

پژوهشی درباره ماهیت گزاره‌های زبان اخلاق سینوی: بدیهی یا مشهور؟

محمد هانی جعفریان*

**

میرسعید موسوی کریمی

چکیده

ابن‌سینا معتقد است حقیقت عالم طبیعت، از صور افاضه‌شده از عقل فعال تشکیل شده است که به ترتیب خاصی کنار یکدیگر قرار گرفته و کلیت واحدی را به وجود آورده‌اند. انسان نیز با افعال خود، صورت‌هایی را به این کلیت اضافه می‌کند. اگر صورت اضافه‌شده، معلول درک عقلانی وی و هماهنگ با نظام واحد صورت‌های عالم باشد، رفتار وی اخلاقی است؛ وگرنه اخلاقی نخواهد بود. زبان اخلاق نیز نشان‌دهنده این وحدت یک‌پارچه است و صدق آن مطابق عالم خارج؛ بنابراین، لازمه دیدگاه ابن‌سینا این است که زبان اخلاق باید راوی صادقی از وضع عالم باشد؛ اما ظاهر سخن او به گونه‌ای است که او نمی‌پذیرد زبان اخلاق این ویژگی را دارد؛ از این رو، ذیل بررسی انسان‌شناسی اخلاقی بوعلی خواهیم گفت اصل توجه او به مخاطبانش است و نشان می‌دهیم به نظر او صدق زبان اخلاق، به مخاطبانش بستگی دارد. در این مقاله، ابتدا هستی‌شناسی اخلاق ابن‌سینا را می‌کاویم و در ادامه، مخاطبان اخلاق وی را بررسی و ویژگی زبان اخلاق را برای هر یک مشخص می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، انسان‌شناسی اخلاق، زبان اخلاق.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (hani.jafarian@gmail.com).

** دانشیار دانشگاه مفید.

سنخ زبان اخلاق ابن سینا و تعارض ظاهری آن با مبانی حکمتش، یکی از مسائل اساسی فلسفه اخلاق اوست. بوعلی به روشنی در منطق/اشارات، زبان اخلاق را جزء مشهورات و به تبع، بدون بداهت و صدق ضروری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۴۱۴)؛ اما از مبانی حکمت او این‌گونه استنباط می‌شود که زبان اخلاق باید بدیهی و صدقش ضروری باشد. برای توضیح این مسئله و تعارض ظاهری آن، ابتدا باید به هستی‌شناسی بوعلی و سپس به معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی او توجه کرد.

بوعلی عالم را کلیت واحدی می‌داند که ذیل وحدت خود، دربرگیرنده همه موجودات، اعم از معقول و محسوس است. شناخت این عالم واحد برای وی ابعاد گوناگونی دارد: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی. ابن‌سینا ساحت‌های گوناگون شناخت آدمی را به‌خوبی با یکدیگر مرتبط می‌کند. او در هستی‌شناسی، به وجود کلیت واحدی از صورت‌هایی معتقد است که با قرار گرفتن کنار یکدیگر، به جهان ما شکل می‌دهند. ماهیت حقیقی صورت‌ها، معقول و شناختنی است. ابن‌سینا این‌گونه عالم معقول و انسان عاقل را به یکدیگر مرتبط می‌کند و بحث خود را در معرفت‌شناسی ادامه می‌دهد. شناخت در فرایند تجرید و در سه مرحله عقلی، خیالی و حسی به‌دست می‌آید. شناخت درست از عالم، به دلیل معقول بودن صورت‌های آن، باید در سطح معقولات به‌دست آید.

او معتقد است زبان نیز همراه این کلیت، یک پارچه می‌شود و کارکرد معرفتی پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، بوعلی انواع کارکردهای زبانی را در خدمت معرفت می‌داند و به دنبال ساخت زبانی است که ما را به علم درست و یقین معرفتی برساند؛ پس زبان نیز در خدمت این نظام واحد قرار می‌گیرد و جدای از آن تحلیل نمی‌شود.

چنان‌که گفتیم، این تحلیل فلسفی با سخن روشن بوعلی در منطق/اشارات تعارض دارد. دلیل تناقض مبانی حکمی بوعلی و دیدگاه وی درباره سنخ گزاره‌های اخلاقی چیست؟ به نظر می‌رسد راه‌حل این مسئله، در گرو شناخت دقیق معرفت‌شناسی و به تبع، انسان‌شناسی اخلاقی اوست.

هر چند به نظر بوعلی معرفت درست به عالم، وابسته به درک معقولات است، گاه رفتار انسان براساس فهم معقول عالم نیست و منتزع از محسوسات است؛ بنابراین، اگرچه عالم معقول است، ممکن است شناخت انسان از آن، برگرفته از محسوسات باشد. زبان نیز در اینجا به پیروی از این سطح، تابع محسوسات می شود و از ساخت گزاره های بدیهی دور می ماند؛ پس زبان اخلاق بوعلی، وابسته به سطح معرفت عاقل از عالم است. اگر شناخت عاقل از عالم، معقول باشد، صدق گزاره های زبان نیز به تبع بدیهی است؛ و گرنه صدقشان بدیهی نخواهد بود؛ بنابراین، بوعلی سنخ گزاره های زبانی، اعم از بدیهی و غیر بدیهی را وابسته به سطح معرفتی فاعل شناسا می داند.

۱. بررسی هستی شناسی عمل اخلاقی نزد ابن سینا

ابن سینا اخلاق را عمل کردن به اقتضای حد وسط دو خلق متضاد می داند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۷). او خلیات را ذیل علوم طبیعی بررسی می کند. موضوع علوم طبیعی، جسم است. موضوع علوم طبیعی که ذیل علوم طبیعی بررسی می شوند نیز جسم است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۸). علم فراست نیز از فروع علم طبیعی است. غرض این علم براساس تعریف ابن سینا، رسیدن از خلق به اخلاق است (کشف حد وسط) (ابن سینا، بی تا: ۱۱۰-۱۱۱)؛ بنابراین، برای بررسی خلیات و کشف حد وسط دو خلق متضاد، باید سراغ علوم طبیعی و فروع آن رفت. از این بررسی ها پیدا است که ابن سینا پس از واری علوم طبیعی و فروع آن، سراغ علم اخلاق می رود. وی موضوع طبیعیات را جسم می داند؛ از آن رو که موضوع حرکت و سکون است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۸). به نظر او طبیعت قوه ای است که از ذاتش حرکت و تغییر یا سکون و ثبات در جسم پیدا می شود. بوعلی برای شناخت طبیعت، سراغ مبادی آن می رود و می گوید هیولا و صورت، مبادی حقیقی جسم طبیعی اند که مقوم اویند. همچنین عدم (مضاف) را نیز شرط پذیرش تغییر و کمال برای جسم، و جمع مبادی جسم را هیولا، صورت و عدم (مضاف) می داند؛ پس عالم طبیعت از اجسام تشکیل شده است: «چیزهای طبیعی، همین اجسام اند.» اجسام متشکل از هیولا و صورت اند و عدم (مضاف) شرط تغییر و کمال جسم است (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۱۲، ۲۰، ۲۵ و ۴۶).

هیولا قوه و استعداد صرف است و هیچ حقیقت بالقوه و بالفعلی ندارد (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۵۳)، بلکه فقط پذیرنده صورت‌هاست. عدم در کون و فساد جسم، نقش دارد (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۲۰ و ۲۶). حرکت و سکون طبیعی اجسام، معلول صورت آن‌هاست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۴۱). صورت در عالم طبیعت، انواعی دارد: صورت جسمی، نوعی و عرضی. صورت جسمی بر سایر صورت‌ها متقدم است. جسم بودن جسم به صورت جسمی است که مبدأ امتداد جسم است (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۰). لازمه امتداد جسم، تناهی است و لازمه تناهی، داشتن شکل^۱ است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۶۵-۶۶). صورت، ماهیتی است که جسم به واسطه او چیزی است که هست^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۴۶). حقیقت هر چیز نیز ماهیت آن است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۵)؛ بنابراین، حقیقت عالم طبیعت به صورت‌های آن است و عالم بودن آن، معلول صورت‌هایش (ابن سینا، ۱۳۹۱: ب: ۱۹۳). همچنین هر صورت افاضه شده از عقل فعال در عالم، که حقیقت اجسام طبیعت است، جایگاه خاص خویش را دارد: «هر جسمی را جایگاهی و شکلی طبیعی بود [...] و نشاید که جسم‌ها را جایگاه‌های پراکنده بود که بیوند ندارند؛ یک به دیگر یا یک از دیگر جدا.» (ابن سینا، ۱۳۸۲ الف: ۳۲-۳۵) این چنین، عالم کلیت واحدی از صورت‌های افاضه شده از عقل فعال خواهد بود: «کلیت عالم، یک جسم بود» (همان: ۳۵)؛ بنابراین، حقیقت عالم طبیعت، مجموعه‌ای واحد از صورت‌های شکل دار است. وجود صوری نیز وجود عقلانی است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۷۰)؛ بنابراین، عالم طبیعی در واقع، کلیت واحدی است از عقل‌های محدود. این عقل‌ها می‌توانند در ذهن عاقل قرار بگیرند و برای او معقول شوند: «معقول امری است که ماهیت مجرد آن در چیزی است.» (همان: ۲۷۱)

۱. به نظر ابن سینا شکل یکی از انواع صورت است (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۶۷). از آنجاکه او انواع صورت اجسام طبیعی را فقط سه نوع می‌داند، باید شکل را جزء صورت‌های عرضی بدانیم؛ زیرا معلول صورت جسمی و در وجود خود، قائم به آن است.

۲. به همین دلیل نیز بوعلی موضوع طبیعیات را جسم از حیث حرکت و سکون آن می‌داند؛ یعنی طبیعت را بر حسب معلول ماهیت حقیقی آن تعریف می‌کند: «حرکت و سکون طبیعی اجسام از این قوای طبیعی پنهان پدید آمده است که صور اجسام‌اند.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۴۱)

اما گاه وجودی نیز از انسان به این عالم واحد منتزع از افاضه‌های عقل فعال اضافه می‌شود: رفتار ابن سینا می‌گوید: «در معنای "انجام داد" هستی، نیستی^۱ و بودن هستی بعد از نیستی است» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/۲۸۴)؛ بنابراین، انسان نیز کنار عقل فعال می‌تواند همچون عقل فعال عمل کند و صورتی را به صورت‌های عالم بیفزاید.

ابن سینا از منظر هستی‌شناختی، عملی را اخلاقی می‌داند که صورت اضافه‌شده از آن به عالم با صورت‌های اضافه‌شده از عقل فعال به عالم، چنان هماهنگ باشد که کلیت و وحدت مجموعه عالم مخدوش نشود: «هر چیزی که خصلت ذاتی آن ترتیب داشتن است، با به هم خوردن ترتیبش، کارکردش از بین می‌رود؛ چه کارکرد آن برآیند کلیتش است» (ابن سینا، ۱۳۹۳: ۹۲)؛ یعنی عالم همچون کل، ترتیب و نظم معقولی دارد. اگر انسان با افزودن صورت‌های رفتاری خود، ترتیب معقول عالم را برهم زند، کارکرد معقول عالم را برهم زده و رفتار غیراخلاقی کرده است و اگر با افزودن صورت‌های رفتاری خود به عالم، این ترتیب معقول را حفظ کند، رفتار او اخلاقی و کارکرد معقول عالم محفوظ است؛ بنابراین، ابن سینا غیراخلاقی بودن رفتار را معلول به هم ریختن کارکرد معقول عالم می‌داند. اکنون پرسشی پیش می‌آید: ویژگی صورت‌هایی که انسان به عالم اضافه می‌کند، باید چه باشد تا کلیت و وحدت عالم مخدوش نشود؟ یا چه ویژگی خاصی باید در رفتار انسان باشد تا رفتار انسان اخلاقی باشد؟

۲. بررسی مقدمه‌های معرفتی لازم برای بروز رفتار اخلاقی

هستی‌شناسی ابن سینا به تحلیلی از عالم ختم می‌شود که در آن، عالم مجموعه‌ای از موجودات معقول است؛ اما نکته مهمی هست که ما را ملزم می‌کند هستی‌شناسی او را تفسیر کنیم. او معتقد است وجود معقول، مقتضی وجود عاقل است؛ از این رو، نتیجه طرح خود را در هستی‌شناسی، مقدمه‌ای برای معرفت‌شناسی قرار می‌دهد و وجود معقول و وجود عاقل

۱. در اینجا نیستی عدم بلکه است؛ یعنی در واقع، عدم هستی است.

را به یکدیگر مرتبط می‌کند. وی عالم معقول را نزد انسان عاقل حاضر می‌داند، عالم و آدم را با نگاه واحدی بررسی می‌کند و جهان را کلیت سازواری می‌داند که در آن، ماهیت مجرد عالم و آدم در نظام همگونی قرار می‌گیرند (همان).

در نظام معرفتی ابن‌سینا، عاقل هرگونه ادراکی را با افاضه عقل فعال (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۱۸۷) و تجرید صورت از ماده به‌دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۲). تجرید به‌اجمال شامل سه مرحله حسی، خیالی و عقلی است. در مرحله حسی، ادراک صورت، همراه ماده و عوارض آن است. خیال در ادامه، صورت را هرچه بیشتر از ماده جدا و آن را فقط با عوارض ماده ادراک می‌کند. در انتها، ادراک عقلی، ماهیت خیالی را مجرد، محسوس را معقول (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۴-۱۷۵) و صورت را خالص ادراک می‌کند: «عقل صورت را از ماده و از لواحق ماده و از اضافه به ماده تجرید می‌کند و خود صورت را به‌طور صرف و خالص می‌گیرد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۳)؛ بنابراین، عاقل (به‌اجمال) از سه مرحله ادراکی حسی، خیالی و عقلی بهره‌مند است تا بتواند صورت افاضه‌شده از عقل فعال را از محسوسات عالم ماده، خالص دریابد.

زمینه‌سازی برای رفتار انسان نیز معلول تجرید در سطح معرفت خیالی است. تجرید در این سطح برای قبض و بسط (انفعال) نفس زمینه‌سازی و با این تأثیرپذیری، آدمی را به کاری ترغیب و زمینه لازم را برای آن فراهم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۷). این ادراک هم که منشأ عمل است، متأثر از ادراک عقلی یا حسی است؛ در واقع، خیال که حد واسط تجرید است، داشته‌های خود را یا از سطح محسوسات دریافت می‌کند یا معقولات؛ برای مثال، عادت همچون پدیده‌ای رفتاری، در مردم عادی با تکرار کاری پدید می‌آید و در عارفان با اثر پذیرفتن اندام‌ها از صفات‌های عقلی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۹)؛ یعنی عادت گاهی معلول تأثیر رفتارهای جسمانی (سطح محسوسات) بر نفس و گاهی معلول سرایت حالات و ادراکات نفس (سطح معقولات) به بدن است (حسن زاد آملی، ۱۳۸۹: ۳/۲۶۴).

اما اگر قرار است با عمل انسان، هستی خاصی به مجموعه وجودهای عالم اضافه شود، این هستی باید افاضه خالص از عقل فعال و بدون ماده و عوارض آن باشد تا به یک پارچگی و کلیت عالم خدشه‌ای وارد نشود؛ بنابراین، فقط عملی اخلاقی است که از خیال متأثر از

معرفت عقلانی صورتی باشد که از عقل فعال افاضه شده و بدون ماده و عوارض آن است:^۱ «رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت بستن هستی‌هاست اندر وی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰)؛ در نتیجه، حفظ وحدت عالم به افزوده شدن هستی خاصی از انسان به عالم بازمی‌گردد. آن هستی خاص، به دست آمده از تجرید صورت از ماده در سطح معرفت عقلانی است. چنین رفتاری به دلیل حفظ کلیت عقلانی عالم، اخلاقی است؛ اما اگر معرفت خیالی، معلول تأثیر رفتارهای جسمانی بر نفس باشد، عمل منتزع از آن عاقلانه نخواهد بود. عمل غیرعقلانی نیز از هر ساحتی (حس، ظن، وهم و خیال) منتزع باشد، صورت اضافه شده از آن به عالم، با کلیت عالم هماهنگ نیست و به دلیل از بین بردن یک پارچگی و ترتیب عقلانی عالم، اخلاقی نخواهد بود. استدلال بوعلی را تا اینجا صورت بندی می‌کنیم:

۱. عالم همچون کل، از وجودهای (صورت‌های) افاضه شده از عقل فعال تشکیل شده است؛
۲. عالم همچون کل، کارکرد درست و مناسبی دارد؛
۳. لازمهٔ این کارکرد، انسجام و سازگاری اجزای آن است؛
۴. بنابراین، وجودهای (صورت‌های) افاضه شده از عقل فعال، سازگار و منسجم‌اند.
۵. انسان نیز می‌تواند با رفتار خود صورت‌هایی را پدید آورد و به صورت‌های عالم اضافه کند؛
۶. از قوای ادراکی، قوهٔ ادراک خیالی برای رفتار انسان زمینه‌سازی می‌کند؛
۷. از آنجاکه ادراک خیالی، حد وسط معرفت حسی و عقلی است، یا مسبوق به ادراک محسوسات است یا معقولات؛

۱. افاضه‌های عقل فعال گاهی از مجرای تخیل و احساس انسان به صورت رفتارهای ارادی ظهور می‌کند و گاهی از رهگذر عقل. در حالت اول افاضه‌ها همراه ماده و عوارض مادی درک می‌شوند؛ در نتیجه، رفتار پدید آمده از آن‌ها اخلاقی نیست. در حالت دوم، به دلیل درک صورت خالص افاضه شده از عقل فعال رفتار اخلاقی بروز می‌کند.

۸. بنابراین، صورت‌هایی که رفتار آدمی پدید آورده، یا مسبوق به ادراک محسوسات است یا معقولات.

۹. صورت‌های رفتار آدمی که مسبوق به ادراک محسوسات‌اند، صورت‌های محسوس‌اند؛

۱۰. صورت‌های رفتار آدمی که مسبوق به ادراک معقولات‌اند، صورت‌های عقلانی‌اند.

۱۱. صورت‌های افاضه‌شده از عقل فعال عقلانی‌اند؛

۱۲. اگر صورت‌های رفتار آدمی عقلانی باشند، با صورت‌های افاضه‌شده از عقل فعال و در نتیجه، با وحدت و کلیت عالم سازگار خواهند بود؛

۱۳. بنابراین، صورت‌های رفتار آدمی که مسبوق به ادراک محسوسات‌اند، با وحدت و کلیت عالم ناسازگارند.

۱۴. بنابراین، صورت‌های رفتار آدمی که مسبوق به ادراک معقولات‌اند، با وحدت و کلیت عالم سازگارند.

۱۵. رفتاری اخلاقی است که با وحدت و کلیت عالم سازگار باشد؛

۱۶. نتیجه ۱: رفتار ناشی از ادراک خیالی که مسبوق به ادراک حسی و تأثیر رفتارهای جسمانی بر نفس باشد، با وحدت و کلیت عالم ناسازگار است و در نتیجه، اخلاقی نیست.

۱۷. نتیجه ۲: رفتار اخلاقی رفتاری است که از آن ادراک خیالی باشد که مسبوق به ادراک معقولات است.

اکنون باید بپرسیم با توجه به کلیت و وحدت عالم و معرفت عقلانی و رفتار اخلاقی آدم، زبان اخلاق چه ویژگی‌هایی دارد و آیا بازتابی از این سازواری یک پارچه است؟

۳. منطق و معناشناسی سینوی

عالم از صور معقول تشکیل یافته است و صدق قضیه، مطابقت آن با وضع خارج است: «مقصود از "حق"، چگونگی قضیه یا اعتقادی است که بر وضع خارجی دلالت دارد، آن‌گاه

که خارج با آن مطابق باشد [...] و حق به معنای مطابقت مثل صادق است» (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۹)؛
 براین اساس، بوعلی صدق را به معنای مطابقت اجزای گزاره با جایگاه، پیوند و در نتیجه،
 ترتیب صورت‌های معقول عالم می‌داند. کشف صدق در قضایا نیز بر عهده حجت است.
 حجت سه گونه است: «قیاس، استقرا و مثال.» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ب: ۵۹) استدلال استقرایی و تمثیلی،
 معرفت درستی را به دنبال ندارد. مهم‌ترین استدلال، قیاس است: «معمد از این هر سه قیاس
 است.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۴۴۸ و ۱۳۸۳: ب: ۵۹) قیاس از حیث ماده، به برهان، جدل، خطابه، شعر و
 سفسطه (مغالطه) تقسیم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۱۵). هدف همه آن‌ها به دست آوردن حق و
 یقین است (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف: ۲۸)؛ اما قیاس‌های جدلی، خطابی، شعری و مغالطی، به ترتیب
 به دلیل استفاده از مقدمه‌های مشهور، مظنون، تخیلی و مشابه، یقینی نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۱۵-
 ۵۱۶) و فقط برهان یقینی است: «برهان قیاس تألیف شده یقینی است.» (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف: ۳۸ و ۸۷)
 یقین نیز در قیاس، اعتقادی است که زوالش ممکن نیست^۱ و محصول یقینی بودن
 مقدمه‌های برهان است (همان: ۸۶)؛ در نتیجه، از همه قضیه‌ها، فقط قیاس برهانی است که
 ضمن حصول یقین، شایستگی حمل صورت معقول را در قضایا مطابق با جایگاه، پیوند و
 در نتیجه، ترتیب صورت‌های معقول در عالم (در مقام تشکیل گزاره‌های اخلاقی) دارد و
 صورت و ماده زبان اخلاق است.

حال باید به این نکته بسیار مهم توجه کرد که تحلیل زبان‌شناختی وی نیز همچون تحلیل
 هستی‌شناختی‌اش، آشکارا نتیجه معرفتی دارد و با سایر حوزه‌های تحلیل وی (هستی‌شناسی
 و معرفت‌شناسی) هم‌راستا است. با توجه به نکته‌های پیشین، می‌توان گفت توضیح سنخ
 گزاره‌های اخلاقی به مثابه قیاس‌های برهانی، هم‌راستا با مبانی هستی‌شناسانه و
 معرفت‌شناسانه ابن سیناست؛ بنابراین، نتیجه منطقی تحلیل‌های اخیر چنین است: تحلیل‌های
 هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی ابن سینا از عالم، آدم و زبان، هم‌راستا

۱. «یقین در برهان عبارت است از تصدیق به امری؛ به نحوی که خلاف این تصدیق محال باشد.» (قوام صفری، ۱۳۹۱:

هستند؛ یعنی عالم کلیت سازواری از صورت‌های معقول افاضه‌شده از عقل فعال است و معرفت انسان در سطح تجرید خیالی، با مقدمه قرار دادن شناخت خالص صورت‌های عالم، زمینه‌ساز رفتار یا اضافه کردن هستی خالص دیگری به عالم می‌شود. زبان نیز براساس تطابق اجزایش با اجزای عالم، عهده‌دار حمل صورت معقول در قضایا، مطابق ترتیب صورت‌های عالم (افاضه‌شده از عقل فعال یا انسان) است.

اما به نظر می‌رسد بوعلی به روشنی چنین چیزی نگفته است. گویا زبان اخلاق را بدون در نظر گرفتن تحلیل‌های اخیر بررسی می‌کند و مقدمه‌های آن را نه از بدیهیات، بلکه از مشهوراتی می‌داند که تطابق آن‌ها با عالم واقع ضروری نیست و برای قیاس جدلی مفیدند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۴۱۴ و ۵۱۵)؛ بنابراین، او زبان گزاره‌های اخلاقی را قیاس برهانی نمی‌داند که یقینی و مطابق عالم خارج است، بلکه قیاس جدلی می‌داند که شبه‌یقینی است و ضرورتی ندارد مطابق عالم خارج باشد. انتخاب این زبان، تضاد آشکاری با مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و تحلیل‌های معناشناختی ابن‌سینا دارد؛ اما در ادامه نشان می‌دهیم چنین تضادی در واقع، نه دامن‌گیر اخلاق سینوی، بلکه محصول بی‌توجهی به مقدمه‌های نظریه اخلاقی وی است.

۴. گذر از تضاد در فهم سنخ گزاره‌های اخلاق سینوی

ابن‌سینا برحسب تحلیل خود از مرحله‌های مختلف به‌دست آوردن معرفت، انسان‌ها را به سه دسته بیماران اخلاقی، مردم عادی و عارفان تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۴۰۴). کشف گستره خوب و بد اخلاقی به دلیل دسترسی به صورت خالص، مختص عارفان است و دیگران به دلیل همراهی صورت با عوارض ماده، از درک خوب و بد اخلاقی خود ناتوان‌اند (جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۲: ۵۳-۶۲). هدف از عرفان، رسیدن به ساحت حق نخستین است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۴۴۴). اخلاق به نظر عارفان، فضیلت‌های عملی است و میان‌ه‌روی اخلاقی، برای شکستن غلبه قوای بدنی، تزکیه نفس و به‌دست آوردن هیئت برتری آن است. همه این‌ها از نفس کامل ایشان حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۱۴۱، ۳۳۸ و ۳۵۷)؛ اما هدف دیگران از عمل اخلاقی، پیشبرد مصلحت‌های اجتماعی (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۹۳) و از میان‌ه‌روی اخلاقی، تأمین

مصلحت‌های دنیوی است. مصلحت نیز غایت نیست؛ مگر برای چیزی که ذاتش ناقص است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۲۲۱، ۲۲۲ و ۳۵۷).

در نتیجه، ابن‌سینا دو طرح اخلاقی دارد: ۱) طرحی برای عارفان که در آن، نظام معرفتی شهود عقلی است و به دست آوردن معرفت از طریق حدس کامل است (جعفریان و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۷۸)، زیانش قیاس برهانی است و نتیجه‌اش نیز یقین ضروری است؛ ۲) طرحی برای دیگران که در آن، شناخت خوب و بد رفتار، معلول اعتماد به سخنان عارفان (جعفریان و موسوی کریمی، ۱۳۹۳: ۶۳)، زیانش قیاس جدلی و نتیجه‌اش شبه‌یقین است.

بنابراین، برای قضاوت کردن درباره سنخ زبان اخلاق سینوی، ابتدا باید سراغ مخاطبان او و درجه معرفتی ایشان رفتار: عارفان یا دیگران؛^۲ یعنی در اینجا ساختار گزاره یکسان است و این‌گونه نیست که برای مثال، ساختار گزاره برای عارفان توصیفی باشد و برای دیگران توصیه‌ای، بلکه دلیل وجود دو معناشناسی در زبان اخلاق سینوی، به تفاوت در معرفت‌ها به این ساختار واحد بازمی‌گردد که آن نیز به دلیل تفاوت بودن صاحبان معرفت است. صدق گزاره‌های اخلاقی برای عارفان و صاحبان شهود عقلی، یقینی است؛ اما برای دیگران خیر.^۳

ابن‌سینا خود در سطرهای پایانی نمط هفتم اشارات، مخاطبان خود را در ادراک مشهور و بدیهی از خوب و بد اخلاقی متمایز کرده است. وی ابتدا می‌گوید گزاره‌های اخلاقی از مقدمه‌های مشهورند: «آنچه از حدیث ظلم و عدل آمده [...] و وجوب ترک آن و انجام آن [...] به وجوب کلی واجب نیست، بلکه بیشتر آن‌ها از مقدمات مشهوره است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵:

۱. حدس از مقدمه‌های قیاس برهانی است (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۵۱۷).

۲. ابن‌سینا در مقدمه بر منطق‌المشرقیین، مخاطبان آثارش را به روشنی از یکدیگر متمایز می‌کند. وی معتقد است رتبه علمی برخی مخاطبان با او یکی است و برخی خیر؛ بنابراین، برای شناخت درست اندیشه اخلاقی وی باید به سنخ مخاطبان او نیز توجه کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴).

۳. در اعتمادگرایی اخلاقی ابن‌سینا، رفتار اخلاقی غیرعارفان نیز مبتنی بر صورت خالص افاضه‌شده از عقل فعال است؛ اما با اعتماد به سخنان عارفان و گرفتن بایدهای رفتاری از ایشان.

۴۰۸/۱؛ اما در ادامه، عده‌ای را از این ویژگی مبرا می‌کند و معتقد است گزاره‌های اخلاقی برای آن‌ها صورت برهانی دارد: «و شاید برای برخی از مردم، در آن چیزی باشد که به برهان درست آید.» (همان) وی در انتها نیز مخاطب خود را به درک حقایق و به تبع، عمل براساس مقدمه‌های یقینی دعوت می‌کند: «پس وقتی به حقایق رسیدی و آن را خوب دریافتی، به واجبات توجه کن، نه به امثال مشهورات.» (همان)

می‌توان استدلال‌های قسمت ۳ و ۴ را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

استدلال اول

مقدمه ۱: بوعلی صدق را مطابقت اجزای گزاره با جایگاه، پیوند و درنهایت، ترتیب صورت‌های معقول عالم می‌داند؛

مقدمه ۲: کشف صدق یقینی قضایا، برعهده قیاس برهانی است؛

نتیجه ۱: فقط در قیاس برهانی می‌توان ترتیب صور معقول عالم را بر اجزای گزاره تطبیق کرد.

استدلال دوم

مقدمه ۱: اگر قرار است انسان هستی خاصی را به عالم اضافه کند، این هستی باید به‌گونه‌ای باشد که ترتیب معقول عالم را برهم نزند؛

مقدمه ۲: ترتیب معقول عالم در صورتی حفظ می‌شود که هستی خاص اضافه‌شده از انسان، از تجرید صورت از ماده در سطح معرفت عقلانی به‌دست آمده باشد؛

مقدمه ۳: فقط در قیاس برهانی، ترتیب معقول عالم و اجزای گزاره مطابقت دارند؛

نتیجه ۲: هستی خاصی که انسان به عالم اضافه می‌کند و ترتیب آن را به هم نمی‌زند، از عقل فعال افاضه می‌شود، از تجرید صورت از ماده در سطح معرفت عقلانی به‌دست می‌آید و فقط در قیاس برهانی بر قضایا حمل می‌شود.

استدلال سوم

مقدمه ۱: ابن سینا معتقد است انسانی وجود دارد که هستی خاصی، افاضه شده از عقل فعال را به عالم واقع اضافه می کند. این هستی خاص، در تجرید صورت از ماده در سطح معرفت عقلانی به دست می آید و فقط در قیاس برهانی بر قضایا حمل می شود؛

مقدمه ۲: از طرف دیگر، ابن سینا معتقد است انسانی نیز وجود دارد که هستی خاصی، افاضه شده از عقل فعال را به عالم واقع اضافه می کند. این هستی خاص، در تجرید صورت از ماده در سطح معرفت عقلانی به دست نمی آید^۱ و فقط در قیاس جدلی بر قضایا حمل می شود؛

نتیجه ۱: از دیدگاه بوعلی، دو گونه انسان وجود دارد که دو گونه رفتار را به عالم اضافه می کنند.

نتیجه ۲: برای قضاوت کردن درباره سنخ زبان اخلاق بوعلی، ابتدا باید سراغ مخاطبان او و درجه معرفتی ایشان رفت.

به هر حال، نمی توان انکار کرد ابن سینا در منطق اشارات، به روشنی معتقد است گزاره های اخلاقی برای غیر عارفان، جزء مشهورات و در نتیجه، جدلی اند؛ اما در اینجا می خواهیم با شواهدی نشان دهیم که او گزاره های اخلاقی را برای عارفان، بدیهی می داند و بدین تریب، ثابت کنیم گزاره های اخلاقی به نظر او، به مخاطبانش بستگی دارد. شاید بهترین اثر در این باره، رسائل مشرقی بوعلی باشد.

۴.۱. سنخ گزاره های اخلاقی در رسائل مشرقی

سه شاهد از دیدگاه بوعلی درباره بداهت گزاره های اخلاقی نزد عارفان، در رسائل مشرقی موجود است. شاهد اول، در داستان *سلمان و ایسال*، درباره موقعیت اخلاقی خاصی است که برادر کوچک تر آن را تشخیص می دهد که مثل درجه انسان عارف است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۰):

۱. یعنی صورت معقول افاضه شده از عقل فعال که انسان آن را به عالم واقع اضافه می کند، همراه ماده و عوارض ماده درک می شود.

«شب عروسی، همسر سلامان در بستر خواهرش خوابید. سپس ابسال بر او وارد شد [...] در آن هنگام ابر سیاهی آسمان را پوشانده بود؛ پس برقی درخشید که صورت زن را نمایان ساخت. ابسال رهایش ساخت و از نزد او خارج شد و عزم جدایی از او کرد.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ج: ۳۸۹) عارف^۱ به شهادت این داستان، خوب و بد فعل خود را با افاضه مستقیم عقل فعال و به یقین درمی‌یابد: «پس تابش عقل فعال بر خیال‌ها افتد؛ چون روشنائی آفتاب بر صورت‌ها که اندر تاریکی بوند؛ پس از آن خیال‌ها، صورت‌های مجرد اندر عقل افتد.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: الف: ۱۲۴) این تشخیص برای او مانند روشنی آفتاب در تاریکی شب است: «ابسال رهایش ساخت و از نزد او خارج شد و عزم جدایی از او کرد.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ج: ۳۸۹) و عامل اصلی آن است که گزاره اخلاقی «انجام چنین عملی بد است»، برای برادر کوچک‌تر بدیهی است.

شاهد دوم در داستان *حی بن یقظان* درباره تشخیص یقینی نیک و بد و انتخاب رفتار درست با علم فراست است: «علم فراست از آن علم‌ها است که فایده وی به نقد است و منفعت وی اندر وقت است، که این علم ترا پدید کند از هر کسی آنچه وی پنهان دارد از خوی خویش. تا بستاخی کردن تو با وی یا دور شدن تو از وی بر آن اندازه بود و اندر خور این حال باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: الف: ۴۸۳)؛ بنابراین، تشخیص نیک و بد اخلاقی و انتخاب رفتار مناسب، برای عارفان یقینی است: «علم فراست دلیل می‌کند بر خوش‌خویی تو.» (همان)

اما مهم‌ترین متنی که نشان می‌دهد گزاره‌های اخلاقی برای عارفان بدیهی است و سنخ گزاره‌های اخلاقی به مخاطبانش بستگی دارد، *رساله الطیر* است. بوعلی در این داستان، ابتدا مخاطبان خود را به دو دسته برادران حقیقت و دیگران تقسیم و سپس به هر کدام به زبان حالشان، توصیه‌های اخلاقی می‌کند. با برادران حقیقت به زبانی یقینی سخن می‌گوید و ایشان می‌پذیرند؛ اما با دیگران به زبان جدل سخن می‌گوید و آن‌ها با او مخالفت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: اب: ۳۴۳-۳۴۰)؛ بنابراین، اگرچه بوعلی در *منطق‌الاشارات*، گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات می‌داند، در *رسائل مشرقی*، از مخاطبان خاصی سخن می‌گوید که درک

۱. ابسال در ابتدای نمط نهم *اشارات*، نماد انسان عارف است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۴۰).

گزاره‌های اخلاقی برای آن‌ها بدیهی و زبان اخلاق برایشان یقینی است؛ یعنی عارفان.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی مقاله این بود: دلیل تفاوت نتیجه مبانی حکمت ابن سینا و نص صریح وی درباره سنخ گزاره‌های اخلاقی چیست؟ با بررسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی بوعلی باید نتیجه گرفت زبان اخلاق برای وی از بدیهیات است و صدقش ضروری؛ اما وی به روشنی می‌گوید زبان اخلاق جزء مشهورات است و صدقش ضروری نیست. مقاله نشان می‌دهد حل این تعارض، در گرو توجه به تفاوت مخاطبان از دیدگاه بوعلی است.

ابن سینا مخاطبان خود را براساس توانایی شناختشان از جهان، به دو دسته عارفان و دیگران تقسیم می‌کند. عارفان از قدرت شناخت معقول عالم بهره‌مندند و می‌توانند حقیقت آن را درک کنند؛ یعنی صور افاضه‌شده از عقل فعال. همچنین ایشان در افزودن صورت‌های رفتاری خود به عالم نیز تابع عقل فعال‌اند. این مقدمات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در سطح زبان نیز برای ایشان لوازم خاص خود را دارد و به دلیل شناخت یقینی از عالم، منجر به فرض وجود گزاره‌های بدیهی زبانی می‌شود؛ اما برای دیگران وضع گونه‌ای دیگر است. ایشان قدرت شناخت معقول عالم را ندارند و آن را فقط در سطح محسوسات درمی‌یابند؛ بنابراین، صورت رفتاری که ایشان به عالم اضافه می‌کنند نیز منتزع از درک معقول از عالم نیست و زبان اخلاقی‌اش بدون بداهت و یقین است؛ بنابراین، زبان اخلاق ابن سینا برای عارفان، بدیهی و یقینی است و برای دیگران خیر.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۱)، *سماء طبیعی*، ترجمه و شرح از محمدعلی فروغی، امیرکبیر، تهران.
۲. _____ (۱۳۷۵)، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، سروش، تهران.
۳. _____ (۱۳۸۳ الف)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد مشکوة، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۴. _____ (۱۳۸۳ ب)، *منطق دانشنامه علائی*، تصحیح: محمد معین، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۵. _____ (۱۳۸۵)، *الهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، بوستان کتاب، قم.
۶. _____ (۱۳۸۸)، *نفس شفا*، ترجمه و شرح از حسین نایبجی، موسسه امام خمینی، قم.
۷. _____ (۱۳۸۹ الف)، *حی بن یقظان، در ابن سینا و تمثیل عرفانی*، گردآوری و تألیف: هانری کرین. سوفیا، تهران.
۸. _____ (۱۳۸۹ ب)، *رسالة الطیر*، در ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین. سوفیا، تهران.
۹. _____ (۱۳۸۹ ج)، *سلامان و ابدال*، در ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، سوفیا، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۹۰)، *الهیات از کتاب شفا*، ترجمه ابراهیم دادجو، امیرکبیر، تهران.
۱۱. _____ (۱۳۹۱ الف)، *برهان شفا*، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۲. _____ (۱۳۹۱ ب)، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی خراسانی، در *مجموعه رسائل شیخ الرئیس ابن سینا*، تصحیح و توضیحات: محمود طاهری، آیت اشراق، قم.
۱۳. _____ (۱۳۹۳)، *فن شعر شفا*، ترجمه مهدی زرقانی و محمدحسن حسن زاده نیری، در *رساله های شعری فیلسوفان مسلمان*، سخن، تهران.
۱۴. _____ (۱۴۰۵)، *منطق المشرقین*، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۱۵. _____ (بی تا)، *فی اقسام العلوم العقلیه*، در *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، دارالکتاب المصری، مصر.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۹)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات*، آیت اشراق، قم.

۱۷. جعفریان، محمد‌هانی و دیگران (۱۳۹۳)، «معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن‌سینا» تاریخ فلسفه، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۷، ص ۱۶۹-۱۸۶.
۱۸. جعفریان، محمد‌هانی و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۲)، «گستره و محدود شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن‌سینا» نقد و نظر، سال هجدهم، شماره سوم، پیاپی ۷۱، ص ۵۱-۶۴.
۱۹. ——— (۱۳۹۳)، «اعتمادگرایی اخلاقی در رسائل مشرقی ابن‌سینا» اخلاق و حیانی، سال سوم، شماره اول، پیاپی ۷، ص ۵۷-۷۰.
۲۰. قوام‌صفری، مهدی (۱۳۹۱)، شرح بر برهان شفا، در برهان شفا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۱. ملک‌شاهی، حسن (۱۳۷۵)، شرح بر اشارات و تنبیهات، در اشارات و تنبیهات. سروش، تهران.

