

شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی در اندیشه ابن‌سینا

* مریم تقوائی

** مجید ملایوسفی

چکیده

سقراط بر این باور بود که میان معرفت و فعل اخلاقی، هیچ شکافی وجود ندارد؛ چراکه معرفت انسان، موجب تحقق فعل می‌شود. ارسطو ضمن انتقاد از این نگره سقراط، علت شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی را ضعف اراده می‌داند. ابن‌سینا نیز برخلاف سقراط، معرفت را شرط کافی فعل در نظر نمی‌گرفت؛ اما برخلاف ارسطو، تأثیر میل بر اراده را هم علت شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه از نظر او، اراده ناشی از معرفت عقلانی، موجب تحقق فعل اخلاقی می‌شود. وی در تبیین مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، چندین علت درونی و بیرونی را برمی‌شمرد که مانع از تحقق معرفت عقلانی در انسان می‌شوند. بنابراین اگر معرفت بر پایه سستی نظیر وهم و خیال مبتنا داشته باشد و از جنس عقل نباشد، فعل تحقق نمی‌یابد و اگر هم تحقق یابد، غیر اخلاقی است. علاوه بر این، ابن‌سینا با تفسیر عقلی از آیات و روایات، بر گفته‌های خویش شاهد می‌آورد و در نهایت معتقد می‌شود که عواملی نظیر عبادت حقیقی، حاکمیت عقل بر سایر قوا و تحقق معرفت یقینی، موجب رفع شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی می‌شوند.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، معرفت اخلاقی، فعل اخلاقی، اراده، عقل، عبادت حقیقی.

*. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی. M.taghvaei91@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۵

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه روان‌شناسی اخلاق، رابطه میان معرفت و فعل اخلاقی است. از نظر سقراط، میان معرفت و فعل اخلاقی هیچ شکافی وجود ندارد؛ چراکه معرفت انسان، موجب تحقق فعل او می‌شود. سقراط معتقد است هیچ‌کس با اراده خود، فعل ناصواب را انتخاب نمی‌کند؛ زیرا ترجیح فعل ناصواب بر فعل صواب، مغایر با طبیعت یا ذات خیرخواه انسان است. (افلاطون، ۱۳۸۲ ب: ۱۸۲) بنابراین اگر انسان به چیزی معرفت داشته باشد، حتماً به آن عمل خواهد کرد. (همو، ۱۳۶۷: ۱۱۹) در رساله پروتاگوراس^۱ سقراط مدعی می‌شود که هیچ عاملی نمی‌تواند بر دانش غلبه کند و آن را مانند برده به این سو و آن سو بکشانند؛ زیرا دانش، برتر و نیرومندتر از همه قوای انسانی است. درنهایت او نادانی را علت گمراهی انسان‌ها در انتخاب فعل صواب از ناصواب معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۸۱)

افلاطون^۲ نیز در این مسئله، متأثر از سقراط است؛ ضمن آنکه او با بیان نظریه مُثُل و همچنین تقسیم دوجزئی نفس، تبیین مبسوط‌تری از آن ارائه می‌دهد. طبق نظریه مُثُل، تنها شناخت معانی کلی موجود در عالم مُثُل، منجر به تحقق عمل می‌شود. از نظر افلاطون، دانش ناقص یا گمان درست، آشنایی با سایه حقیقت است و معرفت حقیقی، شناخت صور کلی عقلی در عالم مثل است. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹) وی روح انسان را به دو جز عالی و دانی تقسیم می‌کند. حال اگر جز عالی نفس، بر جز پست سیطره یابد، انسان قادر بر تسلط بر خویش و پرهیزگار می‌شود و در صورتی که بخش عالی، مغلوب جز دانی بشود، شخص ناپرهیزگار، و مورد نکوهش دیگران واقع می‌شود.^۳ (همو، ۱۳۸۶: ۲۳۳)

ارسطو نقدی کلی بر سقراط دارد. از نظر او، در مباحث سقراط هیچ جایگاهی برای ضعف اراده یا اکراسیا^۴ وجود ندارد؛ زیرا او به تأثیر انفعالات نفس و تمایلات بر فعل، توجه کافی نکرده است.

1. Protagoras.

۲. تمایز میان عقاید تاریخی سقراط و افلاطون که در دیالوگ‌های افلاطون آمده است، امر ساده‌ای نیست و همواره مایه دل‌مشغولی بسیاری از فیلسوفان بوده است.

۳. این مسئله نه‌تنها از منظر عقل بررسی شده، از منظر نقل و دین هم بدان پرداخته شده است. ضمن اینکه ادیان، عوامل بیرونی را نیز مانند شیطان، وسوسه، هوا و هوس در ایجاد این شکاف مؤثر می‌دانند. (ملکیان، بی‌تا: ۹۰) در متون اسلامی در خصوص این مسئله، موارد متعددی از آیات (جائیه / ۲۳، توبه / ۸۷) و روایات (حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لا تجعلوا علمکم جهلاً و لا یقینکم شکاً اذا علمتم فاعملوا و اذا تیقنتم فاقدموا؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۲۷۴) مشاهده می‌شود که به شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی پرداخته‌اند.

۴. «Akrasia» به معنای فقدان قدرت و توانایی و همچنین عدم کنترل بر خود می‌باشد. این اصطلاح در مجموعه طب بقراط به معنای ناتوانایی جسمی آمده است. (Preus, 2007: 39)

ضعف اراده به این معنا است که انسان می‌اندیشد؛ ولی بر نتیجه‌ای که از تأمل اخلاقی گرفته است، پابرجا نمی‌ماند؛ چون مغلوب میل می‌شود. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۵۰ / ۲۵ - ۲۴) از این‌رو او نظریه سقراط را برخلاف واقعیت تجربی می‌داند؛ چراکه گاهی انسان با وجود علم به درستی فعل، مرتکب خطا می‌شود. (همان: ۱۱۴۶ / ۱۹ - ۱۶) به نظر ارسطو، اگر ما صرفاً بدانیم که سلامتی چیست و حالت بدن سالم چگونه است، این موجب عمل ما به تندرستی نمی‌شود؛ چون آگاهی داشتن، توانایی ما را برای عمل کردن افزایش نمی‌دهد. (همان: ۱۱۴۳ / ۳۰ - ۲۷)

استیسیس در پاسخ به ارسطو بیان می‌کند که چون سقراط، تابع حاکمیت عقل بوده است، نه شهوت، از نواقص و ضعف بشری به دور بوده است. از این‌رو او قیاس به نفس کرده و معرفت را در همه انسان‌ها شرط کافی تحقق فعل در نظر گرفته است. (استیسیس، ۱۳۸۶: ۱۴۶) از نظر استیسیس، برای روشن شدن مقصود سقراط از معرفت، باید میان دو نوع آگاهی تمایز گذاشته شود. سقراط در محاوره با گرگیاس^۱ به‌صراحت بیان می‌کند که میان دانستن و پنداشتن یا به عبارتی، دانش با گمان تفاوت وجود دارد. (افلاطون، بی تا: ۷۷) وقتی سقراط فضیلت را با معرفت متحد می‌داند، هر نوع معرفتی را در نظر ندارد؛ بلکه مقصود او، عقیده راسخ واقعی بوده است. (استیسیس، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

سقراط در بیان تفاوت معرفت واقعی با پندار چنین می‌گوید: «گمان درست سودمند است؛ اما به‌راحتی از ذهن آدمی می‌رود و باقی نیست و هنگامی ارزشمند است که به زنجیر عقل بسته شود؛ اما دانش به این دلیل که به خودش متکی است، باارزش‌تر از پندار است.» (افلاطون، ۱۳۸۲ الف: ۷۰) به اعتقاد او، هر کس کار اخلاقی را انجام می‌دهد، خوب واقعی را انجام می‌دهد و هر کس کار غیراخلاقی را انجام می‌دهد، خوبی ظاهری (آنچه را او خوب می‌پندارد) انجام می‌دهد. از این‌رو برای اینکه انسان‌ها خوب واقعی را انجام دهند، باید ویژگی‌های خیر واقعی، خیر ظاهری و همچنین وجوه مفارق آنها را بدانند. در فلسفه اخلاق به این نوع تلقی، عقل‌گروی اخلاقی^۲ می‌گویند. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۸۶ - ۱۸۵)

به عقیده ارسطو، برای انجام یک عمل، شناخت تنها کافی نیست؛ بلکه نوعی تسلط بر خویشتن نیز لازم است. نظریه اکرسیا با نظریه افلاطون مطابقت دارد؛ زیرا افلاطون، روح را به دو بخش تقسیم می‌کند که می‌توانند در تضاد با یکدیگر قرار گیرند. در محاوره فایدروس^۳ نفس به دو بخش، یکی اسب و دیگری ارابه‌ران تشبیه می‌شود که گاه در کنترل کردن اسب

1. Gorgias.
2. Ethical Intellectualism.
3. Phaedrus.

ناکام می‌ماند. (Preus, 2007: 39) با این حال، تفاوت در این است که سقراط و افلاطون، تأثیر امیال و هیجانات را بر معرفت، و ارسطو تأثیر این موانع را بر اراده می‌داند و معتقد است صدور یک فعل از انسان، نیازمند دو مقدمه کلی و جزئی است که مقدمه کلی، در حوزه عقل نظری و مقدمه جزئی، ناظر به فعل است. پس علت اینکه فرد با وجود علم به دو مقدمه، برخلاف دانش خود عمل می‌کند، این است که او فقط علم به مقدمه کلی را مورد توجه قرار داده، از علم به مقدمه جزئی که موضوع عمل است، غفلت می‌کند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۴۷ / ۴ - ۱)

بدین ترتیب ارسطو میان معرفت به اصول کلی و جزئی تمایز قائل می‌شود؛ زیرا به اعتقاد او، ضعف اراده دانش فرد را نسبت به مقدمه کلی از بین نمی‌برد؛ بلکه میل موجب تضعیف اراده انسان می‌شود؛ تا حدی که انسان بر طبق معرفت خاص خود عمل نمی‌کند. (Urmsom, 1995: 89 - 96)

میل می‌تواند با عقل سازگاری یابد؛ به طوری که فاعل بر طبق معرفت خود و بدون هیچ تعارضی میان عقل و میل عمل کند؛ اما بر طبق دیدگاه سقراط، امکان تعارض میان عقل و احساس در محدوده فعل نادیده گرفته شده و به خوبی توصیف نشده است و تبیین یک فعل، مطابق با اعتقادات و نوع باور فاعل صورت می‌گیرد. (Bobonich and Destrée, 2007: 168) راه‌حل ارسطو در باب مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، تقویت اراده است. وی انسان فضیلت‌مند و پرهیزگار را کسی می‌داند که با اراده‌ای راسخ، مفاهیم و اصول اخلاقی را که با عقل عملی استنباط کرده، در عمل نیز به کار گیرد؛ چراکه به عقیده او، به کار بردن عقل عملی، فضیلتی عقلانی^۱ است و بهترین زندگی از آن کسانی است که در برابر وسوسه‌ها، جانب عقل را می‌گیرند. (Darwall, 1998: 214)

در دوره‌های بعد از ارسطو، برخی فیلسوفان در این خصوص، رویکرد سقراطی را در پیش گرفتند و برخی نیز پیرو سنت ارسطویی شدند. برای نمونه در قرون وسطا، آگوستین نخستین اندیشمند مسیحی است که در باب شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، متأثر از رویکرد افلاطونی است؛ زیرا او تأثیر گناه را بر معرفت انسان می‌داند. در مقابل، آنسلم به این دلیل که تأثیر گناه را بر اراده انسان می‌داند، رویکردی ارسطویی را اتخاذ می‌کند. در فلسفه جدید نیز به خصوص بعد از دکارت، رویکرد ارسطویی سیطره یافته است. دکارت مدعی بود حداکثر کاری که اراده حین شدت هیجان انجام می‌دهد، این است که تسلیم اثرهای این هیجان نشود و بسیاری از حرکاتی را که هیجان بر بدن تحمیل می‌کند، خنثی کند. (دکارت، ۱۳۹۰: ۴۱۸) از این‌رو انسان باید امیال و اراده را از هیجانات دور کند.

1. Intellectual Virtue.

در سنت فلسفه اسلامی، این بحث در آرای برخی فیلسوفان مسلمان نیز مشاهده می‌شود. ابن سینا فیلسوفی مسلمان و متأثر از آموزه‌های دینی است و از سویی دیگر، فیلسوفی مشائی است و گرایشی ارسطویی دارد. همچنین او نسبت به آرای نوافلاطونیان بی‌توجه نبوده است. از این رو بجا است که دیدگاه وی را در خصوص مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی واکاوی کنیم؛ لذا در این مقاله سعی بر این است که بر اساس پاسخ ابن سینا به جایگاه معرفت در فعل اخلاقی، به این سؤال مهم پاسخ داده شود که چرا انسان با وجود شناخت و آگاهی خود نسبت به فعل اخلاقی، در هنگام عمل، مرتکب فعل غیراخلاقی می‌شود؟

ابن سینا و روند شکل‌گیری معرفت اخلاقی

به نظر ابن سینا، معرفت و ادراک کلیات از طریق قوه عاقله حاصل می‌شود. این قوه به دو قوه نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ قوه نظری یا عالمه که منشأ شکل‌گیری ادراک و شناخت حق از باطل است، عالم هستی را همان‌طور که هست، ادراک می‌کند؛ ولی قوه عامله، مبدأ افعال اخلاقی و تشخیص خوب و بد فعل است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۸۵) به عبارت دیگر، غایت علم عملی، تنها حصول علم و اعتقاد یقینی به موجودات نیست؛ بلکه هدف از آن، کسب علمی است که موجب تحقق فعل می‌شود. (همو، ۱۴۰۴ ه: ۴) از این حیث، اخلاق نمونه‌ای از عقل عملی است. لذا عقل ناظر به افعال اخلاقی، تفکری است که احکام و قضاوت‌های اخلاقی ما را شکل می‌دهد و به‌طور کلی انسان را بر تصمیم‌گیری توانمند می‌سازد تا بداند چگونه باید عمل کند؛ یعنی به‌وسیله وضع اصول و قواعد عام در مورد اخلاقی یا غیراخلاقی بودن فعل خود بتواند قضاوت کند. (Bunnin&jiyuan, 2004: 448)

ابن سینا ریشه ادراک و معرفت را در قوا می‌داند. لذا معرفت بر اساس تقسیم‌بندی قوای موجود و نوع تجرید صورت از ماده، دارای مراتب حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۵۳ - ۵۱) ادراک عقلی، یقینی کلی و ابدی است و در مقابل آن، ادراک حسی، ظاهری، جزئی و زوال‌پذیر است. (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۴۸)، به عبارت دیگر، او معرفت عقلانی را مؤثرترین عامل برای کنترل فعل اخلاقی می‌داند. لذا همه انسان‌ها باید با عقل خود، رذایل اخلاقی را که در مسیر افراط یا تفریط‌اند، انتخاب نکنند؛ چراکه عقل، نفس را به مسیر اعتدال و میانه هدایت می‌کند. (Al naqib, 1993: 6) شیخ معتقد است ما اغلب تصور می‌کنیم نسبت به چیزی معرفت داریم؛ درحالی‌که با اندک تأملی درمی‌یابیم که گمانی بیش نبوده است یا به‌طور

اتفاقی و بدون هیچ دلیلی بدان آگاهی داشته‌ایم. بنابراین چنین نیست که هر کسی به چیزی گمان یافت، به آن اعتقاد هم پیدا کند؛ همان‌طور که چنین نیست که هر کس چیزی را حس کرد، تعقل هم کند یا هر کسی که چیزی را تخیل کرد، گمان یا اعتقاد هم نسبت به آن داشته باشد. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۱۸۵) پس اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم و معتقد شویم چیزی دارای فلان ویژگی خاص است، یقین در آن به این معنا است که به این باور دست یافته‌ایم که چیزی دارای فلان ویژگی است. همچنین ممکن نیست آن چیز دارای چنین ویژگی نباشد و این باور باید زوال‌ناپذیر باشد.^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۵۶)

با توجه به اینکه معرفت، جایگاه عظیمی در اندیشه ابن‌سینا دارد - به طوری که او تنها معرفت یقینی، نه ظن و گمان را مؤثر در عمل می‌داند - چنین به نظر می‌رسد که این نوع نگرش ابن‌سینا در باب جایگاه معرفت، شبیه به سقراط است؛ زیرا در نظام فکری سقراط نیز معرفت حقیقی جایگاه والایی دارد؛ البته نه به این معنا که ابن‌سینا نسبت به سایر مبادی فعل بی‌توجه است؛ بلکه گویی تأکید بر یقینی بودن معرفت، او را تا حدی شبیه به سقراط کرده است. همان‌طور که بیان شد، سقراط چنین استدلال می‌کند که اگر خوب و بد را بشناسیم، حتماً به آن عمل خواهیم کرد. وی از نوعی یقین اخلاقی سخن می‌گوید؛ یعنی امر مسلم و عقیده راسخی که موجب توجیه فعل می‌شود. لذا تنها یقین اخلاقی را باعث تحقق فعل می‌داند. بنابراین اگر شخص مرتکب فعل اخلاقی نمی‌شود، به این دلیل است که معرفت اخلاقی ندارد؛ (Vlastos, 1995: 49) اما برخلاف سقراط، ابن‌سینا معرفت را تنها شرط تحقق فعل نمی‌داند.

تبیین فعل اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا

هر عمل اختیاری انسان از علت‌های طولی تشکیل شده که هر یک از آنها مترتب بر دیگری است. این علل «مبادی فعل» نامیده می‌شوند. ابن‌سینا در *الهیات شفاء* به این نکته چنین اشاره می‌کند:

هر فعل ارادی که از انسان سر می‌زند، دارای سه فاعل قریب، بعید و ابعد است؛ بدین نحو که فاعل هر فعلی نیز خود مبدأ دیگری دارد و متأثر از فاعل دیگری است. آن فاعل نیز خود فاعل دیگری دارد و به همین ترتیب، این سلسله ادامه می‌یابد. قوای بدنی موجب می‌شود که از آدمی، افعال مختلفی تحقق یابد؛

۱. والیقین منه ان یعتقد فی الشیء انه کذا و یعتقد اما بالفعل و اما بالقوة القریبة من الفعل انه لا یکن الا یکون کذا اعتقاداً و قوعه من حیث لا یکن زواله.

اما همین حرکت اعضای بدن نیز متأثر از خوف یا شوقی است که بر اثر ادراکات تصویری و یا تصدیقی مربوط به آن فعل خاص از طریق تخیل یا تفکر به وجود می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ: ۲۸۴؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۶)

بدین ترتیب معرفت، مبدأ بعید فعل ارادی شمرده می‌شود و پس از تصور غایت، شوق به عمل ایجاد می‌شود که دارای دو شعبه شهوی و غضبی است. سپس اراده در نتیجه شوق مؤکد حاصل می‌شود. اگر ادراکات خیالی منشأ اراده باشد، اراده حیوانی، و اگر عقل منشأ اراده باشد، اراده عقلانی صورت می‌گیرد.

برخلاف برخی دیدگاه‌ها که عواطف را رقیب عقلانیت می‌دانند و برخی دیگر که احساسات و عواطف را حاکم بر عقل می‌دانند - به گونه‌ای که هیچ واقعیت اخلاقی و عقلانی برای گزاره‌های اخلاقی قائل نیستند و اخلاق را صرف احساسات می‌دانند - دیدگاه ابن‌سینا نسبت به نقش عواطف در اخلاق اعتدالی است؛ چراکه او اخلاق را عقلانیت محض نمی‌داند؛ بلکه معتقد است عقل انسان به تنهایی گزاره‌های اخلاقی را توجیه نمی‌کند. پس اگر این قضایا صادق باشند، صدق و درستی آنها نتیجه عقل محض یا ضروریات عقلی نیست؛ بلکه صدق این جملات و نظایر آنها از طریق برهان قابل اثبات است. (همو، ۱۴۰۴ د: ۳ / ۶۶)

از سوی دیگر، ریشه اخلاق، عواطف و احساسات محض نیست؛ زیرا اخلاق در نگرش ابن‌سینا بر پایه عقلانیت است: «اگر انسان با عقل تنها و وهم و حس خود لحاظ کند و در مسیر تصدیق و معرفت به این قضایا پرورش نیابد و استقرا هم گمان او را به قول آنها هدایت نکند و آنچه که در ذات آدمی موجود است، نظیر مهر، شرم و ... آن را اقتضا نکند، در این صورت انسان اذعان به تصدیق این آرا نمی‌کند.» (همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۶) سپس اراده‌ای که از عقل نشئت گرفته است، به قوه محرکه ملحق می‌شود تا فعل ایجاد شود؛ زیرا با قوه محرکه، نفس به‌طور ارادی بدن را به حرکت وامی‌دارد. (همو، ۱۳۶۴ الف: ۳۲۱) بدین ترتیب، ابن‌سینا مبادی فعل ارادی را عبارت از: معرفت، غایت، عقل، عواطف، شوق، اراده و حرکت عضلات بدن می‌داند.

بررسی رابطه معرفت و فعل از دیدگاه ابن‌سینا

با توجه به اینکه اخلاق در حوزه عمل معنا می‌یابد و از سوی دیگر، آرای محموده جنس گزاره‌های اخلاقی است، چگونه می‌توان رابطه بین بخشی از عقل عملی را - که متعلق به اخلاق و در حوزه عمل است - با عقل نظری - که در مقام نظر است - تبیین نمود؟ این معرفت چگونه منجر به عمل می‌شود؟ به عبارتی دیگر، چگونه جزئی را می‌توان از کلی استنباط نمود؟

غایت حکمت نظری آن است که انسان نسبت به مسائلی که وجودشان منوط به فعل انسان نیست و صرفاً نظر است - مانند: علم توحید و هیئت - معرفت یقینی حاصل کند؛ اما غایت حکمت عملی، حصول معرفت یقینی به موجودات نیست؛ بلکه هدف از آن، عالم شدن نسبت به امری است که منجر به تحقق فعل از سوی انسان می‌شود تا به این وسیله، به سعادت و خیر دست یابد. در نتیجه چیزی که نزد عقل خیر است، به یک اعتبار (آنجا که با عقل نظری در ارتباط است) حق است و به اعتبار دیگری (آنجا که به عقل عملی مربوط است) زیبا است. (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۵) بخشی از عقل عملی که مقدمات جزئی اخلاقی را به مقدمات کلی که ناظر به افعال انسان است (آرای محموده) ضمیمه می‌کند، عقل عملی اخلاقی نام دارد.

حکمت نظری، مقدمه حکمت عملی است و فعلی که بر اساس معرفت و آگاهی تحقق نیافته است، فاقد ارزش است. عقل عملی، قوه‌ای است که باید‌ها و نبایدهای اخلاقی را که همان احکام جزئی است، از مقدمات بدیهی مشهور و تجربی استنباط می‌کند تا به هدف‌های اختیاری خود دست یابد. بنابراین برای تحقق فعل، علاوه بر اراده کلی، اراده جزئی نیز لازم است که به این منظور، از عقل نظری کمک می‌گیرد.^۱ (همو، ۱۳۷۵ الف: ۸۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶) برای مثال، وقتی حکم می‌کنیم که راست‌گویی نیکو است، آشکارا به این حکم، اراده کلی تعلق گرفته است. سپس حکم جزئی کرده، با تشکیل قیاس به این نتیجه می‌رسیم که در این فعل خاص نباید دروغ گفت.

همان‌طور که بیان شد، عقل منحصر به ادراک کلیات است و بدون نیاز به ماده، از تصورات و تصدیقات کلی بدیهی، به تصورات و تصدیقات مجهول دست می‌یابد و این حاکی از قدرت انسان بر تصرف در کلیات است. پس مدرک کلیات در جزئیات و افعال خاص دخالتی ندارد؛ چراکه افعال انسان در عالم خارج جزئی است؛ برای مثال، اعتقاد به لزوم ساختن خانه، انسان را وادار به سکونت در منزل خاصی نمی‌کند؛ زیرا کلی، نسبت واحدی با همه جزئیات دارد و هیچ‌یک از جزئیات بر دیگری اولویت ندارد. در این میان، قوه وهم واسطه می‌شود؛ زیرا عملکرد آن ادراک جزئیات است و معنای کلی را با مورد جزئی خاصی تطبیق می‌دهد. آنگاه به قوه عامله فرمان می‌دهد و حرکت برای ایجاد فعل خاص آغاز می‌گردد. پس عقل عملی در این استنباط از عقل نظری کمک می‌جوید، عاقله معانی کلی را می‌فهمد و واهمه نیز معانی جزئی را در ضمن صور

۱. و هی التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض إختيارية من مقدمات أولية و ذائعة و تجربية و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي.

ادراک می‌کند. این دو یار عقل عملی در فهم و تطبیق در موارد جزئی‌اند. (همو، ۱۳۷۵ ب: ۲۸۴) از این رو وهم و خیال، عامل پیونددهنده معارف کلی و افعال جزئی شمرده می‌شوند.

تبیین علل شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی

گاهی انسان با اینکه از همه جهات، ادله‌ای کافی مبنی بر اخلاقی بودن فعل دارد، عملی مخالف معرفتش انجام می‌دهد که به موجب آن، احساس سرخوردگی می‌کند و دچار عذاب وجدان می‌شود. از این رو اکرسیا جایی معنا پیدا می‌کند که شخص به جای اینکه بر طبق مجموع این مقدمات عمل کند، مرتکب فعل دیگری بشود. (Dahl, 1984: 157)

ابن سینا نیز از جمله فیلسوفان معتقد به نظریه شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی است؛ او در فن ششم از طبیعیات شفاء به صراحت این مطلب را بیان می‌کند:

للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغى له أن يفعلها أو لا ينبغى
فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعلها وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما
روى، و لا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل
ما روى. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۱۸۴)

انسان در امور آینده می‌اندیشد که آیا شایسته است فعلی را انجام بدهد یا فعل، شایستگی تحقق ندارد. سپس تصمیم بر انجام دادن یا ندادن آن کار در زمان دیگری می‌گیرد؛ اما هنگامی که زمان تحقق فعل فرامی‌رسد، بر طبق تصمیم خود عمل نمی‌کند و فعلی را که بنا بود از آن بپرهیزد، متحقق می‌سازد.

اما چگونه می‌توان شکاف میان مقدمات کلی در مقام معرفت و مقدمات جزئی در مقام عمل را تبیین نمود؟ به بیانی دیگر، چگونه ممکن است علم به الزامات اخلاقی، فرد را به سوی فعل اخلاقی سوق ندهد؟ برای پاسخ به این پرسش، به تبیین دیدگاه ابن سینا درباره عوامل مؤثر در شکل‌گیری شکاف میان معرفت و فعل می‌پردازیم.

یک. عوامل درونی

هنگامی که با توسل به دلایل فاعل، فعلی را بررسی می‌کنیم، در حقیقت می‌کوشیم فعل را از درون تبیین کنیم تا فرآیند تفکری را نشان دهیم که فاعل یا عامل فعل با آن به تصمیم خود رسیده است. البته ممکن است ما در جایگاهی باشیم که تبیین‌های گوناگونی بیرون از چرایی عملش ارائه دهیم؛ اما این گونه تبیین‌های بیرونی، او را به عنوان فاعل به تصویر نمی‌کشد؛ هر چند

بررسی علت‌های درونی فاعل، به این معنا نیست که با عوامل خارجی قابل جمع نیست. مهم برداشتی است که نشان می‌دهد چگونه فعلی را که فاعل بدتر می‌دانسته، به قدر کافی او را جذب نموده است که برخلاف بهترین حکم و اخلاقی‌ترین حکم، عمل نموده است. ما تنها در صورتی قدرت اراده را در کسی می‌یابیم که جذب فعلی شده باشد که بدتر می‌داند و با وجود این در برابر وسوسه‌اش مقاومت می‌کند. (مک ناتن، ۱۳۸۳: ۱۷۳ - ۱۶۹)

ابن‌سینا نیز چندین علت را برشمرد که مانع از تحقق معرفت عقلانی در انسان می‌شود و ریشه در درون خود فاعل دارد؛ زیرا از نظر او، این اراده عقلانی است که منجر به تحقق فعل اخلاقی می‌شود.

۱. معرفت ناشی از قوه متخیله

به نظر ابن‌سینا، گاهی شناخت انسان کامل است و موانعی در کار نیست و ما نسبت به چیزی یقین حاصل می‌کنیم و گاهی شناخت ما به دلیل موانع، ناقص است و ظن پیدا می‌کنیم؛ اما مبدأ هر دو شناخت، یک قوه است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۴۷) بر این اساس، دو عامل مهم، مانع رسیدن انسان به معرفت یقینی می‌شوند؛ یکی از عللی که تأثیر منفی در جایگاه معرفتی انسان دارد، عقاید باطلی است که از طریق قوه عرافه عارض بر نفس می‌شود. (همو، ۱۴۰۰ ب: ۲۷۶) تأکید او بر نقش این موانع معرفتی در آثار مختلفش ذکر شده است؛ وی در یکی رساله‌های خود می‌گوید: «گاه انسان امور خیالی را حقیقی تصور می‌کند و چیزهای موهوم را اموری واقعی می‌پندارد و لذا بر طبق موهومات خود که هیچ حقیقتی در عالم خارج ندارند، عمل می‌کند. علت این امر آن است که عقل انسان، مغلوب قوه واهمه و خیال می‌شود.» (همان: ۲۲۶) مقصود شیخ از قوه عرافه، قوه‌ای است که موجب تحقق نوعی معرفت در انسان می‌شود. وی شناخت قوا و فعل را منوط به یکدیگر می‌داند. از این رو هر قوه‌ای، منشأ کرداری است. (همو، ۱۳۷۵ ب: ۵۴) به تعبیری دیگر، هنگامی که انسان مرتکب فعلی می‌شود، قوای نفس، او را به انجام فعل برمی‌انگیزد؛ اما قوا چگونه بر فعل انسان اثر می‌گذارند؟ آیا همه قوا موجب تحقق معرفت یقینی می‌شوند؟ قوای باطنی انسان عبارتند از: حس مشترک، خیال، متصرفه، وهم و حافظه. متصرفه قوه‌ای است که در مدرکات، اعم از صور جزئی و معانی تصرف می‌کند. اگر قوه وهم از این قوا استفاده کند، «متخیله» و اگر عقل این قوه را به کار بگیرد، «مفکره» نامیده می‌شود. بدین ترتیب، تفاوت قوه خیال و متخیله در این است که قوه خیال، همه صورت‌های جزئی را که از راه حواس درک می‌شوند، در خود نگاه می‌دارد؛ اما قوه متخیله اصل صور و معانی را ترکیب، تفصیل و تجزیه می‌کند. (همو، ۱۳۶۳: ۹۳)

همچنین در جای دیگری در بیان تفسیر عقلی خود از سوره ناس،^۱ مبدأ وسوسه انسان را قوه متخیله معرفی می‌کند که موجب می‌شود نفس از توجه به عالم مفارق - و آنچه شایسته انسانیت است - غفلت نماید. البته این قوه در صورتی انسان را فریب می‌دهد و به سمت علایق مادی می‌کشاند که نفس حیوانی آن را به کار بگیرد. علاوه بر این، وی در همان تفسیر، مقصود از جن و ناس^۲ را قوای باطنی و حواس ظاهری معرفی می‌کند که انسان از شر این دو استعاده می‌جوید. (همو، ۱۴۰۰ ب: ۳۳۴) در مجموع ابن سینا شأن معرفتی برای معرفت ناشی از قوه متخیله قائل نیست؛ چراکه او تنها معرفت عقلی را موجب تحقق عمل می‌داند.

۲. مغلوب شدن عقل در برابر قوای شهویه و غضبیه

همان‌طور که گفته شد، ابن سینا مبدأ وسوسه و خلاف معرفت حقیقی عمل کردن را قوه متخیله می‌داند. او در ادامه بیان می‌کند که افعال انسان، تنها متأثر از عقل نیست؛ بلکه در انسان، قوای دیگری نیز وجود دارد که این قوا می‌توانند در مسیر اعتدال، افراط یا تفریط پیش بروند. پس هرگاه نفس انسان تابع قوای شهویه و غضبیه بشود، برخلاف عقل عمل می‌کند؛ زیرا در نهایت این اراده عقلانی است که موجب به تحقق فعل اخلاقی می‌شود. لذا کمال هریک از قوای شهویه و غضبیه، در گرو آن نیست که هیچ‌گونه تعارضی با سایر قوا نداشته باشد و در نتیجه آدمی به واسطه این قوا مرتکب هیچ اشتباه و خطایی نشود؛ بلکه در حقیقت عقل و شهوت در تضاد با یکدیگرند و زمانی آدمی مرتکب خطا می‌شود که قوه عاقله، مغلوب این قوا بشود. (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۳۴ - ۱۳۳) بیان شیخ در این خصوص چنین است:

دومین عاملی که مانع تحقق فعل اخلاقی است، منوط به قوای فعاله یا همان قوای شهویه و غضبیه است؛ چراکه گاهی افعالی از این دو قوه به مشارکت یکدیگر صادر می‌شود؛ مانند حرص و طمع و گاهی هم از قوه فاعله، افعالی که تنها مختص به یکی از این قوا است، تحقق می‌یابد و چون این قوا نسبت به عقل در مرتبه نازل‌تری قرار دارند، پس افعال ناشی از این قوا نسبت به افعالی که از عقل نشئت می‌گیرند، جایگاه پست‌تری دارند. (همو، ۱۴۰۰ ب: ۲۷۶)

از این‌رو تأثیر پذیرفتن از این قوا، انسان را به سمت عالم ماده و وابستگی‌های دنیوی حرکت

۱. مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. (الناس (۱۱۴): ۴)

۲. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ. (الناس (۱۱۴): ۶)

می‌دهد و انسان را در جهتی خلاف طبیعت خود که مغایر با کمال انسانی است، سوق می‌دهد. سپس معرفتی که در نتیجه غلبه قوای شهویه و غضبیه بر عقل شکل می‌گیرد، اراده حیوانی را برمی‌انگیزد که البته مقصود ابن‌سینا از بیان اراده حیوانی در انسان، اراده داشتن حیوانات نیست؛ بلکه به این معنا است که این نوع اراده به دلیل تبعیت از قوای شهوی و غضبی جایگاه پست‌تری نسبت به اراده عقلانی دارد؛ چراکه شهوت و غضب، قوای مشترک میان انسان و حیوان هستند. بنابراین می‌توان ابن‌سینا را یک فیلسوف عقل‌گرا تلقی کرد؛ زیرا بر اساس دیدگاه عقل‌گرایی،^۱ ابتدا عقل خوب را می‌شناسد، سپس مطابق با معرفت حاصل‌شده، اراده حاصل می‌شود. (Fieser and Dowden, 1998: 1023)

۳. جهل مرکب

بنابر آنچه گفته شد، معرفت و عقل جایگاه والایی در تبیین مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی دارند. از سوی دیگر، علاوه بر دو عاملی که ذکر شد، عامل مهم و بارز دیگری در آثار شیخ مشاهده می‌شود که مانع تحقق فعل اخلاقی است. به اعتقاد ابن‌سینا، بزرگترین دشمن انسان، جهل و نادانی است. جهل بیماری نفس است، نه بدن و نجات از این بیماری نیز نجات ابدی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۳۴۱) از این‌رو درجه سعادت اخروی انسان‌ها بر اساس بهره‌مندی از معرفت عقلانی و اخلاقی تعیین می‌شود و بالاترین درجه سعادت از آن کسانی می‌باشد که معرفت اخلاقی و عقلانی را کسب کرده باشند. شیخ در *اشارات* می‌گوید: «انسان‌ها بر اساس درجه معرفت تقسیم‌بندی می‌شوند: دسته اول شامل کسانی می‌شود که به لحاظ اخلاقی و عقلانی به تکامل رسیده‌اند. از این‌رو دارای بهترین درجه از سعادت اخروی‌اند؛ گروه دوم کسانی هستند که جهل بسیط دارند و از مرتبه‌ای که گروه اول دارند، بی‌بهره‌اند؛ چراکه آنها ذخیره فراوانی از علمی که منجر به برترین درجه بشود، ندارند. دسته سوم که جهل مرکب دارند نیز مانند بیمار غیرقابل درمان جسمی هستند که مورد عذاب اخروی واقع می‌شوند». (همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۳۴)

در تقسیم‌بندی دیگری او معتقد است: برخی نفوس، علم و معارفی کسب کرده‌اند؛ اما به اخلاق بدنی آلوده‌اند. این گروه به دلیل استیلا قوای حیوانی و حسی، با وجود علم به بایسته‌های اخلاقی، لذات حسی را بر لذات عقلی ترجیح می‌دهند و عذاب سختی در انتظار آنها می‌باشد. با این حال این افراد در نهایت مستوجب سعادت حقیقی هستند؛ زیرا این حالت، عارضی بدن است، پس زوال‌پذیر است؛ اما گروه دیگری که نفس‌های ناقصی دارند و هیچ علوم و

1. Intellectualism.

معارفی را کسب نکرده‌اند، عذاب از آنها منقطع نمی‌شود. (همو، ۱۳۶۴ ب: ۸۲) از این رو ابن سینا برای افرادی که حظی از معرفت ندارند، هیچ درجه سعادت قائل نیست.

دو. عوامل بیرونی

اندیشمندان و متفکران بسیاری در تبیین شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت معتقد بوده‌اند. با توجه به اینکه ابن سینا فیلسوفی مسلمان است، او نیز نسبت به آموزه‌های دینی بی‌توجه نبوده است. لذا در آثار مختلف خود، در تبیین مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، به تأثیر عوامل بیرونی نظیر گناه، دنیا و شیطان بر معرفت اشاره کرده است. بر این اساس و بر طبق مباحث پیشین، فرآیند این شکاف را چنین می‌توان توجیه کرد که انسان در پی نیازهای عقلانی خود، فعل متناسب با آن نیاز و آثاری را که بر آن مترتب می‌شود، تصور می‌کند. لذا در این میان، شهوت و غضب در مقابل عقل قرار می‌گیرد و از یک سو غلبه قوای شهوت و غضب بر عقل و از سوی دیگر، عواملی نظیر گناه و متأثر شدن عقل از وسوسه‌های شیطانی^۱ موجب می‌شود انسان از پیامدهای فعل ناشی از اراده عقلانی غافل شود.^۲ لذا بیان ابن سینا در این خصوص چنین است که: اگر انسان به سوی قوای شهوی و غضبی برود که در تضاد با قوای عقلی و فطری است و نیز اسیر وسوسه شیاطین و جنس و انس و زرق و برق زندگی مادی بشود، تمام استعدادهای نیک و اخلاقی او تباه می‌شود. چنین فردی نسبت به لذت حاصل از علم جاهل است و نمی‌تواند لذت علم را حس کند و سرانجام از انسان، چیزی جز یک حیوان دوبا باقی نمی‌ماند. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۸۵)

گاهی تأثیر پذیرفتن از وسوسه‌های شیطان موجب می‌شود در ذهن انسان، مغالطه‌ای ترسیم شود و چنان به دام آن می‌افتد و مغالطه‌گری در او نقش می‌بندد که حقی را باطل و باطلی را حق نشان می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱۴ - ۱۱۲) لذا این بحث به نوعی ناظر به بحث تقدم گناه‌شناسی بر معرفت‌شناسی است. چراکه اگر انسان، موانع دست یافتن به معرفت عقلی را بشناسد، سعی در ایجاد

۱. ابن سینا با تعابیر متفاوتی نظیر ابلیس و شیطان، به نقش عوامل بیرونی در فریب انسان اشاره می‌کند. او شیطان را موجودی رانده شده می‌داند که پوشیده و مخفی است. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب: ص ۹ - ۸)

۲. نظیر این عقیده در ادیان شرقی نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که آنها قائل به فریب انسان از طریق عوامل بیرونی نیستند؛ بلکه معتقدند همه انسان‌ها دچار مایا هستند. (ملکیان، بی تا: ۹۰) مایا جادوی جهانی است که آدمی را فریب می‌دهد و در دل او شک و تردید ایجاد می‌کند و چون پرده بر حقیقت افکنده، موجب جهل و نادانی می‌شود. از این رو انسان‌ها نمی‌توانند اخلاقی زندگی کنند. (شایگان، ۱۳۴۶: ۸۵۵)

راه‌حلی در رفع آن می‌کند. چنان‌که او در رساله فی السعادة بیان می‌کند که تقویت قوه نظری و عملی انسان، منوط به قطع علاقه از تعلقات دنیوی و انگیزه‌های شهوانی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۲)

موانع شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی

گفته شد که ابن‌سینا به نقش عوامل درونی و بیرونی بر معرفت اشاره می‌کند که هریک به‌نوعی مانع از تحقق فعل اخلاقی می‌شود. اکنون به تبیین راه‌حل‌های ابن‌سینا جهت رفع شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی می‌پردازیم.

۱. تحقق معرفت یقینی

به اعتقاد ابن‌سینا، نفس ناطقه دارای قوایی است که هریک، نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق معرفت دارند. در میان این قوا، اگر انسان قوه متخیله را به کار گیرد، اوهم را معارف یقینی می‌پندارد و بر اساس آن، مرتکب فعل غیراخلاقی می‌شود:

برای خلاصی از شر این قوه کذابه، باید نفس از علوم حقیقیه و معارف الهی و یقینی نسبت به حقایق بهره‌مند شود تا از آنچه مضر است، خود را دور کند. پس واجب است که انسان در تحصیل معارف یقینیه و علم و فلسفه که نجات‌دهنده اوست، کوتاهی نکند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ب: ۲۷۶)

از سوی دیگر، شیخ جهل را بزرگ‌ترین دشمن انسان معرفی می‌کند و در پاسخ به این پرسش که چرا کسی که علمی را دریافته است، لذتی همچون خوردن برای او حاصل نمی‌شود یا از جهل و ضد علم، المی برای او حاصل نمی‌شود، می‌گوید:

قطعاً از دریافت علوم لذت حاصل می‌شود؛ ولی به این علت که انسان به قوای جسمانی متصل است و به افعال و آثار آن مشغول است، نمی‌تواند نسبت به آن لذت، شعور تام داشته باشد. چنین شخصی مانند بیماری است که در حالت بیماری، طعم خوشایند غذا را ادراک نمی‌کند؛ همچنان‌که جاهل مانند بیماری است که طعم تلخ غذا را درک نمی‌کند. پس حال نفس مردم همین است چه تا در بدن باشد و به بدن و قوت‌های وی مشغول باشد، نه از الم جهل باخبر باشد و نه اینکه نسبت به لذت علم، شعور تام داشته باشد. (همو، ۱۳۸۳ الف: ۸۵ - ۸۴)

او معرفت را داروی جهل معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۶۴: ب: ۱۲۲) همچنین در جای دیگری می‌گوید: «راه‌هایی از جهل، معرفت نسبت به امور واقع است و کسی که معرفت کسب می‌کند،

به مقام یقین می‌رسد و سعادت‌مند می‌شود.» (همو، ۱۴۰۰ الف: ۳۴۱) بنابراین میان سعادت اخروی و یقین، رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ همان‌طور که یقین دارای مراتب مختلفی است، سعادت نیز برحسب مراتب یقین در مراتب دانی، متوسط و عالی واقع می‌شود.

۲. حاکمیت عقل بر سایر قوا

به اعتقاد ابن سینا، تحقق فعل اخلاقی در گرو به‌کار بستن عقل است. هنگامی که میل انسان با یافته‌های عقلانی او ناسازگار است، این احتمال وجود دارد که بر اساس معرفت عقلانی، فعلی صورت نگیرد؛ زیرا ممکن است فرد به دلیل غلبه احساسات و امیال، عملی برخلاف معرفت خود مرتکب شود. او رابطه عقل با سایر قوا را چنین بیان می‌کند که انسان، مرکب از دو بعد نفس و بدن است. گاهی قوه عاقله بر قوای حیوانی و گاهی قوای حیوانی بر عاقله غلبه می‌یابد. از این‌رو میان آنها فعل و انفعالی صورت می‌گیرد. اگر نفس ناطقه به‌طور مکرر، بر خواسته‌های ناشی از قوای بدنی سیطره یابد و انسان حد وسط را برگزیند، هیئت استعلایی در نفس پدید می‌آید و به‌تبع آن، توانایی نفس ناطقه در نسبت با قبل بیشتر می‌شود و مقاومت نفس ناطقه در برابر قوای حیوانی آسان‌تر می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف: ۶۹۳)

اهمیت پیروی از عقل تا به آنجا است که وی اظهار می‌دارد: اگر قوه نطقی بر قوای حیوانی و طبیعی غلبه نماید و آن را مطیع و مقهور خویش بسازد، می‌تواند معرفت یقینی حاصل کند و به‌تبع آن تحت سیطره عقل اقدام به عمل نماید. در چنین فردی که توانسته با قوه عقل معرفت حاصل کند، اراده بر تحقق فعل اخلاقی صورت می‌گیرد. لذا در باب تعریف عقل ناظر به اخلاق چنین می‌گوید:

عقل به قوه‌ای گفته می‌شود که واجب است بر سایر قوای بدنی تسلط داده شود و اوامر قوای بدنی را پیروی نکند تا از سایر قوا منفعل نشود. این قوه باید هیچ‌گاه از بدن منفعل نگردد و اوامر قوی بدنی را پیروی نکند و بر بدن تسلط داشته باشد تا انسان، صاحب اخلاق فضیلت شود. در غیر این صورت، هیئت انقیادی نسبت به قوای دیگر به وجود می‌آید که اخلاق رذیلت نام دارد. بنابراین حاکمیت عقل بر سایر قوا، تنها عاملی است که می‌تواند مانع پیشرفت خطاها و هیجانات بشود. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۳۸)

۳. عبادت

یکی از عوامل غیر معرفتی که بر معرفت اثر می‌گذارد، گناه است. شیخ عبادت را داروی معصیت معرفی می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۴ ب: ۱۲۲) به اعتقاد او همان‌طور که ادراک و معرفت، امری

ذومراتب است، عبادت نیز دارای مراتب ظاهری و باطنی است که انسان با تکرار و گذر از مراتب ظاهری و سطحی می‌تواند به لایه عمیق و باطنی عبادت برسد؛ چراکه تنها عبادت حقیقی، موجب بازداشتن انسان از گناه می‌شود. قوه عاقله به وسیله نماز حقیقی که جلوه‌ای از عبادت حقیقی است، می‌تواند از غلبه قوای حیوانی نجات یابد و به کمال برسد.^۱ (همو، ۱۴۰۰ ب: ۳۰۸ - ۳۰۴) پس عبادت حقیقی همچون عقل، سپری برای نفس انسان است تا از گزند همه آفات قوای حیوانی دور بماند. وی در خصوص ارتباط میان عقل و عبادت اذعان می‌دارد که عقل به تنزیه نفس حکم می‌کند تا نفس به وسیله آن از هیئت بدنی دوری کند و اخلاق و ملکاتی را حاصل کند. اگر نفس به طور متناوبی به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و به تدریج ملکه تسلط بر بدن را به دست می‌آورد. از این رو آفات بدنی نمی‌تواند بر نفس اثر بگذارد و ملکه توجه به حق و اعراض از باطل در او پدید می‌آید. (همو، ۱۴۰۴ ه: ۴۴۶ - ۴۴۵)

نتیجه

ابن سینا تنها حکایت‌گر اندیشه‌های فیلسوفان یونانی در جهان اسلام نیست؛ بلکه او در خصوص تبیین مسئله شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی، دیدگاهی مستقل از سایر دیدگاه‌های پیشین برگزیده است. ابن سینا برخلاف سقراط، به شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی قائل است و معرفت را شرط کافی تحقق فعل نمی‌داند؛ بلکه به مؤلفه‌های دیگری نظیر شوق عقلانی و اراده اشاره کرده است. همچنین او با تقسیم‌بندی قوای نفس، بر این باور بود که معرفت دارای درجات حسی، خیالی و عقلی است. هدف از بیان مراتب معرفت آن است که او هر درجه‌ای از معرفت را باعث تحقق فعل نمی‌داند. لذا فرد این چنین تصور می‌کند که با وجود معرفتش، مرتکب فعل غیراخلاقی شده است؛ در صورتی که نباید ظن و گمان ناشی از ادراک تخیلی را با یقین خلط کرد. وی با تفسیر عقلی از آیات سوره ناس تأکید می‌کند که قوه متخیله، مبدأ وسوسه و خلاف معرفت و دانش حقیقی است. از این رو جهل مرکب، معرفت ناشی از قوای متخیله و نیز مغلوب شدن عقل در برابر قوای شهویه و غضبیه، از عوامل درونی و همچنین گناه، اسیر وسوسه شیاطین و جنس و انس و زرق و برق زندگی مادی، از عوامل بیرونی مؤثر بر شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی است. علاوه بر این، شیخ برخلاف ارسطو، تأثیر میل بر اراده را علت شکاف میان معرفت و فعل اخلاقی نمی‌داند؛ چراکه به اعتقاد او، امیال و شهوات، نخست بر معرفت و به تبع آن بر

۱. إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ. (عنکبوت (۲۹): ۴۵)

اراده اثر می‌گذارد و اراده‌ای که موجب تحقق فعل اخلاقی می‌شود، مفهومی جدای از معرفت عقلانی ندارد. وی بارها به این نکته تأکید می‌کند که آنچه انسان را نابود می‌کند، جهل مرکب است؛ زیرا به تبع این نوع معرفت غیرعقلانی، اراده حیوانی حاصل می‌شود و چون این فعل برپایه سستی بنا شده است، گاهی تحقق نمی‌یابد و اگر هم تحقق یابد، غیراخلاقی است. درنهایت ابن سینا فعلی را اخلاقی می‌داند که متأثر از عقل باشد. این امر به‌نوعی ناظر به بحث تقدم گناه‌شناسی بر معرفت‌شناسی است؛ زیرا به اعتقاد ابن سینا اگر انسان موانع دست یافتن به معرفت عقلی را بشناسد، سعی در ایجاد راه‌حلی در رفع آن می‌کند. او بهره‌مندی نفس از معارف یقینی، حاکمیت عقل بر سایر قوا و عبادت حقیقی را - که همچون عقل، سپری برای نفس است - از جمله عواملی می‌داند که می‌تواند مانع فعل غیراخلاقی بشود؛ بدین گونه که عقل به تنزیه نفس حکم می‌کند تا نفس به وسیله آن از هیئت بدنی دوری کند و اخلاق و ملکاتی را به دست آورد. اگر نفس به‌طور متناوبی به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و به تدریج ملکه تسلط بر بدن را به دست می‌آورد و بر طبق معرفت یقینی خود عمل می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۸، قم، اندیشه هادی، چ ۷.
۳. ابن سینا، ۱۳۲۶، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، قاهره، دار العرب.
۴. _____، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۵. _____، ۱۳۶۴ الف، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش: محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. _____، ۱۳۶۴ ب، ترجمه رساله اضحویه، مترجم نامعلوم، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیوچم، تهران، انتشارت اطلاعات، چ ۲.
۷. _____، ۱۳۷۵ الف، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه.
۸. _____، ۱۳۷۵ ب، النفس من کتاب الشفاء، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. _____، ۱۳۷۵ ج، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، ج ۲ و ۳، شارح: محمد بن محمد نصرالدین طوسی و محمد بن محمد قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه.

۱۰. _____، ۱۳۸۲، *الاضحویة فی المعاد*، ج ۱، تحقیق: حسنا عاصی، تهران، شمس تبریزی.
۱۱. _____، ۱۳۸۳ الف، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۱۲. _____، ۱۳۸۳ ب، *پنج رساله*، مصحح احسان یار شاطر، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۱۳. _____، ۱۴۰۰ الف، «الشفاء من خوف الموت» در: *رسائل*، قم، بیدار.
۱۴. _____، ۱۴۰۰ ب، *رسائل*، قم، بیدار.
۱۵. _____، ۱۴۰۰ د، «رسالة فی السعادة»، در: *رسائل*، قم، بیدار.
۱۶. _____، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء* (البرهان)، قم، آیت الله المرعشی النجفی.
۱۷. _____، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء* (طبیعیات)، ج ۱ و ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۸. _____، ۱۴۰۴ ج، *التعلیقات*، محقق بدوی عبدالرحمن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۹. _____، ۱۴۰۴ هـ، *الشفاء* (الهیات)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، چ ۱.
۲۱. استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۶، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، تهران، انتشارات دانشگاه مفید.
۲۲. افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۳. _____، ۱۳۸۲ الف، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس، چ ۴.
۲۴. _____، ۱۳۸۲ ب، *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس، چ ۴.
۲۵. _____، ۱۳۸۶، *جمهور*، ترجمه روحانی فؤاد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. _____، بی تا، *حکمت سقراط و افلاطون*، ج ۱، ترجمه محمدعلی فروغی، بی جا، چاپخانه مجلس.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم، نشر اسرا.
۲۸. دکارت، رنه، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه* (فلسفه دکارت)، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.
۲۹. شایگان، داریوش، ۱۳۴۶، *ادیان و مکاتب هند*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.

۳۰. مک ناتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی، درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاه‌ها (سمت).
۳۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۲. _____، بی تا، *جزوه روان‌شناسی اخلاق*، بی جا، موسسه پرسش.
33. Al Naqib cAbd al - Rahman, 1993, *Avicenna*, International Bureau of Education, Paris, UNESCO. Vol. XXIII, No. 1 / 2, p. 53 - 69s.
34. Bunnin, Nicholas and Yu Jiyuan, 2004, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Library of Congress Cataloging - in - Publication Data.
35. Christopher Bobonich and Pierre Destrée, 2007, *Akrasia in Greek Philosophy From Socrates to Plotinus*, BOSTON, Brill, LEIDEN.
36. Dahl, Norman, O, 1984, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, United States of America, the University of Minnesota Press.
37. Darwall, Stephen, 1998, *Philosophical Ethics*, United States of America, Westview Press.
38. Fieser, James and Bradley Dowden, 1998, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
39. Gregory, Vlastos, 1995, *Socratic Studies*, New York, Cambridge University Press.
40. J. O. Urmson, 1995, *Aristotle's Ethics*, Massachusetts, Blackwell Oxford UK & Cambridge US.
41. Preus. Anthony, 2007, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, United States of America, Scarecrow Press, Inc.

