

معرفت‌شناسی حسن و قبح از منظر ابن‌سینا^۱

رفیده قاضی‌خانی^۲

جهانگیر مسعودی^۳

چکیده

موضوع حسن و قبح اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا، اخیراً در مقالات برخی از محققان فلسفه اخلاق مورد توجه قرار گرفته و بحث‌های خوبی در این زمینه مطرح شده است. رویکرد عمده این پژوهش‌ها، اثبات نظریه «واقع‌گرایی اخلاقی» و توجیه نشانه‌های «ناواقع‌گرایی اخلاقی» در آراء ابن‌سینا است؛ یعنی موضوع حسن و قبح در ابن‌سینا، از جنبه وجودشناختی مورد پژوهش قرار گرفته و رابطه دیدگاه اخلاقی وی با نظریه «حسن و قبح ذاتی» بررسی شده است؛ اما بحث معرفت‌شناختی در این باره، یعنی تحلیل ویژگی‌های معرفت اخلاقی و نحوه حصول آن از منظر ابن‌سینا، چندان مورد توجه نبوده است. بر اساس دیدگاه مشهور در بحث معرفت‌شناسی حسن و قبح، نظریه «حسن و قبح شرعی» به اثناعره و نظریه «حسن و قبح عقلی»، به معتزله و شیعه و عموم فلاسفه اسلامی استناد پیدا می‌کند؛ ولی درباره ابن‌سینا نشانه‌هایی خلاف این دیدگاه وجود دارد؛ زیرا ابن‌سینا گرچه با یک رویکرد معتزلی، معرفت اخلاقی را عقلی و برهانی می‌داند، اما همچون اثناعره، شریعت و آموزه‌های دینی را منبع معرفت یقینی در حکمت عملی و اخلاق تلقی می‌کند. شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا از منظر معرفت‌شناختی، یک نظریه ترکیبی است.

کلیدواژگان

ابن‌سینا، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، معرفت اخلاقی، مشهورات، شریعت، حکمت عملی

۱ - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۴؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۱۵

r_ghazikhani@yahoo.com

۲ - دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری، مشهد، خراسان رضوی، ایران

۳ - دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسؤول)
masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir

طرح مسئله

دیدگاه مشهور عدلیه (معتزله و شیعه) در بحث معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی، این است که عقل انسان توانایی شناخت و کشف بسیاری از ارزش‌های اخلاقی، یا دست‌کم توانایی کشف اصول ارزش‌های اخلاقی را دارد؛ بنابراین طبق این دیدگاه، عقل برای درک و کشف اصول خوبی‌ها و بدی‌ها (مثل خوبی عدالت و بدی ظلم) به هدایت و راهنمایی شرع نیازی ندارد. این دیدگاه، همان نظریه «حسن و قبح عقلی» است که در مقابل آن نظریه «حسن و قبح شرعی» متکلمان اشعری قرار دارد که بر طبق آن، عقل مستقل از شرع، توان درک ارزشمندی هیچ‌یک از افعال اختیاری انسان را ندارد.^۱

معمولاً عقیده بر این است که دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی در مسئله حسن و قبح افعال، هماهنگ با نظریه عدلیه است. به طوری که ملا عبدالرزاق لاهیجی و حکیم سبزواری، نظریه حسن و قبح عقلی را علاوه بر شیعه و معتزله، به جمهور حکما نیز نسبت می‌دهند/لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸، اما آیا می‌توان دیدگاه اخلاقی حکیمی چون ابن‌سینا را همان نظریه حسن و قبح عقلی دانست؛ به این معنا که او عقل مستقل از شرع را قادر به درک ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح بداند؟ ابن‌سینا گرچه در برخی از آثار خویش، ادراک گزاره‌های کلی اخلاقی را نوعی معرفت عقلی و مربوط به عقل نظری می‌داند، اما در مواردی نیز صراحتاً شریعت را مبدأ و منبع حکمت عملی، و پیامبر را واضح قوانین عملی و اخلاقی می‌داند. بدون شک چنین موضعی دیدگاه او را به نظریه حسن و قبح شرعی نزدیک می‌کند، اما راه‌حل این مسئله چیست؟

به نظر می‌رسد راه‌حل این مسئله، کنار گذاشتن دیدگاه دوگانه‌بین و انحصارگرا در حوزه اخلاق اسلامی است؛ دیدگاهی که بر اساس آن یا باید کاملاً طرفدار مکتب عقل‌گرای معتزله بود و یا کاملاً حسن و قبح شرعی اشاعره را پذیرفت. همان‌طور که در مقالات و پژوهش‌های پیشین به اثبات رسیده، نظریه معتزله و اشاعره، تنها نظام‌های اخلاقی متصور در حوزه اخلاق اسلامی نیستند، بلکه می‌توان بر اساس یک طرح و چارچوب مناسب، و با تجزیه و تحلیل نظریات اخلاقی متفکران اسلامی

۱- ملا عبدالرزاق لاهیجی، در توضیح معنا و مفهوم حسن و قبح عقلی و شرعی، چنین می‌گوید: «بدان که علما را خلاف است در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی ... مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد؛ و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد ... و مراد از شرعی بودن حسن و قبح، آن است که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهت حسن و قبح، در هیچ فعلی از افعال؛ نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن» لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۵۹.

بر مبنای آن، به نظریات ترکیبی جدیدی دست یافت که مؤلفه‌هایی از هر دو دیدگاه معتزلی و اشعری در آنها وجود دارد (مسعودی و آل‌سیبان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸). با تجزیه و تحلیل دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا، مشخص می‌شود که نظریه اخلاقی ابن‌سینا و حکیم مسلمان را نیز باید یک دیدگاه ترکیبی دانست که اجزاء و مؤلفه‌هایی از هر دو نظریه حسن و قبح عقلی و شرعی، در آن موجود است. البته موضوع ارزش‌ها و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا، در سالیان اخیر در مقالات برخی از محققان فلسفه اخلاق مورد توجه قرار گرفته و بحث‌های خوبی در این زمینه مطرح شده است.^۱ رویکرد عمده‌ای که در غالب این پژوهش‌ها وجود دارد، اثبات نظریه «واقع‌گرایی اخلاقی» از منظر ابن‌سینا و توجیه نشانه‌های «ناواقع‌گرایی» در آراء وی است که عمدتاً به مقام ثبوت و واقعیت مربوط می‌شود. البته موضوع واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی که یکی از مباحث وجودشناختی درباره گزاره‌های اخلاقی به شمار می‌آید، در این مقاله مورد توجه نیست، بلکه تمرکز پژوهش کنونی بر مقام اثبات و بحث معرفت‌شناختی درباره گزاره‌های اخلاقی، یعنی تحلیل ویژگی‌های معرفت اخلاقی و نحوه حصول آن از منظر ابن‌سیناست؛ از این رو رابطه دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا با نظریه «حسن و قبح ذاتی» که تعبیر دیگری از همان واقع‌گرایی اخلاقی است، در این پژوهش مورد نظر نیست، بلکه تمرکز بحث عمدتاً بر نظریه ابن‌سینا درباره حسن و قبح عقلی است.^۲

از آنجاکه مباحث مربوط به فلسفه اخلاق در آثار بیشتر فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا، نه به صورت مستقل، بلکه به صورت پراکنده و به مناسبت سایر موضوعات مطرح شده است، به‌ناچار برای شناخت دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا، آراء وی در چند حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این پژوهش، هم دیدگاه‌های منطقی ابن‌سینا در باب گزاره‌های اخلاقی و هم سخنان او در علم النفس درباره نحوه شکل‌گیری معرفت‌های اخلاقی انسان و همچنین دیدگاه‌هایی که وی درباره نقش شریعت و پیامبر در حکمت عملی مطرح کرده، مورد استناد قرار خواهد گرفت.

۱- ر.ک: جوادی، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۳۱؛ خلیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱-۱۶۱؛ مسعودی، ۱۳۹۴، ص ۷-۲۴.

۲- لازم به ذکر است که در برخی از پژوهش‌های پیشین، ترکیبی بودن دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا درباره حسن و قبح مورد اشاره قرار گرفته است، اما همان‌طور که در متن بیان شد، در این پژوهش‌ها موضوع حسن و قبح از جهت وجودشناختی مورد بررسی بوده و رابطه دیدگاه ابن‌سینا با «واقع‌گرایی اخلاقی یا حسن و قبح ذاتی» مورد نظر بوده است؛ بنابراین با توجه به موضوع مورد بحث در این مقالات، دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا ترکیبی از نظریه حسن و قبح ذاتی (در مقام ثبوت) و حسن و قبح شرعی (در مقام اثبات) تلقی شده است. به تعبیر یکی از این پژوهشگران، «در اینجا می‌توان صورت سوم، یعنی [حسن و قبح] ذاتی شرعی را هم تصویر کرد که احتمالاً ابن‌سینا از آن دفاع می‌کند» (جوادی، ۱۳۸۶، ص ۳۱)؛ اما با توجه به آن که موضوع این مقاله به حوزه معرفت‌شناسی حسن و قبح مربوط می‌شود، منظور ما از ترکیبی بودن دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا، ترکیب آن از مؤلفه‌هایی از حسن و قبح عقلی و حسن و قبح شرعی است که هر دو در مقام اثبات مطرح می‌شوند و بحث از حسن و قبح ذاتی که مربوط به مقام ثبوت است از حوزه بحث ما خارج است.

نقش عقل در معرفت اخلاقی از منظر ابن سینا

از دیدگاه ابن سینا، عقل نقش عمده‌ای در حصول معارف اخلاقی انسان دارد. نکاتی که در ادامه مورد اشاره قرار خواهد گرفت، مؤلفه‌هایی است که موضع اخلاقی ابن سینا را به نظریه عدلیه بسیار نزدیک می‌کند.

۱- معرفت اخلاقی، معرفتی عقلی و مربوط به عقل نظری

ابن سینا در مباحث علم النفس خود، در بحث از قوای ویژه نفس ناطقه انسانی، یعنی عقل نظری و عملی، به مناسبت از معرفت‌های اخلاقی انسان سخن می‌گوید. وی در بحث از کارکردها و اعتبارات سه‌گانه عقل عملی بیان می‌کند که اگر عقل عملی در ارتباط با خودش اعتبار شود، قوه‌ای است که به کمک عقل نظری، به استنباط آرائی می‌پردازد که به عمل مربوط می‌شود، مثل اینکه «دروغ یا ستم زشت است»؛ از نظر او این احکام عملی و اخلاقی، که عقل عملی به کمک عقل نظری صادر می‌کند، از نظر منطقی از گزاره‌ها و آراء مشهورند که از راه برهان به دست نیامده‌اند، گرچه معنی ندارد که برهان هم بر آنها اقامه شود: «عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه‌ای است که در بین آن و عقل نظری، آراء شایع و مشهور متولد می‌شود، مثل اینکه دروغ و ظلم زشت است و امثال آن که این آراء، از اولیات عقلیه محض در کتب منطقی، به طور یقین جدا هستند، گرچه وقتی مبرهن شوند، از مقدمات یقینیه عقلی می‌شوند» (ابن سینا، ۱۴۱۷ هـ، ص ۶۴-۶۵). بر این اساس، معرفت‌های اخلاقی انسان در نظر ابن سینا، از نوع ادراکات عقلی بوده و حاصل تعامل قوای عقل عملی و نظری انسان است. ابن سینا در *طبیعیات شفا*، تعامل عقل عملی و نظری را چنین توضیح داده است: «پس انسان دارای قوه‌ای است که مختص به آراء کلی است و قوه دیگری نیز دارد که مختص به اندیشه درباره امور جزئی است، [یعنی] درباره امور مفید یا مضر که سزاوار انجام یا ترک است و نیز درباره آنچه زیبا و زشت و خیر و شر است و این اندیشه ناشی از نوعی قیاس و تأمل درست یا نادرست است که هدفش تحقق یک رأی جزئی درباره یک امر جزئی در آینده از میان امور ممکن‌الوجود است ... هرگاه این قوه حکم کند، به دنبال آن، حرکت قوه اجماعی برای تحریک بدن، پدید می‌آید، چنان که قوه اجماعی در حیوانات تابع قوای دیگر است؛ و این قوه از قوه مدرک کلیات کمک می‌گیرد و از آنجا مقدمات کبری را در خصوص جزئی مورد اندیشه به دست می‌آورد و در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند. قوه نخست نفس انسان، به نظر منسوب می‌شود و به آن عقل نظری می‌گویند و این قوه دوم به عمل منسوب می‌شود و به آن عقل عملی می‌گویند» (ابن سینا، ۱۴۱۷ هـ، ص ۲۸۴-۲۸۵).

ابن‌سینا در عبارات بالا تصریح می‌کند که آراء کلی توسط عقل نظری ادراک می‌شوند، اما عقل عملی کارش اندیشه در امور جزئی به‌منظور رسیدن به یک رأی جزئی است که برای تحقق یک فعل جزئی ضروری است. عقل عملی در این مسیر از عقل نظری کمک می‌گیرد، به این نحو که مقدمات کلی عقل نظری را کبرای قیاس خود قرار می‌دهد، در صغری نیز مقدماتی جزئی قرار می‌دهد که به کمک قوای مادون، مثل وهم، به دست آورده است؛ آنگاه در مقام نتیجه به یک رأی جزئی دست می‌یابد. به دنبال این رأی جزئی، اراده انجام فعل در انسان حاصل شده و قوه محرک اندام‌ها و عضلات بدن به کار می‌افتد و فعل جزئی خاص طبق رأی جزئی عقل عملی، از انسان صادر می‌شود. به‌عنوان مثال قضیه کلی «انفاق شایسته است» را در نظر می‌گیریم. این قضیه توسط عقل نظری ادراک می‌شود. حال اگر انسان با شخص فقیری مواجه شود، عقل عملی از طریق قوای مادون، به یک حکم جزئی می‌رسد و آن این‌که: «این شخص، نیازمند انفاق است». سپس با لحاظ آن رأی کلی که توسط عقل نظری ادراک شده بود، یعنی اینکه «انفاق شایسته است»، به این نتیجه می‌رسد که «انفاق به این شخص، شایسته است». به دنبال درک این گزاره جزئی اراده انجام این فعل در انسان پدید می‌آید و فعل مزبور از انسان صادر می‌شود.

بدین ترتیب، گزاره‌های کلی اخلاقی، به عقل نظری تعلق دارند. این گزاره‌های کلی در واقع مبادی و مقدماتی هستند که عقل عملی برای رسیدن به رأی جزئی اخلاقی آنها را به‌عنوان کبرای قیاس به کار می‌برد. به دنبال استنباط رأی جزئی اخلاقی توسط عقل عملی، اراده اخلاقی در انسان شکل می‌گیرد که نتیجه آن تحقق فعل اخلاقی است.

ابن‌سینا همچنین در بحث از مراتب استکمالی عقل نظری بیان می‌کند که علم به مشهورات - که گزاره‌های اخلاقی نیز قسمی از آنها هستند - در مرتبه عقل بالملکه برای عقل نظری حاصل می‌شود. عقل بالملکه، مرتبه بعد از عقل هیولانی و استعداد صرف است که در آن، عقل از استعداد صرف به فعلیت رسیده و فقط صورت‌های عقلی اولیه (غیر اکتسابی) را دریافت کرده است، ولی هنوز به ادراکات ثانویه (اکتسابی) و مرتبه عقل بالفعل نرسیده است.^۱ ابن‌سینا در *طبیعیات دانشنامه علائی*، معقولات اولیه‌ای را که در مرتبه عقل بالملکه برای انسان حاصل می‌شود، دو قسم می‌داند: «یکی اولیات حقیقی که اندر گوهر وی است پذیرفتن وی، چنان‌که وصف ایشان کرده‌ایم؛ و یکی مشهورات که به عادت پذیرد و فایده مشهورات اندر کردار بیشتر بود و چون چنین شود او را عقل بالملکه خوانند»/ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۱- در مورد مراتب عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا، رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۷ هـ ص ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۵.

بنابراین در نظر وی مشهورات که گزاره‌های اخلاقی نیز قسمی از آنها به شمار می‌روند، همچون اولیات، در مرتبه عقل بالملکه برای عقل نظری حاصل می‌شوند و تفاوت آنها با اولیات در این است که تصدیق اولیات به گوهر و ذات انسان مستند است، اما تصدیق مشهورات به‌مرورزمان و در نتیجه عادت، برای انسان حاصل می‌شود.

نکته دیگری که ابن‌سینا در بحث از مراتب عقل نظری بر آن تأکید می‌کند، این است که نفس برای اینکه از مرتبه عقل هیولانی که قوه محض است خارج شود و به مرتبه عقل بالملکه برسد و نیز برای آن که از مرتبه عقل بالملکه که نسبتاً بالقوه است (چون هنوز معقولات اکتسابی را تحصیل نکرده است)، به مرتبه عقل بالفعل برسد، نیازمند فاعلی است که بالفعل واجد همه معقولات است و با اعطای آنها به نفس، آن را از قوه به فعل می‌رساند. ابن‌سینا این فاعل معرفت را «عقل فعال» می‌نامد/همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ۳۵۴. بنابراین عقل فعال از نظر او، جوهر مجردی است خارج از وجود انسان، که واجد صورت‌های عقلی همه اشیاء است و آنها را به نفوس بشری اعطا می‌کند و بدین‌وسیله، نفس انسان به مرتبه عقل بالملکه یا بالفعل می‌رسد. در نظر ابن‌سینا، نسبت عقل فعال به عقل‌های بشر، نسبت خورشید است به دیدگان بشری؛ همان‌گونه که خورشید بر مشهودات دیدگان ما پرتو می‌افشاند و آنها را برای دیدگان مرئی می‌سازد، عقل فعال نیز بر متخیلات بشر اثر می‌گذارد و آنها را با جداکردن از عوارض و شوائب مادی، معقول می‌سازد و برای نفس مدرک و معلوم می‌گرداند/همو، ۱۳۸۳، ص ۶۵-۶۷. بنابراین نفس با ادراک حسی و خیالی و ملاحظه آنها، آمادگی لازم را برای اتصال به عقل فعال و پذیرش صورت‌هایی که از سوی عقل فعال افزوده می‌شوند، پیدا می‌کند/همو، ۱۴۱۷، ص ۳۲۲. ابن‌سینا معتقد است که در میان انسان‌ها، نفس پیامبر یا نبی به دلیل برخوردارگی از برترین مرتبه عقل بشری، یعنی «عقل قدسی»،^۱ بیشترین آمادگی و استعداد را برای اتصال به عقل فعال و پذیرش معارف و حقایق دارد و هر آنچه را بخواهد، می‌تواند از عقل فعال بی‌درنگ و یا با کمترین تأخیر دریافت کند/همو، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸-۳۴۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳، ۳۵۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۱۷.

باید توجه داشت که نکات فوق در مورد معرفت‌های کلی اخلاقی نیز صدق می‌کند. به این معنا که گزاره‌های کلی اخلاقی انسان، از سوی عقل فعال به او افزوده می‌شود. بدین ترتیب از منظر ابن‌سینا، عقل نظری در مرتبه عقل بالملکه به گزاره‌های کلی اخلاقی علم پیدا می‌کند؛ و چون ادراکات عقل

۱- ابن‌سینا در توصیف عقل قدسی می‌گوید: «و این درجه، عالی‌ترین درجه استعداد [تعلّم] است و باید این حالت از عقل هیولانی را «عقل قدسی» نامید که از جنس عقل بالملکه است، جز اینکه مرتبه بسیار والایی است و از اموری نیست که همه مردم در آن مشترک باشند ... این نوعی از نبوت است، بلکه عالی‌ترین قوه نبوت است و بهتر است که این قوه را «قوه قدسیه» بنامیم. این قوه عالی‌ترین مرتبه از قوای انسانی است»/همو، ۱۴۱۷، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.

نظری حاصل افاضه عقل فعال‌اند، گزاره‌های اخلاقی نیز به افاضه عقل فعال برای نفس حاصل می‌شوند، ولی نفس انسان به‌مرورزمان و در نتیجه عادت و تجربه موارد جزئی و در جریان تربیت اجتماعی، آمادگی لازم را برای دریافت این معارف پیدا می‌کند. ابن‌سینا در منطق نیز همین مطلب را متذکر می‌شود و می‌گوید تصدیق مشهورات به خرد ناب تعلق ندارد، بلکه در نتیجه تأدیب و تربیت اجتماعی و خانوادگی حاصل می‌شود/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰.

ابن‌سینا معرفت اخلاقی را نوعی معرفت عقلی و مربوط به عقل نظری می‌داند. این امر، یکی از مؤلفه‌هایی است که دیدگاه اخلاقی او را به نظریه عقل‌گرایانه عدلیه بسیار نزدیک می‌کند.

۲- گزاره‌های اخلاقی غیر بدیهی اما برهان پذیر

همان‌طور که اشاره شد، ابن‌سینا معتقد است که گزاره‌های اخلاقی از نظر منطقی، از قضایا و گزاره‌های مشهور به حساب می‌آیند. مشهورات، گزاره‌هایی هستند که به خاطر شهرت و عمومیتی که میان مردم دارند، انسان ضرورتاً آنها را مورد تصدیق قرار می‌دهد/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸۴. مورد استفاده مشهورات در قیاس‌های جدلی است/همان، ص ۱۷. جدل یکی از صناعات خمس است که از نظر مرتبه، مادون برهان است. از نظر ابن‌سینا، قیاس برهانی مفید یقین است و غرض از آن، کشف حق است؛ اما برخلاف برهان، جدل افاده یقین نمی‌کند و غرض از آن ساکت‌کردن طرف مقابل است/همو، ۱۴۰۵ هـ-الف، ج ۳، البرهان، ص ۵۱.

ابن‌سینا مشهورات را دارای دو قسم می‌داند:

۱- مشهورات به معنای عام که منظور از آن، قضایایی است که موردپذیرش عموم باشد، هرچند که از اولیات و بدیهیات باشد.

۲- مشهورات به معنای خاص که این دسته از قضایا مبنا و پایگاهی جز شهرت ندارند و تنها از طریق آموزش و تربیت اجتماعی و خانوادگی، قابل شناخت هستند. ابن‌سینا این قسم را «آراء محموده یا ذائعات» نیز می‌نامد و می‌نویسد: «و اما مشهورات ... پس برخی از آنها همین اولیات و مانند آنها هستند که قبولشان واجب است، نه از این‌روی که قبولشان واجب است، بلکه از جهت همگانی‌بودن اعتراف به آنها؛ و برخی از آنها آرایبی هستند که «محموده» نامیده می‌شوند؛ و چه‌بسا که ما نام مشهور را به آنها اختصاص داده‌ایم، چون تکیه‌گاهی جز شهرت ندارند»/همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰. وی در توضیح آراء محموده نیز می‌گوید: «و آنها آرایبی هستند که اگر آدمی تنها با عقل مجرد و وهم و حسش در نظر گرفته شود و برای قبول و اعتراف به این قضایا تحت هیچ تأدیبی قرار نگرفته و استقرار جزئیات بسیار، او را به ظن قوی برای صدور حکم در این‌باره مایل نکرده باشد و اگر آنچه در سرشت آدمی از رحمت و

خجالت و حمیت و غیره وجود دارد، او را بدین حکم نخواند، به‌صرف تبعیت از عقل یا وهم و یا حس خود، هرگز به این قضایا حکم نخواهد کرد؛ مانند این حکم ما که «ربودن مال انسان، زشت است» و «دروغ، زشت است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

از بیان بالا و مثال ابن‌سینا، معلوم می‌شود که در نظر وی، گزاره‌های اخلاقی، از آراء محموده یا مشهورات به معنای خاص‌اند. طبق بیان وی آراء محموده، قضایایی هستند که عقل ناب به آنها حکم نمی‌کند. عقل ناب^۱ یعنی عقل پیراسته از تربیت خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، دینی، عواطف، عادات، عرف و استقرائات زندگی فردی و اجتماعی؛ بنابراین، هرگاه عقل انسان تحت‌تأثیر هر یک از این عوامل قرار گیرد، به یک رأی محمود، حکم خواهد کرد؛ برخلاف گزاره‌های بدیهی و اولی که عقل و خرد ناب انسان، بی‌واسطه آنها را مورد تصدیق قرار می‌دهد. به همین جهت، ابن‌سینا تصریح می‌کند که ذائعات یا آراء محموده از قضایای اولی و فطری نیستند: «گزاره‌هایی که از ذائعات یا آراء محموده به‌شمار می‌روند، از اولیات عقلی نیستند ... بلکه چنین قضایایی غیر فطری‌اند» (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹). بر این اساس، بر-خلاف قضایای بدیهی و اولی، امکان شک در آراء محموده وجود دارد: «اگر آدمی خود را بیندارد که به یک‌باره با عقلی کامل آفریده شده است و ادبی به گوشش نرسیده است و از انفعالی نفسانی یا خلقی فرمان نبرده است، در امثال این گزاره‌ها به هیچ‌چیزی حکم نمی‌کند، بلکه برایش ممکن است که نسبت به آن بی‌خبر باشد و در آن توقف کند؛ ولی حکمش به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است» بر چنین حالی نیست» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰). اگر انسان با حفظ همه این شرایط بخواهد در برخی از این قضایا شک کند، امکان شک وجود دارد، مثل این قضایا که می‌گویند:

«عدل نیکو است» و «ظلم زشت است» و «شکر منعم واجب است» (همو، ۱۴۰۵ هـ/الف، ج ۳، ص ۶۶).

این بخش از دیدگاه ابن‌سینا نظریه وی را از حسن و قبح عقلی دور می‌کند؛ زیرا قائلان به حسن و قبح عقلی معتقدند عقل انسان به‌طور بدیهی حسن و قبح بسیاری از افعال اختیاری را می‌تواند درک کند، آنها لاقلاً حسن عدالت و قبح ظلم را برای همگان بدیهی می‌دانند.^۲ حال آنکه ابن‌سینا چنین گزاره‌هایی را در زمره آراء محموده و به‌صراحت غیر بدیهی و قابل شک و تردید می‌داند.

۱- به تعبیر ابن‌سینا: العقل الصریح، العقل الساذج، العقل الأول/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۲۰.

۲- این عوامل در کتب منطقی، «اسباب شهرت» (عوامل مشهور شدن گزاره) نامیده می‌شوند. ابن‌سینا با توجه به اسباب شهرت، مشهورات را دارای چندین قسم می‌داند: «پس مشهورات، یا از گزاره‌های واجب‌القبول‌اند، یا از گزاره‌های تربیتی مصلحت‌بنیاد (تأدیبات صلاحیه) و آنچه شرایع الهی بر آنها متفق‌اند و یا خلقیات و انفعالیات و یا استقرائات و یا اصطلاحات» (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱).

۳- ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۶۱-۶۲.

درعین‌حال، ابن‌سینا پس از آن‌که از صدق و کذب‌پذیری آراء محموده سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که صدق این گزاره‌ها با اقامه دلیل، قابل‌اثبات است: «و این مشهورات (آراء محموده)، برخی صادق‌اند و برخی کاذب؛ و اگر صادق باشند، به اولیات و مانند آن منتسب نمی‌شوند؛ زیرا صدقشان نزد عقل نخستین جز با نظر و استدلال آشکار نمی‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

ابن‌سینا معتقد است که این دلیل از نوع برهان است: «آرائی مثل «دروغ زشت است» و «ستم بد است»... و نظایر آنها، از اولیات عقلیه محض در کتب منطقی جدا هستند؛ گرچه وقتی برهان بر آنها اقامه شود، از مقدمات یقینی عقلی می‌شوند» (همو، ۱۴۱۷ هـ، ص ۶۵۶-۶۵۷)؛ بنابراین، از منظر ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی از طریق برهان، تبدیل به قضایای یقینی می‌شوند. تأکید بر برهان‌پذیری گزاره‌های اخلاقی، موضع اخلاقی ابن‌سینا را تا حدودی به نظریه حسن و قبح عقلی نزدیک می‌کند، زیرا قائلان به حسن و قبح عقلی معتقدند در مواردی که عقل توان درک بدیهی ارزش یک فعل را ندارد، می‌تواند با اقامه دلیل و ارجاع این افعال به اصول بدیهی اخلاقی، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، ارزش مثبت یا منفی آنها را درک کند.^۱

بنابراین ابن‌سینا گرچه به خلاف عدلیه، درک حسن و قبح هیچ فعلی، حتی حسن عدالت و قبح ظلم را بدیهی نمی‌داند، اما همچون عدلیه معتقد است که می‌توان با اقامه برهان و دلیل عقلی، حسن یا قبح بسیاری از افعال اخلاقی را به‌طور یقینی تشخیص داد.

۳- معیار عقل در حکم به حسن و قبح افعال، تأثیر آنها در سعادت و کمال انسان

از نظر ابن‌سینا، هر قوه نفسانی فعلیتی دارد که رسیدن به آن، کمال و سعادت آن قوه محسوب می‌شود. به اعتقاد وی، آن قوه‌ای که به معنای دقیق کلمه، قوه نفس ناطقه است، عقل نظری است و شکوفایی و فعلیت آن، کمال حقیقی و سعادت نفس انسانی است؛^۲ اما عقل عملی، قوه‌ای است در خدمت عقل نظری که با فعالیت خود زمینه را برای شکوفایی آن فراهم می‌کند؛ به همین دلیل، وی پس از توصیف سعادت نفس از جنبه نظری می‌گوید: «این سعادت حقیقی تام و کامل نمی‌شود مگر با اصلاح جزء عملی نفس» (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ، ص ۴۷۰).

۱- ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴

۲- در نظر ابن‌سینا، شکوفایی و فعلیت عقل نظری که سعادت حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد، آن است که انسان به مرتبه عقل مستفاد برسد و متصور به همه صورت‌های علمی - تصویری یا تصدیقی - شود و عالم عقلی مشابه عالم عینی شود و صورت همه اجزای هستی از ابتدا تا انتها در او نقش بندد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵) ابن‌سینا از این سعادت حقیقی با عنوان «قرب به حق» نیز تعبیر کرده است که می‌توان این تعبیر را هماهنگ با آموزه‌های دینی و اسلامی دانست که رستگاری انسان با تقرب به پروردگار حاصل می‌شود (همو، ۱۴۱۸ هـ، ص ۴۶۲).

در نظر وی، قوه عقل عملی باید بر قوای بدنی و حیوانی حاکم باشد و فعالیت‌های آنها را تحت تسلط خویش درآورد تا از این طریق، زمینه برای حصول سعادت و شکوفایی عقل نظری فراهم آید (همو، ۱۴۱۷ هـ ص ۶۵). تسلط عقل عملی بر فعالیت‌های قوای مادون، آن است که این فعالیت‌ها اعتدالی و در حدّ وسط باشند؛ نه شکل افراطی داشته باشند و نه شکل تفریطی. وی از این حالت میانه‌روی در افعال مربوط به بدن، با عنوان «عدالت» تعبیر می‌کند: «برای نفوس انسانی به مشارکت تن افعال دیگری هست که به حساب آنها سعادت‌های دیگری برای نفس وجود دارد ... و آن زمانی است که آن افعال، نفس را به سوی عدالت سوق دهند؛ و معنی عدالت آن است که نفس آدمی در میان اخلاق متضاد، یعنی در دوست داشتن و دوست نداشتن، خشمگین شدن و خشمگین نشدن و ... میانه‌رو باشد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

ابن سینا معتقد است که اگر رفتارهای انسان در جهت تحقق عدالت صورت گیرد، نفس در قبال بدن، حالت استیلابی یا استعلایی خواهد داشت، در این صورت فضیلت‌های اخلاقی در انسان آشکار خواهد شد و او آماده دریافت کمال حقیقی و نیل به سعادت واقعی خواهد بود؛ اما اگر افعال انسان در جهت تحقق عدالت نباشد، نفس در برابر بدن حالت انفعالی و انقیادی خواهد داشت، در این صورت رذیلت‌های اخلاقی در انسان ظهور می‌یابد و انسان از جست‌وجوی کمال حقیقی خویش بازمی‌ماند (همو، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۴۱۸ هـ ص ۴۷۰-۴۷۱).

بدین ترتیب در نظر ابن سینا صفات نفسانی اگر زمینه‌ساز حصول سعادت و شکوفایی عقلانی باشند، «فضیلت» خوانده می‌شوند و اگر زمینه‌ساز شقاوت و تباهی انسان باشند، «رذیلت» نام می‌گیرند. همچنان که افعال و رفتارهایی که در سعادت انسان نقش دارند، افعال خوب و زیبا و افعال و رفتارهایی که مانع سعادت‌اند، افعال بد و زشت خوانده می‌شوند.

بنابراین می‌توان گفت که ابن سینا در فلسفه اخلاق، غایت‌گرا و سعادت‌گراست، یعنی حسن و قبح افعال را با توجه به نقشی که در نزدیک یا دور کردن انسان از غایت نهایی او، یعنی سعادت دارند تشخیص می‌دهد؛ و از این‌روست که او هدف نهایی علم اخلاق را سعادت نهایی انسان می‌داند و فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی را به لحاظ نقش آنها در سعادت انسان ارزیابی می‌کند. به تعبیر وی: «یکی از اقسام علم عملی، علمی است که در آن چگونگی افعال و حالات نفسانی مختص به انسان، آن‌چنان که سزاوار است باشد تا انسان در دنیا و آخرت به سعادت برسد، شناخته می‌شود؛ و گروهی این علم را به‌طور خاص اخلاق نامیده‌اند» (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ب، ص ۷).

بنابراین می‌توان گفت که از نظر ابن سینا، ملاک اصلی در حکم عقل به‌خوبی یا بدی یک فعل، تأثیری است که آن فعل در سعادت حقیقی انسان دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، طبق دیدگاه وی، احکام و

گزاره‌های اخلاقی، از یک رابطه واقعی و نفس‌الامری که بین یک فعل و سعادت حقیقی انسان وجود دارد، خبر می‌دهند.^۱

این بخش از دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا، زمینه را برای یک رویکرد عقلی و معتزلی به ارزش‌های اخلاقی کاملاً باز می‌کند؛ زیرا اگر ارزش‌های اخلاقی از جنس واقعیت و مبتنی بر رابطه علت و معلولی باشند، آن‌گاه عقل می‌تواند آن واقعیت‌ها و روابط را کشف کند.

نقش دین در معرفت‌های اخلاقی از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا گرچه فیلسوف عقل‌گرایی است که معرفت اخلاقی را نوعی معرفت و ادراک عقلی و نظری می‌داند، اما وی در حصول معارف اخلاقی، نقش مهمی برای شریعت و آموزه‌های دینی قائل است. این بخش از دیدگاه ابن‌سینا، حاکی از رویکردی اشعری در حوزه اخلاق است. در ادامه دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش دین و شریعت در حصول معرفت‌های اخلاقی انسان خواهد آمد.

۱- شریعت مبدأ حکمت عملی

از زمان تدوین حکمت و فلسفه، حکمت به دو نوع تقسیم شده است: حکمت نظری و حکمت عملی. ابن‌سینا در توضیح این دو قسم می‌گوید: «حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی با تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه توان بشری؛ و حکمتی که به آن دسته از امور نظری می‌پردازد که فقط دانستن آنها بر عهده ماست و نه به کار بستن آنها، حکمت نظری نام دارد؛ و حکمتی که به آن دسته از امور عملی می‌پردازد که هم دانستن آنها و هم به کار بستن آنها بر عهده ماست، حکمت عملی نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۶).

هر یک از این دو حکمت، دارای سه قسم‌اند. اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خلقی. اقسام حکمت نظری هم عبارت‌اند از: حکمت طبیعی، حکمت ریاضی و حکمتی که فلسفه اولی است و فلسفه الهی جزئی از آن است (همان‌جا).

پس اقسام سه‌گانه حکمت عملی، تمامی امور مربوط به حوزه عمل اختیاری انسان را در برمی‌گیرند و هر یک، بخشی از رفتارهای انسان یا حیثیت خاصی از رفتارهای انسان را موردبررسی قرار می‌دهند. آن بخش از حکمت عملی که به رفتار شخصی او می‌پردازد تا با تدبیر آنها نفس انسانی تزکیه شود،

۱- به نظر می‌رسد متأخران فلاسفه اخلاق، همچون استاد مصباح یزدی از این دیدگاه ابن‌سینا تأثیر پذیرفته‌اند. ایشان نیز درباره ملاک حسن و قبح در افعال اختیاری انسان، سعادت و کمال را پیشنهاد می‌دهند. رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴-۱۶۵.

حکمت خلقی یا اخلاق نام دارد. آن بخشی که به بررسی رفتار انسان در خانه و در ارتباط با اهل خانه می‌پردازد، حکمت منزلی یا تدبیر منزل نام دارد؛ و آن بخشی از حکمت عملی که فعالیت‌های انسان را در اجتماع سیاسی بررسی می‌کند و درباره چگونگی مشارکت مدنی و تعامل با شهروندان سخن می‌گوید، حکمت مدنی یا سیاست مدن نامیده می‌شود.

ابن‌سینا پس از برشمردن اقسام حکمت عملی، بیان می‌کند که مبدأ این سه قسم، شریعت الهی است: «و مبدأ این هر سه قسم، مستفاد از شریعت الهی است و کمالات حدود آنها نیز به واسطه شریعت الهی تبیین می‌شود و پس از آن است که قوه نظری انسان، با شناخت قوانین عملی مربوط به این سه قسم و استعمال این قوانین در جزئیات، در شریعت الهی تصرف می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۱۶).

وی در این عبارت بیان می‌کند که شریعت الهی، مبدأ حکمت عملی و نیز غایت و کمال آن را مشخص می‌کند. از نظر او کار عقل در میان این‌هاست، یعنی در میان مبدأ و غایت این علوم؛ به این معنا که وظیفه عقل نظری درواقع، استنباط قوانین عملی است که با کاربرد آنها در موارد جزئی، انسان می‌تواند به کمالات موردنظر شرع دست یابد. روشن است که این وظیفه، وظیفه‌ای فلسفی نیست، بلکه نوعی استنباط فقهی یا مشابه آن است.

البته ابن‌سینا اگرچه در اینجا حکمت عملی را بر شریعت الهی مبتنی دانسته است، اما در جایی دیگر، به کتب ارسطو و افلاطون در باب سیاست، و کتاب ارونس در باب تدبیر منزل، و نیز کتاب اخلاق نیکوماخوس به‌عنوان مثال‌هایی از اقسام حکمت عملی اشاره می‌کند (همو، ۱۳۳۶هـ ص ۱۰۸-۱۰۷). این نشان می‌دهد که از نظر وی، ممکن است گاهی حکمت عملی بر مبنایی غیر از شریعت الهی شکل بگیرد؛ از همین رو، او در کتاب *منطق المشرقیین*، به قسم دیگری از حکمت عملی نیز اشاره کرده و عملاً اقسام حکمت عملی را به چهار قسم افزایش داده است. وی از این قسم چهارم، با عنوان «صناعت شارعه» یا علم شریعت تعبیر کرده است: «لکن تو درمی‌یابی که بهتر است هر کدام از علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه، علم علی‌حده‌ای باشد و صنعت شارعه و آنچه را سزاوار است بر طبق آن باشد نیز امر جداگانه‌ای قرار دهی ... پس این علوم چهارگانه اقسام علم عملی هستند» (همو، ۱۴۰۵هـ ب، ص ۸۷).

پس از نظر ابن‌سینا، قسم چهارم حکمت عملی، صنعت شارعه نام دارد و شایسته است که سه قسم دیگر حکمت عملی بر اساس آن شکل گیرد. درواقع صنعت شارعه، دانشی است که قوانین و مقرراتی را که باید در اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه اجرا شود، بررسی می‌کند (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳،

ص ۴۲). به نظر می‌رسد که صنعت شارع، همان است که در عبارات بالا، ابن‌سینا از آن به «تصرف عقل نظری در قواعد و قوانین شریعت» یاد کرده است.^۱

در نتیجه از نظر ابن‌سینا، حکمت عملی اصالتاً وابسته به شریعت الهی نیست و می‌تواند امری به کلی انسانی باشد؛ ولی شایسته‌ترین و بایسته‌ترین شکل آن، همان است که بر شریعت الهی مبتنی شود (جان‌محمدی، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

۲- پیامبر، واضع قوانین حکمت عملی

پیش‌از این اشاره شد که ابن‌سینا معتقد است که پیامبر با عقل قدسی که عالی‌ترین قوای نفس است، به عقل فعال متصل است و بدون آن که نیاز به برهان و ترتیب قیاس داشته باشد، حقایق را دریافت می‌کند. این در حالی است که دریافت حقایق از سوی دیگرانی که فاقد این توان هستند و یا مراتب پایین‌تری از آن را واجدند، مستلزم ترتیب قیاس و استفاده از مبادی است.^۲

نکته دیگری که در این خصوص باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اصولاً بحث ابن‌سینا در اثبات نبوت، بحث و استدلال از ناحیه حکمت عملی است. او نبوت را از آن جهت ضروری می‌بیند که انسان در زندگی اجتماعی خود به آن نیازمند است. او می‌گوید نمی‌توان پذیرفت که جامعه انسانی بی‌نیاز از قوانین و قواعد مربوط به معاملات و حقوق اجتماعی باشد؛ چراکه انسان مدنی الطبع است و زندگی و مشارکت اجتماعی لازمه بقای اوست. مشارکت نیز بدون سنت و قانونی که قانون‌گذاری الهی داشته باشد، به سرانجام مطلوبی نمی‌رسد. از نظر ابن‌سینا، پیامبر شایسته‌ترین قانون‌گذاران است و اساساً برای همین هم مبعوث شده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ، ص ۴۸۸-۴۸۷)؛ از این رو، وی پس از اشاره به اقسام حکمت عملی می‌گوید: «شایسته است که واضع قواعد کلی که رعایت آنها در مورد هر شخص و نیز در مورد اجتماعات کوچک و بزرگ ضروری است، یک نفر با یک صنعت باشد که او هم پیامبر است» (همو، ۱۴۰۵ هـ ب، ص ۷).

بنابراین از نظر ابن‌سینا، پیامبر واضع قواعد کلی مربوط به اخلاق و تدبیر خانه و جامعه است و به همین دلیل، در نظر او مهم‌ترین جزء آموزه‌های پیامبران و شرایع الهی از سنخ عملی است. او می‌نویسد: «معظم‌ترین مقصود شرع، جزو عملی است تا مردم کارهای پسندیده کنند، هم با خویشتن

۱- ابن‌سینا در *الهیات دانشنامه علائی*، این قسم را «علم شرایع» نامیده که نسبت به علم سیاست اصل است و علم سیاست فرع آن محسوب می‌شود. رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲.

۲- رک: همو، ۱۴۱۷ هـ ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶.

و هم با انبازان خویشتن در نوع و هم با انبازان خویشتن در جنس. چنانکه در کتب اخلاق و سیاسات مبین شده است *«ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۷»*.

درواقع از نظر ابن‌سینا ارتباط پیامبر با عقل فعال، ارتباطی به مراتب قوی‌تر از ارتباط دیگران و حتی فیلسوف با عقل فعال است؛ بنابراین، اگر پیامبران و شرایع ایشان عمدتاً به بخش عمل توجه کرده‌اند و در این باب به حد کفایت سخن گفته‌اند، چه جای آن دارد که فیلسوف هم دقیقاً خود را مصروف آنها کند؛ به‌ویژه آنکه فیلسوف در حکمت عملی، گزاره‌های بدیهی‌ای که بتوانند مقدمه برهان قرار گیرند، در اختیار ندارد، بلکه با آراء مشهوره و محموده‌ای سروکار دارد که ماده قیاس‌های جدلی‌اند. البته همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، ابن‌سینا امکان اقامه برهان بر گزاره‌های مشهوره را ممتنع نمی‌داند و معتقد است از این طریق، این گزاره‌ها یقینی خواهند شد. به همین جهت است که از برخی اشارات او چنین برمی‌آید که برهان نظری و گواه و دلیل شرعی، در کنار هم طریق شناخت اقسام حکمت عملی است. او می‌گوید: «به‌راستی که صحت جمیع اقسام فلسفه عملی، به‌واسطه برهان نظری و دلیل (شهادت) شرعی است و تفصیل و تقدیر این سه قسم نیز به‌واسطه شریعت الهی است *«همو، ۱۴۰۵ هـ/الف، مدخل ج ۱، ص ۱۴»*.

البته وی در عبارت فوق، تفصیل و تقدیر مسائل حکمت عملی را به شریعت الهی واگذار کرده است. این نکته نشان‌دهنده آن است که وی کشف احکام تفصیلی و فرعی عملی را دور از دسترس عقل بشر می‌داند؛ بنابراین می‌توان گفت که محدوده برهان‌پذیر حکمت عملی از نظر ابن‌سینا، اصول و کلیات آن است. همچنین وی متذکر می‌شود که اقامه برهان در این موارد نیز به‌آسانی و برای همگان قابل تحقق نیست. ابن‌سینا می‌گوید: «گزاره‌هایی مانند: «عدل زیبا است» و «ظلم زشت است» و «شکر منعم واجب است»، از نوع گزاره‌های مشهوره هستند که موردقبول‌اند. این گزاره‌ها، اگر صادق باشند، صدق آنها توسط فطرت عقلی که در منزلت مذکور قرار داده شده روشن نمی‌شود، بلکه برخی از این مشهورات و مانند آن، صادق هستند و لکن برای آن که یقینی باشند، نیاز به برهان دارند و برخی دیگر با رعایت شرط دقیق صِدق می‌شوند که عموم مردم به آن شرط توجه ندارند» *(همان، ج ۳: البرهان، ص ۶۶)*.

بنابراین ابن‌سینا اقامه برهان بر برخی احکام اخلاقی را گرچه ممکن می‌داند، اما معتقد است که عموم مردم معرفت برهانی نسبت به احکام اخلاقی پیدا نمی‌کنند، بلکه شناخت این گزاره‌ها برای انسان‌ها عموماً از طریق شهرت آنها محقق می‌شود *«جوادی، ۱۳۸۶، ص ۲۷»*. بدین ترتیب در نظر ابن‌سینا، بهترین راه برای حصول یقین در حکمت عملی و اخلاق، رجوع به دین و آموزه‌های پیامبر است که معارف خویش را بی‌واسطه از عقل فعال دریافت کرده است.

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته روشن شد که ابن‌سینا همچون عدلیه، برای عقل، نقش مهمی در حصول معرفت اخلاقی در نظر می‌گیرد. وی از یک‌سو معرفت اخلاقی را نوعی ادراک عقلی و مربوط به عقل نظری می‌داند و از سوی دیگر تأکید می‌کند که شناخت برهانی و یقینی گزاره‌های اخلاقی برای عقل ممکن است؛ زیرا از دیدگاه وی احکام و گزاره‌های اخلاقی از یک رابطه واقعی و نفس‌الامری که بین یک فعل و سعادت حقیقی انسان وجود دارد، خبر می‌دهند و شناخت واقعیات برای عقل ممکن است. در عین حال، ابن‌سینا هنگام بحث از حکمت عملی و اقسام آن، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که حاکی از رویکردی اشعری در حوزه اخلاق است. طبق عبارات وی در این بخش، شایسته‌ترین نوع حکمت عملی و شایسته‌ترین واضح قوانین عملی، شریعت الهی و پیامبر است؛ عقل نظری هم باید در درون چارچوب تعیین شده از جانب شریعت، به استنباط قواعد و فروعات عملی بپردازد.

درواقع ابن‌سینا اگرچه کشف احکام عملی و اخلاقی را برای عقل نظری و از طریق برهان ممتنع نمی‌داند، اما معتقد است که اولاً این برهان فقط در اصول و کلیات اخلاقی قابل تحقق است، نه در احکام عملی فرعی و تفصیلی، ثانیاً اقامه برهان در همین موارد نیز برای عموم انسان‌ها میسر نیست؛ بنابراین با توجه به محدودبودن دامنه شناخت برهانی و یقینی احکام اخلاقی، بهترین راه برای حصول یقین در حکمت عملی و اخلاق، رجوع به دین و آموزه‌های پیامبر است که معارف خویش را بی‌واسطه از عقل فعال دریافت نموده است.

بدین ترتیب در موضوع معرفت‌شناسی حسن و قبح و مسئله حسن و قبح عقلی یا شرعی، دیدگاه ابن‌سینا را باید یک نظریه ترکیبی و نظریه سومی بین حسن و قبح عقلی و حسن و قبح شرعی، تلقی کرد؛ زیرا مؤلفه‌هایی از هر دو نظریه در دیدگاه ابن‌سینا وجود دارد. وی انسان‌ها را برای دستیابی به شناخت یقینی احکام عملی، محتاج به رجوع به شریعت می‌داند، از این‌رو شناخت حسن و قبح در نظر وی شرعی است، نه عقلی؛ زیرا عقل نسبت به احکام عملی و اخلاقی، شناخت بدیهی و بی‌واسطه ندارد، شناخت برهانی او نیز در این حوزه محدود است، چون برهان فقط در مورد کلیات عملی و اخلاقی ممکن است، در همین موارد نیز عموم مردم از اقامه چنین برهانی ناتوان‌اند. همین توانایی محدود عقل برای شناخت برهانی احکام عملی که ابن‌سینا به آن اذعان کرده، وجه تمایز نظریه او از حسن و قبح شرعی و وجه شباهت آن به نظریه حسن و قبح عقلی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۸۳ الف)، *الهیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۱۸ هـ)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ نخست
- _____ (۱۳۲۶ هـ)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، الرساله الخامسه: فی اقسام الحکمه العقلیه، القاهره، دارالعرب*
- _____ (۱۳۶۴)، *رساله اضحویه*، مترجم نامعلوم، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسین خدیو جم، تهران، اطلاعات، چاپ دوم
- _____ (۱۳۹۱)، *رساله منطق: دانشنامه علایی همراه با واژه‌نامه توصیفی*، شرح و تصحیح نواب مقربی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *رساله نفس*، مقدمه و حاشیه و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا
- _____ (۱۴۰۵ هـ الف)، *الشفاء - المنطق*، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- _____ (۱۳۸۳ ج)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حاشیه و تصحیح سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا
- _____ (۱۹۸۰ م)، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۴۰۵ هـ ب)، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- _____ (۱۴۱۷ هـ)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر
- جان محمدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، «رہیافت ابن سینا به حکمت عملی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۱
- جوادی، محسن (۱۳۸۶)، «وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا»، *اخلاق*، شماره ۹ و ۱۰

- خلیلی، اکرم (۱۳۸۶)، «جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا»، *آینه معرفت*، شماره ۱۱
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، *خوب چیست، بد کدام است؟*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳هـ)، *قواعد العقائد*، لبنان، دارالغربیه
- کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، *حکمت مشاء*، قم، انتشارات حکمت اسلامی
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۶۲)، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۴)، «راهبرد اصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۶۴
- مسعودی، جهانگیر و آل‌سیدان، زهرا (۱۳۹۱)، «تحلیلی از نظریه‌های ترکیبی در اخلاق اسلامی؛ بررسی موردی نظریه مصباح یزدی و سروش»، *اندیشه دینی*، شماره ۴۴
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ نخست