

بررسی و ارزیابی مبادی حکمت عملی در فارابی و ابن سینا

محمد ذبیحی *

چکیده

فارابی و ابن سینا در شمار برجسته‌ترین و نام‌آشنا‌ترین فیلسوفان مشایی در عرصه مباحث فلسفی و عقلی‌اند، بنیان‌های فکری نظام فلسفی مشائی در جهان اسلام براساس مبانی عقلی و اندیشه‌های فلسفی این دو فیلسوف بزرگ بنا نهاده شده است، نوع نگرش دو فیلسوف به حکمت عملی زمینه‌ساز پرسش‌ها و تردیدهایی در این باره شده است، تا آنجا که برخی چنین پنداشته‌اند که پی‌جویی از مسائل حکمت عملی دغدغه ابن‌سینا نبوده است، مقاله حاضر کوشیده است با ارائه و ارزیابی دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره حکمت عملی تبیین نماید که ابن‌سینا افزون بر مبادی اساسی حکمت عملی که در آن اندیشه‌ای یکسان با فارابی دارد، صنعت شاره را نیز مبدأ برای شاخه‌های سه‌گانه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست‌مدن به شمار آورده است و دیدگاه متفاوت ابن‌سینا از فارابی درباره مسائل حکمت عملی برخاسته از این است که او گزاره‌های اخلاقی را در شمار آراء محمود و شهرت می‌داند، در حالی که فارابی گزاره‌های اخلاقی را قضایای عقلی و برهانی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: فارابی، ابن‌سینا، حکمت عملی، مبادی، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست‌مدن.

مقدمه

هر دو فیلسوف در این خصوص که بر اساس تقسیم رایج ارسطویی حکمت عملی را قسمی از حکمت و مقابل حکمت نظری می‌دانند، یکسان می‌اندیشند، فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعادة (ص ۱۶) و کتاب فصول (منتزعه، ص ۵۰ به بعد) و ابن‌سینا در بسیاری از آثارش از جمله

الشفاء، الالهيات (ص ۳) به این تقسیم استناد نموده‌اند، تقسیم‌بندی ارسطویی از علوم گرچه بعدها مورد اشکالات جدی قرار گرفت و بر همین اساس، ابن‌سینا در کتاب منطق‌المشرقیین^۱ تقسیمی دیگر ارائه نمود، لیکن فارغ از اشکالات اصل این تقسیم‌بندی که برخاسته از توانایی‌های نفس انسانی است جای تردید ندارد.

نفس انسانی آنگاه که به مدرکات و متعلقات ادراکی خود می‌نگرد در یک نگاه کلی آنها را در دو عرصه کلی ارزیابی و سنجش می‌کند. برخی از مدرکات نفس اموری خارج از حوزه قدرت او هستند، به بیان روشن‌تر اموری هستند که بود و نبود آنها وابسته به ادراک انسان نیست و برخی از ادراکات اموری هستند که متعلقات آنها وابسته به انسان هستند، ادراکات نخست را عقل نظری و قسم دیگر را عقل عملی می‌گویند، انسان با تأمل در خود و دیگر موجودات به طور بدیهی می‌یابد که تمامی دریافته‌های او یکسان نیست، اندیشیدن درباره خالق انسان، آسمان، زمین با تفکر پیرامون اموری که می‌تواند انجام دهد یا در پی انجام آن است مانند درس خواندن، کسب معیشت و ... همه از این جهت که مدرک انسان هستند تفاوتی ندارند، لیکن از جهت متعلقات تفاوت اساسی دارند.

یادآوری و بیان اینکه تدوین و گردآوری دو دانش نظری و عملی (حکمت عملی) برخاسته از دریافت‌های دو قوه عقل نظری و عملی است که از قوای نفس انسانی نشأت گرفته است، در راستای تأکید بر این نکته دقیق است که مباحث حکمت عملی از سنخ مسائل و مباحثی است که در منظومه فکری یک فیلسوف موحد نمی‌تواند نادیده انگاشته شود، جداناپذیری حکمت عملی از حقیقت نفس در دنیا، از لحاظ پیدایش نفس تا پایان حیات مادی آن و همچنین ماندگاری نفوس پس از مرگ و تمایز نفوس از یکدیگر، همه در گرو حکمت عملی است، زیرا چنان که در جای خود مدلل شده است، حدوث نفس بدون بدن امکان ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲، همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۲) و ماندگاری نفوس و تمایز آنها از یکدیگر برخاسته از هیأت‌ها و حالاتی است که نفس به هنگام حیات مادی آراسته به آنها شده است.^۲

این پیشگفتار که در حقیقت درآمدی بر مباحث آینده است، تأکیدی بر این نکته اساسی است که پیوند حکمت عملی با نفس واقعیتهایی گریزناپذیر است زیرا با فرض نبود یکی از آن دو، سخن از دیگری گفتاری بی‌معناست، با نبود نفس پی‌جویی نمودن از کمالات ذاتی نفس امری منتفی به انتفاء موضوع است و بسیار بدیهی می‌نماید که اگر نفسی وجود نداشته باشد، سخن از کمالات نفس بی‌معناست و در سوی دیگر وجود نفسی در خارج که فاقد هرگونه عمل و اندیشه‌ای باشد،

گفتاری به غایت نادرست است، چه اینکه نفسیت نفس، وابسته به تدبیر بدن است و نفس بدون عمل - عمل به معنای عام آن که شامل نظر هم بشود - وقوع خارجی ندارد. انفکاک‌ناپذیری نفس و حکمت عملی تأییدی بر درستی این ادعاست که در نظام واره فلسفی یک فیلسوف موحد که مبدأشناسی و معادشناسی، عناصر اساسی نظام فلسفی اویند، آنگاه صورتی تمام می‌یابند که عامل شناسا یعنی انسان، جایگاه او در منظومه فکری فیلسوف به درستی تبیین گردد و چنان که در جای خود بیان شده است، معرفت به انسان و جایگاه او در مراتب هستی، مبتنی بر شناخت ساحت‌های وجودی انسان، آشنایی با وظایف و تکالیفی است که انسان نسبت به خود، خالق خود و دیگر موجودات برتر و فروتر از خود دارد و بی‌هیچ تردیدی دستیابی به این معرفت‌های اساسی تنها در پرتو پایبندی به الزامات درونی و بیرونی، نشأت گرفته‌ی از حکمت عملی است.

موضوع، مبادی و مسائل حکمت عملی

اینک که تا حدودی روشن شد که خاستگاه مباحث حکمت عملی نهاد خود انسان است، پیش از پرداختن به بیان دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره مبادی حکمت عملی اشارتی بسیار کوتاه به دو رکن دیگر که به‌همراه مبادی، ارکان سازنده علم را تشکیل می‌دهند، ضروری می‌نماید. بسیاری از پیشینیان و اندیشمندان معاصر در این خصوص که هر علمی دارای موضوع، مبادی و مسائل است، دیدگاهی یکسان دارند، «اجزای سه‌گانه‌ای که خردمندان گفته‌اند نادیده انگاشتن هر یک از آنها به معنای نابودی علم است» (حائری یزدی، ص ۲).

موضوع، مبادی و مسائل در حکمت عملی آن‌چنان در هم تنیده و درآمیخته‌اند که جداسازی رتبی آنها تنها با تأمل و تحمل (دقت و موشکافی) امکان‌پذیر است، موضوع و مبادی علم اموری هستند که پیش از علم باید وجود آنها در علم دیگری مفروض و مسلم شده باشد (ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۵)، آنگاه با تکیه بر موضوع اثبات شده و استمداد از مبادی که آنها نیز باید اموری بدیهی یا اثبات شده باشند، می‌توان احوال و مسائل علم را اثبات نمود، از نگاه ابن‌سینا هر علمی موضوعی دارد که عامل جدایی آن از سایر علوم است (همو، برهان شفاء، ص ۱۶۲). و مبدأ که جمع آن مبادی است، چیزی است که وجود شی دارای مبدأ وابسته به آن است، همانند تصدیقات که مبتنی بر تصورات است و تصور، مبدأ برای تصدیق است، مبادی علوم تصورات و تصدیقاتی است که پایه‌های علم را تشکیل می‌دهند و مسائل علوم نتایج و بناهایی است که بر این پایه‌ها استوار شده‌اند، مبادی پایه‌ها و مقدماتی هستند که مسائل علم به وسیله آنها برهانی می‌شود

و این مقدمات و مبادی یا بدیهی‌اند که بی‌نیاز از استدلال‌اند و چنانچه نظری باشند باید در علم دیگری برهانی و مستدل گردند(همان، ص ۱۵۵).

بر اساس آنچه گفته شد، موضوع حکمت عملی افعال و تکالیف اختیاری انسان است و بر طبق تقسیم پیش گفته از علوم، بیان شد، که اصل و جوهره این تقسیم، ریشه در نفس انسان دارد، نفس انسان قدرت بر ادراک حقایق خارجی دارد و مدرکات او از دو حال خارج نیستند یا اموری هستند که در دایره مقدورات و توانایی‌های انسان قرار دارند یا اموری هستند که خارج از دایره قدرت انسان‌اند، بخش اخیر «هست و نیست‌ها» است که انسان هیچ نقشی در وجود و بقای آنها ندارد و نامبردار به حکمت نظری‌اند و بخش نخست «بایدها و نبایدها» است که متعلق تکالیف انسان‌اند و در دایره حکمت عملی قرار دارند. از این رو می‌بایست موضوع حکمت عملی را «اعمال و تکالیف اختیاری» انسان دانست و اگر خرده گرفته شود که برخی از افعال از قبیل حرفه‌ها و صنایع اموری اختیاری‌اند و ارتباطی با حکمت عملی ندارند، پاسخ این است که با توجه به غیای حکمت عملی، تمامی افعال و گفتارهای انسان خواه تکلیفی و خواه غیر تکلیفی همه در راستای حکمت عملی‌اند، چون هر کاری که با نیت خیرخواهانه و الهی - دست کم انسانی - انجام پذیرد در جهت استکمال دو قوه نظر و عمل است.

تأمل در موضوع حکمت عملی و در پی آن مسائل حکمت عملی که همان احوالات و عوارض نشأت گرفته از موضوع است به روشنی گویای این واقعیت خلل‌ناپذیر است که محور اساسی در حکمت عملی چه از جهت موضوع و چه از جهت مسائل و حتی مبادی - توضیح آن می‌آید - انسان است، با پذیرش افعال و تکالیف اختیاری انسان به عنوان موضوع حکمت عملی، پهنه و گستره مسائل حکمت عملی را باید تمامی اموری دانست که متعلق ادراک انسان واقع می‌شود، اعمالی که بی‌واسطه یا با واسطه در راستای استکمال نفس انسانی است و انسان توانایی بر انجام یا ترک آن دارد.

انسان، دوگانة نفس و بدن

انسان موجودی مرکب از دو جوهر نفس و بدن است، نفس حقیقی جوهری و مجرد است که دارای ارتباط دو سویه است. از سویی با وساطت عقل نظری رابطه‌ای با عقل فعال دارد و از سویی پیوندی تدبیری با بدن دارد که عقل عملی عهده‌دار آن است، انسان موجودی دو ساحتی است، نفس او حقیقتی مجرد است و بدن او جوهر مادی است، ابعاد مادی انسان بخودی خود

اموری شکفت‌انگیز، بدیع و متمایز از دیگر موجودات است و واقعیت‌های بیولوژیکی او اموری انکارناپذیرند، لیکن باید توجه داشت آنچه سبب شده که فاصله بسیار معناداری بین انسان و دیگر موجودات مادی پدید آید، ساخت معنوی و وجود نفس انسانی است که به تعبیر ملاصدرا سرشت آن به گونه‌ای است که در آغاز پیدایش واسطه میان دو عالم تجرد و جسمیت است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۶۱، ص ۶) و از چنان توان و نیرویی برخوردار است که گرچه در سیر عمودی که دارد از مرتبت انسانیت بالاتر نمی‌رود، برای حرکت افقی او که همان سیر در بستر انسانیت است، پایانی نیست و انسان به مانند خالقش که از هر جهت موجودی بی‌نهایت است، قدرت سیر در بی‌نهایت را دارد. سزاوار توجه است که نقطه اوج این کمال، شکوفا شدن و به فعلیت رسیدن دو قوه نظر و عمل است، دو قوه‌ای که از قوای نفس انسانی‌اند و این دو قوه در مسیر استکمال نفس انسان آن چنان دارای هم‌افزایی‌اند که در نگاه برخی از فیلسوفان در نهایت قوه واحد می‌گردند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰)، تعمیق و توسعه علوم نظری فایده آن استکمال قوه نظری است و نتیجه استکمال قوه عملی، تثبیت و تحکیم دانش حکمت عملی است.

فارابی و ابن‌سینا هر دو با تأکید بر جایگاه و اهمیت معرفت‌شناخت انسان در مباحث حکمت عملی، غایت پایبندی به الزامات برخاسته از حکمت عملی را سعادت انسان می‌دانند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۷ و ۴۹؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۹۵)، هر دو فیلسوف با بیان اینکه سعادت غایت قصوا و ذاتی انسان است و این سعادت تنها در پرتو نظر و عمل توأمان حاصل می‌شود، بر نقش محوری و بی‌بدیل انسان تأکید دارند (همان‌جا). بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد که از منظر فارابی غایت قصوای انسان، رسیدن به سعادت حقیقی است و سعادت حقیقی یعنی آراسته شدن به صفات الهی و در نهایت رسیدن به مقام نفس مطمئنه که همان شناخت حق اول است، تا آنجا که می‌گوید «فتری ما لاعین رأی ولا خطر علی قلب بشر ما تخذ لك عند الحق عهداً الی تاتیه فرداً» (فارابی، ۱۴۰۵ق، فص ۲۶، ص ۲۹).

از منظر فارابی و ابن‌سینا و بلکه همه فیلسوفان مسلمان، انسان ترکیبی از دو جوهر نفس و بدن است یعنی ترکیبی از حیوانیت و ناطقیت و پیامد اجتناب‌ناپذیر آن پذیرش این حقیقت علمی و واقعیت عینی است که انسان از جهت نوع واحد است و آدمیان هرچند به طور کلی رهای از جبر فلسفی نیستند، لیکن دو عامل اساسی اندیشه و عمل نقشی بی‌بدیل در شکل‌گیری مراتب وجودی و درجات انسان دارند و دو عنصر اندیشه و عمل چنان‌که در جای خود بیان شده است (ابن‌سینا، الشفا، الهیات، ص ۵) به گونه‌ای متناظر فرایندی حاصل آمده از کارکرد حکمت عملی است.

تا این جای از گفتار روشن شد که ریشه تقسیم علوم به دو حکمت نظری و عملی، فارغ از اصطلاحات فنی و دقیق آن نشأت گرفته از توانایی‌های نفس انسان است و از منظر فیلسوف موحد، انسان‌شناسی که یکی از اضلاع سه‌گانه هستی‌شناسی و خداشناسی است، مورد تأکید و اهتمام جدی است و شناخت دقیق از حقیقت انسانیت، جز در پرتو اندیشه و عمل به گونه‌ای توأمان حاصل نمی‌شود و تحقق و تعالی اندیشه و عمل که همان استکمال نفس در دو قوه نظر و عمل است، فرایندی متناظر است که با پای‌بندی به الزامات حکمت عملی محقق می‌شود. بنابراین آنچه گفته شد، از منظر فیلسوف مسلمان که باور به سه اصل خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، عناصر اساسی در تفکر فلسفی اویند، توجه به مباحث حکمت عملی، امری بدیهی و تردید ناپذیر است و اگر از سیر تحقیقات فلسفی ابن‌سینا و آثار به‌جای مانده از وی این چنین برداشت شود که او مانند فارابی، توجه به مباحث حکمت عملی نداشته است، جهت آن را باید در نوع نگرش ابن‌سینا به مباحث حکمت عملی جستجو کرد.

مبادی حکمت عملی از نگاه فارابی و ابن‌سینا

نوع نگرش دو فیلسوف برجسته مشائی در نگاه به حکمت عملی یکسان نیست، لیکن هر دو فیلسوف به حکم اینکه موحد و مسلمان هستند، در مبانی و مبادی اساسی که براساس آنها درباره حکمت عملی ایده‌پردازی کرده‌اند، یکسان می‌اندیشیند؛ چنانکه بیش از این به اجمال اشاره شد از دید فیلسوف مسلمان شناخت انسان هم‌مطراز شناخت خداوند است و بی‌هیچ تردیدی شناخت دقیق انسان بدون توجه به مباحث حکمت عملی ممکن نیست از این رو فارابی و ابن‌سینا هر دو در اصل این گفتار که سعادت ذاتی^۳ انسان است^۴ و انسان به این سعادت ذاتی نمی‌رسد جز با اندیشه و عمل سازگار با نظام تکوینی، هیچ اختلافی ندارند. آنچه سبب شده که مسیر فارابی و ابن‌سینا درباره حکمت عملی متمایز شود، نوع نگرش دو فیلسوف است که پس از ارائه مبادی مشترک بیان آن می‌آید.

الف. خداشناسی

در نظام فلسفی مشائی در جهان اسلام که باید فارابی و ابن‌سینا را مؤسس مدون و منظم آن دانست، هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند. اصل تمایز وجود و ماهیت که فارابی به تکرار از آن سخن گفته است و بعدها ابن‌سینا آن را مدلل نمود

(همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۳)، چنانکه گویای تحدید موجود ممکن است، تبیین ساحت وجود وجوبی واجب نیز هست. موجودات جهان هستی (مطلق وجود) یا واجب‌اند یا ممکن و ممکن موجودی محدود، دارای ماهیت و نیازمند است. تحلیل و شناخت درست موجود غنی بی‌نیاز و موجود محدود و نیازمند و چگونگی ارتباط وجود ممکن و بیان عنایت قیومی او بر موجودات، بنیادی‌ترین اصلی است که در پرتو آن غایت‌مندی موجودات و به فعلیت رسیدن توانایی‌های آنها و در نهایت رسیدن به مطلوب حقیقی‌ای که هر یک از موجودات دارند، قابل تبیین و تفسیر است. از منظر فارابی و ابن‌سینا، خداوند برترین و کامل‌ترین موجود است؛ خالق هستی افضل‌الوجود و اقدم‌الوجود است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۲۵) و موجودات خواه کامل و خواه ناقص همه از اویند «یفیض منه کل وجود» (همان، ص ۲۵) و با صدور نخستین موجود، دیگر موجوداتی (غیرمادی) که وجود آنها وابسته به اراده و اختیار انسان نیست، همه ضرورت وجود می‌یابند (همان، ص ۴۵) و سزاوار توجه است که پس از آفرینش موجودات، موجودات بریده و رها از خالق و هستی‌بخش خود نیستند بلکه نیازمند اویند و خالق هستی آن‌چنان ائتلاف و نظمی در بین آنها پدید آورده است که «تصیرالاشیاء الکثیرة جملة واحدة» (همان، ص ۴۹) موجودات همه به مانند مجموعه‌ای واحدند و عامل وحدت‌بخش موجودات افاضه حق تعالی است، به گونه‌ای که تمایل به وحدت، ذاتی موجودات است (همان‌جا).

اندیشه خدامحور در فلسفه مشاء که در آن همه موجودات از جهت ایجاد و بقا نیازمند خداوند هستند و آفرینش همه موجودات براساس عنایت الهی (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲) و علم عنایی حق تعالی است (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۱۸). یعنی تحقق، استمرار و بقای موجودات براساس نظام علی و معلولی است. در بین موجودات مادی انسان براساس توانایی‌های که دارد در کنار قدرت خدوند از چنان جایگاه و موقعیتی برخوردار است که معماری و مهندسی زندگی دنیوی او در اختیار خود اوست و او می‌تواند چگونه زیستن را، خود برگزیند و براساس نگرش خدامحور، انسان نه محکوم و اسیر دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه محض است و نه در بند پوچ‌گرایی سفسطایی و نه در دام توهم محوریت و اصالت انسان، بلکه او موجودی است اندیشمند که اندیشه می‌کند و براساس اختیاری که دارد ترک یا انجام فعل را برمی‌گزیند.

ب. عقل

رویکرد فلسفه مشاء به عقل و اینکه ارایه جهان مادی در گرو تدبیر و تحریک عقل فعال است

یکی از ارکان اساسی فلسفه مشائی است، نقش عقول دهگانه مشائیان در هستی‌بخشی به جهان و تدبیر حیات بشری توسط عقل فعال در نگاه فارابی و ابن‌سینا، انکار ناشدنی است، تقسیم موجود به واجب و ممکن اینکه ماسوای واجب یعنی ممکن یا جوهر است یا عرض و اعراض نه تا وجواهر عالی پنج تاست که یکی از آنها عقل است، دیدگاه‌هایی پذیرفته شده نزد فارابی و ابن‌سیناست که سزاوار تأمل است. عقلی که جزو مبادی حکمت عملی و یکی از جواهر پنجگانه است با عقلی که جزء مراتب نفس انسانی است، تنها اشتراک در اسم دارند و چنانکه روشن است در فلسفه مشائی پی‌جویی از دو نوع عقل است: یکی عقل فعال و دیگری عقل انسانی. عقل فعال عقلی منفصل و مؤثر و عقل انسانی عقل متأثر و متصل است. فارابی در کتاب *سیاسة المدنیة* مبادی موجودات را شش قسم می‌داند و خداوند سبب قریب همه موجودات از جمله عقل فعال است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۳۱) و به تعبیر او عقل فعال «هو الذی ینبغی أن یقال انه هو الروح الامین و روح القدس (همان، ص ۳۲؛ ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۹؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۳۶۱)، عقل فعال در نظام مشائی نهایت سلسله عقول و حلقه واسطه عالم مجردات با عالم مادی است، تحریک و تدبیر موجودات مادی، افاضه صور و پیدایش علوم حصولی تنها بخشی از وظایف است که به عهده عقل فعال است.

از منظر ابن‌سینا، نفس انسانی که حقیقتی مجرد از حیث ذات است با اتصال به عقل فعال قوه نظری او شعله‌ور می‌شود و در این حالت دیگر سخن از حرکت و تدریج نیست، بلکه با استمداد از عقل فعال و صلاحیت‌های ذاتی که جوهر نفس دارد ظرفیت‌های وجودی او شکوفا می‌شود و این یعنی رسیدن نفس به غایت و جایگاهی که قرار و آرامش ذاتی آن است.

تأکید و اهتمام فارابی و ابن‌سینا بر نقش تدبیر عقل فعال، درست در راستای این هدف اساسی سزاوار ارزیابی است که انسان برای رسیدن به سعادت و زیست بهتر نیازمند بسترهای تکوینی و تشریحی است و بسترهای تکوینی، سازوکاری است که در نظام آفرینش در صورت بهره‌مندی انسان از آن برای رشد و تعالی انسان فراهم آمده است.

نفس انسانی

هر دو فیلسوف فارابی و ابن‌سینا، اهتمام ویژه‌ای به مباحث نفس داشته‌اند و به طور خاص ابن‌سینا ضمن نوشتن کتاب مستقل درباره نفس، در آثار متعدّدش به مسئله نفس پرداخته است. هر دو فیلسوف در اینکه نفس حادث است^۵ نه قدیم و نفس انسان حقیقتی مجرد و ماندگار است یکسان

می‌اندیشند به یقین محوری‌ترین مسئله‌ای که از مبادی اساسی حکمت عملی به شمار می‌آید، شناخت انسان و به طور خاص نفس انسانی و قوای آن است، بدون تردید پرداختن تفصیلی به همهٔ مباحث پیرامون نفس مقالات مستقلاً می‌طلبند، لیکن آنچه در اینجا به عنوان یکی از مبادی حکمت عملی سزاوار توجه است این است که انسان به عنوان یک واقعیت عینی اگر بدون مقایسه با چیز دیگری و به لحاظ خود انسان مورد توجه قرار گیرد، انسان حقیقتی واحد است و اگر از حیث اینکه واحد ترکیبی از نفس و بدن است مورد واکامی قرار گیرد، نفس جزئی از اوست و همین انسان اگر به جهت قوایی که دارد بررسی و ارزیابی شود، دو قوهٔ عقل نظری و عملی در وجود او محور تمامی قوای بدنی و روحانی او هستند و در نهایت اگر انسان به لحاظ سیر وجودی و غایتی که دارد مطالعه شود به هر اندازه‌ای که بهره‌مندی او از وجود و آثار وجودی بیشتر باشد، سعادت‌مندی او فزونی می‌یابد، از این‌رو سعادت که غایت همهٔ مباحث حکمت عملی است نه تنها یک امر قراردادی و وضعی نیست، بلکه سعادت عبارت است از تحقق ظرفیت‌های وجودی انسان و حرکت در جهت کمالات و تحصیل آن و ماهیت سعادت همان ماهیت انسان است، یعنی تجرد و جسمانیت دو ساخت از انسان است که ساحت نخست و نماد آن نفس انسان و نماد جسمانیت بدن است.

دو قوهٔ نظر و عمل

تا اینجای گفتار، فارابی و ابن‌سینا هر دو با کم‌ترین اختلاف دربارهٔ مبادی و مبانی اساسی که نقش بی‌بدیل در فرایند حکمت عملی از مبدأ تا مقصد دارند، یکسان می‌اندیشند. از نگاه هر دو فیلسوف انسان موجودی مرکب از دو جوهر نفس و بدن است و تنها موجود اندیشمند و خردورزی است که می‌تواند به درستی بیان‌دیشد و آنچه دربارهٔ آن اندیشیده است، را انجام یا ترک نماید. انسان با بهره‌مندی از ناطقیت که ذاتی اوست و لازمی انفکاک‌ناپذیر به نام حریت و آزادی را به همراه خود دارد، توانایی این را دارد، سعادت که ذاتی دیگری از ذاتیات انسان است آن را تحصیل کند و چنان که در جای خودش مدلل شده است، حصول سعادت، پیامد طبیعی انجام یا ترک بایدها و نبایدهای حکمت عملی است.

اینکه که تا حدودی روشن شد که هر دو فیلسوف در مبادی اساسی حکمت عملی اندیشه‌ای یکسان دارند، در راستای پی‌جویی از اینکه چرا ابن‌سینا در سیر تحقیقاتش همانند فارابی به

طراحی و ارائه مباحث حکمت عملی نپرداخته است؟ به نظر می‌رسد عامل اساسی آن را باید در تفسیر و برداشت این دو فیلسوف از دو قوه عقل نظری و عملی جستجو نمود. تصریح فارابی به اینکه نفس و بدن البته با تفاوت رتبه، هر دو از جانب خداوند است، تأکیدی بر این واقعیت است که دوگانه نفس و بدن هر دو در دستیابی انسان به کمالات مطلوب نقشی بدون جایگزین دارند و شناخت دقیق قوای جسمانی و روحانی و رساندن هر یک از آنها به غایت مطلوبی که دارند انسان را به مقام نفس مطمئنه می‌رساند تا آنجا که فارابی گفت «فتری مالا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر فاتخذ لک عند الحق عهداً إلی تاتیه فرداً»، انسان در سیر کمالی به مرتبه‌ای می‌رسد که چشم انسان آن را ندیده و گوش آن را نشنیده است و بر قلب کسی هم خطور نکرده است و در این مرتبت است که انسان باید بکوشد و از خداوند بخواهد در مقامی که به آن توفیق یافته است استوار بماند.

دو تعبیر انسان الهی (انسان حر) و انسان سبعی در آثار فارابی، تأکیدی بر این حقیقت است که مدار اوج و حضیض نه تنها بر انسان بسته نیست، بلکه انسان در سیر افقی می‌تواند تا بی‌نهایت در جهت کسب کمالات حرکت کند، چنان‌که اگر در جهت حضیض و قهقرا گام بردارد، به حیوانی درنده خوی تبدیل می‌گردد و توصیف انسان به الهی و حیوانی، توصیفی قراردادی نیست بلکه امری واقعی و برخاسته از متن واقع است و طبیعی می‌نماید که این پرسش مطرح شود، با توجه به اینکه سرشت و نوع انسان واحد است این فاصله معنادار چگونه شکل می‌گیرد، به یقین راز این معما در خود انسان نهفته است، بهره‌مندی درست انسان از دو قوه عقل نظری و عملی عامل رشد و تعالی انسان است و در سوی دیگر سرکشی از فرامین عقلی و تسلیم شدن به شهوت و غضب عامل انحطاط انسان است.

بهرروی رسیدن انسان به اوج کمالات مبتنی بر شناخت دقیق قوای نفسانی و جسمانی و کارکرد درست آنهاست و فارابی در آثار متعددش به تفصیل درباره قوای انسان سخن گفته است، آنچه اینک در این مقاله توجه به آن ضروری است، اینکه از نگاه او عقل نظری و عملی نه تنها دو تا قوه نیستند بلکه این دو تا دو کارکرد از کارکردهای قوه ناطقه‌اند^۷ از منظر فارابی (۱۳۷۱، ص ۷۰) پیوند نظر و عمل آن چنان وثیق است که اگر علوم نظری به همراه عمل نباشد، فلسفه‌ای ناقص است (همو، بی تا، ص ۸۷).

حاصل کارکرد دو قوه نظری و عملی، دو دانش «حکمت نظری» و «حکمت عملی» است و با توجه به اینکه غایت هر دو دانش رساندن انسان به کمال مطلوب است، جداسازی دو قوه و

متمایز دانستن آنها از نگاه فارابی امری به‌غایت دشوار می‌نماید و افزون بر این از جهت غایت واحدی که دو دانش نظری و عملی دارند جدا شمردن هر یک از دو قوه از یکدیگر در حقیقت به معنای نادیده انگاشتن دیگری است.

بیان فارابی دربارهٔ عمل انسانی، تأکید بر نکته‌ای است که می‌توان آن را اساس حکمت عملی از منظر فارابی دانست و به بیان دیگر اتصاف حکمت عملی به انسان ریشه در آن دارد، از نگاه او عمل انسانی با دیگر موجودات تفاوت اساسی دارد، از منظر کلی قوای انسان به دو قسم عمل و ادراک تقسیم می‌شود و بخش عمل نفوس بناتی و حیوانی با نفس انسانی شریکند و نفس حیوانی افزون بر عمل توان ادراک نیز دارد، لیکن آنچه عمل انسانی و ادراک او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، قدرت انسان بر انتخاب جمیل و نافع است، انسان با دوری جستن از سفاهت و نادانی براساس فرمان عقل امور پسندیده، زیبا و نافع را برمی‌گزیند (همو، *فصوص الحکم*، ص ۷۵).

نکتهٔ شایان توجه این است که از نگاه فارابی، عقل به‌خودی خود امور پسندیده و زیبا را از امور زشت و قبیح، تشخیص و امور پسندیده را برمی‌گزیند، در متن عربی عبارت فارابی در برخی از نسخه‌ها به جای واژهٔ عقل واژهٔ عدل آمده است. «و سد فاقه السفه علی العدل» (همان‌جا) و سزاوار تأمل است که واژهٔ عدل نیز در راستای مطلوب است و به این معناست که شخص نفوذ و تأثیر سفاهت و نادانی را به‌وسیلهٔ عدل می‌بندد و در نتیجه، کار او براساس حکمت و عادلانه است و از بلاهت و سفاهت به دور است.

نقش محوری و بی‌بدیل انسان در تحقق حکمت عملی، امری بدیهی است، حکمت عملی که همان آراستگی به فضائل نظری و اخلاقی است، نتیجهٔ دو دانش نظری و عملی است و دو دانش نظری و عملی حاصل فراهم آمده از دو قوهٔ عقل نظری و عملی است که هر دو از قوای نفس انسانی است از این‌رو شناخت انسان و به‌ویژه نفس انسانی به عنوان یکی از مبادی حکمت عملی امری ضروری است و به اختصار برای رعایت حجم پژوهش می‌توان گفت فارابی درخصوص انسان بر ده نکتهٔ اساسی تأکید دارد:

۱. انسان حقیقتی مرکب از نفس و بدن است؛
۲. نفس جوهری عرشی و بدن جوهری فرشی است و هریک از این دو قوایی دارند؛
۳. نفس با بساطت و وحدت قوای غذایی، لامسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه را واجد است؛
۴. انسان از جهت ماهیت نوعی واحد است و ماهیت او حیوانیت و ناطقیت است؛

۵. نفس اگر چه خود جزئی از اجزای یک مرکب (انسان) است، لیکن خود نفس حقیقتی مجرد و بسیط است؛

۶. نفس امری حادث است نه قدیم و حدوث آن هم جسمانی است؛

۷. غایت نهایی انسان سعادت است که امری ذاتی است و باید تبدیل به فعلیت گردد؛

۸. انسان موجودی اندیشمند، کمال‌خواه، محاسبه‌گر است.

۹. انسان هر چند دارای چهار قسم است، اما در یک تقسیم کلی به دو قسم الهی و حیوانی تقسیم می‌شود و شاخصه اساسی انسان الهی، حریت و آزادی اوست و در حقیقت انسان الهی همان انسان حراست؛

۱۰. آنچه انسان را از دیگر موجودات متمایز ساخته است، عمل اوست که عملی توأم با شناخت و انتخاب است.

تأمل در نکات دهگانه که همه برگرفته از تکوین و در نهاد انسان است به درستی گویای دیدگاه فارابی در حوزه حکمت عملی است، انسان فارابی با اندیشه و عمل و کوشش در جهت تعمیق و توسعه آن نخست به اصلاح رفتارها و گفتارهای فردی می‌پردازد (اخلاف فضیلت) و به گونه‌ای متناظر اخلاق فردی او، سازنده روابط اجتماعی و مشارکت در دو جامعه کوچک (خانواده) و جامعه بزرگ (سیاست مدن) است و سزاوار توجه است که فارابی در راستای همین نوع نگاه به انسان به مدلی از حکومت می‌رسد که در آن انسان واجد شرایط دوازده گانه (همو، ۱۴۱۳ق، جزء اول، ص ۱۹۲) به عنوان رئیس اول عهده‌دار امور می‌شود.

فارابی در *احصاء العلوم* دست یافتن به سعادت‌مندی انسان را در گرو سه مؤلفه اساسی مردم، حکومت و رهبری می‌داند (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷) و قائمه اساسی در مؤلفه‌های سه گانه، خود انسان است. انسان گاه در قامت فردی است و گاه در عرصه اجتماعی و وظایف فردی و اجتماعی او آن چنان در هم تنیده‌اند که آراستگی کامل به هر یک، جزء در پرتو دیگری امکان‌پذیر نیست و نیز تحقق وظایف فردی و اجتماعی آن چنان پیوند وثیقی با رهبری دارند که تحقق آنها بدون رهبری واجد شرایط ممکن نیست و حاکم جامعه که در چهره سیاستمدار یا فیلسوف ظاهر می‌شود، نمی‌تواند تافته‌ای جدا بافته از دیگران باشد. سزاوار توجه است که در راستای تأکید فارابی بر اینکه در تحقق حکمت عملی هیچ نهاد بیرونی بر انسان تحمیل نشده است. او قیاس هر یک از جوامع کوچک (منزل) و جوامع بزرگ (مدینه) را به مانند بدن انسان می‌داند (همو، فصول منتزعه، ص ۲۷)، چنان که بدن انسان اعضایی دارد که در صورت توجه به غایات هر یک

از آنها سازگاری و هم‌افزایی اعضا برقرار و به مطلوب اصلی می‌رسند جوامع انسانی نیز چنین است.

جایگاه حکمت عملی در فلسفه ابن‌سینا

چنان‌که گذشت ابن‌سینا در مبادی اساسی حکمت عملی با فارابی اتفاق نظر دارد، زیرا در منظومه فلسفه سینوی خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، اضلاع سه‌گانه‌ای هستند که شناخت دقیق و درست هر یک بدون دیگری تصویر درستی نمی‌یابد. در رسائل ابن‌سینا آمده است: «ای انسان خودت را بشناس تا خدایت را بشناسی» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۵۸) بی‌هیچ تردیدی شناخت خداوند پیوندی اجتناب‌ناپذیر با شناخت جهان دارد و شناخت جهان و خالق آن بدون شناخت انسان، احوال، رفتار و گفتار او امری ناممکن می‌نماید، از این‌رو، اگر شناخت انسان در زنجیره به هم پیوسته خداشناسی و هستی‌شناسی، حقیقتی غیرقابل تردید است، ادعای مورد توجه نبودن مباحث حکمت عملی در نظام‌واره فلسفی ابن‌سینا، به معنای انکار نظام‌واره فلسفی اوست.

ابن‌سینا با اینکه تقسیم رایج ارسطویی از علوم را در آثارش مطرح نموده است (همو، الشفاء الهیات، ص ۳؛ همو، ۱۳۷۵ق، ص ۱۵۵)، لیکن در عین حال خود او تقسیمی ابتکاری در کتاب منطق‌المشرقین ارائه کرده است و بر سه‌گانه الهیات، ریاضیات و طبیعیات که زیر مجموعه حکمت نظری‌اند قسم دیگری به نام کلی افزوده است و در حکمت عملی افزون بر سه‌گانه اخلاق تدبیر منزل و سیاست مدن، معرفت نسبی را یکی از شاخه‌های حکمت عملی به‌شمار آورده است. او با این تقسیم به روشنی نشان داده است که شریعت نبی (ص) مبدأ آتی برای اقسام سه‌گانه حکمت عملی است به این عبارت بنگرید: مبدأ هذه الثلاث من جهة الشريعة الإلهية و کمالات حدودها تستین بها و تصرف فیها بعد ذلك القوه النظرية من البشر بمعرفة القوانين و استعمالها فی الجزئیات» (ابن‌سینا، ۱۳۵۹، ص ۱۲).

چگونگی مبدأ بودن شریعت که به زودی توضیح آن می‌آید، در حقیقت همان نکته کلیدی است که نگرش ابن‌سینا را به مباحث حکمت عملی متفاوت از فارابی می‌سازد، از نگاه ابن‌سینا اگر سه‌گانه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، محورهای اساسی حکمت عملی‌اند، معرفت نبی به عنوان کسی که احکام شریعت او خواه به صورت تأییدی و خواه به صورت تأسیسی باید مورد توجه گیرد، مهم‌ترین محور حکمت عملی است، بنابراین حکمت عملی در فلسفه ابن‌سینا نه تنها

مغفول او نبوده بلکه از اهتمام ویژه‌ای برخوردار شده است، اما چنانکه چندباره بیان شد نوع نگرش او به عرصه مباحث حکمت متفاوت از نگاه فارابی است.

عقل نظری و عملی از منظر ابن‌سینا

بدون هیچ اغراق و مبالغه‌ای، گزارش، تحلیل و تبیین تمامی آنچه ابن‌سینا درباره عقل نظری و عملی در نهایت حکمت عملی گفته است بسیار فراتر از اندازه یک مقاله و حتی یک کتاب است، از این‌رو در این مجال تنها به اندازه‌ای که روشن شود، دیدگاه او با فارابی درباره عقل نظری و عملی متفاوت است، بسنده شده است. در آثار ابن‌سینا مفصل‌ترین و منسجم‌ترین مباحث درباره انسان، قوای انسان و ویژگی‌های او ارائه شده است، او در کتاب *نفس شفاء* انسان را دارای نه ویژگی می‌داند و خود او تصریح می‌کند «أخص الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة» (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴)، تفاوت اساسی انسان با دیگر موجودات، قدرت او بر تصور معانی کلی است، چگونگی دست یازیدن انسان به این حقایق کلی مجرد، توانایی است که تنها در انسان وجود دارد.

نفس انسان توانایی‌های گسترده‌ای دارد از جمله ادراک کلیات، ابن‌سینا در مواضع متعددی درباره دو قوه عقل نظری و عملی سخن گفته است، اینکه آیا این دو قوه یک قوه‌اند یا دو قوه‌اند و اگر دو قوه‌اند، تفاوت آنها در ماهیت ادراکی است یا اینکه عقل عملی فقط محرک و مبدأ تحریک بدن است و کار ادراک فقط به عقل نظری سپرده شده است و چنانچه تفاوت در ادراک ندارند و هر دو مدرک‌اند، آیا تفاوت دو قوه در مبادی و غایت است؟ و در نهایت اگر یکی نیستند رابطه عقل نظری و عملی و پیوند این دو با حکمت عملی چگونه است؟ برخی از پرسش‌هایی است که یافتن پاسخ آنها به پژوهشگر کمک می‌کند تا در داوری درباره دیدگاه ابن‌سینا در خصوص حکمت عملی گرفتار برداشت نادرست نشود.

ابن‌سینا در *الهیات شفاء* ضمن بیان کارکرد هر یک از دو قوه نظری و عملی غایت هر دو را استکمال نفس می‌داند (ص ۴) و گفتار او گویای این است که قوه نظر و عمل دو قوه‌اند، یکی کارش ادراک و دیگری وظیفه‌اش عمل است، در کتاب *نفس شفاء* به مناسبت پژوهش درباره قوای انسان می‌گوید، نفس دارای دو قوه عامله و عالمه است و قوه عامله (عقل عملی) و عالمه (عقل نظری) را دو قوه جداگانه شمرده است که یکی فعلی و دیگر انفعالی است و تصریح می‌کند که نام نهادن این دو قوه را به اسم عقل به دلیل اشتراک لفظی یا شباهت این دو در اسم

است (ص ۳۷)، از نظر او قوه عامله مبدأ تحریک بدن انسان برای آموز جزئی است (همان‌جا) و آرایه نظیر راستگویی پسندیده است، عدل نیکو است، دورغ زشت است، اینها آرایه است که از عقل عملی به طور جزئی و مصداقی صادر می‌شود و صدور آنها براساس استدلال و برهان نیست و از نگاه او مسائل اخلاقی در حوزه عقلی عملی است (همان، ص ۳۸) و عقل عملی در تمامی اموری که به عهده اوست، محتاج به بدن است (همان، ص ۱۸۵)، تصریح به اینکه عقل عملی در همه امور نیازمند به بدن است، گواهی دیگر بر این ادعاست که از نظر او کار عقل عملی فقط تحریک است نه ادراک.

ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد نفس ناطقه را جوهری واحد می‌داند که دارای دو قوه عالمه و عامله است و می‌گوید حوزه هر یک از اینها متمایز از دیگری است و در کتاب اشارات و تنبیهات ضمن توصیف دو عقل نظری و عملی و چگونگی کارکرد هر یک به نحوه بهره‌گیری عقل عملی از نظری و در نهایت نقش آن را در عرصه حکمت عملی توضیح می‌دهد (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲) و سزاوار توجه است که شارح کتاب اشارات محقق طوسی (ج ۲، ص ۳۵۲) و همچنین صاحب محاکمات هر دو، اطلاق اسم عقل را بر این دو از جهت اشتراک در اسم و اشتراک لفظی می‌دانند (همان‌جا).

از تعاریف متعدد ابن‌سینا چنین برداشت می‌شود که هرچند هر دو قوه از قوای نفس‌اند و در نهایت غایت هر دو استکمال نفس است، لیکن این دو قوه نقاط افتراقی دارند که آنها را جدای از یکدیگر می‌سازد، نخست اینکه متعلقات دو قوه متفاوت‌اند، مقدمات و مبادی دو قوه یکسان نیستند. مبادی عقل نظری بدیهیات اولیه و مبادی عقل عملی، مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات است و بر همین اساس کارکرد و پیامد دو قوه نیز متفاوت‌اند، نتیجه حاصل از مقدمات اولیه یقینی و نتیجه حاصل از مقدمات عقل عملی در بهترین حالت ظن است.

یکی از نقاط اساسی تمایز دو عقل این است که عقل نظری وظیفه‌اش ادراک است، حتی اگر گزاره ادراکی عقل نظری مفاد آن، التزام به عمل را توصیه کند، در عین حال عقل نظری به این جهت عملی هیچ التفاتی ندارد و این در حالی است که عقل عملی تنها وظیفه‌اش مبدأ محرک بودن بدن است و حیث ادراکی در دستور کار او نیست و در همین خصوص هرچند عقل از این جهت که از قوای نفس است و نفس تعلق تدبیری به بدن دارد، نیازمند به بدن است، لیکن نیازمندی عقل عملی دائمی است ولی عقل نظری نیازمندیش دائمی نیست و در نهایت عقل

عملی حتی در ادراک امور جزئی باید از عقل نظری کمک بگیرد و موارد افتراق یاد شده به روشنی گواه بر جدایی این دو قوه است.

ارزیابی و تحلیل

پیش از این، هنگام طرح موضوع حکمت عملی بیان شد که موضوع حکمت عملی انسان و افعال اختیاری اوست و نیز روشن شد که در دستگاه فلسفی ابن‌سینا شناخت انسان و به طور طبیعی احوال و رفتار او جزء غیرقابل انفکاک نظام‌واره فلسفی اوست، از این رو این پرسش جدی مطرح است که ابن‌سینا که میراث‌دار آثار فارابی است و هر دو فیلسوف تا حدود بسیار زیادی در مباحث عقلی از جهت روش و محتوا یکسان می‌اندیشند، چرا درباره حکمت عملی نگاهی متفاوت دارند و به طور خاص از ابن‌سینا که مدتی عهده‌دار وزارت و سیاست‌ورزی بود، انتظار پرداختن به فلسفه سیاسی و بیان چگونگی زمامداری و نقش مردم در حاکمیت بیش از فیلسوفانی است که تنها به امر نظریه‌پردازی مشغول بوده‌اند و این درحالی است که از جهت نظریه‌پردازی و توسعه کمی مباحث حکمت عملی، واقعیت غیر از این را نشان می‌دهد، در پاسخ به چرایی این رفتار عملی، گاه این تبادر ذهنی رقم می‌خورد که شاید ابن‌سینا به طور عملی دریافته بود که ایده‌پردازی فارابی برای آراستگی عملی، همراه با دشواری و بلکه عدم تحقق خارجی است، از این رو ایده‌پردازی‌های فارابی را دنبال نکرده است.

در هر صورت، با پذیرش این ایده اخیر یعنی ناکارآمدی فلسفه سیاسی فارابی در عرصه عمل پرسشی دیگر رخ می‌نماید که چنانچه ابن‌سینا در عرصه عملی به این نتیجه واقعی رسیده بود که ایده‌پردازی‌های فارابی مجال اجرایی و عملی ندارد، چرا نسبت به طرح گسترده مسائل حکمت عملی از سوی فارابی واکنشی نشان نداده است و به بیان روشن‌تر چرا به ارزیابی انتقادی از آن نپرداخته است؟

در پاسخ از پرسش‌های یاد شده می‌توان گفت، چنانکه خود عنوان حکمت عملی گویای آن است مباحث حکمت عملی از سنخ عمل است و در نگره ابن‌سینا به این مباحث پیش از هرگونه پی‌جویی از برهان و استدلال عقلی باید در عرصه عمل و اقتاعات آنها را جستجو نمود این نوع نگرش به حکمت عملی اگر گفته نشود که به طور کلی در برابر دیدگاه فارابی است - دست کم - در بسیاری از موارد در مقابل آن است، فارابی چنانکه گفته شد، مبادی مسائل اخلاقی را امور

عقلی و یقینی می‌داند، درحالی‌که ابن‌سینا مبادی مسائل اخلاقی را اموری غیریقینی و در دایره آراء محموده می‌داند، از این رو می‌توان نتیجه گرفت:

الف. مباحث حکمت عملی در نظام فلسفی سینوی نه تنها مورد غفلت نبوده است بلکه دارای جایگاهی اساسی است؛

ب. عدم پابندی ابن‌سینا به ساختار ارائه شده از سوی فارابی پیرامون حکمت عملی، به دلیل نوع نگرشی است که ابن‌سینا به مباحث حکمت عملی دارد؛

ج. براساس تفسیر ارائه شده از دیدگاه ابن‌سینا باید گفت، او از دو منظر عام و خاص، تکوینی و تشریحی در پی تبیین مسائل حکمت عملی است:

۱. منظر عام ناظر به شناخت انسان و قوای آن به‌همراه شناخت غایت هر یک از آنهاست و در نهایت، غایت اساسی همان رسیدن انسان به سعادت ابدی است.

۲. منظر خاص، ناظر به نبوت به معنای خاص دینی است که در آن معرفت نبی به طور مصداقی مورد تأکید است و قرار گرفتن معرفت نبی به عنوان یکی از شاخه‌های حکمت عملی در کنار اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، تأکیدی بر این واقعیت است که سلسله حلقات استکمال قوه عملی نفس تنها در پرتو شناخت قانونگذار ممکن است.

به راستی پژوهشگر مسائل فلسفی برای پی‌جویی از مباحث حکمت عملی به چه عناصری بیش از این نیاز دارد که یک دستگاه فلسفی به آن بپردازد، اثبات هدفمندی جهان به طور عام و هدفمند بودن انسان به طور خاص و در نهایت رسیدن و رساندن انسان به سعادت‌مندی در پرزندگی اجتماعی بر محور قانون و و مجموعه اینها اموری است که ابن‌سینا به تأکید و تکرار به آن پرداخته است و اگر ابن‌سینا به مانند فارابی کتابی مستقل درباره فضائل نظری صناعت عملی همانند *تحصیل السعادة* فارابی نوشته است یا درباره اقسام مدینه کتابی همچون *آراء اهل المدینة الفاضلة* ندارد برخاسته از نوع نگاهی است که او در مباحث حکمت عملی دارد.

توضیح فزون‌تر: در نگاه فارابی با توجه به یگانگی و پیوستگی دو قوه عقل نظری و عملی اساس مباحث حکمت عملی از نقطه آغاز تا نقطه پایان همه برخاسته از امور تکوینی‌اند و همه مسائل آن اموری قطعی و یقینی‌اند. به این عبارت بنگرید: «هی‌العلوم التي الغرض أن تحصل الموجودات التي تحتوی علیها معقولةً متیقناً فقط». به طور کلی نظر فارابی درباره دانش فلسفه که شامل عقل نظری و عملی هر دو می‌شود و عقل عملی منشور مدون حکمت عملی است همه در دایره امور یقینی‌اند و قید «فقط» در عبارت او قیدی احترازی است که اثبات مسائل علم فلسفه از

جمله مسائل حکمت عملی تنها از روش عقلی و مبتنی بر براهین یقینی است و در جای دیگری با تصریح بیشتری می‌گوید فضائل نظری دانش‌ها هستند که در پرتو آن موجودات توسط براهین یقینی معقول انسان شوند (فارابی، ۱۴۱۳ق، جزء اول، ص ۱۷۵).

از منظر فارابی پیامبران، فیلسوفان و سیاستمداران همگی قهرمانان واقعی‌اند که می‌توانند به عنوان رئیس اول عهده‌دار مسئولیت جامعه بشری گردند، البته با این تفاوت که انسان با دریافت از عقل فعال، حکیم، فیلسوف و واجد تعقل تام می‌شود و به واسطه افاضه عقل فعل به قوه متخیله نبی مندر می‌شود (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱)، لیکن از نگاه ابن‌سینا جایگاه و نقش نبی در مباحث حکمت عملی، نقشی بی‌بدیل است و در حقیقت گفتار او فصل الخطاب است (ابن‌سینا، ۱۳۵۹، ص ۱۲).

برخلاف فارابی ابن‌سینا در خصوص قضایای عملی دیدگاهی به‌غایت متفاوت با او دارد. از نظر او قضایای اخلاقی، قضایایی مشهورند و با صراحت می‌گوید: «و لا عمدة لها الا الشهرة» (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲)، قضایای اخلاقی هیچ معتمدی جز شهرت ندارند و چنانچه این‌گونه قضایا بر عقل صرف و وهم و حس غیرآموزش دیده عرضه گردند عقل حجتی قاطع بر نفی یا اثبات آنها ندارد؛ البته او خود توضیح می‌دهد که هرچند عقل بی‌واسطه نمی‌تواند بر تصدیق یا تکذیب این‌گونه قضایا استدلال کند لیکن صلاحیت این را دارد که پس از ضمیمه شدن قیدی از جانب عقل، و هم یا حس بر این‌گونه قضایا استدلال کند و در نتیجه قضیه را تصدیق یا تکذیب کند (همان، ص ۲۲۰) و درست در همین جا است که طرح ایده نبی به عنوان یکی از شاخه‌های حکمت عملی و اینکه مبدأ حکمت خلقی، منزلی و سیاست‌مدن، شریعت الهی است، اهمیتی دوچندان می‌یابد.

نتیجه

هر دو فیلسوف در بین موجودات مادی، انسان را سرآمد آنها می‌دانند و وصول انسان را به مرتبت انسان کامل برخاسته از دانش نظری و التزام عملی به آن می‌دانند. در اندیشه فارابی و ابن‌سینا سه مؤلفه اساسی انسان، جامعه و قانون، مقومات در هم تنیده‌ای هستند که بقا و استمرار حیات انسان در شکل مطلوب تنها در پرتو پیوند این سه مؤلفه است و بر همین اساس از منظر هر دو فیلسوف حکمت عملی، جایگاهی بس رفیع دارد، لیکن آنچه فارابی و ابن‌سینا را در حکمت عملی متمایز از یکدیگر ساخته است، نوع نگرش آن دو به مسائل حکمت عملی است، فارابی بدون هیچ‌اما و

اگری گزاره‌های اخلاقی را مستند به برهان عقلی می‌داند، درحالی که ابن سینا گزاره‌های اخلاقی را قضایای مشهوری می‌داند که به خودی خود معیار صدق و کذب ندارند، اما می‌توان آنها را با ضمیمه کردن قید یا قیودی مستظهر به استدلال عقلانی نمود و در همین خصوص بر خلاف نظر فارابی از نظر او یکی از مبادی اساسی حکمت عملی صناعت شارع است.

یادداشت‌ها

۱. به زودی درباره این تقسیم توضیح می‌آید.
۲. ابن سینا در پاسخ از اشکال مقدر که چنانچه گفته شود، نفوس بعد از مفارقت ابدان آیا به وصف کثرتند یا وحدت یافانی و نابود می‌گردند؟ می‌گوید «أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان فان الأنفس قد وجدت كل واحدة منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت و باختلاف أزمانه حدوثها و اختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة»، نفس شفاء، ص ۲۰۰.
۳. سعادت همانند عقلانیت ذاتی انسان‌اند، البته بالقوه‌اند و تحقق و فعلیت یافتن آنها در گرو اندیشه و عمل صالح است.
۴. فارابی تصریح می‌کند: «و هي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الاوقات... الخ» (۱۳۷۱، ص ۴۷) و ابن سینا با تأکید بر همسانی خیر و سعادت آن را مطلوب هر شیئی می‌داند (الهیات شفاء، ص ۳۵۵). البته بالقوه‌اند و تحقق و فعلیت یافتن آنها در گرو اندیشه و عمل صالح است.
۵. ابن سینا قائل به حدوث روحانی نفس است و از برخی از عبارات فارابی نیز برداشت می‌شود که او طرفدار حدوث جسمانی نفس است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۶، و أما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في اول امره فانه هيئة ما في مادة معدة تقبل رسومات المعقولات».
۶. تحصیل با ذاتی بودن ناسازگاری ندارد، چون هر چند سعادت ذاتی است لیکن بالقوه است و فعلیت یافتن آن در گرو استکمال دو قوه نظر و عمل است.
۷. تعاریف فارابی از عقل نظری و عملی در دو کتاب *السیاسة المدینة*، ص ۳۳ به بعد و *فصول مترعه* از ص ۳۸ به بعد به روشنی گواه بر این ادعاست و همچنین کتاب *التنبيه على سبيل السعادة*، ص ۷۶.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها مع الشرح*، للمحقق نصیرالدین الطوسی وشرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، ج ۱، ۲ و ۳، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الالهیات*، تحقیق الاستاذین الاب قنواتی وسعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المباحثات*، تحقیق وتعلیق محسن بیدار، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة، فی الحکمة المنطقية والطبیعية و الالهية*، ج ۲، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل*، تصحیح ادوارد ابن کرنیلیوس، قم، بیدار، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الفن الخامس من المنطق فی البرهان*، تصدیر و مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الدكتور ابوالعلاء عقیفی، المطبعة الامیرية بالقاهرة، ۱۳۷۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الفن السادس، کتاب النفس*، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم المقدسة، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رساله عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۳۵۹.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل نظری*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- فارابی، ابونصر، *فصول منتزعة*، حقه و قدم له وعلق علیه الدكتور فوزی متری نجار، مکتبه الزهراء (س)، ۱۴۰۵ق.
- فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تحقیق الشیخ محمدحسن آل یاسین، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، محقق الدكتور علی بوملحم، دارمکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- فارابی، ابونصر، *السیاسة المدینة*، مقدمه و شرح دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.

فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفية الجزء الال*، المحقق الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق،

فارابی، ابونصر، *التنیة علی سبیل السعادة*، محقق الدكتور جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.

فارابی، ابونصر، *تحصیل السعادة*، محقق الدكتور علی بو ملحم، بیروت، مكتبة الهلال، بی تا.

فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمة حسین خدیو جم، چ ۳، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۸، داراحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱.

ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰.

ملاصدرا، *المبدأ، والمعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۸۱.

An Evaluative Study of the Principles of Practical Wisdom in Al-Farabi and Avicenna

Mohammad Zabihi *

Abstract

Al-Farabi and Avicenna are among the greatest and most well-known Muslim peripatetic philosophers in philosophical and intellectual discussions. The intellectual foundations of the Peripatetic philosophical system in the Islamic world are based on the rational principles and philosophical thoughts of these two great philosophers. The type of these philosophers' attitude toward practical wisdom has raised questions and doubts about this concern to that extent that some have wondered whether the search for practical wisdom was Avicenna's concern. Presenting and evaluating the views of al-Farabi and Avicenna about practical wisdom, the present paper attempts to show that Avicenna, in addition to sharing the same view of basic principles of practical wisdom with al-Farabi, also considers the doctrine of Saint Legislator as the source of the three branches of ethics, home economics and politics;

* Qom University

alireza9022@yahoo.com

and the difference between Avicenna's and al-Farabi's viewpoints about practical wisdom stems from the fact that the former considers moral propositions to be among the generally accepted and well-known opinions, while the latter considers moral propositions to be rational and proof-based one.

Key Terms: *Al-Farabi, Avicenna, practical wisdom, ethics, home economics, politics.*