

حکمت عملی در فلسفه سینیوی؛ جایگاه، مبادی و علل کم‌رنگی آن^۱

محمد رضا اسدی^۲

غلامرضا بدرخانی^۳

چکیده

در فلسفه اسلامی، حکمت عملی با وجود اهمیت آن، مانند حکمت نظری رشد لازم را پیدا نکرده است. نیاز امروز جامعه به مباحثی چون اخلاق و تدبیر منزل و سیاست، بررسی جایگاه حکمت عملی در اندیشه فلاسفه اسلامی را ضروری می‌سازد. ابن‌سینا به عنوان یکی از حکمای بزرگ اسلامی، در آثار مختلف خود، حکمت عملی را قسیم حکمت نظری و جزو فلسفه دانسته و به غایت حکمت عملی و رابطه آن با عقل نظری و همچنین مبادی حکمت عملی اشاره کرده است، ولی به جز چند رساله مختصر، اثر قابل توجهی از وی در این باره دیده نمی‌شود. علل اصلی این عدم رشد را می‌توان عدم قابلیت استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری ارسطویی و پرداختن تفصیلی شریعت به مباحث مطرح شده در حکمت عملی و همچنین اهمیت ویژه فلسفه اولی نسبت به حکمت عملی در نزد ابن‌سینا دانست. ضمن اینکه با توجه به مبادی و روشی که ابن‌سینا برای حکمت عملی ترسیم می‌کند، حکمت سینیوی این قابلیت را دارد که همچون حکمت نظری، در زمینه حکمت عملی به ویژه اخلاق هم توسعه داده شود.

کلیدواژگان

ابن‌سینا، حکمت عملی، عقل نظری، عقل عملی، اخلاق

۱- تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۱۹

asadi@atu.ac.ir

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ghbadrkhani@noornet.net

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

طرح مسئله

اهمیت علوم انسانی در عصر حاضر بر کسی پوشیده نیست، به‌ویژه آن بخش از علوم انسانی که به بررسی رفتار و عملکردهای انسان در عرصه‌های مختلف فردی و خانوادگی و اجتماعی می‌پردازد. با توجه به این که حکمای اسلامی موضوع حکمت عملی را علم به اموری می‌دانند که انسان به اختیار خود در ایجاد آن‌ها نقش دارد، پس جایگاه بحث درباره اعمال و رفتار انسانی در عرصه‌های مختلف و قواعد و الزامات مربوط به آن، در حکمت عملی خواهد بود که در کنار حکمت نظری یکی از شاخه‌های فلسفه شمرده می‌شود. امروزه فلسفه غرب، در این زمینه، رشد قابل توجهی داشته و فلسفه غرب، مطالعات گسترده‌ای در این باره انجام داده‌اند، اما برخلاف فلسفه غرب، در فلسفه اسلامی چنین رشدی وجود نداشته است.

با مروری بر تاریخ فلسفه اسلامی درمی‌یابیم که رشد فلسفه اسلامی عمدتاً در حکمت نظری، آن هم در زمینه مباحث فلسفه اولی و الهیات است؛ و در حکمت عملی، آثار و تألیفات چشمگیری از حکمای اسلامی وجود ندارد و مجموعه بحث‌هایی که در ذیل هر یک از شاخه‌های حکمت عملی مطرح می‌شود، تفصیل لازم و متناسب با مقتضیات هر زمان را پیدا نکرده است. گرچه در طلیعه فلسفه اسلامی، توجه ویژه‌ای را از فارابی به حکمت عملی در کنار حکمت نظری، می‌توان مشاهده کرد، اما این روند از ابن سینا به بعد ادامه نیافته است و اغلب آثار برجای مانده از ابن سینا مربوط به حکمت نظری است و به استثنای چند رساله مختصر، اثر قابل توجهی از وی که مرتبط با حکمت عملی باشد، برجای نمانده است. با توجه به جایگاه محوری ابن سینا و حکمت سنیوی در فلسفه اسلامی، بررسی جایگاه حکمت عملی به‌ویژه اخلاق، در آثار ابن سینا و بازخوانی نگاه وی به حکمت عملی و اخلاق، می‌تواند علل عدم ادامه این روند را روشن کند. بدین وسیله، هم موانع موجود در احیا و رشد اقسام حکمت عملی را می‌توان برطرف کرد و هم اینکه زمینه مناسبی را برای توسعه و گسترش مباحث مربوط به حکمت عملی در فلسفه اسلامی فراهم کرد. در این باره گرچه برخی پژوهش‌ها، صورت گرفته است، اما نگاه همه‌جانبه‌ای به این مسئله نداشته و تنها به بخشی از ابعاد آن پرداخته شده است. در پژوهش حاضر هم به جایگاه حکمت عملی در تقسیم‌بندی‌ای که ابن سینا از علوم ارائه می‌دهد، پرداخته می‌شود و هم مبادی آن از نگاه ابن سینا بیان می‌شود. همچنین میزان پرداختن ابن سینا به حکمت عملی و عواملی که باعث شده است تا ابن سینا به حکمت عملی توجهی متوازن با حکمت نظری نداشته باشد، مورد بررسی

قرار می‌گیرد.

ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام واکنش‌های متعددی را به دنبال داشته است. با توجه به این که این فضا، متأثر از آموزه‌های دینی و شریعت اسلامی بود، آن بخش از فلسفه یونان همچون مباحث طبیعی و ریاضی که موضوع مشترکی با آموزه‌های دینی نداشت، موجب برانگیخته شدن حساسیت‌ها نشده است؛ اما اباحت مربوط به جهان‌بینی و باید‌ها و نباید‌ها، با آموزه‌های دینی که به مباحث مبدأ و معاد و همچنین احکام و قواعد مربوط به افعال انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، می‌پردازد، موضوع مشترکی دارد. از این رو، این اشتراک موضوع باعث می‌شود که حساسیت‌هایی را از جانب علمای دین برانگیزد. این عامل، باعث شده است که در طول تاریخ، برخی با دیده مخالفت و تقابل به فلسفه بنگرند و برخی دیگر، بین مسائل آن تفکیک قائل شوند و یا برخی دیگر با نگاه موافقت، سعی در بومی‌سازی و تطبیق آن با آموزه‌های شریعت بنمایند. ابن‌سینا از جمله حکمای است که سعی در بومی‌سازی فلسفه و مطابقت‌دادن آن با این آموزه‌ها داشته است. این تلاش وی هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی مشاهده می‌شود.

حکمت عملی از دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان در چهار لایه گزارش کرد؛ لایه‌هایی که هرکدام متأثر از دیگری هستند؛ لایه نخست، تقسیم‌بندی‌هایی است که ابن‌سینا در آثار مختلف خود، از علوم ارائه داده است؛ لایه دوم، غایتی است که ابن‌سینا برای حکمت عملی، به‌ویژه اخلاق در نظر گرفته است؛ لایه سوم، مبادی‌ای است که ابن‌سینا برای حکمت عملی و اخلاق بیان می‌کند؛ و لایه چهارم، تألیفات و آثاری است که از ابن‌سینا در این باره برجای مانده است.

الف- تقسیم‌بندی ابن‌سینا از علوم و جایگاه حکمت عملی در این تقسیم‌بندی

بنا به رأی مشهور، ارسطو حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده است. شاکله و ساختار اصلی تقسیم‌بندی حکمای اسلامی نیز همین تقسیم‌بندی ثنائی تشکیل داده است. این تقسیم‌بندی را با اندکی تتبع در آثار ارسطو نیز می‌توان دید. وی در *متافیزیک*، هر دانشی را به یکی از این سه نوع تقسیم می‌کند: نظری، عملی، سازنده/ارسطو، ۱۳۸۵ الف، ۱۰۲۵ ب). همچنین وی می‌گوید: «این درست است که فلسفه، شناخت حقیقت نامیده می‌شود؛ زیرا هدف شناخت نظری، حقیقت و هدف شناخت عملی، کنش است» (همان، ۹۹۳ ب) همچنین وی در *اخلاق نیکوماخوس* به حکمت نظری و عملی اشاره کرده است (همو، ۱۳۸۵ ب، ۱۱۴۰/ و ۱۱۴۰ ب).

اما روشن‌ترین تقسیم‌بندی‌ای که در بین حکمای اسلامی و پس از ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام می‌توان مشاهده کرد، تقسیم‌بندی فارابی است که علوم را به جمیل (علوم فلسفی) و نافع

(علوم غیر فلسفی) تقسیم می‌کند. علوم جمیل خود بر دو قسم‌اند: قسم نخست صرفاً جنبه علمی و قسم دوم علاوه بر جنبه علمی، جنبه عملی هم دارد که اولی، فلسفه نظری و دومی، فلسفه عملی است؛ که به دو قسم صناعت خلقی و فلسفه سیاسی تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ هـ ص ۲۵۶). در کنار این تقسیم‌بندی، وی در *احصاء العلوم*، علوم را به پنج مورد تقسیم می‌کند: ۱. ادبی، ۲. منطق، ۳. تعالیم (ریاضیات)، ۴. علم الهی و طبیعی، ۵. علم مدنی و فقه و کلام/همو، ۱۹۹۶ م، ص ۶۷ و ۷۹. او در اینجا علم مدنی را در کنار علم الهی و طبیعی قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در کنار علوم نقلی، یعنی کلام و فقه می‌آورد. هرچند وی در اینجا هم، علم مدنی را به اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند، ولی تقسیم‌بندی فارابی در *التنبیه*، تقسیم فلسفه است. ولی در *احصاء*، علومی را که در زمان وی مشهور و معروف بود، تقسیم می‌کند.

پس از فارابی کسانی چون عامری نیز علوم را به شرعی و فلسفی تقسیم کرده‌اند که در ذیل این دو، علوم حسی و عقلی و مشترک بین حس و عقل وجود دارد. عامری در علوم شرعی، علم حدیث را حسی می‌داند و کلام را عقلی و فقه را مشترک بین حس و عقل؛ و در علوم فلسفی، طبیعیات را حسی و علم الهی را عقلی و ریاضیات را حسی - عقلی می‌داند (عامری، ۱۴۰۸ هـ ص ۸۰ و ۸۱). خوارزمی نیز علوم را در دو مقاله علوم شرعی و علوم بیگانه (عجم) می‌آورد (خوارزمی، ۱۴۲۸ هـ ص ۱۲۷).

با توجه به این تقسیم‌بندی‌ها، فارابی در *التنبیه*، گرچه سعی در حفظ تقسیم‌بندی مستقل برای فلسفه دارد، اما در *احصاء*، کوشیده است به این تقسیم‌بندی رنگ و بوی اسلامی بدهد، چون وی ادبیات و فقه و کلام را به ساختار تقسیم ارسطویی اضافه می‌کند؛ یعنی تقسیم فارابی در بخش منطق و ریاضیات و علم الهی با دسته‌بندی کندی (کندی، ۱۹۵۰ م، ص ۳۵۹) از کتب ارسطویی و حتی تقسیم مشهور منتسب به ارسطو، مشترک است، جز اینکه اولاً در تقسیم ارسطویی، ادبیات به‌عنوان علم حکمی نیست و ثانیاً علومی چون فقه و کلام هم که نقلی و دینی هستند در آن، جایی ندارند؛ اما فارابی با آوردن این علوم در تقسیم‌بندی خود، گویی در جهت بومی‌کردن تقسیم ارسطویی قدم برداشته است که این تقسیم‌بندی فارابی در موضع موافق با فلسفه است؛ اما امثال عامری، با تقسیم‌بندی علوم به شرعی و فلسفی، بین فلسفه و علوم اسلامی، مرز تعیین کرده‌اند؛ و این تعیین مرز، در تقسیم‌بندی خوارزمی که علوم را به بیگانه و شرعی تقسیم کرده، صراحت بیشتری دارد.

ابن سینا در آثار مختلف خود، شاکله اصلی تقسیم‌بندی ارسطو را حفظ کرده است. وی گاهی فلسفه را مقسم قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۳) و گاهی علم را همو، ۱۳۸۳، ص ۲-۳) و گاه حکمت را (ابن سینا، ۱۹۸۰ م، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۶)؛ ولی در عین حال آن را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. گرچه تقسیم‌بندی وی از علوم در *منطق المشرقیین*، تفصیلی‌تر است. وی در این اثر خود،

ابتدا علوم را به دائمی و موسمی تقسیم می‌کند که از نگاه وی، علوم دائمی شایستگی تعبیر به حکمت را دارند/بن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ. ص ۵). وی سپس علوم دائمی را به فرعی (مانند طب و فلاح) و اصلی تقسیم می‌کند و موضوع بحثش را علوم اصلی قرار می‌دهد و آن را به آلی و غیر آلی تقسیم می‌کند/همان‌جا). سپس علوم غیرآلی را هم براساس غایتشان به نظری و عملی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «علوم غیرآلی یا هدف از آن تزکیه نفس است بر اساس آنچه از صورت معلوم برای نفس حاصل می‌شود و یا هدف صرفاً تزکیه نفس نیست، بلکه بر اساس آنچه صورت آن در نفس نقش بسته است، عمل می‌شود. قسم نخست جنبه عملی ندارد، ولی قسم دوم مربوط به افعال و احوال ما می‌شود و هدف از آن شناخت درست‌ترین وجوه وقوع و صدورشان از جانب ما و یا وجودشان در ماست/همان، ص ۶). سپس می‌گوید: «اهل زمان اولی را «علوم نظری» می‌نامند؛ چون غایت آن در بعد نظری است و دومی را «علم عملی» می‌دانند؛ چون غایتش در بعد عملی است/همان). درواقع آنچه وی در آثار دیگرش، از آن به حکمت یا فلسفه تعبیر و به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده است، علوم غیر موسمی اصلی غیرآلی‌اند که فارابی از این علوم، به جمیل تعبیر می‌کند.

ابن‌سینا در تقسیم علوم عملی، آن را بر اساس جامعه و خانواده و فرد تقسیم می‌کند: تدبیر مدینه به آراء و نظریاتی می‌پردازد که باعث قوام و ساختارمندی جامعه می‌شود؛ تدبیر منزل به نحوه مدیریت و اداره امور مربوط به خانواده و منزل می‌پردازد؛ و علم اخلاق در مورد تزکیه نفس و مدیریت نفس انسان و خودسازی وی بحث می‌کند/همو، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۱۳؛ همو، ۱۹۸۰ م، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۶) که فایده آن آگاهی از فضائل و نحوه اکتساب آنها برای تزکیه نفس و آگاهی از ردائل و نحوه اجتناب از آنها برای تطهیر نفس است/همو، ۱۳۲۶، ص ۱۶).

پس طبق تقسیم‌بندی‌های وی، تمام اقسام حکمت عملی جزو فلسفه است و وی همچنان حکمت عملی و اقسام آن را در حیطه فلسفه می‌داند. گرچه در *اقسام الحکمه* و *دانشنامه علایی* و *منطق المشرقیین*، قسم چهارمی هم اضافه می‌کند و در *اقسام الحکمه* از آن به «علم النوامیس» تعبیر می‌کند و در *منطق المشرقیین* به «صناعت شارع» و در *دانشنامه علایی* به «چگونگی شرایع». گرچه وی در *منطق المشرقیین*، صناعت شارع را از سه قسم دیگر جدا می‌کند/همان‌جا)، ولی در *دانشنامه علایی* آن را بخشی از علم سیاست می‌داند که شامل دو بخش است: علم به چگونگی شرایع و علم به چگونگی سیاست، که اولی اصل است و دومی فرع/همو، ۱۳۸۳، ص ۲). وی در *اقسام الحکمه*، مراد از چگونگی شرایع را علم به نبوت و شریعت می‌داند که همان علم النوامیس باشد و موضوع آن، شناخت نبوت و پیامبری و احتیاج انسان در زندگی دنیا و آخرت به دین و شریعت است که بخشی از این علم در بین همه شرایع مشترک است، ولی بخشی دیگر متناسب با نیازها و اقتضائات هر عصر و مکانی تنظیم شده

است/ابن‌سینا، ۱۳۳۶، ص ۱۰۶). در واقع ابن‌سینا با اضافه کردن صنعت شارع(علم‌النوامیس) در اقسام حکمت عملی، هم تقسیم‌بندی فارابی در *احصاء العلوم* را مدنظر داشته و هم هدفش این بوده است که به‌نوعی میان آن بخش از علوم مربوط به شریعت همچون فقه، که به اعمال و رفتار انسانی مربوط است، با علوم مندرج ذیل حکمت عملی تلفیقی ایجاد کند تا در مرحله تقسیم‌بندی علوم هم جایگاه حکمت عملی را در اندیشه اسلامی روشن کند و هم روند بومی‌سازی تقسیم ارسطویی را ادامه دهد. البته به نظر می‌رسد مراد ابن‌سینا از پیامبرشناسی، بُعد شارع و آورنده قانون و شریعت، و قانون‌گذاربودن باید باشد که جنبه عملی و اداره اجتماع بر اساس قوانین الهی را دارد. گرچه خواجه نصیر، علم‌نوامیس را همان علم فقه می‌داند و چون مبادی آن را برگرفته از وضع می‌داند، بنابراین آن را خارج از اقسام حکمت می‌داند(طوسی، ۱۳۷۰، ص ۷).

ابن‌سینا در بین اقسام حکمت عملی، اخلاق را اصل، و تدبیر منزل و سیاست را فرع بر اخلاق می‌داند. وی در *اقسام الحکمه*، در ذیل تدبیر منزل، عبارتی دارد که نیازمند تأمل است. وی می‌گوید: «در علم تدبیر منزل چگونگی تدبیر شایسته منزل که مشترک بین انسان و همسر و فرزندان و غلامان و مملوک وی است، شناخته می‌شود تا احوال او تنظیم یافته و قابلیت کسب سعادت را داشته باشد»(همو، ۱۳۳۶، ص ۱۰۶).

ابن‌سینا علم تدبیر منزل را پیش‌زمینه‌ای برای کسب سعادت می‌داند، ولی در بیان غایت اخلاق، سعادت دنیوی و اخروی را نتیجه آن می‌داند. برای همین، می‌توان دو گونه برداشت داشت: یا مراد وی این است که تدبیر منزل و مهیابودن شرایط محیط، زمینه‌ساز پرداختن انسان به تزکیه و تهذیب نفس و در نتیجه رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است و یا مراد وی این است که محل بروز و به فعلیت رسیدن خودسازی و تهذیب نفس و اکتساب فضائل از جانب هر فردی، در نحوه مدیریت وی در خانواده و امور معاش وی خواهد بود. در هر حال روشن است که ابن‌سینا تدبیر منزل و حتی سیاست را دارای اعتبار مستقل نمی‌داند و آن دو را فرع بر اخلاق به شمار می‌آورد. آنچه می‌تواند این ادعا را تأیید کند، مبتنی‌شدن بحث از تدبیر منزل بر علم اخلاق، در کتاب *السیاست* ابن‌سینا است. وی پیش از ورود به بحث تدبیر منزل و سیاست، مباحث تدبیر نفس و اخلاق را مطرح و سپس شروع به طرح مباحث مربوط به تدبیر منزل و سیاست کرده است. این در حالی است که ارسطو سیاست را اصل و غایت نهایی سایر دانش‌ها می‌داند(ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۹۴ ب).

پس می‌بینیم که ابن‌سینا در تلفیق بین فلسفه و علوم اسلامی، همچنان حکمت عملی را در تقسیمات خود بخشی از فلسفه دانسته است و مباحث مربوط به بایدها و نبایدهای شریعت را هم در ذیل حکمت عملی گنجانده است. بنابراین توقع ورود وی به عرصه حکمت عملی و تألیف آثار مستقل

در این باره، توقع بیجایی نیست. حال باید دید که در لایه‌های دیگر، ابن‌سینا چه جایگاهی برای حکمت عملی و به‌ویژه اخلاق قائل شده است.

با توجه به این که ابن‌سینا علوم موسمی را از دایره حکمت خارج کرد، چیزی که خواهی نصیر هم به آن اشاره دارد (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۱۰)، مباحث حکمت عملی باید دائمی و جهان‌شمول باشد نه موسمی. پس مباحثی چون آداب، جزو اخلاق محسوب نمی‌شود؛ چون آداب، فارغ از این که مربوط به چه اعمال و رفتاری باشد، در اعصار مختلف و میان اقوام و ملل گوناگون، متفاوت است.

ب- غایت حکمت عملی و اخلاق در نگاه ابن‌سینا

لایه دومی که می‌توان در گزارش حکمت عملی به‌ویژه اخلاق در آثار ابن‌سینا، بدان پرداخت، غایاتی است که برای آن‌ها در نظر گرفته شده است. از آنجاکه هر علمی بر اساس غایت یا غایاتی شکل گرفته است که بر آن اساس، حدود و مسائل آن علم، تعیین می‌شود، حکمت عملی و به‌ویژه اخلاق هم از این قاعده مستثنا نیست. ضمن این که نقش غایت در تهذیب نفس و رعایت الزامات اخلاقی، غیرقابل‌انکار است؛ چون این علوم، مربوط به عمل انسان و بایدها و نبایدهای رفتاری وی است، برای همین غایتی که برای آن ترسیم می‌شود، می‌تواند در انگیزه‌بخشی به افراد، برای رعایت بایدها و نبایدهای اخلاقی و پرداختن به تهذیب نفس، نقش اساسی را ایفا کند. آنچه ارسطو آن را غایت اخلاق می‌داند، خیر و سعادت است که عمدتاً سعادت دنیوی مدنظر است. چراکه وی سعادت را فعالیت مقرون به فضیلت تا پایان حیات معرفی می‌کند؛ و حتی با فرض اعتقاد وی به معاد و خلود نفس، عمده توجه وی به مقوله سعادت، متوجه زندگی دنیاست (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰). اما ابن‌سینا، صرفاً سعادت دنیوی را غایت حکمت عملی و اخلاق معرفی نمی‌کند، بلکه سعادت اخروی را هم به غایات حکمت عملی اضافه می‌کند. به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن‌سینا سعادت دنیوی و اخروی از هم قابل‌تفکیک نیستند و معنا و مفهوم سعادت با در نظر گرفتن معاد، باید تبیین و تعریف شود. ابن‌سینا در *شفاء*، غایت فلسفه نظری را کمال نفس به سبب دانستن تنها، و غایت فلسفه عملی را دانستن و عمل به آن می‌داند؛ و در ادامه غایت فلسفه نظری را شناخت حق و غایت فلسفه عملی را شناخت خیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۱۳). در جای دیگر هم تفاوت فلسفه عملی و نظری را از حیث مطلوب و غایتشان بیان می‌کند، با این توضیح که مطلوب در فلسفه نظری استکمال قوه نظری با رسیدن به مرتبه عقل بالفعل است که در نتیجه علم تصویری و تصدیقی به اموری حاصل می‌شود که اعمال و افعال ما نیستند؛ اما مطلوب اولی در فلسفه عملی، استکمال قوه نظری با حصول علم تصویری و تصدیقی به اموری است که اعمال و افعال ما هستند تا این که در مرحله دوم، استکمال قوه

عملی به‌وسیله اخلاق از آن حاصل شود/ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۴). ابن‌سینا در *دانشنامه علائمی* نیز غایت حکمت عملی را دانستن بایدها برای ساخته‌شدن امور این جهانی و امیدواربودن به امور زندگی آن جهان می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲) در *اقسام الحکمه* نیز غایت حکمت عملی را دستیابی به نظر و رأی درست در امور اکتسابی انسان می‌داند تا بدین‌وسیله بتواند خیر را اکتساب کند. پس هدف، تنها رسیدن به نظر و عقیده نیست؛ بلکه هدف نهایی، عمل بر اساس عقیده و رأی است که حاصل شده است. پس هدف علم نظری حق و هدف علم عملی، خیر خواهد بود/همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۶). همچنین در جای دیگر، ابن‌سینا غایت حکمت عملی را عمل کردن بر اساس آن چیزی می‌داند که صورت آن در نفس، نقش بسته است؛ با این هدف که اعمال، به درست‌ترین حالت از جانب ما صادر شوند و یا در صورتی که جزو اعمال جوانحی باشند، در درون ما تحقق پیدا کنند/ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ ص ۶). ابن‌سینا در نهایت، هدف نهایی همه اینها را سعادت دنیا و آخرت می‌داند/همان، ص ۸).

در مجموع آنچه از عبارات ابن‌سینا به دست می‌آید، این است که وی هدف نهایی از حکمت عملی را سعادت دنیا و آخرت - هردو - می‌داند و این سعادت در نتیجه کامل‌شدن قوه نظری و به تبع آن، قوه عملی حاصل می‌شود و زمانی برای انسان قابل وصول است که رفتارها و کارهایی که از انسان صادر می‌شود، در قالب درست و صحیح باشد و لازمه این صدور صحیح، شناخت این وجوه و قالب‌های درست صدور اعمال از جانب انسان است که هم شامل اعمال و افعال جوارحی می‌شود و هم افعال و اعمال جوانحی. بر این اساس، با توسعه‌ای که ابن‌سینا در غایت حکمت عملی به‌ویژه اخلاق می‌دهد و غایات اخروی را هم در آن دخیل می‌کند، تعریف مفهوم و حقیقت سعادت نیز باید مبتنی بر در نظر گرفتن جنبه‌های اخروی و دنیوی باشد و نمی‌توان سعادت در اخلاق را صرفاً با در نظر گرفتن غایات دنیوی تعریف کرد. تشخیص ملاک‌های درستی و نادرستی اعمال نیز باید با در نظر گرفتن آثار و نتایج اخروی آن باشد و نمی‌توان تنها به ملاک‌های دنیوی در تشخیص مصالح اعمال بسنده کرد.

با در نظر گرفتن چنین غایتی برای حکمت عملی، به نظر می‌آید که در تبیین بایدها و نبایدهای مربوط به رفتارهای اخلاقی انسان و به‌طور کلی اعمال و رفتار انسان، نیازمند مراجعه به مبادی برگرفته از شریعت خواهیم بود. چیزی که ابن‌سینا هم بدان اشاره می‌کند و در سطور بعد خواهد آمد. بنابراین ابن‌سینا در تحدید غایت برای حکمت عملی هم متأثر از آموزه‌های شرعی و فضای دینی حاکم در اندیشه اسلامی است؛ چیزی که در فضای تفکر یونانی وجود نداشت.

در مورد غایت حکمت عملی و اخلاق نیز ذکر این نکته لازم است که ابن‌سینا، استكمال قوه عملی به‌وسیله اخلاق را فرع بر استكمال قوه نظری می‌داند/همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۴). نفس ابتدا با آگاهی از حقایق مربوط به امور تکوینی عالم به استكمال نظری می‌رسد و پس از آن می‌تواند از

طریق علم به امور مربوط به اعمال و اخلاق از حیث قوه عملی به استكمال برسد. هرچند این سخن از نگاه ملاصدرا غایت‌دانستن کمال سافل برای کمال عالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳)، ولی جایگاه مهم حکمت عملی به ویژه اخلاق را از نگاه ابن‌سینا نشان می‌دهد.

ج- مبادی حکمت عملی و اخلاق از نگاه ابن‌سینا

لایه سوم در ارائه گزارش حکمت عملی در حکمت سنیوی، مربوط به مبادی آن است. وقتی سعادت دنیا و آخرت برای حکمت عملی به‌عنوان غایت معرفی می‌شود و از طرفی این سعادت مبتنی بر صدور صحیح اعمال و افعال اختیاری از جانب انسان است، پس لازم است که این وجوه صحّت، شناسایی شوند. همان‌طور که ابن‌سینا در *عیون الحکمه* در بیان غایت حکمت خلقیه به‌عنوان یکی از اقسام حکمت عملی، فایده آن را آگاه‌شدن از فضائل و نحوه اکتساب آنها برای تزکیه نفس و همچنین آگاهی از رذائل و نحوه خودداری از آنها برای تطهیر و طهارت نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶). پس باید قواعد و مبانی‌ای برای تشخیص فضائل اعمال انسان از رذائل آن، معین شوند. از طرفی با توجه به اینکه، امکان ارتکاب فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری از جانب انسان، مساوی است، پس زمانی انسان به کسب رذائل و پرهیز از امور رذیله، مبادرت می‌ورزد که مرجّحی برای آنها داشته باشد تا بر اساس آن، اقتناع و الزام برای اراده فرد به اکتساب یکی و ترک دیگری، حاصل شود. تا بدین‌وسیله تطهیر و تزکیه نفس تحقق یافته و غایتی که از علم اخلاق ترسیم شده، حاصل شود. ابن‌سینا متناسب با غایتی که برای حکمت عملی و به‌ویژه اخلاق در نظر می‌گیرد (سعادت دنیا و آخرت)، مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی را برگرفته از شریعت می‌داند که حدود کمالات آن نیز، در شریعت تبیین شده است؛ و اهل نظر، قوانین و بایدها و نبایدهای مربوط به اعمال انسان را از آن استنباط و استخراج می‌کنند و در امور روزمره خود، آنها را به کار می‌گیرند (همان). فخر رازی، کلام ابن‌سینا را بسط و توضیح بیشتری می‌دهد. وی هدف از بعثت پیامبران را تربیت و رشد انسان‌ها و سوق دادن آنها به مسلک و سیره صحیح، می‌داند. از طرفی با توجه به این که علوم سه‌گانه موجود در ذیل حکمت عملی، مشتمل بر تمامی رفتارهای انسانی هستند، پس لاجرم، بعثت انبیا نیز باهدف تبیین و ترسیم مبادی این علوم سه‌گانه و بیان کمالات و افق‌های متصور در آنها خواهد بود. از طرف دیگر، پیامبران فقط می‌توانستند این مبادی را به‌صورت کلی بیان کنند و تصریح به احوال تک‌تک افراد، ممکن نبوده است؛ برای همین، آنچه بر عهده شارع است، ضبط این اصول و قواعد از طریق قوه نظری است؛ اما اجرا و استفاده از آنها در مصادیق جزئی‌تر و در مورد اشخاص مختلف را قوه عملی بر عهده دارد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴).

شیخ‌الرئیس در *شفاء* نیز، پس‌ازاینکه اقسام حکمت عملی را ذکر می‌کند، صحت اجمالی و اصول کلی این اقسام را از طریق براهین نظری و شهادت شرعی محقق شده می‌داند که تفصیل و بیان حدود و مقادیر آنها بر اساس شریعت الهی باید انجام شود/*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ب، ص ۱۴*). همچنین وی در جای دیگر، اقسام مندرج ذیل حکمت عملی را نیازمند متولی (مقتن) و قانون می‌داند و در شرایط مقتن و قانون، تصریح می‌کند که این تقنین - چه برای خود فرد باشد و چه برای منزل و شهر - لازم است از جانب شخص واحد(نبی) و بر اساس صنعت واحد(شریعت) باشد/*ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ.ص ۸*). می‌بینیم که ابن‌سینا در این لایه هم گامی دیگر در راستای اسلامی کردن و بومی‌سازی حکمت عملی یونانی و ارسطویی برداشته است. چراکه در مبادی‌ای که ارسطو برای اخلاق و به‌طور کلی حکمت عملی تعریف می‌کند، سخنی از شریعت به میان نمی‌آورد و به مواردی از قبیل مصالح کلی یا تجربیات فرزندان اشاره می‌کند.

مسئله مهم دیگر در این میان، نحوه استنباط قواعد موجود در حکمت عملی، مخصوصاً اخلاق است. از نگاه ابن‌سینا، نفس انسان مدرک است؛ چه ادراک امور خارج از اختیار انسان و چه ادراک اموری که وجود و عدمشان، به اختیار انسان است. بدین ترتیب که نفس از بعد نظری به ادراک کلیات و احکام اشیاء از حیث صدق و کذب یا واجب و ممکن و ممتنع بودن آنها می‌پردازد که مبادی‌شان از مقدمات اولیه یا شایعات و یا تجربیات موقت اتخاذ می‌شود؛ اما بعد عملی نفس به امور جزئی و احکام آنها از حیث حسن و قبح یا خیر و شر بودن یا نافع و مضر بودنشان و درنهایت شایستگی یا ناشایست بودن انجام آنها می‌پردازد/*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ج ۲، ص ۱۸۶*).

از نگاه ابن‌سینا، نفس در بعد نظری خود نیاز چندانی به بدن ندارد، ضمن این‌که این نیاز، دائمی و همه‌جانبه نیست و چه‌بسا گاهی هم مستقل از بدن، بتواند عمل کند. برخلاف بعد عملی نفس که در تمام افعال خود، نیازمند بدن و قوای بدنی است. از طرفی، نفس در بعد نظری خود، قابلیت نوعی از کمال را دارد که بر اساس آن به مبادی عالییه و دریافت فیض نائل می‌شود. اما در بعد عملی خود، تنها در امور مربوط به بدن، دخل و تصرف می‌کند و اخلاق از جهت این قوه برای نفس حاصل می‌شود. ابن‌سینا، بعد نظری نفس را *عقل نظری* و بعد عملی آن را، *عقل عملی* می‌نامد/*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ب، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶*).

در دیگر آثار ابن‌سینا نیز، شبیه این مطلب را می‌توان یافت؛ مثلاً وی در *اشارات*، عقل عملی را از جمله قوای نفس می‌داند که به تدبیر بدن می‌پردازد و کارش استنباط احکام با استعانت از آرای کلی عقل نظری و از طریق مبادی و مقدمات اولیه و تجربیه و شایع، برای امور جزئی‌ای است که انسان برای رسیدن به غایات و اهداف اختیاری خود، باید آنها را انجام دهد/*ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲*. در کتاب *حدود هم وظیفه عقل نظری را ادراک کلیات از حیث کلی بودنشان می‌داند و عقل عملی را مبدأ*

تحریک قوه شوقیه برای انتخاب امور جزئی، جهت رسیدن به اهداف معین یا احتمالی می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۸۱). گرچه مراد ابن‌سینا این نیست که عقل عملی هیچ‌گونه شأن ادراکی ندارد، بلکه این ادراک عقل عملی، مقدمه عمل است و مبادی فعل به حساب می‌آید؛ بنابراین، در برخی موارد از عقل عملی به قوه عامله تعبیر کرده است/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶. در جای دیگر عقل عملی را واجد این توانایی می‌داند که با استمداد از مقدمات کلیه عقل نظری، آرائی چون قبیح بودن کذب یا ظلم، و جمیل بودن صدق را به دست آورد. برای همین وی عقل عملی را خادم عقل نظری دانسته است/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). وی در *عیون الحکمه* هم عقل عملی را متوجه بدن می‌داند که کارش، تمییز بین حسن و قبیح و امورات جزئیّه شایسته انجام یا ترک است که بر اساس تجارب و عادات، این قوه استکمال می‌یابد؛ اما امور مربوط به نظر و عقیده را کار عقل نظری می‌داند که از عالم مافوق متأثر می‌شود و آن را وسیله نیل به فیض الهی می‌داند/ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۳).

آنچه از کلام شیخ‌الرئیس برداشت می‌شود، این است که کار عقل نظری، ادراک کلیات است، چه کلیات مربوط به هست‌ها و چه کلیات مربوط به بایدها. به عبارت دیگر، چه حکمت نظری و چه حکمت عملی، هر دو محصول عقل نظری هستند؛ چون حکمت عملی هم به کلیات فضائل عملی انسان می‌پردازد، اما کار عقل عملی یا به تعبیر بهتر قوه عامله، ادراک جزئیات مربوط به عمل انسان، به همراه تحریک بدن به عمل است، در حالی که استنباط قواعد موجود در حکمت عملی و به تبع آن، اخلاق که ابن‌سینا آنها را قواعد کلی دانست، و به عبارت دیگر شناخت ملکات خلقی، از طریق قیاس و فکر محقق می‌شود؛ استدلالی که نتیجه‌اش، قوانین و آرای کلی است و غریزی نیست، بلکه نتیجه تعلیم محتوای کتب اخلاق و سیاست و استدلال‌های نظری است/ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲-۱۹۳). از نگاه ابن‌سینا این قواعد کلی اخلاقی از جمله قضایای مشهوره مقبوله‌اند که دارای قابلیت صدق و کذب هستند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ الف، ج ۳، ص ۶۶). قضایای مقبوله که مشتمل بر قضایای اولیات و مشاهدات و مجربیات و قیاسات‌ها معها است، در کنار مشهورات و وهمیات، جزو قضایای معتقدات محسوب می‌شوند و معتقدات در کنار مأخوذات، از اقسام مسلمات شمرده می‌شوند. از نظر ابن‌سینا وجوب پذیرش قضایای مقبوله نه از این جهت است که همچون اولیات و مشاهدات و ... هستند، بلکه واجب‌القبول بودن قضایای مشهوره به خاطر اعتراف عموم مردم بدان است و شهرت آنها، باعث پذیرش و مقبولیتشان شده است. وگرنه انسان با مجرد عقل خویش و بدون دخالت دادن عواطف انسانی، حکم به این قضایا نمی‌کند. ابن‌سینا آرای محموده از قبیل قبح سلب مال غیر یا قبح کذب یا حتی قبح ذبح حیوان را از این قبیل می‌داند. بر این اساس قضایای مشهوره، گاهی صادق و گاهی کاذب خواهند بود؛ در نتیجه از اولیات محسوب نمی‌شوند. چون عقل به صورت بدیهی و در بدو امر به

صدق آنها حکم نمی‌کند و لو اینکه از آرای محموده باشند، چراکه همواره بین صادق بودن و محمود بودن قضاها، تلازم نیست و بینشان عموم و خصوص من وجه است؛ چه بسا قضایایی باشند که صادق‌اند ولی محموده به شمار نمی‌آیند و چه بسا قضایایی که کاذب باشند، ولی شنیع به شمار نیایند. چون برخی قضاها با وجود شنیع بودن، صادق و حق‌اند و یا با وجود محمود بودن، کاذب هستند.

شیخ در ادامه در بیان اقسام قضایای مشهوره، خلیات و تادیبات صلاحیه و قضایای مطابق با شرایع را از این قبیل می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۷، ولی به آنچه باعث می‌شود قضایایی مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، جزو قضایای مشهوره شوند، اشاره‌ای نمی‌کند؛ و در این باره تفصیل چندانی از وی نمی‌بینیم. با این توضیحات، منظور شیخ از این که مبادی حکمت عملی را از شرایع الهیه می‌توان اخذ کرد، روشن می‌شود.

در اینجا به چند نکته باید اشاره کرد: نکته نخست به نحوه استنباط قواعد اخلاقی از این کلیات و چگونگی بهره‌برداری عقل عملی از این کلیات برای رسیدن به امور جزئی و همچنین روشن شدن حد وسط بین قواعد کلی و امور جزئی برمی‌گردد. شیخ تنها در *اشارات و الطبیعیات من الشفا* به ملاک مصلحت و مشهور مقبول بودن، به عنوان حد وسط در این قضاها اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ همو، ۱۴۰۴، هـ ب، ج ۲، ص ۳۸). نکته دوم این است که از نگاه شیخ مبادی عقل نظری، مقدمات اولیه و ذائعات و تجربیات موثق هستند. با توجه به این که از نظر وی، ادراکات مربوط به حکمت عملی هم مربوط به عقل نظری است، طبیعتاً مبادی حکمت عملی هم از این امور باید اخذ شود. شیخ در جای دیگر، مبادی حکمت عملی را برگرفته از شرع می‌داند/ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶. حال باید معلوم شود رابطه بین شریعت الهیه و مبادی مذکور چیست؟ به نظر می‌رسد که وی مبادی مذکور را در مقام اجمال و مبادی برگرفته از شرع را در مقام تفصیل می‌داند؛ اما نکته سوم این است که مراد از مبادی متخذ از شرع، کدام مبادی است؟ آیا مراد تمام مبادی است یا برخی از مبادی؟ به‌رحال این مسئله نیازمند توضیح و تبیین بیشتری است که در آثار شیخ بدان پرداخته نشده است.

د- تألیفات ابن‌سینا در زمینه حکمت عملی و اخلاق

لایه چهارمی که می‌توان در مورد حکمت عملی و جایگاه آن در حکمت سنیوی بدان پرداخت، آثار و تألیفات ابن‌سینا در این زمینه است. تألیفات عمده شیخ در زمینه حکمت عملی از این قرار است:

۱- رساله مختصری با عنوان *رساله فی علم الاخلاق* از ابن‌سینا برجای مانده است که در آن، کمال نفس انسان (در دو بعد نظری و عملی) را مستوجب سعادت دنیا و آخرت، و کمال قوه نظری را در کسب شناخت و علم، و کمال قوه عملی را در تحصیل فضائل و دوری از ردائل دانسته است. سپس شیخ به

اصول و فروع ردائل صادرشونده از قوای سه‌گانه نفس انسانی، اشاره کرده است/ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۵۳-۱۵۶. اشاره شیخ به قوای سه‌گانه نفس و بیان فضائل و ردائلی که از این قوا ناشی می‌شوند، منطبق بر اخلاق ارسطویی است. این رساله در عین ایجاز و اختصار، یک اثر خوب اخلاقی است که اگر ابن‌سینا قدری به تفصیل مطالب آن می‌پرداخت، یک اثر مهم اخلاقی نیز به شمار می‌آمد.

۲- ابن‌سینا در شرح حال خود به کتابی با عنوان «البر و الإثم» اشاره می‌کند که برای ابوبکر برقی نوشته بوده و ابوبکر برقی، اجازه استنساخ آن کتاب را به کسی نداده است/ابن‌ابی‌اصیبیه، ۲۰۰۱م، ص ۴۳۹. ضمن اینکه عنوان اثر و استفاده از دو واژه بر و إثم، تأثیرپذیری ابن‌سینا را از مفاهیم شرعی در بیان مسائل اخلاقی می‌رساند.

۳- رساله‌ای به نام *السیاسة* هم از شیخ برجا مانده است که وی در این رساله، پس از اشاره به ضرورت سیاست و همچنین وجود اختلاف مراتب و حالات در بین افراد جامعه، پیش از ورود به مباحث سیاست، به بحث تدبیر خود انسان می‌پردازد و آن را اساس و پایه تدبیر منزل و شهر می‌داند. برای همین در باب نخست به سیاست نفس و راه‌های کمال و رفع عیوب نفسانی اشاره می‌کند. شیخ در ابواب بعد، امور مربوط به تدبیر منزل از قبیل دخل و خرج و راه‌های کسب روزی و اقسام شغل‌ها و ترجیح برخی از آنها بر برخی دیگر و همچنین سیاست «اهل» یعنی صفات زن و چگونگی رفتار و معاشرت با اهل منزل، و سیاست فرزند و چگونگی تربیت و تعلیم وی در سنین مختلف، و سیاست خادمان و نحوه مدیریت آنها را بیان می‌کند/ابن‌سینا، ۱۹۸۵م، ص ۱۶-۳. ابن‌سینا در این رساله گرچه به هر سه قسم حکمت عملی اشاره‌ای کرده است، اما تفصیلی که از وی توقع می‌رفت، در اینجا هم محقق نشده است.

به‌غیر از موارد فوق، اثر مستقل دیگری از ابن‌سینا که به حکمت عملی یا یکی از اقسام آن پرداخته باشد، مشاهده نمی‌شود؛ اما در *لابلای دیگر آثار وی هم تنها در اشارات*، در نبط هشتم و نهم از این کتاب به صورت خیلی محدود، به برخی مبادی اخلاق فلسفی، از جمله بیان نسبی بودن لذات به حسب افراد و ترجیح برخی لذات بر برخی دیگر و برتر بودن لذات باطنی نسبت به لذات حسی و در ادامه به ماهیت لذت و ألم و نسبی بودن خیر و شر و موجب کمال بودن لذت برای مُدِرک، پرداخته شده است/طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴. در واقع وی این مباحث را متأثر از مباحث ارسطو در کتاب *دهم اخلاق نیکوماخوس* آورده است و بررسی تطبیقی اینها، خود نیازمند پژوهشی دیگر است؛ اما مباحث نبط نهم *اشارات*، بیشتر رویکرد عرفانی دارد که به حالات سالکان در سیر و سلوک می‌پردازد و به سایر مباحث اخلاقی اشاره نمی‌کند. شیخ‌الرئیس پس از بیان برخی لوازم مسیر و مقامات عارف، تنها به چند صفت اخلاقی مهم برای عارف اشاره می‌کند/همان، ص ۳۹۳.

همان طور که در این چهار لایه می‌بینیم ابن‌سینا با وجود اینکه در تقسیم‌بندی خود از علوم، حکمت عملی را بخشی از فلسفه دانسته و حتی به نحوه استنباط قواعد آن نیز اشاره می‌کند، ولی به‌عنوان یک فیلسوف، اثر قابل‌توجهی از وی درباره حکمت عملی، به‌غیر از مواردی که بدان‌ها اشاره شد، نمی‌بینیم و آثاری که از وی در زمینه حکمت عملی به‌ویژه اخلاق، به دست ما رسیده است، در مقایسه با آثار مربوط به حکمت نظری، قابل‌توجه نیست و در عمل، گرایش وی به مباحث حکمت نظری و به‌ویژه فلسفه اولی و الهیات بیشتر است؛ به‌طوری‌که از حیث میزان تألیفات، با در نظر گرفتن مجموعه آثار ابن‌سینا در زمینه حکمت عملی و به‌ویژه اخلاق، حتی با احتساب آثاری که وی وعده نوشتن آن را داده و یا مفقود شده است، حجم آثار وی در زمینه حکمت نظری با آثار مربوط به حکمت عملی، اصلاً قابل‌مقایسه نیست؛ و همان‌طور که در مقدمه *منطق‌المشرقیین* اشاره کرده، میزان پرداختن به این مباحث را در حد نیاز طالب نجات ضروری می‌داند نه بیشتر؛ و این، نشانه کم‌رنگ‌بودن حکمت عملی در مقایسه با حکمت نظری، در آثار وی است؛ اما نکته مهم این است که به نظر نمی‌رسد این مسئله، تصادفی یا گرایش شخصی و سلیقه‌ای وی باشد. گرچه در مقالات یا یادداشت‌های معدودی به علل کم‌رنگی حکمت عملی، به‌طور کلی، در فلسفه اسلامی پرداخته شده است، مثلاً برخی علل این کم‌رنگی را تأثیر علومی چون اخلاق و کلام و عرفان و تصوف اسلامی و همچنین جنگ‌های خانمان‌برانداز بر شمرده‌اند (فدایی عراقی، ۱۳۸۹، ش ۲، ص ۶۶). اما این مسئله نیازمند دقت بیشتری است و یافتن عوامل این کم‌رنگی، در حال حاضر می‌تواند افق دیگری را در زمینه پرداختن به حکمت عملی بر اساس نیازهای امروز جامعه در پیش روی ما بگشاید. از بررسی آثار ابن‌سینا و همچنین سخنان برخی از حکما می‌توان به عوامل ذیل رسید:

الف- در نظر ابن‌سینا مباحث فلسفه اولی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. وی به نقل از گذشتگان، حکمت را افضل علوم می‌داند، ولی نه حکمت به معنای عام آن؛ چراکه خود تصریح می‌کند که حکمت حقیقی، همان فلسفه اولی است که حکمت مطلقه است، و اصح و اتقن معارف است و مبادی سایر علوم از آن گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۵) وی در جای دیگر، از فلسفه اولی به «علم‌اعلی» تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵) او اشاره می‌کند که مراد پیشینیان از به‌کاربردن مطلق حکمت و فلسفه، فلسفه اولی بوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۵) و اطلاق آن بر ریاضیات و طبیعیات با آوردن قید ریاضی و طبیعی بوده است.

ب- ابن‌سینا با درک روشن خود، تفاوت فضای فکری و علمی موجود در زمان ارسطو را با فضای فکری و علمی زمان خود، به‌خوبی دریافته است. چون برخلاف عصر ارسطو - که جامعه یونان جامعه‌ای دینی نبود و برای همین کسانی چون ارسطو، به‌عنوان خواص و اندیشمندان جامعه خود،

ضرورت پرداختن به نیازهای فردی و اجتماعی افراد را در عرصه زندگی دریافتند و به تألیفاتی در زمینه اخلاق و تدبیر منزل و سیاست پرداختند - جامعه زمان ابن‌سینا، جامعه‌ای دینی بود و عنصری به نام شریعت و دین در آن وجود داشت؛ از این رو، خلأهایی که امثال ارسطو را وادار به پرداختن به حکمت عملی کرد، در جامعه عصر ابن‌سینا مشاهده نمی‌شود، چراکه دین این خلأ را پر کرده است و به تفصیل به تمامی جزئیات مورد نیاز در این باره پرداخته است. برای همین تلاش ابن‌سینا بر این معطوف شد که بین مباحث وارد شده از فلسفه یونان، با آنچه از دین و شریعت در فضای تفکر اسلامی منتشر شده بود، تلفیق و تطبیق ایجاد کند. این تلاش در زمینه حکمت نظری به توسعه حکمت یونانی در زمینه مباحث کلی وجود و الهیات و به‌طور کلی مابعدالطبیعه و در عرصه حکمت عملی به تعریف غایات و افق‌های جدید برای حکمت عملی و اضافه‌شدن غایات اخروی در کنار غایات دنیوی منجر شد؛ از این رو ابن‌سینا در بیان مبادی حکمت عملی، آن را مستفاد از شریعت دانسته ولی مباحث تفصیلی و جزئی را به شریعت محول کرده است. ضمن اینکه از نظر ابن‌سینا، حکمت عملی ارسطویی قابل استنتاج از حکمت نظری وی نبود و حکمت نظری برجای مانده، فاقد تفصیلی بود که دین در زمینه مباحث نظری به‌ویژه انسان‌شناسی و معاد داشت و باید‌ها و نباید‌های خود را بر اساس آن ترسیم کرده بود. دوانی در این باره می‌نویسد: «حکمای متأخر چون بر دقائق شریعت حقه محمّديه مطلع شدند و احاطه آن را بر تمام تفصیل حکمت عملی مشاهده کردند، به‌کلی از تتبع فوائد اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند» (دوانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴)؛ بنابراین می‌توان واگذاری مباحث تفصیلی بیشتر در زمینه حکمت عملی را به شریعت، از جانب کسانی همچون ابن‌سینا، هوشمندانه و از روی فکر و آگاهی دانست که به منظور بومی‌سازی فلسفه در فضای فکری جهان اسلام صورت گرفت. می‌بینیم که ابن‌سینا در مواجهه با فلسفه یونان و به‌ویژه میراثی که از ارسطو به‌جا مانده بود، حالت انفعالی به خود نگرفته است و همان‌گونه که در زمینه حکمت نظری به‌صورت فعال وارد شده و مسائل آن را توسعه و تعمیق بخشیده، در زمینه حکمت عملی هم در جهت بومی‌سازی و تطبیق آن با اقتضات و نیازهای جامعه خود حرکت کرده است؛ از این رو در تطبیق فلسفه و اقسام آن با علوم موجود در جهان اسلام، جایگاه مباحث تفصیلی‌تر در زمینه حکمت عملی را علم فقه و مبادی آن را برگرفته از شریعت دانسته و آن را به فقها محول کرده است. این رویکرد ابن‌سینا را نباید از روی تقیه و یا با هدف کاستن حساسیت فقها به فلسفه شمرد، بلکه باید باور علمی وی و نتیجه اندیشه‌ورزی‌اش دانست. وی نه‌تنها بین عقل و شرع مخالفتی نمی‌دیده است، بلکه علاوه بر حکمت عملی، حتی مبادی حکمت نظری را به نحو تنبیهی، مستفاد از شریعت الهی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۷). این باور نه‌تنها در اندیشه ابن‌سینا، بلکه در

باور فلسفه‌ستیزانی چون غزالی نیز که فلسفه را صرفاً روشی بدعت‌گونه می‌دانند، وجود دارد. غزالی هم اکثر علوم شرعی را نزد عالمان علوم شرعی، عقلی دانسته است و اکثر علوم عقلی را نزد عارفان به این علوم، شرعی برشمرده است (غزالی، ۱۴۱۶ هـ ص ۲۲۷).

نتیجه‌گیری

اندیشمندان مسلمانی چون ابن‌سینا در مواجهه با دانش‌هایی که از سایر ملل، وارد دنیای اسلام شده است، از هرگونه خودباختگی و انفعال و همچنین در پیش گرفتن مواضع سلبی، به دور بوده‌اند که این امر را در نحوه مواجهه ابن‌سینا با فلسفه یونان و به‌ویژه ارسطو، می‌توان مشاهده کرد. برای همین چه در زمینه حکمت نظری و چه در زمینه حکمت عملی به ابتکارات و نوآوری‌ها و توسعه و به‌ویژه بومی‌سازی مباحث پرداخته است. وی تقسیم‌بندی ارسطو از علوم را مطابق با علوم عصر و جامعه زمان خود توسعه داد و تکمیل کرد. با توجه به تقسیم‌بندی ابن‌سینا، بین فلسفه یا حکمت و علم، عموم و خصوص مطلق وجود دارد و علم غیر موسمی اصلی غیر آلی، مساوی با فلسفه و حکمت است. اهمیت این تقسیم‌بندی ابن‌سینا تا جایی است که اغلب حکمای پس از ابن‌سینا هم از همین تقسیم‌بندی پیروی کرده‌اند.

از طرفی دیگر، باوجود تأثیرپذیری ابن‌سینا از اخلاق ارسطویی به‌ویژه در تقسیم قوای سه‌گانه نفس و قاعده اعتدال ارسطو، وی غایت حکمت عملی و به‌ویژه اخلاق را برخلاف ارسطو، منحصر در سعادت دنیوی نکرده، بلکه آن را هم مایه سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی دانسته است. ضمن اینکه اخلاق را هم فرع بر سیاست و در خدمت سیاست قرار نداده؛ حتی سیاست و تدبیر منزل را نیز فرع بر اخلاق قرار داده است. از طرفی برخلاف فارابی که همچون ارسطو، حکمت عملی را نتیجه ادراکات عقل عملی می‌داند، ابن‌سینا حکمت نظری و عملی را نتیجه ادراکات عقل نظری دانسته و برای عقل عملی صرفاً نقش ادراک جزئیات و محرک بودن را قائل است. همچنین در مورد مبادی حکمت عملی، وی این مبادی را هم مستفاد از شریعت دانسته است؛ اما عامل نبود تألیفات مفصل و مستقل را از ابن‌سینا در این باره، نه در غفلت و بی‌توجهی ابن‌سینا به این مسئله، بلکه در کیاست و رویکرد فعال وی در قبال علوم دیگر مکاتب و توان بالای تطبیق‌دادن وی بین علوم، باید جست‌وجو کرد؛ چیزی که در فلسفه معاصر و در مواجهه فلسفه اسلامی با مکاتب فلسفی دیگر به‌ویژه فلسفه غرب، به‌شدت بدان نیاز داریم. عدم قابلیت استنتاج حکمت عملی ارسطویی از حکمت نظری وی، در کنار درک ابن‌سینا از تفاوت فضای فکری زمان ارسطو با زمان خودش باعث شد که ابن‌سینا در ترسیم مبادی حکمت عملی چاره‌ای دیگر بیندیشد و مبادی حکمت عملی را مستفاد از شریعت بداند

و در عمل هم پرداختن تفصیلی به حکمت عملی را به شریعت محوّل کند. چراکه خلاً موجود در جامعه غیردینی زمان ارسطو که باعث شد وی به حکمت عملی بپردازد، در زمان ابن‌سینا احساس نمی‌شد. ضمن اینکه در عبارات ابن‌سینا که در عبارات دیگر حکمای اسلامی هم می‌توان مشاهده کرد مباحث فلسفه اولی و الهیات به‌حسب شرافت موضوعی آن، از اهمیت ویژه‌ای برای حکمای اسلامی برخوردار است و از نگاه اغلب فلاسفه، این مباحث از اشرف علوم شمرده می‌شود؛ از این‌رو، همین را هم می‌توان مزید بر علّت دانست تا حکمت نظری نسبت به حکمت عملی در آثار ابن‌سینا و حتی دیگر حکما، پررنگ دیده شود؛ اما چیزی که نباید از آن به‌راحتی گذشت این است که در همین *اشارات* و رساله‌های مختصر ابن‌سینا هم قابلیت و استعداد حکمت سینیوی، برای پرداختن تفصیلی‌تر به حکمت عملی، مشاهده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت حکمت سینیوی و به‌تبع آن، فلسفه اسلامی برای پرداختن به حکمت عملی، چه اخلاق و چه دو قسم دیگر آن، دست بسته نیست، گرچه آن‌طور که توقّع می‌رفت، زبانش گویا نبوده است.

منابع

ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۲۰۰۱م)، *عیون الانباء فی معرفه الاطباء*، القاہرہ، الہیئۃ المصریہ العامہ، الطبعة الاولى

- ابن سینا، حسین بن عبداللہ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغہ، چاپ نخست
 _____ (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمہ و الطبیعیات*، القاہرہ، دارالعرب، الطبعة الثانية
 _____ (۱۳۸۳)، *دانشنامه علائی (الاہیات)*، ہمدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
 _____ (۱۴۰۴ھ الف)، *الشفاء (الالہیات)*، قم، مکتبہ آیت اللہ مرعشی، چاپ دوم
 _____ (۱۴۰۴ھ ب)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبہ آیت اللہ مرعشی، چاپ نخست
 _____ (۱۴۰۴ھ ج)، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبہ آیت اللہ مرعشی، چاپ نخست
 _____ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمہ*، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم
 _____ (۱۹۸۵م)، *کتاب السیاسہ*، القاہرہ، دارالعرب، الطبعة الاولى
 _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار، چاپ نخست
 _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تہران، مؤسسہ مطالعات اسلامی، چاپ نخست
 _____ (۱۴۰۵ھ)، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبہ آیت اللہ مرعشی، چاپ دوم
 _____ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تہران، انتشارات دانشگاه تہران، چاپ

دوم

- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغہ، چاپ نخست
 ارسطو (۱۳۸۵ الف)، *مابعد الطبیعہ (متافیزیک)*، ترجمہ محمد حسن لطفی، تہران، طرح نو، چاپ دوم
 _____ (۱۳۸۵ ب)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمہ محمد حسن لطفی، تہران، طرح نو، چاپ دوم
 جوادی، محسن (۱۳۹۱)، *حکمت عملی شیخ الرئیس*، ہمدان، نشر چنار، چاپ نخست
 خوارزمی، محمد بن احمد (۱۴۲۸ھ)، *مفاتیح العلوم*، بیروت، دارالمناہل، الطبعة الاولى
 دوانی، جلال الدین (۱۳۹۳)، *اخلاق جلالی*، تہران، اطلاعات، چاپ دوم
 ذبیحی، محمد (۱۳۹۷)، *حکمت عملی*، تہران، نشر سمت، چاپ نخست
 طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۰)، *اخلاق ناصری*، تہران، اسلامیہ، چاپ نخست
 عامری، ابوالحسن محمد (۱۴۰۸ھ)، *الاعلام بمناقب الاسلام*، ریاض، دارالاصالہ، الطبعة الاولى
 غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ھ)، *رسالہ اللدنیہ (فی مجموعہ رسائل الامام غزالی)*، لبنان، دارالفکر،
 الطبعة الاولى

- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳هـ)، *الاعمال الفلسفیه (تحصیل السعاده)*، بیروت، دارالمناهل، الطبعة الاولى
_____ (۱۹۹۶م)، *احصاء العلوم*، بیروت، مکتبه الهلال، الطبعة الاولى
- فدائی عراقی، غلامرضا (۱۳۸۹)، *جایگاه حکمت عملی در فلسفه اسلامی، فصلنامه تاریخ فلسفه*،
انجمن علمی تاریخ فلسفه، شماره ۲
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، الطبعة الاولى
کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰م)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مصر، القاهرة، الطبعة الاولى
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱)، *الحاشیه علی الشفاء*، قم، بیدار، چاپ نخست