

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**Conference on
Practical Wisdom:
Essence, Sources, and Methods**



حکمت عملی؛ چیستی، مبانی و روش‌ها

محورهای همایش:

۱. چیستی حکمت عملی
 ۲. موضوع حکمت عملی
 ۳. غایت حکمت عملی
 ۴. قلمرو حکمت عملی
 ۵. مبانی حکمت عملی
 ۶. روش بحث در حکمت عملی
 ۷. رابطه حکمت عملی و دانش‌های همگن
 ۸. حکمت عملی و فلسفه اخلاق
 ۹. کارکردهای حکمت عملی
 ۱۰. تفاوت‌های حکمت عملی در یونان و فیلسوفان مسلمان.
 ۱۱. نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان در حکمت عملی.
 ۱۲. دلایل افول حکمت عملی در تمدن اسلامی.
- مبانی معرفت شناختی / - مبانی هستی شناختی / - مبانی انسان شناختی
- جایگاه برهان در حکمت عملی / - تمایز روش حکمت عملی از دیگر دانش‌های برهانی
- نقش روش‌های غیربرهانی در حکمت عملی / - تجربه و حکمت عملی
- عقل نظری، عقل عملی و حکمت عملی
- سایت همایش: pw.irip.ac.ir
- محل برگزاری: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- تهران: ۲۶ دی‌ماه ۱۴۰۱
- مهلت ارسال چکیده مقاله: ۱۵ مرداد ۱۴۰۱
- ثبت نام و مشاهده جزئیات: pw.irip.ac.ir
- ایمیل: Wwconf1@gmail.com / pw@irip.ac.ir
- تلفن: ۰۹۳۶۵۸۲۰۴۰۱ (فقط واتس‌آپ و شبکه‌های اجتماعی)
- تلفن: ۰۲۱۶۷۲۳۸۲۱۰ - در ساعات اداری (روابط عمومی)



کتابخانه
موسسه حکمت و فلسفه ایران

چکیدهٔ مقالات همایش ملی

«حکمت عملی؛ چستی، مبانی و روش‌ها»

دی‌ماه ۱۴۰۱

دبیر علمی: عبدالله محمدی

فهرست

- ۱۱..... مناسبات شریعت الهی و حکمت عملی از دیدگاه ابن سینا
- ۱۳..... تمایز حکمت عملی از نظری و دوگانه کاشفیت و یا حاکمیت
- ۱۵..... صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا
- ۱۷..... شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی
- ۱۹..... روش‌شناسی حکمت عملی از منظر فارابی و ابن سینا
- ۲۱..... نسبت علم مدنی و فقه در فلسفه عملی فارابی
- ۲۴..... نسبت ضروری جدل و علوم مدنی در ابن سینا
- ۲۶..... ماهیت حکمت عملی در اندیشه استاد مطهری
- ۲۸..... ملاک تقسیم حکمت به نظری و عملی و سنخ‌شناسی گزاره‌های حکمت عملی
- ۳۱..... چیستی شریعت و نسبت آن با حکمت عملی در نظام اندیشه فارابی
- ۳۲..... چیستی فقه و نسبت آن با حکمت عملی در نظام اندیشه فارابی
- ۳۳..... رابطه حکمت و شریعت در نظام سینوی
- ۳۵..... فرونیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو
- ۳۷..... تقدم عقل عملی بر عقل نظری: جستاری در نسبت میان عقل نظری و عقل عملی در اندیشه کانت
- ۴۰..... عقل عملی به مثابه اخلاق نزد فلاسفه اسلامی
- ۴۲..... حکمت عملی و نسبت آن با عقل نظری و عقل عملی از منظر ملاصدرا
- ۴۳..... تفاوت حکمت عملی و علوم عملی اعتباری علامه طباطبایی
- ۴۶..... بنیادگذاری حکمت عملی بر اساس تمایز و تعامل اراده کنش‌گرانه و اراده جامعه‌پردازانه
- ۴۸..... تحلیل انتقادی کمال‌نهایی انسان از منظر ابن سینا

- ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه برای بازتولید نظام حکمت عملی ۵۰
- خوانش عرفانی شیعیان از حکمت عملی ذیل باب اخلاق سیاسی ۵۱
- بررسی رابطه‌ی حکمت نظری و تدبیر منزل ۵۳
- نسبت میان حکمت عملی، عرفان عملی و فقه بر اساس گستره‌ی عقل و عمل در هر یک ۵۶
- دین و حکمت عملی در اندیشه امام محمد غزالی ۵۸
- ابتنای حکمت عملی (معطوف به اخلاق) بر معرفت‌شناسی ۶۰
- حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن ۶۳
- نظریه‌ی معقولات ارادی و روش‌شناسی توصیف پدیده‌های اخلاقی-اجتماعی در فلسفه‌ی عملی ۶۵
- بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس با تأکید بر سده‌ی نهم هجری قمری ۶۷
- نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان (فارابی، ابن‌سینا) در حکمت عملی ۶۹
- مبانی انسان‌شناختی حکمت عملی از دیدگاه افلاطون ۷۲
- عقل عملی اخلاقی و ابزاری در حکمت عملی کانت ۷۵
- حکمت عملی و مساله عدالت و اعتدال مدنی ۷۷

مناسبات شریعت الهی و حکمت عملی از دیدگاه ابن‌سینا

زهیر انصاریان^۱

حکمت عملی به عنوان یکی از دانش‌های فلسفی از قواعد عام روش‌شناسی حکمی پیروی می‌کند و از این رو از روش برهانی برای استنتاج و اعتباربخشی به احکام کلی متعلق به کنش ارادی انسان بهره می‌برد. ابن‌سینا هم با عنایت به شواهد فراوان موجود در آثارش همچون دیگر حکما، همین دیدگاه را دارد و از مسیر مرسوم فیلسوفان خارج نشده است. اما از سویی وی صراحتاً صحت و اعتبار احکام کنش ارادی انسان و به طور مشخص حکمت عملی را علاوه بر برهان، به شهادت شرعیه هم وابسته می‌داند. همچنین وی مبادی حکمت عملی را مستفاد از شریعت الهی دانسته و بر این باور است که کمال حدود آن از طریق شریعت الهی روشن می‌شود. این دیدگاه موجب شده است که اتهام تضعیف و نابودی حکمت عملی عقلی متوجه او شود؛ باورمندان به این برداشت، معتقدند که ابن‌سینا با پیش فرض یگانگی شریعت و حکمت عملی، آموزه‌های اولی را جایگزین دانش دوم کرده است و عملاً آن را در اداره زندگی بشر کافی دانسته است. لکن تحلیل دقیق دیدگاه ابن‌سینا درباره روابط شرع و عقل، و نیز نسبت مشهورات با یقینیات روشن می‌کند که شریعت جایگزینی برای حکمت عملی نیست اما از آنجا که ادراک و اعتبارسنجی کاملاً عقلی احکام کنش انسانی دشوار بلکه ناممکن است لذا در دیدگاه ابن‌سینا تنها این شریعت است که صلاحیت کافی برای زمینه‌سازی کمال حکمت عملی را دارا است. زیرا مسائل حکمت عملی برای بهره‌مندی از اعتبار تام و برهانی شدن، در ناحیه موضوع و در ناحیه محمول قیود فراوانی دارند که دست‌یابی به تمام آنها به طور معمول از عهده عقل و تجربه بشری خارج می‌باشد و لذا این شریعت برآمده از منبع وحیانی است که توان تبیین و تحدید این قیود را به نحو اکثری دارا است. لکن این به معنای

۱ طلبه مقطع خارج حوزه علمیه قم، پژوهشگر پسادکتری فلسفه اسلامی

تعطیل عقل در مسائل مرتبط با کنش انسانی نیست؛ چرا که این سینا به وضوح تصرف قوه نظری انسان در قوانین عملی حاصل از آموزه‌های شریعت را می‌پذیرد.

تمایز حکمت عملی از نظری و دوگانه کاشفیت و یا حاکمیت

محسن ابراهیمی^۱

بررسی دیدگاه‌های مختلف در بحث از حکمت عملی، پرده از نزاعی بر می‌دارد که ناظر به جایگاه عقل در حکمت عملی است. این نزاع می‌تواند به این صورت مطرح بشود که آیا عقل، در نسبت با حکمت عملی صرفاً جایگاه کشف دارد و یا آنکه در قلمرو حکمت عملی، عقل حاکم است؟ کاشف بودن عقل در حکمت عملی به این معنا است که عقل - همانند قلمرو حکمت نظری - صرفاً به ادراک واقعیت‌های خارجی می‌پردازد؛ بدون آن که در ایجاد و جعل آنها نقشی داشته باشد. در این نگاه، عقل همانند چراغی دانسته می‌شود که در پرتو آن، به کشف واقعیت‌های موجود می‌پردازد. برخلاف مقام حکم که بر طبق آن، حکمت عملی ایجاد و جعل شده توسط حکم عقل است. در این نگاه عقل، قانون‌گذار مطلق و «فعال ما یشاء»^۲ است که بدون استناد به منبع دیگری در مفاهیم حکمت عملی دخل و تصرف می‌کند. در این نزاع دیدگاه‌های مختلف مطرح شده است که از جمله آنها دیدگاه اشاعره است که برای عقل، هیچ جایگاهی اعم از کشف و حکم قائل نیستند. در مقابل دیدگاه معتزله، حاکم مطلق بودن عقل در عرصه حکمت عملی است. در میان فیلسوفان غربی نیز دیدگاه ایمانوئل کانت به حاکم بودن عقل تعلق گرفته است. با این حال، دیدگاه اندیشمندانی مانند آیت الله جوادی آملی، کاشف بودن عقل در حکمت عملی است. باز کردن ابعاد این نزاع مشخص می‌کند که این نزاع غیر از بحث از حسن و قبح عقلی است که در ضمن این نزاع به شکل غیر صریح مورد توجه قرار گرفته است و هر کدام از دو دیدگاه کاشف و یا حاکم بودن عقل مزایا و لوازمی دارد که نمی‌توان از آنها چشم پوشید. برای حاکم بودن عقل، در حکمت عملی می‌توان به این دلیل اصلی تمسک کرد که اساساً مفاهیم حکمت عملی توسط عقل، ایجاد و جعل می‌شوند و حکایت‌گر از واقعیت عینی نیستند، بنابراین عقل در نسبت با این مفاهیم، حاکمی است که بنابر صلاح‌دید خودش می‌تواند در آنها دخل و تصرف کند. با این حال، اشکال اصلی این دیدگاه غیر واقعی بودن حکمت عملی است.

۱ دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

از سوی دیگر، کاشف بودن عقل با این استدلال پشتیبانی می‌شود که عقل از جانب خودش چیزی ندارد و صرفاً همانند چراغی است که مسیر را نشان می‌دهد. همچنین از منظر الهیاتی کاشف بودن عقل، هماهنگ با این مسأله است که خداوند محکوم حکم عقل قرار نمی‌گیرد. با این حال، اشکال اصلی این دیدگاه این است که تمایز ذاتی، میان حکمت نظری و عملی برداشته می‌شود. بررسی دیدگاه‌های فوق، نشان از آن می‌دهد که در نزاع مذکور، برای رهایی از اشکالات نمی‌توان به شکل مطلق، قائل به حاکم و یا کاشف بودن عقل شد؛ بلکه دو ویژگی حکم و یا کشف، همراه با هم در حکمت عملی برای عقل محقق می‌شود و می‌توان آن را «حکم در ضمن کشف» نامید، به این صورت که عقل با گذراندن مراحل حکمت نظری، جنبه کاشف بودن عقل به فعلیت می‌رسد؛ اما بعد از گذراندن مراحل نظری، عقل قدرت بر قانون‌گذاری و حکم در نسبت با شئون انسانی پیدا می‌کند و این مسأله از آن جهت است که عقل نوعی جنبه الهی دارد که با فعلیت رساندن آن در حکمت نظری، در پرتو کشف واقع می‌تواند به عنوان حاکم در حکمت عملی قانون‌گذار باشد. بنابراین حاکم بودن عقل، نه به شکل مطلق، بلکه بر پایه کشف از واقعیت استوار می‌شود و این امر، مسأله اساسی برای تمایز حکمت عملی از حکمت نظری است و مشخص می‌کند که جایگاه عقل در حکمت عملی جایگاه کشف و حکم، همراه با هم است در حالی که در حکمت نظری، جایگاه عقل صرفاً جایگاه کشف است.

صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا

حامد اسماعیلی مهر*۱، محمد مهدی کریم‌پور ۲

صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از لوازم واقع‌گرایی در اخلاق بوده و از مسائل مهم فلسفه اخلاق شمرده می‌شود. اگر گزاره‌های اخلاقی و رای شرایط ذهنی فاعل شناسا دارای واقعیت باشند، می‌توان از نسبت گزاره‌های اخلاقی و مطابق آن‌ها سخن گفته و صدق و کذب‌پذیری آن‌ها را مورد توجه قرار داد. آیا گزاره‌های اخلاقی از منظر صدرا، واقعیتی و رای شرایط ذهنی فاعل شناسا دارند تا گزاره‌های اخلاقی از نظر ایشان صدق و کذب‌پذیر باشند یا خیر؟ اگر صدرا این گزاره‌ها را دارای واقعیت و صدق و کذب‌پذیر می‌داند، چه روشی را برای ارزیابی معرفت‌شناسانه آن‌ها بیان می‌کند؟ برای دست‌یافتن به پاسخ این سوالات باید بررسی شود که صدرا گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌داند یا انشائی؟ همچنین او گزاره‌های بدیهی در اخلاق را می‌پذیرد یا خیر؟ برخی بدون هیچ تبیینی از نحوه ابتناء، قائل شده‌اند گزاره‌های اخلاقی از منظر ملاصدرا اعتباراتی مبتنی بر واقع‌اند. صرف بیان این‌که این گزاره‌ها اعتباراتی مبتنی بر واقع‌اند، نحوه ارزیابی معرفتی آن‌ها را معلوم نمی‌کند؛ آیا این گزاره‌ها بدیهی‌اند تا ابتنای آن‌ها، ابتنای استنتاجی از واقع نباشد یا نظری‌اند؟ یا اینکه برخی بدیهی و برخی نظری‌اند؟ در صورت نظری بودن، آیا صدرا بیانی برای نحوه استنتاج گزاره‌های نظری اخلاق از گزاره‌های بدیهی آن ارائه کرده است؟ و به طور کلی آیا اگر کسی چنین گزاره‌هایی را اعتباری بداند، آیا می‌تواند از ارزیابی معرفت‌شناسانه آن‌ها سخن بگوید؟ قبل از هر چیز باید مشخص کرد که آیا صدرا در میان گزاره‌های اخلاقی، به گزاره‌هایی قائل است که اساساً اعتباری نباشند بلکه بیان‌کننده خود واقع باشند نه اعتبار شده و مبتنی بر آن؟ سپس از نحوه ارزیابی و صدق و کذب‌پذیری آن‌ها سخن گفت. این پژوهش با تمرکز بر گزاره‌های ارزشی اخلاق -

۱ دانشجوی کارشناسی ارشد

۲ دانشجوی دکتری

*نویسنده مسئول

درمقابل گزاره‌های لزومی آن - به تبیین اصل صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق و نحوه آن از منظر ملاصدرا خواهد پرداخت. این پژوهش حاصل روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهند: (۱) از آن‌جا که از منظر صدرا از یک سو گزاره‌های اخلاقی در حکمت عملی داخل است، و از سوی دیگر حکمت - خواه نظری خواه عملی - ناظر به حقایق و واقعیات است؛ می‌توان گفت از نظر ایشان گزاره‌های اخلاقی براساس آن حقایق و واقعیات، قابل ارزیابی معرفت‌شناسانه و صدق و کذب‌پذیر خواهند بود؛ (۲) در تبیین چگونگی ارزیابی معرفت‌شناسانه گزاره‌های اخلاقی، برخلاف ادعای برخی در تبیین دیدگاه ملاصدرا - که آنها را انشائی و اعتباری مبتنی بر واقع دانسته‌اند - صدرا از یک سو حداقل مفاد همه گزاره‌های ارزشی اخلاق را انشائی نمی‌داند تا آن‌ها را اساساً اعتباری بداند. و از سوی دیگر صدرا برخی گزاره‌های ارزشی اخلاق را بدیهی می‌داند. براین اساس می‌توان بیان کرد که صدرا با روش برهانی به ارزیابی معرفت‌شناسانه گزاره‌های ارزشی اخلاق پرداخته است؛ باین‌بیان که گزاره‌های بدیهی آن ضرورتاً صادق بوده و پایه استنتاج گزاره‌های دیگر هستند؛ در نتیجه همان‌طور که حکمت نظری بدیهیات دارد، حکمت عملی در حوزه اخلاق هم دارای بدیهیات است. برای مثال، صدرا قضایایی مانند «عدالت حسن است» و «ظلم قبیح است» که از نوع گزاره‌های ارزشی اخلاق هستند را دارای بدهت اخلاقی دانسته و از طرفی آنها را اعتباری نمی‌داند. نسبت به گزاره‌های نظری ارزشی اخلاق هم آن‌ها را برپایه بدیهیات استنتاج کرده و براین‌اساس این گزاره‌ها هم قابلیت ارزیابی معرفت‌شناسانه و توصیف به صدق و کذب را دارند.

شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی

حامد اسماعیلی مهر^۱، محمد مهدی کریم‌پور^{۲*}

از مهم‌ترین چالش‌ها در حوزه اخلاق و تربیت، چگونگی امتدادبخشی نظر به ساحت عمل است. مسأله از آنجا ناشی می‌شود که برخلاف دیدگاه معروف و منسوب به سقراط که «معرفت شرط لازم و کافی فضیلت است»، گاهی اندیشه اخلاقی وجود دارد، اما به عمل اخلاقی منتهی نمی‌شود یا عمل اخلاقی از آن تخلف می‌کند. برای حل این مسأله باید رابطه میان نظر و عمل و نحوه ارتباط آنها تبیین شود؛ از این رو در این پژوهش برآنیم تا با تحلیل رابطه دوسویه میان نظر و عمل، شکاف میان آن دو را از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی کنیم. این پژوهش حاصل روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی است و براساس آن به این نتایج دست یافته‌ایم که از منظر علامه طباطبایی شکاف میان نظر و عمل ریشه در دو عامل اعدادی محوری دارد: (۱) اعتبار و اذعان «حسن یا قبح» و «وجوب» (که از جمله علوم عملی در مقابل علوم نظری هستند)، از مقدمات فعل اختیاری انسان است؛ پس تا اذعان و علم عملی نباشد یا ضعیف باشد، علم نظری منجر به عمل نخواهد شد. علامه هم نبود اذعان و هم ضعف آن را در نهایت ناشی از شدت و ضعف علم یا به تعبیر خودشان تشکیک در علم نظری می‌دانند، که علم نظری گاهی با تقیید بیشتر و وضوح کمتر و گاهی با تقیید کمتر و وضوح بیشتری همراه است و همین میزان تقیید در مراتب توجه نفس تأثیرگذار است و از سوی دیگر گاهی خود توجه نفس باعث وضوح و رسوخ بیشتر علم نظری می‌شود. بنابراین بین اطلاق و تقیید علم نظری با توجه نفس یک رابطه دوسویه برقرار است که هم تقیید و اطلاق علم باعث شدت و ضعف توجه نفس می‌شود، و هم توجه نفس باعث وضوح بیشتر علم و رسوخ آن در نفس می‌شود که علامه از این رابطه دوسویه به «تشکیک» میان توجه نفس و علم نظری تعبیر می‌کنند. این رابطه دو سویه در «وجود یا عدم اذعان» و همین‌طور در «شدت و ضعف» آن

۱ دانشجوی کارشناسی ارشد

۲ دانشجوی دکتری

*نویسنده مسئول

تأثیرگذار است و از این طریق در تحقق و عدم تحقق عمل یا استحکام و عدم استحکام آن اثر می‌گذارد. بنابراین به هر میزان که علوم نظری ما از وضوح بیشتری برخوردار باشند یا توجه ما به آنها بیشتر باشد، اذعان نفس قوی‌تر خواهد بود، و با وجود و قوت اذعان، شکاف میان نظر و عمل کاهش می‌یابد. (۲) عامل دوم، غلبه یک قوه بر قوای دیگر نفس است؛ به تعبیر علامه یک قوه از فعل خودش دردی را متحمل نمی‌شود، بلکه همیشه از فعل قوای دیگر رنج می‌برد. غلبه یک قوه بر قوای دیگر با تکرار صدور عمل از آن قوه و معطل ماندن قوای دیگر صورت می‌گیرد. تکرار صدور عمل و در نتیجه غلبه این قوه باعث می‌شود قوای دیگر به تدریج رنگ این قوه را بگیرند و در نتیجه از فعل قوه دیگر - که اکنون فعل مشترک آنها شده است - دردی را متحمل نشوند؛ از باب مثال غلبه قوه شهوت بر قوه عقلانی نفس موجب می‌شود افعال انسان از مرتبه عقلانی او صادر نشده و شکافی میان علوم نظری عقلی و افعال انسان بوجود آید. البته در همین عامل هم بین توجه نفس و تکرار عمل رابطه و تأثیری دوسویه وجود دارد؛ یعنی از طرفی تکرار عمل موجب شدت توجه نفس و از طرف دیگر توجه بیشتر نفس موجب سهولت صدور فعل می‌شود. توجه به اطلاق و تقیید علم و تبیین دیدگاه علامه از نحوه غلبه قوا بر یکدیگر در برداشتن شکاف میان نظر و عمل از می‌تواند از نوآوری‌های این مقاله شمرده شوند.

روش‌شناسی حکمت عملی از منظر فارابی و ابن‌سینا

یحیی بوذری نژاد^۱

از گذشته فلسفه به دو بخش عملی و نظری تفکیک شده است. علمی که وجود موضوعات آنها وابسته به اراده آدمیان نباشد فلسفه نظری و علمی که وجود موضوعات آنها وابسته به اراده آدمیان باشد، فلسفه عملی گفته می‌شود. فلسفه نظری با توسل به روش قیاس برهانی درصدد است که مسائل موضوعات خود را حل نماید و حکمت عملی نیز تلاش دارد که با روش قیاس به داده‌های جدید در حوزه کنش انسانی دست یابد. در این پژوهش به منظور بررسی روش‌شناسی فارابی و ابن‌سینا به عنوان دو فیلسوف جریان ساز در تمدن اسلامی با مراجعه، اسناد، توصیف و تحلیل آرای آن دو متفکر درصدد بیان اشتراک‌ها و اختلاف‌های آن‌ها در مورد روش حکمت عملی می‌باشیم.

بین فارابی و ابن‌سینا علیرغم اشتراک روش‌شناسی که در حکمت نظری دارند در حوزه حکمت عملی اختلاف دیده می‌شود. این اختلاف بازگشت به تفاوت نظر ابن‌سینا و فارابی در حوزه مواد قیاس‌های حکمت عملی دارد. فارابی عقل عملی را همانند عقل نظری مدرک کلیات می‌داند در حالی که ابن‌سینا عقل عملی را مدرک کلیات عملی نمی‌داند. فارابی بر این باور است که عقل عملی خود از مفاهیم و اصول بدیهی برخوردار است و آن عبارت است از: حسن و قبح عدل و ظلم. عقل عملی با استفاده از این قاعده قضایای دیگر عملی را استنتاج می‌کند. در نگاه فارابی چون عقل عملی از بدیهیات برخوردار است لذا از علوم برهانی است. اما بر خلاف او، ابن‌سینا معتقد است که حسن و قبح عدل و ظلم از قضایای بدیهی عقل عملی نیست بلکه از قضایای اکتسابی عقل نظری است که با تکیه بر اجتماع بشری، قابل اثبات است. علاوه بر آن ابن‌سینا بر خلاف فارابی، در جایی دیگر، حسن و قبح عدل و ظلم را از قضایای مشهورات می‌داند نه از

یقینیات. این نگاه ابن‌سینا، باعث شد که وی فلسفه عملی را برهان‌پذیر تلقی نکند، و چون این علم از دایره علوم برهانی خارج شد متصدیان آن علم (علوم عملی و رفتاری) کسان دیگری غیر از فلاسفه خواهند بود.

نسبت علم مدنی و فقه در فلسفه عملی فارابی

هادی جعفری^۱، سید مهدی امامی جمعه^۲

نزد فارابی علم مدنی علم عمران مدینه و بررسی مدیریت مدینه و اخلاقیات مدنی است. در عمران نیز هم خصلت پایداری و هم اخلاقیات مدنی لحاظ شده است، لذا علم مدنی به تعبیر امروز علم توسعه مدینه است، آن هم توسعه پایدار. در نظر فارابی علم مدنی جزء اخیر فلسفه و منتهای فلسفه است که مبتنی بر فلسفه نظری سعادت و خیر در بستر اجتماع است. نزد وی علم مدنی باید دو ویژگی داشته باشد: اول اینکه توانایی مشارکت در طراحی و برنامه‌ریزی جامع با علوم مختلف داشته باشد. دیگر این که نتیجه این مشارکت و برنامه‌ریزی، عمران و آبادانی مدینه باشد. این مقاله به دنبال تبیین نسبت علم مدنی و فقه در فلسفه عملی فارابی است و به این نتیجه می‌رسد که نزد فارابی به طریق پیشادینی ضرورت فقاقت قابل اثبات است و چون یکی از لوازم علم مدنی، فقاقت است، پس علم مدنی در فلسفه عملی فارابی به وجه کلی مقدم بر فقه است و از طریق آن ضرورت اجتهاد و فقاقت به دست می‌آید. نزد فارابی این مهم از طریق وجود شناسی فلسفی قابل اثبات است. نزد وی وجودشناسی مهمترین زیرساخت علم مدنی است، زیرا با وجودشناسی است که به چیستی‌شناسی و هستی‌شناسی سعادت می‌رسیم. فیلسوف از آن جا که در مسیر وجودشناسی به حقیقتی می‌رسد که وجود و وجوب آن ضروری و ذاتی است، درمی‌یابد که حقیقت هستی هیچ فقدان و انفعالی در آن نیست. لذا به توحید ذاتی، صفاتی و پس از آن به توحید افعالی و لزوم غایت در ذات واجب و این که او هم فاعل است و هم غایت و سرانجام به اصل هدایت عمومی می‌رسد و چون انسان نیز فعل او است، او نیز دارای هدایت خصوصی است. این سیر روی به بی‌نهایت دارد. نسبت عقل نظری به این مسیر بی‌انتهای اکتشافی و نسبت عقل عملی

۱ عضو هیئت علمی جامعه المصطفی واحد اصفهان

۲ عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

*نویسنده مسئول

طلب است ولی نسبت هر دوی آن‌ها بر وجه کلی است و هیچ‌کدام نمی‌توانند جزئیات این مسیر را ترسیم نمایند. از طرفی تحقق این مسیر مستلزم جزئیت و تعین است. از نظر فارابی معقولات ارادی همچون عدالت، عفت و محبت از معقولات نظری نشأت گرفته که بدون تقدیر امکان‌پذیر نیست. هدایت خصوصی انسان به عنوان فعل الهی باید تحقق یابد تا وجود انسان امری عبث نباشد، بنابراین نبوت به عنوان یک حقیقت وجودشناسی به اثبات می‌رسد. از طرفی علم مدنی که علم اداره مدینه است دارای وسعتی است که در مسیر فراروی کمال انسان به لحاظ طولی و عرضی بی‌انتهاست. منتهی انسان‌ها در هر شرایطی با این مسیر بی‌انتهای صراط است نسبت خاصی پیدا می‌کنند، لذا احکام خاصی به وجود می‌آید که حتی می‌توانند در تعارض هم باشند. از این جهت نیازمند اصول و فروعاتی هست که با استفاده از آن‌ها نسبت با صراط مشخص شود. در اینجا است که نیاز به استنباط احکام هست که بدون فقهات امکان‌پذیر نیست. از زاویه دیگر تشریح مسیر بی‌انتهای صراط از خداوند است، چون او بیشتر از هر کسی به حصول تقرب که منتهای صراط است، آگاه است. از طرفی تشریح مسیر به لحاظ شرایط و موضوعات متنوع امکان‌پذیر نیست، لذا فقهات و اجتهاد امری ضروری خواهد بود. نتیجه آن که در همان موضعی که وحی و دین به اثبات می‌رسد، ضرورت مدینه فاضله کشف می‌شود. عقل معتقد است برای رسیدن به مدینه فاضله نبوت، امامت و فقهات امری ضروری است. نزد فارابی فقه در اعمال و رفتار ملت مشتمل است بر اموری که آن امور جزئیات کلیاتی است که علم مدنی آن کلیات را دربرمی‌گیرد. یکی از این کلیات اصل عدالت است که مقدم بر فقه است ولی تشخیص مصادیق آن از توان عقل عملی خارج است و بر عهده فقه است. نزد فارابی در فقه و فقهات باید غرض و مقصد شارع را بدانیم و هیچ‌کدام از علوم در این حیطه کارگر نخواهد بود. مقاصد شریعت مربوط به کل شریعت است. در اینجا از دو حیث به عقل نیاز داریم. عقل است که می‌تواند شریعت را در جامعیت خود ببیند و مقصد آن را دریابد. دیگر از حیث عقل عملی است که از طریق تجربیاتی که کسب می‌کند به محدوده عدالت نزدیک می‌شود. اینجا است که علم مدنی در فقه راهگشا است. نزد فارابی مدینه‌ای که تحت ریاست نبی و پس از آن امام بود، پس از آنها باید جا پای نبی و امام

گذاشت و طی این مسیر در زمان و مکان مختلف مسأله تولید می‌کند، لذا باید با آن نسبتی برقرار نمود و آن چه نبی و امام تصریح نموده از طریق مصرحات اولیه استنباط و استخراج نمود، لذا نیازمندی به صناعت فقه اثبات می‌شود.

نسبت ضروری جدل و علوم مدنی در ابن‌سینا

محسن جوادی^۱

ارسطو در طوبیقا (که بعدها در ترجمه مسلمانان به نام جدل معروف شد) وقتی از فوائد آن صحبت می‌کند تصریحی به اهمیت و حتی فائده کاربرد جدل در علوم مدنی ندارد. هر چند به صورت کلی می‌گوید که یکی از کارکردهای آن تثبیت قضایای بنیادی علوم است. اما ابن‌سینا ضمن قبول برخی از فوائد مورد اشاره ارسطو، بر نقش مهم و کارکرد ضروری جدل در علوم مدنی تاکید می‌کند. اخلاق به عنوان یکی از سرشاخه‌های علوم مدنی عرصه‌ای است که استفاده از جدل در آن ضرورت دارد.

استدلال جدلی در وهله اول نقش اقتناعی دارد و برای اقناع خود و یا الزام دیگری به قبول یک نظر و رای است. به همین جهت مقدمات استدلال جدلی از مشهورات است که مورد پذیرش افراد جامعه و یا قبول عالمان رشته مورد نظر است.

این مقاله ابتدا تفاوت نظر ارسطو و ابن‌سینا در باره کارکردها و فوائد جدل را مقایسه می‌کند و سپس به تحلیل نظر ابن‌سینا در باره ضرورت کاربرد جدل در اخلاق می‌پردازد.

اینکه آیا این ضرورت صرفاً یک ضرورت عملی است و ناشی از آن است که به دلیل دشواری زیاد استدلال برهانی در دانش‌های عملی امکان اقناع عموم مردم از راه برهان نیست و لاجرم باید از جدل استفاده کرد؟ زیرا استدلال اخلاقی که در نهایت باید به قصد و عمل منتهی شود نیاز به اقناع درونی فرد نسبت به یک حکم اخلاقی دارد که از راه برهان بسیار دشوار است، هر چند ممکن است.

۱ عضو هیئت علمی دانشگاه قم

یا اینکه ربط اخلاق و جدل عمیق‌تر است و این ضرورت کاربرد جدل در اخلاق ناشی از ذات قضایای اخلاقی است. به گفته ابن‌سینا قضایای اخلاقی و از جمله مهم‌ترین آنها مانند حسن عدل از منطق رایج در حقیقت‌های فلسفی و علوم طبیعی پیروی نمی‌کنند و جملات ناظر به واقعیت‌های اخلاقی نیستند. آن‌ها برساخت‌های اجتماعی برای حفظ حیات اجتماعی‌اند و نه بیان واقعیت‌های اخلاقی (که اصلاً چنین چیزی وجود ندارد)؟

به بیان دیگر امر اخلاقی همان برساخت اجتماع برای امکان زیست اجتماعی افراد است که در قالب جملات و احکام اخلاقی وجود می‌یابد و نه اینکه یک واقعیت عینی در متن هستی به عنوان اوصاف اخلاقی و هنجاری باشد که با جملات اخلاقی از آن‌ها حکایت می‌شود. در نهایت این مقاله بررسی می‌کند که آیا می‌توان با توجه به ادعای ابن‌سینا در مورد ربط جدل و اخلاق راز کم‌گویی وی در اخلاق را توضیح داد؟

ماهیت حکمت عملی در اندیشه استاد مطهری

محسن حاکمی^۱

اندیشمندان از دیرباز تا کنون به حکمت و تقسیمات آن در ادوار مختلف فکر فلسفی پرداخته‌اند. آنچه ارسطو در باب حکمت عملی بیان نمود و بنیان‌گذاری کرد مورد اقبال فیلسوفان ایرانی و مسلمان در مکاتب سه گانه مشاء/ سینیوی، اشراق و متعالیه واقع گردید. علی‌رغم اهمیت موضوع حکمت در فلسفه از گذشته فیلسوفان مبادرت به تقسیم‌بندی حکمت نموده‌اند و تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. تعریف حکمت به تواضع معرفتی، به معرفت و محدود کردن آن به معرفت عملی یا بسط آن به معرفت نظری و عملی؛ تعریف حکمت به فهم نه شناخت یا صرفاً به معنای داشتن باور موجّه و عقلانی و برخوردارگی از زندگی به لحاظ معرفتی، اخلاقی و عملی عقلانی، از جمله تعاریف فیلسوفان معاصر است. حکمت در مغرب زمین در نسبت با معرفت نیز مورد توجه است به نحوی که برخی آن را توانایی لازم برای کسب معرفت دانسته‌اند، که بنابراین یک فضیلت قلمداد می‌گردد. برخی دیگر نیز حکمت را صرفاً نوعی قوه قابل اعتماد معرفی کرده‌اند. بنابراین طبق این نگاه حکمت صرفاً نوعی فضیلت عقلی تلقی می‌گردد اما در نگاه اندیشمندان اسلامی، حکمت صرفاً یک فضیلت نیست بلکه روشن‌کننده راه و نیاز بشر است خصوصاً که در نصوص دینی از حکمت به خیر کثیر که مخصوص خردمندان است و در روایات اسلامی نیز از حکمت به عنوان گمشده مومن یاد می‌گردد.

در این میان استاد مطهری به عنوان شاگرد برجسته مکتب نوصدرایی علامه طباطبایی، به این مهم توجه کافی داشته و مباحثی چند در حکمت نظری و حکمت عملی مطرح نموده است. نگاه مطهری از این جهت اهمیت دارد که در نگاه نخست تقریری امروزین از حکمت دارد و از طرفی

با حفظ همان سنت فلسفی به کاربردی‌سازی حکمت از مرتبه اعتقادات تا زندگی روزمره دارد. روش تحقیق در این پژوهش، مراجعه به آثار دست اول و فلسفی-کلامی مطهری و تحلیل نگاه وی به موضوع حکمت است. مطهری برای حکمت جایگاه مهمی قائل است. استاد مطهری بعنوان یک اندیشمند اسلامی نیز به موضوع حکمت، تعریف، تقسیمات و کارکرد آن وارد گردیده است. ایشان قوه عقل را دارای دو بعد شناختی و اجرایی می‌داند. وی حوزه حکمت عملی را حوزه بایدهایی می‌داند که خط مشی زندگی انسان را مشخص می‌نماید. حکمت از منظر مطهری امری صرفاً فردی نبوده و دارای ابعاد اجتماعی مهمی نیز می‌باشد. مطهری در نظریه خود در باب حکمت، معتقد به «حکمت نظری اسلام» است که دارای ابعاد شناخت‌شناسانه، جهان‌شناسانه، مشخصات ایدئولوژیک و انسان‌شناسانه است، که مورد اخیر، یعنی انسان‌شناسی، دارای بعد انسان‌سازانه است. نکته مهم این است که هر چند مطهری عنوان «حکمت نظری اسلام» را برای این بخش از تفکرات خود، طرح می‌کند؛ لکن این بخش اخیر آراء او در باب حکمت نظری اسلام، همپوشانی بسیاری با «حکمت عملی» دارد. استاد مطهری با نگاهی کلاسیک به حکمت آن را تقسیمی ثنایی نموده و در خلال این تقسیم مسئله حکمت در کلام را نیز پیش می‌کشد که با «حکیمیت» ارتباط دارد. طبق نظر ایشان می‌توان چنین نتیجه گرفت که حکمت عملی نسبت به احکام شریعت مفتاح است و مربوط به عقل عملی است، زیرا عقل عملی از بایدها سخن می‌گوید و تعیین‌کننده خط مشی زندگی می‌باشد.

مطهری در بحث از ماهیت حکمت عملی، به مباحثی از جمله: تعریف حکمت عملی، تقسیمات آن و کارکرد حکمت عملی پرداخته و در نهایت نگاهی کلامی به ماهیت و تعریف حکمت دارد و با تحلیل معنای حکیم، حکمت را در دستگاه کلامی آراء خویش تعریف می‌نماید. استاد مطهری تعریفی کلامی از حکمت نیز ارائه می‌دهد. وی تعریف کلامی را ساده‌تر از تعریف فلسفی آن می‌داند.

ملاک تقسیم حکمت به نظری و عملی و سنخ‌شناسی گزاره‌های حکمت عملی

سید احمد حسینی سنگ چال^۱

ارسطو، حکمت را بر سه قسم نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرد. مسلمین با حذف علم تولیدی، از تقسیم حکمت به نظری و عملی استقبال کردند، اگرچه در برشردن شاخه‌های هر یک از حکمت نظری و عملی با ارسطو اختلافاتی مبنایی دارند. به عنوان مثال، ابن‌سینا در رساله فی‌اقسام‌العلوم، دانشنامه‌علائی و منطق‌المشرفین تحت تاثیر فارابی، علم نوامیس را از اقسام حکمت عملی قرار می‌دهد و در عیون‌الحکمه بر اهمیت آن تاکید دارد. «... و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و کمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية...» (رسائل، ۱۴۰۰ق. ص ۳۰) این عملکرد خوانش اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را تقویت می‌کند.

فارغ از ریشه‌های مساله اعتباریات، محقق اصفهانی نخستین کسی است که به صورت منظم خوانشی اعتباری از گزاره‌های اخلاقی را نمایندگی می‌کند. ایشان در نه‌ایه‌الدرايه اندیشه خویش را بر اساس خوانشی اعتباری از اندیشه ابن‌سینا، آغاز می‌کند. ایشان با نظارت کامل به دیدگاه محقق لاهیجی در سرمایه ایمان و حاجی سبزواری در شرح‌الاسماء، معتقد است ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی را مشهورات بالمعنی‌الاصح شمرده و این گزاره‌ها اعتباری و برهان‌ناپذیر می‌باشند.

علامه طباطبایی علیرغم ابهامی که در اندیشه وی در باب رابطه باید عمومی و باید اخلاقی است، مناسبت اندیشه خویش را با محقق اصفهانی یا ابن‌سینا روشن نمی‌کند. شهید مطهری که از مدافعان اندیشه اعتباریات علامه است، در یک موضع این اندیشه را نظریه حکماء اسلامی می‌داند

(مطهری ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۲۱) و در یک موضع خوانشی اعتباری از ابن‌سینا ارائه می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۳۱). شاهد شهید مطهری بر این خوانش بر مدار ملاک تقسیم حکمت به نظری و عملی دور می‌زند. از دیدگاه ایشان اگر تقسیم حکمت به نظری و عملی بر اساس موضوع بوده باشد، گزاره‌های حکمت عملی، از حقائق بوده و برهان‌پذیرند اما اگر این تقسیم بر اساس غایت پیش رود، سنخ این گزاره‌ها اعتباری خواهند بود. ایشان ضمن برشمردن اشکالات تقسیم حکمت بر اساس موضوع، ملاک بودن غایت در این تقسیم را مبنا و اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی را به ابن‌سینا نسبت و حتی ملاصدرا و حاجی را از فهم آن عاجز می‌داند. ایشان در نهایت تقسیم بر اساس سنجه امام خمینی را به عنوان مبناي تقسیم حکمت به نظری و عملی معرفی می‌کند.

در این مقاله ضمن احصاء تعریفات که در اندیشه ابن‌سینا و ملاصدرا از حکمت شده، نشان می‌دهیم این تعریفات مربوط به فلسفه اولی نیستند (برخلاف دیدگاه آیت‌الله جوادی ن. ک جوادی ۱۳۸۹، ص ۱۲۰) و در ادامه ضمن تبیین ملاک تقسیم به موضوع یا غایت، آثار هر یک را استخراج و نشان می‌دهیم کدام یک از تعریفات ابن‌سینا یا ملاصدرا بر مدار موضوع و کدام یک بر اساس غایت است. به عنوان مثال، مشابهت با پروردگار و مضاهات با عالم عینی دو تعریف پریسامد از حکمت‌اند. نشان خواهیم داد که هرگاه مشابهت و مضاهات وصف برای مجموع حکمت نظری و عملی باشد، تقسیم بر مدار موضوع شکل می‌گیرد و هرگاه وصف برای حکمت نظری تنها باشد، تقسیم بر اساس غایت است. به عنوان مثال ابن‌سینا در یک تعریف مضاهات با عالم عینی را وصف برای مجموع حکمت نظری و عملی دانست:

«الحکمه صناعه نظریه یستفید منها الانسان لتحصیل ما علیه الوجود و ما علیه الواجب لیتشرف بذلك نفسه و یستکمل و یصیر عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود...» (رسائل، ۱۴۰۰ق، ص ۶۰)

این تعریف حاکی از تقسیم بر اساس موضوع بوده و به ادغان شهید مطهری طبق این مبنا گزاره‌های حکمت عملی در اندیشه ابن‌سینا باید حقیقی باشند نه اعتباری.

از دیگر سو در آثار ملاصدرا با این تعریف مواجه‌ایم: «اما النظریه فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صیروتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی...» (اسفار. ۱۹۸۱. ص ۲۰) در این بیان مضامین و مشابهنهت وصف برای حکمت نظری تنها است و طبق تحقیق تنها با تقسیم بر اساس غایت سازگار است و بر اساس معیار شهید مطهری باید ملاصدرا به اندیشه ادراکات اعتباری پی برده باشد. با دو تعریف یاد شده نه می‌توان به قطع ابن‌سینا را مدافع ادراکات اعتباری معرفی کرد و نه این اندیشه را از نظام ملاصدرا دور دانست.

به نظر نگارنده اصل ملازمه میان ملاک بودن غایت و فهم ادراکات اعتباری محل تردید است؛ چون اولاً اخذ علم به حقائق موجودات و ثانیاً تعبیر «بداند تا بداند» و «بداند تا عمل کند» در این تعریفات نافی ادراکات اعتباری است.

یک تعریف از حکمت در سنت فلسفی وجود دارد که بر اساس احصاء نگارنده حداقل در آراء جلال‌الدین دوانی موجود است و آن تعریف به «استکمال نفس در جانب علم و عمل» است (اخلاق جلالی ۱۳۹۱. ص ۶۰). ملاصدرا و حاجی سبزواری از این تعریف برای بررسی ادخال یا اخراج علوم تولیدی و منطقی از حکمت بهره برده‌اند. به نظر می‌آید برداشت ادراکات اعتباری بر اساس این تعریف امری ممکن است و برخلاف دیدگاه شهید مطهری، اگرچه نمی‌توان این اندیشه را به ابن‌سینا نسبت داد اما در آراء ملاصدرا و حاجی محملمی برای انتساب وجود دارد.

چیهستی شریعت و نسبت آن با حکمت عملی در نظام اندیشه فارابی

جواد دلپذیر^۱

در آرمان‌شهر فارابی، رئیس حقیقی جامعه از سویی نبی و ابلاغ‌کننده دین الهی و از سوی دیگر فیلسوف مطلق است. مسائل مربوط به سعادت انسان، آنگاه که به صورت کلی برهانی به وی القا می‌شود، حکمت عملی نامیده می‌شود و همین اشیاء، آنگاه که به صورت جزئی بر وی وحی می‌شود، ملت نامیده می‌شود. براین پایه، به لحاظ گوهر و ذات، بین حکمت عملی و شریعت این‌همانی برقرار است؛ لکن از آن جهت که برهان گزاره‌های شریعت در حکمت عملی بیان می‌شود و شریعت مشتمل بر جزئیات گزاره‌های کلی مذکور در حکمت عملی است، شریعت تحت حکمت عملی قرار دارد بدین معنا که قواعد عام کنش‌های ارادی انسان که در حکمت عملی بیان می‌شوند، شامل گزاره‌های شرعی نیز می‌گردند و امکان وقوع ناسازگاری بین آن‌ها وجود ندارد. در عین حال، هیچ یک از حکمت عملی و شریعت نمی‌توانند جایگزین دیگری شوند و برای راهیابی به سعادت، هر دو مورد نیاز هستند.

چیستی فقه و نسبت آن با حکمت عملی در نظام اندیشه فارابی

جواد دلپذیر^۱

فارابی بر آن است که رئیس حقیقی جامعه آرمانی کسی جز نبی الهی نیست و همو فیلسوفی کامل است. در صورت عدم دسترسی به چنین حاکمانی، زمام امور به فرمانروایانی سپرده می‌شود که بر اکتشاف آموزه‌های رؤیسان حقیقی، توانا باشند. علم فقه، علم کشف دین در دو جزء نظری و عملی (شریعت) است. بر این پایه، گرچه به لحاظ گوهر و ذات، بین حکمت عملی با فقه این‌همانی برقرار است؛ لکن به لحاظ نسب دانش‌ها، علم فقه تحت حکمت عملی قرار دارد چراکه حکمت عملی شامل قواعد کلی و برهانی ناظر به کنش‌های انسانی در مقایسه با سعادت است حال آنکه علم فقه به تبع شریعت، بیانگر اقناعی جزئیات این قواعد براساس شرایط ویژه جامعه هستند. از این رو، قواعد حکمت عملی بر گزاره‌های فقهی حاکم هستند و در نتیجه توجه به حکمت عملی برای فقیه ضروری می‌نماید. چنانچه، بهره‌گیری از فقه برای دریافت شیوه‌نامه‌های جزئی عمل، اجتناب‌ناپذیر است.

رابطه حکمت و شریعت در نظام سنیوی

فرزانه ذوالحسنى^۱

رابطه حکمت و شریعت از مسأله‌های مهمی است که همه فیلسوفان اسلامی بدان پرداخته‌اند. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی موضع ابن‌سینا را به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اسلامی مطمح نظر قرار داده است. مسأله رابطه حکمت و شریعت از منظر ابن‌سینا به ویژه در بخش حکمت عملی پیش از این کمتر مورد توجه ابن‌سینا پژوهان قرار گرفته است در حالی که سخنان موجز شیخ در این خصوص بسیار مبنایی و قابل تأمل است.

از نظر ابن‌سینا مبادی حکمت نظری به نحو تنبیهی و با زبان رمز و تمثیل در شریعت وجود دارد و عقل نظری مخاطبان خاص (حکما) با حجت و برهان از این مبادی بهره برده حکمت نظری را به کمال می‌رساند.

نهان ماندن تفصیل حکمت نظری و رمزآلود بودن اجمال آن برای مخاطبان عام شریعت، به سبب ناتوانی ایشان از درک معقولات کلی است. تفهیم این حقایق به مردم برای رسول تکلیف مالا بطاق است و برای مخاطب عام اسباب پریشانی و باز ماندن از عمل صالح.

حکمت عملی از نظر ابن‌سینا دارای دو معنای معرفت و فضیلت است که در این مقاله بیشتر به معنای معرفت مورد توجه قرار گرفته است. هم مبادی و هم کمالات حدود حکمت عملی در شریعت الهی بیان شده است و اصولاً هدف شریعت سوق دادن مردم به انجام عمل صالح است. از نظر شیخ، قانونگذار در سه حوزه اخلاق فردی و خانوادگی و مدنی، نبی است. زیرا از جهت معرفتی، عقل بشر از وضع این قوانین ناتوان است و فقط می‌تواند در چگونگی آنها بیندیشد و یا جزئیات را از آنها استنباط کند. این سخن ابن‌سینا با حسن و قبح شرعی اشاعره قابل مقایسه است.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان

از جهت کاربست این قوانین در اجتماع نیز اطاعت مردم در گرو باور ایشان به برتری قانونگذار است.

ابن‌سینا در برخی آثار خود تقسیمی رباعی از حکمت عملی عرضه داشته و علم شرایع را از اقسام حکمت عملی دانسته است. این سخن منافاتی با اخذ مبادی از شریعت ندارد. شریعت می‌تواند از خودش نیز سخن گفته باشد و فیلسوف از این مبادی بهره گرفته درباره شریعت تأمل کند و حاصل این تأملات قسیم سه بخش دیگر حکمت عملی باشد.

بدین ترتیب از نظر شیخ، شریعت از حکمت جدا نیست بلکه بخش عمده‌ای از حکمت عملی را در بر می‌گیرد و بر آن تقدم دارد. یافته‌های حکیم در این حوزه کاملاً به تبع شریعت است و نمی‌تواند مستقل از آن یا مقدم بر آن باشد.

عقل فعال، سرچشمه‌ای واحد برای حکمت و شریعت است. فیلسوف با کمال اکتسابی عقل نظری خود و نبی با عقل قدسی موهبتی خود در طول هم از آن بهره می‌برند و البته این سرچشمه واحد به سازگاری حکمت و شریعت منتهی می‌شود و در بخش نظری به فیلسوف توانایی تأویلی سازگار با آموزه‌های دینی را می‌بخشد.

فرونسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو

حامد روشنی راد^۱

فرونسیس یا حکمت عملی در میان سایر فضایل بیش از همه مورد بحث و مناقشه مفسران و خصوصاً فلاسفه معاصر بوده است. ارسطو کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی را برای این مسئله نوشت که نشان دهد چگونه حد وسط [μέσον] را می‌توان برگزید و نه افراط و تفریط را. و چون فرونسیس قوه دریافت حد وسط است، هدف اصلی ارسطو در این کتاب بررسی فرونسیس یا حکمت عملی است و سایر فضایل عقلانی به قصد تدقیق و تعریف روشن ماهیت حکمت عملی است که مطرح شده. باید دیباچه کتاب ششم را به یاد داشت که هدف کتاب ششم را مطرح می‌کند؛ در این سرآغاز ارسطو می‌گوید: «چون گفتیم که باید حد وسط [τὸ μέσον] را برگزید نه افراط و تفریط را، و حد وسط مطابق قاعده درست [λόγος ὀρθός] معین می‌شود لذا اکنون باید این قاعده درست را بررسی کنیم» (نیکوماخوسی؛ ۱۲۳۸ ب) که در ادامه دشواری خاصی را برای بررسی مطلب بیان می‌کند که حل آن دشواری در بحث فرونسیس مطرح می‌شود. اما ارسطو به نحوی روشن این مطلب را اذعان نکرده است از این رو در میان مفسران دیدگاهی شایع است که ارسطو به آنچه در ابتدای کتاب ششم بیان شده باز نمی‌گردد، و طبق آنچه گفته عمل نمی‌کند. در این مقاله نشان می‌دهیم این ایراد سنتی میان مفسران به ارسطو با نگاه ویژه به نسبت خاصی که میان فرونسیس فضایل عقلی دیگر یعنی ایستمه، نوس، سوفیا و تخنه برقرار است قابل رفع است. چنانکه خواهیم دید ارسطو حکمت فلسفی یا سوفیا را همان معرفت علمی می‌داند که با عقل غیراستدلالی که در یابنده مبادی نخستین و برهان ناپذیر است همراه شده. و از طرف دیگر چنانکه گفتیم "صناعت" را در مقابل حکمت عملی کلاً فضیلت نمی‌داند. پس بدین ترتیب "فضیلت" دو تاست: حکمت نظری و حکمت عملی. و شناخت و فهم صحیح فرونسیس و بررسی

جایگاه آن در نسبت با حکمت نظری بسیار مهم است زیرا در واقع این دو به معنای حقیقی کلمه فضیلت عقلانی هستند؛ به گفته ارسطو فرونسیس فضیلت جزئی لوگیکستیکون نفس است و سوفیا فضیلت جزئی اپیستمونیکون. و نسبت این دو مانند نسبت این دو بخش نفس است. سه مشخصه ویژه "حکمت عملی" که ارسطو در اینجا هنگام بررسی فصلی متمایز حکمت عملی و دیگر فضایل عقلی می‌شمارد و ما باید بر آن تأکید کنیم، این است که ۱- درباره امور "تغییرپذیر" است نه امور ضروری؛ ۲- ماهیت آن نوعی "انتخاب سنجشگرانه" است؛ ۳- دارای ساختار "برای-من" است؛ یعنی «مرد دارای حکمت عملی کسی است که آنچه را "برای خودش" نیک و مصلحت است، به درستی می‌سنجد» (۱. نیکوماخوسی؛ ۵. ۶. ۱۱۴۰ الف ۲۵ - ۲۷) که البته این "خود" یا "من" می‌تواند گسترش یافته و معنای "خانواده" و "جامعه" را نیز در برگیرد، که به حسب آن فرونسیس به شیوه "تدبیر منزل" و "سیاست" محقق خواهد شد. پس اگر فرونسیس برابر باشد با توانایی سنجش طریق دست یافتن به غایتی که آن غایت همان "زندگی نیک [εὖ ζῆν]" است و این زندگی نیک خود همان نیکبختی است و برترین نیکبختی همان "زندگی نظری و حکمت نظری" است، پس از این استدلال آشکار می‌شود که حکمت عملی توانایی سنجش راههای دست یافتن به حکمت نظری [σοφία] است. به این معنا که حکمت نظری "غایت" است و حکمت عملی ابزار ضروری برای تحقق این "غایت". در این مقاله به تشریح این نسبت ویژه میان حکمت عملی و فضایل عقلی خاصه سوفیا یا حکمت نظری می‌پردازیم.

تقدم عقل عملی بر عقل نظری: جستاری در نسبت میان عقل نظری و عقل عملی در اندیشه کانت

مصطفی زالی^۱

کانت در کتاب نقد عقل عملی، از تقدم عقل عملی بر نظری سخن می‌گوید و در بیانی مختصر، به شرح این تقدم می‌پردازد. چرایی پیدایش پرسش تقدم عقل نظری و عملی نسبت به یکدیگر از یک سو ناشی از تعارضی است که میان دو عقل رخ می‌دهد و از سوی دیگر ناشی از ایده وحدت عقل در اندیشه کانت است؛ چرا که کانت عقل نظری و عملی را دو جنبه قوه‌ای واحد دانسته و از اصلی مشترک برای این دو عقل سخن می‌گوید. تعارض میان عقل نظری و عملی نیز از آنجاست که از یک سو عقل نظری، امکان شناخت متعلقات نامشروط عقل یعنی نفس، خدا و جهان را منتفی می‌داند. اما از سوی دیگر عقل عملی باور به خدا و فناپذیری نفس را شرط رفع تعارضی می‌داند که با طرح مفهوم خیر اعلی در ساحت این عقل پدید می‌آید. مقصود از خیر اعلی، مفهومی جامع سعادت و فضیلت است. در تبیین کانت، ترکیب دو تعین ذیل یک مفهوم، یا تألیفی است یا تحلیلی. مقصود از ترکیب تحلیلی، ترکیب بر مبنای قانون اینهمانی و مقصود از ترکیب تألیفی، ترکیب بر اساس قانون علیت است. از آنجا که پیوندی مفهومی میان سعادت و فضیلت وجود ندارد، ترکیب آنها ترکیبی تألیفی و مبتنی بر قانون علیت خواهد بود. حال یا باید میل به سعادت، انگیزه‌ای برای قواعد فضیلت باشد یا به عکس، فضیلت علت فاعلی سعادت باشد. حالت اول ناممکن است چرا که میل به سعادت در دستگاه اندیشه کانت فاقد هرگونه صبغه اخلاقی است و از سوی دیگر در جهان طبیعی میان فضیلت و سعادت پیوند علی وجود ندارد، پس حالت دوم نیز ناممکن است. بنابراین خیر اعلی به عنوان متعلق اراده، به امری ناممکن تبدیل می‌شود. خدا و فناپذیری نفس به عنوان دو اصل موضوع عقل محض برای رفع این تعارض مطرح

می‌شوند. اصول موضوعه‌ای که منجر به طرح تعارض در ساحت عقل و میان دو جنبه آن یعنی عقل عملی و نظری می‌شوند. به تعبیر کانت علاقه عقل در کاربرد نظرورزانه آن شامل شناخت اشیاء تا والاترین اصول پیشینی است. علاقه عقل در کاربرد عملی تعیین اراده در نسبت با غایت نهایی و کامل است. کانت در تحلیل این تعارض سه‌گانه‌ای را مطرح می‌سازد: تقدم عقل نظری بر عملی، فقدان تقدم، تقدم عقل عملی بر نظری. کانت با رد دو فرض اول، با استناد به این مقدمه که عقل نظری نیز در سرشت خود عملی است، رأی بر تقدم عقل عملی بر نظری می‌دهد. عبارت موجز کانت در استدلال بر این تقدم این است: تمام علائق در نهایت عملی است و حتی علاقه عقل نظرورز فقط مشروط است و تنها در کاربرد عملی خود کامل است؛ ضمیمه کردن این سخن به آنچه پیشتر درباره علاقه عقل نظری می‌گوید به این نتیجه می‌انجامد که علاقه عقل نظری شامل شناخت اشیاء تا والاترین اصول پیشینی، مشروط و تنها در کاربرد عملی خود کامل است. بنابراین برای فهم این عبارت موجز باید معنای عملی بودن عقل نظرورز را نزد کانت جستجو کرد. پاسخ به پرسش چرایی عملی بودن عقل نظری را در بخش قانون عقل محض از کتاب نقد عقل محض و ذیل تحلیل کانت از مفهوم باور آموزه‌ای جستجو خواهیم نمود. کانت در این بخش با تفکیک میان حالات التفاتی ذهن، مفهوم باور را به عنوان حالتی مطرح می‌سازد که هرچند برخلاف معرفت، بنیاد عینی کافی ندارد ولی از بنیاد ذهنی برخوردار است. سپس کانت دوگونه باور را مطرح می‌سازد: باور عملی و باور آموزه‌ای. کانت باور عملی را شامل نسبتی عملی میان هدفی که سوژه برمی‌گزیند و تصدیق مورد پرسش می‌داند. به تعبیر کانت، هرگاه هدفی را برمی‌گزینم، شرایط تحقق آن برای من ضروری می‌شود. کانت امری را مشابه باور عملی تحت عنوان باور آموزه‌ای مطرح می‌سازد که ناظر به مسائل نظری است. او در توضیح بیشتر مسأله توضیح می‌دهد که فرض وحدت غایتمند شرط کاربرد عقل بر طبیعت است و برای این منظور باید وجود خالق عاقلی را مفروض گرفت. بنابراین فرض این موجود، شرط هدفی ممکن است. عقل نظری به دنبال وحدت سیستماتیک در شناخت نظری است و این هدفی است که با فرض امر نامشروط در جهان خارج محقق می‌شود. بنابراین سخن کانت را می‌توان اینگونه فهمید که عقل در کاربست نهایی خود،

وحدت نظام‌مند را به مثابه یک هنجار بر جستار از طبیعت وضع می‌کند. غایتی ممکن که به دنبال آن باور به پاره‌ای امور لازم می‌آید. از سوی دیگر ساختار مشابهی میان باور عملی و آموزه‌ای وجود دارد: هر دو غایتی را وضع و متناسب با آن امری را تصدیق می‌کنند. اما باور اخلاقی بر خلاف باور قبل وابسته به غایتی ممکن نیست که سوژه برای خود وضع می‌کند بلکه به ضرورت قانون اخلاقی بازمی‌گردد. بنابراین علاقه عقل‌نظرورز امری عملی و در گروی تصدیق اموری مشابه اصول موضوعه عقل عملی است.

عقل عملی به مثابه اخلاق نزد فلاسفه اسلامی

جمال سروش^۱

عقل عملی در کلمات فلاسفه به معانی مختلفی به کار رفته است؛ در برخی از آنها برای عقل عملی نقش ادراک کلیات عملی و در برخی نقش ادراک جزئیات عملی و در برخی تنها نقش عمل را قائل شده‌اند. اگر در کلمات فلاسفه درباره عقل نظری و هم عقل عملی تتبع کنیم به این نتیجه می‌رسیم که عقل عملی در دو معنای متفاوت و به نحو مشترک لفظی به کار رفته است؛ اول به معنای مدرک کلیات عملی و دوم به معنای عامه. اگر مقصود از معنای اول این باشد که عقل عملی با چنین کارکردی وجودی مستقل و منحاز از عقل نظری دارد چنین قوه‌ای با توجه به ملاک تعدد قوا که در کلمات ابن سینا و ملاصدرا آمده قابل اثبات نیست چرا که هر ادراکی اعم از کلی و جزئی و اعم از نظری و عملی توسط عقل نظری و قوای تحت امر آن حاصل می‌شود و هیچ ادراکی باقی نمی‌ماند تا لازم باشد قوه دیگری به نام عقل عملی متکفل آن باشد. اما اگر مقصود از معنای اول این باشد که عقل عملی با کارکرد ادراک کلیات همان عقل نظری است که به خاطر تفاوت در مدرک و متعلق اصطلاحاً به آن عقل عملی گفته می‌شود اشکالی ندارد و بسیاری از اطلاقات این مفهوم در کلمات فلاسفه به همین معناست و در نتیجه تفاوتش با عقل نظری صرفاً یک تفاوت اعتباری و غیر ماهوی می‌شود. معنای دوم عقل عملی که در کلمات فلاسفه آمده است عبارت است از جزئی از نفس که تنها عمل می‌کند و برای عملش نیازمند به ادراکات کلی و جزئی عملی است که آنها را از عقل نظری وام می‌گیرد. این معنای از عقل عملی در کلمات بزرگان فلسفه از ابن سینا گرفته تا علامه طباطبائی و شاگردانش قابل مشاهده است و اگر ما به مجموع آنها مراجعه کنیم می‌توانیم مقصود از این مفهوم را به صورت کامل دریافت کنیم؛ و آن این است که این قوه ادراکی ندارد و هر ادراکی که لازم داشته باشد از عقل نظری دریافت می‌کند و تنها عمل می‌کند و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر

عملش یا منطبق با عقل نظری است که در این صورت شهوت و غضب را مدیریت کرده و به فضائل حکمت، عفت و شجاعت و در یک کلام عدالت نائل می‌گردد و یا منطبق با عقل نظری نیست که در این صورت مقهور قوای دیگر شده و مبتلا به رذایل اخلاقی مانند جربزه و غباوت، شره و خمود، تهور و جبن و در یک کلام ظلم می‌گردد. عقل عملی به این معنا یا مولد صفات و ملکات راسخه نفسانی است و یا خود همان ملکات است. نکته قابل ذکر اینکه با توجه به اینکه خلق هر انسانی ترکیبی از صفات عدیده (اعم از فضایل سه‌گانه و اطراف شش‌گانه آنها) با درجات مختلف است با خلق انسان‌های دیگر متفاوت است و چه بسا بتوان گفت هر انسانی خلق منحصر به خود را دارد و هیچ دو انسانی نیست که به لحاظ خلقی با هم برابر باشد و نیز خلقی که می‌گوئیم و آن را برابر با عقل عملی می‌دانیم مختص فضایل نیست و هر انسانی با هر صفتی از صفات فضیلت و رذیلت واجد ملکات و خلقیاتی است که همه افعال اختیاریش از آنها ناشی می‌شود.

حکمت عملی و نسبت آن با عقل نظری و عقل عملی از منظر ملاصدرا^۱

جمال سروش^۱

حکمت عملی یکی از مهم‌ترین علوم است که همواره مورد توجه فلاسفه بوده است و از مبادی و پایه‌های اخلاق نیز به شمار می‌رود. سوال این است که حکمت عملی دقیقاً به چه معناست و چه نسبتی از یک طرف با عقل (نظری و عملی) دارد و از طرف دیگر با اخلاق؟ آیا حکمت عملی مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است یا محصول عقل عملی؟ آیا حکمت عملی همان اخلاق و همه اخلاق است یا بخشی از آن و یا اساساً بیگانه از آن؟ اجمالاً در این پژوهش معلوم می‌شود که از نظر ملاصدرا حکمت عملی (علمی) اعم از علم اخلاق است که شامل اخلاق فردی، منزلی و مدنی می‌شود و مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است و عقل عملی در یکی از مهم‌ترین معانی خود، اخلاق (و نه علم اخلاق) است و حکمت عملی (خلقی) بخش یا مرتبه‌ای از آن به شمار می‌رود.

تفاوت حکمت عملی و علوم عملی اعتباری علامه طباطبایی

حسام‌الدین شریفی^۱

بسیاری از محققان، اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی را با حکمت عملی منطبق دانسته‌اند. این در حالی است که حکمت عملی به عنوان یکی از شاخه‌های حکمت به معنای عام، دارای ویژگی‌هایی است که آن را از علوم عملی اعتباری بیان شده توسط علامه طباطبایی متمایز می‌سازد. خصوصیات حکمت عملی به این صورت قابل بیان هستند: ۱. حکمت عملی، از گزاره‌های کلی ثابت و مفاهیم عقلی غیرحسی و غیرخیالی تشکیل شده است. این گزاره‌ها در حکمت عملی به صورت یقینی با برهان اثبات می‌شوند. ۲. حکمت عملی، آن جهت که متشکل از حقایق کلی و صور عقلانی است باعث کمال قوه عاقله انسان است و به همین صورت عمل به مفاد آن، موجب ایجاد ملکات نفسانی در انسان می‌شود که باعث رشد و تکامل انسان است. ۳. با توجه به یقینی بودن حکمت عملی، حکایت از واقعیات خارجی در این علم از اهمیت برخوردار است. ۴. همچنین گزاره‌های به کار رفته در این علم به صورت اخباری هستند نه انشائی و انگیزشی. ۵. حکمت عملی در بررسی گزاره‌های خود از روش قیاس برهانی بهره می‌گیرد. ۶. مدرک گزاره‌های حکمت عملی، عقل نظری است. ۷. حکمت عملی در مقابل علوم عملی جدلی، خطایی و شعری قرار دارد که علوم غیر حقیقی و بدون خصوصیات پیش گفته هستند.

با توجه به خصوصیات و مولفه‌های علوم عملی اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی، ملاحظه می‌شود که این علوم، با حکمت عملی تفاوت بنیادین دارند و می‌توان آنها را جزو علوم غیر حقیقی عملی از دیدگاه حکمای سابق قرار داد نه حکمت عملی. زیرا خصوصیات علوم عملی اعتباری از نظر علامه طباطبایی از این قرارند: ۱. علوم عملی اعتباری، غیر ثابت و متغیرند. ۲. علوم عملی اعتباری، غیر یقینی و غیر مطابق با واقعیت خارجی هستند و براساس اعتبارات انسان شکل

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی و محقق حوزه علمیه قم

می‌گیرند. به همین جهت از واقعیات خارجی حکایت نمی‌کنند و بعد از مفارقت نفس از بدن، باطل می‌شوند به همین سبب نمی‌توانند موجب کمال قوه ناطقه انسان باشند. ۳. علوم عملی اعتباری، انگیزشی و انشائی هستند. ۴. در این علوم از قیاسهای جدلی و خطابی می‌توان بهره برد و روش برهان در آنها کاربردی ندارد. ۵. مدرک علوم عملی اعتباری، عقل عملی است نه عقل نظری. ۶. علوم عملی اعتباری، با علوم غیربرهانی عملی از دیدگاه دیگر حکما سازگار است.

حکمت عملی یکی از اقسام علوم حقیقی است که به دنبال کشف واقعیتند، گزاره‌های این علوم، داری نفس الامرند و برای کشف واقعیت از روش برهانی بهره می‌برند، این علوم، متشکل از گزاره‌های کلی خبری‌اند و گزاره‌های جزئی شخصی و انشائی در آنها جایی ندارند. در مقابل این علوم، علوم عملی اعتباری و غیرحقیقی یعنی علوم عملی جدلی، خطابی و شعری قرار دارند. با این وصف حکمت عملی با علوم عملی اعتباری علامه، متفاوت است زیرا این علوم بدون نفس الامر، غیرکاشف از واقع و غیربرهانی‌اند و بر اساس اعتبارات انسان ساخته می‌شوند. علوم عملی اعتباری علامه را می‌توان تا حدودی منطبق با علوم عملی جدلی، خطابی و شعری از دیدگاه حکما دانست.

با مقایسه مولفه‌ها و خصوصیات حکمت عملی از دیدگاه حکما و علوم عملی اعتباری از نظر علامه طباطبایی می‌توان به این نتیجه رسید که علوم عملی اعتباری علامه نمی‌توانند همان حکمت عملی از نظر حکما باشند. چرا که حکمت عملی از نظر حکما، علمی کلی، ثابت، عقلانی و یقینی است، موجب کمال قوه ناطق انسان است، کاشف و حاکی از واقعیت است، از گزاره‌های خبری حکمایی تشکیل شده است، در حکمت عملی از قیاس‌های برهانی استفاده می‌شود، مدرک حکمت عملی، عقل نظری است و حکمت عملی در مقابل علوم عملی جدلی، خطابی و شعری قرار دارد. در حالی که علوم عملی اعتباری از نظر علامه طباطبایی، غیر ثابت و مطابق حالات و نیازهای زندگی هستند، انسان آنها را در عالم ذهن جعل می‌کند و بدون نفس الامر و مطابقت با واقع‌اند، از خارج حکایت ندارند و غیر یقینی هستند، موجب کمال انسان نیستند و بعد از مرگ

باطل می‌شوند، موجب ایجاد انگیزش و اراده در انسان هستند نه موجب ایجاد علم به واقعیت، برهان در آنها جاری نیست بلکه از روش‌های جدلی، خطابی و شعری بهره می‌برند، عقل عملی به کمک واهمه و متخیله، مدرک آنها است نه عقل نظری، این علوم در مقابل علوم حقیقی عملی بیان شده در دین قرار دارند که قابلیت استدلال فلسفی و برهانی را دارند.

نتیجه آنکه حکمت عملی را نمی‌توان مطابق با علوم عملی اعتباری دانست. جالب آن است که علامه طباطبایی در هیچ یک از آثار خود هیچ‌گاه علوم عملی اعتباری را حکمت عملی ننامیده است و این نام‌گذاری بیشتر توسط شاگردان و مفسران ایشان صورت گرفته است.

بنیادگذاری حکمت عملی بر اساس تمایز و تعامل اراده کنش‌گرانه و اراده جامعه‌پردازانه

مهدی عاشوری^۱

حکمای مسلمان حکمت عملی را عمل به مقتضای علم به حقیقت اشیا و موضوع آن را اشیا مقدور (ارادی) می‌دانند؛ به همین جهت بحث از چیستی «اراده» و «عمل ارادی» مهم‌ترین مبدأ عام و مبنایی است که حکیم از حکمت نظری برای بحث از مسائل حکمت عملی اخذ می‌کند. در این مقاله پس از اشاره‌ای به اهم پرسش‌های حکمای صدرایی و ماقبل آن در مورد مسأله مبادی صدور فعل و تسلسل اراده، نظریه اعتباریات را به عنوان جایگزین مطرح می‌کند و پس از تشریح ارکان اعتبار، نشان می‌دهد که دو نوع اراده انسانی از هم تفکیک می‌شود: (۱) اراده‌ای که با استفاده از اعتبارات انسانی پیشین و اعتباری که خود فاعل انجام می‌دهد، فعل از او صادر می‌شود و آن را «اراده کنش‌گرانه» می‌نامیم و (۲) اراده‌ای که انسان‌ها در قراردادن عناوین ثانوی به موجودات حقیقی اعتبار می‌کنند و در صورتی که با پذیرش عمومی مبنای عمل جمع قرار می‌گیرد، واقعیتی اجتماعی را شکل می‌دهد و آن را «اراده جامعه‌پردازانه» می‌نامیم. این دو اراده مرتبط و در عین حال متفاوت هستند. بر اساس این تمایز ملاک ارزیابی اشیا ارادی و در نتیجه مسائل حکمت عملی در دو بخش قرار می‌گیرند.

متفکران مسلمان با پیروی از ارسطو، حکمت و فلسفه را از قدیم به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کردند. مقصود حکمای مسلمان از حکمت و فلسفه همه علوم و معارف بشری بود و حکمت را این‌گونه تعریف می‌کردند: «الحکمة هی العلم باعیان الاشياء و العمل بمقتضا» قسمت اول تعریف یادشده، ناظر به حکمت نظری و عبارت «و العمل بمقتضا» ناظر

به حکمت عملی است. توضیح اینکه از نظر آن‌ها، اشیا به دو دسته تقسیم می‌شدند: ۱. اشیایی که هستی آن‌ها مقدر آدمیان نیست و در پی علل خود موجود یا معدوم می‌شوند و ۲. اشیایی که هستی آن‌ها در حوزه اختیار آدمیان قرار دارد. اشیای دسته دوم در حوزه حکمت عملی بحث می‌شود. حکمت نظری دارای سه شاخه اصلی طبیعیات، ریاضیات و فلسفه است. در این تلقی، به دلیل آنکه حکمت عملی از شیء مقدر انسان بحث می‌کند، شامل مجموعه دانش‌هایی است که دربارهٔ بایدها و نبایدهای حیات انسانی هستند.

حکماء برای اثبات مسائل عملی (اخلاقی و سیاسی) از مبادی خاص و عامی استفاده می‌کردند که عمده مبادی خاص این علوم از تحلیل و نقادی مشهورات و کشف وجدانیات به دست می‌آید ولی برای این علوم یک سلسله مبادی عام نیز وجود دارد که به ترتیب در (۱) علم الهی و (۲) علم النفس اثبات می‌شود. مهم‌ترین پرسش مبنایی در مبادی عام حکمت عملی پرسش از چپستی «اراده» و «فعل انسانی» است.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی یکی از نقاط عطف در فلسفه نوصدرایی است. این نظریه بیشتر با مقاله ششم اصول فلسفه، ادراکات اعتباری، در جامعه فلسفی شناخته شده است و بخش اعظمی از مباحث مقاله فوق به بحث از کیفیت پیدایش این ادراکات و تبیین و توجیه آن اختصاص دارد و قرائت مشهور از این نظریه بیشتر معطوف به بحث ادراکات و مفاد گزاره‌های انشائی است. با این حال در بررسی این نظریه باید به سیر پیدایش مقاله در مقالاتی که تحت عنوان رسائل سبعة منتشر شده است و تقریر منظم‌تری که در بدایه و نهاییه یافته و پاسخی که در المیزان به برخی شبهات داده شده است توجه شود.

تحلیل انتقادی کمال‌نهایی انسان از منظر ابن‌سینا

مهدی عبدالهی^۱

مسئلهٔ سعادت و کمال‌نهایی انسان در زمرهٔ مسائل علم‌النفوس فلسفی است که در هر نظام فلسفی متناسب با دیگر نگرش‌های انسان‌شناختی آن تصویرشدنی است. این مقاله بر پایهٔ واکاوی مبانی نفس‌شناختی ابن‌سینا، دیدگاه وی در چیستی کمال‌نهایی انسان را تبیین و تحلیل کرده، سپس برخی از کاستی‌های موجود در این تصویر را خاطر نشان می‌کند.

تبیین ابن‌سینا از حقیقت سعادت و کمال‌نهایی انسان بر پایهٔ دیدگاه‌های نفس‌شناختی حکمت‌مشاء به ویژه روحانیهٔ الحدوث بودن نفس، نفی حرکت جوهری، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال است. بنا بر نظریه «روحانیهٔ الحدوث بودن نفس»، نفس انسان از ابتدا در مرحله آغاز پیدایش به مثابه یک موجود روحانی یعنی مجرد تام حادث می‌شود. از منظر بوعلی، نفس آدمی، عقل مجردی است که در ارتباط با یک موجود جسمانی، یعنی همان بدن به وجود می‌آید.

دیگر مبنای شیخ‌رئیس که در تصویر وی از سعادت انسان دخالت دارد، نظریه نفی حرکت جوهری است. وی هم‌صدا با تمامی فیلسوفان پیشاصدرایی، حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی جاری می‌داند و معتقد است حرکت و تغییر تدریجی در مقوله جوهر راه ندارد. در نتیجه ذات و جوهر نفس انسانی نیز تغییر تدریجی ندارد.

دو مبنای دیگر که در فهم حقیقت سعادت انسانی دخالت دارند، عبارتند از: نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال. به اعتقاد ابن‌سینا، صورت‌های ادراکی عقلی با نفس که مدرک و عاقل آنهاست، اتحادی از نوع اتحاد عرض و جوهر دارند و تحقق این صورت‌ها در نفس،

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مشابه نقش‌هایی است که روی دیوار افزوده می‌شوند، اما چیزی به خود دیوار نمی‌افزایند. یکی از لوازم این نگرش نیز آن است که نفس عاقل هرگز با عقل فعالی که مفیض این صورت‌های ادراکی است، اتحاد نمی‌یابد، بلکه تنها به آن اتصال پیدا کرده، صورت‌های عقلی را از آن دریافت می‌کند.

به اعتقاد ابن‌سینا، کمال نهایی انسان تکامل قوه عقل نظری نفس و عبور از مراحل سه‌گانه عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل تکامل و در نهایت دست‌یابی به مرتبه عقل مستفاد است که همه کمالات علمی و صورت‌های ادراکی از سوی عقل فعال به وی افاضه شوند. در فرایند این تکامل، اعراضی به وجود نفس ضمیمه می‌شوند، اما خود نفس مانند هر ذات مجردی کمال‌ناپذیر است. از سوی دیگر، ارتباط نفس با صور علمی به اتحادش با آن‌ها نیست، چنان‌که تنها نوعی داد و ستد میان عقل فعال و نفس انسان رخ می‌دهد، بدون این‌که میان ذات انسان با عقل فعال رابطه قوی‌تری تحقق یابد.

در سخنان بوعلی، تصویر دیگری از کمال نهایی انسان به چشم می‌خورد که در آن، با اذعان به برتری علم شهودی و عرفان، از مشاهده حضوری نفس نسبت به مبادی عالی و خداوند متعال سخن به میان آمده است، اما این تصویر را نمی‌توان برآمده از نظام فلسفه سنیوی به‌شمار آورد.

دیدگاه ابن‌سینا مستلزم آن است که ذات ابن‌سینای فیلسوف تفاوتی با ذات وی در بدو تولد نداشته باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد اشکالات ابن‌سینا بر دو مسئله اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال بر پایه پذیرش حرکت جوهری قابل پاسخ باشند. با پذیرش این سه مسئله، راه برای تکامل ذاتی نفس هموار می‌شود و باید تصویر دیگری از کمال نهایی انسان ارائه کرد.

ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه برای بازتولید نظام حکمت عملی

رضا غلامی^۱

حکمت متعالیه یا فلسفه صدرایی نسبت به سایر مشرب‌های فلسفه و حکمت اسلامی، از توانایی‌های منحصر بفردی برای پاسخ‌گویی به مسائل و پرسش‌های عمیق و بنیادی به ویژه مسائل و گره‌های باز نشده برخوردار است. از طرف دیگر، مبتنی بر فلسفه صدرایی و توصیف و تعلیلی که این فلسفه از هستی ارائه می‌دهد، یک حکمت عملی نسبتاً قوی‌تری، در طول حکمت عملی فارابی، سینیوی و اشراقی شکل گرفته که از جهت قدرت جامعه‌پردازی، نسبت به حکمت عملی در سایر مشرب‌های فلسفی، از استعداد بالاتری برخوردار است. با همه این‌ها، حکمت عملی ناشی از هستی‌شناسی صدرایی در جهت خلق یک جامعه مدنی عقلانی - اسلامی، با کمبودها و کاستی‌های متعددی از جمله از حیث واقع‌گرایی و میزان بکارگیری عقل ابزاری و دانش روبروست. مقاله حاضر با بررسی انتقادی ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه برای بازتولید نظام حکمت عملی در ساحت تمدن‌سازی، در تلاش است مبتنی بر فلسفه سیاسی معاصر و از طریق ترسیم شاخص‌های اصلی کارآمدی حکمت عملی تمدن‌ساز، با رویکرد اشتراوسی، ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه را مورد بررسی قرار داده و ایده تازه‌ای را برای بازتولید نظام حکمت عملی تحت عنوان عقلانیت عملی اسلامی ارائه کند. این عقلانیت جدید قادر است با تکیه بر بنیادهای حکمت صدرایی و با بهره‌گیری نظام‌مند از همه ظرفیت‌های عقل در دو ساحت نظری و عملی و همچنین دانش، اعم از تجربی و تفسیری، امکان جدیدی را برای پیشرفت در اختیار جامعه اسلامی معاصر قرار دهد.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

خوانش عرفانی شیعیان از حکمت عملی ذیل باب اخلاق سیاسی (مطالعه موردی حکمای عصر صفویه)

مهدی فدایی مهربانی^۱

یکی از شیوه‌های نگارش آثار سیاسی در جهان اسلام، ذیل باب اخلاق سیاسی در حکمت عملی است که در میان حکمای شیعی عصر صفوی مضمونی متفاوت از فرونیسیس یونانی یافته است. این آثار معمولاً به حوزه علم اخلاق سیاسی مربوط بوده و سعی دارند با طرح یک نظام معنایی اخلاقی، سیاست‌ورزی حکام مسلمان را نگرسته و با ارجاع به آیات، روایات و داستان‌هایی مربوط به مناسبات اخلاق و سیاست، حاکمان را مورد پند و اندرز قرار دهند. رسالات اخلاق سیاسی در عین اینکه دارای مضمون عرفانی و وجوه مشترکی با رسالات اندیشه سیاسی عرفانی هستند، اما بیشتر حاوی ادب و اخلاق عمل سیاسی‌اند و سعی دارند برخی از فضیلت‌ها را به عنوان «فضیلت‌های مدنی» مورد توجه قرار دهند. در مقابل، رسالات اندیشه سیاسی عرفانی، حاوی مباحثی در اندیشه سیاسی، بر مبنای جهان‌بینی عرفانی‌اند. البته در ضمن بسیاری از رسالات اخلاق سیاسی که غالباً به سلطان وقت «تحفه» می‌شده است، مؤلف سعی می‌کرده اندیشه‌های سیاسی خودش را نیز ارائه دهد و سعی ما نیز این بوده که در این بخش بیشتر به این آثار پردازیم. همچنین، رسالات اخلاق سیاسی را باید از سیاست‌نامه‌های اسلامی متمایز کرد؛ در سیاست‌نامه‌های اسلامی غالباً با تقدم عمل و قدرت بر نظر مواجهیم، اما در رسالات اخلاق سیاسی، ادب و اخلاق سیاست و عمل سیاسی اهمیت دارد. به بیان دیگر عمل سیاسی، ذیل عمل اعتقادی معنادار است. این نشان می‌دهد که حکمای شیعی قرائت خاصی از حکمت عملی را مد نظر داشتند که نه تنها با فرونیسیس ارسطویی، که با اندرزنامه‌های اسلامی دوره میانه نیز تمایز دارد. ما در این مقاله، ضمن تشریح چپستی باب اخلاق سیاسی در حکمت عملی، به معرفی برخی از رسالات غالباً منتشر نشده این

حوزه در عصر صفوی پرداخته‌ایم و بر دو شخصیت مهم این عصر، یعنی جلال الدین دوانی و مولی احمد همدانی تمرکز کرده‌ایم.

بررسی رابطه‌ی حکمت نظری و تدبیر منزل

شبنم فرجی^{۱*}، فاطمه احمدی^۲

هدف نهایی انسان در زندگی، رسیدن به سعادت است. حکمت عملی نقش مهمی در به سعادت رساندن انسان ایفا می‌کند. اما با وجود این اهمیت تعیین‌کننده، دغدغه‌ی اکثر فلاسفه و حکما بیشتر معطوف به حکمت نظری است. در حالی که حکمت نظری هرگاه به عمل راه نیابد و صرفاً در محدوده‌ی ذهن بماند، حتی اگر در اوج صحت و اتقان باشد باری از روی دوش انسان و جامعه‌ی انسانی برنخواهد داشت. حکمت نظری شایسته‌ی آن است که در بطن و متن زندگی انسان‌ها جاری و ساری باشد و از سویی دیگر عملی که ریشه در حکمت نظری نداشته باشد نمی‌تواند انسان را به سر منزل مقصود برساند. لذا حکمت نظری و حکمت عملی هرگز از هم بریده نیستند؛ بلکه چون دو عضو یک سلسله‌اند که بی‌حضور یکی، دیگری کارکرد خود را از دست خواهد داد. از دیرباز با تقسیم حکمت به عملی و نظری، حکمت عملی را نیز به سه بخش: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کرده‌اند. هنر تدبیر منزل، یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش‌های حکمت عملی است که سهم بسزایی در به سعادت رساندن انسان دارد. اگر تدبیر منزل به درستی صورت نگیرد، نه تنها فرد بلکه جامعه هم دچار فساد می‌شود؛ اگرچه فارابی در آثار خود اشاره‌ای به علم تدبیر منزل داشته و پس از او ابن‌سینا و فخر رازی با صراحت بیشتری به آن پرداخته‌اند؛ ولی این مطلب همچنان مورد بی‌مهری فلاسفه معاصر است و جز در موارد اندکی چنانکه بایسته و شایسته است به آن پرداخته نشده، از این رو ضرورت تحقیق و تفحص در این زمینه همچنان احساس می‌شود. هدف از این پژوهش آن است که با بازخوانی هویت منزل و تأکید بر اثرگذاری گسترده‌ی نقش مدبر منزل در جامعه به تبیین درست رابطه‌ی حکمت نظری و تدبیر

۱ دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری (ره)

۲ عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه لرستان

*نویسنده مسئول

منزل پرداخته شود. اهمیت این امر وقتی آشکار می‌شود که بدانیم، برخی آسیب‌های اجتماعی که امروزه وجود دارد مانند چشم و هم‌چشمی، مدگرایی، تجمل‌گرایی و... ناشی از مفقود شدن حلقه‌ی وصل حکمت نظری و حکمت عملی است. لذا در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی پس از تبیین چیستی حقیقت منزل و حقیقت تدبیر منزل و بخش‌های مختلف آن، رابطه‌ی تدبیر منزل با حکمت نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد. و از آنجایی که وقتی بحث از تدبیر منزل می‌شود توجه به مقام زن به عنوان کسی که بار عظیمی از تدبیر منزل به عهده‌ی اوست بیشتر می‌شود، لذا در پایان این نوشتار به نقش زن به عنوان مدبر منزل در پیوند حکمت نظری به حکمت عملی و با استفاده از تعقل منزلی و بینش الهی تاکید می‌شود. بر این اساس باید گفت منزل چیزی بیش از خانه و اعضا و وسایل آن است، بلکه منزل ساختار وجودی اعضای خود را نیز در بر می‌گیرد و تدبیر منزل صرفاً یک صنعت نیست بلکه نوعی هنر خردمندانه است و نباید آن را صرفاً در نسبت با مدینه و سیاست مدن در نظر گرفت و یک بحث مقدماتی و وابسته باشد بلکه به نحو مستقل شایسته‌پردازش است. مهم‌ترین کاری که مدبر منزل انجام می‌دهد چگونگی مصرف وسایل خانه نیست، بلکه پرورش و رشد اعضای منزل اعم از خود و اولاد و دیگر اعضای خانواده است و لذا بدون حکمت نظری نمی‌توان به این مهم رسید. اگر حکمت عملی ادامه‌ی حکمت نظری باشد هرگز تفسیر ما از تدبیر منزل یک تفسیر مادی نخواهد بود بلکه بینش الهی‌ای که حکمت نظری بر آن استوار است خود را در حکمت عملی و تدبیر منزل نشان خواهد داد.

زن به عنوان معلم و مدبر منزل با استفاده از حکمت، میان همه افراد و اجزای منزل هماهنگی لازم را ایجاد می‌کند و با شناخت کافی از هر یک از اجزاء، آن‌ها را در جایگاه مناسب خود قرار می‌دهد و برای هر یک، فعالیت‌های مناسب با او را در جهت رسیدن به آن هدف نهایی تبیین و تعریف میکند و این جز با شناخت دقیق و کافی و بهره‌گیری از حکمت نظری حاصل نمی‌شود. واضح است که شناخت نفس انسان و توجه به بُعد اخلاقی و معنوی آن و سپس تعلیم و تربیت صحیح روح و خرد آدمی که سعادت راستین در گرو آن است، تنها با پیوند میان حکمت نظری الهی و حکمت عملی و استفاده از آن

در تدبیر الهی منزل بدست می‌آید. نقش زن در کسوت مدبر منزل در شکل‌دهی به فرهنگ یک جامعه انکارناپذیر است. مدبر منزل با تعقل منزلی برخی روایت‌های میراث فرهنگی را کنار می‌گذارد و برخی دیگر را به نسل بعدی منتقل می‌کند، این است که اصالت هر فردی نشان دهنده آن است که از چه منزلی آمده و به چه فرهنگی متعلق است، همانطور که اصالت اثر هنری نشان دهنده ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی آن است. هر منزلی متفاوت از دیگری است و شیوه‌ی تدبیر آن‌ها نیز متفاوت است؛ این مدبر منزل است که با استفاده از حکمت نظری و عملی شیوه‌ای نوین و هنرمندانه در تدبیر امور منزل و اهل آن به کار می‌گیرد. در هنر تدبیر منزل تقلید از ارزش آن می‌کاهد.

نسبت میان حکمت عملی، عرفان عملی و فقه بر اساس گستره عقل و عمل در هر یک

محمدکاظم فرقانی^۱

هر سه شاخه حکمت عملی یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن ناظر به رفتارهای اختیاری آدمی است و تفاوت آنها به حیطة هر یک مربوط می‌شود هر چند مرزبندی این حیطة‌ها دقیق نیست و گاهی می‌توان یک حکم عقل عملی را در هر یک از این حیطة‌ها گنجانید. از سوی دیگر رفتارهای موضوع حکمت عملی اعم از اعمال جوارحی و جوانحی است. یعنی همچنان که دروغ گفتن یک عمل مذموم اخلاقی است، کینه‌توزی و حسد ورزیدن نیز مذموم است و چنان که ادای امانت اخلاقاً زیباست، عشق ورزیدن نیز زیباست. در حکمت عملی، حاکم، عقل عملی است که البته این همانی با این نه آنی آن با عقل نظری محل بحث است چنان که در صورت تغایر آن دو، این پرسش مطرح است که آیا عقل نامیدن آن دو از باب اشتراک لفظ است یا اشتراک معنا. هدف حکمت عملی هم دستیابی آدمیان به یک زندگی سعادت‌مندانه است (اعم از آن که به حیات اخروی باورمند باشیم و سعادت حقیقی و نهایی را در سعادت اخروی بدانیم یا باورمند نباشیم و حکمت عملی را در راستای دستیابی آدمیان به حیات سعید در دنیا تعریف کنیم). برای آن که حکمت عملی را از اعتباری بودن نجات داده و آن را علمی برهانی بدانیم می‌توانیم گزاره‌های انشایی عقل عملی را به گزاره‌های اخباری تبدیل کنیم و عقل عملی را نه حاکم صرف، بلکه مدرک رابطه حقیقی که میان رفتارهای آدمی (اعم از جوارحی و جوانحی) و نتایج دنیوی و اخروی آنها (اعم از سعادت و شقاوت) برقرار است بدانیم. با این بیان مشکل رابطه منطقی هست و باید هم حل می‌شود. حال اگر عقل عملی را در این زمینه هم ناقص بدانیم به این معنا که نمی‌تواند همه نتایج همه رفتارهای آدمی را ادراک کند (چنان که قائلان به عقلی بودن حسن و قبح هم آن را به

۱ عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام

نحوه‌ی موجبه جزئیة می‌دانند) و هم‌غیر مصون از شوائب خیال و هواهای نفسانی و وسوس شیطانی تلقی کنیم و در نتیجه به خطاکار بودن آن فتوا دهیم، چاره‌ای نخواهیم داشت که برای ادراک همه نتایج همه رفتارهای آدمی و حکم به حسن و قبح آنها به شارع معصوم مراجعه کنیم چنان که در حیطة ادراکات عقل نظری هم چنین است. در این صورت حکمت عملی عبارت خواهد بود از احکام شارع معصوم و با فقه نسبت تساوی خواهد داشت البته با این شرط که حیطة عمل در فقه را هم از آنچه در کتب فقهی آمده است گسترده‌تر بدانیم به گونه‌ای که همه رفتارهای جوارحی و جوانحی آدمیان را شامل شود. بر اساسی دیگر هم می‌توان این تساوی را اثبات کرد و آن گسترده‌تر دانستن معنای عقل است به گونه‌ای که به تعبیر ابن‌سینا عقل اول تعالی (به ترکیب اضافی نه وصفی) را هم شامل شود. در این صورت می‌توان گفت که احکام خدای متعال که از طریق پیامبران به بشر ارائه شده است هم حکم عقل است و در حیطة حکمت عملی قرار می‌گیرد چنان که می‌توان با قول به این که عقل هم از منابع شریعت است احکام عقل عملی را حکم شرع دانست و در نتیجه حکمت عملی را اخص مطلق از فقه دانست. حکمت عملی و فقه از حیث هدف هم یکسانند چرا که فقه نیز درصدد راهنمایی آدمیان به اعمالی است که سعادت دنیوی و اخروی ایشان را در پی دارد. حال اگر سعادت حقیقی آدمیان را رسیدن به مقام فنای الهی و تنها طریق وصول به این مقام را عمل به دستورات شریعت و انجام ریاضت‌های مشروع بدانیم و مانند آیت الله جوادی آملی یافته‌های عارفان را هم یافته‌های عقل ناب معرفی کنیم می‌توانیم عرفان عملی را هم در این معادله وارد کنیم و در نتیجه حکمت عملی و عرفان عملی و فقه را سه نام برای یک مسمی معرفی کنیم.

دین و حکمت عملی در اندیشه امام محمد غزالی

طیبه محمدی کیا^۱

در میان نظریه‌های مختلفی که عمدتاً متعلق به متفکران متقدم می‌باشند سیاست به عنوان شاخه‌ای از علوم در نظر گرفته شده است. سیاست در نظر متفکران اسلامی جایگاه خود را در ارتباط با سایر علوم به طور روشن‌تری نشان داده است، عمدتاً در بحث از سیاست چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل به آن به صورتی نسبتاً میان‌رشته‌ای نگریسته شده است. هرچند در اکثر نظریات مطرح‌شده سیاست در آغاز تقسیم‌بندی به صورت مستقل مطرح می‌شود اما با گسترش بحث از ارتباط آن با سایر علوم حرف به میان می‌آید. تعریف علم از سوی هر اندیشمندی که بر تاریخ علم تاثیرگذار بوده است می‌تواند به بازشناسی و تحلیل معنا و مفهوم علم مدد رساند. از سویی دیگر اندیشیدن به سیاست نکته‌ها و ناگفته‌هایی از جهان زیست و اندیشه‌های نهران اندیشمندان را بر ما آشکار می‌سازد. سیاست با دو چهره پیدا و ناپیدای خود می‌تواند هم محمل عمل باشد و هم بستر آرزو. سیاست اندیشی نه تنها اقتضانات سیاسی بر ما می‌نمایاند بلکه جهان معرفتی و دانشی و نیز خواسته و نیت مولف را نیز هویدا می‌سازد. پژوهیدن در اندیشه سیاسی مسلمان ما را به بررسی رابطه عقل و وحی فرا می‌خواند و شکل‌گیری اندیشه سیاسی اسلام را به تصویر می‌کشد. در این مقاله تلاش بر آن است که به این مهم در اندیشه و نگاه غزالی پرداخته شود. اندیشه سیاسی غزالی را باید برآیند رویکرد شریعت‌مدارانه وی از یک سوی و نیز رویه عرفان‌اندیشی او از سوی دیگر دانست که کوشیده است در بستر کنش دینی و تکلیفی الهی به سیاست بنگرد. این شیوه نگرش به شکاف هرچه بیشتر اندیشه سیاسی او از فلسفه سیاسی می‌انجامد و غزالی را آغازگر راهی می‌گرداند که در اندیشیدن به سیاست به سوی فلسفه‌پرهیزی رهنمون می‌گردد. سیاست در نگاه غزالی آنگاه که در بستر کنش می‌افتد باید جامه فقه بر تن پوشد و آنگاه که در ساحت اندیشه

۱ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

می‌ماند در میانه عرفان و شریعت است. امام محمد غزالی که با نظریه بدیع مقاصد الشریعه در فقه اهل سنت شناخته می‌شود در زیست فردی روشی صوفیانه را اختیار نمود و جهانی نو را پیش روی خود گشود. این تجربه شخصی تعریف از سیاست را نیز در اندیشه غزالی دگرگون ساخت و زمامداری و فرمانروایی را به سوی دل‌آگاهی و صدق پیش راند. او در پیرنگ سیاست‌اندیشی دیگرگونه‌اش اخلاق، فقه، عرفان و شریعت را زمینه‌های شایسته سیاست‌ورزی درست می‌داند و بر آن است که اخلاق برپا شده بر صداقت و اخلاص راه نجات شهریاران و شهروندان در شهری آرمانی است. در واقع او راهی دراز را در سیر اندیشه و آثارش می‌سپرد تا از تقسیم و طبقه‌بندی علوم به شهری آرمانی برسد. غزالی این طی طریق را با تعریف سیاست‌ورزی درست و زمامداری شایسته و اخلاقی به انجام می‌رساند. نکته پایانی این که در سده پنجم موجی برخاست که بازتاب شرایط تاریخی آن دوره بود و دغدغه ایجاد نظام سیاسی و عقیدتی و بازسازی امت و احیای شریعت و تزکیه دین را داشت. غزالی رهبر موج سده پنجم است. وی دین، سیاست و اخلاق را از زاویه‌ای باطنی مورد خوانش قرارداد و با پیشنهاد نظامی معرفت‌مدار، به‌مثابه نزدیک‌ترین سامان دین‌ورزی و زمامداری به سامان نبوی، در راستای چیرگی معرفت‌مبیتی بر دل و باطن کوشید. تلاش غزالی را باید آغاز برتری عرفان‌محوری بر عقل‌اندیشی دانست.

آبتنای حکمت عملی (معطوف به اخلاق) بر معرفت‌شناسی

بهرروز محمدی منفرد^۱

پژوهش حاضر به دنبال تبیین نسبت معرفت‌شناسی با حکمت عملی معطوف بر حوزه اخلاق - و نه سیاست یا تدبیر منزل - بوده و فهم مباحث حکمت عملی را مبتنی بر تبیین و تدقیق مسائل معرفت‌شناسی می‌داند. به عبارت دیگر مسائل معرفت‌شناسی به عنوان مبادی تصویری آن حکمت به‌شمار می‌آیند و اتخاذ موضع در مسائل معرفت‌شناسی می‌تواند بر نوع و مدل حکمت عملی و تدقیق مباحث آن تأثیرگذار باشد. بر این اساس شاهد تفاوت در فحوای مباحث حکمت عملی فیلسوفانی مثل فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا تبیین این نوع نسبت در گام نخست مبتنی بر شناخت مفاهیم، مؤلفه‌ها و مسائل هر یک از حکمت عملی و معرفت‌شناسی است تا به این نتیجه برسیم که اساس حکمت عملی معطوف به حوزه اخلاق مبتنی بر معرفت‌شناسی است. معرفت به معنای کلاسیک عبارت از "باور صادق موجه" بوده و در معرفت‌شناسی معاصر از ماهیت گزاره، امکان معرفت به گزاره، منابع معرفت گزاره‌ای، ماهیت و ساختار توجیه باور به گزاره و همچنین درون‌گرایی یا برون‌گرایی معرفتی سخن گفته می‌شود. حکمت عملی نیز در کنار حکمت نظری فهم می‌شود. حکمت نظری معطوف به شناخت هستی‌های نامقدور از قبیل عوالم هستی بوده و مباحث عام فلسفه و همچنین شناخت خداوند و حقیقت نفس انسانی است. اما حکمت عملی، هستی‌های مقدور از جمله رفتارها و حالات اختیاری و همچنین فضائل و رذائل نفس انسانی را کاوش می‌کند. البته هدف حکمت عملی نیز همانند حکمت نظری این است که انسان به سعادت حقیقی نائل شود و به عبارتی به منزله ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن انسان به سعادت است. قلمرو حکمت عملی را می‌توان به حوزه‌های اخلاق، سیاست و تدبیر منزل دانست. در این تصویر مباحث حکمت عملی عبارتند از: (۱) علم به اینکه رفتارهای اختیاری انسان چگونه باید

باشند و انسان چه تکالیف و وظایفی در حوزه اخلاق و سیاست و تدبیر منزل دارد. (۲) علم به اینکه رفتارهای اختیاری انسان - در هر یک از این حوزه‌ها - در چه صورتی خوب و یا بد هستند و همچنین باید انجام شده و یا ترک شوند. (۳) در حوزه اخلاق نیز شناسایی ماهیت فضائل و رذائل نفس انسانی و نقش قوای نفس در کمک به تحقق این فضائل و رذائل.

اکنون به ابتدای سخن بازمی‌گردیم که مسائل معرفت‌شناسی به منزله مبادی تصویری مباحث حکمت عملی در حوزه اخلاق، یعنی قواعد و اصول اخلاقی و همچنین رفتارهای اختیاری خوب و بد و یا فضائل و رذائل به‌شمار می‌آیند و بدون اتخاذ موضع در مورد ماهیت گزاره، منابع معرفت و ساختار توجیه باور نمی‌توان به تدقیق فحوای مباحث حکمت عملی و همچنین تصمیم‌گیری در مورد مسائل آن دست یافت و در مسائل آن به درستی اظهار نظر کرد. در این تصویر فهم ماهیت گزاره‌های اخلاقی، امکان معرفت به گزاره‌های اخلاقی و ساختار توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی - که در پی معرفت‌شناسی طرح می‌شوند - بستر را برای شناخت هستی‌های مقدور و به عبارتی گزاره‌های معطوف به رفتارهای اختیاری انسان و همچنین گزاره‌هایی که محمول آنها فضائل و رذائل هستند، فراهم می‌آورند. برای نمونه اگر مسأله امکان معرفت اخلاقی حل نشود، نمی‌توان به گزاره‌های معطوف به هستی‌های مقدور و رفتارهای اختیاری انسان اعتماد و استناد نمود و با فرض عدم امکان معرفت اخلاقی نمی‌توان از الزامات و اصول اخلاقی حاکم بر رفتارهای اختیاری انسان سخن گفت. همچنین ابتدا باید روشن شود که حکمت عملی فیلسوف اسلامی در حوزه ساختار توجیه باور اخلاقی کدام یک از رویکردهای مبنای کلاسیک یا انسجام‌گرایی و یا مبنایگرایی معتدل را می‌پذیرد تا اینکه باور به اصول و قواعد اخلاقی برای فاعل اخلاقی توجیه شوند. با این توضیحات شاهد نوع تفاوت نگاه فیلسوفان اسلامی از قبیل فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا در حوزه حکمت عملی خواهیم بود از این جهت که به هر حال تمایزاتی در نوع معرفت‌شناسی آنها وجود دارد.

در مجموع پژوهش حاضر به دنبال تدقیق نسبت حکمت عملی با معرفت‌شناسی بوده و ادعا می‌کند که حکمت عملی - به هر مدلی که تبیین و تعریف شود - با ابتدای بر معرفت‌شناسی سامان

می‌یابد. البته با توجه به گستره این نسبت، صرفاً به موارد امکان معرفت، ساختار توجیه باور و درون‌گرایی معرفتی در نسبت با حکمت عملی متمرکز می‌شویم.

حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن

هادی موسوی^۱، سیدحمیدرضا حسینی^۲

آنچه که امروزه با عناوین مختلف تحت نام علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم اخلاقی، علوم روحی می‌شناسیم سابقه‌ای در اندیشه حکمای اسلامی دارد با نام حکمت عملی. گرچه در دوره قبل از حکمای اسلامی نیز نام حکمت عملی بوده است، اما حکمت عملی دوره اسلامی تنها در واژه با آن مشترک است. از این رو می‌توان استفاده از این نام در دوره‌های اسلامی و ماقبل اسلامی را اشتراک لفظی در کاربرد این لفظ دانست. حکمت عملی پدید آمده در دوره اسلامی دانشی است عقلی، همراه با قانون‌ها، پایه‌ها، مفاهیم و نظریه‌ها و عناصر مورد نیاز یک دانش؛ اما تا قبل از آن حکمت عملی تنها یک فضیلت نفسانی بود. تمایز یک هویت انسانی با یک امر دانشی چونان تمایز میان فیزیک با نیروی گرانش است؛ یا چونان تمایز میان دانش زیست‌شناسی و سلول عصبی است. به همان میزان که فیزیک قانون‌ها، اصول، روشها و نظریه‌ها و عناصری دارد که آن را از نیروی گرانش متمایز می‌سازد و به مطالعه این نیرو می‌پردازد به همان میزان حکمت عملی دوره اسلامی از ماقبل آن متمایز می‌شود. فیزیک دانشی است که علاوه بر گرانش، واقعیت‌های فیزیکی دیگر همانند نیروهای ضعیف، قوی، و الکترومغناطیس را نیز توضیح می‌دهد. علاوه بر آن پدیده‌های فیزیکی ذیل دانش فیزیک، توضیح و تبیین پیدا می‌کنند. اما نیروی گرانش تنها یکی از موضوعات مورد بررسی این دانش است. به همین‌ویزارن حکمت عملی دوره اسلامی دانشی است که ذیل آن حکمت عملی در معنای پیش از اسلامی را معنا میکند و جایگاه آن را در میان دیگر فضائل آشکار می‌سازد. علاوه بر اینکه بر اساس قانون و مؤلفه‌های یک دانش، سازمان‌واره‌ای از علم را برپا می‌کند که حکمت عملی به‌منزله فضیلت تنها یکی از موضوعات آن است. اما آنچه که امروزه با عناوین مختلف تحت عنوان علوم انسانی، علوم اجتماعی و دیگر نام‌های آن مانند

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علوم اخلاقی، علوم روحی و علوم خُلقی یا فرهنگی وجود دارد یک خوانش غیرعقلی و بریده از متافیزیک از حکمت عملی دوره اسلامی است. حتی این امر جدید در نام‌گذاری نیز نتوانسته است از پیشینه خود که حکمت عملی باشد منفک شود. با اینکه در دوره‌های اخیر تلاش بر این بود که این ناتوانی نیز با ابداع واژه‌های جدید از دیده‌ها پنهان نگه‌داشته شود.

نظریه معقولات ارادی و روش‌شناسی توصیف پدیده‌های اخلاقی -

اجتماعی در فلسفه عملی

علی اکبر ناسخیان^۱

توصیف نظری از امور عملی موضوعی چالش‌برانگیز در سنت فلسفی است. به نظر آوردن عمل، این پرسش را پیش رو می‌نهد که چگونه می‌توان از اموری جزئی، متغیر و ارادی، شناختی کلی، پایدار و نظری به دست آورد؟ فارابی در آثار خود، موضوعات عقل عملی را به شیوه‌ای نوآورانه، چنان توصیف کرده است که هرچند مضمون برهانی و نظری آن را نشان می‌دهد، اصالت روش‌شناسانه آن را در برابر پژوهش‌های عقل نظری نگاه می‌دارد. در این میان دانش نفس‌شناسی، با تمرکز بر نیروی تخیل، چونان دانشی ظاهر می‌شود که فلسفه نظری را به فلسفه عملی پیوند می‌دهد و نقش نظر را در توصیف عمل روشن می‌سازد. فارابی با به کار گرفتن دانش نفس‌شناسی در دانش مدنی، پهنه‌ای بینارشته‌ای را توسعه داده است که در آن مفاهیم منطقی می‌تواند میانجی نظر و عمل باشد. مدعای مقاله پیش رو آن است که مفهوم و نظریه معقول ارادی، می‌تواند کانون توصیف بینارشته‌ای در فلسفه عملی و دانش مدنی قرار گرفته و امکان‌های جدیدی را در جهت توصیف نظری از عمل، پیش روی این دانش گذارد.

نظریه معقول ارادی در بردارنده روش‌شناسی ویژه‌ای است که در آن امر معقول از راه صورت مثالی، به پهنه نفس یا شهر وارد می‌شود. هرچه تخیل به پهنه عقل نظری نزدیک‌تر باشد، صورت‌های خیالی و مثالی، بازتاب کامل‌تری از مناسبات عقلی را نمودار می‌سازد و اراده می‌تواند این صورت‌های مثالی را در پهنه نفس-شهر ایجاد کند. نفس-شهر کلیتی است که فرآورده خیال عقلانی است و برای درک عقلانیت عملی، می‌توان به شاکله و ساختار کلی نفس-شهر توجه و در آن به شیوه تأویلی نظر کرد. تأویل شناخت بن‌مایه‌های عقلانی از راه صورت‌های مثالی است. بر

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی

این پایه توصیف نظری از شهر می‌تواند با بهره‌گیری تمثیلی از معقولاتی که در پهنه نظری کاربرد دارد، همچون کلی - جزئی، جوهری-عرضی و یا کیفی-کمی، موجه و مدلل شود.

بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس

با تأکید بر سده‌ی نهم هجری قمری

محمدجواد ناسک جهرمی^۱،*، هادی وکیلی^۲

اگر بپذیریم که حکمت عملی برای تکالیف انسان بر مبنای خرد محض آدمی موضوعیت دارد و انسان را به سمت شناخت عقل و انجام وظایف بشری بر اساس عقل و اندیشه فرا می‌خواند باید گفت که تصوف نیز، به عنوان نحله‌ای برخاسته از دین اسلام، ضمن توجه به خدامحوری و ابعاد روحی و معنوی انسان و مسائل باطنی جهان و نظام آفرینش و برخورداری از حکمتی ذوقی، از توجه به منزلت عقل غافل نمانده و پیروان خود را به پایبندی به شریعت، مناسک دینی و انجام آداب عبادی دعوت می‌کند. به عبارتی، بین حکمت عملی و تصوف در بیان اهمیت و تبیین وظایف انسانی تا رسیدن به یک حیات آرمانی و درک حقیقت مطلوب وجه مشترک و ارتباطی می‌توان مشاهده کرد. در واقع، تاریخ تصوف و بررسی ارتباط آن با فلسفه و حکمت عملی نشان می‌دهد که عارفان و صوفیان تا چه اندازه وظایف انسانی را مهم دانسته و عقل را محترم برشمرده‌اند و یکی از روش‌های خود را در پردازش تعالیم صوفیانه تألیف رسالات و سروده‌های عرفانی با مبانی منطقی می‌دانند. درست است که بسیاری از این عارفان نهایت سلوک را فراتر از فکر و عقل دانسته و گاهی درک مسائل و حقایق را از حوزه عقل بیرون می‌دانند اما هیچگاه ارزش عقل و اندیشه در آثار و گفتارشان کاسته نشده است. به عبارتی دیگر، آزادی فکر و عقیده‌ای که فلاسفه و صوفیان غیر متعصب از خود نشان داده‌اند به پیوند حکمت عملی و تصوف منجر شده است. سرزمین فارس در قرن نهم هجری قمری نیز، مهد جمعی از فیلسوفان و صوفیانی است که پیوند حکمت عملی و تصوف را نوید می‌دهد. از یک سو، شخصیتی همچون جلال‌الدین دوانی با آثاری فلسفی و با مشربی فیلسوفانه صاحب اثری به نام رساله الزوراء است که براساس یک حالت عرفانی و

۱ دانشجوی دکتری

۲ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

*نویسنده مسئول

مبشره‌ای معنوی تألیف کرده است. از سویی دیگر شاه‌داعی شیرازی، عارف و شاعر همعصر دوانی نیز مثنوی مشاهد خود را در حوزوی شناخت نفس و هستی شناسی به زیبایی سروده و در رساله‌ی دیگری به نام «راه روشن»، منازل سالکان را در سه منزل علم، عمل و خُلق تبیین نموده و در پایان این رساله، تحقیق خود را مطابق عقل و شرع و کشف می‌داند. از طرفی دیگر، عبدالله قطب‌بن‌محبی جهرمی، عارف دیگری از قرن نهم هجری در فارس نیز که مجموعه نامه‌هایش معروف به مکاتیب در تاریخ تصوف شهرت داشته و به زاهدی شریعت‌گرا نیز شناخته شده است؛ در گفتار خود، اخلاص را حاصل عمل صالح دانسته و به حکمت عقلی، حکمت مشرقی و مغربی و اصطلاحاتی همچون عقل کل نیز اشاره می‌کند و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. نامه‌ای هم، به شخصیتی به نام صدرالدین محمد می‌نویسد که به نظر می‌رسد صدرالدین محمد دشتکی است. اگر حکمت عملی می‌تواند با دیگر علوم همگن رابطه‌ای داشته باشد، می‌بایست با مراجعه به تاریخ تصوف به تازه‌هایی از ارتباط حکمت عملی و عرفان عملی و تصوف و به نوآوری‌هایی از پیوند عقل و عمل دست یافت. این مقاله در نظر دارد با بررسی آثاری از صوفیان در فارس آن هم با تأکید بر سده نهم هجری قمری به ارتباط حکمت عملی و تصوف بپردازد.

نوآوری های فیلسوفان مسلمان (فارابی، ابن‌سینا) در حکمت عملی

فرشته ندری ایبانه^۱،* محمد ابراهیم ترکمانی^۲

حکمت عملی، از جمله امور مغفول در فلسفه مدرسی ماست که علیرغم اهمیت آن در سبک زندگی اخلاقی و خانوادگی و اجتماعی انسان معاصر، کمتر مورد مذاقه و تحلیل واقع شده است. «نوآوری های فیلسوفان مسلمان (فارابی، ابن‌سینا) در حکمت عملی»، موضوع مقاله حاضر است با توجه به این نکته که ارتباط میان حکمت عملی مبتنی بر عقلانیت، با آموزه های دینی مبتنی بر وحی و تعالیم نبوی، از امتیازات فلاسفه مسلمان چون فارابی و ابن‌سینا می‌باشد. در این منظر، غایت حکمت عملی، عبارت است از نظام‌سازی عقلانی دین، و غایت دین، بیان قابل فهم حقایق عقلی برای عموم مردم. فارابی و در پی ایشان ابن‌سینا و سایر فلاسفه مسلمان، با بیان ماهیت حکمت عملی و نوع ارتباط آن با دانشهای زیر مجموعه آن یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست، به ترسیم رابطه میان فرد و اجتماع پرداخته تا از خلال آن به تقارن میان عقل و دین، و تبیین جایگاه ملت، حکومت، امامت و خلافت برسند و برای این منظور نقش خطابه، مشاوره و صناعت مدینه را مورد بررسی قرار داده تا تمایز روش حکمت عملی از دیگر دانش‌های برهانی نشان داده شود. هر چند آراء فارابی و ابن‌سینا در این زمینه با اختلاف نظر در زمینه تقدم اخلاق و سیاست بر یکدیگر روبروست، اما آرای ایشان از نقاط مشترکی در بیان ماهیت، اهمیت، کارکرد و اجزای حکمت عملی، برخوردار است. با وجود اشتراک در طرح مسائل مربوط به شاخه اخلاق، فلسفه خانواده در حکمت عملی فارابی، دیده نمی‌شود و فلسفه مدنی نقش پررنگ تری در این منظر دارد. بر خلاف بوعلی سینا که مباحث مستوفایی را در تدبیر منزل و دانش خانواده ارائه می‌دهد و تمایز میان این دو فیلسوف مسلمان در تبیین حکمت عملی دیده می‌شود. آرای فارابی و بوعلی

۱ عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا

۲ دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث

*نویسنده مسئول

سینا، نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان در حکمت عملی نسبت به فلاسفه پیش از ایشان چون ارسطو و ارونس یا برسیس را نشان می‌دهد که نشان از بهره‌مندی از تعالیم و حیانی و فرهنگ اسلامی است. فارابی به دنبال بیان هماهنگی تفکرات عقلی با الهیات توحیدی و تبیین رابطه عقل و وحی است تا از این طریق راههای تحصیل سعادت را به انسان بیاموزد. وی رابطه میان حکمت نظری و عملی را بیان می‌کند، با این تعبیر که فلسفه اولی مطالب و احکام کلی را بررسی کرده تا به حکمت عملی سرریز شده و چگونگی رفتار انسان بحث شود و به دنبال تبیین چیستی سعادت، راههای کسب آن مشخص شود. صناعت اخلاق در بیان افعال و اخلاق جمیل و راههای کسب آن است و سیاست مدن در بیان راههای کسب، توزیع و حفظ امور جمیل برای مردم جوامع است. غایت اخلاق، کسب سعادت دنیوی و اخروی با هدف شناخت و ایمان به خدا و حفظ اعتدال است. فارابی با تبیین عقلانی جهان بیرونی حکمت عملی را بنیان می‌نهد و سعادت فرد و جمع را قرین یکدیگر می‌داند. وی بر تقدم سیاست بر اخلاق تاکید می‌ورزد و به ضرورت ریاست حکیم در جامعه معتقد است. با بیان فضائل نظری و فکری و خلقی و صناعات عملی، مدینه فاضله را ترسیم نموده و هویت آن را به مفاهیم اخلاقی گره می‌زند، مبانی و مقدمات آن را طرح نموده، و بر آن استدلال می‌کند. فضائل رئیس مدینه فاضله را توصیف کرده تا به نقش نبی در تاسیس آن برسد و علت نیاز بشر به دین یا ملت را روشن نماید. فارابی «آرمانشهر» آرمانی خود را توصیف نموده و تفاوت آن را با سایر مدن غیرفاضله به خوبی تبیین می‌کند.

ابن‌سینا هم تقارن میان عقل و نقل در حکمت نظری را می‌پذیرد. کار عقل را تعیین کلیات و کار نقل را بیان مصادیق و نمونه‌های عملی می‌داند. حکمت نظری را مقدمه رسیدن به حکمت عملی دانسته و شاخه‌های هر یک را به تفصیل بیان می‌دارد. اما آرمانشهر مثالی فارابی را نمی‌پذیرد و به دنبال تحقق مدینه عینی است که با تقدم اخلاق بر سیاست شکل می‌گیرد. آرای اخلاقی را بیان می‌کند، و رابطه متقابل مردم و مسئولین در کیفیت اخلاقی جامعه را گوشزد می‌کند. با وضوح بیشتری نسبت به فارابی ترتیب روسا و صاحبان مقام را بیان می‌کند. هر چند در بیان تاثیر آموزه‌های دینی در آرای اخلاقی با فارابی هم‌نظر است. تدبیر منزل را مفصل در شاخه‌های مختلف آن

یعنی امور اقتصادی، روابط همسری، تعلیم و تربیت کودک و کیفیت ارتباط با خدمتکاران، روشن می‌کند. دیدگاهش نسبت به سیاست از فارابی دینی‌تر است و تاثیر تفکر شیعی اسماعیلی بر او بیشتر دیده می‌شود. خطابه و صناعت مدینه را در بخش منطق شفا مورد توجه قرار می‌دهد و بیشترین کاربرد خطابه را در امور مشاوریه می‌داند و اصناف سیاست را در «الحکمه العروصیه» بیان می‌دارد.

مبانی انسان‌شناختی حکمت عملی از دیدگاه افلاطون

محمدعلی نوری^۱

طراحی مباحث حکمت عملی یکی از دغدغه‌های اصلی افلاطون در فعالیت‌های علمی او است. وی در این طراحی با تأکید بر ایده و مثال خیر، جاری شدن این خیر و شُعب آن در سطح زندگی انسان و حرکت جامعه انسانی و افراد آن به سوی این ایده خیر را سبب سعادت‌مندی اجتماع و افراد انسانی می‌داند. به همین دلیل نیز افلاطون سعادت و حقیقت خیر را در مثال خیر پیاده می‌کند و دستیابی به این مثال خیر را در سه محور خداوند، معاد و کمال انسانی و از این سه طریق مطرح می‌کند. در این تصویر از حکمت عملی، حقیقت انسانی نقش تعیین‌کننده دارد چرا که هویت انسان نه بدن که حیات و جنبش ندارد و ماندگار نیست، بلکه نفس و روح است که حیات و جنبش دارد و هویتی الهی و ابدی است که با اکتساب فضائل به ایده و مثال خیر می‌پیوندد و در ادامه می‌تواند به خیر اعلی و اصل خیر یعنی خداوند متصل شود.

از دید افلاطون انسان هویتی مدنی الطبع است که نیازهایش اعم از مادی و معنوی در سایه تشکیل اجتماع برطرف می‌گردد و بالاتر از این‌ها رسیدن به خیر نهایی برای انسان در بستر اجتماع و حاکمیت فضیلت‌محور در این اجتماع محقق می‌شود. به همین دلیل نیز انسان‌ها باید تلاش کنند جامعه انسانی با محوریت سعادت و برخوردار از فضائل تشکیل دهند و حاکم این جامعه باید فیلسوف باشد که دارای شناخت یقینی از حقایق و رابطه آنها با یکدیگر است و از حقیقت انسان و قابلیت‌های او و کمالی که باید به آن برسد نیز آگاه است و می‌داند سعادت انسان چگونه در سطح جامعه و جان انسان‌ها پیاده می‌گردد. بنابراین یکی از مولفه‌های اصلی در مباحث حکمت عملی از نگاه افلاطون، حقیقت انسان و مبانی انسان‌شناختی است و روشن شدن این مبانی کمک شایانی به شناخت بهتر مسائل ناظر به زیست ارادی در مسیر سعادت انسان دارد. گواه اهمیت نقش شناخت انسان در مباحث حکمت عملی از دید افلاطون، سخن خود وی است که می‌گوید:

«باید بر پایه فرمانی که بر دیوار پرستشگاه دلفی نوشته شده، به شناخت خویشتن پردازیم و آگاه شویم که آیا دیوی مغرور و ناهنجار هستیم یا مخلوقی ساده و عادی که طبیعت عنصری الهی و آسمانی در نهادش نهفته است».

در اندیشه افلاطون نفس انسان دارای سه جزء خرد، غضب و شهوت است. خرد که جزء فناپذیر نفس است نیروی اصلی و فرمانروای نفس شمرده می‌شود که آن را به سوی خیر و خوبی راهنمایی می‌کند. غضب جزء فرمانبردار خرد است که خصلتی خوب و اصیل دارد و تمایل آن به سوی نیکی است ولی شهوت جزء بد نفس است که به سوی شرارت تمایل دارد. جزء شهوت و لذت طلب، به صورت طبیعی و غریزی و مادرزادی در انسان وجود دارد ولی جزء غضب و خشم طلب، نه به صورت طبیعی، بلکه اکتسابی است که انسان خود آن را به دست می‌آورد و وجودش در انسان تلاش وی برای رسیدن به خوبی است. این دو نیرو که فناپذیر هستند، در وجود انسان گاه با هم سازگارند و گاه در کشمکش هستند. اگر در کشمکش میانشان نیروی غضب پیروز شود و انسان را به راهنمایی جزء خرد به سوی خوبی ببرد، حالتی که در انسان پدید می‌آید «خویشتن‌داری» است ولی اگر نیروی شهوت خالی از خرد چیره شود و انسان را به سوی لذت بکشاند، این حالت «لگام‌گسیختگی» است.

افلاطون تحقق عدالت در جامعه را که مهمترین و شاخص‌ترین مولفه تحقق جامعه فضیلت‌محور است، به وجود عدالت در فرد انسانی گره می‌زند؛ بدین معنا که برخورداری جامعه از عدالت وابسته به آن است که درباره افراد جامعه نیز صادق باشد و نباید میان جامعه عادل و فرد عادل از حیث عدالت فرق باشد بلکه از این جهت باید همانندی وجود داشته باشد. نتیجه سخنان افلاطون درباره عدالت در فرد آدمی آن است که این عدالت نیز حاصل همان کیفیتی است که در جامعه وجود دارد یعنی همانگونه که جامعه هنگامی عادل است که هر یک از طبقات سه‌گانه آن یعنی کسبه، دستیاران و زمامداران، وظیفه خاص خود را انجام دهد، هر فرد آدمی نیز هنگامی عادل است که هر جزء روح او یعنی خرد، خشم و شهوت، به وظیفه خاص خود پردازد. در این صورت با رام شدن شهوت و غضب و غلبه خرد بر آنها، اعمال و ملکات نفسانی در راستای سعادت قرار می‌گیرند.

به باور افلاطون باید به جزء خردمند نفس که ارمغان آن دانایی است بها داد و با بارور کردن آن و سپس پیروی کردن از راهنمایی‌ها و فرمان‌هایش، این جزء را حاکم نفس کرد و نیروی خشم را بر

نیروی شهوت غلبه داد. در صورت پیاده شدن این روند در آحاد جامعه است که زمینه تحقق حالت شبیه‌سازی این قاعده در بدنه اجتماع و متناسب با ارکان تشکیل دهنده جامعه، پدید می‌آید و چنین جامعه‌ای که فضیلت‌گرا و برخوردار از عدالت است سمت و سوی الهی پیدا کرده و در مسیر خیر اعلی قرار می‌گیرد.

عقل عملی اخلاقی و ابزاری در حکمت عملی کانت

حسین هوشنگی^۱

ارسطو در اندیشه‌های عملی خود میان فرونسیس (عقل عملی اخلاقی) و تخنه (عقل عملی ابزاری) فرق می‌گذارد. فرونسیس به عنوان حکمت عملی، باید و بنیادهای اخلاقی را بیان می‌دارد و با مقولات خیر و خوبی و فضیلت و کمال سر و کار دارد. تخنه اما ناظر به مقولات مصلحت و منفعت است. اشعار به این تفکیک را با قدری دشواری در حکمت عملی حکمای اسلامی هم می‌توان رصد کرد آنجا که عقل عملی اخلاقی از عقل عملی تدبیری متمایز می‌شود و تفکیک حیظه اخلاق از دو بخش تدبیر منزل و سیاست را شاید بتوان دایر مدار همین دوگان در عقل عملی دانست.

در اندیشه اخلاقی و حکمت عملی کانت نیز در کنار امر مطلق، فی نفسه و نامشروط به مثابه بنیاد همه دستورات اخلاقی، با امر مشروط که ناظر به مهارت و حزم و دوراندیشی است مواجه هستیم. حزم به روشنی در کانت شأن ابزاری دارد چون به معنای انتخاب بهترین ابزار در جهت کسب سعادت است. دوگان دیگر کانتی که در این مسیر روشنگر است، تمایز میان حکمت است که اخلاق بر آن استوار است و عقل که متکفل تدبیر و حزم است. بدین ترتیب در اندیشه کانت دو حوزه عقلی محض که حاصل "حکمت" است و اخلاق تجربی و عرفی (انسان شناسی تجربی) بر آمده از "عقل" از هم قابل تشخیص است. در اندیشه کانت تمایز مهم دیگری را بر مبنای انسان‌شناختی او می‌توان استنباط کرد. توضیح آنکه کانت سه نوع استعداد و قابلیت تکنیکی، پراگماتیک و اخلاقی در انسان قائل است و بر این اساس دو نوع عقلانیت اخلاقی از سوئی و عقلانیت ابزاری (ناظر به استعداد تکنیکی و پراگماتیک) تحقق می‌یابد.

مساله مورد نظر در این مقاله تحلیل ابعاد گوناگون عقلانیت اخلاقی و ابزاری و بررسی نقش هر یک از عقل اخلاقی و ابزاری در وصول به سعادت و نحوه پیوند و تعامل آنها در این مسیر از منظر

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع)

کانت است. باید دید آیا عقل ابزاری در مسیر کمال اخلاقی احیاناً چه نقشی ایفا می‌کند. رابطه و نسبت امر مطلق و اخلاقی با امر مشروط و ابزاری چیست؟ کانت به چه معنایی امر مشروط را تابع امر مطلق می‌کند؟

حکمت عملی و مساله عدالت و اعتدال مدنی

مرتضی یوسفی‌راد^۱

فلاسفه اسلامی در حکمت نظری خود دغدغه کشف قاعده‌مندی‌های هستی‌های تکوینی را دارند و در حکمت عملی خود با برقراری نظم در جامعه، شکوفایی استعداد‌های کمالی عقلی و فطری انسان و افراد انسانی را هدف خود قرار می‌دهند تا از آن طریق همگان به کمالات نظری و عملی خود نائل آیند و تا با تصرف در جهان متغیرها، راه تحقق جهان آینده را معین سازند. مساله آن است که با توجه به طبیعت مادی و حیوانی و ویژگی‌های طمع‌ورزانه و خودخواهانه و حریصانه انسان چگونه ممکن است افراد انسانی از این وضعیت عبور کرده و به کمالات امکانی و به حقیقت متعالی خود نائل آیند و به آمال و آرزوهای خود دست یابند و به عبارت دیگر سوال آن است که چگونه می‌توان از کرانه حیوانی و شیطانی حیات طبیعی بشر به کرانه انسانی و الهی او نائل آمد.

ادعا آن است که در حکمت عملی حکمای اسلامی هر گونه شکوفایی استعداد‌های کمالی انسان و دستیابی به آمال و آرزوها به مساله عدالت مدنی و استقرار و استمرار الگوی اعتدال مدنی در جامعه متوقف است. روش گردآوری تحقیق کتابخانه‌ای و روش داوری آن روش فلسفی است یعنی برای اثبات ادعای خود از برهان و استدلال مبتنی بر مبانی نظری بهره گرفته می‌شود.

نتایج و یافته‌های پژوهش عبارتند از:

- اعطای حقوق مردم شرط اصلی و اساسی مشروعیت دولت است از آن جهت که اعتدال مدنی با رعایت عدالت مدنی محقق می‌شود و اعطای حقوق مدنی مردم از مقومات اصلی عدالت مدنی است.

- با جاری‌سازی حکمت و شکوفاسازی عقل و خردورزی و جریان عدالت مدنی (اعطای حقوق مردم) و اعتدال فکری و رفتاری و کنشی بجای اینکه میان دولت و ملت بدبینی و بی‌اعتمادی و بروز رفتارهای خشونت‌آمیز رخ دهد، تعامل، اعتماد و همبستگی و رضایت‌مندی حاکم می‌گردد.
- با حاکمیت اعتدال مدنی افراد جامعه برخوردار از ثبات فکری و اخلاقی و رفتاری مدنی شده و حاصل آن استیلاي آرامش و امنیت بیرونی و درونی بر جامعه می‌شود.

**National Conference on
Practical Wisdom:
Essence, Sources and
Methods**



کرویدکت علمی



حکمت عملی، پیوستگی، مبانی و روش‌ها

همراه با حضور و سخنرانی:

- دکتر غلامرضا اعوانی
- دکتر محمد لگنهاوزن
- آیت‌الله سیدیدالله یزدان‌پناه

زمان:

۲۶ تا ۲۸ دی ماه ۱۴۰۱

سایت همایش و مشاهده پندل‌ها:

pw.iris.ac.ir

محل برگزاری:

- ۲۶ و ۲۷ دی ماه
تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۲۸ دی ماه
قم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

آدرس حضور مجازی:

iris.ac.ir/u/136

به شرکت کنندگان (حضور) در همایش گواهی صادر می‌شود.



Conference on



Practical Wisdom: Essence, Sources, and Methods

Conference Themes

1. The nature of practical wisdom
2. The Object of practical wisdom
3. The end of practical wisdom
4. The realm of practical wisdom
5. Foundations of Practical Wisdom
 - Epistemological foundations / - Ontological foundations / - Anthropological foundations
6. Methods in practical wisdom
 - The place of demonstration in practical wisdom
 - The Methodological Differences between Practical Wisdom and demonstrative Knowledges
 - The role of non-demonstrative methods in practical wisdom
 - Experience and practical wisdom
 - Theoretical intellect, practical intellect and practical wisdom
7. The relationship between practical wisdom and the Paralleled knowledge
 - The relationship between practical wisdom, theoretical wisdom And metaphysics
 - The relationship between practical wisdom and Fikh
 - The relationship between practical wisdom and Philosophies of
 - Practical wisdom and philosophy of politics
 - Practical wisdom and ethics
 - Practical wisdom and philosophy of family
 - The relationship between practical wisdom and humanities
 - The relationship between practical wisdom and the social sciences
 - The relationship between practical wisdom and practical skills and knowledge
 - The relationship between practical wisdom and practical mysticism
8. Practical Wisdom in Revelatory debates
9. Functions of practical wisdom
 - Extension to the topics of theoretical wisdom
 - Wise explanation on the relationship between opinion and action in social developments
 - A comprehensive and systematic analysis of religion and wisdom; from theory to action
10. The growth of practical wisdom from Greece to the Islamic world
 - The formation of practical wisdom in Islamic civilization
 - The growth of practical wisdom in the Eastern and Western part of Islam
 - Similarities and differences of practical wisdom in Greek and Muslim philosophers
 - Innovations of Muslim philosophers in practical wisdom
 - Reasons for the decline of practical wisdom in Islamic civilization

Tehran:

Iranian Institute of
philosophy 16 Jan 2023

Abstract Submission Deadline:
1 th September 2022

Website & More detail:

pw.irip.ac.ir

Emails:

pw@irip.ac.ir

[Pwconf1@gmail.com](mailto:pwconf1@gmail.com)

Tel:

+982167238210

+989365820401

(Whatsapp only)

