

Studies in Practical Wisdom
Web Address: practicalwisdom.ir
Email: practicalwisdomresearch@irip.ac.ir
Tel: +982166492169
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1

Criterion of wisdom's division in Avicenna's opinion and consort between divide by goal and fictions in Motahhari's opinion pp: 113-137

Seyyed Ahmad hosseini sangchal*

Abstract

There are different opinions about Avicenna's moral theory. Some believe that Avicenna defends the moral theory as a real thing. In return some believe that Avicenna defends the moral theory as a fiction thing. There are some evidence in favor of both opinions in Avicenna's texts. Motahhari believes that Avicenna divides wisdom to practical philosophy and theoretical philosophy according to goal and he doesn't divide wisdom to practical philosophy and theoretical philosophy according to subject. So he counts the practical philosophy as a fiction thing. Motahhari believes that Avicenna is the only one who counts the practical philosophy as a fiction thing among Muslim philosophers. In my opinion all three claims above are wrong and should be checked.

Key words: theoretical philosophy, "practical philosophy", "goal", "fictions", "Avicenna", "Motahhari"

* Phd of Transcendent Theosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: hosseini.sangchal@irip.ac.ir

Received date: 21/2/2023

Accepted date: 26/8/2023

Extended Abstract

Aristotle The greatest peripatetic philosopher in Greece but also in the whole world divided the wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom In his two books Metaphysic and Ethic. From the point of view of Muslim philosophers Aristotle divided the theoretical wisdom to theology Metaphysic Math and physics. He saw these four as a matter of fact. He divided the practical wisdom to ethic govemanc of the domicile and politics. From Aristotle's point of view does Aristotle see these three as a matter of fact or Aristotle believes that these three are counted as a conventional thing? This question does not have a clear answer in Aristotle's works and Muslim philosophers also differ in answering this question. Ibn Sina is the greatest philosopher of the Muslim world and We find various statements from Avicenna in response to this question. He In some phrases counts the ethics as a matter of fact and In some other expressions he counts the ethics as something that is taken from Shariat and In some other expressions he counts the ethics as Ghazaya Mashhora. The Ghazaya Mashhora is the proposition which is not as a matter of fact. What is Ibn Sina's final theory about ethics? Does he consider morality as a matter of fact? Does he return ethics to Shariat or does he count the ethics as Ghazaya Mashhora and count the ethics as Etebaryat? There is some evidence in Ibn Sina's works that prove the ethics as Ghazaya Mashhora. If this evidence is true Ibn Sina considers ethics as Etebaryat and he dosent consider morality as a matter of fact. It is difficult to accept this statement from Ibn Sina in Islamic tradition and there are pros and cons in this matter. Each of them makes an argument based on evidence in the works of Avicenna. Which of the above three interpretations is correct? Does Ibn Sina consider morality as a real thing? Does Ibn Sina consider morality as Ghazaya Mashhora and count the ethics as Etebaryat? Does he return ethics to Shariat?

In this article, the author tries to examine one of the evidences that proves that Ibn Sina counts the ethics as Etebaryat. Shahid Motahari One of the greatest contemporary Muslim philosophers insists that Ibn Sina divided wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom according to the goal and Ibn Sina did not divide wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom according to the subject. From Shahid Motahari's point of view Such a division of wisdom is the best evidence that proves that Ibn Sina count the ethics as Etebaryat and Ibn Sina is the only one who believes in this. Even Mulla Sadra does not believe in this issue. In short, that There are different opinions about Avicenna s moral theory. Some believe that Avicenna defends the moral theory as a real thing. In return some believe that Avicenna defends the moral theory as a fiction thing. There are some evidence in favor of both opinions in Avicenna s texts.Motahhari believes that Avicenna divides wisdom to practical philosophy and theoretical philosophy according to goal and he doesn t divide wisdom to practical philosophy and theoretical philosophy according to subject. So he counts the practical philosophy as a fiction thing. Motahhari believes that Avicenna is the only one who counts the practical philosophy as a fiction thing Among Muslim philosophers. In my opinion all three claims above are wrong and should be checked.

Shahid Motahari believes that (1) Ibn Sina divided wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom according to the goal and Ibn Sina did not divide wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom according to the subject. (2) From Shahid Motahari's point of view Such a division of wisdom is the best evidence that proves that Ibn Sina count the ethics as Etebaryat. (3) Ibn Sina is the only one who believes in this. Even Mulla Sadra does not believe in this issue. In my opinion, all three claims above are wrong and In this article, I try to show the wrongness of three claims. In my opinion (1) Ibn Sina divided wisdom to theoretical wisdom and practical wisdom according to the subject In some phrases. (2) Such a division of wisdom is no evidence to prove the ethics as Etebaryat and (3) Mulla Sadra divided wisdom according to the goal In some phrases.

References

- Ibn Sina. (۱۹۸۳). *Shifa* (logic, theology, nature), research by Saeed Zayed & et al, Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi. (In Persian)
- Farabi, M. (1996). *Ketab e Siasat al-madania*, research by F. Najjar, Catholic publishing hous
- Motahari, M. (1382). *A collection of effects*. The seventeenth volume. Sadra press. First edition. (in Persian)
- Shirazi, M. (1998). *Al- Hikmat al-muta'aliya fi-al-asfar al aqliyyt al- arba'a*, Commentary by, Sabzawari, H, Qom, Moqtaba al-Mustafawi Publications. (in Arabic).

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۱۳-۱۳۷

ملاک تقسیم حکمت در اندیشه ابن سینا؛ و خوانش آیت‌الله مطهری از ملازمه تقسیم حکمت بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری

احمد حسینی سنگ‌چال*

چکیده

در باب اعتباری یا حقیقی بودن گزاره‌های حکمت عملی در اندیشه ابن سینا در سنت فلسفه اسلامی نظرات مختلفی ابراز شده است. طبق یک خوانش گزاره‌های حکمت عملی در اندیشه ابن سینا حقیقی‌اند و بر اساس روایتی دیگر این گزاره‌ها اعتباری‌اند. شواهدی بر خوانش اعتباری از نظریه ابن سینا در دست است. آیت‌الله مطهری اعتقاد دارد که (۱) ابن سینا حکمت را بر مدار غایت به نظری و عملی تقسیم نمود و (۲) به عقیده او تقسیم بر مدار غایت نشان‌گر اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی نزد ابن سیناست و (۳) ابن سینا در ابراز این نظریه در میان فیلسوفان اسلامی متفرد است و حتی ملا صدرا نیز به این اندیشه راه نبرده است. به نظر می‌آید هر سه ادعای فوق مخدوش است و باید مورد ارزیابی قرار گیرد.

روش مقاله توصیفی - تحلیلی بوده و طی آن یکی از حد وسط‌های خوانش اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی نزد ابن سینا - تقسیم بر مدار غایت - مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

*دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس تهران. رایانامه:

hosseini.sangchal@irip.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲

کلیدواژه‌ها: حکمت نظری، حکمت عملی، ملاک غایت، ادراکات اعتباری، ابن‌سینا، آیت‌الله مطهری.

مقدمه

پیش از ورود به بحث لازم است اشتراکات و تفاوت‌های نوع نگاه به حکمت و تقسیم آن را در دو سنت ارسطویی و اسلامی مورد ارزیابی قرار دهیم. ارسطو در مواضع مختلفی از کتاب *متافیزیک* به سه‌گانه حکمت نظری، عملی و صناعی بر اساس سه‌گانه عقل نظری، عملی و صناعی اشاره دارد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۳۹، ۱۳۹۹: ۴۳۳). تفاوت حکمت عملی و صناعی در این است که مبدأ اشیاء مصنوع در صانع است که عبارت از عقل، صنعت یا قوه دیگری است اما مبدأ اعمال ما در عامل بوده که عبارت از اراده می‌باشد (همان: ۲۳۹). ضمناً علیرغم اشتراک حکمت عملی و صناعی در غایت اولیه معرفت، غایت ثانوی حکمت عملی، عمل و غایت ثانوی حکمت صناعی ساختن اشیاء سودمند یا زیباست (همو، ۱۳۹۹: ۱۳). علاوه بر این برخی از امور تغییرپذیر موضوع ساختن‌اند و برخی موضوع عمل کردن. به این دلیل که ساختن و عمل کردن دو فعالیت جداگانه‌اند، حکمت صناعی از حکمت عملی جداست (همان: ۲۱۳). ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* ضمن اشاره به سه‌گانه فوق با تأکید بر این نکته که دانش سیاست معتبرترین و مهم‌ترین دانش‌هاست در مقام دلیل‌آوری می‌فرماید:

«...زیرا دانش سیاست معین می‌کند که در جامعه کدام دانش‌ها باید موجود باشند... از این گذشته خود می‌بینیم که محترم‌ترین هنرها و توانایی‌ها مانند هنر لشگرکشی و اقتصاد و بلاغت و فنون و هنرهای دیگر تابع سیاست‌اند؛ چون دانش سیاست همه دانش‌های عملی را برای مقاصد خود بکار می‌برد...» (همو، ۱۳۹۹: ۱۳).

در این متن علمی که در زمره علم صناعی دسته‌بندی می‌شوند، تابع دانش سیاست شمرده شده‌اند و این احتمال وجود دارد که ارسطو از استقلال حکمت صناعی از حکمت عملی دست برداشته باشد. ارسطو حکمت نظری را شامل سه علم ریاضی، طبیعی و الهی می‌داند (همو، ۱۳۹۰: ۲۳۹). از دیدگاه ارسطو حکمت عملی بر سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست است که سیاست دارای دو جزء قانون‌گذاری و کشورداری است (همو، ۱۳۹۹: ۲۲۳).

تدوین ارسطویی از حکمت حداقل از سه جهت در جهان اسلام با مخالفت مواجه شد:

الف. فارابی ضمن تقسیم قوه ناطقه به نظری و عملی، قوه عملی را به مهنی یا مهارتی و مروی یا تدبیری تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۳۳). اندراج قوه مهنی تحت قوه عملی سبب شد که در جهان اسلام با تقسیم دوگانه حکمت به نظری و عملی مواجه شویم (همو، ۱۴۰۳: ۲۵۶) و حکمت صناعی از تقسیمات حکمت حذف گردد.

ب. فارابی علیرغم استقبال از تقسیم دوگانه حکمت به نظری و عملی در الاعمال الفلسفیه، در *احصاء العلوم* از تقسیم جدیدی پرده برداشته و ضمن تقسیم پنج‌گانه علوم، علم مدنی را در کنار علم فقه و کلام و در عداد علوم نقلی قرار می‌دهد (همو، ۱۹۹۶ الف: ۶۷). این دیدگاه در فلسفه ابن‌سینا شکل جدیدی به خود می‌گیرد. ابن‌سینا در *منطق شفا* صحت اجمالی و کلی اقسام حکمت عملی را مرهون برهان نظری و شهادت شرعی می‌داند و تفصیل و تقدیر آن را بر عهده شریعت می‌نهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴). او در رساله *عیون‌الحکمه* ضمن قبول انحصار حکمت عملی در سه قسم، مبدأ همه آنها را از شریعت الهی می‌داند (همو، ۱۳۲۶ الف: ۱۶). ابن‌سینا در رساله *اقسام‌الحکمه و منطق‌المشرقیین* علم نوامیس یا صناعت شارعه را قسم چهارمی از اقسام حکمت عملی به شمار آورده است (همو، ۱۳۲۶ ب: ۱۰۷، ۱۴۰۵: ۵) و در *دانشنامه علائق* از آن با عنوان چگونگی شرایع یاد کرده و بخشی از علم سیاست قرار داده است (همو، ۱۳۸۳: ۲).

ج. فلاسفه مسلمان معتقدند ارسطو اقسام حکمت نظری را بر چهار قسم می‌دانسته و امور عامه را از الهیات اخص جدا می‌کرد اما مسلمین با ادغام امور عامه در الهیات بر اساس تفکیک عارض اخص و عارض لامر اخص، از سه‌گانه حکمت نظری دفاع می‌کنند (شیرازی، ۱۳۰۳: ۴). البته باید توجه داشت که ابن‌سینا در *منطق مشرقیین* از تقسیم تربیعی حکمت نظری استقبال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۵).

با این توضیحات مسلمین از سه جهت با تقسیم ارسطویی حکمت از در مخالفت برآمده‌اند؛ اولاً حکمت صناعی را از این تقسیم حذف کردند. ثانیاً شریعت را به عنوان مبدأ یا قسمی از حکمت عملی پذیرفته‌اند. ثالثاً با نقد تقسیم تربیعی حکمت نظری، از تقسیم تثلیثی آن دفاع کردند.

۱. سنخ گزاره‌های حکمت عملی

گزاره‌ها در یک تقسیم به حقیقی و اعتباری منقسم می‌شوند. گزاره‌های حقیقی ناظر به واقعیتی در جهان خارج‌اند که از قابلیت شناسایی برخوردارند اما گزاره‌های اعتباری بخشی از جهان واقع نیستند بلکه محصول جعل و قرارداد می‌باشند. در حقیقی بودن گزاره‌های حکمت نظری اختلافی وجود ندارد اما در حقیقی یا اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی نظرات مختلفی ابراز شده است. از ظاهر برخی از تعبیر ارسطو به دست می‌آید که وی اخلاق را در زمره علوم حقیقی و مانند حکمت نظری قلمداد نمی‌کند. به عقیده وی نباید در پژوهش‌های اخلاقی انتظار دقت‌های ریاضی را داشت. در حوزه اعمال، مانند حوزه سلامت حکم قطعی و ثابتی وجود ندارد. این نکته در مورد احکام کلی اخلاقی ثابت است و به طریق اولی در مورد اعمال فردی نیز صدق خواهد کرد. بر این اساس باید عمل‌کننده طبق اقتضاء اوضاع و احوال در لحظه عمل، بیندیشد و عمل کند؛ همانند یک پزشک یا ناخدا (ارسطو، ۱۳۹۹: ۵۶). ارسطو در موضعی از اخلاق خود می‌گوید: حکمت عملی از اموری بحث می‌کند که مبادی آن تغییرپذیرند و برهان در امور تغییرپذیر جاری نمی‌گردد (همان: ۲۱۷). فارابی در مقام تقسیم حکمت به نظری و عملی، حکمت عملی را به مثابه علمی حقیقی قلمداد می‌کند.

«و لما كان الجمیل صنفین: صنف هو علم فقط و صنف هو علم و عمل، صارت صناعه الفلسفه صنفین: صنف به تحصل معرفه الموجودات التی لیس للانسان فعلها و هذه تسمى النظریه و الثانی به تحصل معرفه الاشياء التی شانها ان تفعل...» (فارابی، ۱۴۰۳: ۲۵۶).

در حکمت نظری به حقائق و موجوداتی معرفت می‌یابیم که انسان در تحقق و فعلیت آن نقش ندارد اما در حکمت عملی به اشیائی معرفت می‌یابیم که شأنیت آن را دارند که توسط انسان مورد عمل قرار گیرند. بر اساس ظاهر تعبیر فوق، اشیائی که شأن عمل را دارند، همانند اشیائی که شأن عمل را ندارند، در زمره موجودات و حقائق جای دارند و علمی که قرار است این امور را مورد بحث قرار دهد، علمی حقیقی خواهد بود.

مواجهه ابن‌سینا با مسأله حقیقی یا اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی در قالب عباراتی ناسازگار جلوه می‌کند. ابن‌سینا در عموم مواضع، حکمت عملی را به مثابه علمی حقیقی تعریف کرده است. به عنوان مثال؛ در رساله *عیون‌الحکمه* حکمت نظری و عملی را چنین تعریف می‌کند: «الحکمه استکمال النفس الانسانیة بتصور الامور و التصدیق بالحقائق

النظریه و العملیه علی قدر الطاقه البشریه» (ابن سینا، ۱۳۲۶ الف: ۱۶). تعبیر "حقائق عملی" نشان‌دهنده حقیقی بودن متعلق معرفت در حکمت عملی است و در نتیجه حکمت عملی در عداد علوم حقیقی جای خواهد داشت. ضمناً ابن‌سینا در پاره‌ای تعابیر از صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های حکمت عملی یاد و بر قابلیت برهان‌پذیری این گزاره‌ها تأکید دارد (همو، ۱۴۰۴، ج ۳: ۶۶)؛ دو لازمی که می‌توانند بر حقیقی بودن گزاره‌های حکمت عملی صحه نهند. با این همه شواهدی بر اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی در بیان ابن‌سینا در دست است:

الف. ابن‌سینا در منطق شفا و عیون‌الحکمه شریعت را مبدأ برای سه‌گانه حکمت عملی عنوان داشته است و در منطق‌المشرفیین، رساله اقسام‌العلوم و دانشنامه علایی شریعت را قسمی از حکمت عملی عنوان می‌دارد. ظاهر این متون نوعی ناواقع‌گرایی اخلاقی از نوع نظریه امر الهی را به ذهن تداعی می‌کند.

ب. ابن‌سینا در اشارات گزاره‌های اخلاقی را ضمن مشهورات بالمعنی الاخص دسته‌بندی کرده و می‌گوید:

«...و منها الآراء المسماة بالمحموده و ربما خصصناها باسم الشهرة اذ لاعنده لها

الا الشهرة...» (همو، ۱۳۷۵: ۳۶)

اگرچه برخی از مشهورات می‌توانند از یک جهت در زمره گزاره‌های حقیقی و یقینی بوده و از جهت دیگر ضمن مشهورات دسته‌بندی شوند اما مشهورات بالمعنی الاخص صرفاً قراردادی بوده و هیچ جنبه حقیقی و یقینی در آنها قابل شناسایی نیست. در متن فوق گزاره‌های اخلاقی ضمن مشهورات بالمعنی الاخص دسته‌بندی شده‌اند و نوعی ناواقع‌گرایی اخلاقی از نوع قراردادگرایی را به ذهن تداعی می‌کند.

ج. در باب تقسیم حکمت به نظری و عملی حداقل دو ملاک در دست است؛ می‌توان بر اساس موضوع، حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمود و می‌توان بر اساس غایت این تقسیم را انجام داد. آیت‌الله مطهری معتقد است اگر تقسیم حکمت به نظری و عملی بر اساس غایت شکل گیرد، گزاره‌های حکمت عملی اعتباری‌اند و اگر این تقسیم با محوریت موضوع انجام گیرد، گزاره‌های حکمت عملی حقیقی خواهند بود. از دیدگاه ایشان ابن‌سینا، از پیش‌تازان اندیشه ادراکات اعتباری است و حتی از ملاصدرا نیز در این زمینه جلوتر است. (۲)

شواهد سه‌گانه‌ای که بر حقیقی بودن گزاره‌های حکمت عملی از دیدگاه ابن‌سینا بیان شد، جزء تصریحات بیان ابن‌سیناست. دو شاهد اولیه‌ای که بر اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی بدان استشهاد شد نیز در زمره محکّمات بیان ابن‌سینا جای دارد. اما به نظر می‌آید شاهد آیت‌الله مطهری جهت انتساب ادراکات اعتباری به ابن‌سینا از چند جهت مخدوش است که در فرازهای بعدی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۲. تقسیم حکمت بر اساس موضوع یا غایت

در باب ملاک تقسیم و تمایز علوم نزد قدما، عموماً رویه واحدی طی می‌شده است و موضوعات را ملاک تقسیم و تمایز علوم قلمداد می‌کردند. مباحث عرض ذاتی در راستای تبیین تقسیم و تمایز بر اساس موضوع شکل گرفت. به عنوان مثال؛ تقسیم حکمت نظری به اقسام سه‌گانه آن، بر اساس سه‌گانه موجود بما هو موجود، موجود بما هو ریاضی و موجود بما هو طبیعی به انجام رسیده است. تقسیم حکمت عملی به سه‌گانه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن هم بر اساس سه‌گانه فعل اختیاری فردی، خانواده و جامعه تدوین یافته است. آیا می‌توان تقسیم حکمت به نظری و عملی را نیز بر مدار موضوع تبیین کرد یا باید به دنبال ملاک دیگری در این تقسیم بود؟

در تقسیم حکمت نظری به اقسام سه‌گانه آن، فلاسفه سعی دارند ضمن ارائه دلیل حصر جداسازی موجود در سه قسم الهی، طبیعی و ریاضی را توضیح دهند و حکمت نظری را بر اساس موضوع تقسیم نمایند (همو، ۱۳۹۱: ۱۲) یا در حصر فعل اختیاری انسان در سه‌گانه فرد، خانواده و جامعه به استقراء متمسک شده‌اند. اگر قرار است تقسیم حکمت بر دو قسم نظری و عملی را با محوریت موضوع توضیح دهیم، باید چرایی تفکیک موضوع حکمت نظری از حکمت عملی را مستدل سازیم. توضیح آنکه موضوع حکمت عملی فعل اختیاری انسان است - بحصول العلم التصوری و التصدیقی بامور هی هی بانها اعمالنا - و موضوع حکمت نظری، غیر فعل اختیاری انسان است -...و ذلک بحصول العلم التصوری و التصدیقی بامور لیست هی هی بانها اعمالنا و احوالنا - (همان: ۱۱). فعل اختیاری انسان در زمره مقوله ان یفعل جای دارد و یکی از مقولات عشر است؛ مقولاتی که فلسفه اولی به تبیین آن می‌پردازند. بنابراین تمایز حکمت عملی و نظری در این است که حکمت عملی به "قسم خاصی از مقوله ان یفعل" می‌پردازد و حکمت نظری به هر آنچه غیر "این قسم خاص از مقوله ان یفعل" است، خواهد پرداخت. این در حالی است که بحث از مقولات و از جمله مقوله ان یفعل - خواه در قالب فعل اختیاری یا غیر

آن - در عداد مسائل فلسفه اولی جای دارند. بر این اساس این پرسش پیش خواهد آمد که چه دلیلی سبب شد قسم خاصی از مقوله ان یفعل - که در عداد مسائل فلسفی جای داشت - از حکمت نظری جدا شده و ملاک تدوین حکمت عملی گردد؟

برای تبیین چرایی جداسازی این قسم خاص از مقوله ان یفعل به ناچار باید به سراغ هدف و غایت رفت. توضیح آنکه ابن سینا مطلق نفس - اعم از نباتی، حیوانی و انسانی را - به صورت «کمال اول لجسم طبیعی آلی له ان یفعل افعال الحیاه» (همو، ۱۳۸۶: ۲۲) تعریف می‌کند. تمام اقسام نفس در این تعریف مشترک‌اند اما نفس حیوانی علاوه بر تولید مثل، تغذیه و نمو، ادراک جزئیات و تحرک ارادی هم دارد و نفس انسانی علاوه بر کمالات پیشین، منشأ صدور افعال اختیاری بوده و توانایی ادراک کلیات را دارد. از دیدگاه ابن سینا قوای نفس انسانی در یک تقسیم به دو قسم قوه عامله و قوه عالمه انقسام می‌یابد که قوه اول را عقل عملی و قوه دوم را عقل نظری نامند (همان: ص ۴۶). نقش عقل نظری، درک کلیات است که با اتصال به عالم عقول و توجه به ماوراء حاصل می‌شود و نقش عقل عملی، در رابطه میان نفس و بدن تعریف می‌شود و مبدأ محرک بدن انسان برای انجام افعال جزئی است (همانجا، ۱۳۶۳: ۹۶). به تعبیر ابن سینا در *الهیات شفا* غایت حکمت نظری، استکمال قوه نظری یا همان عقل نظری و غایت حکمت عملی، استکمال قوه عملی یا همان عقل عملی است (همو، ۱۳۹۱: ۱۱). غایت هر دو استکمال نفس انسانی است؛ حال یک‌بار نفس انسانی با استکمال عقل نظری و ارتباط با ماوراء استکمال می‌یابد و یک‌بار با استکمال عقل عملی و تدبیر بدن مستکمل می‌شود (همو، ۱۳۲۶ الف: ۱۶).

با توجه به توضیحات فوق، استکمال نفس انسانی غایت اصلی مطلق حکمت است. از آن‌جا که نفس انسانی دارای دو قوه نظری و عملی است، استکمال این دو با یکدیگر تفاوت دارد؛ استکمال قوه نظری به واسطه احاطه و علم به کلیات فراهم می‌شود و استکمال قوه عملی به واسطه فراهم آمدن هیأت استعلائی نفس بر بدن شکل می‌گیرد. به تعبیر ابن سینا در رساله *فی السیاسه*:

«سعادة النفس فی کمال ذاتها من الجهة التي تخصها هی صیورتها عالماً عقلياً و سعادتها من

جهة العلاقة التي بينها و بین البدن ان تكون لها الهیاه الاستعلائیة» (همو، ۲۰۰۱: ۱۹۵)

طبق این توضیح ملاک تمایز حکمت نظری و عملی بر اساس موضوع نبوده که بر مدار غایت استکمال تبیین شده است و باید تقسیم حکمت به نظری و عملی را بر مدار غایت استکمال نفس توضیح داد.

به تعبیر آیت‌الله مطهری، نفس جوهری انسان در عین بساطت، دارای دو جنبه است؛ از یک جنبه متوجه عالم مافوق - عالم عقول و مجردات - بوده و در صدد دریافت فیض از عوالم مافوق است تا به صورت عقل بالفعل درآید. نفس انسانی از این جنبه متأثر و قابل است. از جنبه دیگر متوجه تدبیر بدن بوده و فاعل، موثر و مدبر است. بر این اساس دو نوع کمال برای نفس قابل شناسایی است؛ یکی اینکه تعلقات نفس درباره هستی به صورت بالفعل شده و جهانی علمی مشابه با جهان عینی گردد و دیگری اینکه نفس به صورت قوه قاهره‌ای بر بدن مسلط شده و شئون فردی، خانوادگی و اجتماعی را تدبیر کند (مطهری، ۱۳۸۲ ج ۷: ۲۳۰).

با توجه به ملاک بودن غایت در تقسیم حکمت به نظری و عملی، حکمت نظری مشتمل بر تمامی موضوعات - اعم از ان یفعل فعل اختیاری و غیر آن - خواهد بود و فعل اختیاری انسان در عداد مسائل فلسفه اولی جای دارد اما با محوریت غایت استکمال و دو نوع دانستن کمالات انسان، حکمت نظری از حکمت عملی جدا می‌شود.

آیت‌الله مطهری معتقد است که اولاً ابن‌سینا تقسیم حکمت به نظری و عملی را بر اساس غایت استکمال انجام داده و از تقسیم با محوریت موضوع پیروی نکرده است. ثانیاً تقسیم بر مدار غایت، ملازم با قراردادی و اعتباری بودن ارزش حکمت عملی است؛ توضیح آنکه علوم نظری محصول توجه نفس به عالم بالا و کشف حقایق عینی‌اند ولی علوم عملی ارزش کشف حقایق ندارند بلکه نفس، این علوم را به عنوان ابزاری برای به دست آوردن اهداف عملی - مانند زندگی بهتر فردی و اجتماعی - وضع می‌کند. سه‌گانه حکمت عملی به بحث از بهترین کارها و مقررات اجتماعی می‌پردازند که این بحث تنها وظایف و تکالیف انسان را روشن می‌کند و از امور مشهوره و مقبوله‌اند و از اصول عقلانی و برهانی سخن نمی‌گویند و جنبه کشف حقیقی در آن نیست. بر اساس تقسیم حکمت بر مدار غایت، غایت از حکمت نظری و عملی کمال نفس است اما علوم عملی محصول توجه نفس به تدبیر بدن هستند که در قالب اموری اعتباری و قراردادی تأمین می‌شود که این آراء و عقاید اعتباری ابزار نفس برای چگونه عمل کردن و رسیدن به اهداف عملی‌اند. ابن‌سینا از این گزاره‌ها با تعبیر اصطلاحی یاد می‌کند که در زمره مشهورات و مقبولات جای دارند و در زمره یقینیات نیستند. به دلیل اعتباری و قراردادی بودن، یقینی نبوده و در نتیجه ضروری، دائمی و کلی نیستند بلکه قابل تغییر بوده و ممکن است عقول در محیط و زمان‌های مختلف، در مورد آنها به اختلاف حکم کنند. علیرغم

فهم اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی بر مدار تقسیم به غایت توسط ابن‌سینا، وی تبیینی از چیستی ماهیت ادراکات اعتباری و تفاوت آن با ادراکات حقیقی به دست نداده است. ثالثاً فهم ادراکات اعتباری بر مدار تقسیم به غایت از مطاوی کلمات ابن‌سینا قابل استفاده است و کسانی مانند خواجه طوسی و ملاصدرا هم به این مهم دست نیافته‌اند (همانجا). به نظر می‌آید هر سه ادعای فوق قابل مناقشه است. در ادامه به نقد و بررسی این ادعاها خواهیم پرداخت.

۳. نشانه‌های تقسیم حکمت بر مدار موضوع یا غایت

برای داوری درست از سه ادعای آیت‌الله مطهری که ضمن فراز پیشین گذشت، لازم است نشانه‌های تقسیم بر مدار غایت را برشمرد تا با یافتن آن نشانه‌ها در تعریف و تقسیم حکمت به ملاک تقسیم پی برد.

۳-۱. نشانه‌های تقسیم حکمت بر مدار موضوع

الف. در تقسیم بر مدار موضوع لازم است با موضوع واحدی مواجه باشیم که افزون شدن قیودی بر این موضوع، این موضوع را منقسم و علوم متعددی را با محوریت هر قسم از این موضوع پدید می‌آورد؛ مثلاً موضوع واحدی به نام موجود، مقید به سه‌گانه "بما هو موجود"، "بما هو طبیعی" و "بما هو ریاضی" شده است و چرایی حصر این قیود در این سه‌گانه را دلیلی موسوم به دلیل حصر توضیح می‌دهند و سه علم فلسفه اولی، طبیعیات و ریاضیات را پدید می‌آورد. اگر قرار است تقسیم حکمت بر مدار موضوع انجام گیرد باید بتوان از موضوع واحدی یاد کرد که یک‌بار با تقید به قید الف حکمت نظری از آن منشعب گردد و یک‌بار با تقید به قید ب حکمت عملی پدید آید. برای تصحیح تقسیم حکمت بر مدار موضوع باید چنین موضوع جامعی را به دست داد.

ب. بدیهی است که با تقید موضوع جامع و پدید آمدن علوم فرودست، هیچ یک از این علوم از نظر دایره موضوعی شامل علمی دیگر نمی‌شوند؛ مثلاً موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و استقلال موضوعی فلسفه و ریاضی اقتضا دارد که موضوع فلسفه شامل موجود بما هو ریاضی نشود. اگر قرار است تقسیم حکمت بر مدار موضوع انجام گیرد، باید از موضوع جامعی یاد کرد که دو موضوع "فعل اختیاری انسان" و "غیر فعل اختیاری انسان" از آن منشعب می‌شود و به دلیل استقلال موضوعی حکمت نظری از

حکمت عملی، حکمت نظری در هیچ‌یک از شاخه‌های خود به احوال فعل اختیاری انسان نمی‌پردازد تا بتوان از استقلال موضوعی حکمت نظری و عملی دفاع کرد. ج. از قیودی که عموماً در تعریف و تقسیم حکمت از آن بهره می‌برند، "مضاهات و مشابَهت عالم عقلی با عالم عینی" و "حصول تشبه به باری تعالی" است. بر اساس تقسیم حکمت بر مدار موضوع، حکمت نظری بخشی از موضوعات عالم عین را پوشش می‌دهد و حکمت عملی بخش دیگری از موضوعات عالم عین را پوشش خواهد داد. در نتیجه به صرف دانستن حکمت نظری، مشابَهت با عالم عینی و تشبه به باری تعالی حاصل نخواهد شد بلکه زمانی می‌توان شبیه به عالم عین شد و از تشبه به خداوند یاد کرد که جهان را با تمامی اعیان آن به شناخت در آورد و این مهم با معرفت به مجموع حکمت نظری و عملی با تمام شاخه‌های آن به دست می‌آید؛ چون از نظر موضوعی مجموع حکمت نظری و عملی تمامی اعیان جهان را دربر دارند. با توجه به این نکته می‌توان چنین گفت: هرگاه دو قید "مضاهات با عالم عینی" و "تشبه به باری تعالی" قید برای مجموع حکمت نظری و عملی بود، تعریف و تقسیم مزبور از حکمت بر مدار موضوع شکل گرفته است.

۲-۳. نشانه‌های تقسیم حکمت بر مدار غایت

الف. شکل‌گیری تقسیم بر مدار موضوع در گرو احراز تفاوت میان قیود ملحق بر موضوع جامع است؛ مثلاً فلاسفه بر اساس دلیل حصر توضیح می‌دهند که موجود به عنوان موضوع جامع تنها می‌تواند از سه قید "بما هو موجود"، "بما هو طبیعی" و "بما هو ریاضی" برخوردار باشد و معادل این سه موضوع، سه علم خواهیم داشت. برای آنکه تقسیم حکمت به نظری و عملی بر مدار موضوع باشد، باید موضوع جامعی را تصویر کرد که فعل اختیاری و غیر آن در عداد دو قید آن جای گرفته و معادل آن، دو قسم حکمت نظری و عملی قرار داشته باشند و باید دلیلی بر چرایی تفکیک این دو قید در آن موضوع جامع به دست داد. به تعبیر آیت‌الله مطهری مقوله آن یفعل از باب فعل اختیاری و غیر آن به لحاظ موضوعی تفاوتی با یکدیگر ندارند که معادل آن دو قسم حکمت عملی و نظری انشعاب یابد و نمی‌توان از دلیلی شبیه به دلیل حصر سراغ گرفت و چرایی تفکیک موضوعی میان آن یفعل فعل اختیاری و غیر آن را توضیح داد. بر این اساس حکمت نظری به لحاظ موضوعی هم از آن یفعل فعل اختیاری سخن می‌گوید و هم از غیر آن بحث می‌کند و از آن‌جا که موجودات ساکن در جهان خارج عبارت‌اند از آن یفعل فعل

اختیاری و غیر آن، پس حکمت نظری از تمام حقایق و موجودات جهان خارج بحث می‌کند. تفکیک حکمت نظری از عملی با تبیین غائی و دوگانه کمال آدمی بیان خواهد شد. بر این اساس آن یفعل فعل اختیاری انسان در حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گیرد و حکمت عملی به غایت کمال آدمی در نسبتی که نفس با بدن دارد، از حکمت نظری جدا شده است.

ب. با توضیح فوق حکمت نظری تمام حقایق عینی را در دایره مسائل خویش جای داده است و حتی آن یفعل فعل اختیاری انسان نیز در دایره مسائل حکمت نظری قرار دارد. دانستیم که "مضاهات و مشابهت عالم عقلی با عالم عینی" و "تشبه به باری تعالی" در گرو علم به تمام حقایق موجود در عالم است. بر اساس تقسیم حکمت بر مدار غایت، حکمت نظری مشتمل بر تمام حقایق عالم بوده و با دانستن آن مضاهات با عالم عینی و تشبه به باری احراز می‌گردد. حکمت عملی از نظر موضوعی جدای از حکمت نظری نیست؛ چون حکمت نظری تمام حقایق هستی را در بر می‌گیرد بلکه علیرغم آنکه حکمت عملی از نظر موضوعی ذیل مسائل حکمت نظری جای دارد، غایت استکمال آدمی مصحح جداسازی آن از حکمت نظری را فراهم آورد. با این توضیح هرگاه دو قید "مضاهات با عالم عینی" و "تشبه به باری تعالی" وصف برای حکمت نظری تنها باشند، تقسیم بر مدار غایت انجام گرفته است؛ چنانکه هرگاه وصف برای مجموع حکمت نظری و عملی باشند، تقسیم بر مدار موضوع انجام می‌گیرد.

۴. ملاک ابن سینا در تقسیمات حکمت؛ غایت یا موضوع؟

آیت‌الله مطهری معتقد است با استناد تقسیم حکمت بر مدار غایت به ابن سینا، او از پیش‌تازان فهم ادراکات اعتباری خواهد بود. استناد تقسیم حکمت بر مدار غایت به ابن سینا در گرو احراز نشانه‌های تقسیم بر مدار غایت در تقسیمات و تعریفات وی از حکمت است. در ادامه با جست‌وجوی نشانه‌های فوق در تعریف و تقسیم ابن سینا از حکمت، استناد تقسیم بر مدار غایت به ابن سینا را به بحث خواهیم گذاشت.

۴-۱. متن الهیات شفا

«إن العلوم الفلسفیه، كما قد أشیر إليه فی مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية و إلى العملية. و قد أشیر إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم

التصوري و التصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأي و اعتقاد ليس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل. و أن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً/استكمال القوة العملية بالأخلاق» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴).

نشانه‌های تقسیم بر مدار غایت در متن فوق نمایان‌تر است؛ اولاً تعبیر به "العلوم الفلسفیه...تنقسم" نشان می‌دهد در ناحیه مقسم حکمت نظری و عملی با موضوعی واحد و در نتیجه علمی واحد مواجه نیستیم تا با افزودن قیود به موضوع جامع، تقسیم حکمت به نظری و عملی بر مدار موضوع باشد. ثانیاً تقسیم حکمت به نظری و عملی با عنایت به استكمال نفس تبیین شده است و اگرچه متعلق معرفت در حکمت نظری غیر افعال اختیاری و در حکمت عملی افعال اختیاری است اما این سخن به معنای تقسیم بر اساس موضوع نیست بلکه غایت استكمال نفس در حکمت نظری با علم به غیر افعال اختیاری از آن جهت که افعال اختیاری و مبدأ عمل‌اند شکل می‌گیرد و در حکمت عملی با علم به افعال اختیاری از آن جهت که مبدأ عمل‌اند حاصل می‌شود ولو افعال اختیاری از آن جهت که مبدأ عمل نیستند در دایره حکمت نظری جای دارد و حکمت نظری تمام حقایق عینی را شامل می‌گردد. با این همه ابن‌سینا در تبیین متعلق معرفت در حکمت عملی از تعبیر «بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا» بهره برده است. کلمه "امور" ظاهر در آن است که متعلق معرفت در حکمت عملی در زمره اموری واقعی و حقیقی جای دارد و صرفاً قراردادی و اعتباری نیست. در این صورت اگرچه متن فوق بر مدار تقسیم به غایت شکل گرفته است اما ملازمه میان تقسیم به غایت و فهم ادراکات اعتباری - که مورد ادعای آیت‌الله مطهری بود - زیر سؤال خواهد رفت. ابن‌سینا معتقد است که با علم به امور متعلق به اعمال اولاً استكمال قوه نظری حاصل می‌شود و ثانیاً استكمال قوه عملی شکل می‌گیرد. این نکته نشان می‌دهد که از نظر موضوعی حتی علم به امور متعلق به اعمال هم در سیطره عقل نظری و حکمت نظری قرار دارد و از جهت غایت استكمال عقل عملی جدا شده است.

«فبقول: إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه. و الأشياء الموجودة إما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا و فعلنا، و إما أشياء وجودها باختيارنا و فعلنا. و معرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، و معرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية. و الفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، و الفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل. فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل، و العملية غايتها معرفة رأى هو في عمل؛ فالنظرية أولى بأن تنسب إلى الرأى» (همو، 1404: 12).

آیت الله مطهری متن فوق را یکی از بهترین شواهد خوانش خویش از ابن سینا می داند. در متن فوق نیز با تأکید بر استكمال نفس انسان، تمایز میان حکمت نظری و عملی تبیین شده است و تقسیم بر مدار غایت را به ذهن تداعی می کند اما این متن از دو جهت برخلاف مدعای آیت الله مطهری است:

اولاً در این متن حقایق اشیاء بر دو قسم اشیاء موجودی که وجودشان در اختیار ماست و اشیاء موجودی که وجودشان در اختیار ما نیست، تقسیم شده اند که حکمت عملی تنها به اشیاء قسم اول و حکمت نظری تنها به اشیاء قسم دوم می پردازد. ابن سینا در صدر عبارت تصریح دارد که «إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها». از آن جا که هر یک از حکمت نظری و عملی تنها به بخشی از این حقایق می پردازند پس غرض و قوف بر تمام حقایق اشیاء و مشابهت با عالم عینی و تشبه به باری تعالی تنها با فراگیری حکمت نظری حاصل نشده و نیازمند آموختن حکمت عملی نیز هست. اینکه حکمت نظری شامل تمامی حقایق جهان نباشد و غرض مشابهت با عالم عینی و تشبه به خداوند با فراگیری حکمت نظری و عملی حاصل شود، با تقسیم بر مدار موضوع سازگار است و نمی توان به صراحت متن فوق را ناظر به تقسیم بر مدار غایت دانست.

ثانیاً بر فرض متن فوق ناظر به تقسیم بر مدار غایت باشد اما تعبیر به "إما أشياء وجودها باختيارنا و فعلنا." نشان می دهد متعلق معرفت در حکمت عملی اشیائی موجود می باشند و صرفاً قراردادی و اعتباری نیستند. بر این اساس ملازمه میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری توسط ابن سینا زیر سؤال خواهد رفت.

«الحکمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحکمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلینا أن نعلمها و ليس إلینا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. و الحکمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلینا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية» (همو، 1326 ب: 16).

متن فوق بر مدار استكمال نفس انسانی حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمود و این مهم به نفع تقسیم بر مدار غایت است اما بر اساس ظاهر متن، حکمت نظری مشتمل بر تمامی حقایق جهان نیست و تنها حقایق مربوط به غیر فعل اختیاری را مورد بحث قرار می‌دهد و از نظر موضوع غیر از حکمت عملی است. بر اساس این استظهار تقسیم حکمت بر اساس موضوع شکل گرفته است یا حداقل به صراحت نمی‌توان این متن را ضمن تقسیم بر مدار غایت توضیح داد. بر فرض بتوان تقسیم بر مدار غایت را از متن فوق اصطیاد کرد، تعبیر "بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية" و حقیقی و واقعی دانستن متعلق معرفت در حکمت عملی، ملازمه میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری نزد ابن‌سینا را زیر سؤال خواهد برد.

علامه حسن‌زاده در تعلیقات شرح منظومه خویش از عیون‌الحکمه ابن‌سینا متنی را نقل می‌کنند که نگارنده موفق به یافتن آن نشده است:

«الحکمه صناعة نظرية يستفيد منها الانسان لتحصيل ما عليه الوجود و ما عليه الواجب ليتشرف بذلك نفسه و يستكمل عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود و يستعد للسعادة الاخروية و ذلك بحسب الطاقة البشرية» (سبزواری، 1369 ج 2: 40).

بر اساس این متن مضاهات عالم عینی با فراگیری مجموع حکمت نظری و عملی به‌دست می‌آید و این مهم با تقسیم بر مدار موضوع سازگاری دارد و الا بر اساس تقسیم بر مدار غایت، به صرف دانستن حکمت نظری تمامی حقایق جهان را شناختیم و مضاهات با عالم عینی حاصل شده است.

۴-۴. متن دانشنامه علایی

«هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال وی آگاهی جویند، و چیزها دو گونه است: یکی آن است که هستی وی به فعل ماست، و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ماست. مثال نخستین کردارهای ما و مثال دوم زمین و آسمان و حیوان و نبات. پس علم‌های حکمت دو گونه بودند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند، زیرا که فایده وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار

این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود. و دیگر آن بود که از حال هستی چیزهای ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش بیابد و نیکیخت آن جهانی بود چنانکه به جای خویش پیدا کرده آید و این را علم نظری خوانند» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱).

به وضوح در این متن دوگانگی موضوع، محملی برای تقسیم حکمت به نظری و عملی قرار داده شده است و بر این اساس نمی‌توان ابن سینا را در همه مواضع از طرفداران تقسیم بر مدار غایت به شمار آورد و طبیعتاً در این موارد نمی‌توان از ملازمه میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری یاد کرد.

۴-۵. متن رساله فی اقسام العلوم

«الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه و ما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه و تستكمل و تصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعد للسعادة القصوى بالآخرة و ذلك بحسب الطاقة الانسانية. الحكمة تنقسم الى قسم نظري مجرد و قسم عملي. و القسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان و يكون المقصود انما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد و علم الهیة. و القسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل فغاية النظري هو الحق و غاية العملي هو الخير» (همو، ۱۳۲۶ ب: ۱۰۴).

تعبیر "ما عليه الوجود كله في نفسه" شاهد قوی‌ای بر تقسیم بر مدار غایت است. بر اساس این متن حکمت نظری مشتمل بر تمام موجودات است و تعبیر "ما عليه الواجب" به لحاظ موضوعی خارج از مسائل حکمت نظری نیست. به همین دلیل ابن سینا دو غایت برای حکمت نظری و عملی یاد کرده و مضاهات با عالم موجود را غایت حکمت نظری تنها انگاشته است و این مهم تنها با تقسیم بر مدار غایت و اشتغال حکمت نظری بر تمام حقایق موجود امکان‌پذیر است. ضمناً متن فوق استعداد خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را داراست؛ چون بر اساس آن در گزاره‌های حکمت عملی نباید انتظار حصول اعتقادی یقینی را داشت و محل جریان برهان نخواهد بود.

۴-۶. متن رساله فی السیاسة المنزلیة

«سعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً و سعادتھا من جهة العلاقة التي بينها و بين البدن ان تكون لها الهياه الاستعلائية» (همو، 2001: 195).

در این متن مضامین و مشابهت با عالم عینی وصف برای حکمت نظری تنها به شمار آمده است و این مهم در گرو اشمال حکمت نظری بر تمام حقایق عالم است و این نکته تنها با تقسیم بر مدار غایت سازگار است.

با توجه به متون فوق اولاً اگرچه متن‌هایی از ابن‌سینا تقسیم حکمت بر مدار غایت را نمایندگی می‌کنند اما در برخی متون نشانه‌هایی از تقسیم بر مدار موضوع و تقسیم بر محور غایت در دست است و در برخی متون صرفاً بر مدار موضوع به تقسیم حکمت پرداخته است. ثانیاً در عموم متن‌ها حقایق و اشیاء موجود به عنوان متعلق معرفت در حکمت عملی معرفی شده‌اند. بر فرض تمام این متون از تقسیم حکمت بر مدار غایت دفاع کنند، ملازمه میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری نزد ابن‌سینا مورد قبول نیست.

۵- ملاصدرا و تقسیم حکمت به نظری و عملی

آیت‌الله مطهری معتقد است میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری ملازمه است و ابن‌سینا به این مهم نائل شده است. از دیدگاه ایشان کسانی مانند خواجه و ملاصدرا به فهم ادراکات اعتباری واصل نشدند (مطهری، ۱۳۸۲ ج ۷: ۲۳۱). قاعدتاً کسانی مانند ملاصدرا به تقسیم حکمت بر مدار غایت نرسیده‌اند و الا در سیستم آیت‌الله مطهری میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری ملازمه است. در ادامه نشان خواهیم داد که تقسیم بر مدار غایت در عبارات ملاصدرا وجود دارد و نباید آن را از مختصات ابن‌سینا شمرد. ملاصدرا در اسفار چنین می‌فرماید:

«اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها... و لما جاء الانسان كالمعجون من خلیطین صوره معنویه امریه و ماده حسیه خلقیه و كانت لنفسه ایضاً جهتا تعلق و تجرد لاجرم افتنت الحکمه بحسب عماره النشأتین باصلاح القوتین الی فنین نظریه تجریدیة و عملیه تعقلیه. اما النظریه فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صیرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی... و اما العملیه فثمرتها مباشرة العمل الخیر لتحصيل الهياه

الاستعلائیة للنفس علی البدن و الهیاه الانقیادیة الانقیادیة للبدن من النفس...» (شیرازی، ۱۹۸۱ ج ۱: ۲۰)

ملاصدرا در این متن بر اساس دو جنبه وجودی نفس انسانی، حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرد و معتقد است به صرف دانستن حکمت نظری حقایق جهان به صورت کامل برای آدمی حاصل می‌گردند و در نتیجه تشابه با عالم عینی را وصف برای حکمت نظری تنها دانسته است و غایت حکمت عملی را تحصیل هیأت استعلائی نفس بر بدن به شمار آورده است. این متن ظهور قوی‌ای در تقسیم حکمت بر مدار غایت دارد و طبق ملازمه آیت‌الله مطهری، ملاصدرا هم مانند ابن‌سینا به فهم ادراکات اعتباری نائل آمده است و نباید ملاصدرا را از فهم این نکته استثناء می‌کردند.

۶- بررسی ملازمه میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری

ملاصدرا در متن فوق با عنوان «فی تعریف الفلسفه و تقسیمها» آغاز می‌کند و بعد هم تعریف «اعلم ان الفلسفه استکمال النفس الانسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیه» را ارائه می‌کند (همانجا). آیت‌الله جوادی ضمن اشکالی بر این تعریف می‌فرماید: «...لیکن استکمال، غایت تمام علوم برهانی است و اختصاصی به فلسفه ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج ۱: ۱۲۰). از این اشکال روشن می‌شود که ایشان تعریف فوق را منحصر در فلسفه اولی کرده و می‌گویند: این تعریف اعم از معرف است. بر اساس این تفسیر باید در عنوان «فی تعریف الفلسفه و تقسیمها» به صنعت استخدام قائل شویم؛ این که از فلسفه، فلسفه اولی را اراده کنیم و از ضمیر "ها" در "تقسیمها" که به فلسفه بازمی‌گردد فلسفه‌ای که تقسیم به حکمت نظری و عملی می‌شود را اراده نماییم. برای گریز از صنعت استخدام ناچاریم تعریف فوق را مربوط به فلسفه اعم از حکمت نظری و عملی بدانیم و همان را تقسیم کنیم. بر این اساس حکمت عملی هم علم به حقایق موجودات علی ما هی است و هرچند ملاصدرا از تقسیم حکمت بر مدار غایت دفاع می‌کند اما قید "معرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها" اجازه اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی را به ما نخواهد داد. ملاصدرا در موضع دیگری از اسفار نیز حکمت را چنین تعریف می‌کند: «...انهم عرفوا الحکمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجیة علی ما هی علیها فی الواقع» (شیرازی، ۱۹۸۱ ج ۱: ۳۳۸). در متون ابن‌سینا نیز میان تقسیم بر مدار غایت و حقیقی و موجود دانستن متعلق معرفت در حکمت عملی جمع شده است و نمی‌توان به صرف تقسیم بر مدار غایت، فهم ادراکات اعتباری را به شخصی مانند ابن‌سینا نسبت داد.

بنابراین مدعاهای سه‌گانه آیت‌الله مطهری در این باب مخدوش است؛ اولاً نمی‌توان به صراحت ابن‌سینا را طرفدار تقسیم حکمت بر مدار غایت معرفی کرد؛ چون متون دیگری از ابن‌سینا وجود دارد که بر مدار موضوع به تقسیم حکمت پرداخته و یا عناصری از تقسیم بر مدار موضوع و غایت در آن قابل تشخیص است. ثانیاً بر فرض بتوان تقسیم بر مدار غایت را به ابن‌سینا نسبت داد، نمی‌توان میان تقسیم بر مدار غایت و فهم ادراکات اعتباری ملازمه دید؛ چون مادام که در تقسیمات حکمت بر مدار غایت، متعلق معرفت حقایق و اشیاء موجود معرفی می‌شوند، نمی‌توان گزاره‌های حکمت عملی را اعتباری و قراردادی دانست. ثالثاً تقسیم بر مدار غایت منحصر در بیان ابن‌سینا نیست بلکه در برخی مواضع ملاصدرا نیز از مدافعان تقسیم بر مدار غایت شمرده می‌شود.

۷- تعریف حکمت و ادراکات اعتباری

برای آنکه تعریف حکمت عملی از اعتباری بودن آن بازنمایی کند باید معرفت به حقایق موجودات یا اشیاء موجوده در تعریف حکمت حذف گردند. به نظر می‌رسد جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی تعریفی از حکمت عملی به دست می‌دهد که با اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی در تنافی نیست. ایشان در ابتدا با استشهاد به آیاتی، غایت انسان را خلافت الهی می‌شمرد. او تحقق خلافت الهی را در گرو دو چیز می‌داند؛ حکمت بالغه یا کمال علمی و قدرت فاضله یا کمال عملی. دوانی ابتدائاً حکمت را به صورت «مجرد علم به احوال موجودات» تعریف می‌کند که نفس عمل از این تعریف خارج است و سپس ترجیح می‌دهد که حکمت را به صورت «خروج به کمالی که انسان را ممکن است در جانب علم و عمل» تعریف کند تا عمل هم داخل در تعریف حکمت شود و ضمناً در این تعریف علم به احوال موجودات حذف شده است و در نتیجه با اعتباری بودن متعلق معرفت در حکمت عملی در تنافی نیست (دوانی، ۱۳۹۱: ۶۰). دوانی در ادامه ضمن برشمردن فضایل اخلاقی، به ذکر نکته‌ای می‌پردازد که با اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی سازگارتر است؛ ایشان میان غیرت و شجاعت فرق می‌نهند و معتقدند هر دو عبارت از ملکه انقیاد قوه غضبی هستند اما مادام که این فضیلت متعدی به غیر نشود استحقاق مدح و ذم را در پی نمی‌آورد و وقتی به غیر تعدی کرد خوف و رجاء غیر را برانگیخته و شخص را مستحق مدح و ذم می‌کند والا عقل بدون خوف و رجاء حکمی بر استحقاق مدح و ذم نخواهد داشت بلکه عقل جهت ترقب نفع یا ترهب ضرر چنین حکمی را صادر می‌کند و این حکم تنها در صورت تعدی فضیلت به غیر است. بر این

اساس انسان شجاع مستحق مدح و ذم است و شجاعت حسن می‌باشد اما غیرت، مستحق مدح و ذم نبوده و حسن نیست (همان، ۷۴). این بیان با اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی و نظریه قرارداد اجتماعی سازگار است و دوانی سعی کرده تعریف خود از حکمت را به گونه‌ای سازگار با نظریه فوق تنظیم نماید.

تعریف فوق از حکمت استعداد خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را داراست و به جهت عدم تقید به اعیان خارجی، حقایق و اشیاء موجود تنافی با اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی نخواهد داشت. ملاصدرا در حاشیه *الهیات شفا* ضمن بحث از داخل بودن یا خارج بودن منطق از تعریف حکمت، به دو نوع تعریف از حکمت اشاره می‌کند؛ یکبار قید اعیان خارجی در تعریف حکمت می‌آید و یکبار با حذف قید اعیان، به تعریف حکمت می‌پردازیم که فرض اخیر را مبنای خویش اعلام می‌دارد (شیرازی، ۱۳۰۳: ۳). حاجی سبزواری در شرح منظومه با توجه به متن ملاصدرا در حاشیه *الهیات شفا* و در مقام نقد او، به دو نوع تعریف حکمت اشاره دارد و معتقد است اگر قید اعیان را از تعریف حکمت حذف کنیم، باید آنرا به صورت «خروج النفس الی کمالها الممكن فی جنبی العلم و العمل» تعریف کنیم (سبزواری، ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۹).

بر این اساس، تنها تعریفی از حکمت می‌تواند سازگار با اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی تلقی شود که حقایق موجودات یا اشیاء موجوده را متعلق معرفت در حکمت نظری و عملی معرفی نکند؛ تعریفی مانند «خروج نفس به کمال ممکن خویش در دو جانب علم و عمل». به نظر می‌آید تقسیم بر مدار موضوع، مبتنی بر اشمال حکمت نظری بر بخشی از حقایق موجود و حکمت عملی بر بخش دیگری از حقایق موجود است و بر این اساس تقسیم بر مدار موضوع با اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی سازگار نیست اما باید توجه داشت که تقسیم بر مدار غایت لزوماً ملازم با اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی نیست بلکه می‌توان تقسیم حکمت به نظری و عملی را بر مدار غایت تصویر کرد و در عین حال متعلق معرفت در حکمت عملی را حقایق و اشیاء موجود دانست؛ چنان‌که در برخی عبارات ابن‌سینا و ملاصدرا شاهد آن بودیم. تنها تقسیمی که بر مدار غایت شکل گیرد و کمال نفس انسانی را ملاک تقسیم قرار دهد اما حقایق خارجی و اشیاء موجود را در تعریف و تقسیم حکمت اخذ نکند استعداد خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را داراست.

نتیجه‌گیری

حقیقی یا اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی و تقریر نظریه ابن‌سینا از آن، دغدغه کسانی مانند مرحوم لاهیجی در *سرمایه ایمان*، حاجی سبزواری در *شرح الاسماء الحسنی* و محقق اصفهانی در *نهایه‌الدرایه* بوده است. عموماً جایگاه شریعت در حکمت عملی و مشهوره دانستن گزاره‌های اخلاقی مواردی‌اند که خوانشی اعتباری از ابن‌سینا را تقویت می‌کنند. آیت‌الله مطهری از شاهد سومی جهت خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی یاد می‌کند و معتقد است اولاً ابن‌سینا حکمت را بر مدار غایت به نظری و عملی تقسیم کرده است؛ ثانیاً تقسیم حکمت بر مدار غایت ملازم با اعتباری دانستن گزاره‌های حکمت عملی است و ثالثاً ابن‌سینا در فهم این نکته متفرد است و حتی ملاصدرا هم به این درک نائل نشده است. به نظر هر سه ادعای فوق مخدوش است.

اولاً در وهله اول نشانه‌های هر یک از تقسیم بر مدار غایت و موضوع را بازشناسی کردیم و نشان دادیم عبارات ابن‌سینا بر سه دسته‌اند؛ برخی تعبیر تنها با تقسیم حکمت بر مدار غایت سازگارند و برخی تنها با تقسیم حکمت بر مدار موضوع قابل تقریر می‌باشند و برخی عبارات ایشان هم نشانه‌هایی از تقسیم بر مدار موضوع را دارا هستند و هم نشانه‌هایی از تقسیم بر مدار غایت در آن است. بر این اساس نباید تقسیم حکمت بر مدار غایت را یگانه راهکار ابن‌سینا در این باب دانست.

ثانیاً مادام که قیودی نظیر حقایق موجود یا اشیاء موجود در تعریف و تقسیم حکمت اخذ شود - ولو تقسیم بر مدار غایت شکل گرفته باشد - نمی‌توان گزاره‌های حکمت عملی را در زمره اعتباریات جای داد. عموم تعریف و تقسیم‌های ابن‌سینا در عین آنکه نشانه‌هایی از تقسیم بر مدار غایت در آنها قابل بازنمایی است اما امکان اراده اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی را به دلیل وجود قیودی مانند حقایق موجوده از ما می‌ستانند.

ثالثاً ابن‌سینا در تقسیم حکمت بر مدار غایت متفرد نیست بلکه متن‌هایی از ملاصدرا نیز در دست است که نشانه‌های تقسیم بر مدار غایت در آن قابل شناسایی است اما این متون هم به دلیل اشتغال بر قیودی مانند حقایق موجود قابلیت خوانشی اعتباری از حکمت عملی را از ما می‌ستانند.

در پایان باید متذکر شد که تنها تعریف و تقسیمی از حکمت قابلیت خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را داراست که تقسیم حکمت را بر مدار غایت و کمال نفس

انسانی انجام دهد و قیودی مانند حقایق موجوده در آن اخذ نگردد. بر این اساس قبول داریم که تقسیم حکمت بر مدار موضوع قابلیت خوانشی اعتباری از گزاره‌های حکمت عملی را از ما باز می‌ستاند اما ملازمه‌ای میان تقسیم بر مدار غایت و اعتباری بودن گزاره‌های حکمت عملی نیست بلکه می‌توان حکمت را بر مدار غایت تقسیم کرد و در عین حال گزاره‌های حکمت عملی را حقیقی دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. از استاد گرانقدر آیت‌الله فرحانی کمال تشکر را دارم که در تدوین این مقاله همواره از دیدگاه‌های ایشان برخوردار بوده‌ام.
۲. تحلیل و بررسی خوانش اعتباری از اخلاقیات در ابن‌سینا با محوریت مشهوره بودن گزاره‌های حکمت عملی و جایگاه شریعت در آن ضمن مقالاتی ارائه شده است برای نمونه (ن.ک: لاریجانی، صادق، الزامات عقلی و اخلاقی، پژوهش‌های اصولی، شماره ۶، ۱۳۸۲؛ شریفی، احمد حسین، مرور و ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا درباره حقیقت قضایای اخلاقی، مجله اخلاق، شماره نهم و دهم؛ جوادی، محسن، وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن‌سینا، مجله اخلاق، شماره نهم و دهم؛ مروارید، محمود، پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی در آراء محقق اصفهانی و علامه طباطبایی، مجله اخلاق، شماره نهم و دهم).

منابع

- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۹۱. الاهیات من کتاب الشفا. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ چهارم. قم. بوستان کتاب.
- ۱۳۸۶. النفس من کتاب الشفا. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ سوم، قم. بوستان کتاب.
- ۱۴۰۴ق. المنطق من کتاب الشفا. تصحیح سعید زائد. چاپ اول. قم. مکتبه آیه الله المرعشی.
- ۱۳۲۶ق. الف. رسائل ابن‌سینا - کتاب عیون‌الحکمه - چاپ دوم. قاهره. دارالعرب.
- ۱۳۲۶ق. ب. تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات. - رساله فی اقسام العلوم - چاپ دوم. قاهره. دارالعرب.
- ۱۴۰۵ق. منطق‌المشرقیین. چاپ دوم. قم. مکتبه آیه الله المرعشی.
- ۱۳۸۳. الهیات دانشنامه علائی. با مقدمه و تصحیح محمد معین. چاپ دوم. همدان. دانشگاه بوعلی سینا.
- ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها. چاپ اول. قم. نشرالبلاغه.

- ۱۳۶۳. المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران. موسسه مطالعات اسلامی.
- ۲۰۰۱م. رسائل فی التریبه و السیاسه؛ رساله فی السیاسه و المنزلیه. بیروت. موسسه الدراسات و النشر.
- ۱۳۹۰. متافیزیک. ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ سوم. تهران. طرح نو.
- ۱۳۹۹. اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران. طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. ریحیق مختوم. چاپ چهارم. قم. نشر اسراء.
- دوانی، جلال الدین. ۱۳۹۱. اخلاق جلالی. تصحیح مسعود آران‌ی. چاپ اول. تهران. انتشارات اطلاعات.
- سبزواری، ملا هادی. ۱۳۶۹. شرح المنظومه. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. تهران. نشر ناب.
- شیرازی، محمد. ۱۹۸۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. چاپ سوم. بیروت. داراحیاء التراث.
- ۱۳۰۳ق. التعليقات لصدرالمتهین علی الشفا. چاپ اول. قم. انتشارات بیدار.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۹۶. الف احصاء العلوم. مقدمه و شرح علی بو ملحم. چاپ اول. بیروت. مکتبه الهلال.
- ۱۹۹۶. ب. السیاسه المدنیه. مقدمه و شرح علی بو ملحم. چاپ اول. بیروت. مکتبه الهلال.
- ۱۴۰۳. الاعمال الفلسفیه. مقدمه و تحقیق جعفر آل یاسین. چاپ اول. بیروت. دارالمناهل.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲. مجموعه آثار. جلد ۷. دروس الهیات شفا. چاپ هشتم. تهران. انتشارات صدرا.