

حاکمیت نظر در تکوین تلقی ابن سینا از فلسفه عملی

سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

فلسفه عملی ابن سینا به نیرویی فکری، همپای فلسفه نظری‌اش تبدیل نشد. پرسش از بنیاد غیبت مسئله عمل انسانی در مرکز توجه تفکر سینوی، هم به فهم خاستگاه گسست نظر و عمل در تفکر او و هم به درکی از نسبت نظر و عمل در سیر بعدی اندیشه فلسفی در جهان اسلام که در نگرش سینوی ریشه دارد، یاری می‌رساند. درحالی که بررسی‌های این مسئله تاکنون، معطوف به بیان علت‌های بیرونی و تبیین‌های غیرفلسفی بوده، مقاله حاضر، تلاشی است ناظر به جست‌وجوی چرایی غیبت مسئله عمل انسانی در متن تفکر فلسفی سینوی. با تمرکز بر جایگاه تقسیم علوم، نگرش ابن سینا به ماهیت فلسفه عملی تبیین می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که او اشتراک فلسفه نظری و عملی را نظروورزی و افتراق آن‌ها را غایت عملی می‌داند؛ چنان‌که هر دو، نظروورزی‌اند؛ اما فلسفه نظری، نظروورزی محض و مرتبه اول، و فلسفه عملی، نظروورزی مقید به عمل و دومین است. به همین نحو، عقل نظری بر عقل عملی تقدم دارد و عقل عملی که فهمی مستقل، از آن خود و اصیل ندارد، مجری اوامر عقل نظری و تابع آن است. با تقدم و حاکمیت مفروض نظر بر عمل، در مواجهه نظر با عمل در فلسفه عملی، از آنجا که عمل، جزئی، متغیر و متکثر، و نظر، کلی، ثابت و واحد است، عمل به ادراک عقل نظری در نمی‌آید. ابن سینا با ایستادن در موضع نظر، عمل را تا آنجا که مقدور است، نظری می‌کند و در قالب امری طبیعی در نفس‌شناسی پی می‌گیرد و آنچه را در مرزهای نظر محض نمی‌گنجد، به مرجعی بیرونی غیر از عقل بشری وامی‌گذارد؛ در نتیجه، در نگرش سینوی، آنچه از عمل انسانی می‌ماند، دیگر مسئله‌ای فلسفی نیست تا پیگیری فلسفه‌ای عملی را ضرورت بخشد.

واژگان کلیدی: فلسفه عملی، عمل، نظر، عقل نظری، عقل عملی، تفکر سینوی، حاکمیت نظر.

۱. استادیار گروه فلسفه معاصر، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

مقدمه

حیث فلسفی در تبیین نگرش ابن سینا به فلسفه عملی

فلسفه عملی در تفکر سینوی به میراثی مکتوب و نیرویی جریان‌ساز، همسنگ با فلسفه نظری نینجامید (McGinnis, 2010, p. 209; Booth, 2017, p. 110; Gutas, 2014, p. 471-470). درحالی که ضرورتی در عرصه‌های گوناگون، دغدغه اصلی رشته افکار و شاکله کلی مجموعه آثار ابن سینا را شکل می‌دهد، نوشته‌هایی پراکنده که بازتاب تأملاتی جستجوگر یخته در باب زندگی عملی هستند، بر حضور کم‌رنگ مسئله عمل انسانی در جهان نظری بوعلی دلالت می‌کنند. ابن سینا اثری مستقل و مستوفی در فلسفه عملی نوشت و اندیشه عملی او براساس نوشتارهای موجود، تأملاتی مختصر در اخلاق و سیاست است. اینکه چرا ابن سینا فلسفه‌ای عملی، هم‌تراز با فلسفه نظری ندارد و عمل انسانی در بُعد اخلاقی و سیاسی نزد وی به تفکری همسان با دیگر حیطه‌ها نمی‌رسد، صرفاً سؤالی درباره چرایی حجم اندک نوشتار در فلسفه عملی یا علاقه کم به مسئله عمل و امور انسانی نیست؛ بلکه در لایه‌ای بنیادین‌تر، جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش است که اساساً چرا عمل انسانی و فلسفه عملی در زمره مهم‌ترین مسائل فلسفی نزد بوعلی قرار نمی‌گیرد. پرسش از علت این رخداد هم به درک اندیشه ابن سینا در بُعد عملی یاری می‌رساند و هم به فهمی از نسبت نظر و عمل در سیر بعدی تفکر فلسفی در جهان اسلام که در نگرش سینوی ریشه دارد.

توجه به آثار عملی ابن سینا بیشتر معطوف به فهم و تبیین مضمون خاص اخلاقی یا سیاسی آن‌ها بوده است؛ نه درک اصل نحوه تلقی تفکر سینوی از ماهیت کلی فلسفه یا حکمت عملی^۱؛ اما در مقاله حاضر، هدف، کاوش چرایی عدم التفات او به فلسفه عملی همسنگ با فلسفه نظری است؛ امری که به گسست نظر از عمل و غیبت طرح مسئله عمل انسانی در مرکز توجه تفکر سینوی انجامیده است. در این مسیر، دغدغه اصلی، جست‌وجوی علت این رخداد در خود تفکر فلسفی است؛ نه امری غیر و بیرون از آن. آنچه تاکنون در باب علت حضور کم‌رنگ مسئله عمل انسانی در تفکر ابن سینا بیان شده،

۱. ابن سینا هردو ترکیب «فلسفه عملی» (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۳-۴) و «حکمت عملی» (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۱۶) را به کار برده و میان این دو، تفاوتی قائل نشده است.

به‌دست‌دادن دلایلی غیرفلسفی همچون نبودِ علاقه شخصی، اشتغال به امور سیاسی، گرایش عرفانی و حضور شریعت به‌عنوان متکفل امور عملی بوده است؛^۱ حال آنکه علت اصلی در هر واقعه فکری در دنیای فلسفه، هویتی فلسفی دارد. این تبیین‌ها با وجود تمام ارزش آن‌ها در بررسی مسئله حاضر از وجوه مختلف، فهمی فلسفی از رخدادی فلسفی به‌دست نمی‌دهند. در واقع، این تبیین‌ها حیث‌های غیرفلسفی دخیل در مواجهه با مسئله را بیان می‌کنند؛ نه بعد فلسفی را. غیبت یا حضور کم‌رنگ یک مسئله به‌اندازه طرح و جست‌وجوی جدی آن، روایتگر جان‌مایه درونی یک تفکر است. از آنجا که این پرسش، ناظر به نفس تفکر است، پاسخی از جنس تفکر می‌طلبد و به‌دست‌دادن دلایل تاریخی، روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی و... پاسخی فلسفی به پرسشی فلسفی نیست. تفکر فلسفی در عین ارتباط با دیگر ابعاد حیات انسانی، حیاتی از آن خود و تقلیل‌ناپذیر دارد که صرفاً با تبیین‌هایی دیگر پاسخ داده نمی‌شود. پرسش فلسفی، مستلزم کاوش و پاسخ فلسفی است. همان‌گونه که مطرح کردن یک پرسش فلسفی با وجود تأثیر دیگر ابعاد، برخاسته از

۱. دیمیتری گوتاس در آثار مختلفش به‌اختصار به دلایلی اشاره می‌کند؛ مثلاً اینکه مسائل فلسفه عملی «بدیهی است و از حیث فلسفی، دشوار و چالش‌برانگیز نیست» (Gutas, 2013, p. 42) یا اینکه بوعلی به مسائل فلسفه عملی علاقه اندکی دارد (Gutas, 2014, p. 497) و نیز این قول رایج که هم‌پوشانی مباحث فقه و فلسفه عملی، مانع از ورود او به این عرصه می‌شده است (Gutas, 2014, p. 470-471) و همچنین اینکه ابن‌سینا با وجود شریعت نمی‌توانست تصور فلسفه‌ای عملی همچون فلسفه ارسطو را داشته باشد (Gutas, 2014, p. 257-258). فرانتس روزنتال نیز معتقد است چون نبوت به‌تنهایی، قانون جامعه خیر را در وجه اعلاش فراهم می‌کند، فلسفه عملی، تنها به‌مثابه ضمیمه‌ای در پایان فلسفه نظری و مابعدالطبیعه می‌تواند بیاید (Rosenthal, 2009, p. 146-147). در واقع، فلسفه نظری براساس بن‌مایه‌های نوافلاطونی به مبانی حیات عملی اشاره‌ای می‌کند تا نشان دهد نبوت، تنها مرجع و متکفل سخن در باب عمل است. بحث فلسفه عملی نزد ابن‌سینا به‌عنوان ضمیمه‌ای از مابعدالطبیعه‌اش می‌آید که بیشتر تحت تأثیر نوامیس افلاطون است تا نیکوماخوس ارسطو. پاتریشیا کرون نیز معتقد است نگرش واقع‌انگارانه بوعلی به حیات عملی موجب می‌شود «شریعت به‌مثابه تجسم کامل بصیرت فلسفی تحلیل شود» (Crone, 2005, p. 187) و در نتیجه، فلسفه عملی، تنها اشارتی نظری باشد به واقعیتی عملی. نگاه دیگر این است که نگرش واقع‌انگارانه ابن‌سینا به حیات عملی و فقدان نگرش آرمان‌شهری همچون فارابی می‌تواند عامل نگاه خاص محدود و متعین وی به فلسفه عملی باشد. برای دیدن تفسیری درباره تمایز نگرش فارابی و ابن‌سینا از این حیث ر.ک: Galston, 1979, p. 557.

دغدغه و معطوف به حل مسئله‌ای فلسفی است، بی‌توجهی و اهتمام‌نورزیدن به طرح و جست‌وجوی پرسشی بنیادین در جهان تفکر نیز حکایتگر وصفی در خود آن تفکر است.^۱ بر این مبنا، مقاله حاضر، تلاشی است برای جست‌وجوی پاسخ این پرسش بنیادین^۲ مبتنی بر تبیین فلسفی و تحلیل متون خود بوعلی؛ نه بر پایه توجیحات غیرفلسفی و علت‌یابی‌های مفسران و شارحان بعدی؛ از این روی، با تمرکز بر جایگاه‌های بحث ابن‌سینا در خصوص ماهیت فلسفه نظری و عملی، نحوه نگرش وی به عمل انسانی و فلسفه عملی و صورت‌بندی آن پی گرفته شد تا ریشه‌های فلسفی نگرش او به فلسفه عملی، آن‌گونه که به تلقی خاصش از آن انجامیده است، آشکار شود.

۱. طرح فلسفه عملی در ضمن تبیین نظام کلی علوم

پرسش از ماهیت فلسفه عملی در تفکر ابن‌سینا مستلزم جست‌وجوی این مسئله در کلیت فکر اوست؛ نه در محدوده نوشته‌هایی خاص با عناوین عملی؛ از این روی، به جای کاوش در نگاه‌های این فیلسوف در باب فلسفه عملی می‌توان به جست‌وجو در کل نظام فکری

۱. پرسش از حضور کم‌رنگ فلسفه عملی در اندیشه ابن‌سینا زمانی پررنگ‌تر می‌شود که توجه کنیم او که خود، تجربه وزارت داشت، در مسیر فکری‌ای گام گذاشت که در بدایت آن، تفکر یونانی قرار داشت که در آن، زندگی عملی و مسئله عمل هم خاستگاه پرسش‌های نظری بود و هم غایت جست‌وجوی آن‌ها. از سوی دیگر، وی وارث میراث فارابی بود که در آن، فلسفه مدنی و فلسفه عملی هم بستر شکل‌گیری تفکر فلسفی بود و هم دغدغه غایی در سراسر مسیر پرسشگری نظری (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۴۷-۴۶؛ ۱۹۹۶، ص. ۸۰-۷۹؛ ۲۰۰۳، ص. ۱۲۱). Butterworth, 2005, p. 266; Vallet, 2016, p. 337 and 340. با تمام تأثیر محتمل اندیشه‌های اسکندرانی و نوافلاطونی بر تشدید توجه‌نکردن به سیاست در تفکر فلسفی در جهان اسلام، اندیشه فلسفی پس از فارابی که در توجه به امر سیاسی از تفکر یونانی افلاطونی و ارسطویی متأثر بود، نمی‌توانست تأمل در دنیای عمل (اخلاق و سیاست) را کنار بگذارد؛ مگر آنکه رخدادی در نفس تفکر و به‌ضرورت خود تفکر، آن را از این امر برکنار دارد؛ رخدادی که نوشته حاضر، تلاشی برای جست‌وجوی آن است.

۲. «آیا این بزرگ‌ترین نماینده خرد فلسفی ایرانی در مباحث عملی، اعم از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدُن به همان مرتبه‌ای دست یافت که در قلمرو حکمت نظری به آن رسیده بود؟» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۵). «با مرگ ابن‌سینا هزاره‌ای آغاز شد که هزاره زوال اندیشه سیاسی و بدیهه‌پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی هبوط گریزناپذیر به‌دنیال نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۸). «آیا هرگز پرسیده‌ایم که چرا از زمان ابن‌سینا تقریباً مباحث اخلاقی و مدنی از نظر افتاد و یکی - دو کتاب که در علم اخلاق و حکمت عملی تألیف شد، در واقع، ترجمه آثار فارابی و ابن‌مسکویه بود و به تقلید از آنان تدوین گردید؟» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۰). «انتظار و پرسش طبیعی این است که در صورت باور او (ابن‌سینا) به فلسفه سیاسی، چرا اندیشه سیاسی فارابی را با توجه به کسب تجربه عینی که ابن‌سینا در امر حکومت‌داری داشت، توسعه کمی و کیفی نداده است» (ذبیحی، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۱).

وی پرداخت و از طریق گفته‌هایش در فلسفه نظری به ناگفته‌هایش در فلسفه عملی راه یافت؛ بنابراین، به‌جای طرح این سؤال که فلسفه عملی ابن‌سینا آن‌گونه که در آثار او در زمینه عملی تبلور یافته، چیست، می‌توان این سؤال را پیش نهاد که اساساً جایگاه فلسفه‌ای در باب عمل انسانی در اندیشه سینوی که تفکر خاص بوعلی، خود تعینی تاریخی از آن به‌شمار می‌آید، کجاست. در این پرسش، نه فعلیت خاص آن، یعنی نوشته‌های او، بلکه قوه عام آن، یعنی نفس تفکر، موردنظر است و هدف از طرح آن، دریافت این مسئله است که تفکر سینوی همچون توان و طریقی در اندیشیدن، چه نحو مواجهه‌ای با دنیای عمل انسان و چه راهی در تأمل درباره آن دارد.

تمرکز ابن‌سینا در نوشته‌هایی که به فلسفه عملی اختصاص یافته‌اند، بر مسائل خاص و جزئی این حوزه است؛ نه ماهیت کلی آن (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص. ۱۵۲-۱۵۸؛ الف، ج. ۳، ص. ۳۳۴-۳۶۳؛ ۱۳۷۹، ص. ۷۰۸-۷۱۳؛ ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۴۲۳-۴۵۵). آنجایی که می‌توان تلقی کلی او از ماهیت فلسفه عملی را جست‌وجو کرد، موضع تقسیم علوم است که مسئله ماهیت فلسفه عملی به اقتضای تبیین ساختار کلی دانش‌ها مطرح می‌شود.^۱ از آنجا که پس از تقسیم علوم، توجه اصلی وی به علوم نظری است، بحث درباره چیستی علوم عملی، تنها همین‌جا مطرح شده است و سپس همسو با فلسفه نظری، فلسفه‌ای مستقل، مبسوط و جدی در باب امور عملی پی گرفته نمی‌شود؛ چنان‌که بحث اصلی ابن‌سینا درباره فلسفه عملی در انتهای *الهیات شفا* (فصل هفتم از مقاله نهم و پنج فصل مقاله دهم) و *الإشارات و التنبیها* (نمط هشتم از جزء دوم) همچون تکمله‌ای بر مابعدالطبیعه‌اش در قالب جستارهایی کوتاه شکل می‌گیرد (Rosenthal, 2009, p. 147; Gutas, 2014, p.)

۱. غیر از جایگاه تقسیم دانش‌ها، دیگر مواضع مرتبط با فلسفه عملی، بحث از قوای نفس و انواع عقول و به‌ویژه تأملات مربوط به توصیف و تفکیک قوه و عقل نظری، و قوه و عقل عملی است؛ با این تفاوت که در این جایگاه‌ها مسئله، طرح کلی علوم نیست تا در ضمن آن، بوعلی به تلقی خود از فلسفه عملی بپردازد. آنچه در این قسمت‌ها به فهم تصور او از فلسفه عملی کمک می‌کند، تبیین مناط تقسیم عقل بر دو نوع نظری و عملی، کیفیت دریافت عقل عملی و جایگاه آن در نظام عقول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ص. ۳۵۱-۳۵۳؛ ۱۳۷۵ ب، ص. ۲۸۴-۲۸۶).

497).^۱ این امر نشان می‌دهد بوعلی از ماهیت فلسفه عملی به دلیل تقسیم کلی علوم سخن گفته؛ تقسیمی که خود، تمهیدی است برای آغاز بحث درباره فلسفه نظری و به طور خاص، مابعدالطبیعه یا الهیات بالمعنی الأعم؛ از این جهت، شأن اشاره به علوم عملی، فراهم کردن مقدمه‌ی است برای ورود به مبحث اصلی، یعنی فلسفه نظری به گونه‌ای که با تقسیم‌بندی کلی علوم بر دو نوع نظری و عملی، و درک متناظر این دو حوزه با هم، در نهایت، تصویری درست از علوم نظری و به صورت خاص، فلسفه اولی و مابعدالطبیعه فراهم شود. بحث درباره تقسیم‌بندی علوم در ابتدای *إلهیات شفا* اساساً برای درک درست موضوع فلسفه اولی صورت گرفته؛ چنان‌که در عنوان «فی إبتدا طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبیین إنبته فی العلوم» (در آغاز کاوش موضوع فلسفه اولی برای تبیین جایگاهش در نظام علوم)، خاستگاه طرح تقسیم علوم، تبیین موضوع فلسفه اولی و جایگاه آن در میان دیگر دانش‌هاست؛ از این روی، با تقسیم‌بندی علوم و تفکیک فلسفه نظری و عملی، گام اول و سپس با کاوش در موضوعات ریاضیات و طبیعیات، گام دوم در سیر فهم موضوع فلسفه اولی برداشته می‌شود و نهایتاً با طرح تفصیلی آنچه موضوع فلسفه اولی نیست، حرکت به سوی تعیین دقیق آنچه موضوع این فلسفه است، تحقق می‌یابد. طرح فلسفه عملی در این قسمت به اقتضای تقسیم فلسفه و علوم است و خود این تقسیم نیز برای طلب درک موضوع فلسفه اولی است؛ به همین دلیل، بحث درباره ماهیت فلسفه عملی به همین نحو، تنها در مقدمه آثار ابن‌سینا مانند *مدخل منطق شفا* (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق-ب، ص. ۱۲-۱۶)، مقدمه *إلهیات شفا* (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۳-۵)، مقدمه *إلهیات دانشنامه علایی* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ق-الف، ص. ۱-۸)، مقدمه *منطق المشرقیین* (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۵-۸)، مقدمه *طبیعیات عیون الحکمه* (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص. ۱۶-۱۷) و رساله *در اقسام علوم عقلی* (*الرسالة الخامسة فی أقسام العلوم العقلیة*) (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص. ۱۰۴-۱۰۸)، به اقتضای بیان کلی نظام علوم و تمهید ضروری در تبیین تقسیم دانش‌هاست. در این مواضع، مسئله نه فلسفه عملی، بلکه بیان نظام کلی دانش با توجه به معیارهای موضوع، مبادی، مسائل، روش

۱. «ابن‌سینا خیلی به اختصار در *شفا* و به عنوان تکمله‌ای در پایان بخش متافیزیکش و نه به نحو مستقل به فلسفه عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست) می‌پردازد. او جامع فلسفه (*Summa Philosophiae*) را شکل داد» (Gutas, 2013, p. 45).

و غایات است برای ورود به فلسفه نظری و به‌طور خاص، فلسفه اولی؛ از این روی، نام‌بردن جزئی از این نظام، یعنی علوم عملی، تنها برای برساختن بنای کل نظام علوم است تا درنهایت، فلسفه اولی در هیئت اشرف علوم در رأس آن قرار گیرد. باوجود اینکه طرح فلسفه عملی هنگام تقسیم‌بندی دانش‌ها مسبوق به مسئله ماهیت کلی نظام علوم و معطوف به درک ماهیت فلسفه نظری و به‌ویژه فلسفه اولی است، می‌توان با تأمل در این طرح‌واره کلی به درکی از تلقی ابن‌سینا از فلسفه عملی نزدیک شد. درواقع، صورت‌بندی کلی بوعلی از فلسفه عملی در موضع تقسیم علوم، امکان اصلی برای فهم چگونگی مواجهه او با مسئله عمل انسانی و درعین حال، نحوه دریافتش از فلسفه عملی است.

۲. تقدم و حاکمیت نظر بر عمل

در آثار مختلف ابن‌سینا، تبیین‌های گوناگونی از شاکله کلی علوم صورت گرفته است؛ اما تقسیم دانش‌ها صورتی عام دارد که بر دو اصل استوار است. از این دو اصل، یکی موجب اشتراک و دیگری عامل افتراق دانش‌هاست. وجه مشترک همه علوم، کمال نظری نفس به‌عنوان غایت معرفت است. این غایت فراگیر، مقسم تقسیم است؛ اما حیث جداکننده و مناط تقسیم دانش‌ها متعلق تلاش نظری است؛ بدین نحو که کمال نظری یا به عمل انسانی تعلق دارد و در آن موضوع و غایت، فعل نظرورزی درباب عمل است یا متعلق به عمل انسان و ناظر به تحقق عمل در وی نیست. این دو وجه اشتراک و افتراق در آثار گوناگون بوعلی با تعابیر مختلف بیان شده‌اند؛ مثلاً در ابتدای *الهیات شفا* می‌خوانیم:

إن العلوم الفلسفية... تنقسم إلى النظرية والعملية... أن النظرية هي التي يطلب فيها إكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل و ذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا و أحوالنا. فتكون الغاية فيها حصول رأي و إعتقاد ليس رأياً و إعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل. و أن العميلة هي التي يطلب فيها أولاً إكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا ليحصل منها ثانياً إكمال القوة العملية بالأخلاق.

دانش‌های فلسفی به نظری و عملی تقسیم می‌شوند... فلسفه نظری، فلسفه‌ای است برای رسیدن به کمال توان نظری نفس با تحصیل عقل بالفعل که آن با کسب معرفت تصویری و تصدیقی به چیزهایی به‌دست می‌آید که در ذات خود، اعمال و حالات ما نیستند؛ از این رو، غایت فلسفه نظری، وصول به رأی و اعتقادی درباره چگونگی عمل

یا چگونگی مبدأ عمل از آن جهت که مبدأ عمل است، نیست. و فلسفه عملی، فلسفه‌ای است که آنچه در آن طلب می‌شود در مرتبه نخست، کسب کمال توان نظری است با به دست آوردن معرفت تصویری و تصدیقی به چیزهایی که بالذات، اعمال ما هستند تا سپس و در مرتبه بعد، کمال توان عملی با اخلاق به دست آید (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۳-۴).^۱

غایت مشترک دانش‌های فلسفی در دو شاخه فلسفه نظری و فلسفه عملی که عنصر اصلی در تقویم فلسفه یا علم در دلالت عام به‌شمار می‌آید، طلب کمال در توان نظرورزی (استکمال القوة النظرية) است؛ از این روی، مقسم مشترک در فلسفه نظری و عملی، و آنچه هویت هر دو را به‌گونه‌ای همسان شکل می‌دهد، نظرورزی (نظریه) است. در هر دو حیطه، فعل واحد، نظرورزی و غایت یگانه، و قوف به آگاهی‌ای نظری است و نظر هم مسیر حرکت و هم غایت طریق در هر دو حیطه محسوب می‌شود. ابن سینا با تأکید بر غایت نظری در هر دو عرصه، بر خاستگاه، مقسم و مقصود مشترک نظر به‌عنوان عنصر اصلی در تقویم همه انواع فلسفه تأکید می‌کند:

إن الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقائق الأشياء کلها علی قدر ما یمکن الإنسان أن یقف علیه... فالنظرية غایتها إعتقاد رأی لیس بعمل و العملية غایتها معرفة رأی هو فی عمل. فالنظرية أولى بأن تنسب الی الرأی.

غرض فلسفه، آگاهی به حقیقت همه اشیا در حد توان انسان در شناخت آنهاست...؛ پس غایت در دانش نظری، باور به معرفتی است که عملی نیست؛ ولی مقصود در دانش عملی، معرفتی است که مستلزم عمل است؛ بنابراین، علم نظری در انتساب به نظر، سزاوارتر (اولی) است (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-ب، ص. ۱۲).

۱. تبیین دیگری از تقسیم در رساله اقسام علوم عقلی بدین شرح است:

الحکمة تنقسم إلی قسم نظري مجرد و قسم عملی. و القسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الإعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا یتعلق وجودها بفعل الإنسان و يكون المقصود إنما هو حصول رأی فقط مثل علم التوحيد و علم الهيئة. و القسم العملي هو الذي لیس الغاية فيه حصول الإعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأی في أمر یحصل بکسب الإنسان لیکتسب ما هو الخیر منه فلا يكون المقصود حصول رأی فقط بل حصول رأی لأجل عمل. فغاية النظري هو الحق و غاية العملي هو الخیر (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص. ۱۰۵).

چنان‌که در این بند از مدخل *منطق شفا* می‌بینیم، همه انواع علوم و تمامی شاخه‌های فلسفه، عنوان عام علم یا فلسفه را بر خود دارند؛ زیرا غرض از تأسیس همه آن‌ها آگاهی از حقیقت اشیاست؛ از این روی، ابن سینا در بیان هریک از شعب فلسفه می‌گوید هم در فلسفه نظری، غایت، باور به نحوه‌ای نظر است (فالنظریة غایتها اعتقاد رأی) و هم در فلسفه عملی (و العملية غایتها معرفة رأی). نظر، مبدأ تکوین و غایت تحقق فلسفه نظری و عملی است. در سراسر روند تفکر در این دو مسیر، فعل اندیشیدن رخ می‌دهد و روح کلی هردو فلسفه، ضروری است؛ به نحوی که در شاکله کلی هردو، عنصر مقوم ماهیت، طلب کمال نظری نفس (استکمال القوة النظرية) (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۳-۴)، اعتقاد و معرفت به رأی نظری (اعتقاد رأی أو معرفة) (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-ب، ص. ۱۲)، اموری که باید آن‌ها را بدانیم (الأمور التي نعلمها) (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۱۶) یا آگاهی جستن^۱ و دریافت و شناخت چیزها (اندریافت)^۲ است. وجه مشترک فلسفه نظری و عملی، و اصل برساننده هویت هردو، نظر، اعتقاد، رأی، معرفت، آگاهی یا دریافت است؛ به همین دلیل، بوعلی نه تنها نظر را به عنوان مبدأ و غایت فلسفه عملی انکار نکرده؛ بلکه هویت اصلی آن را به سان فلسفه نظری، عمل اندیشیدن ضروری برای وصول به شناختی نظری دانسته و در مواضع مختلف با استفاده از تعبیر گوناگون بر این واقعیت مشترک و واحد تأکید کرده است.

در برابر اصل مشترک ضروری، حیث تمایز و مناط تقسیم، تعلق نداشتن نظر به عمل است؛ بدین نحو که نظری که موضوعش عمل است، فلسفه عملی را و نظری که موضوعش عمل نیست، فلسفه نظری را برمی‌سازد؛ پس فصل مفارق فلسفه نظری و عملی، عمل انسانی است:

۱.

هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال وی آگاهی جویند... پس علم‌های حکمت، دو گونه بوند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند؛ زیرا فایده وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کرد... و دیگر آن بود که از حال هستی چیزها مرا آگاهی دهد تا جان ما صورت خوش بیابد... و این را علم نظری خوانند (ابن سینا، ۱۳۸۳ق-الف، ص. ۱-۲).

۲. «اندریافت دو گونه است: یکی اندریافت نظری و یکی اندریافت عملی... یکی اندریافت را آمیزش نیست به کردار و دیگر اندریافت، سبب کردار است» (ابن سینا، ۱۳۸۳ق-ج، ص. ۱۰۱).

الحکمة إستكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحکمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها و ليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. و الحکمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية.

حکمت، طلب کمال نفس انسانی با تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازة توان بشری است. حکمتی که به اموری نظری تعلق دارد که بر ماست تا آن‌ها را بدانیم و نه اینکه بدان‌ها عمل کنیم، حکمت نظری خوانده می‌شود و حکمتی که متعلق به اموری است که می‌بایست هم آن‌ها را بدانیم و هم بدان‌ها عمل کنیم، حکمت عملی نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۱۶).

مناطق تقسیم علوم بر اساس تعلق نداشتن به عمل در مدخل منطق شفا این‌گونه بیان شده است که دو گونه موجود وجود دارد: یکی موجودی که به خواست و عمل انسانی تعلق دارد و دیگری موجودی مستقل از اراده و کنش انسان:

و الأشياء الموجودة إما أشياء موجودة ليس وجودها ياختيارنا و فعلنا و إما أشياء وجودها ياختيارنا و فعلنا. و معرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية و معرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية.

اشیای موجود یا چیزهایی هستند که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ما نیست و یا اشیایی هستند که وجودشان به اختیار و فعل ماست. شناخت اموری که جزء قسم اول‌اند، فلسفه نظری و شناخت اموری که به قسم دوم تعلق دارند، فلسفه عملی نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-ب، ص. ۱۲).

در اینجا می‌توان دو بُعد اشتراک و افتراق فلسفه نظری و عملی را در برابر هم قرار داد و از این طریق، به تصور ابن سینا از شاکله کلی علوم رسید. جوهر مشترک هر دو فلسفه که اصل مقوم آن‌ها را شکل می‌دهد، رسیدن به معرفتی نظری به عنوان غایت است و آنچه این دو را از هم جدا می‌کند، تعلق داشتن یا تعلق نداشتن به عمل است؛ بنابراین، غایت در فلسفه عملی به سان فلسفه نظری، وصول به نظر است؛ هرچند متعلق نظر از جنس عمل باشد. آنچه در فلسفه عملی، غایت محسوب می‌شود، رسیدن به نظری در باب عمل است؛ به همین جهت، نظرورزی، هویت اصلی فلسفه عملی به شمار می‌آید و آنچه ماهیت آن را شکل می‌دهد، همان چیزی است که در تکوین فلسفه نظری حضور دارد؛ در واقع، بنیاد

فلسفه عملی بر عمل نظروری استوار است و هرنحو عمل دیگری بیرون از هسته اصلی آن قرار دارد.

نظر علاوه بر حیث اشتراک، عامل افتراق فلسفه نظری و عملی نیز هست؛ زیرا ابن‌سینا پس از آنکه می‌گوید همه علوم، ماهیت نظری دارند، وجه تمایز علوم نظری و عملی را بدین نحو بیان می‌کند که نظر به‌عنوان غایت مشترک همه انواع علوم یا به عمل تعلق ندارد و یا دارد. نظری که به عمل تعلق ندارد، نظر در معنای نخستین، اصلی و مطلق است. درواقع، تعلق‌نداشتن به عمل، وجهه نظری نظر را در دانش‌های نظری، از آمیختگی با امور غیرنظری حفظ می‌کند و موجب می‌شود این‌گونه نظروری، نظری معطوف به نظر، نظر راستین و اصیل باشد (فالنظریة أولی بأن تنسب إلى الرأی)؛ چنان‌که درمقابل، تعلق نظروری عملی به عمل موجب می‌شود این‌گونه نظروری، نظر درجه دوم و تابع نظر مرتبه نخست به‌شمار آید.

بر این اساس، عمل نظروری هم مقسم مشترک است و هم اصل جداکننده فلسفه نظری و عملی. نظر به‌گونه‌ای مطلق، اصل مقوم فلسفه نظری است و نظر به‌نحو مقید (مقید به عمل)، برسازنده فلسفه عملی؛ به بیان دیگر، تعلق‌نداشتن به عمل، فصل مقوم سلبی نظروری اصیل و راستین، و تعلق‌داشتن به عمل، فصل مقوم ایجابی نظروری درجه دوم و تابع را تعیین می‌کند. در اینجا بیش از آنکه تعلق‌داشتن به عمل همچون صفتی ایجابی در تکوین ماهیت نهایی فلسفه عملی در کار باشد، تعلق‌نداشتن به عمل به‌مثابه وجهی سلبی و عامل اطلاق و عدم تقید نظروری در فلسفه نظری به کار تعیین نظروری محض و اصیل می‌آید. درواقع، نظر در فلسفه نظری با قطع تعلق از عمل، وجهه نظری محض خود را حفظ می‌کند؛ ولی نظر در فلسفه عملی به‌واسطه تعلق‌داشتن به عمل، درحالی که بازهم نظر است، وجهه نظری مقید و درجه دوم می‌یابد. معیار تعلق به عمل بیش از آنکه به‌نحو ایجابی در تعیین ماهیت خاص فلسفه عملی وارد شود، به‌نحو سلبی و در اثر پیوندنیافتن با عمل، ماهیت خالص نظری فلسفه نظری را شکل می‌دهد.

ابن‌سینا با اصالت‌بخشیدن به نظر و مفروض‌انگاشتن حاکمیت آن بر هرگونه فهم دیگر و انحصار معرفت حقیقی به شناخت نظری مبتنی بر ضرورت عقلی و ناظر به طبیعت کلی، غایت فلسفه عملی را به‌سان فلسفه نظری، رسیدن به نظر می‌داند. درست است که در

اندیشه او این نظر باید به عمل منتهی شود؛ اما عمل، نتیجه بیرونی فرایند نظرورزی درباب عمل است؛ به گونه‌ای که در فلسفه عملی سینوی، نظر به نحو مستقیم و بی‌واسطه با عمل مواجه نمی‌شود. از آنجا که نظر در رویارویی با عمل، در پی دریافتی نظری از عمل است، تنها با امری از جنس خودش سروکار دارد و میان نظر و عمل، رویارویی مستقیم شکل نمی‌گیرد تا هویت غیرنظری عمل، نظر را به چالش بکشد و در مسیر فهم عمل به دشواری افکند و مسئله عمل در قامت حقیقتی متمایز از امور نظری تکوین یابد. در تمامیت سیر تفکر سینوی، عمل، رخدادی بیرون از فرایند فعل نظرورزی همچون تحقق بالفعل تصور بالقوه نظر است؛ تصور بالقوه‌ای که وقتی به وضع علی تام برسد، معلول آن ضرورتاً در بیرون آن واقع می‌شود. این معلول از جنس نظر نیست؛ اما تمام ضرورت علی منتهی به تحققش با نظر صرف رقم می‌خورد؛ به همین دلیل، از آنجا که عمل، تعیین بیرونی مطلوب نظر است، هویتی جز تحقق مقصود نظر ندارد و هرآنچه به امر عملی مربوط است، بنیادش در نظر شکل می‌گیرد. گویی نظر، کنشی اصیل و اصلی است و عملی که در انتهای مسیر نظرورزی قرار دارد، بیرون از دنیای نظری است و آنچه بیرون از جهان نظر واقع شده، بیرون از عالم معرفتی است که هویت اصلی انسان به‌شمار می‌آید. اگر عملی بیرون از دنیای نظر تصور شود، نتیجه ضروری و بازتاب بیرونی نوعی نظرورزی است؛ چنان‌که بدون تعلق آن به نظر، صرفاً هویتی حرکتی دارد که میان تمام انواع حیوانات، مشترک است؛ بنابراین، آنچه هویت نهایی تمام انواع دانش‌ها و از جمله دانش عملی را می‌سازد، شناختی نظری است و آنچه خارج از این شناخت قرار می‌گیرد، از جنس امور شناختی و در نتیجه، از عناصر مقوم آن دانش نیست.

غایت فلسفه عملی، وصول به نظری درباب عمل است تا مبتنی بر آن، نتیجه‌ای بیرونی به‌نام عمل واقع شود؛ از این روی، نظر در متن خود، نه دغدغه‌مند عمل، بلکه جویای نظری درباب عمل است؛ عملی که خودش در سرزمین نظر حضور ندارد. در مواجهه نظرورزی سینوی با عمل، با اصل قراردادن نظر، عمل باید تغییر کند تا کفایت لازم را برای ورود به نظرگاه نظر بیابد. نظر در رویارویی با عمل همچون هویتی متمایز از خودش، به‌جهت تقدم، اصالت، حجیت ذاتی و حاکمیت مفروض خویش، به‌سوی آن حرکت نمی‌کند؛ بلکه آن را به‌سمت خویش حرکت می‌دهد. نظر با اصل قراردادن خود به‌عنوان

معیار مطلق، عمل مقید را در افق نظاره خویش به‌نحوی قرار می‌دهد که بتواند آن را از منظر خود ببیند^۱. نظر نگاهی دارد که عمل در چشم‌انداز آن قرار نمی‌گیرد: نظر واجد نگرشی ثابت، کلی، ضروری، مطلق و همیشگی است؛ درحالی که عمل، جزئی و فردی، همواره دگرگون‌شونده، غیرضروری و مقید است. نظر برای آنکه بتواند عمل را نظاره کند، آن را چنان تغییر می‌دهد که در منظر نگاهش قرار گیرد و در این رخداد، نگاهدار نگرش خویش است؛ نه دغدغه‌مند حفظ هویت عمل. درواقع، به‌جای آنکه با نگاهداشت عمل در متن عینی‌اش، راهی به‌سوی آن بجوید، با ایستادن در موضع خود، عمل را با خویشتن مطابقت می‌دهد. این امر موجب می‌شود عمل، صورت‌بندی نظری بیابد و به‌عنوان پدیده‌ای طبیعی درزمره یکی از مباحث طبیعیات، یعنی نفس‌شناسی پی گرفته شود؛ به همین دلیل، بحث اصلی بوعلی درباره عمل درضمن مباحث نفس‌شناسی در طبیعیات انجام شده و از آنجا که طبیعیات، یکی از شاخه‌های فلسفه نظری است، در آنجا عمل به‌نحو نظری بررسی می‌شود. اقتضای دانش‌های طبیعی، آن است که مسائل آن‌ها بتواند به‌نحو نظری و با اوصاف کلی، ضروری و پایدار صورت‌بندی شود و عمل برای آنکه بتواند به‌جامه یکی از مسائل فلسفه درآید، به‌هیئت ماهیتی طبیعی درمی‌آید که اوصافی کلی دارد. با این کار، درواقع به‌جای آنکه فلسفه، عملی شود، عمل به‌صورتی فلسفی درمی‌آید و فلسفه عملی^۲ جای خود را به فلسفه عمل^۳ می‌دهد.

۱. تقدم و حاکمیت نظر بر عمل، در ترتیب قوه نظری و عملی نیز به همین نحو وجود دارد؛ چنان‌که ابن‌سینا در فصل اول از مقاله پنجم نفس شفا می‌گوید قوه اولیه نفس انسانی، نظر و قوه ثانویه، عمل است: «فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۵).

2. Practical Philosophy

۳. Philosophy of Action یا فلسفه عمل، نظروزی فلسفی درباره عمل است. هرچند فلسفه عمل، درهم‌تنیده با فلسفه عملی است، فلسفه عملی درپی تحقق عمل خیر است و فلسفه عمل به‌دنبال شناخت نظری کنش عام و به‌طور خاص، کنش ارادی؛ به همین خاطر، فلسفه عملی، ناظر به ارزش و غایات اخلاقی و سیاسی است؛ اما فلسفه عمل، نظریه‌پردازی فلسفی درباره عمل است. در فلسفه عملی، پرسش این است که چه عملی باید انجام داد و در فلسفه عمل، سؤال این است که کنش چیست و چگونه رخ می‌دهد و کنشگر کیست (Paul, 2021, p. 1). فلسفه عملی، معطوف به ارزش‌شناسی عمل است و فلسفه عمل، ناظر به هستی‌شناسی عمل؛ به همین دلیل، نظریه عمل (Theory of Action) یا نظریه‌پردازی عمل (Theory of Action) نیز خوانده می‌شود. در فلسفه عمل، غایت، رسیدن به نظریه‌ای درباره عمل بما هو عمل است که نزد قدما ضمن نفس‌شناسی، طبیعیات و موضوعی از اخلاق (بحث عمل

فلسفه عملی، فلسفه‌ای است معطوف به دنیای عمل انسانی و در ترکیب «فلسفه عملی»، واژه «عملی»، صفتی است که فلسفه را به حیث التفات عملی موصوف و مقید کرده است. فلسفه عملی می‌خواهد به عمل برسد و وصول به عمل، هرچند مستلزم شناخت است، با وقوع آن محقق می‌شود؛ اما فلسفه عمل، فلسفه‌ای است درباره ماهیت کلی عمل. در ترکیب «فلسفه عمل»، واژه «عمل»، مضاف‌الیهی است که به «فلسفه» اضافه شده است؛ به‌گونه‌ای که در این ترکیب اضافی، فلسفه، هویتی نظری دارد؛ زیرا وقوع عملی و رخداد عمل، غایت آن نیست؛ بلکه مقصود در این بررسی فلسفی، تفلسف درباره عمل همچون رخدادی در جهان طبیعی است. در فلسفه عمل، موضوع، عمل بما هو عمل است و غایت، وصول به نظریه‌ای درباره عمل به‌نحو مطلق؛ حال آنکه در فلسفه عملی، غایت، رسیدن به عمل و تحقق آن به‌نحو عینی است و موضوع نیز نه عمل به‌نحو محض، بلکه بهترین عمل ممکن است؛ به بیان دیگر، موضوع فلسفه عمل، عبارت است از عمل فارغ از هر قید و ماهیتی؛ اما موضوع فلسفه عملی، عمل خیر یا خیر عملی است؛ به همین جهت، قصد در فلسفه عمل - به‌مثابه گونه‌ای از فلسفه‌های مضاف - صرفاً نظروری است؛ اما غایت در فلسفه عملی، وقوع عملی است و اگر این مقصود واقع نشود، معرفت نظری بی‌ثمر خواهد بود. در فلسفه عملی، فلسفه، ماهیتی دیگرگون از فلسفه نظری می‌یابد تا بتواند به عمل برسد؛ اما در فلسفه عمل، عمل در شاکله‌ای نظری صورت‌بندی می‌شود تا به ادراک نظری فلسفی درآید. فلسفه عملی، ورود تفکر فلسفی به دنیای عمل است و فلسفه عمل، ورود عمل است به دنیای تفکر نظری فلسفه.

اولویت نظروری و پیش چشم داشتن نمونه اعلا و ناب نظروری، یعنی نظروری مابعدالطبیعی در تفکر ابن‌سینا موجب تقدم نظر بر عمل به‌طور کلی می‌شود. نتیجه این نگرش، آن است که فلسفه عملی هم تابع فلسفه نظری شود و از معیارهای ایدئال آن

اختیاری و مبادی عمل و استدلال عملی) مطرح می‌شد و اکنون، در شاخه‌های متعددی از فلسفه از جمله فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی، مباحث فلسفی درباره بدن و... بحث می‌شود؛ اما برکنار از این حوزه‌های مطالعاتی که عمل را از آن جهت که به موضوع آن‌ها مرتبط است، دنبال می‌کنند، فلسفه عمل یا نظریه عمل، خود رشته مطالعاتی مستقلی شده است که درعین ارتباط با دیگر فلسفه‌های مضاف و علوم که به‌نحوی به کنش انسانی می‌پردازند، عمل را به‌نحو متمرکز و مستقل، موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده است.

تبعیت کند؛ از این روی، از عمل انسانی، آنچه قابل تطبیق با معیارهای نظری کلیت، ثبوت، وحدت، اطلاق و... است، درضمن مباحث نفس‌شناسی در طبیعیات و به‌عنوان یک رخداد طبیعی بررسی می‌شود و آنچه در مرزهای نگرش نظری کلی‌نگر نمی‌گنجد، به شناخت غیرنظری و جزئی برخاسته از تجربیات عملی تعلق می‌گیرد که به‌زعم بوعلی، صدق آن نه از جانب ضرورت عقل و دریافت طبیعت کلی موضوع، بلکه حاصل اشتهار عمومی است.

۳. قطع تعلق نظر از عمل

اکنون، هرآنچه از عمل که نظری نشده است و در دانش‌های نظری، قابل جست‌وجو نیست، مضمون اصلی فلسفه عملی را شکل می‌دهد. این مضمون هرچند می‌تواند تصدیق جازم را در پی داشته باشد و درهیئت قضایای عقلی صورت‌بندی شود، فی‌نفسه واجد طبیعتی عقلی نیست. فلسفه عملی، متشکل از قضایایی است که صدق آن‌ها نه مبتنی بر ضرورت عقلی و طبیعت کلی، بلکه ناشی از اعتبار عمومی و اعتراف همگانی به درستی آن‌هاست؛ بنابراین، بنیادی جز اشتهار درمیان عموم ندارند! این نحوه شناخت به عمل انسانی به‌معنای خاص کلمه که مقید، متکثر و متغیر است، تعلق می‌گیرد؛ یعنی همان عملی که بیرون مرزهای نظر قرار دارد و نمی‌توان آن را به ماهیتی نظری بدل کرد. تفکر سینوی با تلقی کردن عمل به‌عنوان آنچه صرفاً درزمره مشهورات است، امکان صورت‌بندی نظری عمل را به‌کلی منتفی اعلام نکرد؛ ولی ماهیت آن را امری غیرنظری دانست. مشهورات حتی اگر به‌نحو عقلی صورت‌بندی شوند، خود نه نتیجه تعقل محض‌اند و نه در گوهر خویش، اموری معقول. آنچه هویتی ازجنس مشهورات دارد، متعلق به حیطة‌ای است که طریق

۱. متن ابن‌سینا با تلخیص، چنین است: «فأما المشهورات... مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الإعتراف بها. و منها أراء المسماه بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج. ۱، ص. ۲۱۹-۲۲۰). وی در بحث مبادی قیاس در منطق دانشنامه‌علائی درباره مشهورات نوشته است: «اما مشهورات [مشهورات] که جز مشهودی [مشهوری] ندارند، مقدماتی‌اند که عامه و مانند عامه چنین پندارند که اندر طبع خرد باول کارس و نه چنان بود؛ ولیکن از کودکی، مردم آن شنود و همه شهرها یا بیشتر شهرها بر آن اتفاق کرده باشند. یا چیزی بود که عقل واجب نکند باول طبع؛ ولیکن خوی مردم... و مثال مشهورات، چنان بود که گویند: «داد واجب است» و «دروغ نشاید گفتن» و... از این جمله، بعضی راست است؛ چنان‌که مثال‌های پیشین؛ ولیکن راستی‌اش به حجت، درست شود... و به‌جمله، مشهور آن بود که عامه مردم بپذیرد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ج. ۱، ص. ۱۲۰-۱۲۴).

شناخت، معیار سنجش و بنیاد تبیین آن بر عرف مرسوم مردم استوار است؛^۱ به همین دلیل، تفکر سینوی، هرآنچه از عمل را بتواند به نظر بدل کند، تبدیل می‌کند و آنچه را نتواند، با مشهورات خواندن، از حیطة فهم نظری کنار می‌گذارد. با این وصف، آنچه در فلسفه عملی باقی می‌ماند، قضایایی غیرفلسفی است که عامه مردم براساس اشتها بران اعتماد دارند. در واقع، مضمون اصلی فلسفه عملی را باورهای شکل داده است که به سبب فقدان کلیت، ضرورت و اطلاق، فلسفی نیستند^۲ و به همین دلیل، به مسئله‌ای فلسفی و تفکر فلسفی نیز منجر نمی‌شوند.

مرحله واپسین در گسست تفکر سینوی از جهان عمل در نحوه مواجهه آن با عقل عملی به عنوان قوه خاص مدرك عمل رقم می‌خورد. ابن‌سینا با قول به امتناع لحاظ عمل به مثابه موضوعی فلسفی به معنای دقیق کلمه، موضوع فلسفه عملی را از دایره معرفت فلسفی خارج می‌کند و سپس با این نگرش که عقل عملی، معرفتی خاص خود ندارد و کاملاً تابع عقل نظری است، فهم عملی را به مثابه ادراکی مستقل و متمایز از ادراک نظری نفی می‌کند. در واقع، پس از نفی حیث نظری مضمون عمل، و کنار نهادن مرده‌ریگ غیرنظری آن، فهم اختصاصی عمل، یعنی فهم عملی نیز کنار می‌رود و با این گام، فهم خاص عمل - که متفاوت از شناخت امور نظری است - از آن سلب می‌شود. با این کار، دیگر نه فقط تقدم نظر بر عمل، بلکه تخصیص فهم به قلمرو نظر نیز تأیید می‌شود.^۳ بوعلی با نظامی که از

۱. بوعلی در بندی از فصل اول مقاله پنجم از *نفس شفا* در مقایسه مدركات عقل نظری و عقل عملی می‌گوید مبادی عقل نظری، مقدمات یقینی و مبادی عقل عملی، تجربیات سست و غیرموثق است: «و مبادئ تلك من المقدمات الأولية و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب، ص. ۲۸۵-۲۸۶).

۲.

«آرا و عقاید عملی، قراردادی و اعتباری می‌باشند و به تعبیر خود شیخ، «اصطلاحی» می‌باشند و از نظر دیگر، از مشهورات و مقبولات‌اند؛ نه از یقینات و چون اعتباری و قراردادی می‌باشند، به هیچ وجه، ضروری و دائمی و کلی نمی‌باشند؛ یعنی قابل تغییرند و هم ممکن است عقول در محیط‌ها و زمان‌های مختلف درباره آن‌ها به اختلاف حکم کنند» (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۲).

۳. تعقل نظری، فعل محض عقل نظری ناظر به صورت‌های مجرد است (و أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة) (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب، ص. ۶۶) و از آنجا که متعلق معرفت حقیقی صورت کلی است، عقل عملی که در تمامی افعالش به بدن و قوای بدنی نیازمند است (و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن و إلى

ترتیب عقول در نفس ترسیم کرده است، عقل عملی را پایین‌ترین مرتبه عقل معرفی می‌کند که تماماً در خدمت عقول مافوق خود است و جز تبعیت از فرمان‌های آن‌ها شأنی ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج. ۲، ص. ۳۵۳؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۳۰-۳۳۱). او در مقاله ششم طبیعیات نجات و در ضمن بحث از ترتیب عقول می‌گوید که در رأس همه قوا، عقل مستفاد قرار دارد که همه در خدمت آن هستند و سپس عقل بالملکه، خادم عقل بالفعل و عقل هیولایی، خادم عقل بالملکه است. وی در ادامه می‌افزاید:

ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لأن العلاقة البدنية كما سيتضح لأجل تكميل العقل النظري و تزكيته و العقل العملي هو مدبر تلك العلاقة.

سپس عقل عملی قرار دارد که در خدمت تمامی این عقول است؛ زیرا چنان‌که روشن خواهد شد، تعلق بدنی، ضرورت به کمال رسیدن عقل نظری و تزکیه آن است و این تعلق عقل نظری به بدن، امری است که عقل عملی آن را تدبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۲).

عقل عملی، درکی از آن خود و دیگرگون از عقل نظری ندارد؛ بلکه تنها حکم عقل نظری را اجرا می‌کند؛ اما مسئله این است که آنچه عقل نظری در قالب دانش‌های نظری از عمل ادراک می‌کند، شناختی کلی و ضروری است که به کار فهم جزئی و ممکن موقعیت‌های مقید عملی نمی‌آید. عقل نظری در پی فهمی عقلی به‌نحو کلی، ضروری و دائمی از طبیعت کلی عمل است و به عینیت جزئی و متغیر موقعیت‌های عملی مقید و متکثر توجهی ندارد^۱. جهان عقل نظری، همان جهان علوم نظری است که عمل را همچون یکی از موضوعات نظری بررسی می‌کند؛ از این روی، جهان نظری که پیشتر با مشهورات خواندن امور عملی، آن‌ها را از دایره مطالعه خود خارج کرده است، دیگر نه دغدغه درک این امور را دارد و نه نحوه ادراکی متناسب با آن. عمل به‌نحو مقید که قابل شناخت نظری مطلق نیست، از دایره نظروورزی خارج می‌شود؛ زیرا نظر مطلق‌نگر، شناختی

القوى البدنية» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب، ص. ۲۸۶)، با تقید به قیود بدنی به فهم مجرد صورت کلی نمی‌رسد. عقل نظری، قابلیت ادراک دارد و عقل عملی، تنها اوامر آن را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج. ۲، ص. ۳۵۲).

۱. ابن‌سینا در بندی از رساله المبدأ و المعاد به این تقابل اشاره کرده است: «و القوة المدركة العالمية تختص بالکلیات الصرفة، و القوة المحركة العاملة تختص بما من شأن الإنسان أن يعمل... و تستعين كثيرا بالقوة النظرية. فيكون عند النظرى الرأى الكلى و عند العملى الرأى الجزئى المعد نحو المعمول» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۹۶).

از عمل مقید ندارد که بخواهد آن را در قالب حکمی به عقل عملی دستور دهد. در اینجا آشکار می‌شود که دنیای عملی که بیرون از جهان نظری است، اصلاً به شناخت نظری انسانی تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا اگر جهان عمل، بیرون از دنیای نظری انسان قرار گرفته، پس فاعل شناسنده عمل و حاکم حکم‌کننده در باب آن، عقلی غیر از عقل انسانی است. عقل عملی، گوش به عقل نظری می‌سپارد؛ اما نه عقل نظری برخاسته از عقل فلسفی یا عقل نظری به معنای عام انسانی؛ بلکه عقل نبوی که بستر شکل‌گیری اش نه فلسفه، بلکه نبوت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۷؛ ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۴۴۱-۴۴۳)؛ از این روی، در نهایت، آن مرجعی که به عقل عملی دستور می‌دهد، نه عقل نظری انسانی، بلکه شرع الهی است.^۱

تفکر سینوی که با تقدم و حاکمیت نظر در پی نظری کردن هر امری است، عمل را تاحد مقدور به صورت نظری درمی‌آورد و در ضمن دانش‌ها دنبال می‌کند و آنچه را بیرون جهان نظری می‌ماند، به منبع معرفتی غیربشری تحویل می‌دهد. اختصاص انحصاری جهان عملی به نبوت و شریعت^۲ و در نهایت، تعلق آن به دانش فقه، پس از سلب امکان تعلق آن به تفکر

۱. ابن‌سینا پس از بیان اقسام سه‌گانه حکمت عملی (مدنی، منزلی و خلقی) در *عیون الحکمة* می‌گوید خاستگاه هر سه این‌ها و تبیین‌کننده کمال هر یک با شریعت الهی است و پس از شریعت و در تبعیت از آن، قوه نظری بشری وارد می‌شود و قوانین عملی را از آن‌ها به دست می‌آورد و در امور جزئی به کار می‌برد: «و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، و کمالات حدودها تستبین بالشريعة الإلهية، و تنصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات»؛ از این روی، بن‌مایه اصلی حکمت عملی، شریعت الهی است و شناخت نبی «به‌عنوان کسی که احکام تشریحی او، خواه به صورت تأییدی یا به صورت تأسیسی باید مورد توجه و عمل قرار بگیرد، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین محور حکمت عملی است» (ذبیحی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۱). نکته قابل توجه این است که استنباط قوانین عملی از متن شریعت و استعمال آن‌ها در امور جزئی در نهایت، نه در حوزه فلسفه، بلکه در حیطه فهم حکم شریعت، یعنی فقه و توسط متکفلان آن، یعنی فقها انجام می‌شود؛ امری که ابن‌سینا خود پس از اشاره به وضع کلی علوم در مدخل منطق *شفا* به آن تصریح کرده و می‌گوید تصدیق کلی مضمون فلسفه عملی با برهان نظری و گواهی شرع است؛ اما تفصیل و تعیین دقیق آن با شریعت الهی است: «... و جمیع ذلك [أقسام حکمت عملی] إنما تُحَقِّقُ صحة جملته بالبرهان النظري و بالشهادة الشرعية و يُحَقِّقُ تفصیله و تقدیره بالشريعة الإلهية» (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق-ب، ص. ۱۴).

۲. اختصاص حیث عملی حیات انسان به نبوت در فصل دوم از مقاله *دهم إلهیات شفا* تبیین شده؛ بدین نحو که زندگی عملی مستلزم حیات جمعی است و اجتماع، مبتنی بر قانونی است که اختلافی در آن نباشد و بر کسی ظلم نرود و این امر از قانون‌گذاری عادل و دانا به همه امور برمی‌آید که آن شخص نبی است و برنامه او شریعت است (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۴۴۱-۴۴۳). بوعلی در اینجا بنیاد نبوت و شریعت را زندگی عملی و اجتماعی انسان دانسته است.

انسانی و حکم به عدم تحقیق آن با فلسفه رخ می‌دهد^۱. در واقع، در گام آخر، عمل انسانی به مرجعی فرابشری تحویل داده می‌شود؛ اما همچون نتیجه ضروری تمامی گام‌های پیشین. ابن سینا در *الهیات شفا* به عنوان کتابی نظری درحوزه هستی‌شناسی، در آخرین مرحله (مقاله دهم) اعلام می‌کند فهم بشری، توان کشف قوانینی را برای عمل انسانی ندارد و این امر، تنها از نبی و شریعت الهی برمی‌آید (ابن سینا، ۱۴۳۰ق-الف، ص. ۴۴۱-۴۵۵)؛ بدین جهت، عرصه عمل به فهم نبوی اختصاص دارد که در هیئت دستوره‌های شریعت بیان و در قالب دانش فقه تبیین می‌شود^۲. تحویل کامل عمل به مرجعی غیر از تفکر فلسفی، مسبوق به قطع تعلق از آن است؛ امری که خود، نتیجه حاکمیت نظر و استیلائی معیارهای شناخت نظری محض و بیرون‌راندن هر امر غیرنظری از قلمرو تفکر است. تفکر سینوی، زمانی سرزمین عمل را به دیگرانی غیر از فیلسوفان می‌سپارد که خود دیگر با آن پیوندی ندارد، ریشه‌هایش را از آن خاک گسسته و آن دیار را ترک گفته است.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر، تلاشی بود برای فهم بنیاد غیبت عمل انسانی در مرکز توجه تفکر سینوی براساس شاکله خود این تفکر و نه برپایه برشماری عواملی غیرفلسفی که خود، نتیجه گسست نظر از عمل‌اند؛ نه علت آن. این نوشتار با تمرکز بر موضع تقسیم علوم- که نگرش ابن سینا به ماهیت فلسفه عملی در این جایگاه پدیدار می‌شود- به این نتیجه منتهی شد که فلسفه عملی زمانی می‌توانست جایگاهی همچون فلسفه نظری داشته باشد که مسئله «عمل انسانی» به اندازه مسائل تفکر نظری در مرکز توجه تفکر سینوی قرار گیرد؛ اما مواجهه تفکر

۱. «هرچند گفته می‌شود حکمت عملی به شریعت نزدیک شد، در واقع، حکمت عملی به شریعت تبدیل شد؛ زیرا پس از این، دیگر هویت مستقل نداشت» (داوری، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۷).

۲.

«ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح کرد؛ اما ابن سینا به این تعارض بنیادین که خود، یکی از تعارض‌ها و ابهام‌های فلسفه او بود، توجهی نداشت که چگونه پراهمیت‌ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری، یعنی الهیات مطرح شود» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۷-۲۴۸).

او در رساله *فی أقسام العلوم العقلية* می‌گوید در حکمت عملی، ضرورت نبی و شریعت برای زندگی عملی تبیین می‌شود: «و هذا العجز، من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة و حاجة نوع الإنسان في وجوده و بقائه و منقلبه إلى الشريعة» (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص. ۱۰۸).

سینوی با عمل به گونه‌ای رقم می‌خورد که در نهایت به بیرون‌راندن آن از حوزه امور مورد التفات تفکر فلسفی می‌انجامد. این رخداد، نتیجه ساختار کلی نحوه نگرش تفکر سینوی به نسبت میان نظر و عمل است؛ شاکله‌ای که مهم‌ترین بُعد آن، تقدم و حاکمیت نظر بر عمل است. ابن‌سینا فلسفه عملی را همچون فلسفه نظری، نوعی نظروری می‌داند. تفاوت فلسفه نظری و عملی در متعلق شناخت نظری در این دو شاخه است؛ بدین نحو که در فلسفه نظری، موضوع، شناسایی اموری غیر از عمل انسانی و درحوزه فلسفه عملی، عمل انسانی است؛ اما مسئله این است که در نگرش بوعلی، هرآنچه درحیطه فلسفه عملی رخ می‌دهد، به‌سان فلسفه نظری از جنس نظر است. در واقع، عمل در بیرون از حیطه نظروری در فلسفه عملی و به‌مثابه نتیجه ضروری نظر واقع می‌شود. با این وصف، آنچه در متن فلسفه عملی رخ می‌دهد، فعل نظروری است و آنچه بر اسلوب نظروری در فلسفه عملی حاکم است، الگوهای عقل نظری است. نتیجه این طرز تلقی، تقدم و حاکمیت مطلق نظر بر عمل، و اصالت معیارهای نظری در مواجهه با عمل است. این امر موجب می‌شود در مواجهه نظر با عمل، نه نظر، بلکه عمل تغییر کند تا به‌صورت موضوعی متناسب با شناخت نظری درآید. اکنون در سیر تلاش برای نظری‌کردن عمل در تفکر سینوی، آنچه از ماهیت عمل، قابل تحویل به اموری نظری و قابل تبیین نظری است، درحیطه دانش‌های نظری قرار می‌گیرد (بحث‌های فلسفه عمل درضمن نفس‌شناسی طبیعیات درزمره این امورند) و آنچه از عمل که قابلیت نظری‌شدن و درآمدن به قالب الگوی شناخت نظری را ندارد، بیرون از مرزهای نظر محض واقع می‌شود. عمل انسانی که متغیر، متکثر، متفرد و ممکن است، درزمره مشهورات قرار می‌گیرد که بنیادی جز اتفاق عموم و اشتها عام ندارد. این دلالت عمل از قلمرو فهم دقیق نظری که ثابت، واحد، کلی و ضروری است، خارج می‌شود. از سوی دیگر، عقل عملی که قوه‌ای درخدمت عقل نظری است و فهمی اصیل و از آن خود ندارد و مجری اوامر نظر است، در پی هجرت عقل نظری از سرزمین عمل، دیگر شأن ادراکی اصیلی ندارد. در اینجا نه عقل نظری به مشهورات عرصه عمل التفات دارد و نه عقل عملی، فهمی از آن خویش، اصیل، خودبنیاد و بدون وابستگی به عقل نظری؛ از این روی، عقل بشری هرگز قادر به درک عمل نیست و این توان از مرجعی فرابشری انتظار می‌رود. ابن‌سینا عالم عمل انسانی را به عقل نبوی، و تحقیق و تفحص مضمون آن را به عالمان

شریعت، یعنی فقها می‌سپارد. رسالت فیلسوف، نظوروزی درباب اموری مطلق است که معرفت متقن، کلی، ضروری و ثابت به آن‌ها ممکن است؛ اما عمل انسانی که فی‌نفسه مقید است و معرفت به آن، همواره متغیر، متکثر و ممکن است، دربرابر خواست نگرش نظری مقاومت می‌کند و از حیطة درک آن بیرون می‌رود. در اینجا به جهت ضرورت داشتن فهمی از عمل انسانی از سویی و به‌خاطر غیبت فهم نظری انسانی از سوی دیگر، نیاز به مرجعی فرابشری مطرح می‌شود. درواقع، پس از رویارویی نظر با عمل، نظر، بُعدی از عمل را که جزئی، متغیر و متکثر است و به فهم کلی، ثابت و واحد نظری در نمی‌آید، ترک می‌کند و به منبع فهم غیربشری تحویل می‌دهد. هجرت تفکر سینوی از جهان عملی، مسبوق به قطع تعلق نظری از آن است و او زمانی این سرزمین را ترک می‌گوید و آن را به دیگرانی غیر از فیلسوفان می‌سپارد که دیگر خود بدان تعلق خاطر فلسفی ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *تسعة رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دار العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ الف). *الإشارات و التنبیهات مع شرح محقق الطوسی (ج۳)*. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ب). *النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، محقق)*. قم: مکتب الإعلام اسلامی، مرکز النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (محمدتقی دانش‌پژوه، ویراستار و دیباچه‌نویس)*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). *إلهیات دانشنامه علایی (محمد معین، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح)*. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ب). *المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، سلسله دانش ایرانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل، به‌اهتمام)*. تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ج). *منطق دانشنامه علایی (سید محمد مشکوة، مقدمه‌نویس، حاشیه‌نویس و مصحح)*. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق). *منطق المشرقیین*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۰ق-الف). *الشفاء: إلهیات* (ابراهیم مدکور، الأب قنواتی و سعید زاید، مصححان). قم: ذوالقربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۰ق-ب). *الشفاء: منطق، مدخل* (ابراهیم مدکور، الأب قنواتی، محمود الخضیری و فؤاد الإهوانی، مصححان). قم: ذوالقربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة* (عبدالرحمان بدوی، محقق). بیروت: دار القلم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۷۹). *حکمت عملی از نگاه سه فیلسوف مسلمان: فارابی، ابن سینا و ملاصدرا*. تهران: سمت.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۶). *زوال اندیشه سیاسی: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*. تهران: کویر.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵). *کتاب تحصیل السعادة* (علی بومحلم، مقدمه نویسنده، تعلیقه نویسنده و شارح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). *احصاء العلوم* (علی بومحلم، مقدمه نویسنده، تعلیقه نویسنده و شارح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۲۰۰۳). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها* (علی بومحلم، مقدمه نویسنده، تعلیقه نویسنده و شارح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *درسهای الهیات شفا* (مجموعه آثار، جلد ۳ از بخش فلسفه). تهران: صدرا.
- Booth, A. R. (2017). *Analytic Islamic Philosophy*. UK: Palgrave Philosophy Today.
- Butterworth, CH. (2005). Ethical and Political Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (P. Adamson and R. Taylor, Editors). p. 266-286. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, P. (2005). *Medieval Islamic Political Thought (New Edinburgh Islamic Surveys)*. UK: Edinburgh University Press.
- Galston, M. (1979). Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy. In: *The Review of Politics*, 41(4), 561-577. UK: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on Behalf of Review of Politics.
- Gutas, D. (2013). Avicenna's Philosophical Project. In: *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (P. Adamson, Editor). p. 28-48. UK: Cambridge University Press.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Second Revised and Enlarged Edition,

- Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works). Leiden, Boston: Brill Press.
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna: Great Medieval Thinkers*. UK: Oxford University Press.
- Paul, S. K. (2021). *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*. Routledge: Taylor and Francis Group.
- Rosenthal, E. I. J. (2009). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. First Published 1958. Digitally Printed Version 2009. UK: Cambridge University Press.
- Vallet, P. (2016). Principles of the Philosophy of State. In: *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (R. C. Taylor and L. X. López-Farjeat, Editors). p. 337-345. USA: Routledge.