

نظریه معقولات ارادی در نظام اندیشه فارابی

محسن حسین نیا قصرالدشتی^۱، سیدمهدی امامی جمعه^۲، جنان ایزدی^۳

چکیده

محتوای حکمت عملی- در نظام اندیشه فارابی است و در تلاش است با روش تحلیلی-منطقی و با اتکا بر آثار فارابی، این ظرفیت بالقوه در حکمت عملی او را در قالب نظریه معقولات ارادی فعلیت ببخشد. ویژگیها و مشخصات معقولات ارادی در این نظریه، عمدتاً ناشی از دو مؤلفه هستند؛ معقول بودن (مربوط به عقل نظری) و ارادی بودن. تعامل عقل نظری و عقل عملی در شکلگیری معقولات ارادی، تأخر زمانی از جزئیات یا معقولات غیربرهانی، عدم تقید به زمان و مکان، یقینی بودن گزاره‌ها و بالتبع، برهانی بودن روش استدلال، تمرکز بر نفعهای ضروری انسان، تقید آنها به سعادت انسان، تقسیمشان به معقولات اخلاقی و سیاسی

فارابی در کتاب *تحصیل السعادة*، مفاهیم مطرح در حکمت عملی- همچون مدینه فاضله و اخلاق و فروع آنها- را متصف به عنوان معقولات ارادی کرده و تحت این عنوان عام، به بیان اجمالی برخی ویژگیهای کلی حکمت عملی پرداخته است. ابتکار فارابی این ظرفیت را فراهم میسازد تا در قالب یک نظریه منسجم، بدون ورود به محتوای حکمت عملی و چالشهای آن- اعم از مسائل و ادله مختلف- به بیان مشخصات و ویژگیهای کلی و حاکم بر حکمت عملی پرداخت. مسئله اصلی مقاله پیشرو بیان منسجم و مستقل مشخصات و ویژگیهای معقولات ارادی- بعنوان وصف عام

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ m.hoseinnia@ahl.ui.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.emami@ltr.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ j.izadi@ltr.ui.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله دکتری «تحلیل و مقایسه نظریه معقولات ارادی فارابی و نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی» است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.2.7.3

و تکیه بر ارادهٔ انسان و استنباطهای عقل عملی در تحقق خارجی، از جمله احکام و ویژگیهای ارادی است که این پژوهش به آنها پرداخته است.

کلیدواژگان: فارابی، معقولات ارادی، عقل نظری، عقل عملی، سعادت، حکمت عملی.

مقدمه

فارابی در بخشی از کتاب *تحصیل السعادة* حکمت عملی را متکفل معقولات ارادی دانسته و مسائل حکمت عملی را ذیل معقولات ارادی یا معقولات اشیاء ارادی مورد بررسی قرار داده (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۴۴ و ۱۸۴) و به بیان بعضی ویژگیها و احکام حکمت عملی از منظر ویژگی معقول ارادی پرداخته است.

بیان روشنتر، گاهی موضوع بحث ما اندیشه‌های عملی متعددی هستند که در حکمت عملی طرح شده و باعث سعادت انسان میشوند؛ همچون عدالت، تعاون، شایسته‌سالاری، اخلاق فاضله، مدینه فاضله و... در این صورت بسراغ علم حکمت عملی و جزئیات پرشمار آن، اعم از مسائل و استدلالهای گوناگونش در امور انسانی میرویم. اما گاهی بدلائل مختلف، کاری به جزئیات حکمت عملی نداریم بلکه میخواهیم ویژگیهای کلی و حاکم بر مسائل حکمت عملی را

موضوع بحث قرار دهیم؛ در این صورت نوعی دیگر از بحث ضرورت می‌یابد. بنابراین، موضوع بحث ما خود جزئیات متنوع و متکثر مطرح شده در حکمت عملی نیست بلکه ویژگیهای جاری در این جزئیات است، یعنی ویژگیهای معقولاتی که تحقق خارجی آنها متکی به ارادهٔ انسانی است و مسائل حکمت عملی را شامل میشوند؛ چیزی که فارابی به‌اختصار آن را «معقولات ارادی» نامیده و ما در اینجا با عنوان نظریهٔ معقولات ارادی به طرح مشخصات آن میپردازیم.

از این منظر موضوع بحث ما نه دربارهٔ عدالت است، نه مدینه فاضله، بلکه این وصف و عنوان مشترک همهٔ مفاهیم تحت عنوان معقول ارادی است و هر ویژگی و توصیفی که برای معقول ارادی بیان گردد، در واقع برای تمام مسائل و موضوعات حکمت عملی بیان شده است.

معقول ارادی و احکام آن یکی از اندیشه‌هایی است که میتوان آن را بصورت پراکنده در آثار فارابی مشاهده نمود و این ظرفیت را برای ما فراهم میکند تا با طرح مستقل آن بصورت یک نظریهٔ منسجم و یکپارچه، به طرح ویژگیها و احکام کلی و حاکم بر مسائل حکمت عملی بپردازیم. در نظریهٔ معقولات ارادی این پرسش مهم مد نظر بوده که معقولات ارادی بعنوان وصفی عام

برای محتوای حکمت عملی، چه ویژگیها و مشخصاتی دارند؟ در ادامه با توجه به نظام اندیشه و آثار فارابی به این سؤال پاسخ داده‌ایم. پیشتر مقاله «نظریه معقول ارادی و روش‌شناسی توصیف پدیده های اخلاقی و اجتماعی»^۱ (ناسخیان، ۱۴۰۱) به نظریه معقولات ارادی فارابی پرداخته است اما نه از حیث تبیین این نظریه، بلکه از این منظر که بعنوان معقولات ارادی چگونه میتوان پدیده‌های اجتماعی را توصیف عقلانی نمود. اما پرسش اصلی مقاله ما اینست که معقولات ارادی که وصفی برای محتوای حکمت عملی، دارای چه ویژگیها و احکامی هستند؛ یعنی معقولات ارادی را موضوع قرار دهیم و احکام و احوال آنها را بیان کنیم؛ بمثابة یک نظریه در توصیف مسائل حکمت عملی.

در مقاله «جایگاه‌شناسی حکمت عملی و هستی ارادی» نیز اگرچه به اشیاء ارادی پرداخته شده (حسنی و موسوی، ۱۳۹۹؛ همو، ۱۴۰۰)، اما اولاً این اصطلاح دقیقاً اصطلاح معقولات ارادی نیست؛ آنچه را که فارابی وصف موضوعات و مسائل حکمت عملی در نظر میگیرد، معقولات ارادی یا همان معقولات اشیاء ارادی است. این تفکیک در آثار فوق مورد توجه قرار نگرفته است، بهمین دلیل اشیاء ارادی بجای اصطلاح معقولات ارادی، نمیتوانند نماینده و ویژگی محوری حکمت عملی قرار

گیرند. ثانیاً، مقالات مطرح شده از منظر خود فارابی به این نظریه نپرداخته‌اند و بیشتر، اصطلاح اشیاء ارادی را ابتکار مسکویه دانسته‌اند (همان: ۱۲۶ و ۲۵۹) و طرح بحث صریح فارابی در کتاب تحویل السعادة کاملاً از نظر نویسندگان مغفول مانده است و در طرح بحث نیز در فضای اندیشه‌های عمدتاً متأخر فلاسفه غرب و شرق به تبیین آن پرداخته‌اند؛ اگرچه بخشی نیز به فارابی اختصاص داده شده اما بحث او درباره معقولات ارادی در آن مطرح نشده است.

نقش افعال و معقولات ارادی در تکامل انسان

از دیدگاه فارابی موجودات ارضی کمال خود را از همان ابتدا ندارند و باید بتدریج بسمت کمال خود حرکت کنند و دستیابی به این کمال در انسان و حیوان از طریق افعال و امور ارادی صورت میگیرد (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۵۲-۵۳). به اعتقاد وی انسان دارای دو کمال و سعادت است؛ اولی کمال اقصی و نهایی اوست که در آخرت رخ میدهد؛ دومی کمالی است که در دنیا حاصل میشود. کمال اقصی متکی بر همین کمال دنیوی است و کمال دنیوی رسیدن به درک معقولات از جمله معقولات ارادی و تحقق آن با افعال ارادی است (همو، ۱۳۶۴: ۴۵-۴۶؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۱۸).

در شکلگیری امور ارادی، اعم از معقولات و افعال ارادی، دو مؤلفه در آثار فارابی نقش کلیدی دارند؛ اول، ساختار وجودی که فارابی آن را صورت موجود میداند (همو، ۱۹۷۰: ۹۹)؛ دوم، قوای درونی اعم از مدرکه و نزوعیه که در بستر ساختار وجودی انسان و حیوان، و در راستای برطرف کردن نیازها و رسیدن به کمالات فعالیت میکنند (همو، ۱۳۶۴: ۲۷؛ همو، ۱۹۹۵ الف: ۸۸-۸۹).

فارابی به نقش این دو مؤلفه در پدید آمدن امور ارادی توجهی تفصیلی داشته، زیرا این ساختار وجودی موجود است که او را بسمت غایت و فعل خاصش سوق میدهد؛ بعنوان مثال، موجودی که غذایش بصورت طبیعی در طبیعت وجود دارد و بدنش بصورت طبیعی او را از سرما و گرما حفظ میکند، نیازی ندارد تا مثل انسان بدنبال تهیه مواد غذایی و سپس فراوری آنها باشد؛ یا به فکر تهیه لباس و مسکن باشد. پس، ساختار وجودی نقشی کلیدی در امور ارادی و سبک زندگی هر موجودی ایفا میکند. از سوی دیگر، قوای درونی در بستر همین ساختار وجودی امکان فعلیت می‌یابند. قوای درونی انسان به دو بخش قوای مدرکه و نزوعیه تقسیم میشوند و در بستر همین ساختار وجودی، انسان به درک کمال و حرکت بسمت آن میرسد.

سیر شکلگیری معقولات ارادی

همواره اندیشه‌های معقول و کلی مسبق به جزئیاتند. در اندیشه فارابی قوای مدرکه بترتیب شامل قوای حاسه، متخیله و بصورت ویژه در انسان، قوه ناطقه میشوند. درک از افعال ارادی نیز مانند سایر ادراکات انسان، از مرتبه حواس ظاهری آغاز شده، سپس در قوه متخیله و نهایتاً در انسان تا مرتبه تجرید و تعقل، امتداد پیدا میکنند (صدر، ۱۳۸۷: ۵۴)، یعنی ابتدا جزئیات ارادی از انسان صادر میشوند، سپس در قوه متخیله که منبع ذخیره تجربیات انسانی است، ثبت میشوند و در نهایت، عقل نظری با پردازش این تجربیات جزئی ارادی، به یک درک معقول و کلی از جزئیات ارادی نایل میشود (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۸).

البته در سیر شکلگیری معقولات ارادی از معقولات نظری یک تفاوت وجود دارد؛ با اینکه جزئیات نظری بصورت طبیعی در خارج هستند، جزئیات ارادی بصورت طبیعی و ابتدایی در خارج نیستند و مانند جزئیات طبیعی متعلق ادراک اولیه ما قرار نمیگیرند؛ «و کل ما شأنه أن يوجد بالإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد أو يعلم أولاً» (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲). هر چیزی که شأنش اینگونه است که با اراده موجود میشود، نمیتواند اولاً موجود شود یا دانسته شود، بلکه ابتدا انسان این جزئیات را طبق نیازهای خود بوجود می‌آورد، سپس

همان مسیری که در سایر کلیات طی میکند را در اینها نیز میپیماید.

تعامل عقل نظری و عقل عملی در پیدایش معقولات ارادی

همواره امور ارادی به عقل عملی و درک معقولات کلی، به عقل نظری نسبت داده میشود، اما یافتن نحوه تعامل آنها در آثار فارابی شاید کمی دشوار باشد. در اینجا سعی میشود با پیوند دادن اندیشه‌های گوناگون فارابی درباره عقل و دو بخش نظری و عملی آن، بگونه‌یی جامع این تعامل را بیان کنیم تا تصویری واضحتر از نظام اندیشه وی ارائه گردد.

در نظام اندیشه فارابی، تجربیات و ادراکاتی که با قوای حاسه پدید می‌آیند، در قوه متخیله ثبت میشوند و سپس قوه ناطقه که قوه خاص انسان است، به پردازش این تجربیات ثبت شده میپردازد. به اعتقاد فارابی، قوه ناطقه از ابتدای تولد در انسان هست و با شدت و ضعفی تدریجی، از قوه به فعلیت میرسد:

قوه فطری درونی انسان، که با آن تشخیص متمایزش از سایر حیوانات رخ میدهد و معقولات و علوم و صنایع برای انسان حاصل میشود... برای هر انسانی وجود دارد، حتی در اطفال، اما (در اطفال) ضعیف است و هنوز بحدی نرسیده که فعلش را انجام دهد؛ همچون پای کودک برای راه

رفتن یا آتشی کوچک که هنوز برای سوزاندن ریشه کافی نیست. در مجانبین و افراد مست، مثل چشم احوال است و در انسان خواب، مثل چشم خواب‌آلود است و در بیهوش، مثل چشمی است که پرده‌یی از از بخار یا ... بر آن باشد (همو، ۱۹۹۶ الف: ۳۶-۳۷).

فارابی در آثار دیگر خود، بیانی دیگر، مراتب عقل را عنوان کرده که مرتبه ابتدایی آن، عقل منفعل است که کاملاً متأثر از هیئت طبیعی انسان است؛ از اینرو نخست بعد نظری و عملی او، بویژه افعال ارادی او، کاملاً متأثر از این هیئت طبیعی شکل میگیرند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۸). بنابراین، عقل یا همان قوه ناطقه، در هر دو بخش نظری و عملی، با شدت و ضعف در افراد مختلف، مسیری تکاملی را از همان کودکی در انسان طی میکند. بخش عقل عملی متکفل استنباط جزئیات ارادی در انسان (همو، ۱۹۹۶ ب: ۸۰) است و بخش عقل نظری متفکر درک معقول و کلی از جزئیات، از جمله جزئیات ارادی (همو، ۱۴۰۵: ۷۸).

حال با توجه به اینکه طبق دیدگاه فارابی، امور ارادی اولاً و بصورت طبیعی در خارج نیستند (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲) بلکه نخست باید با اراده بوجود بیایند، و با توجه به اینکه از دیدگاه وی عقل دارای مراتب سه‌گانه منفعل، بالفعل و مستفاد است (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۸)

و اولین مرتبه آن متأثر از هیئت طبیعی انسان و ملائمات و منافرات آن است (عقل منفعل)، درمی‌یابیم که اولین جزئیات ارادی عقل عملی کاملاً متأثر از همین هیئت طبیعی انسان و نیازهای طبیعی او که توسط قوای غاذیه، حاسه و متخیله در چاچوب ساختار وجودیش درک میشوند، پدید می‌آیند.

نظر به اینکه قوه حاسه و متخیله در خدمت قوه ناطقه هستند، بمرور با تجربیاتی که در قوه حاسه حاصل میشود و در قوه متخیله ثبت میگردد، این جزئیات ارادی یک توسعه و تکامل تدریجی و متناسب با ساختار انسانی می‌یابند (اشیاء ارادی انسانی). طبیعتاً انسان میکوشد فعالیت‌های ارادی خود را در شکلی که متناسب ساختار انسانیش هست، انجام دهد؛ بهمین دلیل، فعالیت‌های طبیعی مثل خوردن و آشامیدن و... یا نحوه رسیدن به خواسته‌هایش، با روش و آدابی متناسب با ساختار و طبیعت انسانیش صورت میگردد، مثلاً در قالب زندگی مدنی و آداب و رسومی خاص.

با بوجود آمدن جزئیات اشیاء ارادی، عقل نظری که مدرک کلیات است، در حوزه درک معقول از امور ارادی، امکان بالفعل شدن پیدا میکند و بموازات پدید آمدن جزئیات ارادی، با مطالعه آنها، به تجریدشان از عوارض خارجی (همو، ۱۴۰۵: ۷۸) و درک معقول و کلی از آنها میپردازد و معقولات ارادی در

ذهن انسان شکل میگیرند (عقل بالفعل). با پدید آمدن معقولات ارادی، عقل عملی متأثر از این معقولات و غایت قرار دادن آنها، به استنباط جزئیات ارادی انسانی میپردازد؛ حال آنکه قبل آن، متأثر از هیئت طبیعی انسان و ملائمات و منافرات آن بود.

بعنوان مثال، انسان در مرتبه اول متأثر از هیئت طبیعی خود، میل به تنفس، خوردن، آشامیدن و رفع سایر نیازهای طبیعی خاص خود را دارد و در نحوه حرکات بدنیش کاملاً متأثر از شکل و ساختار خاص طبیعی خود است و همه افعالش متأثر از همین هیئت طبیعی صادر میشوند. سپس در این عالم طبیعت، با قوای حاسه خود شروع به تجربه و درک بیشتر خویش و عالم طبیعت میکند و خیلی زود متوجه نیازها و کمبودهای خود در این عالم میشود؛ انسان بسرعت در مواجهه ادراکی خود با عالم طبیعت درمی‌یابد که اگر مانند سایر حیوانات بصورت طبیعی، شاخی، دندانی یا نیسی برای دفاع از خود ندارد، باید با تفکر درمورد نیاز دفاعی خود، جایگزینی برای شاخ یا دندان تیز یا... که بصورت طبیعی در سایر حیوانات هست، بسازد و چون مانند بقیه حیوانات غذایش بصورت طبیعی در خارج نیست، باید غذای خود را فراوری کند و... و چون بتنهایی نمیتواند همه این نیازها و لوازم آنها را برطرف نماید،

نیازمند زندگی تعاونی و اجتماعی با هم‌نوعان خود است. بهمین دلیل اندیشه اجتماعی و ایجاد اجتماع نیز در او شکل می‌گیرد (همو، ۱۹۹۶ب: ۷۱-۷۳). با این توضیحات درمی‌یابیم که چگونه انسان برای رفع نیازها و رسیدن به کمالات خود، بر اندیشه اتکا کرده است؛ بر خلاف سایر انواع حیوانات که عمدتاً متکی بر طبیعت و ساختار طبیعی خود هستند.

بهمین منوال، عقل عملی بمرور جزئیات ارادی و صناعی را، متکی بر نیازها و هیئت طبیعی انسان و تجربیاتی که بمرور از خود و طبیعت می‌یابد، ایجاد میکند (عقل منفعل) و بموازات آن و با حصول جزئیات ارادی، عقل نظری شروع به درک معقول از جزئیات ارادی و صناعی مینماید (عقل بالفعل) و یک نظام معقول برای سبک زندگی خود ترسیم میکند. سپس با حصول معقولات ارادی، اینبار عقل عملی با اتکا بر معقولات ارادی به استنباط جزئیات ارادی می‌پردازد (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۷؛ همو ۱۹۹۵الف: ۱۰۱).

در اینجا به عقل منفعل و عقل بالفعل اشاره شد. در مرحله عقل مستفاد، معقولات برهانی را میتوان در عقل فعال مشاهده کرد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۹: ۲۲۵).

بنابراین طبیعت انسان و نیازهای او را بسمت ایجاد اشیاء ارادی و صناعی و درک

معقول از امور ارادی برمی‌انگیزاند و در این مسیر، طی مراحل سه‌گانه عقل منفعل، بالفعل و مستفاد، تعاملی میان عقل نظری و عقل عملی رخ میدهد.

قوه ناطقه خاص انسان است و عمدتاً در سایر حیوانات نیست، زیرا ساختار وجودی حیوانات تنها نیازهایی ابتدایی را در آنها پدید می‌آورد که صرفاً با اتکا بر طبیعتشان و قوه متخیله یا واهمه، این نیازها برطرف میشوند؛ بهمین دلیل اقتضا و ضرورت این مرتبه از اندیشه را (اعم از عقل نظری و عملی) ندارند. بر همین اساس فارابی می‌گوید:

أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كَوْن الإنسان، وأنَّ الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال؛ مبادئ طبيعية يي که در انسان و عالم است، برای اینکه انسان به کمال انسانیش برسد، کافی نبوده و انسان برای رسیدن به کمالش نیاز به مبادئ عقلی‌یی دارد تا بواسطه آنها بسمت آن کمال حرکت کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۸).

عدم تقید معقولات ارادی به زمان و مکان

بخشی از ویژگیهای معقولات ارادی مربوط به ویژگی معقولیت آنها در عقل نظری است. درک معقول عقل نظری، همواره عاری از احوال و اعراضی است که در خارج از نفس با

موجود هستند (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). فارابی بصورت ویژه در توضیح این ویژگی معقولات ارادی، در تحصیل السعادة مینویسد:

اشیاء معقول از آن حیث که معقولند، پیراسته از احوال و اعراضی هستند که در خارج از نفس برای آنهاست (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲).

پس اگر جزئیات ارادی همواره در ظرف عوارض خارجی زمانی و مکانی هستند و قضایا و قیاسات آنها نیز تابع این مقدمات، اموری جزئی و تابع زمان و مکانند، اما معقولات آنها در ظرف عقل نظری که عاری از این عوارض خارجی هستند، همواره کلی است و قیاساتشان نیز نتایج کلیه میدهند و تقیدی به عوارض زمانی و مکانی نخواهند داشت. این یک تحول و تمایز خاص در اندیشه انسان نسبت به سایر انواع حیوانات و اندیشه غیرانسانی است. معقولات ارادی بدلیل ویژگی معقول بودنشان، از ویژگیهای زمانی و مکانی که یک علم را مقید به یک زمان و مکان مشخص میکند، برخوردار نیستند (همو، ۱۹۷۰: ۱۳۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲).

درواقع انسان با دستیابی به درک معقول از موجودات، چیزی را که نخست در ظرف زمان و مکان با قوه حاسه و متخیله و عقل

عملی بدست آورده، اینک در مقام معقول کلی عقل نظری و عاری از زمان و مکان، مینگرد و از همین زاویه به تجزیه و تحلیل آنها میپردازد.

اینک در مرتبه عقل نظری، دیگر به خود جزئیش که در زمان و مکانی خاص احساس گرسنگی، یا تشنگی یا سرما یا ... میکرده و نیاز به یک فعل ارادی جزئی و متناسب داشته، نمی‌اندیشد، بلکه به این فکر میکند که ساختار کلی انسانی - که خودش نیز همان ساختار را دارد و مصداقی از آن است - نیازهایی کلی دارد و رفع این نیازها در گرو افعال و اشیا ارادی و ملکات کلی، از جمله زندگی اجتماعی فاضله، عدالت، تقسیم کار و اموری از این دست است (معقولات ارادی).

البته از آنجاکه مصادیق معقولات ارادی در ظرف مکان و زمان محقق میشوند، طبیعتاً این ویژگی را ندارند، بهمین دلیل در مرتبه تحقق خارجی از دایره کلیت عقل نظری خارجند، بلکه در حوزه خارجیت و جزئیات ارادی، پای استنباطهای عقل عملی برای تقدیر و تعیین عوارض زمانی و مکانی آن معانی کلی بمیان کشیده میشود (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۶-۱۴۱) و نباید میان معقولات ارادی که محصول عقل نظری هستند، با استنباطهای جزئی عقل عملی که مقید به زمان و مکانند، خلط کرد.

یقینی بودن گزاره‌ها و برهانی بودن استدلال در معقولات ارادی

ویژگی دیگری که در معقولات ارادی از جهت معقول بودنشان مدنظر فارابی قرار گرفته، یقینی بودن این معقولات است. از دیدگاه او، هم در علوم نظری و هم در علوم عملی، علمی که شایسته انسان است، علم یقینی است (همو، ۱۹۶۱: ۷۰)، و همانطور که میدانیم علم یقینی استدلال برهانی را بوجود می‌آورد. از اینرو فارابی در کتاب منطقیات، موضوع حکمت عملی را ذیل علوم برهانی دسته‌بندی میکند (همو، ۱۴۰۸: ۳۰۷ و ۳۱۲).

درواقع ما در حکمت عملی به تعریف و بیان احکام اشیاء ارادی بنحو مطابق با واقع می‌پردازیم (یقین بمعنی الاخص)، یعنی زمانی که عدالت یا اجتماع را تعریف میکنیم، بگونه‌یی که عدالت حقیقی انسانی یا اجتماع حقیقی انسانی باشد، آنها را تبیین کرده و به بیان احکام آنها پرداخته‌ایم (همو، ۱۴۱۳: ۱۵۵)؛ از اینرو با گزاره‌های یقینی به استدلالهایی برهانی میرسیم.

با توجه به اینکه معقولات ارادی درواقع موضوعاتی هستند که سعادت انسان در دنیا و بالتبع در آخرت را رقم می‌زنند، در گزاره‌های مشتمل بر آنها، از احکام سعادت انسان بنحو یقین برهانی بحث میکنند؛ در نتیجه، شرایط

برهان، ازجمله اطلاق، کلیت و ضرورت را همواره بین موضوع و محمولاتشان خواهند داشت و قیاسهایی که در آنها بکار میرود، بتبع یقینی بودن گزاره‌ها، از نوع برهانی خواهند بود.

ویژگی یقینی بودن و برهانی بودن یک ثمره در معقولات ارادی دارد؛ اگرچه معقولات کلی به اقتضای کلی بودنشان، همواره خارج از زمان و مکان هستند اما در حقیقت معقولاتی کلیتشان همواره پابرجاست که معقولات یقینی و برهانی باشند. بهمین دلیل، معقولات ظنی، همچون مشهورات یا مقبولات یا معقولات شعری، ضرورتاً کلیاتشان قابل اتکا نیستند و تنها معقولات برهانیند که کلیتشان همواره مطابق با واقع است.

بنابراین، از این دو ویژگی کلی بودن و یقینی بودن (یقین بمعنی الاخص)، یک خاصیت دیگر نیز میتوان استخراج کرد؛ اینکه وقتی معقولات ارادی، کلی و یقینی هستند، عدم تبعیتشان از زمان و مکان نیز امری حقیقی و ثابت خواهد بود، زیرا معقولات کلی غیریقینی همچون معقولات جدلی یا خطابی یا... اموری مظنون‌اند و امور مظنونه هیچ ضمانتی در درست بودن کلیتشان ندارند، زیرا میتوانند مطابق با واقع یا غیرمطابق با واقع باشند. بهمین دلیل، در حکمت عملی تنها از معقولات یقینی استفاده میشود.

تأخر زمانی معقولات از جزئیات و تأخر زمانی معقولات برهانی از معقولات غیر برهانی

دو نکته دربارهٔ تقدم و تأخر معقولات انسان، از جمله معقولات ارادی نسبت به سایر اندیشه‌ها وجود دارد که باید به آنها توجه داشت:

نکتهٔ اول: چنانکه گذشت، معقولات همواره از نظر زمانی متأخر از ادراکات جزئی هستند، اما در مقام تدبیر امور انسان، یک تقدم شأنی و ذاتی نسبت به سایر اندیشه‌های انسان دارند. از اینرو فارابی بیان میکند که قوهٔ ناطقهٔ نظری برای سایر قوا صورت است و سایر قوا باید زیر نظر آن فعالیت کنند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۸۶). درست است که در انسان نخست مدرکات جزئی حاسه و متخیله شکل میگیرند و افعال ارادی عقل عملی تحت تأثیر این مدرکات پدید می‌آیند و همهٔ این ادراکات جزئی علت معده برای فعلیت یافتن عقل نظری و معقولات کلی آن میشوند، اما با فعلیت یافتن عقل نظری، عقل عملی و سایر قوا با نظارت این قوهٔ نظری، وظایف خود را انجام میدهند.

نکتهٔ دوم: بعد از اینکه مدرکات حاسه و متخیله و عقل عملی، علت معده برای شکلگیری معقولات نظری در انسان شدند، باید توجه داشت که این معقولات نیز از همان آغاز لزوماً معقولات برهانی مطابق با واقع

نیستند، بلکه از نظر زمانی ابتدا انواع معقولات مثل معقولات خطابی یا شعری یا مغالطی یا جدلی در انسان شکل میگیرند و سپس بمرور، انسان متوجه میشود که بسیاری از معقولات کلیش ویژگی مطابقت با واقع ندارند. بهمین دلیل، توجه به حصول این ویژگی باعث میشود به یک انضباطی در درک معقولات بصورت برهانی برسد.

از دیدگاه فارابی در کتاب الحروف، از نظر تاریخی، سیر شکلگیری و تاریخ علوم و معقولات تا قبل از افلاطون و ارسطو، بصورت معقولات خطابی و جدلی و مظنونه بوده و با تلاش افلاطون و بویژه ارسطو، معقولات نظری از حالت خطابی و جدلی خارجی شده و بمرور برهانی شده‌اند و جایگاه خطابه و جدل تنها در مقام تعلیم مردم مورد توجه قرار گرفته است (همو، ۱۹۷۰: ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۲). بنابراین، از نظر تاریخی معقولات ظنی مقدم بر معقولات برهانی بوده‌اند؛ بعبارت دیگر، فلسفهٔ ظنی از نظر تاریخی مقدم بر فلسفهٔ یقینی و برهانی بوده است:

قوای جدلی و سوفسطایی و فلسفهٔ مظنونه و فلسفهٔ مغالطی، از نظر زمان مقدم بر فلسفهٔ یقینی و برهانی هستند و ملت در صورتی انسانی میگردد که از نظر زمانی متأخر از فلسفه (برهانی) باشد (همان: ۱۳۱).

نافع و ضروری بودن معقولات ارادی در زندگی انسان

شاید بتوان ویژگی و ملاک دیگری را نیز برای معقولات ارادی مطرح کرد؛ فارابی در کتاب فلسفه افلاطون معتقد است معقولاتی که در فلسفه مطرح میشوند، صرفاً امور فاضله و نافع نیستند، بلکه یک قید دیگر هم دارند و آن اینست که امور فاضله و نافع، امور «ضروری انسانی» هستند؛ بهمین دلیل؛ در فلسفه از امور انسانی غیر ضروری نیز پرهیز میشود و فلسفه را میتوان به علم نفعهای ضروری انسانی تعریف کرد، یا شاید بتعبیری دیگر، بتوان به ادراکات و کمالات و نیازهای بنیادین انسانی تعبیر نمود:

أن الفلسفة ليس إنما هي من الأشياء الفاضلة فقط، بل هي النافعة في الحقيقة؛ ثم ليست هي نافعة غير ضرورية، بل نافعة ضرورية في الإنسانية؛ بدرستی که فلسفه تنها از اشياء فاضله تشکیل نمیشود که البته نافع حقیقی هستند، سپس آنها نفعهای غیر ضروری نیستند بلکه نفعهای ضروری انسانیند (همو، ۱۹۹۵: ۱۶).

پس معقولات که مفاد فلسفه هستند صرفاً هر چیزی که فضیلت محسوب میشود و نفع حقیقی برای انسان دارد را مورد بررسی قرار نمیدهد، بلکه درباره هر چیزی نافی که در انسانیت انسان ضروری است بحث میکند. حکمت عملی نیز که جزء اخیر فلسفه بمعنی

الاعم فارابی است، طبیعتاً از این قاعده مستثنی نیست. در نتیجه معقولات ارادی، امور ارادی ضروری انسانی هستند و اخلاق و مدینه فاضله و فروع و احکام کلی آنها همگی از امور ارادی ضروری انسانی در مسیر کمال نهایی میباشند.

معقولات ارادی با تأکید بر ویژگی ارادی

بعد از ارادی معقولات ارادی در اندیشه فارابی دارای چارچوبی مشخص است که با توجه به آثار وی به تبیین ابعاد آن میپردازیم.

۱- تکیه بر اراده انسان در تحقق خارجی

اول اینکه معقول ارادی مورد نظر فارابی آن چیزی است که در تحقق خارجی، متکی و منتهی به اراده انسان میشود؛

معقولات طبیعی در خارج از نفس، بصورت طبیعی وجود دارند و بصورت طبیعی همراه عوارضشان هستند. معقولاتی که در خارج از نفس با اراده انسان موجود میشوند، اعراض و احوالی که تحققشان همراه با آنهاست، به اراده ختم میشوند (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۲).

پس اولین ویژگی معقولات ارادی اینست که بنحودی خود و بصورت طبیعی، در خارج نیستند بلکه تحقق خارجیشان تکیه بر اراده انسان دارد.

۲- مقید به سعادت

بر اساس ویژگی قبلی، شاید این گمان حاصل شود که پس تکنولوژی، طب عملی، موسیقی عملی و اموری از ایندست که متکی به اراده انسانند، همگی از معقولات ارادی بوده و ذیل حکمت عملی قرار میگیرند. اما اینگونه نیست، زیرا به بسیاری از این علوم از منظر فعل ارادی شایسته انسانی، یعنی آنگونه که باعث سعادت انسان شود، نگریسته نمیشود بلکه به نفس تکنولوژی و طب عملی و موسیقی عملی، فارغ از اهدافی که انسان از آنها برای زندگی و سعادت خود در سر دارد - نه آن تکنولوژی‌یی که باعث سعادت انسان است و برای او نیکوست - پرداخته میشود. بهمین دلیل ضروری است به ملاک دیگری که فارابی در کتاب منطقیات بیان کرده پردازیم:

فلسفه عملی آن علمی نیست که از هر چیزی که انسان میتواند عمل کند، از هر جهتی و به هر حالی که باشد، بحث کند والا علم تعالیم نیز از بسیاری چیزهایی که شأنش انجام با اراده است، بحث میکند؛ مثل علم موسیقی و علم الحیل و بسیاری از چیزهایی که در هندسه و عدد و علم مناظر است. همینطور علم طبیعی از بسیاری چیزهایی بحث میکند که متکی بر مهارت و اراده است، درحالیکه هیچکدام از این علوم از اجزاء علم مدنی نیستند، بلکه از اجزاء فلسفه نظریند، زیرا به این چیزها از جهت

قبیح یا جمیل بودن و از جهت اینکه با انجامشان باعث سعادت یا شقاوت انسان شوند، نگریسته نمیشود. اما اگر این چیزهایی که این صنایع در آنها نظر دارد، از جهت نقشی که در سعادت و شقاوت انسان دارند به انجامشان نگریسته شود، داخل در فلسفه عملی میشوند (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۱۴-۴۱۵).

طبق این عبارت، هر چیزی که در تحقق خارجی صرفاً متکی بر اراده انسان است، لزوماً وصف معقول ارادی بر آن اطلاق نمیشود بلکه باید از حیث علت غایی اراده انسان که همان کمال و سعادت واقعی اوست نیز مورد توجه قرار گیرد^۲ تا وارد حکمت عملی شود (وگرنه در حکمت نظری دسته‌بندی میشود). این نکته در کتاب الحروف نیز تلویحاً بیان شده است (همو، ۱۹۷۰: ۶۸-۶۷).

از همینرو فارابی در کتاب منطقیات محور اصلی حکمت عملی که متکفل معقولات ارادی است را از منظر علت غایی افعال انسان، یعنی سعادت و اسباب سعادت انسان مورد بررسی قرار میدهد و فلسفه عملی را اینگونه تعریف میکند:

حکمت عملی علمی است مشتمل بر سعادت و چیزهایی که منجر به سعادت میشود و اشیائی که مانع سعادت میشود یا منجر بر ضد آن (شقاوت) میشود (همو، ۱۴۰۸: ۱/۴۱۵).

حسن و قبح (زیبایی و زشتی) در افعال و مفاهیم ارادی‌یی که در حکمت عملی طرح میشوند نیز از همین منظر پدید آمده‌اند؛ یعنی از نسبت بین عمل و سعادت انسان، و از صرف پرداختن به مجرد عمل، قابل انتزاع نیستند. معقولات ارادی در حکمت عملی، یعنی مفاهیم مربوط به دوری از افراط و تفریط که اساس و محور معقولات ارادی اخلاقیند یا مفاهیم مربوط به مدنیت و مدینه فاضله که اساس سبک زندگی انسان را تشکیل می‌دهند، همگی وقتی از منظر کمال و سعادت به عمل پرداخته میشود پدید می‌آیند و قابل تصور هستند، وگرنه این مفاهیم بخودی خود غیر قابل تصورند.

پس معقولات ارادی از نسبت بین عمل و سعادت ایجاد میشوند؛ مفاهیم عملی‌یی همچون شجاعت، عفت، عدالت و سایر فروع مفهوم اعتدال (دوری از افراط و تفریط) و مفاهیم عملی‌یی همچون تعاون، شایسته‌سالاری، تقسیم کار، مهرورزی، از خودگذشتگی و سایر فروع مدینه فاضله (سبک زندگی اجتماعی).

با تکیه بر این مطالب باید به دو نکته توجه شود.

نکته اول: مفاد معقولات ارادی اموری همچون خوردن و نوشیدن و راه رفتن و بسیاری از اعمال بدنی نیست، بلکه وقتی از دریچه سعادت به عمل انسان نظر میشود این

مفاهیم متولد میشوند و در واقع این مفاهیم، اشکال و هیئتهای ارادی‌یی هستند که اگر انسان در اعمال خارجی خود ملازم با آنها باشد، به سعادت و کمال خود میرسد. طبق این تبیین، افعال خارجی از عوارض غریبه معقولات ارادی خواهند بود (همان: ۱۴۷-۱۴۲) و از حیث همین عوارض غریبه، اشیاء ارادی ذیل معقولات قرار میگیرند.

بهمین دلیل، زاویه نگاه به عمل در حکمت عملی درحقیقت لحاظ کردن آن غایتها و هیئتها و اشکال (شکل معتدل در اخلاق و شکل مدنی در سبک زندگی) سعادت یا سعادت‌ساز است که با لحاظ کمال و سعادت انسان بوجود آمده‌اند. این اشکال و غایات (معقولات ارادی) در مقام عمل، موضوعات حکمت عملی را تشکیل میدهند.

پس وقتی فیلسوف حکمت عملی میخواهد به خواسته‌ها و اعمال طبیعی انسان پردازد، از منظر آن هیئتهای سعادت‌بخش در مقام عمل به آنها مینگرد و آن اعمال خارجی‌یی که انسجام و وحدت خود را تحت عناوین ارادی‌یی همچون شجاعت، عدالت، مدنیت و مفاهیمی از ایندست دارا میشوند، در تحقق خارجی خود متکی بر اراده و هیئتهای ارادی هستند؛ «فإن الهیئات و الملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة لیست طبيعية، بل ارادية» (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۱).

از اینرو ما به هیئتهایی که در بطن اراده شکل میگیرند، شیء ارادی میگوییم که نوعی وحدت و نظم به اعمال و زندگی انسان میدهند تا به کمالات و سعادت نهایی خاص خود برسند.

نکته دوم: خود این معقولات ارادی نیز هر کدام باید یک حلقه از یک مجموعه واحد را تشکیل دهند که محصول این واحد، سعادت نهایی انسان گردد. این نکته از تبیین فارابی از موضوع حکمت عملی بدست می‌آید:

از آن جمله آنها (علوم برهانی‌یی که بیش از یک موضوع دارند) آن موضوعاتی که در تعاونشان و تعاون انواعشان بر تکمیل شیء واحد که همان غایت نهایی هست، همجنس میباشند و مثال آن موضوعات صناعت علم مدنی است (همو، ۱۴۰۸: ۱/۳۱۲).

از نظر فارابی همه انسانها بدنبال رسیدن به یک سعادت نهایی‌یی هستند که با آن، همه تلاشها پایان می‌یابد و به یک لذت نهایی و همیشگی میرسند (همو، ۱۳۷۱: ۲۲۸-۲۲۷). بهمین دلیل، تمام معقولات ارادی باید بصورت یک منظومه و پله‌های یک نردبان یا اجزاء یک مجموعه واحد، بتوانند سعادت نهایی انسان را رقم بزنند. پس معقولات ارادی نیز مستقل از یکدیگر نیستند بلکه همگی یک منظومه و پیکره واحدی را تشکیل میدهند که غایت و

محصولش، سعادت انسان است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

از اینرو اگر در پاره‌یی از اجتماعات، بعضی از این مجموعه مفاهیم وجود داشت اما برخی دیگر وجود نداشت، بگونه‌یی که یک پیکره نظاممند که سعادت نهایی انسان را محقق کند شکل نگرفته باشد، باز هم طرحی جامع از حکمت عملی و نظام معقولات ارادی در آن وجود ندارد و مدینه‌یی که با آن شکل میگیرد چه بسا یک مدینه فاضله نباشد؛ همانطور که فارابی در بعضی از مدینه‌های ضاله به این مطلب اشاره میکند، یا اگر مدینه فاضله است، نیاز به ترمیم خواهد داشت (فارابی، ۱۹۹۶ ب).

تقسیمات معقولات ارادی به معقولات اخلاقی و معقولات سیاسی

فارابی معقولات ارادی را در دو بخش اخلاق و سیاست دسته‌بندی میکند (همو، ۱۳۷۱: ۲۵۷). ظاهراً منشأ این تقسیمبندی دو چیز است که در ابتدای مقاله بدان اشاره شد؛ اول ساختار طبیعی انسان که فارابی در کتاب الحروف بتفصیل به نقش آن در افعال ارادی پرداخته، و دوم، قوای درونیش که در آثار متعدد به نقش آنها در افعال ارادی انسان توجه کرده است. بنظر همین دو مبدأ افعال ارادی، باعث پیدایش دو دسته معقولات ارادی با عنوان سیاست مدنی و اخلاق میشود.

انسان از سویی نسبت به قوای درونی خودش که مبدأ افعال شخصیش هستند، باید اعتدال را رعایت کند تا آنها را از افراط و تفریط که انسان را در معرض نابودی یا محروم ماندن از سایر کمالات قرار میدهد، در امان نگه دارد؛ بهمین دلیل نیازمند اخلاق اعتدالی است. از سوی دیگر، انسان چون بخاطر ضعفهای طبیعیش، بتنهایی نمیتواند نیازهایش را برطرف کند، بسمت ایجاد پیکره‌ی بزرگتر میرود که انسانها اجزاء آن هستند. این پیکره بزرگتر نیاز به تدبیر خاص خود دارد (همو، ۱۹۹۶: ۷۲-۷۳) که سیاست مدنی را شکل میدهد. پس سعادت انسان در گرو ایجاد اخلاق در قوای درونی و سیاست فاضله در پیکره بزرگترش، یعنی پیکره اجتماعی است؛ از اینرو فلسفه سعادت انسان یا همان معقولات ارادی (حکمت عملی)، با اتکا بر دو بخش اخلاق و سیاست تدوین میشود.

انسان همچون سلولی در این پیکره بزرگتر، یعنی اجتماع، باید فعل ارادی خود را هماهنگ با جایگاه اجتماعیش، بدون افراط و تفریط انجام دهد و اینگونه نظم و نظام زندگی ارادی او شکل میگیرد. این دو مؤلفه و عوارض عمومی آنها با لحاظ سعادت و کمال انسان، محور شکلگیری معقولات ارادی در حکمت عملی هستند.

تحقق خارجی معقولات ارادی؛ عقل عملی متکفل تقدیر جزئیات خارجی معقولات ارادی

چنانکه گذشت، معقولات ارادی از ادراکات کلی عقل نظری هستند، اما مفاهیم کلی و معقول بخودی خود نمیتوانند در خارج و عالم طبیعت محقق شوند، مگر اینکه دارای عوارض خارجی گردند. در نتیجه، تحقق خارجی معقولات ارادی باعث میشود احکامی متفاوت در خارج پیدا کنند. اگر معقولات ارادی مفاهیم مطلق و کلی و عاری از احوال و عوارض خارجی هستند، تحقق خارجی این مفاهیم، جزئی و توأم با احوال و عوارض خارجی خواهند بود.

از سوی دیگر، حوزه بحث عقل نظری و علوم نظری، معقولات ثابت کلی هستند که تعدادشان نسبتاً محدود و قابل احصاء است، اما عوارض خارجی این معقولات و جزئیات خارجیشان، بدلیل تبعیتشان از شرایط زمانی و مکانی، نامحدود و متغیرند و از احاطه عقل نظری و علوم نظری خارجند. بهمین دلیل در کنار عقل نظری نیاز به قوه دیگری است که دائماً، با توجه به معقولات و شرایط زمان و مکان یا شرایط انسانی و طبیعی، به استنباط عوارض خارجی معقولات ارادی یا بعبارت دیگر، جزئیات ارادی بپردازد؛ و آن، عقل عملی یا همان قوه مفکره است.^۳

اشیاء وارده، یا طبیعی هستند یا ارادی، و این اشیاء در احاطه علوم نظری نمی‌آیند بلکه این علوم (نظری) تنها به معقولاتی احاطه دارند که اصلاً متبدل نمیشوند. پس نیاز به قوه دیگر و ماهیتی است که با آن، عوارض متبدله اشیاء معقوله در وجود خارجیشان را تمییز دهد و آن عوارض، جهاتی هستند که در شرایط مشخصی بواسطه آنها، اشیاء معقوله با اراده موجود میشوند. پس ماهیت و قوه‌یی که هنگام نیاز به ایجاد بالفعل معقولات در زمان و مکانی محدود، اعراض متبدل جزئیات آنها را استنباط و تمییز میدهد - خواه در زمان کوتاه یا طولانی یا در مکانی وسیع یا کوچک - همان قوه فکریه است (همو، ۱۴۱۳: ۱۴۷).

درواقع، عقل عملی معقولات ارادی را نصب العین قرار میدهد و با توجه به نیازها و شرایط زمانی و مکانی، مصادیق مناسب آنها را استنباط میکند (همانجا). محصول عقل عملی جزئیات ارادی انسانی است و در حقیقت نظامی که معقولات کلی ارادی را تبدیل به جزئیات ارادی میکند، عقل عملی است؛ که باید در مقاله‌یی مستقل به تبیین آن پرداخت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهمترین دستاورد این پژوهش، استفاده از ظرفیت توصیف فارابی از حکمت عملی به

معقولات ارادی، برای طرح نظریه‌یی مستقل و منسجم با موضوعیت معقول ارادی است. با محور قرار دادن ویژگی معقول ارادی، این ظرفیت و امکان فراهم شد تا بدون ورود به چالشهای حکمت عملی - اعم از ادله و مسائل پرشمار و گوناگون - به بررسی ویژگیهای کلی این شاخه از حکمت پردازیم. با ارتقای ویژگی معقول ارادی به نظریه معقولات ارادی و با توجه به نظام اندیشه فارابی، میتوان مشخصات و ویژگیهایی را بصورت منسجم و حاکم بر همه مسائل حکمت عملی بیان کرد:

۱. هر کدام از ویژگی معقول و ویژگی ارادی، برای معقولات ارادی عوارضی متناسب در پی دارد.

۲. معقولات ارادی از نظر ویژگی معقولشان، مُدرک عقل نظریند و در سیر شکلگیری مسبوق به جزئیات ارادیند و در یک تعامل میان عقل نظری و عقل عملی پدید می‌آیند.

۳. همچون سایر مدرکات عقل نظری، مقید به زمان و مکان نیستند از اینرو تاریخ انقضا ندارند.

۴. معقولات ارادی، اموری یقینی (بمعنی الاخص) هستند و طبیعتاً استدلال در آن برهانی است. از نظر تاریخی آنها متأخر از معقولات ظنیند؛ هر چند از نظر ارزش ذاتی، مقدم بر سایر اندیشه‌های انسان هستند.

۵. معقولات ارادی از حیث ارادی، احکام و ویژگیهای دیگری می‌یابند؛ اولاً، در تحقق خارجی متکی و منتهی به اراده هستند. ثانیاً اینگونه نیست که هر معقولی که در تحقق خارجی متکی بر اراده است، معقول ارادی باشد و در زمره حکمت عملی قرار گیرد، بلکه ویژگی دومی نیز لازم است و آن تقید به سعادت انسان است. از اینرو بخشهای عملی در موسیقی و طب و ریاضی، تا زمانی که مقید به بحث سعادت بازتعریف نشوند، در زمره فلسفه نظری قرار میگیرند.

اساساً معقولات ارادی، ناشی از نسبت‌سنجی بین عمل و سعادت پدید آمده‌اند و هیچگاه بصرف عمل و جدای از سعادت و کمال انسان تصور نمی‌شوند. این باعث میشود مفاهیم ارادی مورد نظر در معقولات ارادی، مفاهیمی همچون مدینه فاضله و فروع آن و اخلاق اعتدالی و فروع آن باشد نه صرفاً اعمالی همچون خوردن و حرکت کردن و ... که از عوارض خارجی و غریبه معقولات ارادی محسوب میشوند و مربوط به مرتبه تحقق خارجی این مفاهیمند.

۶. معقولات ارادی که در فلسفه عملی مطرح میشوند، علاوه بر نافع بودن، باید برای انسان ضروری نیز باشند.

۷. معقولات ارادی به دو دسته معقولات اخلاقی و معقولات سیاسی تقسیم میشوند.

بنظر منشأ این تقسیم، دو مبدأ افعال انسان، یعنی قوای درونی و ساختار وجودی انسان است. قوای درونی انسان نیازمند اعتدال یعنی دوری از افراط و تفریط است و ساختار وجودی انسان برای برطرف شدن گستره احتیاجاتش به زندگی تعاونی و اجتماعی نیاز دارد. تدبیر قوای درونی و حیات اجتماعی انسان برای سعادت او ضروری است؛ از اینرو معقولات ارادی به این دو بخش تقسیم میشوند.

۸. از آنجاکه معقولات ارادی همواره اموری کلی و خارج از عوارض زمانی و مکانی هستند، برای تحقق خارجی نیاز به عوارض خارجی مناسب خود دارند؛ عقل عملی متکفل استنباط این عوارض خارجی زمانی و مکانی است.

پی‌نوشتها

۱. مقاله ارائه شده علی‌اکبر ناسخیان به «همایش حکمت عملی، چیستی، مبانی و روشها» بصورت عمومی در دسترس نیست اما محتوای آن در یک سخنرانی در این همایش بیان شده است. متن این سخنرانی در سایت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با عنوان «علی‌اکبر ناسخیان تشریح کرد: نظریه معقولات ارادی و روش‌شناسی توصیف پدیده‌های اخلاقی-اجتماعی در فلسفه عملی» در دسترس قرار گرفته است.

۲. در حکمت عملی همه علل مؤثر در اراده و عمل

----- (۱۴۰۸) المنطقیات، قم: کتابخانه آیت‌الله
مرعشی نجفی.

----- (۱۴۱۳ق) الاعمال الفلسفیه، تحصیل السعادة،
بیروت، دار المناهل.

----- (۱۹۶۱م) فلسفه ارسطاطالیس، تحقیق محسن
مهدی، بیروت: دار مجله شعر.

----- (۱۹۷۰م) الحروف، تصحیح محسن مهدی،
بیروت: دار المشرق.

----- (۱۹۹۵م الف) آراء اهل المدینه الفاضله و
مضاداتها، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

----- (۱۹۹۵م ب) افلاطون فی الاسلام: فلسفه افلاطون
و اجزاؤها و مراتب اجزائها من اولها الی آخرها، تحقیق
عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار اندلس.

----- (۱۹۹۶م الف) احصاء العلوم، شرح علی
بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

----- (۱۹۹۶م ب) السیاسة المدنیة، شرح علی
بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی فارابی، قم:
بوستان کتاب.

ناسخیان، علی‌اکبر (۱۴۰۱) «نظریه معقولات ارادی و

روش‌شناسی توصیف پدیده‌های اخلاقی - اجتماعی

در فلسفه عملی»، سخنرانی ارائه شده در همایش

ملی «حکمت عملی؛ چیستی، مبانی و روشها»، تهران:

مؤسسه حکمت و فلسفه ایران؛ www.irip.ac.ir

(علل مادی، صوری، غایی و مادی) تا جایی که در
احاطه معقولات عقل نظری قرار گیرند، مورد
بازتعریف یقینی و برهانی قرار میگیرد.

۳. پیش از این گفتیم که فارابی در فصول متزعه عقل
عملی را به دو بخش فکری و مهنی تقسیم کرده
است (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۹). بنظر میرسد در تحصیل
السعادة قوه فکریه مساوی عقل عملی قرار گرفته
است.

منابع

حسینی، سیدحمیدرضا؛ موسوی، هادی (۱۳۹۹)
«جایگاه‌شناسی حکمت عملی» در جستجوی علوم
انسانی، نظارت و تعلیقات علی عابدی شاهرودی،
تهران: سمت.

----- (۱۴۰۰) هستی ارادی، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه
و دانشگاه.

صدرا، علیرضا (۱۳۸۷) علم مدنی فارابی، قم: پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴) فصول متزعه، تحقیق
فوزی متری نجار، تهران: الزهرا.

----- (۱۳۷۱) التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر
آل یاسین، تهران: حکمت.

----- (۱۴۰۵ق) فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن
آل یاسین، قم: بیدار.