

نوآوری‌های علامه طباطبایی در فلسفه عمل واقع‌گرایانه

میثم قاسمی*

چکیده

چیستی و چگونگی بروز رفتار ارادی از انسان، یکی از بنیادی‌ترین مبانی انسان‌شناختی است که می‌تواند در شاخه‌های مختلف علوم انسانی سرنوشت بسیاری از توصیفات و تجویزات در باب زندگی انسان را دستخوش تغییر و تحول کند، اما از همه بیشتر دانش اخلاق اسلامی و تربیت برآمده از آن نیازمند تبیین دقیق فرآیند اراده و عمل در انسان است.

این مقاله ابتدا نیم‌نگاهی به جریان‌های علمی رایج در این حوزه دارد و سپس با روش تبیینی و تحلیلی و کتابخانه‌ای به دیدگاه علامه طباطبایی و امتیازات این دیدگاه نسبت به سایر نظریات بدیل خواهد پرداخت، دیدگاهی که توانسته است با تکیه بر پدیده روانی اذعان و بسط و تحلیل آن در فلسفه عمل، گونه‌ای بدیع از ارتباط جهان درون و بیرون انسان را در فضای فلسفه عمل تبیین کند که به رغم برخورداری از نقاط قوت سایر دیدگاه‌ها، بدون افتادن در دام اراده‌گرایی و نسبی‌اندیشی، اقتضائات واقع‌گرا بودن اخلاق اسلامی را نیز تأمین کند.

واژگان کلیدی

فلسفه عمل، اذعان، علامه طباطبایی، واقع‌گرایی، اراده‌گرایی، مبادی عمل، رشد اخلاقی.

مقدمه

دانش اخلاق به‌ویژه در گونه فضیلت‌گرایی اسلامی که دغدغه اصلاح درون و به تبع آن، بهسازی برون آدمی را دارد، نمی‌تواند همیشه در حصار توصیف و تجویزهای شبه توصیفی باقی بماند و تنها با اصول کلی و قواعد همگانی در پی اصلاح و بهسازی رفتارهای اخلاقی مردمان باشد؛ بلکه باید این گنجینه عظیم و بی‌بدیل اخلاق عقلی و نقلی را هرچه بیشتر با واقعیت‌های جاری در هستی وفق دهد و از آنچه در عرصه روان و فراروان انسان در اجتماع می‌گذرد، به نفع هدایت و تربیت انسانی بهره بگیرد. دو پیش‌فرض واقع‌بینی و واقع‌گرایی در اخلاق و تربیت اسلامی، بیش از هر چیز، ضرورت تأملات روان‌شناسانه و روان‌پژوهانه را به‌عنوان اصول موضوعه دانش اخلاق اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد، چرا که در نهایت آنچه که در عرصه واقع باید مورد اصلاح و تعالی قرار گیرد همگی موضوعاتی مرتبط با روان آدمی است و بدون درک صحیح از سازوکار عمل انسان نمی‌توان به توفیقی در زمینه اصلاح آن نائل شد. بنیادی‌ترین پرسش‌های سرنوشت‌ساز در باب سازوکار روانی انسان، ابهاماتی است که درباره چیستی و چگونگی عمل اختیاری وجود دارد که در مغرب زمین از آن با عنوان «فلسفه عمل»^۱ و در فلسفه اسلامی در زیرشاخه علم النفس فلسفی و تحت عنوان «مبادی عمل» قابل بازشناسی است؛ سؤال از این که واقعاً چه فرآیندی در عرصه روان انسان اتفاق می‌افتد که عمل اختیاری پدید می‌آید؟ آیا مؤلفه‌های ایجاد اراده از جنس عناصر شناختی است یا عناصر عاطفی و احساسی، نیز تشخیص دهنده رفتار هستند؟ اگر چنین است، گزاره‌های علمی و شناختی چه سهمی از مجموعه فرآیند عمل را بر عهده دارند و از اساس چگونه می‌توان ضعف اخلاقی که در حقیقت تخلف عمل از علم و فاصله میان دانش و کنش است را تشریح کرد؟

انواع تأملات در باب کنش اخلاقی

شاید ورود به مسئله فلسفه عمل از زاویه‌ای که به آن خواهیم پرداخت چندان معمول نباشد، ولی برای علم نوبنیادی مانند فلسفه عمل آن هم در ساحت اندیشه‌ورزی دینی، لازم است از منظری برین به این مسئله بنگریم؛ از این رو، برای تبیین موضوع بحث، ناگزیریم به اختصار به طرح انواع تأملات در باب افعال ارادی بپردازیم:

به‌طور کلی ایده‌پردازی درباره چیستی و چرایی رفتار انسان با دو روش تجربی و عقلانی پیگیری شده است، روش تجربی امروزه در قالب مباحث روان‌شناسی پیگیری می‌شود و از روش عقلانی می‌توان در مباحث ناظر به علم النفس فلسفی در آثار فیلسوفان سراغ گرفت؛ لکن این تمام ماجرا در باب فلسفه

1. Philosophy of Action.

عمل نیست و هنوز قفل‌های ناگشوده‌ای ناظر به فلسفه عمل در قامت یک دیدگاه تحلیل‌کننده رشد اخلاقی در بستر واقعیت‌های زندگی بشر، برجای مانده است که در ادامه، کلیات این دیدگاه‌ها را مرور خواهیم کرد:

تأملات روان‌شناختی در باب عمل ارادی

روان تحلیل‌گران تجربی در باب چیستی و چگونگی عمل، را می‌توان با توجه به رویکرد آنها به چیستی عناصر درونی شکل‌دهنده کنش ارادی به دو دسته تقسیم کرد:

۱. جبرگرایان روان‌شناختی

پژوهش‌های تجربی در عرصه رفتار انسان، عده‌ای از روان‌شناسان را بر آن داشته است تا عناصری مانند احساسات و تلقی‌های روانی از محیط و حتی طبیعت و ژنتیک را عامل تعیین‌کننده در تعیین کمی و کیفی عمل انسان تصویر کنند. این رویکرد روان‌شناختی طیفی از رفتارگرایانی همچون اسکینر تا روان‌شناسی تکاملی هرگنهان و روان‌شناسی زیستی یا عصب - روان‌شناختی^۱ و حتی روان تحلیل‌گری فروید به‌ویژه نظریه تثبیت را دربر می‌گیرد. (ر. ک: موسوی اصل و دیگران، ۱۳۹۵) حتی دیدگاه‌هایی که تمایل دارند رفتار ارادی را تنها برآمده از سنت‌های اجتماعی بدانند که خود را از طریق پیام‌های گریزناپذیر زبانی، دیداری، بین فردی و دینی به انسان‌ها تحمیل کنند نیز در این دسته جای می‌گیرند. این طیف از رویکردها به عمل اختیاری، هرکدام به بخشی از عوامل مؤثر بر نقطه عزیمت انسان در افعال اختیاری خود دلالت می‌کنند، اما نقطه ضعف مشترک میان این دیدگاه‌های گوناگون، خارج ساختن عنصر نهایی تشخیص عمل، از فضای اختیار و انحصار دادن به عاملی است که آدمی توان دراختیار گرفتن آن را ندارد.

همه این دیدگاه‌ها بر پایه تحلیل روان و فرآیندسازی برای کنش انسانی استوار شده‌اند اما تا هنگامی که عنصر اساسی را احساسات و امیال یا حتی انفعالات عصبی و مغزی و عناصری از این دست تصویر کنند، نمی‌توان از این رویکردهای روان‌شناختی، مبانی تحول و پویایی اخلاق را انتظار داشت؛ بلکه این دیدگاه‌ها در خوشبینانه‌ترین نگاه، توصیفاتی ایستا از یک فرآیند شبه دینامیکی و قهری است که در بستر نهاد انسان اتفاق افتاده است و دیگر مجال چندانی برای تحلیل فلسفه رفتار با جهت‌گیری رشد و تعالی باقی نخواهند گذاشت؛ بلکه از اساس بنیان تحلیل ارزش‌های مطلق اخلاقی و اخلاق تجویزی را با چالش جدی مواجه می‌سازند و سر از وادی نسبیت و گونه‌ای از جبر روان‌شناختی درخواهند آورد؛ تحلیل

1. Neuropsychology.

چیستی و چرایی عمل در این نگاه گرچه بی‌معنا نیست لکن آورده جدیدی در حوزه اخلاق نخواهد داشت و به یک تعبیر از فضای اخلاق هنجاری به معنای رایج تا حدودی بیگانه است.

۲. شناخت‌گرایان و نظریه‌های مرحله‌ای رشد

روان‌شناسان شناختی - رشدی، بر اساس مطالعات تجربی بر این باورند که رفتار اخلاقی انسان با استدلال منطقی و علمی انسان ارتباط وثیقی دارد و قضاوت اخلاقی که متأثر از شناخت و ساخت معانی اخلاقی توسط افراد در موقعیت‌های مختلف است به شکل‌گیری مفاهیم ساخت‌یافته کامل‌تری در نهاد انسان منجر می‌شوند که به بهبود شناخت و در نتیجه به رشد و تحول اخلاقی می‌انجامد.

شناخت‌گرایان مطرحی همچون پیاژه و کلبِرگ و پژوهشگران شناختی پس از آنان تلاش درخوری را برای ارائه تبیین‌های فاطعانه‌تری از این دیدگاه و انطباق آن بر ابعاد مختلف رفتار انسان و مراحل رشد به عمل آوردند (ر. ک: کی لاپسی، ۱۳۸۷: ۱۸۵ - ۱۲۹)

رویکرد شناختی ب تحلیل روان برای اندوخته‌های شناختی انسان و تأثیر واقعیت در محاسبات عملی او، جایگاهی تأثیرگذار در نظر می‌گیرد و او را توانمند برای رشد و تعالی اخلاقی و عبور از مراحل مختلف اخلاق به تصویر می‌کشد، لکن از آفت دانش‌های مبتنی بر تجربه، یعنی مادی‌انگاری مفاهیمی مانند علم (ترکاشوند، ۹۱: ۱۳۹۱) و همچنین جزءنگری و ناتوانی از تحلیل هم‌جانبه و ناکامی در بیان ابرگزاره‌های راهگشا در تحلیل‌های کاربردی، در امان نمانده است. به‌عنوان نمونه این رویکرد با تأکید بر شناخت و آگاهی اخلاقی، نتوانسته است فرآیند کنترل و یا تقویت انگیزش و احساسات و همچنین جایگاه عواطف در نهاد آدمی را به درستی به تصویر بکشد و چندان در تبیین فاصله علم و عمل و راه‌های درمان آن کارآمد ظاهر نشده است. در این رویکردها همچنین از مؤلفه‌های ارزشمندی چون وجدان و شهود اخلاقی و فطرت و گرایش درونی به فضائل و نقش محیط و سنت در تحلیل رفتار چشم‌پوشی شده است. (ر. ک: لطف‌آبادی، ۱۳۸۴)

در یک جمع‌بندی کلی به نظر می‌رسد رسیدن به یک نظام تحلیلی و همه‌جانبه از فعل ارادی و دنیای پیچیده و تودرتوی تصمیم اخلاقی، انتظار چندان روایی از دانش تجربی بشر نیست؛ بلکه آنچه می‌تواند تحقق چنین دستاوردی را به عرصه امکان نزدیک سازد، بهره‌گیری از الگوواره‌های فلسفی و استدلال‌های عقلی است به شرط اینکه همواره به عرصه واقعیت و کاربرد تعهد داشته باشد و در فضای انتزاع و تحلیل محدود نگردد و به مدد یافته‌های تجربی، امتدادهای عملیاتی پیدا کند.

تأملات فلسفی در باب افعال اختیاری

چیستی و چگونگی تشخیص عمل یکی از موضوعات بحث برانگیز در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی است

و متفکران هر دو عرصه با بضاعت علمی خود در گشودن گره‌های شناختی انسان از این عالم تودرتو سعی بلیغی مصروف داشته‌اند.

در این مختصر تنها به زوایایی از تأملات فلسفه عمل در غرب و اسلام می‌پردازیم که می‌تواند نوآوری‌های دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی را در این موضوع خطیر بیشتر آشکار سازد.

۱. فلسفه عمل در غرب

اندیشه‌ورزان غربی به تناسب دستگاه معرفتی و بنیان‌های فکری مغرب زمین، درباره چیستی و چگونگی تشخیص عمل، آن‌گونه که سنت فلسفی آنان بر آن استوار است، به تأسیس مبانی و طرح فرضیه‌های متعددی اقدام کرده‌اند که به‌رغم روشنگری درباره زوایای رفتار انسان، هرکدام از ضعف‌های غیرقابل انکاری رنج می‌برد.

در یک نگاه تبارشناسانه می‌توان ریشه نزاع درباره چیستی فعل اخلاقی را به کهن‌ترین چالش درباب نقش آگاهی و باور در رفتارهای انسان ارجاع داد؛ جایی که سقراط و افلاطون قائل بودند هیچ‌کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۳) و هر خطایی بی‌تردید در نقصانی معرفتی ریشه دارد و در نقطه مقابل فیلسوفان پس از آنها، که دیگر چنان جایگاهی را برای باور و آگاهی در نظر نمی‌گیرند و سخن از عاملی تعیین‌کننده به نام میل به میان می‌آروند، قرار دارند. این دسته از فیلسوفان از ارسطو آغاز می‌شود که در کنار فضائل عقلی از فضائل اخلاقی نام برده است؛ فضائلی که محصول در آمیختگی معرفت عقلی با امیال و شهوات درونی است که از رهگذر تجربه‌های متوالی به حصول ملکات اخلاقی انجامیده است. (ارسطو، ۲۲۸: ۱۳۴۳) در امتداد این سیر فکری است که دیدگاه افراطی هیوم رخ‌نمایی می‌کند. او عقل را برده احساسات دانسته و تنها رویکردی ابزاری برای عقل و معرفت و آگاهی در نظر می‌گیرد و اساساً همه قواعد اخلاقی را معلول عواطف و امیال انسان می‌داند. (ر. ک: سلیمانی، ۱۳۸۳: ۶۵)

با این همه، دو دیدگاه میانه‌رو یعنی «باور - میل» و «اراده‌گروی» در باب چیستی فعل انسان بیشتر از دیدگاه‌های افراطی و تفریطی موردتوجه واقع شده است.

مهمترین ویژگی دیدگاه «میل - باور» این است که قائلین به چنین دیدگاهی ربط و نسبت عمل را با امور دیگر لحاظ می‌کنند و معتقدند که یک حرکت یا رویداد در صورتی عمل است که معلول مرکبی از میل و باور باشد. این نظریه‌ای است که دیویدسون^۱ نخستین بار در مقاله «عمل، دلیل و علت» در سال ۱۹۶۳ م اتخاذ کرده است. بنابراین دیدگاه، تنها هنگامی که میل و باور به صورت همزمان سبب ایجاد

1. donald davidson (1917 - 2003).

حرکتی شده باشند می‌توان آن را عمدی و قصدی دانست؛ البته با این توصیف عمل نسبت به کاری که قصد شده بود و می‌توان با وصف آن قصد، آن را عمدی توصیف کرد عمل خواهد بود. دیدگاه دیویدسون که از آن با عنوان الگوی میل - باور^۱ یاد می‌شود با شعار باور و میل سبب رفتار می‌شوند، در پی عقلانی سازی رفتار است؛ به این معنا که می‌توان از یک عمل، گزاره‌های رفتاری را استخراج نمود و از این رهگذر این امکان را فراهم می‌سازد که قصدی را که با آن عمل می‌کنیم بازسازی کنیم. (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۷ - ۱۰)

این دیدگاه با تمام فراز و نشیب‌هایی که در تفسیر و تحلیل آن وجود دارد و ما مجال پرداختن به آن را نداریم، از این منظر که به نیت و قصد عمل به عنوان مؤلفه‌ای مرکب از میل و باور می‌نگرد و امکان بازسازی آن را به عنوان متغیر نهایی در عمل می‌پذیرد، قابل توجه است و همچنین از این منظر که عوامل بیرونی را عاملی برای انگیزته شدن میل و تحقق عمل، همواره لحاظ کرده است نیز ممتاز و ارزشمند است.

اما اشکال عمده‌ای که منتقدین به درستی وارد کرده‌اند، اینکه نقش عامل و انتخاب او در این نظریه قانع کننده نیست. اینکه باور انسان با توجه به متغیرهای محیطی با میل درآمیزد و به عمل منتهی شود، می‌تواند به نادیده انگاشتن اراده و نقش تعیین کننده عامل بیانجامد؛ چراکه این دیدگاه به عمل به مثابه یک امر قهری و طبیعی می‌نگرد که با تکمیل زنجیره علل یعنی باور و میل مناسب تحقق می‌پذیرد. (ر.ک: همان: ۲۲)

در نقطه مقابل، دیدگاه «اراده‌گروی» وجود دارد که طیفی از نظریاتی را نمایندگی می‌کند که برای اراده درونی انسان در تعیین سرنوشت او، اصالت و محوریت قائل هستند؛ این دیدگاه پرتطرفدار که دیگر امروزه به یکی از شاخه‌های فلسفه اگزیستانس درآمده است در حقیقت، نمودی از سنگین کردن کفه احساسات در برابر باورها و آگاهی‌های درونی است.

وانهادگی انسان که از اصول اگزیستانسیالیسم است، مستلزم آن است که فرد خود شخصیت خویش را بیافریند، اما هیچ نیروی قابل اعتمادی نه در درون و نه در بیرون وجود ندارد که بتوان با اتکاء به آن تصمیم گرفت و تصمیمات متأثر از باورهای قلبی نیست؛ آنچه در این رویکرد واقعاً اعتبار دارد، احساسات است. (توکلی ۳۱: ۱۳۸۰)

البته چنین نگاهی به نقش احساسات و تفسیر اراده به عاملی برای مدیریت علایق درونی، می‌تواند از دیدگاه ویلیام جیمز با عنوان «اراده معطوف باور» بسیار متأثر باشد. از منظر جیمز اراده بر بخشی از باورهای درونی تأثیرگذار است و از این رو اراده بر باورها و افعال تقدم دارد، پس عامل اصلی در چگونگی

1. Belief - desire model.

درک بسیاری از موضوعات زندگی و برداشت‌های ذهنی از واقعیت، اراده انسان است و باور چیزی جز احساس واقعیت نیست. (ر. ک: شهاب، ۱۳۸۷: ۴۴؛ آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۲۶ - ۵) این سخن در باب فلسفه عمل به عاملیت انحصاری اراده در رفتار می‌انجامد و البته تحلیل چنین فرضیه‌ای طیفی از دیدگاه‌های اراده‌گرا را در فلسفه عمل آفریده است.

اصالت دادن به اراده و در نظر گرفتن نقش عامل و قدرت غلبه بر محیط و مدیریت رفتار از مزیت‌های غیرقابل چشم‌پوشی این دیدگاه نسبت به دیدگاه بسیط باور - میل است، همچنین این دیدگاه به طرز قابل قبولی از واقع‌گرایی خام و جزم اندیشی‌های ناروا نسبت رفتار انسان و ماشین‌انگاری مکانیزم رفتار او به دور است ولی با این همه، این نظریه علاوه بر خلاءهای تئوریک در پاسخگویی به شبهه تسلسل رویداد و اراده (ر. ک: ذاکری، ۱۳۹۴: ۵۲ - ۲۲) به نحو اغراق‌آمیزی از به رسمیت شناختن معرفت آفاقی انسان و تأثیر آن بر رفتار، طفره می‌رود و از این‌رو نتوانسته است به تحلیل قانع‌کننده‌ای به نقش محیط و عوامل بیرونی بر رفتار دست یابد و همچنین با انفسی کردن شناخت و رفتار و احاله آن به رفتار، بنیان اطلاق گزاره‌های اخلاقی را نیز به ورطه نابودی کشانده است. در حقیقت این نظریه نتوانسته است پیوند درون و بیرون را در بعد معرفت اخلاقی تبیین کند و از این رهگذر عناصر مهم و سرنوشت‌ساز بر عمل مانند ایمان و اعتقاد را تنها به گزاره‌هایی احساسی فرو می‌کاهد. (ر. ک: قاسمی، ۱۳۹۴)

۲. فلسفه عمل در فلسفه اسلامی

مبحث فلسفه عمل زیرشاخه‌ای از مباحث علم النفس در میراث کهن فلسفه اسلامی است که با تعبیر مبادی عمل طرح شده است. رکن مهم مبادی عمل در قرائت رایج در دانش معقول، عبارت از تصور فعل و تصدیق به سودمند بودن آن است. البته این تصدیق، الزاماً به معنای علمی و یقینی بودن نیست؛ بلکه این ادعان و تصدیق ممکن است ظنی و یا حتی خیالی باشد و در همین راستا درک سودمندی نیز الزاماً به معنای رسیدن به سودمندی یقینی و حقیقی نخواهد بود؛ بلکه سودمندی ظنی و یا از روی شهرت و رواج نیز می‌تواند موضوع تصدیق انسان قرار بگیرد ولی به‌هرحال سود و فایده فعل، امری ناظر به اقتضائات ذات و جوهر انسانی است.

بنابراین این تصدیق، به تحقق شوق، منجر خواهد شد و این شوق رفته‌رفته شدت می‌گیرد و سبب تحقق اراده بر عمل می‌گردد و اراده بر عمل که معلول قوه عقل عملی^۱ است از منظر قدرت تحلیل برتر

۱. البته این حکمرانی عقل عملی بر انسان گرچه دائمی است لکن این قوه ارزشمند ممکن است به خود حالت انفعالی بگیرد و متأثر از قوای حیوانی قلع و قمع گردد و این امر سبب می‌گردد در بدن هیئت انقیادی از طبیعت شکل بگیرد که همان اخلاق رذیله انسانی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۸)

از نیروی شوقیه متشکل از نیروی شهوت و غضب در حیوان است و سپس از این اراده، قوه محرکه انسان پدید می‌آید و عضلات آدمی را به سوی کنش مطلوب، حرکت می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۵ - ۳۵۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۳)

البته دانش علم النفس فلسفی گستره‌ای بسیار فراتر از مباحث مبادی عمل را دربرگرفته است و به موضوعاتی همچون ماهیت نفس انسانی، ادله تجرد نفس، قوای انسانی، تجرد روح و کیفیت تعلق نفس به بدن نیز پرداخته است (ر. ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۹۶ - ۳) و روشن است که ما در اینجا به دنبال طرح این مباحث، با جزئیات انبوه و اختلاف‌برانگیز آن نیستیم؛ بلکه آنچه برای این پژوهش اهمیت دارد، تحلیل فرآیند تحقق کنش اختیاری انسان است از آن منظر که با اراده به فعل خود تعیین می‌دهد و از میان گزینه‌های متعدّد ممکن، یکی را برمی‌گزیند؛ چرا که از منظر اخلاقی نقطه عطف و موقعیت حسّاس بروز خطا و صواب رفتار انسانی، لحظه‌ای است که او در حال تصمیم‌گیری اخلاقی است و کاری را برای به سرانجام رساندن پی می‌گیرد.

آنچه در فلسفه رایج بیشتر به آن توجه می‌شود توجه به ساختمان و ساختار تصمیم‌سازی در رفتار انسان است؛ ولی آنچه برای تحلیل و تبیین چگونگی رشد اخلاقی انسان اهمیت دارد، تحلیل محتوا و فرآیندی است که نمود ارزشی فعل اخلاقی برآیند آن است؛ به همین دلیل اگر لحظه‌ای تصمیم اخلاقی را بر طرح کلی فوق تطبیق کنیم، باید «آنی» را در نظر بگیریم که شوق اکید هنوز به سرحدّ کمال خود نرسیده و اراده که مرحله‌ای پس از تصمیم اخلاقی محسوب می‌شود، شکل نگرفته است. اینکه دقیقاً در این حالت چه اتفاقی می‌افتد که انسان از میان شوق‌های متعدّد و ناسازگار، به عمل به یکی از آنها می‌رسد؟ نیازمند تحلیلی کارآمد و دقیق است.

البته پاسخ رایج به این سؤال، به راحتی از متن طرح کلی مبادی عمل که به تازگی بیان شد، قابل دستیابی است به اینکه، روشن است که شوقی که شدیدتر و قوی‌تر باشد قطعاً بر دیگر شوق‌ها غلبه خواهد کرد و به مرحله اراده خواهد رسید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۳۸) این پاسخ صحیح است، لکن به هیچ‌وجه برای نقطه نظر اخلاقی ما کافی و پاسخگو نیست؛ چراکه شوق شدیدتر و قدرتمندتر، خود نیازمند تبارشناسی و ریشه‌یابی است و تبدیل یک حالت روانی و نفسانی به حکم الزامی عقل عملی، به همین بساطت قابل‌پذیرش نیست و باید سازوکار ارتباطی این نقشه با نیروی عامله انسان، تبیینی استوار یابد تا هرگونه تحلیل اخلاقی و تربیتی براساس واقعیت به سرانجام رسد.

البته بزرگان فلسفه برای برزخ بین قوه شوقیه و قوه فاعله از نیروی «اجماع» نام برده‌اند. (ر. ک: همان: ۳۵۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۷۲) این نیروی باطنی به صراحت در برخی موارد همان اراده دانسته

شده است؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۴) لکن تعابیری در لسان فلاسفه وجود دارد که به تحقق مرتبه‌ای از شوق و تمایل حتی تا پس از مرحله اراده اشاره می‌کند. (همان: ۳۴۲) شاید از این‌رو است که شهید مطهری با تفکیک بین اراده و اجماع، اراده را برآیند تعقل و اجماع را از سنخ شوق و بیشتر غیرارادی تفسیر کرده است: «حق این است که اجماع غیر از اراده است. اجماع حالت پس از (پس زدن شوقهای مزاحم) است. اجماع یعنی هماهنگی میل‌ها و شوق‌ها و خوف‌ها. اراده از مقوله شوق نیست بلکه بیشتر به عقل مربوط است». (مطهری، ۱۳۷۷: ۷ / ۳۵۹ - ۳۵۸) این تعبیر می‌تواند گویای این نکته باشد که قبل از حرکت ارادی، همواره حالتی روانی در قالب برانگیختگی درونی به‌سوی عمل تحقق می‌یابد که شوقها و تمایلات دیگر را سامان می‌دهد یا به تعبیر دیگر، اجماع سبب می‌گردد؛ علاوه‌بر جنبه‌های ادراکی انسان، سائق‌های درونی و گرایشها نیز به یک جمع‌بندی برسد.

اینکه منشاء اراده عقل است و یا قلب، جای سخن دارد و لازم است میان عقل عملی و نظری نیز تمایز روشنی قائل شد، ولی به هر روی پذیرش هر کدام از این رویکردها و حتی تسلیم شدن به تحلیل فلسفی رایج، چندان در عرصه رشد و راهبردهای تربیتی، قرین به موفقیت در عرصه کاربردی شدن ارزشهای اخلاقی نیست؛ شاید بتوان ریشه چنین فاصله‌ای میان تئوری‌های انسان‌شناسانه فلسفی با عرصه کاربرد را تعهد هستی‌شناسانه و ماهیت توصیفی داشتن گزاره‌های فلسفی دانست که البته این ویژگی به‌هیچ‌وجه نقضی برای علوم عقلی نیست بلکه توجه دادن به این ضرورت است که برای کاربردی کردن تحلیل‌های معقول نیازمند ژرفاندیشی بیشتر با سوگیری و تعهد به عرصه کاربرد و عمل هستیم و در این راه نباید از لحاظ کردن نیازهای واقعی، ابایی داشته باشیم؛ ویژگی که علامه طباطبایی در تلاش بود تا در عرصه فلسفه به نمایش بگذارد.

کلیات فلسفه عمل از منظر علامه طباطبایی

پس از این مقدمه لازم در باب علم النفس فلسفی، اکنون به نظر می‌رسد بتوانیم با چشمانی بازتر به بررسی دستاوردهای علامه طباطبایی در باب فرآیند کنش‌های انسانی بپردازیم.

آنچه تا به اینجا شاهد بودیم، روایتی از دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی و چرایی رفتار انسان بود که هریک به تناسب روش علمی و مبانی استدلالی به بخشی از حقایق در باب فرآیند تصمیم‌گیری ارادی انسان پرداخته بودند و همچنین به همان نسبت، در تبیین برخی از ویژگی‌ها و شؤون رفتار انسان ناتوان بودند.

آنچه تا به اینجا شاهد بودیم اینکه دیدگاه‌های روان‌شناختی اگر به‌گونه‌ای از جبر و فروکاستن اراده به عاملی مقهور عوامل غیرارادی نیانجامد، نتوانسته است جایگاه واقعی انگیزش و احساسات و چگونگی

امتزاج آن با آگاهی‌های برآمده با محیط را به‌ویژه در ارتباط با متغیرهایی همچون فطرت، فضیلت محوری و نقش سنت‌های دینی را به شایستگی تحلیل کند.

همچنین رویکردهای فلسفی به فلسفه عمل در غرب به وزن مشکل نهادینه شده در آن جغرافیای علمی، هنوز درگیر چالش‌های معرفت‌شناسانه است، یا چنان اسیر تجربه‌های حسی است که به ماشین‌انگاری انسان و نادیده گرفتن عنصر اختیار و اراده، تن داده است یا چنان در مقدمات فلسفه ذهن و چگونگی ارتباط شناخت آفاقی و انفسی سرگرم شده است که اراده را عنصری درونی سازی شده به تصویر می‌کشد که توان قلب حقایق را دارا است و از این منظر مستقل از یافته‌های آفاقی است.

گفتمان فلسفه اسلامی درباره مبادی عمل از آفات پیش‌گفته در امان مانده است، اما همان‌گونه که گذشت به سبب جهت‌گیری هستی‌شناسانه، درگیر جزئیات مسائل فلسفه عمل و تحلیل ارزش‌مدارانه رفتار انسان نشده است.

مرحوم علامه طباطبایی بنا بر آن چه در رساله *اعتباریات* آمده است، با طرح‌واره فلسفه اسلامی درباره فرآیند کنش انسان مشکلی ندارد و آن را پذیرفته است، (طباطبایی، بی‌تا: ۳۷۰) لکن رویکرد کلی وی به فرآیند عمل اخلاقی بر پایه تحلیل محتوا است به این معنا که وی بیش از اینکه در پی معرفی ساختار و دستگاه تصمیم‌ساز در انسان باشد، به دنبال رمزگشایی از محتوا و چپستی رفتارهای انسان و باز تعریف آن با مناسبات تکوینی است و از همین منظر نیز به ریشه‌یابی آکراسیا^۱ و یا ضعف اخلاقی می‌پردازد؛ هدف‌گذاری مناسبی که اگر به سرانجام برسد، بسیاری از گره‌های علم النفس فلسفی و همچنین به موازات آن مباحث معرفت‌شناسانه فلسفه اخلاق را به فرجامی قابل قبول می‌رساند.

با مطالعه و تحلیل مجموعه آثار به جامانده از علامه طباطبایی در باب فلسفه عمل و ملاحظه تلاشی که وی برای پیوند دادن رفتار ارادی انسان به نظام طبیعی و مبانی وجود شناختی به انجام رسانده است، می‌توان گزاره کلیدی وی در باب تحلیل کنش اختیاری یا به تعبیری چکیده و زبده مباحث علم النفس و معرفت‌شناسی وی را «منشائیت ضرورت حقیقی برای رفتار ارادی یا به تعبیر او وجوب اعتباری» دانست. (همان، ۳۴۷)

از آنچه در مبانی فکری مرحوم علامه به‌ویژه مباحث هستی‌شناسی علم النفس برمی‌آید و با لحاظ آنچه از این پس در تحلیل روان‌شناسانه رفتار انسان به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، شاه‌کلید تحلیل رفتار انسان از منظر وی، تحلیل حالت انفعالی او از قرار گرفتن در متن نظام تشکیکی هستی و طبیعت است؛ (ر. ک: کیاشمشکی، ۱۳۹۶: ۱۱۹) مرحوم علامه از این موقعیت و هیئت تعیین‌کننده با واژه «اذعان» تعبیر می‌کند.

1. Akrasia.

اذعان به‌عنوان یک پدیده روانی، از یک سو برآمده از درک انسان به نسبت ضرورت حقیقیه در متن طبیعت و واقع است و از سوی دیگر اراده برای انجام فعل را بنیان می‌نهد؛ به‌عنوان مثال نیازمندی نوزاد انسان به تغذیه که برآمده از رابطه‌ای ضروری در بستر حقیقت و تکوین است، هنگامی که بر اثر تجربه به سیستم درک او وارد می‌شود، حالت انفعالی او از درک این نیازمندی به اذعان به لزوم تغذی تعبیر می‌شود و اراده برای یافتن غذا از آن متولد می‌گردد و این حالت انفعالی و ذهنی که ضروری و تخلف‌ناپذیر است، همان وجوب اعتباری برخاسته از وجوب ضروری حقیقی است. (همان: ۳۴۷ - ۳۴۴)

مرحوم علامه این الزام درونی برای فعل را در رساله المنامات و النبوات مستند به علم می‌کند (همان: ۳۸۷) و درجایی دیگر از عوامل احساسی در تولید مفاهیم اعتباری سخن به میان آورده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶) این اختلاف در تعبیر تا به آنجا انجامیده است که برخی پژوهشگران، اشکال عقل‌گریز بودن دیدگاه علامه در اعتباریات را مطرح کرده‌اند و آن را نوعی عاطفه‌گرایی خوانده‌اند که به سبب آن طوفان نسبی گروهی بر بنیان اخلاق وزیدن می‌گیرد. (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۹ - ۱۹۸)

پاسخ به این ابهام با مطالبی که پس از این در باب اعتباریات و ویژگی‌های آن خواهد آمد، تحلیل قابل‌قبولی خواهد یافت، لکن آنچه در اینجا به‌عنوان مقدمه برای ورود به مباحث بعدی لازم است، توجه به این مفهوم است که نه علم در بیان وی به معنای دانش یقینی و واقع‌نما است و نه احساس به معنای عاطفه‌گرایی و عقل‌گریزی و این دو معنا در معنای اذعان و تفسیر آن تلاقی‌گاه مناسبی می‌یابند و مرحوم علامه به تناسب مقام مخاطب و متکی بر دانش اهل فن، در هر موقعیتی به فراخور موضوع، از این استعمالات بهره برده است.

اما اینکه چگونه ممکن است واژه اذعان بر علم و احساس به‌صورت همزمان دلالت داشته باشد، نیازمند این توضیح است که واژه علم در این جایگاه به معنای درک صور ذهنیه است؛ ایشان در *نهایة الحکمه* علم پیش‌نیاز برای کنش را به صراحت، قابل‌جمع با صور خیالیه و یا ظنون تصدیقیه می‌شمارد و با قید صورت‌های فکری، صور واقع‌نما را از خیالیه و ظنیه جدا کرده است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۷) و البته تعبیری که ابتدای این قسمت از صدرالمتألهین آوردیم نیز بر همین توسعه مفهومی دلالت می‌کند. (ملاصدرا، ۶ / ۱۹۸۱: ۳۵۵ - ۳۵۴) از این رو متعلق علم و ادراک در اینجا، صور ذهنیه‌ای است که الزاماً واقع‌نما نیستند، از همین رو است که مرحوم علامه تعبیر علوم اعتباری را بر محصول قوای وهمیه و خیالیه انسان در باب اعتباریات که پس از این بیشتر به آن خواهیم پرداخت اطلاق کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۷)

کوتاه سخن آن که در رساله *المنامات* آمده است به اینکه صور ذهنی و ادراکی، با ابزار خیال و یا

تصدیق ظنی و یا ادراک واقع‌نما، وجود ضرورت حقیقیه در مسیر کمال درک‌شده را فریاد می‌زنند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۸۵) و البته تمایز بین اقسام ادراکات از نقطه‌نظر تحلیلی و پس از دقت‌های عقلی امکان‌پذیر است.

اما درباره احساسی بودن منشاء الزام‌های رفتاری انسان، باید گفت این احساس، الزاماً عاطفه کور و یا تمایل شخصی سازی شده به تمام معنا نیست؛ بلکه حالتی انفعالی نسبت به درک و علم سابق است. (همان: ۳۹۲) انسان رایانه و یا ماشین محاسبات نیست که درک و دریافت‌های بیرونی بر روان او اثرگذار نباشد، بلکه بالعکس قوی‌ترین نیروی محرکه وی احساسات و عواطفی است که معلول انفعال درونی از مواجهه با واقعیت‌های پیرامونی او است.

حال پس از بیان این مقدمات، چنانچه درصدد باشیم یک طرح کلی از فرآیند تصمیم‌گیری بیان کنیم، توجه به وجود ویژگی اذعان و ریشه‌پیدایش و تأثیر آن بر اراده، بیش از هر چیز، گویای این امر است که آدمی به موازات جهان پیرامونی و با هدف‌گذاری تأمین نیازهای خود در عالم واقعیت، به بازسازی و شبیه‌سازی مناسبات مادی در عالم درون خود اقدام می‌کند^۱ و گزاره‌هایی در باب چیستی و چگونگی نسبت‌ها میان پدیده‌های واقعی در ذهن خویش ترسیم می‌کند؛ این صورت‌ها که همگی نزد او ادعای واقع‌نمایی دارند، براساس مجاری ورودشان به جهان باطنی انسان، با دقت‌های معرفت‌شناسانه ممکن است خیالی، ظنی و یا یقینی باشند، ولی به‌هرحال همگی دارای یک اثر مشترک روانی هستند و آن اینکه موجب می‌شوند نفس به رابطه‌ای ضروری بین حرکت به‌سوی کنش و دستیابی به کمالی برای جوهره انسانی اذعان کند. این جهان موازی با واقعیت، طیفی از مصادیق بسیط تا پیچیده از رفتار آدمی را پوشش می‌دهد. در یک تبیین روش شناختی از تحلیل‌های علم النفسی علامه طباطبایی، این نکته مفید است که بدانیم وی همواره با بیان نمونه‌های بسیط به‌سوی مصادیق پیچیده حرکت کرده و تلاش می‌کند مثال‌هایی از کنش ارادی را که بیشترین قرابت وجودی با ضرورت بالحقیقه دارد را تبیین کند و بر همان پایه از دیگر کنش‌های ارادی رمزگشایی نماید؛ (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۸؛ همو، بی‌تا: ۴۸، ۲۰۵ و ۳۴۷) بنابراین قیود اخذشده در این مثال‌ها را نمی‌توان قیود مدعای ایشان دانست و در همین مثال‌ها محدود ماند.

تبیین مثال علامه طباطبایی درباره ضرورت اعتباری

بسیط‌ترین مثالی که مرحوم علامه درباره این الزام درونی به میان آورده است، کمترین واسطه ادراکی با

۱. البته این فرآیند، توسط قوه‌واهمه (متصرفه) آدمی صورت می‌گیرد؛ البته این به این معنا نیست که الزاماً محصول این کنش باطنی خیالی و یا کاذب باشد بلکه تأثیر اصلی را سخن موادی که ماده اولیه نیروی متصرفه است و از مجاری ارتباط با واقعیت تدارک دیده شده، تعیین می‌کند.

ضرورت حقیقیه را داراست و به تبع، بسیط‌ترین درک انسان از ضرورت اعتباری است، «لزوم تغذی برای نوزاد انسان» است که دریافته، خوردن واکنش مثبتی به اعلام نیاز بدن او به غذا است و آن را مرتفع می‌کند؛ وی اینجا را محتمل‌ترین زادگاه اولیه مفاهیم اعتباری دانسته است، گرچه دور از ذهن نمی‌داند که قبل از این مرحله نیز انسان گرده‌های متعددی را در ادراک خویش پشت سر گذاشته باشد. (همو، بی‌تا: ۳۴۷)

بنابر آنچه بیان شد، حال اگر ما هم از همین نقطه شروع کنیم و قصد داشته باشیم این مثال را پرورش دهیم، باید بگوییم حالت بسیط درک لزوم عمل در طفل، در ابتدا بر اثر اولین تجربه، منجر به این خواهد شد که در مواجهه با سینه مادر اقدام به خوردن کند و سپس تجربه‌های بعدی به او خواهد آموخت که برای دریافت غذا باید اشیاء مختلف را به دهان نزدیک و آنها را امتحان کند و ممکن است این روند به این درک برسد که غذای قابل استفاده برای او تنها در سینه مادر یافت می‌شود و از این رو سینه مادر را به‌عنوان ابزار رفع حاجت ببیند و به آن ابراز شوق و علاقه کند.

حال ببینیم در این چند مرحله ابتدایی از کنش، چه اتفاقاتی افتاده است. آنچه که واقعیت دارد و در ظرف طبیعت اتفاق افتاده، بروز علائم گرسنگی و اعلام نیاز به دستگاه عصبی نوزاد است و سپس دریافت پاسخ مثبت پس از خوردن شیر، که البته چپستی آن در مراحل ابتدایی برای طفل نامعلوم است.

حال پس از این کنش و واکنش طبیعی، چه عملیاتی در ذهن نوزاد شکل گرفته است؟ درک گرسنگی و سپس رفع آن به شکل گرفتن تصویری از رابطه طبیعی و ضروری بین گرسنگی و تغذیه در ذهن شده است که این رابطه به لزوم تغذیه در حال گرسنگی انجامیده و ابتدا میل به شیر خوردن در صورتی که خودبه‌خود مهیا بشود را در او پدید آورده است و در مرحله بعد هنگامی که به محض گرسنگی این نیاز تأمین نشود، میل درونی برای سیر شدن او را به فاعل قریب یعنی دهان سوق می‌دهد؛ چرا که او دهان را در سیر شدن دخیل می‌داند و برای او نقشی در ذهن خود قائل شده است؛ بنابراین هرچیزی را به دهان می‌گیرد، ولی پس از مدتی که ارضا حاصل نشد و تنها از راه سینه مادر نیاز او تأمین گشت این گزاره در ذهن او شکل می‌گیرد که راه تأمین نیاز، منحصر در سینه مادر است و البته اگر تجربه کودک در طول مسیر به هر دلیلی از این سیر تخلف کند، مانند کودکی که همیشه از ابزار مصنوعی برای خوراک استفاده کرده است و یا به‌دلیلی پزشکی احساس گرسنگی نمی‌کند این فرآیند در او شکل نمی‌گیرد و رفتارهایی منطبق بر این امیال نیز از او سرنخواهد زد.

مثال بالا اگر تدقیق شود و موشکافانه مورد تحلیل قرار بگیرد، ممکن است به انتزاع ده‌ها گزاره ذهنی بیانجامد. گزاره‌هایی که در خارج مصداق عینی قابل اشاره ندارند و فقط از سنخ تحلیل ذهنی هستند و براساس تجربه، حدود یافته‌های قبلی را به مصادیقی که از این پس می‌یابند، حمل می‌کنند و یا

به تعبیر دیگر براساس یافته‌های درونی، قدرت پیش‌یابی پدیده‌ها را به انسان می‌دهند که مرحوم علامه طباطبایی آنها را بخشی از مفاهیم اعتباری می‌داند. (همان ۳۴۴)

پس از این نمونه، حال مصداقی پیچیده‌تر را تشریح می‌کنیم، همان رابطه گرسنگی و ضرورت حقیقی غذا خوردن را در نظر بگیرید. این بار به جای نوزاد که شبیه‌ترین حالت به موجودات غیرذی‌شعور است، انسانی را در نظر بگیرید که به بلوغ و استقلال اجتماعی رسیده است، با انواع تمایلات در باب غذاها و استقلالی که در جامعه دارد، بدون اینکه کسی سرپرستی او را به عهده داشته باشد خود متولی کسب درآمد و در نهایت تهیه غذا و سیر کردن خود براساس شرایط جامعه و تمایلات خویش است.

برای چنین فردی در بسیط‌ترین حالت و بدون لحاظ تفاوت‌های فرهنگی جوامع مختلف، چندین پرونده مختلف در این زمینه می‌توان در نظر گرفت که وی براساس تجربه و یا دیگر عوامل درونی، در ذهن خود برای تعیین نوع و چگونگی تغذیه خود، مستقیم و یا غیرمستقیم و ارتکازی لحاظ کرده است و در هر پرونده انبوه بی‌شماری از گزاره‌های اعتباری، ساختمانی را تشکیل داده‌اند که او را به یک خروجی و یک اذعان ضروری درباره شغل و چگونگی التزام به اقتضات شغلی و نیز چگونگی صرف درآمد در ارضای نیاز گرسنگی هدایت می‌کنند. فقط به‌عنوان یک نمونه اشاره به این تفاوت میان خروجی اعتباریات افراد لازم است که بدانیم همه افراد با درآمد یکسان، به یک میزان برای رفع گرسنگی خویش هزینه نمی‌کنند و این، همان خروجی حجم انبوهی از گزاره‌های ذهنی افراد در مثال بالا است.

آنچه می‌توان تا اینجا به‌عنوان جمع‌بندی از مباحث گذشته بیان کرد این نکته است که فرآیند اعتبار کردن و حرکت درونی برای تنظیم رفتار انسان در ابتدا با عوامل طبیعی ارتباط می‌یابد، لکن با گسترده شدن دامنه معلومات اعتباری، رفع اقتضات طبیعی، در مبادی علمی محصور نخواهد ماند و مبادی خیالی و ظنی در لباس گزاره‌های ذهنی به حرکت انسان جهت خواهند داد به‌گونه‌ای که ممکن است بر اثر انباشت این گزاره‌های خیالی و کاذب، ابرگزاره‌های جهان‌شناختی جدیدی شکل بگیرد و فرد به موازات جهان واقعی در جهانی با عوامل خرافی و خیالی زندگی کند.

بنابراین نظام درک انسان که جایگزین نظامات مادی موجود در نباتات شده است، با ماهیتی ذهنی و روانی، در اصل پیدایش، با ضرورت تأمین نیازهای انسان به وجود آمده است. (همان: ۳۴۵) راهبرد عمومی تأمین نیاز، با پیچیده شدن سرنوشت انسان با انسان‌های دیگر و اقتضات زندگی اجتماعی و لزوم تعامل انسان‌ها برای تأمین احتیاجات یکدیگر، سبب تولید انبوهی از اعتبارات دیگر شده است؛ (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۶) اعتباراتی که الزاماً نه تنها رابطه مستقیمی با متن واقعیت ندارند، بلکه مبادی خیالی و ظنی نیز در به وجود آمدن آن گزاره‌ها نقش ایفا نموده‌اند و از این منظر دستگاه اعتبار انسان با ماهیتی ذهنی

در درجه اول ساخته و پرداخته ذهن است و رابطه تولیدی با حقایق ندارد (همان) و تنها براساس الگوبرداری از حقایق دست به نظام‌سازی زده به این هدف که بتواند با آن نظام ذهنی، به اهداف خود نائل گردد.

بنابراین ادراکات اعتباری اموری غیرحقیقی هستند که ساخته ذهن انسان است و میان دو امر حقیقی «واقعیت قبل از عمل که مستلزم نقصی کمالی است» و «واقعیت بعد از عمل که دربردارنده کمالی برای فاعل» است قرار گرفته است. (همو، بی‌تا: ۳۴۱) دقیقاً کاری را که یک گیاه به‌صورت ارگانیک انجام می‌دهد در نیروی واهمه و ادراک انسان با ترتیب یافتن فرآیندی ذهنی انجام می‌گیرد؛ از این‌رو، نظام تصمیم‌گیری انسان نیز بخشی از نظام طبیعی او است. (همو، بی‌تا: ۲۰۶)

بررسی میزان انطباق دیدگاه اعتباریات با واقعیات

مهم‌ترین دغدغه‌ای که در این مرحله، بنیان مباحث گذشته را به چالش می‌کشد همان فاصله بین حقیقت و ذهن است که پیش از این درباره دیدگاه اراده‌گرایی مطرح شده بود و حال بسیار محتمل به نظر می‌رسد که طرح دیدگاه اعتباریات علامه طباطبایی در علم النفس نیز دچار این شکاف تئوریک با عرصه واقعیت شده باشد.

پرداختن به همه ابعاد این موضوع و دیدگاه‌های انتقادی به این نظریه و پاسخ به آنها قطعاً از مجال این مقاله خارج است و مجال دیگر می‌طلبد اما آنچه به اختصار می‌تواند پویایی اخلاق واقع‌گرا را تضمین کند توجه به این نکته است که فلسفه وجودی اعتباریات، ضرورت در مقام عمل است و عمل همان غایت ادراک عملی است که کمالی را باید به همراه داشته باشد. پس از اساس، تولّد یک معنای وهمی و اعتباری به جهت و با غایت کمال مرتبط با آن که حقیقی و عینی است صورت می‌پذیرد. پس این کمال واقعی است که به عمل تعیین می‌دهد و سنخ آن را مشخص می‌کند و باتعدّد آن عمل نیز متعدّد می‌شود. (همو، بی‌تا: ۳۴۶)

از این‌رو اعتبار عملی، بیش از هرچیز نمایانگر کمالی است که فاعل در پی آن است؛ چراکه بنیاد ادراک عملی، تصویری از غایتی است که انسان آن را با تکیه بر درک خویش از واقعیت‌های دریافت شده خود در دستگاه واهمه خویش پرورش داده و با اعتبار و جوب به لزوم ایجاد آن در جهان واقع حکم می‌کند و این در حقیقت، حکمی درونی بر این مدّعی اعتباری است که یافته دستگاه عملی انسان پس از بدل شدن به حقیقت عینی، ایجادکننده کمالی برای انسان است و همه دستگاه حقیقت و اندوخته‌های تجربی به این حقیقت ادّعایی او شهادت می‌دهند. از این‌رو اعتبار عملی انسان همواره بر پایه حقایق پسینی خود

تعریف می‌شود و گوئی نفس‌الامر این ادراکات، متأخر از تحقق خود آنها است و البته صدق و کذب در این دسته از ادراکات رنگ و بوی تجویزی می‌گیرند و به درست و نادرست تعبیر می‌شوند. پس مراد از نفی رابطه تولیدی میان حقایق و اعتباریات، نفی رابطه تولید اعتباریات از حقایق است. زیرا تصرف وهم در ادراکات نظری و تبدیل آن در فرآیند اعتبارسازی، مابزاء پیشینی معانی وهمی را همانند آنچه در ادراکات نظری است، منتفی می‌کند و از این رو تنها می‌توان مابزاء منتظره و یا پسینی برای اعتباریات در نظر گرفت و آن کمال واقعی بودن و انطباق آن بر مختصاتی است که در واهمه تصویر شده است.

روشن است که درک تحقق کمال و یا حقیقی و غیرحقیقی بودن کمال به وجود آمده، دیگر گزاره‌های عملی نیست؛ بلکه گزاره‌ای شناختی و نظری است که ممکن است در دستگاه تحلیل انسان فرآیند عملی شدن را به سبب تجربی بودن طی نماید؛ به هر حال، توجه به پیوند عمیق ادراک عملی و غایت خارجی است که شهید مطهری را بر آن داشت که تنها معیار در اعتباریات را «لغویت و عدم آن» بداند^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۶۸) چرا که شایسته‌ترین تعبیر برای سازوکار عملی انسان، چنانچه در رسیدن به اهداف خودناکام باشد تعبیر لغویت است، که می‌توان با توجه به آنچه گذشت، ترجمان ایجابی آن را با واژه کارآمدی بازشناسی نمود و به این ترتیب «کارآمدی» را معیاری اساسی در تحلیل ارتباط اعتباریات با حقایق دانست.

حال با در نظر گرفتن نکات بالا می‌توان بهتر به عمق این عبارت از علامه طباطبایی پی برد که: «پس بدان همان گونه که در قضایای حقیقیه (علوم حقیقیه) یعنی آنهایی که مطابق با وجودند، صادق، کاذب، مطابق با نفس‌الامر و غیرمطابق با آن وجود دارد و مطابق با آن به قضایای ضروریه بلکه اولیه و همگی به قضیه اول الاوائل یعنی اجتماع نقیضین، بر می‌گردند، حال قضایای اعتباریه نیز از همین دست است. پس برخی از آنها با نظام (تکوین) موافق است و برخی از آنها با آن موافقت ندارد؛ اولی را حق و دوم را باطل می‌نامیم و هر حق‌بالغیر به حق بالذات منتهی می‌گردد تا اینکه به حق‌الحقایق برسد و آن در این باب یعنی حق مطلق چیزی است که واجب‌الفعل است». (طباطبایی، بی‌تا: ۴۰۴)

۱. مرحوم مطهری در نقدی بر مارکسیسم در نقد دیدگاه اعتباریات علامه طباطبایی، کلیدواژه عدم‌لغویت را به تمایلات شخصی‌سازی شده تأویل برده است و براساس این دیدگاه اعتباریات را به نسبی‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی متهم می‌سازد، (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳ / ۷۳۲ - ۷۳۱) ولی با دقت در آنچه در این مقاله بر آن تأکید شد روشن می‌شود که مراد از هدف در ضرورت فعلیه در اعتبارسازی انسان، رسیدن به کمالی در جهان واقع است که دستگاه عملی ممکن است در تصویرسازی از مختصات و راه رسیدن به آن دچار خطا شود، که در این صورت با ابزارهای معرفت‌شناسانه می‌توان درک اعتباری انسان را قضاوت کرد و به همین میزان برای پیوند میان ذهن و واقع و نفی نسبی‌گرایی اخلاق کافی است چراکه امکان دآوری اخلاقی براساس احکام مطلق اخلاقی را به آدمی عطا می‌کند.

با این تحلیل می‌توان گفت که نفی رابطه تولیدی میان اعتباریات و حقایق، رابطه اطلاقی میان همه هست‌ها و باید‌ها را نفی می‌کند ولی رابطه اقتضائی «هست» و «باید» نه تنها در این نگاه نفی نمی‌شود، بلکه برای پالایش ورودی‌های دستگاه ادراکی و پایه‌ریزی رفتار براساس اعتقادات ثابت شده نظری، تمهیداتی در دستگاه ادراک عملی انسان اندیشیده شده است.

و آن اینکه رسوخ یک اذعان مبتنی بر حقیقت به همان میزان از ذهنیت‌های مخالف و اذعانات مزاحم در وجود آدمی می‌کاهد و این موهبت، بستر تعیین‌کننده‌ای برای شناخت واقعی و منصفانه از حقیقت برای انسان پدید می‌آورد که خود سبب رشد تصاعدی اذعانات مناسب با واقعیت است و درنهایت پس از طی کردن مراحل تدریجی و رعایت لوازم عملی این فرآیند، مجموعه شناخت‌ها و رفتارهای انسان، پیوندی همه‌جانبه با حقایق پیدا می‌کند که می‌توان از آن به «واقع‌گرایی تقریبی» تعبیر کرد، «در این رویکرد، تمام معرفت‌های انسان ناب و خالص نیستند و ذهنیت‌های گوناگون آدمیان در شکل‌گیری این معرفت‌ها نقش دارند. البته آدمی می‌تواند با کنار گذاشتن ذهنیت‌ها به معرفت حصولی ناب دست یابد. به دیگر سخن، از نگاه واقع‌گرایی تقریبی، هرچه ذهنیت‌ها بیشتر کنار گذاشته شوند، به معرفت ناب نزدیک‌تر خواهیم شد.» (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۴۰۶)

آنچه گذشت بیش از آن که شرح تفصیلی دیدگاه علامه طباطبایی در فلسفه عمل باشد، بیانگر وجود ظرفیت‌هایی بی‌نظیر در این عرصه کمابیش مهجور در فلسفه اسلامی و علوم برآمده از آن از جمله فلسفه اخلاق و تربیت اسلامی است و امید است که پژوهشگران عرصه اخلاق و تربیت بیش از گذشته به پیگیری این بخش مغفول مانده از منظومه فکری علامه طباطبایی اهتمام بورزند.

نتیجه

در تبیین واقع‌گرایانه از فلسفه عمل، می‌توان یک معادله چند مجهولی طرح کرد؛ از یک‌سو انسان به‌عنوان یک موجود مختار و انتخاب‌گر، دارای قدرت درآکه و اندیشه تحلیل‌گر است و بر پایه اراده و آگاهی تصمیم می‌گیرد، از سوی دیگر نقش محیط و سائق‌های بیرونی مانند مشوق‌های اجتماعی، نیازهای مادی و طبیعی و دیگر عوامل تأثیرگذار، غیرقابل‌انکار است. با توجه به این چالش‌ها نظریات رایج از چند ناحیه دچار کاستی هستند؛ یا نتوانسته‌اند جایگاهی بایسته برای اراده و انتخاب انسان در نظر بگیرند و یا به ورطه اراده‌گرایی و انکار واقعیت افتاده‌اند، دیدگاه‌های واقع‌گرایانه فلسفی نیز اگر از آفت واقع‌گرایی خام رهایی یابند نتوانسته‌اند به مکانیزم واقع‌بینی در دستگاه عقل عملی و چگونگی تعامل عقل عملی و نظری به روشنی دست یابند و آن را به‌عنوان طرحی کاربردی در اختیار دانش اخلاق و تربیت قرار دهند.

ابعاد فلسفه عمل از منظر علامه طباطبایی که گوشه‌ای از مهمترین مباحث آن در این مختصر بیان شد با تحلیل پدیده روانی «اذعان» به‌عنوان تلاقی‌گاه آگاهی و احساس، ظرفیت جدیدی را به این حوزه از مباحث معقول داده است و آن را به عرصه تجویز و کاربرد بسیار نزدیک کرده است؛ همچنین این مبنای کلیدی می‌تواند آغازی باشد برای تحلیل منظومه‌محور دیدگاه‌های اخلاقی و تربیتی و حتی عرفانی به‌ویژه دیدگاه اخلاق توحیدی علامه طباطبایی که تاکنون چندان صورت علمی و تبیین دقیق نیافته است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، ۳ جلد، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۷، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳۶، سال نهم.
۳. ارسطو، ۱۳۴۳ ق، *علم الأخلاق إلی نیقوماخوس*، ۲ جلد، بیروت، دار صادر، چ ۱.
۴. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ۴ جلد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. ترکاشوند، جواد، ۱۳۹۱، «بررسی مبانی شناخت‌شناسی ژان پیاژه و نقد آن»، *معرفت*، ش ۱۷۴، سال بیست و یکم.
۶. توکلی، غلامحسین، ۱۳۸۰، «کی یر کگور و اراده گروهی»، *نامه مفید*، ش ۲۸.
۷. جوادی محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، ۱ جلد، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱.
۸. حسینی قلعه‌بهمن، اکبر، ۱۳۹۰، *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*، ۱ جلد، قم، مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی علیه السلام، چ ۱.
۹. ذاکری، مهدی، ۱۳۹۴، *درآمدی به فلسفه عمل*، ۱ جلد، تهران، سمت، چ ۱.
۱۰. سلیمانی، حسین، ۱۳۸۳، «اعتقادات اخلاقی هیوم»، *نامه فرهنگ*، ش ۵۳.
۱۱. شهاب، محمدهادی، ۱۳۸۷، «کشش‌های عاطفی و عقلانیت ایمان و باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳۸.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ۵ جلد، تهران، صدرا، چ ۲.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، ۱ جلد، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، تحقیق صباح ربیعی، ج ۱، قم، باقیات، چ ۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکمه*، ۱ ج، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چ ۱۲.
۱۶. قاسمی، میثم، ۱۳۹۶، «ایمان از احساس تا عقلانیت اخلاقی»، *پژوهشنامه اخلاق*، ش ۳۷.
۱۷. کی لاپسی، دانیل، ۱۳۸۹، «نظریه‌های مرحله‌ای اخلاق»، *کتاب راهنمای رشد اخلاقی*، ج ۱.
۱۸. کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۶، «فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله المنامات و النبوت»، *قبسات*، ش ۸۳.
۱۹. لطف‌آبادی، حسین، ۱۳۸۴، «نقد نظریه‌های رشد اخلاقی پیازه و کولبرگ و باندورا و ارائه الگویی نو برای پژوهش در رشد اخلاقی دانش‌آموزان»، *نوآوری‌های آموزشی*، ش ۱۱.
۲۰. مطهری مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ۳۰ جلد، تهران، صدرا، چ ۱.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۹ جلد، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چ ۳.
۲۲. موسوی‌اصل، سید مهدی و همکاران، ۱۳۹۵، *روان‌شناسی اخلاق*، ۱ جلد، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

