

تفیک مداوم

درآمدک بر مبادک فلسفے تمایز نظرک - عملے در حکمت اسلامے

دکتر جمال بیگم



می‌شود. این در حالیست که نه تمام حکمت عملی ایدئولوژی است و نه حکمت نظری به تمام جهان‌بینی. مگر این‌که جعل اصطلاح جدید کنیم و خرق فهم تاریخی اندیشمندان. در ادامه به طور خلاصه به علل و ملاکات تمایز این دو حوزه‌ی معرفتی از هم می‌پردازیم و از این رهگذر سعی در بازشناسی جایگاه فقه خواهیم داشت.

آن‌گونه که از حکمای مشائی معروف و مألوف است هرگونه تلاش عقلانی و عقل‌ورزی انسان به تقسیم اولی به دو قسم حکمت یا عقل نظری و حکمت یا عقل عملی تقسیم می‌شود. حاصل عقل نظری ادراکات حقیقی و حاصل تلاش عقل عملی ادراکات و معارف اعتباری است.

حال باید دید چرا و بر چه مبنایی معارف بشری به این دو منقسم می‌شود و این نوع تقسیم بر سایر تقسیمات و دسته‌بندی‌های علوم که توسط فلاسفه به‌ویژه در قرون اخیر ارائه شده چه ارجحیتی دارد. ملاک و مبنای قدما در تقسیم‌بندی علوم چه بوده است. ملاک تمییز عقل عملی و عقل نظری در آثار فلاسفه را در پنج ملاک کلی می‌توان دسته‌بندی کرد: ۱- موضوع ۲- هدف و غایت ۳- اختلاف بین قوه‌ها ۴- مدرکات ۵- ماهیت فرایند ادراک.

نظریه اول) موضوع

قدما و در رأس همه‌ی آن‌ها ابن سینا در تقسیمات علوم موضوعات علوم را ملاک قرار داده‌اند. این مطالب در تقسیم حکمت نظری به سه شاخه‌ی الهی، ریاضی و طبیعی و همچنین در تقسیم حکمت عملی به سه شاخه‌ی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن کاملاً پیداست. «در واقع در منطق قدیم آن‌جا که بحث از تعریف یک علم بود، موضوع تمام آن چیزی بود که میان مسائل و مباحث یک علم وحدت ایجاد کرده و یک علم را به صورت یک دانش واحد، مستقار قرار می‌دهد و از سایر علوم متمایز می‌کند. همین‌طور، تقسیم علوم به شاخه‌ها و بخش‌های مختلف، حاکی و ناشی از انتقاسات موضوع بود. این ملاک را هرچند بتوان در خصوص تقسیمات سه‌گانه مألوف و مطروحه از حکمت نظری و عملی مشاهده کرده و پذیرفت ولی در تقسیم اولی خود حکمت به نظری و عملی قابل مناقشه است.»^۱

برخی همانند بوعلی سینا دو فصل دوم منطق الشفا معتقدند موضوع علوم عملی اموری است که وجود آن‌ها با اختیار و فعل ما صورت می‌گیرد و به تعبیر بهتر موضوع حکمت عملی افعال اختیاری انسان است و هر چیز دیگر غیر از افعال اختیاری انسان و اموری که وجود آن‌ها به اختیار ما نیست موضوع علوم نظری می‌باشد.

به نظر بوعلی تمایز این دو جنبه از باب منشأ و علت فاعلی آن‌هاست و هر آن‌چه از مجرای اختیار و خلق انسانی ظهور و وجود یابد در مقوله‌ی حکمت عملی می‌گنجد و سایر امور که مستقیماً معلول فاعلیت مشیت الهی است و در برابر نفس ناطقه‌ی انسانی متعلق ادراک و مساعی عقل قرار می‌گیرند، موضوع حکمت نظری‌اند.^۲ لابد موضوعات و مقولات ریاضیات که به نظر حقیر (اساساً از باب زبان است و یا مانند سایر علوم ریشه در ترابط و تعامل انتزاعیات و کلیات حاصل از عقل دارد) نیز خارج از اختیار انسانی‌اند.

اما بر این نظر اشکالاتی وارد شده از جمله این‌که چه امتیاز و تفاوتی میان اعمال اختیاری انسان و سایر موضوعات اعم از مجرد و مادی است که موجب تقسیم اولی شود. «اعمال و افعال اختیاری انسان داخل در مقوله‌ی «ان یفعل» است که یکی از مقولات است و تفاوت خاصی با سایر مقولات ندارد.»^۳

شاید ماندگاری یک ایده در طول تاریخ نشان از حقانیت آن نباشد؛ اما نشان از نفوذ مستمر و مداوم آن در لایه‌هایی از معرفت بشری و سریان پیدا کردن آن در تاریخ دارد. ایده‌ی مهم و بنیادین «تمایز نظری عملی» از روزگاریونان تا به امروز در شکل بخشیدن به تنوع و تکثر در علوم بشری نقشی بی‌بدیل داشته است؛ تاجایی که امروزه و پس از گذشت قرن‌های متمادی هنوز این ایده قوت و قدرت دارد. فضای حکمت اسلامی نیز از آغازین بیت‌های آن تا قافیه‌های علاوه‌شده‌ی امروزین آن متأثر از این ایده شکل گرفته و حیات داشته است. البته این ایده که خود ایده‌ی فلسفی است، بر یک سری مبادی فلسفی استوار است. دکتر عادل پیغامی، ریاست مرکز تحقیقات و استاد دانشگاه امام صادق (ع) در متن حاضر در پی شرح ماجرای این مبادی فلسفی است.

در تاریخ اندیشه و فلسفه برای برخی از فلاسفه، ارزش جزء ذاتی حقیقت است و جدای از آن نیست و برای گروهی دیگر حقیقت دو بخش یا دو بعد دارد یکی ارزش (Value) و دیگری نفس الامر واقع (Reality). در گروه دوم برخی مانند جی مور ارزش را امری حقیقی می‌دانند و برخی مثل پوزیتیویست‌ها ارزش را امری ذهنی، فردی و روانی معرفی می‌کنند. این به لحاظ هستی‌شناختی است. اما به لحاظ معرفت‌شناختی بلاشکال می‌توان به دوئیت بین امور حقیقی و ارزشی (اعتباری) قائل بود. در این مقام آنچه مورد نظر و بحث است، شیوه‌ی ادراک و دست‌یابی ما به گزاره‌های حقیقی و اعتباری است. به همین معنا در تاریخ فلسفه همگان تلاش عقلانی و خردورزانه بشر را در دو مقوله‌ی حکمت یا عقل عملی و حکمت یا عقل نظری و نتیجه‌ی آن‌ها را در دو دسته‌ی ادراکات یا علم حقیقی و ادراکات یا علم اعتباری تقسیم کرده‌اند. انسان فی‌الجمله و بذاته نمی‌تواند فارغ از این دو تلاش عقلانی و ادراکی باشد. از یک سو به حواس ظاهری و همچنین رسول باطنی خود ادراک و فهم جهان خارج و عالم غیب و شهادت را می‌کند و بالفطره در مقام تلاش برای دست‌یابی به فهمی عقلانی و منسجم از ادراکات و مشاهدات خود قرار می‌گیرد و از دیگر سو به حس کمال‌جویی و در راستای ادراکات غایت‌شناختی خود که چه بسا در خردورزی نظری بدان‌ها نایل آمده، یا سؤال از «چه باید کرد»‌ها می‌کند و مجموعه‌ی تکالیف خود را در نیل بدان غایت و مطلوب مقصود جستجو می‌کند و یا در تلاش برای رسیدن به آن مقصود، کمر همت به خلق و باآفرینی آن‌چه باید و شاید می‌بندد.

لازم به توجه است که امروزه مباحث مربوط به حکمت عملی و حکمت نظری و رابطه‌ی این دو با هم، به عناوینی چون ایدئولوژی جهان‌بینی یا اخلاق و تکالیف اعتقادات یا دانش ارزش فروکاسته

نظریه دوم) هدف و غایت

برخی دیگر معتقدند مبنای تقسیم اولی علوم به نظری و عملی اختلاف موضوعات نیست. از کلمات حکما هم چنین تمایزی بر نمی آید. بلکه آنچه در این تقسیم مبنای قرار گرفته است، «هدف» و «منظور» از این علوم است.

در حکمت نظری هدف از علم، خود علم است؛ یعنی هدف از علم کمال و فعلیت یافتن استعداد عقلانی بشر است و این همان چیزی است که احیاناً در تعریف «حکمت» آورده می شود: «صیوره الانسان عالماً عقلياً مفاهيماً للعالم العيني، اما هدف حکمت عملی عمل است.»^۴ این معنا هم در عبارات بوعلی یافت می شود. در همان فصل دوم منطق الشفا ایشان می فرمایند: «در فلسفه نظری، غایت و هدف، تکمیل نفس است به این که فقط بدانند و در فلسفه عملی غایت و هدف، تکمیل نفس است نه تنها به این که بدانند بل به این که بدانند که عمل کند. پس غایت فلسفه نظری اعتقاد به رأی است که عملی نیست و غایت فلسفه عملی معرفت به رأی است که هویت آن رای این است که درباره عملی است.»^۵

استاد شهید مطهری (ره) در درس های الهیات شفا به درستی بر دیدگاه فوق چنین خدشه می کند که «اگر هدف و غایت را ملاک قرار دهیم لازم می آید منطق و طب و همه ی علوم فنی از قبیل کتابت و خیاطی و حتی بسیاری از علوم طبیعی و ریاضی جزء علوم عملی قرار گیرد، زیرا هدف نهایی از همه این ها عمل است» مگر می شود این علوم، به عمل نینجامند؟! اما سؤال دیگری که از عبارات بوعلی به ذهن می آید این است که ایشان چگونه (معرفت درباره عمل) را حکمت و فلسفه عملی می خوانند. بدین صورت تمامی جامعه شناسی و علوم انسانی به تمامت می باید در حکمت عملی باشند. حال این که بخش عمده ای از این ها حکمت نظری است و اساساً چه فرقی میان عین خارجی به عنوان طبیعیات و عین خارجی به عنوان رفتار انسانی و عمل در برابر قوه ی ادراک وجود دارد؟ عقل در هر دو در پی برقراری روابط معرفتی است و نوع برقراری این رابطه متمایز از هم نیست.

صدرالمتألهین هم در تعلیقه خود بر الهیات شفا به این مشکل اشاره می کند. وی ضمن برشمردن دو تقسیم فوق متذکر می شود که به تقسیم نوع اول منطق، طب و علوم فنی از قبیل کتابت و غیره همه از دایره ی علوم عملی خارج و در دایره ی علوم نظری قرار می گیرند. چرا که موضوعات این علوم مانند معقولات ثابته در منطق و بدان در طب هیچ کدام عمل اختیاری انسان نیستند. به تقسیم نوع دوم هم برعکس تمامی این موارد وارد در علوم عملی می شوند.

ایشان به تقسیم سومی هم اشاره می کند و آن این که «مقصود از علوم نظری یعنی علومی که فراگیری آن ها نیازمند به تمرین و تکرار عمل نیست و علوم عملی یعنی علومی که فراگرفتن آن ها نیازمند به تمرین و تکرار و عمل است و تنها با تعلم میسر نمی باشد. و خود می افزاید بنابراین اصطلاح همه آنچه حکمت عملی نامیده می شود از قبیل اخلاق و تدبیر منزل و سیاسی مدن داخل در علوم نظری هستند و تنها فوننی از قبیل نویسندگی و دوزندگی و غیره علم عملی خوانده می شوند.»^۶

فی الجمله تقسیم به موضوعات به علت عدم امکان تمایز کامل بین آن ها و بروز برخی موارد تداخل موضوعی در علوم مختلف مقبول نیست و تقسیم به غایت هم با آن چه تاکنون در خصوص انواع علوم دسته بندی شده از سوی حکما در حکمت های نظری و عملی ارائه شده، سازگاری ندارد.

خلاصه این که به تعبیر استاد شهید مطهری (ره) «اگر هدف و غرض

بشر از تحصیل علوم، ملاک باشد، در عصر جدید همه ی علوم جزء حکمت عملی باید شمرده شوند.»^۸

البته استاد شهید برحسب نوشته های بوعلی در طبیعیات شفا و با تدقیق در مفهوم غایت به ملاک و مناط بودن هدف و غایت قائل است. به نظر بوعلی نفس جوهری است بسیط، ولی در عین حال از دو جنبه می توان بدان اشاره کرد. «از یک وجهه متوجه مافوق خود یعنی عالم عقول و مجردات است و می خواهد فیض بگیرد و به صورت عقل بالفعل درآید. از این جنبه گیرنده و متاثر و قابل است و به عقیده ی این حکما کسب و استدلال و تجربه و غیره همه وسایل و مهادتی هستند برای آمادگی نفس برای استفاضه ی صور عقلانی از جهان مافوق نفس. و از وجهه دیگر متوجه تدبیر بدن و زندگی است و می خواهد تدبیر کند و تاثیر نماید و از این جنبه فاعل و مؤثر و مدبر است.»^۹ در این نگاه از یک سو نفس عاقله در پی این است که عالمی علمی از عالم عینی شود و از سوی دیگر در پی راهبری و تدبیر زندگی فردی و اجتماعی به سوی مطلوب خود، می باشد. «عقل عملی انسان متوجه زندگی بدنی است ولی این توجه تنها متوجه تدبیر زندگی فردی و نفسانی نیست؛ متوجه زندگی اجتماعی هم هست از این رو به برخی از هدف های اجتماع انسان عشق می ورزد و از اضداد آن ها متنفر است.»^{۱۰}

استاد شهید از قول شیخ آن جا که هدف تمامی علوم را تکمیل نفس می داند، می فرماید: «گاهی تکمیل نفس به این که فقط بدانند و گاهی تکمیل نفس به این که بدانند که عمل کند.»^{۱۱} اما در این جمله اشکالی به نظر می رسد و آن این که آیا اگر بشود امکان عملی برای علمی متصور شد، می توان به صرف این که معلوم ما جزو حکمت نظری بوده از عمل دور شویم. اگر نه پس تمامی علوم آن جا که به عمل می رسند و در جرگه ی حکمت عملی وارد می شوند و آن جا که امکان عمل تصور نیست حکمت نظری اند. بدیهی است این معنا، نمی تواند عهده دار تمامی بحث شود. بوعلی در اشارات ضمن قبول تعدد قوای انسانی می فرماید: «شأن این قوه آن است که در انجام کارهای جزئی که بر انسان واجب است (طریق عمل را) از مقدمات اولیه و مشهوره و تجربه استنباط می کند تا به هدف های اختیاری خویش نائل شود.»^{۱۲}

نظریه سوم) اختلاف بین قوه ها

به نظر بهمنیار در کتاب التخصیص نه این که نفس ناطقه انسانی دو قوه داشته باشد بلکه «شأن قوه ای که عقل عملی خوانده شده ادراک چیزی نیست بلکه آن فقط عماله است و هیچ امتناعی ندارد که علاقه بین نفس و بدن به قوه ی بدنی انجام پذیرد. و این قوه، که عقل عملی نامیده می شود، تمام شأن آن عمل است نه ادراک، چنان که یادآور شدیم و این قوه نسبت به قوه ی باعثه ارتباط و اعتباری دارد.»^{۱۳} محقق طوسی (ره) نیز در شرح عبارات شیخ الرئیس مطالبی را دارد که به رأی شاگرد بوعلی بهمنیار نزدیک تر است. وی می فرماید: «قوای نفس در تقسیم اولی منقسم می شود به دو قسم: ۱- به اعتبار تاثیر اختیاری آن در بدن و تکمیل آن که موضوع تصرفات نفس است.

۲- به اعتبار تأثر و انفعالش از نیروی فوق خویش که گوهر ذاتش را بدین وسیله کامل می گرداند.

قوه ی نخستین عقل عملی و دومی عقل نظری نامیده می شود.»^{۱۴} ملاحظه می شود که ایشان به لفظ تاثیر و تأثر در مقامی به فاعله و عماله بودن قوا و در مقامی دیگر به مفعول و علامه بودن آن توجه دارند. هر چند که به صراحت به تمیز و تفارق این دو قوه از هم اشاره نمی کنند.

دو نگاه

عقل در ریاضی
دیگر، در مقام شناختی
مفاوت از شناخت
نظری قرار می گیرد.
در این مقام شناخت،
نه ماهیت کشف بلکه
ماهیت انکشاف دارد و
آنچه موضوع شناخت
انکشافی قرار می گیرد
نه عین خارجی از آن
جهت که هست بلکه
عین خارجی از آن
جهت که باید باشد،
می باشد

نظریه چهارم) مدرکات

اصولون معمولا نظری دیگری در این باب دارند. مرحوم مظفر (ره) در کتاب اصول خود اختلاف بین این دو عقل را از باب اختلاف در مدرکات می‌داند و می‌فرماید «چنانچه مدرک از قبیل حسن و قبح فعل باشد این سنخ مدرک را عقل عملی می‌خوانند؛ ... و چنانچه مدرک در طریق فعل و عمل نباشد، مانند «کل بزرگتر از جزء خود است» این سنخ را عقل نظری می‌نامند. و بر این اساس معنی حکم عقل همان ادراک حسن و قبح افعال است و برای عقل هیچ‌گونه انشاء بحث و زجر و امر و نهی نیست؛ مگر به معنی ادراکی که عقل را داعی بر عمل باشد.»^{۱۵}

پر واضح است که ایشان در وحدت نوع عمل - ادراک - شک نمی‌کنند و لذا از نظریه‌ی سوم خارج‌اند. مرحوم آیه‌ا. شیخ محمد حسین غروی اصفهانی موسوم به کمپانی نیز ذیل بحث حجیت ظن این نظر را ابراز می‌کنند. به نظر مرحوم کمپانی، دو قوه نیست بلکه یک قوه است به نام عاقله. «این قوه شأنی جز تعقل و ادراک ندارد و برای آن هیچ‌گونه حکمی اعم از ایجاب و زجر یا حکم به اثبات محمولی از برای موضوعی نیست. و تفاوت عقل نظری با عقل عملی تفاوت در ذات نیست، بلکه به سبب تفاوت در مدرکات است، از آن حیث که اگر مطلوب در مدرک صرفا دانستن باشد عقل مدرک را «نظری» می‌خوانند. و اگر مطلوب در آن فعل یا ترک آن باشد، عقل مدرک را «عملی» می‌خوانند. از مدرکات عقل عملی، که از آراء ابتدایی مشترک بین همه عقلاست و قضایای مشهوره و آراء محموده نامیده می‌شود، قضیه حسن عدل و احسان و قبح ظلم و عدوان است.»^{۱۶} مرحوم کمپانی در این عبارات نه تنها مرجع و ملاک تفاوت را مشخص می‌کند بلکه به ماهیت ادراکات عقل عملی نیز اشاره‌ای گذرا ولی بسیار ظریف و مهم دارند. فی‌المثل همان‌طور که آمد ایشان ماهیت این ادراکات را از قضایای مشهوره و آراء محموده می‌نامند و در بحث «تجری» از مباحث «قطع» مشخصا و مفصلا حساب این سنخ قضایا را از قضایای برهانی جدا می‌کنند. «آنچه در قضایای برهانی معتبر است، مطابقت آن‌ها با واقع و نفس‌الامر است و آنچه در قضایای مشهور و آراء محمود معتبر است، مطابقت آن‌هاست به آنچه آراء عقلا بر آن منعقد گردیده است.»^{۱۷} این عبارت در واقع پایه و مبنای همان ایده است که علامه طباطبایی (ره) در بحث ادراکات اعتباری آن را به تفصیل می‌رسانند. لازم به ذکر است با طرح تمایز در ماهیت فرایند حصول مدرکات و نه خود مدرکات، عملا از دو اشکال سهمگین بوعلی و سایر قائلین به ملاک بودن موضوع بر علیه قائلین به تفاوت مدرک نیز به دور مانده‌ایم. بوعلی اولاً وحدت ذاتی، قوه‌ی عاقله را قبول ندارد و ثانیاً نفی حکم از ایجاب و نفی و نفی حکم به اثبات محمولی از برای موضوعی، عبارت عقل را. اولی را در مبحث نفس شفا و اشارات و دومی را در الهیات شفا توضیح می‌دهد.

نظریه پنجم) فرایند ادراک

به نظر می‌رسد باید گفت که عقل در مقام کشف حقایق عینی، مجموعه‌ی ادراکات حقیقی را نتیجه می‌دهد و در این حال به آن مقام از عقل، عقل نظری و به ادراکات حاصله حکمت نظری نامیده می‌شود. رهیافت خاص عقل (ذهن) انسان در این مقام نسبت به عین خارجی، عبارت است از شناخت و لذا هویت فاعل شناسا را به خود می‌گیرد. عین خارجی یا از مقوله‌ی هستی اعم از خدا، عالم متافیزیک، انسان و جهان یا کیهان است که به ترتیب موجب معرفت‌هایی چون خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص)، متافیزیک (الهیات بالمعنی

العموم)، انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی و طبیعیات می‌شود و یا از مقوله‌ی کلیات متنوع توسط ذهن انسان (وجودهای ذهنی) است مثل ریاضیات و یا اساسا از مقوله‌ی معرفت‌های درجه‌ی دوم است. این تقسیم‌بندی درونی حکمت نظری با توجه به انواع مقولاتی که موضوع شناخت نظری فاعل شناسا^{۱۸} قرار می‌گیرند، ارائه شد. بدیهی است این نوع از ادراکات که به ادراکات حقیقی معروفند، دارای ارزش حقیقی‌اند. یعنی حقایق عینی را بر انسان کشف می‌کنند و پر واضح است که این به معنای مطلق بودن و کامل بودن علوم نیست. دسته‌ای از معارف نظری مطلق‌اند؛ مانند بخش‌های اصلی متافیزیک و خداشناسی و ریاضیات و دسته‌ای دیگر ظنی‌اند مانند طبیعیات.

اما عقل در رهیافتی دیگر، در مقام شناختی متفاوت از شناخت نظری قرار می‌گیرد. در این مقام شناخت، نه ماهیت کشف بلکه ماهیت انکشاف^{۱۹} دارد و آنچه موضوع شناخت انکشافی قرار می‌گیرد نه عین خارجی از آن جهت که هست بلکه عین خارجی از آن جهت که باید باشد، می‌باشد؛ لذاست که این موضوع از مقوله باید، نیاید، حسن و قبح، خیر و شر، و یا حق و باطل خواهد بود. ماهیت شناخت انکشافی در مصادیقی چون خلق، تدبیر، مدیریت، بازآفرینی، آفرینش، اقامه، ایجاد، طلب و ... یا لوازم آن‌ها مانند انشاء، اعتبار، کنترل، پیش‌بینی و برنامه‌ریزی برای تدبیر و مدیریت ظهور می‌یابد. نتیجه‌ی این تلاش عقلانی، ادراکاتی است که به هیچ وجه ارزش کشف حقیقت ندارند؛ بلکه ارزش انکشاف حقیقت را دارند. اما برای حصول به این مقصود، نفس عاقله مجموعه اعمالی را طراحی و اعمال می‌کند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌باید به ادراکات اعتباری به عنوان ادراکاتی تهیوتی و تمهیدی به منظور دستیابی به خلق و تدبیر و اقامه‌ی حسن و یا ازاله‌ی قبح نام برد.

در این معنا به نظر حقیر ادراکات اعتباری مساوی و مساوق علوم عملی، آن‌گونه که علامه‌ی طباطبایی و استاد شهید مطهری (ره) می‌فرمایند، نمی‌باشد بلکه این نوع از ادراکات صرفا به‌عنوان وسیله‌ای جهت تحقق خواسته‌های عقل عملی می‌باشد. یعنی نفس عاقله این ادراکات را در مقام عمل به‌عنوان ابزارهایی برای رسیدن به هدف‌ها، منظورهای خارجی خود در راه زندگی بهتر فردی و اجتماعی، و تحقق حسن و قبح در شئون مختلف بشری و رابطه‌ی انسان‌ها باهم یا رابطه انسان‌ها با عین خارجی، و هرگونه کشش درونی و خارجی در قالب گزاره‌های بایدی وضع و اعتبار می‌کند.

مصادیق حکمت عملی طیب و سیعی از همه علوم را در برمی‌گیرد: طبیعیات آن‌جا که در پی نوعی تسلط و سیطره و خلق و تدبیر در عین خارجی می‌شوند، علوم انسانی در مقامی که در پی خلق و بازآفرینی حسن و قبح و تدبیر وضع خارجی برای ایصال به وضع مطلوب^{۲۰} در شئون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد، و هنر به منظور آفرینش حسن در قالب‌های مألوف مختلف همه و همه در دایره‌ی حکمت عملی می‌گنجند. اخلاق، فقه، انواع هنرها، اساسا از مقوله‌ی علوم عملی بوده و طبیعیات چون فیزیک و شیمی و طب، زیست‌شناسی و غیره و علوم انسانی مانند سیاسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی در بخشی از ادراکات و معارف خود نظری و در بخش دیگر عملی‌اند. به عبارت دیگر پاره‌ای از ادراکات آن‌ها کاشف از یک سلسله حقایق عینی و پاره‌ای دیگر خالق یک سلسله حقایق عینی‌اند.

در این خصوص باید به چند مسئله ذیل اشاره داشت:

۱. در مورد علوم اخیر، این‌که کدام دسته از ادراکات بر دیگری بچربد و کدام رهیافت به عین خارجی و وجهه نظر اصلی آن دانش قرار گیرد، مقوله‌ای است مقول به تشکیک و امری است متغیر. فی‌المثل فیزیک مدرن به نحو جدی و آشکارا پای در ادراکات عملی نهاده

دو نگاه

- تقسیم‌بندی حکمت به عملی و نظری همان تقسیم معروف حکمت به ایستمه و تخته می‌باشد که از ارسطو به جا مانده است

اعتباری، اعطاء عملی نمی‌شود. اما سؤال این است که آیا ادراکات اعتباری به شناخت ذی‌حق و حق نیز کمک می‌رسانند، یا این مقولات صرفاً مربوط به حکمت نظری‌اند؟

۸. استاد شهید در جای‌جای کتاب عدل الهی هر آن‌جا که به مفاهیم اعتباری اشاره می‌کند، صفت قراردادی را نیز مقارن با اعتباری می‌آورند. این تذکر از این باب است که لفظ «قرارداد» را به مفهوم نسبیّت در مقام ثبوت ندانیم.

۹. استاد شهید مطهری در کتاب عدل الهی این مطالب را به تصریح ندارند که چرا از بین عدل تکوینی و یا لااقل عدل فقهی، اخلاقی و اجتماعی همان‌طور که اشاره کرده‌اند فقط عدل اجتماعی است که در حوزه مفاهیم اعتباری قرار می‌گیرد و نه الباقی؟ آیا مفاهیم شرعی آن‌گونه که اشاعره می‌گفتند در باب عدل فقهی و اخلاقی متفاوت از مفاهیم اعتباری‌اند؟ و یا افعال تشریحی خدا را برای انسان می‌توان از نوع ادراکات اعتباری گرفت. البته در این شک نداریم که ادراکات اعتباری انسان‌ها نمی‌توانند معیار و مقیاس افعال باری تعالی باشند. اما این که حسن و قبح را عقلی می‌دانیم، مگر پسوند عقلی از مقوله‌ی عقل نظری خارج است؟ (آن‌گونه که در ص ۳۰ عدل الهی می‌فرماید) اینکه استاد محدوده مفاهیمی چون حسن و قبح عقلی را حوزه‌ی زندگی بشری می‌دانند^{۲۵} یعنی چه؟ آیا این که فرموده‌اند اندیشه‌ی حسن و قبح اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی به این معناست که خود واژه و مفهوم حسن و قبح در مقام ثبوت هرچند ذاتی‌اند و ریشه در حقایق دارند، حقیقی نیستند یا صرفاً مسئله را در مقام اثبات و تحقق خارجی اعتباری و غیرحقیقی می‌دانند؟

به نظر حقیر حسن و قبح در مقامی که در پی کشف آن‌ها می‌تواند در مقوله‌ی حکمت نظری بوده و موضوع عقل نظری قرار گیرند. اما آن‌گاه که در پی حلق و انکشاف حسن و قبح و نه کشف آن‌ها باشیم، در این صورت لاجرم حسن و قبح موضوع عقل عملی است و مسئله در زمره‌ی حکمت عملی می‌باشد.

مفاهیم شرعی ماهیتاً از مقوله‌ی مفاهیم اعتباری‌اند و پسوند شرعی حاکی از مرجع اعتبار و انشاء این مفاهیم یعنی شرع می‌باشد. لذا اخلاق، فقه و اجتماعیات همه و همه ماهیتاً اعتباری‌اند و در این زمینه تفاوتی از هم ندارند.

۱۰. همان‌طور که گفتیم نوع نگاه و خواست ما از ادراک و ماهیت و رهیافت ما به عین خارجی است که نظری یا عملی بودن حکمتی را معلوم می‌کند. بدین صورت برخی علوم صرفاً برای خود آن علوم مطلوب واقع می‌شوند و کشف حقیقت برای خود حقیقت‌پیکری می‌شود. در این صورت آثار و فواید ذاتی این علوم، تنها آثار و فواید علمی است و آثار و فواید عملی آن‌ها آثاری تبعی و استجرائی‌اند نه ذاتی. البته پاره‌ای از معلومات را نیز نمی‌توان جز برای آثار عملی خواست و آثار علمی در مورد آن‌ها چندان مقرون به ذهن و صواب نیست. مثل اخلاق و هنر و تدبیر و سیاست، ولی علوم نظری که در دسته اول بدان‌ها اشاره شد هرچند در مقام ثبوت و اولاً و بالذات آثار و فواید علمی دارند و آنچه مطلوب است خود حقیقت است ولی در مقام اثبات و تحقق چه‌بسا این قبیل علوم (عملاً و نه منطقاً) دست از شناخت‌های نظری شسته و به تمامت در پی فواید علمی باشند. فی‌المثل توجه‌های افراطی فیزیک مدرن به کنترل و پیش‌بینی که بدان ماهیت تکنولوژیک داده و تعاریفی که از تئوری و مدل می‌شود و یا نگاه ابزارگرایانه به علم که در اقتصاد متجلی شده، همه و همه حاکی از این تغییر و تحول ماهوی است. لذا در فیزیک و اقتصاد مدرن کم‌تر جنبه کشف حقیقت مشاهده می‌شود، بلکه گویی تنها در پی انکشاف و تدبیر و راهبری و هدایت عین خارجی

و سعی در سیطره و اعمال نظر بر روی عین خارجی دارد و از این باب، تکنولوژی (به معنای اصطلاحی امروزی و نه به معنای لغوی) محصول نگرش و پیش‌فرض‌های امروزی فیزیک مدرن است که در طبیعت‌ارسطو و طبیعت‌تمدن اسلامی یافت نمی‌شد. همین‌طور در علم مدرن اقتصاد آن‌جا که بحث از ابزارگرایی^{۲۶} فریدمن مطرح می‌شود و هدف از علم اقتصاد تنها در کنترل و پیش‌بینی خلاصه می‌شود، باید به سیطره و بسط ماهیت عملی علم اقتصاد و قبض و تضعیف ماهیت نظری و کشفی آن صحنه نهاد. به نظر می‌رسد در حال حاضر در علم اقتصاد با عدم پرداخت به مقوله‌ی تبیین و نوع نگاه خاص به توصیف پوزیتیویستی در قالب مدل‌های ریاضی تحویل شده^{۲۷}، نسبت به حکمت نظری بی‌مهری شده و تعادل لازم برقرار نیست. اعتراضات موجود آنتی‌مدرن و پست‌مدرن نسبت به علم اقتصاد مدرنیستی و خطاب کردن این محمل معرفتی به عنوان فن خطابه (Rhetorics)، گفتمان (Discourse)، مجاز و تمثیل (Allegory)، تشبیه (irony) و استعاره (Metaphor) همه و همه حاکی از ماهیت اعتباری این علوم است.

۲. به نظر ما تقسیم‌بندی حکمت به عملی و نظری همان تقسیم معروف حکمت به اپیستمه و تخنه می‌باشد که از ارسطو به جا مانده است.

۳. همان‌طور که مشاهده شد این تعبیر از مسئله مشکل ملاک تقسیم را که ابتدائاً مورد بررسی اجمالی قرار دادیم، حل کرد. به نظر ما به تقسیم اولی، آنچه ملاک تقسیم حکمت به نظری و عملی شد، نه موضوعات بلکه ماهیت ادراکات و نوع رهیافت معرفتی نفس عاقله به عین خارجی است. البته در تقسیمات هرکدام از حکمت‌های نظری و عملی به معارف دیگر آن‌چه ملاک است، می‌تواند موضوع باشد.

۴. توجه ذاتی به نفس حقایق در حکمت نظری برای این است که نفس عاقله به کمال عقلانی نائل گردد و در حکمت عملی نیز نفس عاقله در پی دست‌یابی به کمال عینی و عملی است.

۵. ادراکات حقیقی مستقیماً و به جهت خود این علوم مطلوب انسان واقع می‌شوند. ولی ادراکات اعتباری و نهایتاً ادراکات عملی نه برای خود آن علوم بلکه برای فوائد و آثار مادی و معنوی مربوط به زندگی، مورد نظر قرار می‌گیرند. به نظر استاد شهید مطهری (ره) «فاعل بالقوه برای این‌که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید»^{۲۸}

۶. در بحث ما از عدالت به لحاظ معرفت‌شناختی می‌باید ماهیت اعتباری مسئله را مورد توجه قرار دهیم. استاد شهید در این خصوص می‌فرماید که یکی از خصوصیات ذاتی بشر این است که «طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه‌ی اعتباری می‌نامیم، استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت» فعل به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انشایی» است که با «باید»ها مشخص می‌شود. از آن جمله این است که برای این‌که افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویت‌ها رعایت شود»^{۲۹} البته استاد شهید مسئله را صرفاً در تعریف خاص از عدل به اعطاء کل ذی‌حق حقه وارد می‌دانند. ولی به نظر می‌رسد در تمامی تعاریف ارائه شده از عدل (موزونیت، تساوی، اعطاء حق به ذی‌حق) این معنا از ادراکات اعتباری مطمئناً وجود دارد و مسئله مختص یک حالت نیست.

۷. ظاهراً مسئله بیش از آن‌چه استاد فرموده نیز باشد. ادراکات عملی در مرحله‌ی اقامه‌ی اعطاء حق به ذی‌حق و اجرای عدالت، لاجرم بر ادراکات اعتباری مبتنی‌اند و جز به کمک و به‌واسطه ادراکات

دو نگاه

ادراکات حقیقی مستقیماً و به جهت خود این علوم مطلوب انسان واقع می‌شوند. ولی ادراکات اعتباری و نهایتاً ادراکات عملی نه برای خود آن علوم بلکه برای فوائد و آثار مادی و معنوی مربوط به زندگی، مورد نظر قرار می‌گیرند

نظری و عملی، در حقیقت تقسیم علم و ادراک است به حقیقی و اعتباری. هر چند در ظاهر الفاظ مورد قبول ماست، ولی با توجه به سایر عبارات ایشان، مورد اشکال است.

۱۳. همان‌طور که حکمای اسلامی (مانند بوعلی در اشارات، شفا) متذکر شده‌اند، البته ادراکات اعتباری ریشه در ادراکات حقیقی داشته و لااقل تعاملات وسیعی را با مسائل برهانی یا تجربی دارند. البته تعیین نوع این تأثیر و تأثرات و تحلیل آن‌ها از دقایق معرفت‌شناسی اسلامی بوده و از عهده‌ی این نوشته خارج است.

۱۴. اگر ادراکات اعتباری را محصول و اخبارکننده از رابطه‌ی نفس با موضوعات مربوطه بدانیم نتیجه این خواهد بود که «مفاهیم این علوم همه نسبی هستند و روابط موضوع و محمول در این علوم در واقع و حقیقت، روابط میان آن معانی و نفس است نه روابط میان وجود خارجی آن اشیا و برخی صفات خارجی.»^{۲۸}

در باب این نتیجه سوالات ذیل قابل طرح است. چگونه این نتیجه با ذاتی دانستن حسن و قبح قابل جمع است؟ مسئله‌ی رئالیسم چه می‌شود و آیا می‌توان برای ادراکات اعتباری مبنای رئالیستی پیدا کرد؟ رابطه‌ی میان آن معانی با فطرت چیست؟ گزاره‌های فقهی و تشریحی دین را چگونه تبیین می‌کنیم؟ این که نفسی، نفس عادل و قدسی باشد یا نفس گنهکار چه تأثیری در این میان می‌گذارد؟ و ...

نظر ما اجمالا در این بحث این است که اگر حاصل ادراکات را مفهوم و معنا بخشیدن به خود حسن و قبح بدانیم، به‌طوری‌که بشر طی فرایند حکمت عملی، حسن را نه این‌که متجلی و منکشف کند، بلکه تعریف کند، البته که در این معنا، حسن و قبح امری نسبی و ذهنی و بشری بوده و از فردی به فردی و از زمان و مکانی به زمان و مکان دیگر سیال و متغیر خواهد بود. این معنا مشخصا با ذاتی بودن حسن و قبح که مبنای رئالیستی آن است و ذات حسن و قبح را به دور از تأثیر و تأثر ذهن معرفی می‌کند، متناظر و متضاد است. بدیهی است ما ذات حسن و قبح را محصول تعامل آن معانی و ذهن نمی‌دانیم (در مقام ثبوت) بلکه اظهار به حسن و قبح را در مقام اثبات محصول این تعامل می‌دانیم. در این خصوص می‌باید از مغالطه‌ی ذات و وجود بر حذر بود. بله، حسن و قبح در مقام ظهور و تجلی و تعیین عندالناس (در مقام اثبات) در مسیر ادراکات اعتباری می‌افتد و از آن‌ها بهره می‌گیرد. البته خود ادراکات اعتباری و قالب و شکلی که آن‌ها تمهید می‌کنند از آن‌جا که ماهیت ابزاری و وسیله‌ای دارند متغیر و وابسته به شرایط و زمان و مکان خواهد بود. ولی خود حسن و قبح نه. ادراکات اعتباری چه به شکل Allegory، چه به شکل Discourse یا Irony یا Mtaphor البته متغیر و سیال‌اند و این مطالب را اجمالا می‌توان پذیرفت. به عبارت واضح‌تر محمل موقتی علوم انسانی به‌ویژه در مقام حکمت عملی، می‌تواند شکل Rhetoric را به‌خود گرفته و امری صرفا ذهنی و Subjective و Relative باشد. ولی قاعدتا در مقام ثبوت نمی‌توان به هیچ‌گونه نسبیتی قائل شد. بلکه ما حتی در حیطه‌ی ادراکات اعتباری تمامی اصول رئالیستی و عینی را برآورده می‌دانیم. این جمع رئالیسم و ایده‌آلیسم در معرفت‌شناسی اسلامی است.

یا در جای دیگر به‌عنوان نظرات شیخ می‌فرماید: «آراء و عقاید عملی، قراردادی و اعتباری می‌باشند و به تعبیر خود شیخ، اصطلاحی می‌باشند. و از نظر دیگر از مشهورات و مقبولات‌اند نه از تعیینات و چون اعتباری و قراردادی می‌باشند به هیچ وجه ضروری و دائمی و کلی نمی‌باشند؛ یعنی قابل تغییرند و هم ممکن است عقول در محیط‌ها و زمان‌های مختلف درباره‌ی آن‌ها به اختلاف حکم کنند.»^{۲۹}

جواب را در بند ۱۴ گفتیم. البته این ادراکات اعتباری به‌نظر ما هم

هستند.

۱۱. در حکمت عملی البته در پاره‌ای اوقات عبارتی انشایی یا اعتباری در قالب و لباس اخبار آورده می‌شود و آن عبارت است از اخبار یک وظیفه یا تکلیف. تعبیر استاد البته پیش از این است؛ به‌نظر ایشان علوم عملی تنها وظایف و تکالیف را مشخص می‌کند و از زیبایی و زشتی برخی کارها بحث می‌کند که از امور مشهوره و مقبوله می‌باشند، نه از اصول عقلانی و برهانی.

استاد در این باره می‌فرماید: «این که نوع ادراکات اعتباری از نوع ادراکات انشایی است نه خبری، نباید سبب اشتباه گردد که پس در این علوم هر چه هست انشاء است نه خبر. بلکه مقصود این است که واقعیت آن ادراکات واقعیت انشایی است و اما در علوم که مطرح می‌شود و صورت کلی می‌یابد، جنبه خبری پیدا می‌کند و واقعیت این چیزها خبر از انشائات و ادراکات اعتباری نفس است. مثلا نفس به حسن حکم اعتباری خود حکم می‌کند به بایستی راستی و نبایستی دروغ. وقتی که این حکم نفس در سطح علوم عملی طرح می‌شود، به این صورت است که راستی لازم و واجب است، و دروغ ممنوع است. یا می‌گویم: راستی نیک است و دروغ بد است. این لزوم و ممنوعیتی که از آن خبر می‌دهیم و یا آن نیکی و بدی که از آن خبر می‌دهیم هر چند به حسب ظاهر لفظ، خبر از یک صفت واقعی راست و دروغ است اما در واقع خبر از رابطه‌ی نفس با آن‌هاست. حقیقت معنی این است که نفس ما حکم می‌کند به بایستی و نبایستی آن‌ها، یا آن که نفس در مرتبه‌ی وجدان خود راستی را می‌پسندد و از دروغ تنفر دارد.»^{۳۰} این است که گفتیم در علوم اعتباری نه تنها به کشف و شناخت قائلیم، که استاد این اولی را مطرح نکرده، بلکه در انکشاف نیز نوعی خبر از رابطه‌ی نفس با آن موضوعات است.

۱۲. استاد شهید در ادامه درس‌های الهیات شفا مطالبی را مطرح می‌کند که بر مبنای ما بسیار نزدیک‌تر است. ایشان می‌فرمایند: «... ماهیت علوم عملی با ماهیت علوم نظری متفاوت است. ماهیت علوم نظری ادراک اموری است که هست و ماهیت علوم اعتباری ادراک اموری است که «باید» و به عبارت بهتر و کامل‌تر، ماهیت علوم نظری ادراکاتی است که تعلق دارد به هستی اشیا و روابط آن‌ها، و قضایی که مورد تعلق آن ادراکات است یک سلسله قضایی خبریه است مثل ادراک این که جسم موجود است یا جسم متناهی است و امثال آن‌ها، اما علوم اعتباری یک سلسله ادراکاتی است که به «باید»ها تعلق می‌گیرد. ماهیت این ادراکات «باید»ها و «نباید»هاست. قضایی که در مورد این دسته از ادراکات تشکیل می‌شود، قضایی انشایی است نه خبری.»^{۳۱}

اما در خصوص عبارات فوق چند نکته را باید متذکر شویم. اول این که هر چند به ظاهر استاد در جمله‌ی اول تفاوت این دو دسته ادراکات را به لحاظ ماهیت معرفی می‌کند، ولی در ادامه نشان می‌دهد که منظور از ماهیت، ماهیت مدرک است که از نوع «هست» باشد یا از نوع «باید»، نه ماهیت فرایند ادراکات که مورد توجه ما بود. تفاوت ماهیت از نظر استاد تفاوت در متعلق ادراکات است و به‌نظر ما تفاوت از ماهیت خود فرایند ادراک، و بدین ترتیب این که استاد فرموده‌اند: «ماهیت این ادراکات «باید»ها و «نباید»هاست» جز به متعلق ادراکات اشاره ندارد که در غیر این صورت جمله بی‌معناست؛ چرا که ماهیت ادراک از نوع باید یا نباید نمی‌تواند باشد.

دوم این که متعلق ادراکات هم صرفا «باید» و «نباید» نیست، بلکه حسن و قبح و حق و باطل نیز می‌تواند باشد که در جای خود بدان‌ها اشاره کردیم. پس این که ایشان می‌فرمایند «ملاک این تقسیم امری است مربوط به ماهیت ادراکات بشری. پس تقسیم حکمت به

دو نگاه

نوع نگاه و خواست
ما از ادراک و ماهیت
و رهیافت ما به عین
خارجی است که نظری
یا عملی بودن حکمتی
را معلوم می‌کند

نباید و نمی‌تواند همانند ادراکات حقیقی ضروری، دائمی و کلی باشد. چرا که الزاماً می‌باید Cultural و Fregmented باشد و بوده است. شاید به همین معناست که استاد شهید در یادداشت‌های خود اجتهاد را قرین عبارت «عدم کلیت» می‌آورند.

۱۵. نفس رهیافت عملی عقل و وجود ادراکات اعتباری منوط به اختیار انسان است. اختیار و عقل منشأ ادراکات اعتباری است و قوت ادراکات اعتباری به قوت اختیار و عقل بستگی دارد. چرا که به تعبیر استاد شهید «ریشه ادراکات اعتباری فعالیت اختیاری و ارادی است. هر فعالیت ارادی و اختیاری مستلزم نوعی «حکم انشائی» و باید و نباید است.^{۳۰} نکته‌ی دیگری که از این مسئله می‌توان نتیجه گرفت این است که افعال اضطراری انسان که اراده و انتخاب در آن‌ها دخالت ندارند، موضوع حکمت عملی انسان واقع نمی‌شوند.

۱۶. «مفهوم وجوب و لاجوب» و «امر و نهی» اعتبارات انشائی ذهن است.^{۳۱} لذاست که فقه در حکمت عملی می‌گنجند و معلوم نیست چرا برخی از حکمای ما در عین این‌که فقیه هم بوده‌اند، ولی فقه به صراحت را در این باب نداشتند.^{۳۲} البته اعتبارات انشائی فقهی چه به صورت حکم حقیقی و چه به صورت حکم ظاهری، عمدتاً انشاء الهی و تشریح ربوبی‌اند نه بشری.

۱۷. عقل عملی حسن و قبح را بی‌واسطه وجدان نیز می‌کند و این شاید بخشی از معنای حسن و قبح عقلی است. البته پاره‌ای از حسن‌ها و قبح‌ها را چه‌بسا بتوان به نحو برهانی و عقلانی مورد بررسی و شناخت قرار داد که در این صورت وارد در مقوله‌ی حکمت نظری (مثلاً فلسفه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی) خواهیم شد «علی‌ای حال عقلی بودن حسن و قبح ناظر بر هر دو بُعد است. وجدان راستی، امانت، درستی، عفاف، تقوا، حیا، مروت، جود، کرم و عدالت و وجدان دروغ، خیانت، شهوت‌پرستی، بی‌بندوباری، بی‌شرمی، نامردی، بخل، امساک و ستم از این قبیلند. به تعبیر استاد شهید «آن حسی که این امور را درک می‌کند همان است که «وجدان» باید نامیده شود.»^{۳۳}

۱۸. یک نکته مهم دیگر بحث مربوط به واژه اعتباری است، برخی به صرف این واژه، معانی قراردادی و غیر واقعی را مطرح می‌کنند. گویی که هرچه که اعتباری باشد از مبنای واقعی بریده و پای در ایده‌آلیسم و ذهنیت‌گرایی می‌گذارد و لذا شخصی و سیال نیز می‌شود. در این قسمت از بحث به معنای اعتباری‌پردازیم تا مسئله مشتبه نشود.

«اعتباری» معمولاً در مقابل کلمه «حقیقی» یا «واقعی» به کار برده می‌شود. فلاسفه در برخورد با معانی و مفاهیمی که بر ذهن عارض می‌شود، آن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند: اول معانی و مفاهیمی که خود آن معانی مستقیماً در خارج موجودند و آنچه در ذهن است تصویر و بازنمایی (Representation) و حکایت آن واقعیات است. مثل مفهوم گرمی، کوتاهی، بلندی، رنگ‌ها، انسان و ... البته لازم به ذکر است، هستند کسانی که فی‌الجمله معتقدند مفاهیمی چون گرمی و درد و همه از عوارض تبعی‌اند و خارج از ذهن انسانی تعین ندارند.

دوم، معانی و مفاهیمی که مابه‌ازای خارجی ندارند بلکه از یک سلسله معانی و مفاهیم دیگری که در خارج موجودند، منتزع می‌شوند و به صورت صفت و حکمی بر آن‌ها صدق می‌کنند. در این صورت این صفات یا احکام مابه‌ازائی در خارج نداشته و به اصطلاح منطقین خارج محمول‌اند نه محمول بالضمیمه. «این معانی و مفاهیم دربارهی اشیاء خارجی صدق می‌کنند ولی مفهوم «موجود» درباره این‌ها صدق نمی‌کند.»^{۳۴} مثل مفاهیم عدم، امکان، حدوث، که نمی‌توان گفت «امکان موجود است» بلکه می‌توان گفت «آن شیء ممکن است».

در حالت اول محمول بر موضوع خاصی حمل شده و در ضمن خود محمول، مرتبه‌ای از وجود را نیز حائز است. فی‌المثل «وقتی می‌گویم «زید عالم است»، «عالم» بر زید حمل شده است اما مبدأ این حمل ذات زید نیست، یعنی ذات زید از آن جهت که ذات زید است استحقاق حمل «عالم» را ندارد.^{۳۵} اما در حالت دوم حمل محمول بر موضوع، حملی صحیح و بی‌واسطه است بدون این‌که محمول مرتبه‌ای از وجود را فی‌نفسه دارا باشد و بدون اینکه در خارج چیزی جدای از ذات موضوع بر وجود موضوع ضمیمه شده باشد. بلکه «ذات موضوع از آن جهت که ذات موضوع است استحقاق حمل آن محمول را دارد و به آن متصف است.» مثلاً وقتی می‌گوییم «زید حادث است» یا «عمرو بر زید مقدم است»، حدوث و قدم و معلولیت و تقدم و امثال این‌ها در عین این‌که بر موضوعاتی حمل می‌شوند اموری علاوه و ضمیمه بر ذات موضوعات و موصوفات خود نیستند. بلکه این‌ها مفاهیمی‌اند که از حاق ذات اشیاء منتزع شده و بر آن‌ها حمل شده‌اند. در این موارد اعتباری بودن یعنی این‌که این‌ها در خارج به هیچ وجه مصادق حمل «موجود» واقع نمی‌شوند و تحقق خارجی ندارند. (کل مایلزم من تحقیقه تکرره فهو اعتباری)^{۳۶}

در فلسفه‌ی اصالت وجود، ضمن قبول تمایز و تقسیم فوق که اولی حقیقی و دومی اعتباری بود، به یک نکته‌ی ظریف دیگر نیز توجه شده و آن این‌که «استحقاق حمل «موجود» بر یک مفهوم، برای حقیقی بودن آن کافی نیست. بنابر اصالت وجود، حتی مفاهیم و معانی‌ای که چنان استحقاقی دارند نیز امور اعتباری و انتزاعی هستند و استحقاق آن‌ها برای حمل «موجود» بر آن‌ها به تبع حقیقت وجود است.^{۳۷} آنچه فی‌الواقع حقیقی است عین خارجیت و واقعیت است که قابل انتقال به ذهن نیست؛ یعنی هرگز صورت مفهومیست و معقولیت را به خود نمی‌گیرد. به این معنا، تمامی معنا و مفاهیم اعتباری‌اند و البته در بین مفاهیم نیز برخی نسبت به برخی دیگر حقیقی شمرده می‌شوند. به عبارت ساده‌تر، اعتباریاتی نیز خود به دو قسمت حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شوند. پیشنهاد استاد شهید مطهری این است که در تقسیم اولی اصیل و اعتباری را در برابر هم قرار دهیم و در مورد دوم هم حقیقی و انتزاعی را در برابر هم بدانیم. اصیل هر آن چیزی است که خارجیت و واقعیت دارد و اعتباریاتی همه از مقوله «مفاهیم و معانی‌اند. اما برخی از مفاهیم، حقیقی‌اند یعنی محمول بالضمیمه‌اند و برخی دیگر انتزاعی‌اند یعنی خارج محمول‌اند.

غیر از فلسفه در علوم اجتماعی هم امور اعتباری داریم. فی‌المثل زوجیت و مالکیت و ریاست را امور اعتباری می‌دانند چرا که نفس عاقله می‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف داشته باشد و بر وجود یا سلب وجود آن‌ها دخالت کند. بدین معنا که وضع و جعل این مفاهیم به‌دست بشر است. لذا از آن‌ها به امور قراردادی هم نام برده می‌شود، قوانین موضوعه همه از این قبیل‌اند.

اما حاصل و ثمره‌ی بحث این است که همان‌طور که دیدیم هرچند برخی امور اعتباری باشند، ولی این به مفهوم قطع رابطه با واقع نیست. چرا که هرچند اعتباریاتی انتزاعی هم باشند باز هم با ذات عین خارجی رابطه‌ی مفهومی دارند و اساساً هرگونه اعتباری خارج از این ارتباط، مهمل و باطل خواهد بود. فی‌المثل من نمی‌توانم جیب سبز را به عنوان یک امر اعتباری صادق و مطابق با واقع به کار ببرم و در این موارد است که اعتباریاتی پای در مهملات و ایده‌آلیسم می‌نهند. مشکل از آنجا ناشی می‌شود که در فلسفه‌ی غرب تمایز و دوئیت رئالیسم-ایده‌آلیسم یا حقیقی-اعتباری، که به‌لحاظ معرفت‌شناختی

دو نگاه

همان‌طور که حکمای اسلامی (مانند بوعلی) متذکر شده‌اند، البته ادراکات اعتباری ریشه در ادراکات حقیقی داشته و لاقابل تعاملات وسیعی را با مسائل برهانی یا تجربی دارند

و در مقام اثبات مقبول فلسفه‌ی اسلامی نیز هست، به‌عنوان تمایزی هستی‌شناختی (در مقام ثبوت) دیده می‌شود. فلذا دیواری ستر بین این دو فرض می‌گردد. به‌نحوی که در حوزه‌ی رئالیسم هیچ عنصری از ایده‌الیسم و در حوزه‌ی ایده‌الیسم نیز هیچ عنصری از رئالیسم نباید راه یافته باشد. اما تسری این ثبوت بر عرصه‌ی هستی‌شناسی، مقبول فلسفه‌ی اسلامی نیست. لذاست که اعتباریات هر چند مابه‌ازای خارجی و عینی ندارند (اصیل نیستند) ولی مابه‌الانتزاع آن‌ها واقعی است (حقیقی‌اند) و این دقیقه‌ای است که عدم تفتن بدان موجب می‌شود تا برخی ادراکات اعتباری موجود در فلسفه‌ی اسلامی را دل بر نسبیست ارزش و اخلاق بدانند!^{۲۸}

در اجتماعات نیز قراردادی، جعلی، موضوعه و اعتباری بودن الزامات و ضرورتا به مفهوم قطع رابطه‌ی ذهن با عین نیست. لذاست که ما در تئوریک نیز بر امکان وجود مبنای رئالیستی قائل هستیم. البته فراموش نکنیم که این اعتباریات خود وسیله‌ای جهت خلق و انشاء واقع بودند.

۱۹. قاعدتا فرایند ادراکات عملی توسط عقل عملی و حصول به حکمت عملی، نمی‌تواند مستقل و به دور از حکمت نظری باشد. ما قبلا به‌لحاظ هستی‌شناختی (Ontologic) به ارتباط وجودی تکوینات با تشریحات اشاره‌ی مختصری کردیم. اما مقام بحث در این‌جا به لحاظ معرفت‌شناختی و درجه دو است. اجمالا چه به لحاظ پیشینی و به نحو فلسفی و چه به لحاظ پسینی و به نحو جامعه‌شناختی و تاریخی می‌توان دید که نوع شناخت‌های نظری انسان در باب ابعاد هستی (خداشناسی، متافیزیک، انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی و طبیعیات یا نتایج آن‌ها مانند غایت‌شناسی) ارتباط مستقیم و وثیقی با فرایند و نتایج عقل عملی دارد. اصل بودن علوم نظری نسبت به اخلاق و وظیفه‌شناسی (Deontology) و هنر بیان ساده‌ای است از مسئله تفریع حکمت عملی نسبت به حکمت نظری. اما کالبدشکافی این به شناخت خود به فرایند علوم عملی باز می‌گردد.

به‌نظر حقیر ما دو دسته علوم عملی داریم. دسته‌ی اول گزاره‌هایی هستند که با ماهیت دستوری و هنجاری و در قالب گزاره‌های بایدی، از نفس عاقله طلب عمل و اراده می‌کنند و با تأثیرگذاری مستقیم خود موجب بروز عمل و تحقق انکشاف می‌شوند. دسته‌ی دوم البته ادراکاتی اعتباری‌اند؛ که همان‌گونه که علامه طباطبایی (ره) در مقاله‌ی ششم ج ۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم آن‌ها را مبتکرانه مطرح فرموده‌اند، نوع خاصی از گزاره‌ها با ماهیتی ویژه‌اند که در تعامل با نفس عاقله موجب تجلی و ظهور عمل و وضعیتی خاص در وجود انسانی می‌شوند. در این قسمت اجمالا به دسته‌ی اول که بسیار به اذهان قریب و آشناست می‌پردازیم و دسته دوم را که عمده علوم عملی را به‌ویژه در باب تخته‌های سامان می‌دهند را به فرصتی دیگر می‌سپاریم.

در باب تفریع حکمت عملی (آن‌هم از نوع گزاره‌های اخلاقی و بایدی) از حکمت نظری، انتقادی مشهور و مألوف وجود دارد و آن این‌که چگونه و با ترتیب دادن چند مقدمه از قضایای حکمت نظری، یک مسئله و قضیه‌ای که مربوط به حکمت عملی است منتج می‌شود. اعتراض هیوم هم همین است. هیوم می‌گوید: «من همواره با هر نظام اخلاقی که تاکنون برخورد کرده‌ام دیده‌ام که مؤلف مدتی با شیوه‌ی متداول به استدلال می‌پردازد و وجود خدایی را ثابت می‌کند و در امور انسانی تأمل و بررسی می‌کند، اما ناگهان با تعجب می‌بینیم به‌جای ترکیب‌های متداول قضایای «هست» و «نیست» به هیچ قضیه‌ای بر نمی‌خوریم که با «باید» و «نباید» مربوط نباشد. این تغییر هر چند به هر حال متضمن نتیجه‌ی نهایی است، اما غیرقابل فهم

است... چگونه می‌توان این رابطه‌ی جدید را از روابط دیگری که به‌کلی با آن مغایرت دارند نتیجه گرفت... می‌دانم که همین هشدار کوچک، همه نظام‌های عامیانه اخلاق را واژگون خواهد ساخت و خواهیم دید که خصلت رذیلت و فضیلت و اصلا نه بر روابط اشیاء مبتنی است و نه چیزی است که عقل آن را ادراک کند»^{۲۹}

پاسخی که به‌طور اجمال می‌توان در این مجال ذکر کرد این است که البته هیچ فیلسوفی مطلقا مدعی استخراج بایدها از هست‌ها نیست و نبوده، بلکه مراد از تفریع حکمت عملی از حکمت نظری این است که ادراکات و گزاره‌های نظری، مصادیق و صغریات قضایای کلی حکمت عملی را تأمین می‌کنند. و این غیر از آن ادعای هیوم است. «قضایایی از قبیل «حق را باید پذیرفت»، صدق را باید قبول کرد» و یا «پذیرش حق حسن است و ترک آن قبح است» یا «پذیرش حق سودمند و ترک آن زیان‌بار است» از جمله قضایای کلی حکمت عملی‌اند... بدیهی است که مصداق این قضایا هرگز توسط خود آن‌ها معین نمی‌شود زیرا که هیچ قانون و قضیه‌ای عهده‌دار مصادیق خود نیست»^{۳۰} در واقع از انضمام و ترتیب دادن صغری نظری و کبری عملی است که احکام و گزاره‌های حکمت عملی منتج می‌شوند.

در این چنین قیاسی که مقدمه‌ی اول از مقوله‌ی هست‌ها و مقدمه‌ی دوم از مقوله‌ی بایدهاست البته نتیجه متزاع بر آن در حوزه «بایدها» قرار می‌گیرد چرا که نتیجه همواره تابع احص مقدمین است.^{۳۱}

۲۰. یک مسئله بسیار مهم و البته مورد مناقشه که مورد بحث و موشکافی مکاتب مهم فلسفی و روان‌شناختی بوده است، این‌که چگونه این ادراکات موجب شکل‌گیری اراده و بروز و ظهور عمل و رفتار انسانی می‌شوند. برای توضیح بیش‌تر این مسئله باید گفت که اولاً هر گزاره‌ی بایدی و اعتباری پس از طی مرحله‌ی ثبوت و جعل خودش البته می‌تواند موضوع ادراکات نظری قرار گیرد مثل موردی که شخص از یک گزاره بایدی مطلع باشد. لذاست که فرایند فعالیت عقل عملی در تولید ادراکات بایدی و اعتباری صرفا مرحله‌ای تمهیدی و تهیوئی از انتظاری است که از عقل عملی می‌شود. اما پر واضح است که میان ادراک نظری شخص نسبت به یک گزاره بایدی که مربوط به عقل نظری است و تجلی و ظهور آن گزاره در رفتار و کردار انسان که ماحصل و حلقه‌ی انتهایی عقل عملی است تفاوتی بسیار است. مسئله مورد توجه و نظر ما تحلیل چگونگی فرایند این حلقه دوم است که همان‌طور که گفتیم معتقدیم که وظیفه و کار عقل عملی همیشه به صرف جعل و انشاء یک گزاره اعتبار و بایدی اتمام نمی‌یابد. استثناء مطلب مربوط به هتر است که صرفا عقل عملی طی فرایند ادراکات اعتباری (از نوع استعاره یا تمثیل یا شعر و موسیقی و نقاشی) به وظیفه خود که خلق و بازآفرینی حسن است دست می‌یابد.

حاصل، این نکته که فرایند خلق و بازآفرینی گزاره‌های بایدی و اعتباری در عمل و رفتار فعلا در بوته‌ی اجمال ما قرار دارد، به بحث دیگری واگذار می‌شود.

۲۱. برخی قضایا از مقوله‌ی «هست»‌ها می‌باشند. هست به معنای مطلق واقعیت. این قضایا را که رابطه «است» بین دو چیز برقرار می‌کنند را قضایای حمله می‌نامیم. این قضایا از وجود واقعیتی اخبار می‌کنند خواه به نحو کان تامه (یعنی مثلا فلان چیز موجود است یا وجود دارد) و خواه به نحو کان ناقصه (مثلا عسل شیرین است؛ چاقو برنده است) محکی و مابه‌ازاء این رابطه حمله‌ی واقعیتی است به خودی خود خود جدای از وجود انسان که به‌صورت واقعیت خارجی (وجود عینی)، واقعیت خارج از وجود شخصی فرد (وجود

دو نگاه

- غیر از فلسفه در علوم اجتماعی هم امور اعتباری داریم. فی‌المثل زوجیت و مالکیت و ریاست را امور اعتباری می‌دانند چرا که نفس عاقله می‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف داشته باشد و بر وجود یا سلب وجود آن‌ها دخالت کند. بدین معنا که وضع و جعل این مفاهیم به‌دست بشر است

ذهنی) و واقعیت شرعی نمود پیدا می‌کند. در این مقام انسان به عنوان نفس عاقله صرفاً در نقش یک فاعل شناسا نسبت به اعیان خارجی یا ذهنی یا شرعی، واکنش معرفتی و ادراکی نشان می‌دهد. تلاش عقلانی انسان در این حالت، موجب معرفت ایستمه‌ای می‌شود. برای قضایای حملیه تقسیماتی است: شخصیه، جزئیه، کلیه (به اعتبار موضوع)، سالبه و موجبه (به اعتبار ایجاب و سلب رابط) و به اعتبار خود حمل: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

برخی قضایا نیز از مقوله‌ی «باید»ها هستند. بایدها معمولاً در دو مقام دیده می‌شوند. گاهی به حمل اولی ذاتی در ماهیت انشاء بود. و حاکی از نوعی خواستن و کشش درونی به سوی موضوعی خاص است به نحوی که عقل در پی کشش و تمایل برای تحقق آن موضوع و ایصال بدان، گزاره‌ای به نحو «بایدی» ادراک کرده و یا گزاره‌ای را به نحو غیر بایدی انشاء می‌کند؛ به طوری که با تمسک بدان به دنبال تحقق آن کشش درونی است. بدیهی است این چنین قضیه‌ای خود به خود برای هر شنونده‌ای، اخبار از آن کشش درونی نیز خواهد بود.

اما گاهی نیز این قضایا به حمل شایع صناعی در مقام اخبار از یک اجبار، ضرورت یا رابطه تلازم و لزوم قرار می‌گیرند مثلاً گفته می‌شود «برای باسواد شدن باید تلاش کرد» یا «به‌ناچار باید از این دنیا رخت بر بست» یا «به ندای فطرت خود می‌فهمید که عدالت خوب است» لازم به ذکر است اخبار کلی متواطی است ولی انشاء کلی مشکک است.

۲۲. در باب اعتباریات نباید اعتباریات وحیانی و الهی را که نقش بنیادین و مهمی را در اعتباریات بشری ایفا می‌کنند، فراموش کرد. بحث این است که خداوند در نگرش اسلامی غیر از خالقیت و ربوبیت تکوینی، ربوبیت تشریحی را نیز داراست. خداوند آن‌گونه که در ادیان توحیدی معرفی می‌شود با خدایی که در نحله‌های شرک و مکتب‌های فلسفی معرفی می‌شود از لحاظ اصل مکلف ساختن یا نوع تکلیفی که بر عهده‌ی انسان می‌گذارند، کاملاً متفاوت‌اند و این نگرش‌های متفاوت هریک تاثیر خاصی در رفتار ما دارند. برخی خالقیت الهی و برخی غیر از خالقیت حد اکثر ربوبیت تکوینی را آن هم در اضعف حالات به عنوان نگاه‌دارنده‌ی جهان (Sustainer) قبول دارند و جایگاهی من‌باب تشریح و نشان دادن راه و روش برای موجودی خارج از وجود انسان قائل نیستند و معمولاً بدین ترتیب مرجعیت تعیین، تولید و توزیع ارزش‌ها و تکالیف، به اسطوره‌ها، خدایان و انواع توت‌های خودساخته سپرده می‌شود.^{۴۲} برخی هم با قبول ربوبیت تشریحی ضمن اجازه آن به فضای فردی، تصویری بسیار کلی، گنگ و مبهمی از راه‌ها و راهبردهای لازم جهت راهبری از خود ارائه می‌دهند.

۲۳. از کلام مرحوم خراسانی (ره) در کفایه و فواید استفاده می‌شود که وجود انشایی داریم منتهی ظرف تحقیقش، نفس الامر است. معنای «نفس الامر» اعم از واقعیت است. واقعیت همان وجود عینی و ذهنی است؛ ولی «نفس الامر» مثل سایر امور اعتباریه معنای وسیعی دارد. به تعبیر ایشان، ملکیت گاهی به محال تعلق می‌گیرد؛ کسی انسان را جماد، فرض کند و جماد را حیوان، فرض بکند. آیا مسئله ملکیت در حکم چنین فرضی هست؟ بدون اشکال این طور نیست، به هر سببی ملکیت تحقق پیدا بکند، بالاخره ملکیت در «نفس الامر» ثابت است و «لو فی عالم الاعتبار» عقلاً، حیات‌کننده را مالک می‌بینند، وارث را مالک می‌بینند، این مشتری را در معاملات انشایی مالک می‌بینند. پس در همان ظرفی که ملکیت و امثال ملکیت تحقق دارد، یک وجود انشایی هم تحقق دارد.^{۴۳} ■

پی نوشت:

- ۱- ص ۲۲۸
- ۲- لایذ موضوعات و مقولات ریاضیات که به نظر حقیر (اساساً از باب زبان است و یا مانند سایر علوم ریشه در تراپط و تعامل انتزاعیات و کلیات حاصل از عقل دارد) نیز خارج از اختیار انسانی‌اند.
- ۳- همان
- ۴- همان ص ۲۲۹
- ۵- همان
- ۶- همان
- ۷- همان ص ۲۳۰
- ۸- همان
- ۹- همان
- ۱۰- همان ص ۲۳۵
- ۱۱- همان ص ۲۳۱
- ۱۲- فقه سنتی و امام راحل، محمدی گیلانی، ص ۹۳
- ۱۳- التحصیل ص ۷۸۹-۷۹۰
- ۱۴- محاکمات بین شرحی الاشارات ص ۳۵۲
- ۱۵- اصول فقه ج ۲، مظفر، ص ۲۲۲
- ۱۶- شرح کفایه ج ۲
- ۱۷- همان
- ۱۸- در استفاده از این واژه به هیچ عنوان به مدلولات کلتی اشعار یا ادغان نداریم.
- ۱۹- Poisis
- ۲۰- در موارد مختلف در این متن از امر مطلوب و حسن یاد شده بدون اینکه تعریفی از آن آورده شود بدیهی است چیستی حسن از مقوله این بحث خارج است و به علم زیبایی شناسی مرتبط می‌شود فی الجمله عرض شود که امر حسن هر چند واقعی نیست ولی نفس الامر واقع دارد (ماهه ازای خارجی ندارد ولی ما به الانتزاع خارجی دارد) و به مسئله فطرت ارجاع می‌شود.
- ۲۱- Instrumentalism
- ۲۲- reductionism
- ۲۳- عدل الهی ص ۵۲
- ۲۴- همان ص ۵۷
- ۲۵- همان ص ۵۲
- ۲۶- همان ص ۲۳۳
- ۲۷- همان ص ۲۳۲
- ۲۸- همان ص ۲۳۳
- ۲۹- همان ص ۲۳۲ البته گویا استاد مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم این مبنا را خود نقد می‌کنند.
- ۳۰- همان ص ۲۳۳-۲۳۴
- ۳۱- همان
- ۳۲- البته آقای جوادی آملی فقه را در زمره علوم عملی آورده‌اند. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۶۱
- ۳۳- همان ص ۲۳۵
- ۳۴- شرح منظومه ص ۳۶۳
- ۳۵- همان
- ۳۶- شرح منظومه ص ۳۶۴
- ۳۷- پاورقی شرح منظومه ص ۳۶۵
- ۳۸- در این زمینه برخی دیگر برای فرار از آسیبها و اشتباهات برآمده از واژه «اعتباری» آنرا به مفهوم معقولات ثانیه فلسفی احاله داده‌اند.
- ۳۹- نقل از اولین یادنامه استاد مطهری ص ۱۲۵
- ۴۰- جوادی آملی شریعت در آینه معرفت ص ۴۰۶-۴۰۷
- ۴۱- برای مطالعه بیشتر رک به «فقه سنتی و امام راحل»، محمدی گیلانی، در باب کلام محقق طوسی ص ۹۳
- ۴۲- رک به لویاتان هابز و توصیفات وی از خدای دولت
- ۴۳- رک به دروس خارج اصول آیت الله لکنرانی

دو نگاه

هر چند برخی امور اعتباری باشند، ولی این به مفهوم قطع رابطه با واقع نیست. چرا که هر چند اعتباریات انتزاعی هم باشند، باز هم با ذات عین خارجی رابطه‌ی مفهومی دارند و اساساً هرگونه اعتباری خارج از این ارتباط، مهمل و باطل خواهد بود