجتماعی، عزم و اراده می‌کند. مطابق این تبیین از عقل عملی، (عقل در قلمرو اختیارات آدمی) عقل عملی، هم می‌تواند به تفسیر رفتارهای اختیاری (در مناسبت میان فعل و غایت آن) انسان در عملیات تمدنی پردازد و هم می‌تواند تصمیم‌گیری کرده و اختیارات فردی و اجتماعی انسان را تدبیر نماید.

بر پایه تبیین دوم نیز که عقل عملی به امور جزئی می‌پردازد، عقل تمدن‌ساز، ذیل عقل عملی قرار می‌گیرد؛ هرچند که عقل تمدن‌ساز به مقوله‌ای کلان می‌پردازد،

لکن کلان‌بودن تمدن، مانع از جزئی‌منطقی‌بودن آن نمی‌شود. در این تبیین، عقل تمدنی، با بهره‌جستن از عقل نظری در یک گام و با استنباط رأی کلی در امور شایسته در تمدن از سوی عقل عملی کلی‌نگر در گام دیگر به استخراج و استنتاج رأی جزئی از رهگذر مقدمات جزئی یا حسی می‌پردازد (تطبیق کلی بر مصادیق) و بر اساس آن به عمل و طراحی تمدنی می‌پردازد.

بنا بر تبیین سوم که «عقل عملی» در صدد دانستن‌هایی است که اقتضای عمل را دارد، عقلانیت تمدنی و عقل تمدن‌ساز، عقلی معطوف به امور عملی و قابل تحقق در عرصه اجتماعی و تمدنی است.

بر اساس تبیین چهارم که در آن معلومات عقل عملی دستخوش تغییر و بی‌ثباتی هستند، عقل تمدن‌ساز نیز که همواره با دو عنصر پیچیده و متغیر «زمان» (در تاریخ) و «مکان» مواجه است، مصادیقی از مصادیق عقل عملی به حساب می‌آید.

اما با توجه به نظریه عقل عملی معطوف به هدف و غایت (نظریه استاد مطهری)، عقل تمدنی، عقلی عملی است که هدف آن شناخت برای عمل تمدنی است. در این صورت، کار عقل عملی و یا عقل تمدنی، معطوف به اموری است که در راستای نظامات تمدنی به کار می‌روند تا بر اساس آن شناخت‌ها بتوان نظام‌های تمدنی (غایات میانی) و ایجاد یک تمدن کلان انسانی و توحیدی (به مثابه غایت نهایی در نگرش اسلامی) را ممکن و محقق ساخت.

نظریه مختار

فارغ از اینکه کدام‌یک از این نظریات درست است و فارغ از آنکه آیا این نظریات قابل جمع هستند یا نه، نکته مهم این است که برخی از نظریات و تحلیل‌ها در مورد عقل عملی، تئوریک بوده و ناظر به چیستی عقل عملی هستند و برخی دیگر نگاه عملی داشته و به کارکردهای عقل عملی اشاره داشته‌اند. به بیان دیگر، تحلیل‌هایی که بر پایه «مدرکات» از عقل عملی صورت گرفته، ناظر به جنبه‌های نظری، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و یا معرفت‌شناختی مدرکات عقل عملی است. اما آنجا که عقل عملی بر پایه غایات عملی و هدف تکامل عملی تحلیل می‌شود (نظریه شهید مطهری)، به کارکردهای اجتماعی در عقل عملی توجه بیشتری پیدا

می‌کند. به نظر می‌رسد؛ هرچند نظریات ناظر به مدرکات عقل عملی نیز به جای خود، درست و قابل اعتناست، لکن نظریه استاد مطهری، (عقل عملی برای تحقق تکامل عملی) به حوزه عینیت تمدنی نزدیک‌تر می‌نماید.

لازم به ذکر است که شبکه مقاصد و غایات علمی و غایات عملی در عقلانیت‌ورزیِ عاقلِ عالم و عاقلِ عامل، همواره باید مورد توجه قرار بگیرد. شبکه «مقاصد نظری» و شبکه «مقاصد عملی»، دارای مقاصد میانی و نهایی هستند.^۷ در مقاصد نظری، عاقل نظری در صدد کشف مقدمات نظری برای نیل به هدف نهایی علمی و معرفتی است. در مقاصد عملی، عاقل عملی تلاش می‌کند مقدمات نظری را برای نیل به اهداف عملی میانی و نهایی فراهم کرده و به لحاظ نظری راه را برای عمل فراهم سازد. در عقلانیت تمدنی نیز عقلانیت عامل، به غایات تمدنی نگاه کرده و با طبقه‌بندی غایات میانی و نهایی، هم‌گزاره‌های نظری معطوف به عمل را مورد مطالعه قرار می‌دهد و هم‌جایگاه اعمال را در شبکه اعمال و اهداف عینی (و نسبت شبکه اعمال با شبکه علمی و نظری) مورد بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس، عقلانیت عملی، نه تنها تک‌گزاره‌های نظری معطوف به عمل را مورد مطالعه قرار می‌دهد، بلکه جایگاه هریک از اعمال را در شبکه اعمال و اهداف عینی (و نسبت شبکه اعمال با شبکه علمی و نظری) تعیین می‌کند و البته همه اینها را برای تکامل عملی به انجام می‌رساند. همین‌طور در این تعقل، نه فقط ربط میان یک گزاره و نتیجه عملی آن مورد بحث واقع می‌شود، بلکه نسبت عینی، عملی و شبکه‌ای در میان گزاره‌های معطوف به عمل نیز مورد مذاقه قرار می‌گیرد. این وظیفه در قلمرو عقل عملی و نه عقل نظری می‌گنجد.

در این میان، دو پرسش مهم در تعیین جایگاه عقل عملی و به تبع آن، عقل تمدنی وجود دارد. نخست اینکه: آیا عقل تمدنی صرفاً به بایدها و شایدهای اجتماعی و تمدنی می‌پردازد یا اینکه عقل عملی تمدنی در مقام توصیف و تحلیل نیز نقش ایفا می‌کند؟ همین‌طور آیا بایدها و شایدهای تمدنی، اموری حقیقی هستند یا باید آنها را اعتباراتی دانست که از سوی افراد وضع می‌شوند؟ در این قسمت، تلاش می‌کنیم با پاسخ به این دو سؤال، ماهیت و منزلت عقل عملی (در گستره تمدن) را روشن کنیم.

ماهیت و منزلت عقل عملی و عقلائیّت تمدنی

چه عقل نظری و عقل عملی را از مدرکات عملی و نظری تفکیک کنیم و چه آن را با غایات عملی و نظری تفکیک کرده باشیم، نکته مهم در این میان، ارزش علمی عقل عملی و علم حاصل از آن است که در این قسمت بدان می‌پردازیم.

توصیفی یا هنجاری بودن علوم عملی

بنا بر برخی آراء، عقل عملی، خالی از هرگونه رأی و نظر است. کار عقل عملی، تنها محقق‌ساختن آرائی است که از طریق عقل نظری به او داده می‌شود و از آن رو بدان عقل عملی گفته می‌شود که خدمتگزار و فرمانبردار مراتب مختلف ادراک عقل نظری است. بر اساس دیدگاه دیگر، عقل عملی و عقل نظری - علاوه بر یگانگی در ماهیت ادراکی - از جهت متعلق هم یکی هستند و عقل عملی، همان عقل نظری است که به واسطه هستی‌یافتن معقول و عملی شدن آن (چه در مقام نیت و چه در مقام عینیت)، موصوف به «عقل عملی» می‌شود. بنابراین، عقل عملی، کار تفسیری می‌کند و البته کار تفسیری عقل نظری با کار تفسیری عقل عملی از حوزه عمل، تفاوتی با هم نخواهند داشت، جز اینکه تفسیر انجام گرفته توسط عقل عملی، منجر به عمل می‌شود (یا قرار است منجر به عمل شود)؛ در حالی که در تفسیری که عقل نظری از حوزه عمل می‌کند، ضرورتاً به عمل منجر نمی‌شود. به بیان دیگر، هرگاه شناخت نظری به اندیشه درباره یک «فعل» منتهی شود (اندراج جزئیات در کلیات و حتی استنباط آرای جزئی از کلیات، جزء روشهای عقل نظری است)، این عقل، واسطه تحریک قوا و عضلات می‌شود و نیروهای عمالّه انسان، تحت تدبیر عقل به کار و حرکت درمی‌آیند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۲).^۸ بنا بر این دیدگاه، عقل عملی را می‌توان عقل توصیف‌گر دانست که با توصیف خود، راه عمل را هموار می‌کند. همچنین اگر عقل عملی، عقلی دراکه و ناظر به بایدها و نبایدها و شایسته‌ها و ناشایسته‌ها باشد و گزاره‌های معطوف به شایسته‌ها و ناشایسته‌ها، گزاره‌های خبری باشند (نظریه ضرورت بالقیاس در بایدهای اخلاقی)،^۹ بی‌شک این عقل، عقل مفسّر محسوب خواهد شد.

در مجموع به نظر می‌رسد عقل عملی، (به‌مثابه قوهٔ درآکه)، علاوه بر اینکه قدرت ادراکی دارد و به‌صورت درک خیر و شر و بایدها و نبایدهای جزئی (رای جزئی) نمود می‌یابد و علاوه بر آنکه خود، حد واسط میان عقل نظری و قوای شوقیه و محرکه بوده و قوای شوقیه و محرکه را مهار می‌کند (اقتدار عقل عملی بر قوای شوقیه و محرکه)،^۱ در گسترهٔ مقولات تمدنی، نقش تفسیری - هرچند به نحو جزئی - نیز دارد که تفسیرهای آن، راه را برای عزم عملی آسان می‌کند. در واقع، عقل عملی در یک مرحله بعد از دریافت کلیات عقل نظری، به تأمل در جزئیات عملی پرداخته و آنگاه تأملات حاصله را در هم ضمیمه نموده - به صورت قیاس، استقرا و یا تبیین عقلایی - و سپس اقدام به توصیه عملی می‌کند و قوای تمدنی و جمعی را برای حرکت اجتماعی و رشد تمدنی، به شوق و حرکت درمی‌آورد. به بیان دیگر، عقل عملی، علاوه بر تلقی یافته‌های عقل نظری معطوف به عمل، خود نیز در حیطهٔ جزئیات معطوف به عمل، کار تفسیری می‌کند و بعد با عزمی عملی، قوای نفسانی - در فرد - و قوای اجتماعی را - در جامعه - تشویق و تحریک نموده و موجبات عمل را فراهم می‌سازد. سپس همین قوهٔ عقلانی در صحنهٔ عمل حضور یافته، همان‌طور که به راهنمایی رفتارهای فردی و اجتماعی می‌پردازد، خود از مرحلهٔ عمل به‌مثابه منبع معرفتی جزئی، بیشتر و بیشتر آموخته و آموخته‌های جدید را در رفتارهای جدید تمدنی به کار می‌بندند.

اعتباری یا حقیقی

ضرورت سخن از ماهیت اعتباری و حقیقی عقلانیت عملی و تمدنی در آن است که اولاً: حقیقی یا اعتباری بودن (اعتبار فقهی، اعتبار اصولی و یا اعتبار فلسفی) این عقلانیت، ارزش معقولات تمدنی را معلوم می‌کند و ثانیاً: روشن می‌سازد که صاحبان این عقلانیت چه کسانی هستند و با چه روشهایی می‌توانند این عقلانیت را به انجام رسانند، علاوه بر آن، ملاک سنجش حجیت شرعی - که منجز و معذر باشد - و حجیت عقلی - که کاشف از واقع باشد - در عقلانیت عملی نیز از این رهگذر به‌دست می‌آید.

در تبیین مشهورات منطقی و نقش آن در صورت‌بندی حسن و قبح‌های اخلاقی و اجتماعی از یک سو و الزامات و بایدها و نبایدها از سوی دیگر، نظرات مختلفی شکل گرفته است. در این بین، برخی همچون محقق طوسی کوشیده‌اند حجیت عقلی «بایدها»ی اخلاقی و غیر اخلاقی را ثابت کرده و آن را با عقل نظری و برهان‌های نظری مبتنی بر اولیات، بدیهیات، تجربیات، مشهورات و امور ظنی پیوند بزنند. دسته دوم از نظریات، بایدها و شایدها را نوعی از نظریات اعتباری می‌دانند که ثمره جعل نفس آدمی (جعل مبتنی بر واقعیات خارجی؛ اعم از آنچه که مشهور است یا بدیهی است) است. در این نگاه، علوم عملی، بر خلاف علوم نظری، قراردادی و اعتباری بوده و به هیچ وجه ارزش کشف حقیقت را ندارند. ابن سینا آراء و عقاید عملی را قراردادی و اعتباری می‌داند که چون برآمده از مشهورات و مقبولات هستند، نمی‌توانند ضروری، دائمی و کلی باشند. از نظر وی، این قضایا همواره در تغییر بوده و ممکن است عقول انسانی نیز درباره آنها به اختلاف، حکم نمایند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۰-۲۲۸).

اما اینکه چرا و چگونه علمی، مانند طب و منطق را با آن همه فواید و آثار عملی، باید در ردیف علوم نظری به‌شمار آورد و علوم اخلاقی و مقررات اجتماعی را جزء علوم عملی و اعتباری دانست، سؤالی مهم است که به نظر می‌رسد نظریه «اعتباریات» علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال، شکل گرفته باشد.

اعتبار در فقه - مانند احکام تکلیفی و اعتباری بودن آن - با اعتبار در اصول - مانند اعتباری بودن «وضع» - و آن دو با اعتبار در فلسفه و همین‌طور اعتبارات اجتماعی، متفاوت است. اما اینکه نظریه علامه طباطبایی در باب اعتباریات بر کدام یک از این مفاهیم تطبیق می‌کند، اختلاف وجود دارد. برخی آن را اساساً معنای دیگری از اعتباریات می‌دانند که در آن، «اعتبار»، نه وصف مفهوم است (معنای نخست از اعتبار)، نه در مقابل «اصالت» قرار می‌گیرد (معنای دوم از اعتبار) و نه به معنای فقدان وجود منحاز و مستقل (معنای سوم از اعتبار) است^{۱۱} محل نزاع علامه طباطبایی از این منظر در بحث اعتباریات، مفهومی است که تنها در ظرف عمل تحقق می‌یابند. در این معنا «اعتبار»، دادن حد چیزی به چیز دیگر در ظرف عمل می‌باشد؛ یعنی شیئی را که واقعاً مصداق مفهومی نیست، مصداق آن مفهوم

قرار دهیم تا آثار عینی را در عمل بر آن مترتب کنیم. این عمل ذهنی که اعتبار نام دارد، مربوط به ظرف عمل است. اعتبار، فعلی است از سوی اعتبارکننده که در ورای این اعتبار، غایت و هدفی را دنبال می‌کند که آن غایت، نه حکایت‌گری از خارج واقع، بلکه انجام فعلی در خارج، با انجام اعتباری ذهنی در لفظ است.^{۱۲}

از نظر صادق لاریجانی، نظریه علامه طباطبایی، نه از باب اعتبارات محضه (در کلام محقق اصفهانی) است و نه از باب تنزیل (در فقه و اصول) است^{۱۳} نظریه اعتباریات علامه، ثبوتاً، نه می‌تواند از قسم تنزیلات باشد و نه از قسم اعتبارات محضه.^{۱۴}

حال اگر عقل عملی به‌عنوان رابط میان نظر و عمل در نظر گرفته شود، اعتبار موجود در آن، صرفاً عزمی روان‌شناختی محسوب می‌شود که موجب تکون اراده آدمی می‌گردد، سؤال از ماهیت عقل تمدنی را پاسخ نخواهد گفت. البته اگر بخواهیم این سخن را به عقلانیت تمدنی تطبیق داده و جای آن را در پروسه فکر تمدنی روشن سازیم، باید گفت که «اعتباریات» به‌معنای فوق (در تفسیر صادق لاریجانی)، نوعی فعل تمدنی است و نه علم تمدنی. در واقع، با چنین فعلی قوای اجتماعی تحریک شده و شوق لازم را برای انجام فعالیت تمدنی آغاز می‌نماید. با این تفسیر، نقش اعتباریات در شکل‌گیری اراده‌های فردی و اجتماعی در تمدن، نقش تکوینی خواهد بود که به‌مثابه عوامل تصمیم‌ساز در شکل‌گیری تمدن، سهم ایفا می‌کند. مطابق این نظریه، عقلانیت تمدنی آنجا که به «بایدها» و «شایدها» می‌پردازد و آنجا که به عمل تمدنی مبادرت می‌ورزد: الف) به لحاظ فلسفی، اعتباری هستند. ب) اعتباریاتی مبتنی بر واقعیات هستند (دروغ نیستند). ج) دارای آثار واقعی و عینی می‌باشند.

در این بین، تفسیر دیگری برای بیان علامه طباطبایی وجود دارد و آن اینکه این نظریه، نه صرفاً ناظر به تکون اراده انسانی و نه موجب نسبیّت اخلاقی می‌شود. علامه طباطبایی در این نظریه، نسبت میان «فاعل»، «فعل» و «غایت» را بررسی می‌کند. از آنجا که ضرورتی علی و معلولی میان فعل و غایت وجود دارد، نفس انسانی ضرورت موجود میان فعل و غایت فعل را به نحو مجاز میان فاعل و فعل،

اعتبار می‌کند. این اعتبار، **اولاً**: بی‌ملاک نیست و ملاکش رابطه ضروری میان فعل و غایت است و **ثانیاً**: بی‌فایده نیست؛ چون موجب تحریک فاعل به سوی آن فعل می‌شود.^{۱۵} بر این اساس، این نظریه، نه اینکه صرفاً به نحوه تکوین اراده آدمی پرداخته باشد، بلکه واقعاً به خود قضیه برگشته و در نسبت میان فاعل و فعل (به نحو انشائی و نه اخباری) رخ می‌دهد.

بر اساس این توضیح، می‌توان بایدها و شایدهای اجتماعی و تمدنی را نیز اعتباری دانست، لکن ملاک آن، وجود رابطه ضروری میان افعال اجتماعی و غایات اجتماعی است که موجب تحریک عوامل اجتماعی و انسانی در جامعه می‌شود تا برای نیل به آن غایت، فعل مورد نظر را به انجام رساند.

مستند «بایدها و شایدها»ی تمدنی

یکی دیگر از نکات مهم در بررسی عقل عملی و عقلانیت تمدنی، مستند و منبع بایدها و شایدهایی است که عقل تمدنی در انتخاب اهداف و وسایل و مناسبت میان آنها از آن استفاده می‌کند. اما اینکه خاستگاه بایدهای تمدنی چیست و ملاک اعتبار و حجیت عقلانی آنها چه می‌باشد؟ در پاسخ به این پرسش، مستندات متعددی را می‌توان مطرح کرد که به هر یک از آنها به طور خلاصه اشاره می‌کنیم.

الف) عقل نظری

آدمی در سایه عقل نظری به معارف و علوم روی می‌آورد و با کسب بصیرت، حقایق عالم را می‌یابد و آنگاه به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب امور زندگی و قانون‌گذاری در آن می‌پردازد. از این منظر، اصولاً بدون جهان‌شناسی، مصادیق و صغریات قضایای حکمت عملی تأمین نشده و آدمی نمی‌تواند به قانون که حاصل ترکیب منطقی حکمت نظری با حکمت عملی است، دست پیدا بکند. «پس از تأمین این مصادیق و به تناسب آنهاست که احکام مربوط به حکمت عملی که در حوزه اوامر و نواهی و در محدوده بایستی‌ها و نبایستی‌ها است، صادر می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۶).

ب) ملائمت با «منِ جمعیِ علوی»

علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات، چند نوع ملائمت را مطرح می‌کنند: الف) ملائمت اجزای درون یک شیء با یکدیگر، ب) ملائمت فعل با فاعل و ج) ملائمت فعل با غایت. وجود هر یک از این ملائمت‌ها، به عنوان مستند امور حسن و قبیح در زندگی فردی و اجتماعی، اقتضائات کاملاً متفاوتی دارد. آیا ملائمت افعال با یکدیگر، ملائمت افعال با فاعل و ملائمت افعال با غایت‌های میانی و یا نهایی، اموری زمانی و مکانی و متغیر هستند یا اموری ثابت می‌باشند؟ اگر ملائمت‌ها اموری زمانمند هستند، چگونه می‌توان مرز میان بایدهای نسبی و اعتباری را از بایدهای حقیقی تفکیک نمود و بایدهای تمدنی را با ارجاع به حقیقت، توجیه و تبیین کرد؟ آنچه از کلام علامه طباطبایی برمی‌آید، نسبی بودن تمایلات و عواطف انسانی، به مثابه منبع اعتباریات آدمی است. استاد مطهری در تفسیر و تبیین سخن علامه، نکته بسیار مهمی را مطرح می‌کند که نه تنها شبهه نسبت را از بیان ایشان دور می‌کند، بلکه افق جدیدی از بحث را در مطالعات تمدنی می‌گشاید.

استاد مطهری، در کتاب «جاودانگی و اخلاق» با حفظ چهارچوب اعتباری بودن حسن و قبح، تلاش می‌کند شبهه نسبی‌گرایی را از نظریه علامه طباطبایی بزدايد. ایشان «من»‌های انسان را به «منِ علوی» و «منِ سفلی» تفکیک کرده و می‌گوید انسان دارای «من»‌های ذومراتب است و وجود این دو نوع «من» در درون انسان بدیهی بوده و آدمی بالوجدان آن را می‌یابد. آنگاه وی تأکید می‌کند که این نظریه - که با کلمات علمای اخلاق و حکمای اسلامی در بحث نفس سازگار است - می‌تواند جاودانگی حسن و قبح در اخلاق را تصحیح کند. بر این مبنا، «منِ سفلی» برای خود، اعتبارهایی (حسن و قبح‌ها، باید و نبایدها و فضایل و رذایل اعتباری) دارد که همه آنها برخاسته از خودخواهی‌ها و تمایلات حیوانی او بوده و تغیر و نسبیّت در آنها راه دارد، اما «منِ حقیقی» یا همان «منِ علوی» که همه انسانها در آن مشترکند، چنین نبوده و نسبیّت، در آن وجود ندارد؛ مثلاً کمال‌جویی، عدالت‌دوستی و تنفر از ظلم، از قبیل فطریاتی هستند که همه در آن اشتراک نظر داشته و تغیری در آن وجود ندارد.

آنچه در تحلیل «حسن و قبح» و همین‌طور تبیین ریشه «الزامات» برای یک فیلسوف تمدن یا یک الهی‌دان تمدن‌گرا اهمیت دارد، وجود الزامات خاص در هر یک از «من علوی» و «من سفلی» در انسان است. الزامات «من علوی» صرفاً الزاماتی اخلاقی و متعالی است؛ در حالی که الزامات «من سفلی»، الزامات مربوط به تدبیر دنیوی در ناحیه فرد، جامعه و تمدن است که ضرورتاً اخلاقی نیستند. البته شاید در این میان، برخی از بایدهای «من سفلی» نیز بار اخلاقی داشته باشند، لکن آنچه برای من سفلی اهمیت دارد، تدبیر این جهانی - هرچند در راستای اهداف متعالی - است. بر این اساس، بایدهای (اعتبارات) برآمده از من علوی انسان، به علوم عملی متعالی و «ثابت» منتهی می‌شود و بایدها (اعتبارات) برآمده از من سفلی به علوم عملی سفلی و البته «متغیر» منجر می‌شود.

نکته مهم در این توضیح - فارغ از سرنوشت این بحث در نظریه علامه طباطبایی - وجود اعتبارات نسبی در حوزه امور مربوط به من سفلی است. اگر من سفلی انسان، قابل تغییر است و اعتبارات نیز در همین ساحت رخ می‌دهد، آنگاه در رویکرد تمدنی که مربوط به من سفلی آدمی است - بنا به تعریفی که از تمدن وجود دارد - اعتبارات در ساحت تمدنی نیز که با وساطت عقل عملی انجام می‌گیرد، متغیر خواهد بود. بنابراین، عقل عامل در حوزه تمدنی، عقلی اعتبارساز و البته نسبی خواهد بود. نسبی بودن در اینجا، نه به معنای فقدان منطقی در بایسته‌ها و شایسته‌های تمدنی است، بلکه به معنای تغییرپذیری این بایسته‌ها، بر اساس تغییر در عواطف و تمایلات آدمی، تغییر در افعال اختیاری خود و دیگران، تناسب و عدم تناسب میان افعال اختیاری و تغییر در اهداف میانی - و نه اهداف نهایی - است. در این نقطه است که عقل عامل در تمدن، حساس‌گری کرده و متناسب با هر موقعیتی و بر اساس منطق عملی به‌هنگام، به تصمیم درباره بایدها و شایدها می‌پردازد. بنابراین، بایدهای متلائم با نفس فاعل با غایت فعل و با بایدهای دیگر انسانی، بایدها متغیری است.^{۱۶} به نظر می‌رسد نظریه محقق اصفهانی را نیز می‌توان ذیل همین مستند (ملائمت با من علوی) قرار داد. بر اساس نظریه ایشان، آدمی خودش را دوست دارد (حب به ذات) و طبیعتاً کمالات خودش را هم دوست دارد و می‌داند برای وصول به این کمالات، باید جامعه، دارای انتظامی باشد. از این رو، انتظام جامعه را برای نیل به

کمالات خود و تحقق حب ذاتی خود دنبال می‌کند. انسان می‌داند که عدل، جامعه را منتظم و ظلم، جامعه را مختل می‌کند. لذا وی در پی ترویج عدل و جلوگیری از ظلم می‌رود. آنگاه او چون می‌داند که بنا گذاشتن بر مدح عدل و ذمّ ظلم، به ترویج عدل کمک می‌کند. بنابراین، به‌طور جمعی چنین بنایی را شکل می‌دهد و بنا را بر مدح عدل و ذمّ ظلم می‌گذارد و «هذا ما یسمى الحسن و القبح»^{۱۷}.

حال اگر چنین استدلالی درست باشد که عقلاً حسن و قبح مقولاتی، مانند «عدل» و «ظلم» را با سنجۀ حب به ذات و کمالات ذاتی نفس محک می‌زنند و انتظام اجتماعی را طریقی برای نیل بدان کمال می‌دانند، به طریق اولی «بایسته‌ها» و «شایسته‌ها»ی تمدنی را (که روشنی و بداهت حسن عدل و قبح ظلم را ندارند) هم باید با استناد به حب ذات، کمال نفس در نظم اجتماعی سنجش کنند.

ج) فطرت اجتماعی

فطرت، به‌معنای وجود ویژگی‌های خاص، در اصل خلقت و آفرینش است که شناخت خاص و گرایش‌های خاصی را اقتضا می‌کند. بینش‌ها و گرایش‌های فطری که بر آمده از نحوه خلقت آدمی است، نه‌تنها حجیت داشته و نیاز به دلیل در مقام ثبوت (وجدان آن دلیل بر اعتبار آن است) و اثبات (در برخی از موارد در مقام اثبات) ندارند، بلکه خود ملاکی است برای سنجش دیگر بینش‌ها و گرایش‌های فردی و اجتماعی. نکته مهم در فطرت که جزء سرشت انسان است - اکتسابی نیست - آگاهانه‌بودن آن در مقایسه با غریزه است. به بیان روشن‌تر، هرچند غریزه آدمی نیز آگاهانه است، لکن فطرت، «از غریزه آگاهانه‌تر است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۶۶). نکته مهم دیگر اینکه: اولاً: امور فطری در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است و اصولاً هیچ بشری بدون فطرت الهی، خلق نشده و نمی‌شود و ثانیاً: اینکه: امور فطری از گزند هر تغییری مصون بوده و شرایط زمانی و تفاوت‌های تربیتی، موجب تغییر و تعویض گرایش‌ها و بینش‌های ثابت فطری نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۸-۲۷).

حال، ملاک فطری‌بودن در امور عملی چیست؟ برخی از اندیشمندان معاصر، ملاک فطری‌بودن در حکمت نظری را با ملاک فطری‌بودن در حکمت عملی

تفکیک می‌کنند. در این منظر، ملاک در فطری بودن ادراک «هست و نیست»، بدیهی و یا اولی بودن در حکمت نظری است. اما ملاک در فطری بودن ادراک باید‌ها و نباید‌ها، (در عقل عملی) به بدیهیات حکمت عملی، یعنی «حسن عدل و قبح ظلم» باز می‌گردد. به بیان دیگر، در حکمت نظری، اصلی بدیهی داریم که امتناع تناقض است و اصل بدیهی در حکمت عملی، همان حسن عدل و قبح ظلم است. تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی در این نوع از بدیهیات در آن است که بدیهیات مربوط به حکمت نظری، منوط به روابط اجتماعی نیست؛ یعنی روابط اجتماعی نباشد، ثبوت شیء برای خود شیء ضروری است و اجتماع نقیضین یا سلب شیء از نفس خود، محال است. اما بدیهیات عملی در حکمت عملی، مبتنی بر روابط اجتماعی است (همان، ص ۳۱-۳۰).

علاوه بر تفکیک فوق، در امور فطری باید میان مقام ثبوت و مقام اثبات نیز تفکیک کرد. در مقام ثبوت، انسانها بدون تعلیم گرفتن از دیگری، در هر زمانی و زمینی آن قبیل فطریات را درک کرده و بدان گرایش دارند. اما در مقام اثبات، باید از راه‌های منطقی برای اثبات این امور فطری استفاده کرد. در مقام اثبات، ممکن است کسی دچار مغالطه شود و امور غیر فطری را فطری و امور فطری را غیر فطری بداند. از این رو، باید از استدلال بهره گرفت تا مغالطه دفع گردد. بنابراین، اگر گفته می‌شود که امری فطری است و به دلیل فطری بودن، نیاز به دلیل ندارد، بدان معناست که آن چیز، واسطه و علت ثبوتی نمی‌خواهد، نه واسطه در اثبات؛ چرا که ممکن است در اثر نظری بودن، در مقام اثبات، نیازمند علت باشد (همان، ص ۳۸-۳۷).

بر این اساس، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات - در برخی از امور روشن - اصل «وجدان» و «یافتن» امور فطری، می‌تواند دلیلی بر حقیقی بودن آن باشد. در واقع، «فطری بودن»، مانند «بدیهی بودن» است؛ یعنی همان‌طور که در بدیهی بودن نمی‌توان آن را به امر دیگری ارجاع داد و بدیهیات را، مانند بزرگی کل از جزء، به صرف «وجدان» آن در درون، قبول کرد، فطریات را نیز به همین علت می‌توان پذیرفت، بی‌آنکه خارج از آن دلیلی را جست‌وجو کنیم (همان، ص ۴۷۲).

آنچه از بحث فطرت در عقل عملی و تمدنی، حائز اهمیت است و می‌توان آن را به عنوان منبع عمل عقلانی و عقلانیت عملی در نظر آورد، نه فطرت فردی، بلکه

فطرت اجتماعی است. چند نوع فطرت در عرصه اجتماع اهمیت پیدا می‌کند: الف) ارتباط «فطرت‌های فردی» با یکدیگر (جامعه فطری که مبتنی بر فطرت افراد مختلف باشد)، ب) «فطرت اجتماعی» (فطرت گرایش به دیگری)^{۱۸} و ج) «فطرت جامعه» (جامعه، به مثابه یک وجود فلسفی) شعورمند اصیل که مانند تک تک فرد انسانی دارای گرایش‌ها و بینش‌های فطری است). همان‌طور که «فطرت جامعه» متأثر از فطرت‌های فردی است، فطرت‌های فردی نیز متأثر از فطرت جاری در جامعه است. موارد فوق از فطرت، هرگز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه «فطرت‌های فردی» در به‌وجود آمدن «فطرت اجتماعی» و «فطرت جامعه» اثرگذار هستند؛ همان‌طور که «فطرت اجتماعی» در رشد یا زوال فطرت‌های افراد تأثیر واضحی دارند.

گفتنی است، فطریات شکوفاشده می‌توانند در شکل‌گیری مشهورات، مسلمات و آرای محموده در جامعه مؤثر واقع گشته و عقل عملی را به آرای محموده در مقیاس اجتماعی و تمدنی رهنمون شوند.^{۱۹} توجه به فطریات (سه‌گانه مذکور) در ساختار آرای محموده، منابع عرفی صرف را به منابع فطری بدل ساخته و سرچشمه‌های عقل عملی و اجتماعی را به دین نزدیک‌تر می‌سازد. علاوه بر مشهورات و آرای محموده، سیره عملی عقلا نیز از فطریات آدمی متأثر می‌شوند.^{۲۰} طبق برخی از نظرات محققان؛ همچون علامه طباطبایی، حجیت بنای عقلا، ذاتی است و ردع از آن نیز نامعقول است؛ چرا که بنائات عقلا، منبعث از فطرت انسانی است و چون آدمی، مفظور به آن است، ردع از آن نیز ناممکن است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۰۵).

د) تجربه اجتماعی

آنچه پیش از این در مورد منابع و خاستگاه عقل عملی گفته شد، هر سه، اموری انسانی و برآمده از درون انسان است؛ در حالی که به نظر می‌رسد عقل عملی صرفاً برخاسته از منابع جوشان درون انسانی (ذهنی یا قلبی) «زبان انفسی» او نیست، بلکه یک سلسله واقعیاتی در بیرون از انسان وجود دارد که دست‌ساخته آدمی نیستند. برخی از این واقعیات به طبیعت برمی‌گردد و برخی دیگر، به نظام هستی و آفرینش بازمی‌گردد و برخی نیز به سنت‌های الهی در جوامع انسانی و واقعیات اجتماعی در

گذشته، حال - و احیاناً آینده - مربوط می‌شود. واقعیاتی که بیرون از شخصیت انسانی است، «زبان آفاقی» خداوند هستند که خداوند گفته‌ها و «کلمات تکوینی» خود را در آن جاری و پیاده نموده است.^{۲۱} کسی که بتواند کلمات تکوینی خدا را به درستی دریابد و شهود نماید، نه تنها می‌تواند زبان انفسی را فهم نماید، بلکه می‌تواند «کلمات تدوینی» حق و آنچه در کلام الله ظاهر گردیده را نیز درک نماید. از این رو، باید بر این نکته تأکید کرد که علاوه بر امور انفسی، امور آفاقی (آنچه که بیرون از نفس است؛ اعم از واقعیات فیزیکی یا متافیزیکی) و هر آنچه که در زندگی روزمره اجتماعی رخ می‌دهد و به تجربه انسان در می‌آید، در شکل‌گیری عقلانیت عملی فرد و جامعه اثرگذار بوده و آدمی را بر اساس زبان عینی و اجتماعی، به فکر و تأمل در عمل وامی‌دارد. بنابراین، توجه به تجربیات اجتماعی و هر آنچه که این تجربیات را بیان می‌کند، می‌تواند به عنوان یکی از منابع و سرچشمه‌های الهام‌بخش عقل عملی، تلقی شود.

ه) دین

آنچه تا کنون از منابع عقل عملی گفته شد، عقل عملی مستقل و خودبنیاد بود که می‌توانست با تکیه بر امور انسانی - درونی و بیرونی -، ماده و صورت استدلالش را پیدا کرده و به نتیجه عملی برسد. به بیان دیگر، استنباطات عقل عملی، گاه استقلالی بوده و گاه با استناد به شرع انجام می‌شود. سهم دین و منابع دینی در صورت‌بندی عقل عملی، به دو صورت قابل‌تصور است. آنجا که دین می‌تواند «منبع» مستقل عقلانی در صحنه عمل محسوب شود، دین به‌مثابه منبع، راهگشای امور عملی‌ای خواهد بود که عقل، به تنهایی عاجز از فهم آن و یافتن راهکار عملی مناسب در مواجهه با آن است. وقتی که عقل، راهکارهای عملی را از منبع وحیانی به دست می‌آورد، اولاً: آن را با عقل انسانی فهم می‌کند و ثانیاً: آن را در ارتباط با شبکه رفتاری در جامعه و تمدن تعریف و تبیین کرده و سهم آن عمل برآمده از دین را در نسبت با دیگر رفتارهای فردی و اجتماعی معلوم می‌سازد.

علاوه بر منبع‌بودن دین، می‌توان از دین به عنوان «معیار» رفتاری نیز استفاده نمود. سخن از معیاربودن دین، وقتی مطرح می‌شود که اولاً: آموزه‌های دینی با عقل

عرفی و عمومی فهم نگردد و ثانیاً: قلمرو اجرای آن آموزه‌های رفتاری، مختص به مؤمنان به آن دین باشد. در چنین صورتی، می‌توان از دین، به‌مثابه «معیار» در جامعه مؤمنان استفاده کرد. در این صورت، نه‌تنها دین به‌مثابه منبع اخذ بایدها و شایدهای اجتماعی و تمدنی خواهد بود، بلکه بایدها و شایدهای برآمده از عقل مستقل نیز به دین عرضه شده و از آن، به‌مثابه معیار در صحت و سقم مشهورات، مسلمات، مقبولات، آرای محموده و تجربیات استفاده کرد.

برتری عقل عملی بر عقل نظری در نگرش تمدنی

بسیاری از اندیشمندان، در مقام مقایسه، عقل و حکمت نظری را ارزشمندتر از عقل و حکمت عملی دانسته‌اند. از تعابیری که برخی از دانشمندان؛ مانند خواجه نصیرالدین طوسی،^{۲۲} قطب‌الدین رازی،^{۲۳} لاهیجی،^{۲۴} غزالی،^{۲۵} و دیگران آورده‌اند، به نظر می‌رسد که عقل نظری، متأثر از عالم بالاست؛ در حالی که عقل عملی با تأثیرگذاری بر بدن، متصرف در عالم ادنی می‌باشد. از آنجا که علوم حاصل از عقل نظری از توجه نفس به عالم عقول به‌دست می‌آید و عقل عملی، نفس را متوجه تدبیر بدن و عالم طبیعت می‌کند، باید عقل نظری، موجب ترقی نفس و عقل عملی به تنزل نفس بیانجامد.

با این همه، برتری عقل عملی نسبت به عقل نظری از منظری دیگر مورد تأکید قرار گرفته است که «عقل نظری، چون مربوط به معارف الهیه و علوم قدسی است، بلندمرتبه‌تر از عقل عملی قلمداد می‌شود، و گرنه اساساً منزلت علم، پایین‌تر از عمل می‌باشد؛ چون علم، وسیله و عمل، مقصود است و همان‌طور که می‌دانیم، وسیله، همیشه پست‌تر از مقصود است» (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۱۴).

با در نظر گرفتن منزلت عمل و اهمیت آن در مقایسه با منزلت علم، (فارغ از موضوعات آن دو) حکمت عملی و عقل عملی را باید برتر از عقل نظری و حکمت نظری تلقی کرد؛ زیرا گرچه عقل نظری پایه‌های فکری و بنیادهای معرفتی عمل را استوار می‌کند، اما سلوک فردی و اجتماعی - به عنوان غایت علم -، تنها با عقل عملی میسور می‌شود. این برتری در صحنه عمل تمدنی و صورت‌بندی نظامات اجتماعی، بیشتر جلب توجه می‌کند؛ هرچند شکل تمدنی و هویت آن، منوط و مبتنی بر مبانی

نظری و مباحث پایه درباره «هست‌ها» است، لکن در مرحله تعیین اهداف و غایات زندگی اجتماعی و صورت‌بندی مناسبات رفتارهای تمدنی با غایات آن، تنها عقل عملی است که می‌تواند بدان اهتمام بورزد و نقش مدبرانه خود را در شکل‌بندی زندگی شایسته، به درستی ایفا کند.

از طرف دیگر، به لحاظ اهمیت در حوزه مطالعات مربوط به «عقل و وحی» نیز عقل عملی مهم‌تر از عقل نظری به نظر می‌رسد؛ چرا که اولاً: تعداد چالش‌های امروزین میان «عقل و وحی» در ساحت عمل (مانند مسأله حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، هویت، خشونت و صلح)، بیش از تعداد آنها در وادی تئوری و نظر است. ثانیاً: این چالش‌ها که حاصل عقل و عقلانیت عملی است، پیوند تنگاتنگی با حوزه عینیت اجتماعی و زندگی انسان معاصر داشته و آثار آن نیز در متن زندگی، کاملاً محسوس و فوری است. ثالثاً: تغییر شتابان در عقلانیت عملی که نه فقط با امور کلی (استنباط رأی کلی در امور شایسته فعل)، بلکه با امور جزئی - در مرحله تطبیق کلی بر مصادیق - هم سر و کار دارد و دگرگونی مداوم در ساحت عمل (متعلق عقل عملی)، پیچیدگی نسبت آن را با حوزه وحی - هم وحی معطوف به عقیده و هم وحی معطوف به عمل - بیشتر نموده و توجه پیوسته و نوبه نوبه آن را ضروری می‌سازد. رابعاً: عقل عملی مبتنی بر اندیشه دینی است که می‌تواند با نظام تمدنی سکولار چالش کرده و راه را برای زندگی دینی هموار سازد. به بیان دیگر، نظام تمدنی سکولار، حاصل عقلانیت عملی و تمدنی مبتنی بر نظام فکری سکولار است و چالش کردن با چنین نظام تمدنی سکولار و مدرن نیز تنها از رهگذر عقلانیت عملی و تمدنی مبتنی بر نظام اندیشه دینی امکان‌پذیر می‌شود.

نتیجه‌گیری

عقل تمدنی را می‌توان عقل جمعی دانست که متکی به فرد نیست. حاضر و شاهد در صحنه زندگی است (عقل حاضر). ناظر به حوزه‌های عقلی و علمی دیگر است (عقل ارتباطی و عقل کل‌یاب). معطوف به زمان و مکان است و در گفت‌وگوی با شرایط زمانی و زمینی، تکامل می‌یابد (عقل تکاملی). در صدد حل معضلات کلان جامعه انسانی است (عقل تدبیری). در همه مراحل و مصادیق

عقل‌ورزی، آموزه‌های دینی را، هم به عنوان منبع و هم به مثابه ملاک در نظر گرفته و تکامل، انتقاد و تدبیر را در چارچوب شریعت (دین) دنبال می‌کند (عقل دینی). به چنین عقلی می‌توان «عقل تمدنی»، اطلاق کرد و حکمت حاصل از آن را نیز «حکمت تمدنی» دانست. حکمت تمدنی، با استفاده از انواع عقل عملی معطوف به نظام اجتماعی، به نظامی از ابزارها و وسایل شایسته، برای نیل به اهداف کلان و غایات شایسته انسانی‌ای که باید در زندگی این جهانی و تمدن دنیوی مورد اهتمام و برنامه‌ریزی قرار بگیرند، دلالت می‌کند. بر این اساس، مراد از حکمت تمدنی، حکمتی است ناظر به شایسته‌ها و بایسته‌های کلی، مطلق، عام و دائم که از عقل نظری (دلیل عقلی) و وحی (دلیل معتبر نقلی)، برای صورت‌بندی و ایجاد یک تمدن انسانی و اسلامی به دست می‌آید.^{۲۶} البته اطلاق حکمت به معقولات کلی در عقل عملی، بدان معنا نیست که عقل عملی همواره به کلیات پرداخته و از توجه به جزئیات و انطباق کلیات بر جزئیات عاجز بماند؛ بلکه همان‌طور که پیش از این هم گفته شد، عقل عملی در یک مرحله (مرحله شناخت) درک کلیات کرده و از عقل نظری در این رتبه، مدد می‌گیرد و در مرحله دیگر، (مرحله عمل) کلیات را بر جزئیات تطبیق کرده و به درک جزئی از شرایط و افعال خارجی می‌پردازد.

یادداشت‌ها

۱. الهیات سیاسی یا الهیات عمومی، شاخه‌ای از فلسفه سیاسی و الهیات عملی است که مباحث فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را با رویکرد الهیاتی و برپایه مفاهیم برآمده از الهیات، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.
۲. شاخه‌ای از الهیات است که تلاش می‌کند از ظرفیت‌های الهیات در حل معضلات اجتماعی استفاده نماید. در ایران، برخی چنین تعریفی را از الهیات اجتماعی عنوان کرده‌اند: «الهیات اجتماعی» را در چارچوب اندیشه اسلامی چنین تعریف کرده‌اند: «الهیات اجتماعی» به آن بخش از دانش الهیات اطلاق می‌شود که به حیات اجتماعی انسان و عوارض و لوازم و تبعات آن حیات؛ همچون حکومت، دولت، اقتصاد، داد و ستد، تعلیم و تربیت، قضاوت و فصل خصومت، جنگ و صلح، ازدواج و طلاق، هنر و ورزش، آیین‌ها و مناسک دینی می‌پردازد، ر.ک: دوفصلنامه تخصصی و پژوهشی *الهیات اجتماعی*، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱.
۳. الهیات شبانی، شکل ساده الهیات عملی است که محدود و متمرکز به رفتارهای کلیسایی و

اعمال مربوط به روحانیون می‌شود و امور حرفه‌ای کشیشان را مورد مطالعه قرار می‌دهد، ر.ک: Maddox, (۱۹۹۱), "Practical Theology, a Discipline in Search of Definition," *Perspectives in Religious Studies* ۱۸. p. ۱۶۱.

۴. الهیات عملی، اندیشیدن درباره عمل فردی و اجتماعی انسان به روش الهیاتی است. این نوع از الهیات که مسائل الهیاتی خود را از «خیابان» برمی‌گزیند، در گام نخست، به تحلیل و تفسیر الهیاتی از واقعیات اجتماعی و فرهنگی پرداخته و سپس با نگرش انتقادی به آسیب‌های ایمانی و دینی فرهنگ موجود، به طرح پیشنهادهای برخاسته از منابع الهیاتی، برای گشودن راه زندگی ایمانی برای مؤمنان (حل معضل اندیشه دینی و زندگی دینی) و همین‌طور حل معضلات زندگی انسان غیر مؤمن تلاش می‌کند، ر.ک: حبیب‌الله بابایی، «درآمدی بر «الهیات عملی» در اندیشه دینی مدرن»، نقد و نظر، ش ۶۱، سال شانزدهم، بهار ۱۳۹۰.

۵. برای مطالعه بیشتر در مورد الهیات عملی، ر.ک:

James Woodward and Stephen Pattison, *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, (USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, ۲۰۰۰).

۶. اینجا سخن، نه در مورد علوم انسانی و امکان دینی و غیر دینی بودن آن، بلکه درباره امکان صورت‌بندی علوم دینی (مانند کلام و الهیات) با عطف توجه به کارکردهای تمدنی و این‌جهانی است.

۷. در صورت‌بندی عقلانیت عملی و قلمرو آن، توجه به شبکه‌های انسانی (فردی و اجتماعی، ذهنی و عینی، نظری و عملی) و انواع آرمانهای انسانی، هم در به‌وجود آمدن معقولات عملی و هم در تحقق اهداف و آرمانها در جامعه و تمدن، اهمیت فراوان دارد تا در سایه آن بتوان شبکه معقولات عملی را معلوم ساخت. توجه به انواع این آرمانها و اقتضای هر یک برای عقل عملی، بسیار حیاتی است. شناسایی این اهداف، برخی برآمده از عقل نظری و برخی هم برآمده از وحی الهی است. لکن تحقق هر یک از این اهداف، منوط به فعال‌شدن عقل عملی و ترسیم شبکه معرفت عملی، برای نیل به شبکه‌های مقاصد است، ر.ک: سیدمحمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۱۲۶-۱۲۵.

۸. همچنین ر.ک: هدایتی و شمالی، «جستاری در عقل نظری و عقل عملی»، معرفت فلسفی، ش ۲۳، ص ۲۶۲-۲۱۳.

۹. ر.ک: مهدی حائری، کاوش‌های عقل عملی، ص ۲۲۰.

۱۰. ر.ک: محسن جوادی، «نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی»، مجله خردنامه، ش ۴۳، بهار ۱۳۸۵، ص ۳۲.

۱۱. برای توضیح این سه اعتبار، ر.ک: صادق لاریجانی، محاضرات درس خارج اصول، دوره دوم، جلسه ش ۲۱.

۱۲. این به‌معنای منسلخ‌بودن این اعتبار از واقعیت نیست. علامه طباطبایی خود تأکید می‌کنند که «هر یک از این معانی وهمیه، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به

مصدافی می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز وجود دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسان را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست». بر این اساس، این گمان که اعتباریات، نوعی از نسبی‌گرایی یا «دروغهای جدی فایده‌دار» هستند، از بین می‌رود؛ چرا که باید اوصاف «قضیه» را که متصف به صدق و کذب می‌شود و اعتبار نیز در آنجا رخ می‌دهد، با اوصاف موجود در «متکلم» تفکیک کرد. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صادق لاریجانی، *محاضرات درس خارج اصول*، دوره دوم، جلسه ش ۲۴.

۱۳. این اعتبار از قبیل اعتباریات محضه (مانند من حاز ملک) نیستند؛ چرا که محقق اثری عینی در خارج نیستند؛ مثلاً اینکه گفته می‌شود «باید آب بخورم» این «بایستی» محقق فردی از موضوع اثری همچون «حرمت تصرف» در «من حاز ملک» نیست. از سوی دیگر، اعتباریات را نمی‌توان در قالب «تنزیل» در آورد؛ چرا که آثار تکوینی و قهری در آن جعلی نیستند که بتوان تنزیل را به معنای جعل اثر ممال آن برای «منزل» محسوب کرد، ر.ک: صادق لاریجانی، *محاضرات درس خارج اصول*، دوره دوم، جلسه ش ۳۸ و ۳۹.

۱۴. ر.ک: همان.

۱۵. این توضیح از بیان استاد حسن معلمی در گفت‌وگویی که نویسنده با ایشان داشته، اقتباس شده است.

۱۶. علاوه بر این سه نوع از ملائمت، می‌توان به ملائمت‌های دیگری نیز اشاره کرد که ظاهراً در کلام علامه طباطبایی مورد اشاره واقع نشده است که از آن جمله است: ملائمت میان فاعل با خود (مرتبه سفلی از فاعل با مرتبه علوی از آن) و ملائمت میان فرد فاعل و جامعه (زمان و مکان).

۱۷. ر.ک: *محاضرات درس خارج صادق لاریجانی*، دوره دوم، جلسه ش ۱۴۵-۱۴۴.

۱۸. برخی از گرایش‌های آدمی که نوعی از فضیلت به شمار می‌روند، دو نوع است: «بعضی فردی است و بعضی اجتماعی. فردی، مثل گرایش به نظم و انضباط و «اجتماعی»، مانند گرایش به تعاون، کمک دیگران بودن و گرایش به ایثار: «وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۵۹: ۹). اینکه انسان در حالی که در اوج کمال احتیاج به چیزی است، دیگری را بر خود مقدم بدارد» (شهید صدر، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ص ۸۰-۷۹).

۱۹. آرای محموده در هر جامعه‌ای، آرائی ساخته‌شده از سوی عوامل و ساختارهای اجتماعی است. در این مورد که آرای محموده ساخته‌شده هستند، ر.ک: ابن سینا، *شرح اشارات*، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲۰. وقتی سخن از سیره عقلا به میان می‌آید، معطوف به سیره عملی عقلا است؛ مثلاً اینکه عقلا در مواجهه با ضررهای اجتماعی چگونه عمل می‌کنند، یا سیره عملی عقلا در مواجهه با اخباری که به آنها می‌رسد چیست. واکاوی این بحث، می‌تواند ابعاد تازه‌ای از عقلانیت عملی و تمدنی را فراروی ما بگشاید.

۲۱. اینکه امروزه برخی الهی‌دانان، تاریخ خدا و زبان آن را متبلور در واقعیات تاریخی می‌دانند، مبتنی بر چنین مبنایی در نگاه به جامعه و تاریخ انسانی است، ر.ک: Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. (New York: Harper & Row. Fortress Press (ed.), ۱۹۹۳) p. ۷۷.

۲۲. ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۸۷.

۲۳. ر.ک: همان، ص ۳۵۳-۳۵۲.

۲۴. ر.ک: عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۱۵۰.

۲۵. ر.ک: ابوحامد، *غزالی، میزان العمل*، ص ۷۴.

۲۶. گفتنی است غزالی در *میزان الأعمال*، حکمت را به مقتضای تسمیه آن مفید ثبات و استحکام شمرده و عقل عملی را به مقتضای شرایط زمانی و مکانی عملی از حالتی غیر ثابت برخوردار دانسته و اطلاق عنوان حکمت بر عقل عملی را نوعی مجاز به حساب آورده و گفته است: «اسم الحکمة لها من وجه المجاز، لأن معلوماتها كالزئبق تتقلب و لا تثبت. فمن معلوماتها ان بذل المال فضيلة و قد يصير رذيلة في بعض الأوقات و في حق بعض الأشخاص؛ فلذلك اسم الحکمة بالأول أحق و هذا النانی کالکمال و التتمة لالأول»، (ابوحامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۱۰۰).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح علامه قطب الدین رازی، ج ۲، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. -----، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق: سلیمان دنیا، ج ۲، بیروت: مؤسسه النعمان، للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م.
۴. -----، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۵. -----، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۶. اصفهانی، محمدحسین، *نهاية الدراية*، بیروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۷. بابایی، حبیب‌الله، «درآمدی بر «الهیات عملی» در اندیشه دینی مدرن»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، ش ۶۱، بهار ۱۳۹۰.

۸. بغدادی، ابوالبركات هبة الله بن علی بن ملكا، **المعتبر فی الحكمه**، ج ۲، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **شریعت در آیینہ معرفت**، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲، ۱۳۷۸.
۱۰. -----، **فطرت در قرآن**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۱. جوادی، محسن، نظریه ملاصدرا در باره عقل عملی، **مجله خردنامه**، ش ۴۳، بهار ۱۳۸۵.
۱۲. حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، بی جا، لندن، نشر شادی، ۱۹۹۵ م.
۱۳. -----، **كاوش های عقل عملی فلسفه اخلاق**، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۱۴. راغب اصفهانی، امام ابی قاسم حسین بن محمد بن مفضل، **تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین**، سوریه: المطبعة العربية، بی تا.
۱۵. صادقی، هادی، **عقلانیت ایمان**، قم: طه، ۱۳۸۶.
۱۶. صدر، سید محمد باقر، **سنت های تاریخ در قرآن**، ترجمه د. سید جمال موسوی، تهران: انتشارات روزبه، ۱۳۸۱.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، **حاشیه الكفایه**، بی جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی تا.
۱۸. غزالی، ابوحامد، **میزان العمل**، تعلیق و شرح علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۹. فناپی، ابوالقاسم، «عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن»، **مجله مدرسه**، تیرماه ۱۳۸۴، ش ۱.
۲۰. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، **گوهر مراد**، قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۱. لاریجانی، صادق، **محاضرات درس خارج اصول**، دوره دوم، ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹.
۲۲. لاریجانی، محمد جواد، **چیستی عقلانیت**، قبسات، دوره اول، ش اول، ۱۳۷۵.
۲۳. مدرسی، سید محمد رضا، **فلسفه اخلاق**، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۱.
۲۴. مطهری، مرتضی، **فطرت**، تهران: انتشارات صدرا، ج ۷، ۱۳۷۴.
۲۵. -----، **آشنایی با علوم اسلامی**، ج ۲، قم: انتشارات صدرا، ج ۸، ۱۳۷۱.
۲۶. -----، **مجموعه آثار (درس های الهیات شفا)**، ج ۷، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۷. -----، **مجموعه آثار**، ج ۳، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۸. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۵، ۱۳۶۴.

۲۹. نراقی، ملامهدی، **جامع السعادات**، ج ۱، نجف اشرف: مطبعة النجف، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م.
۳۰. هدایتی، محمد و محمدعلی شمالی، جستاری در عقل نظری و عقل عملی، معرفت
فلسفی، ش ۲۳، ۱۳۸۸.

۳۱. Maddox, (۱۹۹۱), "Practical Theology, a Discipline in Search of Definition," *Perspectives in Religious Studies* ۱۸.
۳۲. Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. (New York: Harper & Row. Fortress Press (ed.), ۱۹۹۳).
۳۳. Woodward, James and Stephen Pattison, *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, (USA, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, ۲۰۰۰).

