

## تحلیل ملازمه عقلانیت گزاره‌های اخلاقی با تایید عرف از دیدگاه ابن سینا

۱. ابراهیم نوری: دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، حقوق و معارف، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران  
۲. محمداسلم رئیسی: دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: aslam5259738@gmail.com

### چکیده

تحلیل گزاره‌های اخلاقی از منظر ابن سینا روشن می‌سازد که اخلاق نه تنها تابع عقل نظری، بلکه متکی به پذیرش اجتماعی و عرف نیز هست. ضرورت این مطالعه از آنجا ناشی می‌شود که فهم دقیق رابطه میان عقلانیت و عرف، امکان تبیین جایگاه عملی و نظری اخلاق را فراهم می‌آورد و به روشن شدن نسبت عقل، اراده و عمل اخلاقی کمک می‌کند. در این پژوهش، با روش تحلیلی-توصیفی، متون اصلی فلسفی ابن سینا شامل الاشارات و التنبیها و الشفاء بررسی شد و دیدگاه‌های وی درباره فضایل و رذایل، مشهورات اخلاقی، قاعده اعتدال، و نقش عقل نظری و عقل عملی در صدق و کذب گزاره‌ها استخراج گردید. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که از نظر ابن سینا، گزاره‌های اخلاقی هم قابلیت صدق و کذب دارند و هم بدون پذیرش اجتماعی نمی‌توانند در عمل اخلاقی مؤثر باشند. بدین ترتیب، عقل نظری و برهان، صدق و واقع‌نمایی گزاره‌ها را تأمین می‌کند و عرف و پذیرش عمومی، امکان تحقق عملی و کاربردی آن‌ها را فراهم می‌آورد. این یافته‌ها اهمیت ملازمه میان عقلانیت و تأیید عرف را در نظام اخلاقی ابن سینا نشان می‌دهند و چارچوبی میانجی میان واقع‌گرایی اخلاقی و نقش عرف ارائه می‌کنند.

**کلیدواژگان:** گزاره‌های اخلاقی، عرف، مشهورات، عقلانیت، ابن سینا.

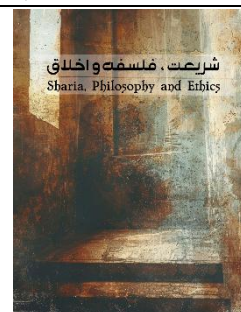
**شیوه استناددهی:** نوری، ابراهیم، و رئیسی، محمداسلم. (۱۴۰۴). تحلیل ملازمه عقلانیت گزاره‌های اخلاقی با تایید عرف از دیدگاه ابن سینا. *فلسفه و اخلاق*، ۳(۶)، ۱-۱۵.

تاریخ ارسال: ۱۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۰ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۷ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ اسفند ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



---

# The Correlation Between the Rationality of Ethical Propositions and Customary Approval from Avicenna's Perspective

1. Ebrahim Nouri: Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, Law and Education, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran  
2. Mohammad Aslam Raeisi\*: Master's Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

\*Corresponding Author's Email: [aslam5259738@gmail.com](mailto:aslam5259738@gmail.com)

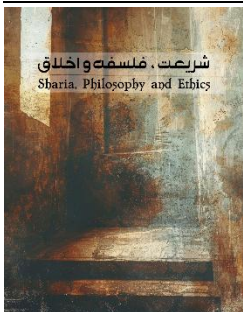
---

## Abstract

The analysis of ethical propositions from the perspective of Avicenna demonstrates that morality is not merely subordinate to theoretical reason but also relies upon social acceptance and customary recognition. The necessity of this study arises from the fact that a precise understanding of the relationship between rationality and custom makes it possible to clarify both the practical and theoretical status of ethics and contributes to explaining the relationship among reason, will, and moral action. Using a descriptive-analytical method, this research examines Avicenna's principal philosophical works, including *Al-Isharat wa al-Tanbihat* and *Al-Shifa'*, and extracts his views concerning virtues and vices, ethical common opinions (*mashhurat*), the principle of moderation, and the role of theoretical and practical reason in determining the truth or falsity of propositions. The findings indicate that, according to Avicenna, ethical propositions possess truth-value while simultaneously requiring social acceptance in order to become effective within moral practice. Accordingly, theoretical reason and demonstrative proof secure the truth and correspondence of ethical propositions to reality, whereas custom and public approval provide the conditions necessary for their practical realization and application. These findings highlight the significance of the inseparable relationship between rationality and customary validation in Avicenna's ethical system and present an intermediary framework reconciling moral realism with the functional role of social convention.

**Keywords:** *Ethical propositions, custom, common opinions (mashhurat), rationality, Avicenna.*

**How to cite:** Nouri, E. & Raeisi, M. A. (2025). The Correlation Between the Rationality of Ethical Propositions and Customary Approval from Avicenna's Perspective. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(6), 1-15.



Submit Date: 02 October 2025

Revise Date: 30 January 2026

Accept Date: 06 February 2026

Publish Date: 20 February 2026



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

## Extended Abstract

The present study investigates the philosophical foundations of ethical propositions in the thought of Avicenna (Ibn Sina) with particular emphasis on the intrinsic correlation between rational justification and customary approval. Ethical inquiry, within the Avicennian framework, does not merely concern outward human conduct but fundamentally addresses enduring psychological dispositions that generate moral action. Ethics is therefore rooted in the inner structure of the soul and in stable moral habits through which actions become spontaneous expressions of character rather than outcomes of continuous deliberation. Moral propositions, according to this perspective, possess cognitive content and are capable of truth or falsity, distinguishing Avicenna's approach from purely emotivist or relativistic theories of morality. The philosophical analysis of ethical reasoning reveals that moral knowledge arises through the cooperation of theoretical intellect, practical reason, and social experience. Classical Islamic philosophical discourse situates morality within the cultivation of virtues and the regulation of desires, linking ethical judgment to intellectual perfection and spiritual refinement. In this sense, ethical reasoning is inseparable from metaphysical anthropology, where the rational soul seeks perfection through disciplined action and alignment with universal intelligibility (1-3). The study adopts a descriptive-analytical method grounded in Avicenna's principal philosophical works, examining how moral propositions achieve both epistemic validity and social functionality. It argues that ethical rationality alone cannot actualize moral behavior unless reinforced by shared social recognition, thereby positioning custom ('urf) as a necessary mediating factor between theoretical truth and lived ethical practice.

Avicenna's ethical system is structured around the theory of virtues and vices, which he divides into intellectual and moral categories corresponding to the faculties of the human soul. Intellectual virtues relate to cognition and rational insight, whereas moral virtues govern voluntary action and emotional regulation. Moral excellence is attained through habituation: repeated virtuous acts gradually form stable dispositions, while repeated wrongful actions generate entrenched vices. Central to this ethical architecture is the principle of moderation, according to which virtue represents a balanced state between excess and deficiency. Justice emerges as the comprehensive virtue harmonizing the rational, appetitive, and irascible faculties, thereby ensuring psychological equilibrium and ethical integrity. Avicenna's theory does not reduce morality to abstract rational rules; rather, it integrates metaphysical understanding with experiential and social dimensions of moral life. Human beings transcend merely animal impulses through disciplined moderation and rational guidance, transforming ethical conduct into an expression of perfected humanity (6-8). Importantly, Avicenna recognizes that moderation functions primarily as a practical guideline rather than an absolute universal rule, acknowledging cases in which moral evaluation admits no intermediate state. This nuanced interpretation illustrates his commitment to philosophical realism while remaining attentive to the complexity of lived ethical experience.

A central philosophical problem examined in this research concerns the nature of moral value and the longstanding debate over the origin of moral goodness and evil. Avicenna's position transcends the dichotomy between rationalist ethical objectivism and strict theological voluntarism. On the one hand, he affirms that universal ethical propositions can be intellectually apprehended and evaluated through rational demonstration. On the other hand, he attributes a formative role to revelation and religious law in structuring practical moral systems. Ethical norms therefore possess a dual grounding: rational cognition provides epistemic access to moral truths, while divine legislation establishes the authoritative framework necessary for social implementation. This synthesis allows Avicenna to reconcile philosophical reasoning with religious normativity without collapsing one into the other. Moral propositions are neither mere social conventions nor purely metaphysical abstractions; they represent a layered reality in which rational insight, religious guidance, and communal practice converge. Consequently, Avicenna's ethical philosophy may be interpreted as a

mediating model integrating moral realism with socio-religious functionality (7, 10, 11). Such an approach highlights the dynamic interplay between ontology, epistemology, and social order within Islamic philosophical ethics.

The logical analysis of propositions plays a decisive role in understanding Avicenna's account of ethical judgments. Drawing upon Aristotelian logic, he categorizes propositions according to their epistemic status and sources of acceptance, distinguishing demonstrative truths from widely accepted opinions known as *mashhurat* (common opinions). These commonly accepted propositions derive their authority from collective recognition rather than immediate logical necessity. Yet Avicenna insists that social acceptance does not determine truth; a proposition may be famous yet false, or unpopular yet true. Ethical propositions often belong to this category because they operate simultaneously within rational cognition and communal life. Their persuasive power arises from education, cultural habituation, emotional dispositions, and shared human experience. Without these social mechanisms, individuals would lack motivation to adopt ethical norms despite recognizing their rational justification. Hence, custom and collective recognition function as epistemic facilitators rather than ultimate criteria of truth (12-16). Avicenna's analysis demonstrates remarkable psychological insight by explaining how moral beliefs become internalized through socialization while retaining rational evaluability.

Practical reason occupies a pivotal position within this framework because it transforms universal ethical principles into concrete decisions guiding human action. Practical intellect relies on premises drawn from multiple sources, including demonstrative knowledge, experiential observation, and socially accepted ethical norms. Through this process, general moral laws become particular judgments capable of motivating action. Ethical reasoning therefore proceeds from theoretical cognition to volition: the intellect apprehends moral universals, practical reason applies them to circumstances, and the will initiates behavior. Customary approval strengthens this transition by embedding ethical judgments within collective expectations, thereby stabilizing moral agency. Avicenna emphasizes that many ethical principles—such as justice, truthfulness, and beneficence—achieve widespread recognition because they resonate simultaneously with rational insight and shared human sentiments. These widely accepted moral beliefs serve as the raw material from which practical reasoning constructs actionable judgments (7, 17). Ethical propositions thus emerge as both rationally intelligible and socially operative, revealing the inseparable cooperation of intellect and culture in moral life. The analysis ultimately demonstrates that Avicenna's ethical philosophy establishes a necessary correlation between rational validity and customary endorsement. Ethical propositions attain objective truth through rational demonstration, yet their practical efficacy depends upon acceptance within social reality. Custom does not create moral truth but enables its realization, transforming theoretical knowledge into lived ethical practice. Avicenna's framework therefore offers a sophisticated mediating model between strict moral realism and social conventionalism, affirming that moral knowledge becomes effective only when intellectual cognition and communal recognition operate together. By integrating logical analysis, metaphysical anthropology, and social psychology, his ethical theory explains how rational principles guide human action within historical communities. The inseparability of rationality and customary validation provides a coherent explanation of how ethical systems sustain both philosophical credibility and practical relevance, illustrating a balanced ethical vision in which reason and social life cooperate to shape morally responsible human existence.

تحقیقات اخلاقی به‌طور بنیادین متوجه صفات درونی، باطنی و نفسانی انسان است؛ ویژگی‌هایی که منشأ رفتارهای درست یا نادرست او محسوب می‌شوند و شناخت آن‌ها زمینه را برای انتخاب مسیر صحیح و پرهیز از خطا فراهم می‌آورد (1). در این چارچوب، اخلاق تنها به رفتارهای ظاهری انسان محدود نمی‌شود، بلکه شامل سنجیه، طبع، دینداری، جوانمردی و ویژگی‌های پایدار نفسانی نیز هست؛ زیرا این خصائص، معیار قضاوت درباره کیفیت افعال و تصمیمات انسان را فراهم می‌سازند.

ابن‌سینا اخلاق را به‌عنوان نوعی «ملکه» در نفس تعریف می‌کند؛ حالتی پایدار و راسخ که انسان را قادر می‌سازد افعال خود را به‌آسانی و بدون نیاز به تأمل طولانی و دشواری‌های فکری انجام دهد. بر اساس این دیدگاه، اخلاق مجموعه‌ای از فضایل و رذایل است که علم اخلاق، وظیفه دارد روش‌های دستیابی به فضایل و اجتناب از رذایل را تبیین کند (2). در واقع، اخلاق از دیدگاه ابن‌سینا، نه تنها مطالعه رفتارهای درست یا نادرست، بلکه بررسی و شناخت صفات پایدار نفس است که مبنای قضاوت‌های عملی انسان را شکل می‌دهد.

با این حال، ابن‌سینا بر این نکته تأکید دارد که معرفت عقلانی به‌تنهایی برای تولید فعل اخلاقی کافی نیست؛ بلکه اراده‌ای که از معرفت عقلانی ناشی شود، عامل اصلی تحقق رفتار اخلاقی است (3). بدین ترتیب، غایت علوم عملی، به ویژه علم اخلاق، صرفاً دستیابی به دانش یا باور یقینی درباره موجودات نیست، بلکه دستیابی به معرفتی است که انسان را به عمل صحیح هدایت کند. عقل عملی در اینجا نقش محوری دارد، زیرا این قوه است که با بهره‌گیری از اصول و قواعد کلی، امکان استنباط احکام جزئی و تصمیم‌گیری درست درباره اعمال انسانی را فراهم می‌آورد.

یکی از نکات برجسته در فلسفه اخلاق ابن‌سینا، ارتباط میان عقلانیت گزاره‌های اخلاقی و پذیرش آن‌ها در عرف و جامعه است. از دیدگاه او، عقل با وضع قواعد و اصول کلی، توانایی انسان را در تشخیص کارهای نیک و بد فراهم می‌کند، اما اعتبار و شهرت این گزاره‌ها در میان عموم نیز اهمیت دارد. مشهورات یا آراء محموده، هم قابل صدق و هم قابل کذب‌اند، اما برای آنکه صادق شناخته شوند، نیازمند بررسی و اقامه برهان‌اند. ابن‌سینا بر این نکته تأکید دارد که گزاره‌های اخلاقی می‌توانند هم نزد عقل نظری صادق یا کاذب باشند و هم نزد عرف و جامعه به‌عنوان اموری پسندیده و پذیرفته شده مطرح شوند. به بیان دیگر، مشهورات اخلاقی دو حیثیت دارند: حیثیت اجتماعی که نشان‌دهنده پذیرش و اعتبار عمومی است و حیثیت عقل نظری که امکان بررسی صدق و کذب واقعی آن‌ها را فراهم می‌کند. این دو حیثیت به هم پیوسته‌اند، زیرا عقل نظری برای اثبات صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی به برهان و استدلال نیاز دارد، اما پذیرش عرفی آن‌ها نیز نقشی اساسی در تثبیت و تثبیت اجتماعی این اصول ایفا می‌کند. در واقع، ملازمه میان عقلانیت گزاره‌های اخلاقی و تأیید عرف به این معناست که گزاره‌ها هم باید از منظر عقل صادق باشند و هم با باور و پذیرش اجتماعی همخوانی داشته باشند؛ و این همخوانی، مشروعیت و کارآمدی اخلاق را در زندگی عملی انسان تضمین می‌کند.

در زمینه بحث مقالات و پژوهشهایی به موضوع گزاره‌های اخلاقی نزد ابن‌سینا پرداخته‌اند. خلیلی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای به جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته و به این نتایج دست یافته که به نظر ابن‌سینا قضایای اخلاقی گزاره‌هایی مشهوره هستند که صرف شهرت آنها سبب تصدیق مردم به آنها شده اما اینگونه نیست که به طور مطلق غیریقینی باشند بلکه صدق و کذب بردار هستند و می‌شود با برهان عقلی یقینی شوند و وابستگی آنها به شرع معرفت شناختی است. زالی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای به ماهیت گزاره‌های عملی نزد ابن‌سینا پرداخته و چهار خوانش رقیب را بررسی کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که گزاره‌های عقل عملی دارای حیث شناختی هستند و نفس الامر آنها مستقل از ذهن است (4). مهدوی نژاد و فاضلی (۱۳۹۵) نیز به ساختار گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا توجه داشته‌اند. نویسندگان بیان داشته‌اند که شواهد موجود در دیدگاه ابن‌سینا بر واقعی بودن اخلاق صحه می‌گذارد و ابن‌سینا بر اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی قائل است (5). درباره ارتباط میان گزاره‌های

اخلاقی و تأیید عرف، تحقیقی درباره آراء ابن سینا صورت نگرفته اما محیطی اردکان (۱۳۹۷) نقش عرف در وضع گزاره‌های اخلاقی را در دیدگاه محقق اصفهانی بررسی کرده است.

بر این اساس، این تحقیق به این پرسش می‌پردازد: چگونه عقلانیت گزاره‌های اخلاقی در فلسفه ابن سینا با پذیرش و تأیید عرف و رایج در جامعه ملازمه دارد و چه سازوکاری موجب می‌شود گزاره‌های اخلاقی هم از منظر عقل صادق و هم از منظر عرف معتبر تلقی شوند؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند درک عمیق‌تری از جایگاه اخلاق در فلسفه عملی ابن سینا و نقش عقل و عرف در تحقق رفتار اخلاقی ارائه دهد.

## فضایل و رذایل از نظر ابن سینا

ابن سینا فضیلت‌ها را به طور کلی به دو دسته‌ی فضایل عقلی و فضایل خُلُق‌ی تقسیم می‌کند. فضیلت عقلی، مربوط به نفس ناطقه و توانایی‌های ادراکی و معرفتی انسان است؛ درحالی‌که فضیلت خُلُق‌ی به قوه اراده و رفتارهای ارادی بازمی‌گردد. بر این اساس، حکمت، تعقل، کیاست و ذکاوت در شمار فضایل نطقی قرار می‌گیرند؛ و عفت، سخاوت، شجاعت و عدالت نمونه‌هایی از فضایل خُلُق‌ی اند. رذایل نیز بر همین مبنا تقسیم می‌شوند؛ یعنی هر فضیلت خُلُق‌ی، رذیلتی مقابل دارد که از افعال مکرر ناپسند پدید می‌آید.

به اعتقاد ابن سینا، فضایل و رذایل خُلُق‌ی محصول تکرار افعال هستند: اگر اعمال نیک تکرار شوند، ملکه‌های اخلاقی پسنندیده شکل می‌گیرد و اگر اعمال زشت استمرار یابد، رذایل در نفس رسوخ می‌کند. او فضایل اخلاقی را به چهار فضیلت اصلی و فروع و شاخه‌های آنها تقسیم می‌کند. حکمت: فضیلت قوه ناطقه، عفت: فضیلت قوه شهویه، شجاعت: فضیلت قوه غضبیه، عدالت: حاصل هماهنگی و اعتدال میان سه قوه. فضایل فرعی نیز ذیل این قوا تعریف می‌شوند. برای مثال: صبر، کرم، عفو، سعه صدر، کظم غیظ، حلم و کتمان سر از فضایل مرتبط با قوه‌ی تمییز به شمار می‌آیند. همچنین قناعت و سخاوت نیز در شمار فضایل وابسته به قوه شهویه‌اند (6).

ابن سینا معتقد است که همه رذایل اخلاقی از امیال برخاسته از جنبه جسمانی انسان ناشی می‌شوند. با این حال، انسان می‌تواند با برقراری و حفظ اعتدال بر این تمایلات غلبه کند و از سطح حیوانی وجود خود فراتر رود (7). او در توضیح قاعده اعتدال، رذایل مقابل فضایل اصلی را نیز معرفی می‌کند (6).

عفت حدّ میانه میان شره و خمود شهوت است. شجاعت حدّ وسط میان جبن و تهور است. عدالت حدّ وسط میان ظلم و انظلام محسوب می‌شود. از این تقسیم، شش رذیلت اصلی قابل شناسایی است. اما ابن سینا در برابر فضیلت علم، جهل را به‌عنوان رذیلت مقابل می‌نامد و بدین ترتیب مجموعه رذایل اصلی به هفت رذیلت می‌رسد. او همچنین رذایل فرعی مقابل فضایل را نیز ذکر می‌کند؛ مانند حسد و شتاب در انتقام در برابر حلم، بدائت و جبن در برابر ثبات، غباوت در برابر فطانت، عجز در برابر خرم، و خیانت و فساد در برابر رحمت. همچنین وقاحت، تکبر و جور را رذایل مقابل عدالت می‌داند (6).

در نظر ابن سینا، کمال انسانی زمانی تحقق می‌یابد که ملکه عدالت در نفس استقرار پیدا کند؛ چرا که عدالت جامع تمام فضایل اخلاقی است (2). نکته قابل توجه آن است که او عدالت را گاه در شمار فضایل اخلاقی مربوط به بدن می‌آورد و آن را هیئت استعلایی نفس و نمود تسلط قوای بدنی از سوی نفس ناطقه می‌شمارد. عدالت در این معنا، اعتدال در افعال بدنی و میانه‌روی میان اخلاق متضاد است (6, 8). بنابراین، عدالت در این تعریف شامل فضایل عقلی مانند حکمت نمی‌شود، بلکه فضیلتی جامع برای قوای شهویه و غضبیه است (6).

از سوی دیگر، ابن سینا عدالت را فضیلتی فراگیر و مرتبط با همه قوای نفس نیز معرفی می‌کند، به گونه‌ای که تعادل و هماهنگی قوای سه‌گانه‌ی انسان در سایه‌ی آن برقرار می‌شود. بدین ترتیب عدالت نزد او فضیلتی است بنیادین که پایه‌ی تمامی فضایل اخلاقی محسوب می‌شود.

## قاعده اعتدال نزد ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا، قاعده اعتدال مهم‌ترین و کارآمدترین روش برای تشخیص فضایل و کمالات اخلاقی است. او همچون ارسطو قائل است که هر فضیلت اخلاقی در حقیقت حدّ وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط است. بنابراین، تحقق فضایل تنها با میانه‌روی ممکن است و بقای فضیلت نیز وابسته به استمرار اعتدال است؛ در مقابل، رذایل نتیجه افراط و تفریط‌اند و هرگونه خروج از حدّ میانه، زمینه زوال فضیلت را فراهم می‌سازد (6).

ابن‌سینا در بیان نخستین خود از قاعده اعتدال، همانند ارسطو آن را قاعده‌ای عام و فراگیر معرفی می‌کند؛ به این معنا که هر فضیلتی را می‌توان حدّ وسط میان دو رذیلت دانست. با این حال، او بعدها از این اطلاق دست می‌کشد و تصریح می‌کند که قاعده اعتدال عمومیت ندارد و تنها یک قاعده «اکثری» است؛ یعنی گرچه بسیاری از فضایل در حدّ وسط قرار می‌گیرند، اما این قاعده درباره همه آنها صادق نیست (6). از این رو، اعتدال قاعده‌ای راهنماست، نه معیاری مطلق و جهان‌شمول.

ابن‌سینا در مسیر دستیابی به فضایل، میانه‌روی و رعایت حدّ وسط را به‌عنوان اصلی عملی و مؤثر توصیه می‌کند (9). با این حال، او متوجه محدودیت این قاعده نیز هست. برای مثال، او «قتل» را نمونه‌ای می‌داند که در آن هیچ حدّ وسطی وجود ندارد؛ بدین معنا که تمام مرتبه‌های قتل، شرّ مطلق است و «عدم قتل» خیر کامل به شمار می‌آید. این مثال نشان می‌دهد که از دید ابن‌سینا دو طرفی که به‌عنوان افراط و تفریط یک فضیلت معرفی می‌شوند، الزاماً افراط و تفریط حقیقی خود آن فضیلت نیستند، بلکه در مواردی تنها به صورت «مسامحی» دو سر طیف آن تعیین شده‌اند.

بنابراین، باید میان رذایلی که ذاتاً از افراط یا تفریط یک فضیلت ناشی می‌شوند و رذایلی که تنها «به منزله» افراط و تفریط آن در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت گذاشت. برای نمونه، نمی‌توان «انظلام» را حدّ تفریط عدالت یا «جرزّه» را حدّ افراط حکمت دانست (6).

ابن‌سینا حتی در برخی مواضع، فضیلت عقل عملی را با نام «حکمت» یاد می‌کند و آن را چنین تعریف می‌کند: ملکه‌ای که سبب صدور افعال معتدل می‌شود؛ افعالی که در حدّ وسط میان رفتارهای ناشی از «جرزّه» و «غباوت» قرار دارند (2). این کاربرد نشان می‌دهد که مفهوم حکمت نزد ابن‌سینا لایه‌های متعددی دارد.

او در المباحثات میان دو معنای متفاوت «حکمت» تفکیک مهمی ارائه می‌کند:

حکمت به معنای فضیلت خُلّقی: در این معنا، حکمت ملکه‌ای است که صدور فعل معتدل را از نفس ممکن می‌سازد؛ ابن‌سینا این نوع حکمت را «نیکوترین تدبیر» می‌داند.

حکمت عملی به معنای معرفت عقلی: در این معنا، حکمت دیگر یک فضیلت خُلّقی نیست، بلکه به معنای شناخت و فهم ملکه‌های اخلاقی از طریق اندیشه و تأمل است.

این تمایز نشان می‌دهد که ابن‌سینا در نظریه اخلاقی خود به‌خوبی میان لایه‌های رفتاری (خُلّقی) و معرفتی (عقلی) فضایل تمایز قائل است و قاعده اعتدال نیز در نسبت با این دو جنبه تبیین می‌شود.

## دیدگاه ابن‌سینا درباره حسن و قبح

معمولاً چنین پنداشته می‌شود که دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی در مسئله حسن و قبح افعال، با نظریه عدلیه هماهنگ است و آنان به نوعی حسن و قبح عقلی باور دارند. با این حال، باید پرسید: آیا واقعاً می‌توان دیدگاه اخلاقی فیلسوفی چون ابن‌سینا را دقیقاً معادل نظریه ارزش‌های اخلاقی عدلیه دانست؟

ابن‌سینا در برخی آثار خود، ادراک گزاره‌های کلی اخلاقی را نوعی معرفت عقلی و متعلق به عقل نظری می‌داند؛ اما در موارد دیگری، به‌صراحت شریعت را منشأ و سرچشمه حکمت عملی معرفی کرده و پیامبر را واضع قوانین عملی و اخلاقی می‌شمرد. این موضع دوم، رویکرد او را به نظریه

حسن و قبح شرعی نزدیک می‌کند. در نتیجه، دیدگاه ابن‌سینا درباره منشأ ارزش اخلاقی، ظاهراً دوگانه و گاه متعارض به نظر می‌رسد. راه حل این مسئله چیست؟

به نظر می‌رسد برای فهم درست اندیشه ابن‌سینا، باید از تقسیم‌بندی دوگانه و انحصارگرایانه در اخلاق اسلامی فاصله گرفت؛ تقسیم‌بندی‌ای که فرد را ناگزیر می‌کند یا کاملاً طرفدار عقل‌گرایی معتزله باشد، یا به کلی به حسن و قبح شرعی اشاعره تن دهد (قاضی‌خانی، ۱۳۹۷: ۸۸). این دوگانگی، ظرفیت فهم موضع پیچیده‌تر و چندلایه‌تر فیلسوفانی چون ابن‌سینا را محدود می‌کند.

بسیاری از فلاسفه اسلامی، از جمله بوعلی، قضایای اخلاقی را از سنخ «قضایای مشهوره» و «محموده» دانسته‌اند؛ بدین معنا که هویت و اعتبار این گزاره‌ها مبتنی بر اجماع و پذیرش عمومی انسان‌ها است. بر اساس این دیدگاه، گزاره‌های اخلاقی نه کاملاً معطوف به ذات اشیا هستند (چنان‌که معتزله و امامیه می‌گفتند)، و نه صرفاً وابسته به حکم شارع، بلکه ریشه‌ای انسانی - اجتماعی دارند. چنین نگاهی با نظریه حسن و قبح ذاتی معتزله و امامیه ناسازگار است و به همین دلیل از دایره واقع‌گرایی اخلاقی فاصله می‌گیرد؛ زیرا واقع‌گرایی اخلاقی بر آن است که گزاره‌های اخلاقی دارای صدق عینی‌اند و چیزی جز توصیف احساسات فردی یا قراردادهای اجتماعی نیستند (7, 10).

حال باید دید که موضع ابن‌سینا را چگونه می‌توان توصیف کرد: آیا او قراردادگراست؟ یا ناواقع‌گرا؟ یا آنکه دیدگاهی میانجی دارد؟ بررسی مجموعه آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که او نه به طور کامل در صف واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد و نه می‌توان او را به صورت تمام‌عیار در زمره قراردادگرایان دانست. از یک سو، او برخی ارزش‌های اخلاقی را معقول و قابل ادراک به واسطه عقل می‌داند؛ از سوی دیگر، شریعت را سرچشمه شکل‌گیری نظام اخلاقی عملی معرفی می‌کند. بدین ترتیب، نظریه او را می‌توان ترکیبی دانست: اخلاق در سطح نظری، ریشه در ادراکات عقلانی دارد، اما در سطح الزام‌آور و عملی، نیازمند وضع قانون از جانب شریعت است.

این رویکرد نشان می‌دهد که ابن‌سینا نه پیرو کامل عقل‌گرایی اخلاقی معتزلی است و نه مدافع تمام‌عیار حسن و قبح شرعی اشعری؛ بلکه نظریه‌ای چندلایه و ترکیبی ارائه می‌کند که در آن عقل و شریعت هر دو در تعیین ارزش‌های اخلاقی نقش دارند، اما در سطوح متفاوت و مکمل یکدیگر.

### نقش عقل، شرع و دین در گزاره‌های اخلاقی

ابن‌سینا در منطق شفا تصریح می‌کند که براهین نظری و شهودات شرعی به‌طور هم‌زمان در تحقق و صحت گزاره‌های اخلاقی دخالت دارند و هر دو به‌منزله دو رکن مکمل برای سامان‌دادن معرفت اخلاقی‌اند. همان‌گونه که در حکمت نظری، هدف نهایی حکیم دستیابی به معرفت الهی است، در قلمرو حکمت عملی و علم اخلاق نیز غایت، شناخت خیر و تشبّه به خداوند محسوب می‌شود. شیخ در الرسائل نیز تأکید می‌کند که در تمامی شاخه‌های حکمت عملی - از جمله سیاست‌مدن، تدبیر منزل و اخلاق - حدود، کمالات و شاکله کلی رفتار مطلوب از شریعت به‌دست می‌آید؛ سپس عقل نظری است که این آموزه‌های کلی را دریافت کرده و با به‌کارگیری قوای معرفتی، آن‌ها را در جزئیات زندگی عملی قابل تطبیق و اجرا می‌سازد.

در این مرحله پرسشی اساسی مطرح می‌شود: به نظر ابن‌سینا آیا عقل به‌تنهایی قادر است حسن و قبح افعال را مستقل از شارع بشناسد؟ و اگر شرع در تعیین مطلوبیت اخلاقی نقشی محوری دارد، جایگاه عقل کجاست؟

با رجوع به آثار گوناگون ابن‌سینا روشن می‌شود که وی برای شریعت در شکل‌دهی به احکام عقل عملی نقشی بنیادین قائل است. برای نمونه، در منطق‌المشرقیین تصریح می‌کند که قانون‌گذاری در اخلاق و سایر شاخه‌های حکمت عملی نه امری قراردادی و ساخته دست بشر، بلکه کاری الهی

است؛ به این معنا که این وظیفه به هر انسان عاقلی واگذار نشده، بلکه خاص پیامبر است. البته وی می‌پذیرد که انسان می‌تواند در اموری که از جانب خداوند آمده بیندیشد و ماهیت و نحوه تحقق آن‌ها را دریابد (11).

برای فهم رابطه شریعت و اخلاق از دیدگاه ابن‌سینا باید میان وابستگی هستی‌شناختی و وابستگی معرفت‌شناختی تفکیک کرد. از منظر هستی‌شناختی، برخی اصول ارزشمند اخلاقی در واقعیت به اراده خداوند متکی‌اند و منشأیی شرعی دارند. از منظر معرفت‌شناختی اما گاه معرفت ما نسبت به این ارزش‌ها بر امر و نهی الهی مبتنی می‌شود. از دیدگاه ابن‌سینا، علم ما نسبت به عمل اخلاقی بر فرمان‌های الهی استوار است؛ اما این عقل نظری است که نخست ما را به سوی شریعت هدایت می‌کند و با اثبات نبوت و حجیت شریعت، امکان شناخت گزاره‌های اخلاقی را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، عقل پایه اثبات شریعت است، و شریعت پایه تبیین اخلاق.

ابن‌سینا در شفا بر برهان عقلی تکیه فراوان دارد و هیچ رأیی را بیرون از قواعد منطقی معتبر نمی‌شمارد. از این رو، اگر در عیون الحکمه سخن شریعت را بدون تحلیل فلسفی حجّت می‌داند، دلیل آن است که پیش‌تر در آثاری همچون الاشارات و التنبیها، با استدلال و برهان، نبوت، کتاب آسمانی و اساساً حقیقت شریعت را اثبات کرده است. پس از اثبات «شریعت حقه حقیقیه»، می‌توان شرع را مصدر حکمت عملی و مبدأ گزاره‌های اخلاقی انگاشت.

در اینجا پرسشی انتقادی پدید می‌آید: اگر شارع با برهین عقلی اثبات می‌شود و سپس خود شریعت مبنای پذیرش گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، آیا این فرایند مستلزم دور نیست؟

ابن‌سینا پاسخ منفی می‌دهد، زیرا این دو فرآیند در دو حیثیت متفاوت انجام می‌شوند: در مرحله نخست، شریعت و نبوت از حیث وجودشناختی با برهان عقلی اثبات می‌شوند؛ در مرحله دوم، همان شریعت از حیث معرفت‌شناختی مبنای فهم و پذیرش احکام اخلاقی قرار می‌گیرد. با تمایز این دو حیثیت، دور منتفی است (11).

### اقسام گزاره از نظر ماده و محتوا و بحث مشهورات نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا در منطق، با الهام از ارسطو، به تحلیل گزاره‌ها از نظر ماده و محتوا می‌پردازد و آن‌ها را به چهار گروه اصلی تقسیم می‌کند: مسلمات، مظلونات، مشبهات و مخیلات. مسلمات مهم‌ترین دسته‌اند و خود به معتقدات و مأخوذات تقسیم می‌شوند. معتقدات شامل یقینات، مشهورات و همیات است، در حالی که مأخوذات به مقبولات و تقریریات تقسیم می‌شوند. مشهورات در این چارچوب، زیرمجموعه معتقدات قرار می‌گیرند و به گزاره‌هایی اطلاق می‌شوند که میان افراد توافق و پذیرش وجود دارد، حتی اگر با واقعیت مطابقت کامل نداشته باشند. علت پذیرش مسلمات می‌تواند در درون فرد باشد که منجر به معتقدات می‌شود، یا از خارج و تحت تأثیر جامعه که مأخوذات را شکل می‌دهد. این طبقه‌بندی، بنیانی برای فهم انواع استدلال‌ها و صناعات خمس ابن‌سینا فراهم می‌کند و نشان‌دهنده توجه او به رابطه میان تصدیق عقلانی و پذیرش اجتماعی در شناخت و قضاوت‌های اخلاقی و عقلی است (8, 12-15).

ارسطو در تقسیم‌بندی معروف خود، مشهورات را نوعی از معتقدات مقدماتی می‌داند؛ گزاره‌هایی که پذیرش آن‌ها بر رأی و باور عمومی استوار است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۸۵). به تعبیر او، مشهورات آن دسته از قضایا هستند که همه مردم، بیشتر مردم، یا گروهی از افراد مرجع و صاحب‌نام آن‌ها را پذیرفته‌اند و در آن‌ها به نوعی باور یا یقین جمعی شکل گرفته است (12-14). بنابراین ارزش این گزاره‌ها از ذات منطقی یا حقیقت عینی‌شان ناشی نمی‌شود، بلکه از اتفاق نظر و مقبولیت اجتماعی آن‌ها سرچشمه می‌گیرد.

ابن‌سینا، با گسترش این مفهوم، اصطلاح «مشهور» را دارای دو کاربرد می‌داند: معنای اعم و معنای اخص. این تفکیک به فهم نحوه کارکرد ذهنی، روانی و اجتماعی مشهورات کمک شایانی می‌کند.

۱. مشهورات به معنای اعم: ابن‌سینا در اشارات توضیح می‌دهد که اگر «مشهور بودن» را تنها از زاویه اذعان عمومی در نظر بگیریم، آنگاه حتی گزاره‌های بدیهی - مانند اولیات - نیز در دایره مشهورات قرار می‌گیرند. در این معنا، ملاک تقسیم‌بندی، نوع قبول و اذعان همگانی است، حتی اگر این اذعان ناشی از بدهت عقلی باشد. از این رو، گزاره‌های بدیهی نیز مشهور به شمار می‌آیند، زیرا همگان یا اکثریت مردم به صحت آن‌ها اعتراف دارند.

۲. مشهورات به معنای اخص (آراء محموده): در کاربرد دقیق‌تر و محدودتر، ابن‌سینا مشهورات را «آراء محموده» می‌نامد؛ یعنی گزاره‌هایی که مورد اعتراف عمومی اند، بی‌آن‌که صدق و کذب واقعی‌شان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد (14, 15).

چنان‌که در اشارات آمده است: آراء محموده آن دسته از قضایای مشهورند که همگان به مفاد آن اعتراف دارند (16).

بر این اساس، در تحقق معنای «آراء محموده»، ملاک اصلی شهرت و مقبولیت اجتماعی است؛ نه حقیقت‌یابی، نه برهان، و نه ضرورت عقلی. این آراء معمولاً از راه تربیت، فرهنگ، عرف، و عادت اجتماعی منتقل می‌شوند.

ابن‌سینا برای روشن ساختن نقش تربیت و عرف در پذیرش مشهورات، تحلیلی روان‌شناختی عرضه می‌کند. به بیان او: اگر انسان تنها با قوای عقل، وهم و حس خود باشد، و تعلیم، تلقین، عادت فرهنگی یا استقراء اجتماعی در شکل‌گیری باورهای او نقش نداشته باشد، و نیز گرایش‌های طبیعی همچون رحمت، حیا، یا حمیت او را به پذیرش آن گزاره‌ها نکشاند، آنگاه هیچ دلیلی ندارد که خودبه‌خود به احکام مشهور ملتزم شود (8).

این بدان معناست که گزاره‌های مشهور نه از برهان عقلی برمی‌خیزند و نه از ادراک حسی؛ بلکه محصول تجربه جمعی، انضباط اجتماعی و عرف فرهنگی اند. ابن‌سینا برخی از مهم‌ترین نمونه‌های مشهورات به معنای اخص را چنین بیان می‌کند: «گرفتن مال دیگران قبیح است»، «دروغ گفتن قبیح است» (16) این گزاره‌ها از منظر منطقی بدیهی نیستند؛ اما از آنجا که تربیت عمومی و وجدان جمعی بر آن‌ها تأکید کرده، در ذهن انسان‌ها به صورت باورهای پذیرفته‌شده و بی‌چون‌وچرا جا افتاده‌اند.

ابن‌سینا خاستگاه «شهرت» را عرف و اجتماع می‌داند و تصریح می‌کند که ماهیت مشهورات، ماهیتی اجتماعی است. از نگاه او، شهرت و پذیرش عمومی همیشه بر پایه حقیقت استوار نیست، بلکه تابع تناسباتی است که با ذهن‌ها و تخیلات انسان‌ها برقرار می‌کند. برای نمونه، ممکن است افراد سخنی را از شخصی که به او اعتماد ندارند نپذیرند، اما همان سخن را از فردی مورد اعتماد، بی‌چون‌وچرا قبول کنند. به همین دلیل، قضایای مشهور - به دلیل کلیتی که در خود دارند - اغلب دربردارنده نوعی «کذب جزئی» هستند؛ کذبی پنهان که آشکار شدن آن نیز به حالات روانی، ذهنی و عاطفی مردم وابسته است (16).

با توجه به این مبانی، می‌توان مهم‌ترین علل و اسبابی را که موجب پیدایش شهرت می‌شوند، به گونه‌ی زیر دسته‌بندی کرد:

۱. شهرت ناشی از شرایع غیرمکتوبه (مصلحت همگانی): این دسته شامل قضایایی است که حکم آن‌ها در راستای مصلحت عمومی قرار می‌گیرد و مورد پذیرش همگان است؛ اموری که گرچه نوشته نشده‌اند، اما چون به سامان اجتماعی کمک می‌کنند، عموم مردم آن‌ها را می‌پذیرند. مانند این گزاره که: «عدالت نیکوست و بی‌عدالتی زشت است». در مقابل آن، قضایایی قرار می‌گیرد که همگانی نیستند و «شرایع مکتوبه» نامیده می‌شوند. (تأدیبات صلاحیه)

۲. قضایای ناشی از اوامر اخلاقی: برخی گزاره‌ها بر اثر نفوذ آموزه‌های اخلاقی و هنجارهای جوانمردی به شهرت می‌رسند، مانند: «میهن‌دوستی از وظایف جوانمردان است». این نوع گزاره‌ها را «خُلُقیات» می‌نامند، زیرا ریشه در تربیت اخلاقی جامعه دارند.

۳. قضایای مبتنی بر عادات و رسوم اجتماعی: دسته‌ای دیگر از مشهورات ناشی از سنت‌ها و عادات اجتماعی‌اند. نمونه‌ای روشن آن حکم به زشتی و ممنوعیت ازدواج با محارم است. چنین مشهوراتی را «عادیات» می‌نامند، زیرا دوام و شهرت آنها در گرو استمرار عرف و عادت است.

۴. قضایای برخاسته از عواطف و احساسات: احکام و گزاره‌هایی که به سبب برانگیختن احساسات انسانی شهرت یافته‌اند نیز در این دسته قرار می‌گیرند. برای مثال، این باور که «آزار بی‌مورد حیوانات ناپسند است» ریشه در عاطفه، شفقت و مهربانی انسان دارد. این دسته از مشهورات را «عواطف» می‌خوانند.

۵. قضایای مبتنی بر استقراء عمومی مردم: در برخی موارد، مردم بر اساس تجربه‌های جزئی و مشاهده‌های مکرر، به صدق حکمی پی می‌برند و آن را می‌پذیرند. در این جا استقراء جزئیات، به شکل‌گیری یک گزاره. مشهور می‌انجامد (8, 15-12).

در نتیجه، نوعی اتفاق نظر تجربی، مبنای شهرت قرار می‌گیرد. هرچند عوامل یادشده از حیث منشأ متفاوت‌اند - خواه اخلاقی، خواه عرفی، خواه عاطفی یا تجربی - اما همگی در نهایت به یک پدیده واحد ختم می‌شوند: شهرت؛ یعنی پذیرش عمومی یک حکم، صرف‌نظر از میزان مطابقت آن با واقع.

این سینا تأکید می‌کند که صدق با شهرت برابر نیست؛ گزاره. مشهور ممکن است صادق باشد یا کاذب. با این حال، اگر گزاره‌ای مشهور و درعین حال کاذب باشد، باید کذب آن پنهان باشد، زیرا در غیر این صورت نه مشهور می‌شود و نه شهرتش دوام می‌آورد.

او مشهورات را در دو حوزه. «جدل» و «برهان» بررسی می‌کند: در جدل، مشهورات به کار می‌آیند زیرا عامه. مردم آنها را می‌پذیرند. اما یک مشهور زمانی «عقلی» می‌شود که برای آن برهان اقامه گردد؛ یعنی از سطح پذیرش اجتماعی فراتر رود و به سطح یقین عقلی برسد. به همین دلیل، این سینا رابطه بین مشهورات را از حیث «شهرت» آنها بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه در علم جدل، این شهرت نقش اساسی ایفا می‌کند (16).

### صدق و کذب پذیری (عقلانیت) در مشهورات و عرف

این سینا در بحث مشهورات یکی از نکات مهم را به مسئله صدق و کذب‌پذیری این آراء اختصاص داده است. او تأکید می‌کند که مشهورات به معنای خاص، یعنی آراء محموده، ممکن است صادق یا کاذب باشند. به بیان او، این آراء اگر صادق باشند، به قضایای اولی منتسب نمی‌شوند، زیرا صدق آنها نزد عقل نخستین جز با استدلال و بررسی روشن نمی‌شود؛ گرچه این قضایا نزد عقل پسندیده (محمود) جای دارند. به عبارت دیگر، صادق بودن یک مشهور یا محمود، همواره به معنای پسندیده بودن نیست و بالعکس، کاذب بودن آن به معنای ناپسند بودن قطعی نیست، زیرا ممکن است یک قضا کاذب باشد اما پسندیده تلقی شود و بالعکس (13).

این سینا مشهورات را از نظر صدق به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، مشهوراتی که به طور مطلق صادق هستند اما برای عقل بلافاصله بدیهی نیست و احراز صدق آنها تنها از طریق برهان ممکن است، مانند گزاره‌هایی چون «عدل نیکوست» یا «ظلم بد است». دوم، مشهوراتی که صادق‌اند اما صدق آنها مشروط است؛ یعنی همراه با قید خاصی صادق محسوب می‌شوند که ممکن است برای عموم مردم آشکار نباشد اما عقل با برهان می‌تواند آن را تشخیص دهد، مانند «راست مفید خوب است» و «دروغ غیر مفید بد است». سوم، مشهوراتی که کاذب هستند و غالباً بر پایه استقراء ناقص شکل گرفته‌اند؛ مانند حکم به پرهیز از انجام کاری پس از عطسه که به دلیل تجربه محدود برخی افراد شهرت یافته است (12).

به این ترتیب، مشهورات به معنای خاص یا آراء محموده با قضایای اولی متفاوت‌اند. در حالی که صدق قضایای اولی به صورت بدیهی و مستقل از استدلال تحقق می‌یابد، مشهورات بیش از هر چیز بر توافق آراء عمومی استوارند، خواه این توافق با واقعیت مطابقت داشته باشد و خواه نداشته

باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح این تفاوت بیان می‌کند که ملاک مشهورات نه صدق ذاتی آن‌ها، بلکه اعتراف عموم به آن‌ها است و به همین دلیل ابن‌سینا مشهورات را «مخصوصاً به نام شهرت» توصیف می‌کند؛ زیرا تنها پشتوانه آن‌ها، شهرت است و تکیه‌گاه دیگری ندارند (8, 15). این دیدگاه ابن‌سینا نشان می‌دهد که آراء محموده، هرچند ممکن است صادق یا کاذب باشند، اهمیت عملی و اجتماعی دارند و پایه استنباط‌های عقل عملی و قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرند، زیرا شهرت و پذیرش عمومی آن‌ها به عنوان معیار عمل و تصمیم‌گیری مورد توجه قرار می‌گیرد.

### رابطه گزاره‌های اخلاقی عقل عملی با عرف

عقل عملی در اندیشه ابن‌سینا نیرویی است هوشمند که غایت آن تشخیص و تحقق «کارهای نیک» است. اما این قوه می‌داند که نیکی و حسن افعال تنها زمانی قابل تشخیص‌اند که در قالب ضوابط و معیارهای کلی فهمیده شوند؛ و این ضوابط کلی جز در قلمرو عقل نظری حاصل نمی‌شود. بنابراین عقل عملی ناگزیر است برای صورت‌بندی معیارهای کلی رفتار درست، به عقل نظری استمداد جوید (7).

عقل عملی پس از آنکه با کمک عقل نظری اصول و آراء کلی عملی را به دست آورد، بر پایه همان اصول، احکام جزئی مربوط به رفتارهای معین را استنتاج می‌کند. هنگامی که این آراء جزئی صادر شد، قوه تصمیم‌گیرنده بر اساس آن‌ها داوری می‌کند و «اراده» از همین مسیر پدید می‌آید. از این رو عقل عملی را می‌توان قوه‌ای دانست که هم در پی خیر است و هم آگاه است که وصول به خیر، بدون معیارهای کلی عقل نظری ممکن نیست و نیازمند تبعیت از آن معیارهاست.

عقل عملی برای دستیابی به رأی کلی عملی، از مقدمات مختلفی بهره می‌گیرد؛ این مقدمات می‌توانند نخستین (اولی)، تجربی، ظنی یا مشهوراتی باشند که در نزد همگان پذیرفته شده‌اند (17).

جوهر کار عقل عملی، مهارت آن در «کاربرد رویه» و انتقال از آراء کلی به آراء جزئی است؛ همان‌گذار از «قانون» به «مصدق» (7). حتی در این مرحله نیز عقل عملی استقلال ندارد؛ زیرا در انطباق رأی کلی با مصدق بیرونی، باز هم باید از عقل نظری یاری گیرد تا تشخیص مصدق به خطا نیفتد (17).

به این ترتیب، عقل عملی با کمک عقل نظری، نخست آراء کلی اخلاقی یا عملی را درک می‌کند، سپس آن‌ها را بر افراد، موقعیت‌ها و افعال تطبیق می‌دهد، و سرانجام حکم به تحریک بدن برای انجام کار صادر می‌گردد (17).

همه انسان‌ها به دلیل داشتن قوه عقل، به‌طور طبیعی بسیاری از آراء پسندیده و ارزش‌های اخلاقی را تصدیق می‌کنند. این پذیرش همگانی همان معنای «اشتهار» این آراء است. آراء پسندیده - مانند خوبی عدالت، راستگویی، احسان و ... - بدون نیاز به استدلال پیچیده، در انسان تحقق می‌یابند؛ اما نه صرفاً به عنوان آراء نظری محض، بلکه آمیخته با تربیت، اخلاق، فرهنگ و عاطفه (7).

به همین دلیل است که مشهورات گرچه در حوزه عقل قرار می‌گیرند، اما در ذات خود عقلانی محض نیستند؛ بلکه «عقل آمیخته با خلیات و عواطف» آن‌ها را حمل می‌کند. این مشهورات مواد خام و بستر اولیه برای تولید «آراء جزئی عملی» به شمار می‌روند.

در اندیشه ابن‌سینا، آراء محموده گرچه به عقل نظری تعلق دارند، ویژگی عملی نیز در خود دارند؛ زیرا موضوع آن‌ها اموری است مانند نیک بودن عدل، حسن صدق و فضیلت احسان. این تصدیقات به سبب آنکه جهت‌گیری اخلاقی دارند، ذاتاً «تصدیقات عملی» اند.

از آنجا که همه عقلاء این آراء را تصدیق می‌کنند، آراء محموده در شمار آراء کلیه مشهوره قرار می‌گیرند و در فرآیند استنباط احکام جزئی عملی کاربرد دارند. عقل زمانی «عقل عملی» نامیده می‌شود که بتواند از این آراء مشهوره کلی، رأی عملی جزئی استخراج کند (7).

بر این اساس، آراء کلیه محموده همان «قوانین اخلاق» در فلسفه ابن‌سینا هستند. تطبیق این قوانین اخلاقی بر موقعیت‌های جزئی، آراء جزئی عملی را پدید می‌آورد. این آراء جزئی، نتیجه نهایی فرآیندی هستند که از اصول اخلاقی آغاز می‌شود و به تصمیم و اراده ختم می‌گردد. بنابراین عقل از

آن حیث که از اصول اخلاقی به احکام جزئی رفتار می‌رسد، «عقل عملی» نام می‌گیرد. (همان: ۶۵) گزاره‌های کلی اخلاقی در مرتبه عقل بالملکه ادراک میشوند، و فاعل مفیض آنها عقل فعال میباشد، که جوهر مجردی خارج از وجود انسان است و واجد همه صور معقوله بوده و با اعطای آنها به نفس، آن را از مرتبه عقل هیولانی، که قوه محض است، خارج کرده و به مرتبه عقل بالملکه یا بالفعل میرساند. لکن نفس انسان طبق دیدگاه ابن سینا، به مرور زمان و در نتیجه عادت و تربیت اجتماعی، آمادگی لازم را برای دریافت معارف اخلاقی پیدا میکند.

### ملازمه عقلانیت گزاره‌های اخلاقی و تأیید عرف

ابن سینا در تحلیل مشهورات اخلاقی، تأکید می‌کند که آراء محموده هم قابلیت صدق و هم قابلیت کذب دارند. این نکته نشان می‌دهد که از نظر او، این گزاره‌ها خبری و واقع‌نما هستند و نه انشایی یا اعتباری، زیرا مفهوم صدق و کذب تنها در حوزه گزاره‌های خبری معنا پیدا می‌کند. در فضای فکری ابن سینا، صدق به معنای مطابقت با واقعیت نفس‌الامر است؛ بنابراین، زمانی که گفته می‌شود یک مشهور صادق است، منظور آن است که این گزاره با واقعیت بیرونی همخوانی دارد. خود ابن سینا در کتاب «شفا» بیان می‌کند که حق زمانی تحقق می‌یابد که قول یا اعتقادی به یک واقعیت خارجی اشاره داشته باشد و با آن مطابقت داشته باشد و تفاوت چندانی میان «قول صادق» و «اعتقاد صادق» وجود ندارد، جز اینکه گاهی این تطابق در قالب قول و گاهی در قالب اعتقاد بررسی می‌شود (8, 15-12, 18).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح عبارات ابن سینا تأکید می‌کند که همان‌طور که ملاک صدق در قضاهای اولی، مطابقت با واقعیت است، مشهورات نیز از حیث صدق حقیقی باید با واقعیت بیرونی مطابقت داشته باشند و نه صرفاً با توافق یا پسند عمومی (8, 14, 15). برخی ممکن است ادعا کنند که صدق مشهورات به معنای توافق عمومی است، اما با توجه به تمایز ابن سینا میان صادق و محمود، این ادعا قابل پذیرش نیست؛ اگر صدق صرفاً به معنای پذیرش عمومی بود، تمایز میان صادق و محمود بی‌معنا می‌شد. ابن سینا در مثال‌هایی مانند «عدل حسن است و ظلم قبیح» نشان می‌دهد که مشهورات نزد عموم پذیرفته شده‌اند، اما نزد عقل نظری ممکن است صادق یا کاذب باشند و احراز صدق آن‌ها نیازمند برهان است (19) به این ترتیب، مشهورات دارای دو حیثیت هستند: حیثیت نزد عموم که نشان‌دهنده پذیرش اجتماعی و اعتبار عرفی است و حیثیت نزد عقل نظری که امکان بررسی صدق و کذب واقعی آن‌ها را فراهم می‌کند. این دیدگاه بیانگر آن است که مراد از صدق مشهورات، مطابقت با آرای همگان نیست، بلکه در مقام عقل نظری، صدق و کذب آن‌ها با واقعیت بیرونی سنجیده می‌شود. بنابراین، تصریح ابن سینا به صدق و کذب پذیری مشهورات و گزاره‌های اخلاقی، نشان‌دهنده خبری بودن و واقع‌نمایی این گزاره‌ها و تمایز آن‌ها از انشائیات و اعتبارات صرف است.

ابن سینا علاوه بر صدق و کذب پذیری، تأکید می‌کند که گزاره‌های صادق نیز در میان مشهورات اخلاقی وجود دارند. به عنوان مثال، قضا‌هایی مانند «سپاسگزاری از کسانی که به آدمی کمک کرده‌اند لازم و واجب است»، «عدل نیکوست» و «ظلم بد است»، از جمله مشهورات اخلاقی‌اند که برخی از آن‌ها صادق هستند. با این حال، برای اطمینان از صدق آن‌ها، نیاز به اقامه برهان وجود دارد؛ برخی دیگر صادق‌اند اما همراه با شرط یا قیدی که ممکن است عموم مردم از آن بی‌خبر باشند و در میان مشهورات، احتمال وجود قضا‌های کاذب نیز وجود دارد (12).

ابن سینا همچنین تصدیق را دارای مراتب مختلف می‌داند. برخی تصدیقات یقینی‌اند، به گونه‌ای که همراه با اعتقاد به محتوای قضیه، اعتقاد دوم نیز به صورت بالفعل یا قوه قریب به فعل وجود دارد؛ یعنی نقیض آنچه بدان تصدیق شده است هرگز ممکن نیست و امکان زوال این اعتقاد دوم نیز وجود ندارد. در تصدیق جازم، یعنی تصدیقی که در آن حکم به یکی از دو سوی نقیض با حکم به امتناع طرف مقابل همراه است، یا به مطابقت آن با واقع نظر می‌شود یا نمی‌شود. اگر مطابق واقع باشد، تصدیق یقینی است و اگر مطابق نباشد، جهل مرکب محسوب می‌شود (12).

بر این اساس، از منظر ابن سینا، گزاره‌های اخلاقی با اقامه برهان به قضا‌های یقینی تبدیل می‌شوند، یعنی قضا‌هایی که انسان نسبت به آن‌ها تصدیق جازم مطابق با واقع دارد. بنابراین، این گزاره‌ها نه تنها قابل صدق و کذب هستند، بلکه در صورت برهان‌پذیری، واقع‌نما و معتبر می‌شوند و این ویژگی، جایگاه ویژه‌ای برای اخلاق در فلسفه ابن سینا ایجاد می‌کند (13).

### نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل فلسفه اخلاق ابن سینا، گزاره‌های اخلاقی همواره در مرز میان عقلانیت و پذیرش اجتماعی قرار دارند. ابن سینا اخلاق را نه صرفاً بی‌پایه احساس یا عرف، و نه تنها بر اساس عقل نظری استوار می‌داند، بلکه با ترکیب این دو، نظامی عملی ارائه می‌دهد که در آن عقل نظری، قضاوت درباره صدق و کذب گزاره‌ها را ممکن می‌سازد و عرف و پذیرش عمومی، مبنایی برای کاربرد عملی آن‌ها فراهم می‌کند. مشهورات اخلاقی یا آراء محموده، نمونه‌ای از این تعامل‌اند؛ آن‌ها ممکن است صادق یا کاذب باشند، اما پذیرش اجتماعی و شهرت آن‌ها، زمینه تحقق عملی و هدایت رفتار اخلاقی انسان را فراهم می‌آورد.

ابن سینا با تمایز میان فضایل عقلی و فضایل خلقی و با تکیه بر قاعده اعتدال، نشان می‌دهد که کمال اخلاقی محصول هماهنگی میان شناخت عقلانی و اراده عملی است. از این منظر، عقل عملی از طریق آراء کلی اخلاقی، که نزد عقل نظری قابل برهان و نزد عرف مورد پذیرش هستند، احکام جزئی عملی را استنتاج می‌کند و اراده انسان را برای عمل اخلاقی شکل می‌دهد.

در نتیجه، فلسفه اخلاق ابن سینا نشان می‌دهد که تحقق اخلاق نه تنها مستلزم صدق و عقلانیت گزاره‌هاست، بلکه بدون پذیرش اجتماعی و تایید عرف نیز امکان‌پذیر نیست. بنابراین، ملازمه میان عقلانیت گزاره‌های اخلاقی و تأیید عرف، محور اصلی نظام اخلاقی اوست و این دیدگاه، فلسفه‌ای میانجی و عملی ارائه می‌دهد که عقل و عرف را در هدایت رفتار اخلاقی انسان به گونه‌ای متوازن و مکمل به کار می‌گیرد.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

### موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

### References

1. Zamani M. Philosophy of Ethics. Tehran: Payame Noor University; 2011.
2. Rouzbeh MR. An Investigation into the Goal of Ethics from Ibn Sina's Perspective. Rite of Wisdom Quarterly. 2015;7(24).
3. Taghvaei M. The Gap Between Knowledge and Moral Action in Ibn Sina's Thought. Ethical Research Quarterly. 2016;9(31).

4. Zali M. The Nature of Practical Propositions according to Ibn Sina: A Reflection on Four Rival Interpretations. *Avicennian Wisdom (Mishkat al-Nur)*. 2022;26(67):25-50.
5. Mahdavinejad MH, Fazeli L. The Structure of Moral Propositions from the Perspective of Ibn Sina. *Applied Ethics Studies Quarterly*. 2016;12(45):39-56.
6. Atrak H. Ibn Sina's Moral Virtue Ethics. *Ethical Research Quarterly*. 2014;7(24).
7. Javadi M. The Ontological Dependence of Morality on Religion from Ibn Sina's Perspective. *Ethics*. 2012(9 and 10).
8. Ibn Sina HA. *Collection of Treatises (Translation of Seventeen Articles)*. Qom: Ayat Eshragh Publications; 2009.
9. Khalili S. A Study of Moral Education from the Perspective of Ibn Sina (A Review Article). *Journal of Medical History*. 2011;3(8).
10. Masoudi J. The Main Strategy in Solving the Puzzle of Moral Realism in Ibn Sina's Ethical View. *University of Qom Scientific Quarterly*. 2015;16(4).
11. Khademi E, Shafaei Taklimi L, editors. *Moral Propositions from the Perspective of Ibn Sina*. First National Conference on Islam and Transcendent Values; 2013: Shahid Rajaei Teacher Training University.
12. Ibn Sina HA. *The Healing - Logic*. Qom: Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi Library; 1984.
13. Ibn Sina HA. *Remarks and Admonitions, with commentary by Khwaja Nasir al-Din Tusi and the Explanation of the Commentary by Qutb al-Din Razi*. Qom: Al-Balaghah; 1996.
14. Ibn Sina HA. *Translation and Commentary of Ibn Sina's Remarks and Admonitions, Volume 2: Logic*. Tehran: Soroush, IRIB Publications; 1996.
15. Ibn Sina HA. *Theology from the Book of Healing*. Qom: Islamic Propagation Office; 1997.
16. Zolhasani F, Saeedi Mehr M. Generally Accepted Truths in Ibn Sina's Thought 1. *Avicennian Wisdom (Mishkat al-Nur) Biannual Scientific Journal*. 2011;15.
17. Zabihi M. *Practical Wisdom from the Perspective of Three Muslim Philosophers: Farabi, Ibn Sina, and Mulla Sadra*. Tehran: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Research Institute for Humanities Research and Development; 2018.
18. Misbah Yazdi MT. *Commentary on the Theology of Healing*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute; 2003.
19. Tusi KNa-D. *The Foundation of Acquisition*. Tehran: University of Tehran; 1988.