



University of Tabriz-Iran  
Journal of *Philosophical Investigations*  
ISSN (print): 2251-7960/ ISSN (online): 2423-4419  
*Vol. 13/ Issue: 29/ winter 2020*  
Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

## Avicenna's Ethical Thought



Mahdi Ghavam Safari

*Associate Professor in Tehran University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, E-mail: [safari@ut.ac.ir](mailto:safari@ut.ac.ir)*

### Abstract

In both arguments about the faculties of soul and the premises of different kinds of deductions, Ibn Sina discusses briefly practical philosophy. While in the former he regards ethics as the result of practical reason, he recognizes it in the latter based on a specific kind of accepted premises (praiseworthy opinions, well-accepted opinions) that have been originated from habits, conventions, traditions from the past time and the like. Besides these two viewpoints combined together, by confirming that i) practical reason is called reason merely homonymously, ii) praiseworthy opinions have no other basis but reputation and iii) human reason considered by itself cannot judge about them, Ibn Sina makes his readers ready for his inferences: that a) moral descriptions like good and bad are not descriptions of realities and b) moral judgments are not propositions. Nonetheless, by his ambiguous statement that praiseworthy opinions can be either true or false and it is possible to provide a demonstration for them, he, on the other hand, makes his position, at least in appearance, dark, ambiguous and variously interpretable. This article has two sections. The first section is dedicated to practical reason and its function in moral judgments while the second one focuses on Ibn Sina's theory about the premises and materials of moral judgment and their origin. These two considerations are going to illustrate that Ibn Sina's theory about the function of practical reason and the origin of moral judgment leaves no place for truthfulness or falsity of those accepted premises that are considered praiseworthy opinions and their demonstration is not possible. However, even if some of them can be either true or false, they must be emplaced somewhere outside the boundaries of moral judgment.

**Keywords:** *Ethics, Practical Reason, Praiseworthy opinions, truth and False, Demonstration.*

Although we have a promise from Avicenna (Ibn Sina) ( in his *Shefa (Elabiat*, 1405,p.11)) of writing a treatise on ethics, actually he did not write it, or it has not reached us; and we have not any independent treatise from him on practical wisdom. However, two concluding chapters of *Shefa (Elabiat)* would show his points of view on the origin of the judgment of practical reason, on ethics, and on practical philosophy as a whole. Moreover, in two other places, he has discussions on ethics: in the investigations (1) on the faculties of the soul, and (2) on the materials and promises of the syllogistic. He has a brief discussion of the faculty of practical reason and its function in (1), and some other-where told practical tips in (2). All this makes his saying on ethics somehow vague, and occasionally, at least apparently, inconsistent. So, it is necessary for us to take some light from his thoughts on other matters in order to understand his occasionally unarticulated views on ethics; although it is most important not to confuse the two separate domains of theory and practice. As a clear and leading example, we must not apply two theoretical concepts of demonstrability and truth onto practical issues.

This paper has two parts: at first, we discuss practical reason, its function, and the indemonstrability of ethical judgments (*ara'e mahmude*); then we show that truth and falsity do not apply to these judgments.

According to Avicenna, our practical reason does not reach to universal famous judgments as "lying in bad" by way of argumentation and demonstration, but it is not the case that these judgments are self-evident for this reason. Although he does say that this kind of propositions is different from pure self-evident propositions, he accepts by some qualifications, that these two can become rational ones if we provide some proofs for them. However, he, himself, not only gives no proof for such famous promises, and shows no way for this, but also sees the foundations of such proofs for practical "oughts" and "not-oughts", i.e. the so-called empirical promises, are not "empirical" in the strict sense of the word, but come from weak and illusionary experiments (Avicenna, 1404h, pp. 184-5).

For Avicenna, the two fundamental ethical concepts of "good" and "bad", come for us from observations about social affairs and from repeated educations concerning doing or not-doing some deeds. And it is this repetition that makes us think that we innately distinguish good and/or bad deeds (ibid, p.183).

Ethical judgments for Avicenna are famous ones (*Mashbourat*) and judgments, as such, are not innate ones (Avicenna, 1364h, p.119): that is to say, if we were not born in a polis and were not received practical educations, we did not see them as certain and indubitable judgments; they would be dubitable ones. Any judgment which is dubitable, for this very reason, is not an innate one (ibid. p.117). So, human reason, alone and by itself, does not recognize the ethical judgments.

These so-called famous judgments, however, are so deeply rooted in our souls that every one of us thinks that he/she innately understands that e.g. "justice is

good" or "injustice is bad". What is the reason for this (where come these judgments and what is the cause of their deep-rootedness)? Avicenna's answer is in his *Nejat* (1364h, p.117): these come from *polis* and political life, i.e. from habit, education, accidental social contracts, inherited traditions, inductions about what is or is not beneficial for us, necessities of practical life, and so on. Thus, these judgments are neither innate nor independently and empirically come from the outside world and correspond to nothing in it; so, they are outside of the domain of "truth and facility".

#### References

- Aristotle (1934) *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, London.
- Ghavam Safari, Mehdi (2009) *How metaphysics is possible*, Organization for Research in Islamic Culture and Thought, Second Edition, Tehran.
- Ibn Sina (1404) *Al-Shafa'a, al-Ta'biyyat, al-Nafs*, ed. Church al-Qawnati and Sa'id Zayed, published by Ayatollah al-Azimi al-Marashi al-Najafi's school booklet, Qom.
- Ibn Sina (1405) *Al-Shifa, al-Mantiq, al-Makhdul*, ed. al-Qawati al-Rabih and Mahmoud al-Khaziri and Fuad al-Huwani research, published by Ayatollah al-Azimi al-Marashi al-Najafi's school booklet,, Qom.
- Ibn Tofail (1982) *Hayyi-ibn-Yakttan*, Badiez-Zaman Forouzanfar's, Persian Translation, Book Publishing, Tehran.





## اندیشه اخلاقی ابن‌سینا\*

مهدی قوام صفری\*\*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران

### چکیده

ابن‌سینا هم به هنگام بحث در باب قوای نفس و هم به هنگام بحث در باب مقدمات قیاس‌های مختلف گذرا به حکمت عملی می‌پردازد. او در ضمن سخنانش در باب قوای نفس اخلاق را حاصل عقل عملی و در ضمن سخنانش در باب مقدمات قیاس‌ها اخلاق را برخاسته از نوع خاصی از مشهورات (آراء محموده، که ذاتاً هم می‌نامند) می‌داند که برآمده از عادت و قراردادهای اتفاقی و سنت‌های باقی مانده از قدیم و مانند آن هستند. او از سویی با تلفیق این دو دیدگاه، بویژه با توجه به اینکه خود تصریح می‌کند که عقل عملی صرفاً بر سبیل اشتراک عقل نامیده می‌شود و آراء محموده هیچ مبنایی جز شهرت ندارند و عقل انسان چون تنها نگریسته شود در باب آنها متوقف است و هیچ حکمی ندارد، خواننده را آماده این استنباط می‌کند که اوصاف اخلاقی مانند خوب و بد اوصاف واقعی اشیا و احکام اخلاقی گزاره‌های خبری نیستند، و از سویی دیگر با قول مبهم به صدق و کذب‌پذیری آراء محموده و امکان اقامه برهان بر آنها آرای خود در این باره را دست کم در ظاهر تیره و مبهم و بنابر این تفسیرپذیر می‌سازد. این مقاله دو بخش اصلی دارد. در بخش نخست عقل عملی و کار آن بویژه در باب پیدایش احکام اخلاقی بررسی می‌شود، و در بخش دوم دیدگاه ابن‌سینا در باب مقدمات و مواد تشکیل دهنده احکام اخلاقی و خاستگاه آنها بحث می‌شود. این دو بررسی نشان می‌دهد که دیدگاه ابن‌سینا در باب کار عقل عملی و منشأ احکام اخلاقی جایی برای صدق و کذب‌پذیری آن دسته از مشهورات که آراء محموده محسوب می‌شوند باقی نمی‌گذارد و اقامه برهان برای آنها ممکن نیست و اگر هم پاره‌ای از مشهورات صدق و کذب‌پذیر باشند در خارج از حدود احکام اخلاقی ناب واقع‌اند.

واژگان کلیدی: اخلاق، عقل عملی، مشهورات، آراء محموده، برهان.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۲۷

\*\* E-mail: safary@ut.ac.ir

## مقدمه

ابن سینا در مدخل *شفا* (۱۴۰۵: ۱۱) می‌گوید که در آخرین بخش *شفا*، یعنی *الهیات شفا*، اشاره‌ای کوتاه به علم اخلاق و سیاست خواهد داشت تا اینکه زمانی کتابی جامع و مستقل در این باره تصنیف کند. ابن سینا یا نتوانسته است به این قولش وفا کند یا اگر هم وفا کرده کتاب به دست ما نرسیده است و ما کتابی مستقل با موضوع حکمت عملی از او در دست نداریم.<sup>۱</sup> و اما آن اشاره کوتاه به علم اخلاق و سیاست مدینه دو فصل پایانی *الهیات شفا* را شامل می‌شود که از این دو فصل فقط بیست سطر پایانی کتاب را به خود علم اخلاق اختصاص داده است و تحت‌اللفظی فقط اشاره‌ای کوتاه به علم اخلاق است، با این همه آنچه در این دو فصل درباره عقد مدینه و عقد خانه و اخلاق می‌گوید نشان جهت‌گیری او در باب منشأ احکام عقل عملی و علم اخلاق و بطور کلی فلسفه عملی است. اما کوتاهی مطالب او و نبود تصنیف مستقل در این باره سبب شده است نظریه منسجمی در باب اخلاق از ابن سینا در دست نداشته باشیم. بنا بر سخنان خود او در *مباحثات* (۱۳۷۱: ۱۸۹ و بعد) خُلق بخشی از حکمت نیست و جزئی از فلسفه به حساب نمی‌آید، آنچه جزئی از فلسفه است همان حکمت عملی است که مقصود از آن «علم به خُلق» (همان: ۱۹۱) و شناختن ملکات اخلاقی از راه استدلال و فکر است؛ یعنی بطور مثال شناختن اینکه چند فضیلت اخلاقی وجود دارد و آن فضیلت‌ها کدامند و برترین آنها و پایین‌ترین شان کدام است و انسان چگونه بی قصد یا با قصد آنها را کسب می‌کند (همان: ۱۹۰). حکمت عملی یا «فلسفه عملی» (ابن سینا ۱۴۰۵: ۱۴) وقتی در این معنا نگریسته شود در برابر حکمت نظری است (۱۳۷۱: ۱۹۱) و علم اخلاق فقط یکی از اجزاء آن است و سیاست منزل و سیاست مدینه دو جزء دیگر حکمت یا فلسفه عملی‌اند. به رغم اینکه ابن سینا در جداسازی حکمت عملی از حکمت نظری فقراتی روشن دارد هرگز آنطور که شایسته است به حکمت عملی نمی‌پردازد و هر آنچه در این باره از او در دست داریم بسیار مجمل و مختصر است. با این همه، او در کتابهایش در دو جا به علم اخلاق پرداخته است. نخست در مباحث مربوط به قوای نفس، دوم در مباحث مربوط به مواد و مقدمات انواع قیاس. آنچه در مباحث نفس در این باره می‌آید بیشتر مربوط به بررسی مختصر قوه عقل عملی و کارکرد آن در انسان است. آنچه در مباحث مواد و مقدمات قیاس‌ها می‌آید، در هر کتابی که آمده است، مجمل و استطرادی و مکرر است. این ویژگی سبب شده است که سخنان او در باب علم اخلاق تا اندازه‌ای مبهم و گاهی دو پهلو و در پاره‌ای از موضوعات دست کم به ظاهر با خود ناسازگار در نظر آید. به این ترتیب درک نیت واقعی او در باب علم اخلاق مستلزم ارجاع به آرای دیگر او در باب مساغی است که به نظر می‌رسد می‌تواند پرتوی روشن‌گر بر دیدگاه‌های گاه مجمل و گاه مبهم و گاه بیش از اندازه مختصر او در حوزه علم اخلاق افکند. هر کسی با هر رویکردی به آرای اخلاقی ابن سینا نزدیک شود یک نکته هم مسلم است هم اهمیت فوق‌العاده دارد و باید در مد نظر باشد و رعایت گردد و گرنه خیلی محتمل است نتیجه کارش من در آوردی باشد، آن نکته این است که هرگز نباید حوزه عقل نظری با حوزه عقل عملی که موضوع و غایت و کارکردشان با یکدیگر تفاوت بنیادی دارد در هم آمیخته شود. یک مثال روشن در این باره این است که شخص از برهان‌پذیری یا صدق آراء محموده که مشهورات مربوط به حوزه اخلاق دانسته شده‌اند سخن بگوید در حالی که هر دو مفهوم برهان‌پذیری و صدق به حوزه عقل نظری مربوط

هستند. در ادامه این مقاله و در بخش اول آن عقل عملی و کارکرد آن و برهان‌ناپذیری آراء محموده بررسی می‌شود، و در بخش دوم بیشتر بی‌ارتباطی این آراء با صدق و کذب در مد نظر است.<sup>۲</sup>

### ۱. عقل عملی

ابن‌سینا، با پذیرش آنچه در سنت نوافلاطونی در باب نفس رایج بود،<sup>۳</sup> بر آن است که نفس انسان هر چند جوهری واحد است با دو جنبه نسبت دارد: یکی جنبه‌ای است که در پایین نفس است و دیگری جنبه‌ای است که در بالای نفس است، و نفس بر حسب هر یک از این دو جنبه قوه‌ای دارد که علاقه بین نفس و آن جنبه را تنظیم می‌کند. قوه عامله که یکی از دو قوه اصلی نفس ناطقه انسان است قوه‌ای است که به سبب علاقه نفس به جنبه‌ای که در پایین آن است، و این جنبه همان بدن و سیاست بدن است، از برای نفس حاصل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۸). این قوه نیز همانند قوه دیگر نفس انسان، یعنی قوه عالمه (عقل نظری)، به اشتراک اسم یا مشابهت به عقل نظری،<sup>۴</sup> عقل (عقل عملی) نامیده می‌شود.<sup>۵</sup> عقل عملی به تعبیر ابن‌سینا جنبه رو به پایین نفس انسان است، جنبه‌ای که روی سوی پایین و بدن و عالم ماده دارد. عقل عملی قوه‌ای است که مبدأ محرک بدن انسان برای افعال جزئی برخاسته از اندیشه مبتنی بر آراء خاص اصطلاحی است<sup>۶</sup> (ابن‌سینا: ۱۴۰۴). عقل عملی در حقیقت مدبّر بدن و مبدأ فعل است، و چگونگی کار آن این است که برای رسیدن به اهداف اختیاری‌اش از مقدمات اولی و ذائع و تجربی و با یاری گرفتن از عقل نظری در آراء کلی کارهای واجب از امور انسانی جزئی را که کردنش واجب است استنباط کند تا اینکه به آراء جزئی راه یابد (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۹۴). او در رساله نفس با مطرح کردن عقل عملی کار این عقل را که در اینجا با تعبیر استنباط «کارهای واجب از امور انسانی جزئی که کردنش واجب است» معرفی کرد با این تعبیر روشن‌تر می‌سازد که «اخلاق نیک و بد ازو آید و استنباط صنعت» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف). دریافت‌های عقل عملی که سازنده اخلاق و صنعت است یا کلی است یا جزئی، و در هر دو صورت با کردار مرتبط و سبب آن است: دریافت عملی کلی مانند اینکه انسان دریافت کند که ستم نباید کرد، و دریافت عملی جزئی مانند اینکه انسان درک کند که «این مرد را نباید زدن»؛ ابن‌سینا دریافت جزئی را حاصل قوه‌ای از عقل عملی می‌داند که او آن را «قوت کُنائی» می‌نامد. او آرزوهای نیک و درست را حاصل این قوه، اما «خوشی خشم و غلبه را از قوت حیوانی» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب).

عقل عملی سه اعتبار دارد: (۱) اعتباری که بر حسب آن با قوه حیوانی نزوعیه شوقیه مرتبط است، و از این ارتباط صفتی مختص به انسان پدید می‌آید که انسان را برای سرعت فعل و انفعال مانند شرم و حیا و خندیدن و گریستن و حالاتی مانند اینها آماده می‌کند. (۲) اعتباری که بر حسب آن با دو قوه حیوانی متخیله و متوهمه مرتبط است و عقل عملی به این اعتبار به هنگام اشتغال به استنباط تدابیر مربوط به امور جزئی پدید آید و از بین رونده و استنباط صنعت‌های انسانی با آن دو قوه جمع می‌گردد. (۳) اعتباری که عقل عملی بر حسب سنجش با خودش دارد، و بر حسب این اعتبار است که بین عقل عملی و عقل نظری آراء مربوط به کردارها پدید می‌آید و عقل عملی احکام ذائع مشهور مانند دروغ قبیح است و ستم قبیح است راه، البته نه از راه برهان، به دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷).

آنچه اینجا باید در آن دقت کرد این است که عقل عملی احکام کلی مشهوری مانند دروغ قبیح است را از راه استدلال و برهان پدید نمی‌آورد و بنابر این ابن سینا بی‌درنگ در همین جا این دخل مقدر را دفع می‌کند که چون این احکام از راه برهان پدید نمی‌آیند ممکن است توهم شود که اولی و بدیهی باشند و می‌گویند که این گونه مقدمات از مقدمات عقلی اولی محض جدا هستند. سپس او به طور مشروط می‌گوید که ولی اگر برهانی بر آنها اقامه شود این مقدمات نیز عقلی می‌شوند. اما او نه تنها هرگز نه برای اینگونه مقدمات مشهور و ذائع برهانی اقامه می‌کند و نه راه اقامه آن را نشان می‌دهد بلکه چنانکه هم اکنون خواهیم دید بر آن است که حتی آن دسته از مقدماتی که استنباط‌های عقل عملی برای باید و نیاید‌های عملی از جمله بر آنها مبتنی است و این مقدمات به اصطلاح مقدمات تجربی نامیده می‌شوند در معنای فنی و اصطلاحی کلمه تجربی نیستند بلکه حاصل تجربه‌های واهی و سست محسوب می‌شوند. او آنچه را اندکی پیش از این در بالا از اشارات نقل کردیم که عقل عملی در حقیقت مدبر بدن و مبدأ فعل است، و چگونگی کار این عقل به این صورت است که برای رسیدن به اهداف اختیاری‌اش از عقل نظری یاری می‌گیرد و از مقدمات اولی و ذائع و تجربی آراء کلی مربوط به کارهای واجب از امور انسانی جزئی را که کردنش واجب است استنباط می‌کند تا اینکه از این راه به آراء جزئی مربوط به کردار راه یابد، در نفس شفا به بیانی روشن توضیح می‌دهد. او در آنجا (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵-۱۸۴) به هنگام ذکر ماهیت عقل عملی و تفاوت‌هایش با عقل نظری می‌گوید که

*قوه اول برای نفس انسان قوه منسوب به نظر است، و این قوه دوم قوه‌ای است که به عمل منسوب است و عقل عملی گفته می‌شود؛ آن برای صدق و کذب است و این برای خیر و شر در جزئیات؛ و آن برای واجب و ممکن و ممتنع است و این برای زشت و زیبا و مباح؛ و مبادی آن از مقدمات اولی و مبادی این از مشهورات و مظنونات و تجربیات واهی‌ای است که از مظنونات غیر تجربیات وثیق<sup>۷</sup> می‌باشند.*

روشنی این فقره از نفس شفا در بیان تفاوت‌های بنیادی عقل عملی با عقل نظری برای هدفی که ما در پیش داریم منحصر به فرد است. در اینجا آن دسته از تجربیات که مقدمه احکام عملی عقل عملی ممکن است واقع شوند با صفت وهن‌آلود «واهی» توصیف می‌شوند.

جا دارد اندکی درنگ کنیم و دنبال معنای دقیق این قید با خود ابن سینا بگردیم. این قید تجربیاتی را که در اینجا در مد نظر است اینگونه توضیح می‌دهد که اینگونه تجربیات حاصل مظنونات هستند و با تجربیات معتبر پیوندی ندارند. اما پاسخ روشن این پرسش که خود مظنونات چیستند از مجموع آنچه او در نجات و برهان شفا گفته است به دست می‌آید. نجات مظنونات را اینگونه معرفی می‌کند (۱۳۶۴: ۲۱-۲۰) که مظنونات آرائی هستند که بدون ثبات تصدیق می‌شوند، بلکه امکان نقیض این تصدیقات به ذهن می‌آید، اما میل ذهن به سمت تصدیق آنها بیشتر است؛ و اگر وقتی به ذهن عرضه شوند ذهن امکان نقیض آنها را نپذیرد و ممکن نداند در این صورت مظنونات محض محسوب نیستند و مورد اعتقاد محسوب می‌شوند. به این ترتیب شرط مظنون بودن یک گزاره خطور امکان نقیض آن به ذهن است و اگر گزاره‌ای

باشد که امکان نقیض آن به ذهن خطور نکند مزنون محسوب نیست و امری است مورد اعتقاد. به تعبیر منطق دانشنامه (۱۳۸۳ج: ۷-۱۲۶): «مزنونات مقدماتی بوند که بغلبه گمان پذیرفته‌اند، و خود داند که شاید که درست نبود.» با این حال پاسخی که در برهان شفا می‌آید جنبه دیگری از مزنونات را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که دست کم بین پاره‌ای از مزنونات و مشهورات پیوندی معین وجود دارد. بر پایه توضیحات ابن‌سینا در این کتاب (۱۹۵۴: ۲۱-۲۰) مزنونات عبارتند از هر آنچه، بدون هرگونه اعتقاد جزمی، ظنی پدید می‌آورد. گاهی پیدایش ظن به این سبب است که مزنون به خاطر مشابهت با مشهورات در نظر اول و بدون پیگیری دقیق مشهور به نظر می‌رسد و ظنی پدید می‌آورد اما وقتی دقیق پیگیری شود معلوم می‌شود که مشهور نبوده است. مثالی که ابن‌سینا برای مزنون در کتابهایش تکرار کرده است این است که: «برادرت را خواه ظالم باشد خواه مظلوم یاری کن»؛ به عقیده او این سخن به محض شنیده شدن ظن و میلی در انسان پدید می‌آورد، اما وقتی دقت شود معلوم می‌شود که این سخن مشهور نیست بلکه آنچه مشهور است این سخن است که «یاری کردن ظالم خواه برادرت باشد خواه فرزندت جایز نیست». ابن‌سینا بر آن است که به هر حال آن سخن مزنون تاثیر خود را دارد مگر اینکه دقیق پیگیری شود. گاهی هم سبب پیدایش ظن این است که انسان سخن شخص مورد اعتمادش را صرفاً می‌پذیرد. گاهی هم پیدایش ظن جهات دیگری دارد، بطور مثال انسان فرد عبوسی را می‌بیند که به طرف او می‌آید و ظن پیدا می‌کند که آن فرد در صدد است به او حمله کند. از اینجا برمی‌آید که مزنونات در چشم ابن‌سینا دو جهت دارند: نخست اینکه مورد اعتقاد می‌باشند، دوم اینکه امکان طرف مقابل آنها به ذهن انسان خطور می‌کند. حالا آنچه از این دو ویژگی مزنونات در بحث ما اهمیت دارد این است که مزنونات به سبب ویژگی نخست در قیاس‌ها به کار می‌روند نه به سبب ویژگی دوم؛ و این بدین معناست که بخشی از مقدماتی که عقل عملی باید و نیاید عملی را به کمک عقل نظری از آنها استنباط می‌کند گزاره‌هایی هستند که نه تنها صدق پایدار ندارند بلکه وقتی مورد استفاده هستند حتی فکر امکان نقیض آنها، که خود بخود ممکن است، هم در میان نیست و فقط از این جهت که ظنی پدید می‌آوردند به کار استنباط‌های عقل عملی می‌آیند. آنچه سراسر از این توضیحات برمی‌آید این است که وصف «واهی» در تعبیر «تجربیات واهی» در حقیقت به دو کار می‌آید: نخست اینکه تجربیات واهی را از مجربات در اصطلاح فنی مقدمات قیاس جدا می‌کند، دوم اینکه تجربیات واهی را که هم‌تراز مزنونات محسوب هستند از حیث محتوا حتی در رده پایین‌تر از مشهورات دسته‌بندی می‌کند زیرا مزنونات فقط شبیه مشهوراتند نه مشهور. اکنون می‌توان پرسید که گزاره‌ای که تا این اندازه از حیث محتوا و پیوند با واقعیت این اندازه ضعیف و من درآوردی است چگونه ممکن است برهانی بر آن اقامه و آن را به گزاره‌ای یقینی تبدیل کرد.

همچنین این سخن ابن‌سینا که «عقل عملی احکام ذاتی مشهور مانند دروغ قبیح است و ستم قبیح است راه، البته نه از راه برهان، به دست می‌آورد» به همراه این سخن او در باب تفاوت عقل نظری و عقل عملی که «و آن برای واجب و ممکن و ممتنع است و این برای زشت و زیبا و مباح» با این سخن او در باب احکامی از قبیل «دروغ قبیح است و ستم قبیح است» که اگر بر اینها برهان اقامه شود عقلی می‌شوند هر چند ممکن است در نظر اول سازگار باشند وقتی دقیق نگاه شود سازگار نیستند. برای روشن شدن این



نکته بهتر است نخست معنای برهان در نگاه ابن سینا را درک کنیم. در چشم او، به پیروی از ارسطو در تحلیلات ثانوی (Aristotle 1949, 71b17-18)، برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۴: ۳۱). اما یقین (همان: ۳۱-۳۰) مستلزم تصدیق مضاعف است، به این صورت که کسی بگوید: الف ب است و امکان ندارد که الف ب نباشد. اما اگر فقط طرف نخست این تصدیق مضاعف را بگوید، یعنی بگوید که الف ب است و نیمه دوم آن را نگوید سخنی یقینی نگفته است و اگر کسی همین تصدیق تنها را یقین محسوب کند چنین یقینی دائم نیست و یقین موقت است. تألیف قیاس برهانی امری پیچیده است. مقدمات چنین قیاسی باید کلی و ضروری به حسب باب برهان باشند. کلی در باب برهان علاوه بر اینکه همانند کلی باب قیاس باید بر همه افراد موضوع صدق کند باید در همه زمان‌ها نیز که موضوع شرط مفروض خود را داراست صادق باشد (ابن سینا، ۱۹۵۴: ۳-۸۲). کلی باب برهان علاوه بر داشتن این دو شرط باید اولی نیز باشد. منظور از اولی بودن این است که محمول مقدمه برهان برای موضوع آن اولی باشد و این نیز بدین معناست که این محمول پیش از حمل بر آن موضوع بر چیزی اعم از آن موضوع حمل نشده باشد زیرا در این صورت حمل محمول بر موضوع به واسطه آن امر اعم ممکن خواهد بود و این از بین برنده قوت برهان است. (همان: ۸۳). اما ضروری بودن مقدمات برهان به این معناست که نتیجه ضروری، یعنی نتیجه‌ای که تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد، تنها از مقدمات ضروری پدید می‌آید زیرا هرگاه چیزی از طریق امری کسب شود که خودش ممکن و متغیر است آن چیز نمی‌تواند ثابت و ضروری و بی‌تغییر باشد. شرط ضروری بودن مقدمات برهان در دل خود شرط دیگری را نهفته دارد و آن مناسب بودن مقدمه است که به معنای این است که محمول مقدمه برهان باید از عوارض ذاتی موضوع علمی باشد که این برهان در آن علم اقامه می‌شود زیرا در غیر این صورت از چنین برهانی یقین علمی ثابت به دست نمی‌آید (ابن سینا، همان، صص ۵-۴۹). یعنی چنین برهانی حتی اگر نوعی نتیجه یقینی داشته باشد از آنجا که مقدمات آن مناسبت ندارد و به اصطلاح غریب هستند شامل علت‌های نتیجه نخواهند بود و بنابر این نمی‌توان به نتیجه یقین علمی داشت. همه این شرط‌ها که در برهان بودن برهان مفروض هستند برای این است که معلوم سازند نتیجه‌ای که تولید می‌شود فقط امری ذهنی نیست بلکه آن علت‌هایی که در برهان حد اوساط ثبوت اکبر بر اصغر در نتیجه برهان واقع شده‌اند همان علت‌هایی هستند که در عالم واقعیت نیز علت ثبوت نتیجه هستند. این بدان معناست که حد اوسط برهان همانطور که علت تصدیق نتیجه است علت وجود نتیجه در واقعیت نیز باشد. اگر چنین باشد می‌توان گفت که این برهان نتیجه یقینی دائم تولید کرده است. پس یقین دو طرف دارد: طرف اثبات، که در آن علت تصدیق ارائه می‌شود؛ و طرف ثبوت، یعنی عالم خارج و واقع، که در آن علت ثبوت نتیجه جریان عینی دارد. علاوه بر این برهان با توجه به این دو طرف به این معنا خواهد بود که نتیجه هم در ذهن و هم در خارج پیوسته و در همه زمان‌ها در آن حالی خواهد بود که اقتضای برهان است و دگرگونی در آن پدید نخواهد آمد.

حالا یک پرسش روشن در پیش داریم: موضوع اخلاق چیست که بطور مثال محمول «بد» از عوارض ذاتی آن موضوع است و بنابر این می‌توان در اخلاق برهانی اقامه کرد که با رعایت همه شرط‌های برهان به طور کلی و ضروری، در اصطلاح باب برهان، بطور مثال (مثال از ابن سیناست در ۱۳۳۹: ۴۲) این حکم

مشهور ذائع را نتیجه دهد که «دروغ بد است»، یا این حکم را نتیجه دهد که (مثال ابن‌سینا، همان جا) «گرفتن مال انسان بد است»؟ دلالت مفهوم عوارض ذاتی خود روشن است، با این همه توجه داشته باشیم که حضور این مفهوم در باب برهان به معنای این است که موضوع بحث امور ماهوی و واقعی است و بنابر این کسی که مدعی امکان اقامه برهان بر احکامی از قبیل مثال‌های بالا است باید از پیش بداند که چه موضعی را در باب این مفاهیم و احکام حاوی این مفاهیم، دانسته یا نادانسته، از پیش پذیرفته است. با این همه بیابید این پرسش را بر ارسطو عرضه کنیم و از ارسطو، به عنوان کسی که منشأ احکام و شرط‌های برهان است و ابن‌سینا در جای جای کتابش برهان شفا به تحلیلات ثانوی او نظر داشته است، کمک بگیریم و پاسخ کوتاه و شگفت‌انگیز او، که بنیان‌گذار بحث روشمند و نظام مند اخلاق است، به این پرسش را با هم بخوانیم و ببینیم که آیا به نظر او می‌توان برای احکام یاد شده در بالا برهان اقامه کرد یا نه (ارسطو ۱۹۳۴، ۱۱۰۳ الف ۸-۱۴): «فضیلت دو گونه است، عقلانی و اخلاقی؛<sup>۸</sup> فضیلت عقلانی بیشتر از راه تعلیم و تربیت تولید می‌شود و افزایش می‌یابد؛ در حالی که اخلاق (تئیکه) حاصل عادت (تئوس) است و از این رو نامش با اندکی تغییر از این واژه مشتق شده است.» او در ادامه می‌گوید که بنابر این روشن است که طبیعت هیچ یک از فضیلت‌های اخلاقی را در ما به ودیعت نگذاشته است و هیچ فضیلت اخلاقی در ما طبیعی نیست، زیرا هیچ ویژگی طبیعی با عادت تغییر نمی‌کند. او در اخلاق کبیر با تکرار سخن اخیر در باب طبیعی نبودن فضیلت‌های اخلاقی در انسان در خصوص نام اخلاق روشن‌تر از اخلاق نیکوماخوسی سخن می‌گوید. می‌نویسد (ارسطو، ۱۹۸۵، ۱۱۸۶ الف ۵-۱) اگر این ریشه‌شناسی حقیقت داشته باشد، که به نظر می‌رسد دارد، نام فضیلت اخلاقی به شرح زیر پدید آمده است. تئوس (به معنای منش، با حرف /تا در اول) از تئوس (به معنای عادت، با حرف /یسیلون در اول) مشتق شده است؛ زیرا آن را به این سبب فضیلت اخلاقی نامیده‌اند که نتیجه عادت کردن است. ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی به هنگام بحث در باب موضوع اخلاق حتی جلوتر از این می‌رود و می‌گوید که (۱۹۸۵، ۱، ۳، ۱۰۹۴ ب ۱۶-۱۱) «بحث ما اگر آن اندازه روشن باشد که موضوع بحث می‌پذیرد کافی است، زیرا در همه بحث‌ها، همانند همه تولیدات صنایع، نباید در جستجوی دقت یکسان بود. اکنون کردارهای خوب و عادلانه که دانش سیاست پژوهش می‌کند چندان تنوع و بی‌ثباتی نشان می‌دهند که ممکن است چنین اندیشیده شوند که فقط حاصل قراردادند نه طبیعت.» او سپس در ادامه (همان، ۱۰۹۴ ب ۲۶-۲۴) می‌گوید که «نشان انسان تربیت یافته این است که در هر طبقه از چیزها تا آنجا دنبال دقت باشد که موضوع بحث اقتضا دارد: آشکارا پذیرفتن استدلال محتمل از ریاضی‌دان و درخواست استدلال‌های برهانی از خطیب یکسان احمقانه است.»<sup>۹</sup> ارسطو از آنجا که هدف بحث‌های اخلاقی را دانش نظری نمی‌داند و بر آن است که هدف در این بحث‌ها دانستن این نیست که فضیلت چیست بلکه هدف این است که خوب شویم و گرنه پژوهشمان بی‌فایده خواهد بود معتقد است که باید ماهیت اعمال را دریابیم، یعنی این را بفهمیم که چگونه باید این اعمال را انجام دهیم. اما اینجا نکته‌ای هست که باید آن را بپذیریم. آن نکته این است که همه تبیین‌های مربوط به رفتار و کردار باید در شکل طرح‌های کلی ارائه شود نه دقیق؛ زیرا موضوع‌های مربوط به رفتار و پرسش‌های مربوط به این که چه چیزی برای ما خوب است ثبات ندارند. این وضع تبیین‌های کلی در باب اخلاق است و وضع تبیین‌های

مربوط به موارد جزئی از حیث دقت کمتر از این است؛ زیرا این تبیین‌ها تحت هیچ فن و درکی در نمی‌آیند بلکه عامل خودش در هر موردی باید ملاحظه کند که چه چیزی مناسب حال او در این موقعیت است.<sup>۱۰</sup> این سخن اخیر ارسطو به معنای این است که علم واحدی، در معنایی که او از علم در مد نظر دارد، به معنای علم اخلاق وجود ندارد، و این نیز بدین معناست که از نظر او بطور مثال مفهوم بد یا خوب و مانند آن از عوارض ذاتی موضوع هیچ علمی نیست تا بتوان در آن علم برهانی، با رعایت همه شرط‌های برهان واقعی، اقامه کرد که نتیجه آن بطور مثال این باشد که دروغ بد است یا این باشد که عدل خوب است. این از پاسخ ارسطو به آن پرسش.

پاسخ خود ابن سینا به پرسش نمی‌تواند دور از پاسخ ارسطو باشد. برای اینکه میانی‌ای که پاسخ ارسطو بر آنها مبتنی است هم از حیث احکام برهان و هم از حیث ماهیت اخلاق در حقیقت همان میانی‌ای هستند که ابن سینا نیز در حوزه برهان و در باب پیدایش اخلاق به آنها معتقد است. برای فهم پاسخ او نخست باید به بخش دوم مقاله پردازیم که در باب مشهورات بحث می‌کند، اما پیش از پرداختن به مشهورات لازم است مطلبی در باب کیفیت تحصیل دو مفهوم ارزشی خوب و بد به روایت ابن سینا را ملاحظه کنیم. روشن است که آراء و احکام اخلاقی مبتنی بر دو مفهوم ارزشی خوب و بد هستند، و به عقیده ابن سینا این دو مفهوم برای انسان حاصل ملاحظات مربوط به مصلحت‌های اجتماعی و تعلیم و تربیت مکرر در باب انجام دادن یا انجام ندادن افعالی معین است، تعلیم و تربیتی که چون از کودکی بطور مکرر به انسان القا می‌شود همانند اعتقادی غریزی در می‌آید که فلان عمل خوب و فلان عمل بد است. ابن سینا در باب چگونگی پیدایش این دو مفهوم در *نفس شفاء* می‌نویسد که (۱۴۰۴: ۱۸۳):

*از ویژگی‌های انسان در زندگی اجتماعی این است که مصلحت او را به این دعوت می‌کند که در میان افعالی که می‌شود انجام داد افعالی هستند که انجام دادن آنها برای او شایسته نیست، پس از کودکی این را یاد می‌گیرد و بر آن عقیده بزرگ می‌شود، و از آنجا که از کودکی پیوسته می‌شنود که انجام دادن این اعمال شایسته نیست این اعتقاد برای او همانند اعتقادی غریزی می‌گردد، و افعال دیگری بر خلاف این افعال، و افعال نخستین قبیح نامیده می‌شوند، و افعال دیگر زیبا.<sup>۱۱</sup>*

به این ترتیب این دو مفهوم بنیادی اخلاقی برای انسان هم‌زمان با رای و اعتقادی رفتاری به حاصل می‌آیند و به عقیده ابن سینا این از ویژگی‌های خاص انسان است. زیرا به نظر او حتی حیواناتی که تحت تعلیم می‌آیند و در اثر آن بر خلاف طبع خود رفتار می‌کنند رفتارشان از سر اعتقاد و رای نیست بلکه صرفاً از سر میل طبیعی به لذت و بقای خویش است. شیری که تحت آموزش یاد گرفته است صاحب خود را، بر خلاف طبیعت خود، نخورد این کار را به سبب داشتن رای و اعتقاد انجام نمی‌دهد بلکه صاحب خود را از این حیث که برای او نفعی دارد لذیذ می‌یابد و او را نمی‌خورد. از اینجا به نظر می‌رسد که کردار انسان مقدم بر درک اخلاقی و فهم مفاهیم خوب و بد اخلاقی است، و انسان در اثر تعلیم و تربیت و تکرار و ممارست در انجام یا ترک رفتاری معین به دو مفهوم خوب و بد اخلاقی می‌رسد. در فرایند تعمیم‌های بعدی و

رفتارهای ناشی از آن ممکن است این روند معکوس باشد، یعنی انسان نخست فعلی را خوب یا بد بداند و سپس آن را انجام دهد یا ترک کند؛ اما وقتی منشأ آن دو مفهوم در مد نظر باشد فقره هم اکنون نقل شده در بالا نشان می‌دهد که در چشم ابن‌سینا این جریان معکوس است؛ یعنی نخست تعلیم و تربیت و امر و نهی است و بعد پیدایش مفاهیم خوب و بد. به این ترتیب روشن است که پیدایش و تداوم ارزش اخلاقی وابسته به فعل انسان اجتماعی است و آنچه این دو مفهوم ارزشی-اخلاقی را پدید می‌آورد رفتار و کردار انسان در اجتماع مشترک است. در جهانی که در آن زندگی اجتماعی انسان و تعلیم و تربیت اخلاقی وجود ندارد مانند جهان حی بن یقظان ابن‌طفیل ارزش اخلاقی معنا ندارد.<sup>۱۲</sup> ارزش اخلاقی زمانی پدید می‌آید که پای کردار و کنش انسان اجتماعی به میان می‌آید. البته روشن است که شرط درستی این حکم این است که فقط انسان و اخلاق او در مد نظر باشد و بخواهند اخلاق را امری درونی اجتماع انسانی و به دور از هرگونه مرجعیتی بیرون از جامعه انسانی لحاظ کنند. پای مرجعیتی بیرون از حدود انسان و جامعه انسانی به وسط بیاید و ارزش اخلاقی از سوی آن مرجعیت القا شود این امکان پدید می‌آید که هم تقدم کردار بر مفاهیم ارزشی و هم لزوم بودن انسان در جامعه برای اخلاقی زیستن از میان برخیزد. البته لازم است توجه شود که تأخر این دو مفهوم از اجتماع انسانی و تعلیم و تربیت اخلاقی تنها در صورتی است که ارزش اخلاقی آنها در مد نظر باشد وگرنه، همانطور که مرحوم علامه طباطبائی به درستی گفته است،<sup>۱۳</sup> حتی فعل و کردار انسان تنها (حی ابن‌یقظان) هم خالی از اعتبار حسن و قبح نیست؛ اما این حسن و قبح قبل از اجتماع هنوز بار اخلاقی ندارد.

## ۲. احکام اخلاقی جزو مشهورات هستند

ابن‌سینا به هنگام بحث از مواد قیاس در منطق *نجات* وقتی بحث ذایعات<sup>۱۴</sup> را آغاز می‌کند نخست این نکته را مطرح می‌کند که ذایعات از آن حیث که ذایعاند چیزی نیستند که فطرت آنها را تصدیق کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۹). منظور او از فطرت این است که انسان فرض کند که ناگهان در دنیا پدید آمده و بالغ و عاقل است، اما هیچ رأی و نظری نشنیده و به مذهبی معتقد نشده است، و با هیچ کسی معاشرت نکرده و هیچ سیاستی را نشناخته است، بلکه فقط محسوسات را مشاهده می‌کند و از این مشاهدات خیالاتی در ذهن او پدید می‌آید و او می‌کوشد در این خیالات شک کند، اگر بتواند در آنها شک کند پس این بدان معناست که فطرت آنها را تصدیق نمی‌کند، و اگر در چیزی از آنها شک ممکن نباشد و نتواند شک کند پس آن چیزی است که فطرت آن را ایجاب می‌کند (همان: ۱۱۷). او سپس در باب فطرت توضیح می‌دهد که البته چنین نیست که هر آن چه فطرت انسان آن را ایجاب کند صادق است، بلکه بسیاری از موجبات فطرت انسان کاذب می‌باشد. او با تقسیم فطرت به فطرت عقل و فطرت وهم می‌گوید که از این میان فقط فطرت عقل صادق است و اما فطرت وهم بالجمله چه بسا، بویژه در اموری که محسوس نیستند و از مبادی محسوسات هستند مانند باری تعالی و عقل<sup>۱۵</sup> یا اموری که اعم از محسوسات هستند مانند وحدت و کثرت و علت و معلول، غالباً کاذب است. فطرت وهم، آنگاه که عقل به نتایجی برسد که با فطرت وهم در تضاد باشد، تسلیم حق نمی‌شود و بنابراین در این موقعیت فطرت فاسد نامیده می‌شود. سبب اصلی فساد فطرت وهم

این است که این فطرت جبلی قوه‌ای است که اشیا را نمی‌تواند جز به صورت محسوس تصور کند. با روشن شدن مفهوم دو فطرت عقل و فطرت وهم این پرسش پیش می‌آید که احکام اخلاقی و امور مربوط به اخلاق، و به تعبیر ابن سینا ذائعات یا آراء محموده، موضوع کدام یک از این دو فطرت هستند. پاسخ ابن سینا به این پرسش خیلی سراسر است و روشن است: ذایعات از آن حیث که ذائع هستند فطرت آنها را تصدیق نمی‌کند زیرا آنچه از ذائعات باشد نه اولی عقلی است نه وهمی، یعنی ذائعات نه تنها در محدوده فطرت عقل نیستند بلکه حتی جزو فطرت وهم هم به حساب نمی‌آیند و در اصل غیر فطری اند<sup>۱۶</sup> (همان: ۱۱۹). با این همه این ذائعات در نفس‌های انسان‌ها تقرر دارند، و تقررشان در نفس انسان بگونه‌ای بنیادی و اساسی است که هرکسی هر گاه به درون خودش توجه کند گمان می‌کند که خودش از زمانی که خودآگاه بوده است می‌فهمد یا فهمیده است که بطور مثال عدل خوب است. منشأ و اسباب پیدایش این آراء محموده و رسوخ آنها در نفس چیست؟ پاسخ ابن سینا به این پرسش در فهم ماهیت این آراء فوق‌العاده اهمیت دارد. این پاسخ چنانکه خواهیم دید در باب ماهیت این آراء ذایع و محموده فیصله‌بخش است. به عقیده او ذائعات، که چنانکه دیدیم همان آراء مشهوره و محموده هستند، در نفس‌های انسان‌ها تقرر دارند «زیرا عادت به آنها از کودکی و در قراردادهای اتفاقی پیوسته استمرار داشته است؛ و چه بسا دوست داشتن سلامت و دست یافتن به صلح اجتماعی که انسان چاره‌ای جز آن ندارد، یا چیزی از اخلاق انسانی مانند حیا و انس، یا سنت‌های قدیم که از بین نرفته‌اند و باقی مانده‌اند، یا استقراء موارد بسیار به آنها [ذائعات] دعوت کند؛ یا اینکه سخن دارای شرط دقیقی باشد که سخن را در میان حق محض یا باطل محض بودن قرار می‌دهد و به این شرط توجه نکنند و آن سخن را مطلق لحاظ کنند» (همان جا). این پاسخ سه نکته بسیار مهم در خود دارد: نخست اینکه این پاسخ بدان معناست که پیدایش تصورات و تصدیقات مربوط به این آراء امری اجتماعی و مبتنی بر زندگی مشترک اجتماعی است و ابن سینا با سخن پیشین ما که در دنیای حی‌ابن یقظان اثری از این آراء وجود نخواهد داشت موافق است. دومین نکته نهفته و با اهمیت این است که این پاسخ به سادگی می‌تواند به این معنا باشد که آراء محموده هر اجتماعی با روح آن اجتماع متناسب است و نمی‌تواند چیزی فراتر از بستر فکری و اجتماعی که در آن پدید آمده است در خود داشته باشد. سومین نکته بسیار مهم، که فیصله‌بخش هم محسوب است، این است چون اینگونه آراء و عقاید نه منشأی در عقل دارند و نه حتی برخاسته از وهم می‌باشند زیرا چنانکه گفته شد اصلاً در معنایی که ابن سینا از فطری به دست داد فطری به حساب نمی‌آیند و حاصل عادات و تربیت و حتی قراردادهای اتفاقی و سنت‌های باقی مانده از قدیم و مانند آن هستند هیچ منشأ و سرچشمه واقعی در عالم خارج ندارند و صرفاً به اعتبارات برخاسته از سرچشمه‌ها و اسباب مذکور بسته‌اند. به این ترتیب ذائعات بر پایه این پاسخ ابن سینا هم برخاسته از اجتماع مشترک انسانی‌اند هم نسبی‌اند هم اعتباری. برای زدودن هرگونه ابهام از معنای سوم، یعنی اعتباری بودن آراء محموده، لازم است تأکید شود که این ویژگی نتیجه مستقیم غیر فطری بودن آنهاست، به این معنا که نه در امور معقول جای دارند که عقل انسان بتواند چیزی در باب آنها درک کند و نه حتی در امور محسوس جای دارند تا وهم در خدمت عقل بتواند موادی در باب آنها در اختیار عقل قرار دهد؛ زیرا همانطور که خود ابن سینا تصریح می‌کند حوزه کارکرد فطرت وهم حوزه محسوسات و خواص آنها از حیث محسوس

بودن است و این فطرت در واقع آلت عقل در حوزه محسوسات است (همان: ۱۱۸). پس آنها اعتباری‌اند، اما روشن است که از اعتباریات فلسفی نیستند، بلکه اعتباری محض‌اند و از واقعیت خارج خبر نمی‌دهند. گفتن اینکه عدل خوب است و احکامی مانند آن محتوای خبری مستقیم ندارند، بنابراین این گزاره در معنای متعارف محسوب نیستند بلکه انشاء صرف هستند و فقط کارایی عملی دارند و برای تنظیم رفتار فردی و اجتماعی انسان به کار می‌آیند. این بدان معناست که مفاهیم تشکیل دهنده احکامی مانند «عدل خوب است» مفاهیم حقیقی نیستند تا عقل قادر باشد از راه قوای ادراکی متعارف با ادراک محسوسات راهی به آن مفاهیم داشته باشد. ابن‌سینا پس از این پاسخ آشکارش به پرسش مذکور خطاب به مخاطبش می‌گوید که اگر خواستی فرق بین ذائع و فطری را بدانی این دو حکم اخلاقی را که «عدل زیباست» و «دروغ قبیح است» بر فطرتی که پیش از این شناختی عرضه کن و بکوش که در صدق محتوای آنها شک کنی، خواهی دید که در صدق هر دو حکم می‌توان شک کرد اما در صدق این حکم که «کل بزرگ‌تر از جزء است»، که حکمی درست و اولی است، نمی‌توان شک کرد (همان).

معنای روشن اعتباری محض بودن آراء ذائع و محموده این است که اگر فقط عقل و وهم و حس انسان لحاظ شود و در باب اینگونه احکام هیچ آداب و تربیتی ندیده باشد انسان در این حالت به هیچیک از اینگونه به اصطلاح گزاره‌های اخلاقی و مانند آن، مثل «سلب مال دیگری قبیح است» یا «دروغ گفتن قبیح است»، در پیروی از حس و وهم و عقل خویشتن حکم نمی‌کند؛ یعنی عقل، که آلات حس و وهم را در اختیار دارد، چون تنها، یعنی آداب ندیده و تربیت نشده، نگریسته شود هرگز اینگونه احکام اخلاقی را ایجاب نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۴۲). اگر کسی فرض کند که ناگهان در حالی خلق شده که دارای عقل تمام است اما ادبی نشنیده و تربیت نشده است تا انفعالی نفسانی یا اخلاقی در او پدید آمده باشد در این صورت چنین کسی هرگز به اینگونه احکام اخلاقی حکم نمی‌کند، و ممکن است که به هنگام روبرو شدن با اینگونه احکام نسبت به آنها نادان باشد و در باب آنها متوقف شود و حکم نکند. برعکس، همین فرد مفروض در مواجهه با احکامی از قبیل «کل بزرگ‌تر از جزء است» چنین حالی نخواهد داشت و عقل او آن را تصدیق خواهد کرد. بنابر این، به عقیده ابن‌سینا حدیث عدل و ظلم و افعال عادلانه و افعال ظالمانه و اینکه باید به آنها عمل کرد و از اینها پرهیز کرد سخنانی غیرواجب هستند و بلکه اکثر اینگونه سخنان از مقدمات مشهوری هستند که برای برآورده ساختن و طلب مصلحت‌ها گفته شده‌اند و چنین نیست که پذیرش آنها از واجبات باشد (همان: ۱۴۳)؛ و منظور از واجبات، واجبات عقلی است. به این ترتیب نتیجه این است که منشأ احکام اخلاقی هرچه باشد عقل انسان نیست.

از دیدگاه ابن‌سینا مشهورات ممکن است شامل پاره‌ای از گزاره‌های دیگر باشند که در جای خود بطور مثال از اولیات و سایر مقدماتی باشند که عقل راهی برای ارزیابی صدق و کذب آنها دارد. اما در این میان آراء محموده یا به تعبیر او در نجات ذاتعات نیز جزو مشهورات هستند. اما او در اشارات می‌گوید که اصلاً چه بسا عنوان مشهورات فقط به آراء محموده اختصاص داده شود زیرا این آرا «هیچ تکیه‌گاهی به جز شهرت ندارند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۴۲).<sup>۱۷</sup> اینکه آراء محموده هیچ تکیه‌گاهی به جز شهرت و اعتراف عموم مردم به آنها ندارند با دیدگاه مطرح شده در نجات و موضوع توقف فطرت عقل و فطرت وهم در باب این آرا کاملاً

سازگار است. اما ابن سینا در ادامه این سخنش در *اشارات* و همچنین در جاهای دیگر طوری سخن گفته است که بر پایه آن سخن بعضی تصور کرده‌اند او از صدق و کذب‌پذیری مشهورات سخن می‌گوید برای روشن شدن این موضوع در اینجا بهتر است سه فقره از سه کتاب ابن سینا را باهم بخوانیم. نخستین فقره، که در *اشارات* است، همان است که او در آن به دنبال سخنانش در بیان نسبت عقل تنها با مشهورات از صدق و کذب‌پذیری این مشهورات می‌گوید. این فقره را، که فقره ۱ می‌نامیم، باهم بخوانیم (۱۳۳۹: ۴۲):

۱. این مشهورات گاهی صادق هستند و گاهی کاذب، و زمانی که صادق باشند به اولیات و مانند آن نسبت داده نمی‌شوند زیرا در نظر اول عقل صدقشان روشن نیست مگر از راه نظر و فکر، هر چند نزد عقل محمود باشند؛ و صادق غیر از محمود است و همینطور کاذب غیر از شنیع است، و چه بسا شنیع که حق است و چه بسا محمود که کاذب است.

فقره دوم در *منطق دانشنامه علائی* است. این فقره نیز در بحثی تحت عنوان مشهورات<sup>۱۸</sup> آمده است. ابن سینا در آنجا بعد از تلخیص مطالب مشترک با دیگر آثارش در خصوص مشهورات با زدن شش مثال در باب صدق و کذب‌پذیری آنها بحث می‌کند. او می‌نویسد (۱۳۸۳ ج: ۳-۱۲۱) که

۲. و مثال مشهورات چنان بود که گویند: داد واجب است، و دروغ نشاید گفتن؛ و چنانکه گویند ... کس را بی‌گناه نباید آزردن؛ و چنان که گویند: خدای بر هر چیزی قادرست، و هر چیزی را داند. از این جمله بعضی راست است، چنان که مثال‌های پیشین، و لیکن راستیش به حجت درست شود؛ و اگر مردم چنان انگارد که اندرین جهان به یک دفعه حاصل شد، و با خرد بود، و جهد کند که شک کند، تواند شک کردن. و بعضی دروغ است الا به شرطی، چنان که گفتن: که خدای قادر است بر محال، و عالم است و دانا به آن که ورا یارست. و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود.

فقره سوم در برهان شفا آمده است. در این فقره مثل بقیه آثار ابن سینا پس از انکار اولی بودن آراء محموده و اثبات امکان شک عقل تنها در باب آنها می‌گوید (۱۹۵۴: ۱۹) که

۳. مانند این سخن‌شان که: عدل زیباست و ظلم زشت است و شکر منعم واجب است، چرا که این مشهورات مقبول هستند. پس اگر صادق باشند صدق‌شان با فطرت عقل، که در منزلت مذکور تنزل یافته است، تبیین نمی‌شود، بلکه از این اینگونه مشهورات و امثال آنها بعضی صادق هستند لیکن برای اینکه یقینی شوند محتاج برهان هستند، و بعضی با شرط دقیقی صادق هستند که عموم به آن تفتن نمی‌یابند. و دور نیست که در مشهورات کاذب هم باشد.

ابن‌سینا در هر سه نقل قول از صدق و کذب‌پذیری بعضی از مشهورات سخن می‌گوید، و همین سخن موجب پیدایش این تصور در خواننده می‌شود که مشهورات، که آراء محموده هم از آنها محسوب می‌شوند، در نظر او گزاره‌های اخباری هستند و از واقعیت خبر می‌دهند. در این سه نقل قول دو نکته در باره مشهورات اهمیت دارد: نخست اینکه بعضی از آنها صدق و کذب‌پذیراند و دوم اینکه فطرت عقل، یعنی عقل تنها، نمی‌تواند آنها را تأیید کند و برای اینکه این مشهورات یقینی شوند محتاج برهان هستند. اما نکتهٔ نخست، هر چند چنانکه پیش از این دیده‌ایم بعضی از مشهورات در معنای عام این اصطلاح نه تنها صدق و کذب‌پذیر هستند بلکه حتی ممکن است اولی هم باشند، یعنی پاره‌ای از گزاره‌های اولی و حتی بقیهٔ یقینیات ممکن است به اعتبار پذیرش عموم مشهور باشند،<sup>۱۹</sup> مشهورات به معنای اخص که به نظر ابن‌سینا همان آراء محموده یا ذائعات هستند نمی‌توانند صدق و کذب‌پذیر باشند زیرا آراء محموده، و البته نه همهٔ مشهورات و مشهورات ممکن، از حوزهٔ عقل نظری و کارکرد معرفتی آن به کلی خارج و در حوزهٔ عقل عملی قرار دارند. ابن‌سینا در بیان یکی از فرق‌های اصلی فلسفهٔ نظری با فلسفهٔ عملی می‌گوید که (۱۴:۱۴۰۵) «غایت فلسفهٔ نظری شناختن حق است و غایت فلسفهٔ عملی شناختن خیر است». حق در معنای معرفت‌شناختی آن (که یکی از سه معنای حق در نظر ابن‌سیناست (۱۴۰۴: ۴۸)) برای او سخنی است که وقتی وضعیت واقع در عالم خارج با آن سنجیده شود خارج مطابق آن باشد، چنین سخنی سخن صادق است. در حقیقت حق و صادق یک چیز هستند جز اینکه وقتی وضع واقع با سخن سنجیده شود و مطابق آن باشد آن سخن را حق می‌نامد و وقتی سخن با وضع واقع سنجیده شود و مطابق آن باشد سخن صادق می‌نامد. پس صدق در نظر او یعنی مطابقت با وضع واقع. اگر اینطور باشد، صدق یک گزاره خود بخود ملاک بیرون رفتن آن از حوزهٔ عقل عملی و داخل شدن در حوزهٔ عقل نظری است، زیرا آنچه دنبال حق و صادق است عقل نظری است و عقی عملی دنبال صدق نیست بلکه دنبال خیر است، و به این ترتیب سخن گفتن از صدق و کذب حکم اخلاقی، و به تعبیر دیگر خبری دانستن آن، ضایع و بی‌فایده ساختن کل مباحث مربوط به تقسیم قوای نفسانی انسان به عقل نظری و عقل عملی است. علاوه بر این، اشیاء موجود به تعبیر ابن‌سینا در اوایل فصل اول مدخل *شفا* و به هنگام آغاز بحث تقسیم علوم و ذکر مراتب آنها دو قسم هستند: یا وجودشان به اختیار و فعل ما نیست، یا وجودشان به اختیار و فعل ماست. معرفت قسم اول فلسفهٔ نظری و معرفت قسم دوم فلسفهٔ عملی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲). علم اخلاق قسمی از اقسام سه‌گانهٔ فلسفهٔ عملی است که در آن آرائی تعلیم می‌شود که به تنظیم امور شخص واحد از حیث تزکیهٔ نفس مربوط است (همان: ۱۴).

علاوه بر این ابن‌سینا در بحث از مشهورات نه تنها هرگز برای صدق آراء محموده بلکه اصلاً برای صدق کل مشهورات حتی یک مثال هم نرده است اما برای کذب آنها فقط در فقرهٔ ۲ دو مثال زده است. این دو مثال، چنانکه، خود بخود روشن است از مشهوراتی است که ذاتاً بیرون از حوزهٔ آراء محموده است و مربوط به حوزه‌ای از حوزه‌های عقل نظری است. مثال‌های مشهور کاذب در فقرهٔ ۲ چنین است: خدا بر محال قادر است، و خدا به شریک خود دانا است. این در حالی است که از شش مثالی که او در فقرهٔ ۲ زده است چهار مثال نخست از آراء محموده هستند اما دو مثال آخر حتی اگر مشهور باشند به الهیات به معنای



اخص مربوطاند. او در این فقره بعد از آوردن این شش مثال می‌گوید که «از این جمله بعضی راست است، چنان که مثال‌های پیشین، و لیکن راستیش به حجت درست شود» سپس بی‌آنکه مثالی از این قسم بزند برای طرف کذب پاره‌ای از مشهورات دوباره آن دو مثال مذکور را می‌زند که البته آنها هم به الهیات مربوط هستند. به این ترتیب آنچه محتمل است این است که منظور او از این جمله که «از این جمله بعضی راست است» همان مثال‌هایی باشد که هر چند مشهور هستند جزو آراء محموده محسوب نیستند و به بعضی از علوم نظری دیگر تعلق دارند.

نکته دیگری که بررسی آن ما را به بالاتر به همان پرسشی که در بخش اول این مقاله طرح شد هدایت می‌کند این است که ابن‌سینا در بخشی از فقره ۲ که در بند قبل دوباره نقل کردیم بعد از آنکه می‌گوید که «از این جمله بعضی راست است» می‌گوید که راستی آنها با حجت درست می‌شود. اینجاست که دوباره آن پرسش در میان می‌آید. بطور مثال وقتی می‌گوییم که «عدل خوب است» و می‌خواهیم بفهمیم که این حکم صادق است یا کاذب، بر پایه سخن خود ابن‌سینا باید برای صدق یا کذب آن برهان اقامه کنیم. این سخن در ذات خودش چند غلط دارد. غلط اول این است که بحث از اقامه برهان بحث از امور واقع است و امور واقع جزو آن قسم از اشیاء هستند که به اختیار ما نیستند و این امر بحث از آراء محموده و اخلاقی را که قسمی از فلسفه عملی است به فلسفه نظری تبدیل می‌کند. غلط دوم این است که سخن گفتن از اقامه برهان در حقیقت سخن گفتن از علمی است که محمول حکمی که قرار است برایش برهان اقامه شود از عوارض ذاتی موضوع علمی باشد که برهان در آن علم اقامه می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت حتی اگر برهانی اقامه شود و صدق آن حکم را اثبات کند نتیجه به فرض صادق آن برهان نتیجه بالذات آن برهان نخواهد بود. مثلاً فرض کنیم که برهانی بر این حکم که عدل خوب است اقامه کنیم و علمی را معین نکنیم که محمول این حکم، یعنی «خوب» از عوارض ذاتی موضوع آن علم باشد. اما با این حال به ظاهر برهانی بر صدق این حکم اقامه کنیم. در این صورت صدق نتیجه چنین برهانی دلخواهی و من-در-آوردی خواهد بود. از اینجاست که ابن‌سینا در اشاره‌ای، هر چند متأسفانه خیلی کوتاه و گذرا، بین حکم خلقی و حکم عقلی فرق قائل می‌شود (۱۹۵۴: ۱۹)، آنجا که به هنگام کوشش برای روشن شدن فرق مشهور با حکم عقلی می‌گوید که حکم را باید بر عقل تنها و تربیت ناشده عرضه کرد و از امور دیگر از جمله «حیا و شرم» نباید در ارزیابی حکم منفعلی شد زیرا اگر از این امور منفعلی شوی و حکم کنی حکم تو اخلاقی خواهد بود نه عقلی. این حرف درست است: به این معنا که حکم یا عقلی است یا اخلاقی، همانطور که علوم مربوط به اینها نیز قسیم هم هستند و نمی‌شود بر چیزی مختص به این قسیم در میدان قسیم دیگر احتجاج کرد. آنچه در صدق و کذب احکام قسم نظری معتبر است در فکر خود ابن‌سینا نیز مطابقت یا عدم مطابقت با واقع است، اما در قسم عملی این ملاک نمی‌تواند معتبر باشد، زیرا همانطور که محقق طوسی هم گفته است (۱۴۰۳: ۲۲۱) آنچه در مشهورات اعتبار دارد مطابقت آرا نه با واقعیت که با آن مشهورات است. بنا بر این کسی حق ندارد از صدق و کذب مشهورات به تعبیر ابن‌سینا اخص، یعنی آراء محموده و ذائعات، در معنایی که از صدق و کذب در میدان فلسفه نظری اراده می‌شود حرف بزند و این کار با لحاظ ماهیت فلسفه عملی ممنوع است. محقق طوسی در این باره سخنی بلند و

مبنایی استوار دارد. ابن‌سینا در *اشارات* به هنگام بحث در باره اصناف قضایی که در قیاس‌ها به کار می‌روند چنین نوشته است (۱۳۳۹: ۴۰) که

*اصناف قضایی که در میان قیاس‌کنندگان و کسانی مانند آنها استعمال می‌شود چهار صنف است: مسلمات و مظنونات و آنچه با آن است و مشبهات به غیر و مخیلات. و مسلمات یا معتقدات هستند یا مأخوذات. و اصناف معتقدات سه صنف است: واجب القبول و مشهورات و وهمیات.*

محقق طوسی در شرح *اشارات* به هنگام تفسیر جمله آخر این تقسیم بندی مبنای مهم و بزرگ این تقسیم را که در میان اهل فلسفه مغفول مانده است مطرح می‌کند، او در تفسیر این جمله ابن‌سینا که معتقدات سه صنف است که عبارتند از آنچه قبولش واجب است و مشهورات و وهمیات می‌نویسد (۱۴۰۳: ۲۱۳) که

*این ۲۰ برای این است که در حکم یا مطابقت با خارج معتبر است یا معتبر نیست. اگر معتبر باشد و حکم هم مطابق باشد پس این حکم واجب القبول است، و گرنه وهمیات است، و اگر معتبر نباشد مشهورات است.*

ساده‌تر اینکه حکم به تقسیم اول دو صنف است: یا مطابقت با خارج در آن معتبر است یا نیست. صنف نخست خود دو صنف است: یا مطابق با خارج است یا نیست. پس حکم از حیث اعتبار مطابقت با خارج یا عدم اعتبار مطابقت با خارج سه صنف است: (۱) اگر در حکمی مطابقت با خارج اعتبار شده باشد و حکم هم با خارج مطابقت داشته باشد پس آن حکم واجب القبول است، یعنی پذیرفتن آن ضروری است. (۲) اگر در حکمی مطابقت با خارج اعتبار شده باشد ولی حکم با خارج مطابقت نداشته باشد این حکم از وهمیات است. (۳) اگر در حکمی مطابقت با خارج اصلاً اعتبار نشده باشد آن حکم از مشهورات است. به این ترتیب مشهورات قسیم ضروریات و حتی وهمیات است. این حکم مشهورات است از آن حیث که مشهور هستند. بنا بر این در مشهورات مطابقت با خارج اصلاً مطرح نیست. روشن است که منظور محقق طوسی در اینجا از مشهورات باید مشهورات به معنای اخص، یعنی همان آراء محموده، باشد زیرا مشهورات به معنای اعم آن، همانطور که در بالا گفته شد، قسیم واجب القبول نیست. بنابر این به عقیده او در آراء محموده مطابقت یا عدم مطابقت با واقع اصلاً معتبر نیست.

حاصل این بحث در باب این دو غلط تا اینجا پاسخ احتمالی ابن‌سینا به آن پرسش را تا حدودی روشن می‌کند: از آنجا که او اخلاق را قسمی از فلسفه عملی و اشیاء مورد بحث در آن را اشیائی می‌داند که وجودشان به اختیار و فعل ما وابسته است هیچ علمی نمی‌تواند نشان دهد که خوب و بد، که در احکام اخلاقی محمول واقع می‌شوند، از عوارض ذاتی موضوع آن علم باشند تا بتوان برای احکام اخلاقی برهان اقامه کرد.

فقره‌ای در مدخل *شفا* وجود دارد که ابن‌سینا در آن پس از فراغت از بحث در باب موضوع فلسفه نظری و اصناف آن موضوع و غایت فلسفه عملی (حکمت عملی) را خلاصه کرده است. محتوای این فقره از نظر کمک به دریافت فهم ابن‌سینا از حکمت عملی و اجزای سه‌گانه آن از حیث محتوا بی‌نظیر است. در اینجاست که او سراسر از شریعت الهی و شهادت شرعی برای تضمین درستی و صحت آراء لازم برای تدبیر مدینه و تدبیر منزل و تدبیر اخلاق سخن می‌گوید. فقره چنین است (۱۴۰۵: ۱۴):

*و اما فلسفه عملی: یا به تعلیم آرائی متعلق است که با به کار بردن آنها مشارکت عموم انسان‌ها نظم می‌یابد، و این به تدبیر مدینه معروف است و آن را علم سیاست می‌نامند؛ یا به چیزی متعلق است که مشارکت خاص انسانی با آن نظم می‌یابد و این به تدبیر منزل معروف است؛ یا به چیزی تعلق دارد که حال شخص واحد از حیث ترکیه نفسش با آن نظم می‌یابد و این را علم اخلاق می‌نامند. و صحت همه اینها با برهان نظری و با گواهی شرعی محقق می‌شود، و تفصیل و تقدیر آن با شریعت الهی تحقق می‌یابد.*

اینکه صحت و درستی مطالب اجزای سه‌گانه حکمت عملی را علاوه بر شهادت شرعی به برهان نظری هم می‌بندد هم با آنچه در این مقاله بر آن استدلال شد ناجور است هم آنچه خود او در فصل پایانی *الیهیات شفا* به اشاره در باب سیاست و معاملات و اخلاق گفته است با آن به هیچ وجه نمی‌سازد زیرا در آن، به رغم اینکه مهم‌ترین کتاب فلسفه نظری ابن‌سیناست، کمترین اثری از برهان و ارجاع به برهان در کار نیست. در چشم او در موضوع سیاست وقتی مدینه‌ای یافته شود که سنت (قانون) پسندیده‌ای دارد نباید به آن مدینه تعرض شود مگر زمانی برسد که لازم بیاید که تصریح شود سنتی غیر از سنت نازل شده<sup>۲۱</sup> وجود ندارد (۱۴۰۴: ۴۵۳). و اگر امت‌ها و مدینه‌هایی گمراه بودند و برای آنها سنتی وضع شد باید تأکید کرد که رعایت این سنت الزامی است، و وقتی الزام آن ایجاب شد، چه بسا باید تأکید داشت که اصلاً کل عالم باید از این سنت تبعیت کنند. و اگر عده‌ای سنت‌گذار را در این ادعا که این سنت بر همه مدینه‌ها نازل شده است تکذیب کنند و این سبب وهن سنت و اجتماع مخالفان دیگر به پیروی از آنها برای رد سنت شود باید ادب شوند و با آنها به مجاهده برخاست. و هر کس از اطاعت شریعتی که الله تعالی نازل کرده است خودداری کند به راه باطل است (همان جا). خواننده فصل چهارم مقاله دهم *الیهیات شفا* که در باره قوانین کلی مربوط به قرارداد مدینه و قرارداد منزل، یعنی همان ازدواج، بحث می‌کند نباید از اینکه در کتابی این چنین معتبر در حکمت نظری سخنان و توصیه‌های عملی فیلسوف با هیچ استدلال نظری همراه نمی‌شود تعجب کند زیرا همانطور که گفتیم این موضوعات برهان بردار نیستند و نمی‌توان از صدق و کذب آنها سخن گفت. استدلالی هم اگر در کار باشد از سنخ خود همان سخنان است. بطور مثال، ابن‌سینا در همین فصل در باب تحریم قمار چنین استدلال می‌کند که «باید حرفه‌هایی که در آنها انتقال املاک و منافع خالی از مصلحت است تحریم شود، مانند قمار، چرا که قمارباز بی‌آنکه منفعتی برساند می‌گیرد» (۱۴۰۴: ۴۴۸). چه کسی باور می‌کند این استدلال است که قماربازی باید تحریم شود زیرا قمار باز بی‌آنکه منفعتی برساند پولی اخذ می‌کند، پس قماربازی بد است؟ اینگونه سخنان آشکارا نشان می‌دهند که ابن‌سینا، همانطور که از فقره

نقل شده از مدخل شفا و از فصول پایانی الهیات شفا برمی‌آید، صحت احکام مربوط به اجزای سه‌گانه حکمت عملی را برخاسته از «شهادت شرعی» و «شریعت الهی» می‌داند، و مفاهیم اخلاقی مانند خوب و بد و باید و نباید نیز در چشم او نمی‌توانند وجه عقلی داشته باشند، به این معنا که عقل تنها قادر باشد به آنها دست یابد و قواعد کلی برای آنها پدید آورد. کوشش برای مبنای عقلانی سازی برای اخلاق، چنانکه در تاریخ فلسفه آشکارا می‌شود دید، کوششی موفق نیست و به نحوی ممکن است سرانجام به تنگناهایی برسد که شخص مجبور شود چیزهایی بگوید که نقض غرض و سراسر غیر عقلانی است.

### بحث و نتیجه‌گیری

در دو بخش اصلی این مقاله کوشش شد دیدگاه‌های پراکنده و گاه مبهم و استطرادی ابن‌سینا در باب علم اخلاق بگونه‌ای در کنار یکدیگر بیابند که آشکارا نشان دهند او نمی‌تواند آراء محموده را که همان مشهورات محدود به اخلاقیات، یا ذائعات، هستند برهان‌پذیر یا صدق‌پذیر بداند. دیدیم که نوع نگاه او به عقل عملی و آراء محموده و بویژه به برهان و صدق به او فرصت نمی‌دهند از برهان‌پذیری و صدق‌پذیری اخلاقیات سخن گوید. اما گاهی نظرگاه او را طوری می‌بینند که گویا او احکام اخلاقی را گزاره‌های خبری صدق و کذب‌پذیر می‌داند، اینها با اکتفا به ظاهر مبهم چند جمله‌ای او و با چشم‌پوشی از تفاوت‌های بنیادی دو حوزه نظر و عمل و عقل نظری و عقل عملی به نتیجه دلخواه خود می‌رسند. در این مقاله بحثی در باب احکام مطرح نشد تا بطور مثبت معلوم شود که آنها چه ماهیتی دارند، اما دست کم این روشن شد که اینگونه احکام اظهاراتی هستند که درست در برابر گزاره‌های خبری قرار دارند. آنها فقط به کار عمل و کردار می‌آیند و، همانطور که در متن مقاله دیدیم، ممکن است از منابع و سرچشمه‌های مختلف برخیزند. اما آنچه در بخش پایانی بخش ۲ آمد نشان این است که ابن‌سینا «شهادت شرعی» و «شریعت الهی» و سنت منزل را تنها منبع اصیل حکمت عملی می‌داند، و چنانچه دیدیم، توصیه می‌کند در زمان مناسب باید اعلام شود که همگان باید از این شریعت الهی و سنت منزل پیروی کنند. پس بر خلاف بعضی تفسیرهای موجود، آنچه از متون بر جای مانده ابن‌سینا در باب اخلاقیات برمی‌آید این است که در چشم او آراء محموده و احکام اخلاقی هرگز نمی‌توانند برهان‌پذیر یا صدق و کذب‌پذیر باشند و بنابر این احکام اخلاقی گزاره‌های خبری نیستند.

از آنجا که از ابن‌سینا، چنانکه در مقدمه نیز دیدیم، کتابی با موضوع اخلاق بر جای نیست دیدگاه اخلاقی او صرفاً با بررسی سخنان پراکنده و گاه مبهم او در باب مشهورات یا آراء محموده آشکار نمی‌شود، برای رسیدن به این هدف بررسی ماهیت عقل عملی و کارکرد آن در انسان ضروری است زیرا اخلاق حاصل این قوه نفس انسان است. علاوه بر این، فصول پایانی الهیات شفا نمونه بسیار خوبی از نوع نگاه او به اجزای سه‌گانه حکمت عملی را به دست می‌دهد و رسیدن به نظرگاه او در باب اخلاقیات بدون در نظر گرفتن این منبع ویژه، که در نبود اثر مستقلاً در این باره از او، غنیمت است و اهمیت فوق‌العاده دارد ممکن نیست. همچنین همانطور که در متن مقاله آشکار شد برای روشن شدن پاره‌ای از اظهارات مبهم ابن‌سینا در باب برهان‌پذیری و صدق و کذب‌پذیری مشهورات محموده در مد نظر داشتن مسائل مربوط به برهان

و صدق اهمیت بسیار دارد. نمی‌شود به صرف اینکه او گاهی پراکنده از برهان‌پذیری و صدق‌پذیری این آرا سخن گفته است نتیجه گرفت که پس او احکام اخلاقی را گزاره‌های خبری و صدق و کذب‌پذیر یا حتی برهان‌پذیر می‌داند. در مجموع چون همه این جهات باهم در مد نظر باشد معلوم می‌شود که احکام اخلاقی برای او فقط در حوزه عقل عملی قرار دارند و نمی‌توان از آنها در زمینه عقل نظری سخن گفت.

### پی‌نوشت‌ها

۱. رساله‌ای کوتاه به زبان عربی با عنوان فی علم الأخلاق در کتاب تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، دارالعرب للبیستانی؛ القاهرة (بی تاریخ)، صص ۱۵۲-۵۶ آمده است که موضوع آن فقط شمردن و توضیحات مختصر فضیلت‌ها و ملکات اخلاقی است و چنانکه در متن خواهیم دید به عقیده ابن سینا اینگونه مباحث جزو حکمت عملی محسوب نیست.
۲. حقیقت این است که این مقاله بخش سومی هم لازم دارد و آن بحث درباره ماهیت دو مفهوم بنیادی اخلاقی خوب و باید است، که البته به دو دلیل از ارائه آن پرهیز شده است. نخست اینکه خود ابن سینا در باره ویژگی‌های این دو مفهوم و اینکه کارکردشان در احکام اخلاقی چگونه است چندان سخن نگفته است، دیگر اینکه محدودیت تعیین شده برای تعداد صفحات مقاله نیز اجازه چنین کاری را نمی‌دهد.
۳. در باب دو بخشی بودن نفس عالم و نفس انسان در چشم فلوطین برای نمونه ن. ک. فلوطین ۲۰۱۸، 3.8.5/10-13 و ۱۲-۱۵ / ۴,۳,۱.
۴. ابن سینا سبب عقل عملی نامیدن قوه عامله را اشتراک اسمی یا مشابهت می‌داند، و جهت اشتراک اسمی این است که به عقیده او عقل نظری به یک معنا عقلی منفعل از مبتدی بالاتر است و لازم است این عقل پیوسته از این مبادی اثر پذیرد، ولی عقل عملی عقلی است که به یک معنا فعال و سازنده است و البته لازم است که اثری از سنخ آنچه مقتضای طبیعت بدن است نپذیرد (ابن سینا ۱۴۴۰: ۳۸). اما جهت تشابه این است که هر دو عقل از این حیث که قوای نفس واحدند مشابه‌اند (همچنین ن. ک. ابن سینا ۱۳۷۸، ص ۲۸۵، یادداشت ۱).
۵. همچنین ن. ک. ابن سینا (۱۳۸۳: ۲۳).
۶. اصطلاحی به معنی «با یکدیگر صلح کردن» است (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۸: ۶۴، یادداشت ۳)؛ بنابراین آراء اصطلاحی به معنای آرا و عقایدی خواهد بود که پذیرفتن و رعایت عملی آنها برای صلح و امنیت خانوادگی و اجتماعی لازم است.
۷. روشن است که منظور از «تجربیات وثیق» مجربات مصطلح در باب مواد و مقدمات قیاسات است.
۸. همچنین ن. ک. ارسطو، *اخلاق/نودموسی*، ۲، ۱۱۲۲۰ الف ۱۱-۵؛ در اینجا می‌گوید که: «اما از آنجا که فضیلت‌های عقلانی متضمن عقل هستند به بخش عقلانی نفس متعلق‌اند که نفس را با عقل هدایت می‌کند، اما اخلاقیات به آن بخشی تعلق دارند که غیر عقلانی است اما طبعاً مطیع بخشی است که دارای عقل است.»
۹. این را مقایسه کنید با سخن ارسطو در *مابعدالطبیعه*، *گاما*، ۴، ۱۰۰۶ الف ۷-۵؛ آنجا که در مذمت کسانی که در جستجوی برهان برای اصل عدم تناقض هستند می‌گوید: «بعضی خواهان آن هستند که حتی برای این نیز باید برهان اقامه شود، اما اینها به سبب فقدان تعلیم و تربیت خواهان این هستند، زیرا ندانستن اینکه

- برای چه چیزی باید برهان طلبید و برای چه چیزی نباید برهان خواست صرفاً نشان فقدان تعلیم و تربیت است.»
۱۰. ارسطو ۱۹۸۵، ۱۱۰۴ الف-۹-۱.
۱۱. واژه‌ای که ابن‌سینا برای «خوب» در برابر «بد» به کار می‌برد «جمیل» است نه «حَسَن»؛ هر چند مفهوم «زیبا» با مفهوم «خوب» تفاوت بسیار دارد.
۱۲. پی بردن حَیّ ابن‌یقظان به قیح عهد شکنی‌اش در باب غذا به هنگام خوردن از غذای اِسبال احساسی است که، مانند بسیاری دیگر از تعلیمات این داستان ناقض غرض خود، ابن‌طفیل داشته است نه حَیّ ابن‌یقظان. (ابن‌طفیل ۱۳۶۰: ۱۴۳).
۱۳. علامه طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۳۵؛ به عقیده ایشان اعتبار حسن و قیح و انتزاع این دو مفهوم بر اجتماع متوقف نیست و از اعتبارات قبل از اجتماع است. همچنین مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳۲.
۱۴. آن دسته از مشهورات را که مقتضای مصلحت عام یا اخلاق هستند ذائعات نامیده‌اند و به آنها آراء محموده نیز می‌گویند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، جلد ۱: ۲۲۱). ابن‌سینا غیر از نجات در بقیه آثارش آراء محموده را در ضمن مشهورات مطرح کرده است و تنها در نجات است که از مشهورات سخن نمی‌گوید و به جای عنوان مشهورات واژه ذائعات را به کار می‌برد.
۱۵. منظور ابن‌سینا عقل در معنای وجودی آن است، یعنی عقل مفارق.
۱۶. باید توجه داشت که فطری در اینجا باید حتماً در همان معنایی دانسته شود که ابن‌سینا به دست داد، نه در معنایی که فیلسوفان غربی پدید آوردند. در باب ابداع نظریه تصورات و تصدیقات فطری در فلسفه جدید غربی ن. ک. قوام صفری مهدی ۱۳۸۸: ۳۹ و بعد.
۱۷. همچنین نگاه کنید به ابن‌سینا ۱۳۸۳ج: ۱۲۰: «اما مشهورات که جز مشهوری ندارند.»
۱۸. شگفت‌انگیز است که مصححان منطق دانشنامه‌علائی عنوان این بخش را در متن کتاب «مشهورات» آورده‌اند و عنوان «مشهورات» را در زیرنویس قرار داده‌اند، با اینکه هم از حیث متن و هم به سبب تکرار واژه «مشهورات» در متن، که خود مصححان هم آورده‌اند، آشکار است که بحث در باب مشهورات است.
۱۹. آنچه از ظاهر سخن ابن‌سینا در این باره می‌آید این است که گویا او اولیات را یکجا جزو مشهورات می‌داند، بطور نمونه ن. ک. ابن‌سینا ۱۳۳۹: ۴۲، آنجا که پس از معرفی اولیات و مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات و قضایایی که قیاس‌هایشان با خودشان همراه است در همان آغاز معرفی مشهورات می‌گوید: «اما از این میان مشهورات؛ پس باز اولیات و مقدماتی که مانند اولیات قبول آنها واجب است از مشهورات‌اند، البته نه از این حیث که قبول آنها واجب است بلکه از حیث اعتراف عموم به آنها». در *منطق دانشنامه‌علائی* نیز این ابهام در سخن او هویداست: می‌نویسد (ص ۱۲۴) «چون مشهور حقیقی را به اطلاق گیری، اولیات و پاره‌ای محسوسات و مجربات و متواترات مشهور بوند». روشن است که همه اولیات و همه بقیه یقینیات مشهور نیستند و خیلی از اینگونه مقدمات هستند که در بین عموم اصلاً اصلاً شناخته نیستند، هرچند این امکان وجود دارد که پاره‌ای از اولیات و بقیه یقینیات بعد از شناخته شدن در میان عموم به اعتبار پذیرش همگان مشهور نیز باشند.
۲۰. یعنی: اینکه معتقدات سه صنف است: واجب القبول و مشهورات و وهمیات، برای این است که...

۲۱. سنت نازل شده یعنی شریعتی که بر پیامبر گرامی اسلام نازل شده است.

## References

- Aristotle (1934) *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, London: Loeb Classical Library.
- Aristotle (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross. London: Oxford University Press.
- Aristotle (1985) *The Complete Works of Aristotle, The revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Two Volumes, New Jersey: Princeton University Press.
- Ghavam Safari, Mehdi (2009) *How metaphysics is possible*, Organization for Research in Islamic Culture and Thought, Second Edition, Tehran. (in persian)
- Ibn Sina (1339) *Al-Tanbihat and Al-Sharat*, Introduction & ed. Mahmoud Shahabi, Tehran: University of Tehran Press.
- Ibn Sina (1378) *al-Nafs of Al-Shafa'a*, introduction by Hassanzadeh Amoli Hasan, Qom: Boostan-e Ketab Institute.
- Ibn Sina (1404) *Al-Shafa'a, al-Ta'biyyat, al-Nafs*, edited by Church al-Qawnati and Sa'id Zayed, Published by Ayatollah al-Azimi, Qom: al-Marashi al-Najafi's school booklet.
- Ibn Sina (1405) *Al-Shifa, al-Mantiq, al-Makhdul*, edited by al-Qawati al-Rabih and Mahmoud al-Khaziri and Fuad al-Huwani research, Published by Ayatollah al-Azimi, Qom: al-Marashi al-Najafi's School booklet.
- Ibn Sina (1954) *Al-Burhan of Al-Shafa'a*, introduction and edition by Abdul Rahman Bedoui, Cairo: Nihad al-Egyptian School.
- Ibn Sina (1985) *Al-Najat*, edited by Mohammad Taghi Danesh Pajouh, , Tehran: Tehran University Press
- Ibn Sina (1992) *Al-Mobahesat*, ed. Mohsen Bidarfar, First Edition, Qom: Bidar Publications.
- Ibn Tofail (1982) *Hayyi-ibn- Yaktan*, trans. Badiez-Zaman Forouzanfar, Tehran: Nashr-e Ketab. (in persian)
- Ibn Sina (2004a) *A Treatise on Self*, Introduction, editing & correction: Musa Amid, Hamadan: Publication of the Association of Cultural Works and Bu-Ali Sina University.
- Ibn Sina (2004b) *The Ala'i Encyclopedia of Nature*, Introduction, edition & correction: Mohammad Meshkouh, Hamadan: Publication of the Association of Cultural Works and Bu-Ali Sina University.
- Ibn Sina (2004) *A Treatise on the Logic of the Ala'i Encyclopedia*, Introduction & ed. Moein and Mohammad Meshkouh, Hamadan: Publication of the Association of Cultural Works and Bu-Ali Sina University.
- Motahhari, Morteza (1997) *Collection of Works*, Volume 6, Fifth Edition, Tehran: Sadra Publications.

- Plotinus (2018) *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, London: Cambridge University Press.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1984) *Al-Etabariyat*, Qom: Scientific and Cultural Foundation of Professor Allameh Seyyed Mohammad Hussein Tabatabaei in collaboration with Book Fair.
- Tusi, Nasir al-Din (1983) *Comments on Al-Tanbihat and Al-Sharat*, 3 volumes, Tehran: Book Publishing Office.

