

تحقیقی در سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن سینا در اخلاق

محمد هانی جعفریان^۱، محمد سعیدی مهر^۲

چکیده: در این مقاله سعی بر این است که به سازمان فکری ابن سینا در اخلاق پرداخته و نشان داده شود که نظام اخلاق ابن سینا در قالبی کاملاً نوافلاطونی بروز پیدا می‌کند. علاوه بر این، به استفاده او از بسیاری از مفاهیم نوافلاطونی نیز در درون این سازمان فکری پرداخته خواهد شد. برای نشان دادن سازمان نوافلاطونی فکر ابن سینا در اخلاق، در مهم‌ترین قدم تلاش بر این است نشان داده شود که اخلاق ابن سینا در تمام ابعاد آن، از جایی که ابن سینا بحث اخلاق را آغاز می‌کند تا آنجا که صحبت از غایت نهایی انسان از عمل اخلاقی می‌کند، دارای مراتب است که مهم‌ترین خصیصه متافیزیکی سازمان فکر نوافلاطونی است. در قدم بعد، به مفاهیمی می‌پردازیم که او از اندیشه نوافلاطونیان استفاده کرده و در سازمان فکری خود پذیرفته و به کار گرفته است. مفاهیمی چون لحاظ مراتبی سه‌گانه برای اخلاق شامل اخلاق عامیانه، عالمانه و عاقلانه یا در نظر گرفتن عمل اخلاقی انسان به‌عنوان تکمیل‌کننده خلقت خداوند یا در نظر گرفتن مفهوم تشبه به مبادی عالی یا خداوند به‌عنوان غایت اخلاق از جمله این مفاهیم اند. علاوه بر لحاظ مراتب، وجود بسیاری از این دست مفاهیم نوافلاطونی در شکل‌دهی به این سازمان فکری نقش داشته است.

کلیدواژه: ابن سینا، اخلاق، سازمان فکری، نوافلاطونی، مراتب

Research on the Neoplatonic System of Avicenna's Thought on Ethics

Mohammadhani Jafarian, Mohammad Saedimehr

Abstract: This paper deals with Avicenna's intellectual system in ethics and shows that his ethical system emerges in a totally Neoplatonic structure. Moreover, I show that he uses many Neoplatonic concepts inside this intellectual system. In the most important stage, to disclose the Neoplatonic system of Avicenna's thought in ethics, I show that his ethics have levels as the most important property of a Neoplatonic system of thought in all its dimensions, from the point where he starts the discussion of ethics to where he discusses the ultimate aim of the ethical act. The presence of levels in Avicenna's work is so important that one cannot have a correct understanding of his ethics without attention to them. In his thought, levels are examined in three stages according to Neoplatonic patterns: sensible, imaginable, and intelligible level. That means, all the aspects of Avicenna's ethics like linguistics, metaphysics, epistemology, anthropology, theories, and moral duties, should be examined on three levels: the sensible, imaginable and, intelligible. In the next step, I attend to the concepts he uses from Neoplatonic thought and has employed them in his intellectual system. Besides the levels, many of these kinds of Neoplatonic concepts have been involved in forming this intellectual system.

Keywords: Avicenna, ethics, intellectual system, Neoplatonism, levels

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

۱. این مقاله مستخرج از طرح پسا دکتری به شماره ۹۹۰۱۹۷۱۰ می باشد که هم اکنون تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران

کشور و همچنین، دانشگاه تربیت مدرس در دست انجام است.

پژوهشگر پسا دکتری دانشگاه تربیت مدرس، ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: hani.jafarian@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، ایران، ایمیل: saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۶

مقدمه

طرح اخلاق در اندیشه ابن‌سینا در قالبی شکل می‌گیرد که او پیش‌تر اندیشه خود در دیگر شاخه‌های فلسفه (هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) را ذیل آن سازمان فکری ارائه کرده است. هستی در اندیشه ابن‌سینا سیری واحد در مراتبی سه‌گانه است. در واقع، وجود امری واحد است که در قوس نزول دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم نفس و عالم ماده لحاظ می‌شود. متناسب با مراتب وجود، شناخت هستی نیز در سه مرتبه ادراک محسوس، مخیل و ادراک عقلانی اتفاق می‌افتد. در تناسب با مراتب معرفت، انسان (که عامل متمایزکننده او از سایر اجزای هستی برخوردار از نفسی تلقی می‌شود که ادراک‌کننده کلیات است) نیز در سه مرتبه انسان عامی، عالم و عاقل طبقه‌بندی می‌شود. طرح ابن‌سینا در تمام این مواضع متناسب با الگوهای نوافلاطونی شکل گرفته است که او در آثاری چون *اثولوجیا*، *کتاب‌العلل* (خیر محض) و *ایساغوجی* با آنها آشنا شده است. در این بین طرح او در اخلاق نیز در قالبی نوافلاطونی بروز می‌یابد.

فلسفه نوافلاطونی، مطابق توضیحات کلاپ، رویکردی فلسفی و کل‌نگر است که در آن ساحت‌های گوناگون فلسفه با یکدیگر در ارتباط‌اند. در نتیجه، مهم‌ترین اصول مطرح در متافیزیک دارای پیامدهای اخلاقی خواهند بود (chlup, 2012: 234). در نظر گرفتن واقعیت به‌مثابه مجموعه‌ای از سطوح و مراتب^۱ از نوآوری‌های افلوپین به حساب می‌آید که البته از مهم‌ترین خصوصیات متافیزیک نوافلاطونی نیز شناخته می‌شود (Dillon, 1999: 604; 605; Remes, 2014: 42). با این حساب، ضمن اینکه متافیزیک جزء ضروری اخلاق به شمار می‌آید، سلسله‌مراتب نیز به‌مثابه یکی از مهم‌ترین خصوصیات متافیزیکی این روش فلسفی به اخلاق تسری پیدا می‌کند (Baltzly, 2017: 258; Remes, 2014: 178). بنابراین، از مهم‌ترین خصوصیات که انتخاب این سازمان فکری به اخلاق ابن‌سینا تحمیل می‌کند وجود مراتب خواهد بود. وجود مراتب در اخلاق را اول بار افلوپین در حل معضلات اخلاق افلاطون به کار برد و بعد از او سایر نوافلاطونیان از آن استفاده کردند و آن را توسعه دادند (Remes, 2014: 183-185). در این بین، ابن‌سینا نیز به‌مثابه فیلسوفی که سازمان فکر او در اخلاق نوافلاطونی است به آن متعهد است. بنابراین، وجود مراتب در اخلاق اساساً خصوصیتی نوافلاطونی است، مراتبی از اخلاق که در کنار دیگر مراتب اجزای اندیشه ابن‌سینا در هستی، معرفت و انسان به جامعیت فکر فلسفی او شکل می‌دهند.

جعفریان، سعیدی مهر

وجود مراتب در اخلاق ابن‌سینا باعث شکل‌گیری مواضع گوناگون یا ظاهراً متضادی در اخلاق او می‌شود. به‌عنوان مثال، موردی چون بحث مشهورات و بدیهیات، که اگر خواننده به وجود مراتب در اندیشه اخلاقی او آگاه نباشد از وجود مواضع گوناگون در اخلاق ابن‌سینا متعجب خواهد بود. به همین نحو، وجود مراتب باعث شکل‌گیری نظریات گوناگون اخلاقی در مواجهه با مراتب گوناگونی می‌شود که ابن‌سینا در مواجهه با آنها قرار می‌گیرد. در واقع، چنان‌که ریمز و کلاپ توضیح می‌دهند، خیر در سطوح گوناگون سلسله‌مراتب نوافلاطونی به انحاء گوناگون بروز یافته و به نوع زندگی انسان‌ها بازمی‌گردد (Remes, 2014: 175; chlup, 2012: 235). بنابراین، اگر از ابن‌سینا پرسیده شود که نظریه شما در اخلاق چیست؟ او نیز چون دیگر نوافلاطونیان ابتدا از شما خواهد پرسید که در مواجهه با کدام مرتبه از مخاطبان و کدام نوع زندگی؟ مراتب هستی، معرفت و انسان برای ابن‌سینا سه‌گانه‌اند. بنابراین، اخلاق نیز در سه مرتبه برای ابن‌سینا طرح می‌شود. اگر اخلاق در جامعیت آن در مراتب سه‌گانه طرح می‌شود، پس باید از ابن‌سینا انتظار ارائه سه نوع نظریه در مواجهه با سه نوع زندگی مخاطبان او در اخلاق را داشت. طرح مراتب در اخلاق، پیش از ابن‌سینا، در آثار رازی و ابن‌مسکویه دارای سابقه است. رازی صراحتاً می‌گوید:

نمی‌توان همه مردم را به تکلیفی واحد مکلف ساخت، بلکه به‌حسب اختلاف احوال آنها تکالیف ایشان نیز مختلف است. (الرازی، ۱۹۳۹: ۱۰۶)

بنابراین، دو اثر در اخلاق طرح می‌کند و در آنها به دو نوع از اخلاق می‌پردازد. وی اصول اخلاق را در طب روحانی طرح می‌کند و به اخلاق عملی در سیرت فلسفی ورود می‌کند (الرازی، ۱۹۳۹: ۱۰۱). بنابراین، طب روحانی کتابی است که مخاطب خود را در بین اهل علم پیدا می‌کند. افرادی که به مباحث فلسفی علاقه‌مند هستند و پیگیر اصول و مبادی قواعد اخلاقی‌اند. اما سیرت فلسفی تنها در برابر برخی خواص طرح می‌شود که قصد دارند عملاً به قواعد اخلاق عمل کنند. این دسته اخیر پیش‌تر، به مباحثی علمی ورود کردند که به دست‌یافتن به قواعد اخلاقی منجر می‌شود و حال، در پی عمل به قوانینی هستند که قبلاً در مورد آنها به کار علمی پرداخته‌اند. ابن‌مسکویه هم به همین ترتیب دارای دو اثر در اخلاق است. طهاره العراق به مثابه اثری فلسفی در علم اخلاق و حکمت خالده در اخلاق عملی (مسکویه، ۱۳۷۷: ۲۵).

اما در ابن‌سینا برای اولین بار سه مرتبه در اخلاق، آن هم در قالبی کاملاً نوافلاطونی، بروز پیدا می‌کند. طرح مقدماتی این قاعده نوافلاطونی در آثار ابن‌سینا، به دلیل پراکندگی نوشته‌های او

Jafarian, Saeeedimehr

در اخلاق و همچنین حجم اندک مباحثش در این مورد، چندان آشکار نیست اما در کار متفکر متأخرتری چون نصیرالدین طوسی، که برجسته‌ترین شارح فکر فلسفی ابن‌سینا نیز هست، طرح این قاعده صریح و بی‌پرده است. طوسی سه کتاب در اخلاق پرداخته است: اخلاق محتشمی، که به گواهی محمدتقی دانش‌پژوه، سادگی آن بیانگر آن است که برای آحاد جامعه نوشته شده است (دانش‌پژوه، ۱۳۷۷: بیست‌وسه)؛ اخلاق ناصری، که اثر او در اخلاق فلسفی است؛ و اوصاف الأشراف در اخلاق عملی یا باطنی. با این آثار، در کار ابن‌سینا شاهد طرحواره سه‌گانه‌ای هستیم در تمام حوزه‌های فلسفی مربوط به اخلاق.

اخلاق بوعلی با بحث در زبان‌شناسی اخلاق آحاد جامعه آغاز می‌شود و با سیر در مراتب هستی، معرفت و انسان به ایجاد انواعی از نظریات می‌انجامد و در ارتباط با مراتب گوناگون دین‌داری، به شکل‌گیری انواعی از وظایف در مواجهه با مراتب گوناگون مخاطبان ابن‌سینا منجر می‌شود. در فلسفه ابن‌سینا، در مواجهه با مراتب سه‌گانه اخلاق، با سه نوع نظریه اخلاقی مواجهیم که فضیلت‌گرایی، که در عموم آثار ابن‌سینا طرح می‌شود، تنها نوعی از انواع این نظریات به حساب می‌آید. پیش‌تر، او در مواجهه با آحاد جامعه صحبت از اخلاق مبتنی بر مصالح کرده و بعداً در مواجهه با عارفان نظریه اصلی خود در اخلاق را طرح می‌کند. اخلاق در اندیشه ابن‌سینا به موازین شرع سنجیده می‌شود. بنابراین، طرح نظریات مختلف اخلاقی، در تطابق با انواعی از دین‌داری، به طرح انواعی از وظایف، از عمل به وظایف شرعی تا محبت و عشق پاک در برابر مخاطبان هریک از انواع این نظریات، منتهی می‌شود. عمل به وظایف نیز در برابر مخاطبان گوناگون بسته به نوع رابطه‌ای خواهد بود که بین مخاطبان و واضع قوانین اخلاقی وجود دارد. غایت تمام این مسیر را نیز همچنان، در تطابق با سازمان نوافلاطونی فکر ابن‌سینا، باید در توجه به مبدأ هستی جست‌وجو نمود. بوعلی برای شکل‌دادن به این سازمان در اندیشه، علاوه بر مفهوم مراتب، از بسیاری دیگر از مفاهیم نوافلاطونی نیز استفاده می‌کند.

زبان اخلاق

عقل‌گرایان، برای دست‌یافتن به دانش، تفکر فلسفی خود را از نقطه‌ای قطعی و یقینی به نحوی آغاز می‌کنند که این قطعیت و یقین بهره‌مند از بداهت نیز باشد (Curley, 2010: 659). تمثیل انسان معلق بیانگر تلاش ابن‌سینا برای دست‌یافتن به چنین نقطه آغازی است. روش بوعلی در گذر از یقین اولیه و تحصیل شناخت به نحوی درست و غیرقابل‌خداشه تحلیل منطقی بنیادی‌ترین سطح شناخت یا همان تصورات است زیرا، در نظر او، «التصور هو العلم الاول» (ابن‌سینا،

جعفریان، سعیدی مهر

۱۳۸۷ الف: ۷). تصورات در حوزه اخلاق در ابتدایی ترین سطح معرفت، که عبارت است از معرفت محسوسات، مبتنی بر مشهورات رایج در جامعه صورت بندی می شوند. تصورات مفرد کلی و جزئی و تصورات مرکب بر ساخته از مشهورات رایج در جامعه در کنار هم به ساخت قضایایی منجر می شوند غیر برهانی، غیر یقینی و، در نتیجه، غیر عقلانی. به دلیل ابتدای قضایای اخلاقی بر مشهورات، احکام اخلاقی نیز بر مشهورات رایج در جامعه مبتنی اند و نسبت به صدق و کذب آنها موضع خاصی اتخاذ نمی شود، بلکه آنچه مهم است عدم تقابل آرای اخلاقی با مشهورات رایج در جامعه و البته پیشبرد مصالح زیست اجتماعی با عمل به آرای مبتنی بر مشهورات است.^۱ با این حال، در اندیشه ابن سینا اخلاق به نحو مطلق مبتنی بر مشهورات نیست و او از این نوع تحلیل عبور می کند و در متنی منفرد^۲ حساب عالمان را در سنخ زبان اخلاق از آحاد جامعه جدا می کند:

و اما آنچه در مورد ظلم و عدل گفته می شود، نظیر اینکه بعضی افعال ظلم است و برخی در مقابل آن لازم بودن ترک ظلم و اختیار عدل... بیشتر آنها از مقدمات مشهور است که پذیرش آنها جهت پیشبرد مصالح است و نیز برخی از آنها ممکن است برای بعضی از فاعلین برهانی باشد. (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۸)

او «بعضی از فاعلین» را که از آحاد جامعه متمایزند و احکام اخلاقی را با رجوع به واجبات حاصل می کنند اهل علم معرفی می کند. این جماعت علم منطق را خوب فرا گرفته و انواع مقدمات قیاس را در جای خود شناخته اند. مشخص است که سنخ گزاره های اخلاقی برای آحاد جامعه متمایز از نوع آن برای اهل علم است. اگر سنخ زبان اخلاق برای آحاد جامعه گزارشگر درستی از عالم واقع نیست و شناخت صادقی از جهان، بدان نحو که در واقع وجود دارد، در اختیار آنها قرار نمی دهد، زبان اخلاق برای عالمان با ابتدای بر واجبات، برهانی است و احکام حاصل از این برهان، صادق، یقینی و گزارشگر درستی از وضع عالم واقع است.^۳ با این حال، ابن سینا در این مرحله نیز توقف نمی کند و در نمط نهم اشارات نوع دیگری از اخلاق را برای عارفان مطرح می کند.

عاقلان نزد بوعلی عارفان به این دلیل شناخته می شوند که، نزد او، تنها این مرتبه از مخاطبان

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد جایگاه مشهورات در اخلاق ابن سینا نک. جوادی، ۱۳۹۱: ۱۵۹-۱۷۰.

۲. نگارنده نمونه این متن را در جای دیگری از آثار ابن سینا نیافته است.

۳. برای آگاهی بیشتر در مورد تفاوت زبان اخلاق آحاد جامعه و عالمان نک. جعفریان، محمد هانی و میرسعید موسوی

کریمی، ۱۳۹۵: ۲۹-۴۵ و جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۳۷.

Jafarian, Saeeedimehr

او برخوردار از معارف پایدار و دائمی نسبت به ماهیت راستین عالم و مبدأ واقعی هستی می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۶۱). بنابراین، او در این مرتبه به تبیین اخلاق عارفان می‌پردازد. منتها بیان ابن سینا در مورد مفاهیم مطرح در تصوف بسیار جامع و کوتاه است. در واقع، هرچند بیان او از سنخ زبان اخلاق اهل علم اشاره‌ای کوتاه از فصل آخر نمط هفتم اشارات را در بر گرفت، اما همین اشاره مختصر در مورد سنخ زبان اخلاق اهل صوفیه نیز صورت نگرفته است. توضیح اینکه، در نمط نهم، ابن سینا مطابق سازمان فکر نوافلاطونی خود، از اخلاق مطرح در رسائل مشائی عبور می‌کند و، در مرتبه‌ای بالاتر، به طرح اخلاقی تازه می‌پردازد. طرح این اخلاق تازه نظریه خاص خودش را نیز در بحث از زبان اخلاق طلب می‌کند که به دلیل مختصر بودن دعای او در این نمط، با رجوع به آن یا دیگر آثار ابن سینا، نمی‌توان به تبیینی از آن دست یافت. منتها به دلیل بنیاد این اخلاق تازه بر اساس مفاهیم صوفیانه، می‌توان برای تحلیل زبان اخلاق ابن سینا در نمط نهم علاوه بر متن خود او از دیگر متون صوفیه، خاصه متون مطرح در قرون چهارم و پنجم، نیز استفاده کرد.

زبان نزد اهل تصوف مبتنی بر مفاهیم و، به نحو منطقی، قابل تحلیل نیست. در واقع، زبان از تصوراتی تشکیل نشده است که در صورت صدق در تطابق با حقایقی کلی باشند و به آن مفاهیم کلی دلالت داشته باشند. در اینجا، حقیقت در خود زبان بروز پیدا می‌کند. نقل روایت در متون صوفیه برای عرضه داشتن حقیقت است: «حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت» (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۶۷). بنابراین، حقیقت مفهومی کلی و جدا از زبان نیست که زبان، در قالب تصورات مفرد و مرکب، به آن دلالت داشته باشد، بلکه امری جزئی است که خود زبان بیانگر آن است یا، به عبارت دیگر، خود حقیقت مفرد جزئی در زبان بروز می‌کند. اگر صورت‌بندی تصورات بر مشهورات در قیاسی جدلی به صورت‌بندی جهانی با ماهیتی غیرواقعی برای آحاد جامعه منجر می‌شود و صورت‌بندی تصورات مبتنی بر واجبات در قیاس برهانی به شناخت درستی از جهان منجر می‌شود. زبان اخلاق اهل تصوف از این سنخ قواعد مطرح در اخلاق علمی تبعیت نمی‌کند و در تطابق با چیزی نیست، بلکه حقیقت در خود زبان بروز می‌یابد.

هستی‌شناسی اخلاقی

در مرتبه اول از اخلاق، که اخلاق مردمی به حساب می‌آید، شناخت عموم مردم از عالم در حد شناخت محسوسات باقی می‌ماند و ایشان قادر نیستند موجوداتی را تصور کنند که عالی‌تر از آن چیزی باشند که در مواجهه با محسوسات از آنها شناخت حاصل می‌کنند. اگر عالم تنها به

جعفریان، سعیدی مهر

جهان محسوسات محدود باشد، رفتار آدم نیز معطوف به پیشبرد مصالح زیستن در همین عالم می‌شود، در حالی که ابن‌سینا در پی ایجاد جهانی اخلاقی است. بنابراین، در مرتبه دوم از اخلاق خود، به تعلیم روی می‌آورد و در پی ارتقای توانایی‌های معرفتی برخی از مستعدان ورود به مباحث حکمی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۰). در این مرتبه، جهان تماماً تشکیل یافته از صورت و ماده صادر شده از عقل فعال است که به واسطه دخالت افلاک از عوارض برخوردار می‌شود و به صورتی جزئی در جهان محسوس بروز می‌یابد. انسان در مرتبه معرفتی ادراک عقلانی به گنه عالم یا امر مطلق موجود در هر چیز دست می‌یابد و درمی‌یابد که این عالم ماهیتاً از سنخ عقل است و به نحو معقول نیز قابل شناسایی است. بنابراین، برای برخورداری از ادراکی درست نسبت به عالم، باید تصورات صادقی از آن داشت و این تصورات صادق را به نحوی برهانی صورت‌بندی کرد تا در نهایت به تصدیقاتی صادق نیز دست یافت.^۱ مطابق الگوهای نوافلاطونی، شناخت عاقلانه از عالم به ایجاد رفتاری منجر می‌شود که، ضمن آن، صورت معقول عالم به نحوی عقلانی تغییر می‌یابد و خلقت جهان از طریق عاملیت عامل اخلاقی تکمیل می‌شود^۲ (Remes, 2014: 185). یا، به عبارت دیگر، رفتار انسان به عالمی که ماهیتاً از سنخ عقل است صورتی عاقلانه می‌بخشد. در واقع، رفتار مبتنی بر ادراک معقولات باعث می‌شود که نظم معقول عالم به نحوی عاقلانه تغییر یابد و عالمی تازه که از تصرفات اخلاقی انسان به وجود می‌آید، خود، از نظمی معقول برخوردار باشد. جهان ماهیتاً از سنخ عقل عالمانی که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند این گونه است و تصرفات عالمان در آن بدین نحو به ساخت جهان اخلاقی منجر می‌شود. اما در مرتبه‌ای بالاتر و در مواجهه با عارفان، شناخت از ماهیت جهان اخلاقی متفاوت می‌شود.

ابن‌سینا در دو داستان رساله الطیر و حی بن یقظان روایتی مفصل از عالم دارد بدان نحو که مورد شناخت عارفان است. مراتب هستی نزد عارفان همچنان متناسب با مراتب نوافلاطونی شناخت از هستی است، با این تفاوت که عارفان سیاحت‌کنندگان عالم نفس‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۲۸۲). آشنایی ایشان با مرتبه بالاتری از هستی، چنان‌که در مسئله زبان اخلاق دیدیم، برای آنها شناخت تازه‌ای از عالم را به همراه دارد. زبان اخلاق عالمان، که مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات صادق در تطابق با مفاهیم کلی است، نزد عارفان می‌شود بیانگر امر جزئی به مثابه حقیقت. عالم نفس، به‌گواهی تمثیل انسان معلق، عالم جزئیات است. نفس فارغ از ادراک محسوسات

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد مراتب اولیه متافیزیک اخلاق سینیوی نک. جعفریان، محمدحانی و مرتضی شجاری، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۲۰۶.

۲. برای آگاهی بیشتر در مورد تکمیل خلقت جهان نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ الف.

Jafarian, Saeeedimehr

قادر است خود منفرد و جزئی خویش را بشناسد. بنابراین، نفس فارغ از بدن، از قابلیت زیستن به نحو جزئی و منفرد برخوردار است. یعنی، عالم نفس عالم جزئیات است. به همین دلیل هم، ابن سینا به مثابه سیاح این عالم تازه، همچون دیگر صوفیان، به روایت مشاهدات خود از جزئیات مراتب گوناگون عالم نفس می‌پردازد. این عالم تازه قوانین و از جمله قوانین اخلاقی خاص خود را دارد. بنابراین، شناخت هستی همچنان نوافلاطونی است منتها حضور در مراتب گوناگون هستی شناخت متفاوتی را از اخلاق به همراه می‌آورد. به عنوان مثال، اصل در اخلاق مسئله معاد است و شناخت از مسئله معاد به شناخت از سنخ ارتباط بین انسان و خداوند بستگی دارد. از خداوند به مثابه واجب الوجود جز وجود افاضه نمی‌شود. بنابراین، هستی و ارتباط اجزای تشکیل دهنده آن تماماً براساس مفاهیم مستخرج از وجود قابل تبیین است. شوق و عشق و محبت موجود در عالم نیز ماهیتاً از سنخ وجود است اما ابن سینا در رساله العشق، جهت ایجاد تمایز میان وجود واجب و سایر مراتب وجود، از مفهوم تازه‌ای تحت عنوان «عشق» استفاده می‌کند. در رساله العشق، او وجود خداوند را عین عشق تعریف می‌کند و وجود ممکنات را تنها از عشق بهره‌مند می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ۳۷۸). در واقع، در متون صوفیانه ما با نوعی دیگر از تبیین مواجهیم. عشق همچنان عبارت است از وجود، منتها در متون صوفیانه بیانگر شدت وجود است و، بنابر اعتراف بوعلی در اشارات، در تبیین نوع ارتباط بین موجودات با خداوند عشق چیز دیگری است و کارکرد بهتری دارد (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۳۵۱). به تعبیر احمد غزالی، عشق رابطه پیوند است و به هر دو جانب تعلق دارد (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۲۴). به عبارت دیگر، از نگاه صوفیه، در تبیین نوع ارتباط بین موجودات و خداوند باید از تعبیر شدت وجود استفاده کرد. نتیجه این بحث هستی‌شناختی خود را در اخلاق نشان می‌دهد. در متون مشائی نوع ارتباط بین موجودات با یکدیگر و موجودات با خداوند از سنخ وجود است. بنابراین، عدالت مهم‌ترین فضیلت اخلاقی مطرح در این متون است. اما اگر نوع ارتباط از سنخ عشق یا شدت وجود باشد، رحمت و بخشش تمام آحاد آدمی مهم‌ترین دستاورد اخلاقی می‌شود.

معرفت‌شناسی اخلاقی

ابن سینا، مطابق الگوهای نوافلاطونی خود، معتقد است که هستی در قوس نزول از مرتبه عقل و نفس می‌گذرد و در مرتبه محسوسات کثرات عالم را به وجود می‌آورد و معرفت در قوس صعود از معرفت نسبت به محسوسات آغاز می‌شود و به سمت معقولات بالا می‌رود (Harris, 2005: 649). بنابراین، مراتب معرفت در تطابق با مراتب هستی اما در جهتی خلاف جهت شکل‌گیری مراتب هستی است. با این حساب، معرفت برای بوعلی در سه مرتبه محسوس، مخیل و معقول،

جعفریان، سعیدی مهر

در تطابق با مراتب هستی، قابل شناسایی است:

الف) در سطح ادراک محسوسات، معرفت اخلاقی از شناخت مفاهیم کلی و تحلیلات عقلانی تهی است و متعلقات آن عبارت‌اند از آنچه ناپایدار و گذراست (Siorvanes, 1998: 800). در واقع، بین اخلاق و معرفت در این سطح از مخاطبان ابن سینا هیچ ارتباطی وجود ندارد. ب) در مرتبه‌ای بالاتر و در سطح ادراک مخیل، «فکر» زمینه دست‌یافتن به حدوسط‌ها و معقولات ثانی را فراهم می‌کند:

أما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخييل فى أكثر الأمر، تطلب بها الحد الأوسط (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۴۳).

استفاده از قیاس و برهان و سایر ابزارآلات منطقی، جهت دست‌یافتن به امر کلی، در این مرتبه اتفاق می‌افتد (Siorvanes, 1998: 800). ابن‌سینا در اخلاق علمی به ارسطو روی می‌آورد و، منطبق با الگوی ارسطویی این سنخ از اخلاق، برای رسیدن به حکم اخلاقی از قیاس استفاده می‌کند. این قیاس قیاسی است که از دو نوع مقدمه کلی و جزئی برخوردار است و با قراردادن آنها در کنار هم به حکمی می‌رسد که، ضمن برخوردارى از امر کلی، در تطابق با واقعیت‌های عالم خارج نیز هست. به عبارت دیگر، در اخلاق علمی معرفت عقلانی تنها جزئی از قیاسی را تشکیل می‌دهد که نتیجه آن عبارت است از حکم اخلاقی. در این مرتبه، اخلاق، علاوه بر معرفت، به امر جزئی نیز وابسته است یا، به تقریری دیگر، بین فعل اخلاقی و معرفت فاصله‌ای به اندازه شناخت امر واقع وجود دارد.

ج) ادراک عقلانی که ضمن برخوردارى از توانایی معرفتی «حدس» اتفاق می‌افتد و شناختی پایدار و دائمی نسبت را به هستی، بی‌نیاز از فکر و تعلیم، در اختیار دارنده خود قرار می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۴۳-۲۴۴). به عبارت دیگر، در مرتبه سوم، معرفت نتیجه تعمقی است که به درک بدون واسطه حقایق منجر می‌شود (Siorvanes, 1998: 800). در این مرتبه، اخلاق تنها وابسته است به معرفت عقلانی نسبت به امر مطلقى که در پس کثرات یا ماهیت معقول هر چیز نهفته است و در شناخت حکم اخلاقی هیچ‌گونه مقدمه‌ای بر ساخته از شناخت امر جزئی وجود ندارد. یعنی در اخلاق باطنی بین معرفت و فعل اخلاقی فاصله‌ای نیست.

کارکرد خاص معرفت در تمام مراتب آن شبیه‌کردن نفس به جهان خارج است. نفس، در فرایند شناخت، صورت آنچه را مورد شناسایی قرار می‌گیرد برای خود ایجاد می‌کند و شبیه چیزی

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد قیاس اخلاقی و استفاده ابن‌سینا از آن نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ الف.

Jafarian, Saeeedimehr

می‌شود که مورد شناخت واقع شده. منتها، مطابق با الگوهای نوافلاطونی، نفس هم از قابلیت صورتگری خود مطابق با تصویر عالم بالا بهره‌مند است و هم می‌تواند، ذیل توجه به عالم مادون، خود را به رنگ محسوسات تصویر کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ الف: 332؛ Runes, 1955: 240). با این حساب، اگر متعلق شناخت عالم محسوسات باشد، نفس به شکلی مصور می‌شود و اگر عالم معقولات باشد به صورتی دیگر. مسئله مهم در اینجا شکل‌گیری مراتبی از کمال در تطابق با مراتب معرفت است. «کمال» گذشتن از عالم محسوس و مصور شدن نفس از شناخت مراتب بالاتر هستی است. نگاه خرد رو به بالاست و معرفت مسیری از محسوسات به سمت معقولات دارد. بنابراین، باید امتداد خطی اخلاق، از اخلاق مردمی تا اخلاق باطنی، را امتدادی از عالم پایین به سمت عالم بالا لحاظ کرد و غایت آن را نیز همچنان، در تطابق با سازمان فکر نوافلاطونی ابن‌سینا، در تشبیه یافتن به مبادی عالییه و از جمله تشبیه به خداوند دانست که علت‌العلل جمیع مبادی عالییه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: 391-392؛ chlup, 2012: 235). بنابراین، همچون الگوهای نوافلاطونی، اولاً مراتب دانش مراتبی از کمال را طی می‌کند و، درثانی، دانش فقط وسیله‌ای تلقی می‌شود که برای دستیابی به رستگاری (Siorvanes, 1998: 798).

کمال دایرمدار معرفت است و تماماً به تأملات درونی شخص در ماهیت هستی وابسته است. مطابق الگوهای نوافلاطونی (Runes, 1955: 240; Siorvanes, 1998: 800; Remes, 2014: 180)، هرچه واقعیت بیشتر درک شود، معنوی‌تر و الهی‌تر می‌شود. بنابراین، تمرکز بر ماهیت چیزها به جدایی خاصی از اتفاقات و رویدادهای زمانی و فیزیکی منجر خواهد شد. نفس باید تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نگیرد. بنابراین، ابن‌سینا نیز، همچون اسلاف نوافلاطونی خود، تمرکز را بر جهان درونی انسان عاقل قرار می‌دهد:

عارف نام کسی است که فکر خود را متوجه قدس جبروت کرده و پیوسته از اشراق نور حق در سرّ خود بهره‌مند است... و از وجود نشانه‌های حق در خود به خود شادمان است. (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۵-۳۵۶، ۳۶۳)

چنان‌که ریمز توضیح می‌دهد، عاقلان به دور از خطرات جهان در حال تغییر و وسوسه‌های آن، از اهداف و ایدئال‌های شخصی برخوردارند و سعادت را در درون زندگی معنوی خود شکل می‌دهند و آن را مستقل از اوضاع و احوال دنیوی حاصل می‌کنند (Remes, 2014: 181, 186).

۱. و المنصرف بفکره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه، يخصّ باسم العارف... و فرح بنفسه لما بها من أثر الحق.

انسان‌شناسی اخلاقی

هستی و معرفت در اندیشه ابن‌سینا دارای مراتبی سه‌گانه است و این مراتب، متناسب با سنتی که در سرتاسر فلسفه یونان از جمله فلسفه نوافلاطونی قابل مشاهده است، در راستای یکدیگر قرار دارند (Bowe, 2003: 5). ابن‌سینا، متناسب با این مراتب معرفتی، به وجود مراتبی از انسان‌ها از این جهت قائل است که نفس ناطقه، به مثابه عامل تمایز انسان از سایر موجودات، جوهر ادراک‌کننده کلیات است. با این تعریف، اولاً انسان‌ها، به موازات مراتب هستی و معرفت، دارای مراتب‌اند و، درثانی، تنها رتبه‌ای از انسان‌ها به جوهر واقعی خود یا مرتبه نفس ناطقه دست می‌یابند که از توانایی ادراک کلیات بهره‌مند باشند. مراتب مدنظر ابن‌سینا از انسان‌ها نیز چون دیگر مراتب مطرح در اندیشه او، مطابق با الگوهای نوافلاطونی، شامل عامه مردم، عالمان و عاقلانی می‌شود که نزد او عبارت‌اند از عارفان.

الف) آحاد جامعه: ابن‌سینا معتقد است که این دسته از افراد به مرتبه ادراک کلیات نمی‌رسند و توانایی ادراکی آنها در سطح بالقوه باقی است. این جماعت شوقی نیز برای رسیدن به مراتب بالاتر از توانایی‌های ادراکی و کسب کمال خود ندارند و در پی ارتقای کمالات نفسانی خود تا مرتبه نفس ناطقه نیستند. بنابراین، ادراک این دسته از انسان‌ها تنها به محسوسات معطوف است و از آن فراتر نرفته‌اند. با این حساب، این جماعت، فارغ از خصوصیات انسانی نفس خود در توانایی ادراک کلیات که عامل متمایزکننده نفس انسان از حیوان است و تنها با توانایی‌های بالقوه خود در زیست انسانی زندگی می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۶۶۹).

ب) عالمان: این دسته از مخاطبان ابن‌سینا نیز همچون آحاد جامعه به فعلیت قوای نفس خود در ادراک کلیات نرسیده‌اند اما، به واسطه کارکرد قوه خیال و متأثر بودن ادراک مخیل آنها از سطح موهومات و دریافتی که از معقولات جزئی دارند، متوجه کمال نفس خود شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۶۶۹، ۶۶۸). عالمان با دست‌آویز قراردادن فکر خود در سطح ادراک مخیل گاه به ادراک کلیات نائل می‌شوند و گاه نیز قادر نیستند به حد وسط‌ها برسند. با این حساب، زیست آنها نیز گاه‌گاه ذیل توانمندی‌های بالفعل قوای نفسانی ایشان رقم می‌خورد. در واقع، عالمان هرگاه که قوای خیالی آنها از طریق فکر امکان رسیدن به کلیات را داشته باشد، ذیل خصوصیت بالفعل نفس انسانی خود به سر می‌برند و، در غیر این اوقات، برخوردار از توانمندی‌های بالقوه نفس ناطقه، تنها با برخورداری از معقولات جزئی زندگی می‌کنند.

ج) بالاترین مرتبه اخلاق در سازمان فکر نوافلاطونی اخلاق برای عاقلان است (Remes, 2014: 184). تنها گروه مخاطبان بوعلی که، به دلیل حضور دستگاه معرفتی آنها در سطح عقل

Jafarian, Saeedimehr

بالفعل، به کمال قوای نفسانی خود نائل آمده‌اند عارفان‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۸۰، ۴۷۵). بنابراین، از بین تمام مخاطبان ابن‌سینا نیز تنها این دسته هستند که می‌توان به‌طور قطع آنها را برخوردار از توانمندی‌های بالفعل قوای نفس خود و، در نتیجه به نحوی پایدار، برخوردار از ادراک کلیات و شناخت ماهیت واقعی هرچیز دانست. نفس، به‌واسطه صورت‌گری امر معقول، به متعلق شناخت تشبه حاصل می‌کند و در عالی‌ترین مراتب خود، به جهان معقولی تبدیل می‌شود به موازات جهان حاضر (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۶۶).

ابن‌سینا نیز، همچون دیگر نوافلاطونیان، معتقد است که حضور در مرتبه بالقوه و بالفعل نفس (درواقع، زیستن انسانی با تشبه‌یافتن به خصوصیات حیوانی در فراغت جستن از توانایی‌های بالفعل نفس یا زیست انسانی با تشبه‌یافتن به خداوند در دستاویزی به توانایی‌های بالفعل آن) به معنای تغییر نوع انسان به حیوان یا خدا نیست، بلکه صرفاً نوع انسان را در دو انتهای بالقوه و بالفعل توانایی‌های نفسانی‌اش نشان می‌دهد (Remes, 2014: 186). نزد ابن‌سینا تنها تعداد اندکی از انسان‌ها از توانایی دست‌یافتن به فعلیت نفس خود به این دلیل برخوردارند که تشبه‌یافتن به خداوند به معنای غالب‌شدن بر شرایط متعارف زیست انسانی با اقدام به اعمالی متکلفانه است که نزد همگان عمومیت ندارند (Chlup, 2012: 236؛ ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۶؛ ۱۴۱۸: ۴۹۳). اما باقی بدون تلاش حاکم حکیم در انجام وظایف تقنینی یا تربیتی خود در قبال آحاد جامعه و عالمان، تنها برخوردار از قابلیت نفس انسانی و فعلیت نفس حیوانی، و البته، در مورد عالمان، در رفت‌وآمد بین این دو قابلیت به سر می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۲). به‌عبارت‌دیگر، برخورداری از شرایط متعارف زیست انسانی به معنای برخورداری از توانایی‌های بالفعل نفس انسانی نیست. برای داشتن چنین امکانی، باید آن‌چنان زیستنی را انتخاب کرد که نزد همگان عمومیت ندارد.

نظریات اخلاقی

ابن‌سینا در برخی موارد که صحبت از مشهورات می‌کند صحبت از وابسته‌بودن این سنخ از گزاره‌ها به نوعی از اخلاق می‌کند که غایت آن پیشبرد مصالح دنیوی است (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۸). گاه نیز صراحتاً از وابسته‌بودن اخلاق عامه مردم به مصالح دنیوی صحبت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۷). بنابراین، اساساً اخلاق مصلحت‌اندیشانه‌ای وجود دارد که مخاطبان آن آحاد جامعه‌اند، گزاره‌های زبانی آن از سنخ مشهورات‌اند و، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، معرفت آن مبتنی بر ادراک محسوسات و متافیزیک آن مبتنی بر شناخت صرف عالم ماده است. اما ابن‌سینا نیز، همچون دیگر نوافلاطونیان (Chlup, 2012: 235)، به هیچ‌عنوان بر اخلاق مصلحت‌اندیشانه آحاد جامعه تکیه نمی‌کند و سعی می‌کند، ضمن توجه به اخلاق عالمان، در معدود آثاری که در آنها

جعفریان، سعیدی مهر

بعثی در اخلاق دارد، فضیلت‌گرایی را به عنوان نظریه غالب طرح کند.

هرچند ابن سینا اثر مستقلی در اخلاق ندارد (یا اگر نمونه‌ای چون البر و الإثم را داشته به ما نرسیده است)، اما تقریباً در تمام آثار خود (به غیر از معدودی که به آنها خواهیم پرداخت) هر جا از اخلاق صحبت می‌کند، از عمل فضیلت‌مندان‌ای صحبت است که ملاک تشخیص آن رعایت قاعده حد وسط است و سعادت در آن دست‌یافتن به خیری است که در مواجهه با مرگ و امر معاد خود را نشان می‌دهد. نفس جوهر ادراک‌کننده است و فضیلت، به مثابه کیف نفسانی، عرضی است که بعد از مرگ همراه با جوهر باقی می‌ماند و تعیین‌کننده جایگاه نفس در مواجهه با امر معاد به مثابه خیر یا شری است که از عمل براساس قاعده حد وسط یا عکس آن حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۴۷-۳۴۸). این قالب طرح اخلاق در اندیشه ابن سینا در بسیاری از متون او است که، چنان‌که مشخص است، ارسطویی است و، آن‌گونه که خود در اقسام الحکمه به آن اشاره دارد، عمیقاً متأثر از الاخلاق ارسطوطالیس است. اما این پایان کار اخلاق در اندیشه ابن سینا نیست. ابن سینا در مقدمه منطق المشرقیین اشاره می‌کند که متون مشائی را برای تعلیم فلسفه به مستعدان نوشته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۴). در واقع، متون فلسفی در خطاب به عالمان نوشته شده است. از این جهت می‌توان انتظار داشت که فضیلت‌گرایی اخلاقی، که تئوری طرح‌شده توسط ابن سینا در این سنخ از متون است، نیز جنبه تعلیم و آموزش یافته و نظر مختار بوعلی در اخلاق چیز دیگری باشد. نوع دیگر اندیشه که در آثار بوعلی سراغ داریم در نمط‌های آخر اشارات طرح می‌شود.^۱

ابن سینا در نمط نهم تقریباً از تمام مفاهیم بنیادی مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه یا خود به‌صراحت عبور می‌کند یا می‌توان، ذیل آشنایی با اخلاق مطرح در متون صوفیانه، از او انتظار عبور از اخلاق مبتنی بر این سنخ از عرضیات را داشت. مهم‌ترین مفهوم اخلاق فضیلت‌گرایانه که ابن سینا در نمط نهم از آن عدول می‌کند مفهوم فضیلت است. فضیلت کیف نفسانی است و چنان‌که گفته شد، پس از مرگ با نفس باقی مانده و به کار تعیین جایگاه نفس در مواجهه با امر معاد می‌آید (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۴۷)؛ اما برای عارفی که تعلق به جایگاه نفس نداشته و در صرف توجه به حق اول، بهشت و دوزخی برای او طرح نمی‌شود، فضیلت جایگاه ندارد (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷-۳۵۸). با این تعریف، مفهوم سعادت هم در اخلاق تازه تغییر می‌کند. اگر سعادت در اخلاق فضیلت‌گرایانه دست‌یافتن به مراتب بالاتری برای نفس در مواجهه با امر معاد است، در اخلاق تازه، طلب و اراده به‌خاطر بیم و امید نیست و سعادت در توجه تام به

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد گذر ابن سینا از فضیلت‌گرایی اخلاقی و طرح اخلاقی تازه در نمط نهم نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ ب

Jafarian, Saeedimehr

خداوند تعریف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۶۳). عدالت در صفحات انتهایی الهیات شفا به‌مثابه جمع تمام فضائل مطرح شده و از مهم‌ترین مفاهیم مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه است که ابن‌سینا در نمط نهم از آن نیز عدول کرده و همگان را از اهل رحمت می‌داند که باید به آنها ترحم نمود (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۹، ۳۶۴). در اخلاق فضیلت‌گرایانه، غایت دست‌یافتن به عمل مبتنی بر فضیلت است که انسان اخلاقی را به خیر خود می‌رساند. ابن‌سینا نیز در متون مشایی خود به این تعریف استناد می‌کند و غایت فلسفه عملی را معرفت یا خیری معرفی می‌کند که به‌واسطه عمل قابل اکتساب است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۰۷؛ ۱۴۰۵: ۱۲). اما در نمط نهم چون سعادت با پایداری در شناخت حق نسبت برقرار می‌کند، مفهوم «عمل» از نظریه اخلاق ابن‌سینا حذف می‌شود. عادت که یکی دیگر از مفاهیم اساسی مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه است تضمین‌کننده عمل بر اساس قواعد اخلاقی در وقت ناآگاهی است که به‌واسطه هوشیاری دائم عاقلان در نظریه تازه کنار گذاشته می‌شود. ابن‌سینا به این هردو مفهوم در فصل ششم از نمط سوم اشارات پرداخته است. او نشان می‌دهد که گاه عمل اخلاقی محصول عادت است و گاه محصول شناخت پایدار (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۳۶-۲۳۷). با این‌همه، ابن‌سینا در نمط نهم نظریه سومی را در اخلاق طرح می‌کند که، در مراتب نوافلاطونی اخلاق، عالی‌ترین جایگاه را به خود اختصاص داده و با مصلحت‌گرایی و فضیلت‌گرایی متفاوت است و برای عاقلان یا عارفانی طرح می‌شود که در اوج توانایی‌های معرفتی خود قرار دارند. همچنین، این ادعا با قول خود بوعلی در مقدمه منطق المشرقیین نیز هماهنگ خواهد بود که نظریه مختار او در متون غیرتعلیمی یا غیرمشایی بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۲-۴).

وظایف اخلاقی

ابن‌سینا معتقد است که کمالات و حدود علم اخلاق، هرچه باشد، درنهایت توسط شریعت الهی تبیین و تفصیل می‌شود. او در عیون الحکمه به‌صراحت بیان می‌کند که

مبدأ این سه [اقسام حکمت عملی] مستفاد از شریعت الهی است و کمالات حدود آن نیز

توسط شریعت الهی تبیین می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۶)

بنابراین، اولاً بین اخلاق و دین نوعی از ارتباط وجود دارد و، درثانی، به‌طور خاص در اندیشه ابن‌سینا، فهم ما از نوع ارتباط بین اخلاق و دین نقش مهمی در فهم ما از احکام و وظایف اخلاقی دارد.

مهم‌ترین اصل در فهم نوع ارتباط بین اخلاق و دین در اندیشه بوعلی آن است که نزد او شریعت

جعفریان، سعیدی مهر

تابع عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق ب: ۳۰۵). در واقع، شریعت نمی‌تواند از قوانین حاکم بر هستی که توسط عالم عقل به وجود آمده تبعیت نکند. بنابراین، اساساً نباید بین دست‌یافته‌های علم اخلاق و اوامر شرعی، به دلیل وجود منبعی واحد برای هر دو، اختلافی وجود داشته باشد. به همین دلیل هم در بحث تقسیم علوم در مدخل منطق شفا برهان نظری و شهادت شرعی را در کنار هم می‌گذارد و می‌گوید:

صحت تمامی آنها (اقسام حکمت عملی) با برهان نظری و شهادت شرعی محقق می‌شود.

(ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق ب: ۱۴)

بنابراین، این دو در کنار یکدیگر مطرح‌اند و وابستگی وجودی به یکدیگر ندارند، منتها چون شریعت از جانب خداوند است و در بسیاری از مواضع عقل از رسیدن به نتیجه درست عاجز است، در نهایت باید برای تفصیل و تقدیر اقسام حکمت عملی از شریعت الهی سراغ گرفت. یا اگر هم بتوان ضمن برهان به تعیین حدود و کمالات علم اخلاق و تفصیل آن رسید، باید آن را به میزان شریعت سنجید و، به قول بوعلی در دانشنامه‌علائی، شریعت را در این مورد اصل دانست و برهان را شاخ و خلیفه (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق ب: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ق ب: ۲). به عبارت دیگر، هر چند بین اخلاق و دین ارتباط وجودی نیست، اما اوامر و نواهی دینی در شناخت امر اخلاقی اصل است، منتها اصالتی که در مواجهه با مراتب گوناگون معرفتی مخاطبان ابن‌سینا مراتب پیدا می‌کند.

ابن‌سینا در مواجهه با سه سطح از توانایی معرفتی مخاطبان خود از سه سنخ دینداری و، به تبع، از سه نوع وظیفه اخلاقی صحبت می‌کند: دین‌داری رسمی در برابر آحاد جامعه، دین‌داری علمی در برابر اهل علم و دینداری باطنی در مواجهه با توانایی خاص معرفتی عارفان. دین‌داری برای ابن‌سینا، به نحو اعم، حول مسئله معاد شکل می‌گیرد. در واقع، آن مفهوم اساسی که به انواع دین‌داری در اندیشه او شکل می‌دهد مسئله معاد است. اصل مسئله معاد به شناخت از ماهیت واقعی انسان بازمی‌گردد. اینکه هستی انسان افاضه‌یافته از علتی است و به منبعی بازمی‌گردد که هستی خود را از آن دارد. بنابراین، در واقع، شناخت درست انسان از ماهیت واقعی خود به شناخت او از وظایف اخلاقی‌اش شکل می‌دهد. شناخت انسان‌ها از ماهیت واقعی خودشان نیز متفاوت است. با این حساب، ابن‌سینا در مواجهه با سه مرتبه از مخاطبان خود در اخلاق به این دلیل از سه نوع وظیفه اخلاقی صحبت می‌کند که برای هر مرتبه قائل به شناخت متفاوتی از امر دین است.

ابن‌سینا در مواجهه با آحاد جامعه به تدوین قوانین اخلاقی اقدام و سعی می‌کند که با بسط

.....
Jafarian, Saeedimehr

این سنخ از قوانین، به واسطه ورود به بحث سیاست، قوانین اخلاقی را به جامعه تسری دهد. نزد ابن سینا حاکمیت جامعه در اختیار حکیمان است و ایشان با استفاده از شریعت به بسط و توسعه مفاهیم اخلاقی در جامعه اقدام میکنند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۷). عمل به شریعت نیز برای آحاد جامعه به اجبار است. به عبارت دیگر، مردم در عمل به شریعت ملزم هستند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۴۸۸). بنابراین، الگوی رفتاری برای مردم عادی به دلیل نقصان در دستگاه معرفتی آنها شریعتی است که به عمل برطبق آن ملزم هستند یا نحوه وصول به میانه روی نزد مردم به تکرار اعمالی توسط آنها بازمی گردد که معقولیت انجام آنها را پیش تر حکیمانی که در مقام حاکمیت قرار دارند تقنین کرده اند. به این طریق مردم میانه روی را به صورت عادت و خوی در نفس ناطقه خود جایگزین می کنند و قوانین حاکم بر جامعه این جماعت را به سوی پیشبرد مصالح دنیا و آخرت به نحوی هدایت می کند که برای ایشان نیز در نهایت عدالت به مثابه غایت خرد عملی قابل دستیابی است. (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷). مواجهه مردم با قانونگذار نیز، به تعبیر فارابی، براساس اصل محبت است (فارابی، ۱۳۵۳: ۵۶). در واقع، آن چیزی که سبب پذیرش و بسط دین داری رسمی یا قوانین حاکم بر جامعه می شود محبت بین آحاد جامعه و قانونگذار است. ابن سینا در مواجهه با مردم از ورود به مباحث حکمی اجتناب می کند و تنها به بیان کلیاتی از مفاهیم دینی می پردازد.

اما دین داری عالمان ارتباطی مستقیم با مباحث علمی دارد. ابن سینا بیان می کند که حاکم حکیم باید به سعادت و شقاوت حقیقی ضمن رموز و اشاراتی بپردازد تا جمعی که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند متوجه حکمت الهی به مثابه نحو عالی تری از دین داری شوند. در دین داری خواص، نفس جوهر ادراک کننده است و از مدرکات خود منفعل می شود. این انفعالات پس از مرگ با آن باقی می ماند و تعیین کننده اصلی جایگاه نفس در عالم معاد است. در واقع، معرفت و علم یا، به عبارت دیگر، فلسفه تعیین کننده بهشت و دوزخ عالمان است. بنابراین، دین در مواجهه با عالمان فلسفی است. به همین دلیل هم ابن سینا، در فصل هشتم از مقاله نهم الهیات شفا، به مسئله معاد ورود کرده و سعادت حقیقی و شقاوت ابدی را فیلسوفانه تبیین کرده است. چنانکه پیداست، در این مرتبه، شناخت اوصاف اخلاقی اعمال مستقل از اوامر شرع تابع استفاده از تمام مقدمات لازم برای رسیدن به علم درست است. به قول ابن سینا، صحت تمام آنها با برهان نظری محقق می شود. به عبارت دیگر، رسیدن به اوصاف اخلاقی اعمال و دریافت حکم صحیح اخلاقی ذیل اتصال عقل عاقل به عقل فعال اتفاق می افتد. عالمان چون

جعفریان، سعیدی مهر

از قابلیت لازم برای درک مضامین حکمی برخوردارند از طرف ابن‌سینا مورد تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند. در واقع، نوع ارتباط بین آنها از نوع ارتباط بین تعلیم‌پذیر و تعلیم‌دهنده یا معلم و متعلم است تا آحاد جامعه‌ای که ملزم به اجرای قوانین حاکم بر جامعه‌اند. ابن‌سینا مهم‌ترین وظایف حاکم حکیم را تعلیم و تربیت تعریف می‌کند و از شرایط حاکمیت این شرط را لحاظ می‌کند که حاکم باید دارای عقلی اصیل باشد و در میان اهل زمان شریعت‌شناس‌ترین باشد، به نحوی که کسی از او آگاه‌تر به قواعد و قوانین شریعت نباشد و تنها او شایسته اطاعت باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۲؛ ۱۴۳۴: ۳۵۷). بنابراین، در تعلیم آحاد جامعه قانونگذار شایسته‌ترین فرد است و مهم‌ترین وظیفه او تعلیم مستعدانی است که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۰-۴۸۹). نحوه ارتباط اهل علم با قانونگذار نیز متفاوت از دیگران است و، مبتنی است بر اعتماد اهل علم به میزان دانش و معرفت واضع قوانین. عالمان با اعتماد به اقوال حکیمان، به مثابه معلمان خود، خوب و بد اخلاقی خود را تشخیص می‌دهند و، ضمن عمل به الزامات قانونی حاکم بر جامعه، به مبانی اندیشه‌ورزانه قوانین علم پیدا می‌کنند.

رویکرد بوعلی در تدوین قوانین برای ساخت جامعه‌ای اخلاقی یا تعلیم و تربیت مستعدان به این دلیل در تقابل با اصل معاد به‌عنوان عامل اصلی عمل اخلاقی قرار می‌گیرد که در مواجهه با امر معاد، نفس انسان، چه ذیل توجه به جایگاه خود پس از مرگ چه در فراقیت از این نوع التفات و نگاه صرف به‌جانب خداوند، تنها چیزی است که موضوعیت می‌یابد. یعنی، با اصل بودن امر معاد در اخلاق، اخلاق جنبه خودمحوری^۱ پیدا می‌کند. در صورتی که در موارد سابق، جامعه مستعدان یا، به عبارتی امروزین، «دیگری» نیز در کنار نفس به‌عنوان اصل مطرح می‌شود. ابن‌سینا در اینجا نیز از قالب نوافلاطونی خود تبعیت می‌کند و چون دیگر نوافلاطونیان توجه به دیگری را مرتبه‌ای از تهذیب نفس قلمداد می‌کند و این‌گونه تعارض پیش‌آمده را برطرف می‌کند^۲. بنابراین، هرچند توجه به دیگری بخشی مهم از وظایف اخلاقی در قالب نوافلاطونی اندیشه ابن‌سینا را دربرمی‌گیرد، اما همچنان اخلاق او در توجه به نفس است و تنها برخوردار از پروای درون است (Remes, 2014: 178):

... اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدارکردن تو و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم. (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۲۹۰)

1. Egoism

۲. برای آگاهی بیشتر در مورد وجود این سنخ از تعارض در کار نوافلاطونیان نک. Stern-Gillet, 2014: 396-399.

Jafarian, Saeedimehr

اما برای عارفان وضع به نحو دیگری است. برای عارف معاد همچنان مسئله اصلی تعیین کننده سعادت و شقاوت است، هر چند در فهم او از معاد، بهشت و دوزخ مطرح نیست که به واسطه آن معرفت، به مثابه کیف نفسانی، مشخص کننده مرتبه نفس در مراتب عالم معاد باشد (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷). چنان که پیش تر گفته شد، ویژگی خاص عارف که او را از دیگران خاصه از طبقه عالمان متمایز می سازد برخورداری او از شناختی پایدار نسبت به حق نخستین است. بنابراین، در مواجهه با عارفان، برخورداری از علم امری مفروض است. آنچه برای ایشان مسئله است و مشخص کننده نوع دین داری آنهاست تداوم و پایداری معرفت یا، در معنای صوفیانه آن، «حضور» است. قشیری حضور را این گونه تعریف می کند:

... تا به دل با خدای حاضر باشد... و غافل نیست. دائم یاد او بر دلش بود. (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۱)

شرط حضور نیز به تهذیب نفس بازمی گردد و آن نیز به اخلاق و ریاضاتی منوط است که عارف به مثابه عبادت متوجه نفس خود می کند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۳؛ ۱۴۳۴: ۳۵۶). به عبارت دیگر، چنان که پیش تر بیان شد، میانه روی محصول جایگزین شدن صفتی عقلی در جوهر نفس، ذیل اتصال مستقیم به عقل فعال و کسب معقولات از آنجا، است که تأثیرات خود را به قوای بدنی منتقل می کند (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۲۳۷-۲۳۶). نتیجه این فرایند نیز مفهوم نوافلاطونی تشبه به مبادی عالیه است. با تشبه یا اتحاد با این مبادی عالیه نیز تغایر و دوگانگی بین حکم اخلاقی و امر و نهی شرعی باقی نمی ماند که بتوان از ارتباط بین آنها سخن گفت.

نوع ارتباط انسان عارف با قانونگذار نیز به تعبیر هجویری به اقتدای اهل تصوف به مستقیمی بازمی گردد که از دور احوال رسته باشد (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۷۸-۲۷۹). اقتدا نیز، بنابر تعبیر احمد غزالی، پس از علم مطرح می شود یا اقتدای مرید به عارف پس از اعتماد عالمان به معلم طرح می شود:

پس کسی را که چندین علوم حاصل آید، برای مدار این راه را، مقتدایی را شایسته باشد و اقتدا کردن به وی بایسته باشد. (غزالی، ۱۳۹۴: ۵۶)

درواقع، اگر در اندیشه ابن سینا رابطه بین علوم خطی است، رابطه بین سه ساحت اخلاق نیز باید خطی لحاظ شود. یعنی ابتدا اخلاق مردمی باید در تمام ضوابط آن طرح شود و سپس اخلاق علمی و در نهایت اخلاق باطنی. بنابراین، اقتدای مرید به عارفان نیز پس از اعتماد ایشان به علم کسی طرح می شود که در پی تعلیم آنهاست. باین همه، بین مردم، عالمان و عارفان، هم در

جعفریان، سعیدی مهر

شکل وظایفی که برای داشتن عملی اخلاقی باید در پیش گیرند و هم در نحوه تخلق به این صور رفتاری، تفاوت از این جهت ایجاد می شود که توانایی های معرفتی هر یک در کسب امر معقول متفاوت است.

نتیجه گیری

قالب فکری ابن سینا در پرداختن به مسئله اخلاق نوافلاطونی است. مهم ترین ویژگی این قالب فکری برخورداری از مراتب است. بنابراین، اخلاق ابن سینا دارای مراتب است. همچنین تعداد این مراتب نیز متناسب با قالب نوافلاطونی اخلاق ابن سینا سه گانه است. باز متناسب با همین قالب نوافلاطونی، این مراتب سه گانه عبارت اند از اخلاق مردمی، اخلاق علمی و اخلاق عاقلان که نزد بوعلی عبارت از عارفان می باشند. ابن سینا چون دیگر نوافلاطونیان چندان به اخلاق مردمی توجه نمی کند و تمرکز خود را بر اخلاق علمی به عنوان ابزاری قرار می دهد که امکان تعلیم و تربیت اخلاقی را برای او فراهم می کند. الگوی او در اخلاق علمی ارسطو است. بنابراین، در طرح اخلاق علمی، ابن سینا بسیاری از مفاهیم اخلاق ارسطویی را به کار می گیرد. در نهایت نیز به طرح اخلاق عاقلان ذیل توجه به جماعتی می پردازد که از شناختی پایدار نسبت به حق نخستین برخوردارند. غایت تمام این سیر نیز غایت نوافلاطونی تشبه به مبادی عالیه و خداوند است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق. الف) "العشق" رسائل، قم، بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق. ب) "الکشف عن ماهیه الصلاة" رسائل، قم، بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن سینا (۱۴۰۵ق. الف) منطق المشرفین، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن سینا (۱۴۰۵ق. ب) الشفاء (المنطق، ج ۱)، المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعه الدكتور ابراهیم مذکور، تحقیق الأب قنوتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق.) الإلهیات من کتاب الشفاء، المحقق آیه الله حسن حسن زاده الأملی قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۴ق.) الإشارات والتنبیہات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) الهیات دانشنامه علایی، مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ الف) النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، باویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ ب) "رساله أقسام الحکمة" جاودان خرد، تحلیل، تحقیق و تصحیح محسن کدیور، سال پنجم، شماره اول: ۳۵-۱۳۷
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹) "حی ابن یقظان" ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری هانری کرین، تهران، سوفیا
- ارسطو طاليس (۱۹۷۹م) الاخلاق، ترجمه اسحق بن حنین، حقیقه و شرحه و مقدمه له الدكتور عبدالرحمن بدوی، الكويت، وكالة المطبوعات
- جعفریان، محمد هانی و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۵) "پژوهشی درباره ماهیت گزاره‌های زبان اخلاق سینوی: بدیهی یا مشهور؟" اخلاق و حیاتی، سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۰: ۲۹-۴۵
- جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری (۱۳۹۸) "تحقیقی در ماهیت جهان اخلاقی نزد ابن سینا" حکمت سینوی، سال بیست و سوم، شماره ۶۱: ۱۹۳-۲۰۶
- جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری (۱۳۹۹) "تحقیقی در نقش تصور و تصدیق در شکل‌گیری دو گونه جهان اخلاقی نزد ابن سینا" حکمت سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۳: ۱۳۷-۱۵۶
- جعفریان، محمد هانی (۱۷-۲۰ همن ۱۴۰۰ الف) تحقیقی در صورت‌گری جهان اخلاقی در اندیشه ابن سینا [ارائه کنفرانس]. همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جعفریان، محمد هانی (۱۷-۲۰ همن ۱۴۰۰ ب) گذر از کارکرد مفهوم خلق در اندیشه ابن سینا و طرح اخلاق مبتنی بر خالق [ارائه کنفرانس]. همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی، محسن (۱۳۸۶) "وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا" اخلاق، دوره سوم، شماره نهم و دهم: ۱۹-۳۲

.....
 جعفریان، سعیدی مهر

جوادی، محسن (۱۳۹۱)، «واقعگرایی اخلاقی ابن سینا» حکمت عملی شیخ الرئیس، چاپ اول، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی

ابن سینا

غزالی، احمد (۱۳۹۴) «بحر الحقیقه» مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، موسسه چاپ و انتشارات

دانشگاه تهران

مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۷۷) الحکمه الخالده، حقه و قدمه له عبدالرحمن بدوی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات

دانشگاه تهران

الرازی، ابی بکر محمد بن زکریاء (۱۹۳۹ م.) رسائل فلسفیه، جمعها و صححها پ. کراوس، مصر

دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۷۷) «دیباچه بر اخلاق محتشمی» اخلاق محتشمی، بادبیاچه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران،

موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

فارابی (۱۳۵۳) «تلخیص نوامیس افلاطون» افلاطون فی الاسلام، حقهها و علق علیها الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران، مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مکی گیل شعبه تهران

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸) رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران، علمی و فرهنگی

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۴۰۰) کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران، سروش

Baltzly, Dirk (2017) "The Human Life" *All from One a Guide to Proclus*, Edited by Pieter d'Hoine and Marije Martijn, Oxford and New York, Oxford University Press

Bowe, G.s. (2003) *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, Global Scholarly Publications

Chlup, radek (2012) *Proclus an Introduction*, New York, Cambridge University Press

Curley, Edwin (2010), "Rationalism", *A Companion to Epistemology* (2nd ed.), edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford, Blackwell Publishing

Dillon, John M. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, edited by Robert Audi, Cambridge, Cambridge university press

Harris, R. Baine (2005) "Neoplatonism" *The Oxford companion to philosophy*, Second Edition, edited by Ted Honderich, New York, Oxford University Press

Jafarian, Saeedimehr

- Runes, Dagobert D. (1955) *the dictionary of philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, New York, philosophical library
- Remes, Pauliina (2014) *Neoplatonism*, New York, Routledge
- Siorvanes, Lucas (1998) "Neoplatonism" *Routledge Encyclopedia of Philosophy Volume 6*, General Editor Edvard Craig, London and New York, Routledge
- Stern-Gillet, Suzanne (2014) "Plotinus on metaphysics and morality" *The Routledge Handbook of neoplatonism*, Edited by Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, London and New York, Routledge

