

نسبت میان نظر و عمل در فلسفه ملاصدرا

رضا اکبریان*

چکیده

ملاصدرا، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، نه مانند فارابی و ابن‌سینا، علم به فعل را برای تحقق آن کافی می‌داند، و نه مانند سهروردی، معتقد است علم فعلی برای تحقق فعل کافی است. از نظر او، نه اراده و فعل، اولی و ذاتی، و عقل و نظر، ثانوی و تبعی است، آن‌طور که اشاعره بر آن بودند؛ و نه عقل و نظر، اولی و ذاتی، و اراده و فعل، ثانوی و تبعی است، آن‌طور که معتزله می‌گفتند. بر اساس چنین نگرشی است که ملاصدرا از رابطه میان نظر و عمل بحث می‌کند، و نظریاتی متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در تبیین عقل عملی و مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و همچنین صفات رئیس اول مدینه عرضه می‌کند. تبیین نظریه ملاصدرا در خصوص نسبت میان نظر و عمل، و نشان دادن نتایج فلسفی آن در حوزه حکمت عملی به عنوان نظریه‌ای که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند.

Email: Dr.r.Akbarian@Gmail.com

*عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

ناریخ دریافت مقاله: ۹۰/۳/۱۵

پذیرش نهایی: ۹۰/۵/۲۰

هدف این مقاله است. این مقاله هم‌چنین ابعاد مختلف نظر ملاصدرا را در مقایسه با نظر پیشینیان، و نقد آن را در مواجهه با مسایل و مشکلات جدید در حوزه عمل تحلیل می‌کند. این‌که ملاصدرا به این بخش، کمتر اعتنا کرده یا به طور مستوفی در همه زمینه‌های آن بحث نکرده یا بیشتر به جانب اخلاق فردی با صبغه عرفانی و باطنی رفته و برای آن در برابر امور نظری، حقیقتی مشابه قایل نشده است، جای سؤال و تأمل دارد. چنانچه به خود اجازه دهیم که در تقسیم‌بندی ارسطویی حکمت به حکمت نظری و عملی تجدید نظر کنیم، و در خصوص نسبت میان فکر و اراده و در نتیجه، نسبت میان نظر و عمل، دیدگاهی متفاوت با دیدگاه فارابی و ابن سینا و حتی ملاصدرا عرضه کنیم، چنان‌که علامه طباطبایی چنین کرده است، می‌توانیم حکمت عملی را جایگاه رفیعی بخشیم. کلیدواژه‌ها: نظر و عمل، حکمت عملی، انسان، ادراکات حقیقی، ادراکات اعتباری، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

مقدمه

اعمال و رفتار انسان در زمان حاضر، بیش از هر زمان دیگر، موضوع مذاقه فلاسفه و دانشمندان بوده است. پس از یونان و توجه افلاطون و ارسطو به حکمت عملی در جهان اسلام، با وجود توجه به انسان و افعال او، حق مطلب در مقایسه با حکمت نظری ادا نشده است و با آن‌که بحث نفس و انسان کامل از مقولاتی است که همه مکاتب فلسفی و مذاهب دینی به آن عنایت داشته‌اند، حکمت عملی نسبت به حکمت نظری، جنبه فرعی و تبعی داشته است.

ملاصدرا درباره اعمال، رفتار و نیات انسان نیز سخنی دارد که با نظریه او در خصوص «وجود» مرتبط است. او بنا بر اصالت وجود و هم‌چنین اصل تقدم وجود بر ماهیت اثبات می‌کند که همه آثار و خواص از وجود که حقیقتی باطنی است، نشأت می‌گیرد. او این نظریه را از مختصات فلسفه خود می‌داند، هر چند توجه عرفا را نیز به این مسئله می‌پذیرد (شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۷: ۱۷۳؛ ج ۲: ۱۲۷؛ ج ۳: ۲۷۸).^۱ حتی از نظر ملاصدرا، هدفها و معشوقها نیز بر حسب اختلاف در مراتب وجود و درجات آن، مختلف و متفاوت‌اند (همو، ج ۷: ۱۷۹). بنابراین هر نوعی از انواع مختلف جهان هستی بر اساس میزان بهره‌مندیش از کمالات وجودی از آثار و لوازم آن نیز بهره‌مند

خواهد بود. از نظر ملاصدرا، نفوس انبیا، اولیا و عرفا که مظهر عالم ربوبیت و خلیفه خالق جهان‌اند، از طریق اشتداد وجودی و استکمال جوهری به آن حد از کمال و فعلیت رسیده و از کدورت و ظلمت ماده منزّه شده‌اند که می‌توانند به همت خود، صوری را که قوه متخیله در ذهن خلق کرده است، وجود عینی بخشند.^۱

در این مقاله این بحث مطرح می‌شود که چرا افعال انسان که موضوع بخش دوم تقسیم حکمت ارسطویی است، به حسب ظاهر از اهمیت کمتری برخوردار است. در عالم اسلام، اکثر فلاسفه به تبع ارسطو به حکمت نظری به عنوان شاخه اصلی فلسفه توجه کرده و به حکمت عملی، بیشتر از جنبه فردی نگریسته و سرانجام به عرفان ختم کرده‌اند. به نظر می‌رسد تقسیم بندی ارسطویی حکمت به حکمت نظری و عملی، موجب چنین نگرشی شده است. چنانچه به خود اجازه دهیم که در این دسته بندی، تجدید نظر و درخصوص نسبت میان فکر و اراده و در نتیجه، نسبت میان نظر و عمل، دیدگاهی متفاوت با دیدگاه فارابی و ابن‌سینا و حتی ملاصدرا عرضه کنیم، چنان‌که علامه طباطبایی چنین کرده است، می‌توانیم حکمت عملی را جایگاه رفیعی بخشیم. در این نگاه، حکمت که دانش انسانی برای رسیدن به حق از طریق نظر و عمل است، به دو بخش خدا و ماسوای او که شامل جهان و انسان (آفاق و انفس) می‌شود، تعلق می‌گیرد.

آنچه در این مقاله به عنوان سؤال اصلی مطرح می‌شود، این است که آیا در فلسفه ملاصدرا، از حکمت عملی به اندازه حکمت نظری بحث و در مورد آن تحقیق شده است؟ آیا دیدگاه او در خصوص تعریف عمل و رابطه آن با نظر، موجب چنین بی‌توجهی شده است؟ چه عواملی بر این بی‌توجهی تأثیر داشته است؟ آیا تقسیم بندی ارسطویی، خود، موجب چنین نگرشی نشده است؟ تبیین نظریه علامه در خصوص رابطه نظر و عمل و نشان دادن نتایج فلسفی آن در مقایسه با وضعیت موجود در عصر حاضر، هدف دیگر این مقاله است.

۱. دیدگاه ملاصدرا در باب تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی

ارسطو، برای اولین بار، تعبیر عقل نظری و عقل عملی را در فلسفه‌ی خود مطرح می‌کند. وی در کتاب *مابعدالطبیعه* علاوه بر دو قوه‌ی مذکور، که یکی به هست‌ها مربوط می‌شود و یکی به بایدها که با اختیار و گزینش انجام می‌شود، از قوه‌ی سازنده نیز نام می‌برد، که حاکی از معرفی علوم تولیدی است که هدف غایی معرفت را تامین می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۷: b ۱۰۲۵، ۱۹۳). موضوع معرفت نظری از نظر ارسطو هر آن چیزی است که نمی‌تواند جز آن باشد، به این معنا که مستقل از اراده ماست، و چیزهایی است که ما می‌توانیم کشف کنیم. در مقابل، متعلق حکمت عملی، اموری است که کوشش انسانی می‌تواند در آنها تغییر و تبدیل ایجاد کند، مانند رفتار انسانی (اخلاق)، حکومت (سیاست)، پزشکی، اقتصاد و جز از آن. ارسطو، حکمت یا فلسفه عملی را از آن جهت جدا می‌کند که آنچه در قلمرو عملی است، انجام‌دانی است و رو به سوی عمل دارد.

پس از ارسطو که حکمت را بر دو یا به قولی سه دسته بزرگ تقسیم کرد، با آن‌که تغییراتی در تقسیم‌بندی علوم توسط بعضی از دانشمندان مشاهده می‌شود، عمدتاً آنان بر همان روش ارسطو سیر کرده‌اند. در میان آنان، از مبحث حکمت عملی، کمتر بحث شده یا اگر به آن توجه شده است، از زاویه یا زوایای خاصی بوده است. از جمله فلاسفه اسلامی که با تغییراتی، تقسیم‌بندی ارسطویی را می‌پذیرد و به ارسطو سخت ارادت می‌ورزد، ابونصر فارابی است. ابن‌سینا در آثار خود درباره ماهیت حکمت بحث می‌کند و آن را عبارت از صناعت نظر و تعقل می‌داند که انسان با استفاده از آن، جهانی معقول، مشابه جهان موجود و آماده سعادت نهایی آخرت شود. خواجه و حکمای حوزه شیراز و اصفهان و حتی ملاصدرا هم که در مسایل اساسی از حکمت اشراقی سهروردی و سنت عرفانی ابن‌عربی نیز اثر پذیرفته‌اند، با اعتقاد به تقسیم‌بندی ارسطو درباره حکمت عملی سخن گفته‌اند. تا این‌که علامه طباطبایی توانست تفسیر جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان عرضه کند و خدا را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات برساند. او به جای تقسیم‌بندی فوق، تقسیم‌بندی دیگری مطرح می‌کند که در آن، عمل و نظر، دوشادوش هم قرار می‌گیرند و بدین

طریق، سخنان جدیدی در باب حکمت، انسان، چستی عمل، امور اعتباری و غیره عرضه می‌کند. در تقسیم‌بندی وی، عمل و نظر، دوشادوش هم قرار می‌گیرند. در این تقسیم‌بندی به جای تقسیم حکمت به نظری و عملی، می‌توان از تقسیم حکمت به آنچه مربوط به خداست و آنچه مربوط به جهان و انسان است، جانبداری کرد. اراده انسان برای کشف حقایق جهان نیاز به راهکارها و فراهم آوردن امکانات وسیع عملی دارد. شناخت انسان و ویژگی‌های شناختی و رفتاری او به عنوان عدل جهان آفرینش و نیز بهره‌برداری او از امکانات کشف‌شده در جهان توسط او، هم‌با نظر توأم است و هم‌با عمل. مزیت این نوع طبقه‌بندی این است که انسان، عدل جهان قرار می‌گیرد و به اهمیت او و هر آنچه مربوط به اوست، از جمله اعمال و رفتار او، توجه خاصی می‌شود. این در صورتی است که فلسفه عملی ملاصدرا بر نظریه وی در باب نفس مبتنی است و مباحث مربوط به انسان نیز صرفاً در مباحث نفس به عنوان یکی از مباحث مهم متافیزیک، مطرح می‌شود.^۲

توجه به انسان و شناسایی وی از جمله مسائلی است که عموم مکاتب به آن توجه داشته و هر یک به نوعی آن را وصف کرده‌اند. ملاصدرا در حکمت نظری خود، تفسیری وجودی از واقعیت عرضه کرده و بر اساس آن، خدا و جهان را تبیین کرده است. بحث درباره انسان هم از این قاعده مستثنا نیست. ملاصدرا در علم النفس فلسفی خود، درباره انسان، ماهیت و حقیقت او و همچنین قوا و ملکاتش، اصول و مبانی‌ای را مطرح می‌کند که علم به آنها در تلقی از انسان ضرورت دارد. چنین نگاهی به انسان که در چارچوب متداول فلسفه‌های قبل صورت گرفته است با دیدگاه علامه طباطبایی تفاوت بنیادین دارد. عناصر فلسفی ملاصدرا برای کل پیکره معرفت فلسفی او یکسان است.

واقع امر این است که حکمت عملی در مکتب ملاصدرا، تحت تأثیر عوامل متعددی، سمت و سوی خاصی پیدا کرده است. نظر او با نظر کسانی که از نظر کلامی به بحث حکومت و سیاست پرداخته‌اند و عمدتاً مباحث کلامی مربوط به اصل نبوت و امامت و حکومت انبیا و اولیا را ملاک بحث خود قرار داده‌اند، تفاوت دارد. او با ارائه «تفسیری وجودی» از واقعیت خدا، جهان و انسان و با طرفداری از تفکری

جامع و همه‌جانبه به نقش سازنده «انسان» در مسئولیت‌های فردی و اجتماعی او توجه دارد، بدون آن‌که منجر به نگرش انسان‌محوری شود. این برداشت از فلسفه که به معنی پرداختن به کشف حقیقت اشیاء و ترکیب شناخت حقایق با تطهیر و کمال وجود انسان در رابطه با خود و دیگران است، تا امروز در هر جا که سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته، وجود داشته است.

۲. جایگاه وجودشناختی عقل عملی و نظری

ملاصدرا، نفس و تحلیل آن را مبنای عقل نظری و عملی می‌داند.^۴ در فلسفه او، عقل عملی، صرفاً قوه و ابزاری برای انجام امور اختیاری قلمداد نمی‌شود، بلکه ارتسباط تنگاتنگی با نفس انسانی دارد. ابن‌سینا قوای نفس را جدا از نفس در نظر می‌گیرد و تنها قوه عاقله را ذاتی نفس می‌داند. اما ملاصدرا، نفس انسانی را ذومراتب دانسته و تمام قوای آن را جزء مراتب نفس معرفی می‌کند. در این مرحله است که انسان با عقل نظری، بلکه نفس ملکوتی، تمام رفتارهای خود را شکل می‌دهد و از این طریق، ماهیت و سرشت روحانی خود را می‌سازد.^۵ طبق این تفسیر، نفس به عنوان امری واحد با حیثیت‌های دوگانه، مبنای رابطه‌ی عقل نظری و عملی قرار می‌گیرد.

دیدگاه ملاصدرا در خصوص عقل نظری و ادراک نیز با مبنای وحدت‌انگاری او در باب نفس تلائم دارد. نفس در مرتبه‌ی شهود، براساس «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» به مشاهده و مکاشفه‌ی حقیقت عینی وجود و وجودهای خاص می‌نشیند، و در مرتبه‌ی علم حصولی به تحلیل ظهورات آنها و انتزاع ماهیات می‌پردازد. و همان نفس است که در حوزه‌ی عمل بر اساس «حرکت جوهری» و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» به سیر استکمالی خود، هم‌گام با بدن ادامه می‌دهد. ابن‌سینا تفاوت عقل نظری و عملی را در ادراک امور کلی و جزئی می‌داند. عقل نظری در امور کلی تصرف می‌کند و به ادراک آنها می‌پردازد؛ و عقل عملی به استمداد از عقل نظری و تأمل در رای کلی، به رای جزئی منتقل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۸: ۳۵۲). اما ملاصدرا، تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس

در امور کلی و جزئی می‌داند. او تفکیک این دو عقل را پذیرفته و به تعامل میان آنها قایل است.^۶

از دیدگاه ملاصدرا، عقل عملی، شأنی از شئون حقیقت وجودی انسان است و پیوند ناگسستنی با عقل نظری دارد. وی بر اساس چنین نگرشی به تحلیل رابطه‌ی بدن با نفس پرداخته و آن دو را از مراتب حقیقت واحده‌ی انسانی می‌داند، و با استفاده از این ره‌آورد فلسفی و عرفانی، احکام و قضایای حَسَن و قبیح (احکام اخلاقی) را در حوزه‌ی عقل عملی مطرح می‌کند. بنابراین گرچه عقل عملی، هویت و سازوکاری متفاوت با عقل نظری دارد، با عقل نظری ترابط داشته و احکام اخلاقی خود را با استفاده از احکام و قضایای عقل نظری، عملیاتی و روزآمد می‌کند.

نقد نظریه‌ی ملاصدرا در این باره و تحلیل آرای‌ی که توسط بعضی از معاصران، چون علامه طباطبایی در مقابل، مطرح شده است، مسئله مهمی است که راه جدیدی را در برابر عقل عملی باز می‌کند. هم‌چنین در عقل عملی، مراتب چهارگانه‌ی تهذیب ظاهر، تطهیر باطن از رذایل، درک شهودی معلومات و فانی شدن در خداوند، امری تشکیکی قلمداد شده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۳-۲۲۷). از دیدگاه ملاصدرا، عقل عملی، مانند عقل نظری از مباحث علم النفس است و منظور از آن، عقلی است که در انسان به عنوان قوه‌ای نفسانی، برای تشخیص امور بایستی و نبایستی نهاده شده است.

۳. چیستی عمل و احکام آن

با توجه به تفسیری که ملاصدرا از عقل عملی و ارتباط آن با عقل نظری دارد، این سؤال مطرح می‌شود که احکام عقل عملی و نظری، چه وضعیتی دارند؟ آیا می‌توان احکام عقل نظری و عملی را به یک نحو، مورد توجه قرار داد؟ افلاطون، ملاک احکام عقلی را درایده‌های معقول یا مُثُل که به مثال خیر منتهی می‌شوند، جستجو می‌کند. طبق این نظر، حُسن و قبح افعال آدمی، منوط به آن است که با مثال خیر که خیریت بالذات دارد، منطبق باشد و عدالت و ظلم و بقیه‌ی مفاهیم اخلاقی بر این اساس تبیین می‌شوند.

ملاصدرا، در راستای تفسیر وجودی که از احکام عقل عملی دارد، اصول حکمت عملی خود را در حوزه‌ی رفتارهای فردی و اجتماعی ترسیم می‌کند. به نظر او، انسانی که خود را به فضایل و ملکات اخلاقی و دینی آراسته و به مرتبه‌ی جامعیت در نشأت سه‌گانه‌ی طبیعی، نفسانی و عقلانی رسیده است، می‌تواند احکام اعتباری را جعل کرده و هدایت جامعه را به عهده گیرد. بی‌شک، تأمین آزادی کافی، حقوق طبیعی، توجه به امنیت، خدمات و... همگی در محدوده‌ی غایت تعالی وجودی انسان، معنا می‌یابند، و افراط و تفریط در این امور، دور از چنین معنایی است، و مشروعیت و مقبولیت آن را به خطر می‌اندازد.^۷

ملاصدرا در بحث از نبوت و وحی و تمایز آن با فلسفه، مدعی است که فیلسوف و نبی، هر دو بر اساس وحدت تشکیکی وجود و حرکت اشتدادی نفس، با عوالم سه‌گانه‌ی وجود، یعنی طبیعت، نفس و عقل اتحاد دارند و در نتیجه‌ی این اتحاد است که می‌توانند حقایق الهی و نفس الامری را از عقل فعال یا روح الامین بگیرند. کسی که به مقام وحدت نایل شده باشد، میان قوای خیالی و عقلانی او، تمایزی نیست. تفاوت مرتبه‌ی عقل با تخیل و احساس، تنها در توجه و التفات نبی است. گرچه نبی به‌خاطر مواجهه با توده‌ی مردم به زبان تخیل و طبیعت سخن می‌گوید، این به‌معنای انقطاع او از مراتب بالاتر نیست. ظرفیت وجودی نبی و فیلسوف به گونه‌ای است که تمام عوالم سه‌گانه‌ی وجود را در خود، مجتمعاً داراست.^۸

سیاستی که از درون فلسفه‌ی متعالیه استنباط می‌شود، مجموعه‌ای از فرامین اجتماعی است که انسان دین‌دار را به طرف غایت معنوی و وجودی خویش سوق می‌دهد و او را با عوالم سه‌گانه‌ی وجود و در رأس آنها با مقام خلیفه‌ی الهی و کون جامع انسانی مرتبط می‌کند و بر اساس وحدت ظلی، نفس آدمی در ظلّ حق تعالی قرار می‌گیرد. او در کتاب شرح اصول کافی اثبات می‌کند که عقل به هر قسم و مرتبه‌ای که در نظر گرفته شود، با علم و ادراک، مصاحبت یا تلازم دارد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۴).

از نظر ملاصدرا، احکام عملی، چه اخلاقی و چه سیاسی، تفاوتی با احکام نظری ندارند. تفاوت آنها صرفاً تفاوت در درجه و مرتبه است. چرا که حقیقت انسان،

وحدت جمعی ظَلّی دارد و می‌تواند در قوس صعود در مرتبه عقل مستفاد، تمام مراتب را به طور وحدت‌گونه، دارا باشد. طبق این ایده، انسان مطلوب از نظر ملاصدرا، موجودی است که از طریق تلبس به کمالات علمی و عملی و تهذیب نفس، می‌تواند به جامعیت معقول و محسوس نایل شود، با حقیقت وجود، ارتباط عرفانی برقرار کند و از وجودهای خاص و ماهیات آنها به عنوان ظهورات وجود بهره‌مند شود؛ احکامی که در اوج این مرتبه جعل می‌شوند، حقیقی‌اند، و احکامی که در مرتبه‌ی فروتر صادر می‌شوند، اعتباری نام می‌گیرند. بنابراین، اعتبار و حقیقت، جلوه‌ها و شئون مختلف یک ادراک‌اند.^۹

ملاصدرا اعتقاد دارد که احکام حقیقی که متضمن معقولات اولی و ثانی فلسفی هستند، احکامی کلی، ضروری، ذاتی و دائمی هستند؛ این احکام، برهان‌پذیر و قابل استدلال و محاجه‌اند. آنها ریشه در نفس‌الامر دارند و نفس‌الامر نیز حقیقت وجود و وجودهای خاصه است که به صورت ماهیات، خود را در قالب احکام و مفاهیم نمایان می‌کند.

دقت در آثار برخی از معاصران، چون علامه طباطبایی نشان می‌دهد که جایگاه عقل عملی و احکام آن، از نگاه او، متفاوت با ملاصدرا است. قبل از علامه، کسی متعرض چیستی اعمال نشده و به طور مستوفی درباره آن بحث نکرده است. او در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در انتهای مقاله پنجم از جمله نتیجه می‌گیرد که علوم و ادراکات ما از تصور و تصدیق تشکیل می‌شوند، تصور به دو قسم مهیات و اعتباریات تقسیم می‌شود، سپس می‌گوید در مهیات، گنه معلوم بر ما معلوم است و مفاهیم اعتباری پس از مهیات، معلوم‌اند. مفاهیم اعتباری را ابتدا با نسبت و پس از آن با معنای مستقل به‌دست می‌آوریم و در همه حال، حکایت آنها از خارج، بالعرض است. او در این کتاب پس از بحث از کیفیت پیدایش ادراکات حقیقی و ارتباط آنها با نفس‌الامر، در پاسخ به این سؤال که آیا شرایط اجتماعی، محیطی و جغرافیایی، در افکار و خلیات انسان، اثرگذار است؛ در مقاله‌ی ششم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» مدعی می‌شود که تغییرات اجتماعی و جغرافیایی، تنها در اعتباریات تاثیرگذار است نه در حقایق (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶۹-۴۵۵).

از دیدگاه علامه، سازوکار ذهن و قوای نفسانی انسان، به گونه ای است که اعتباریات را از باب توسع و مجاز جعل می‌کند. این مفاهیم، تحت تأثیر دواعی احساسی و روحیه‌ی فطری کمال‌جوی انسان، مبتنی بر حبّ ذات و قریحه‌ی استخدام-طلبی ساخته می‌شوند. طبق این مبنا، اعتباریات، ارتباط پابه‌پایی با نفس‌الامر ندارد، گرچه به طور غیرمستقیم (مجازاً) به‌خاطر توسعی که در ادراکات حقیقی داده شده است، با آن مرتبط‌اند. او متفرع بر این دیدگاه، حساب این احکام را از احکام حقیقی جدا می‌کند. به ادعای او، در مورد اعتباریات نمی‌توان دست‌توقع به سوی برهان دراز کرد؛ زیرا مورد جریان برهان، حقایق می‌باشد و بس. از اینجا معلوم می‌شود که میان این دو دسته از احکام، رابطه‌ای مانند رابطه‌ی مجاز با حقیقت برقرار است. به عبارت دیگر، احکام اعتباری دارای مصداق بالعرض‌اند و هم‌چون قضایای سالبه و اعدام مضاف، از جنب احکام حقیقی، تحصیل و معنا می‌یابند (همان، ۲۷۰).

۴. ملاصدرا و مسئله تبعی بودن اراده و عمل، نسبت به عقل و نظر
به نظر ملاصدرا، اساساً هدف حکمت، استکمال نفس است، البته استکمال هر دو قوه نفس؛ چه قوه عقل نظری و چه قوه عقل عملی. چنین سخنی، اختصاص به ملاصدرا ندارد. سایر فیلسوفان مسلمان هم به پیروی از فیلسوفان یونان بدان قایل بوده‌اند. مسئله مهم که منشأ تفاوت میان نظر آنهاست، رابطه میان نظر و عمل است که آیا نظر مقدم است یا عمل؟ فکر مقدم است یا اراده؟ یا اساساً تقدم و تأخری در کار نیست.

ارسطو، خدا را به عنوان «عقل محض» تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۷: لاند، ۹، ۱۰۷۴ ب، ۳۳-۳۵). به عبارت دیگر، فعالیت خداوند، نزد او، فعالیت عقل است. خدای ارسطویی از طریق علت غایی بودن، مبدأ حرکت عالم به‌شمار می‌رود، لذا نمی‌توان هیچ‌گونه نظریه‌ای درباره مشیت و عنایت الهی نسبت به عالم به وی نسبت داد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۳۰). فارابی در مورد این‌که خدا، علم به ذات خود دارد، با ارسطو هماهنگ است. او همانند ارسطو، «اول» را معقول‌بالذات می‌داند؛ زیرا برای ادراک ذات خود به هیچ واسطه‌ای محتاج نیست و از ازل تا ابد، ذات خود را تعقل

می‌کند (فارابی، ۱۹۹۰: ۳۱). فارابی بر خلاف ارسطو که علم خدا به غیر را منکر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. از جمله در کتاب *الجمع بین رأی المحکمین* به صراحت می‌گوید هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست و هر چه در عالم وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، تحقق یافته است.^{۱۱}

چنین نظری اختصاص به فارابی ندارد. در فلسفه ابن‌سینا هم، راه حل این مسئله به این صورت دنبال شده است که در آن، بساطت صرف خدا با این تصور که خدا به واسطه علم به خود، به اشیاء علم پیدا می‌کند، تلیف می‌شود. این که خدا عالم است، به این دلیل است که او از ماده، مجرد و عقل محض است که در او عالم و معلوم یکی‌اند، اما علم خدا به ذات خویش، در حقیقت، شامل علم او به اشیای دیگر نیز هست؛ زیرا در علم به ذات خویش، لامحاله باقی موجودات را نیز که از او به وجود آمده‌اند، می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۷۴؛ الف: ۱۴۰۵ - ۴۰۲ - ۴۰۳؛ ۱۴۰۴: ۴۸). به همین صورت، نظر ابن‌سینا در خصوص صفات اراده و خلق بر این اصل مبتنی است که علم به نظام احسن وجود خود اراده است. ابن‌سینا همانند فارابی، خدا را فاعل بالعنایه می‌داند که به همه موجودات، عالم است و همه چیز، تحت تدبیر و اراده او قرار دارد. این است که گفتیم ابن‌سینا و فارابی، قایل به تقدم فکر بر اراده و نظر بر عمل‌اند و اراده را نسبت به علم، امری ثانوی و تبعی می‌دانند. منظور از طرح این مسئله، این نیست که ادعا کنیم آنها به مسایل عملی و یا ارزش افعال انسان توجه نکرده‌اند، بلکه غرض این است که بگوییم ابن‌سینا، همانند فارابی برای این امور ارزش اصلی و اولی قائل نیست.

با وجود مخالفت متکلمان اشعری و به خصوص غزالی و تا حدی، فقها و عرفا، چنین راهی تا زمان سهروردی ادامه یافت. اشاعره از جمله غزالی با معتزله از یک سو و با فیلسوفان مشایی از سوی دیگر مخالفت کردند. غزالی اراده خدا را مطلق می‌داند و بر این عقیده است که خداوند به عالم، علم دارد و علم او در همین اراده کردن اوست. از نظر ابن‌سینا و فارابی، خدا قبل از هر چیز، فکر یا عقل است، اما از نظر غزالی، پیش از هر چیز، اراده است، اراده‌ای که علت آفرینش است. از نظر غزالی، ابن‌سینا و فارابی که خداوند را معقول بالذات می‌دانند و معتقدند او از همه صفات ذاتی

و از جمله اراده، بری است، ناچارند به چنین قولی تن در دهند که علم خداوند به نظام احسن وجود، همان اراده او نسبت به این نظام است.^{۱۱}

بعد از نزاع فوق میان فلاسفه و معتزله از یک سو، و اشاعره و غزالی از سوی دیگر، نوبت به سهروردی می‌رسد. در این زمان است که با نظر فارابی و ابن‌سینا، هم در مسئله فاعلیت حق تعالی و علم خدا به غیر مخالفت می‌شود و هم در مسئله تقدم نظر بر عمل یا تقدم فکر بر اراده. ابن‌سینا معتقد است صور علمیهی ممکنات به‌وجه کلی و به نعت حصول ذهنی در ذات حق تبارک و تعالی مرتسم‌اند. معتزله هم ملاک علم خداوند به موجودات را در ازل، ماهیات ثابتة می‌دانند. بسیاری از بزرگان صوفیه، مانند محیی‌الدین ابن‌عربی و پیروانش نیز از این عقیده جانبداری کرده‌اند که مناط علم خداوند به موجودات در ازل، چیزی جز اعیان ثابتة نیست.^{۱۲} سهروردی بر خلاف انظار فوق، هرگونه علمی را مقدم بر فعل انکار می‌کند. از نظر او مناط عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات، حضور عینی آنها نزد خداست. وی بر این عقیده است که فاعلیت حق تبارک و تعالی نسبت به اشیاء از نوع فاعلیت‌بالرضا بوده و علم تفصیلی او به افعال خویش، عین فعل وی به‌شمار می‌آید.

این جریان، فیلسوفان متعددی را تحت تأثیر خود قرار داد تا این‌که نوبت به حکما و عرفای شیعی در حوزه شیراز و اصفهان و در رأس آنها ملاصدرا رسید. ملاصدرا، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، نه مانند فارابی و ابن‌سینا، خدا را فاعل‌بالعنایه می‌دانست تا علم خدا به نظام احسن وجود را برای تحقق آن کافی بدانند، و نه مانند سهروردی بود تا معتقد شود که فاعلیت حق تعالی، فاعلیت‌بالرضا است و علم فعلی‌اش برای تحقق فعل، کافی است. وی با الهام‌گرفتن از تعالیم شیعی و سخنان عرفا و حکمای حوزه شیراز و اصفهان، نوع دیگری از فاعل را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش است، یعنی «فاعل بالتجلی».

ملاصدرا در مرتبه فعل، سخنی همانند سهروردی دارد که علم به فعل را عین فعل می‌داند و در مرتبه ذات، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را می‌پذیرد که خود علم را نسبت به فعل برای تحقق فعل کافی می‌داند و چون همان اراده است، منشأ فعل

است و از این جهت، شبیه سخن ابن‌سینا است با این تفاوت که ابن‌سینا، این علم را لازم ذات و ملاصدرا، عین ذات می‌داند.

در فلسفه علامه طباطبایی، بحث عقل و اراده، حال و هوای دیگری دارد؛ نه اراده اصل است و نه عقل. بر این اساس، علامه نوع دیگری از فاعل را اثبات می‌کند. در چنین فاعلی، می‌توان معنای عام اراده را که مرادف با دوست‌داشتن و پسندیدن است، صادق دانست، بدون آن‌که مستلزم این قول باشد که اراده، همان علم به فعل است.

علامه این سخن را هم در مرتبه ذات حق مطرح می‌کند و هم در مرتبه فعل؛ نه در مرتبه ذات، اراده ثانوی و تبعی است و نه در مرتبه فعل، چنین وضعیتی وجود دارد. پایه این سخن، روی اطلاق وجود (=واقعیت) گذاشته شده است که احاطه تامّه به همه اشیا دارد.

نکته ای که ناگزیر از ذکر آن هستیم، این است که ملاصدرا وقتی از عقل سخن می‌گوید، مرادش صرف یک قوه نفسانی نیست؛ بلکه در کمال خود، مدد از جای دیگر می‌گیرد و به قوای نفسانی مدد می‌رساند.^{۱۳} این عقل را با مفهوم یا مفاهیم عقل در فلسفه دوره جدید نباید اشتباه کرد که عقل تکنیکی است و از فهم کلیات و حکمت در امور عملی عاجز و ناتوان است.

این موضوع، بسیار حساس و مهم است و پایه ساختمان فلسفه در جهان اسلام و فرق آن با فلسفه اروپایی در همین است. برای روشن شدن این مسئله باید به تاریخ فلسفه و دین در اروپا برگردیم. انسان در مسیحیت، اراده ای است که عقل بر او افزوده شده است؛ یعنی پس از گرایش اراده انسان به حضرت مسیح و بهره‌مندی از فیض و برکت او، عقل انسان می‌تواند فعالیت صحیح را آغاز کند. اول انسان باید ایمان بیاورد و بعد تعقل کند. این تصور از انسان، عمیق‌تر از آن بود که با انقلاب رنسانس به کلی از بین برود. در واقع، هنوز هم تصور بشر اروپایی از انسان، بیشتر همان تصور مسیحی است، البته بدون تعلیم مسیحیت و بُعد متعالی موجود در آن. پس راه نجات برای انسان، طبق نظر مسیحیت، از طریق اراده اوست. مطالعه در باب رابطه میان عقل و اراده در جهان اسلام و جهان غرب، بسیار مهم است.

ملاصدرا که نگاهی جامع به هستی و انسان دارد و در باب نسبت میان عقل و اراده، نظریه‌ای متفاوت با فیلسوفان قبل از خود عرضه می‌کند، در مقام تبیین نظریات فلسفی خود، نظامی جدید بنیان می‌نهد که در پرتو آن، عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کنند.

علامه طباطبایی در این خصوص، نظر دیگری دارد. او بر خلاف ملاصدرا، می‌بحث حکمت عملی و همچنین بحث نبوت و معاد را در ضمن بحث علم‌النفس که یکی از مباحث مهم الهیات است، مطرح نمی‌کند، چرا که حکمت عملی در نظر او، به «انسان» مربوط است که در ارتباط با خدا و سایر افراد از هدایت و انذار پیامبران و پرورش آنان بهره‌بردار و بتواند در پرتو تعالیم، قوانین و دستورات الهی به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا و به‌خصوص آخرت بپردازد. مباحث مربوط به انسان (انسان قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا) در فلسفه علامه، جایگاه خاصی دارد. در نظر او، رشد عقل نظری و عملی برای تأمین قرب الهی کافی نیست، انسان علاوه بر تقویت عقل، لازم است اراده خود را نیز تقویت کند. البته شناخت حقایق دین فقط شرط لازم است، نه شرط کافی. علم، چه علم تصدیقی یقینی و چه علم نقلی، مقدمه برای ایمان است، رسیدن به ایمان، نیازمند اراده است که در پرتو عمل حاصل می‌شود. تمایز میان سخن علامه و ملاصدرا هنگامی به درستی فهمیده می‌شود که به تمایز دقیق بین دو مفهوم، یعنی واقعیت و وجود به‌عنوان نکته‌ای مهم در فلسفه علامه توجه کنیم. علامه، واقعیت را همان وجود می‌داند و آن را به دو قسم واقعیت مطلق و مقید تقسیم می‌کند. در حالی که ملاصدرا، بحث خود را درباره واقعیت در چارچوب ماهیت و وجود شکل می‌دهد. درست است که ملاصدرا، واقعیت را حقیقتاً وجود می‌داند و اثبات می‌کند که ماهیت، امری اعتباری است، اما اولاً وجود و ماهیت را دو حیثیت متافیزیکی و مصداقی متغایر می‌داند، و ثانیاً اثبات می‌کند که اتحاد میان ماهیت و وجود از قبیل اتحاد اصیل و اعتباری است، و هر ماهیتی ظهور و شبح عینی وجود است.

ملاصدرا که تمایز میان ماهیت و وجود و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، اصل تقدم وجود بر ماهیت را زیر بنای

فلسفه خود قرار می‌دهد. او معتقد است بین وجود هر شیء و ماهیت آن، نوعی ملازمه عقلی تحقق دارد و این ارتباط به هیچ‌وجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته در این ملازمه، ماهیت، مقتضی وجود نیست. آنچه در واقع تقدم دارد، وجود است و ماهیت در هستی، تابع آن به شمار می‌آید، تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبیح نسبت به ذی‌الشیخ است.^{۲۶}

علامه، اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکمی و محکمی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی، حکایت عقلی و شبیح ذهنی وجود است. وی این اندیشه را به‌طور روشن در آثار خود بیان کرده است. نظر او درباره رابطه میان ماهیت و وجود به هیچ‌وجه با نظر ملاصدرا در این باره یکسان نیست. ملاصدرا ماهیت و وجود را به عنوان دو حیثیت متمایز از هم می‌پذیرد، سپس در پرتو اصالت وجود اثبات می‌کند که وجود اولاً و بالذات وجود دارد و ماهیت ثانیاً و بالعرض. حال آن‌که در نظر علامه، اصالت وجود و هم‌چنین تقدم وجود بر ماهیت، معنای دیگری دارد. او اثبات می‌کند که واقعیت، همان وجود است و تقدم وجود بر ماهیت به معنای تقدم عین بر ذهن و تقدم حقیقت وجود شیء در خارج بر صورت علمی آن در ذهن است. نظر علامه در این مورد، باعث نمی‌شود فلسفه او تبدیل به فلسفه وجود شود و صبغه باطنی پیدا کند. همان‌طور که بیان کردیم، در نظر او، واقعیت همان وجود است و تقدم وجود بر ماهیت به معنای تقدم حقیقت وجود شیء در خارج بر صورت علمی آن در ذهن است. او به جای حرکت جوهری که تفسیر باطنی از واقعیت موجود متحرک است، نظریه «حرکت در حرکت» را مطرح می‌کند که در پرتو آن، شیء محسوس، چیزی جز واقعیت سیال نیست، واقعیتی که هم دارای تحول ذاتی است و هم تحول عرضی.

علامه، نظر خود را در چارچوب دیگری ارزیابی و تحلیل می‌کند که در آن، اراده و عمل، همانند عقل و نظر، اولی و اصلی است. او نه تنها بین عالم شهادت و عالم غیب، دنیا و آخرت، مُلک و ملکوت و دنیا و آخرت جدایی قایل نیست، بلکه اصل و فرع را نیز نمی‌پذیرد. چرا که او علاوه بر موارد فوق، قایل به جدایی ماهیت و وجود

هم نیست و در نتیجه به جای وحدت تشکیکی به وحدت شخصی حقیقت انسان منتهی می‌شود. در نتیجه مباحثش در باب انسان و جامعه نیز صبغه باطنی و عرفانی پیدا نمی‌کند.

ملاصدرا که قایل به وحدت باطنی وجود و وحدت جمعی حقیقت نفس است و برای آن، مراتب و نشئه‌های متعددی قایل است که هر کدام در مقام خود، امری ضروری به‌شمار می‌روند، نمی‌تواند درباره سیاست و علم الاجتماع از اصول و فضای دیگری تبعیت کند. در نظر او، غرض از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت، این است که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، به نحوی که شهوات و امیال نفسانی، تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم مُلک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد.^{۱۴}

مطالب فوق را با تعریف فلسفه نزد ملاصدرا و علامه، و لوازم آن برای رسیدن به ساحت وجود و تخلق و تشبه به خالق دنبال می‌کنیم که بنا بر آن، در فلسفه ملاصدرا، مابعدالطبیعه به مبنایی برای تبیین وجودی و باطنی همه امور، حتی انسان و اعمال و رفتار او تبدیل می‌شود. ملاصدرا در جلد اول *اسفار* که به مباحث وجود اختصاص دارد، به تفصیل در باب انواع تعاریف «حکمت» سخن می‌گوید و علاوه بر معرفت نظری و «مبدل شدن به عالمی معقول که مٌضاهی و مشابه عالم عینی باشد»، بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی و به تعبیر فلاسفه اسلامی بر «تجرد نفس» نیز تأکید می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۳).

تعریف فلسفه از دیدگاه علامه، ویژگی‌های خاص خود را دارد. وی که واقعیت را همان وجود می‌داند، در تعریف فلسفه به جای این که حقایق موجودات را حقیقت عینی وجود و مراتب و انحای آن بداند، از واقعیت و اطلاق و تقیید آن سخن به میان می‌آورد. از این جهت، خدا به عنوان واقعیت مطلق، قبل از هر گونه بحث فلسفی به اثبات می‌رسد. در نظر علامه، این واقعیت که انسان در برابر سوفسطایی و شکاک با آن مواجه می‌شود، هرگز بطلان نمی‌پذیرد؛ پس واقعیتی داریم که همه واقعیت‌ها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند. این واقعیت، ذات حق است. پر

واضح است که منظور علامه از واقعیت در این جا همان وجود است، اما نه وجود به عنوان عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت که امری باطنی و شهودی است.

تلقی ملاصدرا و حکمای معاصر و عموم حکمای بعد از او از فلسفه، این بود که فلسفه، اعلا درجه علم است که نهایتاً منشأ الهی دارد و برخاسته از «مقام و منزلت نبوت» است و «حکما» کامل‌ترین انسان‌ها هستند که در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند (لاهیجی، ۱۳۴۳: ۱۰).

ملاصدرا تصریح می‌کند که بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد (سیرازی، الرسائل، الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه، ۲۷۳)، زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰). او اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌داند که انسان، خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که انسان جز از طریق طی اسفار سلوکی و علمی فوق، قادر به تحقق آن نخواهد بود.

۵. رجحان جانب عرفان و اخلاق فردی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا هر چند همانند ارسطو، علم عملی را بر سه قسم می‌داند، اگر کسی کتاب‌هایی را که او در این زمینه تألیف کرده است، مدنظر قرار دهد، مشاهده می‌کند که او بیش از همه، جانب عرفان را به خود می‌گیرد و به فرد و اخلاق فردی توجه دارد. اگر از انسان و کرامت انسانی سخن می‌گوید، آن را در انزوای از دنیا و زخارف آن و اتصال به عالم بالا می‌داند. بر این اساس، ملاصدرا در آثار خود، حکمت عملی را به افقی بالاتر فرا می‌برد و آن از راه سلوک در تهذیب، تزکیه و پرورش عرفانی است. عارف وقتی که پلیدی هم‌جواری تن از او زدوده شود و از شواغل رها گردد، به صورت پاک و صافی به عالم قدس و سعادت گام می‌نهد، منتقلش به کمال اعلا می‌شود و لذت علیا، یعنی برترین لذت که همان شهود حق است، برای او حاصل می‌شود (همو، ۱۳۴۰: ۱۳-۳۲). بدین‌سان، نظری به حق دارد و باز نظری به خویشتن خویش. اما کم کم بر اثر کمال نفس از خود غایب می‌شود و تنها و تنها

جناب حق را مشاهده می‌کند و این همان وصول به حق است که دیگر، اثری از خودی و ما و من در آن جا نمانده است و هرچه هست، اوست و بس.^{۱۵}

در این جاست که حکیم، چهره يك قدیس و يك ولی الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیا و اولیای بزرگ الهی بنشیند. ملاصدرا، انتظام امر مردم را به گونه‌ای که منتهی به اصلاح دین و دنیا شود، منوط به این می‌داند که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. سیاست مطلوب از نظر او به این است که مردم به اصلاح خود و جامعه خویش قیام کنند. برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان به تهذیب نفس و تعالی روح روی آورند (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۵).

ملاصدرا که علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و از فضایل نظری، فکری، اخلاقی و فضایل عملی سخن به میان می‌آورد، به جدایی و استقلال این فضایل معتقد نیست. او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه، تهذیب نفس و تعالی روح برای اهل مدینه، شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم، قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند.^{۱۶} از نظر ملاصدرا، وجود چنین کسی برای رهبری جامعه لازم است تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمین‌گاه انواع مفسده‌ها است، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم کند.^{۱۷}

چنین انسانی، يك انسان استثنایی است که در حد مشترك و واسطه بین عالم امر و عالم خلق شده و پذیرای حق و خلق است؛ چهره‌ای به سوی حق دارد و چهره‌ای به سوی خلق، هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسانها را بر عهده دارد (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰). چنین انسانی که مظهر دین و سیاست است، علاوه بر این که در علوم حقیقی به واسطه افاضات و حیاتی باید کامل باشد، به ناچار می‌بایست در اموری که به احکام و سیاست دینی تعلق دارد، کامل و به معجزات ظاهری مؤید

باشد. اگر چنین نباشد، نمی‌تواند واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه نمی‌تواند واسطه بین خلق و حق باشد (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۳۴۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون مطرح شد، می‌توان نتیجه گرفت که حکمت عملی بر اساس تقسیم ارسطویی رایج، تحت تأثیر عوامل متعددی، آن‌چنان که باید، شأن خود را باز نیافته و در بسیاری از موارد، سمت و سوی خاصی پیدا کرده است. اگر چه تعالیم اسلامی هم به فرد و هم جامعه توجه داشته است، و با آن که فقها در این نوع نگرش و گرایش موثر بوده‌اند، و با آن که دستورات اسلامی مبنی بر عدم همکاری با حاکمان جایز و کناره‌گیری از آنها و در صورت امکان، مبارزه با آنها فراوان است، عمدتاً حکمت عملی به جز در مواردی به سوی اخلاق فردی و آن هم با گرایش عرفانی تمایل داشته است. بررسی زندگی عرفا و نفوذی که بر عموم مردم داشته‌اند، نشان از اهمیت عرفان دارد. بسیاری از فلاسفه و حکما و حتی ملاصدرا در حکمت عملی به بحث اخلاق فردی، پاک‌سازی درونی و کناره‌گیری از دنیا پرداخته‌اند. کسانی که به طور مستقل و مستوفاً درباره تدبیر منزل یا سیاست مُدُن مطلب نوشته‌اند، درمقایسه با آنان که به اخلاق فردی، زهد عرفانی و کناره‌گیری از دنیا توجه کرده‌اند، زیاد نیست. البته همان‌طور که مطرح شد، در غرب، این فردیت به گونه دیگری جلوه‌گر شده است و به جای کناره‌گیری از دنیا به لذت جویی و استفاده خودسرانه از هرآنچه در اختیارشان بوده است بسنده کرده‌اند.

آنها که از نظر کلامی و فقهی به بحث حکومت و سیاست پرداخته‌اند، عمدتاً بحث نبوت و امامت و حکومت انبیا و اولیا را ملاک بحث قرار داده‌اند. احکام السلطانیه‌ها و مانند آن در تاریخ، حکایت از این واقعیت دارد. اگر درباره تهذیب نفس و تعلیم و تربیت اولاد و تدبیر منزل و سیاست مدن، بحث‌هایی صورت گرفته است، اغلب توسط عده‌ای و به صورت استطرادی و در راستای بحث‌های کلامی در ضمن طرح مسئله نبوت و امامت بوده است. در مقابل جریان اشاعره و معتزله، تفکر شیعی، تنها جریانی است که به تمام و کمال به نقش سازنده انسان در مسئولیت‌های فردی

و اجتماعی او توجه دارد. در پرتو چنین جریانی، درست بعد از سهروردی و ابن عربی و به خصوص بعد از خواجه، جهشی شگرف در سیر تفکر فکر فلسفی پدید آمد و نتایج آن به حوزه شیراز و اصفهان و ملاصدرا رسید و تا امروز نیز هم‌چنان ادامه دارد. ملاصدرا، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، و نظریاتی متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در باب «عقل عملی» و مباحث فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست مطرح می‌کند، زمینه رشد و تعالی تفکر شیعی را در این زمینه فراهم می‌کند. تا این‌که علامه طباطبایی توانست تفسیر جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان عرضه کند و بدین طریق، اساسی‌ترین عناصر حکمت عملی را در باب انسان، چستی عمل، ادراکات اعتباری و غیره در چارچوب و طبقه‌بندی کاملاً متفاوتی مطرح کند. این قسم مسایل که برای اولین بار در جهان اسلام طرح و عنوان شده است، هم زیاد است، و هم دارای ارزش و اهمیت بیشتری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عرفا به تبعیت علم از وجود از نظر کمال و نقص تصریح دارند. *رک: نصوص الحکم*، به‌کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳.
۲. شیخ اشراق و ابن عربی نیز به اهمیت قوهٔ متخیله و خلاقیت نفس واقف بوده‌اند، لکن شیخ اشراق عقیده داشت که نفس هرگاه بخواید صورت خیالی‌های را خلق کند، از طریق ارتباط با عالم خیال منفصل موقف به انجام چنین کاری می‌شود. در حالی‌که ملاصدرا همانند ابن عربی و قاطبه عرفا، نیروی خلاقیت را از درون نفس می‌دانند و معتقدند که نفس از درون خود، صور خیالی را به وجود می‌آورد. دقیقاً به‌خاطر این است که تجرّد خیالی را در قوس صعود به عنوان بخشی فلسفی می‌توان از ابداعات ملاصدرا به‌شمار آورد و ادّعا کرد که شیخ اشراق از چنین معنایی غافل بوده است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۴۲؛ ابن عربی، ۱۳۷۵، فص اسحاقی). شیخ اشراق، معارف مربوط به حکمت را پیش از حصول ملکه خلع بدن غیرممکن می‌داند، چنان‌که غزالی رسیدن به معرفت عرفانی را مشروط به تبدل می‌داند (همو، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۱۳؛ ۱۳۹۷، ج ۳: ۶۳ که برای علم شهودی، موطن خاصی قائل است).

۳. فلسفه عملی ملاصدرا بر نظریه وی در باب نفس مبتنی است. یکی از تحولات مهمی که ملاصدرا در تقریر حکمت بدید آورد، این بود که علم‌النفس را از مبحث طبیعیات جدا و به علم الهی (مابعدالطبیعیة) و مبحثی که مکمل علم به مبدأ اشیاء است، منتقل کرد. معنای نفس در اسفار اربعه اساساً با جوهر نیمه‌مادی ارسطونیان متفاوت است. ملاصدرا تلاش کرد تا تبیین وجودی از نفس عرضه کند و در شرح قوای نفس و مراتب تکامل و آغاز و انجام آن از قاعده «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس» که خود بر اصل حرکت جوهری و اصالت وجود مبتنی است، استفاده کند.

۴. «فللفنفس فی ذاتها قوتان: نظریه و عملیه» (شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۷: ۲۹۳).

۵. «اما النظری فله حاجة الی «بدن» و الی العملی ابتداء لادائما بلی قد یکتفی بذاته هاهنا کما فی النشأة الاخرة» (همان، ۲۹۳).

۶. «و العاملة من هذه النفس لاتتفک عن العاملة و بالعکس» (همو، ج ۳: ۴۱۸).

۷. «جوهر النبوة کانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية» (همان، ۴۱۰).

۸. «الله سبحانه کما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام... فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام... و منهم الجالس فی حد المنسترک بین عالم المعقول و عالم المحسوس، فهو تارة مع الحق بالحب له، و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم و الشفقة لهم... فیکون هذا الانسان قد استکملت فی کلتا القوتین آخذاً بحظّ وافر من نصیب الوجود و الکمال من الواهب سبحانه بحيث یسع الجانین و یوفی حق الطرفین...» (همان، ۴۱۹).

۹. «فمن اتفق فیهِ مرتبة الجمعیه فی کمال هذه النتات الثلاث، فله رتبة الخلافة الالهية و استحقاق رئاسه الخلق» (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۸؛ تفسیر سوره/اعلی، ۳۷۵).

۱۰. بدین ترتیب، فارابی از یک طرف، وحدت و بساطت خدا را اثبات می‌کند، و از طرف دیگر، این اصل را می‌پذیرد که خدا به ماورای ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است. وی در فصوص الحکم به آیه بارکه «و ماتسقط من ورقة الآ بعلمها» تمسک می‌کند: علمه الاول لذاته لاینقسم. علمه الثاني عن ذاته اذا تکثر لم تکن الکثرة فی ذاته، بل بعد ذاته، (و ماتسقط من ورقة الآ بعلمها)، و من هناك یجری القلم فی اللوح المحفوظ جریاً متناهیاً الی یوم القیامة، «لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السموات ولا فی الارض» (سبأ/۳) (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۰).

۱۱. نباید بحت‌انگیزترین جنبه مسئله علم الهی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی، انکار علم خداوند به جزئیات باشد. فلاسفه‌ای همانند ابن‌سینا اذعان دارند که خداوند به اشیاء مادون ذات خویش علم دارد، مع ذلك برآن‌اند که وجه علم او کلی است، یعنی مانند علم جزئی، دستخوس محدودیت‌های زمان و مکان نیست. بدین سان، خداوند به یک روبرداد، مثلاً کسوف خورشید، پیش

و پس از وقوع آن به شیوه ای بلازمان و به نحو ماتقدم از طریق سلسله عللی که نهایتاً کسوف از آنها نتیجه خواهد شد، عالم است. به این ترتیب او به يك فرد خاص علی الاطلاق علم دارد. منظور از علی الاطلاق، یعنی مستقل از شرایط زمان و مکان، زیرا کیفیات جزئی یا عرضی با تعینات زمانی و مکانی که يك فرد را از سایر افراد جدا می‌کند، موضوع ادراک حسی است که خداوند از آن متعالی و برکنار است. غزالی هم در حدّ خویش قایل است که علم خداوند، مستقل از شرایط زمان و مکان است، اما با حفظ این شرط، ربط علم الهی را با جزئیاتی که دسنخوش این شرایطاند، نفی نمی‌کند. تحولاتی که نحوه این علم ایجاب می‌کند، مستلزم تحوّل یا دگرگونی ذات عالم نیست، بلکه مستلزم تحوّل در رابطه او با معلوم است که مدام دگرگون می‌شود (غزالی، ۱۹۹۳: ۲۳۲).

۱۲. تفاوت میان این عقیده و مذهب معتزله در این است که صوفیه به ثبوت عینی اشیاء پیش از آن‌که به وجود عینی موجود شوند، قائل نیستند، بلکه ثبوت اشیاء را در ازل، يك نوع ثبوت علمی می‌دانند که در مرحله علم ربوبی ثابت می‌باشد به طوری که می‌توان گفت اعیان نابتة اشیاء در علم ربوبیت به نحو ثبوت ربانی ثابت‌اند، در همین حال، معتزله برای ماهیات اشیاء پیش از تحقق عینی و وجود خارجی، نوعی از ثبوت عینی قایل‌اند.

۱۳. فالحقّ ان المتقدّم منها (ای الوجود و ماهیه) علی الآخر هو الوجود، لکن لا یمعنی انه مؤثر فی ماهیه، لکونها غیر معموله كما مرّ، بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فی التحقق، و ماهیه تبع له، لا كما یتبع الموجود للموجود، بل كما ینبع الظل الشخص و الشبح لذی النسخ من غیر تأثیر و نأثر. فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات، و ماهیه موجوده بالوجود، ای بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۸).

۱۴. ملاحظه فرمایید که به نفس افزوده شوند. این‌ها خود نفس‌اند یا به تعبیر عرفانی و باطنی، خود وجودند که در هر مرحله به صورتی در می‌آید. از نظر ملاحظه‌دار، نفس در تمامی این مراحل، البته يك چیز است که گاه به صورت حس در می‌آید، گاه به صورت خیال و گاه به صورت شهوت و گاه به صورت عقل (همان، ۱۳۴).

۱۵. ملاحظه فرمایید که در کتاب اکسیر العارفین به این مباحث می‌پردازد. به نظر او، قوهٔ عملی، چهار مرحله دارد: شریعت یا قوانین ادیان الهی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، تهذیب نفس از شرور، تنویر نفس با فضایل و علوم روحانی، و بالاخره فنای نفس در خدا (همو، رسائل، اکسیر العارفین، ۲۹۵).

۱۶. در نظر ملاحظه‌دار، ارتباط نفس و بدن، ذاتی و طبیعی است. هر بدنی، روحی دارد که صد در صد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن است. وی اثبات می‌کند که انسان در عمق جان خود، حقیقت واحدی است که تدریجاً و پا به پای بدن، کمال و فعلیت

می‌یابد و به‌مدد مکتسبات و افعال نشأت مختلف را طی می‌کند و به تجرد مثالی و عقلانی منتهی می‌شود (همو، ۱۴۲۵، ج ۸: ۳۲۸؛ ج ۳: ۳۴۷).

۱۷. «لابدًا للخلق من الهدای الى کیفیة تحصيل المصالح و طلب المساعی و المناهج» (همو، الرسائل، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیة، ۱۲۷۳).

منابع

۱. ابن‌سبنا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، قم، ۱۳۷۸.
۲. _____، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. _____، الشفاء، الالهات الف، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه‌الله المرعسی النجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۴. _____، النجاه، نصحیح محمد تقی دانش‌پزوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۵. _____، عون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات و دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰م.
۶. _____، منطق المنسرقین، منشورات مکتبه المرعسی النجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۷. ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدابن علی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
۸. _____، الفتوحات المکیه، چهار مجلد، دار احیاء التراث العربی (دار صادر)، بیروت، بی‌تا.
۹. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتمان، تهران، ۱۳۶۷.
۱۰. اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، تابستان، ۱۳۸۶.
۱۱. _____، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، نشر علم، تهران، ۱۳۸۸.
۱۲. مهروردی، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ق.
۱۳. _____، حکمه الانسراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.
۱۴. _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.

۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمدخواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۱۶. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تفسیر سوره اعلیٰ، بیدار، قم، بی تا.
۱۷. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد اول تا هشتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۸. _____، *الرسائل*، رساله اکسیر العارفین، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
۱۹. _____، *الرسائل*، الواردات القلبیة فی معرفة الربوبیة، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
۲۰. _____، *رساله سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰.
۲۱. _____، *شرح اصول کافی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۲. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۸۲.
۲۳. _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه و حکمت ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۲۴. غزالی، ابو حامد، *تهافت الفلاسفة*، تصحیح د. جیرار جهامی، دار الفكر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۳م.
۲۵. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، مطبعة النيل بمصر، قاهره، ۱۹۹۰م.
۲۶. _____، *فصوص الحکم*، بیدار، قم، ۱۴۰۵.
۲۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۲۸. لاهیجی، ملا محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تعلیق، تحقیق و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۴۳.
۲۹. مطهری، مرتضیٰ، *شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی*، مقاله تشتم، صدرا، تهران، ۱۳۷۲.