

**Studies in Practical Wisdom**  
Web Address: practicalwisdom.ir  
Email: practicalwisdom@irip.ac.ir  
Tel: +982166492169  
Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)  
Open Access Journal

## Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1

### Distinction of the practical wisdom from theoretical and dichotomy between the state discovery and invention of reason

pp: 5-30

Mohsen Ebrahimi \*

#### **Abstract**

Distinction of the practical wisdom from theoretical and dichotomy between the state discovery and invention of reason.

A Study of the different viewpoints on the definition of practical wisdom shows a hidden dispute related to the state of reason. This dispute arises from the question "has the reason in practical wisdom placed in discovery or invention state? the Invention of reason means the predicates and the titles created by reason. On the contrary, the discoverer reason just illuminates the predicates and the titles as matters of fact. By considering the question in the Islamic thought it becomes clear there are double-barreled expositions and pieces of evidence in regard to the definition of practical wisdom in a way that we can't accept absolutely one discoverer or inventor reason and deny the other because

---

\*PhD of Philosophy, university of Isfahan. E-mail: mhnebr@gmail.com

Received date: 5/4/2023

Accepted date: 26/7/2023

every one of them has a worthy advantage. Showing of reality is the main advantage of discover reason and compatibility of practical wisdom domain i.e. the freedom of the human will is the important advantage of inventor reason. therefore, at the result, the author gathers the two states of reason and calls it "invention based on discovery".

**Keywords:** practical wisdom, the state invention of reason, the state discovery of reason, theoretical wisdom.

### Extended Abstract

However, in the traditional Islamic philosophy, wisdom is divided into practical and theoretical and practical wisdom is distinguished from theoretical by it is knowledge about what is proper for the practice but realism is a common property of both. Most of Islamic philosophers emphasize on realism in practical wisdom and therefore the reason merely has a discovery state like theoretical but this claim raises some challenges that in this article studied.

First, we see some utterance, opposite of the claim, clear the reason invites the predicates and the titles. For example, we see in the discussion of goodness and badness, it has been said they are merely rational fictive in regard to interests and noxiousness or they are identified as the eulogy and blaming of commonsense. This utterance has an incompatibility with the former and causes an ambiguity to the state of reason.

The second challenge is the issue "essentiality of goodness to the justice and badness to the oppression". This issue raises some questions about the meaning of essentiality in the practical wisdom. Some thinkers have said the essentiality in practical and theoretical wisdom has the same mining and other deny that and redefine the essentiality according to the inventor reason.

The problem of self-evident knowledge is a third challenge for the discoverer reason because the self-evident knowledge has determined criterions in theoretical wisdom and we cannot find any of them in practical wisdom, therefore we should deny the self-evident knowledge or redefine the self-evident knowledge suitably with the inventor reason.

The fourth challenge is the use of term abstraction of goodness and badness from reality in theoretical wisdom. Scrutinize of this term shows it has the same meaning as fiction by the mind and the only difference is in the words.

Dependence of the predicates and the titles on subject is another problem for realism. According to the view, the predicates and the titles are matters of reality independently of the subject's properties but scrutinizing their meaning shows without the subject, we cannot conceive their meaning.

At last, the main problem of realism in practical wisdom is that the discoverer reason ignores the state of the free will of humanity in the practical wisdom because the reason just finds out the matters of reality and therefore, we cannot find any pivotal role for free-will and effective

difference between practical and theoretical because both of them, are knowledge about what is proper for knowing thus practical should reduce to theoretical.

At the result, for solve these problems, the author gathers two states of reason and calls it “invention based on discovery”. According to this view, the reason has an invention state by creation of the predicates and the titles in the practical wisdom but this invention isn't arbitrary but beads on the discovery of reality in theoretical wisdom or in the other words: the discovery of reality is a legitimate criterion for the invention by the reason. By this point, we can disunite veritably theoretical from practical wisdom by the state of reason.

#### References

- Allameh Helli, Hassan Ibn Yousef, (1382 sh), *Kashf al-M ū rad fi Sharh Tajrid al-It ī qad*, Edited by Ay ā tollah Hassan-Zadeh Amoli, Qom Al-Nashr al-Islami
- Farabi, M. (1381 sh). *Fusus al-Hakam wa sharhah*, Tehran: Anjoman mfa'her Publishing
- Ibn Sina, (1379 sh), *Al-Najah*, Tehran: Tehran University
- Ibn Sina. (1375 SH). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat* (a commentary on:Remarks and Admonitions). Qom: Balagha Publication
- Javadi Amoli, Abdollah. (1393 sh). *The philosophy of human rights*. Qom: Israa Publishing Center
- Javadi Amoli, Abdollah. (1395 sh). *The state of reason in the geometry of the religious knowledge*, Qom: Israa Publishing Center
- Motahhari, Morteza, (1378 sh), *Collection of Works*, Tehran: Sadra Publications.
- Naraghi, Ahmad. (1378 sh) *Jamo al-sa'dat*, Tehran: Hijrat Publications
- Rabbāni Golpayganī, Ali, (1418 gh), *Al-Ghāvaiid Al-Kalamiyyah*, Qom: Imamal-Sadiq Foundation.
- Sobhani, Ja'far, (1412 gh), *al-Ilahyyiat ala Hoda al-Kitab va al-Sunnat va al-Aql*, Qom: The Center of Islamic Studies. [In Arabic]
- Raqīb Esfahani, Hossein Ibn Mohammad, (1412 gh), *al-Mufrādāt fi Qarib al\_Quran*, Beirut: Dar al-Qalam
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein, (1364 sh), *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Morteza Motahhari, Qom: Sadra Publications
- Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1371 sh). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Ismailian
- Ha'eri yazdi (1361 sh) *kanoshai aql-a amali*, Tehran: Amir Kabir Publications
- Yazdi, Mesbah (1394 sh) *philosophy of ethics*. Qom, Publisher of Imam Khomeini Educational and Research Institu
- Yazdi, Msbah. (1391 sh) *Ethics in the Qur'an*. Qom, Publisher of Imam Khomeini Educational and Research Institu

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۵-۳۰

## تمایز حکمت عملی از نظری و دوگانه کاشفیت و یا حاکمیت و علوم انسانی

محسن ابراهیمی\*

### چکیده

بررسی دیدگاه‌های مختلف در بحث از حکمت عملی، پرده از نزاعی برمی‌دارد که ناظر به جایگاه عقل است. این نزاع با پرسش از حاکم و یا کاشف بودن عقل شکل می‌گیرد؟ حاکم بودن عقل، به این معناست که معلومات و همچنین عناوین حکمت عملی توسط عقل ایجاد و جعل می‌شود، در حالی که بنا بر کاشفیت، عقل صرفاً معلومات را درک می‌کند. با طرح پرسش در این باب، در اندیشه اسلامی و بررسی آراء، مشخص می‌شود که از یکسو ابهامات و از سوی دیگری شواهد متعددی در نسبت با هر دو جایگاه (کشف و حکم) می‌توان یافت، به گونه‌ای که نمی‌توان یکی از دو دیدگاه را به شکل مطلق پذیرفت و دیگری را رد کرد. مهم‌ترین مزیت دیدگاه کاشفیت، واقع‌نمایی آن و مهم‌ترین مزیت حاکمیت، هماهنگی آن با محدوده حکمت عملی، یعنی اراده و اختیار انسان است. نگارنده، به عنوان نتیجه این سخن را در پایان مطرح می‌کند که جایگاه عقل «حکم در ضمن کشف» است. تبیین این مطلب، به این صورت است که با گذراندن مراحل حکمت نظری، جنبه کاشف بودن عقل به فعلیت می‌رسد؛ اما بعد از گذراندن مراحل نظری، عقل، قدرت بر قانون‌گذاری و حکم در نسبت با شئون انسانی پیدا می‌کند و در پرتو کشف واقع، می‌تواند به عنوان حاکم در

\* دانش آموخته حوزه علمیه قم، دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان. رایانامه: mhnebr@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۶

حکمت عملی قانون‌گذار باشد. بنابراین حاکم بودن عقل، نه به شکل مطلق؛ بلکه بر پایه کشف از واقعیت استوار می‌شود و این امر، مسأله اساسی برای تمایز آن از حکمت نظری است.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت عملی، کاشف بودن عقل، حاکم بودن، حکمت نظری.

مقدمه

### ۱. مقدمه

از جمله نکات قابل طرح در بحث از حکمت عملی، توجه به جایگاه عقل است. هر چند که در موضوع بحث از اینکه مدرک حکمت عملی، عقل نظری است و یا عقل عملی، نزاع قدیمی وجود دارد که به آن پرداخته شده است؛ با این حال، بررسی سخنان پیرامون نزاع حسن و قبح عقلی مشخص می‌کند که بحث از جایگاه عقل در بحث از حکمت عملی، به شکل عمیق‌تری قابل بررسی و پی‌گیری است.

طرح ابتدایی این نزاع، به این صورت است که بیان شود آیا عقل در حکمت عملی، در جایگاه یک حاکم قرار دارد و یا جایگاه یک کاشف؟ با توجه به دیدگاه فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا تفاوت حکمت عملی و حکمت نظری تنها در تفاوت مدرکات است. با این حال، تعمیق مباحث حکمت عملی به خوبی نشان می‌دهد که تفاوت معلومات نشان از ویژگی‌های متمایز کننده بیشتری است که جایگاه عقل را در حکمت عملی متمایز از حکمت نظری می‌کند. کانون این نزاع، در بحث از حسن و قبح است و بررسی دیدگاه‌های مختلف در این نزاع به خوبی مشخص می‌کند که در حقیقت، دو جایگاه متفاوت برای عقل قابل طرح و پی‌گیری است که بر پایه آن، می‌توان حکمت عملی را متمایز از حکمت نظری کرد.

استاد شهید مطهری با دقت نظر خود، اولین کسی است که متوجه این امر شد که صرف تفاوت گزاره‌ها نمی‌تواند وجه تمایز این دو حکمت از هم باشد. ایشان بیان می‌کنند که اساساً موضوع حکمت عملی و حکمت نظری متمایز از یکدیگر است و با توجه به دیدگاه قدما - که تمایز علوم را به تمایز موضوع می‌دانند - صرف ناظر بودن آن به اختیار و اراده انسان، نمی‌تواند که فرق فارق این دو باشد. بنابراین حکمت عملی، دانشی است که به «بایدها و نبایدها» می‌پردازد و حکمت نظری به «است‌ها و نیست‌ها». (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۳۳). به دنبال طرح این سخن، بحث از انشائی و یا اخباری بودن گزاره‌های حکمت عملی بیان می‌شود. در دیدگاه شهید مطهری، گزاره‌های

حکمت عملی، گزاره‌های انشائی هستند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۳۵) و از دیدگاه اندیشمندانی مانند آیت الله مصباح یزدی و دکتر حائری یزدی، حقیقت گزاره‌های عملی، اخبار از واقع است. نزاع کاشف و یا حاکم بودن عقل را می‌توان صورت عمیق‌تر مسأله فوق دانست. زیرا اساساً انشائی و یا اخباری بودن گزاره‌های حکمت عملی، وابسته به تعیین جایگاه عقل در حکمت است و بر همین اساس -آنچنان که در مقاله نشان داده خواهد شد- نکات مهمی با طرح پرسش از جایگاه عقل به دست می‌آید که در نزاع اخباری و یا انشائی بودن مورد توجه قرار نگرفته است. از همین رو، مقاله حاضر در گام جدید و پی‌گیری بحث مشخص می‌کند که عقل در حکمت عملی نیز جایگاه متمایزی دارد که کلمات اندیشمندان اسلامی در بحث از حسن و قبح عقلی پرده از این امر برمی‌دارد و در نهایت می‌توان بر این اساس، فرق میان حکمت عملی با حکمت نظری را بر اساس جایگاه عقل مشخص کرد.

## ۲. تعریف حکمت عملی

«حکمت» به معنی علم و دانشی است که حق بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۹) و هیچ خلل و سستی در آن راه ندارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۱۴۰). حکمت، دانشی برتر از سایر علوم است که به درک شریف‌ترین معلومات می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۸، ۸: ۴۰۸ و ۴۰۹). حکمت، به دو قسم اصلی، حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. این تقسیم بر این اساس است که برخی از علوم، خارج از حیطه اختیار و قدرت انسان است که آن را حکمت نظری می‌نامند و برخی داخل در اختیار و قدرت‌اش؛ که به آن حکمت عملی می‌گویند (فارابی، ۱۳۸۱: ۷ و ۸). تعریف دیگر از حکمت عملی و نظری این است که معلوم اگر از اموری دانستنی باشد؛ نظری است و اگر شأن معلوم عمل کردن باشد؛ از قسم حکمت عملی است (سبحانی، ۱۴۲۰: ۳۳). با توجه به تعریف‌های فوق، موضوع حکمت عملی، رفتارهای ارادی انسان هستند که منتهی به سعادت یا شقاوت او می‌شوند. حکمت عملی به سه حوزه کلی اخلاق، سیاست و تدبیر منزل تقسیم می‌شود. چراکه رفتار انسان یا به خود او مرتبط است یا به افراد خارج از وی و در صورت دوم نیز یا به همه افراد جامعه مرتبط است یا فقط به خانواده (فارابی، ۱۳۸۱: ۷ و ۸).

### ۳. تعریف عقل کاشف و عقل حاکم و تبیین چارچوب نزاع

آیا عقل در حکمت عملی، جنبه کاشفیت دارد و یا جنبه حاکمیت؟ عقل کاشف، عقلی است که صرفاً جایگاه فهم و ادراکات معلوم را دارد و نه جعل و ایجاد معلومات. به عنوان مثال گفته می‌شود که «جوهر وجود دارد». این امر صرفاً به معنای وجود واقعیتهای مستقل از فرد شناسنده است که عقل آن را کشف می‌کند. عقل کاشف را می‌توان به چراغی تشبیه کرد که در پرتو نور افشانی آن، واقعیتهای موجود شناخته می‌شود.

اما مراد از عقل حاکم، عقلی است که معلومات را ایجاد و عناوین را جعل می‌کنند و جایگاه قانون‌گذاری دارد. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود که «اداء امانت وظیفه‌ای برای همگان است» و یا «با دیگران چنان رفتار کن که دیگران دوست دارند با تو رفتار کنند». این معلوم یعنی وظیفه بودن اداء امانت و یا مساوات در رفتار، توسط عقل ایجاد و اعتبار و تقنین شده است. همچنین زمانی که گفته می‌شود: عدل حسن است. حسن یک عنوان است که از سوی عقل به عدل، اعطاء شده است. برای وضوح چارچوب نزاع و مشخص کردن آن، می‌توان به دیدگاه‌های متقابل با یکدیگر، در بحث از حکمت عملی اشاره کرد:

**الف. نفی جایگاه عقل در حکمت عملی.** یکی از اصلی‌ترین مباحث در حکمت عملی بحث از حسن و قبح افعال است. در این چارچوب می‌توان به دیدگاه اشاعره اشاره کرد که آنها با نفی حسن و قبح عقلی، هیچ جایگاهی را -اعم از کشف و یا حکم- برای عقل قبول ندارند و تنها بیان می‌کنند که حسن و قبح، امری شرعی است که از طریق دین بیان می‌شود. این سخن به معنای نفی جایگاه عقل در حکمت عملی است.

**ب. حاکمیت عقل.** از جمله افرادی که به صراحت بیان می‌کند عقل در بحث از حسن و قبح، عقل کاشف نیست، استاد شهید مطهری است:

«علوم عملی، ارزش قراردادی و اعتباری دارند و به هیچ وجه ارزش کشف حقیقت ندارند. ارزش این علوم فقط و فقط «وسیله‌ای» است؛ یعنی نفس اینها را وضع و قرارداد می‌کند به عنوان ابزارهایی برای رسیدن در مقام عمل به هدف‌ها و منظورهای خارجی خود در راه زندگی بهتر فردی و اجتماعی» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۴۳۱).

نمونه دیگری از حاکمیت عقل عملی، در خارج از اندیشه اسلامی، دیدگاه فیلسوف معروف امانوئل کانت است که او عقل را در عرصه حکمت عملی، یک حاکم مطلق می‌داند؛ زیرا قوانین و اصول اخلاقی توسط عقل ایجاد و حکم می‌شود. از تعبیر کانت به خوبی می‌توان این نکته را برداشت کرد که عقل در قلمرو حکمت عملی، حاکم مطلق و مستقلی است که با توجه به اراده مستقل خود و فارغ از هر واقعیت نظری و یا تجربی، به قانون‌گذاری و جعل معلومات می‌پردازد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۱۸-۳۲۰).

**ج. دیدگاه کاشفیت عقل.** دیدگاه مقابل با حاکم بودن عقل، کاشف بودن عقل است. دیدگاهی که علامه جوادی آملی به آن تصریح می‌کند:

«عقل، خواه در بود و نبود؛ یعنی حکمت نظری و خواه در باید و نباید؛ یعنی حکمت عملی فاقد حکم است... حکم عقل به حسن و قبح یک فعل یا فاعل و تارک فعل، نظیر حکم عقل در احکام نظری و مسائل تجربی و ریاضی و فلسفی است؛ مثلاً در مسائل نظری راجع به بود و نبود چیزی حکم می‌کند و در مسائل حکمت عملی راجع به حسن و قبح چیزی نیز حکم می‌کند که فلان چیز خوب است یا فلان فعل بد است و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰). در این نگاه، جایگاه عقل همانند چراغی دانسته می‌شود که در پرتو آن، به کشف واقعیت‌های موجود می‌پردازد (همان: ۲۴).

همچنین تصریح دیدگاه بزرگانی همچون آیت الله مصباح، دکتر حائری و آیت الله سبحانی، کاشفیت عقل است که در بخش شواهد به برخی از سخنان آنان اشاره می‌شود. با این حال، نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که بسیاری از عبارت‌های اندیشمندان در بحث از گزاره‌های حکمت عملی همراه با ابهام است، به گونه‌ای که از برخی از عبارات کاشفیت و از برخی دیگر حاکمیت عقل فهمیده می‌شود و این امر نشان می‌دهد که ابعاد این نزاع هنوز به شکل کاملی واضح و مشخص نشده است.

نکته دیگری که برای فهم چارچوب نزاع ضروری به نظر می‌رسد؛ پاسخ به این پرسش است که آیا این نزاع، همان نزاع اخباری و یا انشائی بودن قضایای حکمت عملی است؟ طرح این نزاع، به این صورت است که در وجه تمایز حکمت عملی از حکمت نظری، از سوی برخی از اندیشمندان مطرح شده است که قضایای حکمت عملی، در حقیقت گزاره‌های انشائی هستند که در قالب گزاره‌های اخباری بیان می‌شود



(مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۳۳) و در مقابل برخی دیگر، قضایای حکمت عملی را همانند گزاره‌های حکمت نظری، اخباری می‌دانند که گاه در قالب انشاء بیان می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که این دو نزاع؛ یعنی بحث از حاکم و یا کاشف بودن عقل در حکمت عملی با نزاع اخباری و انشائی بودن بسیار نزدیک است؛ با این حال در تمایز این دو نزاع می‌توان به امور ذیل توجه کرد:

الف. در ابتدا -برخلاف آنچه که بیان شده است- باید توجه داشت که مراد از انشاء، صرفاً امر و نهی نیست. بلکه خود جعل و ایجاد یک عنوان می‌تواند امری انشائی دانسته می‌شود؛ همانند آنچه که در بحث از عقود و ایقاع، انشاء می‌شود. بنابراین لازم نیست گزاره‌ای مانند «عدل حسن است.» تحویل به این جمله بشود که «باید عدالت ورزید» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۳۳) بلکه بنابر حاکم بودن عقل، بیان می‌شود که حُسن، عنوانی است که از سوی عقل برای عدل جعل و ایجاد می‌شود.

ب. نزاع کاشف و یا حاکم بودن، طرح نزاع در سطح عمیق‌تر است و در یک نگاه کلی می‌توان گفت که بحث از کاشف و یا حاکم بودن عقل، پیش‌زمینه اخباری و یا انشائی بودن گزاره‌های حکمت عملی است.

برای مشخص شدن این مسأله می‌توان به این مسأله اشاره کرد که طرفداران هر دو دیدگاه یعنی اخباری و یا انشائی بودن، هر کدام گزاره‌های از سنخ دیگر را به گزاره‌های مورد نظر خود فرو می‌کاهند. یعنی از قائلین به انشاء، گزاره‌های اخباری مانند عدل حسن است و ظلم قبیح است، در حقیقت گزاره‌های انشائی است؛ یعنی باید عدالت ورزید و یا نباید به دیگری ظلم کرد.

این تحویل، اساساً بر پایه این امر صورت می‌گیرد که نگاه به عقل، به عنوان یک حاکم و یا کاشف در نسبت با آن گزاره‌ها در نظر گرفته بشود. بر همین اساس مشخص می‌شود که بحث از نحوه تمایز حکمت عملی با حکمت نظری، مبتنی بر این دیدگاه است؛ زیرا در فرض کاشف بودن عقل، تمایز صرفاً در گزاره‌ها است و بنابر حاکم بودن، جایگاه عقل متمایز از حکمت نظری می‌شود. نمونه دیگر که مشخص می‌کند پیش از ورود به مسأله اخباری و یا انشائی بودن، باید جایگاه عقل مورد توجه قرار بگیرد، دیدگاهی است که در تبیین اخباری بودن گزاره‌های حکمت عملی بیان می‌کنند: حُسن، دلالت بر نوعی وجوب بالقیاس می‌کند. در این دیدگاه، پایه و اساس حکمت

عملی قضایای است که بیانگر ضرورت بالقیاس - هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۳۲). با این حال، در اینجا این نقد قابل ذکر است که صرف تبیین ضرورت بالقیاس، کافی در تبیین ماهیت اخباری بودن حکمت عملی کافی نیست. زیرا بنابر عقل کاشف، این ضرورت از ناحیه هستی به افعال انسان داده شده است؛ و بنابر عقل حاکم، ضرورت از ناحیه عقل به این فعل عطا می‌شود. به عنوان مثال زمانی که بیان می‌شود: «فرزندآوری، حسن است». در اینجا - بنابر برابر بودن معنای حسن بودن با ضرورت - می‌توان این مطلب را تبیین کرد که این ضرورت هم بنابر کشف و هم حاکمیت، قابل تبیین است. بنابر کشف، حسن فرزندآوری به معنای ضرورت بالقیاسی است که در واقع وجود دارد و بنابر حکم، این ضرورت، مقام و جایگاهی است که عقل پس از سنجش با موقعیت‌ها و شرایط، آن را برای فرزندآوری جعل می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۵۴).

ج. طرح بحث در نسبت با عقل، فراتر از بحث انشائی و یا اخباری بودن - به خوبی مشخص می‌کند که هر کدام از دو دیدگاه، لوازمی دارند که نمی‌توان به شکل کامل ملتزم به آنها شد. که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. بنابراین صرفاً بحث از انشائی و یا اخباری بودن، نمی‌تواند به طور کامل، حقیقت حکمت عملی را مشخص بکند. زیرا که در این نزاع، نکات اصلی مهمی مورد غفلت قرار می‌گیرد.

#### ۴. بررسی شواهد کاشفیت و حاکمیت عقل در حکمت عملی

آنچنان که ذکر شد، نزاع مذکور در حکمت عملی، به شکل واضح و مشخصی مطرح نشده است و از همین رو، این مسأله به شکل پنهانی و ضمنی در میان عبارات‌های اندیشمندان مطرح می‌شود که در اینجا به اصلی‌ترین شواهد این نزاع اشاره می‌شود:

##### ۴-۱. شواهد کاشفیت عقل در حکمت عملی

###### ۴-۱-۱. سخنان برخی از اندیشمندان

واضح‌ترین شاهدی که برای کاشفیت عقل می‌توان یافت؛ تصریحات برخی از اندیشمندان به این مطلب است. کلام نقل شده از آیت الله جوادی آملی، نمونه‌ای از این تصریحات است. نمونه دیگر، دیدگاه آیت الله مصباح است:

«حقیقت احکام و جملات اخلاقی، از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام و جملات تجربی و ریاضی ندارد و همان‌گونه که

قضایای علوم تجربی را حاکی از واقعیات خارجی می‌دانیم، قضایای اخلاقی نیز کاشف از واقعیتی نفس‌الامری هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۲۷).

دکتر حایری نیز چنین می‌گوید:

«هیچ تفاوتی بین حکمت نظری و حکمت عملی نیست... هر دو حکمت از حقایق عینی و هستی‌های حقیقی کاوش می‌کنند...» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۶).

آیت الله سبحانی نیز به این مطلب تصریح دارند که در ضمن بحث به آن اشاره می‌شود.

#### ۲-۱-۴. تعریف حکمت عملی

شاهد دیگری که بیانگر کاشف بودن عقل است، تعریف حکمت عملی از نگاه قدماء است. بنابر تعریف معروفی که حکمت عملی را به «ادراک ما ینبغی ان یعمل» تعریف می‌کند و یا تفاوت حکمت عملی با حکمت نظری را صرفاً در تفاوت معلومات می‌داند؛ به این صورت که معلوم حکمت عملی - بر خلاف نظری - در حیطه اختیار و اراده انسان است. این سخنان بیانگر این هستند که عقل در این نگاه صرفاً یک مدرک و یا به تعبیر دیگر، یک کاشف است و هیچ جایگاه حکم و تقنینی ندارد. ادامه این نگاه را در اندیشمندان معاصر نیز می‌توان یافت. زیرا بر اساس همین نگاه، در دفاع از واقع‌نما بودن گزاره‌های حکمت عملی بیان می‌شود که از آنجا که عقل در حکمت عملی، سعادت و یا کمال انسان را به عنوان یک واقعیت عینی می‌شناسد (سند، ۱۴۲۹: ۲۱۳ و ۲۱۴ و مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۲۰)؛ بنابراین عقل حکمت عملی صرفاً در جهت کشف این واقعیت به کار گرفته می‌شود و در نتیجه عقل در جایگاه کاشف قرار دارد. با بررسی این دیدگاه مشخص می‌شود که تأکید بر کاشفیت عقل بر اساس این پیش‌فرض است که حاکمیت عقل به گونه‌ای است که منجر به نسبیّت و غیر واقعی بودن گزاره‌های حکمت عملی می‌شود و از همین رو تأکید بر کاشفیت عقل می‌شود. (همان: ۱۱۷).

#### ۳-۱-۴. طرح مباحث حسن و قبح در نسبت با خداوند

شاهد دیگری که بیانگر کاشف بودن عقل عملی است طرح مباحث حسن و قبح در کتب کلامی در نسبت به خداوند به عنوان یک اصل برای شناخت افعال خداوند است. واضح است که طرح مباحث حکمت عملی در نسبت با خداوند متعال، نوعی توسعه در نسبت با موضوع حکمت عملی است. زیرا چنان که مطرح شد از نگاه قدماء، حکمت

عملی، صرفاً در نسبت با نسبت با عمل و یا سعادت انسان مطرح است؛ اما در کلام اسلامی عدلیه یعنی امامیه و معتزله، دایره حکمت عملی توسعه پیدا می‌کند و در نسبت با افعال خداوند به عنوان یک حقیقت دارای اختیار و علم، نیز مطرح می‌شود. بدون شک این توسعه، به معنای قائل شدن جنبه هستی‌شناختی برای حکمت عملی است و مستلزم این پیش فرض است که بر طبق حکمت عملی، می‌توان واقعیت‌ها را مورد شناخت قرار داد. با این حال، در مقابل، این انتقاد به این دیدگاه شده است که دخالت دادن مباحث حسن و قبح در شناخت خداوند، نوعی خلط میان امور اعتباری و واقعی است. دقت در این سخن مشخص می‌کند که این انتقاد بر پایه نفی کاشفیت عقل در حکمت عملی مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۱۲۰).

#### ۲-۴. شواهد حاکمیت عقل در حکمت عملی

حاکمیت عقل در حکمت عملی، ملازم با مفهوم اعتبار است. امر اعتباری، در معنای عام به معنای امر غیر واقعی است. تلازم حاکمیت عقل با مفهوم اعتبار، از آن جهت است که عقل حاکم، عناوین و اموری را جعل و ایجاد می‌کند که هیچ کدام مابازاء عینی و خارجی ندارند و تحقق آنها وابسته به عقلی است که آنها را ایجاد کرده است. بنابراین، سخن گفتن از اعتبار در حکمت عملی، شاهد قوی بر حاکمیت عقل در حکمت عملی است. آشکارترین شهادی که می‌توان بر حاکم بودن عقل در حکمت عملی مطرح کرد؛ تأکید بر ویژگی اعتباری بودن حکمت عملی است. با این حال، اعتباری بودن حکمت عملی در موضوعاتی، خودش را به شکل واضح‌تری نشان می‌دهد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

##### ۱-۲-۴. مشهوری بودن گزاره‌های حسن و قبح

مشهورترین شهادی که بیانگر اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی است، سخن قدما در نسبت با قضایایی است مانند عدل حسن است که آن را جزو مشهورات دانسته‌اند و اینکه چنین قضایایی، وراء آراء عقلا مطابقی ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

##### ۲-۲-۴. برابر بودن حسن و قبح با مدح و ذم

معنای حسن و قبح، از جمله شواهد دیگری است که نشان از اعتباری بودن حکمت عملی می‌دهد. در بحث از حسن و قبح بیان می‌شود معنای متنازع فیه در حکمت عملی به معنای استحقاق مدح و ذم است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۳۴۳ و سبحانی، ۱۴۱۲، ۱: ۲۳۴).

واضح است که این معنا هماهنگ با حاکم بودن عقل است؛ زیرا این عقل است که مدح و ذم را برای افعال گوناگون وضع و یا ایجاد می‌کند و مدح و ذم، اساساً وابسته به فاعل شناسا است.

### ۳-۲-۴. اعتباری بودن مصلحت و مفسده

نمونه دیگری که از اعتباری بودن حکمت عملی پرده برمی‌دارد، اعتباری بودن مصلحت و مفسده است. مصلحت و مفسده دو عنوانی است که انسان با در نظر گرفتن شرایط و موقعیت‌ها و اغراضی که دارد، آنها را اعتبار می‌کند. واضح است که دو عنوان مصلحت و مفسده مابازاء خارجی ندارد و با در نظر گرفتن اغراض خاص معتبر اعتبار می‌شود، بنابراین از آنجا که تأمین مصالح فردی و جمعی یکی از اغراض اصلی حکمت عملی است، بحث از مصلحت و مفسده در حکمت عملی، شاهدی بر اعتباری بودن حکمت عملی است.

### ۵. ابهام در کاشفیت و حاکمیت

چنان که اشاره شد بحث از کاشف و یا حاکم بودن عقل، نزاعی است که به شکل صریح مطرح نشده است و این امر ابهاماتی را در تبیین ماهیت گزاره‌های حکمت عملی به وجود آورده است. شاید یکی از بارزترین موارد این ابهام، سخنان طرفداران کاشفیت است که در ضمن بحث، به شکل ناخودآگاه به سمت حاکمیت تمایل پیدا کرده‌اند و سخنانی را مطرح کرده‌اند که با کاشفیت صرف، قابل جمع نیست.

نمونه واضح این امر، دیدگاه آیت الله سبحانی است که در ضمن پاسخ به اشاعره به این سخن تصریح می‌کنند که جایگاه عقل در فهم حسن و قبح عقلی، جایگاه یک کاشف است (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۰ و ۲۵۱)؛ اما در ضمن بحث در سخنی کاملاً متضاد با سخن فوق بیان می‌کند که جایگاه عقل، جایگاه یک حاکم است (سبحانی، ۱۴۲۰، ۱۷). نمونه دیگر، سخن علامه جوادی آملی است. ایشان با اینکه بر کاشف بودن عقل تأکید می‌کنند؛ اما در ضمن بحث از ماهیت گزاره‌های حکمت عملی بیان می‌کنند که آنها، امور اعتباری هستند که مجزای از وجود حقیقی هستند و مابازاء خارجی ندارند و صرفاً منشا انتزاع اعتبار دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۶).

با این حال ابهام را به شکل واضحی در موضوعات زیر می‌توان مورد بررسی قرار داد و این مطلب را به دست آورد که استفاده از مفاهیم حکمت نظری در حکمت

عملی، بدون توجه به جایگاه عقل حاکم، موجب به وجود آمدن ابهامات و اشکالاتی در تبیین ماهیت این گزاره‌ها شده است.

### ۱-۵. ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم

از جمله مباحثی که در بحث از حسن و قبح عقلی در حکمت عملی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بحث از ذاتی بودن حسن عدل و قبح برای ظلم است. در تقسیم‌بندی معروفی بیان می‌شود که دو عنوان عدل و ظلم به گونه‌ای است که صرف تصور این دو عنوان، کفایت برای حکم عقل به حسن و قبح آن دو می‌کند. از این مسأله تعبیر به ذاتی بودن حسن و قبح می‌شود:

«المراد بذاتیه الحسن و القبح کون الحکمین عرضیا ذاتیا، بمعنی انّ العدل بعنوانه، و الظلم بعنوانه یحکم علیهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجہ تحت عنوان آخر» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲: ۴۴).

اصطلاح ذاتی، مفهوم و عنوانی است که در حکمت نظری مطرح می‌شود و طرح آن برای حسن و قبح، این پرسش را پیش آورده است که مراد از ذاتی در اینجا کدام یک از معانی ذاتی است؟

دو معنای ذاتی بودن در حکمت نظری ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان است. واضح است که حسن و قبح، ذاتی باب ایساغوجی نیست، زیرا که حسن و قبح جنس و یا فصل برای عدل و ظلم نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۵۵)؛ اما آیا ذاتی باب برهان است؟ برخی از محققین بیان کرده‌اند که مراد از ذاتی بودن، ذاتی در باب برهان است:

«ما می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل، یک لازمه ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه ذاتی با اینکه داخل در ذات موضوع نیست از لوازم آن محسوب می‌شود و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴۶ و ۱۴۷).

و در مقابل دو اشکال به این سخن شده است. اشکال اول این است که صفت ذاتی هیچ‌گاه، نمی‌تواند از موصوف خود جدا شود یا مورد تردید قرار گیرد؛ در حالی که حسن عدل و قبح ظلم ممکن است مورد تردید قرار بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۷ و سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲).

و اشکال دوم، این است که حسن و قبح امر واقعی همانند زوج بودن برای عدد چهار نیست و در باب حسن و قبح، هنر و نقش عقل کشف نیست؛ بلکه نقش عقل در این مورد، حکم و داوری است؛ مثلاً وقتی فرد عدل را تصور می‌کند و آن را با طبع بالا و بعد ملکوتی خود همراه می‌یابد، به حسن توصیف می‌کند. بنابراین وراء این مقایسه و داوری عقل، در کنار عدل واقعیتی به نام «حسن» وجود ندارد؛ بلکه این عقل است که پس از درک مطابقت عدل با من علوی و ملکوتی نفس، صفت حسن را برای آن ثابت می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۷ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰: ۱۸۹).

این سخن از سوی دیدگاهی بیان می‌شود که عقل را در حکمت عملی کاشف می‌داند، ولی در اینجا با عدول از دیدگاه خود تصریح به حاکم بودن عقل می‌کند و این امر نشان از ابهام در جایگاه عقل می‌دهد. با این حال، توجه به جایگاه عقل حاکم مشخص می‌کند معنایی که برای ذاتی بودن عقل مطرح می‌شود، معنای سومی است که متفاوت از دو معنای سابق و هماهنگ با حاکمیت عقل است. زیرا ذاتی بودن در مقام حکم - و نه کشف - به این معناست که صرف تحقق عنوان عدالت و یا ظلم، کافی برای حکم به حسن و قبح آن و جعل این دو عنوان برای آنهاست.

## ۲-۵. بدیهی یا مشهوری بودن حکمت عملی

نمونه دیگری از ابهام - که نشان از عدم توجه به بحث کاشفیت و حاکمیت می‌دهد - بحث از بداهت گزاره‌های حکمت عملی است. ابهام در این مسأله، ناظر به مفهوم بداهت و همانند بحث از ذاتی است. توضیح آنکه در حکمت عملی، حسن عدل و قبح ظلم، امری بدیهی شمرده شده است (حلی، ۱۳۸۲: ۵۸). بدیهی شمردن این امور بر اساس دیدگاه کاشفیت با چالش‌هایی مواجه است. اگر در دیدگاه کاشفیت، بداهت همانند حکمت نظری تبیین بشود، اموری مانند حسن عدل و قبح ظلم بدیهی شمرده نمی‌شود؛ زیرا که صرفاً این گونه گزاره‌ها، مورد توافق عقلا است و با هیچ کدام از ملاک‌های ذکر شده در حکمت نظری برای بداهت، نمی‌توان آنها را بدیهی دانست:

«اثبات محمول برای موضوع، در قضیه اخلاقی، همواره به وسیله یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد. همان‌طور که باید از فعلی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود؛ اجتناب کرد. بنابراین، احکام اخلاقی، خود

به خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ۳۲۷).

بنابراین ضروری اولی دانستن حسن عدل و قبح ظلم (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴۸ و ۲۰۵) و یا قائل شدن به گزاره‌های بدیهی در حکمت عملی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۳۰) با پذیرش کاشف بودن عقل، ناسازگار است؛ زیرا حداقل برای تصدیق به آن، ما نیازمند مبادی متعددی مانند سنجش و تطبیق آن بر قانون عینی هستیم (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۸-۸۹ و ۱۶۶-۱۶۸) و در نتیجه طبق دیدگاه کاشفیت، نمی‌توان از بداهت حسن عدل و قبح ظلم و یا گزاره‌های دیگر دفاع مناسبی نمود.

اشکال دیگر برآمده از این ابهام؛ طرح این سخن است که به هنگام سنجش بداهت، گزاره‌های حکمت عملی با ملاک‌های حکمت نظری، آنها گزاره‌های جدلی و مشهوری دانسته بشوند که غیر برهانی و صرفاً مورد توافق عقلا است و بنابراین آنها حتی مفید یقین نیز نباشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۷).

پاسخ به این اشکال، این است که بداهتی که در مرتبه عقل کاشف در حکمت نظری مطرح می‌شود؛ نمی‌تواند ملاکی برای سنجش حکمت عملی باشد و از همین رو، این سخن مطرح شده است که توافق عقلا با بدیهی بودن یک گزاره تنافی ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲ و لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۱).

در حقیقت مبنای اصلی برای برطرف کردن این اشکال، تعریف بداهت بر اساس عقل حاکم است و این سخن از بداهت متفاوت از اقسام بداهت در حکمت نظری است و در عین حال تعریف عام بدیهی و اولی بودن بر آن صادق است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۷). گزاره‌های بدیهی اولی، گزاره‌هایی هستند که تصدیق به آنها، نیاز به استدلال و مقدمه نداشته باشد و در قضایای حکمت عملی این تصدیق همراه با جعل و ایجاد آن عناوین برای افعال باشد. بنابراین در بحث از بداهت توجه به جایگاه حاکمیت می‌تواند مبیین و روشنگر نزاعی باشد که میان اندیشمندان شکل گرفته است.

### ۳-۵. انتزاع یا اعتبار؟

نمونه دیگر از ابهام، بحث از انتزاعی بودن حسن و قبح عقلی است. در دیدگاه کاشفیت، بیان می‌شود که حسن و قبح، مفاهیم واقعی هستند که از افعال انسان انتزاع می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۲۵). دقت در مفهوم انتزاع، مشخص می‌کند که آن،



مفهومی ناظر به حکمت نظری است زیرا که دلالت بر این امر می‌کند که حقیقتی خارجی - با قطع نظر از حکم فاعل شناسا - وجود دارد که ذهن انسان، آن را به دست می‌آورد. با این حال، برخی سعی کرده‌اند که آن را در نسبت با گزاره‌های حکمت عملی به کار بگیرند. واضح است که مفاهیمی مانند حسن و قبح، همانند معقولات اولی فلسفی مانند درخت و حیوان و انسان نیست. اما ممکن است بیان شود که مفاهیم حسن و قبح همانند معقولات ثانی فلسفی هستند. البته این سخن ناصحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا رابطه علیت - بر خلاف حسن و قبح - با قطع نظر از حکم فاعل شناسا وجود دارد؛ در حالی که حسن و قبح چنین نیستند. در اینجا، معنای سوم و جدیدی برای انتزاع بیان می‌شود که فرد با در نظر گرفتن اغراض و مصالح و مفاسد، مفاهیمی مانند حسن و قبح را انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۲۶). این معنای از انتزاع، تفاوتی در حقیقت با معنای اعتبار ندارد. زیرا قائلین به حاکمیت عقل نیز از اعتباری بودن، همین معنا را قصد می‌کنند، به این صورت که عقل برای دست یافتن به اغراض خارجی، در حکمت عملی گزاره‌هایی را اعتبار می‌کند. واضح است که اعتبار در اینجا به معنای امر قراردادی و اعتباری صرف نیست؛ بلکه بر پایه حقایق خارج است و بنابراین نمی‌توان تفاوت چندانی میان اعتبار و یا انتزاع مطرح کرد و به کار گرفتن آن، نوعی خلط میان مفاهیم حکمت نظری و حکمت عملی است.

#### ۴-۵. استقلال و یا وابستگی گزاره‌های حکمت عملی به فاعل شناسا

از جمله مسائلی که عدم توجه به کاشفیت و یا حاکمیت عقل در حکمت عملی وجود می‌آورد، عدم تبیین درست از استقلال و یا وابستگی گزاره‌های حکمت عملی به فاعل شناسا است. توضیح آنکه عبارت مبهمی که در اینجا به کار می‌رود عبارت واقعیت و یا عینیت است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مراد از واقعی و یا عینی بودن گزاره‌های حکمت عملی چیست؟

واضح است که اقتضای دیدگاه کشف، این است که گزاره‌های حکمت عملی با قطع نظر از حکم فاعل شناسا - همانند حکمت نظری - واقعیت عینی داشته باشند؛ اما تبیین این مسأله با اشکال روبه‌رو است. نمونه این مسأله در تبیین دیدگاه آیت الله مصباح، دیده می‌شود. ایشان در عبارتی مبهم در بحث حسن و قبح عقلی بیان می‌کنند:

«در معقولات، حسن واقعی و عینی وجود ندارد؛ بلکه حسن معقولات یک

اعتبار عقلی است...» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۵۷).

با این حال، از دیدگاه ایشان این اعتبار عقلی، نوعی امر واقعی و عینی است. اما توضیح واقعی بودن این اعتبار ایشان را دچار اشکال می‌کند:

«وقتی ما هریک از افعال اختیاری خود را با کمال مطلوب انسان می‌سنجیم، از نظر عقلی سه حالت ممکن است پدید آید: نخست آنکه، میان آنها رابطه‌ای مثبت برقرار باشد؛ یعنی انجام آن کارها ما را در وصول به کمال نهایی مدد رساند، که در این صورت آنها را «خوب» می‌دانیم؛ دوم آنکه، میان آنها رابطه‌ای منفی باشد؛ یعنی انجام آن اعمال ما را از دستیابی به کمال مطلوب باز دارد، که چنین کارهایی را متصف به صفت «بد» می‌کنیم؛ و بالاخره حالت سوم اینکه، میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او هیچ رابطه‌ای، اعم از مثبت یا منفی، نباشد، که در این صورت چنین کارهایی... در مقایسه با کمال مطلوب آدمی ارزش خستی دارند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۲۹).

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که انتزاع و یا اعتبار مفهوم خوب و بد، وابسته به سنجش آن با کمال مطلوب است که ممکن است امور متفاوتی باشد (همان). بنابراین برای به دست آوردن مفهوم خوب و یا بد، در ابتدا فاعل شناسا باید آن را با کمال مطلوبش بسنجد و اگر این سنجش از سوی فاعل شناسا نباشد، نمی‌توان این دو مفهوم را به دست آورد و این امر، مخالف با دیدگاه واقع‌نمایی است. زیرا بیان شد مراد از واقع‌نمایی گزاره‌ها این است که فارغ از حکم فاعل شناسا واقعیت داشته باشد، در حالی که سنجش یک فعل با کمال مطلوب، از مراحل حکم فاعل شناسا است و بدون این سنجش اساساً مفاهیمی مانند خوب و بد بی‌معنا هستند.

بنابراین نمی‌توان به صراحت این سخن را مطرح کرد که حکمت عملی با قطع نظر از حکم فاعل شناسا واقع‌نما هستند. در مقابل، دیدگاه حاکمیت، ممکن است به صورت دیدگاه غیر واقع‌نما معرفی بشود که در آن، گزاره‌های حکمت عملی، تماماً وابسته به فاعل شناسا است و واقعیت خارجی هیچ نقشی در جعل و اعتبار آن ندارد و به عنوان نمونه به سخنان علامه طباطبایی در بحث از اعتباریات استناد می‌شود که ساخت

اعتباریات توسط ذهن با قطع نظر از ارتباط با واقع و نفس الامر صورت می‌گیرد:

«ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و

قراردادی، و فرضی و اعتباری دارد، و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد»

(طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۸).

هر چند که از نگاه نگارنده نمی‌توان این دیدگاه را دیدگاه نهایی علامه دانست؛ با این حال، مبهم بودن میزان وابستگی حکمت عملی به فاعل شناسا از یک سو و از سوی دیگر، واقعی دانستن آن - به شکل واقعیت‌های حکمت نظری - مسأله‌ای است که موجب ابهام در تبیین حقیقت این گزاره‌ها شده است.

#### ۶. مزیت‌های عقل کاشف و عقل حاکم

با بررسی نزاع ضمنی که در حکمت عملی وجود دارد، این امر مشخص می‌شود که طرح این نزاع به صورت یک نزاع دوگانه که باید یکی از دو شق را اختیار کرد؛ امری ناصحیح است، زیرا هر کدام از دو دیدگاه مزایایی دارند که نمی‌توان از آنها چشم پوشید و یکی از این دو دیدگاه را اختیار کرد.

مهم‌ترین مزیت عقل کاشف، تناسب آن با واقع‌نمایی است و از آنجا که از نگاه اندیشمندان اسلامی، عدم واقع‌نمایی گزاره‌های حکمت عملی، لوازم ناصحیحی مانند نسبیّت دارد، بنابراین کاشف بودن عقل، دیدگاهی مطلوب برای آنها به شمار می‌آید که از طریق آن می‌توان از واقعی بودن گزاره‌های حکمت عملی دفاع کرد.

در مقابل، مزیت اصلی حاکم بودن عقل در حکمت عملی، هماهنگی آن با اراده و اختیار انسان است. توضیح بیشتر، به این شرح است که تمایز حکمت عملی از حکمت نظری بر پایه این است که حکمت عملی به موضوعات و مسائلی می‌پردازد که برای انسان مطرح است و انسان از آن جهت که دارای ویژگی‌هایی مانند اراده، آگاهی و اختیار است؛ از سایر موجودات متمایز است. این امر، موجب شده است که حکماء قسم متفاوتی از حکمت را برای انسان در نظر بگیرند که قسم حکمت نظری است.

اما اختیار و اراده انسان آیا موجب تمایز حقیقی حکمت نظری از حکمت عملی می‌شود و یا آنکه این تمایز صرفاً یک تمایز صوری و قراردادی است؟ برای پی‌گیری بحث در چارچوب موضوع مقاله، می‌توان این مطلب را ذکر کرد، که بنابر دیدگاه عقل کاشف، تفاوتی حقیقی میان حکمت نظری و حکمت عملی نیست و صرفاً تفاوت در گزاره‌ها است که موجب تمایز این دو حکمت شده است. لازمه این سخن، نادیده گرفتن اختیار و اراده و اظهار این مطلب است که عبارت «باید» در دو قضیه «برای به دست آوردن نمک؛ باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کرد» و «برای رسیدن به سعادت باید راستگو بود» مفید یک معنا است. زیرا «باید» در هر دو، بیانگر وجوب بالتقیاس میان

علت و معلول است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۶۰) و اختیار انسان موجب تفاوت حقیقی میان این دو گزاره نمی‌شود.

عدم توجه به اختیار و اراده انسان، موجب فروکاستن حکمت عملی به حکمت نظری می‌شود. زیرا حکمت نظری دانشی است که به اموری می‌پردازد که شایسته است «ادراک ما ینبغی ان یعلم» دانسته شود و این تعریف بر طبق کاشفیت عقل، بر گزاره‌های حکمت عملی نیز صادق است و بنابراین باید گفت تقسیم حکمت به نظری و عملی صرفاً یک تقسیم اعتباری و قراردادی است. بنابراین بر طبق این دیدگاه باید بیان شود که حکمت تنها منحصر در یک قسم است و آن حکمت نظری است و در نهایت، اگر دانشی به نام حکمت عملی وجود داشته باشد؛ در زیر مجموعه حکمت نظری قرار می‌گیرد و قسیم حکمت نظری نیست. یعنی در تقسیم‌بندی جدیدی باید چنین گفت که حکمت نظری، به حکمت نظری صرف و حکمت نظری عملی تقسیم می‌شود که پذیرفته نیست.

با این حال، در دیدگاه کاشفیت سعی شده است که تمایزی میان حکمت نظری و حکمت عملی محفوظ بماند. به این صورت که بیان می‌شود که دو قسم هستی وجود دارد. هستی‌های غیر اختیاری و هستی‌های اختیاری. هستی‌های اختیاری، اموری هستند که تحقق آنها وابسته به اختیار و اراده انسان هستند و انسان، وجوب و ضرورت بالغیر را به آنها اعطا می‌کند. بنابراین هرچند که باید در گزاره‌های حکمت عملی، مفید معنای ضرورت و وجوب است؛ اما این ضرورت و وجوب از ناحیه انسان به فعلی اعطا شده است:

«تنها تفاوت بایستی اخلاقی با ضرورت‌ها و بایستی‌های منطقی یا غیرارادی این است که ضرورت هستی‌های اخلاقی از سوی اراده و شعور عامل فعل به دست می‌آید و ضرورت هستی‌های غیراخلاقی از عوامل غیرارادی فهمیده می‌شود» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۲).

آنچنان که بیان شد، در این دیدگاه به صراحت بیان می‌شود که نقش عقل در حکمت عملی - همانند حکمت نظری - صرفاً ادراک حقایق است که تناسب با دیدگاه کاشفیت دارد؛ اما سخن فوق، به نوعی نشان‌دهنده میل به دیدگاه حاکمیت است. زیرا بیان می‌شود که «ضرورت هستی‌های اخلاقی از سوی اراده و شعور عامل به دست می‌آید»، تبیین این امر جز با قائل شدن نقش حاکمیت عقل برای جعل و ایجاد این ضرورت

معنای دیگری ندارد. زیرا بر طبق عبارت فوق «ضرورت هستی‌های اخلاقی از سوی اراده و شعور عامل فعل به دست می‌آید» یعنی فاعل بر اساس اراده و شعور خود این ضرورت را ایجاد و جعل می‌کند و به فعل ضرورت می‌بخشد.

تبیین مطلب فوق این است که بر طبق این دیدگاه «باید عدالت ورزید» بیانگر وجوب بالغیر است (همان: ۱۰۲). حال بنابر دیدگاه کاشفیت که عقل صرفاً گزاره‌های حکمت عملی را درک می‌کند، این وجوب بالغیر باید امری تکوینی و عینی همانند سایر گزاره‌های دیگر در حکمت نظری باشد و عقل نقشی در ایجاد آن نداشته باشد؛ اما در این دیدگاه با عدول از این امر، بیان می‌شود که این ضرورت از سوی فاعل شناسای مختار، به عدالت داده شده است و اعطای ضرورت و وجوب، بر این اساس است که انسان، جایگاه خلیفه الهی دارد و نسبت انسان با افعال اختیاری خود، همانند نسبت خداوند با مخلوقات خودش است (همان: ۵۴).

در این دیدگاه به خوبی می‌توان فهمید که اگر به شکل موثری اراده و اختیار انسان در حکمت عملی تأثیر داشته باشد، این تأثیر مستلزم پذیرش نقش حاکمیت برای عقل است؛ در غیر این صورت تأکید بر اختیار و اراده انسان، موجب فرق فارقی نمی‌شود که آن را از حکمت نظری متمایز بکند و نادیده گرفتن این امر، اساساً به یک معنا در مقابل با تمایز حکمت عملی از حکمت نظری است.

بنابراین مشخص می‌شود که هر کدام از دو دیدگاه کاشفیت و حاکمیت مزیت‌هایی دارند که نمی‌توان از آنها چشم پوشید و هرچند اندیشمندان معاصر اسلامی، در دفاع از واقع‌گرایی، به شکل غالبی، عقل را کاشف دانسته‌اند؛ اما از بررسی صورت گرفته در این مقاله به شکل اجمالی این مطلب به دست آمد که آنها برای بهره‌مندی از مزایای دیدگاه دیگر، به طور ضمنی به سمت دیدگاه حاکمیت تمایل پیدا می‌کنند؛ بدون آنکه اسمی از آن بیاورند. البته این مسأله را نمی‌توان نوعی انحراف دانست، بلکه سخنان فوق، پرده از مسأله‌ای برمی‌دارد که بیانگر جایگاه حقیقی عقل در حکمت عملی است.

#### ۷. جایگاه عقل در حکمت عملی، حکم در ضمن کشف

می‌توان گفت که جایگاه عقل در حکمت عملی، حکم در ضمن کشف است. این دیدگاه، در ضمن سه گام به این شرح تبیین می‌شود:

الف. واقع‌گرایی و رد نسبیت. گام اول، در اثبات دیدگاه حکم در ضمن کشف، واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی در حکمت عملی - به این معنا که حکمت عملی مبتنی بر حقایق عینی و خارجی است - در اندیشه اسلامی، پیشینه دیرین دارد و اندیشمندان مسلمان این امر را تبیین کرده‌اند که سعادت و خیر انسان نمی‌تواند بریده از واقعیت عینی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۳۱ و ۱۳۹۴: ۱۲۰) و از جمله ادله اصلی که در دفاع واقع‌گرایی قابل طرح است، اشکال نسبیت گزاره‌های حکمت عملی است که اندیشمندان به شکل مفصل به آن پرداخته‌اند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ۱۲۷ - ۱۶۰).

ب. طرح اشکالات کاشفیت عقل در حکمت عملی. گام دوم، طرح اشکالاتی است که بر کاشف بودن عقل در حکمت عملی مطرح می‌شود. هرچند که واقع‌گرایی امر پذیرفته شده در اندیشه اسلامی است، با این حال، طرح این اشکالات نشان می‌دهد که نمی‌توان واقع‌گرایی را به معنای کاشفیت عقل در حکمت عملی دانست.

ج. جایگاه اختیار و اراده در حکمت عملی. گام سوم، تأکید بر جایگاه اراده و اختیار انسان در حکمت عملی است. آنچه‌ای که در بخش ششم تحت عنوان «مزیت‌های عقل کاشف و حاکم» بیان شد؛ تمایز اصلی حکمت عملی از حکمت نظری تأکید بر مسأله اختیار و اراده انسان است، به شکلی که نادیده گرفتن آن، موجب فروکاست حکمت عملی به نظری می‌شود. اما نقش اراده و اختیار در تمایز حکمت عملی از حکمت نظری، تنها به این شکل قابل تبیین است که عقل در حکمت عملی، حاکم باشد و انسان با اختیار خود گزاره‌های حکمت عملی را انشاء بکند.

بنابراین عقل در حکمت عملی، در جایگاه حاکم قرار دارد و با توجه به مسأله اختیار و اراده انسان، عقل در نقش یک حاکم، گزاره‌ها و عناوین حکمت عملی را جعل می‌کند؛ اما این جعل و حاکمیت بر بستر کشف از واقع صورت می‌گیرد و این کشف از واقع است که این قدرت و مشروعیت را برای عقل فراهم می‌کند که در مقام یک حاکم، گزاره‌ها و یا عناوینی را در حیطه اختیار و اراده خود جعل و اعتبار بکند. در حقیقت با حکمت نظری، استعداد کشف از واقع برای عقل به فعلیت می‌رسد و در مقام حکمت عملی، عقل واجد مقامی می‌شود که گزاره‌ها را متناسب با واقعیتی که شناخته است در مقام عمل برای خود جعل کند. بنابراین مشخص می‌شود که جایگاه حکمت عملی متأخر از حکمت نظری است و در طول آن قرار دارد.

این دو استعداد، یعنی کشف و حکم بر این اساس است که عقل قوه الهی است که می‌تواند متخلق به اخلاق الهی بشود. این تخلق این گونه است که در ابتدا عقل کمالات الهی را می‌شناسد و سپس با استکمال قوه نظری، سرمنشأ صدور این کمالات در محدوده اراده و اختیار خود در شئون مختلف انسانی می‌شود و این همان جایگاه خلیفه اللهی انسان است که در فلسفه مورد بحث قرار گرفته است. بنابراین حاکمیت عقل، به این معنا نیست که در حکمت عملی، عقل بدون در نظر گرفتن واقعیت، صرفاً اموری را جعل و اعتبار می‌کند، زیرا که اشکال نسبیّت را به دنبال دارد، بلکه به این معنا است که عقل حاکمیت خود را بر پایه کشف واقعیت استوار کرده است و حکمت عملی به بررسی و نظارت بر این محدوده می‌پردازد و بر همین اساس هم می‌توان از مزایای واقع‌گرایی استفاده نمود و هم بر تمایز حقیقی حکمت عملی از حکمت نظری تأکید نمود.

#### ۸. حاکمیت عقل و عقل عملی

مسأله‌ای که در پایان به شکل اجمال به آن پرداخته می‌شود، اشاره به دیدگاه‌هایی درباره عقل عملی است. در تبیین عقل عملی سه دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاهی است که تمایزی میان عقل نظری و عقل عملی نمی‌بیند و تنها تفاوت را به حسب مُدرکات می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۹۵ و سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۶۶) اما دیدگاه‌های دوم و سوم عقل عملی را متمایز از عقل نظری می‌دانند؛ با این تفاوت که در دیدگاه دوم عقل عملی، مدرک جزئیات است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵) و در دیدگاه سوم، عقل عملی جایگاه ادراکی ندارد و صرفاً قوه عامله و منشأ صدور افعال است (رازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۳ و نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۸۵).

در نسبت‌سنجی حاکمیت عقل با سه دیدگاه ذکر شده، این مطلب قابل بیان است که دیدگاه حاکمیت عقل با پذیرش یکسان بودن عقل عملی و عقل نظری (دیدگاه اول) ناهماهنگ است و هرچند از نگاه نگارنده می‌توان گام‌هایی را به سوی رفع تعارض و ناهماهنگی برداشت؛ اما واضح است که پذیرش حاکمیت عقل، موجب تمایز عقل نظری یعنی عقل کاشف از عقل حاکم می‌شود و لذا میان این دو دیدگاه نوعی تعارض ابتدایی وجود دارد.

اما از نگاه نگارنده، دیدگاه دوم و سوم یعنی ادراکات جزئیات و عامل بودن عقل عملی، به یکدیگر بازمی‌گردند و با حاکم بودن عقل هماهنگ و سازگار است. توضیح آن که حاکمیت عقل در حکمت عملی چیزی جز ادراکات جزئیات و به کارگیری اراده نیست. هرچند که شرح و بسط این سخن مجال مفصل دیگری می‌طلبد؛ ولی در ضمن یک مثال، می‌توان چنین توضیح داد که ریاضی‌دانی را فرض کنید که به حل یک مسأله پیچیده ریاضی می‌پردازد. او قواعد کلی را می‌داند؛ اما به هنگام حل مسأله -در مقام یک حاکم- جزئیاتی را بر پایه کلیاتی که می‌داند، ایجاد و اعتبار می‌کند. این ایجاد و اعتبار بر پایه دخالت دادن اراده و اختیار در حل مسأله است؛ اما در عین حال اندیشیدن درباره جزئیات نیز هست.

در حکمت عملی نیز مسأله به همین شکل است، حقایق کلی، توسط عقل نظری درک می‌شود و ادراک جزئیات همان عاملیت عقل عملی برای ایجاد و تحقق جزئیات است؛ البته ایجاد این جزئیات، گاه در ظرف ذهن و اعتبار است و گاه در خارج و واقعیت عینی. بنابراین می‌توان گفت که حاکمیت عقل قابلیت هماهنگ شدن با دو دیدگاه فوق را دارا است و بررسی بیشتر این مطلب مجال مفصلی می‌طلبد.

### ۹. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت مشخص می‌شود که جایگاه عقل، موضوع اصلی برای تمایز حکمت نظری از حکمت عملی است. به این صورت که عقل در حکمت نظری صرفاً به کشف واقعیت می‌پردازد؛ اما در حکمت عملی در جایگاه یک حاکم ظاهر می‌شود. تبیین این مطلب مشخص می‌کند که بدون توجه جایگاه عقل، بر طبق واقع‌گرایی نمی‌توان از تمایز حکمت عملی از حکمت نظری دفاع شایسته و مناسب نمود؛ زیرا که تمایز حکمت نظری از حکمت عملی، بر پایه اختیار و اراده انسان تبیین می‌شود و لازمه این اختیار و اراده در تمایز این است که عقل بتواند بر پایه اراده خود در مقام یک حاکم باشد. و در غیر این صورت اراده و اختیار موجب تمایز مؤثری میان این دو حکمت نمی‌شود به گونه‌ای که حکمت عملی قسیم حکمت نظری باشد و در نهایت، تنها می‌توان حکمت عملی را زیر مجموعه حکمت نظری قرار داد که مخالف با تقسیم‌بندی مشهور است.

همچنین، بر پایه این تمایز، می‌توان حقیقت حکمت عملی را به خوبی مشخص نمود. زیرا که تبیین حقیقت گزاره‌های حکمت عملی و مفاهیم و عناوین به کار رفته در



آن -مانند حسن و قبح، ذاتی، بداهت و عینیت- منوط به این تمایز است و عدم توجه به آن، موجب نوعی ناسازگاری و ابهام در تبیین چیستی حکمت عملی می‌شود. نکته دیگر این است که در اندیشه اسلامی، حاکمیت عقل حاکمیت مطلق و بدون قید و شرط نیست؛ بلکه بر پایه کاشفیت عقل در حیطة حکمت نظری استوار شده است؛ بنابراین این گونه نیست که حاکمیت برابر با نفی واقع‌گرایی و یا پذیرش نسبی‌گرایی دانسته بشود.

### منابع

- ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، تهران، ۱۳۷۵.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴.
- حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- حلّی، یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۳۸۲.
- جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم، ۱۳۹۳.
- \_\_\_\_\_ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم، ۱۳۹۵.
- حسینی قلعه بهمن، سید اکبر، واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲.
- رازی، قطب الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات، نشر البلاغه، تهران، ۱۳۷۵.
- ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیه، اول، مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۴۱۸.
- \_\_\_\_\_ نگاهی به یک نقد: حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، کیهان اندیشه، شماره ۳۵، ۱۳۷۰.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، منوچهر بزرگمهر، سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- سند، محمد، العقل العملی، منشورات الإجتهد، قم، ۱۴۲۹.
- سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه، مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۴۱۲.

- \_\_\_\_\_، رساله فی التحسین و التقیح العقلین، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۲۰.
  - \_\_\_\_\_، نظریه المعرفه، اول، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۲۹.
  - سبزواری، ملا هادی، شرح الأسماء الحسنی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
  - \_\_\_\_\_، شرح المنظومه، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹.
  - لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳.
  - \_\_\_\_\_، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲
  - فارابی، ابو نصر، فصوص الحکمه و شرحه، سید اسماعیل غازانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
  - غروی اصفهانی، حسین، نهایت الدرایه فی شرح الکفایه، سید الشهداء، قم، ۱۳۷۴.
  - طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۱.
  - \_\_\_\_\_، اصول فلسفه رئالیسم، مرتضی مطهری، صدرا، تهران، ۱۳۶۴.
  - نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، نشر الاعلمی، بیروت، بی تا.
  - مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۱.
  - \_\_\_\_\_، حقوق و سیاست در قرآن، انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۲.
  - \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۴.
  - \_\_\_\_\_، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۸.
  - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری ره، صدرا، قم، ۱۳۷۸.
- <https://eshia.ir/Feqh/Archive/Rabani/Kalam/90>