

صفحات ۲۸ - ۷

بررسی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه‌ی اسلامی از ابن سینا تا ملاصدرا (با تأکید بر اخلاق)

محمد رضا اسدی^۱

غلامرضا بدرخانی^۲

چکیده

در فلسفه اسلامی حکمت عملی، قسیم حکمت نظری است. ولی چه از نظر حجم تالیفات و چه تفصیل و توسعه مباحث، در مقایسه با حکمت نظری کم رونق است. شناخت عوامل این کم رونقی، می‌تواند زمینه ساز توسعه‌ی آن، باشد. ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام با دو موضع مخالف و موافق همراه بوده است در موضع مخالف، فلسفه جایگاهی برای ورود در عرصه حکمت نظری و عملی ندارد و در موضع موافق، نوعی تلاش در جهت بومی سازی فلسفه یونان در لایه های مختلف مشاهده می‌شود که نتیجه آن احاله حکمت عملی به شریعت شده است. عوامل منجر به این احاله را، می‌توان عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری ارسطویی و تفصیل و احاطه شریعت بر تمام دقائق حکمت عملی و عدم احساس ضرورت حکما از ورود به حکمت عملی و اهمیت فلسفه اولی در نگاه حکمای مسلمان به حسب شرافت موضوعی، برشمرد.

واژگان کلیدی

حکمت عملی، اخلاق، فلسفه‌ی اولی، فلسفه اسلامی.

۱. دانشیار فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی تهران.

Email: asadi@atu.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: ghadrkhani@noornet.net

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۷

طرح مسأله

حکمت عملی همواره در کنار حکمت نظری به عنوان یکی از اقسام حکمت مطرح شده است. و فلسفه ارسطویی هم در زمینه حکمت نظری و هم حکمت عملی، ورود کرده است. ولی در مراجعه به آثار حکمای اسلامی، مشاهده می‌شود که حکمای اسلامی راه ارسطو را بیشتر در زمینه حکمت نظری ادامه داده‌اند و در مباحث حکمت عملی ورود چندانی نداشته‌اند. بنا براین رونق حکمت عملی، در فلسفه اسلامی، همچون حکمت نظری نیست. اهمیت مباحث اخلاق و شاخه‌های زیر مجموعه آن و همچنین مباحث مربوط به تدبیر منزل و خانواده و سبک زندگی و یا علوم سیاسی و مدیریت در عصر حاضر، و مخصوصاً توسعه‌ی این مباحث در فلسفه‌ی غرب، ورود فلسفه‌ی اسلامی را در این عرصه بیش از پیش، ضروری می‌سازد. بنابراین یافتن عوامل کم‌رونقی حکمت عملی که در برگیرنده علوم مذکور است، می‌تواند زمینه ساز ورود فلسفه‌ی اسلامی در این عرصه باشد. عوامل دخیل در این کم‌رونقی را می‌توان به بیرونی و درونی تقسیم کرد. عوامل بیرونی عواملی هستند که تابع زمان و مکان هستند. بر خلاف عوامل درونی که به خود فلسفه اسلامی بر می‌گردند.

ورود فلسفه در فضای فکری جهان اسلام با انگیزه‌های مختلفی صورت گرفت برخی حکام و مذاهب به خاطر تمایلات عقل‌گرایانه و برای اینکه حربه جدیدی در مقابل مخالفان خود به دست بیاورند به ترجمه کتاب‌های منطقی و فلسفی مبادرت ورزیدند. (جرجی زیدان، ۱۳۳۶ش، ص ۲۱۲-۲۱۵) یا برخی با انگیزه نشر عقاید دیگر، دست به ترجمه چنین کتاب‌هایی زدند. (طه حسین، ۱۳۸۸ش، ص ۲۶۶) بنا براین دو رویکرد در قبال فلسفه در جهان اسلام می‌تواند متصور باشد: ۱- تقابل با فلسفه ۲- موافقت با فلسفه همراه با سعی در بومی‌سازی و تطبیق آن با فضای فکری و علمی جهان اسلام.

اولین لایه از این رویکردها را می‌توان در تقسیم بندی اندیشمندان اسلامی از علم و حکمت مشاهده کرد:

غالب حکمای اسلامی در تقسیم بندی علوم به تبع ارسطو، همواره آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. با اندکی تتبع در آثار ارسطو، می‌توان این تقسیم بندی

رامشاهده 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]

فارابی ابتدا علوم را به نافع و جمیل تقسیم می‌کند. که مراد وی از علوم نافع، علوم غیر فلسفی است اما علوم فلسفی که از آن به جمیل یاد می‌کند بر دو قسمند: قسم اول صرفاً جنبه علمی، و قسم دوم علاوه بر جنبه علمی، جنبه‌ی عملی هم دارد که اولی را فلسفه نظری و دومی را فلسفه عملی می‌نامد. (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶) وی در اینجا از فلسفه عملی به فلسفه مدنی هم تعبیر می‌کند و آن را به دو قسم صناعت خلقی و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند. ابن سینا هم در آثار مختلف خود با اندکی تفاوت، این تقسیم‌نمای را حفظ کرده است. در واقع ابن سینا همان تقسیم بندی فارابی در التنبیه را مد نظر قرار داده است. وی در جایی فلسفه را مقسم قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴) و در جایی علم را (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲-۳) و در جایی حکمت را. (ابن سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۶ و ۱۳۲۶ش، ص ۱۰۶) اما در منطق المشرقیین تقسیم بندی کلی تری نسبت به بقیه آثارش دارد و موضوع تقسیم بندی اش را مطلق علوم قرار می‌دهد. وی تقسیم بندی اولیه علوم را بر اساس موسمی و دائمی بودن آن‌ها انجام داده و قسم دوم را شایسته تر می‌داند که از آن به حکمت تعبیر شود. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۵)

ابن سینا سپس علوم دائمی را به فرعی و اصلی تقسیم کرده و علوم‌ی مانند طب و فلاح را فرعی می‌داند و علوم اصلی را موضوع بحث قرار داده و آن‌ها را هم به آلی و غیر آلی تقسیم می‌کند. وی علوم غیر آلی را 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، ص 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 کرده، علوم غیر موسمی اصلی غیر آلی اند که اگر مربوط به افعال اختیاری انسان باشند و هدف از آن تزکیه‌ی نفس باشد، عملی، و الا نظری نامیده می‌شود. در مرتبه‌ی دوم تقسیم، 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 علم سیاست، و آرائی که جمع خاصی از جامعه (خانواده) را انتظام می‌بخشد تدبیر منزل و آراء، و نظریاتی که موجب انتظام حال فرد و تزکیه نفس و خودسازی وی می‌گردد علم اخلاق می‌نامد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، پیشین، ص ۴ و ۱۹۸۰، ص ۱۷ و ۱۳۲۶ ص ۱۰۶)

بعد از ابن سینا، کسانی چون فخر رازی (فخر رازی، ۱۳۷۳، ص ۶) و خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۷-۹) و حتی شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲ و ۱۳۷۹، ص ۱۷۸) و تابعان وی چون قطب الدین (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۰) و شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱) نیز همین تقسیم بندی را در پیش گرفته‌اند. این تقسیم بندی، سعی در حفظ جایگاه فلسفه در دو حوزه حکمت نظری و عملی دارد.

اما در برخی تقسیم‌بندی‌ها علوم عقلی و فلسفی در مقابل علوم شرعی قرار گرفته است. عامری 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 الهی را عقلی و ریاضیات را حسی عقلی می‌داند. (عامری، ۱۳۶۷، ص ۸۰ و ۸۱) ابهام موجود در این تقسیم بندی، معلوم نبودن جایگاه اقسام سه گانه حکمت عملی است. خوارزمی نیز علوم را در دو مقاله‌ی علوم شرعی و علوم بیگانه (عجم) آورده است. (خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷)

برخی از حکما این تقسیم بندی را با تفصیل بیشتری انجام داده‌اند با این توضیح که

علاوه بر تقسیم علوم به عقلی و شرعی، حکمت نظری جزو علوم عقلی شمرده شده و حکمت عملی در کنار علوم شرعی آورده می‌شود. فارابی در احصاء العلوم، علوم را به ۱- ادبی ۲- منطق ۳- تعالیم (ریاضیات)، ۴- علم الاهی و طبیعی ۵- علم مدنی و فقه و کلام تقسیم می‌کند. (فارابی ابونصر، احصاء العلوم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م، ص ۶۷ و ۷۹) او در اینجا علم مدنی را در کنار علم الاهی و طبیعی قرار نمی‌دهد بلکه آن را در کنار علوم نقلی، یعنی کلام و فقه می‌آورد. هرچند وی در اینجا هم تقسیم بندی اخلاق و سیاست را برای علم مدنی تکرار می‌کند، ولی طبق توضیحات فارابی، دایره‌ی شمول اخلاق و سیاست، در اینجا گسترده‌تر است و تقریباً تمام علوم مرتبط با اجتماع را شامل می‌شود.

این تفکیک را از غزالی هم می‌بینیم وی در الرسالة اللدنیه علوم را به شرعی و عقلی؛ و سپس علم شرعی را به دو قسم اصول و فروع تقسیم می‌کند. ملاک این تقسیم بندی غزالی، علمی و عملی بودن علوم شرعی است و علوم شرعی علمی را، اصل و علوم شرعی عملی را، فرع نام گذاری کرده است بر این اساس غزالی علومی مانند علم کلام (علم توحید و خداشناسی و مباحث مربوط به آن)، علم تفسیر قرآن و مباحث مرتبط با علم تفسیر، علم اخبار و حدیث و مقدمات علم حدیث (لغت و صرف و نحو) را جزو اصول علم شرعی دانسته است. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۷)

غزالی، علم شرعی فرعی را که مربوط به عمل هست به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱- حق الله مانند طهارت و صلاة و زکات و حج و... ۲- حق العباد مانند: معاملات و قصاص و ابواب دیات و... ۳- حق النفس یا علم اخلاق که اخلاق را به مذموم و محمود تقسیم کرده است و ملاک مذموم و محمود بودن آن را قرآن و سنت پیامبر می‌داند. و غایت و هدف از علم اخلاق را دخول در جنت می‌داند. (همان)

اما اقسام علوم عقلی را ریاضی و طبیعی و علم مربوط به احکام موجود بر می‌شمرد و علم ریاضی را اول مراتب علوم عقلی و علم طبیعی را اوسط و علم مربوط به احکام موجود را (که همان حکمت نظری است) مرتبه علیای علوم عقلی می‌داند که در آن از موجود و اقسام آن (ممکن و واجب) و شناخت صانع و ذات و افعال و اسمای صانع و همچنین

شناخت عقول مفارق و ملائکه و شیاطین و علم نبوات و کرامات و معجزات و احوال نوم و یقظه و طلسمات و ... بحث می شود. (همان ص ۲۳۰)

ملاصدرا هم بر خلاف دیگر آثارش که از تقسیم بندی معروف حکما تبعیت کرده، در اکسیر العارفین تقسیم بندی متفاوتی ارائه می دهد. وی ابتدا مطلق علوم را به دو قسم علم اخروی و دنیوی تقسیم می کند که علم اخروی، را علم مکاشفه و موضوع آن را شناخت خدا و پیامبر و ملائکه و کتب می داند که به موضوع فلسفه اولی نزدیک است اما علم دنیوی را علم اقوال و افعال و احوال می داند. (ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، ص ۲۷۹)

وی بعد از پیام اقسام علم اقوال، اقسام علم افعال را ذکر می کند و آن را بر چهار قسم می داند قسم اول علمی هستند که به اعضا و جوارح اختصاص دارند مانند حرفه های حیاکت و فلاح و عمارت که پایین ترین اقسام علوم افعال هستند. قسم دوم علمی مانند کتابت و علم حیل و کیمیا و شعبده .. هستند که کمی از قسم اول بهتر و برتر هستند سوم علمی هستند که مربوط به تدبیر معاش و زندگی هستند به طوری که منجر به صلاح شخص برای بقاء فرد و نوع انسانی و همچنین اجتماع می شود و یا اینکه مرتبط با امر دین و صلاح آخرت فرد است مانند علم معاملات (نکاح و طلاق و عتاق و...) و علم سیاسات (قصاص و دیات و جرائم و حدود و ... و شبیه اینها) که علم شریعت نامیده می شود چهارم علمی هستند که به اکتساب اخلاق جمیله و ملکات و فضائل و اجتناب از ملکات پست و رذایل می پردازد و علم طریقت و دین نامیده می شود.

اما علم آخرت علمی است که با فساد بدن و خراب شدن دنیا از بین نمی رود و آن علم به خدا و ملائکه و کتب و رسل و قیامت و ... است. (همان ۲۸۲) ظاهرا این تقسیم بندی ملاصدرا، متأثر از غزالی است. همان طور که برخی به تاثیر پذیری ملاصدرا از غزالی اشاره کرده اند. (نصر، سید حسین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۹ و ۱۲۲) طبق این دسته از تقسیم بندی ها، جایگاه حکمت نظری در فلسفه حفظ شده است ولی حکمت عملی به دین و شریعت احاله شده است.

اما در برخی تقسیم بندی ها که آن را در موضع تقابل با فلسفه می توان قلمداد کرد؛ فلسفه نه تنها علم نیست بلکه یک روش بدعت گونه است. غزالی در مقدمه احیاء علوم

الدین در بیان سبب نحوه تبویب کتاب خود، علوم مرتبط با آخرت را به علم مکاشفه و معامله تقسیم می‌کند. مراد وی از علم مکاشفه، علم نظری و اعتقادی، و مراد از علم معامله، علم عملی است. (غزالی، بی تا، ص ۵) از طرفی، علوم را به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند و مراد از علوم دینی را علمی می‌داند که بر گرفته از انبیاء عظام و آموزه‌های ایشان است و مانند علم ریاضی، عقل توان دسترسی بدان را ندارد یا مانند علم طب، از طریق تجربه به دست نمی‌آید یا مانند علم لغت، سماعی نیست. (همان ۲۹)

غزالی علوم دینی را به چهار قسم اصول و فروع و متمم و مقدمات تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی اصول شامل کتاب و سنت و آثار صحابه و اجماع امت می‌شود و فروع شامل علم فقه و علم طریق آخرت و مقدمات شامل علم لغت و نحو و کتابت خط و متمم شامل علم تفسیر و قرائات و مخارج حروف و رجال و درایه.

در توضیح مراد وی از علم آخرت، همان طور که گفته شد وی علم طریق آخرت را به دو قسم علم مکاشفه و معامله تقسیم می‌کند و علم مکاشفه را علم باطن (عرفان) و علم صدیقین و مقربین می‌داند که در نتیجه تزکیه و طهارت نفس از صفات مذمومه حاصل می‌شود و علم معامله را علم احوال قلب می‌داند که شامل احوال محموده مانند صبر و شکر و زهد و حسن خلق و حسن معاشرت و... احوال مذمومه مانند خوف فقر و حقد و حسد کبر و... است که شناخت حقایق این حالات و حدود و اسباب اکتساب آن‌ها و ثمره و نشانه‌های آن‌ها و راه‌های تقویت آن‌ها و... در علم آخرت بحث می‌شود. (همان ۲۶)

بر این اساس غزالی حکمت عملی، مخصوصاً علم اخلاق را علم معامله می‌داند و آن را قسیم مکاشفه و عرفان و از اقسام علم طریق آخرت می‌داند که مجاور و ملازم با علم فقه است و هر دو را (علم فقه و طریق آخرت) را از اصول علوم دینی و شرعی محموده می‌داند. از طرفی در بیان علت وارد نکردن کلام و فلسفه در اقسام علوم، فلسفه را علم مستقلی ندانسته بلکه متشکل از چهار جزء ۱- هندسه و حساب ۲- منطق ۳- الاهیات ۴- طبیعیات می‌داند که حساب و هندسه را جزو علوم مباح و علم منطق و الاهیات را داخل در علم کلام می‌داند و نتیجه می‌گیرد که فلاسفه نمط جدیدی از علم را در الاهیات دنبال نمی‌کنند. بلکه روشی را در الاهیات در پیش گرفته‌اند که یا کفر است یا

بدعت! (همان ۳۹)

با توجه به این سه دسته تقسیم بندی مذکور، طبق تقسیم سوم، اصلا فلسفه جایگاهی برای ورود در مباحث - چه در زمینه حکمت نظری و چه عملی - ندارد و طبق تقسیم دوم، نیز حکمت عملی از حوزه ورود فلسفه خارج و به شریعت محول می شود. طبیعتا طبق این دو نگاه، نباید از حکمای اسلامی توقع ورود در مباحث مربوط به حکمت عملی را داشت. و تنها در قسم اول، چنین انتظاری از حکمای اسلامی می رود.

اما لایه دوم این دو رویکرد را در مبادی حکمت عملی می توان مشاهده کرد:

از نگاه مخالفان فلسفه که اصلا جایگاهی برای فلسفه قائل نیستند و یا کسانی که حکمت عملی را، از شمول فلسفه خارج و آن را به شریعت ارجاع دادند؛ فقه، متکفل مباحث مربوط به حکمت عملی در حوزه اخلاق و سیاست و تدبیر منزل خواهد بود. بنا براین در لایه دوم، باید به دیدگاه کسانی پرداخت که جایگاه حکمت عملی را، فلسفه می دانند.

گرچه تصریح به مبادی حکمت عملی در آثار همه این ها دیده نمی شود اما طبق آنچه که در برخی آثار دیده می شود، مبادی حکمت عملی را بر گرفته از شریعت دانسته اند. ابن سینا در عیون الحکمه مبانی و مبادی اقسام سه گانه حکمت عملی را مستفاد از شریعت الهی و کمالات حدودشان را هم تبیین شده در شریعت الهی می داند که قوه نظر و اندیشه بشری، قوانین عملی را از آن ها استخراج کرده و در جزئیات از آن ها استفاده می کند. (ابن سینا، ۱۹۱۰م، ص ۱۶)

یا در منطق شفاء وی بعد از بیان اقسام حکمت عملی می گوید: «جمیع اقسام فلسفه عملی صحت اجمالی و کلی اش با برهان نظری و شهادت شرعی، و همچنین تفصیل و تقدیر آن بر اساس شریعت الهی محقق می گردد». (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴)

یا در منطق المشرقین هم در خصوص مقنن اقسام سه گانه حکمت عملی می گوید: «درست نیست که تقنین برای منزل و شهر به صورت جداگانه باشد بلکه بهتر این است که مقنن برای اموری که مراعاتشان برای شخص در خصوص خود و تدبیر منزل و اصول تدبیر شهر واجب است، شخص واحد و بر اساس صناعت واحدی باشد که همان نبی است

...» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۸) با توجه به کلام ابن سینا در عیون الحکمه و منطق المشرقیین و همچنین شفاء، وی مبادی حکمت عملی و نظری را مستفاد از شریعت الهی می‌داند هر چند این استفاده در حکمت نظری تنبیهی است (به این معنا که عقل خود نیز می‌تواند به آن‌ها برسد ولی شریعت نیز آن را به ما ارائه کرده است) 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.

از دیدگاه فخر رازی هم، مقصود از بعثت انبیا به سوی مردم، رشد و راهنمایی خلق به روش درست و صواب و طریق اصلح در اعمال و افعال است و چون مناهج اعمال منحصر در اقسام سه‌گانه حکمت عملی هستند پس هدف از بعثت انبیا تعریف و تبیین مبادی این سه و تعریف و تبیین کمالاتشان خواهد بود. (فخر رازی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۴)

بنابراین می‌بینیم حتی کسانی که حکمت عملی را به عنوان جزوی از فلسفه در تقسیم بندی خود حفظ کرده بودند، مبادی آن را بر گرفته از شریعت می‌دانند. و این هم به نوعی، احاله حکمت عملی به شریعت خواهد بود.

اما لایه سوم، تالیف آثار مستقل در زمینه حکمت عملی است:

کسانی که در تقسیم بندی خود، حکمت عملی را جزو علوم شرعی برشمردند، فقه و شریعت را متکفل پرداختن به این موضوعات دانستند. اما کسانی که حکمت عملی را همچنان بخشی از فلسفه می‌دانند، ورودشان در عرصه حکمت عملی، ورود مستقل فلسفی نیست. ایشان گرچه از آثار ارسطو و برخی حکمای یونان بهره برده اند ولی در جاهای مختلف به آیات و روایات استناد کرده اند. و این عملاً مبادی حکمت عملی از شریعت محسوب می‌شود.

طبق توضیحات فوق، حکما یا در عرصه حکمت عملی ورود نکرده و این بخش را به شریعت و فقها، محول می‌کنند لذا آثاری از ایشان در این باره نمی‌بینیم و یا ورودشان، ورود فلسفی محض، نیست.

حال سوالی که پیش می‌آید این است که چرا حکما، حکمت عملی را به شریعت و فقها محول کرده اند و یا مبادی آن را برگرفته از شریعت دانسته اند؟ در این باره چند عامل

رامی توان برشمرد:

۱- عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری ارسطویی

رابطه حکمت نظری و عملی ارسطو، رابطه استنتاجی نیست به این معنا که ما با مطالعه آثار ارسطو به این نتیجه می‌رسیم که اخلاق و سیاست ارسطویی قابل استنتاج از حکمت نظری ارسطویی نیست. به دیگر سخن، حکمت عملی ارسطو که در آثاری چون اخلاق نیکوماخوس و سیاست وی بروز یافته رابطه استنتاجی با متافیزیک او ندارد. پس یا باید حکمت نظری ارسطو آن قدر توسعه داده شود که بتواند چنین قابلیت‌هایی 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 خلیات و تادیب‌ات الصلاحیه و آرای محمودهاز جمله‌ی قضایای مشهوره اند که واجب القبول بودن آن‌ها نه بخاطر این است که مانند اولیات هستند بلکه بخاطر اعتراف عموم مردم بدان است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۶) بنا بر این پرداختن به مباحث یقینی برای حکما مهمتر از پرداختن به مباحث ظنی و مشهورات است.

۲- تفاوت شرایط زمانی و مکانی ارسطو و حکمای اسلامی

بین فضای فکری و علمی موجود در زمان ارسطو با فضای فکری و علمی حکمای اسلامی، تفاوت اساسی وجود دارد و آن وجود عنصری به نام شریعت و دین است. فضای دینی ای که حکمای اسلامی در آن حضور داشتند از یک طرف، شکل‌گیری تقابل‌های علمی و عملی را علیه فلسفه و فلاسفه به دنبال داشت تا حدی که خوارزمی فلسفه را علم بیگانه به شمار می‌آورد و یا علوم فلسفی در مقابل علوم شرعی قرار داده شد و یا غزالی در احیاء، فلسفه را نه علم مستقل، بلکه روشی بدعت گونه در مباحث اعتقادی دانست. و حکما همواره متهم به بدعت و حتی کفر بوده‌اند. 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 لازم می‌دیدند در این باره تدبیر دیگری بیندیشند؛ حکمای اسلامی، مشاهده کردند که مبادی حکمت عملی را می‌توان از شریعت، اخذ کرد و شریعت چنین قابلیت‌هایی را دارد. دوانی در این باره می‌نویسد: «حکمای متاخر چون بر دقائق

شریعت حقه‌ی محمدیه مطلع شدند و احاطه‌ی آن را بر تمام تفاسیل حکمت عملی مشاهده نمودند به کلی از تتبع فوائد اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند». (دوانی جلال الدین، ۱۳۰۸ش، ص ۱۲۴) ملاصدرا با صراحت بیشتری به این نکته اشاره می‌کند وی بعد از تبیین دین و مسائل آن، غرض از اخلاق و سیاست را بیان کرده، که دین بدان‌ها می‌پردازد. وی دنیا را یکی از منازل سالکین به سوی خدا می‌داند که نفس انسان باید مراحل مختلفی را در آن طی کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۶۲) سپس زندگی انسان در این دنیا را مقدمه‌ی معاد وی می‌داند و لوازم زندگی انسان را در این دنیا بر می‌شمرد؛ لوازمی از قبیل غذا و مسکن و لباس و ...، که برای بقای نوع انسانی ضروری هستند. وی به خاطر وجود خصلت تفرد و غلبه بر غیر در انسان، جامعه را نیازمند حکومت و سیاست می‌داند. (همان، ص ۳۶۵) این کلام ملاصدرا، نه تنها بیانگر نیاز انسان به سیاست و حکومت و حتی لوازم آن است، بلکه نیاز انسان به اخلاق و تدبیر منزل را هم روشن می‌کند. اما نکته‌ی مهم این است که ملاصدرا، این وظیفه را بر عهده شارع می‌گذارد و بحث از حیطة فلسفه خارج شده و به شریعت محول می‌گردد. (همان، ص ۳۶۴)

بنا بر این از یک طرف می‌توان احاله حکمت عملی به شریعت را از جانب حکما نوعی استراتژی قلمداد کرد تا با وارد نشدن در حیطة فعالیت فقها، از حساسیت‌های آن‌ها 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 می‌توان آن را، بومی سازی فلسفه در فضای فکری جهان اسلام قلمداد کرد. بدین معنا که 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 حکما نه از روی تقیه و استراتژی بلکه باور علمی ایشان محسوب می‌شود. به طوری که بین شرع و عقل مخالفتی نمی‌دیدند. ابن سینا علاوه بر حکمت عملی، حتی مبادی حکمت نظری را به نحو تمییزی مستفاد از شریعت الهی می‌داند به این معنا که عقل خود نیز می‌تواند به آن‌ها برسد ولی شریعت نیز آن را به ما ارائه کرده است. حتی غزالی که از مخالفان فلسفه به شمار می‌آید 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، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۸) البته هر دو عامل، قابل جمع هستند به این معنا که احاله حکمت عملی به شرع، هم باور علمی حکما بوده که در جهت بومی سازی فلسفه اقدام کرده اند و در کنار آن، موجب کاستن مخالفت‌ها و حساسیت‌های فقها نیز شده است.

۳- افضلیت حکمت نظری بر حکمت عملی

از دیدگاه اغلب حکما، حکمت نظری، افضل از حکمت عملی است. هر چند برخی از حکما، حکمت عملی را مقدم بر حکمت نظری دانسته‌اند. (شهرزوری، ۱۳۸۳ش، ص ۴۷۷) اما این تقدیم نه به خاطر شرافت حکمت عملی بر نظری، بلکه از این جهت است که حکمت عملی زمینه‌ی تعلیم و فهم حکمت نظری محسوب می‌شود. همچنین اینکه برخی، اخلاق را افضل صناعات بر شمردند، با دقت در تعابیرشان، مشخص می‌شود که سخن در مورد علوم عملی همچون طب و دباغت و... است. و اخلاق را، در بین این گونه علوم، جزو شریف‌ترین‌ها می‌دانند نه در بین مطلق علوم؛ که شامل علوم نظری مخصوصا فلسفه‌ی اولی، بشود. (طوسی ۱۳۷۰ش، ص ۱۱)

فخر رازی، جایگاه حکمت نظری را بالاتر از حکمت عملی می‌داند. (فخر رازی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱) ملاصدرا هم، حکمت نظری را اشرف از حکمت عملی دانسته، چرا که اولاً: حکمت عملی را علم به اعمال دانسته است که وسیله و ابزار برای عمل شمرده می‌شود. پس از حیث منزلت و مرتبه، پایین تر از خودِ عمل خواهد بود و چون منزلت و مرتبه اعمال، پایین تر از معارف الهی است، علم به این اعمال هم در مرتبه‌ی پایین تر از حکمت نظری که علم به معارف الهی است، خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۷)

ثانیاً: تکمیل قوه نظری با حکمت نظری است و تکمیل قوه عملی با حکمت عملی. از طرفی، قوه‌ی نظری، جنبه‌ی عالی از نفس است که دائمی و همیشگی است. اما قوه‌ی عملی جنبه‌ی سافل نفس است و برخلاف جنبه‌ی عالی نفس، گاهی به طور کلی از نفس زائل می‌شود. پس حکمت نظری که به جنبه‌ی عالی نفس می‌پردازد اعلی از حکمت عملی خواهد بود. (همان ص ۷-۸)

لازم به ذکر است که مراد حکما از شرافت حکمت نظری بر عملی، شرافت همه‌ی اقسام حکمت نظری اعم از ریاضیات و طبیعیات و الاهیات و مباحث عامه‌ی وجود نیست و مراد شرافت فلسفه به معنای خاص اصطلاحی آن 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، ۱۴۰۴ق، ص ۵) وی در جای دیگری از فلسفه اولی، به علم اعلی تعبیر می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۲۶ش، ص ۱۰۵) غزالی هم علم مربوط به احکام موجود را مرتبه‌ی علیای علوم عقلی می‌داند که در آن از موجود و اقسام آن و شناخت صانع و ذات و افعال و اسمای صانع و... بحث می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰) شیخ اشراق نیز، بخش مباحث عامه‌ی وجود و الاهیات را، علم اعلی برمی‌شمارد که حاکی از اهمیت این بخش، در نگاه وی و اغلب فلاسفه است. (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۷) و اشرف و افضل بودن فلسفه (به معنای مصطلح) رابه خاطر موضوع آن می‌داند و شرط فیلسوف بودن را علم به مفارقات و احکام آن می‌داند. و به کلام سقراط استناد می‌کند که علت نپرداختنش به موسیقی و... را اشتغال وی به افضل علوم و اشرف آن ذکر می‌کند. (همان، ص ۱۹۹)

ملاصدرا نیز سایر علوم را خدام اشرف علوم یعنی علم نظری می‌داند. (ملاصدرا، بی تا، ص ۳) وی، هر چند استدلال شیخ اشراق را برای علم کودکان دانستن ریاضیات، نمی‌پسندد. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲) اما، افضلیت فلسفه اولی را بر علم ریاضی - که جزو حکمت نظری محسوب می‌شود - و سائر علوم، امری تردید ناپذیر می‌داند. (همان) صدرالمتالهین حصول کمال انسان را منوط به علم، و عمل به مقتضای آن، می‌داند ولی هر علمی را کامل کننده انسان نمی‌داند. بلکه تنها علم معرفت خداوند و صفات و افعال الهی و معرفت کتب و رسل و معاد و علم النفسچنین قابلیت دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، ص ۶۷-۶۸)

وی، هدف از عبادات و ریاضات و غایت تفکرات و انتقالات نفسانی در خصوص احوال و علوم را، معرفت آزادانه‌ی بدون قید، و علم مخدومی می‌داند که علم دیگری آن

را به خدمت در نیاورد، بلکه سایر علوم از آن منشعب شوند همانطور که معلول از علت خود و فرع از اصل خود؛ و آن علم الاهی و فن ربوبی است که مخدوم سایر علوم و مبدا آن‌ها، و غایت همه حرفه‌ها و صنایع است. (همان، ص ۷۰) ملاصدرا به این علت که هدف، در فلسفه‌ی اولی خود این علم است ولی در علوم دیگر، هدف، چیز دیگری است، فلسفه اولی را افضل و اشرف می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۵۰) او در تقریری دیگر، منشا اختلافات مذاهب را در اصول چهارگانه‌ای می‌داند که لازمه رفع این اختلافات، بر طرف شدن جهل از منشا این علوم و اصول چهارگانه، یعنی علم مبدا و معاد است که فلسفه‌ی اعلی این مهم را بر عهده دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، ص ۲۸۸)

او در شرح اصول کافی نیز علم مبدا و معاد را مربوط به آخرت دانسته و فقه را مربوط به دنیا؛ لذا علم مبدا و معاد را بر فقه ترجیح می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۱) همچنین وی علم تدبیر منزل و سیاست و احکام را از مباحث فرعی قرآن می‌داند و مباحث اصلی را علوم مربوط به مبدا و معاد می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۵۱)

اهمیت دادن به مباحث فلسفه‌ی اولی تا جایی است که برخی از فلاسفه، دیگر هم مسلکان خود را به دلیل پرداختن به علوم دیگر، مورد طعن قرار داده‌اند. ملاصدرا علی‌رغم تجلیل‌هایش از ابن‌سینا، وی را عاجز از درک درست مباحثی می‌داند که به عناوین آن‌ها اشاره می‌کند، و علت آن را اشتغال وی به امور دنیا و پرداختن به طب و معجون‌ها و علمی چون لغت و ارثماتیکی و ... می‌داند. و پرداختن به این امور را شایسته مرد الهی نمی‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۱۰۹-۱۱۹) و یا ابوحیان توحیدی، مسکویه را طعن و شماتت کرده و وی را فقیری در میان توانگران و گنگی در میان زبان‌آوران دانسته که بهره‌اش از دانش اندک است. (حلبی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۳۱-۱۳۰) سبب استعمال چنین تعبیری شاید به خاطر این است که عمده آثار ابن‌مسکویه در باره‌ی حکمت عملی و یا طب و ادب بوده و به فلسفه‌ی اولی، کمتر پرداخته، برای همین مورد چنین طعن‌هایی قرار گرفته است.

۴- توضیح دایره فلسفه به فلسفه اولی

گرچه اغلب تقسیمات حکما از علوم و همچنین عبارات آن‌ها در جای جای آثارشان نشان‌دهنده این است که حکمت عملی نیز جزیی از فلسفه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص

۱۱۷ و ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳) اما زمانی واژه فلسفه، مطلق آورده می‌شود، مراد فلسفه‌ی اولی است که مباحث عامه‌ی وجود و الاهیات باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۲۳) ابن سینا اشاره می‌کند که مراد پیشینان از استعمال مطلق حکمت و فلسفه، فلسفه‌ی اولی بوده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵) و اطلاق آن بر ریاضیات و طبیعیات با آوردن قید ریاضی و طبیعی بوده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱ ص ۱۴۴) به بیان آیت الله جوادی آملی دو اطلاق برای فلسفه و فیلسوف یا حکمت و حکیم است. یکی همان اصطلاح عام است که شامل تمامی علوم برهانی می‌شود و مرادف با معنای علم یقینی و به معنای علم شناخت جهان خارج، اعم از خطوط کلی و جزئی آن است و دیگری به معنای بخشی از علوم یقینی است که به احکام هستی مطلق بدون تقید به قید مادی می‌پردازد. فلسفه در اطلاق اخیر خود، همان فلسفه‌ی اولی است که به دلیل عدم تقید موضوع آن به قیود خاصه‌ی علم کلی و به دلیل آن که در آن از مبادی عالیه‌ی وجود و از واجب تعالی بحث می‌شود «علم الهی» و از آن جهت که موضوع آن هم در ذهن و هم در خارج مقید به قیود طبیعی نیست علم «ماوراء طبیعت» یا «متافیزیک» نامیده می‌شود. (همان)

خواجه نصیر هم در تقسیم بندی خود از حکمت نظری، قسم مابعد الطبیعه‌ی آن را شامل دو فن علم الهی و فلسفه اولی می‌داند. و لفظ فلسفه را نه در خصوص حکمت عملی که در خصوص سایر اقسام حکمت نظری نیز به کار نمی‌برد. (طوسی، ۱۳۷۰ش، ص ۸) شیخ اشراق هم مراد از فلسفه را، زمانی که به صورت مطلق آورده می‌شود علم به مفارقات و مباحث کلی مربوط به اعیان می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۱ ص ۱۹۹) ملاصدر از مباحث مربوط به احکام موجود بما هو موجود، به حکمت اولی و علم اعلی تعبیر کرده است و بحث از طبیعیات و تعلیمات را خارج از این علم می‌داند. (ملاصدر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۲) در جای دیگری نیز از آن بخش حکمت نظری که به امور غیر مادی مستغنی از ماده می‌پردازد به علم اعلی تعبیر می‌کند که فلسفه اولی هم جزوی از آن است. (ملاصدر، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰) حتی در رساله اللدنیه هم، موضوع فلسفه را به ریاضیات و طبیعیات و احکام کلی وجود و الاهیات محدود می‌کند. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰) بنابراین حکمای اسلامی هم، موضوع اصلی مباحثات و تالیفات خود را غالباً همین بخش

قرار داده اند و بیشتر به فلسفه به معنای خاص آن و یا نهایتاً حکمت نظری پرداخته اند. لذا حکمت عملی، کم رنگ شده است.

البته برخی دلایل دیگر برای کم رونقی حکمت عملی مطرح کرده شده است که بر فرض قبولشان، به اندازه چهار عامل ذکر شده، موثر نیستند مثلاً برخی تسلط اندیشه عرفانی در دوره‌ی ایران بعد از اسلام را مطرح کرده اند که موجب زوال اندیشه سیاسی به عنوان یکی از اقسام حکمت عملی شده است. با این توضیح که روح اندیشه های عرفانی، دنیا گریزی و عزلت نشینی است. (طباطبایی جواد، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۷) در زمینه‌ی اخلاق نیز جایگاه متعالی عرفان نزد فلاسفه که نمونه های آن را در سیره یا آثارشان می توان مشاهده کرد، باعث شده است که ایشان به اخلاق عرفانی بیشتر توجه داشته باشند. مثلاً فارابی در اواخر عمر در سلک صوفیان در آمده است. (فاخوری، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹۶) ابن سینا به مقامات عارفین پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۳) یا فلسفه‌ی اشراقی شیخ اشراق به عرفان تمایل زیادی پیدا کرده است به طوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه، سعی کرده تا بین عرفان و دین و فلسفه جمع کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۴۴) تا حدی که گاهی هم از سوی کسانی به صوفی گری نیز متهم شده است. (ملاصدرا، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۱) حتی به تصریح برخی، نوشته های ملاصدرا چه به لحاظ تاریخی و چه به طور عرضی متأثر از سنت عرفانی است به طوری که تاثیر کتبی چون قوت القلوب و منازل السائرین و عوارف المعارف و احیاء علوم الدین بر وی کاملاً روشن است. (نصر سید حسین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۹ و ۱۲۲)

هر چند این سخن قابل اعتنا است ولیدر نقد این سخن، نکات ذیل را می توان اشاره کرد:

الف. تسلط اندیشه‌ی عرفانی، تسلطی همیشگی نبوده است تا بتوان آن را عاملی برای عدم پرداختن همه‌ی حکما به حکمت عملی دانست. ضمن اینکه سیطره‌ی تام و تمامی هم نداشته است تا بتوان آن را مانع رشد سایر علوم تلقی کرد.

ب. حکمایی چون ابن سینا و خواجه نصیر و مسکویه و دوانی و دشتکی و ... نه تنها دنیاگریز نبوده اند بلکه گزارش‌های تاریخی متعدد، حاکی از حضور ایشان در دربار

حاکمان وقت است. دشتکی در دوره صفویان زندگی می کرده؛ دوره ای که به خاطر سلوک شاهان صفوی اندیشه های عرفانی و صوفیانه رواج داشته است با این حال دشتکی علاوه بر داشتن مقام صدارت شاه اسماعیل، تالیفاتی هم در زمینه حکمت عملی و مخصوصا اخلاق و سیاست دارد. (دشتکی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۷)

ج. بر فرض قبول این فرضیه، این سخن در مورد کم رونقی سیاست می تواند صادق باشد ولی در مورد اخلاق و تدبیر منزل نه. ضمن این که مشرب اخلاقی با گوشه نشینی، سازگارتر هم هست.

د. عزلت و گوشه نشینی، مربوط به عمل است. و لازمه‌ی عزلت نشینی، این نیست که فرد از حیث نظری هم به این مباحث نپردازد چنان که فارابی با وجود عزلت گزیدن از اجتماع و تشکیل مجالس درس خود در مکان هایی دور از شهر و اجتماع، آثار خوبی در مورد اخلاق و سیاست نوشته است و حتی در فلسفه‌ی سیاسی صاحب نظر است. و این در حالی است که عزلت گزینی فارابی تا حدی بوده است که وی در اواخر عمر به سلک صوفیان در آمده است و جامه‌ی پشمینه به تن کرده است. (فاخوری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۶)

شاید تنها نکته ای که در این باره می توان بیان داشت این است که حضور پر رنگ اندیشه عرفانی در فضای فکری جهان اسلام باعث شده است که توجه حکما به اخلاق فلسفی کم رنگ شود و پرداختن به آن را همچون فقها، بر عهده عرفا نیز بگذارند.

عامل دیگری نیز برای کم رونقی حکمت عملی مطرح شده است و آن بیم فیلسوفان اسلامی از ضعیف شدن روح تعبد با ورود در مباحث عقلی حکمت عملی است با این توضیح که با ورود مباحث عقلی در بخش های عملی، روح تعبد تضعیف می شد و چون و چراهای فلسفی در دینداری مردم رسوخ پیدا می کرد به همین خاطر ترجیح دادند از ورود به این مباحث خودداری کنند. (داوری رضا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴) در مورد این عامل هم می توان ملاحظاتی داشت:

اولا: مستندی در آثار فلاسفه اسلامی در این باره پیدا نیست. ضمن اینکه فلاسفه‌ی اسلامی، گاهی در مباحث مهمتری وارد شده اند که فراتر از تعبد، باورهای اعتقادی عموم را هم، برهم می ریزد؛ مباحثی چون معاد جسمانی، وحدت وجود، علم خدا، جبر و اختیار.

ثانیا: این مباحث مربوط به عامه مردم نیست. چرا که، آثار تالیف شده در این باره، آثار تخصصی محسوب می‌شده است که در دسترس عموم قرار نداشته است. حتی حکما در تالیفات خود به مخاطبان عام و خاص توجه داشتند و در مباحث تخصصی مخاطب را به آثار دیگرشان ارجاع می‌دادند. (دشتکی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۶۹) و آن چه بیشتر نقل عموم مردم می‌شده، آثار واسطه بوده است که با الهام از این آثار تخصصی نوشته می‌شده است و مولفان این آثار واسطه، به مباحث پرچالش و تخصصی در آثارشان ورود نکرده‌اند.

ثالثا: بر فرض، این عامل در اخلاق یا فلسفه‌ی دین صادق باشد لکن احتمال تضعیف روحیه تعبد آن هم در سیاست یا تدبیر منزل، احتمالی خالی از وجه است.

نتیجه گیری

عوامل بیرونی کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی چون مختص به زمان و مکان هستند حتی در صورت صحتشان فایده علمی چندانی نمی توانند داشته باشند. بنا براین حتی اگر این ها را عامل کم رنگی بدانیم غرض ما را از ریشه یابی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی بر آورده نخواهد کرد چون هدف ما این است که با ریشه یابی این علل به دنبال رفع آن ها در جهت رونق بخشیدن به حکمت عملی باشیم اما عوامل درونی همچون ۱- عدم امکان استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری، ۲- اهمیت دادن بیشتر به فلسفه اولی و الاهیات از دیدگاه حکما به حسب شرافت موضوعی و پرداختن آن به یقینیات، که تضییق موضوع فلسفه به مباحث عامه وجود و الاهیات را به دنبال داشته است. ۳- تفصیل و احاطه شریعت بر تمام دقائق حکمت عملی و بی نیاز دیدن حکما از ورود به حکمت عملی و تلاش حکما در جهت بومی سازی فلسفه یونان، در کنار برخی تقابل هایی که بین حکما و فقها بوده، باعث شده اند که حکما، یا حکمت عملی را به طور کلی به شریعت محول کنند و یا مبادی و مبانی آن را برگرفته از شریعت بدانند. در نتیجه ما حکمت عملی را در فلسفه اسلامی همچون حکمت نظری، پر رونق نمی بینیم. لذا برای رشد فلسفه اسلامی در زمینه حکمت عملی مخصوصا اخلاق:

۱- یا با وجود اخذ مبادی حکمت عملی از شریعت، باید به روش فلسفی به تفصیل و توسعه این مباحث پرداخت در چنین صورتی اگر حکمت متعالیه صدرایی را که به تعبیر برخی حکمای معاصر جمع بین قرآن و عرفان و برهان کرده، الگوی مطلوبی برای رشد حکمت نظری می دانیم در عرصه حکمت عملی هم، چنین جمعی لازم است صورت بگیرد. گرچه برخی حکما چون مسکویه و خواجه نصیر چنین تلاشی کرده اند اما کافی نیست.

۲- یا با نگاه دیگر و تقسیم بندی دیگری از علوم به حکمت عملی پرداخت. به نظر می آید تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری از جانب علامه طباطبایی در این باره، نظریه قابل اعتنا و راهگشایی باشد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، چاپ دوم، دارالعرب، قاهره.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ش، *الاشارات و التنبيهات*، چاپ اول، نشر البلاغة، قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *الشفاء (الالهيات)*، چاپ اول، مکتبه ایه الله مرعشی، قم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، چاپ اول، مکتبه ایه الله مرعشی، قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمه*، چاپ دوم، دارالقلم، بیروت.
۶. ارسطو، ۱۳۶۶ش، *متافیزیک*، مترجم: شرف الدین خراسانی، چاپ اول، نشر گفتار، تهران.
۷. ارسطو، ۱۳۸۹ش، *اخلاق نیکوماخوس*، مترجم: محمد حسن لطفی، چاپ اول، طرح نو، تهران.
۸. جرجی زیدان، ۱۳۳۶، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر الکلام، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
۹. جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، چاپ دوم، اسراء، قم.
۱۰. حلبی، علی اصغر، ۱۳۶۵ش، *تاریخ تمدن اسلام*، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
۱۱. حنا فاخوری، ۱۳۸۱ش، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمجید آیتی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی.
۱۲. داوری، رضا، ۱۳۷۹ش، *مقام فلسفه در ایران*، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۳. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۹ش، *اخلاق منصوری*، تصحیح علی محمد پشت دار، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
۱۴. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۹۱ش، *اخلاق منصوری* (به کوشش منصور ابراهیمی)، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. دوانی جلال الدین، ۱۳۰۸ق، *اخلاق جلالی*، چاپ اول، لکنهو.
۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، ۱۳۷۵ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ اول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳ش، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، چاپ اول، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۱۸. شیرازی قطب الدین، ۱۳۶۹ش، دره التاج، چاپ سوم، انتشارات حکمت، تهران.
۱۹. طباطبایی، جواد، ۱۳۸۵ش، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، انتشارات کویر، تهران.
۲۰. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، ۱۳۷۰ش، اخلاق ناصری، چاپ اول، نشر اسلامیه تهران.
۲۱. طه حسین، ۱۳۸۸ش، آئینه اسلام ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ اول، قدس، قم.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، مجموعه رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، دار الفکر، بیروت.
۲۳. غزالی، محمد بن محمد، بی تا، احیاء علوم الدین غزالی، چاپ اول، دارالکتاب العربی بیروت.
۲۴. فارابی ابونصر، ۱۹۹۶م، احصاء العلوم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، الاعمال الفلسفیه (تحصیل السعاده)، چاپ اول، دارالمناهل، بیروت.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۷۳ش، شرح عیون الحکمه، چاپ اول، موسسه الصادق (ع)، تهران.
۲۷. ملاصدرا، ۱۳۶۰شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۸. ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، اسرار الآیات، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران تهران.
۲۹. ملاصدرا، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، چاپ اول، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۰. ملاصدرا، ۱۳۶۶، شرح أصول الکافی ملاصدرا، چاپ اول، وزارت فرهنگ و آموزش عالی تهران.
۳۱. ملاصدرا، ۱۳۷۰ش، مجموعه الرسائل التسعة، چاپ اول، مصطفوی، قم.
۳۲. ملاصدرا، ۱۳۷۶ش، مثنوی ملاصدرا، چاپ اول، کتابخانه مرعشی نجفی، قم.
۳۳. ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، کسر الاصنام الجاهلیه، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۳۴. ملاصدرا، ۱۳۸۷ش، سه رسائل فلسفی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۵. ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایه الاثیریة، چاپ اول، موسسه التاريخ العربی، بیروت.
۳۶. ملاصدرا، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث بیروت.
۳۷. ملاصدرا، بی تا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۳۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، چاپ اول، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران.

