مطالعات اخلاقی
سال اول • شماره اول • بهار ۱۴۰۳
Journal of Ethical Studies
Vol. 1, No. 1, Spring 2024, Issue 1

معنای حکمت و اقسام آن

محسن جوادی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸

علمی- پژوهشی

چکیده

در این مقاله با اشاره به معانی مختلف حکمت مانند جمع میان علم و عمل، به معنای اصطلاحی آن که «دانش فلسفی» است پرداخته‌ایم. «حکمت عملی» به عنوان جزئی از این دانش فلسفی، ماهیت اکتشافی دارد و دلالتی بر التزام اخلاقی ندارد. ممکن است کسی حکیم عملی به این معنا باشد، ولی حیات اخلاقی نداشته باشد. معنای حکمت عملی در نظر فیلسوفان مختلف توضیح داده شده است و سپس با توجه به بیان برخی از فیلسوفان مسلمان که حکمت نظری را مربوط به «هست‌ها» و حکمت عملی را مربوط به «بایدها» می‌دانند، به امکان تفسیر آن در پرتو مسئلهٔ «باید و هست» هیوم پرداخته شده است. این امکان رد شده و بر ماهیت شناختیِ اخلاق تأکید شده است. در پایان نسبت «عقل عملی» به مثابه یک قوّهٔ ادراکی و «حکمت عملی» به مثابه یک دانش فلسفی بررسی شده است تا این اشتباه که این حکمت عملی لزوماً نتیجه «عقل عملی» است رفع شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، اخلاق اسلامی، حکمت، حکمت عملی، دانش فلسفی.

* استاد گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. | Javadi-m@qom.ac.ir

جوادی، محسن. (۱۴۰۳). معنای حکمت و اقسام آن. فصلنامه مطالعات اخلاقی. ۱(۱)، ۵۱-۷۲. doi: 10.22091/jes.2024.10746.1008

مقدمه؛ معانی حکمت

واژه «حکمت» و مشتقات آن مانند کلمه «حکیم» در فلسفه و اخلاق اسلامی استعمالات مختلفی دارد و بی‌توجهی به آنها می‌تواند منشاء ابهام باشد. البته، در همه این استعمالات، اشاره به علم و شناخت وجود دارد.

حکمت: جمع علم و عمل

معنای جامع «حکمت» عبارت است از جمع علم و عمل و «حکیم» در این معنا به کسی گفته می شود که افزون بر ادراک علمی و کلی بایسته‌ها و شایسته‌های حیات انسانی، باید و نبایدهای خاص و جزئی مربوط به زندگی خود را هم دانسته و در عمل به آنها ملتزم است.

همان‌طور که خواجه طوسی می‌گوید: «حکمت» به این معنا عبارت است از «دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنین که باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسان به کمالی که متوجه آنست برسد» (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۷).

در این تعریف، ویژگی دوگانهٔ «حکمت» روشن است؛ زیرا از یک‌سو «دانستن» و از سوی دیگر، «قیام کردن»، یعنی عمل به کارهایی است که انسان از آن جهت که انسان است باید انجام دهد؛ «یکی علم و دیگر عمل». علم تصور حقائق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحقِ آنچنان‌که فی نفس الامر باشد، به قدر قوّت انسانی و عمل ممارست حرکات و مزاولت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیّز قوّت باشد به حد فعل، به شرط آن‌که مودّی بود از نقصان به کمال بر حسب طاقت بشری» (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۹) و البته، در این معنا «حکیم»، یعنی کسی که غایت حیات آدمی را می‌داند و راه‌های کلی وصول به سعادت حقیقی را می‌داند و مهم‌تر اینکه در مسیر این غایت به درستی تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. در واقع، «حکمت» به این معنا معادل سعادت و رستگاری آدمی و نشانهٔ شکوفایی همهٔ جنبه‌های وجودی اصیل انسانی است. «علم» چراغی است که آدمی به وسیله آن راه رستگاری را می‌بیند و عمل نیروی حرکت‌دهنده انسان در مسیر رستگاری است. «حکیم» کسی است که با چراغ علم و با نیروی عمل مسیر تعالی را می‌پیماید.

اینکه در قرآن کریم «حکمت» به عنوان «خیر کثیر» شناخته شده است، احتمالاً با توجه به همین معنای جامع آن است. به گفتهٔ خواجه نصیر الدین طوسی، هر کس که این دوگانهٔ نظر و عمل را در حد وسع انسانی تحصیل کند «حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبهٔ او بلندترین مراتبِ نوع انسانی باشد، چنان‌که فرموده است «عزّ من قائل: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً » (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۸).

اکثر تفاسیر شیعی و سنی به این نکته اشاره دارند که مراد از «حکمت»، در آیهٔ ۲۶۹ سورهٔ بقره، علم حقیقی و عمل مطابق با آن است. فیض کاشانی نیز می‌گوید: «الحکمة تحقیق العلم و إتقان العمل» (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۸).

فخر رازی بحث مفصّلی در ذیل این آیهٔ شریفه دارد که حاصل آن تأکید بر دو جنبهٔ حکمت، یعنی علم و عمل در آیات قرآن کریم است. او آیاتی از قرآن کریم را که به گمان او اشاره به دو جنبهٔ نظری و عملی حکمت دارد، شاهد تفسیر جامع از معنای حکمت در آیهٔ مورد بحث می‌گیرد.

> بدان که معنای «حکمت» از این دو خارج نیست؛ زیرا کمال آدمی در دو چیز است: یکی اینکه حق را از آن روی که حق است بشناسد و دیگر اینکه خیر را برای عمل به آن بشناسد. مرجع اولی ادراک مطابق با واقع است و مرجع دوم فعل عادلانه و درست و از این روی است که در قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم (ع) می‌شنویم: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً» (سورهٔ شعراء، آیهٔ ۸۳) و این همان «حکمت نظری» است «وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (سورهٔ شعراء، آیهٔ ۸۳) که همان «حکمت عملی» است و نیز کلام خداوند با موسیٰ را می‌نگریم که: «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا» و این همان «حکمت نظری» است و اما این‌که خدا می فرماید: «فَاعْبُدْنِي» مراد «حکمت عملی» است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۸).

ممکن است این سؤال پیش آید که اگر حکمت شامل علم و عمل است، پس چرا در این آیهٔ شریفه از آن به عنوان «خیر کثیر» ذکر شده است و نه خیر کامل و قطعی؟ علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش اشاره می‌کند که حتی پیوستگی علم و عمل به‌خودی‌خود موجب خیر کامل و سعادت نهایی انسان نیست مگر آنکه به لطف الهی مستدام باشد و منتهی به عاقبت به خیری فرد شود (علامه طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۹۶).

در عهد عتیق هم بر این نکته تأکید شده است که معنای «حکمت» بیش از علم محض است و در واقع، اشاره به نوعی از زندگی است که در آن افزون بر درک حقائق، عملِ خیر هم وجود دارد.

حکمت برای آنها که آن را در آغوش می‌گیرند درخت حیات است. کسانی که به آن چنگ زنند مسرور و خوش خواهند بود (عهد عتیق، امثال سلیمان، سورهٔ ۳، آیه‌های ۱۲ـ۱۳).

همچنین در کتاب باروک از مجموعه اپوکریفا هم گفته شده است که حکمت همان راه خدا است که با مال دوستی و دلخوش کردن به نعمت‌های این جهانی به دست نمی‌آید» (آپوکریفای عهد عتیق، کتاب باروک، ص. ۲۰۹).

در تاریخ فلسفه و همینطور در سنّت‌های اصیل مذهبی همواره «حکمت» به این معنای پرمایه و

نشانهٔ رستگاری و نجات آدمی تلقی شده است. طبق این معنا به کسی که همه حقیقت‌ها را به وضوح می‌داند، اما به مفاد آنها عمل نمی‌کند «حکیم» گفته نمی‌شود، بلکه در واقع، چنین کسی بیش از کسی که نمی‌داند با حکمت فاصله دارد و شقاوت و بدبختی او بیشتر است. اگر کسی تمام کتاب‌های اخلاقی را از حفظ بلد باشد، اما در عملْ به ارزش‌های اخلاقی وفادار نباشد، بهره‌ای از سعادت نخواهد برد.

گاهی اشتغال به آموختن و دانستن علوم مختلف به ویژه اخلاق خود مانعی برای عمل آدمی می‌شود و احیاناً در جان‌های بی‌مایه موجب غرور و نخوت می‌گردد و یا شیفتگی بیش از حد به دانستن جزئیات هر علمی، او را از عمل باز می‌دارد. در واقع، حضرت علی (ع) به چنین کسانی نظر دارد که می‌گوید «رُبَّ عالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لا یَنْفَعُهُ» (امام علی (ع)، نهج البلاغه، کلمه قصار ۱۰۷).

«علم» در صورتی رستگاری است که صاحب خود را به زیور فروتنی و تواضع بیاراید و در عمل به بار نشیند. از نخستین مکتوبات فلسفی در اخلاق تأکید بر وجه عملی حکمت نمایان است برای مثال، ارسطو تأکید دارد که غرض از پژوهش در اخلاق تحوّل و دگرگونی در منش و شخصیت انسان است او می‌گوید: «مراد ما از این تحقیق (اخلاق) این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه مقصود این است که صاحب فضیلت گردیم و گرنه فایده‌ای از پژوهش حاضر نمی‌بریم».[1]

حکمت: دانش عقلیِ نظری و عملی

حکمت در معنای رایج فلسفی چیزی جز «دانش عقلی» نیست و بر حسب متعلق دانش به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود. از این معنای «حکمت» گاهی به عنوان «علم حکمت» و یا «حکمت علمی» یاد می‌شود. طوسی می‌گوید:

> علم حکمت، دانستن همه چیزهاست چنان‌که هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام و موجودات دو قسمند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرّف و تدبیر این جماعت بود؛ پس علم به موجودات نیز دو قسم بُوَد: یکی علم به قسم اول و آن را «حکمت نظری» خوانند و دیگر علم به قسم دوم و آن را «حکمت عملی» خوانند (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۸).[2]

---

1. “Our present discussion does not aim, as our others do, at study; for the purpose of our examination is not to know what virtue is, but to become good, since otherwise the inquiry would be of no benefit to us.” (Aristotle, 2019, p. 22 (1103 b 27-30).

۲. شبیه این تعبیرها که در اینجا از خواجه طوسی نقل کردیم در آثار برخی متفکران پس از خواجه هم دیده می شود، برای مثال،

برای هر کدام از این دو قسم اصلی علم حکمت، یعنی حکمت نظری و عملی در اکثر متون کلاسیک و یا حتی رساله‌هایی که به دسته‌بندی علوم می‌پردازند، سه قسم علم فرعی تعریف شده است.[۱]

به طور کلی «حکمت» اعم از نظری و عملی در این معنا، از جنس معرفت و دانایی است و هیچ دلالتی بر التزام یا عدم التزام فرد به حیات اخلاقی و معنوی ندارد. «حکمت عملی »در این اصطلاح به معنای علم به خُلقیات یا اعمال درست و نادرست است نه خود آنها.

فارابی به بیان دیگری بر همین نکته تأکید می‌کند و در توضیح عناصر ضروری برای یک مدینهٔ فاضله از آراء و افعال سخن می‌گوید. آراء هم یا مربوط به اشیای نظری است و یا مربوط به اشیاء ارادی که به امور ارزشی می‌پردازد. بنابراین، حکمت عملی همان آراء مربوط به اشیاء ارادی است و غیر از افعال است که بخش مهم دیگر مدینهٔ فاضله است. بنابراین، حکمت ـ چه نظری و چه عملی ـ که شاخه‌های فلسفه هستند به‌خودی‌خود متضمن و دال بر عمل یا وجود خلقیات خاص در فرد یا جامعه نیست، بلکه تنها شخص یا جامعه را برای آراستگی به فضایل یا انجام اعمال درست مهیّا می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ٤٤ـ٤٥).

ابن سینا دربارهٔ موضوع حکمت به معنای «علم» می‌گوید:

> هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال او آگاهی جویند و چیزها دو گونه است: یکی آنست که هستی او بفعل ماست و یکی آنست که هستی او نه بفعل ماست. مثال نخستین کردارهای ما و مثال دوم زمین و آسمان و حیوان و بنات است. پس علمای حکمت دو گونه بودند: ... گونه‌ای آن بُوَد که از احوال کُنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند؛ زیرا که فایده او آنست که بدانیم ما را چه باید کرد تا کار این جهان ما ساخته باشد و کار آن جهان امیدوار بُوَد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲).

بدین ترتیب «حکمت عملی» که در کنار «حکمت نظری» دو قسم اصلی فلسفه را تشکیل می دهند، به معنای علم به خُلقیات و چگونگی کسب یا اجتناب از آنهاست و به اعتقاد ابن سینا، «فائده حکمت خلقی (که یکی از انواع سه‌گانه حکمت عملی است) علم به فضیلت‌ها و چگونگی کسب آنها برای آراستن نفس و نیز شناخت رذیلت‌ها و چگونگی دوری از آنها برای تطهیر نفس است» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۴). حکیم، در این معنا، ممکن است به رغم علم به خوبی و بایستگی عدالت، روحی ستمگر داشته و عمل ظالمانه انجام دهد. البته، روشن است که حکمت عملی به

نک: قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۲، ص ۱۵۳.

۱. د ر مورد ملاک این تقسیم و اینکه آیا جامع است یا نه، بحث های زیادی وجود دارد و به نظر می‌آید یک تقسیم استقرائی است.

معنای علم به خُلقیات و اعمال درست مقدمه ضروری حکمت به معنای داشتن فضیلت‌های اخلاقی و انجام عمل درست است. اینکه چطور ممکن است آدمی واقعاً حُسن و الزام به کاری را بداند، ولی از التزام به آن سرباز زند بحث مهمی در اخلاق است که سابقهٔ آن به افلاطون و ارسطو بر می‌گردد و اینک مورد بحث ما نیست. این بحث با عنوان «آکرایسیا»[1] به معنای «ضعف اراده» در آثار ارسطو مورد بحث قرار گرفته است.

به هر حال، «حکمت» به طور کلی و از جمله حکمت عملی در این معناچنانکه ابن سینا می گوید، یک صناعت نظری است؛ نه عملی:

> «حکمت» یک صناعت نظری است که انسان با بهره‌گیری از آن آنچه را که در متن عالم هستی است و آنچه که لازم است با عمل خود کسب کند درمی‌یابد تا بدین وسیله نفس خود را شرف بخشد و کامل کند و عالمی معقول همسان عالم موجود شود و بر حسب مقدورات انسانی آمادگی نیل به غایت قصوی حیات انسانی را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶).

چه‌بسا دارنده چنین حکمتی به رغم آنکه استعداد لازم برای نیل به سعادت را یافته به سوء اختیارِ خود یا به هر دلیل دیگری از وصول به سعادت و حیات معنوی و جاودان بازماند. ابن سینا در کتاب معروف القانون فی الطب ـ در بحث از امور عامه و کلی مربوط به پزشکی ـ این علم را دارای دو قسم می‌داند: یکی نظری و دیگری عملی. او می‌گوید: پزشکی علمی است که در آن احوال بدن از جهت صحّت و زوال صحّت مورد مطالعه است تا اگر صحّت وجود دارد، حفظ شود و اگر از بین رفته است بازیابی شود. بعد از این تعریف او به رفع اشکالی می‌پردازد که بسیار برای توضیح ماهیت عملی بودن حکمت به عنوان یک دانش هم مفید است. به نظر او، وقتی گفته می‌شود بخشی از پزشکی نظری و بخشی از آن عملی است نباید گمان کرد که مراد این است که بخشی از آن یادگیری علوم و بخش دیگر مباشرت و اقدام برای عمل است. بسیاری بخش عملی پزشکی را به این معنا گرفته‌اند؛ در حالی که پزشکی به عنوان یک علمْ ربطی به اقدام ندارد. مسئله این است که هر بخش پزشکی علم است، اما یکی، علم اصول است و دیگری علم چگونگی عمل. بنابراین، خود عمل خارج از مفهوم علم است. می‌توان گفت مراد از نظری چیزی است که تعلیم آن تنها مفید اعتقاد است؛ بدون آنکه متعرض بیان کیفیت عمل باشد، اما مراد از عملی نه عمل بالفعل یا انجام حرکات خاص است، بلکه آن بخشی از پزشکی است که تعلیم آن مفید رأیی است که آن رأی مربوط به کیفیت عمل است. به نظر ابن سینا، وقتی هر دو اینها آموخته شد، هم (علم علمی) و هم (علم

1. Akrasia / ἀκρασία

عملی) به دست آمده است، حتی اگر هیچ معالجه‌ای نکرده باشیم (ابن سینا، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

حکمت عملی چنان‌که ملاصدرا می‌گوید کاربردهای مختلف دارد، اما مفهوم رایج آن به ویژه وقتی در تقابل با حکمت نظری می‌آید، دانشی است که به اموری که انسان قدرت انجام آنها را دارد می‌پردازد. او در مورد استعمالات مختلف واژه «حکمت عملی» می‌گوید:

> گاهی از آن نفس ملکه و خُلق را اراده می‌کنند و گاهی علم به خُلق و ملکه مورد نظر است و گاهی هم افعالی که از خُلق صادر می‌شود؛ در حالی که حکمت عملیِ قسیم حکمت نظری، تنها یک استعمال دارد و آن علم به خُلق به طور مطلق (اعم از خوب و بد) و آنچه که از آنها صادر می‌شود است و اِفراط آن هم خوب است. «حکمت عملی» به عنوان فضیلت، اولاً خُلق مخصوص است و مباین با خُلق‌های دیگر و اِفراط آن هم مانند تفریط آن رذیلت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶)

چنانکه از بیان ملاصدرا معلوم است، حکمت عملی دو استعمال دیگر دارد که خارج از موضوع بحث ماست، یعنی حکمت عملی به مثابه یک شاخه از حکمت به معنای دانش عقلی و فلسفی است. آن دو معنای مذکور هر دو به نوعی مربوط به عمل‌اند یکی از جنس ملکات نفسانی پایدار، یعنی فضیلت‌ها و دیگری از جنس خود عمل محکم و درست است.

اما «حکمت» به معنای دانش فلسفی که مورد بحث است به دو قسم نظری مجرد[1] و عملی تقسیم می‌شود. در حکمت نظری (مجرد) غایت و هدف عبارت است از یافتن باورهای یقینی به حال موجوداتی که هستی آنها ربطی به فعل و عمل انسانی ندارد و آدمی در جست‌وجوی رأی و نظر (تصور و تصدیق) دربارهٔ ماهیت و وجود آنها است از قبیل علم توحید یا نجوم[2] و اما هدف در قسم دوم، یعنی حکمت عملی، یافتن رأی و نظر صحیح دربارهٔ کاری است که شایسته است آدمی با تلاش خود آن را کسب کند و در واقع،جهانی نو برای خود بسازد. در این نوع از دانش، غرض تنها یافتن یک رأی و نظر نیست، بلکه فراهم آوردن زمینه‌ای برای عمل و کسب خیر است.

پیش از آنکه به بیان اقسام حکمت نظری و عملی بپردازیم، ذکر یک نکته دربارهٔ تفاوت حکمت نظری و عملی از لحاظ امکان شناخت و صدق‌پذیری آنها که یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفهٔ اخلاق جدید است، لازم می‌نماید.

---

۱. تعبیر «نظری مجرد» در برخی آثار ابن سینا آمده است که بسیار روشنگر است، اما معمولا همان نظری و عملی استفاده می‌شود.

۲. شهید مطهری به درستی تذکر می‌دهد که «ممکن است ابتدا پنداشته شود که «حکمت نظری» عبارت است از حکمتی که فقط باید آن را دانست و در عمل به کار نمی‌آید، مانند آگاهی بر احوال فلان ستاره دوردست که میلیون‌ها سال نوری با ما فاصله دارد ... ولی این تصور، باطل است» (نک: مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷).

گسستگی دانش و ارزش

در فلسفهٔ اسلامی، بیان‌ها و تعبیراتی که برای توضیح تفکیک میان حکمت نظری و عملی آورده شده است در ذهن کسانی که با مباحث جدید فلسفهٔ اخلاق غربی آشنا هستند، نوعی مشابهت با سخن دیوید هیوم در جدائی هست و باید را تداعی می‌کند.

دیوید هیوم[1] (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) که یکی از فیلسوفان اثرگذار بر اندیشه جدید اخلاقی غرب است، در رساله‌ای راجع به طبیعت انسانی می‌گوید:

> در هر نظام اخلاقی‌ای که تا کنون با آن مواجه شدهام، همواره دیدهام که مؤلف تا چندی به روش معمولی استدلال می‌کند و اول وجود یک خدا را اثبات می‌کند و بعد نظریاتی دربارهٔ امور انسانی ابراز می‌دارد، ولی ناگهان با شگفتی به جای گزاره‌های با رابطه‌های معمولی، است و نیست، با گزاره هایی مواجه می‌شوم که هیچ‌کدام از رابطه‌های بایستی و نباید، خالی نیستند. این تغییر اگر چه به چشم نمی‌آید، ولی نتیجه‌ای ماندگار دارد. از آنجا که این بایستی و نباید بیانگر نوعی ارتباط جدید است، پس باید آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد ... بگذار دریابیم که فرق رذیلت و فضیلت را نمی‌توان تنها بر اساس مشاهده روابط میان اعیان یافت یا آن را از شهود عقل به دست آورد (Hume, 2007, p. 302).

هر چند فیلسوفان غربی در شرح و بیان مراد هیوم از این عبارت اختلاف دارند، اما رأی معروف آن است که میان جملاتی که با رابط منطقی«است» به بیان امور واقع می‌پردازند و در قالب مابعد الطبیعه و یا علوم مختلف طبیعی نظم و نسق می‌گیرند با جملات اخلاقی که با رابط‌های متفاوتی مانند باید و نباید بیان می‌شوند، فاصله و شکاف گسست‌ناپذیر منطقی وجود دارد. جملات اول، ارزش صدق دارند و گاهی درست و گاهی نادرست است در حالیکه جملات اخلاقی از جنس دانش نیست و صدق و کذب ندارد. بنابراین، هیوم در این عبارت از این‌که کسانی بدون توجه به این نکته می‌خواهند از طریق پژوهش در مابعدالطبیعه و روان‌شناسی یا الهیات به استنتاج اصول اخلاق دست زنند، بسیار متعجب است. به گمان او، نمی‌توان از پژوهش‌های مربوط به قلمروهای واقع راهی به سوی اخلاق گشود.

آیا وقتی ابن سینا می‌گوید «حکمت نظری» دربارهٔ چیزهایی است که هستند، اما «حکمت عملی» دربارهٔ اموری است که باید باشند، سخنی مانند هیوم می‌گوید؟ آیا او هم می‌خواهد بگوید حکمت نظری ارزش صدق دارد، ولی حکمت عملی از سنخ بیان واقع نیست و فاقد ارزش صدق است؟

1. David Hume

برخی عبارت‌های ابن سینا مانند این‌که می‌گوید: «فغایه النظری هو الحق و غایه العملی هو الخیر» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷) ایهام بیشتری به نکته هیوم دارد.

آیا این سخنان شهید مطهری دربارهٔ «حکمت عملی» همان حرف هیوم است؟ «حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «شاید و نشاید»ها. مسائل حکمت نظری از نوع جمله‌های خبریه است و مسائل حکمت عملی از نوع جمله‌های انشائیه» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۲). از این تعبیرات، گاهی چنین به نظر می‌رسد که گویا در «حکمت عملی» بحث حق و صدق مطرح نیست و تنها، خیر موضوع جست‌وجوی آن است.

در اینجا بدون ورود تفصیلی به بحث، به صورت اجمالی موضوع را توضیح می‌دهیم.

اصل جدایی حکمت نظری و عملی که مورد تأکید عالمان مسلمان است بیشتر بر اساس متعلق شناخت، صورت می‌گیرد. شناختِ اموری که آدمی قدرتی بر تغییر یا ایجاد آنها ندارد مانند وجود خداوند یا صفات او یا قوانین حاکم بر کیهان و افلاک یا روابط میان اعداد و اِشکال در شاخه‌های مختلف حکمت نظری صورت می‌گیرد و شناختِ اموری که انسان قدرت ایجاد یا تغییر در آنها را دارد مانند حالات روحی و اعمال جوارحی چه در حیات فردی یا خانوادگی یا در سطح کلان اجتماعی در شاخه‌های مختلف حکمت عملی صورت می‌گیرد.

بنابراین، هر دو از جنس شناخت هستند و در واقع، مفروض این تقسیم آن است که امور موجود دو نوع‌اند یکی از جنس امور ضروری و غیر قابل تغییر توسط انسان و دیگری از نوع امور امکانی و قابل تغییر، ولی هر دو جزء عالم هستی و در قلمرو شناخت انسان هستند. البته، پرسش مهم از چگونگی واقعی بودن این امور امکانی و نحوه تقرّر آن که بنا به تعریف وجودشان وابسته به فعل انسانی است پرسش مهمی خواهد بود.

چنانکه گذشت، دقت در تعبیرهای فیلسوفان مسلمان نشان می‌دهد که در «حکمت عملی» هم علم و دریافت واقع وجود دارد و جست‌وجوی خیر، غایت نهایی حکمت عملی است و اتفاقاً تنها در صورتی ممکن است که آدمی بتواند خیر واقعی را که مقتضای ذات اوست شناسایی کرده، در مسیر آن حرکت کند.

اتفاقاً در ادامه، همان عبارتی که از شهید مطهری نقل شد، تصریح شده است که عقل آدمی امور مربوط به حکمت عملی را درک می‌کند و این یعنی آنها هم از سنخ امور واقعی‌اند و اخلاق یا حکمت عملی دانشی اکتشافی است.

«حکمت عملی» عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان، یعنی چنین فرض شده که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد، نه از ناحیه قانون اعم از قانون الهی یا بشری

که آن داستان دیگری است، بلکه از ناحیه خِرد محض آدمی. پس کسانی که به حکمت عملی قائلند، معتقدند که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد که همانها حکمتهای عملی است و عقل و خرد می‌تواند آنها را کشف نماید (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۳۷۲).

در اکثر تعبیرهای فیلسوفان، این تأکید که در حکمت عملی، «علم» مقدمه انجام خیر است دیده می‌شود و بنابراین، درست نیست که به استناد غایت نهایی آن که از سنخ عمل است وجه علمی و ادراکی حکمت عملی را نادیده گرفت.

همان‌طور که در عبارت ابن سینا آمده است، حکمت گاهی نظری مجرّد است که تنها درک اموری از این عالم است که وجودشان در حیطهٔ امکان و فعل من نیست و گاهی نظری محض نیست، بلکه عملی است، یعنی نظریِ عملی است که به درک اموری از عالم هستی می‌پردازد که خیر انسان را فراهم می‌کند. ابن سینا می‌گوید:

در قسم نظریِ حکمت، غایت پیدا کردن نظر دربارهٔ موجوداتی است که وجود آنها به فعل انسان بستگی ندارد و هدف تنها نظری است مانند علم توحید و نجوم و اما در قسم عملیِ حکمت بسا غایت پیدا کردن نظری در مورد چیزی است که وجود آن به سعی آدمی وابسته است تا خیری به دست آید. پس غایت در دومی تنها دانستن نیست، بلکه دانسن چیزی برای انجام کاری است و این است که می‌گوییم غایت نظری حقیقت است و غایت عملی خیر (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۱۰۵).

دقت در این عبارت ابن سینا کافی است که هدف حکمت عملی که علمیِ عملی است روشن شود. «علمِ عملی» به معنای نفی جنبه حقیقی نیست، بلکه تأکید بر نوع خاصی از علم است که برای تعالیِ انسان لازم است. آیا روشن‌تر از این عبارت که در کتابِ برهان ابن سینا آمده است برای دلالت بر واقعی بودن و کشفی بودن جملات اخلاقی لازم است؟

عبارت‌هایی مانند «عدل نیکو و خوب است»، «ظلم بد است» و «تشکر و سپاسگزاری به آنانی که به آدمی کمک کرده‌اند لازم و واجب است»، همگی جزء قضایای مشهوره و مسلمه‌اند. اگر اینها صادق‌اند، صدق و درستی آنها محصولِ عقل محض یا ضروریات عقلی نیست، بلکه صدق برخی از این جملات و نظایر آنها تنها از طریق برهان قابل اثبات است. البته، برخی از این جملات با آنکه صادقند برای پیچیدگی که دارند عموم مردم از توجیه آنها ناتوانند» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج۳، ص ۶۶).

ابن سینا، در طبیعیات شفا (کتاب النفس) به‌صراحت، از برهان‌پذیری اصول اخلاقی صحبت کرده

است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۷).

با توجه به تعریفی که او از «برهان» دارد و نتیجه، آن را یک قضیه یقینی می‌داند، آیا امکان دارد اصل اخلاقی برهان‌پذیر باشد، اما ارجاع به واقع نداشته باشد؟

خلاصه اینکه دانشمندان مسلمان اخلاق و حکمت عملی را جزئی از فلسفه می‌دانند که ادراک کلی عقلی است و می‌توان گفت مشخصه اصلی آن تلاش عقلی برای دانستن امور واقعی است، اما اگر جملات اخلاقی محکی و مصداق خارجی ندارند و غیرشناختی‌اند، اندراج آنها در مجموعه علوم فلسفی و حکمت جایی نداشت.

سی. دی. ریو ـ ارسطوشناس برجسته آمریکایی ـ می‌گوید که تأکید بر عملی بودن اخلاق در ارسطو نافی وجه نظری اخلاق نیست. به گفتهٔ او، در نظر ارسطو هر نوع ادراک و دانشی به جنبه‌ای از نفس مربوط است که «لوگوس» نامیده می‌شود و نه جنبه‌ای که فاقد خِرد و تنها نیروی حرکت آدمی یا همان میل است. بنابراین، هر دانشی و از جمله اخلاق یک علم نظری است، حتی اگر متعلق آن موضوعات عملی باشد. در واقع، علم و معرفت دو گونه است یکی به چیزهایی مربوط است که مبادی غیر قابل تغییرند و دیگری به اموری که مبادی آنها قابل تغییر است. در اولی تنها مطالعه، نظر و توجه در کار است و در دومی، افزون بر آن «تدبیر» که البته، بر اساس مطالعه اموری است که مبادی آنها قابل تغییر است. جنبه فاقد عقلِ نفس که «میل» نامیده می‌شود، زمینهٔ شکل‌گیری فضایل اخلاقی را فراهم می‌آورد، اما این به معنای دور بودن اخلاق از عقل نیست؛ زیرا اتفاقاً اگر این جنبه از نفس به حرف بخش عقلانی گوش دهد، فضیلت اخلاقی است (see Reeve, 2013).

اقسام حکمت نظری

همان طور که گذشت، «حکمت نظری» عبارت است از دانستن چیزهایی که وجودشان به فعل آدمی بستگی ندارد. چنین چیزهایی البته، خود انواعی دارند و از همین رو، «حکمت نظری» هم تقسیم‌های اصلی و فرعی زیادی دارد. ابن سینا می‌گوید:

> حکمت نظری سه قسم است یکی دانش نزدیک[1] که آن را علم طبیعی می‌نامد و دیگری دانش میانی که آن را علم ریاضی می‌نامند بالاخره علم برتر یا اعلیٰ که آن را علم الهی یا «الهیات» می‌نامند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷).[2]

---

۱. تعبیر ابن سینا «العلم الاسفل» است، ولی روشن است که کم‌اهمیت بودن مراد نیست، بلکه در دسترس بودن آن برای افراد است.

۲. در همین جا، وی دلیل سه‌گانه بودن «حکمت نظری» را بر اساس وجودشناسی سه‌گانه خود توضیح می‌دهد.

مهم‌ترین شاخته حکمت نظری که همان علم الهی یا مابعدالطبیعه است بـه دانسـتن مبـادی اولـی یـا اصولی اولّیه هستی اختصاص دارد. دانستن وجـود خداونـد وشـناختن اوصـاف او بـه عنـوان اصـل و علت اولِ عالم و نیز شناختن اصول عام و فراگیرِ وجود در همین شاخه از حکمت پی‌گیری می‌شود.

طبیعیات، شاخهٔ دوم حکمت نظری است که به شناسایی ویژگی‌های بنیادین امور طبیعی کـه هـم به لحاظ وجودی و هم ماهوی جسمانی و در حرکت و تحوّل‌اند می‌پردازد و خود البته، بـه شـاخه‌های فرعی‌تر زیادی تقسیم می‌گردد.

ریاضیات یا بـه تعبیـر قـدیمی «تعلیمیـات» هـم بـه بررسـی و شناسـایی ویژگی‌هـای آن دسـته از موجودات می‌پردازد که اگر چه به لحـاظ وجـودی متعلـق بـه عـالم مـادی و در قیـد حرکت‌انـد، امـا به لحاظ حد و ماهیت، انتزاعی و غیر مادی و فاقد حرکت‌انـد. آنهـا اگـر چـه در ذات و ماهیـت خـود غیر مادی‌اند، اما هر وجود مادی و جسمانی در وجود و تحقّـق خـود بـه نـوعی ا محتـاج آنهـا اسـت مانند نقطه، خط، عدد و ... . به تعبیر دیگر ریاضیات با هویات مثالیِ انتزاعی سر و کار دارد.

اقسام حکمت عملی

خواجه نصیر الدین طوسی در بیان اقسام «حکمت عملی» می‌گوید:

> اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعالِ صناعیِ نـوع انسـانی بـود بـر وجهی که مودّی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن بـه کمـالی کـه متوجه‌اند سوی آن و آن هم منقسم شود به دو قسم یکی آنچه راجع بُوَد با هر نقسی به انفـراد و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت و قسم دوم نیز به دو قسـم شـود: یکـی آنچـه راجع بُوَد با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه و دوم آنچـه راجـع بـود بـا جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت بل اقلیم و مملکـت؛ پـس حکمـت عملی نیز سه قسم بود: و اول را تهذیب اخـلاق خواننـد و دوم را «تـدبیر منـازل» و سـیّم را سیاست مدن (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۳۸).

حکمت عملی دانستن چیزهایی اسـت کـه وجـود آنهـا منـوط بـه تصـرّف ارادی انسـان اسـت، مـثلاً شناسایی سعادت و فضیلت آدمی در واقع، جزء «حکمت عملی» است؛ زیرا متعلـق آن علـم، یعنـی خیر انسان به‌گونه‌ای است که بدون تصرّف ارادی او وجود نمی‌یابد و از آنجـا کـه سـاحت‌های حیـات آدمی متعدد است و «حکمت عملی» بنا به تعریف خود در صدد یافتن بهترین نظـام بـرای شـکوفایی حیات آدمی در همه ابعاد آن است عموماً به سه شاخه فرعی تقسیم شده است.

جهت‌گیری مسائل حکمت عملی رشد و ارتقای شخصیت آدمی است، چه به صورت شخصی که قلمروی اخلاق است و چه به صورت مشارکتی با اعضای خانواده که حوزه تدبیر منزل است و چه به شکل مشارکتی وسیع در مدن و شهرها که حوزه سیاست مدن است.

مطهری در این باره می‌گوید:

> از نظر حکما خصوصاً، حیات سه گونه است: فردی، خانوادگی و اجتماعی و بنا بر این وصول به سعادت و استکمال نفس بشری مقتضی سه نوع سلوک مُنحاز و متمایز است و بر همین اساس اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن اقسام حکمت عملی واقع شده‌اند. اسلام نیز عملاً این تقسیم را پذیرفته است؛ زیرا برای فرد، خانواده و اجتماع حقوق، تکالیف و مجازات‌های مخصوص و متغایر با یک‌دیگر قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷۳).

از آنجا که اصل و اساس حکمت عملی اخلاق است و از رهگذر اصلاح شخصی است که اصلاح جمعی و مشارکتیِ تدبیر منزل و سیاست مُدن سامان می‌گیرد، بیشترین توجه عالمان مسلمان به تهذیب نفس که اخلاق است معطوف شده است. بعلاوه اینکه تدبیر منزل و سیاست مُدن هم در نهایت برای اصلاح شخص و فراهم کردن امکان رشد و تعالی اشخاص در بستر خانواده و جامعه ارزش دارد. این ربط اخلاق، تدبیر منزل و سیاست از وجوه اصلی تفکر فلسفی سنّتی و کلاسیک است که مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان است. این کتاب بر محور آنچه حُکما «اخلاق» می‌نامند، سامان گرفته است و اگر جایی به مسائل تدبیر منزل یا سیاست مُدن پرداخته، آن را منظر اخلاقی لحاظ و بررسی کرده است.

در اینجا لازم است نکته‌ای در مورد تقسیم انواع دانش‌ها که در قالب انواع حکمت بیان شد توضیحی داده شود.

این تقسیم سه وجهی برای هر کدام از دو حکمت نظری و عملی در فلسفهٔ اسلامی به ویژه حکمت مشّاء متعارف و رایج است، اما حتی خود ابن سینا در مواردی بر خلاف آن عمل کرده است. او در منطق المشرقیین تقسیم چهارگانه‌ای برای هر کدام از حکمت نظری و عملی می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۶)، اما در مورد جایگاه برخی فنون و صناعات عملی هم ابهام وجود دارد. برخی فنون مانند خیاطی یا نجّاری و... نه جزء حکمت نظری لحاظ شده‌اند؛ چون مربوط به اموری‌اند که تحقّق آنها منوط به عمل آدمی است و نه جزء حکمت عملی به شمار آمده‌اند. ابن سینا آنها را با عنوان علوم فرعی از تقسیم «حکمت» خارج می‌کند و می‌گوید مراد از تقسیم انواع حکمت، تقسیم علوم اصلی است:

و هذه منها أصول و منها توابع و فروع و غرضنا هاهنا هو في الأصول و هـذه التـي سـميناها توابع و فروعا فهي كالطب و الفلاحة و علوم جزئية تنسب إلـى التنجـيم و صـنائع أخـرى لا حاجة بنا إلى ذكرها (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۵).

عقل عملی و حکمت عملی

در آثار اندیشمندان مسلمان، تفکیک دیگری غیر از تقسیم حکمت به نظـری و عملـی وجـود دارد کـه میان عقل نظری و عقـل عملـی اسـت و گـاهی بـا تقسـیم اول اشـتباه مـی‌شـود و گمـان مـی‌رود کـه حکمت عملی لزوماً به عقل عملی مربوط است و ویژگی‌های عقل عملی کـه در برخـی تفاسـیر تنهـا وجه عملی دارد و اصلاً جنبهٔ ادراکی ندارد به حکمت عملی هم تسرّی داده مـی‌شـود. بـرای رفـع ایـن ابهام اندکی دربارهٔ عقل نظری و عقل عملی توضیح می‌دهیم.

بر خلاف آثار اخلاقی جدید، در فلسفهٔ اسلامی توجه ویژه‌ای به تعریف عقـل عملـی و نسـبت آن با عقل نظری شده است. کسانی عقل عملی را به معنـای قـوّه عاملـه آدمـی گرفته‌انـد و بـرای آن وجـه شـناختی قائـل نیسـتند. در واقـع، ایـن همـان جـزء فاقـد عقـلِ نفـس اسـت کـه در ارسـطو در مقابل «لوگوس» قـرار می‌گیـرد، ولـی بـه اعتبـار آنکـه قـدرت شـنیدن و تبعیـت از عقـل را دارد بـه آن «عقل عملی» گفته می‌شود. در این صورت، ایـن معنـا از عقـل عملـی نمـی‌توانـد منشـاء «حکمـت عملی» باشد که طبق تعریف وجه ادراکی دارد.

«عقل عملی» به این معنا در کسـب حکمـت نظـری یـا عملـی نقـش نـدارد، بلکـه در عمـل بـه مقتضای حکمت عملی نقش دارد.

به تعبیر دیگر، می‌توان آن را منشاء شکل‌گیری فضیلت‌های اخلاقی در اثـر تبعیـت از حکمـت یـا فرونسیز[1] که فضیلتی عقلانی است، دانست. این معنا از «عقل عملی» ربطـی بـه حکمـت عملـی بـه مثابه یک دانش که در عرض حکمت نظری است ندارد و اگر عقل عملی را بـه ایـن معنـا بپـذیریم در آن صورت هم حکمت نظری و هم حکمت عملی دستاورد عقل نظری به شمار خواهد آمد.

اما این برداشت از عقـل عملـی اگـر چـه در برخـی از آثـار فلسـفی دیـده مـی‌شـود، بـر خـلاف توصیفاتی است که در فلسفه از عقل و عقل عملی به عنوان قوّه ادراکی داده مـی‌شـود. فـارابی در مـورد کارکردهای عقل عملی به صراحت بر وجه ادراکی آن تأکید دارد و مـی‌گویـد انسـان بـا عقـل عملـی،

1. Phronesis

مهارت‌های لازم در حرفه‌های مختلف مانند طبابت را یاد می‌گیرد (عقل عملی مِهنی) و افزون بر آن خوب و بد و باید و نباید اعمال آدمی را می‌شناسد (عملی فکری یا رویّه‌ای). البته، این نوع ادراک از جنس ادراک کلیات که کار عقل نظری است نیست.

پرسش مهم این است که آیا قضایای کلی اخلاق مانند این‌که دروغ بد است یا ... چطور آموخته می‌شوند؟ آیا کار عقل نظری است یا عقل عملی؟ از برخی عبارت‌های فارابی نیز چنین معلوم می شود که عقل عملی اصولا با «تجربه» رشد می‌کند و یافته‌های کلی اولیه ندارد. این تأییدی است بر اینکه ادراکات کلی اخلاقی هم کار عقل نظری است و عقل عملی به تجربهٔ تطبیق آنها در موارد مختلف را درمی‌یابد، اما احتمال دیگر که می‌توان شواهدی هم در فارابی برای آن یافت این است که «عقل عملی» اگرچه وظیفه مشخص کردن احکام جزئی اخلاقی را دارد، اما خود قادر به درک اصول کلی و یا استنتاج آنها از مبادی نظری است. شاید بتوان آن را مشابه با طب دانست که افزون بر خصلت تجربی و موردی، مبتنی بر اصول کلی از طبیعیات است.

پس دو قول به فارابی قابل استناد است: یکی اینکه عقل عملی هم قدرت ادراک کلی دارد (البته، کلیات مربوط به اموری که انسان قدرت تغییر و ایجاد آنها را دارد) و هم قدرت استنباط و شناخت جزئی و اینکه برای مثال، در این موقعیت خاص چه باید کرد؟ اما بنا به قول دیگر، ادراک کلی چه مربوط به اموری که انسان قادر به خلق و ابداع آنها نیست، مانند الهیات و ریاضیات (حکمت نظری) و چه مربوط به اموری که انسان قدرت ایجاد و تغییر در آنها را دارد مانند اخلاق و سیاست (حکمت عملی) کار عقل نظری است و عقل عملی تنها کار تطبیق و جزئی کردن یافته‌های کلی عملیِ عقل نظری را بر عهده دارد. در واقع، نقش عقل عملی فراهم کردن مقدمهٔ ادراکی فعل انسانی است که لزوماً باید متعیّن و جزئی باشد. در واقع، عقل در اینجا یک قوّه ادراکی است، اما به دلیل همین نزدیک بودن به ساحت عمل به «عقل عملی» موسوم است.

در نظر فارابی، عقل عملی به عنوان جزئی از قوّهٔ ناطقه انسان به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی مربوط به کسب مهارت‌های صنعتی و حرفه‌ای است و دیگری مربوط به درک جزئی و موردی هر چیزی که از سوی انسان به جهت آن‌که انسان است باید انجام و یا ترک شود (فارابی، ۱۹۹۸، ص ۳۳). ابن سینا ـ همانند فارابی ـ بیشتر به این نظر متمایل است که کار عقل عملی ادراک جزئیات و استنباط احکام جزئی مربوط به عمل است، اما اینکه آیا فاعلیت و انگیزش هم کار عقل عملی است، نظر خود ابن سینا ـ بر خلاف شاگردش بهمنیار که به صراحت بر عامله بودن تأکید دارد ـ [1] خیلی روشن نیست.

---

۱. «لیس من شأنها ان تدرک شیئاً بل هی عماله فقط ...هی عامله لا مدرکه...» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

در باب کار عقل عملی، شاید نظر غزالی صریح‌تر از هر کس دیگر است که در بیان مقصود فیلسوفان از عقل عملی بر دو وجهی بودن نقش عقل نظری تأکید دارد و آن را که «قوّه عالمه» می‌نامد به دو شکل «عالمهٔ نظری» و «عالمهٔ عملی» تقسیم می‌کند و عقل عملی را تنها «عامله» می‌داند و از آن روی که به اشارهٔ عالمه منبعث می‌شود، آن را عقل عملی می‌نامند (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۵۹).

شیخ اشراق هم در توضیح کارکرد عقل عملی دچار تردید است، گاهی آن را مانند بهمنیار تنها «عامله» می‌داند که فاقد نقش ادراکی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۷) و گاهی درک مصالح و مفاسد آدمی (اخلاق)را هم به آن نسبت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۰۷).

ملاصدرا می‌گوید: «و یکون الرأي الكلي عند النظري و الرأي الجزئي عند العملي المعد نحو المعمول» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۵۸).

در امور عملی درک کلی، شأن و وظیفه عقل نظری است، ولی رأی جزئی که آن درک کلی را به مرحله عمل می‌رساند، کار عقل عملی است. درك كلّی حسن عدالت کار عقل نظری است و همین‌طور درک کلّی اصول و فنون و مهارت‌های مختلف. از این روی علم مدنی یا انسانی که به ادراکات کلی در حوزهٔ عمل مربوط است، جزء حوزهٔ عقل نظری قرار می‌گیرد.

ملاصدرا هم با بیان اینکه رأی کلی در نزد عقل نظری است بر این مطلب تأکید می‌کند و بعلاوه اظهار می‌دارد که رأی جزیی‌ای که زمینهٔ عمل را فراهم می‌آورد کار عقل عملی است.

بنابراین خطاست که عبارت مذکور را خارج از محدودهٔ امور عملی و به صورت مطلق معنا کنیم. به عبارت دیگر، ملاصدرا تنها وجود رأی جزئی در حوزه امور عملی را که زمینهٔ اعدادی انجام عمل است در نزد عقل نظری نفی می‌کند و این به معنای نفی وجود رأی جزیی در نزد عقل نظری، به صورت مطلق نیست. روشن است که ادراکات جزیی بسیاری در نزد عقل نظری است که ادراکات حسّی، جزئی از آنهاست. البته، انتساب ادراکات جزئی حسی به عقل نظری با این مطلب که عقل نظری روی به مافوق خود یعنی «عقل فعّال» دارد و معارف خود را از آنجا می‌گیرد، ناسازگار است مگر آنکه بگوییم عقل نظری افزون بر رویکرد به عالم مافوق می‌تواند با نظر به مادون هم ادراکاتی را بیابد نتیجه آنکه آراء کلّی همواره کار عقل نظری است چه دربارهٔ امور عملی و چه غیرعملی ولی رأی جزئی در حوزهٔ امور عملی کار عقل عملی است که منتهی به انجام فعل مذکور (فعل فکری) می‌شود و رأی‌های جزئی دیگر باز در قلمرو عقل نظری می‌ماند. ملاصدرا برای تمییز عقل نظری و عملی بیانی دارد و می‌گوید:

فللنفس في ذاتها قوّتان: نظريه و عمليه، كما تقدم؛ تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و

الشر؛ هي للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۷۹).

معنای ظاهری این عبارت آن است که صدق و کذب و حق و باطل تنها در حوزهٔ ادارکات عقل نظری جای مي‌گیرد و مدرکات عقل عملی در صدد یافتن خیر و شر است که علی‌الفرض غیر از صدق و کذب است. همان‌طور که گذشت، به نظر می‌آید ـ به رغم ظاهر عبارت ـ مراد ملاصدرا دفاع از ناشناخت‌گروی نیست؛ زیرا اولاً ناشناخت‌گرایان اخلاقی بیش از آنکه ادراکات جزئی مربوط به حُسن و قُبح را نشانه روند وجود معرفت کلّی مربوط به حُسن و قُبح امور را انکار می‌کنند؛ در حالی که ملاصدرا ـ چنان‌که گذشت ـ این نوع ادراکات کلی عملی را در حوزهٔ عقل نظری جای داده که دارای ارزش معرفتی صدق یا کذب است. ثانیاً، ملاصدرا ضمن نقل عبارت شیخ الرئیس که می‌گوید: رأی جزیی عقل عملی معمولاً با نوعی از قیاس و تأمل حاصل مي‌گردد و از این روی مي‌تواند صحیح یا سقیم باشد. در واقع، ارزش شناختی رأی جزیی و امکان اتصاف آن به صحیح (حق) یا سقیم (باطل) را مي‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۸۲) به نظر می‌آید تفاوت مدرکات عقل نظری و عملی در این نیست که یکی صدق و کذب برمی‌دارد و دیگری نه، بلکه در این است که در یکی صدق و کذب اصل و اساس است و در دیگری خیر و شر. پس تفاوت عقل نظری و عملی در نتیجه آنهاست که در یکی پیداکردن اعتقادهای حق و باطل است و در دیگری اعتقادهای زشت و زیبا و البته، این اعتقادهای زشت و زیبا ممکن است صادق یا کاذب باشند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از توضیحی دربارهٔ معانی مختلف «حکمت» و اقسام اصلی آن، در مورد مفهوم «حکمت عملی» به عنوان یک دانش توضیحاتی داده شد و بر وجه علمی و کلی آن تأکید شد. روشن است که این معنا از «حکمت عملی» اصولاً مربوط به طبقه‌بندی علوم است و متفاوت با حکمت عملی به عنوان یکی از فضایل اخلاقی است. مورد دوم یک کیفیت پایدار نفسانی و نوعی قدرت نفس بر کنترل امیال در چارچوب حکمت است که هرچند شرط لازم آن «حکمت عملی» به معنای علم است، اما افزون بر آن نیاز به تربیت نفس است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.
** نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۳۸۳). دانشنامه علائی. الهیات (تصحیح: محمد معین). همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۳۸۷). رساله اقسام الحکمه. جاویدان خرد. ۵ (۱). ص ۱۰۶-۱۳۷.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۳۹۷). القانون فی الطب. تصحیح نجفقلی حبیبی. انتشارات بنیاد ابن سینا.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۴۰۴). البرهان. در الشفاء (المنطق). (تصحیح: ابراهیم مدکور). بیروت: مکتبة المرعشی.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۴۰۴). الشفا. الطبیعیات. (ج ۲، تصحیح: سعید زائد). قم:منشورات مکتبة آیة اللّه العظمیٰ المرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (۱۴۰۵). منطق المشرقیین. (الطبعه الثانیه). قم:منشورات مکتبة آیة اللّه العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین ابن عبداللّه. (بی‌تا). تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات. (الطبعة الثانیه). قاهره: درا العریب.

آپوکریفای عهد عتیق. (۱۳۸۳). (ترجمه: عباس رسول‌زاده و جواد باغبانی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

رازی، فخر الدین. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. (الطبعة الثالثه، ج ۷). بیروت: دار احیاء االتراث العربی

سهروردی، شهاب الدین یحییٰ (شیخ اشراق). (۱۳۷۲). مصنفات شیخ اشراق. (ج ۳، تصحیح: هانر ی کربن و سید حسین نصر). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین، محمود بن مسعود. (۱۳۶۹). دّرة التاج؛ بخش نخستین.(چاپ سوم). تهران: انتشارات حکمت.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة. (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة. (الطبعة الثالثه). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (علامه طباطبایی). (۱۴۲۷) المیزان. (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۹۹). اخلاق ناصری. (تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری). تهران: انتشارات

خوارزمی.
عهد عتیق. امثال سلیمان.
غزالی، ابو حامد محمد. (۱۹۶۱). مقاصد الفلاسفه. (تحقیق: سلیمان دنیا). قاهره: دار المعارف.
فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۱). کتاب المله و نصوص اخری. (الطبعة الثانیه، تحقیق: محسن مهدی). بیروت: دارالمشرق.
فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۸). کتاب السیاسه المدنیه. (تحقیق: فوزی متری نجار). بیروت: المطبعة الکاثولیة.
فیض کاشانی. محمد بن مرتضی. (۱۳۷۶). الأصفی فی تفسیرالقرآن. (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). یاداشت‌های استاد مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). کلیات علوم اسلامی علوم اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.

References

Aristotle. (2019). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans.; Third Edition, third edition). Hackett Publishing Company, Inc.

Hume, D. (2007). *David Hume: A Treatise of Human Nature: Volume 1: Texts* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.; 1st edition). Clarendon Press.

Reeve, C. D. C. (2013). *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean EthicsVI*. Cambridge University Press.