

روش‌شناسی حکمت عملی

تألیف

دکتر یحیی بوذری نژاد

دانشیار دانشگاه تهران



شماره مسلسل ۹۰۲۵

شماره انتشار ۳۸۰۷

انتشارات دانشگاه تهران

سرشناسه	: بوذری نژاد، یحیی، ۱۳۵۶ -
عنوان و نام پدیدآور	: روش‌شناسی حکمت عملی / یحیی بوذری نژاد.
مشخصات نشر	: تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	: ۲۴۴ ص.
فروست	: انتشارات دانشگاه تهران؛ شماره انتشار ۳۸۰۷.
شابک	: 978-964-03-7020-9
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: فلسفه اسلامی
موضوع	: فلسفه اسلامی -- تحقیق
شناسه افزوده	: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات
رده‌بندی کنگره	: BBR ۱۴/۹۹۹۹۹۹
رده‌بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۵۹۷۲۰۱

این کتاب مشمول قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان است. تکثیر کتاب به هر روش اعم از فتوکپی، ریسوگرافی، تهیه فایل‌های pdf، لوح فشرده، بازنویسی در وبلاگ‌ها، سایت‌ها، مجله‌ها و کتاب، بدون اجازه کتبی ناشر مجاز نیست و موجب پیگرد قانونی می‌شود و تمامی حقوق برای ناشر محفوظ است.

ISBN:978-964-03-7020-9



9 789640 370209

عنوان: روش‌شناسی حکمت عملی
 تألیف: دکتر یحیی بوذری نژاد
 ویرایش ادبی: مرضیه ثمره حسینی
 نوبت چاپ: اول
 تاریخ انتشار: ۱۳۹۶
 شمارگان: ۵۰۰ نسخه
 ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
 چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

«مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است»

بها: ۱۶۰۰۰۰ ریال

خیابان کارگر شمالی - خیابان شهید فرشی مقدم - مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
 پست الکترونیک: press@ut.ac.ir - تارنما: <http://press.ut.ac.ir>
 پخش و فروش: تلفکس ۸۸۳۳۸۷۱۲

تقديم به

معدن حكمت، حضرت محمد ﷺ، همو كه فرمود:

« كلمة الحكمة ضالة المؤمن ، فحيث وجدها فهو أحقُّ بها »



فهرست مطالب

مقدمه	ذ
حکمت عملی و تفکیک علوم	ذ
اقسام علوم اجتماعی	ز
علوم اجتماعی در تمدن اسلامی	ش
روش‌شناسی حکمت عملی	ط
کیفیت تدوین و تنظیم کتاب	غ
فصل اول: اصطلاح‌شناسی	۱
مبحث اول: واژه و اصطلاح‌شناسی حکمت	۱
گفتار اول: واژه‌شناسی حکمت	۱
گفتار دوم: حکمت در قرآن	۲
گفتار سوم: حکمت در روایات	۱۱
گفتار چهارم: حکمت در اصطلاح فلاسفه	۱۲
مبحث دوم: واژه و اصطلاح‌شناسی عقل	۱۷
گفتار اول: واژه‌شناسی عقل	۱۸
گفتار دوم: عقل در قرآن	۱۸
گفتار سوم: عقل در روایات	۲۱
گفتار چهارم: عقل نزد متکلمان	۲۷
گفتار پنجم: عقل نزد اصولیون	۲۹
گفتار ششم: اصطلاح عقل در فلسفه	۳۱

35	فصل دوم: روش‌شناسی حکمت عملی از جهت صورت
35	مبحث اول: اقسام عقل در اندیشهٔ ارسطو
37	مبحث دوم: اقسام عقل در فلسفه اسلامی
38	مبحث سوم: تفاسیر فلاسفهٔ اسلامی از عقل عملی
39	گفتار اول: تعبیر مشهور و رایج از عقل عملی
40	گفتار دوم: تفسیر غیرمشهور از عقل عملی
43	مبحث چهارم: مراتب عقل عملی و نظری
45	مبحث پنجم: دیوید هیوم و اشکال رابطهٔ «است‌ها» و «بایدها»
49	مبحث ششم: روش قیاس
52	مبحث هفتم: معنای وجوب در حکمت نظری و باید (وجوب) در حکمت عملی
62	گفتار اول: مفاهیم حکمت عملی
66	گفتار دوم: انشایی و اخباری بودن احکام حکمت عملی
67	مبحث هشتم: شکل قیاس‌های حکمت عملی
67	گفتار اول: قضایای اخباری و ارزشی
68	گفتار دوم: قیاس حکمت عملی از نظر ارسطو
72	گفتار سوم: شکل قیاس حکمت عملی در فلسفهٔ اسلامی
77	فصل سوم: روش‌شناسی حکمت عملی از نظر مواد قیاس
77	مبحث اول: حسن و قبح ذاتی افعال نزد متکلمان
79	گفتار اول: محل نزاع متکلمان دربارهٔ حسن و قبح
86	گفتار دوم: دیدگاه طرفداران حسن و قبح عقلی و ادلهٔ آنها
91	گفتار سوم: دیدگاه مخالفان حسن و قبح عقلی و ادلهٔ آنها
96	گفتار چهارم: حسن و قبح عقلی در قرآن
98	مبحث دوم: حسن قبح ذاتی افعال نزد اصولیون
99	گفتار اول: مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه
101	گفتار دوم: ملازمه میان حکم عقل و شرع از نظر اصولیون
104	مبحث سوم: مواد قیاس حکمت عملی در فلسفهٔ اسلامی
106	گفتار اول: انواع مواد قیاس
107	بند اول: یقینیات

112	بند دوم: مشهورات
116	بند سوم: وهمیات
118	بند چهارم: مقبولات و تقریرات
118	بند پنجم: مظنونات
119	بند ششم: مشبهات
119	بند هفتم: مسلمات
119	بند هشتم - مخیلات
119	گفتار دوم: مواد قیاس حکمت نظری
121	بند اول: برهان انی و لمی
123	بند دوم: شروط مقدمات برهان
125	بند سوم: معنای ذاتی در باب برهان
129	بند چهارم: بحث تطبیقی بین قضایای تألیفی و تحلیلی کانت با ذاتی باب برهان
135	بند پنجم: معنای اولی در برهان
136	گفتار سوم: مواد قیاس‌های حکمت عملی
136	بند اول: کیفیت مواد قیاس‌های حکمت عملی (یقینیات یا مشهورات)
147	بند دوم: نوع قضایای یقینی حکمت عملی
150	بند سوم: مفهوم حسن در فلسفه اسلامی
154	بند چهارم: مفهوم عدالت در فلسفه اسلامی
160	بند پنجم: کیفیت مفهوم عدل و حسن
163	بند ششم: نوع حمل در احکام حکمت عملی
164	بند هفتم: معنای ذاتی بودن قضایا در حکمت عملی
170	بند هشتم: برهان پذیر بودن حکمت عملی
173	فصل چهارم: از مشهورات ابن سینا تا نظریه اعتباریات علامه طباطبایی
174	مبحث اول: دیدگاه محمدحسین غروی اصفهانی (کمپانی) درباره حسن و قبح عقلی
178	گفتار اول: ادله محقق اصفهانی بر مشهوره بودن حسن و قبح و نقد آنها
178	بند اول: دلیل اول
179	بند دوم: دلیل دوم
180	بند سوم: دلیل سوم

۱۸۱.....	بند چهارم: دلیل چهارم.....
۱۸۲.....	بند پنجم: دلیل پنجم.....
۱۸۳.....	بند ششم: دلیل ششم.....
۱۸۴.....	بند هفتم: دلیل هفتم.....
۱۸۴.....	مبحث دوم: اعتباریات علامه طباطبایی و حسن و قبح.....
۱۸۴.....	گفتار اول: پیشینه اعتباریات.....
۱۸۶.....	گفتار دوم: تعریف اعتباریات.....
۱۸۷.....	گفتار سوم: کیفیت اعتبار سازی ذهن انسان.....
۱۹۱.....	گفتار چهارم: برهانی نبودن اعتباریات.....
۱۹۳.....	گفتار پنجم: انواع اعتبارات.....
۱۹۴.....	گفتار ششم: اعتبار باید و نباید.....
۱۹۷.....	گفتار هفتم: اعتبار حسن و قبح.....
۲۰۶.....	گفتار هشتم: تفکیک اعتباریات عملی و مهنی (صناعی).....

۲۰۹.....	سخن آخر.....
۲۱۷.....	منابع و مأخذ.....
۲۲۵.....	نمایه اصطلاحات.....
۲۳۳.....	نمایه کتاب‌ها.....
۲۳۵.....	نمایه اشخاص.....

مقدمه

از گذشته، دانشمندان و متفکران به تقسیم‌بندی علوم از وجوه مختلف پرداخته‌اند. شایع‌ترین تقسیم‌بندی علوم، تقسیم‌بندی بر اساس موضوع و روش علم و تفاوت موضوعی و روش‌شناختی علوم مختلف از یکدیگر است. در حوزه موضوعی، موضوع علوم یا وابسته به فعل و «کنش» اختیاری و ارادی انسان است یا منبعث از عللی فرا و ورای اختیار و اراده او. آنچه مربوط به فعل اختیاری انسان است، موضوعش تحقق نمی‌یابد؛ مگر اینکه آدمی اراده کند. بنا به تعریفی، این‌گونه از علوم را که به کیفیت اراده انسان و کنش فعالانه وی وابسته است، علوم اجتماعی می‌خوانند. در برابر این علوم، علوم قرار دارند که موضوع آن‌ها کنش انسانی و اجتماعی نیست و انسان نه در تحقق و تعیین آن‌ها نقشی دارد، نه افعال وی ذیل آن‌ها مطالعه یا تبیین یا تفهیم می‌شود؛ همانند فیزیک و شیمی و دیگر علوم طبیعی که وجود موضوع آن‌ها وابسته به اراده و اختیار آدمی نیست. چنین علمی را که موضوع آن‌ها مطالعه طبیعت و ماده است، علوم طبیعی می‌خوانند.

حکمت عملی و تفکیک علوم

برای توضیح و تبیین تفاوت علوم اجتماعی از علوم طبیعی باید به نحوه اراده و اختیار آدمی توجه کرد. انسان تأمین نیازهای نباتی خود چون تولیدمثل و تغذیه را براساس قوای ادراکی و تحریکی حیوانی انجام می‌دهد. مراد از نیروهای ادراکی حیوانی، حواس ظاهری، همچون بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی است و منظور از حواس باطنی، حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه است. هرآنچه انسان به وسیله حواس ظاهری خود ادراک می‌کند، به واسطه حواس باطنی تصویرسازی می‌شود و این تصاویر ساخته شده با حس مشترک، در خیال انسان بایگانی می‌شوند. قوه واهمه نسبت به این تصاویر واکنش نشان می‌دهد و مبتنی بر غریزه و تجربه، احکامی را صادر کرده و انسان را به انجام دادن اموری تحریک می‌کند؛ فی‌المثل، کودک هنگامی که متولد می‌شود، بدون اینکه چیزی را تجربه کرده باشد، در برابر احساس گرسنگی، گریه می‌کند. قوه واهمه کودک فارغ از هرگونه تجربه پیشین به این کنش (فعل) حکم می‌کند؛ اما هنگامی که کودک رشد یافت، همان قوه واهمه بر اساس تجربه و اکتساب درمی‌یابد که برای ابراز گرسنگی باید از زبان و بیان استفاده کند. بنابراین، در بین قوای حیوانی انسان، قوه واهمه نقش مهمی در صدور احکام و افعال و کنش‌های انسانی ایفا می‌کند. پس از قوه واهمه، قوه حافظه قرار دارد که تمام اموری را که واهمه درک کرده است در خود بایگانی می‌کند و پس از آن، قوه متصرفه قرار دارد که تصاویر خیال و ادراک‌های واهمه را با یکدیگر ترکیب و تجزیه

می‌کند و به این صورت، بسیاری از اعمال و صناعات آدمی شکل می‌گیرد. هدف از بیان این مباحث، نه پرداختن به روان‌شناسی و علم‌النفوس، بلکه تبیین این نکته است که در حکمت عملی هر کنش آدمی، چه افعال عقلانی و معنوی و چه افعالی که شهوات و غضب و به‌تعبیر دیگر، غرایز انسان را در بر می‌گیرد، باید از طریق فرایند مذکور به فعلیت و تحقق برسد. در طی این فرایند، کنشی در خیال انسان تصویر می‌شود و اگر این کنش برای انسان لذت‌بخش یا مفید باشد، قوه‌ی واهمه حکم به انجام‌دادن آن می‌دهد و اگر در تخالف با طبع انسانی و مایه‌ی اضرار آن باشد، قوه‌ی واهمه به اجتناب از آن حکم می‌کند. شمولیت این فرایند، افعال و امور عقلی را نیز در بر می‌گیرد، چنانکه هر فعل عقلانی که انسان درصدد انجام آن است، باید چنین راهی را طی کند. به‌طور کلی، می‌توان گفت در افعال و کنش‌های اختیاری و ارادی، انسان در ابتدا نیاز را ادراک و پس از آن، فعل را تصویر می‌کند و در صورتی که آن را در تطبیق با طبع سلیم خویش یافت، به انجام‌دادن و ارتکاب آن فعل تشویق و ترغیب و مصمم می‌شود و در صورت تضاد آن با طبع خویش، اشمئزاز و نفرت به آن پیدا می‌کند و اندام‌های خویش را از انجام‌دادن آن باز می‌دارد.

انسان برخلاف حیوانات دیگر که اعمال ارادی خود را فقط بر اساس غریزه انجام می‌دهند، رفتار و اعمال اختیاری خود را مبتنی بر مفاهیمی که جعل می‌کند، به‌اجرا درمی‌آورد. انسان برای اینکه فعل اختیاری خود را در عالم واقع تحقق و تعیین بخشد، مفاهیم و تصوراتی را خلق می‌کند که واسطه‌ی بین نفس انسان و فعل (کنش) خارجی او می‌شوند. این مفاهیم را «مفاهیم اعتباری» در برابر «مفاهیم حقیقی» می‌گویند. مفاهیم حقیقی آن است که در عالم خارج مابه‌ازاء (بدیل عینی) دارد، اما جولانگه تحقق مفاهیم اعتباری که تابع جعل و قرارداد آدمیان است، ذهن انسان است. برای توضیح و تبیین این گونه از مفاهیم و کارکرد آنها مثالی را ذکر می‌کنیم. هم‌نوعان ما در گذشته‌های بسیار دور برای رفع نیازها و ادامه‌ی بقای خود در عالم طبیعت در پی دست‌یافتن به غذا بودند. در برهه‌ای از تاریخ، انسان به تنهایی به ترفیع نیازهای خویش می‌پرداخت؛ اما هنگامی که همین انسان واحد در کنار هم‌نوعان خود قرار گرفت، روابط متقابلی را با آنها برقرار ساخت و در طی این روابط متقابل، انسانی شیئی و انسان دیگری شیء دیگری را تولید کرد. آنها در جهت بهره‌وری متقابل و ترفیع نیازهای خویش، اعتباراتی را همانند معامله، پول، بانک و... خلق و جعل نمودند و برای این رفتار دادوستدگونه‌ی خویش، قوانین و آدابی را اعتبار کردند. به‌تدریج، این گونه از اعتبارات در طول تاریخ توسعه و بسط یافته و در فرایند جامعه‌پذیری¹ در پیکره‌ی اجتماع‌های انسانی، درون‌ریزی و نهادینه شدند. به‌این ترتیب، انسان‌ها در مقابل دیگران زندگی می‌کنند و به اقتضای حیات جمعی و زندگی اجتماعی، اعتبارها، سازمان‌ها و نهادهای

مختلف را جعل می‌کنند و از آن جهت که ابعاد انسان متعدد است براساس هریک از آن ابعاد متعدد، نهادها و سازمان‌های مختلف، اعم از نهاد دولت، سیاست، دین، آموزش و پرورش و... را مبتنی بر نیاز و متغیرهای متکثر دیگر بنا می‌نهد. در مجموع، در مباحث حکمت عملی، مطالعه رفتار و کنش‌های انسان و هر آنچه بدان مرتبط یا از آن منبعت باشد، علوم انسانی و اجتماعی خوانده می‌شود. اگر دقت کنیم، وجود آن اعتبارات ذهنی و نهادها و سازمان‌های مختلف مبتنی بر اختیار و اراده آدمی است؛ یعنی اگر انسان‌ها نبودند و با یکدیگر کنش متقابل نداشتند، آن پدیده‌ها نیز تحقق نمی‌یافتند. همان طور که گفتیم، علومی که اولاً وجود موضوع آنها در گرو اختیار و عمل آدمی نیست و ثانیاً موضوع آنها نه انسان و کنش‌های او، بلکه طبیعت و قوانین حاکم بر آن است را علوم غیرانسانی یا به عبارتی علوم طبیعی می‌نامند. بر اساس این دیدگاه، مابعدالطبیعه که به «وجود بما هو وجود» می‌پردازد و همچنین، طبیعیات همانند شیمی، فیزیک و... از دایره علوم اجتماعی خارج می‌شوند؛ چرا که تحقق موضوع آنها ارتباطی به فعل و اراده انسان ندارد.

اقسام علوم اجتماعی

امروزه، به دلیل پیچیده شدن روابط انسانی و تشکیل سازمان‌ها و نهادهای گوناگون، علوم اجتماعی به بخش‌ها و حوزه‌های متعدد و مختلف تقسیم شده است. وجه مشترک کلیه علوم اجتماعی، مطالعه رفتارها و کنش‌های آگاهانه و ارادی و اجتماعی انسان است؛ اما چنانکه پیش از این بیان کردیم، گوناگونی نیازها و کنش‌های انسانی، موجب پدیداری نهادها و سازمان‌های مختلف شده است که هریک از آنها، متصدی ترفیع نیازهای یک بخش از این ابعاد انسانی است. براساس تعریفی که از علوم اجتماعی بیان کردیم، این علوم را می‌توان در قالب اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی، حقوق، تاریخ، علوم اجتماعی و... از یکدیگر تفکیک کرد. هریک از آنها از زاویه خاصی به کنکاش در امور مربوط به کنش و اراده انسان و برساخته‌های اجتماعی آن می‌پردازند.

نهاد اقتصاد یکی از نهادها و ساختارهایی که انسان‌ها برای گذران زندگی اجتماعی خود قرارداد می‌کنند. در نهاد اقتصاد انسان‌ها تولیدات و خدمات خود را در خدمت دیگران قرار می‌دهند و سیستم‌های مبادله و معامله خلق می‌کنند. آنچه بشر تولید می‌کند، ثروت و سرمایه بشری است و به همین دلیل، برخی همانند اسمیت، ریکاردو و جان استورات میل علم اقتصاد را «علم بررسی تولید، توزیع و مصرف ثروت» (تفضلی 1376، 13) تعریف کرده‌اند. اما از آن حیث که این ثروت براساس کنش‌ها و کار انسان ایجاد می‌شود و فعل ارادی انسان در تولید و توزیع و مصرف آن مؤثر است، اقتصاددانانی همچون هندرسون و کوانت علم اقتصاد را به «علم اجتماعی که رفتار افراد و گروه‌های افراد را در فرایند تولید، مبادله و مصرف کالاها و خدمات مورد مطالعه قرار می‌دهد» (هندرسون و کوانت

1370، 1) تعریف کرده‌اند. ریمون بار نیز اقتصاد را این گونه تعریف کرده است: «بررسی آن بخش از فعالیت فردی و اجتماعی است که اساساً برای رسیدن به وضع مادی رفاه و استفاده از آن اختصاص می‌یابد» (بار 19، 1367). بر اساس این تعاریف، تکوین اقتصاد و نهاد اقتصادی نتیجه مستقیم یا غیرمستقیم افعال و کنش‌های انسانی است و به همین دلیل در مجموعه علوم اجتماعی قرار می‌گیرد.

علم حقوق نیز وجود موضوع آن در گرو فعل و کنش اختیاری انسان است. حقوق را به «مجموع قواعدی که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند، حکومت می‌کنند» (کاتوزیان 1394، 13) تعریف کرده‌اند و در این معنا، علم حقوق دانشی است که به تحلیل قواعد و قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی انسان و سیر تکوین و تحول و تطور آن می‌پردازد. در واقع، قواعد و قوانین حقوقی بر اساس اینکه انسان زندگی اجتماعی و کنش‌های اجتماعی دارد، وضع شده است.

دانش مدیریت نیز یکی از شاخه‌های جدید علوم اجتماعی و انسانی است که به مدیریت و تنظیم کنش‌های انسان و منابع مادی زندگی انسان می‌پردازد: «کامل‌ترین تعریف مدیریت، فراگرد به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی بر مبنای نظام ارزشی پذیرفته‌شده است که از طریق برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل عملیات برای دستیابی به اهداف تعیین‌شده صورت می‌گیرد» (رضائیان 1383، 8) در واقع، علم مدیریت با تمام شقوق خود تنظیم، برنامه‌ریزی رفتارهای اجتماعی آدمیان است تا بتوانند از منابع مالی و انسانی بهره بیشتری ببرند.

علوم سیاسی نیز در مجموعه علوم اجتماعی و انسانی قرار می‌گیرد. اینکه اجتماعات انسانی به چه شیوه‌ای و چگونه تنظیم و تدبیر شوند، موضوع دانش علوم سیاسی است. به بیان دیگر، علوم سیاسی مطالعه روش حکومت در جامعه است. در علوم سیاسی مبنای قدرت عمومی و چگونگی ایجاد و اعمال آن بررسی می‌شود (کاتوزیان 1394، 78). ارسطو علم سیاست را به معنی اعلی بر دیگر علوم برتر می‌داند؛ زیرا علم سیاست علوم را که برای اداره مدینه‌ها لازم است، عرضه می‌کند (Aristotle 2004، 4) با توجه به این تعاریف، علم سیاست، نهاد دولت و چگونگی تدبیر مردم و اجتماع انسانی را بررسی می‌کند. در این علم، رفتار و افعال اجتماعی انسان‌ها در جامعه و نحوه تنظیم و روش تدبیر آنها توسط دولت و کیفیت تعامل دولت با دولت‌های دیگر بیان می‌شود.

علم تاریخ هم از دیگر علوم است که وجود موضوع آن وابسته به اختیار و اراده آدمی است. تاریخ از منظر ابن‌خلدون، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست. علم تاریخ درباره کیفیات رویدادها و موجبات و علل حقیقی آنها بحث می‌کند و به همین دلیل تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزااست از دانش‌های آن شمرده شود. وی حقیقت تاریخ را خبردادن از اجتماعی انسانی می‌داند؛ یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود؛ زیرا توحش، هم‌زیستی، عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر

و آنچه از این اجتماع ایجاد می‌شود (ابن خلدون 1390، ج 1، 12-2). در واقع، علم تاریخ رویدادهای گذشته جامعه انسانی بررسی می‌کند و مورخ بعد از توصیف آن‌ها در پی یافتن قواعد جوامع بشری براساس رویدادهای گذشته است.

آنچه امروزه به نام جامعه‌شناسی¹ شهرت یافته نیز بخش دیگری از علوم است که موضوع آن منوط به اراده و اختیار انسانی است؛ یعنی اگر انسان نباشد و کنشی از او صادر نشود، موضوع چنین علمی تحقق نخواهد یافت. مبتنی بر این دیدگاه است که وبر جامعه‌شناسی را علم فراگیر کنش اجتماعی می‌دانست (کوزر 1393، 299). همین انسان برای ترفیع نیازهای اجتماعی خویش و مبتنی بر کنش‌های متقابل اجتماعی خود، نهادها، ساختارها و سازمان‌های گوناگونی را اعتبار می‌کند که بر این اساس در پارادایم ساختارگرایانه² و کارکردگرایانه³ می‌توان علم جامعه‌شناسی را علم به ساختارها و نظام اجتماعی و کارکردها و کژکارکردهای برخاسته از آن دانست (ریتزر 1392، 130). در این دو نگاه موضوع مورد تحقیق آن پدیده‌هایی است که حاصل کنش‌های متقابل انسان است؛ اما کسانی که جامعه‌شناسی را به مطالعه کنش اجتماعی معطوف می‌کنند، اغلب، پدیده‌های اجتماعی خرد را بررسی می‌کنند و آنها که نهادها و ساختارهای اجتماعی را بررسی می‌کنند، پدیده‌های اجتماعی کلان را موضوع مطالعه خود می‌دانند. البته باید به این نکته دقت کرد که در حکمت عملی، ساختارها و نهادها نیز مبتنی بر کیفیت اراده و اختیار انسان است و یکی از پدیده‌های انسانی است. البته بیان تفصیلی این مباحث مجال دیگری را می‌طلبد، و بنا و روا نیست که در این مقدمه آن‌ها را بررسی کنیم. مقصود از تعریف و تبیین علوم فوق، تثبیت مفهوم علوم اجتماعی و انسانی، تنویر قرائت‌های گوناگون از آن و تبیین نقطه تباين آن از علوم طبیعی بود و همان طور که پیش از گفتیم، موضوع علوم انسانی و اجتماعی در گرو اراده و اختیار آدمی است و متناسب با همین موضوع به روش خاصی هم نیاز دارند.

علوم اجتماعی در تمدن اسلامی

در فرهنگ و تمدن اسلامی از قرون گذشته تا کنون علوم وجود داشته‌اند که بنا بر تعریفی که پیش از این از علوم اجتماعی بیان کردیم، کیفیت، توصیف و تجویز افعال اختیاری انسان را بررسی می‌کردند. برخی از حکیمان جهان اسلام، همانند قطب‌الدین شیرازی، این علوم را ذیل «حکمت عملی» طبقه‌بندی کرده‌اند. قطب‌الدین شیرازی حکمت را در عرف عبارت از آگاهی بر حقایق اشیاء چنانکه هستند و قیام نمودن به کارها چنانکه باید باشد، می‌داند. او معتقد است موجودات یا وجود آنها موقوف

1. Sociology
2. Structuralism
3. Functionalism

بر حرکات ارادی است یا موقوف بر حرکات ارادی انسان نیست. اگر نوع اول باشد، حکمت عملی و اگر قسمت دوم باشد، حکمت نظری است (قطب‌الدین شیرازی 1369، 153). وی حکمت نظری را به سه نوع تقسیم می‌کند. موجود یا مخالط با ماده است یا نه و مخالطت با ماده یا در تعقل اعتبار می‌شود یا نمی‌شود. اگر در تعقل مخالطت با ماده اعتبار شود، طبیعیات است و اگر اعتبار نشود، ریاضیات و اگر بدون مخالطت با ماده باشد، شامل الیهات یا دانش به روحانیات است بنابراین حکمت نظری به مابعدالطبیعه، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌شود. البته قطب‌الدین برای همه این دانش‌ها اصول و فرعی ذکر می‌کند که توضیح آنها را به مجال دیگری حواله می‌دهیم.

قطب‌الدین شیرازی در توصیف حکمت عملی معتقد است که حکمت عملی دانش مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسان است بر وجهی که مؤدی به نظام و احوال معاش و معاد باشد. «و اما حکمت عملی و آن، دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود، بر وجهی کی مؤدی بود به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی کی متوجه‌اند سوی آن» (همان، 159). این حکمت یا راجع به نفس واحد است یا جماعت و این جماعت یا مشارکت در منزل و خانه دارند یا مشارکت در شهر. به همین دلیل، حکمت عملی به ترتیب به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم می‌شود. در ادامه، قطب‌الدین به این مطلب اشاره می‌کند که برخی بر این باورند که حکمت مدنی یا تعلق به ملک دارد یا تعلق به نبوت. در این صورت اولی علم سیاست نامیده می‌شود و دومی نوامیس (قطب‌الدین شیرازی 1369، 160).

قطب‌الدین شیرازی ادامه می‌دهد که مبادی اعمال یا طبع و طبیعت و نیز فطرت و سرشت انسان است یا وضع و قرارداد. اگر مبادی اعمال انسان طبع باشد، آن علوم در طول زمان‌ها و مکان‌ها ثابت می‌ماند و اگر مبادی وضع باشد، متناسب با زمان‌ها و مکان‌ها دگرگون می‌شود. حال، اگر این وضع، اتفاق و قرارداد جمعی یا گروهی باشد، آداب‌ورسوم نام دارد و اگر اقتضا و حکم و دستور بزرگی، همانند انبیاء باشد، نوامیس الهی است. این نوامیس الهی یا درباره فرد است، مانند عبادات یا درباره اهل منزل است، مانند مناکحات و معاملات یا درباره اهل شهر است که در این صورت حدود و سیاسات گویند مانند علم فقه. از نظر او چون مبنای علم فقه وضع است، نه طبع، این علم به تطاول زمان‌ها و مکان‌ها دگرگون می‌شود. عبارت قطب‌الدین در این زمینه این گونه است: «و اما آنج مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بود بر آن، آن را آداب‌ورسوم خوانند. و اگر سبب اقتضاء رای بزرگی بود مانند بیغامبری یا امامی، آن را نوامیس الهی خوانند. و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنج راجع با هر نفسی بود بانفراد، مانند عبادات و احکام آن و دوم آنج راجع با اهل منازل بود بمشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات. و سیم آنج راجع با اهل شهرها و اقلیم‌ها بود مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را علم فقه خوانند و چون مبدأ این جنس اعمال وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و

تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد. این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصورست بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور، کی زوال و انتقال بدان متطرق نشود، و به اندراس ملل و انصرام دول، مندرس و متبدل نگردد، و از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد.» (همان، 162).

از آنچه گفته شد قطب‌الدین شیرازی در تعریف حکمت عملی، آن را دانش مصالح اعمال ارادی انسان دانسته است بر این اساس حکمت عملی در اندیشه حکمای اسلامی، علمی است که وجود «موضوع» آن مبتنی بر اراده آدمی است. فارابی هم در فصول منتزعه حکمت عملی را به دانشی که موضوع آن در حیطة تصرف اراده انسانی است، معنا کرده است (فارابی 1405، 29). بر اساس تعریف حکما و دانشمندان اسلامی از علوم اجتماعی، علوم مختلفی را می‌توان در تمدن اسلامی نام برد که به مطالعه افعال و کنش‌های انسان پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به فقه، کلام (در برخی از مباحث چون نزاع متکلمان در جبر و اختیار)، تاریخ، سیاست‌نامه و سفرنامه‌نویسی و در نهایت، حکمت عملی (که فلاسفه‌ای همانند فارابی، خواجه‌نصیر طوسی و قطب‌الدین شیرازی به تفصیل در آثار خود به آن پرداخته‌اند)، اشاره کرد. البته لازم به ذکر است که برخی از این علوم که به کیفیت کنش‌های انسان می‌پردازند یا در طبقه علوم عقلی قرار دارند، مانند حکمت عملی یا در طبقه علوم نقلی، مانند کلام یا فقه یا تاریخ. که در فرصت دیگری روش‌های آن علوم را هم بررسی می‌کنیم.

کسانی که با تاریخ تفکر اسلامی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که متفکران مسلمان نه تنها به مباحث عملی و اجتماعی بی‌توجه نبوده‌اند، بلکه در آثار مختلف و یا ذیل برخی از مباحث فلسفی، همانند عدل، جبر و اختیار به مباحث اجتماعی توجه کرده و دیدگاه‌های خود را در این زمینه مطرح کرده‌اند. البته سبک بیان، تحلیل، توصیف و توصیه آنها با آنچه امروزه جامعه‌شناسی مدرن به آن می‌پردازد، متفاوت است و علت این تفاوت نه به دلیل بی‌توجهی آنها به مباحث اجتماعی، بلکه به دلیل مبانی خاص هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها بوده است. مسلم و مبرهن است که کسی که انسان را مرکب از عقل یا روح الهی و بدن یا ماده می‌داند و کسی که هستی را در عالم محسوس محدود نمی‌کند و ابزارهای معرفت را منحصر در حواس و تجربه نمی‌داند با کسی که انسان را مادی، هستی را محدود در طبیعت و معرفت را منحصر در حواس و تجربه می‌داند، تفاوت دارد. متفکر با دیدگاه و مبانی نخست، درباره کمال و سعادت انسان و چگونگی به دست آوردن آن حکم می‌دهد و متفکر دیگر با مبانی دوم به توصیف آنچه هست و دریافت امور زندگی از واقع توجه می‌کند. بنابراین، اینکه در دوره جدید علمی به نام جامعه‌شناسی یا به تعبیر اولیه کنت فیزیک اجتماعی شکل گرفت، نه به واسطه غفلت متفکران مسلمان و نداشتن قدرت و حدت ذهنی بلکه به دلیل مبانی متفاوت آنها بوده است که «دانش اجتماعی» آن‌ها را با آنچه امروزه به نام «جامعه‌شناسی» می‌نامیم، متفاوت کرده است.

یکی از علومی که اندیشمندان مسلمان در آن به مباحث اجتماعی و عملی پرداخته‌اند به نام حکمت عملی مشهور است که در ادامه آن را به تفصیل تعریف می‌کنیم که بازخوانی دیدگاه‌های آن متفکران می‌تواند در پیوند تحولات علمی گذشته فرهنگ اسلامی با تحولات علمی جدید مفید واقع شود.

روش‌شناسی حکمت عملی

در هر یک از علومی که امروزه وجود دارند، پرسش‌ها و مسائلی طرح می‌شود که با روش خود آن علم پاسخ بدان سؤالات مقذور نیست. مثلاً فیزیکدان در پی کشف روابط اشیاء طبیعی است؛ اما اگر از او سؤال نمایند که روشی که برای کشف روابط اشیاء به کار می‌برد تا چه اندازه اعتبار دارد، وی در پاسخ در مانده و ما را به دانشی حواله می‌دهد که به فلسفه فیزیک شهرت دارد که با نگاه درجه دوم به مبانی و روش‌های علم فیزیک می‌پردازد. در مورد حکمت عملی نیز این گونه است. ما در عالم واقع و در علم و اندیشه، آرا و نظراتی از متفکران مسلمان در مورد مباحث اجتماعی و مدنی و به بیان جامع‌تر، حکمت عملی داریم. این متفکران براساس روش خاصی به تحلیل و توصیف و توصیه در باره امور اجتماعی پرداخته‌اند. اینکه روش آنها در حکمت عملی تا چه اندازه معتبر است و پرسش‌های مشابه این باید در علمی بررسی شود که ما آن را فلسفه حکمت عملی یا روش‌شناسی حکمت عملی می‌نامیم. در این علم روش حکمت عملی و معتبربودن یا معتبرنبودن آن را بررسی می‌کند.

پیش از دوره جدید، دانشمندان، دانش‌های زمان خود را به دو دسته کلی فلسفه عملی و فلسفه نظری تقسیم می‌نمودند. فلسفه نظری، به دانش‌هایی اطلاق می‌شد که موضوع آن دانش‌ها در حیطة اختیار و اعمال ارادی انسان نبود و به همین دلیل موضوع مطالعه آنها ثابت بود و فلسفه عملی نیز به علوم و دانش‌هایی اطلاق می‌شد که موضوع آن علوم در محدوده افعال اختیاری و ارادی انسان جای می‌گرفت. براین اساس، موضوعاتی را که در حیطة فعل ارادی انسان نبود به طبیعیات و ریاضیات و الهیات تقسیم می‌کردند. در این علوم دانشمند فقط به کشف آنچه در واقع وجود دارد، می‌پردازد و گزاره‌هایی را که به کار می‌برد، اخباری است، به همین دلیل محل صدق و کذب واقع می‌گردد.

در فلسفه عملی که به علوم مربوط به افعال آدمی می‌پردازد، دانشمند درصدد آن نیست که آنچه را در واقع است، کشف کند، بلکه در پی آن است که بایدهای اعمال انسان را دریابد. فیلسوفان بر اساس محدوده اعمال آدمی، دایره اعمال را یا در حوزه فردی تقسیم می‌نمودند و یا در حوزه جمعی. حوزه جمعی را هم یا مربوط به خانواده می‌دانستند و یا مربوط به جامعه و اجتماع انسانی. به همین دلیل فلسفه عملی یا حکمت عملی را به سه دانش اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن تفکیک می‌کردند که اخلاق به باید و نباید حوزه فردی، تدبیر منزل به باید و نباید در محیط خانواده و سیاست مُدُن هم به باید و نباید در محیط جامعه مربوط می‌شد.

بی‌تردید، این تقسیم‌بندی از علوم، مبتنی بر مبانی خاص انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بوده است. در این تقسیم‌بندی انسان از دو بُعد حیوانی و عقلانی یا از روح الهی و بدن جسمانی ترکیب شده است. جهان و هستی در این تقسیم‌بندی نیز منحصر به ماده و عالم طبیعت نیست، بلکه علاوه بر عالم ماده، عالم عقل و ماوراء ماده نیز موجود است. از طرفی دیگر، همین انسانی که از ترکیب دو بُعد ماده و عقل تشکیل شده است، توانایی این را دارد که با عقل خود عالم عقل و با حواس خود عالم حس و ماده را بشناسد و به علوم مربوط به آن عالم دست یابد. به همین دلیل، فلاسفه برای هر موضوع علمی از روش خاص مربوط به آن علم سود می‌بردند. برای شناخت عالم تجربه، حواس و تجربه را به کار می‌گرفتند و برای شناخت عالم عقل، عقل و استدلال را به کار می‌بستند. از آنجا که فلاسفه، ادراکی را علم و دانش می‌دانستند که کلی و ضروری باشد، اعتقاد داشتند روشی که می‌تواند کلیت و ضرورت به انسان بدهد، روش قیاس خواهد بود. آن‌ها به این نکته توجه داشتند که در روش تجربه اگر صرف گردآوری اطلاعات باشد، و با قیاس و مقدمات یقینی همراه نباشد چیزی صرف گزاره‌هایی جزئی نخواهد بود. به همین دلیل روش حکمت یا فلسفه را قیاس می‌دانستند. قیاس ترکیبی از دو یا چند خبر است که اگر با شرایط خاص که منطقیون ذکر نموده‌اند، در کنار یکدیگر قرار گیرند، می‌تواند منتج به نتیجه شود.

فیلسوفان و منطقیون روش قیاس را از دو وجه مورد بررسی قرار می‌دهند. یکی از وجه شکل و صورت قیاس است و دیگری از وجه مواد قیاس. در منطق صورت چگونگی مقدمات قیاس و شرایط آنها از آن جهت که منتج به نتیجه می‌گردد مورد بررسی قرار می‌گیرد. اینکه کدام یک از اشکال قیاس منتج به نتیجه می‌شود و کدام یک منتج به نتیجه نمی‌شود از مباحث مطرح در منطق صورت است. اما در منطق مواد قیاس به بررسی انواع قیاس از حیث یقین‌آوردن و یقین‌آورنبودن می‌پردازد. یقین در صورتی حاصل می‌گردد که مقدمات، یقینی باشند؛ بنابراین اگر مقدمات یقینی و از بدیهیات باشند، قیاس برهان را شکل می‌دهد و اگر مقدمات یقینی نباشد، سایر اشکال قیاس، بر اساس اهداف گوناگون، از جمله اسکات خصم و یا قانع کردن مخاطب...، شکل می‌گیرد که قیاس‌های خطابی، جدلی، شعری و مغالطی را تشکیل می‌دهد.

بدون شک، روش حکمت نظری قیاس برهانی است و هیچ یک از متفکران و فیلسوفان بزرگ در جهان اسلام در این باره تردید نکرده‌اند؛ اما در روش حکمت و فلسفه عملی از آن حیث که به قواعد کلی رفتار انسان می‌پردازد، تشکیک و اختلاف وجود دارد. این تشکیک نه تنها در جهان اسلام از طرف

کسانی همانند بوعلی سینا و خواجه‌نصیر طوسی و علامه طباطبایی باکه از جانب دیوید هیوم¹ نیز در این باب اشکال وارد شده است.

فلاسفای همانند ارسطو و در جهان اسلام معلم بزرگ فلسفه اسلامی، فارابی و حتی ابن‌سینا روش حکمت و فلسفه عملی را همانند حکمت و فلسفه نظری قیاس می‌دانستند. فارابی و پیروان او و ابن‌سینا و پیروان او در حوزه صورت قیاس بر این باور بودند که در حکمت عملی باید شرایط قیاس از حیث صورت همانند فلسفه نظری رعایت شود. از این جهت بین ابن‌سینا و کسانی که به کلی کاربرد قیاس در حکمت عملی رد کرده‌اند، شکافی عمیق وجود دارد. مخالفان برهان در حکمت عملی اشکال می‌نمودند که چگونه است که در قیاس حکمت عملی از مقدمات اخباری نتیجه انشائی اخذ می‌شود درحالی‌که منطقیون معتقدند بین مقدمات و نتیجه قیاس باید سنخیت وجود داشته باشد و از مقدمه اخباری نتیجه اخباری به دست می‌آید، نه نتیجه انشایی. ابن‌سینا و پیرو او قطبالدین رازی تلاش کردند شکل قیاس حکمت عملی را نشان دهند و بگویند چگونه از مقدمات اخباری می‌توان به نتیجه عملی دست یافت. اما نزاع و اختلاف در زمینه مواد قیاس حکمت عملی است. فارابی به تبع ارسطو بر این باور بود که آدمی به وسیله عقل به ادراک کلیات دست می‌یابد و این ادراک یا در حوزه آنچه هست می‌باشد یا در حوزه بایدها و امور عملی انسان. در نظر آنها همان طور که در فلسفه نظری قضایای بدیهی وجود دارد که سایر قضایای نظری به آنها ختم می‌شود در حکمت و فلسفه عملی نیز مستقل از حکمت نظری قضایا و مقدماتی بدیهی وجود دارد که مقدمه قیاس‌های حکمت عملی قرار می‌گیرد و در حکمت عملی همانند حکمت نظری برهان ساری و جاری است. از نظر فارابی مهم‌ترین و ام‌الاحکام قضایای حکمت عملی، این گزاره است: «عدل حسن است و ظلم قبیح است.» این قضیه برای فارابی از بدیهیات عقل عملی است و چون از بدیهیات است، می‌توان آن را به‌عنوان مقدمه بدیهی در حکمت عملی در نظر گرفت و به این وسیله حکمت عملی را برهانی کرد.

ابن‌سینا برخلاف فارابی در آثار منطقی خود ام‌الاحکام عقل عملی یعنی «حسن و قبح عدل و ظلم» را در طبقه مشهورات قرار می‌دهد. این سخن او با توجه به سبک تقسیم‌بندی که برای مواد قضایا انجام داده است به این معناست که «حسن و قبح عدل و ظلم» از یقینیات و بدیهیات نیست؛ بلکه از اعتبارات عقلاست. بنابراین، از نظر او حسن و قبح عدل و ظلم دلالت بر واقع و نفس‌الامر ندارد؛ بلکه مبتنی بر اعتبار و اذهان عقلاست. این عبارات ابن‌سینا را در دوره معاصر به گونه دیگری در آثار محقق اصفهانی، اصولی بزرگ معاصر و علامه طباطبایی، استاد بزرگ حکمت در دوره معاصر بیان گردید و در نهایت، در نظریه اعتباریات ایشان خود را نمایان کرد. اگرچه ابن‌سینا در برخی از آثار خود حکمت

1. David Hume

عملی را همانند حکمت نظری برهان‌پذیر می‌داند؛ اما او این برهان‌پذیری را به واسطه بدیهی بودن «حسن و قبح عدل و ظلم» نمی‌داند، بلکه آن دو قضیه را از قضایای نظری می‌داند که باید در حکمت نظری اثبات شود؛ یعنی از نظر ابن‌سینا عقل نظری است که محل ادراک است و عقل عملی اساساً ادراک‌کننده نیست؛ بلکه صرفاً محرک عمل می‌باشد. در هر صورت، او اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن را برهانی دانست؛ ولی تأکید و عبارات مبهم او دربارهٔ عقل عملی و مواد قضایا در منطق باعث گردید که کسانی همانند محقق اصفهانی و علامه طباطبایی لوازم سخنان او را در نظریهٔ اعتباریات انتزاع کنند و به یکباره اساساً برهان‌پذیر بودن حکمت عملی را انکار کنند و از بنیان، حکمت عملی را از دایرهٔ علوم برهانی و قطعی بودن خارج کنند و آن را به اعتبار عقلا حواله دهند؛ البته در برخی از اعتباریات برهان جاری نمی‌شود؛ اما چون علامه طباطبایی حسن و قبح عقلی را اعتبار عقلا می‌داند، آن را نیز از دایرهٔ علوم برهانی خارج کرده است.

اینکه چرا ابن‌سینا «ام‌الاحکام» عقل عملی را از بدیهی بودن ساقط می‌کند و آن را اثبات‌پذیر می‌داند، مسئلهٔ دیگری است که باید در پژوهش دیگری به آن پرداخت؛ اما در هر صورت، لوازم منطقی سخنان فارابی و ابن‌سینا بسیار زیاد است و تأثیرهای فراوانی بر حوزهٔ دانش و علم می‌گذارد. یکی از اثرهای سخنان ابن‌سینا آن بود که خود وی به مباحث حکمت عملی به صورت مستقل نپرداخته است و آن را ذیل مباحث حکمت نظری، به خصوص بحث نبوت و معاد مطرح کرده است. شاید منظور ابن‌سینا از این دیدگاه این بوده است که به طور کلی مباحث مربوط به احکام و عمل را به حوزهٔ شریعت حواله دهد و این گونه حکمت عملی و شریعت اسلامی را یگانه نماید. اما اگر دقت کنیم، دست‌کم، در اصول فقه و کلام شیعه، پذیرش احکام شریعت و تسلیم شدن در برابر آنها مبتنی بر «حسن و قبح عقلی و ذاتی عدل و ظلم» است که ابن‌سینا آن را از بدیهیات خارج کرده است؛ بنابراین، باید در طرح و الگوی او تأمل بسیار نمود.

کیفیت تدوین و تنظیم کتاب

مختصر اینکه؛ در جهان اسلام کسانی همانند فارابی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، ابوالحسن عامری، ابن‌مسکویه، برخی سیاست‌نامه‌نویسان، مانند خواجه نظام‌الملک و... در حوزهٔ حکمت عملی در بخش‌های اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن آثار ماندگاری را به رشته تحریر در آورده‌اند. آن‌ها در این آثار دیدگاه‌ها و اندیشه‌های اجتماعی خود را در بارهٔ اجتماع و چگونگی سعادت و کمال آن ذکر کرده‌اند. البته شایسته است که در آثار مستقلی نگاه این متفکران را در حوزهٔ مسائل اجتماعی بحث و بررسی کنیم؛ اما این اندیشمندان برای توضیح مسائل اجتماعی و بیان دیدگاه‌های خود از روش خاصی استفاده می‌کردند که در این کتاب با عنوان روش حکمت عملی از آن‌ها یاد می‌کنیم.

اندیشمندی که بر اساس روش حکمت عملی به تبیین امور می‌پردازد، به گونه‌ای ذهن خود را به کار می‌برد تا بایدها و نبایدهایی را در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی و اخلاقی استخراج کند. ما در این کتاب تلاش می‌کنیم با بررسی آثار این بزرگان نشان دهیم که در حکمت عملی اندیشهٔ آدمی از چه روش و الگویی برای اخذ بایدها و نبایدها پیروی می‌کند. البته در این راه برای روشن شدن مطلب پرداختن به برخی از مباحث اجتناب‌ناپذیر است. مباحثی همانند رابطهٔ «هست»ها و «باید»ها و نیز رابطهٔ مشهورات منطقی با عقل عملی و مسئلهٔ مهم حسن و قبح عقلی. در نهایت، پس از بررسی کارکرد قوای نفسانی انسان، به خصوص ادراک دورنی، نوع اعتبارسازی مفاهیم حکمت عملی را بررسی کرده و به ضرورت، اعتبارات علامه طباطبایی را نیز تحلیل می‌کنیم.

به منظور تبیین روش حکمت عملی در فصل اول به بیان تعاریف لغوی و اصطلاحی از منظر نقلی و عقلی دربارهٔ حکمت و عقل نظری و عملی می‌پردازیم. در فصل دوم با طرح شبهه و اشکال دیوید هیوم دربارهٔ روش قیاس حکمت عملی به بررسی روش حکمت عملی از حیث شکل قیاس و بیان اعتبار قیاس حکمت عملی از نظر منطقی صورت می‌پردازیم. در فصل سوم قیاس حکمت عملی را از نظر مادهٔ قیاس‌های آن بررسی می‌کنیم. در این فصل به بررسی ام‌الاحکام حکمت عملی، یعنی «حسن و قبح عدل و ظلم» اشاره می‌کنیم و چون برخی دیگر از متفکران، مانند متکلمان و اصولیون شیعه، این حکم را بررسی کرده‌اند، به نحوهٔ ورود و خروج آرا و مباحث آنها دربارهٔ این موضوع می‌پردازیم. سپس دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان را دربارهٔ «حسن و قبح عدل و ظلم» تحلیل می‌کنیم و دربارهٔ ذاتی و اولی و برهانی بودن حکمت عملی و تفاوت آن با حکمت نظری مباحثی را از نظر می‌گذرانیم. از آن حیث که ابن‌سینا مواد قضایای حکمت عملی را از مشهورات دانست و دیدگاه‌های او توجه اندیشمندی هم‌چون محقق اصفهانی و علامه طباطبایی را به خود جلب کرده است، در فصل چهارم لوازم منطقی آرای ابن‌سینا در نظر علامه طباطبایی و محقق اصفهانی را پی می‌گیریم و به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.