

Studies in Practical Wisdom

Web Address: practicalwisdom.ir

Email: practicalwisdom@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

What is Sharia and its ratio with practical wisdom

pp: 139- 162

Javad Delpazir*

Ali Amininezhad**

Abstract

Sharia and practical wisdom value human voluntary actions, and therefore, their proportionality is necessary. This article examines Farabi's point of view on this issue in an analytical-descriptive way. In Farabi's utopia, the true leader of the society is, on the one hand, the divine prophet, and on the other hand, the absolute philosopher. The issues related to the happiness of man, when a proof is inculcated to him in a general way, it is called practical wisdom, and the same things, when they are revealed to him in a partial form, are called nation. Therefore, in terms of essence, practical wisdom and Shariat are the same; However, because the proof of the propositions of the Sharia is expressed in practical wisdom and the Sharia contains the details of the general general propositions mentioned in the practical wisdom, the Sharia is under the practical wisdom, meaning that the general rules of human volitional actions that

* Scholar and teacher of Islamic wisdom, Qom Howzeh.

E-mail: delpazirjavad@yahoo.com

** Researcher and teacher of high levels of Islamic philosophy and mysticism, Qom Howzeh

Received date: 22/2/2023

Accepted date: 4/9/2023

are expressed in the practical wisdom include Sharia propositions. and there is no possibility of incompatibility between them. At the same time, neither practical wisdom nor Sharia can replace the other, and both are needed to reach happiness.

Keywords: Farabi .practical wisdom .sharia .simulation .measurement .persuasive method .ratio of science

Extended Abstract

Shari'ah and practical wisdom value the voluntary actions of humans, and therefore, their proportionality is necessary. Practical wisdom is a logical knowledge that is one of the sub-branches of absolute philosophy. This knowledge discusses the voluntary actions of humans in relation to happiness and seeks to discover the sure way to achieve happiness and its obstacles. On the other hand, the divine religion contains knowledge and a practical plan for man's path to happiness. Therefore, following the practical orders of religion (Sharia) is the guarantee of human happiness. And since religion is issued from God's infallible knowledge, it is necessarily a discoverer of reality. As a result, both Shari'ah and practical wisdom value human voluntary actions, and therefore, their proportionality is necessary.

Farabi is one of the greatest Muslim philosophers who has extensively discussed practical wisdom in his works. He presents his thought system in the form of a utopian plan (Utopia) with specific structures and relationships. In the same structure, he has reset the practical wisdom and the Sharia and compared them. In this article, Farabi's point of view on this issue has been analyzed in an analytical-descriptive way.

From Farabi's point of view, man is a being who necessarily lives alongside his fellows. Human social life needs a government and a leader who leads the society. The head of the ideal government, in order to lead the society to prosperity, educates the people. The characteristics of the properties and common people of the society require differences in the way of their education. The properties of society have the ability to understand the concepts of objects themselves and to understand the proof propositions of the discoverer of reality. Unlike the general public, who do not have the ability to imagine concepts that indicate supreme beings and the ability to understand general proof propositions. Therefore, the knowledge of philosophy is used to teach properties. Philosophy is divided into two theoretical and practical parts. In Farabi's utopia, the true leader of the society is, on the one hand, the divine prophet to whom the nation or religion is revealed, and on the other hand, he is the absolute philosopher. Similar to philosophy, the nation has two parts: opinions and actions. For this basis, practical issues related to human happiness, when they are introduced to him in the form of a general argument, practical wisdom and the same things, when they are detailed based on the time and place conditions and form in such a way that they are ready to act. And it is revealed to him, it is called practical nation or Sharia. Of course, the detailing of practical general propositions may be done by revelation or by

a prophet based on his talent which is derived from revelation . In addition, the nation is the universal reading of philosophy. Therefore, the statements of the nation should be in such a way that they can be understood by the general public. Therefore, the general concepts expressed in philosophy are narrated in the nation through imaginary concepts and their examples. If philosophical arguments are expressed in the form of persuasive statements in the nation. Therefore, in terms of essence and essence, practical wisdom and Shari'ah are the same, meaning that the single truth revealed by God is sometimes called philosophy, and the same truth is called nation in other times. However, due to the fact that the proof of the propositions of the Sharia is expressed in practical wisdom and the Sharia includes the details of the general propositions mentioned in the practical wisdom, the Sharia is under the practical wisdom, meaning that although the Sharia is not considered as one of the types within the practical wisdom of the nation; However, the general rules of practical wisdom also include Sharia propositions and there is no possibility of inconsistency between them. At the same time, none of practical wisdom and Shariat can replace the other, and both are needed for the path to happiness, because on the one hand, it is necessary to provide a general reading of practical wisdom propositions, and on the other hand, general wisdom propositions. In order for the audience to prepare for the action, it is necessary to divide it according to the conditions.

References

- Al-Madinah al-Fazlah, introduction and commentary by Dr. Ali Boulamham, Beirut: Al-Hilal Library
_____, Kitab al-Molla, Beirut: Dar al-Mashreq, introduction and research and commentary by Mohsen Mahdi, second edition, 1991.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۳۹-۱۶۲

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

جواد دلپذیر*

علی امینی نژاد**

چکیده

شریعت و حکمت عملی به ارزش گذاری کنش‌های ارادی انسان می‌پردازند و از این‌رو، نسبت‌سنجی آنها ضروری می‌نماید. این نوشتار دیدگاه فارابی در این موضوع را به روش تحلیلی-توصیفی بررسی می‌کند. در آرمان‌شهر فارابی، رئیس حقیقی جامعه از سویی پیامبر الهی و از سوی دیگر فیلسوف مطلق است. مسائل عملی مربوط به سعادت انسان، آنگاه که به صورت کلی برهانی به وی القا می‌شود، حکمت عملی و آنگاه که به صورت جزئی بر وی وحی می‌شود، شریعت نامیده می‌شود. بر این 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 حکمت عملی شامل گزاره‌های شرعی نیز می‌گردند و امکان وقوع ناسازگاری بین آنها وجود

* محقق و مدرس حکمت، حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول). رایانامه:

delpazirjavad@yahoo.com

** استاد و محقق سطوح عالی فلسفه و عرفان، حوزه علمیه قم

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۳

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. کلیدواژه‌ها: فارابی، حکمت عملی، شریعت، محاکات، تقدیر، روش افناعی، تحت علم بودن.

مقدمه

حکمت عملی به‌سان یکی از زیرشاخه‌های دانش برهانی حکمت، همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. این دانش به بحث از کنش‌های ارادی انسان در نسبت سنجی با سعادت می‌پردازد و در صدد کشف یقینی عوامل و موانع دستیابی به سعادت است. از سوی دیگر، دین الهی دربردارنده شناخت‌ها و برنامه عملی راهیابی انسان به سعادت است. از این رو، عمل به دستورات عملی دین (شریعت) ضامن خوشبختی انسان است. و از آنجاکه دین از علم خطاناپذیر الهی صادر شده است، ضرورتاً کاشف از واقعیت است. براین پایه، در ارتباط با نسبت این دین و حکمت عملی، پرسش‌هایی فرادید اندیشمندان می‌آید که پاسخ آن‌ها نقشی اساسی در نظام اندیشگانی و تمدنی دارد. آیا یکی از این دو حقیقت موجب بی‌نیازی از دیگری می‌گردد؟ آیا یکی از آن‌ها، از زیرمجموعه‌های دیگری به شمار می‌آید به گونه‌ای که دو علم جدا محسوب نشوند؟ و یا رابطه دیگری بین آن‌ها برقرار است؟

فارابی که از اولین فیلسوفان مسلمان است در آثار خود به جدّ به حکمت عملی پرداخته است به گونه‌ای که برخی از دیدگاه‌های وی تا امروز نیز کمتر از سوی فیلسوفان اسلامی پی‌گیری شده است. وی نظام اندیشه خود را در قالب طرح آرمان شهری (مدینه فاضله) با ساختارها و روابطی مشخص ارائه می‌کند. وی در همین ساختار، حکمت عملی و شریعت را بازنشانی کرده و به نسبت سنجی بین آن‌ها پرداخته است. این نوشتار به واکاوی این مسئله از نگاه فارابی اختصاص دارد. برای این مهم، ابتدا جایگاه و چیستی دانش‌های مذکور در نظام اندیشه فارابی تبیین و در نهایت نسبت و روابط بین آن‌ها واکاوی خواهد شد.

۱. جایگاه حکمت عملی و شریعت در نظام اندیشه فارابی

از دیدگاه فارابی، انسان موجودی اجتماعی و مدنی است بدین معنا که به زیست در مجاورت هم‌نوعانش متمایل است و نمی‌تواند جز در تعامل با آنها، نیازهای اولیه و

ثانویه‌اش را تامین کند. در نتیجه دستیابی انسان به سعادت نهایی‌اش تنها در بستر زندگی اجتماعی ممکن است (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۳۹؛ همو، ۱۹۹۶ (ب): ۷۱-۷۲). از سوی دیگر، وجود حکومت و ریاست از امور ضروری برای هر جامعه‌ای است زیرا افراد مدینه فاضله برای راهیابی به آرمان خود که سعادت حقیقی انسان است، به تعلیم و تربیتی که توسط رئیس جامعه انجام می‌پذیرد، نیازمندند (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۹۹۶ (ب): ۸۷؛ همو، ۱۹۹۶ (الف): ۸۱). تسلط بر حکمت نظری و عملی، قوت عقل عملی (فضیلت فکری)، تخلق به اخلاق پسندیده، راه‌یافتگی به سعادت و کاملترین فرد جامعه بودن در تمامی این ملاک‌ها، از جمله ویژگی‌های ضروری برای حاکم راستین جامعه است (فارابی، ۱۹۹۶ (الف): ۸۰؛ همو، ۱۹۹۱: ۶۰). بر این اساس، ضروری است که رئیس جامعه به کمال نهایی انسان یعنی درجه نهایی تجرد عقلانی دست یافته باشد. و نیز قوه متخیله‌اش در نهایت کمال باشد. چنین انسانی، صلاحیت دریافت وحی الهی را داراست. این انسان کمال یافته، از این جهت که معارف بر عقل او افزوده می‌شوند، حکیم و فیلسوف علی‌الاطلاق است و از آن جهت که وحی الهی بر قوه متخیله او نازل می‌شود، پیامبر خوانده می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۱ و ۱۱۹-۱۲۰، ۱۱۶-۱۲۱؛ همو، ۱۹۹۶ (ب): ۲۳ و ۲۷ و ۸۸-۸۹). بنابراین حاکم و رهبر مدینه که همان نبی و امام است، کسی جز فیلسوف علی‌الاطلاق نخواهد بود. در نتیجه، القاب فیلسوف، رئیس اول، واضع النوامیس، نبی و امام حکایت‌گر حیثیات و جنبه‌های مختلف یک شخص واحد دلالت هستند و حقیقت آن‌ها در آن ذات واحد جمع می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۷-۱۹۰).

رئیس مدینه برای هدایت و راهبری مردم به سوی سعادت، دو اقدام اساسی انجام می‌دهد. یکی آنکه آراء و اعتقادات صحیح - اعم از آراء نظری مانند وجود خدا و صفات او و آراء عملی کلی مانند مطلوبیت و ضرورت کسب فضائل و ... - را از طریق آموزش‌های متناسب، به آن‌ها منتقل می‌کند. و دیگر آنکه دستورات و راهکارهای عملی مورد نیاز آن‌ها برای زندگی سعادت‌مندان را به صورت قانون و شیوه‌نامه‌های اجرایی وضع کرده و با شیوه‌های مناسب در جامعه پیاده‌سازی می‌کند. به‌دیگرسخن، فرامانروای راستین، برای ایجاد خوبی‌ها در جامعه و دورکردن بدی‌ها از آن، به تعلیم و تأدیب و به بیان دیگر، به آموزش و پرورش مردم می‌پردازد. تعلیم، ایجاد و گسترش اعتقادات صحیح (فضائل نظری) در جامعه است و تأدیب، به وجود آوردن اخلاق پسندیده و

صنایع عملی مورد نیاز جامعه، در مدینه است (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۶۵ و ۱۸۷-۱۹۰).

قدما مجموعه مفاهیم حاصل از اقدامات رئیس اول برای اداره جامعه را «ملت» می‌خواندند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۴). با توجه به کارکردهای اساسی حکومت در مدینه فاضله، «ملت» متشکل از دو دسته مسائل متناسب با این کارکردهاست. دسته اول، مفاهیم و مسائلی است که باید به مردم آموزش داده شوند و دسته دوم شیوه‌نامه‌های عملی و قوانین مورد نیاز جامعه و چگونگی پیاده‌سازی آن‌ها در جامعه است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۲). با نظر به محتوای این دو دسته از مسائل، می‌توان گزاره‌های ملت را به دو بخش «آراء» و «افعال» تقسیم کرد. «آراء» اعتقادات و گزاره‌های نظری هستند که مردم جامعه برای دستیابی به سعادت باید آن‌ها را بدانند و «افعال» اعمالی هستند که برای راهیابی به کمال نهایی باید انجام پذیرند. این دو جزء ملت را می‌توان نظری و عملی خواند (فارابی، ۱۹۹۶ (الف): ۸۶؛ همو، ۱۹۹۱: ۴۶ و ۴۷). باید توجه داشت که برخی از مسائل مربوط به کارکرد تأدیب، جزو حوزه آموزش قرار می‌گیرند چراکه از سویی خود قوانین به مردم آموزش داده می‌شوند و از سوی دیگر، برخی از زمینه‌های عمل به قوانین نیز از طریق نهاد آموزش در جامعه فراهم می‌گردد (فارابی، ۱۹۸۰: ۶۰-۶۱).

اغلب، بخش عملی ملت «شریعت» و نیز «سنت» خوانده می‌شود. البته گاه نیز «شریعت» هم معنا با ملت که اعم از آراء و افعال است، به کار می‌رود (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶). برای دستیابی به تعریف کامل ملت و شناخت بایسته آن و اجزایش، لازم است به واکاوی بیشتر دو کارکرد مذکور و خروجی‌های آن‌ها بپردازیم.

دو بعد آموزشی و پرورشی ملت

الف. بُعد آموزشی ملت

آموزش دادن مسئله‌ای به دیگران، در دو مرحله انجام می‌شود. در مرحله اول معنا و مفهوم آن به مخاطب انتقال داده می‌شود و در نتیجه تصویری از آن در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد. انتقال مفهوم یک شیء یا با درک عقلانی ذات آن تحقق می‌یابد و یا با دریافت تصویری که از آن حکایت می‌کند. در مرحله دوم، ن مفهوم درک شده، مورد اذعان قرار می‌گیرد. تصدیق نسبت به یک مفهوم، از راه برهانی یا اقناعی حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۴).

مخاطبان رئیس اول که همان مردم مدینه فاضله هستند، دو دسته‌اند. گروه اول خواص هستند که ذهن‌های پاک و عقل‌های بدون انحرافی دارند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۳). خواص نه تنها به صورت طبیعی از استعداد عقلانی بالایی برخوردارند، بلکه عوامل خارجی نیز مانع شکوفایی استعداد آن‌ها نشده است. آن‌ها قابلیت درک مفاهیم کلی و مسائل برهانی را دارا هستند. دسته دوم عموم مردم هستند که ذاتا و یا به سبب موانع، از این قابلیت بی‌بهره‌اند.

برای تعلیم دسته اول، از تفهیم خود مفاهیم کلی و از روش برهانی استفاده می‌شود. اما برای انتقال برخی از مفاهیم تصویری به گروه دوم، از مثال‌ها و نمونه‌های تخیلی - که در ادامه تبیین خواهد شد - مفاهیم کلی استفاده می‌گردد. چنانچه برای ایجاد تصدیق در این گروه، از روش‌های اقناعی همچون جدل، خطابه و شعر بهره برده می‌شود. البته برخی از آن‌ها نیز توانایی درک خود مفاهیم اشیاء به صورت اقناعی را دارا هستند و از این طریق تعلیم داده می‌شوند. با توجه به اینکه اکثر مردم جامعه از دسته اخیر هستند، مسائلی از «ملت» که کارکرد آن‌ها آموزش مردم است از سنخ بیانات تخیلی و اقناعی هستند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۸ و ۴۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۳ (الف): ۱۷۵ و ۱۸۴).

روش تعلیم خواص جامعه «فلسفه» است چراکه فلسفه یا حکمت دانشی است که براساس مفاهیم حقیقی اشیاء و روش برهانی که از مقدمات بدیهی و یا مبتنی بر بدیهی استفاده می‌کند، به کشف واقعیت می‌پردازد. دانش فلسفه هم در فهم حق و هم در آموزش حق به دیگران، کاراست. فلسفه به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. شناخت موجوداتی که انسان نمی‌تواند آن‌ها را ایجاد کند، حکمت نظری و شناخت اشیائی که قابلیت ایجاد توسط انسان را دارا هستند، حکمت عملی نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ (ب): ۲۵۵ - ۲۵۶؛ همو، ۱۹۹۱: ۴۶-۴۷).

درک تخیلی یک شیء از طریق تصاویر، نمایش‌گرها و حکایت‌گرهای آن (خیالات، مثال‌ات و محاکبات) برای انسان حاصل می‌گردد. چنانچه گاه انسان، خود اشیاء محسوس را رؤیت می‌کند و گاه به واسطه شیء دیگری آن را می‌بیند بدین صورت که تمثال آن، تصویر آن در آب و آینه یا تصویر تمثالش را در آب و آینه مشاهده می‌کند. رؤیت تمثال شیء یا تصویر آن، همسان با تخیل شیء است زیرا همانگونه که تمثال و تصویر شیء، از آن حکایت می‌کنند؛ تخیل شیء نیز تصور کردن چیزی است که از آن حکایت می‌کند نه تصور خود آن (فارابی، ۱۹۹۶ (ب): ۹۶). به‌دیگرسخن، تخیل و

محاکات، فهم اشیاء به وسیله اشیاء مناسب با آنهاست. علمی که از طریق مثال‌ات نسبت به شیء حاصل می‌شود، رسم آن است بدین معنا که گونه‌ای بازشناسی شیء است که با شناسایی آن از طریق ذاتیاتش متفاوت است (فارابی، ۱۹۶۱: ۸۵).

برخی از مفاهیم چنان پیچیده هستند که تعقل آن‌ها به درک مفاهیم کلی متعددی وابسته است و از این رو، عموم مردم توانایی تصور ذات آن‌ها را ندارند و جز به صورت تخیلی به درک آن‌ها نائل نمی‌شوند. این مفاهیم مربوط به مبادی و علل غیرمادی موجودات هستند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۶۷). به عنوان نمونه، تصور خدا به مثابه موجودی که جسم نیست، بدون حرکت و زمان افعالش را انجام می‌دهد و از شیء دیگر حادث نشده است، برای عموم مردم ممکن نیست و نمی‌توان آن‌ها را به کسب چنین تصوراتی واداشت (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۴). براین اساس، مفاهیم عمیق مطرح در فلسفه، در ملت با نمایش‌گرهایی (مثال‌ات) معرفی می‌شوند. به عنوان نمونه، فلسفه ذات مبادی مجرد عالم را تعریف می‌کند و ملت از طریق مبادی مدینه که گونه‌ای شباهت با آن‌ها دارند، به معرفی آن‌ها می‌پردازد. همچنین سعادات حقیقی که در حکمت به لحاظ ذات واکاوی می‌شوند، در ملت با سعادات ظنی، حکایت می‌گردند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۶). فرمانروای راستین جامعه با استفاده از توانایی خود به تصویرگری تخیلی و تمثیلی اشیاء می‌پردازد. و نیز نتایج فلسفی را با استفاده از بیانات مشهور یا مورد قبول مخاطب به صورتی قابل تصدیق و اقناع‌کننده نسبت به وی بازخوانی می‌کند. به‌دیگرسخن، رئیس اول ایجادگر مفاهیم تمثیلی و اقناعی است اما نه برای استفاده خود بلکه برای تأثیرگذاری بر مخاطبان (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۷۱ و ۱۹۱).

ب. بُعد پرورشی ملت

دسته دوم مسائل ملت مربوط به کارکرد راهبری و قانون‌گذاری رئیس اول هستند. حاکم راستین جامعه، برای راهبری جامعه به سوی سعادت، شیوه‌نامه‌ها و مقررات کلان و خردی را وضع می‌نماید. برخی از این قوانین (نوامیس) مربوط به اشیاء نظری و برخی مربوط به اشیاء عملی^۱ هستند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۲).

اصلی‌ترین کارکرد صنعت و وضع‌النوامیس (قانون‌گذاری) شناسایی شرایط مختلف تأثیرگذار بر فعل و وضع قوانین کلی و جزئی براساس آنهاست. از این رو، شرط اساسی قانون‌گذاری، قدرت درک شرایط معقولات عملی و استخراج و ایجاد آنهاست (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۸). معقولات عملی مقعولاتی هستند که علاوه بر تحقق در عقل،

می‌توانند به وسیله اراده انسانی در خارج تحقق یابند. این مفاهیم، واحد بالذات یا بالجنس هستند بدین معنا که به همراه عوارض و شرایط خاص مختلفی در خارج تحقق می‌یابند. مراد از این شرایط و عوارض، کمیت، کیفیت، شرایط زمانی و مکانی و ... اعمال است. در اکثر موارد تغییر در این عوارض مستلزم تغییر حکم آن مفهوم است. از همین روست که یک گزاره عملی، آنگاه می‌تواند جامه عمل بپوشد که شرایط و عوارض آن کاملاً مشخص شده باشد و به‌دیگر سخن، تقدیر یافته و تحدید شده باشد (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۳۳-۱۵۰).

در نتیجه، برای وضع قانون متناسب با شرایط جامعه و مخاطبان، اقتدار عقل عملی جهت درک و تشخیص شرایط، مصالح و منافع اجتناب‌ناپذیر است. به‌دیگر سخن، شأن قانون‌گذاری حاکم جامعه اقتضا می‌کند که وی به صرف دانستن گزاره‌های کلی برهانی ناظر به کنش‌های ارادی اکتفا نکند بلکه به جزئی، مقید و محدودسازی آن‌ها براساس ویژگی‌های مکانی و زمانی جامعه و دیگر شرایط حاکم بر جامعه بپردازد. برای این مهم، برخورداری از قوت عقل عملی از شرایط لازم برای رئیس جامعه است.

تعریف و مسائل ملت

براساس آنچه بیان شد، می‌توان ملت را اینگونه تعریف کرد: «ملت عبارت است از مجموعه‌ای از آرا و افعال مقدر و مقید شده به شرائطی که توسط رئیس اول برای مردم (جامعه) ترسیم می‌شوند به این منظور که در نتیجه عمل مردم به آنها به مقصود خود دست یابد؛ این غرض یا در مردم است و یا به وسیله مردم حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۳).

«الملة هي آراء و افعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الاول، يلتمس ان ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم او بهم محدوداً» (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۳). برای این پایه، مقصود حاکم از ارائه ملت، دستیابی به اهداف مد نظر خودش است. این اهداف یا به مردم بر می‌گردند (غرض حاکم در مردم است) بدین معنا که آرمان‌های رئیس جامعه جز کمال و رشد جامعه نیست. و گاه مقصود رئیس، به وسیله مردم حاصل می‌شود بدین معنا که حاکم، مردم را و سیله دستیابی به اهداف مد نظر خودش قرار می‌دهد. به عنوان نمونه، در مدینه فاضله، غرض رئیس اول از ارائه ملت به مردم آن است که کل جامعه به سعادت نائل شوند. اما در برخی دیگر از مدن، حاکم مردم را وسیله‌ای برای کسب

مطلوب‌های توهمی چون شهرت، قدرت، ثروت و قرار می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۳ و ۵۵؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۱۴؛ همو، ۱۹۹۶ (ب): ۸۹ و ۹۰).

براین پایه، می‌توان به بیان مسائل مَلّت در قالب دو دسته کلان آراء و افعال پرداخت. آرائی که مَلّت مشتمل بر آنهاست، خود بر دو قسم‌اند: آرائی که درباره اشیاء نظری هستند و آراء مربوط به اشیاء عملی. از دسته اول می‌توان به شناخت‌هایی همچون خداوند و صفاتش، اجزاء عالم و ارتباط آن‌ها عالم با هم، شناخت نبوت، معاد و سعادت و شقاوت اخروی اشاره کرد. دسته دوم نیز بر مسائلی چون صفات و افعال رؤسای فاضله و غیر فاضله و پیروان هر یک و سعادت و شقاوت اخروی هر یک، مشتمل است. افعال مذکور در مَلّت نیز شامل دو سنخ مسائل است. اول، نحوه تعامل و کنش در قبال خداوند، مجردات، انبیاء، ائمه و سائر ملوک فاضله و نیز ملوک غیر فاضله و دوم، تقدیر افعال معاملات اهل مدینه با خود و دیگران یعنی قواعد و قوانین تقدیر و جزئی شده در ارتباط با اخلاق فردی و تعاملات اجتماعی مردم (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۴-۴۶).

این همانی ذاتی فلسفه و مَلّت

می‌توان واژه‌های «مَلّت» و «دین» را مترادف دانست. همان‌گونه که در منابع اسلامی، «دین» به معنایی اعم از دین الهی و غیرالهی به کار برده می‌شود؛ «مَلّت» نیز اعم از الهی و غیرالهی و به معنای آئینی است که عامل اشتراک و الفت افراد مدینه است اعم از آنکه جامعه، مدینه فاضله باشد، ضروریه باشد که تنها آرمان حکومت و مردم آن برآورده کردن نیازهای ضروری زندگی است یا مدینه جاهله که اجزای آن صرفاً منافع دنیوی را می‌جویند فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۵؛ همو، ۱۹۹۶ (الف): ۸۱؛ همو، ۱۹۹۱: ۴۶ و ۵۵).

با توجه به آنچه گذشت، اشیاء نظری‌ای که در علوم نظری، مبرهن شده‌اند، هنگامی که در نفس فیلسوف و رئیس (واضع النوامیس) موجودند، فلسفه نامیده می‌شوند و همان‌ها هنگامی که به صورت تخیلی در نفوس جمهور (عوام) حاصل شوند، مَلّت نامیده می‌شوند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۹۰). البته گاه نیز خود حاکم جامعه از علوم نظری برخوردار نیست و فلسفه‌اش را به صورت ظنی و تقلیدی از دیگری گرفته است. مَلّت چنین جامعه‌ای نیز متناسب با فلسفه‌اش خواهد بود (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۱).

اما همان‌گونه که بیان شد، ریاست مدینه فاضله برعهده از سان کاملی است که به لحاظ دریافت و درک حقایق به صورت کلی و برهانی، فیلسوف علی‌الاطلاق و از

لحاظ دریافت آن‌ها به صورت جزئی و قابل فهم عامه، نبی الهی است. از این رو، ملت چنین جامعه‌ای نشأت گرفته از وحی الهی است. از این رو، هر دوی فلسفه و ملت، از منبع واحدی صادر شده‌اند که مبادی مجرد عالم است و در نهایت به حق تعالی مستند است. بنابراین فلسفه و ملت مشتمل بر موضوعات واحدی هستند و هر دو، علم به علل نهایی موجودات، سعادت نهایی انسان، راه دستیابی به آن و ... را حاصل می‌کنند لکن ملت حکایت‌گر فلسفه است و هر چه را که فلسفه به صورت معقول بیان می‌کند، ملت آن را به صورت تخیلی بیان می‌کند. و هر چه را که فلسفه بر آن برهان اقامه می‌کند، ملت درباره آن اقناع ایجاد می‌کند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۵-۱۸۶).

مقدّر و جزئی بودن گزاره‌های «ملت»

با توجه به آنچه بیان شد، گزاره‌های ملت، گزاره‌هایی تقدیر یافته و مقید شده هستند چراکه ادراکات نظری آن یا حکایت تخیلی مفاهیم کلی هستی‌شناخته هستند که در اینصورت، از تجرد آن‌ها کم شده و خواص مادی آن‌ها افزون می‌گردد و یا جزئیات آن‌ها هستند. حتی اگر این جزئیات، جزئی اضافی باشند نیز بر قیود آن‌ها افزوده شده است. آموزه‌های عملی «ملت» نیز جزئیات آموزه‌های کلی حکمت عملی هستند چراکه اجرای عملی گزاره‌های مشتمل بر معقولات ارادی وابسته به جزئی‌سازی و تقدیر آن هاست.

به طور خاص، در مدینه فاضله رئیس اول از آن جهت نبی خوانده می‌شود که مفاهیم جزئی بر مخیله او وحی می‌شوند. بنابراین، آموزه‌های «ملت» الهی ذاتاً جزئی و تقدیر یافته هستند. البته این سخن بدان معنا نیست که تمام آنچه که رئیس اول برای هدایت و راهبری جامعه عرضه می‌دارد توسط وحی الهی تقدیر یافته‌اند. بلکه ممکن است برخی از آموزه‌ها به صورت مقدّر بر او وحی شود و برخی دیگر را خود او به وسیله قوه‌ای که در اثر ارتباط و حیانی با خداوند به دست آورده است، تقدیر کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۴). لکن باید در نظر داشت که هدایت صحیح جامعه انسانی بدون برخوردار از وحی الهی و فرمانروای متصل به علم الهی میسر نخواهد بود.

با در نظر داشت مطلب مذکور، این سؤال مطرح می‌گردد که مقید سازی گزاره‌های فلسفی در ملت، تا چه حد انجام می‌شود؟ آیا این که صرفاً از اطلاق و کلیت خود خارج شوند کفایت می‌کند یا اینکه باید به حدی جزئی‌سازی شود که به صورت بالفعل تقدیر یافته به حساب آیند و قابل انجام توسط عموم مردم باشد؟

چنانچه بیان شد، «ملت» به طور کلی، مشتمل بر دانسته‌ها و آموزه‌هایی است که رئیس اول برا ساس آن‌ها به اداره جامعه می‌پردازد. و به طور خاص، ملت فاضله قواعد نظری و عملی راهبری جامعه به سوی سعادت حقیقی است. حاکم راستین، چونان پزشکی است که افزون بر تسلط بر قواعد کلی دانش طب و قواعد جزئی زیرمجموعه آنها؛ در اثر مواجهه مکرر با بیماران و کسب تجربه، شرایط خاص بیمار و داروی مناسب برای او به لحاظ کمیت، کیفیت، وقت و حالت مناسب را به درستی تشخیص می‌دهد. فرمانروا نیز نه تنها سلامتی و بیماری‌های جامعه را به طور کلی می‌شناسد، بلکه به راه پیشگیری و درمان بیماری‌های جامعه براساس ویژگی‌های خاص جامعه آگاه است. به‌دیگرسخن، از آنجاکه مخاطب رئیس جامعه یک مدینه و جامعه خاص است، لازم است او توانایی تطبیق قواعد و قوانین کلی زندگی سعادت‌مندان بر شرایط خاص جامعه را دارا باشد. این توانایی ناشی از قوه «تعقل» و «عقل عملی» پدید آمده در اثر تجربه طولانی افعال حکمرانی است. رئیس جامعه با بهره‌گیری از این قوه، به لحاظ کمیت، کیفیت، شرایط زمانی و مکانی و ... به اندازه‌گیری افعال و جزئی‌سازی قوانین متناسب با آن‌ها برای هر مدینه، امت یا برای حالات مختلفی که برای جامعه رخ می‌دهد، می‌پردازد. و البته - چنانچه گذشت - رئیس اول مدینه فاضله علاوه بر بهره‌مندی از این استعداد خود، برخی جزئیات را از وحی الهی دریافت می‌دارد (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۶-۵۹).

براین‌پایه، گزاره‌های «ملت» به صورت مناسب با جامعه هدف، کاملاً جزئی و مقدّر شده‌اند به گونه‌ای که به صورت کامل قابلیت انجام شدن توسط مردم جامعه را دارا هستند.

عوامل تفاوت ملت‌ها

لازمه نتیجه فوق آن است که «ملت» هر امتی متناسب با شرایط و ویژگی‌های همان امت است و به همو اختصاص دارد. از این‌رو، نمی‌توان شیوه‌نامه‌های جزئی یک ملت را برای ملت دیگر تجویز کرد. به‌دیگرسخن، گرچه اصول و قواعد اساسی سعادت انسان، راه دستیابی به آن و موانع پیش‌روی آن برای نوع انسانی مشترک است؛ لکن هنگامی که این اصول به گونه متناسب با شرایط جامعه تقدیر و جزئی‌سازی می‌گردند، آموزه‌های متفاوتی حاصل می‌شود. این آموزه‌ها به لحاظ روح و محتوای خود، مشترک و به لحاظ قالب و کالدهای جزئی متفاوت هستند. اختلاف‌های دستورات جزئی ادیان مختلف،

براین اساس توجیه می‌گردند. البته این نکته، به معنای لزوم اختلاف تمامی فرامین عملی ملت‌ها نیست؛ بلکه آنجا که قانون مربوط به حقیقت مشترک انسانی است، گزاره‌های فلسفی به طور یکسان جزئی سازی و تقدیر می‌گردد. براین اساس است که آموزه‌های عملی مشترکی بین ادیان الهی وجود دارد. چنانچه آنگاه که مخاطبان ملّتی، انسان‌های اعصار مختلفی باشند، در جزئی سازی آموزه‌ها توسط قانون‌گذار حکیم، ویژگی‌های مشترک تمامی آن‌ها لحاظ می‌شود.

از سوی دیگر، مفاهیمی که به وسیله آن‌ها اشیاء دیگر حکایت می‌شوند کثیر و مختلف هستند؛ برخی بازنمایی شدیدتری از حکایت شونده دارند و برخی ضعیف‌تر. چنانچه حکایت‌گرها و نمایش‌گرهای محسوس نیز همینگونه هستند. از باب نمونه، تصویر انسان منعکس شده در آب، در مقایسه با تصویر منعکس شده از تمثال انسان در آب؛ حکایت کامل‌تر و شدیدتری از انسان را ارائه می‌کند. از این رو، ممکن است مفاهیم مورد نیاز برای هدایت، در هر امّتی به گونه‌ای متفاوت از امم دیگر، حکایت شوند. به‌دیگرسخن، ممکن است حکایت‌گرهای یک مفهوم واحد، متفاوت باشد. براین پایه، ممکن است در امم و مدن فاضله مختلف که همه در پی سعادت نهایی انسان هستند، ملّت‌های متفاوت شکل بگیرد. مفاهیم مورد نظر، در هر قومی به وسیله مفاهیمی که نزد آن قوم شناخته شده‌تر هستند، حکایت می‌شوند. و این، ملاک شکل‌گیری ملّت هر قومی است (فارابی، ۱۹۹۶ (ب): ۹۷). این نکته نیز علت دیگر تفاوت ملّت‌هاست. این عامل، بیشتر به تفاوت آرای ملل مربوط می‌شود. همانند علت قبل، این سخن نیز بدان معنا نیست که هیچ آموزه مشترکی بین ملل مختلف وجود ندارد بلکه اساساً رئیس اول می‌بایست تا حد ممکن از مفاهیم تمثیلی و گزاره‌های مشترک و مشهور بین تمامی امم بهره برد. به‌دیگرسخن، دسته‌ای از آموزه‌های ملّت‌ها مربوط به طبیعت مشترک انسانی هستند که بین تمامی انسان‌ها مشترک است و در نتیجه در این آموزه‌ها تفاوتی بین ملل مختلف دیده نمی‌شود. لکن در هر امّتی ویژگی‌هایی منحصر به فرد نیز وجود دارد که سبب مفاهیم تخیلی و روش‌های اقناعی خاص به آن‌ها می‌گردد و از این طریق، ملّت‌ها از یکدیگر تمایز می‌یابند (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۷۱-۱۷۵).

جمع‌بندی و تحلیل نسبت گزاره‌های فلسفی و دینی از دیدگاه فارابی

بنا بر آنچه گذشت، مفاهیمی که در فلسفه به کار می‌روند، مفاهیم حقیقی حاکی از خود شیء هستند؛ لکن اکثر آرای ملّت - چه آرای مربوط به اشیای نظری و چه آرای

مربوط به اشیای ارادی - حکایت‌گر و نمایش‌دهنده تخیلی و تمثیلی ذات اشیاء هستند. گزاره‌های فلسفه در هر دو بخش نظری و عملی، کلی و برهانی هستند لکن گزاره‌های ملّت، حاصل اقلان‌سازی و جزئی‌سازی گزاره‌های فلسفی هستند. گزاره‌های ملّت عملی همواره جزئی هستند افزون بر این، ممکن است گاه گزاره‌های ملّت نظری نیز جزئی شده حکمت نظری با شد (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۵-۱۸۶؛ همو، ۱۹۹۶ (ب): ۹۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۳۲ و ۱۵۲-۱۵۵؛ همو، ۱۹۹۱: ۵۲). در یک کلام، ملّت حکایت‌گر فلسفه است (فارابی، ۱۴۱۳ (الف): ۱۸۵). بر این پایه، گزاره‌های ملّت نسبت به گزاره‌های فلسفه، نوعی ثانویت رتبی دارند و در مقایسه با آن‌ها درجه دوم به حساب می‌آیند. البته می‌توان قبول کرد که گاه در دین، آموزه‌هایی ویژه خواص نیز بیان شده باشند بدین معنا که ممکن است برخی از مفاهیم کلی عقلی نیز در دین بیان شوند، گرچه همگان نمی‌توانند به درک آن‌ها نائل آیند. چنانچه برخی از گزاره‌های مطرح در قرآن کریم و روایات اسلامی اصول کلی هستی‌شناسانه؛ و برخی، قواعد و ضوابط کلی عملی هستند که احکام فرعی متعددی از آن‌ها ناشی می‌گردد. به نظر می‌رسد، فارابی هم منکر این مطلب نیست چراکه وجود مفاهیمی که با الفاظ حاکی از خود حقیقت‌شان، در ملّت آمده اند را انکار نمی‌کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶، همو، ۱۹۸۶: ۱۵۵) و نیز انحصار مخاطبین ملّت در فلاسفه را رد می‌کند نه آنکه مخاطب بودن فلاسفه را انکار کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷).

در باب مفاهیم نظری، این دیدگاه به آسانی قابل قبول است بدین معنا که مفاهیم نظری تصویری و تصدیقی نمی‌توانند به همان صورت کلی یا به صورت برهانی، به مردم منتقل شوند. از این رو، از طریق مفاهیم حکایت‌کننده و بیانات اقلان‌متقل می‌شوند. قبلاً شرح این مسئله و نمونه‌هایی از آن، بیان شد.

اما در باب مفاهیم عملی، مسئله پیچیده‌تر است. به عنوان نمونه، باید بتوان در این نظام اندیشگانی نمازهای پنج‌گانه واجب در دین اسلام - با کیفیت و شرایط مخصوصشان - را به مثابه عملی حاصل از تقدیر و تحدید گزاره‌ای حکمی تبیین کرد. مقدر و محدود کردن یک گزاره کلی و مطلق به شرایط و عوارض، به دو صورت قابل تصویر است. یکی آنکه، مفهوم محدود شده، نوع مفهوم کلی و دیگر آنکه مقید شده آن به حساب آید. «جزئی» یک کلی نیز به همین دو معنا به کار می‌رود. در معنای اول، «جزئی» همان کلی خاص شده است به این صورت که یا آن مفهوم جزئی از مصادیق

مفهوم کلی است بدین معنا که ماهیت (به معنای ذات شیء) مفهوم جزئی همان ماهیت مفهوم کلی است لکن عوارضی خارج از ذات، به آن ماهیت اضافه شده و آنرا خاص کرده اند؛ یا معنای جزئی همان معنای کلی است در حالیکه به فصلی ویژه تحصیل یافته است. اما در استعمال دیگر، مفهوم مقید شده، «جزئی» مفهوم مطلق به شمار می آید و مفهوم مطلق «کلی» خوانده می شود چراکه مفهوم مقید، اخص از مفهوم مطلق است بدین معنا که دایره مصادیق آن از مصادیق مفهوم مطلق، محدودتر است. این درحالی است که معنای مفهوم مقید، متفاوت از معنای مفهوم مطلق است. به عنوان نمونه، «انسان کاتب» اخص از «انسان» است و از این رو، می توان آن را جزئی «انسان» دانست. مقصود فارابی از اینکه مفاهیم ملت، جزئیات مفاهیم به کار رفته در فلسفه هستند همین معنا است (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷). بنابراین مفاهیم به کار رفته در فلسفه، مفاهیمی عقلانی هستند که نسبت به شرایط و عوارض مختلف، مطلق هستند. همین مفاهیم، در ملت به عوارض و شرایط مناسب با جامعه مقید می شوند و از این طریق خاص و محدود می گردند.

اگر مراد از «جزئی» بودن مفاهیم ملت، معنای اوّل باشد، باید گفت که کلی ای که حالت جنسی نسبت به مفاهیم مذکور در ملت دارد، در فلسفه وجود دارد؛ بدین معنا که همان مفهوم مذکور در گزاره های عملی دینی در فلسفه نیز وجود دارد لکن به صورت کلی، مبهم و تحصیل نیافته. لکن در اندیشه فارابی چنین تحلیلی وجود ندارد و وی حقیقت بیان شده در «ملت» را تنها حکایت گر و نمایش گر حقیقت عقلانی آن می داند. البته این حکایت گری باید به گونه ای باشد که نتیجه عملی آن با نتیجه عملی حقایق عقلانی یکسان باشد. به دیگر سخن، نباید مفاهیم عقلانی عملی با مفاهیمی حکایت شوند که مردم را به عملی متفاوت از عملی که مفاهیم عقلانی به آن فرامی خوانند، دعوت کنند.

در نتیجه فارابی مفاهیم ملت را مقید شده گزاره های حکمت می داند نه نوع آن. براین اساس، خود گزاره های عملی دین، در فلسفه موجود نیستند بلکه گزاره هایی کلی و مطلق در فلسفه تحقق دارند که گزاره های دینی، حاصل مقید و مشروط سازی آنها به شرایط و عوارض عینی جامعه هستند. به دیگر سخن، حکمت عملی شامل اصول و قواعد کلی مربوط به کنش های ارادی انسان در راستای دستیابی به سعادت است به گونه ای که با دارا بودن توانایی شناخت شرایط زمانی و مکانی مخاطب می توان آنها را

تبدیل به گزاره‌هایی متناسب با شرایط هر جامعه کرد. و از این جهت که مفهوم مطلق شامل مفهوم مقید است؛ می‌توان گفت تمامی مفاهیم و گزاره‌های عملی ملت در مفاهیم و گزاره‌های مذکور در حکمت موجود هستند.

۲. نسبت حکمت عملی و شریعت

پس از شناخت اجمالی حکمت عملی و شریعت و نسبت گزاره‌های آن‌ها، این سؤال مطرح می‌گردد که از بین نسبت‌های قابل تصور، چه نسبتی بین این دو حقیقت برقرار است؟

در اندیشه فارابی ملت (دین) مجموعه مفاهیمی است که از مفاهیم تصویری و تصدیقی فلسفه نظری و عملی حکایت می‌کند. از این رو، اگر ملت، انسانی (غیرالهی) باشد به لحاظ زمانی متأخر از فلسفه شکل می‌گیرد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۱). چه ملت، خوانش همگانی فلسفه است. اما فلسفه و دین الهی لزوماً چنین تقدم و تأخری ندارد چرا که ملت و فلسفه گوهر واحدی دارند که در علم خداوند و وسائط فیض او موجود است و تنها در کارکرد متفاوت هستند که یکی تنها برای خواص مفید است و دیگری قابل فهم توسط عموم مردم است.

از سوی دیگر، بر این اساس که گزاره‌های ملت حاصل نوعی فعالیت ثانویه بر روی گزاره‌های حکمت هستند چه آنکه حکایت‌گر و یا جزئیات آن‌ها هستند؛ فلسفه گونه‌ای تقدم رتبی بر ملت دارد. و به‌دیگر سخن، ملت خادم فلسفه است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۲-۱۳۳).

آموزه‌های ملت گرچه حالت اقناعی دارند لکن از آن سنخ اقناعیاتی هستند که پشتوانه برهانی دارند. به تعبیر دیگر، یک محتوای برهانی، در ملت به شکل اقناعی ارائه شده است. بنابراین گزاره‌های ملت دارای برهان هستند لکن برهان آن‌ها در علم فلسفه ذکر شده است.

بر این اساس، فارابی نتیجه می‌گیرد که ملت تحت فلسفه قرار دارد زیرا در دو حالت گفته می‌شود یک شیء جزء و یا تحت یک علم است: اول آنکه در آن شیء گزاره‌هایی آمده اند بدون آنکه برهانی برایشان ذکر شود و براین آن‌ها در آن علم بیان شده است. و دوم، علم مشتمل بر کلیات، اسباب جزئیات تحتش را ارائه می‌کند بدین معنا که سببها و شرایطی که افعال به وسیله آن‌ها تقدیر می‌شود را ارائه می‌کند. این ملاک، در نسبت ملت و فلسفه برقرار است چراکه گزاره‌های عملی ملت جزئیات گزاره‌های

حکمت عملی هستند و ضوابط خاص کردن آنها نیز در حکمت عملی بیان می شود. چنانچه برهان آنها نیز در حکمت عملی ذکر شده است. آراء نظری ملّت یا با همان عباراتی که خود واقعیت را بیان می کند، بیان می شوند و یا مثال حق هستند. و در هر دو صورت، برهانش در فلسفه نظری بیان می شود:

فاذن الشرايع الفاضله كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. و الآراء النظرية التي في الملّة براهينها في الفلسفة النظرية، و تؤخذ في الملّة بلا براهين. فاذن الجزء ان اللذان منها تلتئم الملّة هما تحت الفلسفة، لان الشيء انما يقال انها جزء لعلم او انه تحت علم باحد الوجهين: اما ان تكون براهين مما اخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم او اذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي اسباب الجزئيات التي تحته... فالجزء العملي من الفلسفة اذن هو الذي يعطي اسباب الشرائط التي يقدر بها الافعال لاجل اي شيء شرطت و اي غرض قصد ان ينال بتلك الشرائط. و اذا كان علم الشيء هو العلم البرهاني، فهذا الجزء من الفلسفة هو الذي يعطي اذن برهان الافعال المقدّره التي في الملّة الفاضله. و قد كان الجزء النظري من الفلسفة هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملّة، فاذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضله. فاذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملّة الفاضله هي تحت الفلسفة (فارابي، ۱۹۹۱: ۴۷).

لازم است توجه شود که «تحتیت» اصطلاح تعریف شده‌ای در باب نسبت علوم است که در این معنا، متفاوت از اصطلاح «جزئیت» است؛ هرچند که ممکن است گاه این دو لفظ در معنای غیراصطلاحی خود و به معنای واحدی به کار روند. یک دانش «جزء» دانش دیگر خواهد بود اگر موضوعش نوعی از انواع موضوع آن دانش باشد. و یک دانش «تحت» دانش دیگر خواهد بود اگر موضوعش مقید به قیدی باشد که آن را اخص از موضوع دانش دیگر می کند بدون آنکه از انواع آن به شمار آید. از این رو، مباحث مطرح در دانش تحت را نمی توان جزء دانش فوق به حساب آورد. برخی از مبادی علمی که تحت علم دیگر هستند، مختص خود آنهاست و برخی دیگر، مبادی عامی هستند که در علم فوق، اثبات شده اند و در علم تحت بدون برهان به کار برده می شوند چراکه علم فوق نوعی حاکمیت نسبت به علم تحت دارد بدین معنا که تمام قواعد و اصولی که در علم فوق اثبات شده اند درباره مسائل علم تحت نیز جاری هستند و از این رو از مبادی آن به شمار می آیند (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۱۲-۳۱۵). برای نمونه می توان به رابطه فلسفه اولی با ریاضیات و طبیعیات اشاره کرد. موضوع ریاضیات و طبیعیات به سبب قیدی که دارند، خارج از موضوع فلسفه اولی هستند و در نتیجه

مباحث آنها به واسطه تقییدی (واسطه در عروض) قابل استناد و حمل بر موضوع فلسفه هستند. لکن هر مسئله‌ای که در فلسفه اولی مطرح می‌شود، بحثی عام است که شامل تمامی موجودات و از جمله موضوعات ریاضیات و طبیعیات نیز می‌شود. بر همین پایه است که فلسفه اولی نسبت به ریاضیات و طبیعیات - و بلکه نسبت به تمامی علوم - اعم است چراکه موضوعش اعم از آنهاست. و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت تمامی علوم تحت فلسفه اولی هستند زیرا قواعد فلسفی درباره آنها نیز جاری می‌شود.

براین اساس می‌توان گفت اگر دست کم یکی از دو ملاک زیر، حاصل باشد، علم اول تحت علم دوم است؛ اگر موضوعات علمی از جزئیات موضوعات علم دیگر باشد (بدون آنکه از انواع آن باشد) و یا براهین برخی از مقدمات علم اول در علم دوم اثبات شود. البته چنانچه بیان شد، فارابی در نسبت سنجی حکمت و ملت، ضابطه کلی آنکه شیء‌ای تحت علم دیگری قرار گیرد را اینگونه ارائه می‌کند: اگر گزاره‌هایی در آن شیء مطرح شده اند، در علم مذکور اثبات برهانی شده باشند و یا اینکه در آن علم سبب‌های تقدیر و محدودسازی گزاره‌های جزئی مذکور در آن شیء بیان شده باشد، آن شیء تحت علم مذکور قرار دارد (فارابی، ۱۹۹۱: ص ۴۷). لکن وی در عبارت دیگری، شریعت را تحت فلسفه قرار می‌دهد با این توجیه که شریعت شامل جزئیات کلیات فلسفه است (همان). چنانچه روشن است، در عبارت اول، اشتغال علم بر «سبب‌های جزئیات شیء» را ملاک تحت بودن آن شیء نسبت به آن علم، به‌شمار آورده است. در حالیکه در عبارت اخیر، شامل «جزئیات کلیات آن علم» بودن را ملاک تحت آن علم بودن دانسته است. در نظر ابتدائی، این دو عبارت ناهمخوان می‌نمایند. لکن در حقیقت، منافاتی بین آنها وجود ندارد چراکه هنگامی که علم فوق مشتمل بر کلیات جزئیات شیء تحتش است، قواعد و اسباب جزئی سازی هم از جمله کلیاتی هستند که در آن بیان می‌شوند. از این رو، می‌توان ملاک مذکور را اینگونه بیان کرد: شیء‌ای که مشتمل بر جزئیات کلیات علم فوق است تحت آن قرار دارد. و در نهایت، می‌توان گفت: در صورت تحقق یکی از دو شرط، می‌توان کشف کرد که شیء‌ای تحت علمی قرار دارد؛ آن شیء مشتمل بر جزئیاتی باشد که کلیات آنها در آن علم بیان شده اند و یا براهین گزاره‌های آن شیء، در آن علم بیان شده باشند.

اگر ملت جزء حکمت باشد باید موضوع آن از انواع موضوع حکمت باشند؛ حال آنکه روشن شد که موضوعات مسائل آن، مقید شده موضوعات گزاره‌های حکمت

عملی هستند. از سوی دیگر، علم به خود واقع (علی ما هی علیه) و به‌دیگرسخن، کشف برهانی واقع از مقومات حکمت - اعم از نظری و عملی - است. در حالیکه آموزه‌های مِلّت به صورت اقتناعی بیان می‌شوند نه برهانی. در نتیجه نمی‌توان به معنای دقیق و اصطلاحی، مِلّت را زیرمجموعه حکمت به‌شمار آورد.

اما اگر موضوع مِلّت آنچنان مقید و محدود شده باشد که قیدی خارج از موضوع فلسفه بدان اضافه شده باشد و موضوع مقید از انواع موضوع فلسفه به‌شمار نیاید، شریعت تحت فلسفه خواهد بود. با توجه به عبارات پیش‌گفته از فارابی، همین نسبت، درست به نظر می‌رسد. موضوع فلسفه نظری، اشیاء غیرارادی و موضوع فلسفه عملی، اشیاء ارادی است. و موضوع مِلّت عملی، رفتارهای خاص انسان است. از باب نمونه در حکمت عملی گفته می‌شود، عبودیت خداوند شرط کمال انسان است. و در شریعت گفته می‌شود نماز خواندن شرط کمال انسان است. گرچه نماز خواندن شکل خاصی از عبودیت است اما نمی‌توان به لحاظ منطقی، آن را از انواع تحت عبودیت به‌شمار آورد. بین مِلّت نظری با حکمت نظری نیز چنین نسبتی برقرار است.

روشن است که حکمت عملی، صنعتی متحقق در نفس رئیس اول است زیرا «صنعت» عبارتست از ملکه و هیئت نفسانی مشتمل بر مجموعه‌ای از قوانین ساختارمند و مرتبط با یکدیگر که در نفس انسان جای گرفته‌اند و گونه‌ای ارتباط با قوه ناطقه انسان دارند. صنعت معنایی اعم از دانش دارد و شامل صنایع نظری و عملی می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۶ (الف): ۱۸؛ همو، ۱۹۶۷: ۵۰-۵۱). مِلّت نیز اگر مجموعه‌ای از گزاره‌های مرتبط و ساختارمند در نفس رئیس اول در نظر گرفته شود؛ «صنعت» به‌شمار می‌آید و در نتیجه می‌توان براساس ملاک‌های پیش‌گفته برای نسبت‌سنجی صنایع و دانش‌ها به واکاوی نسبت حکمت عملی و مِلّت پرداخت. و همچنین است اگر مِلّت به مثابه گزاره‌های متحقق در نفوس مردم در نظر گرفته شود. البته در این حالت، می‌توان لحاظ اصل و ریشه این حقیقت که در نفس رئیس اول تقرر دارد را با حکمت عملی سنجید. اینکه فارابی در ابتدای عبارت پیش‌گفته شریعت را تحت حکمت عملی دانست و در انتهای آن بیان داشت مهنت ملکیه - به معنای قوه و ملکاتی که حکومت و ریاست وابسته به آن است (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۴) - که مِلّت از آن سامان می‌یابد، تحت حکمت عملی قرار دارد، می‌تواند اشاره به همین مطلب باشد. براین پایه، شریعت تحت فلسفه قرار دارد بدین معنا که موضوع آن اخص از موضوع فلسفه است اما از انواع آن به‌شمار

نمی‌آید. نتیجه این مطلب آن است که تمامی قواعد حکمت عملی درباره گزاره‌های شریعت نیز جاری می‌شوند و نه برعکس. به‌دیگرسخن، گزاره‌های حکمت عملی، اصول و ضوابط عام نفس‌الامری کنش‌های انسانی هستند و از این‌رو، بر گزاره‌های شریعت حاکم هستند و هیچ حکم شریعت مخالف با این اصول فلسفی معتبر نخواهد بود؛ همانگونه که گزاره‌های فلسفه نظری، قواعد عام حاکم بر تکوین هستند که در تمامی موجودات عالم جریان دارد و وجود واقعی بر خلاف این اصول، غیرممکن است. در نتیجه، شریعت نمی‌تواند جایگزینی برای حکمت عملی به شمار آید چراکه اساساً تعالیم شریعت بر پایه تصویر تخیلی مفاهیم حکمت عملی و بیان افق‌های گزاره‌های حکمت عملی توسط نبی و جزئی‌سازی آنها توسط وحی الهی یا شخص پیامبر شکل گرفته‌اند. شریعت عهده‌دار بیان اصول کلی حاکم بر کنش‌های انسانی نیست (هرچند گاه به بیان آن‌ها پرداخته است). از سوی دیگر، حکمت عملی نیز نمی‌تواند جای شریعت را پر کند زیرا عمده جزئی‌سازی‌هایی که عمل خارجی وابسته به آنهاست در پرتوی وحی الهی فهمیده می‌شوند (هر چند برخی از اسباب این کار، با حکم عقل کشف می‌گردند).

این نتیجه در مقام ثبوت، حاکی از عدم وجود ناسازگاری بین اصول حکمت عملی و گزاره‌های شریعت و توافق کامل آن‌ها در علم الهی است. برای اساس، مجالی برای تعارض عقل و شریعت باقی نخواهند ماند و اگر تعارضی در این زمینه ادعا شود، از خطا در مقام اثبات ناشی شده است. ثمره این نسبت خاص بین شریعت و حکمت عملی در مقام اثبات کاملاً آشکار می‌گردد و از همین رو، توجه به حکمت عملی در فهم و اکتشاف گزاره‌های شریعت ضروری می‌نماید. این مطلب، موضوع نوشتاری دیگر از این قلم است که به واکاوی نسبت علم فقه و حکمت عملی خواهد پرداخت.

در پایان تأکید می‌شود که هرگز نباید این دیدگاه فارابی که شریعت را تحت حکمت عملی و در خدمت آن می‌داند، بدین معنا دانست که وی فلسفه - به مثابه علم پدید آمده از تأملات عقل انسانی - را از دین که حاصل وحی الهی است برتر می‌داند. بلکه چنانچه بیان شد، او هر دوی فلسفه و ملت را الهی و حاصل افاضه عقل فعال - که همان روح القدس و روح الامین است (فارابی، ۱۹۹۶ (ب): ۲۳) - بر نفس انسان کامل می‌داند با این تفاوت که فلسفه حکایت‌گر خود واقع است و ملت، بیانی تخیلی و افق‌های از آن است. به‌دیگرسخن، فلسفه همان ذات حقیقی برنامه‌های کلی الهی برای

سعادت از سان است و ملّت، حکایت تخیلی و اقناعی و جزئی شده آن است که به جهت ابلاغ به عامه مردم، نازل می‌گردد. به‌دیگر سخن، فلسفه و ملّت به لحاظ گوهر و ذات واحد هستند و می‌توان آن‌ها را دو مرتبه از دین نازل از خداوند دانست. البته فارابی نام دین را بر فلسفه اطلاق نمی‌کند لکن به لحاظ حقیقت و ذات، به این‌همانی آن‌ها قائل است.

۳. جمع بندی و نتیجه نهایی

براساس آنچه بیان شد، ملّت خوانش همگانی فلسفه است که کارکرد اصلی آن از سویی آسان‌سازی گزاره‌های برهانی، کلی، و ذاتی (به معنای مفاهیم محاکاتی و غیرتمثیلی که بیانگر ذات اشیاء هستند) حکمت عملی است به گونه‌ای که این گزاره‌ها برای عموم مردم قابل فهم گردند. این مهم، از طریق ارائه تصویر تمثیلی و تخیلی از مفاهیم فلسفه و بیان اقناعی از گزاره‌های فلسفه تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، ملّت حاصل مقیدسازی گزاره‌های برهانی فلسفه برحسب شرایط جامعه است. البته این بدان معنا نیست که هیچگونه بیان ذاتی و کلی در ملّت یافت نمی‌شود. براین پایه، ملّت تحت فلسفه قرار دارد.

از آنجاکه نبیّ به کلیات حقائق عملی دین به صورت برهانی دست یافته است، می‌تواند آن‌ها را به صورت برهانی به دیگران منتقل کند چراکه برهان روشی است که هم برای فهم واقعیت و هم برای تعلیم آن به دیگران، به کار می‌آید (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۲). البته شرط تعلیم برهانی آن است که مخاطب، استعداد درک کلیات و فهم براهین را داشته باشد و چنین استعدادی معمولاً در اندکی از مردم مدینه یافت می‌شود. بنابراین، خواص جامعه نیز می‌توانند با تلاش‌های عقلانی خود و با تعلیم فیلسوف علی‌الاطلاق که همان پیامبر جامعه است، به درک کلیات و مطلقات شریعت که همان حکمت عملی است، نائل آیند. اما توانایی درک خود گزاره‌های جزئی دین - همان گونه که در دین (ملّت) آمده است - به دارابودن همان قدرت قوه متخیله نبیّ وابسته است. لکن بیان شد که نبیّ به لحاظ قدرت متخیله نیز کامل‌ترین مردم مدینه است و متخیله او در ارتباط با عقل فعال، به ادراک این حقایق جزئی نایل می‌گردد. بنابراین شخص دیگری نمی‌تواند کشف‌کننده و بیانگر دین باشد. به‌دیگر سخن، گزاره‌های جزئی دین، در قالب وحی الهی تنها بر انسانی که به لحاظ قوت عقل نظری و عملی و متخیله کامل‌ترین انسان دوران است، نازل می‌گردد. البته در حکمت عملی، وجه و اسباب جزئی‌سازی گزاره‌ها نیز بیان

می شود و از این طریق، اگر در موردی علم کامل به شرایط خارجی وجود داشته باشد، می توان به جزئی و مقیدسازی گزاره های فلسفی اقدام کرد.

براین پایه، در نظام تمدن الهی هیچگونه مخالفتی بین حکمت عملی و شریعت وجود ندارد و هیچ یک، جای دیگری را نمی گیرد. فلسفه موجب بی نیازی از شریعت نمی شود چراکه آموزه های کلی فلسفه اگر براساس شرایط جامعه جزئی سازی نشوند، قابل اجرا توسط مردم نیستند. گرچه قوت عقل عملی در این زمینه بسیار مؤثر است و براساس آن می توان شرایط تأثیرگذار بر اعمال را درک و به جزئی سازی قواعد کلی پرداخت؛ لکن بدون بهره گیری از وحی الهی، نمی توان تمامی امور مؤثر بر فعل را دریافت و به تقدیر آن پرداخت. گرچه شریعت، صادر شده از علم الهی و لزوماً مطابق با واقع است لکن به لحاظ ثبوتی، گزاره های شریعت تحت حکمت عملی قرار دارند. به دیگر سخن، گزاره های شریعت، جزئیات گزاره های حکمت عملی هستند و بدین لحاظ گزاره های حکمت عملی نوعی تقدم بر گزاره های شریعت دارند. و نیز دستورات شریعت عمدتاً به صورت اقناعی بیان می شوند در حالیکه در واقع به صورت ضروری حاکی از واقع هستند و استدلال های حکمت عملی، برهان آنها به شمار می آیند.

پی نوشت ها

۱. واژه های نظری و عملی، کاربردهای متفاوتی در مباحث عقلی دارند. در اینجا، مراد از نظری گزاره های کلی است که با عقل نظری درک می شود و عملی یعنی آنچه با عقل عملی ادراک می گردد.

منابع

- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م
- _____، احصاء العلوم، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶م (الف)
- _____، تحصیل السعادة در «الاعمال الفلسفیه»، تصحیح و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، چاپ اول، ۱۴۱۳ (الف)
- _____، التنبيه على سبيل السعادة در «الاعمال الفلسفیه»، تصحیح و تعلیق: جعفر آل یاسین، دارالمناهل، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۳ (ب).

- _____ ، *الجمع بين رأى الحكيمين*، مقدمه و تعليق از دکتر البير نصرى نادر، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۵.
- _____ ، *كتاب الحروف*، دارالمشرق، بيروت، ۱۹۸۶م.
- _____ ، *السياسة المدنية*، مقدمه و شرح: على بوملحم، بيروت: مكتبة الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶م (ب).
- _____ ، *فصول منتزعة*، تحقيق و تصحيح و تعليق: فوزى نجار، انتشارات الزهراء ع، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۵ق.
- _____ ، *فلسفة ارسطوطاليس*، محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ۱۹۶۱ م.
- _____ ، *فلسفة أفلاطون در «فلاطون فى الاسلام»*، عبدالرحمن بدوى، دار الاندلس، ، ۱۹۸۰م
- _____ ، *كتاب الملة*، دارالمشرق، مقدمه و تحقيق و تعليق از محسن مهدي، چاپ دوم، بيروت، ۱۹۹۱م.
- _____ ، *كتاب الموسيقى الكبير*، قاهره: دار لكتاب العربى، تحقيق و شرح: غطاس عبدالملك خشبه، ۱۹۶۷م.
- _____ ، *المنطقيات*، تحقيق و مقدمه: محمدتقى دانش پژوه، مكتبة آية الله المرعشى، چاپ اول، قم، ۱۴۰۸ق

References

- Farabi, Abu Nasr, *Ihsa al-Uloom*, introduction and description: Ali Boulamham, Beirut: Al-Hilal Library, first edition, 1996 (A)
- _____ , *Al-horof*, Beirut, Darul Mashreq, 198
- Al-Madinah al-Fazlah, introduction and commentary by Dr. Ali Boulamham, Beirut: Al-Hilal Library
- _____ , *Fosol al-montazaa*, research, correction and commentary: Fawzi Najjar, Tehran: Al-Zahra Publications, second edition, 1405 AH
- _____ , *Kitab al-Molla*, Beirut: Dar al-Mashreq, introduction and research and commentary by Mohsen Mahdi, second edition, 1991.
- _____ , *Logic*, research and introduction: Mohammad Taqi, a scholar, Qom: Ayatollah Al-Marashi Library, first edition, 1408 AH