

ماهیت گزاره‌های عملی نزد ابن‌سینا: تأملی بر چهار خوانش رقیب

مصطفی زالی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

از جمله تقسیمات مشهور در سنت فلسفه مشاء که در متون ارسطو ریشه دارد، دسته‌بندی حکمت به دو بخش عملی و نظری است که ابن‌سینا نیز همسو با چنین سنتی، این تقسیم‌بندی را در آثار خود مطرح کرده است. پرسش درباره ماهیت گزاره‌های هنجاری (اخلاقی/عملی)، موضوعی مناقشه‌برانگیز است؛ به گونه‌ای که برخی مفسران، حکمت عملی را از نظر شیخ‌الرئیس، متعلق عقل عملی و فاقد حیث شناختی (غیر قابل اتصاف به صدق و کذب) دانسته و برخی دیگر با پذیرش این تعلق، آن را دارای حیث شناختی قلمداد کرده‌اند. در میان این دسته دوم نیز وحدت نظر وجود ندارد: برخی از آنان گزاره‌های حکمت عملی را شناختی، ولی حاصل بنای عقلا و منتج از صناعت جدل (متکی بر مشهورات) محسوب کرده‌اند؛ در حالی که برخی دیگر این گزاره‌های شناختی را حاصل صناعت برهان و مستقل از بنای عقلا و در نتیجه، واقع‌گرا شمرده‌اند. در این جستار، پس از نقد دو دریافت اول، امکان شکل‌گیری دو گونه تفسیر واقع‌گرایانه از سرشت حکمت عملی از منظر بوعلی از یکدیگر تفکیک خواهد شد: مطابق تفسیر اول، حکمت عملی، حوزه‌ای مستقل از حکمت نظری و دارای مبادی خاص خود است؛ سپس با نقد این دریافت، از امکان صورت‌گرفتن تفسیر واقع‌گرایانه دوم دفاع می‌شود که مطابق آن، گزاره‌های عقل عملی اولاً دارای حیث شناختی هستند؛ ثانیاً حاصل صناعت برهان‌اند و نفس‌الامر آنها مستقل از ذهن است؛ ثالثاً متعلق عقل نظری و مندرج ذیل حکمت نظری هستند؛ به گونه‌ای که حکمت عملی در مبادی خویش وابسته به حکمت نظری است و مبادی بدیهی خاص خود را ندارد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، حکمت عملی، حکمت نظری، عقل عملی، عقل نظری، شناخت‌گرایی، واقع‌گرایی.

مقدمه

پرسش درباره سرشت گزاره‌های اخلاقی / هنجاری / عملی و به تعبیر عام، حکمت عملی، مبحثی است درازدامن که نخستین صورت‌بندی آن را می‌توان در رساله ائوئفرون افلاطون یافت (Plato, 1997, p. 10a). در سنت تفکر اسلامی نیز نزاع میان اشاعره و معتزله بر سر حسن و قبح ذاتی یا شرعی، ناظر به سرشت گزاره‌های اخلاقی است و این نزاع را به صورت کلی می‌توان در قالب این پرسش مطرح کرد: آیا گزاره‌های هنجاری از واقعیت حکایت می‌کنند یا خیر؟ این مسئله در ساحت فرااخلاق، در تقسیم‌بندی‌ای کلی تحت عنوان شناخت‌ناپذیری یا شناخت‌پذیری این گزاره‌ها و در صورت پذیرش شناخت‌پذیری، به دریافتی واقع‌گرا یا برساخت‌گرا از ماهیت این گزاره‌ها تقسیم می‌شود. مطابق دریافت شناخت‌ناپذیر، گزاره‌های هنجاری اساساً ماهیتی ناشناختنی دارند و به صدق و کذب متصف نمی‌شوند. شناخت‌گرایان نیز گرچه این گزاره‌ها را به صدق و کذب متصف می‌کنند، بر سر نحوه کاشف‌بودن آن‌ها از واقعیت، اجماع ندارند؛ به گونه‌ای که برخی این گزاره‌ها را مستقل از ذهن عاملان اخلاقی و برخی دیگر، آن‌ها را حاصل رویه استنتاج عملی عاملان اخلاقی و به تعبیر دیگر، برساختی می‌دانند (Korsgaard, 2003)؛ از این روی، برمبنای این دیدگاه، گرچه گزاره‌های اخلاقی به صدق و کذب متصف می‌شوند، حقیقتی بیرون از بنای عقلا ندارند.

در این جستار می‌کوشیم این پرسش را در نسبت با دریافت ابن‌سینا از ماهیت گزاره‌های اخلاقی بررسی کنیم: آیا از نظر این فیلسوف، شناخت به گزاره‌های اخلاقی تعلق می‌گیرد؟ اگر آری، آیا این گزاره‌ها از حیثیتی واقع‌گرایانه برخوردارند؟

البته مطرح کردن این پرسش در خصوص آثار شیخ‌الرئیس در ادبیات ثانوی، دارای سابقه و درعین حال، شدیداً از نوع اختلافی است؛ به گونه‌ای که در پی بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه فرااخلاق سنی در می‌یابیم حداقل چهار تفسیر متفاوت از فرااخلاق سنی، قابل تشخیص است؛ گرچه بعضاً این تمایز، چندان صراحتی ندارد. برخی صاحب‌نظران، بوعلی را در حوزه اخلاق، نه تنها ناواقع‌گرا، بلکه حتی ناشناخت‌گرا تلقی می‌کنند (قوام صغری، ۱۳۹۸)؛ در مقابل، برخی دیگر او را شناخت‌گرا در حوزه معرفت اخلاقی به‌شمار می‌آورند. دریافت شناخت‌گرا از اندیشه شیخ نیز به گونه‌ای است که گاه

منشأ تفسیری بر ساخت‌گرا از او می‌شود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ص. ۳۳۳-۳۶۰؛ ذبیحی، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۲-۲۰۳). تأکید بر تناظر دوگانه عقل نظری و عملی با حکمت نظری و عملی، فصل مشترک این دو تفسیر است؛ یعنی در هر دو تفسیر مورد بحث، قوه مُدرک حکمت عملی، عقل عملی و قوه مُدرک حکمت نظری، عقل نظری است. این نگاه تطابقی به نسبت میان اقسام قوای نفس و اقسام حکمت، نگاه مُدرک‌گرا نام دارد. دسته‌ای دیگر نیز ابن‌سینا را واقع‌گرای اخلاقی دانسته (ذوالحسینی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰؛ ذوالحسینی، ۱۳۹۳؛ مسعودی، ۱۳۹۴؛ جوادی، ۱۳۸۶) و در این گروه سوم نیز برخی حکمت عملی را متعلق عقل عملی و ساحتی مستقل از حکمت نظری قلمداد کرده‌اند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص. ۹۳-۹۷). بر مبنای این تفسیر، فعالیت عقل عملی، مبتنی بر گزاره‌های اولای متمایز از گزاره‌های اولای عقل نظری است؛ از این روی، حکمت عملی، ساحتی مستقل از حکمت نظری دارد و بدین ترتیب، این تفسیر را نیز می‌توان مُدرک‌گرا تلقی کرد؛ علاوه بر آن و با نظر به تفاسیر قبلی می‌توان به تفسیر چهارمی نیز قائل شد که در آن، ابن‌سینا در نسبت با گزاره‌های اخلاقی، واقع‌گرا دانسته و حکمت عملی، ساحتی مستقل از حکمت نظری قلمداد نشده است و در نتیجه، عقل عملی، شأن شناختی ندارد؛ تفکیک دیدگاه‌های سوم و چهارم صراحتاً در این پژوهش‌ها دیده نمی‌شود و در این نوشتار، با تبیین این تفکیک، با استناد به متون ابن‌سینا، شواهدی متنی را به نفع تفسیر چهارم به دست خواهیم داد.

اختلاف میان این تفاسیر، در متون ارسطو و مشخصاً در تفسیر سنت مشائی از نسبت میان عقل نظری و عملی ریشه دارد^۱ و این ابهام در متون شیخ‌الرئیس نیز به بروز اختلاف

۱. در کتاب *فلسفه حقوق بشر* به وجود این اختلاف در معنای عبارت «عقل عملی» اشاره شده است:

ادراک‌کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، همان عقل نظری می‌باشد که هم بود و نبود را ادراک می‌کند و هم باید و نباید را می‌فهمد. و اما عقل عملی، تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نخواهد بود؛ گرچه بسیاری از صاحب‌نظران عقل عملی را عهده‌دار ادراک مسائل حکمت عملی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص. ۴۵).

آیت‌الله جوادی آملی اصطلاح اول را مشهورتر و اصطلاح دوم را اصوب دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص. ۴۶). معنای اول عقل عملی، دارای پیوند با تقسیم‌بندی دوگانه عقل بر مبنای دو گونه متعلقات آن است و در آثار ارسطو ریشه دارد. ارسطو در کتاب *ششم/اخلاق نیکوماخوس*، از دو قوه نفس مطابق با دو گونه مُدرک سخن گفته (2014, 1039a 5-15) و در توصیف این دو گونه مُدرک، آن‌ها را عبارت از دو نوع متفاوت حکمت تفسیر کرده است که مبادی آن نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند و مبادی آن می‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند (2014, 1040a30-b10).

تفسیری انجامیده است؛ به گونه‌ای که برخی متعلق عقل نظری را اعم از حکمت عملی و نظری و برخی دیگر متعلق عقل نظری و عقل عملی را به ترتیب، حکمت نظری و حکمت عملی دانسته‌اند؛ مثلاً بهمنیار در *التحصیل* نوشته است:

نفس با یکی از قوای خود از واهب‌الصور، اثر می‌پذیرد و این هیئت، عقل نظری نامیده می‌شود و با قوه دیگر بر بدن اثر گذاشته و در قوای آن تصرف می‌کند که عقل عملی نامیده می‌شود... از شئون عقل عملی، ادراک نیست؛ بلکه تنها قوه عامل است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص. ۷۹۰-۷۹۱).

قطب رازی نیز در *محاکمات*، دوگانه عقل نظری و عملی را به همین شیوه تفسیر کرده است:

قوه‌ای که نفس به واسطه آن، اشیا را درک می‌کند، عقل نظری نامیده می‌شود و قوه‌ای که به واسطه آن به مصدر افعال تبدیل می‌شود، عقل عملی نامیده می‌شود و اطلاق عقل بر این دو قوه به اشتراک لفظی است؛ زیرا اولی از حیث افعال و دومی مصدر فعل است... و از آنجا که ادراک دو قسم است: ادراک اموری که به عمل تعلق نمی‌گیرد و ادراک آرایی که به عمل تعلق می‌گیرد، به ناگزیر، عقل نظری نیز خود به دو قوه تقسیم می‌شود (ابن سینا، ۱۴۳۵ق، ج. ۲، ص. ۳۵۲-۳۵۳).

بنابراین، برخلاف بهمنیار، قطب رازی حکمت عملی و نظری را متعلق به دو قوه متفاوت شناختی دانسته است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح خود بر *الإشارات و التنبیها* و در تفسیر سخن ابن‌سینا تحلیلی مشابه نظر بهمنیار و برخلاف قطب رازی دارد (ابن سینا، ۱۴۳۵ق، ج. ۲، ص. ۳۵۲-۳۵۳). مشخصاً می‌توان سه تفسیر اول را ناشی از پذیرش رأیی همسو با تفسیر قطب رازی دانست.

در این جستار می‌کوشیم با رجوع به متون ابن‌سینا و اشارات او به سرشت عقل عملی، حکمت عملی و مقدمات مورد استناد در استنتاج‌های عملی، در خصوص تفاسیر یادشده

11-6 (1139a). مؤلف کتاب *اصول الفقه* نیز همین اصطلاح را پذیرفته و مراد از عقل عملی را عقلی دانسته است که به حُسن و قبح امور حکم می‌کند؛ درحالی که نقطه مقابل آن، عقل نظری و اختلاف میان این دو عقل، اختلاف میان مُدرکات است؛ پس اگر مُدرک، اموری شبیه حُسن عدل و قبح ظلم باشد، عقل عملی نام دارد و اگر از اموری نظیر «کل بزرگ‌تر از جزء» باشد که هیچ پیوندی با عمل ندارند، عقل نظری نامیده می‌شود (مظفر، ۱۴۲۸ق، ص. ۲۷۷-۲۷۸).

داوری کنیم و امکان مطرح‌شدن تفسیر چهارم را در متون او نشان دهیم. ویژگی خاص نوشتار پیش‌روی، همین گره‌زدن پرسش درباره سرشت گزاره‌های عملی به تعیین کارکرد خاص عقل عملی نزد بوعلی و تعیین نسبت میان این دو است. بدین منظور و با استفاده از روشی گام‌به‌گام، در هر مرحله، یکی از تفاسیر و شواهد متنی آن را روایت می‌کنیم و سپس با ذکر شواهد متنی علیه آن تفسیر، وارد تفسیر بعدی می‌شویم.

۱. تفسیر اول: ناشناخت‌گرایی

مطابق این تفسیر، ابن‌سینا در حوزه باورهای اخلاقی، ناشناخت‌گراست^۱ و به تعبیر دیگر، گزاره‌های هنجاری را قابل اتصاف به صدق و کذب نمی‌داند. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، از مفروضات مهم این تفسیر، تطابق دوگانه عقل نظری و عملی با دوگانه حکمت نظری و عملی است و پذیرش نگاه مُدرک‌گرا در کنار دریافت بوعلی از سرشت عقل عملی، به شکل‌گیری دریافتی ناشناخت‌گرا از سرشت‌های گزاره‌های هنجاری می‌انجامد. بوعلی در علم‌النفس/اشارات، پس از بحث درباره قوای غاذیه و نامیه، ذیل مبحث قوای مُدرکه انسانی، دوگانه زیر را مطرح کرده است:

از قوای نفس، قوه‌ای است که به نفس به‌حسب نیاز آن به تدبیر بدن تعلق می‌گیرد و این قوه‌ای است که نامش عقل عملی است. و واجب را در آنچه در امور انسانی جزئی برای وصول به اغراض اختیاری لازم است صورت گیرد از مقدمات اولی، ذائع و تجربی و به‌کمک عقلی نظری در انتقال از رأیی کلی به رأیی جزئی استنباط می‌کند. و از قوای نفس، قوه‌ای است که به آن به‌حسب نیاز آن برای کمال‌یافتن به جوهر عقلانی بالفعل تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۳۵ق، ج. ۲، ص. ۳۵۲).

مطابق این تقسیم‌بندی، قوای مُدرکه انسان یا ناظر به استکمال نفس انسانی‌اند (عقل نظری) و یا ناظر به درک و استنباط آنچه در امور انسانی و افعال اختیاری انسان، واجب است (عقل عملی)؛ پس عقل عملی، قوه مُدرکی است که امور واجب ناظر به افعال

۱. قوام صفری در مقاله‌ای اخلاق را حاصل عقل عملی و برخاسته از آرای محموده دانسته است. این آرا، خود برآمده از سنن و قراردادهای هستند. او در پی مطرح‌کردن این ادعا که آرای محموده، مبنایی جز شهرت ندارند، نتیجه گرفته است اوصاف اخلاقی مانند خوب و بد، اوصاف واقعی اشیا و احکام اخلاقی گزاره‌های خبری نیستند و بنابراین، احکام اخلاقی نه‌تنها حیثیت واقع‌نما ندارند؛ بلکه حتی از حوزه شناخت نیز خارج می‌شوند (قوام صفری، ۱۳۹۸). براساس این تفسیر، ابن‌سینا در حوزه گزاره‌های اخلاقی، ناشناخت‌گراست.

اختیاری انسان را استنباط می‌کند. حال، اگر به این دریافت از عقل عملی، تعریف حکمت عملی بنابر تقسیم‌بندی شیخ‌الرئیس ضمیمه شود، به نظر می‌رسد حکمت عملی، متعلق عقل عملی باشد؛ زیرا حکمت عملی، ناظر به افعال اختیاری انسان است:

و اشیای موجود یا اشیایی هستند که به اختیار و فعل ما موجود نیستند، یا اشیایی هستند که وجود آنها وابسته به فعل و اختیار ماست. و معرفت اموری که به دست اول تعلق می‌گیرند، فلسفه نظری و معرفت امور دسته دوم، فلسفه عملی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-د، ص. ۱۲).

از سوی دیگر باید به نوع مقدمات مورد استناد عقل عملی نیز توجه کرد. عقل عملی با استفاده از مقدمات ذائعه و تجربی به استنباط امور واجب ناظر به افعال انسانی اقدام می‌کند. ابن‌سینا در کتاب *نفس شفا*، در دو موضع، بیانی تفصیلی در تقسیم قوای مُدرک نفس بر دو نوع عملی و نظری دارد. وی در موضع نخست و در فصل پنجم از مقاله اول، از دو قوه نفس ناطقه انسان به نام قوه عامله و قوه عالمه سخن گفته و تأکید کرده است این دو به اشتراک لفظی، عقل نامیده می‌شوند. قوه عامله، یعنی قوه محرک بدن انسان به سوی افعال خاص جزئی، دارای سه اعتبار است. دو اعتبار دیگر در نسبت با دیگر قوای بدن هستند؛ ولی این قوه در نسبت با خود و بدون لحاظ کردن دیگر قوا، همان عقل عملی است که از آن، آرای ناظر به اعمال صادر می‌شود و بدین منظور، قوه مورد بحث از مشهورات و ذائعات بهره‌مند می‌شود و منشأ گزاره‌هایی همچون «کذب قبیح است» و «ظلم قبیح است» خواهد بود که به شیوه‌ای برهانی حاصل نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ه، ص. ۳۷-۳۸). مسئله مهم در این بیان، آن است که شیخ‌الرئیس دو گزاره بنیادین اخلاقی ناظر به قبح کذب و ظلم را حاصل استنتاج عقل عملی و در عین حال، نتیجه مقدماتی دانسته است که برخلاف مقدمات مورد استناد در علوم از یقین ضروری برخوردار نیستند. این شیوه استنتاج عقل عملی به گونه‌ای است که اطلاق واژه «عقل» به آن و به عقل نظری، به اشتراک لفظ باشد. این توضیح، بار دیگر در فصل اول از مقاله پنجم با صراحت بیشتری بیان شده است:

پس قوه اولی برای نفس انسانی، قوه‌ای است که به نظر منسوب است و به آن، عقل نظری گفته می‌شود. و این قوه ثانی، قوه‌ای است که به عمل منسوب است و به آن،

عقل عملی گفته می‌شود. و اولی برای صدق و کذب، و دومی برای خیر و شر در جزئیات است و اولی برای واجب و ممتنع و ممکن، و دومی برای قبیح و جمیل و مباح است. و مبادی عقل نظری از مقدمات اولی و مبادی عقل عملی از مقدمات مشهور و مقبول و مظنون و تجربیات واهی است؛ یعنی مظنوناتی که غیر از تجربیات موثق هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ه، ص. ۱۸۵).

بوعلی در این موضع به‌گونه‌ای سخن گفته است که دریافت ناشناخت‌گرا از سرشت حکمت عملی و گزاره‌های هنجاری را تقویت می‌کند:

الف) عقل نظری، ناظر به صدق و کذب است؛ درحالی که عقل عملی، ناظر به خیر و شر. به‌نظر می‌رسد براساس همین دوگانه، حکمت عملی و گزاره‌های آن از شمول صدق و کذب خارج می‌شوند.

ب) مقدمات مورداستناد عقل نظری، بدیهیات (یقینیات) هستند؛ درحالی که مبادی عقل عملی عبارت است از مشهورات، مقبولات و مظنونات غیر قابل اتکا.

ج) عقل عملی مولد گزاره‌هایی همچون موارد ذیل است: «کذب قبیح است» و «ظلم قبیح است».

د) این گزاره‌ها به‌شیوه‌ای برهانی کسب نمی‌شوند.

مجموعه این اوصاف به شکل‌گیری این تصور می‌انجامد که عقل عملی، مولد معرفت واقع‌گرای یقینی نیست و از آنجا که گزاره‌های هنجاری، مولد این عقل‌اند، این گزاره‌ها نیز حیثیت واقع‌نما ندارند؛ پس می‌توان استدلالی به شرح ذیل را به‌نفع تفسیر ناشناخت‌گرا صورت‌بندی کرد:

الف) حکمت عملی، متعلق عقل عملی است.

ب) متعلقات عقل عملی به صدق و کذب متصف نمی‌شوند.

ج) حکمت عملی به صدق و کذب متصف نمی‌شود.

از این روی، ابن‌سینا حکمت عملی را ناظر به خیر و شر جزئی انسان و فاقد کلیت دانسته است؛ علاوه بر آن، منشأ شکل‌گیری این گزاره‌های جزئی، نه قضایای حقیقی و مقدمات برهانی، بلکه مشهورات و مظنونات است؛ درنتیجه، این گزاره‌های جزئی، فاقد کلیت و از نوع شناخت‌ناپذیرند و به صدق و کذب متصف نمی‌شوند.

۲. تفسیر دوم: بساخت‌گرایی

در این بخش، ابتدا دریافت بخش قبل را با رویکردی انتقادی بررسی و پس از رد آن، شواهد متن‌شناختی دریافت دوم را بیان می‌کنیم. بدین منظور، نخست نشان می‌دهیم که ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی را قابل اتصاف به صدق و کذب می‌داند. این فیلسوف در *المباحثات*، تمایز میان دو معنای حکمت عملی را توضیح داده و این توضیح، پاسخی است به این اشکال که چگونه از سویی حکمت بر دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود و از سوی دیگر، حکمت عملی، ناظر به خود عمل است:

حکمت عملی نزد فلاسفه بر دو معنا دلالت می‌کند... پس حکما هنگامی که می‌گویند: «فضایل سه‌گانه است و مجموع این فضایل سه‌گانه، عدل است»، از این تعبیر، فضایل اخلاقی را مراد می‌کنند... و همین طور، هنگامی که افعال را به شجاعت، عفت و حکمت تقسیم می‌کنند، از حکمت، فعلی را مراد می‌کنند که در امور تدبیری به زیبایی از روی اخلاق یا حفظ نفس صادر می‌شود؛ پس این حکمت عملی، همان فضیلت خلقی است... و هنگامی که می‌گویند: «ازجمله فلسفه، نظری و ازجمله فلسفه، عملی است»، به سمت عملی اخلاقی نمی‌روند؛ زیرا که عمل اخلاقی اصلاً جزء فلسفه نیست؛ زیرا ملکه قیاسی غیر از ملکه اخلاقی است؛ بلکه [در این موضع از حکمت عملی،] معرفت انسان به ملکات اخلاقی را از طریق قیاس و فکر مراد می‌کنند... و این معرفت، غریزی نیست؛ بلکه اکتسابی است و همانا از طریق نظر و رویه و قیاس به دست می‌آید و مفید قوانین و آرای کلی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۳-۲۷۴).

بنابر توضیح ذکرشده، حکمت عملی به دو معنا به کار می‌رود: یک معنا از حکمت عملی، ناظر به فضایل خلقی و در نتیجه، امور جزئی است و معنای دیگر آن هم ناظر به امری است که از قیاس حاصل می‌شود و در نتیجه، مفید گزاره‌های کلی است؛ پس حکمت عملی گاه اصطلاحی ناظر به امور جزئی و از این حیث، فاقد شأن کلی معرفت‌بخش است و از این جهت می‌توان گفت به صدق و کذب متصف نمی‌شود؛ بلکه مسئله خیر و شر جزئی انسان است؛ ولی در اصطلاح دیگر آن به معرفت انسان به ملکات اخلاقی از طریق قیاس، فکر و شناخت ماهیت اشاره می‌کند.

این استنباط را با استفاده از فقره‌ای از *دانشنامه علایی* می‌توان تأیید کرد:

اندریافت نظری چنان‌که دانی که خدای یکی است؛ اندریافت عملی چنان‌که دانی ستم نباید کردن؛ زیرا که یکی اندریافت را آمیزش نیست به کردار و دیگر اندریافت، سبب کردار است. و اندریافت عملی کلی بود؛ چنان‌که گفتیم و جزوی بود چنان‌که گویی: «این مرد را نباید زدن». جزوی مر قوت کنایی را بود و کلی مر قوت اندریافت را (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۵-۱۹۶).

با توجه به این توضیحات درمی‌یابیم ابن‌سینا ادراکات عملی را از نوع کلی، حاصل قیاس و در نتیجه، قابل اتصاف به صدق و کذب دانسته؛ ولی در عین حال، کلام این فیلسوف به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد از دیدگاه او این ادراکات، حاصل قیاسات جدلی و متکی بر مقدمات مشهور و محمود هستند؛ به گونه‌ای که این مقدمات و نتایج حاصل از آن‌ها چیزی جز بنای عقلا نیستند و در نتیجه، برخلاف قیاسات برهانی، از نفس‌الامری مستقل از ذهن حکایت نمی‌کنند. از این تفسیر به شناخت‌گرایی ناواقع‌گرا تعبیر می‌کنیم.^۱

۱. ریشه این تفسیر را که تحت عنوان ادراکات اعتباری شناخته می‌شود، می‌توان در تعلیقه محقق اصفهانی بر کفایة الأصول یافت. وی در این اثر، بر مبنای نگرش مُدرک‌گرا گفته است:

تفاوت عقل نظری و عملی به تفاوت مُدرکات است؛ بدین گونه که مُدرک یا آن چیزی است که شأن آن، دانسته‌شدن است یا شأن آن، عمل یا اجتناب از آن است. [این دسته دوم] از مُدرکات عقلی، داخل در احکام عقلی عملی است که از نظر نخست، مأخوذ از رأی مشترک میان عقلاست؛ رأی مشترکی که گاه به قضایای مشهور و گاه به آرای محمود نامیده می‌شود؛ مانند حُسن عدل و احسان یا قبح ظلم و عدوان (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۳۳۳).

و در توضیح این دسته از قضایا اضافه کرده است:

معتبر نزد اهل میزان پیرامون مواد قضایای برهانی، آن است که این مواد، منحصر در مواد ضروری مطابق با واقع و نفس‌الامر هستند، و معتبر در قضایای مشهور و آرای محمود، مطابقت با آرای عقلاست؛ زیرا واقعیتی غیر از توافق آرا بر آن نیست (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج. ۴، ص. ۳۳۳).

سپس به‌عنوان شاهد مدعا به عبارتی از ابن‌سینا استناد کرده است که مطابق آن، آرای محمود و مشهور، اعتباری جز شهرت ندارند؛ بنابراین محقق اصفهانی اولاً تفسیری از ماهیت قضایای اخلاقی عرضه و ثانیاً این تفسیر را به آرای ابن‌سینا مستند کرده است. بر پایه این تفسیر، آرای اخلاقی، واقعیتی بیرون از توافق عقلا ندارند و عبارتی که مؤید آن است، این دسته از قضایا متصف به صدق و کذب می‌شوند؛ ولی واقعیتی بیرون از بنای عقلا ندارند. از این دریافت در نوشتار پیش‌روی، به دریافت شناخت‌گرایی برساخت‌گرا تعبیر می‌شود؛ البته در نقد سخن محقق اصفهانی گفته شده در مواضعی مستلزم شناخت‌گرایی غیرواقع‌گرا و در مواضعی دیگر، مستلزم ناشناخت‌گرایی است؛ البته این موضع‌گیری، قابل استناد به ابن‌سینا نیست (مروارید، ۱۳۸۶).

در این تفسیر، بر تحلیل ماهیت قیاس جدلی و مقدمات خاص آن تأکید می‌شود و مطابق آن، ابن‌سینا جدل را مؤلّد گزاره‌های اخلاقی دانسته و مقدمات متناسب با آن را مقدمات مشهوره نامیده است. وی این دسته از مقدمات را ذائعات نامیده و در توضیح این مفهوم گفته است:

پس آن‌ها مقدمات یا آرای مشهور محمود هستند که تصدیق به آن را یا گواهی همگانی مثل اینکه «عدل زیباست» یا گواهی اکثریت یا گواهی علما یا گواهی اکثریت علما یا گواهی افاضل از میان علما در آنچه در آن با رأی جمهور، مخالفتی نباشد، واجب می‌گرداند. ذائعات به خودی خودی، از جمله اموری نیستند که تصدیق آن‌ها در فطرت رخ می‌دهد؛ پس آنچه که از ذائعات است، اولی عقلی و وهمی نیستند؛ پس غیرفطری هستند؛ ولی در نفس تقرر دارند... (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین، ذائعات، تعبیر دیگری از همان باورهای مشهور است که تصدیق جمهور یا عقلاً آن‌ها را به قضایایی پذیرفتنی نزد همگان تبدیل می‌کند؛ سپس ابن‌سینا با بیان گونه‌ای آزمایش ذهنی، معیاری را برای تفکیک قضایای مشهور از قضایای فطری مطرح کرده و گفته است نفس انسان به خودی خود، در قضایای فطری شک نمی‌کند؛ درحالی که مشهورات چنین نیستند:

پس اگر خواستی که فرق بین ذائع و فطری را بدانی، سخن خودت را مبنی بر اینکه «عدل جمیل است» و «کذب قبیح است» را بر فطرت که حالش را قبل از این فصل شناختیم، عرضه بدار و آن‌دو را در معرض شک قرار بده و خواهی یافت که شک در آن‌دو راه دارد؛ ولی در کل بزرگ‌تر از جزء که از قضایای اولی است، راه ندارد که آن حق اولی است، و در اینکه کل در شیء خارجی به خلأ یا ملأ منتهی می‌شود هم راه ندارد که آن، باطلی وهمی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۱۸-۱۱۹).

نمونه دیگر از این تفسیر را می‌توان در کتاب حکمت عملی مشاهده کرد. مطابق بیان این کتاب، از نظر ابن‌سینا «قضایای اخلاقی هیچ پشتوانه‌ای جز شهرت ندارند» (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۲)؛ ولی همین قضایا امکان اتصاف به صدق و کذب را دارند: «این قضایا به واسطه یک رشته قیودی می‌توانند به صدق و کذب متصف شوند» (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۳).

شرایطی که به عقل مدد می‌رساند تا عقل به واسطه آن‌ها به تصدیق گزاره‌های عقلی بپردازد، به‌طور کلی، دو قسم‌اند: یا برخاسته از حالات درونی انسان‌اند؛ مانند حیا، دوستی و نفرت... یا شرایط و قوانین بیرونی است؛ نظیر استقرا در بین افراد کثیر، مصالح عامه و... (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۳).

مطابق این توضیح:

الف) آرای مشهور اخلاقی‌ای همچون «عدل جمیل است» و «کذب قبیح است» از جمله ذائعات محسوب می‌شوند که همگان آن‌ها را تصدیق می‌کنند.

ب) علت تصدیق این امور، فطری بودن این تصدیق نیست؛ بلکه آن‌ها به دلیلی بیرونی و در نتیجه، عاداتی مستمر در نفس انسان تقرر می‌یابند که می‌تواند ناشی از سنت‌ها یا عادات اخلاقی باشد.

ج) در پی رجوع به فطرت سلیم و کنار گذاشتن تمام عادات، سنن و تحمیل‌های بیرونی درمی‌یابیم میان این قضایا با قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» تفاوتی اساسی وجود دارد. عقل، قضیه دوم را بدون نیاز به واسطه، به‌عنوان قضیه‌ای بدیهی تصدیق می‌کند؛ حال آنکه در این رجوع به فطرت، به‌ناگزیر درمی‌یابد این قضایا صدق بالذات ندارند و در نتیجه باید در قبال آن‌ها سکوت کرد.

د) به‌صورت خاص، آرای محموده با این تحلیل دقیق کنار گذاشته می‌شوند و قضایای یقینی به‌شمار نمی‌آیند.

شیخ‌الرئیس تصریح می‌کند از این‌گونه مقدمات نمی‌توان به‌عنوان مقدمات برهانی استفاده کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۲۶). ذائعات که آرای محموده را شامل می‌شوند، چیزی جز حاصل تقرر سنن و کسب عادات اخلاقی در انسان نیستند؛ پس گویی این فیلسوف آن‌ها را حاصل نوعی قرارداد بدون هرگونه کاشف‌بودن از واقعیت دانسته است؛ از این روی، آرای محموده در مقدمه قیاسات برهانی، قابل استفاده نیستند و اگر گزاره‌های اخلاقی از سنخ مشهورات باشند، به‌نظر می‌رسد برهانی کردن اخلاق با چالش اساسی مواجه باشد. طبق مدعای این تفسیر، بنابر اشارات ابن‌سینا می‌توان استدلالی بدین شرح را بیان کرد:

الف) گزاره‌های اخلاقی از سنخ مشهورات و آرای محموده هستند و از عرف و سیره عقلا حکایت می‌کنند.

ب) آنچه از عرف و سیره عقلا حکایت می‌کند، حقیقتی بیرون از بنای عقلا ندارد (از حقیقتی مستقل از اعتبار عقلا حکایت نمی‌کند).

ج) گزاره‌های اخلاقی، حقیقت (نفس‌الأمری) بیرون از بنای عقلا ندارند.

بنابراین، مطابق این تفسیر، نفس انسان دارای دو قوه عقلانی و هم‌بسته با آن، دو کنش عقلانی است و هم‌بسته با این دو کنش عقلانی، دو دسته متفاوت از مقدمات وجود دارند: یکی عقل نظری که کنش آن از نوع برهانی است و مقدمات این کنش، قضایای یقینی هستند (قضایای ضروری‌ای که از حقیقتی مستقل از ذهن و اعتبار عقلا حکایت می‌کنند)؛ دیگری عقل عملی که کنش آن از نوع جدلی است و مقدمات آن، قضایای مشهورند (قضایایی که حقیقتی بیرون از بنای عقلا ندارند؛ گرچه عقلا بنا بر مصالحی آن‌ها را ضرورتاً تصدیق می‌کنند).^۱

به نظر می‌رسد این، پایان روایت ابن‌سینا از حقیقت قضایای اخلاقی نباشد و در پی رجوع به فقراتی دیگر از متون او، به تصویری دیگر از این فقرات منقول دست می‌یابیم که به حل این تناقض می‌انجامد.

۳. تفسیر سوم: خودمختاری واقع‌گرایانه حکمت عملی

یکی از تقسیمات مشهور در سنت فلسفه مشائی، دسته‌بندی حکمت بر دو نوع نظری و عملی است. ابن‌سینا در مدخل منطق شفا، فلسفه را بر دو نوع نظری و عملی تقسیم کرده و گفته است:

غرض در فلسفه، وقوف بر کلیت حقایق اشیا به‌میزانی است که برای انسان امکان دارد بر آن وقوف یابد، و اشیای موجود یا اشیایی هستند که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ما نیست یا اشیایی هستند که وجودشان به اختیار و فعل ماست. و معرفت اموری که از قسم اول باشد، فلسفه نظری نامیده می‌شود و معرفت اموری که از قسم دوم باشد، فلسفه عملی نامیده می‌شود... و در تمام موارد، صحت قضایا با برهان نظری حاصل می‌شود... و غایت در فلسفه نظری، معرفت حق و غایت در فلسفه عملی، معرفت خیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-د، ص. ۱۲).

بنابر آنچه نقل شد:

الف) شیخ‌الرئیس غایت فلسفه را امری عام قرار داده که مقسم فلسفه بر دو نوع نظری و عملی با هدف معرفت‌یافتن به حقایق اشیاست؛ بنابراین، از نظر ابن‌فیلسوف، فلسفه در

۱. البته دریافت کتاب حکمت عملی از سرشت عقل نظری و عملی، متفاوت است. این کتاب گرچه تفسیری بر ساخت‌گرا از حقیقت گزاره‌های هنجاری به‌دست می‌دهد، در عین حال، در آن، ادراک کلیات، مختص عقل نظری قلمداد می‌شود (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۶-۱۶۳).

هر دو حیثیت خویش به حقیقت نظر دارد؛ بر این اساس، گزاره‌های فلسفه عملی نیز باید از حقایق اشیا حکایت کنند و از این روی، به طریق اولی حامل صدق و کذب هستند؛ بدین ترتیب، ابن‌سینا در نسبت با گزاره‌های هنجاری، واقع‌گراست.

ب) ملاک تقسیم‌بندی فلسفه بر دو نوع نظری و عملی، تفاوت در موضوع آن دو است و از آنجا که برخی موجودات، موضوع اختیاری انسان هستند و برخی دیگر نه، حصر ثنائی تقسیم فلسفه بر دو نوع نظری و عملی لازم می‌آید؛ بنابراین، موضوع فلسفه نظری، حقایق جاودان و موضوع فلسفه عملی، اموری است که در ساحت اختیار و عمل انسانی باشند.

ج) غایت فلسفه نظری، حق و غایت فلسفه عملی، خیر است.

د) جمیع آنچه در اقسام فلسفه عملی حاصل می‌شود، یا از طریق برهان به دست می‌آید و یا براساس شهادت شریعت.

بدین ترتیب، اولاً فلسفه عملی همانند فلسفه نظری به دنبال علم‌یافتن به حقایق اشیاست و ثانیاً در این نوع خاص از فلسفه نیز معرفت از طریق برهان حاصل می‌شود. این نتیجه، مستلزم آن است که ابن‌سینا در ساحت فلسفه عملی و در نسبت با گزاره‌های هنجاری، واقع‌گرا باشد؛ اما بنابر توضیحات بخش قبل، مقدمات مورداستناد این حکمت برخلاف مقدمات مورداستناد در برهان، و قضایای مشهور، مسلم و محمود است و از این روی، نفس‌الامری بیرون از بنای عقلا ندارد. در ادامه نشان داده می‌شود که تحلیل‌های قبلی‌ای که موهم قراردادی و غیریقینی بودن قضایای اخلاقی هستند، حاصل یک تصور اولیه غیزدقیق‌اند. در وهله نخست و در پاسخ به مانع اول، یعنی غیریقینی بودن مقدمات مورداستناد در حکمت عملی، فقره‌ای از فصل چهارم از مقاله اول برهان شفا را مرور می‌کنیم. بوعلی در توضیح سرشت مقدمات قیاس جدلی گفته است:

اما آن دسته از مبادی قیاس که به شیوه تسلیم پذیرفته می‌شود، یا بر شیوه تسلیم به صواب است، یا به شیوه تسلیم به غلط است؛ اما آنچه بر سبیل تسلیم به صواب است، یا بر سبیل تسلیمی است که جمعی در آن، مشترک هستند... و آن چیزی که بر سبیل تسلیمی است که جمعی در آن، مشترک‌اند، یا رأیی است که به طایفه‌ای منسوب است، یا آنکه به طایفه‌ای منسوب نیست؛ بلکه قبول آن در میان تمامی مردم، رایج است و بدان مأنوس هستند و در آن شک نمی‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۶۵).

سپس آزمایشی ذهنی بدین شرح را برای تشخیص دادن این قضایای مسلم از قضایای ضروری فطری عرضه کرده است:

و از این جمله، آرایبی هستند که چنانچه شخص ممیز، آن را اعتبار کند و نفس خودش را به گونه‌ای لحاظ کند که گویی دفعتاً در این عالم آمده؛ درحالی که صاحب تشخیص است و به چیزی خو نکرده و تأدیب نشده و به حاکمی جز عقل توجه ندارد، و از حیا و خجالت منفعل نشود که اگر چنین شود، حکمش حکمی خلقی و نه عقلی خواهد بود، و به مصلحتی لازم توجه نکند که در آن صورت، حکم به واسطه آن مصلحت و نه بالضروره خواهد بود، و از استقرا صرف نظر کند که در آن صورت، حکم به واسطه استقرا خواهد بود، و توجه به این نکند که آیا این حکم با چیزی نقض می‌شود (مورداعتراض قرار می‌گیرد)؛ پس اگر تمامی این امور را انجام دهد و بخواهد شک کند، شک در این گونه آرا ممکن است؛ مثل این سخنشان که «عدل جمیل است و ظلم قبیح است و شکر منعم، واجب است»؛ پس این آرا از مشهورات مقبول هستند و اگر هم صادق باشند، صدق آن‌ها به گونه‌ای نیست که با عقل فطری تبیین شود...؛ بلکه این گونه مشهورات و مشابه آن‌ها برخی صادق هستند؛ ولی نیاز به آن دارند که از طریق برهان به یقین تبدیل شوند و برخی صادق هستند؛ ولی با شرطی دقیق که عموم مردم به آن واقف نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ص. ۶۵-۶۶).

در این متن:

الف) مبادی برهان از جنس مُدرکاتی هستند که ضرورتاً تصدیق می‌شوند.
ب) درمقابل، مسلماتی قرار دارند که در میان گروهی از مردم یا تمام آنان پذیرفته شده هستند.

ج) اگر انسان خود را چنان تصور کند که یک‌باره به این عالم پای گذاشته است، هیچ چیزی جز عقل بر او حکومت ندارد، از اموری همچون حیا و خجالت، انفعال نمی‌پذیرد، از مصالح عرفی نیز متأثر نیست و از مخالفت عموم و اهمه‌ای ندارد، می‌تواند پرسشی ناظر به گزاره‌های هنجاری را مطرح کند و درخصوص صدق جمله‌هایی همچون «عدل جمیل است»، «ظلم قبیح است» و «شکر منعم واجب است»، سؤال‌هایی بپرسد. آن‌گاه انسان در این آزمایش ذهنی مشاهده خواهد کرد که خود این گزاره‌ها از حیث عقلی ضرورتی ندارند

و تنها دلیل پذیرش آن‌ها مسلّم شناخته‌شدنشان از جانب مردم بوده است؛ پس دلیل پذیرش آن‌ها از جانب انسان را می‌توان گونه‌ای تداعی روان‌شناسانه تلقی کرد.

(د) از مطلب قبلی ممکن است این تصور در ذهن ایجاد شود که این امور، حقیقتی جز قرارداد میان افراد ندارند؛ ولی ابن‌سینا در ادامه افزوده است که در میان این مشهورات، گزاره‌های صادقی نیز وجود دارند؛ اما برای تبدیل شدن به گزاره‌های یقینی، به یک قیاس برهانی احتیاج دارند.

مسئله مهم در این فقره، همان نکته چهارم است: ابن‌سینا صادق بودن مشهورات را انکار نکرده؛ بلکه گفته است علت پذیرش آن‌ها از سوی انسان، اتکای آن‌ها به برهان نیست؛ بلکه این مشهورات می‌توانند از طریق برهان، مستدل شوند؛ پس این فقره بر این مسئله که قضایای مشهور می‌توانند مطلوب قیاسات برهانی هم باشند، تصریح دارد و بنابراین، قضایای مشهور، قراردادهای صرف انسانی نیستند که در ذات خود، امکان حکایت کردن از واقعیت را نداشته باشند.

برای توضیح دادن بیشتر این مسئله به متنی از *الجلال* مراجعه می‌کنیم. شیخ‌الرئیس در این فقره، نخست توضیح داده که مشهور بودن یک قضیه، ذاتی آن قضیه نیست؛ بنابراین، شهرت برخلاف ضرورت نظری یا بدیهی، به ذات قضیه بازمی‌گردد:

و اما شهرت، چیزی نیست که وابسته به اجزای مقدمات باشد و به آن اجزا به واسطه خودشان ضمیمه شود؛ بلکه چیزی است که از خارج اضافه می‌شود؛ بنابراین، قانونی که مستند به اعتبار اجزای مقدمات است، در شهرت، نافع نیست (در تشخیص شهرت به کار نمی‌آید)؛ بلکه نیاز داریم تا اموری را که از شهرت می‌شناسی، از خارج شمارش نماییم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ص. ۱۳).

شیخ سپس توضیح داده است که این قیاسات به تکمیل ذات انسان (اکتساب معلومات نظری) به نحو مستقیم منجر نمی‌شوند و برخی قضایای یقینی مانند اثبات وجود خدا نیز در زمره قضایای مسلّم و حاصل برهان‌های جدلی هستند:

پس از این بیان روشن می‌شود که کاربرد و تحصیلات ملکات این‌گونه قیاسات (قیاسات مبتنی بر شهرت) برای انسان درحالی که خودش و ذات خودش باشد، نافع نیست؛ بلکه منفعت آن‌ها به شیوه گفت‌وگو است و البته برای مخاطب نیز در تکمیل

ذاتش نافع نیست؛ بلکه به جهت امر دیگری نافع نیست. حال یا به قصدی ثانی [و به نحوی غیرمستقیم] به تکمیل ذاتش می‌انجامد یا آنکه به تقویم مصلحت عمومی منجر می‌شود؛ اما در آن قیاس مبتنی بر شهرت که به قصد ثانی به تکمیل ذاتش می‌انجامد؛ پس در حقیقت، مکمل حقیقی، علمی است که از برهان حاصل می‌شود... خصوصاً در اموری که اعتقاد به آن‌ها نافع‌تر است؛ مانند اثبات صانع، اثبات رسالت الهی و اثبات معاد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ص. ۱۳-۱۴).

براساس این تحلیل:

الف) شهرت به نفس قضیه (مقدمه قیاس) بازمی‌گردد؛ بلکه از خارج بر آن قضیه عارض می‌شود.

ب) اگر انسان خودش به تنهایی لحاظ شود (عوامل خارجی نادیده گرفته شوند)، قیاسات جدلی، هیچ حاصلی ندارند.

ج) این قیاسات، تنها در مخاطب قرارداد، مفید واقع می‌شوند و هدف از آن‌ها استکمال ذات مخاطب نیست؛ بلکه مقصود از آن‌ها تأمین مصلحت زندگی اجتماعی است و اگر این‌گونه قیاسات به تکمیل ذات بینجامند، این استکمال به قصد ثانی، غایت این‌گونه قیاسات واقع شده است.

د) ابن‌سینا در توضیح این مسئله که چگونه مخاطب قرارداد به قصد ثانی، به تکمیل ذات مخاطب می‌انجامد، گفته مکمل، امری است که حقیقتاً از برهان حاصل شده؛ به تعبیر دیگر قصد داریم گزاره‌ای را به عنوان گزاره درست به مخاطب القا کنیم که خود آن، حاصل یک قیاس برهانی است؛ اما از آنجا که بیشتر علوم برهانی برای حال عموم افراد، مفید نیستند، به منظور اقناع آن‌ها بر نتایج قیاسات برهانی باید به شیوه‌ای دیگر متوسل شد؛ پس اگر بتوانیم آن نتیجه را از طریق قیاساتی تألیف شده از مقدمات مقبول، مسلم و محمود استنتاج کنیم، می‌توان مخاطب را اقناع کرد.

ه) ابن‌سینا در ادامه، برخی قضایایی را که می‌توانند مطلوب یک قیاس جدلی باشند، بدین شرح ذکر کرده: «صانع واحد است»، «معاد وجود دارد» و «بعثت انبیا از جانب خداست». مسئله قابل توجه در این مثال‌ها آن است که بوعلی در این موضع به قضایایی اشاره کرده که در مواضعی دیگر، درصدد اثبات آن‌ها به طریق برهانی بوده است.

ضمیمه کردن دو عبارت منقول از البرهان و الجدل نشان می‌دهد اولاً شهرت، امری ناظر به ذات قضیه است و از بیرون بر آن عارض می‌شود؛ ثانیاً قضایای مشهور می‌توانند برهانی هم باشند؛ بدین ترتیب، این دریافت که از نظر ابن‌سینا قضایای مشهور، نفس‌الامری بیرون از بنای عقلا ندارند، نادرست است و از اینجا لازم می‌آید که دریافت این فیلسوف از برهان، از نوع واقع‌گرا و برهانی باشد. حال به تفسیر سوم از فرااخلاق سینوی منتقل می‌شویم که نگرشی مُدرک‌گرا به دوگانۀ عقل نظری و عملی دارد و به دیگر سخن، متعلقات این دو عقل، یعنی حکمت نظری و عملی را دو ساحت مستقل از هم می‌داند؛ به گونه‌ای که عقل عملی را ساحتی خودآیین و دارای مبادی مختص به خویش قلمداد می‌کند.^۱ عناصر تفسیر سوم بدین شرح‌اند:^۲

الف) نفس‌الامر مقدمات مشهور و آرای محمود، منحصرأ بنای عقلا نیست و از این روی، چنین گزاره‌هایی با یک تحلیل دقیق از واقعیت مستقل از ذهن به‌نحو ضروری

۱. موضع‌گیری‌ای مشابه این نگرش، به تفصیل به ارسطو نسبت داده شده است (Karbowski, 2019).

۲. مثلاً یکی از مدافعان این دیدگاه گفته است:

در دیدگاه ما و شناسه‌ای که از عقل عملی ارائه کرده‌ایم، به‌عنوان اولیات عقل عملی منظور شده است که این اولیات در منطقۀ عملی مانند اولیات در منطقۀ عقل نظری است. هرکدام از عقل‌های چندگانه، اولیات و بدیهیاتی دارند و بدیهیات و اولیات، پایه‌ها و نهادهای این دستگاه عقلی هستند. در عقل عملی نیز فرمان‌های عملی و گزاره‌های نهادین عملی وجود دارد که نه مستنبط از عقل نظری است و نه امکان استنباط از عقل نظری دارند؛ بلکه به‌طور مستقل، از نهاد عقل عملی ناشی می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص. ۹۷).

از این روی، کنش شناختی عقل عملی، صدور آرای کلی عملی است:

مانند نیک‌بودن راستی و دادگری و امانت‌داری. این نیک‌بودن کلی از هیچ مقدمه‌ای استنباط نشده و از این جهت، بین آرای کلی اخلاقی و آرای نظری ضروری، همانندی می‌باشد؛ با این فرق که آرای نظری ضروری از عقل محض برآمده‌اند و آرای کلی اخلاقی با اینکه نتیجه استدلالات قبلی نیستند، از عقل محض برنیامده‌ند و به این دلیل، در قلمرو مشهورات‌اند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۷).

وی سپس به اشکال مطرح‌شده در خصوص اعتباری بودن قضایای اولیه عقل عملی، این‌گونه پاسخ داده است:

اگر بخواهیم قضایای اخلاق را که در دیسپلین عقل عملی، توضیح می‌پذیرند، در دیسپلین عقل نظری درآوریم، امکان توضیح را از دست می‌دهند؛ پس نهادن قضایای اخلاق در قلمرو مشهورات که ویژگی عقل نظری را دارا هستند، قضایای اخلاق را از امکان توضیح محروم می‌سازد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۳).

حکایت می‌کنند. این مقدمات در ساحت جدل از آن حیث موردتوجه قرار می‌گیرند که موردپذیرش عقلا هستند؛ ولی در ساحت برهان از حیث حکایت ضروری از نفس‌الامر، موردنظرند؛ پس گرچه در ساحت جدل و برهان، گزاره‌ها از دو حیث متفاوت موردتوجه قرار می‌گیرند، محتوای گزاره‌های متناسب با این دو ساحت، ناسازگار نیستند و از این روی، گزاره‌های متناسب با جدل می‌توانند در مقدمات برهان هم به‌کار روند.

ب) گزاره‌های اخلاقی بر گزاره‌های بدیهی اولی متکی هستند و از این روی می‌توانند از یک قیاس برهانی حاصل شوند.

در بخش بعدی با نقد این تفسیر، به تفسیر چهارم از فرآیند اخلاق سینوی می‌پردازیم. نقطه اشتراک تفسیرهای سوم و تفسیر چهارم، این است که در هر دو آن‌ها قضایای اخلاقی، از نوع برهانی و کاشف از نفس‌الامر مستقل از ذهن قلمداد می‌شوند!

۴. تفسیر چهارم: واقع‌گرایی و وابستگی حکمت عملی

تا اینجا روشن شد که از نظر ابن‌سینا حکمت عملی، یکی از اقسام حکمت است که همچون دیگر اقسام آن از حقایق جهان حکایت می‌کند و به دنبال معرفت‌یافتن به خیر است. در این بخش، از تفسیر چهارمی متفاوت با تفسیر سوم دفاع می‌شود. بر مبنای تفسیر چهارم، عقل عملی، کنش شناختی مستقلی ندارد. حکمت نظری و عملی، هر دو متعلق عقل نظری هستند و حکمت عملی، ساحتی خودآیین نیست و در مبادی خود، وابسته به حکمت نظری است^۱. نخستین مؤید متن شناختی این ادعا موضعی است که در آن‌ها ابن‌سینا صراحتاً حکمت را اعم از نظری و عملی متعلق عقل نظری دانسته و مثلاً در *دانشنامه‌ی علایی* گفته: «جان مردمی، گوهری است که آن را نیز دو قوت است: یکی قوت مر کنایی را و یکی قوت اندریافت را و هر چند که اندریافت دو گونه است: یکی اندریافت نظری و یکی اندریافت عملی» (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۵-۱۹۶).

۱. نگرش واقع‌گرا به قضایای اخلاقی در پژوهش‌های متعددی موردتوجه قرار گرفته است (مسعودی، ۱۳۹۴؛ ذوالحسینی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰؛ ذوالحسینی، ۱۳۹۳)؛ البته در هیچ‌یک از این تفاسیر به استقلال‌داشتن یا نداشتن حکمت عملی از حکمت نظری توجه نشده است و از این روی می‌توان گفت در این تفاسیر، درخصوص این دوگانه سکوت شده است.

۲. برای مشاهده تفسیری مشابه ر.ک: Black, 1995.

بوعلی عقل عملی را قوه درک خیر و شر در جزئیات دانسته و همین قوه، منشأ تحریک اعضا و جوارح انسان به سمت عمل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ه، ص. ۱۸۴-۱۸۵)؛ پس عقل عملی نه منشأ آرای کلی مندرج در حکمت عملی، بلکه امری ناظر به جزئیات و منشأ انفعال انسانی است؛ از این روی می‌توان گفت عقل نظری، قوه مُدرک حکمت، اعم از نظری و عملی است و عقل عملی، قوه ادراک امور جزئی و منشأ افعال جزئی در انسان به‌شمار می‌آید.

تا اینجا و با نظر به متون ابن‌سینا دریافتیم اولاً حکمت عملی، سرشت برهانی دارد، ثانیاً ناظر به خیر انسان است و ثالثاً حوزه‌ای مستقل از حکمت نظری نیست. برای تقویت این مدعا علاوه بر این تصریحات متن شناختی می‌توان استدلالی موکد گزاره‌ای را در ساحت حکمت عملی برگرفته از متون ابن‌سینا تحلیل کرد و نشان داد شیوه استدلال ابن‌فلسوف در استنتاج این گزاره مندرج در حکمت عملی، برهانی، مبتنی بر مقدماتی مأخوذ از حکمت نظری و موکد گزاره‌هایی ناظر به خیر انسان است. یافتن استدلالی به این شکل نشان می‌دهد بوعلی درحوزه حکمت عملی، استدلال برهانی مبتنی بر مقدمات حکمت نظری را پذیرفته است؛ در نتیجه، کلیت ادعای تفسیرهای اول، دوم و سوم نقض می‌شود و مؤیدی در تکمیل شواهد متن شناختی یادشده فراهم خواهد شد.

بنابر تصریح ابن‌سینا حکمت عملی، علم کلی به فضایل اخلاقی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۶) که از طریق برهان حاصل می‌شود و مفید آرای کلی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۴)؛ بنابراین، تحلیل ماهیت گزاره‌های حکمت عملی و قیاسات برهانی این علم، وابسته به تحلیل مفهوم فضیلت اخلاقی نزد ابن‌سیناست و به عبارت دیگر، حکمت عملی که ناظر به حُسن و قبح/ خیر و شر افعال انسانی است، با جستار از فضیلت اخلاقی گره می‌خورد. شیخ‌الرئیس مفهوم فضیلت را دارای پیوند با مفهوم سعادت دانسته و در توصیف حالات نفس انسانی، فضیلت عقلی و اخلاقی را والاترین درجه سعادت اخروی به‌شمار آورده (ابن‌سینا، ۱۴۳۵ق، ج. ۳، ص. ۳۲۵) و در موضعی دیگر، آن را عبارت از علم به اموری دانسته است که به سعادت انسان می‌انجامند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۷)؛ بنابراین، سعادت در اندیشه بوعلی به مفهوم محوری حکمت عملی تبدیل می‌شود و این مفهوم در انتهای بحث فلسفه نظری او در *الإشارات و التنبیها* و *شفا*، هرچند به‌اختصار مورد توجه قرار

می‌گیرد؛ بدین ترتیب، اندیشه اخلاقی این فیلسوف را می‌توان گونه‌ای خاص از اندیشه واقع‌گرا دانست که از آن به طبیعت‌گرایی اخلاقی^۱ تعبیر می‌شود. در این‌گونه واقع‌گرایی، مفهوم فضیلت، وابسته به دریافتی خاص از غایت برین است و این غایت برین نیز با دریافتی خاص از طبیعت/ سرشت/ ماهیت انسان پیوند دارد؛ پس مطابق این دیدگاه، واقعیت‌های اخلاقی، وابسته به طبیعت انسان هستند (Hursthouse, 1999, p. 192-239) که از غایت برین آن به سعادت تعبیر می‌شود؛ بنابراین، خیر انسان در وصول به سعادت است و هر عملی که به تحصیل سعادت بینجامد، فضیلت‌مندانه و خیر محسوب می‌شود. مبنای سعادت نیز تحقق‌یافتن غایتی نهفته در سرشت/ ماهیت انسان است؛ پس حکمت عملی عبارت است از علمی که با مبنا قراردادن دریافتی هستی‌شناختی از سرشت انسان و نیز برخی مبادی هستی‌شناختی دیگر، برهان‌هایی بر سعادت انسان و فضایل اخلاقی موکد سعادت اقامه می‌کند و مفید معرفت کلی به آن‌هاست؛ به دیگر سخن، حکمت عملی، علم کلی به فضایل ناظر به سعادت انسانی است.

بدین ترتیب، برای دریافت تحلیل برهانی در ساحت حکمت عملی، استدلالی از ابن‌سینا با محوریت مفهوم سعادت تحلیل می‌شود. تحلیل شیخ از مفهوم سعادت در شفا، ذیل مقاله نهم و در انتهای بحث درباره افعال الهی بیان شده است. این فیلسوف، نخست در فصل ششم از مقاله نهم، ذیل تحلیل مفهوم شر، به مفهوم شر اخلاقی نیز اشاره کرده و تحلیلی هستی‌شناختی از آن به دست داده است:

شر بر وجوهی اطلاق می‌شود؛ پس شر بر افعال مذموم، بر مبادی اخلاقی، بر آلام و غموم و اموری شبیه آن اطلاق می‌شود و نیز شر بر نقص هر چیزی در نسبت با کمال آن و فقدان آن چیزی که در شأن شیء است آن باشد، گفته می‌شود؛ پس آلام و غموم

1. Ethical Naturalism

۲. مطابق بیان برینک، طبیعت‌گرایی ارسطو شامل عناصری است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) غایت‌شناسی: اخلاق و عقل عملی، غایت‌شناسانه هستند؛ بدان معنا که با یک خیر نهایی تنظیم می‌شوند.

ب) سعادت‌گرایی: خیر برین برای هر عامل، سعادت اوست.

ج) طبیعت‌گرایی: دریافت صحیح از خیر نهایی باید طبیعت/ ماهیت ما را منعکس کند.

د) فضایل اخلاقی، سرشت عقلانی ما را منعکس می‌کنند (Brink, 2014).

برای دیدن توضیح بیشتر درباره فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا ر.ک: اترک، ۱۳۹۳.

حتی اگر معانی وجودی باشند و از جمله اعدام نباشند؛ اما به دنبال عدم و نقصان می‌آیند و شری که در افعال وجود دارد نیز یا در مقایسه با چیزی است که در وصول آن چیز به کمالش فاقد آن کمال باشد؛ مثل ظلم یا در قیاس با فقدان کمالی است که سیاست دینی، آن را واجب می‌گرداند؛ مانند زنا، و همین طور در ساحت اخلاق نیز شروری به سبب صدورشان از اخلاق وجود دارند که عبارت‌اند از مقارنت نابودگرداندن کمالاتی از جانب نفس که لازم است نفس از آن‌ها برخوردار باشد؛ پس چیزی را از آنچه شر افعال گفته می‌شود، نخواهی یافت؛ مگر آنکه در نسبت با سببش کمال محسوب شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۱۹).

بوعلی در این موضع، در تحلیل اقسام شر، شرور اخلاقی را نیز در زمره شرور به‌طور کلی قرار داده است. به عقیده این فیلسوف، شرور در جهان، حیث وجودی مستقلی ندارند و شر امری است عدمی که در قیاس با امور وجودی، شر محسوب می‌شود؛ بنابراین، مهم‌ترین آموزه سینوی در تحلیل شر را می‌توان در قالب این گزاره بیان کرد: شر عبارت است از فقدان کمال و خیر عبارت است از تحصیل کمال.

شیخ‌الرئیس پس از تحلیل وجودی مفهوم شر در فصل ششم، در فصل هفتم، از سعادت انسان سخن گفته است. او پس از تقسیم‌کردن معاد بر دو نوع جسمانی و روحانی، در توصیف معاد روحانی گفته: «و از آن جمله است آنچه با عقل و قیاس برهانی درک می‌شود و نبوت آن را تصدیق کرده است که عبارت است از سعادت و شقاوتی که برای نفوس، ثابت است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۲۳)؛ سپس او این معاد را با اتکا بر تحلیل مفهوم خیر و شر اثبات کرده: «لازم است دانسته شود که برای هر قوه نفسانی، لذت و خیری و نیز اذیت و شری مختص آن وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۲۳).

از مطالب بیان‌شده، سه نکته را می‌توان استنباط کرد:

الف) سعادت و شقاوت (خیر و شر اخلاقی) با عقل و قیاس برهانی، قابل اثبات است.

ب) سعادت و شقاوت در نسبت با نفس انسان ثابت می‌شوند.

ج) مبدأ عزیمت، تحلیل هستی‌شناختی مفهوم شر است.

ابن‌سینا اصول این خیر و شر را در نسبت با قوای نفسانی، بدین شرح توضیح داده است:

الف) چیزی که موافق با هر قوه‌ای باشد و برایش حاصل شود، کمال آن شیء خواهد بود؛ یعنی از آنجا که نسبت به این موجود ملایمت دارد، وقتی حاصل شود، کمال بالفعل خواهد بود.
ب) اگر از جهت قوه ادراکی، خود مُدرک یا کثرت و دوام کمالات، امتیازی وجود داشته باشد، لذت بیشتری برای آن قوه حاصل می‌شود.

ج) ممکن است براساس برهان، وجود کمالی را درک کنیم؛ ولی کیفیت آن را درک نکنیم.

د) ممکن است کمالی از قبیل یک کیفیت ملایم به قوه مُدرکه‌ای برسد و آن قوه به دلیل اشتغال به امور دیگر، آن را درک نکند.

شیخ‌الرئیس پس از بیان این چهار اصل گفته است:

برای نفس ناطقه، کمالی خاص وجود دارد که به واسطه آن کمال، به عالمی عقلی تبدیل می‌شود؛ به گونه‌ای که در نفس انسانی، صورت کل و نظام معقولی ترسیم شده است که در کل وجود دارد و خیر فایض در کل که از مبدأ کل ناشی شده و در جواهر شریف روحانی مطلق جریان می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۴۲۵-۴۲۶).

وی سپس دریافت وجودی خود از مفهوم خیر و شر را بر نفس ناطقه انسان تطبیق داده است و از این روی می‌توان مبدأ عزیمت این فیلسوف در بحث سعادت انسان را دو امر متمایز دانست:

الف) آموزه‌ای متافیزیکی با این مضمون که شر عبارت است از فقدان کمال.

ب) تعریف خاص انسان به‌عنوان حیوان ناطق و پذیرش قوه تعقل به‌منزله فصل وجودی انسان.

در پی ضمیمه کردن این دو مقدمه به یکدیگر، سعادت خاص انسان بدین شرح استنتاج می‌شود: تعقل (حیات عقلانی) کمال انسان است + کمال سعادت است = تعقل (حیات عقلانی) سعادت خاص انسان است.

تفصیل محتوای سخن بوعلی درباره سعادت خاص انسان، خارج از موضوع این نوشتار است و شیوه بیان او و نحوه استنتاج این سعادت خاص اهمیت دارد. ابن‌سینا در نحوه استنتاج سعادت عقلانی، اولاً این سعادت را خیر انسان (مفهوم محوری در حکمت عملی) دانسته، ثانیاً استنتاج آن را بر اصول (مفهوم محوری در قیاس برهانی) متکی کرده، ثالثاً بر

تعریف انسان و فصل ممیز او، یعنی عقل متکی بوده و رابعاً ذات انسان را به‌مثابه علت، برای استنتاج خیر (سعادت) مطرح کرده است؛ پس تعریف انسان به‌عنوان حیوان ناطق (عقل) همراه با اصول یادشده، به استنتاج سعادت خاص او می‌انجامد و بدین ترتیب، در این موضع نیز شیخ با رویکردی ذات‌گرایانه و با اتکا به مبادی یقینی، امکان سخن‌گفتن از خیر را فراهم آورده است. حال، پس از استنتاج خیر برین انسان، دیگر امور نیز به‌عنوان مقدمات رسیدن به این خیر برین، ذیل مفهوم خیر قرار می‌گیرند. برقراری پیوند میان حقایق اخلاقی کلی با موقعیت‌های خاص اخلاقی از طریق عقل عملی صورت می‌گیرد و این کار، نیازمند تأمل و البته داشتن بصیرت‌های عملی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفتیم، تفسیرهای صورت‌گرفته درخصوص نسبت میان عقل عملی و عقل نظری را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یکی نگرش‌های مُدرک‌گرا و دیگری نگرش‌های نامُدرک‌گرا. در نگرش‌های دسته اول، وجه تمایز این دو عقل از یکدیگر، منوط به تمایز میان دو دسته متفاوت از مُدرکات آن دو دانسته می‌شود؛ حال آنکه در نگرش‌های دسته دوم، تمایز آن دو بر مبنای کارکرد شناختی و در نتیجه، ناشی از تفاوت سرشت مُدرکات آن‌ها تلقی نمی‌شود. این تفسیر دوگانه را در نسبت با ماهیت گزاره‌های عملی می‌توان در جدول زیر به‌عنوان عناصر اصلی چهار تقریر رقیب از فرااخلاق سینوی خلاصه کرد:

جدول ۱. عناصر اصلی چهار تقریر رقیب از فرااخلاق سینوی

مبادی عقل عملی	کارکرد عقل عملی	کارکرد عقل نظری	ماهیت شناخت عملی		
عقل عملی، مبادی مستقل خود را دارد.	ادراک کلیات ناظر به خیر انسان در افعال اختیاری و تطبیق آن بر جزئیات	ادراک کلیات غیرناظر به خیر انسان در افعال اختیاری به‌شیوه برهانی	ناشناخت‌گرایی	تفسیر اول	تفاسیر مُدرک‌گرا
			برساخت‌گرایی	تفسیر دوم	
			واقع‌گرایی	تفسیر سوم	
عقل عملی، مبادی‌ای مستقل از عقل نظری ندارد.	انطباق کلیات بر جزئیات	ادراک کلیات به‌شیوه برهانی	واقع‌گرایی	تفسیر نامُدرک‌گرا (چهارم)	

منشأ استقلال عقل نظری از عقل عملی در نگرش‌های مُدرک‌گرا را می‌توان دوگانه‌انگاری درخصوص سرشت حکمت‌های عملی و نظری دانست. این نگرش، فرضی مشترک در میان تفاسیر مورد بحث است که حکمت نظری، سرشتی برهانی دارد؛ در نتیجه، ابن‌سینا حکمت نظری را کاشف واقعیت مستقل از ذهن محسوب کرده؛ اما تفسیر اول حکمت عملی را برخلاف حکمت نظری ناشناخت‌گرایانه دانسته است. وی تفسیر دوم حکمت عملی را همانند حکمت نظری شناخت‌گرایانه، ولی برخلاف آن، کاشف از بنای عقلا و نه واقعیت مستقل از اعتبار آن‌ها قلمداد کرده است. در نهایت، ابن‌فلسوف، تفسیر سوم حکمت عملی را همانند حکمت نظری برهانی، ولی ساحتی مستقل از آن و دارای مبادی مختص به خود تبیین کرده است. با نظر به متون ابن‌سینا امکان عرضه‌شدن تفسیر چهارمی نیز وجود دارد که مطابق آن، گزاره‌های فلسفه عملی نیز همچون فلسفه نظری، از حقایق اشیا حکایت می‌کنند و حاصل کار بست روش برهانی هستند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (محمد تقی دانش‌پژوه، ویراستار و دیباچه‌نویس). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *دانشنامه علایی* (محمد معین، سید محمد مشکوة و تقی بینش، مقدمه‌نویسان، حاشیه‌نویسان و مصححان) (منوچهر صدوقی سها، دیباچه‌نویس). تهران: نشر مولی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المباحثات* (محسن بیدارفر، مقدمه‌نویس و مصحح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *الشفاء: الإلهیات*. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی النجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء: البرهان*. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی النجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ج). *الشفاء: الجدل*. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-د). الشفاء: المدخل. قم: مكتبة آيت الله العظمى مرعشى النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ه). الشفاء: النفس. قم: مكتبة آيت الله العظمى مرعشى النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین. قم: مكتبة آيت الله العظمى مرعشى النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۵ق). الإشارات و التنبيهات (نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی‌جعفر الرازی، شارحان). قم: نشر البلاغة.

اترک، حسین (۱۳۹۳). فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا. پژوهشنامه اخلاق، ۷(۲۴)، ۲۵-۴۴.

اصفهانى، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدار. بیروت: مؤسسة آل‌البيت لإحياء التراث.

بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصيل (مرتضى مطهرى، مصحح و تعليقه‌نویس). تهران: دانشگاه تهران.

جوادی، محسن (۱۳۸۶). وابستگی وجود اخلاق به دین از دیدگاه ابن‌سینا. فصلنامه علمی-ترویجی اخلاق، ۳(۹-۱۰)، ۱۹-۳۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). فلسفه حقوق بشر (سید ابوالقاسم حسینی ژرفا، ویراستار). قم: مرکز نشر اسراء.

ذبیحی، محمد (۱۳۹۷). حکمت عملی از نگاه سه فیلسوف مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا. تهران: سمت.

ذوالحسنى، فرزانه (۱۳۹۳). جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی در اندیشه ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۱۸(۵۱)، ۵-۱۷.

ذوالحسنى، فرزانه؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۰). مشهورات در اندیشه ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۱۵(۴۶)، ۶۳-۷۸.

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵). قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل. قم: نشر طه.

قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸). اندیشه اخلاقی ابن‌سینا. پژوهش‌های فلسفی، ۱۳(۲۹)، ۳۳۷-۳۶۰.

- مروارید، محمود (۱۳۸۶). پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی آرای محقق اصفهانی و علامه طباطبایی. *اخلاق*، ۳(۹ و ۱۰)، ۵۷-۹۹.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۴). راهبرد اصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در ابن‌سینا. *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ۱۶(۴)، ۷-۲۴.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۸ق). *أصول الفقه: الجزء الأول و الثاني*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- Aristotle (2014). *Nicomachean Ethics* (C. D. C. Reeve, Translator, and Introduction and Notes Writer). Indiana: Hackett Publishing Company.
- Black, D. L. (1995). *Practical Wisdom, Moral Virtue, and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy. Moral and Political Philosophy in the Middle Ages* (B. C. Bazán, E. Andújar and L. G. Sbrocchi, Editors). New York, Ottawa and Toronto: Legas, 451-464.
- Brink, D. O. (2014). Aristotelian Naturalism and the History of Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, 52(4), 813-833.
- Erlwein, H. C. (2019). *Ibn Sīnā's Moral Ontology and Theory of Law*. Volume 1: *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World* (Peter Adamson, Editor). Berlin, Boston: De Gruyter. 29-52.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Karbowski, J. (2019). *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (2003). Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. *Journal of Philosophical Research* 28(Supplement), 99-122.
- Plato (1997). *Complete Works* (J. M. Cooper, Editor). Indianapolis: Hackett.