

نسبت میان نظر و عمل

از دیدگاه ملاصدرا

رضا اکبریان*

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

ملاصدرا به این بخش، کمتر اعتنا کرده است یا بطور مستوفی در همه زمینه‌های آن بحث نکرده است، یا بیشتر به جانب اخلاق فردی با صبغه عرفانی و باطنی رفته است و برای آن در برابر امور نظری، حقیقتی مشابه قائل نشده است، جای سؤال و تأمل دارد. چنانچه به خود اجازه دهیم در تقسیم‌بندی ارسطویی حکمت به حکمت نظری و عملی تجدید نظر کنیم و در باب نسبت میان فکر و اراده و در نتیجه نسبت میان نظر و عمل دیدگاهی متفاوت با دیدگاه فارابی و ابن‌سینا و حتی ملاصدرا ارائه کنیم، چنانکه علامه طباطبایی چنین کرده است، میتوانیم حکمت عملی را جایگاه رفیعی بخشیم.

کلیدواژگان

انسان	حکمت عملی	نظر و عمل
ادراکات اعتباری		ادراکات حقیقی
علامه طباطبایی		ملاصدرا

مقدمه

اعمال و رفتار انسان مقوله بسیار مهمی است که همیشه مورد توجه بوده است، اما در زمان حاضر پیش از هر

* . dr.r.akbarian@gmail.com

که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، نه مانند فارابی و ابن‌سینا است که علم به فعل را برای تحقق آن کافی بدانند و نه مانند سهروردی است تا معتقد شود علم فعلی برای تحقق فعل کافی است. از نظر او نه اراده و فعل، اولی و ذاتی، و عقل و نظر، ثانوی و تبعی است - آنطور که اشاعره بر آن بودند - و نه عقل و نظر، اولی و ذاتی، و اراده و فعل، ثانوی و تبعی است - آنطور که معتزله میگفتند. بر اساس چنین نگرشی است که ملاصدرا به بحث از رابطه میان نظر و عمل میپردازد و نظریاتی متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در تبیین «عقل عملی» و مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و همچنین صفات رئیس اول مدینه ارائه میدهد.

تبیین نظریه ملاصدرا در این باب، یعنی در باب نسبت میان نظر و عمل و نشان دادن نتایج فلسفی آن در حوزه حکمت عملی بعنوان نظریه‌یی که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا میکند، هدف این مقاله است. این مقاله همچنین به تحلیل ابعاد مختلف نظر ملاصدرا در مقایسه با نظر پیشینیان و نقد آن در مواجهه با مسائل و مشکلات جدید در حوزه عمل میپردازد. در اینکه

■ در عالم اسلامی
اکثر فلاسفه بتبع ارسطو به
حکمت نظری بعنوان شاخه اصلی
فلسفه توجه کرده‌اند و حکمت عملی
را بیشتر از جنبه فردی نگریسته
و سرانجام به عرفان
ختم کرده‌اند.

از کدورت و ظلمت ماده منزّه گردیده‌اند که می‌توانند بهمت خود، صوری را که قوه متخیله در ذهن خلق کرده وجود عینی بخشند.^۲

در این مقاله به این بحث پرداخته شده است که چرا افعال انسان که موضوع بخش دوم تقسیم حکمت

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷، ص ۲۳۱؛ همان، ج ۲، ص ۱۳۱ بعد؛ همان، ج ۳، ص ۳۰۵ بعد. عرفا بتبعیت علم از وجود از نظر کمال و نقص تصریح دارد.
 ۲. همان، ج ۷، ص ۲۴۰.

۳. شیخ اشراق و ابن عربی نیز به اهمیت قوه متخیله و خلّاقیت نفس واقف بوده‌اند، لکن شیخ اشراق عقیده داشت که نفس هرگاه بخواهد صورت خیالی خلق کند از طریق ارتباط با عالم خیال منفصل موفق به انجام چنین کاری میشود در حالی که ملّا صدرا همانند ابن عربی و قاطبه عرفا نیروی خلّاقیت را از درون نفس میداند و معتقد است نفس از درون خود صور خیالی را بوجود می‌آورد. دقیقاً بخاطر اینست که تجرّد خیالی را در قوس صعود بعنوان بحثی فلسفی میتوان از ابداعات ملّا صدرا بشمار آورد و ادعا کرد که شیخ اشراق از چنین معنایی غافل بوده است. (سهروردی، مجموعه مصنفات، بتصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۶ق، ج ۲، ص ۲۴۲؛ نک: ابن عربی، شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، فص اسحاقی). شیخ اشراق معارف مربوط به حکمت را پیش از حصول ملکه خلع بدن غیرممکن میداند، چنانکه غزالی رسیدن به معرفت عرفانی را مشروط به تبدل میدانند. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۳؛ همان، ج ۳، ص ۶۳) که برای علم شهودی موطن خاصی قائل است.

زمان دیگر مورد دقت فلاسفه و دانشمندان قرا رگرفته است. پس از یونان و توجه افلاطون و ارسطو به حکمت عملی؛ در جهان اسلام به انسان و افعال او توجه شد اما در مقایسه با حکمت نظری، حق مطلب در این زمینه ادا نشده است. با آنکه بحث نفس و انسان کامل از مقولاتی است که همه مکاتب فلسفی و مذاهب دینی به آن عنایت داشته‌اند، اما حکمت عملی نسبت به حکمت نظری جنبه فرعی و تبعی داشته است.

ملاصدرا در باره اعمال و رفتار و نیات انسان نیز سخنی دارد که با نظریّه او در باب «وجود» مرتبط است. او بنا بر اصالت وجود و همچنین اصل تقدم وجود بر ماهیت اثبات میکند که همه آثار و خواص از وجود که حقیقتی باطنی است، نشئت میگیرد. چون وجود، حقیقت واحد مشکک ذومراتب است صفاتی چون حیات، علم، اراده، قدرت و فعل، اوصافی هستند که منشأ آنها حقیقت وجود است. وجود از لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب مختلف است، بنابراین از لحاظ این آثار نیز مراتب مختلف خواهد داشت. او این نظریه را از مختصات فلسفه خود میداند، هر چند توجه عرفا به این مسئله را نیز میبذیرد.^۱ حتی از نظر ملاصدرا هدفها و معشوقها نیز بر حسب اختلاف در مراتب وجود و درجات آن، مختلف و متفاوتند.^۲ بنابراین هر نوعی از انواع مختلف جهان هستی بر اساس میزان بهره‌مندیش از کمالات وجودی از آثار و لوازم آن نیز بهره‌مند خواهد بود، چنانکه حس و حرکت ظهورش در مرتبه حیوانات، ادراک کلیات و فاعلیت ایجاد نسبت به افعال درونی در مقام انسان و شهود حقایق و فاعلیت ایجاد نسبت به افعال بیرونی در شأن موجودات مجرد و نفوس قدسی تحقق می‌یابد. از نظر ملاصدرا نفوس انبیا و اولیا و عرفا که مظهر عالم ربوبیت و خلیفه خالق جهانند، از طریق اشتداد وجودی و استکمال جوهری به آن حد از کمال و فعلیت رسیده و

■ حکمای پیشین با اعتقاد به تقسیم‌بندی ارسطو درباره حکمت عملی سخن گفته‌اند، تا اینکه علامه طباطبایی توانست تفسیر جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان ارائه دهد و خدا را بعنوان اولین مسئله فلسفی باثبات برساند.

را در فلسفه خود مطرح کرد. او در کتاب مابعدالطبیعه علاوه بر دو قوه مذکور، که یکی به هستها مربوط میشود و یکی به بایدهایی که با اختیار و گزینش انجام میشوند، از قوه سازنده نیز نام میبرد که حاکی از معرفی علوم تولیدی است که هدف غائی معرفت را تأمین میکنند.^۴ از نظر ارسطو شالوده اخلاق، بر سعادت استوار است و سعادت از طریق فضیلت که امری اکتسابی است، تأمین میشود. در نهایت قضایای اعتباری بر اساس ارتباط غائی با صورتهای محض و مجرد تبیین میشوند. موضوع معرفت نظری از نظر ارسطو بدینگونه است: آنچه نمیتواند جز آن باشد، به این معنا که مستقل از اراده ما است، و چیزهایی که ما میتوانیم کشف کنیم، موضوع حکمت نظری است. در مقابل، متعلق حکمت عملی اموری است که کوشش انسانی میتواند در آنها تغییر و تبدیل ایجاد کند؛ مانند رفتار انسانی (اخلاق) و حکومت (سیاست) و...^۵ ارسطو حکمت یا فلسفه عملی را از آن جهت جدا میسازد که آنچه در قلمرو عملی

ارسطویی است، بظاهر از اهمیت کمتری برخوردار است. در عالم اسلامی اکثر فلاسفه بتبع ارسطو به حکمت نظری بعنوان شاخه اصلی فلسفه توجه کرده‌اند و حکمت عملی بیشتر از جنبه فردی نگریده و سرانجام به عرفان ختم کرده‌اند. بنظر میرسد تقسیم‌بندی ارسطویی حکمت به حکمت نظری و عملی موجب چنین نگرشی شده است. چنانچه به خود اجازه دهیم در این دسته‌بندی تجدیدنظر کنیم و در باب نسبت میان فکر و اراده و در نتیجه نسبت میان نظر و عمل دیدگاهی متفاوت با دیدگاه فارابی و ابن سینا و حتی ملاصدرا ارائه کنیم، چنانکه علامه طباطبایی چنین کرده است، میتوانیم حکمت عملی را جایگاه رفیعی بخشیم. در این نگاه، حکمت که دانش انسانی برای رسیدن به حق از طریق نظر و عمل است، به دو بخش خدا و ماسوای او که شامل جهان و انسان (آفاق و انفس) میشود، تعلق میگیرد. آنچه در این مقاله بعنوان سؤال اصلی مطرح میشود اینست که آیا در فلسفه ملاصدرا حکمت عملی باندازه حکمت نظری مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است؟ آیا دیدگاه او درباره تعریف عمل و رابطه آن با نظر موجب چنین بیتوجهی‌یی شده است؟ چه عواملی بر این بیتوجهی تأثیر داشته است؟ آیا تقسیم‌بندی ارسطویی خود موجب چنین نگرشی نشده است؟ تبیین نظریه علامه در این باب، یعنی در باب رابطه نظر و عمل و نشان دادن نتایج فلسفی آن در مقایسه با وضعیت موجود در عصر حاضر، هدف دیگر این مقاله است.

۱. دیدگاه ملاصدرا در باب تقسیم حکمت به نظری و عملی

ارسطو، برای اولین بار تعبیر عقل نظری و عقل عملی

۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، ج ۲، ۱۳۶۷، ۱۰۲۵b، ۱۹۳.

۵. نک: لوین، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، ۱۳۵۱، جاویدان.

است انجام دادنی است و روبسوی عمل دارد.^۶ پس از ارسطو که حکمت را بر دو یا بقولی سه دسته بزرگ تقسیم نمود، با آنکه تغییراتی در تقسیمبندی علوم توسط بعضی از دانشمندان مشاهده میشود، اما عمدتاً آنان بر همان روش ارسطو سیر کرده‌اند. در میان آنان مبحث حکمت عملی کمتر مورد بحث بوده و یا اگر به آن توجه شده است از زاویه و یا زوایای خاصی مورد بررسی قرار گرفته است. منظور از طرح این مسئله این نیست که آنها به مسائل عملی یا ارزش افعال انسان توجه نکرده‌اند، بلکه غرض بیان این مطلب است که همانطور که ارسطو حکمت عملی را به سه قسمت تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق تقسیم کرده است، انتظار میرفت که عموم فلاسفه به هر سه موضوع در حکمت عملی بطور مساوی یا در خور اهمیت، توجه و در مقایسه با عنایتی هم که به فلسفه نظری داشته‌اند بقدر کافی بحث مینمودند.

از فلاسفه اسلامی که با تغییراتی تقسیمبندی ارسطویی را میپذیرد و به ارسطو هم سخت ارادت میورزد، ابونصر فارابی است. ابن سینا در آثار خود درباره ماهیت حکمت بحث میکند و آن را عبارت از صنعت نظر و تعقل میدانند که انسان با استفاده از آن جهان معقول مشابه جهان موجود شده و آماده سعادت نهایی آخرت گردد. خواجه و حکمای حوزه شیراز و اصفهان و حتی ملاصدرا هم که در مسائل اساسی از حکمت اشراقی سه‌رودی و سنت عرفانی ابن عربی نیز اثر پذیرفته‌اند، با اعتقاد به تقسیمبندی ارسطو درباره حکمت عملی سخن گفته‌اند، تا اینکه علامه طباطبایی توانست تفسیر جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان ارائه دهد و خدا را بعنوان اولین مسئله فلسفی باثبات برساند. او بجای تقسیمبندی فوق تقسیمبندی دیگری ارائه نمود

که در آن عمل و نظر دوشادوش هم قرار میگیرند و بدین طریق سخنان جدیدی در باب حکمت، انسان، چیستی عمل، امور اعتباری و غیره ارائه کرد. در این تقسیمبندی بجای تقسیم حکمت به نظری و عملی میتوان از تقسیم حکمت به آنچه مربوط به خداست و آنچه که مربوط به جهان و انسان است جانبداری کرد. اراده انسان برای کشف حقائق جهان نیاز به راهکارها و فراهم آوردن امکانات وسیع عملی دارد. شناخت انسان و ویژگیهای شناختی و رفتاری او بعنوان عدل جهان آفرینش و نیز بهره‌برداری او از امکانات کشف شده در جهان توسط او، هم با نظر توأم است و هم با عمل. مزیت این نوع طبقه‌بندی اینست که انسان عدل جهان قرار میگیرد و اهمیت او و هر آنچه مربوط به اوست از جمله اعمال و رفتار او مورد توجه خاص قرار میگیرد. این در صورتی است که فلسفه عملی ملاصدرا بر نظریه وی در باب نفس مبتنی است و مباحث مربوط به انسان نیز صرفاً در مباحث نفس بعنوان یکی از مباحث مهم متافیزیک، مطرح میشود.^۷

قرآن کریم به منکران حقیقت با روشنی تمام میفرماید برای رسیدن به حق یا برای آنکه تنها

۶. نک: گادامر، هانس کئورگ، مثال خیر در فلسفه افلاطونی

— ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

۷. فلسفه عملی ملاصدرا بر نظریه وی در باب نفس مبتنی است. یکی از تحولات مهمی که ملاصدرا در تقریر حکمت پدید آورد، این بود که علم‌النفس را از مبحث طبیعیات جدا و به علم الهی (مابعدالطبیعة) و مبحثی که مکمل علم به مبدأ اشیاء است، منتقل ساخت. معنای نفس در الاسفار الاربعه اساساً با آن جوهر نیمه مادی ارسطوئیان متفاوت است. ملاصدرا تلاش کرد تا تبیینی وجودی از نفس ارائه کند و در شرح قوای نفس و مراتب تکامل و آغاز و انجام آن از قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس که خود بر اصل حرکت جوهری و اصالت وجود مبتنی است، استفاده نماید.

حقیقت مطلق را در یابید، دو مسیر سیر در آفاق و انفس وجود دارد. بتعبیر روشنتر، شناخت آفاق یعنی کشف راز و رمزهای موجود در عالم و شناخت انفس یعنی کشف راز و رمزهای انسان بصورت فردی و اجتماعی و تدارک نیازهای حقیقی و لازم زندگی او، راههای رسیدن به حقتند. در این تعبیر کوچکترین تفاوتی بین این دو مقوله نمیبینیم. آفاق و انفس هر دو عدل هم و همپایه یکدیگر آمده‌اند. حتی در پاره‌یی از تعبیر قرآنی و روایی فضیلت انسان و رموز آفرینشی وی کفه آن را سنگینتر میکند و بفرموده علی علیه‌السلام: «اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر»؛ ای انسان تو مینداری که موجود کوچکی هستی در حالی که جهان بزرگ در تو پیچیده شده است.

توجه به انسان و شناسایی وی از جمله مسائلی است که عموم مکاتب به آن توجه داشته و هر یک بنوعی آن را وصف کرده‌اند. ملاصدرا در حکمت نظری خود تفسیری وجودی از واقعیت بعمل آورده است و براساس آن خدا و جهان را تبیین کرده است. بحث درباره انسان هم، از این قاعده مستثنا نیست. ملاصدرا در علم النفس فلسفی خود، درباره انسان، ماهیت و حقیقت او و همچنین قوا و ملکاتش اصول و مبانی‌یی ارائه میدهد که علم به آنها در تلقی از انسان ضرورت دارد. چنین نگاهی به انسان که در چارچوب متداول فلسفه‌های قبل صورت گرفته با دیدگاه علامه طباطبایی تفاوت بنیادین دارد. عناصر فلسفی ملاصدرا برای کلّ پیکره معرفت فلسفی او یکسان است. حکمت عملی هرچند فی نفسه موضوع مجزایی را تشکیل میدهد، اما در پرتو مبانی فلسفی او تفسیر و تبیین میشود. از اینرو ملاصدرا بر آنست تا نشان دهد که چگونه حلّ مسائل مربوط به

انسان در ساحت حیات اجتماعی متکی به فلسفه «وجود» است که در حکمت متعالیه شرح و بسط یافته است. خود ملاصدرا همواره این نکته را تعلیم داده است که موضوع فلسفه عملی، توصیه، هدایت و حکم در نظام فکری است که پیوسته با مسائل وجود ارتباط دارد.

واقع امر اینست که حکمت عملی در مکتب ملاصدرا تحت تأثیر عوامل متعددی سمت و سوی خاصی پیدا کرده است. نظر او با نظر کسانی که از نظر کلامی به بحث حکومت و سیاست پرداخته‌اند و عمدتاً مباحث کلامی مربوط به اصل نبوت و امامت و حکومت انبیا و اولیا را ملاک بحث خود قرار داده‌اند، تفاوت دارد. او با ارائه «تفسیری وجودی» از واقعیت خدا، جهان و انسان و با طرفداری از تفکری جامع و همه جانبه به نقش سازنده «انسان» در مسئولیتهای فردی و اجتماعی او توجه دارد، بدون آنکه منجر به نگرش انسان محوری شود. این برداشت از فلسفه که بمعنی پرداختن به کشف حقیقت اشیاء و ترکیب شناخت حقایق با تطهیر و کمال وجود انسان در رابطه با خود و دیگران است تا امروز در هر جا که سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته است، وجود داشته است.

۲. جایگاه وجودشناختی عقل عملی و نظری

ملاصدرا نفس و تحلیل آن را مبنای عقل نظری و عملی میداند.^۸ در فلسفه ملاصدرا، عقل عملی صرفاً قوه ابزاری برای انجام امور اختیاری قلمداد نمیشود، بلکه ارتباط تنگاتنگی با نفس انسان دارد. ابن سینا قوای نفس را جدای از نفس قلمداد میکند و تنها قوه

۸. «فللنفس فی ذاتها قوتان: نظریة و عملیة» (ملاصدرا،

الاسفار الاربعة، ج ۷، ۳۷۴).

■ ملاصدرا

**تقسیم عقل به نظری
و عملی را باعتبار تصرفات نفس
در امور کلی و جزئی میدانند. او
تفکیک این دو عقل را نپذیرفته
و به تعامل میان آنها
قائل است.**

اختیار و قدرت آدمی قرار میگیرد؛ دستاورد این دو عقل تحت عنوان حکمت نظری و عملی نامگذاری شده است. ابن سینا تفاوت عقل نظری و عملی را در درک امور کلی و جزئی میدانند. عقل نظری در امور کلی تصرف کرده و به ادراک آنها میپردازد و عقل عملی باستمداد از عقل نظری و تأمل در رای کلی، به رأی جزئی منتقل میشود.^۹ اما ملاصدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را باعتبار تصرفات نفس در امور کلی و جزئی میدانند. او تفکیک این دو عقل را نپذیرفته و به تعامل میان آنها قائل است.^{۱۰}

از دیدگاه ملاصدرا عقل عملی شأنی از شئون حقیقت وجودی انسان است و پیوند ناگسستنی با عقل نظری دارد. او بر اساس چنین نگرشی به تحلیل رابطه بدن با نفس پرداخته و آن دو را از مراتب حقیقت واحد انسانی میدانند؛ و با استفاده از چنین ره‌آوردی فلسفی و عرفانی، احکام و قضایای حسن و قبیح (احکام اخلاقی) را در حوزه عقل عملی مطرح

۹. «اما النظری فله حاجة الیه «بدن» والی العملی ابتداء لا دائما بلی قد یکتفی بذاته هاهنا کما فی النشأة الاخرة» همانجا.
۱۰. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲.
۱۱. «والعامله من هذه النفس لا تنفک عن العالمه و بالعکس» (ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۵۲).

عاقله را ذاتی نفس میدانند اما ملاصدرا نفس انسانی را ذومراتب دانسته و تمام قوای آن را جزء مراتب نفس معرفی میکند. بنظر او، نفس انسانی در بدو حدوث از حیث ذات، مبنای حکمت نظری و از حیث تعلق آن به بدن، مبنای حکمت عملی است. باین معنا که عقل نظری و عملی در بدو حدوث نفس که بنحو جسمانیت صورت میگیرد به یکدیگر وابسته‌اند؛ اما پس از گذر از مرتبه هیولانی، بتدریج، عقل نظری استقلال و استیلاء خود را بر عقل عملی بدست می‌آورد و بمیزان تجردی که برای فرد سالک حاصل میشود، حقیقت ملکوتی انسان را از قوه به فعلیت تبدیل میکند. در این مرحله است که انسان با عقل نظری بلکه نفس ملکوتی، تمام رفتارهای خود را شکل میدهد و از این طریق ماهیت و سرشت روحانی خود را میسازد.^۹ طبق این تفسیر، نفس بعنوان امری واحد با حیثیتهای دوگانه، مبنای رابطه عقل نظری و عملی قرار میگیرد.

دیدگاه ملاصدرا در باب عقل نظری و ادراک نیز با مبنای وحدت انگاری او در باب نفس تلائم دارد. نفس در مرتبه شهود، براساس «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» به مشاهده و مکاشفه حقیقت عینیه وجود و وجودات خاص مینشیند و در مرتبه علم حصولی به تحلیل ظهورات آنها و انتزاع ماهیات میپردازد و همان نفس است که در حوزه عمل براساس «حرکت جوهری» و «النفس فی وحدتها کل القوی» به سیر استکمالی خود، همگام با بدن ادامه میدهد. او عقل عملی را همانند عقل نظری از سنخ ادراک دانسته است و تفاوت آن دو را در متعلق ادراک میدانند. عقل نظری مربوط به درک اشیائی است که وجود و عدم آنها در حوزه اختیار و قدرت انسان نیست، اما عقل عملی مربوط به درک اشیائی است که تحت

■ ابن‌سینا تفاوت عقل نظری و عملی را در درک امور کلی و جزئی میداند. عقل نظری در امور کلی تصرف کرده و به ادراک آنها میپردازد و عقل عملی بااستمداد از عقل نظری و تأمل در رای کلی، به رأی جزئی منتقل میشود.

میکند. بنابراین گرچه عقل عملی هویت و سازوکاری متفاوت از عقل نظری دارد اما با عقل نظری ترابط داشته و احکام اخلاقی خود را با استفاده از احکام و قضایای عقل نظری عملیاتی و روزآمد میکند.

براین اساس، رابطه عقل نظری با عملی همانند رابطه ذهن و عین است؛ انسان در حوزه عقل نظری و عملی مرتبیهی از مراتب حقیقت وجود است که توانسته است براساس جوهر ملکوتی نفسانی که واجد آن شده است در نظام عالم تکوین چند صباحی فرصت یافته و به نظاره حقیقت نشسته و از طریق تحلیل آن، موادخام فکری را برای احکام عقل عملی فراهم کرده و راه سعادت و نجات را طی کند. ملاصدرا براساس تقدم وجود بر ماهیت، اثبات میکند که نفس انسانی از وجودی اصیل برخوردار است و ماهیت نفس از ظهور آن بدست می‌آید. این اصل به ملاصدرا امکان میدهد انسان را برای رفتارهای خود مختار و آزاد تعریف کند. انسان پس از قررا گرفتن در مسیر حرکت تکاملی و جوهری، بسته به انتخاب ردائل یا فضائل، شخصیت و ماهیت خود را شکل میدهد، و عوامل جبری و تاریخی، تأثیری در این امر ندارند. ملاصدرا براساس قاعده «بسیط الحقیقة» علاوه بر حیات و علم، اراده و اختیار را نیز در انسان از مراتب

مختلف وجود انسانی میداند.

از نظر ملاصدرا نمیتوان میان فلسفه و دین از یکطرف و اخلاق و دین از طرف دیگر، تمایز و تفکیک قائل شد. او در تحلیل حقایق براساس اصالت وجود بگونه‌ی عمل میکند که حق فلسفه و دین را توأمان حفظ کند؛ زیرا همان خدائی که فیلسوف را برای کشف حقیقت و تحصیل علوم نظری یاری میکند، احکام و فرامین وحیانی را به پیامبران ابلاغ کرده است. بنابراین حقایق فلسفی و دینی هر دو از یک منبع سیراب میشوند و از مراتب متفاوت یک حقیقت هستند. همچنین اخلاق که جوهر عقل عملی را تشکیل میدهد، بگونه‌ی نیست که مبتنی بر وجدان و منفک از عقل نظری باشد. گزاره‌های اخلاقی از مفاهیم و قضایای ناب نظری تغذیه میشوند. در واقع حقیقت ملکوتی انسان، خودش را در دو ساحت نظر و عمل به انسان نشان میدهد؛ آن حقیقت در ساحت نظر به عقل نظری و در ساحت عمل به عقل عملی نامگذاری شده است.

نقد نظریه ملاصدرا در این باب و تحلیل آرائی که توسط بعضی از معاصران، چون علامه طباطبایی در مقابل، مطرح شده است، مسئله مهمی است که راه جدیدی را در باب عقل عملی باز میکند. همچنین در عقل عملی، مراتب چهارگانه تهذیب ظاهر، تطهیر باطن از ردائل، درک شهودی معلومات و فانی شدن در خدا، امری تشکیکی قلمداد شده است.^{۱۲} از دیدگاه ملاصدرا، عقل عملی مانند عقل نظری از مباحث علم‌النفس است و منظور از آن، عقلی است که در انسان بعنوان قوه‌ی نفسانی، برای تشخیص امور بایستنی و نبایستنی نهاده شده است.

۱۲. نک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، باشراف استاد سیدمحمدخامنه‌ای، با تصحیح آیت‌الله رضا استادی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، المقدمة.

۳. چستی عمل و احکام آن

با توجه به تفسیری که ملاصدرا از عقل عملی و ارتباط آن با عقل نظری دارد؛ این سؤال مطرح میشود که احکام عقل عملی و نظری چه وضعیتی دارند؟ آیا میتوان احکام عقل نظری و عملی را به یک نحو مورد توجه قرار داد؟

افلاطون ملاک احکام عقلی را در ایده‌های معقول یا مثلی که به مثال خیر منتهی میشوند جستجو میکرد. طبق این نظر، حسن و قبح افعال آدمی منوط به آنست که با مثال خیر که خیریت بالذات دارد منطبق باشد و عدالت و ظلم و بقیه مفاهیم اخلاقی بر این اساس تبیین میشوند.

ملاصدرا با آنکه وجود را خیر و منشأ خیر میدانند، عقل را به نظری و عملی تقسیم و عنوان فضیلت را برای هر دو دسته مطرح میکند. این امر نشان میدهد که مدرکات عقل عملی، منفک از مدرکات عقل نظری نیستند.

او در حوزه رفتارهای فردی و اخلاقی، بایدها و نبایدها را که از آن به فضائل و ردائل یا حسن و قبح نام میبرند، حاصل ارتباط انسان تعالی طلب با حقایق وجود میدانند. کمالات وجودی، انسان تعالی طلب را شیفته خود میگرداند و رفتارهای مناسب با وجودات را فضائل و خیرات، و رفتارهای مناسب با حدود وجودات یا اعدام را ردائل یا شرور مینامد. اینجاست که میتوان اصول فلسفه اخلاق ملاصدرا را استنباط نمود و نشان داد که سعادت و شقاوت اخلاقی براساس ملکات و هیئات درونی است که بر اساس اصل تقدم وجود بر ماهیت بطور تدریجی در درون انسان شکل میگیرد و شاکله وجودی انسان را میسازد.

ملاصدرا، در راستای تفسیر وجودی که از احکام عقل عملی دارد، اصول حکمت عملی خود را در

حوزه رفتارهای فردی و اجتماعی ترسیم میکند. بنظر او انسانی که خود را به فضائل و ملکات اخلاقی و دینی آراسته است و به مرتبه جامعیت در نشئات سه‌گانه‌ی طبیعی، نفسانی و عقلانی رسیده است، میتواند احکام اعتباری را جعل کرده و هدایت جامعه را بعهده گیرد. حکومت در شأن چنین انسانی است و بایدها و نبایدهایی که از او صادر میشوند مصون از خطا است، چرا که با نفس الامر و عالم امر، مرتبطند. حاکم اسلامی وظیفه دارد خلق را بسوی حق سوق دهد و نیازهای روزمره مردم را تأمین کرده و تدبیری بیندیشد تا انسانها به سعادت مطلوب و مورد توجه ادیان نائل شوند. بیشک تأمین آزادی کافی، حقوق طبیعی، توجه به امنیت، خدمات و ... همگی در محدوده غایت تعالی وجودی انسان معنا می‌یابد و افراط و تفریط در این امور دور از چنین معنایی بوده و مشروعیت و مقبولیت آن را بخطر می‌اندازد.^{۱۳}

ملاصدرا، در بحث از نبوت و وحی و تمایز آن با فلسفه، مدعی است که فیلسوف و نبی هر دو براساس وحدت تشکیکی وجود و حرکت اشتدادی نفس، با عوالم سه‌گانه وجود؛ یعنی طبیعت، نفس و عقل، اتحاد دارند و در نتیجه این اتحاد است که میتوانند حقایق الهی و نفس‌الامری را از عقل فعال یا روح‌الامین بگیرند. کسی که به مقام وحدت نائل شده باشد میان قوای خیالی و عقلانی او تمایزی نیست. او در مرتبه کمالی خود، وجودی بسیط و سعی است و میتواند در چنین مرتبه‌ی، روابط خود را با تمام عوالم منفصل حفظ کند. او میتواند در حالی که عاقل است و تعقل میکند، متخیل بوده و تخیل کند. تفاوت مرتبه عقل با تخیل و احساس تنها در توجه و التفات نبی است. گرچه نبی بخاطر مواجهه با

۱۳. «جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية و النفسية و الحسية» همان ص ۳۳۸.

شد، چون عقل عملی و نظری در تعاملند؛ پس احکام آنها نیز چنین است.

از نظر ملاصدرا، احکام عملی چه اخلاقی و چه سیاسی، تفاوتی با احکام نظری ندارند بلکه تفاوت آنها صرفاً تفاوت در درجه و مرتبه است، چرا که حقیقت انسان وحدت جمعی ظلّی دارد و میتواند در قوس صعود در مرتبه عقل مستفاد، تمام مراتب را بطور وحدت گونه دارا باشد. بنابراین همان انسانی که در مرتبه ادراکی، جاعل احکام نفس الامری و حقیقی است، در مرتبه انشائی و تحریکی، جاعل بایدها و نبایدهای اخلاقی و سیاسی است. طبق این ایده، انسان مطلوب از نظر ملاصدرا، موجودی است که از طریق تلبس به کمالات علمی و عملی و تهذیب نفس، میتواند به جامعیت معقول و محسوس نائل شود و با حقیقت وجود، ارتباط عرفانی برقرار کرده و از وجودات خاص و ماهیات آنها بعنوان ظهورات وجود بهرمنند شود. احکامی که در اوج این مرتبه جعل میشوند حقیقی بوده، و احکامی که در مرتبه فروتر صادر میشوند اعتباری نام میگیرند. بنابراین اعتبار و حقیقت، جلوه‌ها و شئون مختلف یک ادراکند.^{۱۴}

۱۴. «الله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام... فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام... ومنهم الجالس في حد المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارة مع الحق بالحب له وتارة مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم... فيكون هذا الانسان قد استكملت في كلتا القوتين آخذاً بحظ وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين ويوفي حق الطرفين...» همان، ص ۴۱۹.

۱۵. ملاصدرا، شرح اصول کافی ج ۱، ص ۳۲۴.

۱۶. «فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة الالهية و استحقات رئاسة الخلق» ملاصدرا، الشواهد الربوبية، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، بتصحيح محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۳۹۹؛ همو، تفسير القرآن الکریم، تفسير سورة اعلی، قم: انتشارات بیدار، بی تا، ص ۳۷۵.

احکام عملی

ریشه در عقل عملی

دارند و چون عقل عملی و نظری

در تعاملند؛ پس احکام آنها

نیز چنین است.

توده مردم به زبان تخیل و طبیعت سخن میگوید، اما این بمعنای انقطاع اواز مراتب بالاتر نیست. ظرفیت وجودی نبی و فیلسوف بگونه‌یی است که تمام عوالم سه‌گانه وجود را در خود مجتمعاً داراست.^{۱۴}

این اندیشه نشان میدهد که نبی و فیلسوف، بعنوان کسانی که اداره جامعه را در دست دارند، میتوانند احکام و دستورات الهی را در بُعد فردی و اجتماعی و سیاسی صادر کنند. احکام انشائی و اعتباری که آنها صادر میکنند، ریشه در عقل فعال داشته و منشأ آسمانی و نفس الامری دارند. فلسفه سیاسی ملاصدرا مقوله‌یی صرفاً فلسفی، انتزاعی محض و مبتنی بر آزادی درونی عقل عملی محض و بریده از حقیقت مطلقه الهی و آخرت‌گروی انسان نیست. سیاستی که از دل فلسفه متعالیه استنباط میشود مجموعه‌یی از فرامین اجتماعی است، که انسان دیندار را بطرف غایت معنوی و وجودی سوق میدهد و او را با عوالم سه‌گانه وجود و در رأس آنها با مقام خلیفه‌اللهی و کون جامع انسانی مرتبط و براساس وحدت ظلّی نفس آدمی در ظلّ حق تعالی قرار میدهد. او اثبات میکند که عقل به هر قسم و مرتبه‌یی که در نظر گرفته شود، با علم و ادراک مصاحبت یا تلازم دارد.^{۱۵} این بیان حاکی از آنست که احکام عملی ریشه در عقل عملی دارند و چنانکه پیش از این بیان

■ از نظر ملاصدرا،
احکام عملی چه اخلاقی
و چه سیاسی، تفاوتی با احکام
نظری ندارند بلکه تفاوت آنها صرفاً
تفاوت در درجه و مرتبه است،
چرا که حقیقت انسان
وحدت جمعی
ظلی دارد.

جریان برهان، حقایق میباشد و بس. از اینجا معلوم میشود که میان این دو دسته احکام، رابطه مانند رابطه مجاز با حقیقت برقرار است. بعبارت دیگر، احکام اعتباری دارای مصداق بالعرض بوده و همچون قضایای سالبه و اعدام مضاف، از جنب احکام حقیقی تحصیل و معنا می‌یابند.^{۱۸}

۴. ملاصدرا و مسئله تبعی بودن اراده و عمل نسبت به عقل و نظر

بنظر ملاصدرا اساساً هدف حکمت، استکمال نفس است. البته استکمال هر دو قوه نفس؛ چه قوه عقل نظری و چه قوه عقل عملی. چنین سخنی اختصاص به ملاصدرا ندارد. سایر فیلسوفان مسلمان هم پیروی از فیلسوفان یونان به چنین سخنی قائل بوده‌اند. مسئله مهم که منشأ تفاوت میان نظر آنهاست، رابطه میان نظر و عمل است که آیا نظر مقدم است یا عمل؟ فکر مقدم است یا اراده؟ یا اساساً تقدم و تأخری در کار نیست.

۱۷. نک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ج ۶، شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۵، ص ۳۶۹-۴۵۵.

۱۸. همان، ص ۲۷۰.

با اینحال ملاصدرا در باب چیستی عمل وارد بحث نشده است و علامه طباطبایی اولین کسی است که به این بحث پرداخته است. ایشان هم در این نظر تحت تأثیر استاد اصولی خود آیه‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی بوده است. علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، در انتهای مقاله پنجم، از جمله نتایجی را که بر می‌شمرد اینست که علوم و ادراکات ما از تصور و تصدیق تشکیل میشود، تصور به دو قسم مہیات و اعتباریات تقسیم میشود، و از آن پس می‌گوید در مہیات کنه معلوم بر ما معلوم است و مفاهیم اعتباری پس از مہیات، معلومند. مفاهیم اعتباری را ابتدا با نسبت و پس از آن با معنای مستقل بدست می‌آوریم و در همه حال حکایت آنها از خارج، بالعرض میباشد. او در این کتاب پس از بحث از کیفیت پیدایش ادراکات حقیقی و ارتباط آنها با نفس الامر، در پاسخ به این سؤال که شرایط اجتماعی، محیطی و جغرافیایی، در افکار و خلیقات انسان اثرگذار است - در مقاله ششم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» - مدعی میشود که تغییرات اجتماعی و جغرافیایی تنها در اعتباریات تأثیرگذار است نه حقایق.^{۱۷}

از دیدگاه علامه، سازوکار ذهن و قوای نفسانی انسان، بگونه‌یی است که اعتباریات را از باب توسع و مجاز جعل میکند. این مفاهیم تحت تأثیر دواعی احساسی و روحیه فطری کمالجوی انسان، مبتنی بر حب ذات و قریحه استخدام طلبی ساخته میشوند. طبق این مبنا، اعتباریات ارتباط پای به پای با نفس الامر ندارد گرچه بطور غیرمستقیم (مجازاً) بخاطر توسعی که در ادراکات حقیقی داده شده است با آن مرتبطند. او متفرع بر این دیدگاه، حساب این احکام را از احکام حقیقی جدا میکند. با ادعای او درباره اعتباریات نمیتوان دست توقع بسوی برهان دراز کرد، زیرا مورد

■ از نظر

ابن سینا و فارابی

خدا قبل از هر چیز فکر یا عقل

است، اما از نظر غزالی، باری تعالی

پیش از هر چیز، اراده است،

اراده‌یی که علت

آفرینش است.

و فارابی قائل به تقدم فکر بر اراده و نظر بر عملند و اراده را نسبت به علم، امری ثانوی و تبعی میدانند. منظور از طرح این مسئله این نیست که ادعا کنیم آنها به مسائل عملی یا ارزش افعال انسان توجه نکرده‌اند، بلکه غرض اینست که بگوییم ابن سینا همانند فارابی برای این امور ارزش اصلی و اولی قائل نیستند.

۱۹. ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۳۳-۳۵.

۲۰. نک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، تهران: مرکز انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ هـ، پیشین، ص ۴۳۰.

۲۱. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، مصر:

مطبعة النيل، ج ۱، ۱۹۹۰م، ص ۳۱ ببعده.

۲۲. فارابی از یک طرف وحدت و بساطت خدا را اثبات میکند

و از طرف دیگر این اصل را میپذیرد که خدا به ماوراء ذات خود و

به هر کوچک و بزرگی عالم است. فارابی در فصوص الحکم به آیه

مبارکه «و ما تسقط من ورقة أأ يعلمها» تسمک میجوید. عین

عبارت او بقرار ذیل است. «علمه الاول لذاته لا ينقسم. علمه

الثانی عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته، (و ما

تسقط من ورقة أأ يعلمها) و من هناك یجری القلم فی اللوح

المحفوظ جریاً متناهیاً الی یوم القيامة». «لا یعزب عنه مثقال

ذرة فی السموات و لا فی الارض» (سبأ، ۳)، (فارابی، ابونصر،

فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ ق، فص ۱۴، ص ۶۰).

۲۳. ابن سینا، النجاة، بتصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۷۴؛ همو، الشفاء-

الهیات، بتحقیق ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت الله

المرعشی النجفی، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ همو، التعليقات، بتصحیح

عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ص ۴۸.

ارسطو خدا را بعنوان «عقل محض» تعریف میکند.^{۱۹} بعبارت دیگر، فعالیت خدا نزد او فعالیت عقل است. خدای ارسطویی از طریق علت غایی بودن، مبدأ حرکت عالم بشمار میرود، لذا نمیتوان هیچگونه نظریه‌یی درباره مشیت و عنایت الهی نسبت به عالم به وی نسبت داد.^{۲۰} فارابی درباره اینکه خدا علم به ذات خود دارد، با ارسطو هماهنگ است. او همانند ارسطو «اول» را معقول بالذات میداند؛ زیرا برای ادراک ذات خود بهیچ واسطه‌یی محتاج نیست و از ازل تا ابد، ذات خود را تعقل میکند.^{۲۱} فارابی بر خلاف ارسطو که علم خدا به غیر را منکر است، خدا را عالم به کل جهان هستی میداند، از جمله در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین بصراحت گفته است که هیچ ذره‌یی از علم او خارج نیست و هر چه در عالم وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام، تحقق یافته است.^{۲۲}

چنین نظری اختصاص به فارابی ندارد. در فلسفه ابن سینا هم، راه حل این مسئله به این صورت دنبال شده که در آن بساطت صرف خدا با این تصور که خدا بواسطه علم به خود، به اشیاء علم پیدا میکند، تلفیق می‌یابد. اینکه خدا عالم است به این دلیل است که او از ماده، مجرد و عقل محض است و عالم و معلوم در او یکی هستند؛ اما علم خدا به ذات خویش، در حقیقت شامل علم او به اشیاء دیگر نیز هست، زیرا در علم به ذات خویش، لامحاله باقی موجودات را نیز که از او بوجود آمده‌اند، میداند.^{۲۳} بهمین صورت، نظر ابن سینا در باب صفات اراده و خلق بر این اصل مبتنی است که علم به نظام احسن وجود، خود اراده است. ابن سینا همانند فارابی، خدا را فاعل بالعنایه میداند که به همه موجودات، عالم است و همه چیز تحت تدبیر و اراده او قرار دارد. اینست که گفتیم ابن سینا

■ در فلسفه

علامه طباطبایی،

نه اراده اصل است و نه عقل،

علامه نوع دیگری از فاعل را اثبات

میکند. در چنین فاعلی میتوان

معنای عام اراده را که مرادف با

دوست داشتن و پسندیدن

است صادق دانست.

کرده و به مشکل حکما درباره علم خداوند به موجودات خاتمه بخشیده است. در اینجا است که سهروردی با حکمای مشائی درباره کیفیت علم خداوند به اشیاء، به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را درباره اثبات صور مرتسمه، مردود دانسته است. ابن سینا معتقد است صور علمیه ممکنات بوجه کلی

۲۴. شاید بحث انگیزترین جنبه مسئله علم الهی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی، انکار علم خداوند به جزئیات باشد. فلاسفه‌یی که همانند ابن سینا اذعان دارند که خداوند به اشیاء مادون ذات خویش علم دارد، و نیز برآنند که وجه علم او کلی است، یعنی مانند علم جزئی دستخوش محدودیتهای زمان و مکان نیست بدین سان، خداوند به یک رویداد، مثلاً کسوف خورشید پیش و پس از وقوع آن به شیوه‌یی بلازمان و بنحو ما تقدم از طریق سلسله عللی که نهایتاً کسوف از آنها نتیجه خواهد شد، عالم است. باین ترتیب به یک فرد خاص علی الاطلاق علم دارد. منظور از علی الاطلاق، یعنی مستقل از شرایط زمان و مکان، زیرا کیفیات جزئی یا عرضی یا تعینات زمانی و مکانی که یک فرد را از سایر افراد جدا میکند، موضوع ادراک حسی است که خداوند از آن متعالی و برکنار است. غزالی هم در حد خویش قائل است که علم خداوند مستقل از شرایط زمان و مکان است، اما با حفظ این شرط ربط علم الهی را با جزئیاتی که دستخوش این شرایطند، نفی نمیکند. تحولاتی که نحوه این علم ایجاب میکند مستلزم تحول یا دگرگونی از ذات عالم نیست، بلکه مستلزم تحول در رابطه او با معلوم است که مدام دگرگون میشود (غزالی، تهافت الفلاسفة، بتصحیح جبار جهامی، دارالفکر اللبنانی، ج ۱، ۱۹۹۳ م؛ ص ۲۳۲ بعد).

علیرغم مخالفت متکلمان اشعری و بخصوص غزالی و تا حدی فقها و عرفا، چنین راهی تا زمان سهروردی ادامه یافت. اشاعره و من جمله غزالی به مخالفت با معتزله از یکسو و فیلسوفان مشائی از سوی دیگر پرداختند. غزالی اراده خدا را مطلق میدانست و بر این عقیده بود که خداوند به عالم علم دارد و علم او در همین اراده کردن اوست. از نظر ابن سینا و فارابی خدا قبل از هر چیز فکر یا عقل است، اما از نظر غزالی، باری تعالی پیش از هر چیز، اراده است، اراده‌یی که علت آفرینش است. از نظر فیلسوفان مشائی، خداوند اراده‌اش به عالم تعلق میگیرد، چون علم او به آن تعلق میگیرد، اما از نظر غزالی خداوند به عالم، علم دارد بدلیل آنکه اراده‌اش به آن تعلق گرفته است و علم او در همین اراده کردن است. بدین خاطر است که غزالی در همین کتاب، ابن سینا و فارابی را مورد حمله قرار میدهد که آنان با انکار اراده خداوند هم ناتوان از اثبات صفات الهی بوده‌اند و هم ناتوان از اثبات علم او. از نظر غزالی ابن سینا و فارابی که خداوند را معقول بالذات میدانند و معتقدند او از همه صفات ذاتی و از جمله اراده بری است، ناچارند بچنین قولی کشیده شوند که علم خداوند به نظام احسن وجود همان اراده او نسبت به نظام احسن وجود است.^{۲۴} بعد از نزاع فوق میان فلاسفه و معتزله با اشاعره و غزالی، نوبت به سهروردی میرسد. در این زمان است که با نظر فارابی و ابن سینا هم در مسئله فاعلیت حق تعالی و علم خدا به غیر مخالفت میشود و هم در مسئله تقدم نظر بر عمل؛ یا تقدم فکر بر اراده. از نظر سهروردی علم و ادراک چیزی جز حضور شیء برای ذات مدرک نمیباشد. این مسئله یکی از مسائل بنیادی است که میتوان آن را زیربنای بسیاری از مسائل دیگر بشمار آورد. سهروردی به این مسئله استناد

■ حق تعالی

با ذات خود، یعنی بدون

هیچ واسطه‌یی شناخته شده

و همه اشیا بواسطه حق شناخته

میشوند. خود معلوم در اینجا با

وجود خارجی و واقعیت عینی

خود برای عالم حاضر

و مشهود است.

و به نعت حصول ذهنی در ذات حق تبارک و تعالی مرتسم میباشند. معتزله هم ملاک علم خداوند به موجودات را در ازل ماهیات ثابتہ میدانند. بسیاری از بزرگان صوفیه مانند محیی‌الدین عربی و پیروانش نیز از این عقیده جانبداری نموده‌اند که مناط علم خداوند به موجودات ازل، چیزی جز اعیان ثابتہ نیست.^{۲۵}

سهروردی برخلاف انظار فوق، هرگونه علمی را مقدم بر فعل انکار میکند. از نظر او مناط عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات، حضور عینی آنها نزد خداست. ایشان صحنہ عظیم نفس الامر و عالم اعیان را نسبت به وجود حق تبارک و تعالی مانند صفحه گسترده ذهن نسبت به نفس ناطقه میدانند و هرگونه تمثّل یا وساطت صورت را در این باب انکار میکنند. این فیلسوف متأله با استناد به آنچه در این باب گفته است درباره فاعلیت حق تبارک و تعالی نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و یک نظریه بدیع و تازه‌یی ابراز داشته است. وی بر این عقیده است که فاعلیت حق تبارک و تعالی نسبت به اشیا از نوع فاعلیت بالرضا بوده و علم تفصیلی او به افعال خویش عین فعل وی بشمار می‌آید.

این جریان، فیلسوفان متعددی را تحت تأثیر خود

قرار داد تا اینکه نوبت به حکماء و عرفای شیعی در حوزه شیراز و اصفهان، و در رأس آنها ملاصدرا رسید. ملاصدرا، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد نه مانند فارابی و ابن‌سینا خدا را فاعل بالعنایه میدانست تا علم خدا به نظام احسن وجود را برای تحقق آن کافی بداند، و نه مانند سهروردی که فاعلیت حق تعالی، فاعلیت بالرضاست و علم فعلیش برای تحقق فعل کافی است. ملاصدرا با الهام گرفتن از تعالیم شیعی و سخنان عرفا و حکمای حوزه شیراز و اصفهان نوع دیگری از فاعل را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش میباشد؛ یعنی «فاعل بالتجلی». او فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت؛ مخصوصاً از تشکیک وجود و واجد همه کمالات معلولات بودن علت هستی بخش. ملاصدرا در مرتبه فعل سخنی همانند سهروردی دارد که علم به فعل برای تحقق فعل را عین فعل می‌داند و در مرتبه ذات، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را می‌پذیرد و بر این اساس خود علم را نسبت به فعل برای تحقق فعل کافی میدانند و چون علم همان اراده است، منشأ فعل است و از این جهت شبیه سخن ابن‌سینا است، با این تفاوت که ابن‌سینا این علم را لازم ذات و ملاصدرا عین ذات میدانند.

در فلسفه علامه طباطبایی، بحث عقل و اراده

۲۵. تفاوت میان این عقیده و مذهب معتزله در اینست که صوفیه به ثبوت عینی اشیا پیش از آنکه به وجود عینی موجود گردند قائل نمیباشند بلکه ثبوت اشیا را در ازل یک نوع ثبوت علمی میدانند که در مرحله علم ربوبی ثابت میباشند، بطوری که میتوان گفت اعیان ثابتہ اشیا در علم ربوبیت بنحو ثبوت ربانی ثابت میباشند، در همین حال معتزله برای ماهیات اشیا پیش از تحقق عینی و وجود خارجی نوعی از ثبوت عینی قائلند.

حال و هوای دیگری دارد؛ نه اراده اصل است و نه عقل، علامه نوع دیگری از فاعل را اثبات میکند. در چنین فاعلی میتوان معنای عام اراده را که مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است صادق دانست، بدون آنکه مستلزم این قول باشد که اراده همان علم به فعل است. در نظر علامه دلیل بر عالم بودن حق تعالی به جمیع عوالم بنحو تفصیل، همان بساطت مطلقه و واجد جمیع شئونات و کمالات بودن اوست. محصل این قول آنست که حق تعالی چون بسیط من جمیع جهات و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرف است و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید آن را بنحو اعلا و اتم واجد باشد. در واقع پایه این مسئله بر روی صرافت و وحدانیت محضه وجود حق تعالی نهاده شده است؛ زیرا وجود صرف و خالص، هیچگونه تفاوت و اختلافی در ذات خود ندارد و چنین چیزی، دیگر مرتبه ذهن و خارج و خاصیت اینگونه و آنگونه نمیپذیرد و در این صورت، وجود علمی غیر از وجود عینی نبوده و در وی موجود و معروف یک حقیقت خواهد بود. نکته‌یی که در این بحث نباید از آن غفلت کرد، اینست که حضور حق و غیر حق برای عالم با وجود حق حاصل میشود. پس در حقیقت، علم اشیا به حق و به غیر حق با حق است. نتیجه این بیان اینست که حق تعالی با ذات خود، یعنی بدون هیچ واسطه‌یی شناخته شده و همه اشیا بواسطه حق شناخته میشوند. علم حق تعالی به ذات خودش و همچنین به اشیا بواسطه صورت ذهنی نبوده و خود معلوم در اینجا با وجود خارجی و واقعیت عینی خود برای عالم حاضر و مشهود است.

علامه این سخن را هم در مرتبه ذات حق مطرح میکند و هم در مرتبه فعل؛ نه در مرتبه ذات، اراده

ثانوی و تبعی است و نه در مرتبه فعل. پایه این سخن اطلاق وجود (که در فلسفه علامه بیشتر ناظر بر واقعیت است) می‌باشد که احاطه تام به همه اشیا دارد. طبق این سخن، حق تعالی بواسطه اطلاق ذاتی که دارد نسبت به هر موجود محدودی که فرض شود، از هر جهت، محیط و مستولی بوده و واقعیت همان محدود، بیهیچ حاجت و مانعی به ساحت کبریایش روی می‌آورد و علم جز حضور چیزی برای چیزی نیست، بنابراین هر چیزی به نفس وجودش معلوم وی خواهد بود نه با توسط آلت و ابزار ادراک و حصول صورت علمی. البته لازم این مطلب این خواهد بود که از هر صفت، حقیقت و اصلش درباره حق سبحانه اثبات، و قیود عدمی و حدود و خصوصیات امکانی از وی سلب شود.

حق تعالی میداند نه با ابزار علم؛ میبیند نه با چشم؛ میشنود نه با گوش؛ میخواهد نه با خواست فکری؛ محیط است نه با احاطه جسمانی؛ در همه چیز هست نه بطور آمیزش؛ و از هر چیز جداست نه با مسافت و فاصله، زیرا همه این کمالات مقارن محدودیتهایی است و او در ذات خود محدودیت ندارد.

علامه نه مانند سهروردی علم را به سمع و بصر و مشاهده برمیگرداند، نه مانند ابن سینا و فارابی سمع و بصر را به علم برمیگرداند و نه مانند ملاصدرا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را ملاک علم به غیر تلقی میکند تا لازم لاینفک آن اراده باشد. هم علم؛ در مرتبه ذات و فعل بطریق فلسفی تبیین میشود و هم اراده. علامه حکمت عملی خود را در چنین چارچوبی ارزیابی و تحلیل میکند که در آن اراده و عمل همانند عقل و نظر اهمیت دارد.

یکی از جهات هم‌زمانی میان فلسفه ملاصدرا و علامه از یکسو و تفکر فلسفی معاصر از سوی دیگر،

مناسباتی که در اطراف آنها جاری است، عقل بمعنای فوق جایی ندارد. کانت میگفت من عقل را محدود کردم تا جا برای دیانت باز شود. آنچه مسلم است اینست که با سعی فلسفی او جایی برای دیانت باز نشد، بلکه صورت دیگری از عقل که عقل تکنیک باشد، پدید آمد و این عقل تکنیک بر همه چیز و در همه جا غالب شد. عقل تکنیک هم به یک صورت نیست و شایعترین صورت آن یک نظم وهمی کمی است که بالاخره در مقابل عقل بمعنای مورد نظر ما

بحث رابطه میان عقل و اراده یا تقاضاهای فکری و نظری انسان و تقاضاهای عاطفی و عملی او در یک وحدت و پیکره است؛ با این تفاوت که ملاصدرا این معنا را در پرتو حقیقت عینیه وجود که دارای وحدت تشکیکی است تبیین میکند و علامه در پرتو وجود حق تعالی و واقعیت مطلق که دارای وحدت شخصی است، حکمت و عرفان اسلامی همواره در کوشش وصال به حقیقت و چشیدن حقیقت بوده است، بدون اینکه از اهمیت عقل غافل باشد، در حالیکه ما

■ رابطه میان عقل و اراده یا تقاضاهای فکری و نظری انسان

و تقاضاهای عاطفی و عملی او در یک وحدت و پیکره است؛ با این تفاوت که

ملاصدرا این معنا را در پرتو حقیقت عینیه وجود که دارای وحدت تشکیکی است

تبیین میکند و علامه در پرتو وجود حق تعالی و واقعیت مطلق که

دارای وحدت شخصی است.

قرار میگیرد.

این موضوع، بسیار حساس و مهم است و سر ساختمان فلسفه در جهان اسلام و فرق آن با فلسفه اروپایی در همین است. برای روشن شدن این مسئله باید به تاریخ فلسفه و دین در اروپا برگردیم. مسیحیت که در واقع سازنده تمدن غربی از قرن سه و چهار میلادی به بعد بوده درباره انسان و عقل سخنی دارد که با آنچه در جهان اسلام مطرح شده، متفاوت است. انسان در مسیحیت اراده‌یی است که عقل بر او افزوده شده است؛ یعنی پس از گرایش اراده انسان به حضرت مسیح و بهره‌مندی از فیض و برکت او، عقل انسان میتواند فعالیت صحیح را آغاز کند. اول انسان باید ایمان بیاورد و بعد تعقل کند. این تصور از انسان عمیقتر از آن بود که با رنسانس بکلی از بین برود. در واقع، هنوز هم تصور بشر اروپایی از انسان، بیشتر همان تصور مسیحی است، البته بدون تعلیم

مینیم در فلسفه‌های اگزیستانس که جستجویی برای تماس مستقیم با واقعیت است، اهمیت عقل در کشف حقیقت نادیده گرفته شده و در فلسفه عقلگرایانه کشف و شهود حقیقت مورد اعتنا قرار نگرفته است. ما در فلسفه غرب با چنین زمینه فلسفی مواجهیم، از یکسو گرایش مطلق به استدلال و منطق و از سوی دیگر نفی و نقض مطلق برهان و منطق.

نکته‌یی که ناگزیر از ذکر آن هستیم اینست که ملاصدرا وقتی از عقل سخن میگوید مرادش صرف یک قوه نفسانی نیست بلکه در کمال خود مدد از جای دیگر میگیرد و به قوای نفسانی مدد میرساند. این عقل را با مفهوم یا مفاهیم عقل در فلسفه دوره جدید نباید اشتباه کرد که عقل تکنیک است و از فهم کلیات و حکومت در امور عملی عاجز و ناتوان است. بعبارت دیگر، در تفکر ایشان و در معاملات و

■ انسان
در مسیحیت
اراده‌یی است که عقل بر او
افزوده شده است؛ یعنی پس از
گرایش اراده انسان به حضرت مسیح
و بهره‌مندی از فیض و برکت او، عقل
انسان میتواند فعالیت صحیح
را آغاز کند.

فلسفی خود، نظامی جدید بنیان مینهد که در پرتو آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا میکند. او در چارچوب چنین نظامی، به ارزیابی و تحلیل حکمت عملی خود میپردازد و نشان میدهد که حکمت عملی تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی است که با تکیه بر نگرشی جامع نسبت به جهان و انسان بجهت اصلاح خود و حیات جمعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته میشود. این حکمت عملی که ملاصدرا ترسیم کرده، یک نظام صرفاً فلسفی و بدون تقید به عرفان و اخلاق و دین نیست و با نظام عملی فیلسوفان محض یونان، کاملاً تفاوت دارد. یعنی اخلاق و سیاست دینی و عرفانی که از یکسو با مبحث نبوت و معاد — که کمال مناسب با حکمت عملی دارد، — مرتبط است و از سوی دیگر در علم الهی (مابعدالطبیعه) مطرح میشود.

علامه طباطبایی در این باب، نظر دیگری دارد. او برخلاف ملاصدرا مبحث حکمت عملی و همچنین مبحث نبوت و معاد را در ضمن بحث علم النفس که یکی از مباحث مهم الهیات است، مطرح نمیکند. چرا که حکمت عملی در نظر او به «انسان» مربوط است که در ارتباط با خدا و سایر افراد از هدایت و انذار

مسیحیت و بُعد متعالی موجود در آن. پس راه نجات برای انسان، طبق نظر مسیحیت، از طریق اراده اوست. مطالعه در باب رابطه میان عقل و اراده در جهان اسلام و جهان مغرب، بسیار مهم است.

جوهر و گوهر فلسفه فارابی و ابن‌سینا، عقل است. در این فلسفه‌ها اراده، تابع علم است. متکلمان معتزلی و تا حدی عرفا از چنین جریانی پیروی کرده‌اند. در مقابل چنین جریانی، اشاعره قرار دارند که علم را تابع اراده میدانند. پس از شیخ اشراق با جریان دیگری مواجهیم که در آن بین عقل و اراده تقدم و تأخری در کار نیست تا اینکه نوبت به ملاصدرا میرسد که بین عقل در مرتبه ذات و فعل تمایز قائل میشود؛ در مرتبه ذات سخنی شبیه ابن‌سینا دارد و در مرتبه فعل از سهروردی تبعیت میکند.

براین اساس ملاصدرا با فلاسفه قبل مخالفت میکند: اولاً علم فعلی زائد بر ذات سهروردی را کافی نمیداند و ثانیاً نشان میدهد که فلسفه ابن‌سینا در تبیین علم و اراده ذاتی ناتوان است. درست است که ملاصدرا مانند ابن‌سینا اراده را همان علم به غیر میداند، اما معتقد است که علم و بتبع آن اراده، ذاتی انسان است. در نظر او حرکت جوهری و تحولات ذاتی، اساس و ریشه تمام حرکت‌های عرضی است و بهمین جهت، حتی داشتن اختیار و آزادی طغیان و سرپیچی و پشت برگرداندن به واقعیت مطلق و پیام او جزو خصوصیت‌های ذاتی انسان است. او انسان را کون جامع و رمز وجود میداند که با حرکت جوهری و اشتداد وجودی به مقام خلاقیت و تصرف در امور میرسد.

ملاصدرا که نگاهی جامع به هستی و انسان دارد و در باب نسبت میان عقل و اراده نظریه‌یی متفاوت با فیلسوفان قبل از خود ارائه داده، در مقام تبیین نظریات

پیامبران و تحت پرورش آنان برخوردار شود و بتواند در پرتو تعالیم و قوانین و دستورات الهی به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا و بخصوص آخرت بپردازد. مباحث مربوط به انسان (انسان قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا) در فلسفه علامه جایگاه خاصی دارد. در نظر او رشد عقل نظری و عملی برای تأمین قرب الهی کافی نیست، انسان علاوه بر تقویت عقل لازم است اراده خود را نیز تقویت کند. در این صورت است که میتواند به ساحت ایمان و مقام عبودیت نائل شود و تقویت اراده نیز تنها از طریق درک حقایق نظری و درک عقل بایدها و نبایدها حاصل نمیشود، بلکه عمل بر طبق قوانین و دستورات الهی موجبات تقویت آن را فراهم میسازد. او نه تنها حکمت عملی را بعنوان شرط لازم برای این امر ضروری میداند، بلکه همواره بر این نکته تأکید میکند که انبیا و اولیاء رؤسای قافله‌های نفوس انسانیند و انسان باید خود و جامعه خود را بوسیله دین که از مبدأ کمال سرچشمه میگیرد، اصلاح کند. البته شناخت حقایق دین فقط شرط لازم است، نه شرط کافی. علم چه علم تصدیقی یقینی و چه علم نقلی مقدمه برای ایمان است، رسیدن به ایمان نیازمند اراده است که در پرتو عمل حاصل میشود.

علامه نظریه عقل را در پیوند با عقل نبوی و نزول کلام الهی با قرآن در پرتو نظریه‌اش در باب وجود ارائه کرد و اندیشه‌های خود را تا حدی بر نظریه‌های قبل متکی ساخت. عقل نظری نزد فیلسوفان مسلمان دیگر همان عقل نظری ارسطو نیست. عقل نظری که ابزار معرفت‌شناختی برای همه معرفت‌های فلسفی است با چنان ظرافتی اسلامی شد که فقط از طریق مطالعه دقیق افکار فیلسوفان مسلمان در اینباره قابل تشخیص است. غریبها که معمولاً در بررسی‌های خود صرفاً

فلسفه یونانی را فصل مقوم فلسفه اسلامی تلقی کرده‌اند، اکثر تفاسیر فیلسوفان مسلمان، بخصوص ملاصدرا درباره قرآن را نادیده گرفته‌اند در حالی که تفاسیر فلسفی در کنار سایر تفاسیر، مقوله‌ی مهم بشمار می‌آید. برخی مضامین قرآنی در سراسر تاریخ طولانی فلسفه اسلامی خصوصاً در طی دوران بعدی بر آن حاکم بوده است تا اینکه نوبت به علامه طباطبایی رسید. فلسفه علامه نه فقط براساس این واقعیت که در جهان اسلام شکل گرفته، بلکه اسلامی بودن آن منبعث از اصول و الهامات خود این فلسفه و نیز بسیاری از پرسشهایی است که فلسفه برغم ادعاهای مخالفانش براساس منابع وحی اسلامی به آنها توجه داشته است. در نظر علامه طباطبایی همه فیلسوفان مسلمان در جهانی زیسته و نفس کشیده‌اند که واقعیت قرآن و سنت پیغمبر بزرگ اسلام (ص) بر آن حاکم بوده است. قرآن منبعی برای شناخت وجود و مراتب نازله وجود است. منظور علامه از وجود همان واقعیت است، نه وجود بعنوان عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت. این اصل، مبین تمایز فلسفه علامه از فلسفه ملاصدرا است که وجود را باطن اشیاء و مقدم بر ماهیت اشیاء میداند.

تمایز میان سخن علامه و ملاصدرا هنگامی بدرستی فهمیده میشود که به تمایز دقیق بین دو مفهوم، یعنی واقعیت و وجود، بعنوان نکته‌ی مهم در فلسفه علامه توجه کنیم. علامه واقعیت را همان وجود میداند و آن را به دو قسم واقعیت مطلق و مقید تقسیم میکند. این در صورتی است که ملاصدرا بحث خود را در باب واقعیت در چارچوب ماهیت و وجود بسط داده است. درست است که ملاصدرا واقعیت را حقیقتاً وجود میداند و اثبات میکند که ماهیت امر اعتباری است، اما اولاً وجود و ماهیت را

دو حیثیت متافیزیکی و مصداقی متغایر میداند و ثانیاً اثبات میکند که اتحاد میان ماهیت و وجود از قبیل اتحاد اصیل و اعتباری است و هر ماهیتی ظهور و شبیح عینی وجود است.

ملاصدرا که تمایز میان ماهیت و وجود و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمیداند، این اصل، یعنی اصل تقدم وجود بر ماهیت را زیربنای فلسفه خود قرار میدهد. او معتقد است بین وجود هر شیء و ماهیت آن نوعی ملازمه عقلی تحقق دارد و این ارتباط بهیچوجه برحسب تصادف اتفاق صورت نمیپذیرد. البته در این ملازمه، ماهیت مقتضی وجود نیست. آنچه در واقع تقدم دارد، وجود است و ماهیت در هستی تابع آن بشمار می آید. تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبیح نسبت به ذوالشبیح است.^{۲۶} واضح است که در نوع ارتباط میان وجود و ماهیت مسئله تأثیر و تأثر مطرح نیست، زیرا وجود فی نفسه موجود است و ماهیت بتبع آن. بسخن دیگر میتوان گفت: وجود، بالذات موجود است و ماهیت، بالعرض. در همینجاست که سرّ اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار میشود. علامه طباطبایی اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی میداند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبیح ذهنی وجود است. نظر او درباره رابطه میان ماهیت و وجود بهیچوجه با نظر ملاصدرا در اینباره یکسان نیست. ملاصدرا ماهیت و وجود را بعنوان دو حیثیت متمایز از هم میپذیرد و سپس در پرتو اصالت وجود اثبات میکند؛ وجود اولاً و بالذات وجود دارد و ماهیت ثانیاً و بالعرض حال آنکه در نظر علامه اصالت

■ علامه طباطبایی

بجای وحدت تشکیکی

به وحدت شخصی حقیقت انسان

منتهی میشود. در نتیجه مباحثش

در باب انسان و جامعه نیز صبغه

باطنی و عرفانی پیدا

نمیکند.

وجود و همچنین تقدم وجود بر ماهیت معنای دیگری دارد. او اثبات میکند که واقعیت همان وجود است و تقدم وجود بر ماهیت به معنای تقدم عین بر ذهن و تقدم حقیقت وجود شیء در خارج بر صورت علمی آن در ذهن است.

با نظر در این عبارات معلوم میشود که اصول نظر علامه در باب عقل عملی با ملاصدرا تفاوت دارد. ملاصدرا براساس اصل تقدم وجود بر ماهیت و حرکت جوهری، انسان با ایمان و عامل را کسی میداند که با اراده و اختیار، ماهیت خود و جامعه خود را میسازد و با حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استكمال فردی و اجتماعی خود گام برمیدارد. چنین کسی است که نفسش معطوف به قدس جبروت است و پیوسته انوار و اشراقات آن را میپذیرد، حال آنکه نظر علامه در این باب باعث نمیشود فلسفه او تبدیل به فلسفه

۲۶. فالحقّ ان المتقدّم منها (ای الوجود و الماهية) علی الآخر هو الوجود، لکن لا بمعنی انه مؤثّر فی الماهية لکونها غیر مجعولة کما مرّ، بل بمعنی ان الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهية تبع له لا کما يتبع الموجود للموجود بل کما يتبع الظل الشخص و اشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر. فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود ای بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد. (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۸).

■ ملاصدرا

که علم را به نظری و
علمی تقسیم میکند و از فضائل
نظری، فکری، اخلاقی و فضائل عملی
سخن بمیان می آورد، به جدائی و
استقلال این فضائل
معتقد نیست.

جمعی حقیقت نفس است و برای آن، مراتب و نشئه‌های متعددی قائل است که هرکدام در مقام خود امری ضروری بشمار میروند، نمیتواند در باب سیاست و علم‌الاجتماع از اصول و فضای دیگری تبعیت کند. در نظر او غرض از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت اینست که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، بنحوی که شهوات و امیال نفسانی تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد.^{۲۷}

۵. نسبت تقدم نظر یا عمل و غایت انسان

مطالب فوق را با تعریف فلسفه نزد ملاصدرا و علامه، و لوازم آن برای رسیدن به ساحت وجود و تخلق و تشبه به خالق دنبال میکنیم که بنا بر آن، در فلسفه ملاصدرا مابعدالطبیعه به مبنایی برای تبیین وجودی و باطنی همه امور حتی انسان و اعمال و رفتار او تبدیل میشود. ملاصدرا بتفصیل در باب انواع تعاریف «حکمت» سخن میگوید و علاوه بر معرفت نظری و «مبدل شدن به عالمی معقول که مضاهی و مشابه عالم عینی باشد» بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگیهای مادی و بتعبیر فلاسفه اسلامی بر «تجرد نفس» نیز تأکید میکند.

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية
بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها
و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذاً

۲۷. ملاصدرا قوه عقل و شهوت را چیزهایی نمیداند که به نفس افزوده شوند، اینها خود نفسند یا بتعبیر عرفانی و باطنی، خود وجودند که در هر مرحله بصورتی در می آیند. از نظر ملاصدرا نفس در تمامی این مراحل البته یک چیز است که گاه بصورت حس در می آید، گاه بصورت خیال و گاه به شهوت و گاه بصورت عقل. (ملاصدرا، الشهود الربویة، ص ۱۳۴ بعد.)

وجود شود و صبغه باطنی پیدا کند. همانطور که بیان کردیم، در نظر او واقعیت همان وجود است و تقدم وجود بر ماهیت بمعنای تقدم حقیقت وجود شیء در خارج بر صورت علمی آن در ذهن است. او بجای حرکت جوهری که تفسیر باطنی از واقعیت موجود متحرک است، نظریه حرکت در حرکت را مطرح میکند که در پرتو آن شیء محسوس چیزی جز واقعیت سیال نیست، واقعیتی که هم دارای تحول ذاتی است و هم تحول عرضی.

علامه طباطبایی نظر خود را در چارچوبی دیگری ارزیابی و تحلیل میکند که در آن اراده و عمل همانند عقل و نظر، اولی و اصلی است. او با تأکید بر اینکه نشئه دنیا محل اجرای همه شرایع الهی است از باب ضرورت عقلی، تدبیر دنیا را ضروری میداند. او نه تنها بین عالم شهادت و عالم غیب، ملک و ملکوت و دنیا و آخرت جدایی قائل نیست، بلکه اصل و فرع را نیز نمیپذیرد، چرا که او علاوه بر موارد فوق، قائل به جدایی ماهیت و وجود هم نیست و در نتیجه بجای وحدت تشکیکی به وحدت شخصی حقیقت انسان منتهی میشود. در نتیجه مباحثش در باب انسان و جامعه نیز صبغه باطنی و عرفانی پیدا نمیکند. ملاصدرا که قائل به وحدت باطنی وجود و وحدت

بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقه البشريه ليحصل التشبه بالباري تعالى.^{۲۸}

در این تعریف، مفاهیم فلسفه چونان عمل استکمال نفس و بمثابة معرفتی که غایتش خدا شدن است، آنگونه که در سنت عرفان اسلامی توضیح داده شده است، بررسی میشود. تعریف فوق از دیدگاه علامه، ویژگیهای خاص خود را دارد. علامه که واقعیت را همان وجود میداند، در تعریف فلسفه بجای اینکه حقائق موجودات را حقیقت عینیه وجود و مراتب و انحاء آن بداند، از واقعیت و اطلاق و تقیید آن سخن بمیان می آورد. از این جهت خدا بعنوان واقعیت مطلق قبل از هرگونه بحث فلسفی باثبات میرسد. در نظر علامه این واقعیت که انسان در برابر سوفسطی و شکاک با آن مواجه میشود، هرگز بطلان نمیپذیرد؛ پس واقعیتی داریم که همه واقعیتها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند. این واقعیت، ذات حق است. پر واضح است که منظور علامه از واقعیت در اینجا همان وجود است، اما نه وجود بعنوان عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت که امری باطنی و شهودی است.

ملاصدرا معنای «حکمت» را چنانکه سهروردی تعریف کرده پذیرفته و آنگاه در معنای «فلسفه» چنان توسعه ای ایجاد کرده که بتواند بعد اشراقی و کمال نفسانی موجود در معنای اشراقی و عرفانی این کلمه را نیز شامل شود. از نظر او حکمت، حقیقتی است که نه فقط در ذهن و نه فقط از طریق اشراق بلکه در کل وجود آدمی از طریق اتحاد وجودی با اشیاء حاصل میشود. تلقی ملاصدرا و حکمای معاصر و عموم حکمای بعد از او از فلسفه این بود که فلسفه اعلا درجه علم است که نهایتاً منشئی الهی دارد و برخاسته

از «مقام و منزلت نبوت» است و «حکماء» کاملترین انسانهایی هستند که در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند.^{۲۹}

هدف ملاصدرا اینست که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیعتر علم نبوی قرار دهد و بجای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب، برمبنای دیگر، یعنی بر روش عرفانی و شهودی تأکید کند و هردو را با علم نبوی مرتبط کند. این هدف، فقط هنگامی بدست می آید که الگوی ارائه شده و همه آنچه این الگو نمایان میسازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیاء را در برمیگیرد مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیاء، بمثابة فلسفه‌یی جامع، وجود انسان را دگرگون میکند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر مابعدالطبیعه وجود مبتنی میسازد.

در نظر ملاصدرا حکمت در کنار عدالت، معنا و مفهوم پیدا میکند. او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح شرط ضروری میداند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقب دائمی است که در اسفار اربعه جلوه‌گر میشود. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم را برای رسیدن به مرحله چهارم که همانا هدایت و رهبری مردم باشد و از نظر رتبه از مراحل سه‌گانه قبل برتر است، فرا میرسد. ملاصدرا تصریح میکند که بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان میتواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور

۲۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۱.

۲۹. لاهیجی، ملا محمد جعفر، شرح رساله المشاعر، با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰.

بپردازد.^{۳۰} زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه‌اللهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است؛ «لیستحق بها خلافة‌الله و ریاسة‌الناس».^{۳۱} صدرا اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکانپذیر میدانند که انسان خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که انسان جز از طریق طی اسفار سلوکی و علمی فوق قادر به تحقق آن نخواهد بود.

۶. رجحان جانب عرفان و اخلاق فردی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا هرچند همانند ارسطو علم عملی را بر سه قسم میدانند، اما اگر کسی کتابهایی را که او در این زمینه تألیف نموده مدنظر قرار دهد، مشاهده میکند که او بیش از همه جانب عرفان را گرفته و به فرد و اخلاق فردی توجه دارد. او اگر از انسان و کرامت انسانی سخن میگوید آن را در انزوای از دنیا و زخارف آن و اتصال به عالم بالا میدانند. بر این اساس ملاصدرا در آثار خود، حکمت عملی را به افقی بالاتر از راه سلوک در تهذیب و تزکیه و پرورش عرفانی میبرد. از نظر او عارف کسی است که از حیات دنیا و لذایذ آن اعراض میکند و بر عبادات از قیام و صیام و نظایر آن مواظبت میورزد. عارف، خواهان حقّ اوّل است، نه برای چیزی غیر او. او هیچ چیز را بر شناخت او ترجیح نمیدهد، بندگیش تنها برای اوست، زیرا که تنها او مستحق عبادت است. عارف وقتی که پلیدی همجواری تن از او زدوده شود و از شواغل رها گردد بصورت پاک و صافی به عالم قدس و سعادت پا مینهد و منتقش به کمال اعلا میشود و لذّت علیا، یعنی برترین لذّت که همان شهود حق است، برای او حاصل میگردد.^{۳۲} در این راه، نخستین منزل، خواست و عزم است که یا از روی یقین برهانی یا برمبانی اعتقاد ایمانی حاصل

میشود. مرحله بعد ریاضت است که در آن نفس اماره را مطیع نفس مطمئنه میکنند. پس از مرحله ریاضت، نوبت به مرحله‌یی میرسد که گهگاه نوری بر او میتابد و از نظر محو میشود. همین که در مراحل ریاضت پیشرفت کرد، چنین حالتی به سکینه تبدیل میشود. در مراتب بعد از این مرحله هم فراتر میرود و دیگر امر او متوقف به خواست او نیست و در این حال از این عالم دروغین و باطل به عالم حق عروج میکند و به مقام قرب میرسد. در این مرتبه، باطن او آینه حق نما و محاذی روی حق خواهد بود و خوشیهای وصل بر او فرو خواهد بارید و از اینکه خود را آینه الهی ببیند، شادمان و مسرور خواهد بود. بدینسان نظری به حق دارد و بازنظری به خویشتن خویش. اما کم‌کم بر اثر کمال نفس از خود غایب میشود و تنها و تنها جانب حق را مشاهده میکند، این همان وصل به حق است که دیگر اثری از خودی و مال و من در آنجا نمانده است و هر چه هست او است و بس.^{۳۳}

چنین تبیینی از رابطه میان حکمت نظری و عملی در حکمت متعالیه و چنین انتظاری از حکیم متعالیه البته ثمرات و آثار دیگری نیز دارد از جمله اینکه باعث میشود حکمت علاوه بر اینکه در تهذیب نفس و تعالی روح انسان مؤثر است، صبغه اخلاقی و عملی به خود بگیرد

۳۰. ملاصدرا، الرسائل، الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۲۷۳.

۳۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، با تصحیح و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱، ج ۲، ۸۰۱.

۳۲. نک: ملاصدرا، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۳۲.

۳۳. ملاصدرا در کتاب اکسیر العارفین به این مباحث میپردازد. به نظر او قوه عملی چهار مرحله دارد: شریعت یا قوانین ادیان الهی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، تهذیب نفس از شرور، تنویر نفس با فضائل و علوم روحانی و بالاخره فنا فی نفس در خدا. (ملاصدرا، رسائل اکسیر العارفین، ص ۲۹۵).

و یادگیری آن انسان را در طریق متخلّق شدن به اخلاق الهی و رسیدن به ساحت دین در زندگی فردی و اجتماعی یاری کند. در اینجا است که حکیم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی پیدا میکند و میتواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیا و اولیا بزرگ الهی بنشیند. ملاصدرا انتظام امر مردم را بگونه‌یی که منتهی به اصلاح دین و دنیا شود منوط به این میداند که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. سیاست مطلوب از نظر او اینست که مردم به اصلاح خود و جامعه خود قیام کنند. برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان به تهذیب نفس و تعالی روح روی آوردند.^{۳۴}

ملاصدرا که علم را به نظری و علمی تقسیم میکند و از فضائل نظری، فکری، اخلاقی و فضائل عملی سخن بمیان می‌آورد، به جدائی و استقلال این فضائل معتقد نیست. همینکه لفظ فضیلت را بر علم و عمل اطلاق کرده است، میرساند که او اخلاق و سیاست را مستقل از علم نظری نمیداند. او که معتقد است وجود خیر است، چگونه میتواند نظر و عمل و علم و اخلاق و سیاست را از هم جدا کند!

ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح برای اهل مدینه شرط ضروری میداند و معتقد است رئیس مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح میدهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده میماند.^{۳۵} از نظر ملاصدرا وجود چنین کسی برای رهبری جامعه لازم است تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع

مفسده‌هاست، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد.^{۳۶}

چنین انسانی در سفر من الحق الی الخلق یک انسان استثنائی است که از جهت طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده است و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده است و در حد مشترک و واسطه بین عالم امر و عالم خلق شده و پذیرای حق و خلق است؛ چهره‌یی بسوی حق دارد و چهره‌یی بسوی خلق. هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسانها را برعهده دارد.^{۳۷} چنین انسانی که مظهر دین و سیاست است، علاوه بر اینکه در علوم حقیقی بواسطه افاضات و حیانی باید کامل باشد بناچار میبایست در اموری که به احکام و سیاست دینی تعلق دارد، کامل بوده و به معجزات ظاهری مؤید باشد. اگر چنین نباشد نمیتواند واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه نمیتواند واسطه بین خلق و حق باشد.^{۳۸}

موضع ملاصدرا درباره ارتباط عقل عملی با عقل نظری و همچنین ارتباط احکام اعتباری با احکام حقیقی،

۳۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۳۶۵.

۳۵. در نظر ملاصدرا ارتباط نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است. هر بدن روحی دارد که صد در صد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن است. ملاصدرا اثبات میکند که انسان در عمق جان خود حقیقت واحدی است که تدریجاً و با پبای بدن کمال و فعلیت می‌یابد و بمدد مکتسبات و افعالش نشأت مختلف را طی میکند و به تجرّد مثالی و عقلانی منتهی میشود. (ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۳، ص ۳۴۷).

۳۶. «لا بد للخلق من الهادی الی کیفیتة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناهج» (ملاصدرا، الرسائل، الواردات القلیبة فی معرفة الربوبیة، قم: مکتبة المصطفوی، ص ۲۷۳).

۳۷. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۸۰۱.

۳۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سوره اعلی، ص ۳۴۸.

متفاوت از کانت است؟ موضع سلبی کانت در عقل نظری، و موضع ایجابی او در عقل عملی، میان نظر و عمل شکاف می‌اندازد. او تلاش میکند بخاطر دغدغه‌ی وحدت‌انگاری فطری انسانی، شکاف میان این دو عقل را برطرف کند، اما مبانی او در باب نظر و عمل، بانفکاک آنها منتهی میشود. این در حالی است که ملاصدرا براساس قواعد فلسفی خود، اراده و عمل را از تبعات مباحث وجود قملداد کرده، بعنوان حقیقتی تبعی نسبت به کفر، اما ذاتی تفسیر میکند. از نظر کانت، عقل نظری و عقل عملی دو کارکرد متفاوت از قوه معرفتی واحدند. عقل نظری کارکردی مبتنی بر قوه فاهمه و عقل عملی کارکردی مبتنی بر قانون اخلاقی دارد. اما در سنت اصالت وجودی و وحدت‌انگاری ملاصدرا، عقل نظری و عملی با اینکه دو کارکرد متفاوت دارند اما هر دو از اعتبارات و شئون نفسند و مراتب نفس واحد انسانی را تشکیل میدهند. انسان در دو حوزه نظر و عمل از وحدت هویت و شخصیت برخوردار است، و تحصیل معرفت اشیاء و استکمال وجودی نفسانی بموازات هم پیش میروند.

از اینرو فلسفه اخلاق و سیاست کانت، از دو ناحیه با مشکل مواجه است: اولی اینکه فاقد مبنای نظری مابعدالطبیعی است؛ چراکه در فلسفه او ارتباط با باطن وجود عالم عینی، بخاطر اعتقاد به ثنویت نومن و فنومن، بریده شده است. و دوم اینکه احکام اخلاقی و سیاسی هیچ تناسبی با احکام و فرامینی که از ناحیه عقل نظری صادر میشوند ندارند؛ زیرا همانطور که گفتیم احکام تألیفی عقل نظری، محتوایی تجربی دارند و احکام اخلاقی و سیاسی، رسالت تنظیم قوای درونی انسان و روابط اجتماعی افراد بایکدیگر را بعهده دارند؛ و روشن است که بین این دو تناسبی نیست.

کانت، گرچه در فلسفه عملی خود، مسئله دین و سعادت انسان را مطرح کرده است؛ اما باید توجه

داشت که خداخواهی و توجه به دین و سعادت در این فلسفه، اموری ثانوی و تبعیند. کانت برای عقل عملی دو دسته احکام مطرح کرده است: تعلیقی و تنجیزی. از نظر او، احکام تنجیزی، براساس اراده خود مختار انسان جعل میشوند. این احکام نه در تعامل با احکام نظری قرار دارند و نه منشأ عینی خارجی دارند. مراد از عقل عملی قوه‌یی است که ما را به انجام دادن فعل نیک و بد وامیدارد. کانت در این بحث همانند عقل نظری برای اخلاق، مبانی پیش از تجربه بدست میدهد، بهمین جهت مبانی دیگران را در اخلاق تماماً نقض میکند و خود مبانی کاملاً عقلی و پیش از تجربه‌یی بجای آنها میگذارد.

دیدگاه کانت، درباره عقل عملی نشان میدهد که هویت احکام تنجیزی در حوزه اخلاق و سیاست، متفاوت با هویت احکام عقل نظری است. کانت مدعی است قضایا و احکامی که در حوزه‌ی عقل نظری معنای متصلی دارند و میتوان از آن در توسعه شناخت بهره جست، احکامی مطلق، کلی، دائمی، ضروری و تألیفی ما تقدم است. همچنین در حوزه عقل عملی مدعی است که احکام آن کلی، دائمی، ضروری و تألیفی ماتقدم است. اما باید توجه داشت که احکام عقل عملی نه تنها از حیث محتوی با احکام عقل نظری متفاوت هستند بلکه از حیث مبادی و علت نیز متفاوت از احکام عقل نظریند. احکام عقل عملی ریشه در اراده و تکلیف دارند، در حالی که احکام نظری ریشه در مقولات فاهمه دارند. کانت قصد دارد با احکام نظری، به گرایشهای علمی نسبت به امور متافیزیکی خاتمه دهد یابه عبارت دیگر احکام عملی را در زندگی فردی و اجتماعی انسان، براساس ندای تکلیف که امری درونی است سروسامان دهد و سعادت اخروی انسان را براساس خداخواهی

انسان تضمین کند. اما از دیدگاه ملاصدرا قضیه بگونه‌ی دیگر است. او میان عقل نظری و عملی دوگانگی قائل نیست. صدرا نه تنها ثنویت کانتی را میان نظر و عمل نمیپذیرد بلکه فراتر از فیلسوفان اسلامی دیگر می‌اندیشد. احکام حقیقی که متضمن معقولات اولی و ثانی فلسفی هستند، احکامی کلی، ضروری، ذاتی و دائمی هستند. این احکام برهان پذیر و قابل استدلال و محاجه‌اند. آنها ریشه در نفس‌الامر دارند و نفس‌الامر نیز حقیقت وجود و وجودات خاصه است که بصورت ماهیات خود را در قالب احکام و مفاهیم نمایان می‌سازد.

نتیجه

از آنچه تاکنون مطرح شد میتوان نتیجه گرفت که حکمت عملی براساس تقسیم ارسطویی رایج، تحت تأثیر عوامل متعددی آنچنانکه باید، شأن خود را بازیافته است و در بسیاری از موارد سمت و سوی خاصی پیدا کرده است. اگرچه تعالیم اسلامی هم به فرد و هم جامعه توجه داشته است، و با آنکه فقها در این نوع نگرش و گرایش مؤثر بوده‌اند، و با آنکه دستورات اسلامی مبنی بر عدم همکاری با حاکمان جائر و کناره‌گیری از آنها در صورت امکان مبارزه با آنها فراوان است، اما عمدتاً حکمت عملی بجز در مواردی، بسوی اخلاق فردی، آنهم با گرایش عرفان تمایل داشته است. بررسی زندگی عرفا و نفوذی که آنها بر عموم مردم داشته‌اند نشان از اهمیت عرفان دارد. بسیاری از فلاسفه و حکما و حتی ملاصدرا در حکمت عملی به بحث اخلاق فردی، پاکسازی درونی و کناره‌گیری از دنیا پرداخته‌اند. کسانی که بطور مستقل و مستوفی درباره تدبیر منزل یا سیاست مدن مطلب نوشته‌اند در مقایسه با آنانکه به اخلاق فردی و زهد عرفانی و کناره‌گیری از دنیا توجه

نموده‌اند زیاد نیست.

البته همانطور که مطرح شد در غرب این فردیت بگونه دیگری جلوه‌گر شده است و بجای کناره‌گیری از دنیا به لذتجویی و استفاده خودسرانه از هر آنچه در اختیارشان بوده بسنده کرده‌اند.

آنهایی که از نظر کلامی و فقهی به بحث حکومت و سیاست پرداخته‌اند، عمدتاً بحث نبوت و امامت و حکومت انبیا و اولیا را ملاک بحث قرار داده‌اند. احکام السلطانیه‌ها و مانند آن در تاریخ، حکایت از این دارد. اگر درباره تهذیب نفس و تعلیم و تربیت اولاد و تدبیر منزل و سیاست مدن بحثهایی صورت گرفته است اغلب توسط عده‌ی معدود و بصورت استطرادی و در راستای بحثهای کلامی مسئله نبوت و امامت بوده است. در مقابل جریان اشاعره و معتزله، تفکر شیعی تنها جریانی است که به تمام و کمال به نقش سازنده انسان در مسئولیتهای فردی و اجتماعی او توجه دارد. در پرتو چنین جریانی، درست بعد از سهروردی و ابن عربی و بخصوص بعد از خواجه نصیرالدین، جهشی شگرف در سیر تفکر فلسفی پدید آمد و نتایج آن به حوزه شیراز و اصفهان و ملاصدرا رسید و تا امروز نیز همچنان ادامه دارد. ملاصدرا، که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به هستی و انسان دارد، و نظریاتی متفاوت با فیلسوفان قبل از خود در باب «عقل عملی» و مباحث فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست ارائه می‌دهد، زمینه رشد و تعالی تفکر شیعی را در این باب فراهم کرد تا اینکه علامه طباطبایی توانست تفسیری جدیدی از وجود، علیت و رابطه حق تعالی با انسان و جهان ارائه دهد و بدین طریق اساسیترین عناصر حکمت عملی را در باب انسان، چیستی عمل، ادراکات اعتباری و غیره در چارچوب و طبقه‌بندی کاملاً متفاوتی ارائه دهد.