

صفحات ۴۴ - ۲۷

جایگاه حکمت عملی با تاکید بر اخلاق در فلسفه‌ی ابن سینا

محمد رضا اسدی^۱غلامرضا بدرخانی^۲

چکیده

ابن سینا، به تبع حکمای قبل از خود، حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده و حکمت عملی را جزو فلسفه دانسته و غایت آن را کمال انسان و سعادت دنیا و آخرت بر شمرده است. همچنین در تبیین عقل نظری و عملی، عقل نظری را مدرک کلیات؛ چه کلیات مربوط به هست ها و چه بایدها، و عقل عملی را خادم عقل نظری و مدرک جزئیات مربوط به اعمال و محرک، می‌داند. بنابراین حکمت عملی هم که علم به حقایق کلیه‌ی مربوط به اعمال انسانی است، برگرفته از عقل نظری است که مبادی آن بدیهیات و ذائعات و تجربیات موثق بوده و در نتیجه قابل صدق و کذب هستند. ابن سینا در چند رساله‌ی مختصر به حکمت عملی پرداخته است که در مقایسه با آثار وی در زمینه حکمت نظری، قابل توجه نیست. ولی در عین حال با توجه به همین مباحث مختصر در کنار مبادی ای که وی برای حکمت عملی بیان کرد، می‌توان گفت که حکمت سینوی، این قابلیت را دارد که در حکمت عملی، مخصوصاً اخلاق هم حرفی برای گفتن داشته باشد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، حکمت عملی، عقل نظری، عقل عملی، اخلاق.

۱. دانشیار فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Email: asadi@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Email: ghbadrkhani@noornet.net

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۵

طرح مسأله

در فلسفه‌ی اسلامی، حکمت عملی، مانند نظری، رشد نکرده است. روندی که فارابی آغازگر آن بود، از ابن سینا به بعد ادامه نمی‌یابد. با توجه به جایگاه محوری ابن سینا و حکمت سینوی در فلسفه‌ی اسلامی، بررسی جایگاه حکمت عملی به ویژه اخلاق، در آثار ابن سینا و بازخوانی نگاه وی به حکمت عملی و اخلاق، می‌تواند در شناخت علل این کم رونقی مفید باشد. برای شناخت جایگاه حکمت عملی، مخصوصاً اخلاق، نزد ابن سینا، در چهار لایه بدان پرداخته می‌شود:

- ۱- جایگاه حکمت عملی در تقسیم بندی ابن سینا از علوم و اقسام و موضوعات آن
- ۲- غایت حکمت عملی و اخلاق
- ۳- مبادی حکمت عملی و اخلاق
- ۴- آثار ابن سینا در زمینه حکمت عملی و اخلاق.

۱- جایگاه حکمت عملی در تقسیم بندی ابن سینا از علوم و اقسام و موضوعات آن

قبل از پرداختن به تقسیم بندی ابن سینا از علوم، شناخت زمینه های موجود، می‌تواند جهت گیری و ویژگی‌های تقسیم بندی ابن سینا را بیشتر روشن کند. معروفترین تقسیم بندی، تقسیم بندی منتسب به ارسطو است. غالب حکمای اسلامی هم در تقسیم بندی علوم به تبع ارسطو، آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. با اندکی تتبع در آثار ارسطو، می‌توان این تقسیم بندی را مشاهده کرد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به حکمت نظری و عملی اشاره کرده است. [۱۱۴۰a] و [۱۱۴۰b] همچنین در متافیزیک، هر دانشی را یا نظری و یا عملی و یا سازنده می‌داند. [۱۰۲۵b۲۶] وی همچنین می‌گوید:

«این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود زیرا هدف شناخت نظری، حقیقت و هدف شناخت عملی، کنش است.» [۹۹۳b۲۰]

اما روشن ترین تقسیم بندی علوم که بعد از ورود فلسفه در فضای علمی جهان اسلام، می‌توان بدان تکیه کرد، تقسیم بندی فارابی است که علوم را به نافع و جمیل تقسیم می‌کند. مراد وی از علوم نافع، علوم غیر فلسفی است اما علوم فلسفی که از آن به جمیل یاد می‌کند بر دو قسمند که قسم اول صرفاً جنبه علمی، و قسم دوم علاوه بر جنبه علمی، جنبه عملی هم دارد که اولی را فلسفه نظری و دومی را فلسفه عملی می‌نامد. (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶) وی فلسفه عملی را به دو قسم صنعت خلقی و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند. البته وی در احصاء العلوم، تقسیم پنج گانه‌ای دارد و علوم را به ۱- ادبی، ۲- منطق، ۳- تعلیم (ریاضیات)، ۴- علم الهی و طبیعی ۵- علم مدنی و فقه و کلام تقسیم می‌کند. (همو ۱۹۹۶: ۶۷، 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 می‌

آورد. هرچند وی تقسیم بندی اخلاق و سیاست را برای علم مدنی در این جا هم مطرح می‌کند، ولی طبق توضیحات فارابی، دایره‌ی شمول اخلاق و سیاست، در اینجا گسترده‌تر است و تقریباً تمام علوم مرتبط با اجتماع را شامل می‌شود. (همان) تقسیم بندی فارابی در التنبیه، تقسیم فلسفه است. ولی در احصاء، علوم را که در زمان وی مشهور و معروف بودند، تقسیم می‌کند.

عامری نیز علوم را به شرعی و فلسفی تقسیم کرده که در ذیل این دو، علوم حسی و عقلی و مشترک بین حس و عقل وجود دارد. 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 الاهی را عقلی و ریاضیات را حسی-عقلی می‌داند. (عامری، ۱۴۰۸: ۸۰-۸۱) خوارزمی نیز علوم را در دو مقاله‌ی علوم شرعی و علوم بیگانه (عجم) آورده است (خوارزمی، ۱۴۲۷: ۱۲۷)

تعبیر فارابی از فلسفه عملی، به فلسفه مدنی و تقسیم آن به دو قسم صناعت خلقی و فلسفه سیاسی، در کنار تقسیم پنج‌گانه‌ی وی در احصاءالعلوم، نشان از تحت تأثیر کندی بودن فارابی است. اما فارابی کوشیده است به این تقسیم بندی 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 الاهی با دسته بندی کندی از کتب ارسطویی و حتی تقسیم مشهور منتسب به ارسطو مشترک است جز اینکه اولاً در تقسیم ارسطویی، ادبیات به عنوان علم حکمی نیست و ثانیاً علمی چون فقه و کلام هم که نقلی و دینی هستند در آن، جایی ندارند. اما فارابی با آوردن این علوم در تقسیم بندی خود، گویی در جهت بومی کردن تقسیم ارسطویی قدم برداشته است. امثال عامری نیز با تقسیم بندی علوم به شرعی و فلسفی، همین روند را طی می‌کنند تا تقسیم بندی بومی جدید یا حداقل تکمیلی را در مقابل تقسیم بندی یونانی و ارسطویی، ارائه کنند. در این میان تقسیم بندی خوارزمی، صراحت بیشتری در این باره دارد چرا که وی با تقسیم علوم به شرعی و بیگانه، سعی در مشخص کردن جایگاه این دو نسبت به هم دارد.

اما ابن سینا در آثار مختلف خود با اندکی تفاوت، تقسیم ثنائی معروف را حفظ کرده و در واقع همان تقسیم بندی فارابی در التنبیه را مد نظر قرار داده است. وی در جایی فلسفه را مقسم قرار می‌دهد (ابن سینا، a، ۱۴۰۴: ۱۳) و در جایی علم را (همو، ۱۳۸۳: ۲-۳) و در جایی حکمت را (همو، ۱۹۸۰: ۱۶؛ ۱۳۲۶: ۱۰۶) اما در منطق المشرقیین تقسیم بندی کلی تری نسبت به بقیه آثارش دارد و مطلق علوم، موضوع تقسیم بندی است. وی ابتدا علوم را بر اساس دائمی و موسمی بودن آن‌ها به دو قسم، تقسیم می‌کند: ۱- علمی که احکام آن همیشگی نیست بلکه مختص به زمان خاصی هستند و بعدها منسوخ و مغفول واقع می‌شوند (موسمی) ۲- علوم همیشگی (دائمی). وی قسم دوم را شایسته تعبیر به حکمت می‌داند. (همو، ۱۴۰۵: ۵)

ابن سینا سپس علوم دائمی را به فرعی (مانند طب و فلاحت) و اصلی تقسیم می‌کند سپس

علوم اصلی را موضوع بحث، قرار داده و آن را به آلی و غیر آلی تقسیم می‌کند. (همان) سپس علوم غیر آلی را هم بر اساس غایتشان به نظری و عملی تقسیم کرده و می‌گوید علوم غیر آلی یا هدف از آن تزکیه‌ی نفس است بر اساس آن چه که از صورت معلوم برای نفس حاصل می‌شود و یا هدف صرفاً تزکیه نفس نیست بلکه بر اساس آنچه که صورت آن در نفس، نقش بسته، عمل می‌شود. قسم اول جنبه‌ی عملی ندارد ولی قسم دوم مربوط به افعال و احوال ما می‌شوند و هدف از آن شناخت درست‌ترین وجوه وقوع و صدورشان از جانب ما و یا وجودشان در ماست. 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، ۶) در واقع آن چه که وی در آثار دیگرش از آن به حکمت یا فلسفه تعبیر، و به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرد، علوم غیر موسمی اصلی غیر آلی اند.

ابن سینا بعد از بیان اصناف فلسفه نظری، به تقسیم بندی فلسفه‌ی عملی می‌پردازد و آن را بر اساس جامعه و خانواده و فرد تقسیم می‌کند. وی آراء و نظریاتی را که باعث انتظام جامعه می‌گردد تدبیر المدینه، و آرائی که جمع خاصی از جامعه (خانواده) را انتظام می‌بخشد، تدبیر منزل و آرائی که موجب انتظام حال فرد و تزکیه نفس و خودسازی وی می‌گردد، علم اخلاق می‌نامد. (همو، B ۱۴۰۴ : ۱۳ : ۱۹۸۰؛ ۱۷ : ۱۳۲۶ : ۱۰۶)

ابن سینا در توضیح فایده‌ی هر کدام از اقسام حکمت عملی قیودی اضافه می‌کند که تلقی وی را از این سه قسم روشن‌تر می‌کند وی فایده حکمت مدنی را آگاهی از کیفیت مشارکت بین افراد جامعه برای همیاری و تعاون بر مصالح ابدان و مصالح بقاء نوع انسانی و فایده حکمت منزلی را آگاهی از نحوه مشارکت شایسته بین افراد یک خانواده برای انتظام بخشیدن به مصالح خانواده می‌داند که در بین زن و شوهر و پدر و فرزند و مالک و عبد محقق می‌شود. اما فایده حکمت خلقیه (اخلاق) 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 : ۱۶)

طبق تقسیم بندی وی، تمام اقسام حکمت عملی جزو فلسفه است. البته ابن سینا در اقسام الحکمه و دانشنامه علائی 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 شارعه و در دانشنامه علائی به چگونگی شرایع. البته وی در منطق المشرقیین، صناعت شارعه را از سه قسم دیگر جدا می‌کند. (همان) در دانشنامه علائی هم علم سیاست را بر دو بخش علم به چگونگی شرایع و چگونگی سیاست می‌داند که اولی اصل است و دومی فرع. (همو، ۱۳۸۳ : ۲) وی در اقسام الحکمه، علم به چگونگی شرایع را روشن‌تر بیان می‌کند و آن را علم به نبوت و شریعت می‌داند و از آن به علم النوامیس تعبیر می‌کند که موضوع آن، شناخت وجود نبوت و نیاز انسان در

وجود و بقا و آخرت خود به شریعت است که بخشی از این حکمت وجه مشترک همه شرایع، و بخشی دیگر به حسب قوم و زمان است. (همو، ۱۳۲۶: ۱۰۶) شاید بتوان گفت که ابن سینا با اضافه کردن صنعت شارعه به تقسیم‌بندی خود، تقسیم‌بندی فارابی در احصاءالعلوم را لحاظ کرده و بخش علم مدنی و فقه و کلام را که فارابی بدان‌ها اشاره کرده بود، در یک تقسیم چهارگانه در ذیل حکمت عملی جای داده و سعی کرده بین دو تقسیم‌بندی فارابی، جمع کند و روند بومی سازی تقسیم ارسطویی را ادامه دهد. با توجه به این که وی، علم نوامیس را جزو حکمت عملی می‌داند پس مراد وی از پیامبرشناسی، بُعد شارع و آورنده قانون و شریعت و سان بودن، باید باشد که جنبه عملی و اداره اجتماع بر اساس قوانین الهی را دارد.

نکته دیگر این که ابن سینا علوم موسمی را از دایره‌ی حکمت خارج کرد چیزی که خواهه نصیر هم به آن اشاره دارد. (طوسی، ۱۳۷۰: ۱۰). مباحث حکمت عملی نباید جنبه موسمی داشته و باید دائمی و جهان شمول باشد. پس مباحثی چون آداب، جزو اخلاق محسوب نمی‌شوند چون آداب، فارغ از این که مربوط به چه اعمال و رفتاری باشد در زمان‌های مختلف و اقوام و ملل گوناگون، متفاوت است.

ابن سینا در اقسام الحکمه در ذیل هر علمی به معرفی منابع عمده‌ی موجود در خصوص آن می‌پردازد وی در ذیل اخلاق، کتاب اخلاق ارسطو را معرفی می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۶) که به نظر می‌آید مراد همان اخلاق نیکوماخوس وی باشد. بر این اساس ابن سینا در اخلاق نیز همچون حکمت نظری، به رویکرد ارسطویی در اخلاق فلسفی گرایش دارد. هر چند در زمینه‌ی اخلاق، نگاه عرفانی هم از وی مشاهده می‌شود. (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۹)

۲- غایت حکمت عملی و اخلاق در نگاه ابن سینا

ابن سینا در شفاء، غایت فلسفه‌ی نظری را کمال نفس به سبب دانستن تنها و غایت فلسفه عملی را، دانستن و عمل به آن می‌داند. و در ادامه غایت فلسفه‌ی نظری را شناخت حق و غایت فلسفه‌ی عملی را شناخت خیر می‌داند. (همو، b ۱۴۰۴: ۱۳) همچنین در جای دیگر، 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 تصوری و تصدیقی به اموری حاصل می‌شود که اعمال و افعال ما نیستند. اما مطلوب اولی در فلسفه عملی، استکمال قوه نظری با حصول علم تصوری و تصدیقی به اموری است که اعمال و افعال ما هستند تا این که در مرحله دوم استکمال قوه عملی به وسیله اخلاق از آن حاصل شود. (همو، a، ۱۴۰۴: ۴) در دانشنامه علائی نیز فایده حکمت عملی را دانستن باید‌ها برای ساخته شدن امور این جهانی و امیدوار بودن به امور زندگی آن جهان می‌داند. (همو، ۱۳۸۳: ۲) در اقسام الحکمه هم غایت حکمت عملی را حصول صحت نظر و رای، در اموری می‌داند که به واسطه کسب انسان،

حاصل می‌شود تا بر اساس آن، خیر را اکتساب کند. پس هدف نه تنها حصول رای، بلکه حصول رای برای عمل بدان است پس هدف علم نظری حق و هدف علم عملی خیر خواهد بود. (همو، ۱۳۲۶: ۱۰۶) در جای دیگر، هدف از حکمت عملی را عمل کردن بر اساس آنچه که صورت آن در نفس، نقش بسته، می‌داند. که مربوط به افعال و احوال ما می‌شوند و هدف از آن شناخت درست‌ترین وجوه وقوع و صدورشان از جانب ما و یا وجودشان در ماست. (همو، ۱۴۰۵: ۶) که موجب سعادت دنیا و آخرت است. (همو، ۱۴۰۵: ۸)

در مجموع می‌توان هدف غایی حکمت عملی را سعادت دنیوی و اخروی دانست که در نتیجه‌ی استکمال قوه نظری و به تبع آن قوه عملی حاصل می‌شود و از طرفی چون هدف از آن، عمل بر اساس آن چیزی است که صورت آن در نفس، نقش بسته؛ این سعادت زمانی به دست می‌آید که اعمال و افعال اختیاری انسان به درست‌ترین وجه از انسان صادر شوند و لازمه آن، شناخت درست‌ترین وجوه وقوع و صدور این افعال و اعمال است که هم شامل اعمال و افعال جوارحی می‌شود و هم افعال و اعمال جوانحی.

ابن سینا، استکمال قوه‌ی عملی به وسیله اخلاق را فرع و نتیجه استکمال قوه‌ی نظری می‌داند که در نتیجه‌ی حصول علم تصویری و تصدیقی به امور متعلق به اعمال و افعال ما، حاصل می‌شود. (همو، a، ۱۴۰۴: ۴) هر چند این سخن، از نگاه ملاصدرا، غایت دانستن کمال سافل، برای کمال عالی است. (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳) ولی جایگاه مهم اخلاق را از نگاه ابن سینا نشان می‌دهد. نکته دیگری که باید بدان توجه داشت؛ ابن سینا نتیجه اخلاق را سعادت دنیا و آخرت می‌داند بر خلاف ارسطو که به جنبه اخروی اخلاق توجهی ندارد. پس در نظر گرفتن غایت اخروی برای اخلاق هم گام دیگری از ابن سینا در بومی سازی اخلاق ارسطویی است. اما در نظر گرفتن چنین غایتی لوازم دیگری را هم به همراه دارد. زمانی که غایت، سعادت دنیوی باشد که عمدتاً مربوط به مصالح اجتماعی است در این صورت مبادی ای که برای قضایای اخلاقی لحاظ می‌شود نیز مبتنی بر تجربه و مصالح اجتماع و ترجیح آن بر مصالح فرد خواهد بود که اینک ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بدان اشاره کرده است [1095a] و [1094b]. اما وقتی غایت اخروی برای آن در نظر گرفتیم لازمه چنین غایتی اثبات معاد و آخرت و کیفیت آن است و لازمه اثبات معاد، اثبات تجرد نفس و بقا و حیات آن، بعد از مرگ انسان خواهد بود. همچنین کیفیت معاد نیز باید تبیین شود تا مشخص شود که ظهور و بروز و نتیجه اعمال انسان در آخرت چگونه است. تا بر اساس آن، مشخص شود که کدام یک از اعمال انسانی فضیلت و کدام رذیلت خواهد بود. طبیعی است که در چنین صورتی مبادی اخلاق را صرفاً نمی‌توان از تجربیات و یا بر اساس مصالح اجتماع به دست آورد بلکه منبعی فراتر از تجربیات مادی انسانی برای تبیین این مبادی لازم و ضروری خواهد بود.

۳- مبادی حکمت عملی و اخلاق از نگاه ابن سینا

غایت بودن سعادت دنیا و آخرت برای حکمت عملی و مبتنی بودن این سعادت بر صدور اعمال و افعال اختیاری انسان به درست ترین وجه از انسان، لازمه اش شناخت این وجوه است همان طور که وی در عیون الحکمه در تبیین غایت حکمت خلیقه به عنوان یکی از اقسام حکمت عملی، فایده آن را آگاهی از فضایل و نحوه اکتساب آن ها برای تزکیه نفس و همچنین آگاهی از رذایل و نحوه اجتناب از آن ها برای تطهیر و طهارت نفس می‌داند. (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶) پس باید، قاعده و مبنایی برای اینکه کدام یک از افعال و اعمال انسانی فضیلت و رذیلت هستند، معین شود و با توجه به اینکه امکان صدور فضائل و رذایل از انسان بدون وجود مرجح، مساوی است؛ پس اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل، مبتنی بر این است که مرجح یا مرجحات معرفتی یا بیرونی ای تبیین شود، تا بر اساس آن ها فرد، خود را به اکتساب یکی و ترک دیگری ملزم کند و به تبع آن، تطهیر و تزکیه نفس حاصل شده و سعادت دنیا و آخرت تضمین گردد. ابن سینا با درک کامل از لوازمی که برای توسعه در غایت اخلاق و حکمت عملی و اضافه نمودن سعادت اخروی بدان دارد، در این جا مبادی حکمت عملی را همچون ارسطو منحصر در تجربیات و مصالح عمومی نمی‌داند بلکه مبادی اقسام سه گانه حکمت عملی را مستفاد از شریعت الهی و کمالات حدودشان را هم تبیین شده در شریعت الهی می‌داند که قوهی نظر و اندیشهی بشری، قوانین عملی را از آن ها استخراج کرده و در جزییات از آن ها استفاده می‌کند. (همان) فخر رازی در توضیح کلام ابن سینا، مبادی اقسام حکمت عملی و کمالاتشان را مستفاد از شریعت الهی می‌داند. چرا که مقصود از بعثت انبیا، رشد خلق و راهنماییشان به روش درست و اصلح در اعمال و افعال است و چون مناهج اعمال منحصر در این علوم سه گانه هستند پس بعثت انبیا با هدف تعریف و تبیین مبادی این علوم و کمالاتشان خواهد بود. از طرفی چون انبیا فقط می‌توانستند مبادی این علوم و کمالاتشان را به صورت کلی بیان کنند و تنصیص و تصریح به احوال اشخاص به دلیل مضبوط نبودنشان ممکن نبود، پس وظیفه شارع، مضبوط کردن این قوانین از طریق قوهی نظری است اما استعمال این قوانین در اشخاص و وقایع جزیی از طریق قوهی عملی انجام می‌شود. (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۴/۲)

ابن سینا در شفا نیز بعد از بیان اقسام حکمت عملی، صحت اجمالی و کلی اقسام فلسفه عملی را، با برهان نظری و شهادت شرعی، محقق می‌داند که تفصیل و تقدیر آن بر اساس شریعت الهی است. (ابن سینا، b، ۱۴۰۴: ۱۴) در جای دیگر بعد از ذکر اقسام حکمت عملی آن ها را نیازمند متولی و قانون دانسته و در تبیین شرایط قانون و مقنن، لازم می‌داند که تقنین برای منزل و شهرو یا خود، از جانب شخص واحد یعنی نبی و بر اساس صناعت واحد یعنی شریعت باشد. (همو، ۱۴۰۵: ۸)

با توجه به این سخنان ابن سینا، وی مبادی حکمت عملی و نظری را مستفاد از شریعت الهی می‌داند هر چند این استفاده در حکمت نظری تنبیهی است، و عقل نیز می‌تواند به آن‌ها برسد، ولی در حکمت عملی استفاده، صرفاً تنبیهی نیست. چون هم مبدا آن و هم تفصیل و تعیین و تبیین کمالات حدود آن نیز از دین و شریعت اخذ می‌شود. می‌بینیم که ابن سینا در این لایه هم، گامی دیگر در راستای اسلامی کردن و بومی سازی حکمت عملی یونانی و ارسطویی برداشته است.

مسالهی مهم دیگر در این میان، نحوه استنباط قواعد موجود در حکمت عملی، مخصوصاً اخلاق است. ابن سینا ادراک را، کار نفس می‌داند؛ چه ادراک امور خارج از اختیار انسان و چه ادراک اموری که وجود و عدمشان، به اختیار انسان است. وی نفس را دارای دو قوه نظری و عملی می‌داند که قوه اول به ادراک کلیات و احکام اشیاء از حیث صدق و کذب یا واجب و ممکن و ممتنع بودن آن‌ها می‌پردازد و مبادی آن از مقدمات اولیه یا شایعات و یا تجربیات موثق، اتخاذ می‌شود. اما قوه دوم به امور جزئی اختصاص دارد و به احکام این امور از حیث جمیل و قبیح یا خیر و شر بودن یا نافع و مضر بودن آن و در نهایت شایستگی انجام آن یا ناشایست بودن آن می‌پردازد. (همو، b، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۸۶)

قوه اول نیاز جزئی به بدن و قوای بدنی دارد ولی این نیاز دائمی و همه جانبه نیست و چه بسا گاهی هم نیازی به بدن ندارد و مستقل عمل می‌کند برخلاف قوه دوم که در تمام افعال خود نیازمند بدن و قوای بدنی است. همچنین نفس به سبب قوه اول مستعد نوعی از استکمال است که در نتیجه آن به مبادی عالی و دریافت فیض نائل شود. و به سبب قوه دوم در امور مربوط به بدن مشارکت و تصرف می‌کند و اخلاق از جهت این قوه برای نفس حاصل می‌شود. ابن سینا قوه اول را عقل نظری و قوه دوم را عقل عملی می‌نامد. (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۵ و ۲۸۶)

شبهه این سخن در سایر آثار ابن سینا هم با اندکی تفاوت دیده می‌شود مثلاً وی در اشارات می‌گوید: «از قوای نفس که به تدبیر بدن می‌پردازد، عقل عملی است که کار آن استنباط احکام امور جزئی ای است که انسان برای رسیدن به غایات و اهداف اختیاری خود، باید آن‌ها را انجام دهد. عقل عملی این استنباط را با استعانت از آرای کلی عقل نظری و از طریق مبادی مشهورات و مقبولات و تجربیات واهیه، انجام می‌دهد تا به رای جزئی برسد». (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۵۲) در «حدود» هم، وظیفه عقل نظری را ادراک کلیات از حیث کلی بودنشان می‌داند و عقل عملی را مبدا تحریک قوه شوقیه برای انتخاب امور جزئی، برای رسیدن به اهداف معین یا احتمالی می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۸۸). البته این بیان ابن سینا بدین معنا نیست که وی شان ادراکی برای عقل عملی قائل نیست بلکه منظور این است که این ادراک عقل عملی، مقدمه‌ی عمل است و مبادی فعل به حساب می‌آید. به عبارت دیگر قوه عملی در هنگام عمل شناختی از متعلق خودش

دارد. برای همین در بعضی جاها از عقل عملی به قوه عامله تعبیر کرده است. (همو، ۱۳۶۳: ۹۶)

در المبدأ و المعاد نیز ادراک کلیات را کار عقل نظری و ادراک جزئیات مربوط به اعمال انسانی را، چه در صناعات و چه در اموری که به سبب قبیح یا جمیل بودن، شایسته انجام یا ترک هستند، کار عقل عملی می‌داند که می‌تواند با استمداد از مقدمات کلیه عقل نظری، آرائی چون قبیح بودن کذب یا ظلم و جمیل بودن صدق را به دست آورد به همین خاطر ابن سینا عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند. (همو، ۱۳۷۹: ۳۳۱)

در عیون الحکمه هم، عقل عملی را متوجه بدن می‌داند که کارش، تمییز بین حسن و قبیح و امورات جزئیة 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 ما فوق متاثر شده و آن را وسیله نیل به فیض الاهی می‌داند. (همو، ۱۹۸۰: ۴۳)

آن چه که از عبارت ابن سینا برداشت می‌شود این است که وظیفه‌ی ادراک کلیات، چه کلیات مربوط به هست‌ها و چه کلیات مربوط به باید‌ها، بر عهده‌ی عقل نظری است به عبارت دیگر هم حکمت نظری محصول عقل نظری است و هم حکمت عملی، چرا که از نگاه ابن سینا حکمت عملی، علم به فضائل عملی انسان به نحو کلی است و وظیفه‌ی عقل عملی ادراک جزئیات مربوط به عمل انسان و تطبیق کلیات ادراک شده توسط عقل نظری بر جزئیات، به همراه تحریک بدن به عمل است.

ابن سینا قواعد موجود در حکمت عملی و به تبع آن اخلاق را، قواعدی کلی می‌داند که استنباط این قواعد اخلاقی و به عبارت دیگر شناخت ملکات خلقی را نیازمند استنباط و استدلال از طریق قیاس و فکر، می‌داند. استدلالی که نتیجه اش قوانین و آرای کلی است و غریزی نبوده، بلکه نتیجه‌ی تعلیم محتوای کتب اخلاق و سیاست و استدلال‌های نظری است. (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲-۱۹۳) وی در جای دیگر قواعد کلی اخلاقی را از جمله قضایای مشهوره مقبوله می‌داند که قابل صدق و کذب هستند. (همو، a، ۱۴۰۴: ۳/۶۶) در توضیح بیشتر قضایای مقبوله باید گفت که وی در اشارات در بیان قضایایی که استدلال کنندگان از آن استفاده می‌کنند قضایا را به چهار قسم مسلمات و مظنونات و مشبهات و مخیلات تقسیم می‌کند که قسم اول یعنی مسلمات به دو قسم معتقدات و ماخوذات تقسیم می‌شوند. سپس معتقدات را به قضایای واجب قبولها (اولیات - مشاهدات - مجربات - قیاسات‌ها معها) و مشهورات و وهمیات تقسیم می‌کند. وی پذیرش قضایای مقبوله را واجب می‌داند ولی نه از این حیث که قضایای مشهوره مانند اولیات و مشاهدات و ... هستند. بلکه واجب القبول بودن قضایای مشهوره از این حیث است که عموم مردم بدان اعتراف دارند. و شهرت آن‌ها باعث پذیرششان شده است. در حالی که انسان با مجرد عقل خویش و بدون دخالت دادن عواطف انسانی به این قضایا حکم نمی‌کند. وی 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 در بدو امر به صدق آن‌ها حکم نمی‌کند و لو اینکه از آرای محموده باشند چرا که چه بسا قضایایی باشند که صادقند ولی محموده به شمار نمی‌آیند و یا چه بسا قضایایی که کاذب باشند ولی شنیع به شمار نیایند چون برخی قضایا با وجود شنیع بودن صادق و حقد و یا با وجود محموده بودن، کاذب هستند

وی در ادامه در بیان اقسام قضایای مشهوره، خلیات و تادیبات الصلاحیه و و ما يتطابق علیه الشرائع را از جمله قضایای مشهوره می‌داند. (همو، ۱۳۷۵: ۳۷) لکن ابن سینا به آن چه که باعث می‌شود که قضایایی مانند العدل حسن و الظلم قبیح جزو قضایای مشهوره شوند، اشاره ای نمی‌کند.

در این جا چند نکته، قابل تامل بیشتر است. نکته‌ی اول، نحوه‌ی استنباط قواعد اخلاقی از این کلیات است و اینکه عقل عملی چگونه از این کلیات برای رسیدن به امور جزئی بهره می‌برد؟ و حد وسط بین قواعد کلی و امور جزئی چیست؟ شیخ تنها در اشارات (طوسی، ۱/۱۳۷۵: ۲۲۰، ۲۱۹) و النفس من الشفا (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۶۵) به ملاک مصلحت و مشهور مقبول بودن به عنوان حد وسط در این قضایا، اشاره کرده است.

نکته‌ی دوم این است که شیخ مبادی عقل نظری را، مقدمات اولیه و ذاتیات و تجربیات موثق می‌داند 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 از طرفی در جای دیگر، مبادی حکمت عملی را برگرفته از شرع می‌داند. (همو، ۱۹۸۰: ۱۶) حال باید معلوم شود رابطه بین شریعت الاهییه 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.

۴- تالیفات ابن سینا در زمینه حکمت عملی و اخلاق

همان طور که مشاهده شد ابن سینا، چه در تقسیم بندی فلسفه و چه از حیث ادراک و روش استنباط، حکمت عملی را جزئی از فلسفه دانست و آن را قسیم حکمت نظری قرار دادبا این وصف، بر خلاف حکمت نظری، که ابن سینا آثار قابل توجه و مطرحی در این باره، تالیف نموده است، آثاری که از وی در زمینه حکمت عملی مخصوصاً اخلاق، نوشته شده است، در مقایسه با آثار وی در زمینه حکمت نظری، قابل توجه نیست. عمده تالیفات شیخ در زمینه حکمت عملی از این قرار است:

۱- ابن سینا رساله مختصری با عنوان رساله فی علم الاخلاق به سبک اخلاق فلسفی و با رویکرد ارسطویی نوشته است و در آن، سعادت دنیا و آخرت را در کمال قوه نظریه و عملیه‌ی

انسان، و استكمال قوهی نظریه را در گرو کسب معرفت و استكمال قوهی عملیه را متوقف بر کسب فضائل و اجتناب از رذائل می‌داند و بعد از بیان قوای نفسانی و اصول فضائل و رذایلی که از هر کدام از این قوا، نشات می‌گیرد، فروع فضائل را که از این اصول ناشی می‌شوند، بر می‌شمرد. (همو، ۱۳۲۶: ۱۵۳-۱۵۶) همچنین وی به صورت مختصر در ذیل برخی از این اصول و فروع، به توضیح آن‌ها می‌پردازد و مراد از آن‌ها را بیان می‌کند مثلاً در باره عفت آن را امساک از شر در شهوات محسوس و اجتناب از انقیاد در مقابل آن‌ها، می‌داند که باید بر این خواسته‌های شهوانی تسلط داشت و طبق رای صحیح و درست بدان‌ها پرداخت. (همان)

این رساله را در عین ایجاز و اختصار، می‌توان اثر خوبی از شیخ در باره اخلاق به حساب آورد که می‌توانست با تفصیل بیشتر یک اثر مهم در باره اخلاق به شمار آید. اما شیخ این تفصیل را انجام نداده است.

۲- در زندگی‌نامه خود به نوشتن کتابی در علم اخلاق به نام البر و الاثم اشاره می‌کند که برای ابوبکر برقی نوشته بوده و ابوبکر برقی اجازه استنساخ آن کتاب را به کسی نداده است. (ابن اصیبه، ۴۳۹: ۲۰۰۱).

۳- در نمط هشتم و نهم از کتاب اشارات 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 ترجیح لذات باطنی بر حسی اشاره می‌کند و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که وقتی لذات باطنی بر لذات حسی ترجیح دارد به طریق اولی لذات عقلی بر لذات حسی ترجیح خواهد داشت. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳۴)

در بخش بعدی در بیان ماهیت لذت و الم، لذت را نیل و وصول به چیزی می‌داند که برای مدرک، کمال و خیر شمرده می‌شود و الم را نیل و وصول به چیزی می‌داند که برای مدرک، آفت و شر شمرده می‌شود از طرفی خیر و شر را نسبی می‌داند به این معنا که به اعتبار قوه شهوت، خیر در لباس و خوراکِ مطلوب، و به اعتبار قوه غضب، خیر در غلبه و به اعتبار قوه عقل، حق و زیبایی و وفور حمد و کرامت و مدح و ...، خیر محسوب می‌شود.

همچنین وی لذت را موجب کمال برای مدرک می‌داند مثلاً کمال قوه غضبیه را در متکیف شدن نفس به کیفیت غلبه می‌داند یا کمال قوه شهویه را متکیف شدن عضو چشایی به کیفیت حلاوت و شیرینی می‌داند و لو اینکه عامل این درک حلاوت خارجی نباشد. بررسی تطبیقی آراء ابن سینا در مورد لذت با آرای ارسطو که در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس بدان پرداخته است، نیازمند پژوهشی دیگر است. (همان، ۳۶۰-۳۳۶)

اما نوشتار وی در نمط نهم با رویکرد اخلاق عرفانی نوشته شده است و نه اخلاق فلسفی. وی در این رساله به حالات سالکان در سیر و سلوک می‌پردازد و به سایر مباحث اخلاقی اشاره

نمی‌کند بلکه بعد از بیان برخی لوازم مسیر و مقامات عارف تنها به چند صفت اخلاقی مهم برای عارف اشاره می‌کند. (همان، ۳۹۳)

۴- ابن سینا در رساله السیاسه بعد از بیان ضرورت و لزوم امر سیاست و بیان اختلاف مرتبه مردم و تفاوت حالات آن‌ها، قبل از اینکه به بحث تدبیر منزل و مدینه (سیاست منزل و مدینه) بپردازد به بحث تدبیر خود انسان پرداخته است و آن را پایه و اساس تدبیر منزل و مدینه بر شمرده است که لازمه این تدبیر را شناخت انسان از خود دانسته است وی در باب اول به سیاست نفس و راه‌های کشف عیوب آن و علاج آنها و اشتغال به فضائل پرداخته است. و در باب دوم به دخل و خرج و راه‌های کسب روزی و اقسام شغل‌ها و ترجیح برخی از آن‌ها بر برخی دیگر. در باب سوم به سیاست «اهل»، صفات زن و چگونگی رفتار و معاشرت با اهل منزل؛ و در باب چهارم به سیاست فرزند، و چگونگی تربیت و تعلیم وی در سنین مختلف؛ و در باب پنجم به سیاست خادمان و نحوه مدیریت آن‌ها پرداخته است. (همو، ۱۹۸۵: ۱۶-۳) مزیت این رساله ابن سینا در عین مختصر بودنش، پرداختن وی به هر سه قسم حکمت عملی است هر چند در مورد سیاست مدینه بخش مستقلی ندارد ولی در ابتدای رساله به ضرورت آن اشاره شده است. البته برخی موضوعات رساله مانند صدقات و ... هم تاثیر پذیرفته از آموزه‌های دینی است.

۵- در مقدمه منطق المشرقیین بعد از بیان اقسام علوم و میزان ورودش به اقسام علوم نظری و عملی در مورد میزان ورودش به علم عملی می‌گوید:

«در مورد علم عملی به اندازه‌ای وارد می‌شویم که برای طالب نجات لازم است». (همو،

۱۴۰۵، ۸)

با توجه به اینکه ابن سینا نجات و سعادت را غایت علم اخلاق می‌داند می‌توان نتیجه گرفت که طبق وعده ابن سینا در مورد ورودش به علم عملی یا وی قرار بوده تنها به قسم اخلاق از علوم عملی بپردازد و یا به همان سبکی که در کتاب السیاست به تدبیر منزل و سیاست مدینه پرداخته در این کتاب هم به این مباحث می‌پرداخته است. هر چند همین وعده ایشان هم یا محقق نشده و یا به دست ما نرسیده است. به گفته برخی، منطق المشرقیین بخش اول از کتاب حکمت المشرقیین یا حکمه المشرقیه است که شیخ موفق به اتمام آن نشده و تنها بخش منطق آن را نوشته است. اما به نظر می‌رسد که این دو کتاب باهم متفاوتند. شاهد این نکته، این است که فخر رازی می‌گوید ابن سینا در حکمه مشرقیه، قسم تدبیر مدینه را به سه قسم دیگر یعنی اخلاق و تدبیر منزل و سیاست اضافه کرده است. (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۳) در حالی که در منطق المشرقیین، ما می‌بینیم که شیخ صناعت شارع را اضافه کرده است نه تدبیر مدینه را؛ پس یا گزارش فخر رازی از آثار ابن سینا نادرست است یا کتاب حکمت المشرقیه ابن سینا چیزی غیر از منطق المشرقیین است و این خلاف گفته‌ی این افراد است. البته بررسی سرگذشت کتاب

حکمه مشرقیه بحثی جداگانه می‌طلبد. ولی اگر حکمت مشرقیه غیر از منطق المشرقیین باشد در این صورت باید گفت که حکمت مشرقیه هم یکی دیگر از آثار مفقود شیخ در زمینه‌ی حکمت عملی است.

پس می‌بینیم که ابن سینا با وجود اینکه در تقسیم‌بندی علوم، حکمت عملی را جزو فلسفه می‌داند و حتی برخی مقدمات مربوط به حکمت عملی از جمله رابطه عقل نظری و عملی با حکمت عملی را مطرح می‌کند و حتی به مبادی آن نیز اشاره می‌کند، اما در عمل، گرایش وی به مباحث حکمت نظری و مخصوصاً فلسفه اولی و الاهیات بیشتر است. به طوری که از حیث میزان تالیف، با در نظر گرفتن مجموعه آثار ابن سینا در زمینه حکمت عملی و مخصوصاً 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 قابل مقایسه نیست. در حالی که توقع می‌رفت حکمت عملی و لو نه به اندازه مباحث حکمت نظری ولی حداقل پررنگ‌تر در آثار وی مطرح شود. به طوری که میزان پرداختن به این مباحث را در حد نیاز طالب نجات ضروری می‌داند نه بیشتر. و این، نشانگر کم‌رنگی حکمت عملی در مقایسه با حکمت نظری، از حیث میزان پرداختن وی به حکمت عملی، در آثار وی است.

به نظر نمی‌رسد این مساله تصادفی یا گرایش شخصی و سلیقه‌ای وی باشد. علت این مساله را می‌توان در دقت نظر و نگاه جامع ابن سینا پیدا کرد. ابن سینا از یک طرف با آگاهی کامل از آثار ارسطو به خوبی دریافته است که رابطه حکمت نظری و عملی ارسطو، رابطه استنتاجی نیست به این معنا که اخلاق و سیاست ارسطویی قابل استنتاج از حکمت نظری ارسطویی نیست. پس یا باید حکمت نظری ارسطو آن قدر توسعه داده شود که بتواند چنین قابلیت داشته باشد یا این که مبادی حکمت عملی از جای دیگری تدارک شود. و در این صورت، بر خلاف حکمت نظری، مبادی آن از یقینات نخواهد بود و همان طور که ابن سینا در برخی آثار خود اشاره کرده، قواعد کلی اخلاقی و خلقیات و تادیبیات الصلاحیه و آرای محموده از جمله‌ی قضایای مشهوره اند بنابراین پرداختن به مباحث یقینی برای ابن سینا نسبت به مباحث ظنی و مشهورات در اولویت بود. ضمن اینکه در نظر ابن سینا مباحث فلسفه اولی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ابن سینا به نقل از گذشتگان، حکمت را افضل علوم می‌داند ولی حکمت نه به معنای عام آن؛ چرا که خود تصریح می‌کند که حکمت حقیقی، همان فلسفه‌ی اولی است که حکمت مطلقه است، و اصح و اتقن معارف است و مبادی سایر علوم از آن گرفته می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵) وی در جای دیگری از فلسفه اولی، به علم اعلی تعبیر می‌کند. (همو، ۱۳۶۲: ۱۰۵) او اشاره می‌کند که مراد پیشینیان از استعمال مطلق حکمت و فلسفه، فلسفه‌ی اولی بوده است. (همو، ۱۴۰۴: ۵) و اطلاق آن بر ریاضیات و طبیعیات با آوردن قید ریاضی و طبیعی بوده

است.

از طرف دیگر ابن سینا تفاوت فضای فکری و علمی موجود در زمان ارسطو را با فضای فکری و علمی زمان خود به خوبی دریافته است. چرا که بر خلاف زمان ارسطو، جامعه زمان ابن سینا، جامعه ای دینی بود و عنصری به نام شریعت و دین در آن وجود داشت. و این فضای دینی از یک طرف، شکل گیری تقابل های علمی و عملی را با فلسفه و فلاسفه به دنبال داشت تا حدی که غزالی، فلسفه را نه علم مستقل، بلکه روشی بدعت گونه در مباحث اعتقادی دانست. (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۹) و حکما غالبا متهم به بدعت و حتی کفر بوده اند. کما اینکه ابن سینا در اشعار خود بدان اشاره کرده است.^۱ اما از طرف دیگر، بر خلاف زمان ارسطو که عنصر دین در جامعه آن زمان برای پاسخگویی به این بخش از نیازهای زندگی انسانی نبود و حکمای آن زمان با توجه به شرایط جدیدی که در آتن آن زمان پیش آمده بود، لازم می دیدند در این باره تدبیر دیگری بیندیشند؛ در زمان ابن سینا این خلا چندان احساس نمی شد. چون مشاهده کردند که مبادی حکمت عملی و حتی تفصیل آن را می توان از شریعت، اخذ کرد و شریعت چنین قابلیت را دارد. دوانی در این باره می نویسد:

«حکمای متاخر چون بر دقائق شریعت حقه‌ی محمدیه مطلع شدند و احاطه‌ی آن را بر تمام تفصیلات حکمت عملی مشاهده نمودند به کلی از تتبع فوائد اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند.» (دوانی، ۱۳۰۸: ۱۲۴)

از طرفی ابن سینا علاوه بر غایات دنیوی، غایات اخروی نیز برای اخلاق قائل شده است. چرا که بر اساس آموزه های وحیانی، ملکات نفسانی انسان در آخرت ظهور و بروز خواهند داشت. و فضائل و ردائل رفتارهای انسانی هر کدام آثار خود را به دنبال خواهند داشت. پس همان طور که قبلا هم اشاره شد اضافه نمودن چنین غایتی برای حکمت عملی مخصوصا اخلاق، لوازم دیگری را به دنبال داشته است که ابن سینا هم کاملا متوجه آن بوده است. بنا براین از یک طرف می توان احاله حکمت عملی به شریعت را از جانب ابن سینا، نوعی استراتژی قلمداد کرد تا با وارد نشدن در حیطه فعالیت فقها- مخصوصا فقه‌های عامه- از حساسیت های آن ها نسبت به حکما کاسته شود و حکما با خیال آسوده تری به مباحث مهمتر فلسفه یعنی حکمت نظری و فلسفه اولی بپردازند. از طرف دیگر و در نگاه خوش بینانه تر و واقع بینانه تر می توان آن را، بومی سازی فلسفه در فضای فکری جهان اسلام قلمداد کرد. بدین معنا که کسانی چون ابن

^۱ - کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

سینا، در مواجهه با فلسفه یونانی به هیچ وجه حالت انفعال به خود نگرفتند و همان طور که در حکمت نظری مسائل آن را رشد و توسعه دادند و بدان اضافه کردند در حکمت عملی هم کاملاً در جهت بومی سازی و تطبیق آن با اقتضائات و نیازهای جامعه خود حرکت کردند. برای همین در مطابقت فلسفه و اقسام آن با علوم موجود در جهان اسلام، جایگاه بحث از حکمت عملی، علم فقه، و مبادی آن، برگرفته از شریعت دانسته شده است. و این دیدگاه ابن سینا نه از روی تقيه و استراتژی، بلکه باور علمی وی محسوب می شود. به طوری که بین شرع و عقل مخالفتی نمی- دیده است. تا حدی که ابن سینا علاوه بر حکمت عملی، حتی مبادی حکمت نظری را به نحو تنبیهی مستفاد از شریعت الهی می داند به این معنا که عقل، خود نیز می تواند به آن ها برسد ولی شریعت نیز آن را به ما ارائه کرده است. حتی غزالی که از مخالفان فلسفه به شمار می آید بین شرعی و عقلی بودن علوم، تلازم قائل شده و اکثر علوم شرعی را در نزد عالمان به علوم شرعی، عقلی دانسته است و اکثر علوم عقلی را در نزد عارفان به این علوم، شرعی بر شمرده است. (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۸) البته هر دو عامل، قابل جمع هستند به این معنا که احاله حکمت عملی به شرع، هم باور علمی ابن سینا بوده و هم در کنار آن، موجب کاستن مخالفت ها و حساسیت های فقها نیز شده است.

نتیجه گیری

ابن سینا در مواجهه با میراث فلسفه یونان و مخصوصاً ارسطو، منفعلانه عمل نکرده و چه در زمینه حکمت نظری و چه عملی به ابتکارات و نوآوری ها و توسعه مباحث و مخصوصاً بومی سازی مباحث، پرداخته است. وی تقسیم بندی ارسطو را از علوم، مطابق با علوم عصر و جامعه زمان خود توسعه داده و تکمیل می کند. با توجه به تقسیم بندی ابن سینا، 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 تقسیم بندی ابن سینا تا جایی است که اغلب حکمای بعد از ابن سینا هم از همین تقسیم بندی پیروی کرده اند. طبق این تقسیم بندی، علومی که به افعال اختیاری انسان در سه حوزه تعیین شده، مربوط باشند، حکمت عملی به شمار می روند. و حکمت عملی هم به عنوان قسیم حکمت نظری و جزئی از فلسفه، حفظ شده است.

از طرف دیگر با وجود اینکه در معرفی تالیفات مطرح در زمینه اخلاق، به کتاب اخلاق ارسطو اشاره می کند اما برخلاف ارسطو، ابن سینا غایت حکمت عملی و مخصوصاً اخلاق را، منحصر در سعادت دنیوی نکرده بلکه آن را منجر به سعادت دنیوی و اخروی، هردو، می داند. ضمن اینکه اخلاق را فرع بر سیاست و در خدمت سیاست قرار نداده بلکه سیاست و تدبیر منزل را فرع بر اخلاق قرار داده است.

همچنین بر خلاف فارابی که به تبعیت از ارسطو، حکمت عملی را نتیجه اداراکات عقل

عملی می‌داند، ابن سینا حکمت نظری و عملی را نتیجه ادراکات عقل نظری دانسته و برای عقل عملی صرفاً نقش ادراک جزئیات و محرک بودن را قائل است.

اما ابن سینا در عمل آن گونه که توقع می‌رود تالیفات مفصلی در زمینه حکمت عملی نداشته است. و صرفاً در حد نیاز طالبان نجات اشاراتی در این باره داشته و بنا به تقاضاهای فردی، رسالات مختصری هم در زمینه حکمت عملی تالیف نموده است. آن چه که بیشتر به چشم می‌آید عدم ترسیم منظومه‌ای دقیق از مراتب بحث در حکمت عملی مخصوصاً اخلاق است. و مباحث ارزشمند شیخ در این باره کمی پراکنده به نظر می‌رسد. تبیین دقیق موضوع حکمت عملی مخصوصاً اخلاق، و غایات دنیوی و اخروی آن، که سعادت باشد و تبیین دقیق و تفصیلی مفهوم سعادت و لوازم رسیدن بدان، و سپس پرداختن به نفس انسان و قابلیت استكمال آن، پرداختن به اسباب استكمال و موانع آن، پرداختن تفصیلی به فضائل و ردائل و ملاک تشخیص آن‌ها و سپس بحث از مصادیق فساد و ردائل و ... می‌توانست منظومه مباحث مربوط به این بخش را بیشتر جلوه‌گر سازد. علت این مساله را نه در غفلت و بی‌توجهی ابن سینا به این مساله، بلکه در کیاست و فراست وی باید جستجو کرد؛ قابل استنتاج نبودن حکمت عملی ارسطویی از حکمت نظری از یک طرف، و درک تفاوت فضای فکری زمان ارسطو با زمان خودش باعث شد که ابن سینا در ترسیم مبادی حکمت عملی چاره‌ای دیگر بیندیشد و مبادی حکمت عملی را مستفاد از شریعت بداند و در عمل هم پرداختن به حکمت عملی را به فقها محول کند. چرا که خلا موجود در جامعه غیر دینی زمان ارسطو که باعث شد وی به حکمت عملی بپردازد، در زمان ابن سینا احساس نمی‌شد چون عنصری به نام دین آن را پر کرده بود. از طرفی ابن سینا حساسیت‌هایی را که از سوی فقهای عصر خویش نسبت به فلسفه وجود داشت کاملاً دیده و چشیده بود برای همین، برای کاستن از حساسیت‌های آنان، ترجیح داد که مباحث مربوط به بایدها و نبایدهای فردی و خانوادگی و اجتماعی را که اتفاقاً در شریعت هم بدان پرداخته شده، به فقها واگذار کند. ضمن اینکه رسیدن به غایات اخروی مد نظر در حکمت عملی و اخلاق، جز از طریق اخذ مبادی حکمت عملی و اخلاق از شریعت امکان‌پذیر نیست. از طرفی تعلق خاطر بیشتر ابن سینا به فلسفه اولی از این حیث که به موضوعاتی اعلی و اشرف می‌پردازد و از نگاه عمده فلاسفه، از اشرف علوم شمرده می‌شود، نیز مزید بر علت شده است تا حکمت نظری بیش از حکمت عملی در آثار ابن سینا، پررنگ دیده شود. اما آن چه که نباید از نظر دور داشت در همین اشارات مختصر شیخ به مباحث حکمت عملی، نیز قابلیت حکمت سینوی برای پرداختن تفصیلی‌تر به حکمت عملی مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر فلسفه سینوی در زمینه حکمت عملی و مخصوصاً اخلاق، دست بسته نیست هر چند زبانش آن طور که باید گویا نبوده است.

فهرست منابع

۱. ابن اصبیعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء فی معرفه الاطباء، الهیئته المصریه العامه*، قاهره، چاپ اول، ۲۰۰۱م.
۲. ابن سینا، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب. چاپ دوم، ۱۳۲۶ش.
۳. ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۴. ابن سینا، *المباحثات*، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۵. ابن سینا، *الاشارات و التنبیهاً*، نشر البلاغه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۶. ابن سینا، *التجاء من العرق فی بحر الضلالات*، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
۷. ابن سینا، *دانشنامه علائق (الاهیات)*، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۸. ابن سینا، *الشفاء (النفس)*، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
۹. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، مکتبه ایه الله مرعشی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، مکتبه ایه الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، مکتبه ایه الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ابن سینا، *منطق المشرقیین*، مکتبه ایه الله مرعشی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۳. ابن سینا، *عیون الحکمه*، دارالقلم، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.
۱۴. ابن سینا، *کتاب السیاسه*، دارالعرب، قاهره، مصر، چاپ سوم، ۱۹۸۵م.
۱۵. ارسطو، *متافیزیک*، مترجم: شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۱۶. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، مترجم: محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۱۷. خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، بیروت، دارالمناهل، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۱۸. دوانی جلال الدین، *اخلاق جلالی*، لکنه، چاپ اول، ۱۳۰۸ق.
۱۹. طوسی نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبیهاً*، نشر البلاغه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۲۰. طوسی، نصیر الدین، *اخلاق ناصری*، تهران، اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۲۱. عامری، ابوالحسن محمد، *الاعلام بمنایب الاسلام*، ریاض، دارالاصاله، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۲۲. غزالی محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام غزالی (رساله اللدنیه)*، دارالفکر، لبنان، چاپ

اول، ۱۴۱۶ق.

۲۳. فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفیه (تحصیل السعاده)*، بیروت، دارالمناهل، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۲۴. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶م.

۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، *شرح عیون الحکمه*، مؤسسه الصادق (ع)، تهران، چاپ اول،

۱۳۷۳ش.

۲۶. کندی، یعقوب ابن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مصر، قاهره. چاپ اول، ۱۹۵۰م.

۲۷. ملاصدرا، *الحاشیه علی الشفاء*، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.