فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال یازدهم، بهار ۱۳۹۷، شماره ۳۹
صفحات: ۱۲۰ ـ ۱۰۷

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 11, Spring 2018, No. 39

مقایسه حکمت فلسفی و حکمت اخلاقی، از دیدگاه ابوعلی سینا و ملامهدی نراقی

شمس‌علی زارعیان*

چکیده

فلاسفه، حکمت را به دو قسم، نظری و عملی و حکمت عملی را بـه سـه قسـم، سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق، تقسیم نموده‌اند واخـلاق کـه یـک قسـم از حکمت عملی است، مشتمل بر فضـایل چهارگانـه، عفـت، شـجاعت، حکمـت و عدالت است.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که این حکمت که در زیرمجموعه اخـلاق قـرار گرفته با حکمت عملی که قسیم حکمت نظری است چه فرقی دارند؟

در این مقاله برآنیم تا دیدگاه بـوعلی و مرحـوم ملامهـدی نراقـی دربـاره فـرق حکمت فلسفی و حکمت اخلاقی را بررسی کنیم.

روش تحقیق در این مقاله تحلیلی است و اطلاعات براساس داده‌هـای کتابخانـه‌ای و اسناد جمع‌آوری شده است.

واژگان کلیدی

حکمت، حکمت عملی، حکمت نظری، اخلاق، فلسفه و فضایل اخلاقی.

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه‌السلام. amirhossin7441788@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش:۹۶/۱۲/۱۲

طرح مسئله

حکما، حکمت را به دو قسم، حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند و هیچ دوگانگی در این بخش میان فلاسفه وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۶) حکمت عملی را به سه قسم سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق تقسیم نموده‌اند و اخلاق را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که عبارتند از «عفت، شجاعت، حکمت و عدالت» و با توجه به این‌که حکمای مسلمان و اکثر علمای اخلاق با تأثیرپذیری از ارسطو معیار فضیلت از رذیلت را «حد وسط» معرفی کرده‌اند، در اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن، همان است که ابن‌سینا بیان کرده است و این شبهه را به ابی حامد اسفزاری نسبت داده است. «این که ایشان، خیال کرده است که حکمت عملی که یکی از فضایل خلقی است، مثل عفت و شجاعت، حدوسط ندارد؛ حکمت هرچه‌قدر زیاد باشد بهتر است.» (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۰) و سؤال دیگر که نراقی در *جامع السعادات* ذکر کرده از اینجا ناشی می‌شود که دانشمندان، حکمت را نخست به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و حکمت عملی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند که عبارتند از: سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق؛ اخلاق نیز مشتمل بر فضایل چهارگانه عفّت، شجاعت، حکمت و عدالت است. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که یکی از این فضایل چهارگانه، حکمت است. حال، سؤال این است که: چگونه حکمت، قسمی از خودش شده است؟ (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۹۳) این دو سؤال درواقع به یک سؤال برمی‌گردد و آن این‌که حکمت فلسفی با حکمت اخلاقی چه فرقی دارند؟ ما در این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال از منظر ابن‌سینا و نراقی و مقایسه آن دیدگاه‌ها هستیم.

پیشینه تحقیق

هرچند حکمای اسلامی و علمای اخلاق چون غزالی در *میزان‌العمل و احیاءعلوم‌الدین* و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در *مجموعه آثار* و صدرالمتألهین در کتاب‌های *الشواهدالربوبیه* و *مفاتیح‌الغیب* و خواجه نصیرالدین در *اخلاق ناصری* پرداخته و به این سؤال جواب داده‌اند که ما به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد، ولی از متأخران و محققان معاصر کسی به این مسئله به صورت مستقل نپرداخته و مقاله مستقلی در این زمینه نوشته نشده است. اگر چه درمورد حکمت نظری و حکمت عملی بحث‌های زیادی شده و مقالات بی‌شماری نوشته شده است، ولی در مور فرق بین حکمت فلسفی و حکمت خلقی کمتر پرداخته شده است. باید توجه داشته باشیم که بیشترین تفصیل در این مسئله، مربوط به شیخ‌الرئیس است؛ به‌گونه‌ای که «هیچ‌کس به اندازه شیخ در باره حکمت نظری و حکمت عملی بحث نکرده است» (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۲ / ۳۷۳) محقق نراقی نیز این مسئله را مطرح کرده و پا سخ داه است. او برخی از کتاب‌های شیخ

را از جمله *شفاء*، شرح داده است و با نظریات ایشان کاملاً آشناست ولی در مقام جواب، نظر شیخ را نیاورده، بلکه نظریه دیگری آورده است که با برخی از نظریات ابن‌سینا از جمله مبدأ ادراک دانستن عقل عملی مخالفت نموده و این مسئله مورد گفتگو در بین متأخرین شده است. از همین‌رو، این گرایش در نگارنده به وجود آمد که این مسئله تحقیق شود و جواب این دو حکیم بررسی و مقایسه گردد.

لازم به ذکر است که در فلسفه، عقل نظری و عملی، همان حکمت نظری و عملی است. یک قسمت از کارهای عقل انسان، درک چیزهایی است که «هست» این عقل نظری است. قسمت دیگر، درک چیزهایی است که باید انجام بدهیم، درک «بایدها»، این عقل عملی است؛ بنابراین، همان‌گونه که از تعاریف حکمت نظری و عملی و عقل نظری و عملی استفاده می‌شود این دو اصطلاح، یک چیز است.

منشأ حکمت فلسفی و اخلاقی از نظر ابن‌سینا و نراقی

ابن‌سینا، منشأ حکمت فلسفی و اخلاقی را از قوای وجودی انسان دانسته و برای نفس ناطقه دو جنبه بیان کرده است: «نفس انسان دو جنبه دارد از یک جنبه نظر به مافوق دارد و از یک جنبه نظر به مادون دارد و نفس به حسب هر جنبه، قوه مخصوص آن را دارد تا علاقه بین نفس و بین آن جنبه را تنظیم کند؛ بنابراین قوه عامله برای تنظیم جنبه مادون است و قوه نظریه برای تنظیم جنبه مافوق است. پس از جهت پایین، اخلاق و از جهت بالا، علوم حاصل می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۸ و ۱۳۷۹: ۳۳) و گاه برای نفس ناطقه دو قوه مدرکه عالمه و محرکه عامله دانسته است. (همو، ۱۳۶۳: ۹۹)

از جنبه مافوق نفس، یا همان قوه نظریه، دو حکمت حاصل می‌شود حکمت نظری و حکمت عملی و هر دوی آن‌ها از باب علم و فلسفه هستند و از حکمت اخلاقی جدا هستند. ابن‌سینا در مورد دو حکمت باب علم می‌گوید: «هرکس نفسش را با این دو حکمت تکمیل کند به تحقیق که به او خیر کثیر داده شده است» (همو، ۱۴۰۰: ۳۱) ابن‌سینا فرق این دو حکمت را از چند جهت بیان نموده است:

۱. «حکمت متعلق به امور نظری آن است که ما آن را فقط می‌دانیم ولی عمل نمی‌کنیم و اما حکمت متعلق به قوه عملی آن است که آن را هم می‌دانیم وهم عمل می‌کنیم». (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۰)

فخر رازی در *شرح عیون الحکمه* ابن‌سینا، در توضیح کلام ایشان می‌گوید:

> علم یا به آن چیزی تعلق می‌گیرد که وجودش خارج از قدرت ما است یا این‌که به چیزی تعلق می‌گیرد که وجودش خارج از قدرت ما نیست. اولی حکمت نظری است مثل علم ما به این‌که عالم حادث است ... دومی حکمت عملی است مثل علم به اینکه ملکات فاضله نفسانی چگونه حاصل می‌شود و ملکات خبیثه نفسانی چگونه از بین می‌رود ... و هریک از این دو

قسم علم است. الا اینکه از اولی فقط همان علم مقصود است و از دومی هم علم و هم عمل مقصود است. درعین‌حال هر دو علم هستند. (رازی، ۱۳۷۳: ۲ / ۵)

درنتیجه فرق این دو حکمت از حیث معلوم است نه از حیث علم.

۲. ابن‌سینا از نظر غایت نیز این دو حکمت را از هم جدا کرده و در فرق آن‌ها گفته است: حکمت نظری آن است که غایت در آن حصول اعتقاد یقینی به حال موجودات است که وجودشان فعل انسان قرار نمی‌گیرد، (در اختیار انسان نیست) و مقصود این است که فقط رأی نظر حاصل شود مثل علم توحید و علم هیئت. حکمت عملی آن است غایت در آن حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست بلکه مقصود در آن حصول صحت رأی است در مورد چیزی که انسان آن را کسب می‌کند تا آنچه خیر است کسب شود؛ پس برای عمل است. درنتیجه، غایت حکمت نظری حق است و غایت حکمت عملی خیر است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۵) درجای دیگر غایت حکمت نظری را حق و غایت حکمت عملی را قبیح و جمیل بیان کرده است. (همو، ۱۳۶۳: ۹۶)

ابن‌سینا منشأ فضایل اخلاقی را از جنبه مادون نفس دانسته و برای آن سه قوه تشخیص داده است که عبارتند از: قوه شهویه، قوه غضبیه و قوه تمییزیه که از اعتدال اولی عفت و از دومی شجاعت و از سومی حکمت حاصل می‌شود و از مجموع سه فضیلت، فضیلت چهارمی به نام عدالت حاصل می‌گردد. (همو، ۱۳۲۶: ۱۵۲) بدین ترتیب فضایل چهارگانه اخلاقی حاصل می‌شود. ابن‌سینا از حکمتی که جزو فضایل اربعه است، تعبیر به حکمت خلقی و حکمت فضیلتی می‌کند.

ابن‌سینا در توضیح بیشتر در فرق حکمت فلسفی و حکمت اخلاقی می‌گوید:

حکما وقتی می‌گویند، فضایل سه تا است (عفت، شجاعت، حکمت) و مجموع آن عدالت است، منظورشان فضایل خُلقی است. اما وقتی که می‌گویند، فلسفه بر دو قسم است؛ یک قسم نظری و قسم دیگر عملی است، اینجا منظورشان عمل خلقی نیست، بلکه منظورشان معرفت و علم به ملکات خلقی است؛ یعنی چگونه می‌تواند فضایل را کسب کند. البته این علم و معرفت تنها علم به ملکات خلقی نیست؛ بلکه علم برای سیاست منزل و تدبیر مدینه هم هست. (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲)

بر این اساس ابن‌سینا حکمت را مشترک لفظی می‌داند.

محقق نراقی نیز منشأ فضایل چهارگانه اخلاقی را از قوای وجودی بدن دانسته، همانند ابن‌سینا در یک بیان دو قوه برای بدن ذکر می‌کند:

نفس ناطقه دارای دو قوه است اول قوه ادراک و دوم قوه تحریک و هرکدام دو شاخه دارد. عقل نظری و عقل عملی دو شاخه قوه ادراک و قوه غضب و قوه شهوت دو شاخه

قوه تحریک هستند؛ که از تهذیب هریک فضیلت مخصوص به‌خود حاصل خواهد شد ... از تهذیب نیروی عقل، علم و سپس حکمت به‌دست خواهد آمد و از تهذیب قوه عامله عدالت و از تهذیب نیروی غضب حلم و به‌دنبال آن شجاعت پدید می‌آید و از تهذیب شهوت عفت و خویشتن‌داری و پس از آن سخاوت حاصل می‌شود. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۸۴)

گاه با چهار قوه، عقلانی فرشته‌صفت، قوه غضب درنده‌خو، قوه شهوت حیوانی و قوه وهمی شیطانی بیان نموده و کار و شأن نیروی عقلانی را ادراک حقایق امور و تمییز بین خیر و شر و فرمان دادن به افعال نیک و نهی از صفات زشت دانسته است. وگاهی نیز از قوه وهمیه تعبیر به قوه عامله می‌کند نراقی فایده قوه واهمه را ادراک معانی جزیی و استنباط چاره‌ها و نکته‌هایی برای رسیدن به مقاصد صحیح می‌داند. (همان: ۸۵ و ۶۳ ـ ۶۲)

از سخن محقق نراقی معلوم می‌شود، علاوه بر عقل نظری، عقل عملی هم کارش ادراک است. در این‌که فرقشان در چیست؟ ایشان در توضیح بیشتر می‌گوید: شأن قوه عقلیه و وهمیه، ادراک امور است؛ اما اولی کلیات را ادراک می‌کند و دومی تصور جزئیات را؛ و چون هر فعلی که از بدن صادر می‌شود، افعال جزئیه است، پس مبدأ تحریک بدن در جزئیات افعال به تفکر و رویه قوه وهمیه است و از این جهت آن را «عقل عملی» و «قوه عامله» می‌نامند و اولی را «عقل نظری» و «قوه عاقله». (همو، ۱۳۷۷: ۴۹)

عقل عملی مبدأ ادراک است یا مبدأ تحریک؟

در بیان دیگر نراقی ادراک را در شأن عقل نظری و تحریک را در شأن عقل عملی می‌داند: «بدان که عقل عملی و عقل نظری هریک از جهتی بر نفس ریاست دارد؛ اما ریاست عقل عملی از این جهت است که به کاربردن همه قوا حتی عاقله به‌نحو شایسته‌تر موکول به آن است؛ و اما ریاست عقل نظری از این‌روست که سعادت برین و غایت همه غایات یعنی آراستگی به حقایق موجودات مستند به آن است و همچنین ادراک آنچه خیر و صلاح است در شأن اوست، پس اوست که راهنمای عقل عملی در کارهاست. گفته شده که ادراک فضائل و رذائل اعمال در شأن عقل عملی است، چنان‌که شیخ [الرئیس أبو علی سینا] در «شفا» به این معنی تصریح کرده است. حق این است که مطلق ادراک و ارشاد از جانب عقل نظری است و او به منزله مشاور ناصح و خیرخواه است و عقل عملی به منزله تنفیذکننده و امضاکننده اشارات عقل نظری است و قوایی که مورد این اشاره و امضاست خشم و شهوت است». (همو، بی‌تا: ۱ / ۹۳)

ظاهراً نراقی در این انتساب دقت کافی ننموده است درحالی‌که شیخ در کتاب شفا عقل عملی را از مقوله تحریک دانسته است، عبارت شیخ در کتاب *شفا* این چنین است؛

> قوای نفس ناطقه بر دو قسم عامله و عالمه تقسیم می‌شود و هر یک از این دو قوه به اشتراک اسمی عقل نامیده می‌شود. پس عامله قوه‌ای است که بدن را تحریک می‌کند به سوی کارهای جزیی ... این قوه باید بر سایر قوای بدن مسلط شود تا در برابر قوای بدنی منفعل نشود و الّا اخلاق رذیله خواهد شد. اگر او مسلط شود، اخلاق فاضله حاصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۸)

و عین این عبارت را شیخ در کتاب *نجات* آورده است (همو، ۱۳۷۹: ۳۳) درنتیجه ایشان در این دو کتاب، عقل عملی را مبدأ تحریک دانسته است. نراقی به این نظر شیخ اشاره نکرده است؛ از این جهت که اطلاعی نداشته یا فقط خواسته نظر دیگر شیخ را مورد انتقاد قرار دهد.

ابن‌سینا در کتاب اشاراتش، عقل عملی را مبدأ ادراک دانسته است؛ «بعضی از قوای نفس ناطقه آن است که بحسب تدبیر بدن به آن احتیاج است و آن همان است که به اسم عقل عملی شناخته می‌شود، کار این قوه عبارت است از: استنباط اموری که واجب است انسان آن‌ها را به صورت جزیی و مشخص به کار بندد؛ تا به اغراض اختیاری خود برسد». (همو، ۱۳۷۵: ۸۵)

شیخ رضا مظفر ضمن بیان فرق بین عقل نظری و عقل عملی از حیث مدرکات که اگر مدرکات عقل از چیزهای باشد که فقط دانسته می‌شود عقل نظری است و اگر از چیزهای باشد که هم دانسته می‌شود و هم عمل می‌شود عقل عملی است به طرفداری از نظر ابن‌سینا در کتاب اشاراتش برخاسته و در رد نراقی می‌نویسد: از عجائب است که نراقی شیخ را که خریط این مباحث است رد کرده است و گفته است که مطلق ادراک کار عقل نظری است و عقل عملی فقط ادراکات او را اجرا می‌کند و مبدأ تحریک است (مظفر، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۲) ظاهراً شیخ رضا از دو کتاب *شفا* و *نجات* اطلاعی نداشته است که در این دو کتاب شیخ عقل عملی را مبدأ تحریک دانسته است. بدین جهت بر نراقی ایراد گرفته که چرا عقل عملی را مبدأ تحریک دانسته است درحالی‌که نراقی، مطلب جدیدی نگفته (بلکه) نظر شیخ در دو کتاب *شفا* و *نجات* را گفته است.

آیت‌الله سبحانی ضمن تأیید و تقسیم حکمت به دو قسم نظری و عملی می‌گوید: اگر متعلق حکمت فقط برای دانستن باشد مثل «الله» موجود است، حکمت نظری است و اگر متعلق حکمت برای عمل باشد حکمت عملی نامیده می‌شود و معروف در نزد فلاسفه همین است و ابن‌سینا نیز همین نظریه را در اشارات بیان کرده است و عقل عملی را از مقوله ادراک دانسته است ولی در دو کتاب دیگرش (*شفا* و *نجات*) عقل عملی را مبدأ تحریک دانسته نه مبدأ ادراک و نراقی نیز درواقع همین قول شیخ را بیان کرده است و شیخ رضا مظفر، نراقی را رد کرده است و آن را از عجایب روزگار دانسته است؛ درحالی‌که نراقی همان سخن ابن‌سینا را بیان کرده است و فکر جدیدی نیست و چون شیخ رضا مظفر از

این دو کتاب ابن‌سینا خبر نداشته فکر کرده است که این نظر نراقی است و آن را از عجایب دانسته است. سپس استادسبحانی در مقام داوری برآمده؛ نظریه شیخ در دو کتاب *شفا* و *نجات* را قابل نقد دانسته، می‌گوید آنچه در *اشارات* گفته درست است؛ یعنی هم عقل نظری و هم عقل عملی مبدأ ادراک است. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۴۷)

تحلیل تعارض از منظر ابن سینا

نکته‌ای که به نظر ما می‌رسد این است: سخن شیخ طبق مبنای خودش، هم در کتاب اشاراتش صحیح است و هم در دو کتاب *شفا* و *نجات* صحیح است و هیچ تناقضی در کلام شیخ نیست برای این‌که: ابن‌سینا، درواقع حکمت عملی را به سه قسم تقسیم کرده است: «اول: حکمت عملی که جزو فلسفه است که منظور علم به فضایل است و خود خلق منظور نیست. دوم: حکمت عملی خلقی که منظور از آن خود فضیلت خلقی است و علم به کیفیت خلق و کیفیت اکتساب خلق است. سوم: حکمت عملی فعلی و منظور از آن فعلی است که صادر از خلق است». (ابن‌سینا ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۳۸۷)

عقل عملی (باب فلسفه) کارش ادراک است؛ منتها علاوه بر ادراک اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را نیز شامل می‌شود؛ عقل عملی مربوط به باب فضایل اخلاقی، کارش تحریک است؛ یعنی تحریک و به‌کارگیری سایر قوای وجودی بدن. پس هرگاه شیخ از عقل عملی تعبیر به ادراک کرده منظور عقل عملی باب فلسفه است و هر گاه تعبیر به تحریک کرده منظورعقل عملی باب اخلاق است؛ البته این عقل عملی از ادراک به‌طور کلی خالی نیست ادراک این عقل عملی در محدوده فضایل اخلاقی و به‌کارگیری قوای وجودی انسان است؛ که از این ادراک به ادراک معانی جزئی اشاره می‌کند عبارت ابن‌سینا این است «بعضی از قوای نفس ناطقه آن است که بحسب تدبیر بدن به آن احتیاج است و آن همان است که به اسم عقل عملی شناخته می‌شود، کار این قوه عبارت است از: استنباط اموری که واجب است انسان آن‌ها را به صورت جزیی و مشخص به کار بندد؛ تا به اغراض اختیاری خود برسد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۵) همان‌گونه که خود نراقی نیز از عقل عملی تعبیر به قوه واهمه نمود و کار آن را ادراک معانی جزء دانست. بنابراین اشکال نراقی بر ابن‌سینا وارد نیست.

تعریف حکمت از نظر ابن‌سینا و نراقی

ابن‌سینا حکمت خلقی را با توجه به تعریف اخلاق که عبارت است از «ملکه نفسانی که به‌واسطه آن، از نفس، افعال به آسانی صادر می‌شود بدون آن‌که نیاز به فکر باشد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۸۲)

ملکه‌ای توسط دانسته است ولی حکمت عملی را ملکه‌ای قیاسی عنوان نموده است که احتیاج به فکـر و نظر دارد؛ و از طریق برهان و استدلال علم پیدا می‌کند. (رازی ۱۴۱۱: ۱ / ۳۸۷)

ابن‌سینا تعریف سه حکمت را از یکدیگر جدا کرده است؛ حکمت نظری و حکمت عملی (باب علم) را علم به اعیان موجودات تعریف کرده و اضافه نموده که: حکمت عملی ملکه قیاسی است از طریق برهـان حاصل می‌شود ولی حکمت خلقی ملکه نفسانی است. به همین جهت ابن‌سینا این دو حکمت را مشـترک اسمی بیان نمود؛ یعنی در اسم مشترک و در معنی متفاوت‌اند.

نراقی در تعریف حکمت می‌گوید: «حکمت، عبارت است از معرفت حقایق موجودات، چنان‌که هسـتند و موجودات اگر وجودشان در قدرت و اختیار ما نباشد، علم مربوط و متعلق به آن‌ها حکمت نظری نامیـده می‌شود؛ و اگر وجود آنها در قدرت و اختیار ما باشد علم مربوط به آنها حکمت عملـی نامیـده مـی‌شـود» (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۸۶) تا اینجا با نظر ابن‌سینا موافق است الا این‌که ابن‌سینا هر دو قسـم ایـن حکمـت را مربوط به باب فلسفه و علم می‌داند و از باب اخلاق جدا کرده است ولی نراقی این تقسیم‌بندی را نکـرده است درنتیجه، نراقی بین حکمت نظری و حکمت عملی (باب فلسفه) و حکمت عملی (باب اخلاق) خلـط کرده است و هر سه به معنی «علم به اعیان موجودات» تعریف کرده است.

اکتسابی بودن حکمت عملی و طبیعی بودن حکمت خلقی

فرق دیگری که ابن‌سینا مطرح کرده، این است که حکمت عملی، اکتسـابی اسـت و هـیچ قسـمی از آن غریزی و طبیعی نیست بلکه با کسب و نظر حاصل می‌شود ولی حکمت عملی باب اخـلاق غریـزی و طبیعـی است؛ چون می‌گوید «هذه المعرفة (حکمت عملي) لیست غریزیة، بل تکتسـب؛ یعنی حکمت عملـی کـه غریـزی و طبیعی نباشد، مفهومش این است که حکمت خلقی غریزی و طبیعی است». (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۱)

شارح کتاب *نجات* ابن‌سینا نیز می‌گوید: «اخلاق نیکو، گاهی در بعضی از مردم غریزی و طبیعی است و در بعضی‌ها با ریاضت و اجتهاد حاصل می‌شود و در بعضی از مردمان حتـی بـا ریاضـت و اجتهـاد نیـز حاصل نمی‌شود و بر همان عادت قبلی، باقی می‌ماند». (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۰۳: ۵۰۴)

البته منظور ابن‌سینا این نیست که همه اخلاق، طبیعی است بلکه بخشی از اخـلاق را اکتسـابی می‌داند و نراقی نیز طبیعی بودن بخشی از اخلاق را پذیرفته است؛ «سبب وجود خلق یا مزاج است، چنان‌که گفته شد یا عادت به این‌که کاری را با فکر و تأمل انجام دهد، یا با تکلّف و صبر و پایداری بر آن که در این صورت «ملکه» می‌شود و به آسانی پدید می‌آیـد هرچنـد مخـالف اقتضـای مـزاج باشد». (نراقی، ۱۳۸۳: ۵۶)

فضیلت قوه عاقله و قوه عامله

از نظر نراقی حکمت از اعتدال قوه عاقله حاصل می‌شود؛ وی در پاسخ به این‌که از قوه عامله چه فضیلتی حاصل می‌شود دو جواب می‌دهد:

۱. عدالت از قوه عامله است: از تهذیب نیروی عقل، علم و سپس حکمت به دست خواهد آمد و از تهذیب قوه عامله عدالت و از تهذیب نیروی غضب حلم و به دنبال آن شجاعت پدید می‌آید و از تهذیب شهوت عفت و خویشتن‌داری و پس از آن سخاوت حاصل می‌شود؛ بنابراین بیان می‌توان گفت که عدالت، کمال قوه عملی (عقل عملی) است.

۲. چون نفس دارای چهار قوه عاقله و عامله و شهویه و غضبیه است، اگر حرکات و افعال این‌ها بر وجه اعتدال باشد و سه قوه اخیر مطیع اولی باشند و در افعال فقط بر آنچه عقل تعیین می‌کند گام بردارند، ابتدا فضائل سه‌گانه حکمت و عفت و شجاعت حاصل می‌شود؛ و سپس از حصول آن‌ها که مترتب بر سازش قوای چهارگانه و اطاعت و انقیاد سه قوه از اولی است حالتی پدید می‌آید که کمال و تمامیت قوای چهارگانه است و آن عدالت است. بنابراین، عدالت کمال قوه عملی به‌تنهایی نیست بلکه کمال همه قواست. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۸۶)

در بیان دوم نراقی یک مشکلی وجود دارد و آن این‌که از قوه عامله چه فضیلتی به دست می‌آید؟ از قوه عاقله (عقل نظری) حکمت حاصل می‌شود و از مجموع فضایل، عدالت. حال از آنجاکه از قوه عامله (عقل عملی) چه فضیلتی به دست می‌آید؟ این سؤالی است که نراقی به آن پاسخ نداده است. محمد حسن قزوینی متوجه این اشکال شده و بر ابن‌سینا ایراد گرفته است که: ابن‌سینا که حکمت خلقی را از حکمت عملی جدا می‌داند به این‌که حکمت خلقی علم به موجودات و اعیان نیست (بلکه ملکه نفسانی است) می‌گوید: «اشکالش این است که فرقی بین حکمت خلقی و عدالت باقی نمی‌ماند، در این صورت پس لازم می‌آید که یک چیز قسیم خودش باشد». (قزوینی، ۱۳۸۰: ۵۵)

از نظر ایشان، هم عدالت از قوه عامله به‌دست می‌آید و هم حکمت خلقی. درنتیجه فرقی بین حکمت خلقی و عدالت باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر یک فضیلت است که گاه تعبیر به حکمت می‌شود و گاه تعبیر به عدالت می‌شود.

این اشکال بر ابن‌سینا وارد نیست؛ برای این‌که از نظر ایشان برای جنبه مادون نفس سه قوه هست، قوه غضبیه، شهویه و عامله که به ترتیب فضایل شجاعت عفت و حکمت محصول اعتدال این قواست. درنتیجه، حکمت خلقی فضیلت قوه عامله است و عدالت فضیلتی است که از مجموع فضایل سه‌گانه به دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۱) ولی این اشکل بر نراقی وارد است. مگر این‌که بگوییم درنهایت، نراقی قول اولش را تأیید می‌کند که عدالت از مجموع فضایل به دست می‌آید نه از قوه عامله، از قوه عامله حکمت عملی به دست

می‌آید. در این‌صورت اشکال دیگری پیش می‌آید و آن این‌که دو حکمت درست می‌شود درحالی‌که طبق بیان نراقی در فضایل اربعه یک حکمت بیشتر نیست. ولی این اشکال بر ابن‌سینا وارد نیست برای این‌که ایشان حکمت باب علم و فلسفه را از حکمت باب اخلاق جدا کرده است.

پاسخ اشکال حکمت از نظر ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا حکمت نظری و حکمت عملی باب علم و فلسفه، حد وسط ندارند و هر چه‌قدر زیاد باشند بهتر است و آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره /۲۶۹) مربوط به این نوع حکمت است. ملاصدرا نیز سخن ابن‌سینا را تأیید کرده و حکمت را بر سه نوع دانسته است؛ حکمت از نوع علم، دو حکمت است یکی نظری است و دیگری عملی است و در این دو حکمت توسط نیست، بلکه توسط در حکمت خلقی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب: ۲۹۹) شیخ اشراق نیز همان پاسخ ابن‌سینا را داده است و در حکمت نظری قائل به توسط نیست و معتقد است هر اندازه زیاد باشد، بهتر است؛ ولی حکمت باب اخلاق متوسط قوه عملیه است و این حکمت خلقی، غیر از حکمت است که علم به اعیان است؛ چون‌که در این حکمت، توسط نیست؛ بلکه هر چه‌قدر زیاد باشد، بهتر است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۹)

از نظر نراقی حکمت نظری حد وسط مابین دو رذیلت جربزه و بلاهت است، اولی در طرف افراط است و دومی در طرف تفریط، و به اعتقاد ایشان بهتر است به جای جربزه، «سفسطه» یعنی حکمت آمیخته به دروغ و اندوده به تزویر و به جای بلاهت، «جهل» بسیط تعبیر کنیم؛ زیرا حقیقت حکمت عبارت است از علم به حقایق اشیاء و امور چنان‌که هستند و این متوقف بر اعتدال قوه عاقله است؛ و چون عقل شدت و حدتی خارج از حد اعتدال پیدا کند از حد شایسته خود بیرون می‌رود و به استخراج امور بسیار باریکی که با واقع مطابق نیست می‌پردازد و علم به این امور ضد حکمت در طرف افراط است و چون برای آن (عقل) کندی و کودنی پیدا شود چیزی درنمی‌یابد و علم به حقایق برای او حاصل نمی‌شود و این همان جهل است که ضد حکمت در طرف تفریط است.

حکیم سبزواری، تعریف حکمت عملی (فلسفی) را طبق تعریف ابن‌سینا می‌داند زیرا که این حکمت «علمی» است و افراط، در این مطلوب است و مربوط به همین نکته است آنچه که منسوب است به امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام که: «الشّيء يعزّ حيث يندر و العلم يعزّ حيث يغزر» و در آن حکمت خلقی، توسط مطلوب است و خیرالامور اوسطها، در آن است و معلوم است که در عدالت، (مجموع فضایل) حکمت علمی معتبر نیست و هویداست انفکاک میانه حکمتین، ولی لفظ «حکمت»، مشترک است میانه کردار درست و خلق مذکور؛ و حکمت عملیه و حکمت نظریه، هریک با اقسامی که دارد و هم‌چنین، این

حکمت، معدود از اخلاق، غیر از حکمت عملیه است که قسیم نظریه است؛ زیرا که این خلقی است و آن قسم نیز «علم» است، ولی متعلق به «عمل» و زیادت در آن هم مطلوب است، نه توسط و این حکمت خلقی، یکی از موضوعات مسائل حکمت علمی است که متعلق به عمل است (سبزواری، ۱۳۸۸: ۵۵۶)؛ یعنی این‌که حکمت خلقی تنها موضوع نیست بلکه تدبیر منزل و سیاست مدن را نیز شامل می‌شود.

پاسخ اشکال حکمت از نظر نراقی

نراقی درصدد پاسخ به سؤال مذکور در بیان مسئله برمی‌آید. او با عنوان دفع اشکال تقسیم حکمت می‌گوید: «اگر اشکال شود که دانشمندان حکمت را نخست به نظری و عملی و حکمت عملی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند که یکی از آن‌ها علم اخلاق است و این اخلاق، مشتمل بر فضائل چهارگانه است که یکی از آن‌ها حکمت است، پس لازم می‌آید که حکمت قسمتی از خودش باشد». (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۹۳) در پاسخ به این اشکال سه جواب می‌دهد.

۱. حکمتی که مقسم (تقسیم شونده) است علم به اعیان موجودات است، اعم از موجودات الهی که به قدرت باری سبحان و تعالی موجودند (و از اختیار ما خارج هستند) یا موجودات انسانی که در قدرت و اختیار ما قرار دارند و چون این علم یعنی حکمت که مقسم است قسمتی از موجودات به معنی دوم است (چون یک قسمش مربوط به موجوداتی است که خارج از اختیار ما است که همان حکمت نظری است، ولی یک قسمت از این حکمت مربوط به موجوداتی است که در اختیار ما است که همان حکمت عملی است)، بحث از آن در علم اخلاق اشکال و مانعی ندارد؛ بنابراین نهایت آنچه لازم می‌آید این است که حکمت موضوعی باشد برای مسئله‌ای که این مسئله یک جزء از آن (حکمت) است به این نحو که عنوانی در قلمرو آن قرار گیرد و آنگاه به‌عنوان ملکه پسندیده یا طریق اکتساب آن، به آن نسبت داده شود.

۲. همان‌طور که حکمت عملی قسمی از مطلق حکمت است، زیرا عمل به تفکر و نظر وابسته است، همین‌طور این (مطلق حکمت) قسمی از آن (حکمت عملی) است؛ زیرا نظر به عمل وابسته است؛ و در این‌صورت، همان‌گونه که عدالت به یک اعتبار از حکمت است، همین‌گونه حکمت به اعتباری دیگر از عدالت است، بنابراین، حیثیت و اعتبار مختلف می‌شود و محذوری لازم نمی‌آید.

در توضیح این جمله نراقی باید بگوییم که: نراقی دو بیان برای عدالت آورد و نتیجه آن دو بیان را این‌گونه نوشت: آنکه بنابر طریق اول عدالت علت و ملکات سه‌گانه معلول و بنابر طریق دوم برعکس خواهد بود؛ زیرا حصول عدالت متوقف است بر وجود آن ملکات و آمیختگی آن‌ها در حالی‌که آنها اجزاء عدالت یا به‌منزله آن خواهند بود. (همان: ۸۹) امام خمینی‌ﷺ در تلازم عقل نظری و عقل عملی می‌فرماید:

گفته‌اند برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی می‌کند. ولی ما می‌گوییم در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد؛ چنان‌که عقل عملی هم به تعقل نظری برمی‌گردد و در عقل نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است. چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع می‌شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند». (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۴۲)

۳. نراقی پاسخ سوم را به بعضی‌ها نسبت می‌دهد و می‌گوید بعضی گفته‌اند: مراد از حکمتی که یکی از فضائل چهارگانه است عبارت است از به کار بردن عقل بر وجه نیکوتر و شایسته‌تر و در این‌صورت اصلاً اشکال وارد نیست، زیرا حکمت به این معنی عین مقسم نیست بلکه جزو آن است؛ و در این حال باید گفت که حکمت به این معنی همان عدالت است که بیان شد، با این‌که عدالت نیز یکی از فضائل چهارگانه است. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۹۴)

نتیجه

نراقی حکمت را به اعتبار متعلقش دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده که اگر حکمت متعلق به چیزی باشد که خارج از قدرت ما است حکمت نظری گفته می‌شود و اگر خارج از قدرت ما نباشد حکمت عملی نامیده می‌شود. همین تقسیم را ابن‌سینا هم دارد، ایشان این دو حکمت را مربوط به فلسفه دانسته و حکمت خلقی را از قوای وجودی بیان کرده است. ولی نراقی حکمت عملی باب فلسفه را از حکمت عملی باب خلق جدا نکرده است، درنتیجه اصلاً به اشکال حد وسط در حکمت جواب نداده است. ولی ابن‌سینا به صورت خیلی روشن به اشکال اسفزاری جواب داده است.

در نظر نراقی عقل نظری ارشادکننده است. اوست که راهنمایی می‌کند ولی از نظر ابن‌سینا عقل نظری در مورد به‌کارگیری قوا هیچ دخالتی ندارد چراکه متعلق عقل نظری علم به موجوداتی است که در اخیار ما نیست. عقل عملی قسیم نظری است که در به‌کارگیری قوای وجودی بدن دخالت دارد. آن هم در حد علم به ملکات اخلاقی و کیفیت اکتساب فضایل اخلاقی.

جواب ابن‌سینا نسبت به جواب نراقی از جامعیت برخوردار است، برای این‌که ابن‌سینا وقتی‌که به شبهه حدوسط جواب داد و حکمت فلسفی و حکمت اخلاقی را از هم جدا کرد. درواقع به اشکالی که نراقی مطرح کرده هم جواب داده است. برای این‌که حکمتی که در مقسم است با آن حکمتی که در اقسام اخلاق است اسما یکی هستند و درواقع یکی نیستند و در معنی جدا هستند و حکمت خلقی حکمت حقیقی نیست مجازاً به او حکمت گفته می‌شود ولی جواب نراقی آن جامعیت را ندارد. چون به اشکال

ابی‌حامد اسفزاری که حکمت حدوسط ندارد، جواب داده نشده است.

ابن‌سینا فرق حکمت نظری و حکمت عملی را متعلق علم بیان کرد؛ اگر متعلق علم از چیزهایی باشد که مورد عمل نباشد حکمت نظری است و اگر مورد عمل واقع شود حکمت عملی است هر دو حکمت، علم به اعیان موجودات هستند و از حکمت خلقی جدا هستند و حکمت خلقی ملکه نفسانی است. ولی نراقی حکمت را علم به اعیان موجودات دانسته است؛ اگر موجودات در اختیار ما نباشند می‌شود حکمت نظری و اگر موجودات در اختیار ما باشند می‌شود حکمت عملی. درحالی‌که «علم به اعیان موجودات» تعریف حکمت فلسفی است نه اخلاقی که ملکه نفسانی است. کارش تدبیر بدن است و علم به اعیان موجودات چه ربطی به او دارد؟

در نظر نراقی حکمت نظری حدوسط میان جربزه و بلاهت است درحالی‌که در نظر ابن‌سینا حکمت نظری حدوسط ندارد و هرچه‌قدر زیاد باشد بهتر است و آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره / ۲۶۹) مربوط به آن است. شیخ اشراق و ملاصدرا و حکیم سبزواری نیز با ابن‌سینا هم نوا هستند.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن‌سینا، ابوعلی محمد، ۱۳۲۶، *تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، بی‌نا، چ ۲.

۳. ـــــــــــ، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد ملاحظات*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، بی‌نا، چ ۱.

٤. ـــــــــــ، ۱۳۷۱، *المباحثات*، محقق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چ ۱.

۵. ـــــــــــ، ۱۳۷۹، *النجاة من‌الغرق فی‌بحرالضلالات*، مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، بی‌نا، دانشگاه تهران، چ ۲.

٦. ـــــــــــ، ۱٤۰۰ ق، *رسایل*، قم، انتشارات بیدار.

۷. ـــــــــــ، ۱٤۰٤ ق، *الشفاء*، مصحح: سعید زائد، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.

۸. ـــــــــــ، ۱٤۰٤ ق، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق: سعید زائد، قم، مکتبة آیةالله المرعشی.

۹. ابن‌مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۸۱، *تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق*، قم، انتشارات بیدار، چ ششم.

۱۰. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاة لابن‌سینا*، مقدمه ناجی اصفهانی، تهران، بی‌نا، چ ۱.

۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه*، مقرر آیت‌الله سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ره، چ ۲.

۱۲. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱٤۱۰ ق، *غررالحکم و دررالکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی*ﷺ)، قم، دارالکتاب الإسلامی، چ ۲.

۱۳. رازی، فخرالدین، ۱۳۷۳، *شرح عیون‌الحکمة*، تهران، مؤسسة الصادقﷺ، چ ۱.

۱٤. رازی، فخرالدین، ۱٤۱۱ ق، *المباحث‌المشرقیة فی‌علم‌الإلهیات*، قم، انتشارات بیدار.

۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، محقق ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادقﷺ.

۱٦. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۸، *اسرارالحکم*، مصحح: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چ ۱.

۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنّفات*، ج ٤، مصحح: هانری کربن، تهران، مؤسسه فرهنگی، چ ۲.

۱۸. شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ، چ ۲.

۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰ الف، *اسرارالآیات*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۲۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰ب، *الشواهدالربوبیة فی‌مناهج‌السلوکیة*، محقق: آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، چ ۲.

۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱٤۱۷ ق، *المحجة‌البیضاء فی‌تهذیب‌الاحیاء*، ترجمه علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چ ٤.

۲۲. قزوینی، محمدحسن، ۱۳۸۰، *کشف‌الغطا عن وجوه مراسم‌الإهتداء*، تحقیق: محسن احمدی، قم، جامعه مدرسین.

۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱٤۱۰ ق، *اصول فقه*، بیروت، مؤسسه اعلمی.

۲٤. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالبﷺ، چ ۱.

۲۵. نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۷، *معراج‌السعادة*، قم، هجرت، چ ۵.