

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

محمدحانی جعفریان*

**

میرسعید موسوی کریمی

چکیده

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

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

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

** دانشیار دانشگاه مفید.

مقدمه

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

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

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

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

هرچند به نظر بوعلی معرفت درست به عالم، وابسته به درک معقولات است، گاه رفتار انسان براساس فهم معقول عالم نیست و متزعج از محسوسات است؛ بنابراین، اگرچه عالم معقول است، ممکن است شناخت انسان از آن، برگرفته از محسوسات باشد. زبان نیز در اینجا به پیروی از این سطح، تابع محسوسات می‌شود و از ساخت گزاره‌های بدیهی دور می‌ماند؛ پس زبان اخلاق بوعلی، وابسته به سطح معرفت عاقل از عالم است. اگر شناخت عاقل از عالم، معقول باشد، صدق گزاره‌های زبان نیز به تبع بدیهی است؛ وگرنه صدقشان بدیهی نخواهد بود؛ بنابراین، بوعلی سنخ گزاره‌های زبانی، اعم از بدیهی و غیربدیهی را وابسته به سطح معرفتی فاعل شناسا می‌داند.

۱. بررسی هستی‌شناسی عمل اخلاقی نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا اخلاق را عمل کردن به اقتضای حد وسط دو خلق متضاد می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۷). او خلیقات را ذیل علوم طبیعی بررسی می‌کند. موضوع علوم طبیعی، جسم است. موضوع علوم طبیعی که ذیل علوم طبیعی بررسی می‌شوند نیز جسم است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۸). علم فراست نیز از فروع علم طبیعی است. غرض این علم براساس تعریف ابن‌سینا، رسیدن از خلق به اخلاق است (کشف حد وسط) (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۱۰-۱۱۱)؛ بنابراین، برای بررسی خلیقات و کشف حد وسط دو خلق متضاد، باید سراغ علوم طبیعی و فروع آن رفت. از این بررسی‌ها پیداست که ابن‌سینا پس از واری علوم طبیعی و فروع آن، سراغ علم اخلاق می‌رود. وی موضوع طبیعیات را جسم می‌داند؛ از آن رو که موضوع حرکت و سکون است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۸). به نظر او طبیعت قوه‌ای است که از ذاتش حرکت و تغییر یا سکون و ثبات در جسم پیدا می‌شود. بوعلی برای شناخت طبیعت، سراغ مبادی آن می‌رود و می‌گوید هیولا و صورت، مبادی حقیقی جسم طبیعی‌اند که مقوم اویند. همچنین عدم (مضاف) را نیز شرط پذیرش تغییر و کمال برای جسم، و جمع مبادی جسم را هیولا، صورت و عدم (مضاف) می‌داند؛ پس عالم طبیعت از اجسام تشکیل شده است: «چیزهای طبیعی، همین اجسام‌اند.» اجسام متشکل از هیولا و صورت‌اند و عدم (مضاف) شرط تغییر و کمال جسم است (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۱۲، ۲۰، ۲۵ و ۴۶).

هیولا قوه و استعداد صرف است و هیچ حقیقت بالقوه و بالفعلی ندارد (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۵۳)، بلکه فقط پذیرنده صورت‌هاست. عدم در کون و فساد جسم، نقش دارد (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۲۰ و ۲۶). حرکت و سکون طبیعی اجسام، معلول صورت آن‌هاست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۴۱). صورت در عالم طبیعت، انواعی دارد: صورت جسمی، نوعی و عرضی. صورت جسمی بر سایر صورت‌ها متقدم است. جسم بودن جسم به صورت جسمی است که مبدأ امتداد جسم است (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۰). لازمه امتداد جسم، تناهی است و لازمه تناهی، داشتن شکل^۱ است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۶۵-۶۶). صورت، ماهیتی است که جسم به واسطه او چیزی است که هست^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۴۶). حقیقت هر چیز نیز ماهیت آن است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۵)؛ بنابراین، حقیقت عالم طبیعت به صورت‌های آن است و عالم بودن آن، معلول صورت‌هایش (ابن سینا، ۱۳۹۱: ب: ۱۹۳). همچنین هر صورت افاضه شده از عقل فعال در عالم، که حقیقت اجسام طبیعت است، جایگاه خاص خویش را دارد: «هر جسمی را جایگاهی و شکلی طبیعی بود [...] و نشاید که جسم‌ها را جایگاه‌های پراکنده بود که پیوند ندارند؛ یک به دیگر یا یک از دیگر جدا». (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۳۲-۳۵) این چنین، عالم کلیت واحدی از صورت‌های افاضه شده از عقل فعال خواهد بود: «کلیت عالم، یک جسم بود» (همان: ۳۵)؛ بنابراین، حقیقت عالم طبیعت، مجموعه‌ای واحد از صورت‌های شکل دار است. وجود صوری نیز وجود عقلانی است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۷۰)؛ بنابراین، عالم طبیعی درواقع، کلیت واحدی است از عقل‌های محدود. این عقل‌ها می‌توانند در ذهن عاقل قرار بگیرند و برای او معقول شوند: «معقول امری است که ماهیت مجرد آن در چیزی است». (همان: ۲۷۱)

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

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

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

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

۲. بررسی مقدمه‌های معرفتی لازم برای بروز رفتار اخلاقی

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

۱. در اینجا نیستی عدم ملکه است؛ یعنی درواقع، عدم هستی است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۱. صورت‌های افاضه‌شده از عقل فعال، عقلانی‌اند؛

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

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

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

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

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

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

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

۳. منطق و معناشناسی سینوی

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

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

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

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

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

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

۴. گذر از تضاد در فهم سنخ گزاره‌های اخلاق سینوی

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

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

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

بنابراین، برای قضاوت کردن درباره سنخ زبان اخلاق سنیوی، ابتدا باید سراغ مخاطبان او و درجه معرفتی ایشان رفتار: عارفان یا دیگران؟^۱ یعنی در اینجا ساختار گزاره یکسان است و این گونه نیست که برای مثال، ساختار گزاره برای عارفان توصیفی باشد و برای دیگران توصیه‌ای، بلکه دلیل وجود دو معناشناسی در زبان اخلاق سنیوی، به تفاوت در معرفت‌ها به این ساختار واحد بازمی‌گردد که آن نیز به دلیل متفاوت بودن صاحبان معرفت است. صدق گزاره‌های اخلاقی برای عارفان و صاحبان شهود عقلی، یقینی است؛ اما برای دیگران خیر.^۲

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

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

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

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

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

می‌توان استدلال‌های قسمت ۳ و ۴ را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

استدلال اول

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

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

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

استدلال دوم

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

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

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

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

۱. مقدمه‌های بدیهی و اولی (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۰۸).

استدلال سوم

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

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

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

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

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

۴.۱. سنخ گزاره های اخلاقی در رسائل مشرقی

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

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

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

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

اما مهم ترین متنی که نشان می دهد گزاره های اخلاقی برای عارفان بدیهی است و سنخ گزاره های اخلاقی به مخاطبانش بستگی دارد، رساله الطیر است. بوعلی در این داستان، ابتدا مخاطبان خود را به دو دسته برادران حقیقت و دیگران تقسیم و سپس به هر کدام به زبان حالشان، توصیه های اخلاقی می کند. با برادران حقیقت به زبانی یقینی سخن می گوید و ایشان می پذیرند؛ اما با دیگران به زبان جدل سخن می گوید و آنها با او مخالفت می کنند (ابن سینا، ۱۳۸۹: ب: ۳۴۳-۳۴۰)؛ بنابراین، اگرچه بوعلی در منطق اشارات، گزاره های اخلاقی را از مشهورات می داند، در رسائل مشرقی، از مخاطبان خاصی سخن می گوید که درک

۱. اِیسال در ابتدای نمط نهم اشارات، نماد انسان عارف است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۴۰).

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

نتیجه‌گیری

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

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

منابع

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

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