

## کارکردها و چالش‌های گسترش حکمت عملی با تکیه بر آموزه‌های فارابی و آیت‌الله جوادی آملی

حسام‌الدین شریفی\*

### چکیده

حکمت عملی به‌عنوان علمی برهانی یکی از اقسام حکمت به‌معنای عام است که در تاریخ فلسفه اسلامی توجه چندانی بدان نشده است. با توجه کافی به کارکردها و اهمیت بُعد عملی فلسفه اسلامی و نیز پرداختن به حضور آن در زندگی روزمره می‌توان به علوم انسانی برآمده از حکمت اسلامی رهنمون شد. نیز با توجه به نقش این علم در فهم آموزه‌های عملی دین و تأثیر آن در رساندن انسان به سعادت، انتظار می‌رود خیزشی گسترده برای احیا و توسعه این علم صورت گیرد. البته همواره موانع و چالش‌هایی در مسیر گسترش این علم وجود داشته است؛ همچون یکسانی آموزه‌های این علم با احکام شریعت و کلام اسلامی، برآمدن آن از فلسفه یونان، برخی موانع سیاسی و اجتماعی و زمینه‌سازی برای مباحث شک‌برانگیز در آموزه‌های عملی. با بررسی این موانع، ملاحظه می‌شود که این موانع هرگز نمی‌تواند توجیه مناسبی برای درحاشیه‌ماندن حکمت عملی در مجامع علمی و فلسفی مسلمانان باشد. در این مقاله، اهمیت حکمت عملی و برخی مسائل آن از دیدگاه حکیمان مسلمان به‌ویژه فارابی و آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

حکمت عملی، حکمت نظری، احکام دینی، فارابی، آیت‌الله جوادی آملی.



## مقدمه

حکمت به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. حکمت عملی از دیرباز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده بود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۲۵، اب، ۴۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۱۴۱، اب، ۳۶؛ فارابی، ۱۹۸۰: ۴-۶). اهمیت و کارکرد حکمت عملی نزد حکیمان پیشین به اندازه‌ای بود که کتاب‌هایی مستقل یا بخش مستقلی از کتاب‌های حکمی خود را به آن اختصاص می‌دادند. در این میان، حکمت عملی در نظر فارابی چنان جایگاهی داشت که وی بیشتر کتاب‌های فلسفی خود را با اصل قراردادن مباحث حکمت عملی نگاهاشت.<sup>۱</sup> از نظر فارابی، الهیات، ریاضیات و طبیعیات، دانش‌هایی هستند که در راستای رسیدن به سعادت و کشف گزاره‌های حکمت عملی به آنها نیاز است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷ و ۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۸۳ و ۱۹۳). پس از فارابی، به حکمت عملی بهای لازم داده نشد و کارکردی که فارابی برای حکمت عملی به‌عنوان اداره‌کننده رفتار فرد و جامعه در نظر گرفته بود به فراموشی سپرده شد و بخشی از آن نیز در علم اخلاق محدود شد. به نظر می‌رسد با توجه به ناکافی‌بودن حکمت نظری و نیز کارکردها و اهمیتی که حکمت عملی در دوران معاصر می‌تواند داشته باشد، باید توجه ویژه‌ای به حکمت عملی صورت گیرد تا این بخش از دانش، جایگاه ویژه خویش را باز یابد و به پیشرفت لازم و شایسته برسد.

برای محقق‌شدن این هدف، برخی از مباحث مقدماتی مربوط به این علم باید بررسی شوند تا در پرتو آنها زمینه برای شکوفایی و کارآمدی حکمت عملی فراهم گردد. از جمله این مباحث، بررسی کارکردهای حکمت عملی در دوران معاصر است که موجب روشن‌شدن ارزش و اهمیت این علم است. مبحث دیگر، موانعی است که حکمت عملی در گسترش خود با آنها مواجه بوده است. در این مقاله به این دو مسئله با تکیه بر آثار فارابی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود.

۱. کتاب‌هایی از فارابی که در زمینه حکمت عملی هستند عبارتند از: تحصیل السعاده، التنبیه علی سبیل السعاده، تلخیص نوامیس افلاطون، کتاب الملة، السياسة المدنية، الفصول المنتزعة، آراء اهل المدينة الفاضلة.



## کارکردهای حکمت عملی

کارکردهای حکمت عملی را می‌توان در نکات زیر دانست:

### ۱. امتدادبخش و تکمیل‌کننده حکمت نظری

حکمت به معنای عام، شناخت موجودات را برعهده دارد. شناخت موجودات، شناخت غایت آنها را نیز در بر دارد. با شناخت موجودات و غایت آنها، انسان و غایت او نیز به عنوان بخشی از موجودات دانسته می‌شود. غایت انسان کمال و سعادت است که باید به آن برسد. در میان موجودات عالم، انسان تنها موجودی است که باید با افعال ارادی، کمال نهایی خود را کسب کند و طبیعت و تکوین او به تنهایی برای رساندن او به کمال نهایی کافی نیستند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۶ و ۳۱۴-۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۶ و ۴۱؛ همو، ۱۳۸۶ الف، ج ۱/۱: ۱۳۲ و ۱۳۵ و ۲۱۴).

تبیین و توضیح مطالب پیش گفته از حکمت نظری به دست می‌آیند، اما اینکه چه اعمالی انسان را به کمال و سعادت می‌رسانند و چه اعمالی او را از سعادت دور می‌کنند، از موضوع بحث حکمت نظری خارج است. علمی که به این مباحث می‌پردازد حکمت عملی است. حکمت عملی به افعال ارادی انسان که در راستای سعادت او هستند می‌پردازد. با این وصف، می‌توان گفت حکمت عملی امتداد و تکمیل‌کننده حکمت نظری است؛ زیرا حکمت نظری درباره انسان و غایت نهایی او، به بیان احکام و گزاره‌هایی در زمینه افعال ارادی انسان برای رسیدن به سعادت او می‌پردازد. اگر حکمت نظری بدون حکمت عملی به پایان برسد، در حقیقت ناقص و نیمه‌کاره رها شده و غایت نهایی آن که رساندن انسان به سعادت و تکامل واقعی است، به دست نیامده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷ و ۴۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۹۶-۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱/۱: ۱۲۷-۱۲۹ و ۱۵۷-۱۵۹).

### ۲. حلقه وصل میان فلسفه اسلامی و علوم انسانی

با توجه به امتداد فلسفه در حکمت عملی و اینکه حکمت عملی به اعمال و رفتار ارادی





انسان می‌پردازد، این علم استعداد دارد که منشأ و مبدأ پیدایش علوم مختلف انسانی، بر مبنای حکمت و فلسفه اسلامی باشد. افعال ارادی انسان شامل تمام افعال فردی و اجتماعی، ذهنی و خارجی هستند. اگر این افعال همان پدیده‌های انسانی باشند که در بسیاری از علوم انسانی از آنها بحث می‌شود، می‌توان موضوع حکمت عملی و علوم انسانی را یکسان دانست.

برخی از مسائل حکمت عملی که در علوم انسانی هم از آنها بحث می‌شود، از این قرارند: ارتباط افعال دنیوی و مادی فرد و جامعه با پیشرفت و تکامل روحی و معنوی انسان، نحوه شکل‌گیری جامعه، انواع جامعه با توجه به اهداف و افراد تشکیل‌دهنده آن، اجزای انسانی و هسته‌های تشکیل‌دهنده ساختار جامعه، مراتب هر یک از اجزای موجود در یک جامعه، وظایف هر کدام از این مراتب، تفکیک وظایف مالی، خدماتی، دفاعی، تولیدی و ... در جامعه، رئیس و نقش آن در جامعه، انواع رئیس و مدیر، مراتب ریاست و مدیریت، شرایط و ویژگی‌های رئیس و مدیر در مراتب مختلف، نسبت رئیس و نبی، قانون و منابع آن، فلسفه وجود قانون، شرایط قانون‌گذار و قانون، قانون اساسی (کلی) و قوانین جزئی و ارتباط آنها، نحوه استخراج قوانین جزئی از قانون اساسی، جانشینان قانون‌گذار اول و پای‌بندی آنها به قانون اساسی و ... (همو، ۱۳۸۹ (ب): ۳۶؛ همو، ۱۳۸۷ (ب): ۱۵۸-۱۶۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۵؛ همو، ۱۳۸۸ (ب): ۳۶؛ همو، ۱۳۸۶ (ج)، ج ۴: ۲۵۴).

### ۳. نظام‌سازی عقلانی برای آموزه‌های عملی دین

آن‌گونه که مشهور است آموزه‌های دینی را در سه بخش اعتقادات، احکام و اخلاقیات می‌توان دسته‌بندی کرد. بیان نظام حاکم بر آموزه‌های اعتقادی را فلسفه برعهده دارد؛ زیرا وظیفه اصلی فلسفه شناخت هستی است آن‌گونه که هست. در این شناخت، تلاش بر آن است که حقیقت هستی و ساختار حاکم بر آن با روشی عقلانی و برهانی آن‌گونه که هست شناخته شود. از سوی دیگر، عقاید و هر یک از آموزه‌های هستی‌شناسانه دین، مطابق با حقیقت هستی و نظام حاکم بر آن هستند. بنابراین، طبیعی است که باید انتظار

داشت شناخت درست هستی در فلسفه الهی با فهم صحیح از عقاید دینی به طور کامل تطبیق داشته باشد. پس با شکل‌گیری نظام فلسفی مطابق با واقع، حقیقت و نظام حاکم بر عقاید هستی‌شناسانه دین به صورتی عقلانی شناخته می‌شود و هر کدام از آموزه‌های دین در جایگاهی صحیح از این نظام قرار می‌گیرند؛ به گونه‌ای که می‌توان با کمک این نظام فلسفی مطابق بر عقاید دینی، فهمی‌های ناقص و برخی تعارض‌های ابتدایی ظاهر شده در برخی متون دینی را حل و فصل کرد و به تبیینی عقلانی از گزاره‌های اعتقادی دین دست یافت.

نظیر فعالیت انجام‌شده در بخش اعتقادات را می‌توان در احکام فقهی و اخلاقی نیز اجرا کرد. با توجه به آنکه این دو بخش، احکام و دستورهای ناظر به اعمال انسان هستند، می‌توان انتظار داشت که این دسته از گزاره‌های دینی هم دارای ساختاری عقلانی باشند. یکی از کارکردهای حکمت عملی آن است که می‌تواند عهده‌دار بیان نظام عقلانی و برهانی آموزه‌های دین در بخش‌های مربوط به افعال ارادی انسان باشد؛ نظامی کلی که از طریق برهان به دست آمده باشد و در عین تطابق با واقعیت آموزه‌های دین در این بخش‌ها، تبیین‌گر جایگاه جزئیات و ارتباط آنها با یکدیگر و با مسائل کلی در نظامی واحد باشد. به بیان آیت‌الله جوادی آملی، حجیت برهان عقلی در تمام مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و دیگر علوم انسانی ذاتی و قطعی است (همو، ۱۳۷۵: ۴۱). بنابراین، نظامی که از طریق برهان به دست آمده باشد می‌تواند تبیین‌گر جایگاه جزئیات، ارتباط آنها با یکدیگر و با مسائل کلی در نظامی واحد باشد.

جایز بودن نظام‌سازی عقلانی برای دین بر این اساس است که از نظر حکیمان از جمله فارابی، دین در حقیقت بیانی قابل فهم برای عموم مردم از حقایق عقلی و فلسفی است؛ حقایق فلسفی و عقلی که نزد عقل محض به صورت حکمت عملی و نظری وجود دارد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۴-۱۸۵ و ۱۹۰-۱۹۱؛ ۱۹۹۶: ۹۷). احکام فقهی و اخلاقی دین از حکمت عملی چنین فلسفه‌ای و عقاید و معارف دینی از حکمت نظری آن گرفته شده‌اند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶). از نظر او کسی که به این حکمت دسترس دارد، فیلسوف مطلق





است (همو، ۱۹۹۶ الف: ۸۸) که فیلسوف مطلق با امام، رئیس اول مدینه فاضله، واضع قوانین مدینه و (همو، ۱۴۱۳: ۱۹۰) پیامبر یکی است (همان: ۱۸۳). او گاهی بیان می‌دارد که نبی یا فیلسوف تام با عقل فعال متحد شده و به مرتبه‌ای رسیده است که به او وحی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۸-۸۹). بنابراین، فیلسوف مطلق از عقل الهی بهره‌مند است و به معارفی دسترسی دارد که مردم با عقول انسی خود از دریافت آنها عاجزند. مردم برای دریافت حقایق عقلانی نیازمند نبی هستند که آنها را با بیانی قابل فهم برای آنها بیان کند (همو، ۱۹۹۶ الف: ۸۸؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۱۵۲). در میان مردم عده‌ای هستند که افزون بر دین و حیانی می‌کشند حقایق عقلانی مربوط به دین را نیز به دست آورند. این عده از مردم به اندازه توانایی و تلاش عقلانی‌شان به این مطلب دست می‌یابند (همو، ۱۹۹۶: ۱۳۳) و فیلسوفان غیرمطلق را تشکیل می‌دهند. تلاش ما برای عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی نیز در این محدوده قرار می‌گیرد.

#### ۴. رساندن انسان به سعادت حقیقی

یکی از مهم‌ترین وجوه اهمیت حکمت عملی رساندن انسان به کمال و سعادت نهایی است. در حکمت عملی، سعادت و افعال و ملکاتی که انسان را به سعادت می‌رساند بیان می‌شوند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴۰-۱۴۲). غایت حکمت عملی به کار بستن آموزه‌های این علم، برای انجام دادن کارهای خیر ارادی و اختیاری است (همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۳-۴۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۵-۶). انجام دادن کارهای خیر موجب تکامل و سعادت انسان می‌شود. به همین دلیل، حکیمان مسلمان غرض نهایی از حکمت عملی را رسیدن انسان به سعادت دانسته‌اند که با اجرای اعمالی خاص حاصل می‌شود. اعمال به خودی خود موجب کمال انسان نیستند، بلکه با ایجاد هیئت‌های نفسانی این تکامل به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ب: ۱۲).

حکیمان گاهی به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا هدف از خواندن فلسفه با تمام رشته‌ها و شاخه‌های آن، رسیدن به حکمت عملی و عمل بر اساس آموزه‌های حکمت

عملی است تا به وسیله آن غایت و سعادت نهایی انسان حاصل شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷)؛ به گونه‌ای که حتی گاهی پرداختن به دیگر علوم و عمل کردن بر اساس آنها می‌تواند یکی از مسائل حکمت عملی به‌شمار آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۹-۴۹۰)؛ زیرا از یک سو، کسب علوم نظری خود عملی است که موجب کمال و فضیلت نفس است و از سوی دیگر، برخی از علوم ریاضی مانند دانشی مهندسی، موسیقی، نجوم و برخی علوم طبیعی مانند زمین‌شناسی، حیوان و انسان‌شناسی و ... قابلیت عملی شدن در جامعه و جهان خارج را دارند و بر اساس آنها انسان‌ها افعالی را صورت می‌دهند. اگر این اعمال با توجه به غایت و هدف انسان برای رسیدن به سعادت و دوری از شقاوت صورت گیرند، جزو مسائل حکمت عملی قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۵). با این وصف، حکمت عملی علمی است که تمام علوم دیگر به نحوی داخل در مسائل آن هستند؛ زیرا آموختن این علوم و به‌کارستن آنها در راه زندگی مادی انسان اگر با هدف و غایت رسیدن به سعادت باشد، در حکمت عملی باید از آنها بحث شود.

غایت حکمت عملی تنها کسب علم به اعمالی که موجب سعادت می‌شوند و یا حتی اجرای این اعمال نیست، بلکه غایت نهایی آن سعادت بالفعل انسان است و کسی که بالفعل به سعادت نرسد، در حقیقت به غایت حکمت عملی نرسیده است (همان). فلسفه‌ای که انسان را به سعادت نرساند، علمی باطل، تقلبی، گمراه‌کننده و بیهوده است (همو، ۱۴۱۳: ۱۹۱). از همین رو، انسان پس از آموختن فلسفه و به‌ویژه حکمت عملی باید بر اساس آموزه‌های آن عمل کند تا علم او نافع باشد و بیهوده و بی‌ثمر نباشد: غایت حکمت عملی برای انسان با بصیرت نفس به تنهایی حاصل نمی‌شود بلکه باید علمی قبل یا همراه عمل وجود داشته باشد. این علم اگر بدون عمل رها شود، علمی باطل است. علم باطل علمی است که به غایتی که برای کسب شده است نرسد. .... اگر عالم به علم عملی این غایت را کسب نکند، در حقیقت فیلسوف نیست (همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۶).

تکامل و سعادت نهایی انسان با انجام دادن کارهای خیر به دست می‌آید. به همین





دلیل، حکمت عملی به بررسی اعمالی می‌پردازند که در راستای سعادت نهایی انسان هستند. این نکته نیز اهمیت دارد که اعمال به خودی خود موجب کمال انسان نیستند، بلکه این تکامل با ایجاد هیئت‌های نفسانی به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵۶ و ۱۱۹؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۱۶).

گاهی فارابی در بیان تکامل انسان و سعادت نهایی او، تشبیه به خالق را غایت نهایی انسان می‌داند که از طریق عمل به احکام حکمت عملی حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷). به بیان حکیمان، غرض حکمت عملی آن است که روح بر بدن مسلط و بدن تابع و مطیع روح گردد. اگر عقل بر نفس غالب شود، بدن را در راه رشد و استکمال نفس قرار می‌دهد. پس ثمره حکمت عملی، کنترل عقل نسبت به نفس است. تخلق به اخلاق الهی که نتیجه حاکمیت عقل عملی بر افعال انسانی است، ثمره‌ای است که با استفاده از ضوابط و قواعد اخلاقی حاصل می‌شود. البته ثمره نهایی حکمت عملی و مرحله پایانی عقل عملی همان فناست که ارتباط به مافوق است، نه تدبیر مادون (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۱: ۱۲۵).

توجه به این نکته لازم است که سعادت با تلاش فرد به تنهایی حاصل نمی‌شود، بلکه انسان‌ها با کمک یکدیگر به سعادت می‌رسند. سعادت انسان فردی نیست، بلکه سعادت هر فرد در کنار سعادت اجتماع حاصل می‌شود. هر شخص باید تلاش کند بعد از اصلاح خود به اصلاح اهل منزل و همشهریان خود بپردازد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷)؛ زیرا فطرت انسان به گونه‌ای خلق شده است که بسیاری از افعالی که موجب سعادت انسان هستند، در ارتباط با دیگر انسان‌ها تحقق می‌یابند به همین سبب دیگران در تحقق سعادت برای فرد نقش دارند و هیچ کس به تنهایی نمی‌تواند سعادت را که لیاقت آن را دارد کسب کند مگر آن که دیگر انسان‌ها او را در راه رسیدن به سعادت یاری کنند (همو، ۱۴۱۳: ۱۳۹). در نتیجه حکمت عملی برای رساندن اجتماع به سعادت به احکام اجتماعی و روش‌های اجرای این احکام در جامعه می‌پردازد تا با اجرای آنها، سعادت اجتماع و در پی آن سعادت فرد حاصل شود (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۲). از نظر فارابی، فیلسوف کامل کسی که به علوم نظری دست



یافته باشد و تا جایی که ممکن است بتواند آنها را در اجتماع جاری سازد. کسی که علوم نظری را کسب کند ولی توانایی استعمال و اجرایی کردن آنها در دیگران را نداشته باشد، دارای فلسفه ناقص است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۳).

## موانع گسترش حکمت عملی

با توجه به اهمیت حکمت عملی، جای این پرسش است که چرا فلسفه اسلامی، امتداد لازم را در حکمت عملی نیافت یا چرا پیش از آنکه غرب بر مبنای فلسفه خود به علوم انسانی دست یابد، این علوم در جهان اسلام و به صورت حکمت عملی اسلامی تولید نشد؟ و چرا ساختار حکمی آموزه‌های دینی در حکمت عملی شکل نگرفت؟ با توجه به این مسائل، برخی منکر کارایی و توانمندی حکمت عملی شده‌اند و آن را علمی محدود و ساکن دانسته‌اند که در مسائل مربوط به افعال ارادی انسان ناکارآمد است. دلایلی را که برای گسترش نیافتن حکمت عملی برشمرده‌اند به این شرح می‌توان بیان کرد:

### ۱. بی‌نیازی از حکمت عملی با وجود احکام دینی

یکی از دلایلی را که به گسترش نیافتن حکمت عملی در جهان اسلام انجامید، یکسانی آموزه‌های حکمت عملی و احکام شریعت دانسته‌اند؛ یعنی با وجود احکام شریعت اسلامی دلیلی برای پرداختن به حکمت عملی احساس نشده است. جلال الدین دوانی در این زمینه می‌گوید: حکیمان متأخر چون بر دقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن را بر تمام تفصیلات حکمت عملی مشاهده کردند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتاب‌های ایشان در این باب دست کشیدند (شکر الهی، ۱۳۸۷: ۱۳).

شاید گفته شود شاهد بر این گفته کلام ابن سیناست. وی در توضیح حکمت عملی، پس از آنکه تحقق کلیات حکمت عملی را به وسیله برهان و شهادت شرعی می‌داند، تفصیل و بیان جزئیات احکام عملی را برعهده شریعت الهی می‌نهد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱:





۱۴). با این وصف، یا اصلاً نیازی به حکمت عملی نیست و یا اگر باشد، تنها باید به کلیات آن پرداخت و بیان جزئیات را برعهده شریعت نهاد.

همچنین با استناد به کلام ملاصدرا در اسرار الآیات، گفته شده است وی وظیفه اصلی خود را پرداختن به ارکان ایمان و اصول عرفان می‌داند و پرداختن به تدبیر منزل، سیاست و احکام شریعت را از حوزه فعالیت حکیم خارج می‌داند. در سخنان ملاصدرا این نکته وجود دارد که برای قواعد علوم فرعی، خداوند اقوامی را برگزیده است که تمام تلاش خود را در تحصیل آن به کار برند و همواره به شرح و تفصیل آن پردازند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۱).

در پاسخ به این سخن باید گفت پرداختن دین به جزئیات احکام افعال انسان و یا حتی کلیات آنها، توجیه مناسبی برای رها کردن تلاش حکمی و عقلی درباره این آموزه‌ها نیست. در بحث‌های مربوط به عقاید و معارف اسلامی نیز بسیاری از کلیات و جزئیات در شریعت مقدس بیان شده است، ولی با این همه حکیمان به تفصیل به برهانی و عقلانی کردن این عقاید پرداخته‌اند. بررسی عقلانی گزاره‌های دینی به منظور فهم بهتر کلیات آموزه‌های دینی و دریافت نظام حاکم بر این آموزه‌ها و ارتباط عقلی و منطقی میان آنهاست. ترک فعالیت عقلی، به سطحی‌نگری و جزئی‌نگری در احکام عملی دین می‌انجامد. با تفحص در سخنان ابن سینا دیده می‌شود که وی، مخالفتی با حکمت عملی ندارد بلکه از نظر وی شریعت الهی، مبدأ اقسام حکمت عملی یعنی حکمت مدنی، حکمت متولی و حکمت خلقی است. حد نهایی این علوم حکمی در شریعت الهی بیان شده است. اما بیان این مطالب در شریعت الهی و تقلید از آنها کافی نیست و معرفت و علمی حقیقی به انسان نمی‌دهد. بلکه قوه نظری بشر باید این علوم الهی را به عنوان الگو و مبدئی قرار دهد تا بر اساس آنها قوانین عقلی در وادی عمل را استخراج نماید. بعد از به دست آمدن این قوانین عقلی انسان می‌تواند آنها را در کارهای جزئی به کار بندد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰).

بدون کار فلسفی و عقلی، فهم حقیقی متون دینی روی نمی‌دهد و اسرار و ژرفای

آن کشف نمی‌شود. کسی که پس از اثبات صدق سخنان شارع، حقیقت‌نمایی و صدق این سخنان را می‌پذیرد، علت خود حکم و برهان آن را نیافته است، بلکه آن را پس از برهان عصمت شارع از روی تقلید می‌پذیرد. چنین فهمی، فهمی برهانی و عقلانی نیست و ژرفا ندارد. کار فلسفی، فی‌نفسه کمال است. پس باید با چشم‌پوشی از اینکه دین مسئله‌ای را بیان کرده، به تلاش عقلانی نیز اقدام کرد. کسی که بتواند افزون بر ایمان تقلیدی و تعبدی، معرفت برهانی هم داشته باشد، دارای کمالی بیشتر از صاحبان تقلید صرف است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۸۴-۳۸۵). ملاصدرا هم به این نکته اشاره کرده است. وی تأکید دارد که روش فلسفی او در بیانات کشفی و ذوقی صرف یا تقلید از شریعت خلاصه نمی‌شود. بلکه کار فلسفی او تلاش و کوشش عقلانی در مسیر ارائه استدلال و برهان و بر اساس پایبندی به اصول عقلانی است. به باور وی معرفت الله تعالی و شناخت معاد و راه رسیدن به آخرت، بر اساس تقلید عامی و نقل احادیث به تنهایی و بدون فهم حقایق آنها رخ نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶ و ج ۱: ۱۱ و ج ۹: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۲۶). حکمت بر اساس برهان کشفی حاصل می‌شود که کتاب الله و سنت نبی و احادیث اهل بیت هم بر صحت آن شهادت می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵).

پس با آنکه معارف هستی و حکمت عملی در آموزه‌های دینی بیان شده‌اند، ولی هریک به روش خاصی به تبیین این حقایق پرداخته‌اند. روش دینی با وحی، الهام، نبوت و امامت حقایق را بیان می‌کند، ولی فلسفه با روش عقل و برهان (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۱۱). بیان مطالب در شریعت به آن معنا نیست که کار مستقل عقلی انجام نشود و روش خاص فلسفی اعمال نگردد. به بیان ملاصدرا، تقلید برای برخی خوب و موجب نجات است، ولی باید دانست که صاحب تقلید به کمال عالی دست نمی‌یابد و فتح معارف نمی‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۶؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۸۶، ۳۱۷ و ۶۲۴). او همانند نابینایی است که می‌پذیرد فلان شیء رنگی خاص دارد، اما خود نمی‌تواند آن رنگ را حس کند. بسیاری از متدینان درباره معارف دینی چنین هستند که حق بودن آنها را می‌پذیرند، ولی از فهم علت نفس الامری و حقیقت آن معارف بی‌بهره‌اند (همان: ۳۸۷).





فایده دیگر عقلانی و برهانی کردن معارف نظری و عملی دینی، همگانی کردن آنهاست. با این کار، این آموزه‌ها برای غیردین‌داران نیز قابل عرضه می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۸۸). پس جای آن است که در حکمت عملی نیز برای عقلانی و برهانی ساختن احکام عملی دین، نظیر تلاشی که در حکمت نظری درباره فهم آموزه‌های دین صورت گرفته است، انجام می‌پذیرفت.

## ۲. بحث‌های موجود در کلام اسلامی

برخی بر این باورند که بحث‌های حکمت عملی در کتاب‌های کلامی به تفصیل آمده است و همین امر سبب نپرداختن فیلسوفان به حکمت عملی شده است (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۶). آنهایی که از نظر کلامی به بحث حکومت و سیاست پرداختند، از نبوت و امامت و حکومت عادلانه انبیا و اولیا سخن رانده‌اند. به نظر ایشان، حتی مدینه فاضله فارابی نیز به بحث‌های کلامی بی‌شبهت نیست. البته این سخن نیز مانند سخن بالا با فلسفه نقض می‌شود؛ زیرا در فلسفه و کلام برخی مسائل یکسان مشاهده می‌شود، ولی روش بحث در یکی برهانی و در دیگری جدلی است و وجود بحث‌های جدلی در کلام ما را از بحث‌های عقلانی و برهانی در فلسفه بی‌نیاز نمی‌کند. فلسفه در پی کشف واقع و حقیقت است و روش کلامی در پی تثبیت و اقناع آموزه‌های دین برای معاندان است.

## ۳. همخوانی نداشتن حکمت عملی یونانی با مبانی اسلامی

حکمت عملی در یونان و آنچه ارسطو و افلاطون بدان پرداختند، متناسب با فرهنگ و جامعه یونان آن زمان بود و نمی‌توان انتظار داشت آن آموزه‌ها در فضای حکمت اسلامی رشد یابد. به همین سبب، مترجمان مسلمان در ترجمه آثار مرتبط به حکمت عملی علاقه‌ای نشان نمی‌دادند و این بخش از حکمت در میان مسلمانان گسترش لازم را نیافت (شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۰).

این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا فلسفه در پی یافت حقیقت است و حقیقت

سعادت انسان و افعال ارادی انسان که او را به سعادت می‌رساند، چیزی نیست که در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد. تفاوت بیشتر در نحوه اجرای آموزه‌های کلی به صورت افعال جزئی است که چه‌بسا در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشد. افزون بر اینکه این اشکال در فلسفه اولی هم آمده و آموزه‌های فلسفی یونان باستان را با معارف اسلامی متعارض دانسته‌اند، درحالی که فیلسوفان مسلمان با کاربست روش عقلی و با توجه به معارف اسلامی، کوشیدند تفسیر و برداشتی از فلسفه یونان ارائه دهند که با این آموزه‌ها در تعارض نباشد. حکیمان با تلاش‌های عقلانی در رسیدن به حقیقت کوشیدند و تا حد زیادی به آموزه‌های اسلامی نزدیک شدند. با مقایسه بخش الهیات در فلسفه ارسطو با الهیات ابن سینا این تلاش و گسترش علمی به خوبی قابل ملاحظه است. چنین تلاشی می‌توانست درباره حکمت عملی نیز صورت گیرد؛ مانند کاری که فارابی انجام داد و حکمت عملی را به گونه‌ای سامان داد که با آموزه‌های اسلامی همخوانی داشته باشد، ولی متأسفانه تلاش او پیگیری نشد.

#### ۴. توجه‌نداشتن تفصیلی ابن سینا به حکمت عملی

ابن سینا را می‌توان تحکیم‌بخش و گسترش‌دهنده علوم مختلف فلسفی در میان مسلمانان دانست. او با نگارش دایرة المعارف جامع شفا در علوم و فنون مختلف به گسترش این علوم کمک شایانی داشت؛ به طوری که مباحث منطقی و پزشکی را به تفصیل گسترش داد و بخش الهیات و ماورای طبیعت را به صورت چشم‌گیری اتقان بخشید. بنابراین، آثار او نقش چشم‌گیری در جهت‌دهی و امتدادبخشی فلسفه‌های پیش از او به پسینان داشت. ابن سینا به اندازه فارابی به حکمت عملی اهمیت نشان نمی‌دهد و آن گونه که در دیگر علوم می‌کوشید، اهتمام لازم را برای گسترش این شاخه از علم از خود نشان نمی‌دهد. همین مطلب را می‌توان یکی از دلایل گسترش نیافتن حکمت عملی در میان حکیمان دانست؛ چون ایشان در کارهای خود بسیار متأثر از آثار ابن سینا بوده‌اند.





البته ابن سینا تصمیم داشته است که پس از مابعد الطبیعه، کتاب‌هایی جامع و مستقل درباره اخلاق و سیاست بنگارد که متأسفانه گویا موفق به این مسئله نشده است. او پس از بیان ابواب و کتاب‌های موجود در دایرة المعارف شفا یادآور شده است که در انتهای کتاب الهیات، به کلیاتی از علم اخلاق و سیاست پرداخته است و تصمیم دارد تفصیل آنها را در کتاب‌های جامع و مستقلی بیان کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۱). همچنین ابن سینا در باب سیاست رساله‌ای دارد که درباره سعادت و شقاوت مردمان، صفات آنان و دخل و خرج زندگی‌شان بحث می‌کند. به باور او، اصلاح اجتماع به اصلاح فرد وابسته است. او در نگارش این رساله به کتاب الادب الکبیر والادب الصغیر ابن مقفع توجه داشته است (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۰). افزون بر این، ابن سینا تلاش گسترده‌ای برای گسترش برخی از علوم مانند ریاضیات یا نجوم صورت نداد، ولی این کار او سبب گسترش نیافتن ریاضیات و نجوم نشد.

##### ۵. دوری حکیمان و فیلسوفان از حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی

فیلسوفان در جامعه اسلامی همیشه در معرض نقد و تکفیر بوده‌اند. افزون بر آن، حوزه حکمت عملی در قلمرو علمی فقیهان از یک سو و حاکمان از سوی دیگر قرار داشت. به همین سبب، وارد شدن در مباحث حکمت عملی بسیار خطیر و مشکل بود. استاد جوادی آملی در توجیه گسترش نیافتن حکمت عملی معتقد است که به دلیل شرایط موجود در گذشته، حکیمان و فیلسوفان معمولاً از حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه دور بودند و اجازه ورود به این مباحث را نداشتند. شاهد بر این مطلب، دوره‌هایی است که شرایط برای اظهار نظر گروه اندکی از حکیمان فراهم شد. با مطالعه آن دوران، می‌توان به مطالب عمیقی دست یافت که این عده در این حوزه‌ها بیان کرده‌اند، ولی در دوره‌های دیگر، عالمان اجازه اظهار نظر نداشتند. در این شرایط، از آنها نمی‌توان توقع داشت نوآوری‌های زیادی داشته باشند و به همین سبب، سکون و رکود در آنها دیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹).

عالمان و حکیمان در فضای سیاسی و اجتماعی آن دوران یا به مماشات و مراعات حال حاکمان و شاهان می‌گراییدند و یا به انزوا و دوری از جامعه کشیده می‌شدند (فدایی عراقی، ۱۳۸۹: ۶۸؛ شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۰).

با آنکه تا حدودی این دلیل می‌تواند درست باشد، ولی با این حال این سخن نیز به‌طور کامل مانعی اساسی شمرده نمی‌شود؛ زیرا همان‌گونه که در تاریخ ثبت شده است، فارابی را می‌توان فیلسوفی منزوی و دور از اجتماع دانست که هیچ‌گاه منصب حکومتی نداشته است. پس قاعدتاً او نیز نباید به حکمت عملی می‌پرداخت و کسانی همچون ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی با توجه به مناصب حکومتی و قدرتی که داشتند، باید بیش از دیگران به حکمت عملی می‌پرداختند. افزون بر آنکه بسیاری از فیلسوفان در دربار حاکمان زمان خود حضور داشتند و حاکمان هم تا حدودی با آنها همراهی لازم را داشتند. در این شرایط، ایشان به‌ظاهر توانایی گسترش حکمت عملی را داشتند، ولی اقدامی در این زمینه نکرده‌اند.

## ۶. ارتباط اندک مباحث فلسفه الهی با دغدغه‌های مادی جوامع انسانی

فیلسوفان اسلامی، بیشتر به مباحث متافیزیکی و الهیاتی توجه کرده و کمتر به مباحث مادی و دنیوی پرداخته‌اند. به همین سبب، حکمت عملی هم که به افعال ارادی انسان مربوط است، کمتر توجه آنها را به خود منعطف کرده است (شکراللهی، ۱۳۸۷: ۱۱). استاد جوادی آملی این مطلب را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند. به نظر ایشان یکی از دلایل گسترش نیافتن حکمت عملی در میان مسلمانان، فاصله زیاد میان فلسفه الهی و حکمت عملی است. فلسفه الهی به دلیل آنکه به مبدأ و غایت وجود معطوف است و از حقیقت مطلق که هیچ رنگ و تعلق ندارد سخن می‌گوید، علمی کلی و عام است که با علوم جزئی و عملی فاصله فراوانی دارد. برای آنکه فلسفه الهی در ضمن علوم جزئی تجلی یابد، باید از حالت کلیت و اطلاق خارج شود و این تلاش زیادی می‌طلبد. این در حالی است که در جوامع غربی شاهد شکل‌گیری نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... بر





اساس فلسفه مادی و الحادی آنها هستیم. مکتب‌های فلسفی غرب با کنار گذاشتن الهیات و پرداختن به مسائل مادی و خیالی، گرچه از مبدأ و غایت دورافتاده‌اند، به علوم جزئی بسیار نزدیک شده‌اند. به همین سبب، می‌توان انتظار داشت که فلسفه‌های مضاف فراوانی به‌راحتی در امتداد این فلسفه‌ها ظهور کند. البته باید توجه داشت که فلسفه مادی و الحادی ناقص است و با نظام خلقت تطابق حقیقی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹).

البته این سخن محدود کردن فلسفه عام در فلسفه خاص است. با مشاهده تقسیم‌بندی‌های فلسفه عام روشن می‌شود که الهیات تنها بخشی از فلسفه عام است و ریاضیات، طبیعیات، طب و حکمت عملی بخش‌های دیگر آن هستند. حکیمان مسلمان در گسترش ریاضی، طب و طبیعیات تلاش‌های زیادی کردند و تنها بخشی که گسترش لازم را نیافت، حکمت عملی بود.

#### ۷. تروس از راه‌یافتن مباحثات پایان‌ناپذیر علمی در علوم عملی

برخی گفته‌اند حکیمان پنداشتند که راه‌یافتن مباحثات و چون و چراهای عقلی در بخش‌های عملی باعث تضعیف روح تعبد مردم خواهد شد و آنها را از انجام دادن افعال عبادی و دینی باز خواهد داشت (داوری، ۱۳۷۹: ۳۴). این مطلب نیز دلیل محکمی برای بی‌توجهی به حکمت عملی نیست؛ زیرا پژوهش‌های فلسفی در بخش عقاید دین به‌شدت و با گستردگی زیاد صورت گرفته است و این موجب ضعف اعتقاد مردم به محتوای این مسائل نشده است. افزون بر آن، در احکام عملی دین نیز فقیهان چون و چراهای زیادی کرده‌اند و اختلاف‌نظرهای بسیاری دارند، ولی در عمل این موجب ضعف عمل مردم نشده است.

#### نتیجه‌گیری

با توجه به کارکردهای حکمت عملی به‌لحاظ علمی و عملی، از جمله تکمیل‌کننده بودن آن برای آموزه‌های فلسفه الهی، پرداختن به اعمال اختیاری انسان که در بسیاری از علوم



انسانی به آن پرداخته می‌شود، نظام‌سازی عقلانی برای احکام و دستورهای دینی و راهنمایی انسان به سعادت و کمال نهایی، می‌توان انتظار داشت در دوران معاصر توجه بیشتری به حکمت عملی صورت گیرد تا بتوان از پیامدها و آثار این علم در زندگی عملی بهره بیشتری برد. گسترش نیافتن حکمت عملی در جهان اسلام دلایلی دارد که بدان پرداختیم. با ملاحظه این عوامل، دانسته می‌شود گرچه هر یک از آنها می‌توانند مانعی جزئی در راه گسترش حکمت عملی باشند، نمی‌توان آنها را مانع تام برای گسترش حکمت عملی تلقی کرد. به همین سبب، می‌توان تنها دلیل گسترش نیافتن این علم را کم‌توجهی به وجوه اهمیت این علم دانست که باعث مهجوری این علم در تاریخ حکمت اسلامی شده است.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، عیون الحکمه، قم: انتشارات بیدار.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ الف)، منطق شفا، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره: المطبعة الاميريه، چاپ اول.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ ب)، منطق المشرفيين، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، چاپ دوم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ ج)، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الهیات شفا، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ سوم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، تعليقات، قم: بوستان كتاب.
۷. ابو نصر، فارابی (۱۹۸۰)، افلاطون در اسلام، عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱)، الملة، تصحيح محسن مهدي، بیروت: طبع ثاني، دار المشرق.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵)، آراء اهل المدينة الفاضله، مقدمه و شرح و تعليق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال، چاپ اول.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸)، منطقيات فارابی، قم: انتشارات مكتبة آية الله مرعشى نجفي.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، الاعمال الفلسفيه (رساله «تنبیه علی سبیل السعادة» و «تحصیل السعادة»)، مقدمه و تحقیق و تعليق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۱۳. ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مركز نشر اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، «ویژگی های فلسفه و نسبت آن با علوم»، اسراء، دوره ۲، ش ۵.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ الف)، حقیق مختم، ج ۱ و ۲، قم: مركز نشر اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ج)، شمس الوحي تبریزی، قم: مركز نشر اسراء.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف)، عين النضاح (تحرير تمهيد القواعد)، قم: مركز نشر اسراء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب)، نسبت دین و دنیا، قم: مركز نشر اسراء.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، قم: مركز نشر اسراء.



۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. داوری، رضا (۱۳۷۹)، مقام فلسفه در ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲۳. شکراللهی، نادر (۱۳۸۷)، «علل کمرنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی»، پژوهش و حوزه، ش ۳۴ و ۳۵.
۲۴. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، چاپ دوم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. فدایی عراقی، غلامرضا (۱۳۸۹)، «جایگاه حکمت عملی در تاریخ فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه، ش ۲.
۳۰. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶)، «فلسفه فلسفه»، قم: کتاب فردا، چاپ اول.

