Archive of SID

دکتر محمدحسین جمشیدی*

رابطه حکمت مدنی و عدالت در فلسفه سیاسی اسلام

چکیده :
موضوع حکمت مدنی، «کنش ارادی انسان» است که با خرد و آزادی او بستگی تام دارد و هدفش ایجاد دگرگونی بنیادین در آدمی برای نیل به سعادت راستین می‌باشد و لذا ریشه در فطرت انسان دارد. با توجه به این امر مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی رابطه استی و بایستی در این حوزه مطرح و دارای اهمیتند. در چنین نگرشی «بایستی» به مفهوم «ضرورت» و «حتمیت» است و این ضرورت از نوع «بالقیاس» می‌باشد. بدین معنا که به حکم ضرورت بالقیاس گوییم برای رسیدن به نتیجهٔ «ب» کنش ارادی «الف» ضروری است؛ یعنی باید صورت گیرد. بنابراین در چارچوب حکمت عملی گزاره‌های عدالت، چون «عدل نیک است» یا «ستم بد است» و... به دلیل نفس‌الامری بودن مفاهیمش در شکل باید به معنای ضرورت مطرح می‌شوند. پس به لحاظ هستی‌شناسی شکافی میان است و باید نیست و هر دو واقعیت دارند. است‌ها در حوزهٔ کنش طبیعی و بایدها در حوزه کنش ارادی مطرح می‌شوند. از همین روی کنش‌ها دارای خصلت ذاتی نیکی یا بدی هستند و انسان به حکم عقل این را در می‌یابد.

واژگان کلیدی:
عقل، اختیار، آزادی، عدالت، باید، است، اراده، ارزش، ضرورت، فطرت، حکمت، حکمت نظری، حکمت مدنی (عملی)، اخلاق، مستقلات عقلیه.

---

* استادیار پژوهشکده امام‌خمینی و انقلاب اسلامی .
از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:
«آزادی و اختیار انسان با تکیه بر دیدگاه حکمای مسلمان»، شماره ۵۴، سال ۱۳۸۰.

www.SID.ir

Archive of SID

مقدمه

می‌دانیم موضوع بحث فلسفه و حکمت، هستی انسان و وجود به طورکلی است و از آنجایی که هستی انسان خود دارای دو بعد اساسی می‌باشد، یکی صورت عقلانی و معنوی او و دیگری صورت حسی و جسمانی‌اش که مربوط به عالم خلق و کون و فساد است حکمت نیز دارای دو بعد نظری و عملی است. حکمت عملی یا حکمت مدنی مشتمل بر فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست است و موضوع آن همان صورت عقلانی و معنوی انسان یا بعد ارادی و هنجاری اوست و هدف آن نیز تعالی بخشیدن به این بعد می‌باشد.

دوگونه بودن حکمت در طول تاریخ فلسفه هم در بعد مفاهیم و هم در بعد قضایا و گزاره‌ها به طرح مسئله شکاف میان باید (oughts) و است (is) انجامیده است. بدین معنا که تصور شده است مفاهیم اخلاقی چون خیر، نیکی، عدالت و... و گزاره‌هایی حاصل آنها مانند «عدالت نیک است» و یا «ظلم بد است» و نظیر اینها از مقولهٔ (ought) بایدها و لذا غیرواقعی می‌باشند. حال باید دید آیا واقعاً شکافی عمیق و غیرقابل پرکردن میان هست‌ها ـ به عنوان عینیت‌های خارجی ـ و بایدها ـ به عنوان آنچه که به صورت انتزاعی و ذهنی مطرح می‌شود، وجود دارد یا نه؟ و آیا بایدها هیچ‌گونه ارتباطی به لحاظ منطقی و وجودی با هست‌ها ندارند؟ دیدگاه حکیمان مسلمان در این مورد چیست؟

بر این اساس در این پژوهش مختصر ما در پی بررسی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی نظیر خوبی عدل یا بدی ظلم (ستم) و ارتباط آنها با هست‌ها و وقایع زندگی انسان و نیز ارتباط آنها با حکمت و معرفت به‌طور کلی هستیم. بر همین اساس در حالی که با توجه به اینکه این گونه مفاهیم و قضایا متعلق به موضوع کنش ارادی انسان هستند و ارادهٔ انسان نیز حاصل عقل و آزادی اوست امری است واقعی لذا شکاف میان باید و است فاقد مفهوم است و هر دو نوع مفاهیم بایستی و استی به امر واقعی می‌پردازند. جز اینکه مفاهیم بایدی به واقعیات مقدور یا هستی‌های مقدور یا واقعیات ارادی انسان می‌پردازند. بر همین اساس باید در اینجا به مفهوم ضرورت و حتمیت بالقیاس است. بنابراین آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد بررسی مفاهیم ارزشی و اخلاقی و گزاره‌های مرتبط با آنها در چهارچوب حکمت مدنی یا حکمت

www.SID.ir

Archive of SID

عملی می‌باشد. بر اساس دیدگاه و نظرات به ویژه مفاهیم و گزاره‌های اصلی عدالت در حکمای مسلمان در این نوشتار موردنظر است. در این ارتباط به یکی از مهم‌ترین موضوعات مشتمل بر این گونه مفاهیم و گزاره‌ها یعنی عدالت می‌پردازیم و رابطهٔ این موضوع و مفاهیم و گزاره‌های آن را با حکمت مدنی یا حکمت عملی به اختصار مورد توجه و بررسی قرار می‌دهیم.

۱ـ فلسفهٔ مدنی چیست؟

فلسفهٔ مدنی یا حکمت عملی ـ به تعبیر معلم ثانی ابونصر فارابی ـ مشتمل بر فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست است و فلسفهٔ اخلاق نیز مقدمه فلسفه سیاست و بخش اول فلسفهٔ مدنی است. (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۸-۷۵) واژهٔ اخلاق که جمع خلق می‌باشد در اصل به دسته‌ای از صفات انسانی اطلاق می‌گردد که در نفس انسان رسوخ کرده و از ثبوت و پایداری برخوردار می‌باشند «و شخصی که دارای چنین صفتی می‌باشد کارهای مطابق و متناسب با این صفت را بدون تأمل و تفکر انجام می‌دهد». (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۵) واژهٔ اخلاق در این معنا به هر صفتی که منشأ کار نیک یا کار ناپسند باشد اطلاق می‌شود. البته بیشتر در مورد فضایل و نیکی‌ها به کار می‌رود: «فقط در مورد اخلاق فاضله می‌گویند فلان کار اخلاقی است یعنی خوب است یا فلان کار غیراخلاقی است یعنی ناشایسته است. (مصباح، ۱۳۷۴: ۱۰)

فلسفه اخلاق، معرفت جستجوی حقایق در حوزهٔ اخلاقیات است. از این رو مسائل فرااخلاق و اخلاق هنجاری را در بر می‌گیرد و از مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق بحث می‌کند. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴)

با توجه به دوگانگی سرشت و طبیعت وجودی انسان یعنی بعد تکوینی غیرارادی و بعد ارادی، حکمت نظری به بعد اول و حکمت عملی یا مدنی به بعد دوم می‌پردازد. بر همین مبنا آنچه مورد بحث حکمت عملی و بالتبع فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست است یکی از ابعاد وجودی انسان و بخشی از سرشت اوست که جنبهٔ ارادی دارد و مبتنی بر عقل و آزادی است و هدف آن نیز ایجاد تحول در انسان در جهت شدن است و به تعبیر ملاصدرا:

«بر اساس این دوگانگی سرشتی، حکمت و شناخت او [انسان] نیز از این دو منبع متقابل

www.SID.ir

Archive of SID

[حکمت نظری و حکمت عملی] سرچشمه می‌گیرد تا بتواند او را در جهت تکامل در دو عالم خلق و ابداع به پیش براند...» (ملاصدرا شیرازی، ۱۴۱۴: ۲۲/۱)

تحول در انسان به منظور رسیدن او به سعادت برین یا بالاترین خیر صورت می‌گیرد که در بعد فردی با اصلاح و تهذیب نفس او همراه می‌شود و هدف اساسی بعثت انبیاء نیز همین است: پیامبر اسلام (ص) می‌فرمایند: «بُعثت لاتمّمَ مکارم الاخلاق». (مجلسی، ۱۳۹۷ ق: ۳۷۲/۷۰) و در بعد جمعی با پذیرش مسئولیت مدنی و اقدام در جهت سرنوشت مشترک خود با دیگران تجلی می‌یابد و این تحول و شدن نیز زمانی تحقق خواهد یافت که خوبی از بدی، حسن از قبح، نیکی از زشتی و عدل از ستم شناخته شده و مورد تبیین عقلانی قرار گیرد و چنین تبیینی مبتنی بر شناخت ویژگی‌ها و خصوصیات انسان باشد و تفسیر صحیحی را از زندگی انسان و ابعاد وجودی او ارائه دهد. چنین تبیین و تفسیری تنها می‌تواند در پرتو عقل انسانی و با براهین محکم آن صورت پذیرد چه به بیان لئون دنی محقق فرانسوی:

«عقل نور فروزانی است که نفس آدمی را برای درک و فهم همه چیز روشن می‌سازد و مانند سایر نیروهای جسمانی بر اثر تمرین نشو و نما می‌یابد. عقل پرتوی از بارقه خرد و کمال الهی است که در وجود انسان تابش یافته است». (شفیعی، بی‌تا: ۳۹)

این‌گونه تبیین و تحلیل بر عهده حکمت عملی یا به تعبیر فارابی فلسفهٔ مدنی (سیاسی) است که فلسفهٔ اخلاق نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از آن است و در آن مفاهیمی چون حسن، قبح، عدل، ظلم، خیر، شر و... به عنوان موضوعات مبادی تصوری و نیز خوبی، بدی، زیبایی، زشتی و ... به عنوان محمولات قضایای اخلاقی و حکمت مدنی و همچنین کلیت این‌گونه قضایا مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. بنابراین حکمت عملی یا مدنی دانش کمال اول انسان است، چه رسیدن انسان به کمال راستین جز در سایهٔ خردورزی و از طریق به کارگیری اراده که مبتنی بر آزادی و عقل است صورت نمی‌گیرد و فلسفه زمینه‌ساز تحقق چنین امری است. این است که گفته‌اند: «فلسفه حقیقت انسان است و حقیقت و فعلیت انسان هم چیزی جز فلسفه نیست». (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۴) زیرا فلسفه دریافت حقیقت وجود انسان و کمال و شکوفایی اوست. از همین رو، فلسفه را ادراک حقایق اشیاء و تخلق به اخلاق الله به قدرت طاقت بشری دانسته‌اند و

www.SID.ir

Archive of SID

بخش عمدهٔ این ادراک و تخلق «فعلی و بایستی» است که مورد بحث حکمت عملی یا مدنی است که موضوع آن مقدورات ما یا آنچه با ارادهٔ ما ارتباط دارد می‌باشد:

«اگر ما چیزهایی را درک کنیم که در اختیار ماست و می‌بایست بدان عمل نماییم و به اصطلاح معلوماتی را درک کنیم که آن معلومات مقدورات ما نیز می‌باشند، آنگاه این حکمت عملی نام می‌گیرد.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸)

فارابی در بیان حکمت عملی و فلسفهٔ مدنی همین دیدگاه را دارد، چه از دید او سعادت حقیقی غایت نهایی انسان است و کمال انسان در رسیدن او به سعادت حقیقی است و این امر نیز بدون درک اراده مقدورات صورت نمی‌گیرد. او می‌نویسد:

«... والثانی به تحصیل معرفة الاشیاء التی شأنها ان تفعل و القوة علی فعل الجمیل منها و هذاه تسمی الفلسفة العملیه و الفلسفة المدنیه.. و الفلسفة المدنیة المدنیة صنفان: احدهما یحصل به علم الافعال الجمیلة و الخُلاق التی تصور عنها الافعال الجمیلة و القدرة علی اسبابها ... و هذه تسمی الصناعة الخلقیه و الثانی شمل علی معرفة الامور التی بها تحصل الاشیاء الجمیلة لاهل المدن ... و هذه تسمی الفلسفة السیاسیة...» (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۷- ۷۶)

بر این اساس اراده و عمل ارادی مهم‌ترین محور و شاخصهٔ فلسفه مدنی یا حکمت عملی و کنش‌های مرتبط با آن است. بنابراین موضوع حکمت مدنی، اراده انسان و آنچه با آن ارتباط دارد می‌باشد و اراده انسان و آنچه به آن مرتبط است یعنی: «الافعال و السنن الارادیة و... الملکات و الاخلاق و السجایا و الشیم التی عنها تکون الافعال و السنن و عن الغایات التی لا جلها تفعل... (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۹)

در واقع هست‌هایی محمول اخلاق و مدنیت و مبادی تصوری آنهاست که در بیان حائری یزدی با عنوان هستی‌های مقدور (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۵) مشخص شده‌اند؛ همچنین با توجه به اینکه حکیمانه بودن رفتارها و کنش‌ها، ابتنای آنها را بر حکمت می‌رساند و عملی حکیمانه است که در نهایت درک حقیقت، احکام و اتقان باشد، لذا محور اصلی فلسفهٔ مدنی را جستجوی سعادت و مقتضیات آن تشکیل می‌دهد.

حال با توجه به اینکه حکمت مدنی یا عملی قضایا و گزاره‌های اخلاقی مورد توجه و

www.SID.ir

Archive of SID

تحلیل قرار می‌گیرد و با توجه به ارزشی بودن قضایای اخلاقی موضوع رابطهٔ بایستی ought با استی is و نیز اخباری یا انشایی بودن آنها مطرح می‌شود. این موضوع بحث گسترده‌ای را در فلاسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست به وجود آورده است.

بر این اساس و با توجه به آنچه گذشت قضایای مورد نظرما در اینجا صورت منطق حکمت عملی یا (Practical sylogism) را با خود می‌گیرند که با قضایای حکمت نظری تفاوت دارند زیرا نتیجهٔ آنها یک واقعیت ارادی، مبتنی بر آگاهی و اختیار است، به علاوه این قضایا ارزشی هستند. پس یکی از بحث‌های مهم در این میدان رابطه «است» و «باید» یا «استی» و «بایستی» است. در فلسفه جدید غرب ابتدا هیوم به مسأله رابطه میان استی و بایستی پرداخت و قائل شد که تفاوتی بنیادی میان قضایای «است» و «باید» یا قضایای استی و بایستی وجود دارد و لذا نمی‌توان از اولی به دومی رسید (هیوم، ۱۹۵۱: ۴۶۹) و سیستم‌های اخلاقی چون بر مبنای هستی‌ها بنا می‌گردد (از طریق اثبات خدا و... و سایر مسائل فلسفی) در فلسفه تجربی قابل پذیرش و شناسایی نیستند. پس «او قائل است که، از طریق تجربه و هستی‌های تجربی نمی‌توانیم به وجود عدل و فضیلت و خیر پی ببریم». (غروریان، ۱۳۷۷: ۷۸-۳۶) لذا او این گونه قضایا را وابسته به احساسات ما می‌داند «.. هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجویید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا یک امر واقع هست با ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شیء موضوع. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۴۵/۵) حال باید دید قضایای اخلاقی اصلی فلسفهٔ اخلاق که بیانگر احکام اخلاقی هستند از چه‌گونه قضایایِ می‌باشند و آیا اخلاقیات آن‌گونه که هیوم می‌گوید: «وابسته به احساسات ماست» (هیوم، ۱۹۵۱: ۲۱۸) یا نه این‌گونه نیست؟ به علاوه باید دید مفاهیم اخلاقی چه نوع مفاهیمی هستند و چه ارتباطی با عینیات و واقعیات خارجی دارند. آیا «باید» و «است» از یک مقوله هستند یا نه؟ چه، به تعبیر هاوسون.

«برای حل مسأله باید، ناچار از انتخاب بین توصیف‌گرایی و غیرتوصیف‌گرایی هستیم؛ یعنی ناچار از وارد شدن در بحث تحلیل مفاهیم و جمله‌های اخلاقی هستیم که البته کار دشواری است و انتخاب بین آنها مسال‌های قابل بحث و بررسی بیشتر و به اصطلاح open question است.»

www.SID.ir

Archive of SID

(جوادی، ۱۳۷۵: ۱۳۷)

از آنجایی که هر قضیه اخلاقی از سه بخش تشکیل می‌شود: ۱ـ موضوع ۲ـ محمول ۳ـرابطه، موضوع هر قضیه‌ای آن است که چیزی به آن نسبت داده می‌شود و حالت وضع و ثبوت دارد. محمول نیز آن است که بر موضوع حمل می‌شود و رابطه هم بیانگر نسبت بین محمول و موضوع می‌باشد.

برای جلوگیری از خلط مفاهیم در عباراتی چون «عدل خوب است» و «ظلم بد است» یا «به عدل عامل باش» و «از ظلم بپرهیز» و نیز با توجه به ارزشی بودن این گونه مفاهیم ابتدا به بحث ارزش‌ها و رابطه هست‌ها و بایدها توجه می‌کنیم آنگاه به بررسی مفاهیم اخلاقی می‌پردازیم.

۲ـ مسأله هست و باید

به لحاظ شرح اللفظی «باید» یا «بایستی» در لغت به معنای: «وجوب و ضرورت و حتمیت است (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۴۹) که معمولاً در برابر جایز بودن، روایی و امکان استعمال می‌شود زیرا مفاهیم و گزاره‌های مرتبط با «باید» و «بایستی» عموماً از «هستی‌های مقدور» یعنی «آن چیزهایی که از ما برخاسته و به اراده ما مربوط می‌شود» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۴) نشأت می‌گیرند و به مثابه ضرورت خود را نمایان می‌سازند و ضرورت خواه منطقی و خواه اخلاقی تنها از وجود برخاسته می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۴) و چون این‌گونه است پس این گونه مفاهیم و گزاره‌های مربوط به آنها هیچ ریشه و اساسی جز «است‌ها» ندارند. چون وجوب و ضرورت مبتنی بر هست می‌باشد:

«با این ترتیب معلوم می‌گردد که این مفاهیم عموماً از هستی‌ها و نیستی‌ها سرانجام می‌گیرند و از گوناگونی‌های هستی برخاسته می‌شوند و بالاخره هیچ ریشه‌ای جز هستی و نیستی ندارند، زیرا این انحاء وجود است که بدین گوناگونی‌ها ظهور و جلوه می‌کند، به نحوی، که در برخی از مراتب، وجود به بایستی توصیف می‌شود و در برخی دیگر از مراتب، وجود به گونه‌ای مکان و جوار و در بحثی دیگر به امتناع مصرف می‌گردد.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۴۹)

بنابراین درمی‌یابیم که مفهوم «باید» و «بایستی» همان ضرورت و وجوب است و از آنجایی

www.SID.ir

Archive of SID

که ضرورت یا وجوب را به سه گونه «بالذات»، «بالخیر» و «بالقیاس» تقسیم کرده‌اند، ضرورت در اینجا، از نوع «بالقیاس» است زیرا مثلاً با فرض وجود آتش است که می‌توان گفت وجود حرارت ضرورت است یا برعکس می‌توان گفت در فرض وجود حرارت وجود آتش به عنوان موجد حرارت ضروری است. در این بین ضرورت، ضرورت بالقیاس تعبیر می‌شود، که بیانگر وجود علت و معلول و رابطه ضروری میان آنهاست. حال گاه علت و معلول هر دو شیء خارجی هستند نظیر آتش و حرارت و گاه از قبیل فعل و اثر فعل هستند. بدین معنا که علت فعل و معلول اثرفعل می‌باشد. این اثر نیز گاهی در بدن ظاهر می‌گردد و گاهی در نفس انسان، گاه این اثر برای ما شناخته شده است و گاه شناخته شده نیست. به عنوان مثال بین صداقت و اثر آن رابطهٔ علیت برقرار است. در اینجا صداقت یا راستگویی فعل و اثر آن، چیزی است که عاید می شود (معلول) و این رابطهٔ ضرورت بالقیاس است.

بر همین مبنا اگر اثری چون رسیدن به سعادت یا کمال نفس را به عنوان مطلوب در نظر بگیریم چون این اثر یا معلول جز از راه کنش ارادی و آزادانهٔ ما حاصل نمی‌شود به حکم ضرورت بالقیاس می‌گوییم. برای رسیدن به این اثر و مطلوب، انجام آن فعل ارادی اختیاری ضروری است و باید (ought) صورت بگیرد. پس مفهوم باید یا بایستی ought را برای بیان ضرورت و وجوب مبتنی بر هستی‌های مقدور به کار می‌گیریم.

این نوع باید و ضرورت و وجوب هیچ‌گونه تفاوتی با ضرورت و وجوب در جهان طبیعت و ریاضیات ندارد. در اینجا نیز رابطهٔ ضروری بین فعل و اثر فاعل را عقل نظری ادراک می‌کند همان‌گونه که در طبیعت رابطهٔ بین فعل و اثر یا دو شیء را درک می‌کند.

بنابراین: بایدهای اخلاقی و مدنی مانند سایر ضروریات کیفیاتی‌اند که روابط هستی‌ها را تبیین می‌کنند و اگر تفاوتی میان هستی‌های قلمرو حکمت عملی و حکمت نظری وجود دارد این است که هستی‌های قلمرو حکمت عملی یا فلسفهٔ مدنی ـ به تعبیر فارابی ـ از مبادی فاعلی با شعور و اراده و اختیار صادر می‌گردند و لذا «ارادی» هستند. در حالی که هستی‌های حوزه حکمت نظری از مبادی بدون شعور و اشیای فاقد اختیار. بنابراین در این بحث به دو نتیجه زیر می‌رسیم:

www.SID.ir

Archive of SID

«اولاً بایستی‌های اخلاقی هم مانند بایستی‌های منطقی کیفیاتی هستند که نسبت‌ها و روابط هستی‌ها را تبیین و توصیف می‌کنند و بالنتیجه از کیفیات هستی‌ها به شمار می‌روند.

ثانیاً تفاوت میان هستی‌هایی که در قلمرو اخلاق واقع می‌شود و هستی‌هایی که بیرون از احکام اخلاقی است این است که گروه اول هستی‌هایی است که از مبادی فاعلی یا شعور و اراده صدور می‌پذیرد و گروه دوم آن گونه هستی‌هایی است که از مبادی عدیم‌الشعور صادر می‌گردد. پس تنها عاملی که هستی‌ها را به بایستی‌های اخلاقی توصیف می‌کند ارادهٔ انسان‌ها است که علت فاعلی این هستی‌ها می‌باشند.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۵۱)

برهمین اساس، عامل تمایز بایستی‌های حکمت عملی با حکمت نظری «اراده و اختیار» فاعلی است که در قالب بایستی بیان می‌شوند یا به تعبیر شهید صدر کنش‌های ارادی هدفدار یا معطوف به هدف می‌باشد که از ناحیه موجود عاقل مختار صادر می‌گردند. اراده نیز حاصل گزینش آزادانه و مبتنی بر اختیار درک و آگاهی انسان از مطلوبیت اشیاء و امور است و همین درک و آگاهی همراه با آزادی و اختیار است که او را به سوی فعل مطلوب تهییج می‌کند.

بنابراین اراده حاصل دو چیز است: عقل انسان و اختیار او، و درک انسان مختار و آزاد از مطلوبیت امور اراده را می‌سازد و همین اراده است که او را به انجام مطلوب سوق می‌دهد و از نامطلوب باز می‌دارد. در واقع اراده حاصل درک و گزینش انسان، مبتنی بر عقل و اختیار می‌باشد. فارابی در تبیین عقل عملی می‌نویسد: «و العملی هو الذی به تمیز الاشیاء التی شأنها ان نعملها نحن و نغیرها من حال الی حال». (فارابی، ۱۹۷۱: ۲۹)

مضمون عبارت این است که حکمت عملی، دانش و معرفتی است که بدان اموری شناخته و تمیز می‌گردند که شأن آنها این است ما به آنها عمل می‌کنیم و تابع ارادهٔ ما و در نتیجه حاصل اختیار و عقل ما هستند. او پس از آن وارد بحث در مورد اراده انسان و اختیاری بودن کنش‌های عقل عملی او می‌گردد و ارادهٔ اختیاری را خصلت بارز انسان و حاصل قوهٔ عاقله محسوب می‌دارد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۵ و ۱۳۷۶: ۱۸۱)

معنای خلیفةالله بودن انسان نیز این است که در اراده و مسئولیت ناشی از عقل و اختیار خود فاعل افعال و کردار خود است و سازنده و هستی بخش انواع اعمال و رفتار و تعیین سرنوشت

www.SID.ir

Archive of SID

خویش می‌باشد. پس اگر ما اصل حاکمیت انسان بر جهان برونی و درونی را که حاصل «خلیفةالله بودن اوست» بپذیریم، کنش و افعال او اختیاری و ضرورتی ارادی خواهد بود که از هستی‌های مقدور برخاسته است و بر همین اساس خلیفهٔ خدا بودن انسان در زمین در تحقق اراده‌اش بر اساس عقل و اختیار می‌باشد. به تعبیر شهید صدر: «ان الله سبحانه و تعالی شرف الانسان بالخلاقة علی الارض.... و هذا یعنی ان خلیفةالله فی‌الارض مستخلف علی کل هذه الاشیاء..» (صدر، ۱۳۵۹: ۱۰-۹ و صدر، ۱۳۹۹: ۱۰-۹ و صدر، بی‌تا: ۱۳۴-۱۳۲)

یعنی: «همانا خداوند سبحان و برتر انسان را به جانشینی خود در زمین مفتخر ساخت ... و این امر یعنی اینکه انسان در تمام امور [عالم] جانشین خداست....»

بر همین اساس می‌گوییم که در حکمت اسلامی حقایق و اعتبارات هر دو از حقایق عینی سرچشمه می‌گیرند و نیز از آنجایی که مفاهیم حکمت مدنی و عملی را از مقولهٔ مفاهیم فلسفه دانستیم این را در نظر داشتیم که این مفاهیم ذهنی نبوده بلکه از نوعی عینیت نفس‌الامری برخوردارند و چون چنین است: «پس از انتزاع و استخراج از مأخذهای هستی‌های عینی خود، که یک عمل ذهنی است باز به واقعیت‌های اصلی بازگشت و انطباق می‌یابند.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۵۶)

به همین جهت برخی این‌گونه مفاهیم را با توجه به اینکه ما به ازای عینی ندارند ولی به واقعیت‌های عینی برمی‌گردند و حاصل آنها هستند «اعتباریات نفس‌الامری» نامیده‌اند و از آنجایی که با تلاش ساده ذهن از منشأ عینی و حقیقت خارجی برمی‌خیزند و در ذهن قرار می‌گیرند آنها را «انتزاعیات» می‌نامند چون از واقعیت نزع یا نزوع می‌یابند. مهم‌تر اینکه آنها به دلیل اینکه به لحاظ عقلی فطری و بدیهی هستند یعنی ریشه در فطرت و عقل انسان دارند بودن آنها حتی از انتزاعات نفس‌الامری فراتر هستند. چه هم به مثابه واقعیتی در وجدان انسان قرار دارند و هم عقل آنها را بالبداهه و بدون در نظر گرفتن اشیای خارجی و انتزاع از آنها، درک می‌کند. بنابراین به هیچ عنوان اعتباری یا ذهنی نیستند و این موضوع در مورد صور گوناگون قضایای اخلاقی و مدنی نظیر موارد زیر صادق است: ۱ـ عدل نیک و خیر است. ۲ـ باید به عدالت عمل نمایی. ۳ـ به عدل عامل باش ۴ـ عدل یک وظیفه است. پس تمام این قضایا به دلیل اینکه

www.SID.ir

Archive of SID

مفاهیم آنها نفس‌الامری و عینی می‌باشد و از واقعیات اخذ می‌گردند، بیان بایستی در قالب ضرورت هستند. ضرورتی اخلاقی اما در عین حال ضرورتی عینی زیرا یا از عینیات برمی‌خیزند یا عقل آنها را به صورت قضایای پیشینی و مستقل از واقعیات و تجربه‌ها ادراک می‌کند. در مورد قضایای شماره ۲ و ۳ نیز لازم به یادآوری است که کلمه باید یا بایستی و نیز کلمه «باش» ـ و نیز واژهٔ «کن» ـ به جای رابطهٔ منطقی «استی» و «وجودی» به کار رفته است و هیچ دلالتی بر کیفیت هستی و نیستی عدل یا اعتباری بودن و عینی بودن آن ندارد. بنابراین به لحاظ انتولوژیک چندان تفاوتی میان «است‌ها» و «بایدها» نیست بلکه هر دو ضرورت هستند.

حال در مورد استنتاج باید ought و نباید ought not از «است‌های» منطقی باید گفت در منطق و فلسفه دو مفهوم اصلی مطرح است: ۱ـ هست، ۲ـ است. پس جایگاه «باید» کجاست. نظر ما این است که بایدها معنای هست را به خود می‌گیرند و برگشت آن به رابطهٔ استی است. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۹۶-۷۲) چرا؟ زیرا «بایستی و نبایستی» و «باید و نباید» از عواطف و وجدانیات احساسی و ادراکی انسان یعنی از ویژگی‌های درونی و عوامل درونی و فطری آدمیان نشأت می‌گیرد. به تعبیری دیگر فطری بودن بایستی هاو نبایستی‌ها بیانگر ضرورت و هست بودن آنهاست. زیرا قوه ناطقه عملی که بعدی از قوه ناطقهٔ انسانی و نشأت گرفته از آن است، به همراه توانایی اختیار و آزادی انسان تعیین ضرورت این‌گونه امور را بر عهده دارد. اینجاست که سخن از دو نوع هستی یا واقعیت عینی به میان می‌آید:

۱ـ واقعیت‌های عینی غیرارادی (نظیر وجود زمین و آسمان و ...)؛ ۲ـ واقعیت‌های عینی ارادی نظیر «نشستن، برخاستن، و ...؛ در این میان احکام اخلاقی و ارزشی به واقعیت‌های نوع دوم تعلق می‌گیرد. قضاوت یا اظهارنظر عقل ما در مورد واقعیت‌های نوع اول سخن از هستی یا نیستی است و حکمت نظری نامیده می‌شود و قضایایی که در مورد آنها به کار می‌رود قضایای استی و نیستی است ولی بحث و اندیشه در مورد واقعیات ارادی و حقایق عینی تحت اراده ما، بیانگر حکمت عملی یا به تعبیر فارابی حکمت مدنی است و رابطه‌ای که در مورد قضایای آن به کار می‌رود رابطه «بایستی» و «نبایستی» است ولی هر دو معیار و ملاک ضرورت‌ها و بایستی‌ها هستند. چه ضرورت‌ها یا منطقی‌اند یا اخلاقی ولی در هر حال ضرورت هستند و تنها از هستی

www.SID.ir

Archive of SID

و وجود برمی‌خیزند. لذا گفته‌اند:

«هیچ تفاوتی بین حکمت عملی و نظری در دانش اندوزی و تفکر پیرامون حقایق هستی نیست، هر دو حکمت از حقایق عینی و هستی‌ها «تحقیق و کاوش می‌کنند و از مرز حقیقت‌جویی و راست‌گویی و واقع‌بینی بیرون نتوانند بود. منتها این حقایق است که برخی در اختیار و توان انسان‌ها است و برخی دیگر از صدور خواسته آنان بیرون است.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۶)

ابن سینا نیز این مهم را اینگونه بیان می‌کند:

«القوة المسماة بالعقل العملی بانها هی التی یستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من‌الامور الانسانیة جزویه لیتصل به الی اغراض اختیاریه من مقدمات اولیه و ذاتیة و تجربیة و باستغانة بالعقل النظری...» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۹۴)

یعنی: «آن نیرویی که عقل عملی نامیده می‌شود، نیرویی است که هستی‌هایی را که واجب است انجام شود استنباط می‌کند. این هستی‌ها جزو اموری است که پیدایش آنها ضرورتاً بر عهده ما است و بر ما لازم است که این حقایق را با نیروی اراده و قدرت خود از معقولات اولیه و تجربی و با کمک عقل نظری تحقق بخشیم.» بنابر آنچه گذشت مفهوم «باید» بیانگر ضرورت وجوب بالذات یا بالخیر است که بیانگر شدت و اهمیت هستی است. ولی حوزه این هستی تحت قدرت و نفوذ و اراده ما می‌باشد و لذا آنها را بایدهای اخلاقی می‌نامیم زیرا از روی ضرورت ارادی واقعیت عینی به خود می‌گردد. اراده نیز که آنها را به وجود می‌آورد حاصل دو چیز است:

۱ـ عقل عملی که خود مرتبط با عقل نظری و درک کلی است و به صورت بالقوه در انسان در قالب عقل فطری بدیهی وجود دارد.

۲ـ احساس و گرایش‌ها یا وجدانیات که شوق به انجام ضرورت یا کراهت در مورد انجام یا عدم انجام امری را باعث می‌شوند.

بنابراین اراده حاصل «فطرت انسان» است چون از ویژگی‌های خاص و ذاتی انسان است. بنابراین تمام آنچه توسط اراده ما صورت می‌گیرد واقعی و به بیانی ضروری است و ضرورت در

www.SID.ir

Archive of SID

این نگرش نمی‌تواند جدای از واقعیت باشد. زیرا ارادهٔ ما واقعی است. حال این اراده گاه در وجود خود ما شکل می‌گیرد و لذا تکوینی است و گاه در وجود قانون‌گذار و شارع و لذا آن را اراده تشریعی می‌نامند و هریک از این دو اراده حاصل ویژگی‌های فطری انسان است که به صورت قضیه یا فرمان «بایستی» و «نبایستی» درمی‌آید. بر این اساس، اراده‌های تکوینی و تشریعی نیز چیزی جز هستی‌های انفسی نیستند.

۳ـ عدل و مفاهیم و قضایای اخلاقی

از آنجایی که بنیان کلیهٔ دستورات اخلاقی را قضیه اصلی «العدل حسن» یا «عدل نیک است» تشکیل می‌دهد. پس اساس تمام مفاهیم اخلاقی را نیز «عدل» تشکیل می‌دهد. حکمای مسلمان عمدتاً قضیهٔ «عدل نیکو است» را از مستقلات عقلیه و از بدیهیات عقل فطری دانسته‌اند. همان‌گونه که شهید صدر اذعان کرده است: «کلنا نؤمن بعقلنا الفطری البدیهی ... ان العدل حق و خیر و الظلم باطل و شرّ...» (صدر، ۱۹۸۱: ۵۳)

بدیهی بودن این قضایا نیز به این معنا است که از هیچ راهی جز تصور اجزاء آنها (مفاهیم) نمی‌توان به اثبات آنها پرداخت و نفس وجود آنها که باعث به تصور درآمدنشان می‌گردد در به ثبوت رساندن خود، کافی است و تنها می‌توان بقیهٔ احکام و قواعد عقلی را از آنها استخراج نمود. از این‌رو این‌گونه قضایا خودکفا و مستقل هستند. پس با توجه به خودکفا و مستقل بودن قضیه‌ای چون «عدل نیکوست» «العدل حسن» یا «عدل حق است» یا «عدل خیر است» و با توجه به مفهوم عدل و اتکاء آن بر واقعیت تمام مصادیق آن نیز واقعی و ضروری خواهد بود.

لازم به ذکر است که برخی نیز چون ابن سینا این‌گونه قضایا را از قضایای مشهوره یا محموده دانسته‌اند یعنی قضایایی که مورد تکریم عموم یا مورد شهرت عموم واقع می‌شود. ولی باید دانست که مانعی ندارد که یک قضیه از نقطه‌نظر منطقی و عینی از مستقلات و بدیهیات عقل فطری باشد ولی به دلایلی چون ارتباط با گرایش‌های عمومی و فطرت نوع بشری از قضایای مشهوره و محموده نیز تلقی گردد. چه مشهور بودن آن بیانگر چیزی دیگر است و آن عمومیت تکریم و تحمید و قابل قبول بودنش می‌باشد. بی‌دلیل نیست که در نگاه امام خمینی حب عدل

www.SID.ir

Archive of SID

و خضوع ذاتی نوع بشر است: «از فطرت‌های اولیه که در کمون ذات بشر مخمر است، حب عدل و خضوع در مقابل آن است.» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۱۳ و معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۶)

همچنین به بیان عبدالرزاق لاهیجی: «اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره (عدل نیکو است و ظلم قبیح است) منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیهٔ واحده از جهتی داخل یقینات باشد، و از جهتی دیگر داخل مقبولات...» (لاهیجی، بی تا: ۳۹)

در نگاه شهید صدر نیز، عوامل مختلفی وجود دارد که گزاره‌ها برای نشان دادن آنها وضع شده‌اند؛ مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «زید عالم» این جا مدلول تصوری کلام، مصادیق زید و عالم در عالم خارج است، اما همین که با آوردن همزهٔ استفهام بگوید: «أزیدٌ عالمٌ» در اینجا تصدیق در عالم استفهام، که یکی از عوامل مورد احتیاج انسان است رسانده می‌شود. (سید کاظم حائری، ۱۴۰۷: ۱۰۸ و هاشمی، ۱۹۹۷: ۲۸۸/۱) بنابراین از آنجا که حسن عدل و قبح ظلم عقلی است نه شرعی و نه عقلائی یعنی عقل به نیکی عدل و قباحت ظلم حکم می‌کند با توجه به مفهوم عدل در می‌یابیم که این قضیه از بدیهیات اولیه یا مستقلات عقلیه است. به بیانی:

«... اگر ما خود را از تمام عادات و افکار و ملکات و تمام تربیت‌های خانوادگی و اجتماعی تهی و تخلیه کنیم و ما خود باشیم و مفهوم عدل و چیزی را جز عدل درک نکنیم، و خود را در چنین حالتی که شبیه روح مطلق ابن سینا است قرار دهیم، آنچه از کلمهٔ عدل که از ع ـ د ـ ل ـ تشکیل شده‌اند می‌فهمیم چیزی است که محکوم به حسن و نیکویی است.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴)

بر همین اساس تقابل میان عدل و ظلم بر اساس نگرش حکمای مسلمان از میان انواع تقابل‌های متصور «تقابل ملکه و عدم» است نظیر تقابل وجود و نیستی، و مقصود از این نوع تقابل نیز یعنی عدم چیزی که شأنیت وجود دارد و چون عدل و ظلم به جایی که اراده و شعور مطرح نیست تعلق نمی‌گیرد لذا موجودات فاقد شعور نه عادلند و نه ظالم. بنابراین عدل ملکه است و ظلم عدم آن ومقصود از ملکه استعداد و نیرو و دارا بودن شرایط و مبادی است و لذا گفته‌اند ملکهٔ عدالت حالت و استعداد پایدار و استواری است در وجود فرد که او را از انجام گناه باز می‌دارد و به انجام خوبی‌ها وادار می‌سازد و در اصطلاح حکمت عملی، عادل آن است که نه

www.SID.ir

Archive of SID

تنها دارای ملکه عدالت باشد که فضیلت و حقیقت عدالت را نیز در خود در اثر تهذیب نفس و ... به وجود آورده باشد و کسی که عادل نیست فاسق است یعنی دارای فقدان عدالت می‌باشد و لذا از ناروایی رویگردان نیست. بنابراین اگر عدل در قضیه «العدل حسن» را از مفاهیم فلسفی بدانیم، با توجه به اینکه مفاهیم فلسفی از مفاهیم وجودی هستند که یا از حقیقت اشیاء و امور انتزاع می‌گردند و یا ریشه در فطرت و وجدان انسان دارند، بنابراین دارا بودن ملکه عدل به معنای حرکت در مسیر و خط مستقیم و رعایت اعتدال و موازنه در تمامی امور است و رعایت نکردن آن پذیرش ناروایی ظلم و ستم خواهد بود.

در مورد محمولات قضایای اخلاقی نیز همین موضوع صادق است. بدین معنا که محمولات قضایای حکمت عملی، مفاهیمی هستند که در خصوص افعال اختیاری و ارادی انسانی می‌باشند. به علاوه برخی از این مفاهیم نظیر «حسن» یا «نیک» متناسب با هدف و مطلوب اصلی اخلاق هستند و بعضی دیگر چون «بد» یا «قبیح» با آن مغایرت دارند و این تغایر رابطه‌ای است واقعی و حقیقی میان افعال انسانی از یک سو و هدف فعل ارادی از سوی دیگر که مورد توجه حکمت عملی است. بنابراین:

«میان افعال اختیاری انسان و نتایج آن رابطهٔ ضروری از نوع رابطه علت و معلول وجود دارد. هنگامی که خوبی و حسن، به عنوان ارزش اخلاقی، به شیء‌ای نسبت داده می‌شود یا آن شیء؛ همان کمال نهایی و مطلوب اخلاقی می‌باشد و یا کاری است که نتیجهٔ آن رسیدن یا نزدیک شدن به آن کمال است. در صورت اول، ارزش آن شیء ذاتی است و در واقع همان شیء ملاک و معیار تمام فضایل اخلاقی می‌باشد و در صورت دوم، ارزش آن شیء بالتبع و به خاطر آن است که فاعل را به هدف اصلی نزدیک می‌کند.» (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۴)

بر همین اساس جایگاه ارزش‌های اخلاقی نیز روشن می‌گردد. ارزش‌ها نوع خاصی از هستی‌ها هستند و چون فلسفه همیشه از هستی‌های حقیقی و نه اعتباری بحث می‌کند و ارزش اخلاقی آن است که از نظر اخلاق مطلوبیت دارد یعنی یا خود، هدف مطلوب اخلاق است یا انسان را به هدف و مطلوب اخلاقی نزدیک می‌کند و از آنجاکه موضوع قضایای اخلاقی، امور حقیقی هستند که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارند و ارزش اخلاقی نیز به اموری اطلاق

www.SID.ir

Archive of SID

می‌شود که یا ذاتاً هدف فعل ارادی‌اند یا آنان را به آن نزدیک می‌کنند، پس موضوع ارزش‌ها، فعل و کنش اختیاری انسان است و چون انسان دارای قدرت عقل و تعقل می‌باشد و از آزادی و اختیار نیز برخوردار است، پس می‌تواند اراده نماید و کارهای سنجیده و آگاهانه را انتخاب نموده و انجام دهد.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت ما انسان‌ها دارای نیروی ناطقه (عقل) و اختیار هستیم و بر اساس این دو نیرو در مورد هستی‌هایی که زیر نفوذ قدرت ما قرار می‌گیرد، بر سر دو راهی قرار گرفته و از دو یکی را انتخاب می‌کنیم، یعنی اراده می‌کنیم. بدین سان «بایدها» و «نبایدها» از اراده و اختیار انسان و ضرورت آن پیدا می‌شوند. یعنی طرف وجود یا عدم را با اراده کردن به حد ضرورت و وجوب می‌رسانیم و بدین سان انتخاب صورت می‌گیرد. انتخاب امری فی‌نفسه و بی‌ارتباط به علل دیگر نیست بلکه عوامل درونی و برونی متعددی هست که یکی از این دو راه را برای ما به حد ضرورت می‌سازند به گونه‌ای که برای ما مطلوبیت پیدا می‌کند و ما برای آن ارزش قائل می‌شویم. آنگاه اراده ایجاد می‌شود و این عملکرد عقل عملی است. به تعبیر ابـن سینا: «عقل عملی آن چیزی است که استنباط می‌کند واجب فیما یجب ان یفعل» (حائری یزدی، ۱۳۶۱۵: ۱۹۴)

در رجحان و اراده عوامل متعددی دخیل‌اند که برخی از آنها که مهم‌تر و مؤثرتر هستند و آنها عوامل درونی انسان می‌باشند. ما عوامل درونی یا فطری را به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۱ـ عوامل عقلی (عقل عملی و نظری) یا قوه ناطقه نفس انسان.

۲ـ عوامل وجدانی، احساسی و عاطفی یا گرایش‌های فطری انسان.

عقل عملی به استنباط امور و اشیایی که تحت اختیار و اراده انسان‌ها است می‌پردازد. اما رابطه فلسفه با اخلاق در اینجاست که اندیشه و استنباط عقلانی ما به مرحلهٔ عمل می‌رسد و نیروهای اجرایی نفس کاملاً در تحت اختیار عقل یا فلسفه درمی‌آیند و لذا تا درک و استنباط صورت نگیرد رجحان و انتخاب و اراده تحقق نخواهد یافت. در اینجا به عنوان مثال در مورد انجام انفاق یا صدقه یا کمک به فقیر، قیاس عقلی بدین سان تشکیل می‌شود و رجحان به دنبال آن صورت می‌گیرد و اراده تحقق می‌یابد، آنگاه استنباط به مرحلهٔ عمل درمی‌آید:

www.SID.ir

Archive of SID

مرحلهٔ اول: قیاس اول: ۱ـ عدل نیک است
(عقل نظری) ۲ـ هر نیکی را باید انجام داد
۳ـ پس عدل (فعل عادلانه) را باید انجام داد. (اراده کلی)

مرحله دوم (تبدیل شدن اراده کلی به ارادهٔ جزیی یا مصداق) یا انطباق جزیی به کل
(عقل نظری) قیاس دوم: ۱ـ این فرد فقیر است
۲ـ کمک به فقیر فعل عادلانه است
۳ـ احسان و کمک به این فقیر فعلی عادلانه است.

مرحله سوم: ۱ـ رجحان، اراده و گزینش
(عقل عملی) ۲ـ ایجاد شوق و رغبت
۳ـ تحریک فطری محرکه انسانی برای احسان به فقیر مورد نظر

به‌طور کلی اراده و فعل اراده انسان از مقولهٔ هستی‌های مقدور است خواه اختیاری باشد یا جبری. و بر اساس اکراه بر همین اساس تمایز عقل نظری و عملی نیز به تحرک و اراده برمی‌گردد به بیانی:

«در عقل نظری و عقل عملی نیز تنها چیزی که موجب دوگونگی عقل می‌شود تحرک و عمل جوارحی عامل فعل می‌باشد، هرچند که اجراء و عمل از گونه درک و عقل نیست.» (حائری یزدی. ۱۳۶۱: ۲۰۴)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت مفهوم عدالت از مقوله هست‌ها و لذا از امور حقیقی یا نفس‌الامری است نه اعتباری و ریشه در ارتباط انسان با کل عالم هستی و سبب اول دارد یعنی عدل برای انسان، ارتباط او با حق تعالی در هرم هستی است و لذا امری حقیقی است و این موضوع نه تنها در

www.SID.ir

Archive of SID

تکوین و تشریع الهی که در امور انسانی نیز همین‌گونه است زیرا اراده انسان، فعل تشریعی یا تکوینی حق تعالی است. به علاوه ریشه در عقل و گرایش‌های فطری انسان یا به‌طور کلی در فطرت انسان به مثابه اراده تکوینیه حق تعالی دارد. چه تعقل نیازمند استواء فطری انسان است. به تعبیر فارابی: «التعقل و الکیس یحتاج کل واجد منهما الی استعداد طبیعی یفطر الانسان علیه...» (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۱)

میل و اراده در اصل رابطه میان فطرت و حکمت عملی را بیان می‌کنند؛ میل کششی است درونی که انسان را به سوی اشیاء و امور بیرونی سوق می‌دهد و حاصل قوه نزوعیه از قوای فطری انسان و نیز قوای حاسه است ولی اراده از آن برتر و رابطه‌ای درونی است که حاصل قوه ناطقه یعنی والاترین قدرت فطری آنان است و عبارت است از: «تحت کنترل قرار دادن همهٔ میل‌ها و ضدمیل‌های نفسانی و خواست‌ها و تنفرها و خون‌ها و ترس‌ها.» (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۸)

بنابراین حکمت مدنی و اخلاقی حاصل فطرت برتر انسانی یعنی عقل است که کار را بر اساس مصلحت و اندیشه انجام می‌دهد و عواطف و امیال را کنترل و هدایت می‌نماید. بدین معنا که سایر گرایش‌های فطری و عواطف و احساسات و عملکرد آنها تحت کنترل عقل درآمده در قالب اراده تجلی می‌یابد و لذا گفته‌اند: «اراده همدوش عقل است، هرجا که عقل هست، اراده هم هست و آنجا که عقل نیست اراده هم وجود ندارد.» (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۷)

پس حکمت عملی و اخلاق و عدالت به یک معنا ریشه در فطریات انسانی دارد و تجلی فطریات تحت کنترل برترین آنها یعنی عقل یا قدرت ناطقه اخلاق و مدنیت انسان را می‌سازند که موضوع بحث حکمت عملی یا حکمت مدنی است. برخی نیز منشأ اخلاق و عدالت در انسان را وجدان دانسته‌اند. ژان ژاک روسو معتقد است:

«در اعمال همهٔ روح‌ها یک اصل فطری عدالت و تقوا یافت می‌شود که ما علی‌رغم قوانین و عادات، اعمال خود و دیگران را از روی آن قضاوت می‌نماییم و خوب و بد آن را معلوم می‌کنیم. این اصل همان است که من «وجدان» می‌نامم.» (روسو، ۱۳۶۰: ۲۰۴)

در واقع آنچه روسو آن را وجدان می‌نامد چیزی جز همان فطرت بدیهی انسان نیست که اخلاق و مدنیت او را می‌سازد: «اخلاق نیک فطری بشر است ... هرکس نیکوکار نیست روحاً و

www.SID.ir

Archive of SID

جسماً مریض است.» (روسو، ۱۳۶۰: ۲۰۲)

منابع و مآخذ:

الف - فارسی

۱- جودی، محسن، (۱۳۷۵)، مسألهٔ باید و هست، چاپ دهم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲- حائری، سیدکاظم، (۱۴۰۷ هـ) مباحث الاصول (تقریرات درس خارج اصول فقه امام صدر) چاپ دوم، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.

۳- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴- خمینی، امام روح‌الله، (۱۳۷۸)، شرح چهل حدیث، چاپ شانزدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۵- روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۰)، امیل یا آموزش و پرورش، چاپ اول، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر.

۶- شفیعی، سیدمحمد، (بی‌تا)، فطرت مذهبی از دیدگاه علم و فلسفه، چاپ اول، قم: دفتر نشر و تایپ قلم.

۷- صدر، سیدمحمدباقر، (بی‌تا)، الاسلام یقودالاحیاة، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۸- صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۹ هـ)، خلافة الانسان و شهادة الانبیاء، چاپ اول، تهران: جهاد البناء.

۹- صدر، سیدمحمدباقر، (۱۳۵۹)، خلافة انسان و گواهی پیامبران، چاپ اول، ترجمه سیدجمال موسوی، تهران: انتشارات روزبه.

۱۰- صدر، محمدباقر، (۱۹۸۱)، الفتاوی الواضحة، الجزء الاول، چاپ هفتم، بیروت: دارالتعارف المطبوعات.

۱۱- غرویان، محسن، (۱۳۷۷)، فلسفهٔ اخلاق از دیدگاه اسلام، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه فرهنگی یمین.

۱۲- فارابی، ابونصر محمد، (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، قدم له و شرحه و بوبه علی یو ملحم، بیروت: دارو مکتبة الهلال.

۱۳- فارابی، ابونصرمحمد، (۱۹۹۶)، احصاء العلوم قوم له و شرحه ولویّه علی یوملهم، بیروت: دارومکتب الهلال.

۱۴- فارابی، ابونصرمحمد، (۱۳۷۱)، التنبیه علی سبیل السعادة، (در: مجموعه اربع رسائل فلسفیة)، چاپ

www.SID.ir

Archive of SID

اول، تهران: انتشارات حکمت.

۱۵- فارابی، ابونصرمحمد، (۱۹۹۶)، السیاسة المدنیة، چاپ اول، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۱۶- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۶)، السیاسة المدنیة، چاپ اول، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.

۱۷- فارابی، ابونصرمحمد، (۱۹۷۱)، فصول منتزعه، چاپ اول، بیروت: دارالمشرق.

۱۸- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد پنجم، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۱۹- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا)، سرمایهٔ ایمان، چاپ بمبئی.

۲۰- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۷)، بحارالانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.

۲۱- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۴)، دروس فلسفهٔ اخلاق، چاپ پنجم، تهران: انتشارات اطلاعات.

۲۲- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، فلسفهٔ اخلاق، چاپ چهاردهم، تهران: بنیاد ۱۵ خرداد.

۲۳- معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۷۸)، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۴- ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۴ ه) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، چاپ اول، تهران: وزراة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

۲۵- مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۳۷۷)، فلسفهٔ اخلاق، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۶- هاشمی، سیدمحمود، (۱۹۹۷)، بحوث فی علم الاصول، (تقریرات درس خارج اصول فقه امام صدر) چاپ دوم، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.

ب - لاتین

1- Hume, David, (1951), A Treatise of Human Nature, Oxford: Oxford University Press.

www.SID.ir