



هشتمین همایش ملی حکیم سبزواری، طراحی و آسیب شناسی برنامه درسی و متون آموزشی فلسفه اسلامی
**8th National Conference in Honor of Hakim Sabzevari, Designing
 and Pathology of Curriculum And Textbooks of Islamic Philosophy**

لزوم توجه به اعتباریات در متون آموزشی فلسفه اسلامی

جهت رسیدن به امتداد اجتماعی آن در آینده

رامین گلمکانی^۱

مصطفی حجار برقی^۲

چکیده

نظریه ی اعتباریات علامه طباطبائی تشریح کننده ی نحوه ی تمایز علوم اعتباری و علوم حقیقی از یکدیگر است. علوم اعتباری از نگاه ایشان نسبت به شرایط زمان و مکان و نیازهای انسان متغیر هستند و در مقابل، علوم حقیقی نسبت بردار نیستند و با تغییر شرایط جهان و نیازهای انسان تغییر نمی کنند. علوم حقیقی بیانگر هستی و نیستی اشیاء و نیکی و بدی اعمال انسان است؛ که در حکمت نظری و عملی که شاخه های عقل نظری هستند به آن پرداخته می شود. علوم اعتباری بیانگر خلاقیت های بشر در عرصه ی مفاهیم برای سامان بخشیدن به امورات زندگی است که با عقل عملی در ارتباط اند. اگر چه مفاهیم اعتباری در علوم با استفاده از مفاهیم حقیقی ساخته می شوند؛ اما در راستای رسیدن به حقایق قرار نمی گیرند؛ بلکه تنها برای ایجاد روابط اجتماعی، در ساخت اراده های فردی و جمعی از آن ها بهره می برند. از آنجا که بسیاری از علوم انسانی از اقتصاد و سیاست گرفته تا تاریخ و ادبیات مشحون از اعتباریات و گاه مخلوط از اعتباریات و حقیقیات و درگیر نحوه ی تفکیک آنهاست؛ به نظر می رسد نظریه ی اعتباریات علامه می تواند دروازه ی ورود مناسبی برای رسیدن به کارکرد های اجتماعی فلسفه ی اسلامی باشد. برای رسیدن به این مقصود لازم است برخاستگی نظریه اعتباریات از دل حکمت اسلامی مورد توجه ویژه قرار گیرد و در کنار آموزش فلسفه ی اسلامی به این نظریه توجه ویژه شود. متأسفانه پژوهش هایی که تاکنون در رابطه با نظریه اعتباریات صورت گرفته است عموماً یارای برقراری نسبت بین این نظریه با ساختار اصیل فلسفه ی اسلامی را نداشته و آن را به صورت جزیره ای منفصل از حکمت متعالیه نگریسته اند. توجه به این نظریه در متون آموزشی فلسفه اسلامی می تواند نقش موثری در امتداد اجتماعی فلسفه اسلامی در آینده داشته باشد.

در این نوشتار به شیوه ی تحلیلی - توصیفی به این سؤالات پرداخته شده است:

- ۱- چگونه نظریه اعتباریات می تواند در ایجاد امتداد اجتماعی فلسفه اسلامی مؤثر باشد؟
 - ۲- چرا پرداختن به نظریه ی اعتباریات یکی از لوازم متون آموزشی فلسفه اسلامی در دوران معاصر است؟
- کلیدواژه ها: عقل عملی، اعتباریات، آموزش فلسفه، کارکرد فلسفه، علوم انسانی

^۱ استادیار گروه فلسفه دانشگاه اسلامی رضوی، r_golmakani@yahoo.com

^۲ طلبه سطح سه حوزه علمیه خراسان، مدرسه علمیه عباسقلی خان

۱. مقدمه

کارکردهای فلسفه اسلامی باید مطابق با غایتی که برای این فلسفه تعریف شده است باشند؛ اما رسیدن به این غایت با مباحث عقل نظری بسیار مشکل است و غالب انسانها نمی توانند به این مرتبه برسند. عقل عملی نیز در نگاه حکما یک امر فردی است که هر انسانی می تواند با تهذیب نفس و تنویر آن به صور علمیه و گام برداشتن در مسیر سیر و سلوک الهی آن را شکوفا سازد. (شیرازی، صدرالمتالهین ۱۳۶۰: ۲۹۸)؛ بنابراین یافتن کارکردی برای فلسفه که در حد عمومیت این علم، فراگیر و در حد شأن آن، شریف باشد یک مسئله ی بسیار اساسی است. با ارائه ی نظریه ی اعتباریات از سوی علامه طباطبایی می توان گفت: کارکرد اجتماعی را که عده ای از فلسفه اسلامی انتظار دارند و دائم بر طبل آن می کوبند؛ فراهم می سازد. پژوهش هایی که در این زمینه تاکنون انجام شده است یا محدود به شناخت زوایای نظریه اعتباریات در علوم اسلامی و یا در جست و جوی کارکرد های جزئی این نظریه در یکی از علوم انسانی بوده است. قسم اول از این پژوهش ها به کارکردهای این نظریه در تحول علوم انسانی توجه نکرده اند و قسم دوم کارکرد های این نظریه را با صرف نظر از فلسفه اسلامی مورد توجه قرار داده اند. در این نوشتار مدعی هستیم که این نظریه دروازه ی ورود فلسفه اسلامی به سمت کارکردهای فردی و اجتماعی آن در زندگی افراد است.

۲. جایگاه عقل عملی و اعتباریات در فلسفه اسلامی

حکما در تعریف حکمت می فرمایند صیرورۃ الانسان عالمًا عقليًا مُصاهيًا للعالم العینی. (میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷: ۳۹۴؛ شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۹۸۱ ج ۱: ۲۱؛ سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹ ج ۲: ۵۰؛ نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۸۲) انسان دارای دو قوه ی نظری و عملی است. عقل نظری حقائق عالم را برای انسان مکشوف می سازد و عقل عملی عالم را به تسخیر انسان در می آورد و او را به مقام خلیفه اللهی می رساند. (شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۹۸۱ ج ۱: ۲۰)

در نظر حکما عقل نظری و عقل عملی هر دو در انتها به یکدیگر می رسند؛ زیرا نهایت عقل نظری عقل مستفاد است، و نهایت عقل عملی فنای فی الله. عقل در صورتی به مرتبه ی مستفاد دست می یابد؛ که

فانی در حقیقت وجود شده باشد. (خمینی، روح الله، ۱۳۸۷ ج ۳: ۳۵۳-۳۵۲) پس هر دو یک غایت دارند و ممکن نیست کسی به کشف مفاهیم عقلی برسد و نتواند اراده ی خود را در عالم به جریان اندازد؛ همچنان که ممکن نیست کسی به اراده ی مطلق برسد و مفاهیم عقلی برای او مکشوف نباشد؛ اما در فلسفه ی اسلامی عمدتاً جنبه ی عقل نظری مورد توجه حکما قرار گرفته است، و عقل عملی جایگاه خود را در متون پیدا نکرده است؛ که این عدم توجه از سوی فلاسفه ادله ی گوناگونی دارد:

اولاً عقل عملی به واسطه ی عمل شکوفا می شود و نمی توان آن را با زبان قضیه و برهان کامل نمود. ثانیاً عقل عملی نسبی است و هر انسانی برای شکوفایی آن نسخه ای مجزا می خواهد که خاص او است.

ثالثاً عقل عملی نمی تواند جوابگوی شبهات ملحدین باشد.

رابعاً عقل عملی مسیر دشواری است و بسیاری از مردم نمی توانند به وسیله ی آن به کشف حقائق برسند؛ بنابراین عقل عملی مسیر عمومی و همگانی نیست.

این در حالی است که عقل عملی در منش و روش انبیا که با عموم مردم در ارتباط بوده اند؛ بیشتر از عقل نظری مورد توجه قرار گرفته است؛ لذا در قرآن کریم مفاهیم عقلی بیشتر با بیانی فطری و پند و اندرز و تمثیل ارائه شده اند، نه با اصطلاحات علمی که لازمه ی یک استدلال فلسفی و عقلی است. قرآن کریم در موارد متعدد خود را کتاب هدایت معرفی می کند (رک بقره: ۲؛ آل عمران: ۱۳۸؛ قصص: ۴۹) و با اینکه در بسیاری از موارد دعوت به اندیشه و تعقل نموده است؛ مرادش از تعقل اتعاظ، عبرت گرفتن و تدبیر در عاقبت امر و غایت عمل است. (رک قصص: ۶۰؛ مومنون: ۸۰؛ انبیا: ۶۷؛ هود: ۵۱) به هر حال فلسفه اسلامی در روش حکمت متعالیه با پرداختن به ذوقیات عرفانی و الهام کلام الهی بیش از هر زمان دیگری به خواسته انبیا نزدیک شده است.

۱-۲. ویژگی های عقل عملی

عقل نظری سازنده ی اندیشه ها و عقل عملی سازنده ی انگیزه های انسان است. (جوادی آملی، عبدالله ۱۳۹۵ ج ۱۶: ۵۱۵) مفاهیم ذهنی به تنهایی انگیزه و شوق و اراده لازم برای انسان ایجاد نمی کنند. ممکن است شخصی تمام عمر خود را در شناخت بخشی از حقائق عالم صرف کند اما هیچ شوقی به آن حقائق در او پیدا نشود. انسان به واسطه ی عقل عملی طبیعت را مسخر خود می گرداند. اولین طبیعتی که

مباشراً به تصرف نفس در آمده، طبیعت بدن انسان است. (طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵ ج ۲: ۳۵۲)

انسان با عقل عملی زندگی خود را سامان می بخشد و مفاهیمی را ایجاد می کند که به واسطه ی آن ها نظامات اجتماعی و خانوادگی را اداره می نماید. این مفاهیم کاشف از حقائق جهان نیستند، بلکه ساخته ی انسان هستند و وابسته به اعتبار اویند. به همین دلیل به آنها اعتباری گفته می شود. مفاهیمی مثل ملکیت، ریاست، مجازات و ... عقل عملی نه تنها در دنیا زندگی انسان را سامان می بخشد بلکه بعد از مرگ نیز برای اکثر انسانها منشأ نعمات یا عذاب هایی است که در عالم برزخ و قیامت مشاهده می کنند. (شیرازی، صدرالمتالیهین، ۱۳۶۰: ۲۰۱)

۲-۲. عقل عملی در علوم انسانی

بسیاری از مفاهیمی که در علوم انسانی مثل اقتصاد، سیاست، مدیریت، حقوق، جامعه شناسی، روانشناسی و ... استفاده می شوند؛ مفاهیم اعتباری هستند. بر خلاف مسلمانان که غالباً به حکمت عملی پرداخته اند؛ غربی ها بیشتر به عقل عملی پرداخته اند. حکمت عملی بیان کننده ی باید ها و نباید ها و شایسته ها و ناشایسته ها است. حکمت عملی در مقابل حکمت نظری است که بیان کننده ی هست ها و نیست هاست. حکمت عملی و حکمت نظری هر دو ذیل عقل نظری هستند. حکمت عملی انگیزه ساز نیست؛ بلکه تنها بین انگیزه های انسانی قضاوت می کند؛ اما عقل عملی احکام عقل نظری را به اجرا در می آورده و انسان را به کار و می دارد؛ مثلاً این جمله که "انسان باید آزاد باشد" ذیل حکمت عملی است؛ ممکن است فردی این قضیه را قبول داشته باشد؛ اما در صحنه ی عمل آن را پیاده نسازد. این حکم مربوط به عقل نظری است و توسط عقل عملی به کار گرفته نشده است. عقل عملی این حکم را به صورت جزئی بر مصداق خارجی تطبیق می دهد؛ اما در تعیین مصداق خارجی از این حکم، انبوهی از مفاهیم دیگر توسط عقل عملی ساخته می شود. این مفاهیم را مفاهیم اعتباری گویند. مفاهیم اعتباری برانگیزاننده اراده ی انسان هستند. گاهی با یک مفهوم اعتباری خاص می توان اراده ی جامعه انسانی را نیز جهت داد. به عنوان مثال در قضیه ی "انسان باید آزاد باشد" چند نمونه از این مفاهیم ذکر می شود:

- ۱- حریم خصوصی: اگر برای هر فرد حریم خصوصی و حریم عمومی تعیین گردد اعتبارات آن فرد در حریم خصوصی و حریم عمومی تغییر می کند.
 - ۲- اصالت مالکیت شخصی: اگر مالکیت شخصی در جامعه به عنوان یک اصل پذیرفته شود، اعتبارات افراد در تصرفاتشان تغییر می کند.
 - ۳- دموکراسی: با اعتبار مفهوم دموکراسی می توان اراده ی فرد را رسمیت بخشید؛ تا جایی که اراده ی الهی نیز محفوظ بماند.
- این مفاهیم با اعتبار اندیشمندان ایجاد می شوند و در اعتبارات سایر انسان ها اثر می گذارند. این مفاهیم برای بیان یک حقیقت خارجی ایجاد نشده اند؛ بلکه برای ساخت یک نظام اجتماعی ایجاد شده اند تا اراده ی انسانها در محدوده ی آن نظام اجتماعی به جریان افتد.
- برخی از مفاهیم نیز وجود دارد که به ظاهر برای بیان یک حقیقت خارجی از جنس حکمت عملی بیان شده اند؛ اما در حقیقت با اغراض دیگری وضع شده اند و قضایایی که برای اثبات آنها به کار رفته است، بیشتر از جنس ادبیات، استعاره و کنایه است؛ تا اصطلاحات علمی و فنی؛ مانند اصطلاحات تساوی حقوق زن و مرد، حقوق طبیعی بشر، صلح جهانی و ... که ممکن است اینگونه وضع شده باشند.

۳-۲. نظریه اعتباریات

مهم ترین پژوهش و تولید علمی که در زمینه ی عقل عملی تا کنون انجام شده است، نظریه ی اعتباریات علامه طباطبائی^(ه) است؛ تا پیش از این نظریه هرچند، اصل عقل عملی و مراحل تکامل آن توسط حکما بیان شده بود؛ اما روشی برای پژوهش در عقل عملی معرفی نشده بود. در کنار این پژوهش البته سایر پژوهش هایی که در باب فطرت انجام شده است را نیز می توان نام برد. به عنوان مثال مرحوم شاه آبادی^(و) و مرحوم امام خمینی^(ه) و خود علامه^(ه)، در زمینه ی فطرت نظرات خوبی دارند که باید در حیطه ی عقل عملی به حساب آید. علامه طباطبائی در نظریه اعتباریات خود ویژگی های مفاهیم اعتباری و نحوه ی پیدایش و گسترش آنها را بیان می کنند. ایشان نظریه ی خود را در رساله ی "اعتباریات" به زبان عربی و در مقاله ششم از "اصول فلسفه و روش رئالیسم" به زبان فارسی کاملاً تشریح نموده اند. علاوه بر این در سایر نوشته ها مثل "حاشیه بر کفایه" و "تفسیر المیزان" و رساله های دیگر نیز بحث هایی از اعتباریات

دارند. پیش از علامه، استاد ایشان مرحوم غروی اصفهانی در کتاب "درایه النهایه" ذیل بحث وضع الفاظ و بحث شرط متأخر به بحث اعتباریات می پردازند. (اصفهانی، محمدحسین ۱۴۲۹ ق ج ۱: ۴۴-۴۷) مرحوم غروی اصفهانی با اعتباری دانستن وضع الفاظ و اعتباری دانستن مفاهیم شرعی مثل صوم، سعی در حل بعضی از مسائل علم اصول داشته اند. همین امر سبب شده است که بعضی بحث اعتباریات را یک بحث اصولی بدانند. علامه طباطبایی با بیان بعضی از ویژگی ها ارتباط این بحث را با مباحث فلسفی کاملاً روشن نمودند.

۱-۳-۲. تعریف اعتبار

تعریف علامه از اعتباریات همان تعریف مرحوم غروی اصفهانی است. ایشان اعتبار را اینگونه تعریف می کنند: «دادن حد چیزی به چیز دیگر.» (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷: ۱۵۹) در اعتبار ما حد یک امر را به امر دیگری می دهیم، مثلاً ملکیت یک مفهوم حقیقی دارد که از معنی فلسفی "رابطه ی انسان و قوای او" و یا از معنی عرفی "در اختیار داشتن یک شیء" اخذ شده است. انسان برای اعتبار ملکیت، حد و تعریف این ملکیت حقیقی را به یک امر دیگر می دهد، که همان رابطه ی حقوقی یا شرعی میان مالک و مملوک است، و این رابطه را نیز ملکیت حقیقی می انگارد؛ این فرایند همان معنای اعتبار است.

۲-۳-۲. استعاره

علامه در "اصول فلسفه رئالیسم" برای تشریح نحوه اعتبار به استعاره مثال می زنند. (همان: ۱۱۳-۱۲۰) استعاره از نگاه اهل بلاغت نوعی تشبیه است که در آن "مشبه به" بیان نمی شود مثلاً بجای انسان شجاع، لفظ "شیر" را به کار می برند و با قرینه ای معلوم می کنند که مراد متکلم شیر درنده نیست بلکه انسان شجاع است. پیش از سکاکی استعاره را یک تغییر لفظی در بیان مطلب می دانستند که در آن انسان تنها لفظی را جایگزین لفظ دیگر می کند؛ اما در نگاه سکاکی استعاره به عنوان یک مجاز عقلی مطرح شد. او معتقد شد که در استعاره علاوه بر جایگزینی لفظی بجای لفظ دیگر، استعاره کننده می خواهد ادعا کند که "مشبه" یکی از افراد "مشبه به" است. یعنی انسان شجاع در مجاز سکاکی ادعائاً یکی از افراد شیر به

حساب می آید. (تفتازانی، سعد الدین، ۱۳۷۶: ۲۲۳) علامه استعاره را به عنوان یک مجاز عقلی نوعی اعتبار می دانند.

۳-۲. مهمترین ویژگی اعتبار

مهمترین ویژگی یک قضیه اعتباری، که آن را از یک قضیه غلط متمایز می کند، اثر آن است. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۶) مفهوم اعتباری باید برای ایجاد یک اثر، انشاء شده باشد و اگر این اثر ایجاد نشود؛ اعتبار صحیح نیست و گزاره ی اعتباری در واقع یک "گزاره ی حقیقی غلط" است. چنانچه در استعاره جایگزینی لفظ "شیر" بجای لفظ "انسان شجاع" اگر شجاعت را برساند می توان به آن استعاره گفت؛ اما اگر یک لفظ بجای لفظ دیگر قرار گیرد و هیچ اثری ایجاد نکند یک گزاره ی غلط ایجاد شده است؛ بنابراین، اعتبار همیشه برای رسیدن به یک اثر در زندگی انسان صورت می گیرد، و غرض و هدفی را دنبال می کند. این نکته ای است که مختص علامه طباطبایی است و به بحث اعتباریات صبغه ی فلسفی می بخشد؛ همان که مرحوم غروی اصفهانی به آن پرداخته است.

علامه، اثری را که اعتبار ایجاد می کند وجود اعتباری می نامد. این وجود اعتباری را نفس، به واسطه ی مفهوم اعتباری ایجاد می کند. بنابراین مفهوم اعتباری یک علم فعلی است که از نفس سر می زند، و به این وسیله در طبیعت بدن تصرف می کند و افعال ارادی خود را انجام می دهد.

۴-۳. سایر ویژگی های اعتبار

از آنجا که اعتبار وابسته به اغراض انسانها است؛ با تغییر اغراض، اعتبارات نیز تغییر می کنند، و این یعنی اعتباریات اموری نسبی هستند؛ مثل مفهوم ملکیت؛ که مانند مفاهیم حقیقی که برای تمامی انسان ها یکسان هستند؛ نیست و هر انسانی در هر جامعه ای می تواند در این مفهوم دخل و تصرف نماید، زیرا اغراض انسانها در این زمینه متفاوت است.

مفاهیم اعتباری در چارچوب قواعد منطقی نمی گنجند. نمی توان آنها را با قیاس از یکدیگر استنتاج کرد؛ کاملاً وابسته به معتبر خود هستند. معتبر هر آنچه بخواهد، می تواند در اعتبار آن را شرط بداند یا شرط نداند. (همان)

مفاهیم اعتباری همیشه از واقعیات اخذ می شوند؛ یعنی مفاهیم حقیقی انسان زمینه ی ایجاد مفاهیم اعتباری را در او ایجاد می نماید. انسان با تصرف در مفاهیم حقیقی که در خزانه ی خیال خود دارد، یک مفهوم اعتباری را ایجاد می کند. (همان)

۵-۳-۲. نحوه گسترش مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری در سه محور قابل گسترش هستند. از یک سو چون این مفاهیم وابسته به نیازهای انسان هستند و نیازهای انسان وابسته به قوای ظاهری و باطنی او متکثرند؛ پس اعتبارات نیز تکثر پیدا می کنند. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۲۸: ۳۸۵) از سوی دیگر چون مفاهیم اعتباری از علوم حقیقی اخذ می شوند؛ میزان رشد انسان در علوم حقیقی و میزان قدرت خیال او در این علوم، بر اعتباریاتی که او ایجاد می کند؛ اثر گذارند، و هر میزان که این علوم گسترده تر باشند، دامنه ی اعتبارات نیز گسترش می یابد، و بالأخره در جهت سوم مفاهیم اعتباری می توانند به صورت "مجاز از مجاز" گسترش پیدا کنند. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷: ۱۱۶) سبک مجاز از مجاز در استعاره بسیار نادر است و بسیاری از علما آن را نپذیرفته اند. (خویی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ ق ج ۱: ۴۱) اما در اعتباریات بسیار کاربرد دارد و انسان بسیاری از اعتباراتی که ایجاد می کند به شیوه ی مجاز از مجاز است. یعنی یک امر اعتباری را نخست حقیقی به می شمارد و برای آن اعتبار دیگری انجام می دهد؛ مثل پول را که یک مالیت اعتباری دارد به عنوان یک امر حقیقی لحاظ می کند؛ و برای آن ملکیت اعتباری ایجاد می کند.

۶-۳-۲. فرایند اعتبار

علامه فرایند خاصی را برای اعتبار بیان نمی کنند؛ اما با توجه به نکاتی که در زمینه ی اعتبار بیان نموده اند، می توان یک فرایند پنج مرحله ای را برای اعتبار در نظر گرفت. این فرایند تنها برای افعالی اتفاق می افتد که در آن افعال انسان نیازمند تهیه ی مقدمات است. افعال انسان بعضی به واسطه ی جسم هستند و بعضی بدون واسطه ی آلت جسمانی انجام می شوند. (خمینی، روح الله، ۱۳۸۷: ۵۵) افعالی که بدون واسطه ی آلت جسمانی انجام می شوند؛ مانند خیال پردازی، تفکر و... نیازی به اعتبار نیز ندارند؛ اما افعالی که نیازمند به آلت جسمانی هستند، چون آلت جسمانی برای فعلیت یافتن نیازمند وضع و محاذات خاص است،

پس مقدماتی را می‌طلبند که انسان به آن وضع و محاذات خاص برسد. این مقدمات به وسیله‌ی اعتبار ایجاد می‌شوند.

مرحله‌ی اول: وجود حقیقی یا مطلوب حقیقی

انسان در زندگی خود دائماً در حال حرکت به سمت کمال است. کمالاتی که انسان به سمت آن حرکت می‌کند گاهی مربوط به مرتبه‌ی جسمانی انسان هستند و نیازهای مادی او را پاسخگو هستند و گاهی مربوط به مرتبه‌ی نفسانی و مجرد انسان هستند و نیازهای معنوی اش را پاسخ می‌دهند. این هردو قسم نیازهای حقیقی انسان هستند. انسان با علم حضوری به این نیازها علم پیدا می‌کند. وقتی معده‌ی انسان خالی می‌شود، انسان احساس گرسنگی پیدا می‌کند. این احساس گرسنگی از حضور قوه‌ی هاضمه نزد نفس ایجاد می‌شود، و نفس نیاز معده به غذا را به صورت نیاز خودش به سیری مشاهده می‌کند. در نگاه علامه این جایگزینی سیری بجای غذا و نفس بجای معده سبب می‌شود؛ رابطه‌ی ضرورت بین غذا و معده به صورت رابطه‌ی ضرورت میان سیری و نفس اعتبار شود. ایشان این اعتبار را به عنوان اعتبار وجوب مطرح می‌کنند. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷: ۱۲۱) در واقع اعتبار وجوب، سیر از ماده به سمت تجرد است؛ که یک ضرورت مادی با طی مراتب تجردی معلوم بالذات و معلوم حضوری است.

اعتبار وجوب از نگاه ایشان ماده‌ی تمامی اعتبارات است و تمامی اعتبارات انسان با اعتبار وجوب همراه هستند. به نظر می‌رسد در این مورد علامه دچار خلط شده باشند. چرا که تعریف اعتبار "اعطاء حد شیء لشیء" است و خود ایشان به استعاره مثال زده اند. این یعنی اعتبار در علوم حصولی مطرح می‌شود و انسان با استفاده از صورت علمی‌ای که در اختیار دارد و تصرف در آن، یک صورت علمی دیگر را اعتبار می‌کند؛ اما در اعتبار وجوب علم انسان به سیری و گرسنگی یک علم حضوری است و از علم حصولی سابق اخذ نشده است؛ ما وجوب سیری را اعتبار نمی‌کنیم بلکه آن را حقیقتاً در خود می‌یابیم. اما از همین تعبیر که ایشان اعتبار وجوب را ماده‌ی تمامی اعتبارات دانسته اند؛ می‌توان گفت که "اعتبار" در اعتبار وجوب، اشتراک لفظی با سایر اعتبارات دارد. اعتبارات عمومی دیگری که ایشان مطرح می‌کنند؛ مثل اعتبار حسن، اعتبار اخف و اسهل، اعتبار علم، استخدام و نیز به صورت علم حضوری درک می‌شوند.

علامه در این اعتبارات عمومی نحوه ی ایجاد یک نیاز مادی برای انسان را مطرح می کنند. یک نیاز مادی با حضور قوه ی مادی نزد نفس حاصل می شود و نفس با صورتی که از اقتضاء قوه ی مادی اخذ می کند؛ مفهوم باید را ایجاد می نماید. این مفهوم مستقیماً از علم حضوری اخذ می شود و به همین دلیل انسان نیازهای خود را با "باید" مطرح می کند؛ اما نیازهای انسان محدود به نیازهای مادی و آنچه قوای مادی اقتضا می کنند نیست. نیازهای معنوی نیز با علم حضوری ادراک می شوند؛ اما سیر از ماده به مجرد برای آن ها مطرح نیست؛ بلکه این نیازها از ابتدا نیاز نفس هستند نه جسم مادی؛ مثل عفت، شجاعت، عدالت، حکمت و ... نیازهای معنوی انسان هستند. شهید مطهری در مباحثی که با مادی گرایان دارند برای بیان اینکه ارزشهای انسانی اعتباری نیستند به این مسئله می پردازند. (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ الف ج ۱۱: ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۲ ب ج ۳: ۵۴۴؛ همان: ۴۶۷؛ همان ج ۱۳: ۷۵۹) مادی گرایان مطلوبیت امور طبیعی و مادی را یک مطلوبیت حقیقی می دانند؛ اما ارزشهای انسانی را اموری اعتباری می دانند که انسان خودش آنها را اعتبار کرده است و برای آنها ارزش و مطلوبیت قائل شده است. از نظر شهید مطهری اعتبارات وسیله هستند و ارزشهای انسانی هدف و غایت اند. بنابراین نیازهای معنوی انسان، یا به تعبیر ایشان ارزشهای انسانی، مطلوب حقیقی بشر هستند نه مطلوب اعتباری.

مرحله ی دوم: تصور اعتباری

پس از آنکه انسان از مطلوب حقیقی خود یک صورت ذهنی اخذ نمود؛ در این صورت ذهنی تصرف می کند و یک ماهیت و مفهوم دیگری برای خود می سازد؛ مثلاً در استعاره شجاعت به شیر، بجای شجاعت در انسان شجاع، ماهیت شیر را قرار می دهیم. مطلوب حقیقی ما بیان شجاعت است؛ اما چون شجاعت یک مفهوم انتزاعی و دور از دسترس خیال است؛ آن را به صورت یک امر محسوس در می آوریم. در اعتبار نیز این تصرف به این صورت است که مقدمات فعل را جای خود فعل قرار می دهیم. مثلاً خوردن را جایگزین سیری می کنیم. انسان در حقیقت طالب سیری است؛ اما برای رسیدن به سیری مقدماتی لازم است که یکی از آنها خوردن است. پس خوردن را بجای سیری قرار می دهد. علامه می فرماید: «مثلاً در مورد خوردن؛ اگر چه متعلق «باید» را سیری قرارداده، ولی چون می بیند سیری به بلعیدن غذا و بلعیدن بی جویدن و در دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی برداشتن و برداشتن، بی نزدیک شدن و دست دراز

کردن و گرفتن و ... ممکن نیست، به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد به همه این حرکات و یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد» (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

مرحله سوم: حمل اعتباری

اصلی ترین مرحله ی اعتبار این مرحله است. در این مرحله یک حمل اتفاق می افتد که در آن بین ماهیتی که در آن تصرف شده است و ماهیت حقیقی، به صورت ادعایی، این همانی برقرار می شود. تعریف اعتبار بر این مرحله صدق می کند. یعنی ماهیتی حقیقی وجود دارد و ماهیتی ادعایی ایجاد شده است، پس با ایجاد یک این همانی، ماهیت ادعایی یکی از افراد آن ماهیت حقیقی به حساب می آید.

مرحله چهارم: تصدیق اعتباری

وقتی ماهیت اعتباری، فردی از ماهیت حقیقی در نظر گرفته شد؛ می توان حکم به وجود خارجی آن به صورت ادعایی نمود. با تصدیق به وجود این ماهیت اعتباری به عنوان یکی از افراد ماهیت حقیقی یک مطلوب اعتباری ایجاد می شود. از این مرحله تعبیر به اذعان شده است. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۲۸: ۳۷۵-۳۷۷) در واقع مفهومی که در مرحله ی دوم با تصرف عقل نظری ایجاد می شود به وسیله ی حمل اعتباری به عنوان یک امر خارجی لحاظ می شود و خارجیت آن را نفس قبول می کند. میزان شدت اذعان نسبت به یک امر؛ اراده ی انسان را در آن امر تقویت می کند، و شدت اذعان به میزان شروط و قیودی است که ذهن برای وجوب آن امر می گذارد. (همان: ۳۸۶-۳۹۰)

مرحله پنجم: وجود اعتباری یا مطلوب اعتباری

وجود اعتباری اثری است که در نفس برای رسیدن به مطلوب اعتباری ایجاد می شود. این وجود اعتباری مثل میلی است که در طبیعت برای رسیدن به امر ملائم وجود دارد. بنابراین همانطور که میل طبیعت سبب حرکت آن به سمت آنچه مقتضی آن است می شود، وجود اعتباری هم سبب می شود نفس به سمت مطلوب اعتباری حرکت کند و با ایجاد این تحول در نفس تحولی در بدن حاصل می شود و بدن تحت تسخیر نفس میل به تحصیل آن امر اعتباری پیدا می کند.

در این فرایند انسان از یک مطلوب حقیقی به یک مطلوب اعتباری می رسد. مانند سیری که یک مطلوب حقیقی است، اما خوردن که مقدمه ی سیری است به عنوان یک مطلوب برای انسان اعتبار می شود و انسان به سمت آن حرکت می کند. اگر اعتبار نباشد نفس هیچ تمایلی برای حرکت به سمت سیری پیدا نمی کند؛ بنابراین در تمامی افعال ارادی انسان که با واسطه ی آلت جسمانی انجام می شوند یک اعتبار لازم است. در نیازهای معنوی نیز انسان به این اعتبارات نیاز دارد. تمامی مناسکی که در شریعت مطرح گردیده اند مقدمات رسیدن به یک نیاز معنوی هستند؛ پس اعتبار آنها، برای رسیدن به آن نیاز معنوی است.

۴-۲. فاصله ی نظریه اعتباریات از سنت فلسفی

هر چند زیربنای فکری علامه در بحث اعتباریات همان مبانی نفس شناسی صدرایی است؛ اما از آنجا که در این نظریه به صورت آشکار به هیچ اصلی از اصول فلسفی اشاره نمی شود، چنین به نظر می رسد که بحث از اعتباریات بحثی حاشیه ای و بیرون از مباحث فلسفی است، و همین امر سبب شده است که در اکثر تحقیقاتی که در این زمینه صورت پذیرفته از نگاه فلسفی مغفول بماند. استاد جوادی آملی (حفظه الله) به ضرورت پرداختن به وجود اعتباری در یک باب خاص در فلسفه اشاره می کنند و می فرمایند به این وسیله علوم ادبی جایگاه خود را در تقسیم بندی علوم پیدا می کنند. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، ۵۲۰-۵۲۱) علاوه بر جایگاه علوم ادبی جایگاه بسیاری از مباحث علوم انسانی نیز مشخص می شود. به عنوان مثال مفاهیمی مثل ملکیت، سرمایه، سود و پول در اقتصاد و مفاهیمی مثل حزب، ملیت، هویت، نظم جهانی و منطقه ای در علوم سیاسی و مفاهیمی مثل مدل مدیریتی، استراتژی، تعهد سازمانی، بودجه ریزی و حسابرسی در مدیریت و مفاهیمی مثل شاخص های روان سنجی، روش های مداخله و ... در روانشناسی و مفاهیمی مثل گفتمان سازی، سبک زندگی، تضاد اجتماعی، الگو رفتاری، نشاط اجتماعی در جامعه شناسی و سایر مفاهیم و مسائلی که در این علوم مطرح می گردد، با نظریه ی اعتباریات علامه قابل تبیین هستند؛ بدین ترتیب که اعتباری یا حقیقی بودن هر یک از این مفاهیم یک بحث فلسفی در محدوده ی عقل عملی است. استاد جوادی آملی (حفظه الله) در این زمینه می نویسند: نیاز هست در علوم اعتباری نیز منطق خاصی داشته باشیم؛ مثلاً بحث مواد قضایا که در قضایای حقیقی سه ماده ی ضرورت، امکان، امتناع هست در

قضایای اعتباری می تواند تبدیل شود به پنج ماده ی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. (همان: ۵۱۷) این منطق گرایش های انسان را سامان می بخشد و از خطا در آنها جلوگیری می کند؛ چنانچه منطق کنونی، بینش های انسان را سامان می بخشد و از خطا در آنها جلوگیری می نماید.

۵-۲. اعتدال عقل عملی انسان

در حکمت اسلامی عقل عملی دارای حد اعتدال است، و بر خلاف عقل نظری که افراط در آن معنی ندارد و تکامل انسان به ازدیاد هر چه بیشتر آن است؛ عقل عملی دارای حد اعتدال است و افراط و تفریط در آن تعریف شده است. در واقع افراط و تفریط عقل عملی نشأت گرفته از غفلت نسبت به میزان مطلوبیتی است که برای مطلوب اعتباری باید ایجاد شود. مطلوب اعتباری مقدمه ی رسیدن به مطلوب حقیقی است؛ پس میزان مطلوبیت آن باید در حد مقدمه باشد نه بیشتر و نه کمتر. اگر مطلوبیت مطلوب اعتباری کمتر از حد لازم باشد، به آن بلاهت گویند و اگر بیشتر از حد لازم باشد، به آن جربزه گویند.

میزان مطلوبیت یک اعتبار از شدت وجود اعتباری و قوت اراده ی انسان در ایجاد آن فهمیده می شود. علامه می فرمایند که شدت اراده به شدت اذعان است، و اذعان در واقع به مرحله چهارم از فرایند اعتبار باز می گردد. افراط در عقل عملی سبب می شود که حتی در عقل نظری، انسان حقائق را آنگونه که مطلوب خودش هست اعتبار کند؛ بنابراین ذهن او مشغول به شبهات گردید و با عدم استقامت فکری به دنبال راهی برای رسیدن به مطلوب غیر واقعی خود باشد.

تعیین میزان مطلوبیت هر اعتبار در علوم مختلف و جلوگیری از ایجاد اعتبارات غیر ضرور و ساخت اعتبارات در جایی که اعتبارات لازم ایجاد نشده اند اهمیت بسزایی دارد؛ برای نمونه، هر کسی با مطالعه انقلاب اسلامی می فهمد که اعتبار بسیج توسط امام خمینی^(ره) چگونه زمینه ی یک تحول اجتماعی را ایجاد کرد. ایشان برای حفظ وحدت جامعه، مانع شکل گیری احزاب غیر ضرور شدند، و تنها در جایی که لازم بود؛ حضور حداقلی آنها را پذیرفتند؛ همچنان که اعتبار سلطنت را کنار زدند و اعتبار جمهوریت را جایگزین اعتبار بیعت در صدر اسلام کردند.

۲-۵. لزوم پرداخت به اعتباریات در آموزش فلسفه

آموزش فلسفه به عنوان علمی که غایت آن "صیرورۃ الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی" است و موضوع آن وجود است. با توجه به اینکه یکی از مهمترین مسائل آن انسان است، و انسان در قبال عالم، عالم صغیر شناخته می شود؛ یک فیلسوف نمی تواند نسبت به جامعه ی پیرامون خود بی تفاوت باشد؛ از طرفی کارکرد اجتماعی با جنبه ی عقل نظری به تنهایی تأمین شدنی نیست؛ پس نیاز به عقل عملی است که با ادراک کلیات در عقل نظری و تطبیق آنها بر مصداق خارجی و اراده ایجاد تحول در خارج صورت می پذیرد. این بهترین دلیل برای لزوم توجه نظام آموزشی فلسفه به عقل عملی است؛ و در عقل عملی بهترین نظریه ی موجود که تا حد قابل توجهی راه را برای تحقیق بیشتر و کنکاش های فلسفی بهتر باز کرده است؛ نظریه اعتباریات علامه طباطبائی^(ره) است.

۳. آموزش فلسفه در نظام حوزوی و دانشگاهی

فلسفه اسلامی تا پیش از انقلاب اسلامی ایران غالبا به صورت محدود و معمولا به صورت مخفی و گاهی به صورت رسمی و به ندرت به صورت فراگیر آموزش داده شده است. بخصوص حکمت متعالیه و مباحثی که نزدیک به عرفان می باشند، همیشه در حوزه های شیعی به خاطر غلبه ی نگاه فقهاتی، در حاشیه بوده اند. (رک: یثربی، مهدی؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۷) با ظهور انقلاب اسلامی و نمود عرفانی و فلسفی حضرت امام به تدریج موجی از اقبال به فلسفه و عرفان در مجامع علمی ایجاد شد.

۳-۱. بایستگی های آموزش فلسفه

علاوه بر آنچه که در آموزش هر علمی باید لحاظ شود؛ در آموزش فلسفه جهات دیگری نیز هست که باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. فلسفه اصول موضوعه ندارد و موضوع آن نیز از علم دیگری اخذ نشده است. (طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۶، ۵) تمام احکام این علم بر پایه ی بدیهیات اثبات می شوند. و به همین دلیل در آموزش فلسفه لازم هست که ذهن از شبهاتی که در مورد امور بدیهی وجود دارد پاک باشد.

۲. غایت فلسفه شکوفایی قوه ی عاقله ی انسان است (شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۹۸۱ ج ۱: ۲۰)، شکوفایی این قوه نیازمند یک حرکت استکمالی است؛ برخلاف سایر علوم که از مفاهیمی که در مرتبه ی وهم قرار دارند به مفاهیم دیگری در همان مرتبه می رسند. این حرکت استکمالی نیازمند شرایط مخصوصی در دانشجو هست. به همین دلیل در آموزش فلسفه علاوه بر جاذبه باید دافعه ی لازم نیز باشد. و کسانی که شرایط لازم را برای شکوفایی عاقله ندارند نباید در این وادی وارد شوند. (همان: ۱۰)

۳. براهین فلسفه بخصوص در حکمت متعالیه به صورت برهانانی و لمی رایج در سایر علوم نیستند. در فلسفه نه از معلول به علت و نه از علت به معلول استدلال می شود؛ بلکه از لازمی به لازم دیگر استدلال می شود. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶، ۶) بنابراین فهم فلسفی تشکیکی نیست. انسان یا فلسفه را می فهمد یا نمی فهمد. به عبارت دیگر اگر مفهوم وجود که موضوع فلسفه است برای انسان روشن شده باشد لوازم آن نیز برای او آشکار خواهد بود؛ اما اگر این مفهوم برای انسان مبهم باشد لوازم آن نیز برای او مبهم خواهد بود. این مطلب شامل تمامی مباحث عامه و مبدأ و معاد می شود؛ هرچند در بسیاری از مباحث فلسفه که به شیوه ی تشبیه معقول به محسوس مطرح شده اند کثرت ظاهری احساس می شود.

۴. آنچه در شریعت آمده است می تواند با سایر علوم در تضاد باشد؛ چون قوانین علمی بیان علت ها و معلول های شناخته شده برای بشر هستند و ممکن است علت ها و معلول هایی فوق آنچه که بشر شناخته است، وجود داشته باشد؛ اما آنچه در شریعت آمده است نمی تواند با فلسفه در تضاد باشد. چون ادعای فلسفه آن است که از بدیهیات اولیه و با روش قیاس منطقی یقینی به یک مطلب رسیده است و شریعت نمی تواند مغایر با عقل محض باشد. بنابراین در آموزش فلسفه باید شریعت به عنوان یک شاخص اصلی مورد توجه ویژه قرار گیرد و مطابقت حقائق شرعی با مفاهیم فلسفی تبیین گردد. (شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۹۸۱ ج ۷: ۳۲۷)

۵. موضوع فلسفه وجود است و وجود در عین اینکه بدیهی ترین مفهوم است، رسیدن به کنه آن محال است و نمی توان حقیقت آن را دریافت. این ویژگی سبب شده است که دو آسیب جدی در آموزش فلسفی وارد آید. از سویی جزم گرایی به دلیل بداهت مفاهیم فلسفی و از سویی شکاکیت به دلیل تعسر و تعذر در رسیدن به عمق این مفاهیم. به همین دلیل هرچند جزم اندیشی با فلسفه سازگاری ندارد؛ اما عقیده لازمه ی تفکر فلسفی است. مراد از جزم اندیشی حس استغنا نسبت به تحقیق و پژوهش است و مراد از عقیده حس اعتماد و اطمینان نسبت به تحقیق انجام شده است. اعتماد و اطمینان نسبت به یک مطلب می تواند همراه با سعی در فهم مطالب دیگر باشد و می تواند همراه با حس استغنا باشد. در آموزش فلسفی اگر جزم اندیشی به دانشجو القا شود دیگر باب معرفت بسته می شود و ذهن نسبت به آنچه پیش از این به دست آورده؛ مانند یک مقلد است، و اگر دانشجو نسبت به آنچه که به آن رسیده است معتقد نشود و یا عقیده ی سستی نسبت به آن داشته باشد با بروز بعضی شبهات به راحتی به دره ی شکاکیت سقوط می کند. در واقع حرکت در مسیر معرفت فلسفی شبیه بالا رفتن از یک کوه است که قله ی آن یقین و دره ی آن شکاکیت است. یک کوهنورد حرفه ای باید طناب خود را به جای محکمی گره بزند تا اگر دچار لغزش و شبهه شد در دره سقوط نکند و در عین حال باید بتواند اگر مسیری را اشتباه پیموده بود باز گردد و تغییر مسیر بدهد. پس گره ها را در عین استحکام باید ماهرانه بزند تا در هنگام نیاز راحت باز شوند.

۶. علوم تجربی و علوم ریاضی و مهندسی و علوم انسانی بر پایه ی نیازهای مادی ایجاد شده اند. این علوم کارکردهای مشخصی در زندگی مادی انسان دارند و این کارکردها در هر علمی روشن شده است؛ اما فلسفه بر پایه ی نیازهای مرتبه ی عقل ایجاد شده است. در واقع فلسفه کارکرد ندارد بلکه خودش یک حرکت و کار است که در طی آن عقل انسان شکوفا می گردد. این شکوفایی عقل از مسیر فلسفه یک امر مشکک نیست بلکه یک امر متواطی است و عقل یا به فهم

فلسفی می رسد و یا نمی رسد. اگر چه تنها عده ی کمی از انسانها به غایت فلسفه دست می یابند.

در ادامه مقاله بر این بایسته ی آموزش فلسفی که مربوط به موضوع مقاله است تمرکز شده است.

۳-۲. لزوم تحول نگاه به کارکرد های فلسفه

۳-۲-۱. نگاه های موجود

دانشجویان فلسفه همچون دانشجویان سایر رشته ها همیشه یک سوال در برخورد با مباحث فلسفی دارند و آن سوال این است که چرا باید این بحث خوانده شود و کارکردها یا کاربردهای این بحث چیست و کجاست؟

چنان که در ابتدای مقاله غایت فلسفه بیان شد هدف از فلسفه ساختن انسان است به گونه ای که در انسان جهانی معقول مطابق با جهان محسوس خارجی ایجاد گردد. (شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰) این غایت توسط اساتید به صورت یک امر نظری مطرح می شود، و تقریباً هیچ استادی در فلسفه غایت فلسفه را یک امر عملی نمی داند؛ تنها شخصیتی که تصریح می کنند که عقل نظری نیز عملی است و جدای از آن نیست مرحوم امام خمینی^(ره) است. (خمینی، روح الله، ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۴۱) ایشان نیز منظور را کاملاً تشریح نمی کنند؛ اما می توان فهمید که مراد از عملی بودن عقل نظری آن است که در عقل نظری نیز باید انسان نفسی طاهر داشته باشد تا بتواند حقائق را به درستی درک نماید. و این نکته را همه فلاسفه قبول دارند که طهارت نفس در اصابت رأی تاثیر دارد.

کارکرد دیگری که برای فلسفه بیان شده؛ اثبات موضوعات علوم است. (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶: ۵) این کارکرد نیز هرچند یک کارکرد اساسی و یکی از وظایف فلسفه است؛ اما غیر از غایت اصلی فلسفه است. در واقع فلسفه برای رسیدن به این کارکرد ایجاد نشده است؛ هرچند می توان با آن به این کارکرد نیز رسید.

کارکرد دیگری که اخیراً برای فلسفه مطرح شده، امتداد اجتماعی یا امتداد فلسفه به علوم است؛ اما این نیز نمی تواند به عنوان کارکرد اصلی فلسفه مطرح گردد. زیرا واژه ی فلسفه در فلسفه های مضاف و در فلسفه ی اسلامی که امروز در قالب حکمت متعالیه مطالعه می شود مشترک لفظی است. بعضی آنها را

اخص (رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵) و بعضی آنها را من وجه (خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹) با فلسفه دانسته اند. و به نظر می رسد هر چند نگاه های حکمی می تواند در قضاوت هایی که فلسفه های مضاف دارند موثر باشد اما این سبب نمی شود که آنها را زیرشاخه ی فلسفه اسلامی بدانیم. به نظر برخی بزرگان همچون شهید مطهری، مطلق فلسفه غرب با فلسفه اسلامی اشتراک لفظی است و نمی توان آن را فلسفه گفت. ایشان می فرمایند:

«برای من کاملاً محسوس است که اصلاً فلسفه در غرب آمیخته با ادبیات و شعر است؛ تعبیرات ادبی و شاعرانه است که به این حرفها رنگ و روغن می دهد. اگر کسی همین طور عبور کند، تعبیرات ادبی و شاعرانه را به صورت یک فلسفه بپذیرد، خیلی حرفهای خوبی است، ولی اگر بنا باشد انسان مته به خشخاش بگذارد می بیند جز پوسته ای از ادبیات چیز دیگری باقی نمی ماند.» (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ ب ج ۱۵: ۳۰۳)

با توجه به آنچه بیان شد فرعیت پاسخگویی به شبهات نسبت به غایت حقیقی فلسفه نیز آشکار می شود.

۲-۳-۲. نگاه مختار

نظریه ی اعتباریات علامه طباطبایی می تواند مدخل مناسبی برای یافت کارکرد های حقیقی و بلاواسطه ی فلسفه اسلامی باشد. اتفاقی که در انقلاب اسلامی توسط شخص امام خمینی^(ره) رقم خورد می تواند به وسیله ی نظریه ی اعتباریات علامه به صورت یک الگوریتم و یک ساختار استخراج شود، و کاری که ایشان یک تنه با بهره گیری از تقوای مثال زدنی و شخصیت پولادین و رأی ثاقب خود انجام دادند می تواند به صورت جمعی توسط حکمای آینده در لایه های مختلف انجام شود.

انقلاب اسلامی یک تحول روحی و معنوی بود. این تحول روحی عبارت بود از یک شوق فراوان نسبت به معنویات و یک بی اعتنائی مثال زدنی نسبت به ماده و محاسبات مادی. این شوق در واقع حرکتی به سمت غایت فلسفه است؛ اما نه از طریق جنبه ی نظری بلکه به وسیله ی جنبه ی عملی و سلوک فردی و اجتماعی. امام خمینی^(ره) با ایجاد مفاهیم اعتباری استواری که از قلب حکیم ایشان سرازیر شده بود، توانستند جامعه را به این مسیر متمایل سازند.

کارکرد حقیقی فلسفه اسلامی را باید ایجاد چنین تحولی دانست. یک حکیم با استفاده از نظریه‌ی اعتباریات علامه می‌تواند با ورود به علوم مختلفی که اراده جامعه‌ی بشری را جهت می‌دهند، جهات معنوی را در این علوم پیاده نماید.

اگر پیش از این، مسیر عقل عملی یک کوره راه صعب العبور بود که افراد به صورت خیلی محدود می‌توانستند از آن بگذرند؛ امروزه با تحقیقاتی که در علوم انسانی صورت می‌گیرد، اراده‌های جمعی افراد جهت دهی می‌شوند و فلسفه‌ی اسلامی می‌تواند مباحث عقل عملی را به مباحث نظری خود ضمیمه نماید و به این وسیله نگاه‌های عمیق فلسفه اسلامی را در جامعه اعمال کند.

۳-۲-۳. شرط لازم برای نگاه مختار

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این حرکت یعنی تحول به سمت معنویات در لایه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی نمی‌تواند از سوی سایر افراد مثلاً فقها و یا آن دسته از تحصیل کردگان علوم انسانی که جهت‌گیری‌های معنوی دارند، انجام شود؟ به عبارت دیگر آیا ایجاد این تحول کارکرد فلسفه اسلامی است یا تنها حرکتی است که با غایت فلسفه اسلامی سازگاری دارد؟

فلسفه اسلامی اگر به معنی مجموعه استدلال‌های منطقی بر اساس مفاهیم بدیهی باشد این حرکت کارکرد فلسفه اسلامی نیست چنانچه کارکرد سایر علوم هم نیست؛ اما اگر به معنی فقه اکبر و شناخت معارف اسلامی بر اساس یک نظام فکری دقیق باشد این کارکرد خاص فلسفه اسلامی است.

به عبارت دیگر فلسفه اگر تنها بحث از حقیقیات باشد و به علوم حقیقی پردازد؛ با سایر علوم در ایجاد این حرکت تفاوتی ندارد؛ اما اگر در کنار درک حقایق به دنبال اعتباراتی مبتنی بر آنها باشد این کارکرد؛ خاص فلسفه اسلامی است. غایت سیر انسان در این دنیای خاکی و بعد از آن به صورت کامل در معارف اسلامی آمده است و تنها با نگاه‌های صحیح فلسفی می‌توان از این معارف استفاده نمود. و چون اعتباریات نسبی هستند و وابسته به شرایط و حقائق و خلاقیت‌ها تغییر می‌کنند این معارف باید مطابق با شرایط روز جامعه اعتبار شوند. بنابراین فلسفه می‌تواند با اقبال به مباحث عقل عملی، آنچه را که از نظریات به آن رسیده است را در شناخت آنچه که شریعت به او راهنمایی می‌کند به کار بیندازد و با شیوه‌ی خلق مفاهیم اعتباری در علوم مختلف به جامعه‌ی بشری عرضه نماید.

۴. نتیجه گیری

- (۱) برای رسیدن به امتداد اجتماعی فلسفه اسلامی باید به غایت این علم توجه نمود. اگرچه بدون توجه به غایت فلسفه می توان کارکرد هایی را برای آن در نظر گرفت اما این کارکرد ها نسبت به آنچه که فلسفه اسلامی می تواند به آن برسد بسیار ناچیز هستند.
- (۲) غایت فلسفه شکوفا ساختن عقل انسان ها است. این غایت برای اکثر افراد متعسر یا متعذر است و رسیدن به آن تشکیک بردار هم نیست. بنابراین جهت بهره مندی اجتماع از فلسفه لازم هست آنچه را که عقل نظری در فلسفه به صورت کلی می یابد به وسیله ی عقل عملی در احکامی جزئی پیاده شود.
- (۳) پیاده سازی این احکام به وسیله ی عقل عملی در نگاه فلاسفه گذشته تنها به صورت فردی و هر شخصی مجزا از اشخاص دیگر اتفاق می افتاد؛ اما با نظریه ی اعتباریات علامه و تلاش هایی که در علوم انسانی برای ساخت اراده ی انسان ها صورت گرفته است می توان بسیاری از ساحات فردی و اجتماعی را مورد بررسی قرار داد و با توجه به شناخت فلسفی موجود، اعتبار مورد نیاز فرد یا جامعه را به دست آورد.
- (۴) بنابر آنچه که بیان شد جهت ایجاد امتداد اجتماعی فلسفه اسلامی، نیاز هست که به نظریه ی اعتباریات و بنیان های فلسفی آن در عقل عملی و اصول فلسفه صدرایی توجه ویژه بشود. و مهمترین ساز و کار لازم برای این کارکرد توجه به مباحث عقل عملی و نظریه ی اعتباریات در آموزش فلسفه اسلامی است.

قرآن کریم

۱. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹هـ (ق) **نهایة الدراية فی شرح الکفاية**، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، چاپ دوم
۲. تفتازانی، سعد الدین، ۱۳۷۶ هـ ش، **مختصر المعانی**، قم، دارالفکر، چاپ سوم
۳. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، **رحیق مختوم**، قم، اسراء
۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، **فلسفه فلسفه اسلامی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵. خمینی، روح الله، ۱۳۸۷ هـ ش، **طلب و اراده**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)
۶. _____، ۱۳۸۵ هـ ش، **تقریرات فلسفه**، مقرر: اردبیلی، سید عبد الغنی؛ تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ دوم
۷. خویی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ هـ ق، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**، تهران، مکتبه الإسلامیة، چاپ چهارم
۸. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، **فلسفه مضاف**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹ هـ ش، **شرح المنظومه**، تهران، نشر ناب
۱۰. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم
۱۱. _____، ۱۳۶۰ هـ ش، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، مشهد، مرکز الجامعی للنشر
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶هـ ق، **نهایة الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الإسلامی
۱۳. _____، ۱۴۲۸هـ ق، **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**، قم، باقیات
۱۴. _____، ۱۳۸۷ هـ ش، **اصول فلسفه و تالیسم**، قم، بوستان کتاب
- قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵ هـ ش، **شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات**، قم، نشر البلاغه

۱۶. نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۰ ه ش، *شرح الاهیات من کتاب الشفا*، قم، کنگره
بزرگداشت محققان نراقی
۱۷. نورائی نژاد، فاطمه، زمستان ۱۳۹۷، گفت و گو با سیدیحیی یثربی و دکتر
غلامحسین ابراهیمی دینانی، *تاریخ شفاهی آموزش فلسفه در ایران*، دوره هشتم
- شماره ۱
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ ه ش، *یادداشت‌های استاد مطهری*، قم، صدرا، چاپ
هشتم
۱۹. _____، ۱۳۹۵ ه ش، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم، صدرا، چاپ
هجدهم
۲۰. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷ (ه ش)، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
چاپ دوم