

Examining the Views of Some Contemporary Philosophers (Mesbah Yazdi, Abedi Shahroudi and Larijani) on the Truth of Propositions Regarding Practical Reasoning

Mohammad Ali Noori*

researcher of Islamic philosophy and Aristotelian logic. Qom Seminary and Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom. Iran

Abstract

The Truth of the propositions describing actions and the status of these propositions face challenges, one of the most important of which is that the content of these propositions is non-factual. Based on this problem, sentences related to human voluntary action, without meaning right or wrong about them, are among the commandments and prohibitions that express the emotions and feelings of the speaker and motivate the listener to a certain action. The present article, in conformity with the thought of Plato, Aristotle, Farabi, and Ibn Sina, holds that the statements used in practical wisdom are cognitive; because these sentences indicate human happiness and good and evil in the path of human happiness. This statement has also been made by some contemporary Muslim thinkers like Mohammad Taghi Mesbah Yazdi, Ali Abedi Shahroudi, and Sadegh Larijani (in the context of confronting the views of Westerners) with the difference that they believe that practical propositions have also motivational meanings. Such a view, although an attempt to make practical propositions real, faces the challenge that it has been shown the atmosphere of practical wisdom as it should and should not be. Mesbah Yazdi has explained how to narrate the practical propositions of human perfection, citing the comparative necessity between voluntary action and its end, which is also associated with the problem.

Keywords: practical wisdom, news, composition, the truth of propositions regarding practical reasoning, Mohammad Taghi Mesbah Yazdi, Ali Abedi Shahroudi. Sadegh Larijani

* meshkat1009@gmail.com

نشریه علمی متافیزیک (نوع مقاله پژوهشی)

سال سزدهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۶ بازنگری: ۱۴۰۰/۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۳

صص: ۱۹۵-۱۸۱

بررسی دیدگاه برخی از معاصران (مصباح یزدی، عابدی شاهرودی و لاریجانی) درباره نفس الامر قضایای

عملی

محمدعلی نوری*

پژوهشگر فلسفه اسلامی و منطق ارسطویی. حوزه علمیه قم و موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). قم. ایران

meshkat1009@gmail.com

چکیده

حقیقی و نفس‌الامری بودن احکام عملی و انکشاف این احکام از واقع، با مشکلاتی روبه‌رو بوده که یکی از مهم‌ترینشان، انشایی بودن مفاد آنها و متصف‌نشدن به صدق و کذب است. برپایه این اشکال، جمله‌های ناظر به کنش اختیاری انسان بدون اینکه درستی و نادرستی درباره آنها معنا داشته باشد، در زمره اوامر و نواهی هستند که بیان‌کننده عواطف و احساسات گوینده‌اند و شنونده را به عمل معینی برمی‌انگیزانند. نوشتار حاضر در سازگاری با اندیشه افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا بر آن است که جملات مطرح در حکمت عملی، شناختی هستند؛ زیرا از سعادت انسان و خیر و شر در مسیر سعادت انسان حکایت می‌کنند. این سخن را برخی از اندیشمندان معاصر مسلمان مانند محمدتقی مصباح یزدی، علی عابدی شاهرودی و صادق لاریجانی (در بستر مواجهه با دیدگاه غربی‌ها) نیز مطرح کرده‌اند؛ با این تفاوت که به‌باور آنان احکام عملی از مفاد انگیزشی هم برخوردار است. چنین دیدگاهی با وجود تلاش برای نشان‌دادن واقع‌نمایی قضایای عملی دچار این اشکال است که فضای حکمت عملی را به‌گونه باید و نباید تصویر کرده است. مصباح یزدی حکایت‌گری قضایای عملی از کمال انسان را با استناد به ضرورت بالقیاس میان کنش اختیاری و غایت آن بیان کرده که این اندیشه نیز با خلل همراه است.

واژگان کلیدی: حکمت عملی، اخبار، انشا، نفس‌الامر قضایای عملی، محمدتقی مصباح یزدی، علی عابدی شاهرودی، صادق لاریجانی



درآمد

معمولاً اندیشمندان غربی فضای علوم ناظر به کنش اختیاری انسان و به‌ویژه علم اخلاق را در بستر باید و نباید معنا می‌کنند و معتقدند دانش‌های حکمت عملی و علوم ارزشی، مشتمل بر بایدها و نبایدهاست. براین اساس، برخی از آنان در صدد برآمده‌اند تا هویت این بایدها و نبایدها را تبیین کنند و در این راستا اندیشه‌های گوناگونی پدید آمده است. متفکران مسلمان در عصر حاضر مانند مصباح یزدی، عابدی شاهرودی و لاریجانی نیز در تعامل با این اندیشه‌ها تقریباً همان فضای بایستگی و نبایستگی را درباره دانش‌های حکمت عملی پذیرفته‌اند و البته تلاش کرده‌اند تا دیدگاه برخی از غربی‌ها درباره حکایت‌گر نبودن جملات معطوف به کنش انسان از واقعیات و رای خود را پاسخ دهند و واقع‌نمایی و حکایت‌گری این جملات از واقع را به‌گونه‌ای اثبات کنند. در این نوشتار به برخی از این تلاش‌ها اشاره می‌شود و البته به مشکل مشترک میان آنها که همان نگه‌داشتن بستر باید و نباید درباره مفاد جملات مطرح در حکمت عملی است، التفات داده می‌شود. با استناد به سخنان حکمای پیشین (افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا) آشکار خواهد شد که فضای حکمت عملی و دانش‌های معطوف به کنش اختیاری انسان نه باید و نباید، بلکه اخبار از حسن و قبح درباره کنش انسانی است و بنابراین در این دانش‌ها خودبه‌خود خاصیت صدق و کذب و واقع‌نمایی تعبیه شده و با تمرکز بر این ویژگی، به پذیرش مفاد انشایی و تلاش برای اثبات حکایت‌گری مفاد باید و نباید نیازی نیست. البته دیدگاه مصباح یزدی با تفصیلی بیشتر مطرح و جوانب آن بررسی می‌شود.

انشایی یا اخباری بودن مفاد جمله‌های حکمت

عملی

منطق‌دانان مرکب تام را به قضیه و انشا تقسیم

می‌کنند. به‌باور آنان، قضیه قول جازمی است که هویت خبری دارد و ذاتاً قابل‌اتصاف به صدق و کذب است؛ ولی انشا هویت خبری و قابلیت صدق و کذب را ندارد. معیار صدق و کذب در سنت حکمی به تبع ارسطو نیز مطابقت و عدم مطابقت با واقع و نفس‌الامر است؛ بنابراین، جملات انشایی نفس‌الامری نیستند و از واقعیتی و رای خود خبر نمی‌دهند. البته این جملات از جهتی از ویژگی صدق و کذب برخوردار و دارای نفس‌الامرند و آن اخبار از مفاد انشایی است و به‌گواه برخی از نگاشته‌ها جملات انشایی دو فحوا دارند: الف) فحوای اصلی و بالذات که همان انشایی بودن آنهاست؛ ب) فحوای دوم و بالعرض که خبردادن آنها از طلب‌کردن، پرسش‌کردن، تمناکردن و ... است که از این جهت دارای صدق و کذب هستند.^۳

پرسش محوری در فضای حکمت عملی آن است که آیا می‌توان پذیرفت که جملات مطرح در این دانش از صدق و کذب در فحوای اصلی و بالذات برخوردارند یا نه. به‌دیگرسخن، آیا مفاد اصلی جملات ناظر به کنش اختیاری انسان اخباری است یا انشایی؟ به‌تعبیردیگر، آیا درباره مفاد جملات ارزشی و اخلاقی، باید نظریه شناختاری را پذیرفت که معتقد است در احکام اخلاقی و عملی واقع وجود دارد و نیاز است آن را کشف کرد. یا اینکه باید نظریه ناشناختاری را پذیرفت که معتقد است واقع وجود ندارد و هویت جملات عملی و اخلاقی، شناختی و توصیفی نیست؛ بلکه توصیه‌ای و انگیزشی است و مفاد این جمله‌ها تحلیل حالت‌های نفسانی احساسات و امیال و عواطف است.

کسانی مانند پوزیتیویست‌ها از دیدگاه ناشناختاری اخلاق و جملات ارزشی دفاع می‌کنند و بر این باورند که این جملات قضیه نیستند؛ بلکه انشا و بیان‌گر بایدها و نبایدها هستند و از این رو، نفس‌الامر ندارند. آیر در کتاب *زبان، حقیقت و منطق* می‌گوید:

باشد، به افعال و اشیا حمل می‌شود و رابط آنها واژه «است» است که معنای حرفی دارد و در نتیجه قضایای اخلاقی واقعا قضیه خواهند بود.

۳. ادعای اتحاد قضایای اخلاقی با اوامر نیازمند دلیل است و این ادعا اگرچه در آغاز آسان می‌نماید، در تحلیل با مشکلات اساسی مواجه است؛ چون توجه به این نکته مهم است که جملات و ترکیبات کلامی وضع به خصوص در قبال وضع مفردات و هیئت ندارند (لاریجانی، ۱۳۶۸: ۱۳۶-۱۳۵).

لاریجانی پس از بیان این اشکالات [که بیشتر در فضای تحلیل زبانی و متناسب با بحث دلالت و به شیوه مباحث الفاظ در اصول فقه مطرح شده‌اند] دیدگاه خود را این گونه بیان می‌کند که به دلیل اینکه وجود ارزشی یک مفهوم انتزاعی است، زیرا همانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی، متعلق خود را در خارج متصف می‌سازد و به گونه اشتقاق یا حمل ذوهو بر آن حمل می‌شود، قضایای اخلاقی مانند «این فعل واجب است» اخباری هستند و نه انشایی. نهایت امر این است که این قضایا به دلالت التزامی می‌رسانند که یک «الزامی» به معنای حرفی آن به فعل تعلق یافته است؛ چه تا الزامی در کار نباشد، قابل مفهوم «وجوب» حمل بر فعل نخواهد بود (همان: ۱۶۳).

اندیشه‌ای دیگر نیز در دفاع از نظریه شناختاری درباره جملات ارزشی وجود دارد که معتقد است احکام عملی صرف انشا نیستند؛ بلکه از جهتی اخباری و برخوردار از مفاد شناختاری‌اند؛ چراکه از مصالح و مفاسد در مسیر سعادت و شقاوت خبر می‌دهند و از جهت دیگر، انشایی و برخوردار از مفاد انگیزتاری‌اند؛ چراکه انسان را به تأمین مصالح و مفاسد تحریک می‌کنند؛ بنابراین، جمله‌های حکمت عملی در عین اینکه انشایی‌اند و انگیزش در انجام فعل را سبب می‌شوند، خبری‌اند و از واقع و

تا آنجا که اخبار راجع به ارزش، دارای معنی هستند، اخبار علمی معمولی‌اند و تا آنجا که علمی نیستند، دارای معنای حقیقی نخواهند بود؛ بلکه اظهار و ابراز عواطف و احساسات‌اند که اصلا قابل صدق و کذب نیستند... دستور و ترغیب به فضائل اخلاقی اصلا قضیه نیست؛ بلکه از جمله کلمات قصار و اوامر هستند که خواننده را به عمل معینی برمی‌انگیزند؛ از این رو، متعلق به هیچ شعبه‌ای از علوم یا فلسفه نخواهند بود (آیر، ۱۳۸۴: ۱۲۱-۱۱۹). جملات ارزشی به هیچ‌روی اظهار قضیه نیستند (همان: ۱۳۱). بی‌مورد است بپرسیم قضایای اخلاقی، درست یا نادرست هستند؛ زیرا بیان تصدیقی ارزشی، قضیه نیست و مسئله صدق و کذب آن متفی است (همان: ۲۱۸).

لاریجانی این دیدگاه را نقد کرده است و درباره این باور که قضایایی مانند «فلان شیء خوب است» و «باید فلان کار را انجام داد» هیچ مدلولی جز مدلول جملات امری ندارند و بنابراین صدق و کذب‌پذیر نیستند و بلکه تنها مفید تحریک و تأثیر هستند، می‌گوید چنین باوری دارای چند اشکال است:

۱. بر پایه این دیدگاه، باید مفهوم «خوب» به اشیا تعلق نگیرد؛ زیرا تنها افعال قابل امر و نهی هستند و اشیا قابل امر و نهی نیستند.

۲. معادل بودن قضایای اخلاقی با اوامر مستلزم آن است که واژه‌های «خوب»، «باید» و «وجوب» دارای مفاهیم اسمی و مستقل نباشند و از این واژه‌ها مفهومی به گونه مستقل در ذهن پدید نیاید؛ ولی واقعیت این است که ما از این واژه‌ها حتی اگر در جمله و کلام به کار نروند، مفاهیمی را درمی‌یابیم و اگر این مفاهیم اسمی و مستقل باشند، آشکارا قضایای اخلاقی معادل اوامر نخواهند بود؛ زیرا در آنها صفتی که مدلول «خوب»، «باید» و «وجوب»

نفس الامر حکایت می‌کنند و هر دو ویژگی انگیزشی و خبری برای آنها حقیقی است.

عابدی شاهرودی با پذیرش این اندیشه، درباره برخوردار بودن گزاره‌های اخلاقی و عملی از هم مفاد شناختاری و هم مفاد انگیزشی می‌گوید عقل انسان یک امر بسیط است که می‌تواند هم نظری (شناختاری) و هم عملی (انگیزتاری و کرداری) و هم حسی باشد. قضایای اخلاقی که از عقل انگیزتاری برمی‌خیزند و به کمک هیچ قوه‌ای دیگر و تنها از عقل انگیزشی پدید می‌آیند، اولی‌اند و خودبه‌خود الزام‌آورند و به عمل منجر می‌شوند و بدین جهت قوانین انگیزاننده‌اند. عقل عملی انگیزتاری از آن جهت که قضایای اخلاق را تصدیق می‌کند، آنها را به‌عنوان قوانین برقرار می‌سازد (شناختاری و برخوردار از هویت گزاره‌ای) و از همان جهت که آنها را به‌عنوان قوانین برقرار می‌سازد، به اجرای آنها فرمان می‌دهد (انشایی و برخوردار از هویت انگیزشی) (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴). برپایه این سخن نیز می‌توان نتیجه گرفت که گرچه انشا به‌صرف انشای بودن گزاره نیست، با فرض اخبار از واقع، گزاره است و گزاره‌های اخلاقی و عملی ازسویی از حقایق ارزشی خبر می‌دهند که سعادت انسان را تأمین می‌کنند و ازدیگرسو، انگیزش در انجام این حقایق را پدید می‌آورند؛ بنابراین، در تحلیل جمله «عدل حسن است» باید گفت این جمله ازسویی از مصلحت و کمال عدل در واقع و نفس‌الامر خبر می‌دهد و ازدیگرسو، مفاد «عدالت بورزید» را در خود گنجانده است.

سید یدالله یزدان‌پناه^۳ نیز با پذیرش دیدگاه عابدی شاهرودی درباره برخورداری گزاره‌های حکمت عملی از مفاد شناختاری می‌گوید دانش حکمت

عملی، دانش برهانی است که از حقایق عملی بحث می‌کند و این حقایق در واقع و نفس‌الامر وجود دارند و از راه برهان به آنها شناخت پیدا می‌کنیم؛ بنابراین، گزاره‌های حکمت عملی ازسویی، از سنخ گزاره‌های اخباری و شناختی هستند که به واقع نظر دارند، چراکه با سعادت انسان گره واقعی خورده و از خیر و شر حکایت می‌کنند و به‌همین دلیل دارای صدق و کذب هستند؛ ازسوی دیگر، مفاد گزاره‌های حکمت عملی «ینبغی أن یفعل» و «ینبغی أن لا یفعل» است و سزاواری در کنش با حقیقت خیر (سعادت) و سزاوار نبودن در کنش با حقیقت شر (شقاوت) ارتباط دارد. به‌دیگرسخن، اگر جمله ناظر به کنش اختیاری، حاکی از سعادت و خیر باشد، صادق است و انجامش سزاوار خواهد بود و اگر حاکی از سعادت و خیر نباشد، کاذب است و انجامش سزاوار نخواهد بود.

البته یزدان‌پناه این برداشت خود درباره ماهیت گزاره‌های عملی را به سخنان حکمایی چون ارسطو، فارابی و ابن‌سینا نیز مستند می‌کند و بر این باور است که از سخنان آنان به دست می‌آید که جمله‌های ارزشی از مفاد «ینبغی أن یفعل» و «ینبغی أن لا یفعل» برخوردار هستند و این جمله‌ها با وجود اینکه غیر از جمله‌های هستی‌شناختی هستند، از این حیث که از مصالح و مفاسدی حکایت می‌کنند که تأمین‌کننده سعادت انسان‌اند، صدق و کذب و نفس‌الامر دارند. پس گزاره‌های حکمت عملی به‌دلیل برخورداری از محتوای خیر و شر در مسیر سعادت انسان، هم مفاد خبری و هم مفاد انشایی دارند و مفاد انشایی و توصیه‌ای آنها با مفاد خبری و شناختاری آنها گره خورده است؛ به‌گونه‌ای که مفاد انشایی آنها یا عین مفاد خبری آنها یا لازمه آن است و به‌بیان دیگر، درباره این گزاره‌ها یا باید عینیت اخبار و انشا را پذیرفت، یا دست‌کم باید پذیرفت که توصیه و انشا لازمه

گزاره‌های عملی است. در نتیجه، گزاره‌های عملی از جهت برخورداری از مفاد شناختاری و ارتباط نفس‌الامری با واقع، مفاد خبری و قابلیت صدق و کذب دارند که البته این گزاره‌ها به دلیل اینکه حاکی از سعادت و شقاوت و خیر و شر در مسیر سعادت و شقاوت‌اند، در آنها مفاد ارزشی هم قرار دارد و به دلیل همین بار ارزشی داشتن، انگیزش در انجام فعل را سبب می‌شوند.

ضرورت بالقیاس و مفاد باید و نباید

محمدتقی مصباح یزدی در دفاع از واقعی و نفس‌الامری بودن جملات ارزشی به ضرورت بالقیاس استناد می‌کند. از دید وی، مفاد خوب و باید و نباید در فضای احکام عملی، ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری و غایت آن یعنی سعادت یا قرب الی الله یا ... است. وی با پذیرش فضای بایدی و نبایدی درباره احکام عملی و اخلاقی، واقعی و نفس‌الامری بودن این باید و نباید را چنین توجیه می‌کند که ازسویی احکام عملی و اخلاقی انسان به فعل اختیاری او مربوط است و ازسوی دیگر، رابطه فعل اختیاری انسان با آثار و نتایجش رابطه‌ای حقیقی و نفس‌الامری است؛ بنابراین، انشا و اعتبار جملات عملی و اخلاقی براساس همین رابطه واقعی صورت می‌گیرد و با لحاظ این ملاک می‌توان همه احکام عملی را به جملات خبری برگرداند و حکمت عملی را از سنخ علوم توصیفی و گزارشی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۶).

مصباح یزدی در مقام تبیین واقعی بودن «باید» و «نباید» مربوط به افعال ارادی انسان می‌گوید مفهوم باید و نباید دو کاربرد دارد: یکی انشایی و دیگری اخباری. باید و نباید در کاربرد انشایی، نقش معنای حرفی را دارند و بدون اینکه معنای مستقلی داشته

باشند همراه فعل جمله، جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می‌شوند؛ چنان‌که «باید بگویی» جانشین «بگو» و «نباید بگویی» جانشین «نگو» می‌شود. باید و نباید در کاربرد خبری دارای مفهوم مستقل هستند و در این کاربرد «باید» به معنای «واجب» و «ضروری» و «لازم» است؛ چنان‌که جمله به ظاهر انشایی «باید به عدالت رفتار کرد» جانشین جمله خبری «عمل به عدالت واجب است» می‌شود.

وی در توجیه ضرورت بالقیاس بودن کاربرد انشایی «باید» می‌گوید این «باید» بدون شک حالت انشایی و اعتباری دارد و بیان‌کننده عواطف و احساسات گوینده است؛ ولی امر و دستور و انشا و اعتبار هنگامی می‌تواند موجه و مقبول باشد که شخص اعتبارکننده ازسویی هدف معقولی را در نظر بگیرد و ازسوی دیگر، آنچه به آن امر می‌کند و آن اعتباری که وضع می‌کند، در خدمت تأمین هدفش باشد. به دیگر سخن، اعتبار او باید پشتوانه‌ای از واقعیت و ریشه‌ای در حقیقت داشته باشد و براساس ملاک و معیار حقیقی صورت بگیرد. در نتیجه، این «باید» تنها هنگامی موجه و مقبول است که برپایه رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن اعتبار شده باشد.

وی در توجیه ضرورت بالقیاس بودن کاربرد اخباری «باید» نیز می‌گوید مفاد این «باید» همانند مفاد «باید» در قضایای علوم طبیعی و ریاضی مانند «باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کرد تا نمک طعام به دست آید» و مانند «باید برای بهبودی از فلان دارو استفاده کرد» است؛ زیرا همان‌گونه که «باید» در علوم طبیعی و ریاضی بیان‌کننده رابطه فعل و انفعال و تأثیر و تأثر میان دو چیز و به اصطلاح فلسفی مبین ضرورت بالقیاس میان علت و معلول است، «باید» در جملات عملی و اخلاقی نیز بیان‌گر رابطه علیت و

بررسی دیدگاه معاصران درباره واقع‌نمایی قضایای عملی

سخنان گفته‌شده درباره مفاد جملات ناظر به کنش اختیاری انسان و واقع‌نمایی این جملات را می‌توان با تمرکز بر چند مسئله بررسی کرد: ۱. تفاوت گزاره‌های حکمت عملی با بایدها و نبایدها؛ ۲. ارتباط ضرورت بالقیاس با نفس‌الامر گزاره‌های حکمت عملی و با بایدها و نبایدها؛ ۳. قوه ادراک‌کننده گزاره‌های حکمت عملی و بایدها و نبایدها.

درباره مسئله نخست که می‌توان آن را اشکال مشترک همه دیدگاه‌های مطرح در این نوشتار دانست، باید گفت ماهیت جملات مطرح در حکمت عملی به شکل گزاره‌ای است و نه باید و نباید؛ زیرا فضای حکمت عملی، فضای حکایت از واقعیت‌های کنشی مطلوب است که با پیاده‌شدن آنها در سطح جان انسان و در سطح اجتماع انسانی، کمال انسان‌ها در بستر فردی و اجتماعی محقق می‌شود. مبنای این برداشت نیز سخنان حکیمانی چون افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا درباره ماهیت حکمت عملی و کارکرد آن است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود و با روشن‌شدن این اندیشه، ویژگی اخباری و واقع‌نمایی گزاره‌های حکمت عملی و متفاوت‌بودن این گزاره‌ها با بایدها و نبایدها و البته چگونگی ارتباط آنها با بایدها و نبایدها نیز دانسته می‌شود.

درباره مسئله دوم هم باید گفت نخست آنکه تفکیک «باید انشایی» از «باید اخباری» بحث زبان‌شناسی است و گرهی از مشکل در این بحث نمی‌گشاید؛ چراکه می‌توان این نوع باید را به صورت باید دوم بیان کرد و جمله «باید بگویی» را به صورت جمله «گفتن تو واجب است» درآورد. افزون‌بر آنکه موجه و مقبول‌بودن در اینجا نیز به تحلیل نیاز دارد و

ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری انسان و نتیجه مترتب بر آن است. ریشه این سخن نیز آن است که ازسویی، یکی از مصادیق بارز ضرورت بالقیاس، رابطه دوسویه میان علت و معلول است، به گونه‌ای که با وجود علت تامه، وجود معلول هم ضرورت دارد و با وجود معلول، وجود علت هم ضروری است. ازسوی دیگر، رابطه علت گاه میان دو امر حقیقی و عینی است؛ مانند ارتباط میان آتش و حرارت، و گاه میان کنش اختیاری انسان و نتیجه آن است، چراکه کنش اختیاری انسان از آن رو که یک پدیده خاصی است، می‌تواند آثار درونی و بیرونی و پیامدهای فردی و اجتماعی خاصی داشته باشد؛ بنابراین، مفهوم «باید» در فضای افعال اختیاری انسان از یک واقعیت نفس‌الامری یعنی رابطه علت میان دو شیء حکایت می‌کند (همان: ۶۱-۵۸؛ همو، ۱۳۷۳: ۲۷-۲۶).

مصباح یزدی برپایه این دیدگاه خود، ضرورت بالقیاس در علوم عملی را هم ضرورت ارزش‌شناختی می‌خواند و هم آن را در فضای ضرورت هستی‌شناختی مطرح می‌کند که البته یک ضرورت هستی‌شناختی ویژه یعنی محدود به ضرورت بالقیاس میان عمل اختیاری و غایتش است؛ برخلاف ضرورت بالقیاس در علوم نظری که محدود به فعل اختیاری انسان نیست (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۵ و ۲۶۳). وی به همین دلیل می‌گوید در انسان تنها عقل نظری وجود دارد که هم به شناخت علوم نظری و هم به شناخت علوم عملی می‌پردازد و عقلی دیگر به نام عقل عملی که مختص شناخت علوم عملی باشد وجود ندارد؛ بلکه همان عقل در مباحث هستی‌شناختی، در حیطه مباحث عملی و ارزشی نیز وجود دارد (همان: ۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۲۸-۲۷).

بدون آن می‌تواند با ابهامات و سؤالاتی روبه‌رو باشد؛ بنابراین، درواقع مفاد باید در همه مواردش در فضای جمالات عملی و ارزشی، به معنای واجب و ضروری خواهد بود. دوم آنکه اساساً ضرورت بالقیاس بیان‌گر مفاد باید و نباید نیست؛ بلکه این ضرورت بیان‌گر مفاد گزاره‌های حکمت عملی است که از حسن و قبح افعال اختیاری انسان با لحاظ غایت آنها یعنی سعادت و شقاوت انسان حکایت می‌کند و براین اساس میان سعادت و فضائل انسانی و میان شقاوت و رذائل انسانی ضرورت بالقیاس وجود دارد. به دیگر سخن، برخلاف دیدگاه مصباح یزدی، ضرورت بالقیاس ریشه پدید آمدن ضرورت ایجاد عمل است، نه اینکه خود ضرورت ایجاد عمل باشد که مفاد باید است و بنابراین معنای «عمل به عدالت واجب است» ضرورت ایجاد عدالت است، نه ضرورت وجود عدالت به حسب غایت. پس باید پذیرفت که ضرورت در فضای «باید» غیر از ضرورت بالقیاس است که در فضای گزاره ناظر به عمل مطرح است و البته ضرورت نخست بر ضرورت دوم استوار است. افزون‌بر آن، همان‌گونه که اشاره شد و در ادامه نیز به تفصیل خواهد آمد، خود گزاره‌های حکمت عملی به دلیل حکایت و انکشاف از واقعیات عملی حسن و قبیح، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند و از نفس الامر برخوردار هستند و به مانند گزاره‌های مطرح در حکمت نظری، به استناد به ضرورت بالقیاس برای اثبات نفس الامر بودن آنها نیازی نیست؛ گرچه این ضرورت پابرجاست.

درباره مسئله سوم نیز باید گفت در این اختلاف وجود دارد که قوه درک‌کننده گزاره‌های عملی در فضای حکمت عملی که کلی و ضروری و یقینی و برهانی‌اند، چه قوه‌ای است؛ آیا همان عقل نظری است که کارش درک کلیات است؟ یا اینکه عقلی

دیگر به نام عقل عملی است که توانایی درک کلیات عملی را دارد؟ و البته کسانی مانند ابن‌سینا این عقل را همان عقل نظری می‌دانند؛ ولی درباره قوه ادراک باید و نباید که فضای کنش‌گری سر صحنه عمل و ضرورت ایجاد فعل در خارج است، باید گفت دیدگاه بسیاری از حکمای مسلمان به پیروی از ارسطو، آن است که این قوه نمی‌تواند عقل نظری باشد؛ بلکه این قوه، عقل عملی است که پس از ادراک جزئیات عملی، به انجام فعل دستور می‌دهد و چگونگی تحقق فعل در خارج را مدیریت می‌کند.

نفس الامر بودن قضایای حکمت عملی در اندیشه حکمای متقدم

با بررسی نگاهی‌ها حکمای پیشین مانند افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا آشکار می‌شود که آنان دانش‌های حکمت عملی را به صورت دانش‌های برهانی تصویر کرده‌اند که گزاره‌های مطرح در آنها به گونه یقینی از واقعیت کنش‌های اختیاری در مسیر سعادت و کمال انسان گزارش می‌کنند و اگر انسان بخواهد در جنبه فردی و اجتماعی به کمالات ثانیه خود برسد، کمالاتی که بالفعل ندارد و باید با عمل خود آنها را از قوه به فعل درآورد و در سایه دست‌یابی به این کمالات، به سعادت خود برسد، چاره‌ای ندارد جز اینکه به این گزاره‌ها عمل کند؛ به این معنا که با تطبیق این گزاره‌های کلی بر جزئیاتشان به پیاده‌سازی آنها پردازد. روشن است که در این تصویرسازی، فضای حکمت عملی یک فضای شناختی و اخبار از حقایق عملی کلی و امکانی و استقبالی است که البته لازم است با تحقق کنش‌های انسانی به واقعیت پیوندد و با پدید آمدن مصادیق این شناخت‌ها سعادت انسان تأمین شود. در این فضا

دیدگاه افلاطون

با مراجعه به مجموعه آثار افلاطون، به‌ویژه رساله‌هایی مانند جمهوری و مرد سیاسی که عمده مباحث آنها مربوط به احکام عملی است، به دست می‌آید که از دید افلاطون جملات مربوط به حوزه کنش اختیاری انسانی چه در ساحت فردی و چه در ساحت اجتماعی، از واقعیات نفس‌الامری درباره آن چیزی گزارش می‌دهند که انسان نیاز است برای رسیدن به سعادتش انجام دهد. برای نمونه، در کتاب جمهوری، افلاطون به‌گونه برهانی و در مقام گزارش فلسفی از چگونگی افعال ارادی انسان در حوزه تدبیر مدن و ارکان و نظامات و اهداف حکومت شایسته و در ضمن آن چگونگی کنش افراد جامعه در مسائل فردی و آنچه به فرد مربوط است، به بیان چگونگی تربیت کودکان و به‌ویژه کودکانی که باید زمام امور جامعه را به دست گیرند و نیز چگونگی زیست افراد و طبقات جامعه در جهت برخورداری آنان از فضائل و کمالات انسانی مانند دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت و همچنین حاکم‌شدن خرد آدمی بر قوای غضبیه و شهویه و افزون‌بر آن نقش هریک از افراد و طبقات جامعه و به‌ویژه نقش طبقه حاکم در تحقق جامعه آرمانی و فضیلت‌گرا و دوری از پیروی بی‌چون‌وچرای امیال و خواسته‌های مادی و دنیایی و نقش فیلسوفان در اداره درست جامعه و بیان انواع حکومت و مزایا و معایب هریک از آنها می‌پردازد. تلاش افلاطون نشان می‌دهد وی معتقد است باید تا آنجا که امکان دارد با خردورزی و بهره‌گیری از استدلال برهانی به شناخت یقینی و مطابق با کمالات واقعی انسانی درباره مؤلفه‌های جامعه کمال‌گرا و الزامات آن و سپس پیاده‌سازی این شناخت در بدنه اجتماع انسانی دست یافت.

اندیشه افلاطون در حوزه تمدن انسانی و لزوم

سخن از باید و نباید نیست؛ چراکه باید و نباید در واقع غایت حکمت عملی و خروجی آن شمرده می‌شود، نه متن و محتوای حکمت عملی. به‌دیگرسخن، در مباحث نفس‌شناسی، ماهیت نفس انسان و کارکرد قوایش و ارتباط نفس با بدن و چگونگی تدبیر بدن ازسوی نفس و دیگر مباحث مربوط به نفس انسانی بررسی می‌شود و در مباحث غایت‌شناسی در فلسفه اولی، مسئله غایت خلقت انسان و ماهیت این غایت (سعادت انسان) بررسی می‌شود و در حکمت عملی، کنش‌های انسان و فضائل و رذائل معطوف به این کنش‌ها و چگونگی تحقق آنها در بستر فردی و اجتماع خانوادگی و اجتماع مدنی برای دستیابی انسان و جامعه انسانی به سعادت بررسی می‌شود؛ بنابراین، در حکمت عملی با شناخت کلیات مربوط به کنش اختیاری انسان روبه رو هستیم که البته اگر این کلیات به عمل در نیایند، هدف حکمت عملی که بالفعل شدن کمالات ثانیه انسان و به تبع آن، رسیدن وی به سعادت است، محقق نخواهد شد و بایدها و نبایدها نیز برای برانگیختن انسان و ایجاد انگیزش در وی برای پیاده‌کردن این کلیات پس از تطبیقشان بر جزئیات عملی با در نظر گرفتن شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و... است.

با این لحاظ، اندیشه کسانی مانند افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا درباره حکمت عملی آن است که جملات مطرح در این حکمت فی‌نفسه حاکی از واقعیت‌اند و از هویت شناختاری برخوردار هستند. خود آنان تصریح کرده‌اند که حکمت عملی جزء علوم فلسفی و برهانی است که در باب حقایق عملی بحث می‌کند و روشن است که فضای برهان و فلسفه، فضای شناخت و نظر است، نه فضای عمل و انگیزش در انجام فعل. در ادامه به برخی از سخنان آنان در این باره استناد می‌شود.

تشکیل جامعه آرمانی برای رسیدن انسان‌ها به سعادت و خیر اعلی، در آثار فارابی نیز نمود پیدا کرده است و با لحاظ آثار فارابی می‌توان نشان داد وی در ایجاد آموزه فلسفی خود ناظر به حوزه تمدنی، از افلاطون تأثیر چشمگیر پذیرفته است.

دیدگاه ارسطو

ارسطو با تقسیم حکمت و دانش فلسفه به نظری و عملی معتقد است حکمت عملی ناظر به شناخت واقع در حیطة کنش انسانی و غایتش انجام این کنش برای رسیدن انسان به سعادت است؛ بنابراین، حکمت عملی تحلیل‌های عقلانی معطوف به چگونه‌زیستن انسان در حوزه فردی و اجتماعی و تصویرسازی برهانی از این زیستن است و غایت این نوع حکمت، کنش منجر به نیک‌بختی و سعادت است. برخی از سخنان ارسطو در این باره عبارت است از:

- مراد از فضیلت انسانی، فضیلت بدن نیست؛ بلکه فضیلت نفس ناطقه است و نیک‌بختی را فعالیت نفس می‌دانیم. پس مرد سیاسی باید تا اندازه‌ای نفس را بشناسد. حتی به‌کارگیری قوای نزوعیه که فاقد خرد است و شهوت و غضب را سبب می‌شود نیز باید برپایه عقل و خرد باشد و این خرد، خرد در عقل عملی است که در صحنه عمل از آن استفاده می‌شود. پس گرچه عنصری در نفس وجود دارد که فاقد خرد است (قوة نزوعیه)، باین‌همه به‌گونه‌ای از خرد بهره دارد؛ بنابراین، جزء بی‌خرد نفس نیز مانند خود نفس دارای دو بخش است: جزء گیاهی که هیچ ارتباطی با خرد ندارد و جزء شهوی یا خواهنده (قوة نزوعیه) که تا اندازه‌ای از خرد بهره‌ور است، از آن‌رو که می‌تواند فرمان خرد را بشنود و از آن پیروی کند. پس افزون‌بر عقل نظری، عقل عملی نیز وجود دارد که قوه نزوعیه را به کار می‌گیرد؛ بنابراین، فضیلت نیز

باید دو گونه باشد: الف) فضائل عقلی که عبارت است از حکمت (اعم از نظری و عملی) وحدت ذهن و عقل؛ ب) فضائل اخلاقی مانند گشاده‌دستی و خویش‌تن‌داری (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۰۲ الف، ۱۶؛ ۱۱۰۳ الف، ۹).

برپایه این سخن ارسطو، کنش‌های اخلاقی و عملی در باب حکمت عملی را عقل نظری می‌یابد؛ ولی ارزش این شناخت عقل نظری، پیاده‌شدن در صحنه عمل به‌کمک عقل عملی است؛ بنابراین، حکمت عملی با اینکه همانند حکمت نظری، شناخت واقع در آن انجام می‌گیرد، تفاوتش با حکمت نظری در هدف است. هدف حکمت نظری، صرف دانستن است؛ ولی هدف حکمت عملی، دانستن برای عمل کردن است. در نتیجه آشکار است که گزاره‌های حکمت عملی از این حیث که سبب شناخت اعمال انسانی در جهت ایجادشان هستند، گزاره‌های مطابق با واقع و نفس‌الامرند. اینکه ارسطو در این فراز فضائل اخلاقی را از حکمت عملی جدا کرده، به دلیل آن است که مراد وی از فضائل اخلاقی در اینجا، ملکات فاضله پدیدآمده از تکرار فعل نیک است و فعل نیک آن فعلی است که با هدایت عقل عملی انجام گرفته باشد.

- آن بخش فلسفه که در اینجا با آن سروکار داریم، مانند بخش‌های دیگر فلسفه کاملاً نظری نیست؛ بلکه به‌غایت عمل است و مراد ما از این تحقیق این نیست که بدانیم فضیلت چیست؛ بلکه مقصود این است که چگونه می‌توانیم صاحب فضیلت گردیم و گرنه فایده‌ای از پژوهش حاضر نمی‌بریم (همان: ۱۱۰۳، ۲۵-۲۲).

برپایه این سخن ارسطو، شناخت سعادت و فضیلت، جزء حکمت عملی است؛ ولی عقل عملی از آن در صحنه عمل بهره می‌برد؛ چراکه پس از تشکیل

منظورشان جست‌وجوی خود علت نیست؛ بلکه پیوند آن با کاربرد نسبی و کنونی آن است؛ اما ما آنچه را که حقیقی است، بدون علت آن نمی‌شناسیم (همو، ۱۳۶۶: ۹۹۳ب، ۲۳-۲۰).

ارسطو در این فراز، حکمت عملی را شناخت حقیقت دانسته است که هدفش صرف شناخت نیست؛ بلکه شناخت برای ایجاد کنش است و این شناخت، شناخت حقیقت کنش انسانی از راه برهان است که واقع را از راه سبب می‌شناساند.

بنابراین، در نگاه ارسطو سعادت ویژه انسان، سعادت عقلی است که انسان باید تلاش کند با ادراک یقینی کلیات نظری و کلیات عملی به آن برسد و البته باید در راستای تأمین سعادت خود به این دانسته‌ها نیز عمل کند؛ زیرا وظیفه انسان صرف زیستن نیست؛ چراکه گیاهان نیز زندگی می‌کنند. همچنین، وظیفه انسان احساس نیست؛ چراکه حیوانات هم احساس دارند. زندگی انسان به لحاظ نفس اوست که بهره‌ور از عقل است و این نفس بهره‌ور از عقل، پایه دو نوع فضیلت عقلی و عملی است. اگر زندگی انسان، فعالیت نفس و عمل مطابق با عالی‌ترین گونه عقلانی زیستن است، پس خیر و سعادت انسان، فعالیت نفس در انطباق با فضائل است و در این صورت سعادت با فضائل گره می‌خورد. با این لحاظ روشن است که ارسطو نظریه شناختاری در باب حکمت عملی را می‌پذیرد و در دستگاه فکری او گزاره‌های اخلاقی و ارزشی از نفس الامر برخوردارند و فی‌نفسه به صدق و کذب متصف می‌شوند.

دیدگاه فارابی

از سخنان فارابی نیز به دست می‌آید که وی نظریه شناختاری در باب احکام ناظر به کنش اختیاری انسان را می‌پذیرد و با نفس الامر دانستن گزاره‌های حکمت

صغرای قیاس و نهادن آن کنار کبرای به دست آمده از عقل نظری، عمل جزئی را نتیجه می‌گیرد و تحقق آن را تدبیر می‌کند.

- فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است؛ در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است... ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضائل را به خود بپذیریم؛ ولی آنها را تنها از طریق عادت می‌توانیم کامل سازیم. ما همه توانایی‌های طبیعی را نخست به‌طور بالقوه داریم و بعداً آنها را از طریق فعالیت به صورت بالفعل درمی‌آوریم... ما به سبب رفتاری که در معاملات خود با دیگران می‌کنیم، عادل یا ظالم می‌شویم... همین رفتارها ملکات و سیرت آدمی را می‌سازند؛ بدین جهت باید مراقب باشیم که رفتارمان به گونه معینی باشد؛ چون سیرت ما از رفتار ما ناشی می‌شود و بسیار فرق می‌کند که از کودکی به چگونه رفتاری عادت کنیم (همان: ۱۱۰۳ الف، ۱۴؛ ۱۱۰۳ ب، ۲۱). فضیلت و رذیلت در زمره عواطف نیستند... فضیلت و رذیلت استعداد هم نیستند... اگر فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد، پس باید جزء ملکات باشد (همان: ۱۱۰۵ ب، ۳۳؛ ۱۱۰۶ الف، ۱۳).

در این فراز، ارسطو فضیلتی را که باید در خارج پیاده شود، غیر از فضیلت عقلی می‌داند که به گونه شناختی و علمی است و فضیلت عقلی خود هم شناخت در حیطه حقایق غیر عملی و هم شناخت در حیطه اعمال انسانی را شامل می‌شود.

- این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود؛ زیرا هدف «شناخت نظری» حقیقت و هدف «شناخت عملی» کنش است؛ چون مردان عمل هرچند در چگونگی چیزها نظر می‌کنند، اما

افعال جمیله برآمده از فضائل و خلقیات اند که خیر لاجل السعاده می باشند (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱-۱۰۰).

- انسان می تواند سعادت را از راه نطق (عقل) بفهمد و خیر مطلق، سعادت است که به جهت کسب چیز دیگر نیست و خیرهای دیگر (فضائل) برای کسب آن اند و خیر بالذات نیستند. هرچه مانع سعادت گردد، به شر مطلق برمی گردد. انسان دارای پنج قوه است: ۱) قوه ناطقه نظری؛ ۲) قوه ناطقه عملی؛ ۳) قوه نزوعیه؛ ۴) قوه متخیله؛ ۵) قوه حساسه. خیر و شر ارادی همان جمیل و قبیح است که تنها از انسان صادر می شود. انسان نخست در حیطة علم و سپس در حیطة عمل به خیر می رسد. عقل نظری سعادت را می فهمد و سپس عقل عملی پس از شناخت جزئیات سعادت و شوق به آنها، به کمک قوای نزوعی و تحریکی و یاری گرفتن از خیال و حس به انجام آنها می پردازد. انجام شر نیز با همین روند و البته در جهت شقاوت صورت می گیرد (همو، ۱۹۹۳: ۷۴-۷۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۰۲-۱۰۱).

برپایه این سخنان فارابی، غایت انسان سعادت است و هرچه سبب سعادت باشد، فضیلت است و هرچه مانع سعادت باشد، رذیلت است. سعادت، امر نفس الامری است که عقل نظری آن را درک می کند و فضائل منجر به آن را به گونه کلی و یقینی کشف می کند و عقل عملی پس از ادراک جزئیات فضائل، به انجام آنها برای رسیدن به سعادت حکم می کند.

دیدگاه ابن سینا

سخنان ابن سینا هم گویای آن است که وی محتوای حکمت عملی را برخوردار از حقایق نفس الامری و مطابق خارجی می داند که باید از راه برهان به آنها دست پیدا کرد و بنابراین از دید وی، قابلیت اتصاف به صدق و کذب در گزاره های عملی

عملی، آنها را بیان گر واقع می داند و برهان را در آنها جاری می داند و در این صورت جمله های حکمت عملی از صدق و کذب برخوردار هستند. برخی از گفته های وی در این باره عبارت است از:

- علم مدنی دربرگیرنده سعادت بشر و چگونگی رسیدن بشر به سعادت است. این علم به دلیل اینکه از رفتار ارادی انسان بحث می کند، فلسفه انسانی و علم عملی است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۴). غرض حکمت عملی، رسیدن انسان به سعادت برپایه انجام کنش های ارادی و اختیاری برآمده از عقل است. گزاره های حکمت عملی حاکی از خیر و سعادت اند و انسان با عمل به آنها از اهل خیر و سعادت می شود (همان: ۴۱۵). حکمت عملی جزء علوم برهانی و یقینی است و با سعادت و خیر گره می خورد و غایتش عمل کردن است. فیلسوف واقعی آن است که به مفاد حکمت عملی عمل کند و اگر به دانسته ها عمل نکند، فضیلت به دست نیاورده است (همان: ۴۱۶).

- هویت تقابل محمود و شنیع در مشهورات، مانند هویت تقابل صادق و کاذب در گزاره های عملی است. پس صادق در گزاره های عملی مانند محمود و مؤثر (برگزیده) در گزاره های جدلی است و کاذب در گزاره های عملی مانند شنیع در گزاره های جدلی است (همان: ۳۶۵).

- غایت انسان رسیدن به سعادت است و سعادت خیر ذاتی دارد [و بنابراین، فی نفسه دارای نفس الامر است]. سعادت یعنی تبدیل انسان به مانند فرشته که به ماده نیاز نداشته باشد و اینکه جزء عقول مفارقات شود و همیشه به حالت تجرد بماند و آن با دریافت حقایق و شناخت پدیده ها و نیز انجام کار خیر و افعال ارادی ممکن است. البته رتبه انسان سعادت مند پایین تر از عقل فعال است؛ زیرا عقل فعال مدددهنده و مبدأ انسان است. افعال رساننده انسان به سعادت،

وجود دارد. برخی از گفته‌های وی در این باره چنین است:

- حکمت عملی یک قسم از فلسفه و از سنخ دانش یقینی و برهانی است. فلسفه که علم به واقع آن‌گونه که است می‌باشد و شامل فلسفه نظری و فلسفه عملی است، دانش برهانی است. حقایق در فلسفه نظری چیزهایی‌اند که به اختیار و فعل انسان مربوط نیستند؛ ولی حقایق در فلسفه عملی چیزهایی‌اند که به اختیار و فعل انسان مربوط هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲).

- علوم فلسفی به نظری و عملی تقسیم می‌شود. علوم نظری حصول علم تصویری و تصدیقی به اموری است که به اعمال انسانی مربوط نیستند و غایت این علوم تنها شناخت درباب این امور است. غایت در حکمت عملی اولاً استکمال قوه نظری با حصول تصور و تصدیق به اموری است که به اعمال انسانی مربوط هستند و ثانیاً استکمال قوه عملی با تحقق آنهاست (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴-۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۳۰).

- اگر انسان خودش باشد و خودش و استقرا و تأدیبات صلاحیه نباشد، نمی‌تواند به حسن و قبح افعال مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم» و «وجوب شکر منعم» حکم کند. این قضایای مشهوری اگر صادق‌اند، نه از باب فطرت عقلی اولی است، بلکه نیازمند حد و سلطانند. گاه قضایای مشهوری هیچ قیدی ندارند؛ ولی شرط دقیقی دارند که جمهور متوجه آن شرط نیست؛ مانند اینکه دروغ اگر مصلحت‌آمیز نباشد، قبیح است. پس در فضای برهان، صدق این قضایای مشهوری یا از جهت حد وسط است و یا از جهت شرطی است که جمهور متوجه آن نیست (همو، ۱۴۰۴ ج: ۶۶-۶۵).

- دسته‌ای از قضایا و باورها وجود دارند که

مشهوری‌اند مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم» که بنیاد آنها تنها شهرت است. با وجود این، این قضایا از نگاه فلسفی صادق‌اند و چون اولی نیستند، باید به اولیات برگردند. در این صورت، این قضایا به‌گونه قضایای عقلی خواهند بود و صدق آنها به دلیل شهرتشان نخواهد بود (همان: ۲۲۵).

- قضایایی مانند «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است» و «شکر منعم واجب است» در برهان اولی نیستند و به استدلال نیاز دارند؛ اگرچه به‌گونه مشهوری (اولی مشهوری و بدون نیاز به مقدمه غیر ذات وسط) در جدل به کار می‌روند و به حد وسط نیاز ندارند؛ ولی در علوم برهانی نیازمند حد وسط و مقدمه غیر ذات وسط‌اند و باید اثبات شوند. در برهان باید از سعادت آغاز کرد و مقدمه اولی، بحث سعادت است (نه بحث عدل و ظلم و مانند آن) و هرچه در طریق سعادت باشد، خیر است و پس از آن عنوان جمیل و حسن بر آن اطلاق می‌گردد؛ بنابراین، قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، اولی و مبدأ در برهان نیستند. قضایای مشهوری ممکن است به لحاظ واقع کاذب باشند، مانند «لذت، خیر و سعادت است»؛ ولی در جدل به‌عنوان مشهورات و در جایگاه مبدأ به کار می‌روند (همان).

- چهار قوه در انسان وجود دارد: قوه حس، قوه وهم، قوه تعارفیه (عقل مدنی) و قوه نظریه. احکام قوه تعارفیه عبارت است از امور محموده و مشهوره مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است». این احکام گاه به حدی از شهرت می‌رسند که قابل‌انکار و تشکیک نیستند و در ردیف عقاید و آرای ضروری جای می‌گیرند؛ ولی اگر این قضایا مشهوری نباشند، یعنی به شهرت آنها نگاه نکنیم و به آنها به لحاظ واقع نگاه کنیم که برخی صادق و برخی کاذب‌اند، صدق آنها نیازمند استدلال برهانی است و در این صورت

برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب خواهند بود. پس به لحاظ برهانی بودن، بحث صدق و کذب قضایای حکمت عملی پیش می‌آید و ما به این قضایا که حاکی از واقع هستند، علم یقینی پیدا می‌کنیم (همو، ۱۳۱۳: ۲۱-۱۹).

برپایه این سخنان ابن‌سینا آشکار است که در حکمت عملی با حقایق عملی یعنی کنش‌های اختیاری انسان از حیث حسن و قبح روبه‌رو هستیم که نخست به آنها شناخت یقینی پیدا می‌کنیم و سپس به آنها عمل می‌کنیم؛ بنابراین، برداشت ابن‌سینا از جمله‌های عملی آن است که اخباری و برخوردار از صدق و کذب‌اند.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به مسئله چگونگی تحلیل فضای انشایی حکمت عملی و پیدا کردن راهی برای نشان‌دادن قابلیت اتصاف بایدها و نبایدهای ارزشی و اخلاقی به صدق و کذب و توان انکشاف و حکایت‌گری این بایدها و نبایدها از واقع و نفس‌الامر، اندیشمندان مسلمان معاصر معمولاً به برخورداری این بایدها و نبایدها از مفاد گزارشی و اخباری به سبب داشتن پشتوانه حقیقی که همان سعادت و کمال انسانی است، التفات می‌دهند. به‌باور برخی از آنان، این مفاد بایدها و نبایدهای ناظر به کنش اختیاری انسان، با مفاد انشایی آنها قابل جمع است؛ به‌گونه‌ای که مفاد انشایی یا عین مفاد اخباری یا لازمه آن است. مصباح یزدی با جدی‌تر کردن بحث نفس‌الامر احکام عملی، در این‌باره به ضرورت بالقیاس میان کنش اختیاری انسان و نتیجه مترتب بر آن استناد کرده و بر آن است که از سویی احکام عملی انسان به فعل اختیاری او مربوط است و از سوی دیگر، رابطه فعل اختیاری انسان با آثار و نتایجش رابطه‌ای حقیقی و نفس‌الامری

(از نوع رابطه علیت) است. وی معتقد است با این ملاک می‌توان همه احکام عملی و ارزشی را به جملات خبری برگرداند. اشکال این سخن آن است که معنای بایدها و نبایدهای در حوزه کنش انسانی را به گزاره‌های مطرح در حکمت عملی مصادره کرده که البته این اشکال در اندیشه دیگر اندیشمندان معاصر نیز وجود دارد. همچنین یکی دانستن ضرورت ایجاد فعل (باید) و ضرورت علی‌معلولی میان فعل و غایتش (ضرورت بالقیاس) و به تبع آن، نفی عقل عملی از سوی مصباح یزدی، پذیرفتنی نیست.

تلاش‌های معاصران برای واقعی‌نشان‌دادن جملات ارزشی با اینکه ستودنی است و به نوبه خود باید به آنها ارج نهاد، با خلل همراه است؛ زیرا فضای حکمت عملی را آن‌گونه که باید تصویر نکرده‌اند و شاید به همین دلیل پیچیدگی‌هایی در مسئله پیدا شده است. به نظر می‌رسد بهترین راه نشان‌دادن اخباری بودن گزاره‌های ناظر به کنش انسانی، بازگشت به سنت فلسفی پیشینیان در تحلیل فضای حکمت عملی است؛ زیرا این سنت اساساً حکمت عملی را به صورت گزاره‌ای و اخباری و در قالب دانش برهانی به تصویر کشیده است و نه به صورت باید و نباید و انشا. برپایه سخنان حکیمانی مانند افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا، گزاره‌های عملی در فضای حکمت مطرح هستند و حکمت که عبارت است از «شناخت واقع آن‌گونه که هست»، اعم است از اینکه نظری باشد که موضوعش حقایق وجودی غیر از افعال اختیاری انسان است یا عملی باشد که موضوعش حقایق وجودی ارادی یعنی افعال اختیاری انسان است. در نتیجه، حکمت عملی همچون حکمت نظری مشتمل بر قضایای یقینی و مطابق با واقع و نفس‌الامر است که از راه برهان کشف می‌شوند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۱۳). رساله معرفه الاشياء (در رسائل اخری). بی نا.
- (۱۳۷۱). المباحثات. تصحیح محسن بیدارفر. انتشارات بیدار.
- (۱۳۸۳). منطق دانشنامه علایی. تصحیح محمد معین و سیدمحمد مشکوه. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۴۰۰). عیون الحکمه (در رسائل شیخ الرئيس). تصحیح محسن بیدارفر. انتشارات بیدار.
- (۱۴۰۴ الف). الشفاء، الالهيات. تصحیح ابراهیم مدکور. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۴۰۴ ب). الشفاء، المنطق، العبارة. تصحیح ابراهیم مدکور. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۴۰۴ ج). الشفاء، المنطق، البرهان. تصحیح ابراهیم مدکور. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۴۰۵). منطق المشرقیین. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ارسطو (۱۳۶۶). مابعدالطبیعیه (متافیزیک). ترجمه شرف الدین خراسانی. نشر گفتار.
- (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس. چاپ دوم. ترجمه محمدحسن لطفی. نشر طرح نو.
- (۱۳۷۸). منطق ارسطو (ارگانون). ترجمه میرشرف الدین ادیب سلطانی. انتشارات آگاه.
- افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون. ترجمه
- محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. نشر خوارزمی.
- آیر، آلفرد جولز (۱۳۸۴). زبان، حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگمهر. انتشارات شفیع.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵). قانون اخلاق. تدوین سیدحمیدرضا حسنی. انتشارات کتاب طه.
- فارابی (۱۴۰۸). المنطقیات. جلد ۱. تدوین محمدتقی دانش پژوه. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۹۹۳). السیاسة المدنیة. تحقیق فوزی متری نجار. دار المشرق.
- (۱۹۹۵). آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. تصحیح علی بو ملحم. دار و مکتبه الهلال.
- قطب الدین شیرازی (۱۳۸۳). شرح حکمه الاشراق. تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- لاریجانی، صادق (۱۳۶۸). ترجمه و تعلیقات فلسفه اخلاق در قرن حاضر. نوشته ج. وارنوک. مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. انتشارات اطلاعات.
- (۱۳۸۶). فلسفه اخلاق. تدوین احمد حسینی شریفی. شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. جلد ۱. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ملاصدرا (۱۳۸۸). تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق قطب شیرازی. جلد ۱. تصحیح سیدمحمد موسوی. انتشارات حکمت.

پی نوشت ها

- أ) در این باره به اختصار به سخنان ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا اشاره می شود:
- نه هر جمله گزاره است، بلکه تنها جمله ای گزاره است که در آن راست بودن و دروغ بودن وجود داشته باشد؛ ویژگی ای که در همه جمله ها وجود ندارد. برای نمونه نیایش جمله است، ولی نه راست است نه دروغ. اکنون بگذارید دیگر گونه های جمله ها را کنار بگذاریم؛ زیرا پژوهش آنها بیشتر ویژه خطابه و شعر است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷ الف، ۶-۲).
- ازین لفظ های مفرد، گوناگون ترکیب آید و از ایشان ما را اکنون یکی گونه همی باید و این آن گونه است که آن را قضیه خوانند و خبر خوانند و سخن جازم خوانند و این آن بود که چون بشنوی شاید که گویی راست است و شاید که گویی دروغ است... و اما اگر کسی گوید مرا چیزی یا

مسئله بیاموز، جواب وی به هیچ گونه نبود آن که گویی چنین است یا نه چنین است و اگر گوید با من به مسجد آی، جواب وی آن نبود که چنین است و راست گفتی؛ یا نه چنین است و دروغ گفتی (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۴-۳۲).

- لکن النافع فی العلوم هو إما التركيب الذی علی نحو التقييد، و ذلك فی اكتساب التصورات بالحدود و الرسوم و ما یجری مجراها و التركيب الذی علی سبیل الخبر و ذلك فی اكتساب التصديقات بالمقاييس و ما یجری مجراها. و هذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول بسمى جازما. و القول الجازم یقال لجميع ما هو صادق أو كاذب. و أما الأقاويل الأخری فلا یقال لشيء منها إنه جازم، كما لا یقال إنه صادق أو كاذب، فالنظر فیها أولى بالنظر فی قوانین الخطابة و الشعر (همو، ۱۴۰۴: ۳۲-۳۱).

- نسب انشائيه و تصورات برخلاف قضیه از امر واقع حکایت نمی کنند و بنابراین صدق و کذب در آنها راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۴).
 (ب) إن المعاني والألفاظ المفردة و اللائى فی حکم المفردة و هى التى یصح أن یدل علی مقتضاها بلفظ مفرد قد یرض لها ضروب من التالیف لیس کلها موجها نحو التصديق أو التکذیب توجیها أولیا بل کثیر منها یوجه نحو أغراض أخری فإنک إذا قلت أعطنی کتابا لم تجد الفحوى الأول من هذا القول یناسب الصدق أو الكذب و إن کان له فحوى آخر بضرب من دلالة الحال و الانتقال من فحوى إلى فحوى مناسبة للصدق و الكذب لأنک قد تستشعر من هذا أنه مرید للکتاب ... فأما إذا قلت زید کاتب لم تجد له فحوى أولا إلا ما هو صادق أو كاذب أى لا تجده إلا و الأمر مطابق للمتصور من معناه فی النفس فتجد هناك تصورا مطابقا له الوجود فی نفسه و إنما یكون التصور صادقا إذا کان كذلك و إنما یصیر مبدأ للتصديق فی أمثال هذه المركبات إذا کان اعتقد مع التصور هذه المطابقة (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶۰). نیز قطب شیرازی در شرح حکمه الاشراف می گوید: المركبات الانشائية ... لا یحتمل الصدق و الكذب الا بالعرض من حیث قد یعبر بذلك عن الخبر، فیکون خبرا بالقوه، كما یقال: تفض ل بكذا و یراد: «أريد تفض لک» (قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۶۲).

(ج) برگرفته از مباحث نفس الامر ایشان در درس خارج نهایه.

(د) یزدان پناه معتقد است حتی اگر کسی بگوید همه انسانها دارای سلیقه یکسان اند و همه در فطرت خود گزاره های حکمت عملی را می پذیرند بدون اینکه این گزاره ها نفس الامر خارجی داشته باشند، یک نوع نفس الامر درونی که انسانی است و نه واقعی برای گزاره های حکمت عملی پذیرفته است.

(ه) این اشکال که با عبارت «به دیگر سخن» آغاز شده، از سخنان یزدان پناه در مباحث نفس الامر درس خارج نهایه وام گرفته شده است.
 (و) به همین دلیل فارابی می گوید اگر فیلسوفی به دستورات حکمت عملی عمل نکند، اساسا فیلسوف نیست؛ چون غایت را اجرا نکرده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۶).

(ز) فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة و نصبت غاية و تشوقت بالنزوعیة و استنبطت بالقوة المروية (عقل عملی) ما ینبغی أن تعمل حتی تنال بمعاونة المتخیلة و الحواس علی ذلك، ثم فعلت بألات القوة النزوعیة تلك الأفعال، كانت أفعال الانسان کلها خیرات و جمیلة (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۲).
 (ح) و اذا قالوا: «إن من الفلسفة ما هو نظری و منه ما هو عملی» لم یدهبوا الی العمل الخلقی، فإن ذلك لیس جزءا من الفلسفة بوجه، فإن الملكة القیاسیة غیر الملكة الخلقیة؛ بل عنوانا به معرفة الإنسان بالملکات الخلقیة بطریق القیاس و الفکر أنها کم هی؟ و ما هی؟ و ما الفاضل منها؟ و ما الردی؟ و أنها کیف تحدث من غیر قصد اكتساب؟ و أنها کیف تکتسب بقصد؟ و أيضا معرفة السياسات المنزلیة و المدنیة؛ و بالجملة ما یعم الأمرین؛ بل بالجملة المعرفة بالامور التي إلینا أن نفعها إما فینا ملکات و انفعالات، و إما من خارج بحسب المشاركة. و هذه المعرفة لیست غریزیة، بل تکتسب؛ و إنما تکتسب بنظر و برویة و بقیاس یفید قوانین و آراء کلیة و هی التي تفیدناها كتب الأخلاق و السياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة و تكون حاصله لنا من حیث هی معرفة. و إن لم نفعلا فعلا و لم نتخلق تخلقا فلا تكون أفعال حکمة العملیة الأخری موجودة لنا و لا أيضا الخلق، و تكون لامحالة عندنا معرفة مکتسبة یقینیة حقیقیة، و کل معرفة حقیقیة یقینیة فهی حکمة أو جزء حکمة (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۱-۱۹۰).