


نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل اختیار به مثابه علم فاعل و نسبت آن با «علم عملی» از منظر علامه طباطبائی

کرامت حمید احتشام‌کیا / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

hamid_ehteshamkia@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

daneshshahraki@qom.ac.ir

حبیب‌الله دانش شه‌رکی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

ahmadabedi@qom.ac.ir

احمد عابدی آرائی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰

چکیده

نسبت علم و عمل از جمله پرسش‌های مهم و مطرح در حوزه انسان‌پژوهی است. فیلسوفان و متکلمان اسلامی با تقسیم فاعل به انواع علمی و غیرعلمی، گرچه به نقش علم در صدور فعل توجه کرده‌اند، اما بیشتر با رویکرد هستی‌شناختی به تبیین آن پرداخته و از تبیین چگونگی نقش آن بازمانده‌اند. علامه طباطبائی با تعریفی که از حقیقت اختیار ارائه داده، با ارجاع آن به علم فاعل از یک سو و با تبیین نظریه «علم عملی» از سوی دیگر، به چگونگی نقش علم در صدور عمل دست یافته و تحلیلی نسبتاً جامع از نسبت علم و عمل ارائه کرده است. وی معتقد است اختیار به مثابه علم فاعل که در فرایند صدور عمل دخالت دارد از سنخ «علم عملی» است و به ارائه منافع و مضرات فاعل اشتغال دارد. علم به منافع و مضرات اشیا غیر از پیوستی آنها (حکمت نظری) و غیر از حسن و قبح ذاتی‌شان (حکمت عملی) است؛ این علم ریشه در احساسات و عواطف درونی فاعل دارد؛ احساسات و عواطفی که به دو احساس ملائمت و منافرت قابل ارجاع است. بنابراین علم عملی کاملاً شخصی است و از منظر هر فاعلی می‌تواند متفاوت باشد.

کلیدواژه‌ها: علم عملی، اختیار، اعتباریات، احساس ملائمت، احساس منافرت، فاعل علمی، کنشگری، عمل.

تبیین رابطه علم و عمل در انسان براساس نظریه «علم عملی» یکی از خاستگاه‌های نظریه «دراکات اعتباری» علامه طباطبائی است. در این مقاله سعی کرده‌ایم تحلیلی از چیستی «علم عملی» به مثابه علم اثرگذار در فرایند کشگری انسان ارائه شود و در ضمن آن ارتباط مؤلفه‌هایی چون قدرت، اختیار، میل و احساسات و عواطف انسانی با علم عملی را به قدر فهم و توان خود روشن سازیم. بنابراین فرضیه و مدعای من در این پژوهش از این قرار است:

۱. از منظر علامه طباطبائی، مقوله اختیار در ارجاع به علم فاعل تبیین می‌شود. بنابراین اختیار نه تنها ملازم علم فاعل بلکه عین آن است؛

۲. منظور از علم فاعل، علم عملی است. بنابراین اختیار عین علم عملی است و در ارجاع به آن تبیین می‌شود؛

۳. «علم عملی» صرفاً شناختاری نیست؛ بلکه برخلاف علم نظری که کاملاً شناختاری است، دارای وجه انگیزختاری نیز بوده و از این رو انبعاثِ قوای فعاله نفس را برعهده دارد؛

۴. «علم عملی» غیر از قضایای ناظر به حُسن و قُبْح افعال، به‌ویژه گزاره‌های اخلاقی است؛ بنابراین نسبت مطرح در علم عملی ابداً به علم اخلاق سرایت نمی‌کند.

به نظر می‌رسد تاریخچه مسئله علم و عمل ریشه در رابطه روح و بدن دارد. به بیان دیگر، رابطه علم و عمل روی دیگری از رابطه روح و بدن است. گو اینکه روح، متصدی نظرورزی و بدن، متصدی عمل‌گری است. همان‌طور که روح و بدن از ابتدا دو امر متبیین نبوده‌اند، علم و عمل نیز از ابتدا دو امر کاملاً متمایز و متبیین پنداشته نمی‌شدند. به گواهی آثار مکتوب فلسفه، افلاطون نخستین فیلسوفی است که به‌صراحت، از تمایز روح و بدن سخن رانده است. اندیشمندان پیش از او، هیچ‌یک معتقد به این دیدگاه نبوده‌اند، برای نمونه فیثاغورس و پیروانش اعتقاد داشتند که روح، امری متمایز از بدن و اجزای آن نیست، بلکه روح یا نفس، همان هماهنگی اجزای بدن است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲۷).

رابطه روح و بدن در اثر گفتمان فلسفی دکارت به دوگانه ذهن و بدن تقلیل یافته (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰)، موجب شد تا مسائل مربوط به نظر و عمل در شکل و شمایل دیگری مانند رابطه آگاهی و عمل مطرح شود. با شکوفایی علوم طبیعی و توفیقات علوم فیزیکی، تعجبی نداشت که مرتبه و شأن هویات ذهنی نیز تنزل یافته و مفاهیم ماده‌گرایانه‌ای چون رفتارگرایی، کارکردگرایی و فیزیکیالیسم صریحاً یا ضمناً وجود هرگونه هویت ذهنی را انکار کند. بنابراین دوگانه ذهن و بدن این‌بار به رابطه مغز و بدن تغییر وضعیت داده، علوم اعصاب‌شناختی را پدید آورد. در نتیجه گرچه پرسش از رابطه علم و عمل پیش‌تر و بیش‌تر با رویکرد فلسفی و کلامی مطرح شده است (ر.ک: افروغ، ۱۴۰۰)، از این ظرفیت برخوردار شد که بسته به مبانی و مبادی اتخاذشده با رویکردهای دیگری نظیر رویکرد جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و حتی رویکرد علمی (تجربی) نیز مطرح شود.

دستاوردهایی که از تلاش برای پاسخ به این پرسش به دست می‌آید، می‌تواند در سیاست‌گذاری‌های کلان به‌ویژه در حوزه تعلیم و تربیت و همچنین در حوزه امنیت و دفاع ملی به کار گرفته شود. امروزه در بین سیاستمداران

حوزه امنیت ملی، سخن از نوعی جنگ با عنوان «جنگ شناختی» مطرح است که پرسش این مقاله یکی از مسائل راهبردی در آن محسوب می‌شود (برای نمونه ر.ک: محمدی نجم، ۱۳۹۴؛ مقدم‌فر و محسنی آهویی، ۱۴۰۰). علاوه بر آن، فهم رابطه نظر و عمل، تأملی در کنشگری انسان و به تعبیری کنش‌شناسی محسوب می‌شود. مطالعه چستی کنش انسانی از آن جهت حائز اهمیت است که به عنوان موضوع علوم انسانی مطرح است (پارسانیا، ۱۴۰۰، ص ۲۴) و بی‌شک اسلامی‌سازی علوم انسانی وابسته به تأملات اسلامی درباره کنشگری انسان است.

۱. ارجاع اختیار به علم فاعل

مقصود از فاعل در اینجا فاعل بالقصد است. در واقع بحث این مقاله راجع به علم و اختیار در فاعل بالقصد است و مجالی برای بحث از آن در سایر فاعل‌های علمی نیست؛ هرچند در لابه‌لای مباحث، اندک اشاره‌ای به علم و اختیار در سایر فاعل‌های علمی شده است. به هر حال عمل و کنشگری انسان با آگاهی و شناخت آغاز می‌شود. در مقابل، فعل غیرارادی یا رفتار، بدون دخالت علم و آگاهی محقق می‌شود. در واقع، اگر پای علم و آگاهی در میان نباشد، بر اثری که از فاعل صادر می‌شود، «عمل یا کنشگری» اطلاق نمی‌شود. این یعنی عمل یا کنش (action) از فعل یا رفتار (Behavior) با مؤلفه‌هایی از جمله علم و اختیار تمییز داده شده است.

توضیح بیشتر اینکه «رفتارگرایی» (behaviorism) جریانی است که فقط بر رابطه بین رفتار قابل مشاهده و رویدادها یا محرک‌های محیطی تمرکز دارد؛ در مقابل رفتارگرایی، «نظریه کنش» قرار دارد. ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) معتقد بود روش‌های علوم طبیعی را نمی‌توان درباره مسائل مورد بررسی در علوم انسانی و اجتماعی به کار بست. پارسونز (۱۹۷۹-۱۹۰۲) تحت تأثیر وبر اشتیاق داشت نظریه کنش را از رفتارگرایی متمایز سازد. در واقع او برای آن اصطلاح کنش را برگزید که دلالتی متفاوت از اصطلاح رفتار دارد. ریتزر به نقل از پارسونز می‌نویسد: «رفتار دلالت بر واکنش مکانیکی در برابر محرک‌ها دارد، حال آنکه اصطلاح کنش بر یک فراگرد فعالانه، خلاقانه و ذهنی دلالت می‌کند» (ریتزر، ۱۳۸۱، ص ۵۲۹). همین تفاوت کم‌وبیش در نگاه اندیشمندان اسلامی، بین فعل و عمل مطرح است. راعب اصفهانی در تعریف عمل می‌نویسد: «عمل، فعلی است که با قصد انجام شود؛ در حالی که فعل، بدون قصد نیز واقع می‌شود» (راعب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۷). به گفته برخی دیگر «عمل» به کاری گفته می‌شود که از روی عقل و اندیشه باشد از این رو قرین علم قرار می‌گیرد، لیکن «فعل» اعم است (شرتونی، ۱۳۹۲، ذیل واژه «عمل»).

البته در کنار آگاهی و اختیار، مؤلفه‌های دیگری مانند: معناداری و قصدمندی برای تمییز کنشگری از رفتار یا فعل غیرارادی مطرح شده است (ریتزر، ۱۳۸۱، ص ۵۳۰؛ پارسانیا، ۱۴۰۰، ص ۲۴-۲۵)؛ اما حقیقت آن است که قصدمندی یا هدفمندی و معناداری، قابل ارجاع به آگاهی است. تقریباً تمام فیلسوفان و متکلمان که مختاربودن انسان را در پاره‌ای از افعال پذیرفته‌اند، معتقدند اختیار مستلزم علم است و بدون علم، هیچ معنای محصلی برای صفت اختیار وجود ندارد و از این رو سرآغاز صدور عمل اختیاری را تصور و تصدیق قرار داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۳۴ و ۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴). ایشان با مختار دانستن تمام فاعل‌های

علمی و علمی دانستن تمام فاعل‌های مختار در واقع بر همین ارتباط و ارجاع تأکید داشته‌اند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۲). پیوند وثیق علم و اختیار گویای این نکته است که تقسیم فاعل به انواع علمی و غیرعلمی، در واقع بازنمای دیگری از تقسیم فاعل به انواع مختار و غیرمختار است.

علامه طباطبائی با ارجاع اختیار به علم، تبیین دقیقی از چپستی اختیار ارائه داده و با بیان آن به مثابه علم به مصلحت، یا علم به خیربودن یا علم به کمال بودن فعل برای فاعل، اختیار را عین علم دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱ و ۲۹۷)؛ و نه حتی ملازم آن (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۵۳). ایشان اتصاف فاعل به هر علمی را مصحح اطلاق قدرت و اختیار ندانسته بلکه شرط تأثیر علم در روند صدور فعل را برای اطلاق آن پیش کشیده است: «وجود هر علمی در فاعل، مستلزم قدرت نیست؛ بلکه شرط در اطلاق قدرت، برخورداری فاعل از علمی است که وی را به سمت و سوی فعل برانگیزاند» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷).

ایشان در معرفی علمی که چنین خاصیتی دارد، یعنی انگیختاری بوده و فاعل را به سمت و سوی فعل برمی‌انگیزاند، به حقیقت اختیار اشاره کرده و آن را همان تصدیق به فایده یا به تعبیری خیرانگاری و کمال‌انگاری دانسته است: «قدرت هنگامی بر فعل اطلاق می‌شود که فاعل، خیر بودن فعل را بداند، یعنی تصور و تصدیق به خیر کند» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷). از منظر علامه، اعتقاد به خیر، تصدیق به فایده، کمال‌انگاری یا خیرانگاری و مانند آن، کلید انبعاث قوای فعاله در نفس فاعل علمی است: «وإذا فرض أنه عالم بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته» (همان).

علامه با این بیان، از خاصیت فاعل علمی یا فاعل مختار پرده گشوده است. این خاصیت فاعل علمی است که از طریق علم به خیر منبعث و فعال می‌شود. از این رو تمام فاعل‌های علمی، مختار و تمام فاعل‌های مختار، علمی تلقی شده‌اند. وقتی سخن از علم فاعل، مطرح است، مقصود، علمی است که در فاعلیت فاعل دخالت دارد، نه هر علمی و از این رو در تقسیم فاعل، به انواع علمی و غیرعلمی، به اثرگذاری علم در صدور فعل توجه شده است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۳۱۵).

اثرگذاری علم یعنی به محض اعتقاد علم و تصدیق به فایده در نهاد فاعل و به محض برقراری این پیوند علمی بین ذات فاعل و قوای فعاله، آن قوا تحریک شده، اعضا و جوارح مربوطه را به حرکت و تکاپو درمی‌آورند و این‌گونه عمل صادر می‌شود. به بیان دیگر، اختیار فاعل یا اعتقاد وی به خیر بودن فعلی از افعال، مستلزم کمال بودن آن فعل برای فاعل - ولو به زعم خود - است و وقتی چنین علمی فرض شد، انبعاث قوای فعاله رقم می‌خورد: «ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه... وإذا فرض أنه عالم بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷). انبعاث قوای فعاله، اثر شوقی است که پس از علم به خیر بودن یا علم به کمال بودن حاصل می‌شود. به عبارتی در فاعل علمی ابتدا علم به کمال محقق می‌شود که لازمه این

علم همان اطلاق اختیار بر فاعل است: «والعلم بأنه خير للفاعل علما يلزم كونه مختاراً في فعله» (همان). پس از اختیار، شوق حاصل می‌شود؛ این شوق همان انبعاث قوای فاعله است؛ پس از آن اراده و سپس تحریک عضلات تحقق می‌یابد و درنهایت نوبت به انجام یا صدور فعل می‌رسد. علامه در این باره می‌نویسد:

إذا تم العلم بكون الفعل خيرا - أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل - ... وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً - وأعقب ذلك الإرادة - وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق - وغير الشوق قطعاً - وبتحققها يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثّة فيها (همان).

البته ممکن است «علم به خیر بودن» جهل مرکب باشد؛ یعنی فاعل، آنچه را خیر نیست، خیر بیندارد، که در چنین موردی، فعل موردنظر، کمال برای فاعل نیست، اما به زعم فاعل، کمال برای او خواهد بود و همین اندازه برای اقدام به انجام فعل کفایت می‌کند (همان).

تا اینجا روشن شد که از منظر علامه طباطبائی اختیار فاعل همان علم فاعل است؛ زیرا وقتی سخن از علم فاعل مطرح است، مقصود علمی است که در صدور فعل و فاعلیت فاعل دخالت دارد و چینی علمی چیزی جز تصور و تصدیق به فایده، علم به خیر یا کمال‌انگاری و تعبیری مانند آن نیست و این همان اختیار است. اکنون این پرسش مطرح است: اگر اختیار همان علم فاعل به مثابه تصدیق بخیر یا تصدیق به فایده یا کمال‌انگاری و مانند آن است، چه نسبتی بین این نوع از علم با قصد، عنایت، رضا و تجلی در فاعل‌های علمی: فاعل بالقصد، فاعل بالعنایة، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی وجود دارد؟ به بیان دیگر چه نسبتی بین علم فاعل به مثابه اختیار با انواع فاعل علمی وجود دارد؟ با ذکر مقدمه‌ای در گفتار بعد پاسخی برای این پرسش ارائه شده است.

۲. گونه‌شناسی علم فاعل نزد فیلسوفان و نسبت آن با اختیار

فیلسوفان مسلمان انواع فاعل را تا شش بلکه تا هفت نوع دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲) محوریت اصلی در این تنوع، عامل شعور و اراده است (زنوری، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶)؛ تا آنجا که می‌توان تمام اقسام مذکور را ذیل دو دسته فاعل علمی (مختار) و غیرعلمی (بالطبع) قرا داد: «الأنواع فی ذلك [الفاعلية] علی قسمین: منها ما یصدر عنه أفعاله لطبعه من غیر أن یتوسط فیہ العلم کالعناصر، و منها ما للعلم دخل فی صدور أفعاله عنه کالإنسان» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳-۱۷۴).

علم در فاعل بالقصد از نوع حصولی و در انواع دیگر از نوع حضوری است، تفاوت علم در فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی نیز در تفصیل و اجمال قبل الایجاد است (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۲؛ طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲). البته لازم است خاطر نشان شود که علامه، فاعل بالعنایة را یک نوع مستقل ندانسته، آن را به فاعل بالقصد تحویل می‌برد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۱۰)؛ حال اگر فاعل بالتجلی را نیز ارتقا یافته فاعل بالرضا تلقی کنیم، آنگاه در مجموع و در نظر به انسان، با دو نوع فاعلیت علمی مواجهیم: فاعلیت بالقصد و فاعلیت بالتجلی. سنخ علم در فاعلیت بالتجلی، علم حضوری و سنخ آن در فاعلیت بالقصد، علم حصولی است.

با حفظ این مقدمه برای پرسش مطرح‌شده: «چه نسبتی بین علم فاعل به مثابه اختیار با انواع علمی مذکور وجود دارد؟»، یک پاسخ بدوی و سطحی وجود دارد که براساس آن اختیار در انواع فاعل علمی که عمده آن فاعل بالقصد و فاعل بالتجلی است، به یک معناست؛ یعنی خیرانگاری یا کمال‌انگاری؛ با این تفاوت که کمال‌انگاری در فاعل بالقصد از نوع حصولی و در فاعل بالتجلی از نوع حضوری است. به بیان دیگر، این حصولی و حضوری بودن علم فاعل است که انواع فاعل علمی را پدید می‌آورد می‌دهد، اما ماهیت و معنای اختیار به مثابه ادراک خیر، خیربینی، کمال‌بینی و... فارغ از حصولی و حضوری بودن، در تمام فاعل‌های علمی مشترک است. بنابراین بین ارائه معنایی واحد از اختیار به مثابه علم فاعل و ارائه انواعی از فاعل‌های علمی براساس متغیر علم، منافاتی وجود ندارد.

از نقد این پاسخ که بگذریم، اما پاسخ اساسی و درخور تأمل به پرسش پیشین، بدین شرح است. علم در انواع فاعل علمی درواقع علمی است که ذات فاعل به آن متصف است و فرق است بین علمی که ذات فاعل را به عالمیت متصف می‌کند با علمی که ذات فاعل را به فاعلیت می‌رساند. اختیار، علم فاعل در مقام صدور فعل است، نه علم فاعل در مقام ذات؛ و نه حتی علم فاعل در مقام فعل؛ بنابراین هیچ منافاتی ندارد که علم، در مقام ذات فاعل، صورت‌بندی خودش را داشته باشد و به انواع متعددی درآید، اما در مقام صدور فعل، یک معنای واحد و مشترک بین آن انواع داشته باشد.

فیلسوفان مسلمان پس از جداسازی فاعل علمی از فاعل غیرعلمی، با طرح دو معیار اساسی: ۱. داعی و نسبت آن با علم؛ و ۲. نسبت علم با فاعل؛ به صورت‌بندی انواع فاعل علمی دست یافتند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲)؛ براین اساس ۱. اگر علم در فاعل، عین داعی و هر دو عین ذات فاعل باشد، فاعل از نوع بالتجلی است؛ ۲. اگر علم در فاعل عین داعی و هر دو عین فعل باشند، فاعل از نوع بالرضا است؛ ۳. اگر داعی زاید بر علم و علم نیز زاید بر ذات باشد، فاعل از نوع بالقصد است؛ ۴. و درنهایت اگر داعی عین علم باشد، اما علم، زائد بر ذات، فاعل از نوع بالعیان خواهد بود.

براین اساس، وقتی سخن از علم فاعل مطرح است، یعنی علم در مقام فاعلیت؛ یعنی علم دخیل در صدور فعل، نه علم مندمج در ذات فاعل که اساساً به مرتبه قبل‌الایجاد و قبل از فعل اشاره دارد (علم ذاتی) و نه علم فعلی که عین فعل است و به مقام تحقق اشاره دارد؛ بلکه اختیار، همان داعی است و آن، گرچه از سنخ علم است، اما نه علم ذاتی به مثابه حضور علمی اشیاء عندالذات است و نه علم فعلی به مثابه حضور عینی اشیاء؛ بلکه اختیار، علم صدوری است؛ علمی که اشیاء را از وضعیت علمی به وضعیت عینی فرامی‌خواند و از این رو بر آن داعی اطلاق شده است.

حال اگر فاعل علمی، فاقد حقایق عینی باشد و صرفاً تصوراتی از آن داشته باشد، داعی از حاق واقع، وی را به استکمال دعوت می‌کند (فاعل مستکمل) و اگر فاعل علمی، واجد حقایق باشد، داعی از حاق ذات فاعل، وی را به تجلی فرامی‌خواند و در هر دو فرض، این فاعل است که با قبول دعوت داعی، به فاعلیت متصف می‌شود و این دعوت و قبول است که اختیار را توضیح می‌دهد. در ادامه و با تبیین «علم عملی» روشن خواهد شد که اختیار به

مثابه علم فاعل، از سنخ علم عملی است؛ بلکه تأسیس علم عملی، سازوکار فاعل مختار، برای کنشگری و اعمال اختیار است. خواه فاعل مختار، از نوع بالقصد باشد و خواه از نوع بالتجلی یا هر نوع دیگر از انواع فاعل علمی.

تا اینجا روشن شد از منظر علامه طباطبائی، اختیار به مثابه علم فاعل، کلید صدور عمل از ذات فاعل، و شرط اتصاف آن به فاعلیت است. از سوی دیگر علامه، در باب کنشگری و روند صدور عمل از انسان، نظریه «علم عملی» را به مثابه علم فاعل مطرح کرده و معتقد است اراده و اختیار انسان با علم اعتباری یا همان علم عملی تبیین می‌شود: «فتیین أنّ الإنسان بالطبع محتاج إلى علم و رأى غیر حقیقی تتم به إرادته و بهما کماله الحقیقی» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶)؛ با این بیان علامه «علم عملی» را به مثابه علم راه‌انداز فرایند صدور عمل در فاعل مختار (فاعل بالقصد) دانسته است؛ بنابراین پرسش پیش‌رو این است: چه نسبتی بین «اختیار» و «علم عملی» وجود دارد؟ البته همان‌طور که تفصیل آن خواهد آمد، علامه «علم عملی» را از نوع حصولی دانسته و آن را در مورد فاعلیت انسان به مثابه فاعل بالقصد مطرح کرده است؛ گرچه امکان طرح آن در سایر فاعل‌های علمی نیز وجود دارد. به بیان دیگر گرچه ارجاع اختیار فاعل به مثابه علم فاعل به خیرانگاری یا خیربینی یا علم به مصلحت و مصلحت‌بینی یا کمال‌بینی و مانند آن حتی در مورد فاعلیت حق تعالی در کلام فیلسوفان اسلامی از ابن‌سینا تا علامه طباطبائی مطرح است؛ برای نمونه/بن‌سینا در بیان اراده الهی و ارجاع آن به علم به مصلحت یا علم به خیر نوشته است: «فإذن إرادته تعالی من جهة العلم أن يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير و حسن» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶)؛ یا علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «الواجب تعالی مبدء فاعلی لكل موجود بذاته، له علم بالنظام الأصلاح فی الأنشیاء بذاته فهو مختار فی فعله بذاته» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۸)؛ اما بحث این مقاله درباره نسبت اختیار با علم فاعل بالقصد است. بنابراین پرسش یادشده را به این صورت باید اصلاح کرد: از منظر علامه چه نسبتی بین اختیار و علم عملی در فاعل بالقصد وجود دارد؟ بدیهی است برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید چیستی علم عملی و مقصود از آن در دیدگاه علامه طباطبائی بیان شود تا براساس آن نسبت بین اختیار و «علم عملی» نیز روشن شود.

۳. تحلیل چیستی «علم عملی» به مثابه بسط اختیار

نظریه «علم عملی» به دنبال تبیین چگونگی نسبت «تصور فایده و تصدیق به فایده» با صدور عمل یا کنش است. تصور فایده و تصدیق به فایده، هردو شکل‌دهنده مرحله شناخت، در مبادی صدور فعل هستند؛ مرحله‌ای که می‌توان آن را سطح «علمی» صدور عمل نامید. پس از آن شوق و اراده و سپس «عمل» پدید می‌آید. فیلسوفان پیش از علامه، چه در چارچوب فکری سنیوی و چه صدرایی، شناخت را مقدمه صدور عمل دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۳۴ و ۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۷). ایشان گرچه در مقوله علم فاعل، دیدگاه‌های خود را به شکل تفصیلی بیان کرده‌اند و در فرایند صدور فعل از فاعل مختار (فاعل بالقصد)، لزوم آگاهی به علت غایی را تصریح کرده‌اند، اما هیچ‌گاه به علم فاعل (علم عملی) به مثابه نظام فکری و سازوکار شناختی فاعل برای اقدام و عمل، آن‌گونه که علامه طباطبائی تبیین کرده است، توجه نشده بود.

نظریه «علم عملی» را می‌توان تکمیل‌کننده و ارتقاءدهنده صورت‌بندی فلسفی روند کنشگری در انسان دانست و با این نگاه، دیدگاه علامه، نه تنها هیچ منافاتی با قول و رأی سلف در فرایند کنشگری انسان ندارد، بلکه در راستای آن خواهد بود. حکماء و متکلمان پیش از علامه، سرآغاز کنشگری انسان در افعال اختیاری را، علم دانسته‌اند و علامه، با تمرکز بر چیستی علمی که منتهی به عمل می‌گردد، دیدگاه «علم عملی» را ارائه داده است. منظور از این ادعا که نظریه علم عملی با نظر مشهور در سازوکار کنشگری انسان سازگار است، اعتقاد علامه به فرایند تصور، تصدیق، اراده، شوق و درنهایت صدور فعل است: «فمبادیء الفعل الإرادی فینا هی: العلم، والشوق، والإرادة، والقوة العاملة المحركة» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱-۱۲۲). همان‌طور که پیشینیان نیز به چنین فرایندی معتقد بودند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۷۵؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۳۴ و ۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴)؛ با این تفاوت که علامه براساس نظریه علم عملی نشان داد، مراد از تصور و تصدیقی که سرآغاز فرایند کنشگری است، گرچه تصور و تصدیقی حصولی است، اما از نوع عملی است و نه نظری. درواقع وی با شناسایی نوع دیگری از علم حصولی (علم عملی) و تمییز و تفصیل آن از نوع شناخته شده (علم نظری)، به تکمیل نظریه صدور فعل از منظر پیشینیان پرداخته است.

۴. تفصیل علم عملی از نیاز تا تصرف و تحصیل مطلوب (فرایند کنشگری)

علامه در تبیین «علم عملی» از این نکته آغاز می‌کند که انسان دو ویژگی اصلی و اساسی دارد؛ یکی ویژگی «ادراک» و دیگری «امکان تصرف در اشیاء» و این دو ویژگی، علت پیدایش امری شگرف در انسان است که «علم عملی» نامیده می‌شود: «أنتجت هاتان العنایتان: أعتی قوة الفكر و الإدراک و رابطۃ التسخیر، عنایة ثالثة عجیبة وهی أن یهییء لفسه علوما و إدراکات یعتبرها اعتبارا للورود فی مرحلة التصرف... وهی المسماة بالعلوم العملیة» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

وی به قصد تمییز علوم عملی از علوم نظری و نقشی که فقط نوع عملی علم در صدور فعل دارد، به شرح ویژگی‌های هریک پرداخته است. او با اشاره به مفاهیمی مثل مفهوم آب، مفهوم زمین، مفهوم انسان و... و همچنین با اشاره به گزاره‌هایی چون: «عدد چهار زوج است»، «آب، جسمی سیال است» و «سیب، یکی از میوه‌هاست»، بیان می‌کند که هیچ‌یک از این تصدیقات و آن تصورات، صلاحیت واسطه‌گری بین انسان و افعال ارادی یا به تعبیری، صلاحیت راه‌اندازی فرایند صدور عمل و کنشگری را ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

ویژگی شاخه نظری علم، خواه حصولی خواه حضوری، کاشفیت است. این علوم که از طریق مواجهه دستگاه شناختی انسان با واقعیت پدید می‌آید، صرفاً حیثیت شناختاری و واقع‌نمایی دارند. علامه معتقد است علم نظری حتی اگر حضوری باشد اما به دلیل صرفاً شناختاری بودن، فاقد صلاحیت راه‌اندازی روند صدور عمل هستند:

وهی علوم وادراکات تحققت عندنا من الفعل والانفعال، الحاصل بین المادۃ الخارجیة و بین حواسنا وأوتاننا الإدراکیة، ونظیرها علما الحاصل لنا من مشاهدۃ نفوسنا وحضورها لدینا - ما نحکی عنه بلفظ أنا - والکلیات الآخر المعقولة، فهذه العلوم والإدراکات لا یوجب حصولها لنا تحقق إرادة ولا صدور فعل، بل إنما تحکی عن الخارج حکایة (همان).

در مقابل این دسته، «علم عملی» قرار دارد؛ متعلق علم در «علم عملی»، «فایده» و «کمال» است و نه «واقعیت»؛ و این همان چیزی است که باعث تفاوت تصور و تصدیق نظری با تصور و تصدیق عملی می‌شود. علامه در توضیح علم عملی به مثابه اختیار می‌نویسد: «بأن يتصوره و يصدق أنه خير له» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷)؛ سپس به حیثیت انگیختاری علم عملی یا همان کمال‌انگاری به مثابه یک ویژگی ذاتی اشاره کرده می‌نویسد: «و إذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له و كمالا يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته» (همان). تصدیق به واقع، به قصد حکایتگری و با معیار مطابقت یا عدم مطابقت انجام می‌گیرد و از این رو به صدق و کذب متصف می‌شود و در نهایت، فقط از حیثیت شناختاری برخوردار است. در مقابل، تصدیق به فایده یا تصدیق به کمال، علاوه بر حیثیت شناختاری، مهم‌ترین ویژگی آن حیثیت انگیختاری است و همین حیثیت، سبب‌ساز کنشگری انسان می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۷-۴۳۸).

حیثیت شناختاری علم عملی ریشه در منشأ پیدایش آن دارد. علوم نظری محصول مواجهه دستگاه شناختی نفس با عالم خارج است، اما علوم عملی محصول مواجهه نفس با اقتضات قوای فعاله نفس است:

وهي مع ذلك لا تحكى عن أمور خارجية ثابتة في الخارج ولا حاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجية بل هي مما هيأناه نحن و ألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة و جهازاتنا العاملة للفعل و العمل، فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عما لا يلائمها يوجب حدوث صور من الإحساسات كالحب والبغض، والشوق والميل والرغبة (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

بنابراین اقتضات و خواسته‌های نفس، منشأ پیدایش احساسات باطنی و آن نیز منشأ پیدایش علم عملی است و چون خواسته‌های نفسانی اموری مطالبه‌گر و انگیختاری هستند، علم برآمده از آنان نیز انگیختاری خواهد بود. ممکن است معتقد شویم شناخت عملی نیز جنبه شناختاری دارد؛ یعنی دوگانه است؛ شناختاری - انگیختاری است؛ اما اصالت با جنبه انگیختاری است؛ یعنی اگر حکایت‌گری هم دارد، از خواسته‌های حکایت می‌کند. قوای عملی اشیا را براساس خواسته‌های صورت‌بندی می‌کند و مفاهیم عملی را می‌سازد. این مفاهیم غیر از صورت‌بندی اشیا براساس وجود فی‌نفسه‌شان است.

نفس حیوانی برخلاف نوع نباتی، به دستگاه شناختی خاصی مجهز است که با استفاده از آن، امکان شناخت حوائج و لوازم حیات و همچنین چگونگی تحصیل آنان را فراهم آورده است. این شناخت، همان علم عملی است که سازوکار «کوشش برای بقا» را تبیین می‌کند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱). بنابراین برای تبیین «علم عملی» لازم است ابتدا چستی «احساسات درونی نفس» به مثابه خاستگاه علوم عملی توصیف شود.

۵. احساس ملائمت و منافرت، مبدأ شکل‌گیری و سامان یافتن علم عملی

از منظر علامه طباطبائی احساسات درونی نفس که قابل ارجاع به دو احساس کلان یعنی «احساس ملائمت» و «احساس منافرت» است مبدأ شکل‌گیری و سامان یافتن علوم عملی است:

فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عما لا يلائمها يوجب حدوث صور من الإحساسات: كالحب والبغض، والشوق والميل والرغبة، ثم هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

فیلسوفان، حیات حیوانی را با دو مؤلفه «احساس» و «حرکت ارادی» تعریف کرده‌اند؛ در عرفِ قدما، حقیقتِ حیات همین دو احساس است، احساسی که منشأ حرکت و کوشش برای جلب منافع نفس و دفع مضرات آن و در یک کلام، تلاش برای بقای نفس است. *ابوالبرکات البغدادی* در این باره نوشته است: «والحیاء هی الاحساس فی عرف القدماء... فان کل حساس متحرک بالارادة وکل متحرک بالارادة حساس والحس لأجل الحركة والارادة لطلب النافع والهرب من المؤدی» (ابوالبرکات البغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵).

این احساسات و ادراکاتِ مندمج در نفسِ حیوانی که منشأ حرکت ارادی و ضامن بقای نفس است، ذیل دو عنوان کلی «احساس ملائمت» و «احساس منافرت» صورت‌بندی شده و مجموعه‌ای از احساسات و عواطف ذیل آن جای گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۷؛ فخررزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۷-۳۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۱۰).

ابن‌سینا با دقت بیشتری و برای تفکیک بین ملائمت برآمده از حس و ملائمت برآمده از عقل، از دو اصطلاح «احساس الملائمت» و «تعقل الملائمت» استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۷). علامه طباطبائی براساس ساحت‌های سه‌گانه انسانی، انواع ملائمت و منافرت را به سه نوع حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴). معمولاً ملائمت و منافرت حسی و خیالی به سطح حیوانی و نوع عقلی آن به سطح انسانی نسبت داده شده است (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۴۲؛ عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵)؛ از این‌رو تعبیر شهوت و غضب برای اشاره به احساسات حیوانی (خیالی) و تعبیر اراده و کراهت برای اشاره به احساسات عقلانی ترجیح دارد (همان).

بنابراین واژه «احساس» نباید رهن‌شود؛ چراکه مقوله «احساس» شامل تمام انحای ادراک و احساس از قبیل حسی، خیالی، وهمی و عقلی است (نائیجی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹). شرح و بسط این دو احساس و احساسات زیرمجموعه آن از جانب فیلسوفان و متکلمان اسلامی، ذیل مباحث مربوط به کیف نفسانی گنجانده شده است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۳۰۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۴؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۴).

نفس جاندار با دو احساس ملائمت و منافرت، در حفظ بقای خود تلاش می‌کند. احساس ملائمت یا لذت، نشانه وضعیت مطلوب حیات و احساس منافرت یا رنج، نشانه تهدید حیات است. نفس جاندار هنگام خطر و پیشامدهایی که حیاتش را تهدید می‌کند بسته به سطح خطر، طیفی از احساس منافرت ایجاد می‌کند؛ احساس منافرت به قوای فعاله منتقل شده و آنان را وادار به اقدام مناسب جهت رفع حاجت می‌کند. بدیهی است که رفع حاجت نیز مستلزم دریافت طیفی از احساسات ملائمت است؛ یعنی نفس از طریق احساس ملائمت، رضایت خود از رفع حاجت را اعلام، و اینچنین حیاتش را تثبیت می‌کند.

احساس منافرت و ملائمت از سنخ علم حضوری‌اند با این تفاوت که نوع منافر آن بیانگر نیاز و حوائج فاعل و نوع ملائمت آن گویای تأمین نیاز و رفع حوائج وی است. نکته کلیدی در فهم چستی «علم عملی» توجه به روند تبدیل احساس منافر به احساس ملائمت است. تمام کنشگری انسان از شروع نیاز تا تأمین نیاز، با همین دو احساس قابل تحلیل است. کنشگری انسان از احساس منافرت به مثابه احساس نیاز شروع می‌شود، اما تأمین نیاز و تبدیل احساس منافر به احساس ملائمت، متوقف بر تصرف در طبیعت به مثابه منابع تأمین نیاز است.

اکنون پرسش این است: قوای فعاله نفس از کجا و چگونه می‌داند احساس منافر پیش‌آمده مربوطه به کدام نیاز نفس است؟ نفس، نیازهای متعددی دارد؛ منافرت اعلام‌شده می‌تواند نارضایتی برآمده از نیاز به غذا باشد (گرسنگی)، یا ممکن است نارضایتی برآمده از نیاز به آب باشد (تشنگی)؛ شاید هم پای نیازهای عاطفی در میان باشد (تنهایی)؛ وانگهی قوای فعاله، نوع نیاز را بشناسد، منبع مناسب برای رفع نیاز را چگونه می‌شناسد؟ خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها کدام هستند و به چه نوع نیازی مربوط است؟ منابعی که با تصرف در آنان می‌تواند نیازهای عاطفی را درمان کند کدام است؟ و

اینجاست که پای صور علمیه پیش می‌آید. تجربه‌های متعدد قوای فعاله که در پی اعلام نیازهای متعدد و تصرف‌های پی‌درپی در طبیعت حاصل شده است، به صورت مفاهیم به یاد سپرده می‌شود و موقع نیاز به عنوان مرجعی برای فهم و تحلیل شرایط به کار گرفته می‌شود. مفاهیم مذکور که بر پایه تکرار تجربه‌های متفاوت شکل گرفته‌اند، در بخشی از دستگاه‌شناختی نفس به نام قوه حافظه و با صورت‌بندی خاصی بایگانی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

انسان گرسنه‌ای را فرض کنید که با احساس رنج گرسنگی به دنبال رفع آن است؛ اگر به او چیزی خوردنی داده شود که آن را در دهان بگذارد و ببلعد، وی با احساس لذت سیری مواجه خواهد شد. در این بین نفس آگاه شروع به یادگرفتن می‌کند؛ یعنی حالت منافر یا رنج پیش‌آمده را حالت گرسنگی می‌نامد و منبع مناسب برای پاسخ به آن را شناخته و آن را خوراک نامیده و هنگام پیدایش حالت مذکور، پاسخ مناسب را به قوای فعاله نشان می‌دهد و اینچنین تمام نیازهای انسان، رفته‌رفته به همراه منابع و پاسخ‌های مناسب صورت‌بندی مفهومی شده و نظامی شناختی برای عمل و اقدام به وجود می‌آید.

حال فرض کنید چنین فردی اول بار که احساس رنج گرسنگی را تجربه می‌کند، به جای غذا، تکه‌سنگی به او داده شود تا بر شکم بندد و اینچنین احساس منافرت حاصل از گرسنگی را درمان کند، طبق آنچه علامه ترسیم کرده است، ارتباط و نسبتی که بین فرد نخست با غذا شکل گرفته، در فرض دوم، بین او و سنگ شکل خواهد گرفت و اگر این تجربه تکرار شود، فهم وی نسبت به اشیائی مثل سنگ و نسبت این اشیا با برطرف‌کردن گرسنگی، بسیار با ما متفاوت خواهد بود.

احساس منافرت و ملائمت، دائماً با مقوله نیاز در انسان، مرتبط و برخاسته از آن است. بلکه نشانه حیات همین دو احساس رنج و لذت است؛ فاعل از طریق احساس رنج به نیازش پی‌می‌برد؛ این احساس که از سنخ علم حضوری

است، بر فاعل فشار می‌آورد و او را وادار به تصرف در چیزی می‌کند که دردش را درمان کند. بین احساس رنج نیاز که آغاز کنشگری است و احساس لذت رفع نیاز که پایان کنشگری است، صورت‌های علمی واسطه می‌شوند. کار این صورت‌ها برقراری پیوند بین نیاز فاعل و منابع تأمین‌کننده آن است. این صورت‌ها به فاعل می‌گویند با تصرف کردن در چه منبع یا منابعی، نیازش برطرف می‌شود. صورت‌های علمی یادشده که واسطه بین احساس رنج نیاز و احساس لذت تأمین نیاز هستند «علم عملی» نام دارند. علم عملی منابع مناسب برای تأمین نیاز را معرفی می‌کند. فشار رنج نیاز از یکسو و شناخت منبع تأمین نیاز از سوی دیگر، فاعل را در تنگنای کنشگری قرار می‌دهد.

حدوث احساسات مذکور برای نخستین بار در نفس، تقریباً ناشناخته است، اما موجود زنده را به عمل یا تصرف در منابع بیرونی وامی‌دارد. بازخوردی که از این تصرف‌ها و تجربه‌ای که از آن احساسات به دست می‌آید در بخشی از دستگاه شناختی (حافظه) به یاد سپرده می‌شود. یادگیری به نفس کمک می‌کند تا در دفعات بعدی منابع مناسب‌تری و حتی شیوه‌های بهتری برای تصرفاتش انتخاب کند. کودکی که چیزی نمی‌داند با احساس منافرت (تشنگی) شروع به گریستن می‌کند، و با گریه کردن احساس ملائمت خود را اعلام می‌کند، اما رفته‌رفته و در اثر تجربه و آموزش، یاد می‌گیرد این احساس، احساس تشنگی است و عمل مناسب آن نوشیدن آب است. احساسات به قدری گسترده و پیچیده هستند که قابل احصاء و شمارش نیستند. از این‌رو امر آموزش و یادگیری در حیطه علم عملی بسیار جدی است.

علم عملی در خدمت تأمین نیازهای نفس به وجود می‌آیند و این نکته‌ای اساسی و بنیادین در فهم چیستی و جایگاه علم عملی نزد علامه طباطبائی است. وی در مقاله ششم از *اصول فلسفه رئالیسم* می‌نویسد:

جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه اندیشه زائیدن و شیر دادن ندارند و اگر زائیدن و شیر دادن یک جانور زائو را ببینند، التذاذی از تصور آن ندارند؛ و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا می‌کند، چیز دیگری تصور نمی‌کنند و همچنین آنچه را که بحسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند، نمی‌توانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند؛ از این‌رو مثلاً پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولیدمثل نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۰).

براین پایه، اندیشه‌ها و علوم‌ی که مبتنی بر نیازها و تجهیزات نفس و در راستای تأمین آنها از طریق تصرف در منابع بیرونی پدید می‌آید، دستگاه شناخت‌شناسی نفس برای اقدام و عمل است: «پروردگار از طریق الهام، انسان را مجهز به چنین علمی کرده که ارزشی جز برای اقدام و عمل ندارد و نامش علوم عملی است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

علامه طباطبائی پیدایش «علوم عملی» یا اندیشه‌های عملی را براساس «اصل نیاز» توضیح داده و با بیان شاخصه‌هایی، آن را از «علوم نظری» تفکیک کرده است و از طرفی به‌خوبی نشان داده است چگونه «علوم عملی» بین نیازهای نفس و منابع بیرونی واسطه می‌شود و به مثابه ابزاری در خدمت کامیابی نفس است. او با اندک تصرفی در این‌باره چنین می‌گوید:

هر فاعل علمی به این معنا که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهد، باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد، باید صور علمیه موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود با آنها را بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز، و سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۰).

شناختی که انسان از طبیعت به مثابه منبعی برای تأمین نیازهای خویش به دست می‌آورد، سراسر براساس اقتضائات نفس و احساسات اوست. درواقع، این شناخت عملی که انسان در خود و پیرامون خود به دست می‌آورد، یک شناخت نفس‌پایه است. انسان از منظر یک مصرف‌کننده به طبیعت نگریسته و آن را براساس احساسات خود و تجربه‌هایی که در پاسخ به آنها به دست آورده صورت‌بندی می‌کند. معنایی که انسان در جهان علمی خود به طبیعت می‌دهد یا دسته‌بندی‌ها و ارزش‌گذاری‌هایی که می‌کند، همگی متناسب با تجربیات پیشین وی بوده و قابل مقایسه با جهان نظری نیست.

به دیگر بیان، طبیعت در نسبتی که با کنشگری و استكمال انسان دارد، به مثابه منبعی برای رفع نیاز او تلقی شده و شناختی که در این بستر شکل می‌گیرد، یک شناخت عملی است و مفاهیم و گزاره‌ها در این نوع شناخت، دائماً «ارزشی» هستند؛ چراکه نگاه انسان به طبیعت هنگامی که در جهان و عالم عملی به سر می‌برد، به مثابه یک منبع تأمین نیاز یا چیزی ارزنده (چون نیازش را برطرف می‌کند) بوده و لذا هدف او از شناخت، تمییز چیزهای ارزنده از غیر ارزنده است، نه کشف واقع در نسبتی که با خودش دارد. به تعبیری دیگر علم عملی به دنبال کشف واقع نیست، بلکه به دنبال تصرف در آن است، اما تصرفی آگاهانه؛ ازاین‌رو دارای دو وجه شناختاری و انگیختاری است.

مفاهیم موجود در علم عملی که ناظر به بیرون هستند، مبتنی بر اقتضائات قوای فعاله انسان تصرف‌گر، پدیدار شده، حیثیت واقع‌نمایی نداشته و نشان‌دهنده نسبت بین منابع تأمین نیاز و خواسته‌ها و نیازهای موجود تصرف‌گر است (همان، ص ۱۲۳). در این فرایند، اشیا در نسبتی که با موجود تصرف‌گر دارند به منبع یا غیرمنبع و درنهایت به ارزش و غیرارزش، معنون می‌شوند. برای مثال، خرگوش در نسبتی که با خودش دارد، یک حیوان جاندار، درازگوش و از نوع پستانداران است، اما در نسبتی که با شکارچی دارد، منبع غذایی لذیذ و خوشمزه، دارای پوست و پشمی لطیف و درنهایت با ارزش تلقی می‌شود. مفاهیم دسته دوم، مفاهیمی برای عمل و اقدام یا تصرف است. این مفاهیم اعتباری بوده و خاستگاهش کنش و عمل هستند. از همین‌روست که علامه، «اعتباری» را وصف مفاهیمی می‌داند که عقل عملی برای رفع نیازمندی‌هایش آن را می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۸۷ ب، ج ۲، ص ۱۴۴).

علم عملی یا اعتباری، واسط میان دو امر حقیقی است؛ یکی طبیعت و دیگری قوای فعاله انسان به مثابه یک موجود تصرف‌گر؛ ازاین‌رو اعتبار کردن فقط در حوزه عملی انسان نیست، بلکه شامل هر موجود مدرک و تصرف‌گری مانند حیوانات نیز می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۵)؛ بنابراین مفاهیم اعتباری، یعنی مفاهیمی که صرفاً برای

دستیابی به اهداف و اغراض عملی، بر موضوعاتی حمل و بر آنان تطبیق می‌شود. مثلاً مفهوم «رأس» اگر بر سر انسان یا حیوان که مصداق حقیقی آن است اطلاق شود، یک مفهوم حقیقی و آنگاه که بر یک فرد از انسان، به عنوان نشانه‌ای برای تبعیت و اطاعت از وی اطلاق شود یک مفهوم اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۵۵).

دستگاه شناختی انسان (عقل عملی) به منظور ترتب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی وی دارند، حد چیزی را به چیز دیگر می‌رساند و بدین نحو، معانی اعتباری را می‌سازد و براین اساس، رفته‌رفته و بر پایه کثرت نیازها، امیال و احساسات مربوطه، مفاهیم اعتباری بی‌حد و حصر و با نوعی ترکیب و تحلیل ساخته می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۱۶). براین اساس، موجود مدرک تصرف‌گر، جهت رفع نیازهای تکوینی خود، به واسطه دستگاه ادراکی خویش، اعتباراتی می‌سازد تا آنها را در دستیابی به کمالات، کمک نماید؛ از این حیث، اگر در کمالات انسان تعدد و اختلاف وجود دارد، حتماً در مفاهیم نیز تنوع وجود خواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵).

مفاهیم و گزاره‌های اعتباری تنها به حیات فردی انسان ختم نمی‌شود، بلکه در حیات اجتماعی چه در سطح خانواده و چه در سطح مدنی توسعه می‌یابد. از این‌رو از مفاهیم ناظر به خوردن و آشامیدن و سایر نیازهای زیستی تا نکاح، تکلم، معاملات و سایر مقوله‌های اجتماعی نظیر ریاست و حکومت، همگی در این سطح از ادراک شکل می‌گیرند (همان، ص ۳۸۵).

علم نظری صرفاً از حیثیت شناختاری برخوردار است و از این‌رو نمی‌تواند با عمل ارتباط برقرار کند و به تعبیری توان برانگیزاندگی را ندارد؛ اما در مقابل، مفاهیم و گزاره‌های عملی از آن جهت که بر پایه ملائمت و منافرت، شکل گرفته و سامان یافته‌اند، علاوه بر وجه شناختاری دارای وجه انگیزتاری‌اند و از این‌رو سبب‌ساز کنشگری انسان‌اند.

میان طبیعت انسانی (مثلاً) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۱۹).

به بیانی دیگر، اگر شناخت طبیعت انسان و خواسته‌هایش از یک‌سو و شناخت عالم واقع یا طبیعت بیرونی از سوی دیگر شناخت نظری باشد، شناختی که بین این دو ساحت یعنی درون و بیرون انسان را به هم پیوند می‌زند «شناخت عملی» نام دارد.

۶. نسبت «علم عملی» و حکمت عملی

حکمت نظری به مثابه علم به بود و نبود در مقابل حکمت عملی به مثابه علم به حُسن و قُبْح افعال یا علم به باید‌ها و نبایدها قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲-۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۹)؛ اما پرسش این است چه نسبتی بین حکمت عملی و «علم عملی» یا «ادراکات اعتباری» وجود دارد؟ پاسخ اجمالی این است که گزاره‌های اخلاقی و در کل حکمت عملی ناظر به حُسن و قُبْح واقعی‌اند. براساس مبنای ذاتی بودن حُسن و قُبْح افعال، واقعیت‌های اخلاقی فارغ از قضاوت‌های انسانی، وجودی مستقل دارند که

عقل مستقلاً یا به کمک شرع آنان را کشف و بیان می‌کند. حکمت عملی نیز به دنبال استنباط، اثبات، تنظیم و تبیین همین واقعیت‌های اخلاقی است؛ اما «علم عملی» به مثابه حکم فاعل به حسن و قبح افعال، فارغ از حُسن و قُبْح واقعی است و نه منکر آن. هر فاعلی باید بین نفسش و قوای فعاله‌اش درکی از عمل پیش‌رو به مثابه خیر یا شر داشته باشد تا آن را انجام دهد یا ترک کند، خواه حُسن و قُبْح مربوطه درواقع نیز حَسَن باشد خواه نباشد.

اختیار اشرا بر همین پایه تحلیل می‌شود. مثلاً ابلیس به مثابه یک فاعل علمی و مختار هر کار که می‌کند با اختیار و براساس خیربینی و تصدیق به فایده انجام می‌دهد، یعنی براساس صورت‌بندی ارزشی خود از واقع (علم عملی) عمل می‌کند. این همان علم عملی ابلیس است که اغواگری را امر پسندیده جلوه می‌دهد؛ اما علم ابلیس موجب تغییر واقعیت نمی‌شود. بنابراین علم عملی از منظر علامه طباطبائی ناظر به نسبتی از خیر و شر است که فاعل با واقعیت برقرار می‌سازد و معتقد است، این نسبت و پیوند است که کارساز است و قوای فاعله را برمی‌انگیزد، خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد.

علامه در این باره می‌نویسد: «بنابراین ممکن است فعلی به حسب طبع، بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود و این صدور ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۸) که این لازمه اختیار است. در توضیح این عبارت گفته شده است، صدور با اعتقاد حسن، ناشی از رابطه علیتی فاعل مختار با فعل است و ناظر به حسن اخلاقی نیست. بدین جهت این‌گونه حُسن و قبح‌ها که به رابطه علیتی فاعل و فعل ارتباط دارد می‌تواند برحسب هر فرد به‌گونه‌ای متفاوت باشد، با آنکه حسن و قبح اخلاقی در همه افراد یکسان است و به دیدگاه‌های آنان بستگی ندارد و مطلق است (نمی‌تواند نسبی باشد). آنچه در افراد می‌تواند مختلف باشد حسن و قبح به معنای منافرت و ملایمت است نه حسن و قبح اخلاقی (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۴۸۰).

نتیجه‌گیری

از منظر علامه طباطبائی مقوله اختیار در ارجاع به علم فاعل، قابل تبیین است. بنابراین اختیار نه تنها ملازم علم فاعل بلکه عین آن است. منظور از علم فاعل، علم عملی است. بنابراین اختیار عین علم عملی است و در ارجاع به آن تبیین می‌شود. علم عملی برخلاف نوع نظری، صرفاً شناختاری نیست، بلکه دارای وجه انگیزتاری است و از این رو انبعاث قوای فعاله نفس را برعهده دارد. علم عملی ریشه در احساسات فاعل دارد. این احساسات در دو کلان احساس ملایمت و منافرت قابل تبیین است. وجه انگیزتاری علم عملی و همچنین نسبی بودنش در ارجاع به همین احساسات مندمج در نهاد فاعل تبیین شده است. «علم عملی» غیر از قضایای ناظر به حسن و قبح افعال، به‌ویژه گزاره‌های اخلاقی است؛ بنابراین نسبت مطرح در علم عملی ابداً به علم اخلاق سرایت نمی‌کند. علم عملی نه ناظر به ماهیت و چیستی اشیا و نه ناظر به حُسن و قبح ذاتی‌شان، بلکه ناظر به ارزش‌های فردی افراد است که ریشه در شاکله وجودی‌شان دارد.

منابع

- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۴، *تلخیص کتاب النفس*، قاهره، مکتبه العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی (الهیات)*، تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۳۷۶، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، بیروت، دارالعلم.
- ابوالبرکات البغدادی، هبة‌الله، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، به کوشش فتحعلی اکبری، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- افروغ، عماد، ۱۴۰۰، *رابطه نظریه و عمل از حکمای باستان تا رئالیسم انتقادی*، قم، پژوهشگاه علوم انسانی.
- پارسانیان، حمید، ۱۴۰۰، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- تفتازانی، مسعود، ۱۴۱۲ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- حکمت‌مهر، محمدمهدی، ۱۳۹۰، «بررسی و نقد دوگانه‌نگاری دکارتی»، *ذهن*، ش ۴۵، ص ۱۷۵-۱۹۹.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالشامیه.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۱، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- زنوری، عبدالله، ۱۳۸۱، *لمعات الهیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۸، *حاشیه بر الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه*، قم، مصطفوی.
- شرتونی لبنانی، سعید خوری، ۱۳۹۲، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، اسوه.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۸، *حاشیه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، قم، مصطفوی.
- _____، ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ب، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ج، *آغاز فلسفه*، ترجمه محمدعلی گرابی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۴۱۶ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل توحیدی (رساله فی الاعتباریات)*، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۵، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *شرح الإنشوات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۴، *سنجش و اکتشاف*، تهران، حکمت و فلسفه ایران.
- عشاقی، حسین، ۱۳۸۲، *وعایه الحکمه فی شرح نهایه الحکمه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، بی‌تا، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
- فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه سیدجلال‌الدین محتوی، تهران، خوارزمی.
- قیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قطب‌الدین شبرازی، محمودبن مسعود، ۱۳۶۹، *درة التاج*، به کوشش و تصحیح محمد مشکوة، بی‌جا، حکمت.
- لایه‌جی، عبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- محمدی نجم، سیدحسین، ۱۳۹۴، *جنگ شناختی (بعد پنجم جنگ)*، تهران، مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- مقدم‌فر، حمیدرضا و ابراهیم محسنی آهویی، ۱۴۰۰، *جنگ شناختی (علم پیروزی در نبرد ذهن‌ها)*، تهران، تسنیم.
- نایجی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *ترجمه و شرح کتاب نفس سفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.