

علل کم‌رنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی (بررسی چند احتمال)

چکیده: حکمت عملی در فلسفه اسلامی، همانند حکمت نظری فرجه و گسترده نبوده و حتی با گذشت زمان حضور آن کم‌رنگ‌تر شده است. در چرایی کم‌رنگی آن نظریاتی وجود دارد که نقد و بررسی آنها تا حدودی می‌تواند مشخص کند که چگونه می‌توان از این وضعیت رهایی یافت. بر این اساس راه برون‌رفت فلسفه اسلامی از این وضعیت، بررسی علل تاریخی و دلایل معرفتی آن است. به نظر می‌رسد هنوز هم - با وجود بعضی از علل - چندان نمی‌توان به رونق حکمت عملی و سیاست در فلسفه اسلامی خوش بین بود؛ مگر اینکه به ضرورت حضور تأملات عقلانی در حوزه مسائل سیاسی در کنار تأملات نصی اذعان شود.

کلیدواژه‌ها: حکمت، حکمت عملی، سیاست، فلسفه اسلامی.

* دکترای فلسفه تطبیقی و استادیار دانشگاه تربیت معلم.

در تقسیمی که از حکمت در تمدن اسلامی، به تبع ارسطو وجود دارد، سیاست در بخش حکمت عملی قرار می‌گیرد و مقصود از بخش عملی و تفکیک آن از بخش نظری، طبق قول مشهور آن است که: «هرگاه متعلق تفکر ما امری باشد که ایجاد و تغییر آن به دست انسان باشد، وارد حکمت عملی شده‌ایم، اما امری که از اختیار انسان خارج است، حوزه حکمت نظری است.»^۱ در معیار تفکیک و تمایز این دو حوزه هم اختلاف نظری وجود دارد که فعلا مورد توجه ما نیست.^۲

این بخش عملی به خلاف قسمت نظری مورد بی‌توجهی قرار گرفته است،^۳ و هرچند در آثار کسانی مانند فارابی تا حدی به این موضوع پرداخته شده است، اما بعد از او فراموش می‌شود^۴ و اگر از بعضی نوشته‌های خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و قطب‌الدین شیرازی در این باب درگذریم، دیگر نمی‌توان در این

۱. ر. ک: ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب ششم، فصل سوم تا فصل نهم؛ فارابی، ۱۳۷۱، ص ۷۳ تا ۷۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، الفصل الاول، ص ۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۶؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص ۶۵.

۲. صدرالمتألهین در حاشیه بر الهیات شفا در باب این تقسیم از قول قطب‌الدین شیرازی می‌نویسد: «معنای دوم نظری و عملی در تقسیم حکمت به کار می‌رود... این تقسیم به اعتبار موضوع است. (صدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷) در اینکه ابن‌سینا ملاک این تقسیم را موضوع می‌داند یا غایت، اختلاف نظر است. (ر. ک: همان، ص ۲۲) اما شهید مطهری به تبع علامه طباطبایی، اختلاف در این حوزه را عمیق‌تر از این می‌داند و آن اختلاف حوزه اعتباریات از حوزه حقایق است. (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۸-۲۳۳ و طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۶۹-۳۰۳).

۳. البته دو بخش نظری یعنی طبیعیات و ریاضیات هم در حکمت متعالیه حضور ندارد که دلیل آن، مستقل از کم‌رنگی بخش عملی است.

۴. چند نوشته مختصری که در کشورهای عربی به عنوان نوشته‌های ابن‌سینا در باب حکمت عملی به چاپ رسیده، مورد اعتماد اهل فن نیست.



باب به اثری مهم برخوردار.^۱ این البته به این معنا نیست که از اندیشه و نظریه‌های بزرگانی مانند بوعلی سینا و یا صدرا نتوان به یک فلسفه سیاسی دست یافت و یا با بازسازی بخش‌های پراکنده در آثار این متفکران به یک نظام فکری در بخش عملی رسید. امروزه با استناد به یک سطر از اندیشه فیلسوفان دوره جدید، گاهی کتاب‌ها در باب اندیشه هنری و دینی و اجتماعی آنان می‌نویسند که در باب فیلسوفان گذشته ما هم کم و بیش در سال‌های اخیر این مسئله دیده می‌شود. با مفروض گرفتن اینکه بخش عملی از حکمت در فلسفه اسلامی به طور عام و در حکمت متعالیه به طور خاص کم‌رنگ‌تر از بخش نظری است، عده‌ای از صاحب‌نظران عللی را برای این ضعف برشمرده‌اند. در این نوشته به بررسی بعضی از این نظرات می‌پردازیم. مفروضاتی که ما در این نوشته داریم و در باب هر کدام از آنها می‌توان به صورت مستقل بحث کرد، عبارت است از:

۱. کم‌رنگی بخش عملی خصوصاً سیاست در فلسفه اسلامی به طور عام و در حکمت متعالیه به طور خاص.^۲
۲. نیاز به تأملات عقلانی در باب سیاست در جامعه اسلامی.
۳. به دلیل یک پارچگی و یا در یک خط سیر بودن فلسفه در تمدن اسلامی، می‌توان به صورت کلی در باب علل کم‌رنگی حکمت عملی در فلسفه جست‌وجو کرد؛

۱. بعضی بر این باورند که حتی در بخش نظری هم حکمت اسلامی به روش فلسفه پایبند نبوده است. روش‌شناسی فلسفه اسلامی راه بلندی در پیش رو دارد. روشن نبودن همین بحث است که موجب می‌شود به آسانی روش کسانی مانند خواجه و دوانی از نظر فلسفی مورد نقد واقع شود. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳، فصل پنجم.)

۲. در مورد این پیش‌فرض عده‌ای از صاحب‌نظران مخالفند و می‌گویند که در فلسفه اسلامی به نوعی این توجه به حکمت عملی و به طور اخص حکمت سیاسی وجود دارد و کسانی مانند سهروردی به همین دلیل به شهادت رسیدند که در باب سیاست نظریاتی داشتند و همه حکمت متعالیه در جهت سوق انسان در این سفرهای چهارگانه به سوی خدا است و طبیعی است که در درون آن و به تمییزی روح آن رهبری مردم به سوی آن وحدت است. بررسی این نظر نیاز به مجال دیگری دارد.

اما با این حال می‌توان در باب حکمت متعالیه به علل خاصی رسید که به آن اشاره خواهیم کرد.

تذکر چند نکته

۱. سخن در باب سیاست در فلسفه اسلامی به خصوص در حکمت متعالیه است، نه در کل تفکر در جامعه اسلامی؛ زیرا در کتاب‌های کلامی و اصولی و فقهی و در کتب تفسیری به این مسئله پرداخته شده است؛ ولی سخن این است که چرا فیلسوفان اسلامی در عمل به بخشی از فلسفه ارسطویی توجهی یا کم‌توجهی کردند.^۱

۲. در این نوشته به علل کم‌رنگی حکمت عملی از دیدگاه بعضی از صاحب‌نظران می‌پردازیم که بعضی به جنبه معرفتی فلسفه اسلامی و بعضی به جنبه روان‌شناختی فیلسوفان اسلامی و بعضی به جنبه جامعه‌شناختی نظر دارد. اما بحث مستقل در اینکه چرا چنین اتفاقی در حکمت اسلامی رخ داد، به تحقیقی مستقل و بسیار مفصل نیاز دارد و به نظر می‌رسد که از عهده یک فرد در مدت یکی دو سال هم برنیاید. بی‌شک این مسئله یکی از موضوعات مهم و اساسی است که در دوره جدید به آن نیاز داریم.

۳. بعضی از این نظرات به صورت صریح در مکتوبات نیامده است؛ ولی می‌توان از مجموع نوشته‌ها استنباط کرد.

۴. بعضی از فرضیه‌ها یا احتمالاتی که مطرح خواهد شد، به کل نظام فلسفی در تمدن اسلامی ناظر است و بعضی بیشتر بر وضعیت حکمت عملی در ایران تمرکز دارد. این دو را در این نوشته جدا نکردیم.

۱. بعضی از نویسندگان تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند که فلسفه اسلامی را باید در کلام اسلامی و اصول فقه نیز پی‌گیری نمود. طبق این مبنا ما با فلسفه اسلامی به معنای عام مواجهیم (ر.ک: الیور لیمن، ص ۷؛ نصر و الیور لیمن، ۱۳۸۳، ج ۱) طبق این مبنا تمام تلاش کسانی را که در این دوره چهارصد ساله بعد از ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه در تفسیر و یا کلام به مباحث سیاسی وارد شده‌اند، باید جزء فلسفه قرار داد.



علل کم‌رنگی مسائل عملی به‌طور عام و سیاست به‌طور خاص

یک. فلسفه اسلامی دنباله فلسفه یونان است. لذا شاخه‌هایی از فلسفه یونان که بیشتر در معرض دید اندیشمندان اسلامی قرار گرفت، بهتر بالید و آنچه کمتر ترجمه شد، در نظام فکری اسلامی حضور نیافت. حکمت عملی خصوصاً بخش حکمت سیاسی چندان ترجمه و معرفی نشد؛ لذا از آغاز، فلسفه اسلامی در این بخش‌ها لاغر به دنیا آمد و این ضعف به‌طور طبیعی تا دوره جدید ادامه یافت.

نقد:

هرچند که بخش‌هایی از فلسفه یونان در دوره اول در اختیار فیلسوفان قرار نگرفت و مثلاً سیاست ارسطو تا دوره ابن‌رشد هم ترجمه نشد؛^۱ اما مشخص است که لااقل سیاست افلاطونی در بین مسلمانان مطرح بوده است. دوم اینکه بحث حکمت عملی، خصوصاً سیاست در اولین فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه فارابی دیده می‌شود؛ ولی به مرور کم‌رنگ می‌شود. سوم اینکه مفروض این انگاره این است که فلسفه اسلامی تنها از سرچشمه فلسفه یونانی بهره برده است؛ در حالی که بی‌شک یکی از منابع فلسفه اسلامی متون دینی بوده است و فیلسوفان اسلامی بسیاری از موضوعات مورد بحث خود را با نظر به متون دینی مطرح کرده‌اند و بر همین اساس طبق نظر محققان فلسفه اسلامی، موضوعات فلسفه اسلامی چند برابر فلسفه یونانی است. پس علت کم‌رنگی، بی‌اطلاعی فیلسوفان اسلامی از حکمت عملی یونانیان نیست، و اگر برای دوره اول آن هم در باب سیاست بتوان به این قول متمایل شد، به‌طور حتم این فرضیه به کار دوره حکمت متعالیه نمی‌آید؛ زیرا در این دوره قرن‌ها است که از ترجمه سیاست ارسطو می‌گذرد.

دو. فیلسوفان در جامعه اسلامی همیشه در معرض نقد و تکفیر بوده‌اند و اگر می‌خواستند در حوزه عملی هم وارد شوند، در قلمرو حکمرانی عالمان رسمی قرار

۱. ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۶۷. البته اینکه این عدم ترجمه به‌چه دلیل بوده است، آیا اتفاقی است و یا به‌عمد مترجمان به سوی این کتاب نرفتند، خود به تحقیق مستقل نیاز دارد.

می گرفتند و نزاع بیشتر و بیشتر می شد و عرصه بر آنان تنگ تر می شد. پس گوشه عاقبت را برگزیدند و تن به خطر ندادند.^۱

نقد:

این فرض هم از حقیقت بهره ای دارد؛ اما جوابگوی معما نیست. گفته اند: داستان زندگی فیلسوفان در تمدن اسلامی، قصه تکفیرها است. از بوعلی نیز شعری به یادگار داریم که نشان از جوّ زمانه او نسبت به فلسفه است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

قصه فیلسوفان قصه مسموم شدن این باجه، تبعید ابن رشد، شهادت سهرودی و عزلت نشینی صدرا و شکوه های او در ابتدای کتاب اسفار است.

اما از این تکفیرها و تعذیبها معمول متفکران بی بهره نبودند؛ در صفحات ابتدایی فیصل التفرقه، معلوم می شود، غزالی که خود در تهافت الفلاسفه به تکفیر فیلسوفان پرداخت، از تیغ تکفیر در امان نماند و این کتاب را به دفاع از خود نوشت. از سوی دیگر، فیلسوفان در مسائل مهم تری سخن گفتند که وادی های پرخطری بود. بحث وحدت وجود، بحث معاد جسمانی و... مسائلی است که کم اهمیت تر از حکمت عملی نبود و در این موارد خلاف عادت سخنان فراوان گفتند و خطرها کردند و اتفاقاً بیشتر در همین موارد است که آنان متهم به بی دینی شدند.^۲

سه. فلاسفه اسلامی دل در گرو آسمان داشتند و اسرار وجودی عالم را جست و جو می کردند و پایین تر از آن را چندان مهم نمی دانستند و دل به بخش های عملی نیستند. حکمت عملی را تدبیر بدن می دانستند و حکمت نظری را کشف حقایق هستی.

۱. این قول را به صورت شفاهی از استادان فلسفه شنیده ام.

۲. غزالی در تهافت الفلاسفه که در بیست مورد فیلسوفان را بدعت گذار می داند و در سه مورد از این بیست مورد آنان را تکفیر می کند، همه در حوزه نظری فلسفه است.



ملاصدرا در جلد نهم اسفار بعد از آنکه در چندین صفحه به ضعف‌های نظری بوعلی سینا اشاره می‌کند و نظریه‌های او را در این بخش‌ها غیر قابل دفاع می‌داند، می‌نویسد:

امثال این لغزش‌ها و کوتاهی‌ها از بی‌توجهی به حقیقت وجود و احکام هویت‌های وجودی سرچشمه می‌گیرد. همچنین از صرف وقت در علوم غیر ضروری مانند لغت و دقایق حساب و تفصیل معالجات طبی و ذکر دواهای مفرد و معجونی... و غیر از این علوم جزئی که خداوند برای هر کدام اهلی خلق کرده است و مردان الهی نباید در این علوم غور کنند و به همین دلیل است که وقتی از سقراط پرسیدند که چرا از علوم تعلیمیه روی برگردانده‌ای، گفت: من مشغول به اشرف علوم که علم الهی است، بودم. خلاصه اینکه کار اصلی کسی که خداوند به او فطرت صاف و طبع لطیف و ذکاوت شدید و فهم عمیق و استعداد بلیغ عنایت کرده است، آن است که به امور دنیایی و طلب جاه و ریاست مشغول نباشد، بلکه از خلق اعراض کند و در حالی که به خداوند انس گرفته است و از غیر او ناامید شده است، با حضور قلب و جمع کردن همت و صرف فکر در امور الهیه به خلوت پردازد. و این باید بعد از آنی باشد که مقداری از علوم ادبی و طبیعی و خلقی را که برای سالکان راه خدا لازم است، حاصل کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۰۹-۱۱۹)

این توییح صدرا، مسلم است که برای نپرداختن به مسائل وجود و توحیدی است. پس این حکم نسبت به هر علمی که پرداختن به آن مانع توجه به حکمت الهی شود، جاری است؛ در حالی که بوعلی راه فارابی را در حکمت عملی دنبال نکرد، ولی صدرا در آنجا بر او خرده‌ای نگرفته است. اما در آنجایی که بوعلی وارد شده است و به نظر صدرا نتوانسته به درستی مشکل را حل کند، ملاصدرا بر او اعتراض می‌کند؛ یعنی در مباحث توحیدی.

در جای دیگری می‌گوید که فقه، علم مربوط به دنیا است و فلسفه الهی مربوط به آخرت و آن مربوط به بدن‌ها است و این مربوط به روح‌ها و به این وسیله چندان به

این علوم دینی مربوط به دنیا توجهی نمی‌کند و به آن حرمت نمی‌نهد: «هذه للدنیا و تلك للاخرة هذه للابدان و تلك للارواح متاعا لكم و لانعامکم.» (ملاصدرا، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۷۱)

و می‌دانیم که حکمت سیاسی بیش از فقه به آخرت مرتبط نمی‌شود. پس در اینجا هم از نظر صدرا همان حکم جاری است.

در کتاب اسرار الایات بعد از اینکه اهداف اصلی قرآن را می‌شمارد، سه هدف دیگر را به عنوان اهداف فرعی ذکر می‌کند: تدبیر منزل، علم سیاست و احکام شریعت. ما در این کتاب به امور مربوط به سه بخش اول که مهم است، می‌پردازیم و این در حقیقت ارکان ایمان و اصول عرفان است... اما برای قواعد علوم فرعی، خداوند اقوامی را نصب کرده است که تمام تلاش خود را در تحصیل آن به کار برند و عمر خود را در شرح و تفصیل آن فانی کنند. خداوند مساعی خیر آنان را اجر دهد و جنات اعمال را به سبب این اعمال نصیبشان کند (اسرار الایات، ص ۵۱).

به هر حال به نظر می‌رسد که تا قبل از دوره جدید، چنین مسئله‌ای وجود دارد و فیلسوفان مسائل غیر مبدا و معاد را چندان مهم نمی‌شمردند و در دوره اخیر است که فیلسوفان دوره جدید به وادی فلسفه سیاسی هم، کم و بیش وارد شده‌اند.

چهارم. بعضی از شاگردان علامه طباطبایی از آن جناب نقل می‌کنند که علت ضعف و فقدان بخش عملی در فلسفه اسلامی، آن است که فیلسوفان آن را به شریعت و فقه سپرده‌اند.^{۱۱} تأییداتی از سخنان فیلسوفان گذشته در این باب می‌توان یافت. بوعلی می‌نویسد:

فاقسام الحکمة العملية، حکمة مدنیة و حکمة منزلیة و حکمة خلقیة و مبدأ هذه الثلاثة مستفادة من جهة الشریعة الالهیة و کمالات حدودها تستبین بالشریعة الالهیة و يتصرف فیها بعد ذلك القوة النظریة من البشر بمعرفة القوانین العملية منهم و باستعمال تلك القوانین فی الجزئیات (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، الفصل الاول، ص ۳۰).

۱۱. این مطلب را دکتر احمد احمدی به بنده فرمودند.



اقسام حکمت عملی عبارت است از حکمت مدنی و حکمت منزل و حکمت خلقی. مبدأ و منشأ حدود کامل این سه نوع حکمت از شریعت الهی استفاده می‌شود و بعد از آن قوه نظری در انسان به کار می‌افتد و قوانین عملی این سه نوع حکمت را در می‌یابد و در موارد جزئی به کار می‌گیرد.

جلال الدین دوانی نیز می‌نویسد: «حکمای متأخر چون بر دقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن را بر تمام تفاسیل حکمت عملی مشاهده نمودند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند.» (دوانی، ص ۱۲۴؛ به نقل از طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱)

این قول را می‌توان به دوره‌های بعد، یعنی دوره حکمت متعالیه نیز سرایت داد.

نقد:

این نظر نیز چندان قابل دفاع نیست؛ چرا که در بعضی موارد نوع کاری که فلسفه انجام می‌دهد با کاری که مثلاً فقه بر عهده می‌گیرد، متفاوت است. فقه از باید و نبایدها سخن می‌گوید و فلسفه به سراغ مبانی آن می‌رود. لذا بسیاری از مبانی اخلاق (به معنای عام) در علم اصول فقه و علم کلام به بحث گذاشته شده است و نکات دقیق و ظریفی مطرح شده است. اما این مسائل در فلسفه ظهور و بروز ندارد و گاه به صورت حاشیه‌ای مطرح می‌شود. علاوه بر اینکه کسانی همچون قطب الدین شیرازی ماهیتاً مسائل فقه را متفاوت از مسائل حکمت عملی می‌دانند. او بعد از اینکه شاخه‌های حکمت عملی را ذکر می‌کند، می‌نویسد:

و بیاید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده‌اند. اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب توافق رای جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند. و اگر (سبب) اقتضاء رای بزرگی بود مانند پیامبری یا امامی، آن را نوامیس الهی خوانند... 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 علل و دول در بدل افتد و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان تطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و متبدل نگردد و از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۴).

به طور کلی در باب این قول می توان گفت که به فرض قبول اینکه بعضی از مسائل سیاست و حکمت عملی با فقه هم پوشانی داشته باشد، ولی اولاً این تمام مباحثی نیست که در فلسفه سیاسی به آن می پردازند و ثانیاً بسیاری از مباحث حوزه حکمت سیاسی در کلام در باب شرایط حاکم و شیوه حکومت مطرح شده است که می توانست فیلسوفان را به وادی سیاسی هم بکشاند؛ چرا که فیلسوفان اسلامی در مباحث خود یا موضوع را از یونانیان می گرفتند و یا از متکلمان و البته در مواردی هم مبدع بودند. ولی چنین نشد و سیاست در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه وارد نشد، مگر کمرنگ و غیر استدلالی و غیر نظام مند.

پنج. اندیشه عرفانی در دوره اسلامی ایران سلطه داشته است (ر.ک: طباطبائی، جواد، ص ۱۶۱) و یکی از آثار سیطره اندیشه عرفانی در تاریخ اندیشه ایرانی، زوال تدریجی اندیشه سیاسی بوده است. (همان، ص ۱۶۲) دکتر جواد طباطبائی در ادامه این مطلب، از کتاب الانسان الكامل عزیز الدین نسفی نکاتی می آورد که وی دعوت به درویشی و دنیاگریزی داده است.

اگر مقصود از عرفان همین توصیه ها باشد، می توان در کلمات صدرا نیز نمونه های زیادی از آن را نشان داد و اساساً سراسر زندگی او بی اعتنایی به دنیا بود:

و حرام فی الرقم الاول الواجبی و القضاء السابق الالهی أن یرزق شیء من هذه العلوم... إلا مع رفض الدنيا و طلب الخمول و ترک الشهرة.^۱
(صدرا، تفسیر آیه الکرسی، ص ۶۰)

۱۲. نمونه های دیگر: تفسیر سوره سجده، ص ۱۳؛ مبدا و معاد، ص ۱۹۸؛ المسائل القدسیه، ص ۴.



در اینجا رسیدن به علوم الهی را جز از راه ترک دنیا و طلب گمنامی نمی‌بیند. و این سیره کم و بیش در پیروان فکری او تا امروز دیده می‌شود.

نقد:

اولاً مقصود از عرفان در این نوشته گرایشی در عرفان عملی است، نه تمام عرفان. ثانیاً در مکتب عرفان عملی، آنقدر شاخه‌های متنوع با دستوره‌های متنوع وجود دارد که نمی‌توان به حکم واحدی در آن باب رسید. نکته‌ی دیگر این است که ایشان سیطره‌ی عرفان را به کل تاریخ ایران اسلامی سرایت داده است و همچنان که گفتیم این عرفان در تعریف ایشان همان دعوت به درویشی و دنیا‌گریزی است. در صورتی که می‌دانیم سیره‌ی بسیاری از فلاسفه و عالمان اسلامی قائل به دخالت در امور عملی حکومت بوده و به مشاوره و وزارت حکومت‌ها وارد شدند؛ مانند ابن سینا و خواجه. مسلماً توجه به کار عملی و ممتنع شدن از بهره‌های حکومت بیش از توجه نظری باعث توجه به دنیا می‌شود و آنان خود را به این نوع از دنیا مشغول کرده بودند. نکته‌ی دیگر اینکه همچنان که خود ایشان در این نوشته آورده‌اند «اندیشه‌ی عرفانی به ضرورت و همیشه ضد اجتماعی و ضد سیاسی نیست.» (طباطبایی، جواد، ص ۱۷۲) پس باید علت دیگری را جست‌وجو نمود. اما اینکه آیا توجه جدی به عرفان نظری، در جلوگیری از ورود به حکمت عملی نقش داشته است یا نه، بحثی است مستقل که چون ایشان به آن اشاره نکردند، ما هم در اینجا به آن نمی‌پردازیم و شاید این مورد را بتوان در فرضیه «سه» گنجانند.

شش. فیلسوفان اسلامی بیم آن داشتند که با ورود به مباحث عقلی در بخش‌های عملی روح تعبد ضعیف شود و چون و چراهای فلسفی در دینداری عموم مردم رخنه کند. لذا احتیاط را در اجتناب دیدند. گویی آنان همان مشکلی را که غرب به آن دچار شد، از قبل پیش‌بینی می‌کردند. (ر. ک: رضا داوری، ص ۳۴)

نقد:

به این فرض هم می‌توان خدشه وارد کرد؛ زیرا اولاً فیلسوفان با ورود در اساسی‌ترین بخش‌های دینی که خداشناسی و معادشناسی است و بروز اختلاف نظر در آن وادی‌ها

بسی مهیب‌تر از بخش‌های فرعی دین است، در بسیاری از موارد از ظواهر عدول کردند. ثانیاً این مطلب در مورد دینی محتمل است که با اصول عقلانی هماهنگ نباشد، حال آنکه متفکران اسلامی به تلازم این دو، حکم کرده بودند و برای عقل در استنباط احکام نقشی قائل بودند. هرچند ظاهراً چندان از این عقل در استنباط بهره نبردند. ثالثاً اینکه بسیاری از مباحث نظری در حوزه مباحث عملی در دسترس فهم عموم نیست. (See, George F. 1985, P. 251)

جمع بندی

بدون شک در تمدن اسلامی در بخش عملی، فقه میدان دار بود و باید و نبایدهای حوزه‌های مختلف را مشخص می‌کرد. اما این به معنای آن نیست که تمام مباحث مورد نیاز در بخش عملی در قلمرو علم فقه می‌گنجد. مباحثی مانند هدف اصلی حکومت و شرایط اصلی جانشینان پیامبر و اینکه آیا اساساً حکومت از وظایف پیامبران است یا خیر و... در حوزه مباحث کلامی می‌گنجد و یا لاقلاً جنبه‌های عقلی آن در حوزه‌ای بیرون از فقه قرار دارد. و تا حدی متکلمان به آن در مباحث نبوت و امامت پرداخته‌اند. فیلسوفان، هم با این مباحث متکلمان آشنا بودند و هم از یونانیان در تقسیم فلسفه آموخته بودند که بخشی از فلسفه مباحث عملی است که بخشی از آن سیاست است. پس باید به‌طور طبیعی به این وادی وارد می‌شدند ولی - بنا به ادعای کسانی که فرضیه آنان ذکر شد - یا اصلاً وارد نشدند یا کم‌رنگ.^۱ دلیل آن یک امر نمی‌تواند باشد، اما آنچه که پررنگ‌تر است، آن است که اولاً این مسائل را در درجه دوم اهمیت می‌دانستند. ثانیاً فقه را در این وادی قوی می‌دیدند و تصور می‌کردند که این مسئله در قلمرو فقه است. همچنان که از ابن سینا نقل کردیم و لازمه سخن کسانی مانند دوانی

۱. البته همچنان که در اول این نوشته آوردم، کم‌رنگی حکمت عملی را در این نوشته به‌عنوان یکی از مفروضات گرفتم. پس طبیعتاً بحث در مورد آن باید به صورت مستقل انجام شود؛ ولی مقایسه‌ای اجمالی بین آثار ارسطو در باب سیاست و اخلاق و متافیزیک او و نسبت همین سه شاخه در آثار فیلسوفانی مانند بوعلی سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا، می‌تواند مثبت این مدعا و مفروض باشد.

و علامه طباطبایی همین است. پس این مسئولیت را به فقه سپرده بودند و با ورود فقه یا احتیاط می کردند و دست به خطر نمی زدند و یا لزومی نمی دیدند. به دلیل دیگری هم می توان اشاره کرد و آن این است که ثمره عملی در طرح این مباحث نمی دیدند؛ زیرا با عدم دسترسی به قدرت و عدم بهره گیری حاکمان از نظر متفکران، دیگر چه ضرورتی به صرف وقت در این باب است؟ شاید به همین دلیل است که در گذشته با عدم دسترسی فقیهان شیعه به حکومت، فقه حکومتی در متون فقهی شیعه نسبت به اهل سنت کم حضور تر است. به نظر می رسد که بر فرض های دیگری که در متن ذکر کردیم، نمی توان چندان تأکید کرد و از این رو به نقد اجمالی آنها پرداختیم.

اگر این علل را برای کم رنگی سیاست در فلسفه به طور عام و حکمت متعالیه به طور خاص بپذیریم، در دوره جدید دیگر این علل حضور ندارند و یا نباید حضور داشته باشند؛ زیرا اولاً در دوره جدید فلسفه به آن بی مهری های گذشته مبتلا نیست. ثانیاً، رفته رفته به این نکته اذعان می شود که بخشی از مباحث سیاست و حکمت عملی اساساً از حوزه مباحث نقلی خارج است و اگر حتی در فقه هم مطرح شود، به تأملات عقلی نیز نیاز است و ثالثاً، در دوره جدید به جایی رسیده ایم که دیگر نمی توان تنها به مخاطب درونی در جهان اسلام اندیشید و به یک زبان بین المللی نیاز مندیم و این زبان چیزی نیست جز زبان عقلی و فلسفی.^۱ رابعاً، در درون جهان اسلام، به دلیل حضور پر رنگ آموزش های غربی، برای حضور در مباحث و هم زبانی با مخاطب داخلی، به مباحث عقلی نیاز مندیم.

تا به میراث گذشته و دستاوردهای بشر امروز توجه نکنیم، نمی توانیم به یک نظام فکری در باب فلسفه سیاسی دست یابیم که جوابگو باشد. مهم ترین میراث ما در حوزه عقلی، مبانی حکمت متعالیه است که باید بتوان بر آن بنای جدیدی را استوار کرد که به شکر خدا چندی است که این راه آغاز شده است.

۱. البته کسانی هستند که این زبان بین المللی را زبان عرفانی و رویکرد معنوی می دانند که در جای خود قابل بررسی است؛ ولی به اجمال می توان گفت که زبان عرفانی بدون یک معیار عقلی، بسیار لغزنده و آسیب پذیر است.

منابع

۱. ابن رشد، تلخیص السياسة، نقله الى العربية، د. حسن مجید العیادی و فاطمه کاظم الذهبی، بیروت، دار الطلیعة، الطبعة الثانية، ۲۰۰۲.
۲. ابن سینا، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، مصر، مطبعة هندیة بالموسکی، ۱۳۲۶ ق.
۳. _____، مجموعه رسائل، عیون الحکمه، الطبيعيات، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰.
۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۵. تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر دکتر حسین نصر و الیور لیمن، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
۶. داوری، رضا، مقام فلسفه در ایران، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۷. درامدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۴.
۸. شیرازی، قطب الدین، درة التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات حکمت، چاپ سوم ۱۳۶۹.
۹. صدر المتألهین، اسرار الایات، دارالوفاق، بیروت، بی تا.
۱۰. _____، اسفار، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۸۳ ق.
۱۱. _____، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۱۲. _____، تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه، نجف قلی حبیبی، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۲.
۱۳. _____، تفسیر القرآن الکریم، الطبعة الثالثة، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. _____، شرح اصول کافی، منشورات مکتبة المحمودی، تهران، ۱۳۹۱ ق.

۱۵. طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.
۱۷. فارابی، التنبيه على سبيل السعادة، حقيقه و قدم له و علق عليه، جعفر آل ياسين، انتشارات حكمت، تهران، الطبعة الاولى، ۱۳۷۱.
۱۸. فخر رازی، المباحث المشرقية، انتشارات بيدار، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. لیمن، الیور، مقدمه، ترجمه حسین غفاری.
۲۰. المسائل القدسیه، «رسائل فلسفی»، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ سوم، پاییز ۱۳۷۴.
22. See, George F. Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics, First, Cambridge University Press, 1985.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

