

تبیین ابن سینا از استنباط آرای محموده

مجید شمس آبادی حسینی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۳

چکیده

از جمله مباحثی که به اختصار در آثار ابن سینا ذکر شده، آرای محموده و روش استنباط آنهاست. از نظر شیخ الرئیس، عقل به تنهایی نمی تواند به آرای محموده دست یابد و مؤلفه های دیگری همچون آرای نظری، شهرت، استقرا، تجربه و مصلحت در این زمینه، نقش اساسی دارند؛ اما روش استنباط آرای محموده از این مؤلفه های مختلف، محل بحث است؛ افزون بر آن، آرای محموده ذیل مجموعه مشهورات جای می گیرند و بیان ابن سینا درباره حجت آوری بر این آرا و از سوی دیگر، برهان ناپذیری مشهورات، ناسازگار به نظر می رسد؛ اما با نگاهی تحلیلی به مباحث بوعلی در بخش مشهورات منطق و کارکردهای عقل عملی، و بررسی نگاه وی به اخلاق می توان تبیینی نو در این حوزه به دست داد که سازگاری مؤلفه های یادشده با یکدیگر و سازگاری سخنان ابن فیلسوف با هم در این حوزه را روشن می کند. این تبیین از این نکته فلسفی در آثار ابن سینا سرچشمه می گیرد که اساساً حجت و مقدماتش که در استنباط آرای محموده مطرح می شود، با برهان و مقدماتش که در فلسفه نظری و منطق کلاسیک وجود دارد، متفاوت است. وقتی شیخ الرئیس از حجت آوری بر آرای محموده سخن می گوید، مقصودش اقامه برهان بر آنها نیست که با برهان ناپذیری مشهورات و آرای محموده ناسازگار باشد؛ بلکه حجت می تواند اعم از قیاس و استقرا باشد؛ بدین ترتیب، برخی آرای محموده بر پایه موارد استقراشده و برخی دیگر هم بر مبنای قیاس نتیجه گیری می شوند. قیاس نیز مقدمات مختلفی اعم از اولی و کلی تا تجربی، مشهور یا جزئی دارد و اموری همچون آداب، انفعال های نفسانی و مصلحت های انسانی هم ذیل این مقدمات قرار می گیرند.

واژگان کلیدی: استنباط در اخلاق، مشهورات، عقل عملی، آرای محموده، حکمت عملی، ابن سینا.

m.shamsabadi@modares.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

saeedi@modares.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین واژگان کلیدی در فلسفه ابن‌سینا «آرای محموده» است. او این واژه‌سازی را به‌منظور توضیح‌دادن برخی قضایا انجام داده است. منطق‌دانان برای هموارکردن راه صناعات خمس، تقسیم‌بندی‌هایی از قضایا را به‌دست داده‌اند. شیخ‌الرئیس نیز در کسوت منطق‌دان، در این حوزه تلاش مضاعف کرده و برای تبیین برخی قضایا اصطلاح «آرای محموده» را برگزیده است؛ البته این فیلسوف یک اثر مستقل یا حتی بخش‌هایی از آثارش را به این بحث اختصاص نداده؛ بلکه به‌صورت پراکنده، در موضوعی از آثارش چند پاراگراف در توضیح این آرا آورده است.

ریشه بحث آرای محموده، مشهورات در منطق است. ارسطو در کتاب *جدل* به گونه‌ای خاص از قضایا اشاره کرده که ابوعثمان دمشقی آن‌ها را «مقدمات ذائعه^۱» ترجمه کرده است؛ اما تعبیر رایج در میان منطق‌دانان مسلمان، «مشهورات» است (سعیدی‌مهر و ذوالحسینی، ۱۳۹۰، ص. ۳). ارسطو به‌گونه‌ای گذرا و بسیار اندک در کتاب *جدل* به قضایایی به‌نام مشهورات پرداخته؛ اما در همین اشاره کوتاه، قضایایی عملی را درزمره مشهورات مطرح کرده و جمله «باید به دوستان خوبی کرد» را به‌عنوان مثالی برای مشهورات آورده است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص. ۶۳۳).

ابن‌سینا مشهورات را این‌گونه تعریف کرده است: مشهورات، مقدمات (قضایایی) هستند که به‌سبب شهرتشان تصدیق می‌شوند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص. ۹۶). شهرت قضایای موردبحث یا با گواهی همه مردم حاصل شده است (مانند: عدل جمیل است) یا با گواهی اکثر مردم و یا با گواهی دانشمندان یا اکثر دانشمندان یا افاضل ایشان در آنچه جمهور مردم با آن مخالفت نمی‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۸).

بوعلی در توضیح مشهورات افزوده است مشهورات (قضایای مشهور) دو دسته از قضایا را دربر می‌گیرند: یکی اولیات و دیگری آرای محموده. قضیه «دروغ امری قبیح است» از آرای محموده به‌شمار می‌آید. آرای محموده، دسته‌ای از مشهورات (قضایای مشهور) هستند که بهتر است بیشترشان را مشهور بنامیم؛ زیرا شهرت در آن‌ها نقشی مهم دارد. این دسته از قضایا بیشتر به کردار انسانی بازمی‌گردند؛ پس قضایای مشهوری هستند

۱. ذائع به‌معنای رایج است.

که با حوزه عمل مرتبط می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲ب، ص. ۶۲). کسی که برای قبول این قضایا (آرای محموده) تربیت نشده و استقرای جزئیات فراوان، گمان او را در جهت حکمی تقویت نکرده باشد و آنچه از مهربانی، شرم و... در طبیعت انسانی نهفته است، اقتضای آن را نداشته باشد، خود به تبع عقل، وهم یا حسش به آرای محموده حکم نمی‌کند؛ مانند حکم به این مسئله که «سلب مال انسان، قبیح است» و «کذب قبیح است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶).

شیخ‌الرئیس با این واژه‌سازی و اصطلاح‌گذاری، دو دسته از قضایای مشهور را از هم متمایز کرده است: یکی اولیات و دیگری آرای محموده. اولیات در آنجایی که زیرمجموعه مشهورات واقع می‌شوند، همان ضروریاتی هستند که توسط عقل محض ادراک می‌شوند؛ اما چون شهرت یافته‌اند و عموم مردم بدان‌ها باور دارند، ذیل مشهورات قرار می‌گیرند؛ درمقابل، آرای محموده، قضایایی هستند که توسط عقل محض ادراک نمی‌شوند؛ بلکه به طرق مختلف با حوزه عمل ارتباط می‌یابند و از آن جهت که نزد مردم مشهورند، درزمره مشهورات جای می‌گیرند.

براساس توضیح بوعلی درباره کارکرد عقل عملی، جایگاه آرای محموده در میان قضایا روشن‌تر می‌شود؛ زیرا وی می‌گوید: آرای مانند اینکه «دروغ و ظلم، ناپسند هستند» از میان عقل عملی و عقل نظری تولید می‌شوند. این آرا به اعمال تعلق دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲ب، ص. ۶۲). با توجه به مثالی که شیخ درخصوص این آرا بیان کرده است، مشخص می‌شود برای بحث درباره آرای محموده و بررسی این آرا باید به کارکرد عقل عملی نیز توجه کرد؛ همچنین براساس توضیح ابن‌سینا روشن می‌شود که آرای محموده به اعمال تعلق دارند و بنابراین، قضایایی مشهورند که با اعمال انسانی مرتبط می‌شوند.

آرای محموده و نحوه استنباط آن‌ها از جمله بحث‌هایی است که با دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره اخلاق و حکمت عملی ارتباط می‌یابد. مباحث اخلاق و حکمت عملی به‌ظاهر، جایگاهی قابل توجه در آثار ابن‌سینا ندارند. تنها در دو رساله البر و الائتم و فی علم الأخلاق و نیز در بخشی‌هایی از آثار ابن‌فلسوف همچون نفس شفا و مقالات پایانی الهیات شفا به مباحث اخلاقی پرداخته شده و در این حوزه، پژوهش‌هایی نسبتاً معدود صورت گرفته است.

پیش از ابن سینا دو فیلسوف برجسته یونان باستان، یعنی افلاطون و ارسطو به نحوی مستقل در شاخص ترین کتاب هایشان به مسائل اخلاقی پرداخته و حتی کتاب هایی را به مهم ترین مباحث اخلاقی اختصاص داده اند. شیخ الرئیس به بحث های ارسطو توجه بیشتری کرده است؛ هرچند این توجه بیشتر به مشهورات در منطق ارسطویی و عقل عملی در نفس شناسی برمی گردد. ارسطو که از شاگردان ویژه افلاطون به شمار می آید، نخستین کسی بوده که در مقایسه با پیشینیان خود، دسته بندی منظم تری از حکمت عملی به دست داده و اساس امور اخلاقی و سیاسی را به گونه ای منسجم تر در کتاب هایش مطرح کرده است. وی در کتاب های *اخلاق نیکوماخوس* و *سیاست*، مستقیماً این مباحث را به تصویر کشیده و در دیگر آثارش نیز به بحث های فلسفی در باب مبانی اخلاقی و سیاسی امور اشاره کرده است. از جمله مواردی که در آن، به صورت غیرمستقیم از آرای محموده سخن گفته شده، تقسیم بندی علوم، و تعریف حکمت عملی و اخلاق است. ابن سینا در مواضع متعددی از آثارش حکمت عملی را دانشی معرفی کرده که در آن، با ذکر احکام و قضایایی روشن کردن این مسئله، مورد نظر است که چه اعمال و رفتاری سبب می شوند به خیر و کمال برسیم. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، «المدخل»، ص. ۱۴؛ ۱۴۰۵ق، ص. ۵-۷). درست است که او کتابی مستقل یا بخشی مجزا از آثارش را به این احکام و قضایا اختصاص نداده؛ اما در مباحثی از منطق و نفس شناسی، با مثال هایی که در خصوص آرای محموده آورده است و ذکر این نکته که این آرا به اعمال تعلق دارند، دسته ای از این احکام (احکام عملی) را آرای مشهور یا آرای محموده نامیده است (ابن سینا، ۱۳۹۲ب، ص. ۶۲)؛ البته با در نظر داشتن این مسئله که احکام عملی با توجه به شهرتشان در زمرة مشهورات جای می گیرند و آرای محموده خوانده می شوند؛ یعنی به بیان دقیق تر، آرای محموده، احکام عملی و قضایایی در حکمت عملی هستند که شهرت یافته اند و براساس شهرتشان شناخته می شوند.

احکام و قضایا در حکمت عملی مانند هر حکم (قضیه)، یک موضوع دارند و یک محمول. این احکام یا قضایا خود به دو دسته تقسیم می شوند: نخست، قضایایی که محمولشان خوب (حَسَن، پسندیده، جمیل، واجب و صواب) یا بد (قَبیح، زشت و ناپسند) واقع می شود؛ دوم، احکامی که محمولشان موضوع دسته نخست از این احکام است؛ مثلاً

این حکم که «عدالت خوب است» در دسته نخست قرار می‌گیرد؛ اما این قضیه که «احسان به دوستان، عدالت است» ذیل دسته دوم واقع می‌شود. بوعلی هردو دسته از این احکام یا قضایا را آرای محموده دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۷۴). هردو دسته از قضایای ذکرشده درنهایت، بیانگر این مسئله‌اند که چه اعمال یا احوالی سبب می‌شوند به خیر و کمال برسیم. شیخ‌الرئیس این دو دسته را آرای محموده نامیده است و بدین ترتیب می‌توان گفت آرای محموده، قضایای بیانگر کنش‌های انسانی هستند.

نخستین سؤال در مقاله حاضر، این است که آیا از نظر ابن‌سینا راه‌ورسی مشخص برای استنباط آرای محموده وجود دارد یا خیر. این فیلسوف درباب چگونگی رسیدن به نتایج نظری در فلسفه نظری (به‌ویژه فلسفه اولی) و حاکمیت برهان در این زمینه، چه با تبیین برهان در منطق و چه با برهان‌آوری در مباحث نظری، به تفصیل سخن گفته؛ اما به‌صورت مستقل و شفاف به چگونگی استنباط آرای محموده نپرداخته؛ البته به‌صورت پراکنده در آثارش به این مطلب اشاره کرده است و اندیشه‌های وی در این حوزه را می‌توان هم در آثار فلسفی و هم در آثار منطقی‌اش پی گرفت: درحوزه فلسفه، آنجا که از تقسیم‌بندی علوم و نیز درباره عقل عملی سخن گفته و در منطق، آنجا که به مشهورات و جدل پرداخته است.

افزون‌بر این، درپی بررسی نوشته‌های ابن‌سینا درباره آرای محموده با مسئله دیگری روبه‌رو می‌شویم: شیخ‌الرئیس به‌گونه‌ای از آرای محموده سخن گفته است که گویی چند تبیین‌نا سازگار و متعارض درباره نحوه استنباط این آرا وجود دارد؛ بدین شرح که وی در تقسیم‌بندی مواد قیاس‌ها آرای محموده را زیرمجموعه مشهورات آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶)؛ اما از سویی به صدق و حقایق آن‌ها حکم کرده و به حجت‌آوری بر این آرا قائل شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۳ «البرهان»، ص. ۶۶)؛ همچنین بوعلی باوجود اینکه عمده مطلب در آرای محموده را شهرت دانسته، اذعان داشته است که عقل به این آرا دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۰-۳۳۱). از طرف دیگر، وی خاطر نشان کرده است که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند به این آرا برسد؛ بلکه آداب در استنباط آرای محموده، نقشی مهم دارند و اموری دیگر همچون تجربه، استقرا و مصلحت نیز در این حوزه مطرح

می‌شوند که مقدماتی برای استنباط آرای مورد بحث به شمار می‌آیند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۳ «البرهان»، ص. ۶۵-۶۶).

بدین ترتیب، در مقاله حاضر، دو مسئله اصلی مطرح است: نخست، اینکه آیا تبیین‌های مختلفی که ابن سینا در باب استنباط آرای محموده به دست داده، با یکدیگر سازگاری دارند یا خیر؛ دوم، اینکه آیا مؤلفه‌هایی که این فیلسوف درباره استنباط آرای محموده بیان می‌کند، با یکدیگر سازگارند یا خیر و این سازگاری چگونه تبیین می‌شود.

برای بررسی تبیین شیخ‌الرئیس در خصوص چگونگی استنباط آرای محموده و سپس واکاوی سازگاری آن، نخست به دیدگاه او درباره حکمت عملی و اخلاق، و پس از آن به مشهورات و آرای محموده اشاره می‌کنیم؛ آن‌گاه به کارکردهای عقل عملی می‌پردازیم تا در نهایت، سازگاری دیدگاه بوعلی در این حوزه را بررسی کنیم؛ اما پیش از انجام دادن این کار، لازم است مقالات و پژوهش‌های مرتبط با مقاله حاضر را معرفی و بررسی کنیم.

پیشینه تحقیق

درباره سازگاری بحث‌های ابن سینا در خصوص استنباط آرای محموده، پژوهشی مستقل وجود ندارد؛ اما از آنجا که پژوهش‌هایی مرتبط در این زمینه صورت گرفته است، می‌توان از آن‌ها بهره برد. از جمله این پژوهش‌ها مقالات ذیل درخور ذکرند:

الف) مقاله سعیدی‌مهر و ذوالحسینی (۱۳۹۰) در این حوزه، برگرفته از رساله دکتری ذوالحسینی (۱۳۹۲) است. تبیین مشهورات و به صورت خاص، آرای محموده در فلسفه ابن سینا نقشی اساسی در روشن شدن ملاک‌ها و نحوه استنباط این آرا ایفا می‌کند. در مقاله مورد نظر، با بحث درباره مشهورات، بسیاری از مواضعی که شیخ‌الرئیس در آثارش به آرای محموده پرداخته، مشخص شده؛ اما درباره سازگاری مباحث او در این حوزه سخنی گفته نشده است.

ب) امیرخانی و پورصالح امیری (۱۳۹۴) در مقاله خود، در صدد دستیابی به موضع‌گیری ابن سینا در خصوص صدق و کذب‌پذیری مشهورات بوده و قسمی خاص از آرای ابن سینا را جست‌وجو کرده‌اند که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند.

ج) پورصالح و برخورداری (۱۳۹۴) در مقاله خود، درصدد تحلیل مشهورات از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا بوده‌اند تا تأثیر مشهورات در شکل‌گیری جامعه را شرح دهند.

د) ذوالحسینی (۱۳۹۳) در مقاله خود که بخشی از رساله دکتری وی (۱۳۹۲) بوده، رابطه عقل عملی و آرای محموده را بررسی کرده است.

ه) محیطی (۱۳۹۴) در مقاله خود، نظریات گوناگونی درباره نحوه توجیه گزاره‌های اخلاقی در مقام اثبات به دست داده است. شهرت‌گرایی، دیدگاهی در فلسفه اخلاق است که عمدتاً فلاسفه مسلمان و به‌ویژه ابن‌سینا آن را مطرح کرده‌اند. در این مقاله، نویسنده کوشیده است دیدگاه موردبحث درباره توجیه گزاره‌های اخلاقی را تحلیل و بررسی کند. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد شهرت بما هو شهرت، قادر به توجیه کردن گزاره‌های اخلاقی نیست و تنها به اعتبار منشأ واقعی‌اش می‌تواند گزاره‌های اخلاقی را توجیه کند.

و) مسعودی (۱۳۹۴) در مقاله خود کوشیده است علاوه بر رد کردن ادعاهای نادرست درباره تفسیر مشهورات و گزاره‌های اخلاقی، به راهبردی جامع در زمینه تفکیک ساحات مختلف اخلاقی از یکدیگر دست یابد که در موارد مشابه نیز از وقوع مغالطات و سوءتعبیرها جلوگیری کند. وی در پایان، با عرضه راهکاری پیشنهادی، سخنان منقول از ابن‌سینا را بازخوانی کرده و نشان داده است نمی‌توان از این سخنان، برداشتی حاکی از غیرواقع‌گرایی اخلاقی و قراردادگرایی داشت.

ز) پژوهش قوام صفری (۱۳۹۸) را می‌توان مهم‌ترین مقاله مرتبط با موضوع مقاله پیش‌روی دانست؛ زیرا در آن، ناسازگاری سخنان ابن‌سینا درباره آرای محموده و گزاره‌های اخلاقی ترسیم شده است؛ اما در نهایت، دو نظر این فیلسوف مطرح و یکی از آنها انتخاب شده، شواهدی از آثار شیخ برای تأیید نظر منتخب آمده و نظر دیگر کنار گذاشته شده است؛ به دیگر سخن، درباره این مسئله که می‌توان تعارض موجود در دیدگاه‌های ابن‌سینا را حل کرد، مطلبی ذکر نشده است؛ حال آنکه در مقاله حاضر خواهیم کوشید نحوه سازگاری تبیین‌های بوعلی در این حوزه را بیان و تعارض ظاهری‌شان را حل کنیم.

ح) جوادی (۲۰۰۷) در مقاله خود، در پی بررسی آثار شیخ‌الرئیس، تفسیری از گزاره‌های اخلاقی به دست داده است که شناختی‌بودن این گزاره‌ها را نشان می‌دهد و البته شهودگرابودن این فیلسوف در حوزه اخلاق را نفی می‌کند.

در مجموع، بررسی مقالات ذکر شده نشان می‌دهد در آن‌ها نحوه سازگاری مباحث ابن‌سینا درباره استنباط آرای محموده واکاوی نشده و صرفاً تبیین نگاه ابن‌فلسوف به آرای محموده، مورد نظر بوده است؛ اعم از آنکه این کار با توجه به نظریات جدید در فلسفه اخلاق یا بدون توجه به این نظریات انجام شده باشد.

۱. حکمت عملی و اخلاق

معرفت و ادراک انسان به امور را بر دو دسته می‌توان تقسیم کرد: گاه انسان به اموری واقعی می‌اندیشد و علم می‌یابد که آن‌ها در خارج، موجودند و گاه نیز به آنچه باید در حوزه عمل انجام دهد. دسته اول، علم انسان به هست‌هاست؛ یعنی آگاهی به هستی اشیا که حکمت نظری نام دارد. در علوم نظری همچون فلسفه اولی و متافیزیک یا همان علم برین از این ادراکات سخن گفته می‌شود. دسته دوم، مشتمل بر معرفت‌هایی عملی است که غایت آن، شناخت امور خیر به‌شمار می‌آید. این دسته، حکمت عملی نام دارد و اخلاق، زیرمجموعه‌ای از این حکمت است که در آن به احوال نفس انسانی پرداخته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۱ «المدخل»، ص. ۱۴). از نظر شیخ‌الرئیس، حکمت عملی، بخشی از فلسفه است که در آن، کمال‌یافتن نفس طلب می‌شود؛ هم از طریق علم به اعمالمان و هم از طریق عمل کردن به اخلاقیات (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱۱)؛ بدین ترتیب، از نظر ابن‌فلسوف، اخلاق در زمره علوم قرار دارد که به اعمال و رفتارهای انسانی می‌پردازند تا امور خیر را بازشناسند و به استکمال نفس کمک کنند.

آنچه در تقسیم‌بندی بوعلی از علوم به دو دسته نظری و عملی اهمیت ویژه دارد، این است که او برای تمایز فلسفه نظری از فلسفه عملی، به غایت این دو شاخه اشاره می‌کند. شیخ در کتاب *منطق‌المشرقیین* که از کتب متأخرش به‌شمار می‌آید، برای جداکردن علوم عملی از نظری، غایت آن‌ها را تبیین و علوم را این‌گونه تقسیم کرده است: علوم اصلی‌ای که منحصر به زمان یا مکان خاصی نیستند و همچنین انتفاع از آن‌ها به جهت ابزار بودن برای پی‌بردن به امور موجود در عالم نیست، خود مشتمل بر دو گونه‌اند: نخست، علومی که غایت آن‌ها ترکیه نفس است به‌واسطه حصول صورت‌هایی که در نفس منتقش می‌شوند؛ دوم، علومی که غایتشان فقط این نیست که با انتقاش صورت‌هایی در نفس، ترکیه نفس حاصل شود؛ بلکه این غایت را هم دارند که به آن صورت‌هایی که در نفس انتقاش

یافته‌اند، عمل کنیم. در دسته اول به موجودات پرداخته می‌شود؛ نه از این حیث که افعال و احوال ما هستند؛ حال آنکه که در دسته دوم به موجودات توجه می‌شود از این جهت که اعمال و احوال ما هستند تا نهایتاً بهترین وجه صدور و وجودشان را در خودمان بشناسیم. دسته اول از علوم، حکمت نظری و دسته دوم، حکمت عملی نام دارند. در این میان، اخلاق، قسمی از حکمت عملی است که به چگونگی آنچه انسان در نسبت با خودش باید انجام دهد و به حالات نفس انسانی اختصاص می‌یابد تا انسان هم در این دنیا و هم در آخرت، سعادت‌مند شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۵-۷)؛ بدین ترتیب، از نگاه شیخ‌الرئیس، حکمت عملی درباره کنش‌های ما آگاهی می‌دهد و توسط آن درمی‌یابیم چه اعمال و کنش‌هایی کار این جهانی‌مان را سروسامان می‌دهند و سبب می‌شوند زندگی خوبی داشته باشیم (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۰). از سوی دیگر، براساس تعریفی که در مقدمه مقاله حاضر درباره آرای محموده بیان شد، نتیجه می‌گیریم این آرا بخشی از مباحث و مطالب حکمت عملی هستند که مهم‌ترین مؤلفه آن‌ها شهرت است؛ چون آرای محموده، قضایایی هستند که به اعمال تعلق دارند و در حکمت عملی هم از اعمال سخن گفته می‌شود؛ بنابراین، همان‌گونه که حکمت عملی در تعیین سعادت دنیایی، نقش اصلی دارد، آرای محموده نیز به‌عنوان بخشی اساسی از مطالب حکمت عملی، نیازمند راه و منشی موجه، منسجم و متقن هستند تا این نقش به‌خوبی ایفا شود.

البته ابن‌سینا یادآوری کرده است که حکمت عملی به اشتراک لفظ به‌کار می‌رود. این شاخه از حکمت نزد فلاسفه، دو معنا دارد: یکی فضیلتی خُلُق‌ی و عملی، و بلکه ملکه‌ای خُلُق‌ی که افعالی متوسط (بین افعال جریزه و غباوه^۲) از آن صادر می‌شود؛ دوم، اینکه در تقسیم فلسفه (حکمت) بر دو نوع نظری و عملی، مقصود از حکمت عملی، عمل خُلُق‌ی

۱. اخلاق در کلام ابن‌سینا به دو معنا به‌کار رفته است: یکی علم اخلاق و دیگری ملکات و فضایل اخلاقی. آنجا که در تقسیم‌بندی حکمت بر دو نوع نظری و عملی، اخلاق به‌عنوان جزئی از حکمت عملی مطرح می‌شود، مقصود علم اخلاق است؛ یعنی معرفت و علمی که به ملکات خُلُق‌ی و آنچه باید انجام دهیم، می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۵-۷)؛ اما آنجا که گفته می‌شود قوه عملی با اخلاق استکمال می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱۱) و اینکه افعال از ملکات و اخلاق صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۳)، مقصود از اخلاق، فضایل و ملکات اخلاقی است. در این مقاله، اخلاق به‌معنای نخست، یعنی علم اخلاق موردنظر است که مطالب آن، بخشی از آرای محموده به‌شمار می‌آید.

۲. نادانی یا غفلت

نیست؛ زیرا ملکه قیاسی^۱ با ملکه خُلقی تفاوت دارد و عمل خُلقی نمی‌تواند جزئی از فلسفه (حکمت) باشد؛ بلکه مقصود از حکمت عملی در این تقسیم‌بندی، معرفت انسان به ملکات خُلقی و سیاسات منزلی و مدنی^۲ است که با قیاس و فکر به دست می‌آید. بالجمله، حکمت عملی در معنای دوم، عبارت از معرفت به اموری است که انجام می‌دهیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۹-۱۹۰).

از سوی دیگر، به عقیده شیخ‌الرئیس، منطق، همان‌گونه که میزانی به‌منظور ارزیابی حکمت نظری به‌شمار می‌آید، ترازویی برای سنجش حکمت عملی نیز محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۳ «البرهان»، ص. ۵۳) و بر این اساس، راه برای استدلال‌های منطقی در استنباط آرای محموده باز خواهد شد؛ زیرا آرای محموده هم از جمله مطالب مورد بحث در حکمت عملی هستند. مصباح یزدی در توضیح این سخن شیخ‌الرئیس گفته:

ممکن است کسی سؤال کند که چه رابطه‌ای بین منطق نظری و اندیشه‌های عملی انسان وجود دارد و چگونه از این قواعد نظری در آن آرای عملی می‌توان بهره جست. پاسخ این است که اندیشه‌های مربوط به عمل و قضایای مطرح در حکمت عملی، گرچه ناظر به عمل و رفتار انسان‌اند؛ اما از آن حیث که اندیشه و قضیه به‌شمار می‌روند، تابع قواعد و قوانین تفکر و استدلال‌اند؛ به عبارت دیگر، هر جا سخن از اندیشیدن است، قواعد منطق نظری در آنجا حاکم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۵۳).

ابن‌سینا از غریزی‌نبودن معرفت عملی نیز سخن گفته و اذعان داشته این معرفت از نوع اکتسابی است، با نظر، فکر و قیاس حاصل می‌شود و از قوانین و آرای کلی به دست می‌آید. به عقیده وی چنانچه بگوییم: «حکمت عملی که جزئی از فلسفه است»، مقصودمان علم به فضایل عملی بوجه کلی خواهد بود؛ نه خود فضایل خُلقی (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۴-۲۷۶).

بدین ترتیب، مشخص شد آرای محموده بر کمال انسانی و سعادت دنیایی‌اش اثر می‌گذارند، توسط فکر و قیاس استنباط می‌شوند و می‌توان آن‌ها را با ترازوی منطق سنجید.

۱. ملکه استدلال‌ورزی و قیاس‌آوری

۲. نحوه تدبیر در خانواده، شهر و کشور

۲. مشهورات

مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین بحث مورد نظر ابن سینا که ما را به دیدگاه او در باب چگونگی استنباط آرای محموده رهنمون می‌شود، بخشی از منطق اوست که به بیان اقسام قضایا و ماده قیاس‌ها اختصاص دارد؛ چه در تبیین احوال ماده قضایا و پیش از بیان صناعات خمس و چه در ابتدای برهان و مطالب مقدماتیِ جدل.

بوعلی قضایا را به چهار دسته تقسیم کرده است: مسلّمات؛ مظنونات و هرآنچه با آن‌هاست؛ مشبّهات به دیگری؛ مخیّلات. مسلّمات، خود بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی معتقّدات و دیگری مأخوذات. معتقّدات هم خود بر سه قسم‌اند: قضایای واجب‌القبول، مشهورات و وهمیات (ابن سینا، ۱۳۹۲ الف، ص. ۴۵۴-۴۵۵).

خواجه نصیرالدین طوسی این تقسیم‌بندی ابن سینا از انواع قضایا و احکام را حصر عقلی دانسته و گفته مقصود از مسلّمات، قضایایی است که اقتضای تصدیقی جازم با وجود سببی را دارند؛ اما اگر قضیه‌ای اقتضای تصدیقی جازم با وجود چیزی شبیه سبب را داشته باشد، از جمله مشبّهات به دیگری خواهد بود. چنانچه قضیه‌ای اقتضای تصدیقی غیر جازم داشته باشد، از مظنونات به‌شمار می‌آید و اگر دارای اقتضای تأثیری غیر از تصدیق باشد، در زمره مخیّلات قرار می‌گیرد. خواجه دلیل این مسئله را که اقسام مسلّمات، حصری هستند، چنین بیان کرده است: اگر در حکمی مطابقت با خارج مطرح بود، دو حالت وجود خواهد داشت: یا آن گزاره مطابق با خارج است که قضیه و باوری واجب‌القبول می‌شود و یا اینکه آن گزاره مطابق با خارج نیست که در این صورت، از وهمیات تلقی خواهد شد؛ در غیر این صورت، یعنی اگر تطابق با خارج در گزاره لحاظ نشود، آن گزاره از مشهورات به‌شمار می‌آید (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۱۳).

بوعلی در ادامه توضیح درباره تقسیم‌بندی قضایا براساس موادشان مشهورات را شرح داده و گفته مشهورات دو بخش است: یکی اولیات و دیگری آرای محموده. درست است که اولیات، قضایایی واجب‌القبول هستند؛ زیرا در نخستین نگاه عقل، صدقشان روشن می‌شود؛ اما از آن جهت که اعترافی عمومی بدین قضایا وجود دارد، از جمله مشهورات به‌شمار می‌آیند؛ با وجود آن، چه بسا مشهورات خواندن آرای محموده بهتر باشد؛ زیرا عمده برای آن‌ها شهرت است و به سبب شهرتشان در زمره آرای محموده به حساب آمده‌اند. برای

شناخت بهتر آرای محموده می‌توان انسانی را فرض کرد که از کودکی تا بزرگسالی‌اش در هیچ جامعه‌ای نبوده و با هیچ انسانی معاشرت نداشته؛ بلکه به‌تنهایی در جنگلی زندگی کرده است. بنابه فرض، این انسان، عقل، وهم و حس دارد؛ اما تربیت نشده است که احکامی را بپذیرد و بدان‌ها اعتراف و آدابی را رعایت کند؛ همچنین این انسان نمی‌تواند به استقرا با ظن قوی برسد یا اینکه انفعالاتی از قبیل رحمت، خجالت، عزت و تعصب را که در طبیعت انسانی وجود دارد، داشته باشد. این انسان نمی‌تواند فقط با تکیه بر عقل، وهم و حسش به آرای محموده حکم کند؛ بنابراین، آرای محموده، عبارت از آرا و احکامی هستند که بدون فراگیری آداب و تربیت اجتماعی نمی‌توان بدان‌ها رسید. این آرا احکامی هستند از این قبیل که «گرفتن مال دیگری امری ناپسند است» و «دروغ امری قبیح است». هیچ‌یک از این احکام (آرای محموده) را عقل صرف ایجاب نمی‌کند؛ به تعبیر دیگر، اگر انسانی فرض شود که به‌صورت دفعی با عقلی، کامل خلق شود و هیچ آدابی را نشنیده باشد و از انفعالات نفسانی و خلقی هم تبعیت نکند، درخصوص چنین قضایایی (آرای محموده) حکم نمی‌کند (نمی‌تواند حکم کند)؛ بلکه حتی ممکن است به این قضایا جاهل باشد و در آن‌ها بماند؛ درحالی که حکم کردن به قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» چنین نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶).

شیخ‌الرئیس در توضیح مبادی قیاس در کتاب *برهان شفا*، با پرداختن به مشهورات، مؤلفه مصلحت را نیز برای رسیدن به آرای محموده اضافه کرده و گفته است: اگر فرض کنیم انسانی کامل با عقل و ادراک به‌طور دفعی خلق شود که به چیزی عادت نکرده و تأدیب نشده است و انفعال‌هایی مانند حیا و خجالت ندارد و مصلحتی را در نظر نمی‌گیرد و از استقرا هم خبر ندارد، این فرد نمی‌تواند درباره آرای محموده حکم کند. آرایمانند «عدالت نیکوست»، «ظلم ناپسند است» و «شکر منعم واجب است»، از جمله مشهورات مقبوله هستند؛ هرچند صدقشان به فطرتی عقلی تبیین نمی‌شود؛ بلکه چنانچه صدق در این قضایا مطرح شود و همچنین صادق باشند، در اینکه یقینی باشند، به حجت نیاز است یا اینکه صدقشان منوط به شرطی دقیق است که جمهور و عامه مردم به آن متفطن نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۳ «البرهان»، ص. ۶۵-۶۶).

بدین ترتیب، آرای محموده از قضایایی به‌شمار می‌آیند که انسان با صرف عقل یا دیگر قوای خود همچون وهم و حس، و بدون تأدیب به قبول احکام عملی، بدان‌ها حکم نمی‌کند و به دیگر سخن، عقل صرف نمی‌تواند خوب (پسندیده) یا بد (ناپسند) بودن این قضایا را استنباط کند. از سوی دیگر، روشن می‌شود که اموری همچون تأدیب، مصلحت، استقرا و انفعال‌های نفسانی در استنباط آرای محموده، نقش مهم و مؤثر دارند.

البته مشهوراتی دیگر نیز وجود دارند که به تعبیر ابن‌سینا مشهورات به‌ظاهر هستند؛ یعنی صرفاً برای جدل و به‌گمراهی انداختن طرف مقابل به‌کار گرفته می‌شوند. اینکه گفته شود: «دوست خود را یاری کن؛ چه بر حق و چه بر باطل»، مشهوری به‌ظاهر است؛ زیرا در نگاه اول، مشهور به‌نظر می‌رسد؛ اما قضیه واقعاً مشهور این است که «نباید هیچ کس را بر باطل یاری کرد؛ چه آن کس دوست باشد و چه دشمن» (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۹۱-۹۲). بحث درباره‌ی این مشهورات از دایره‌ی مباحث مقاله حاضر خارج است.

ابن‌سینا در ادامه بحث تقسیم قضایا و بیان آرای محموده به‌عنوان بخشی از مشهورات خاطر نشان کرده است که این دسته از مشهورات (آرای محموده) گاه صادق‌اند و گاه کاذب؛ اما اگر حکمی از آرای محموده، صادق باشد، چنین نیست که این حکم از اولیات باشد؛ زیرا صدقش نزد عقل صرف، روشن نیست؛ مگر آنکه به‌واسطه نظر (فکر و استدلال)، صدقش مشخص شود؛ حتی اگر این حکم نزد عقل، محمود و پسندیده باشد؛ زیرا صادق‌غیر از محمود و پسندیده است؛ چنان‌که کاذب با شنیع تفاوت دارد. چه بسا امری شنیع، حق و صادق باشد و امری پسندیده، کاذب (ابن‌سینا، ۱۳۹۲ الف، ص. ۴۷۱-۴۷۲).

اتصاف آرای محموده به صدق و کذب، و استنباط درستی‌شان از طریق فکر و استدلال، بدان معناست که شهرت، مبنایی برای رسیدن به آرای محموده نیست؛ اما همان‌گونه که اولیاتی (قضایای واجب‌القبول) به‌جهت مشهوربودن، ذیل دسته مشهورات قرار گرفته‌اند، آرای محموده هم قضایایی هستند که به‌سبب مشهورشدن، قسمی از مشهورات به‌حساب آمده‌اند؛ به دیگر سخن، آرای محموده از شهرت استنباط نمی‌شوند؛ بلکه به‌سبب شهرت شناخته می‌شوند و در دسته‌بندی قضایا جای می‌گیرند؛ همان‌گونه که اولیاتی که قسمی از

مشهورات شده‌اند، قضایایی هستند که از عقل استنباط می‌شوند؛ نه شهرت، و چون مشهور شده‌اند، دسته‌ای از مشهورات محسوب می‌شوند.

نکته قابل توجه درخصوص مشهورات، این است که از آن‌ها به‌عنوان مقدمات جدل استفاده می‌شود. از سوی دیگر، همان‌گونه که گفتیم، آرای محموده، بخشی از مشهورات‌اند و از این روی، بررسی مباحث جدل و مقدمات آن در آثار بوعلی، در فهم بهتر چگونگی استنباط آرای محموده، راهگشاست.

ابن سینا درخصوص این مسئله گفته است: مقدمات قیاس‌های جدلی، مشهورات هستند. این مقدمات یا اولی هستند و یا به تبیین نیاز دارند. چه بسا مقدماتی که برای جدل به‌کار گرفته می‌شوند، صادق نباشند؛ اما از آن جهت که مشهورند، مقدمات جدل واقع شوند؛ البته جدل‌کنندگان می‌توانند از مقدمات موردقبول یکدیگر هم استفاده کنند؛ اما مشهورات صادقی که از اولیات نیستند و بر آن‌ها برهانی هم اقامه نشده است، به‌سبب تمرین و عادت مانند اولیات شده‌اند؛ با این تفاوت که اگر انسان خودش را در ابتدای آفرینش تصور کند که البته عاقل است، می‌تواند در این مشهورات صادق شک کند؛ اما نمی‌تواند در اولیات شک کند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۱۲).

از دو منظر می‌توان به یک قضیه نگاه کرد: نخست، اینکه آن قضیه چگونه استنباط می‌شود و دوم، اینکه آن قضیه پس از استنباطش شهرت یافته است یا خیر. این مسئله که آرای محموده، قسیم اولیات است و هردو، قسمی از مشهورات‌اند، ما را به این نتیجه مهم می‌رساند که وقتی از تقسیم‌بندی مشهورات به اولیات و آرای محموده سخن می‌گوییم، چگونگی استنباط، موضوع بحثمان نیست؛ زیرا اولیات از شهرت استنباط نمی‌شوند؛ پس چنین نیست که لزوماً آرای محموده از شهرت استنباط شوند و تمام اعتبارشان به شهرت باشد. همان‌گونه که اولیات ذیل مشهورات قرار می‌گیرند و درعین حال، با عقل استنباط می‌شوند و شهرت، نقشی در استنباطشان ندارد، آرای محموده هم لزوماً از طریق شهرت به‌دست نمی‌آیند.

۳. عقل عملی

ازنگاه ابن سینا عقل عملی، مبدئی محرک برای بدن انسان است و سه اعتبار و جهت دارد: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و

متوهمه، و جهت سوم در مقایسه با خودش لحاظ می‌شود. عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، حالاتی همچون خجالت، حیا، خنده و گریه را که مختص انسان است، در نفس پدید می‌آورد. این حالات، در اثر فعل و انفعالی سریع در انسان شکل می‌گیرند. عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، قوه‌ای است که قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور کائن (حادث‌شونده) و فاسدشدنی، و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد؛ اما سومین کارکرد بیان‌شده برای عقل عملی، آن است که در مقایسه با خودش، یعنی وقتی صرفاً خودش لحاظ شود، قوه‌ای است که از آن و عقل نظری، آرای مشهور تولید می‌شود؛ مانند اینکه دروغ و ظلم، اموری قبیح‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۰-۳۳۱).

با این توضیح، روشن می‌شود که آرای محموده اساساً از عقل، البته در نتیجه همکاری دو قوه عقل نظری و عقل عملی^۱ تولید می‌شوند؛ نه اینکه بر پایه شهرت ایجاد شوند. این مطلب، تأکیدی است بر این مسئله که استنباط آرای محموده، از سوی عقل صورت می‌گیرد. شیخ‌الرئیس در جایی دیگر، همین بحث را مطرح کرده و حجت‌آوری بر آرای محموده را بدان افزوده و گفته است: از میان عقل عملی و عقل نظری، آرای تولید می‌شود که به اعمال تعلق دارند؛ آرای از جمله اینکه دروغ و ظلم ناپسند هستند که از طریق برهان حاصل نمی‌شوند؛ البته اگر برهانی بر آن‌ها آورده شود، عقلی خواهند شد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص. ۶۲).

نکته قابل توجه، اینکه کارکرد اصلی عقل عملی، جهت‌سومی است که شیخ بدان اشاره کرده؛ زیرا وی در برخی آثار خود همچون *الإشارات و التنبيهات*، تنها همین جهت عقل عملی را تبیین کرده است. شیخ درباره این مسئله گفته: عقل عملی، یکی از قوای نفس است که به حسب نیازش به تدبیر بدن در نظر گرفته می‌شود. همین قوه است که واجب، یعنی هر آن چیز جزئی از امور انسانی را که باید انجام شود تا فرد به غرض‌های اختیاری برسد، از مقدماتی اولی، مشهور و تجربی، و با کمک عقل نظری در آرای کلی استنباط می‌کند تا از آن به آرای جزئی برسد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۴۴۵-۴۴۶).

۱. ابن‌سینا درباره نحوه همکاری عقل عملی و نظری سخنی نگفته است و این سخن وی را که آرای محموده از عقل عملی و نظری پدید می‌آیند، صرفاً از آن جهت نقل کردیم که تأکید کنیم آرای محموده از شهرت استنباط نمی‌شوند؛ بلکه استنباطشان کار عقل است.

ابن سینا مقصود از آرای جزئی یا امور جزئی را در بیان کارکرد عقل عملی مشخص نکرده؛ اما مثال‌هایی که از جزئی و کلی در آرای محموده و مشهورات، در بخش جدل از منطق آورده است، مقصودش را روشن می‌کنند. او گفته این قضیه مشهور است که «اگر احسان به دوستان، صواب باشد، پس اسائه به دشمنان هم صواب است». این قضیه از نوع کلی به نظر می‌رسد؛ اما در واقع، جزئی است. در نسبت با همین قضیه، کلی‌اش این حکم خواهد بود: «چنانچه الف برای ب وجود داشته باشد (خوب باشد)، پس ضد الف هم برای ضد ب وجود دارد (خوب است)». الف و ب می‌توانند هر چیزی باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۴۰). شیخ‌الرئیس این نکته را نیز یادآور شده است که این قضایا و نتایجی که از آن‌ها گرفته می‌شود، محمود به‌شمار می‌آیند؛ اما استدلالی که صورت می‌گیرد، از نوع برهانی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۳، ص. ۱۲۳)؛ بنابراین، وقتی بوعلی می‌گوید عقل عملی با کمک عقل نظری، از طریق استنباط به آرای جزئی می‌رسد، منظور آن نیست که عقل عملی تنها این‌گونه قضایا را استنباط می‌کند: «این کار درست است»، «این فعل ظلم است»، «این عمل قبیح است» یا «آن رفتار عدالت نبود»؛ زیرا مقصودش از قضایای جزئی، آن‌هایی است که نسبت به قضایای کلی، جزئی محسوب می‌شوند.

بیان ابن سینا در کتاب *الإشارات و التنبیها*، ما را به این نتیجه می‌رساند که عقل عملی در استنباط آرای محموده، دو کار انجام می‌دهد: نخست، اینکه با کمک عقل نظری و با استفاده از مقدماتی اوکی، مشهور و تجربی به احکام کلی (آرای محموده) در حوزه عمل دست می‌یابد؛ دوم، اینکه قیاسی را تشکیل می‌دهد که با همان احکام کلی عملی (آرای محموده) به نتایجی جزئی برسد تا بر مبنای این نتایج عمل کند. در حالت دوم نیز ممکن است مقدماتی تجربی یا مشهور در کار باشند؛ زیرا برخی احکام کلی عملی چنان مشهور می‌شوند و انسان در جامعه براساس آن‌ها تأدیب می‌شود که گویی تنها از طریق شهرت به دست آمده‌اند؛ حال آنکه در این حوزه، فکر و قیاس بر شهرت تقدم دارد.

۴. حجت آوری و قیاس در استنباط آرای محموده

از دیدگاه ابن سینا نفس انسانی با عقل صرف یا تنها با قوای دیگر همچون وهم و حس یا با انفعال‌های نفسانی نمی‌تواند آرای محموده را استنباط کند؛ بلکه توسط فکر و قیاس و همچنین با کمک قوای مختلف همچون وهم و حس به آرای محموده دست می‌یابد

(ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶)؛ همچنین شناخت آرای درست از نادرست به اقامه حجت نیاز دارد و این آرا از مقدماتی اولی، تجربی و مشهور به دست می‌آیند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۴۴۵-۴۴۶)؛ بدین ترتیب، روشن می‌شود که استنباط آرای محموده و بررسی درست بودن آنها از طریق تفکر و حجت‌آوری صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، در تعابیر منطقی ابن سینا حجت، اعم از قیاس و استقراست (ابن سینا، ۱۳۹۲ الف، ص. ۴۸۶) و قیاس هم به لحاظ مواد و مقدماتش بر دو نوع برهانی و جدلی تقسیم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۲ الف، ص. ۶۰۶)؛ بنابراین، برای استنباط آرای محموده می‌توان از طریق استقرا یا قیاس پیش رفت؛ چنان‌که دو راه قیاس برهانی و قیاس جدلی وجود دارد؛ البته همان‌گونه که بوعلی تأکید کرده است، باید درست بودن مطالب در هریک از این راه‌ها سنجیده شود.

وقتی ابن سینا از استدلال برای استنباط آرای محموده سخن می‌گوید، منظور آن است که به منظور رسیدن به این آرا از قیاس یا استقرا استفاده می‌کنیم؛ نه لزوماً برهان که مقدماتی کلی و ضروری داشته و دارای صورتی استنتاجی باشد؛ هرچند شاید بر قسمی از آرای محموده، برهان اقامه شود؛ به دیگر سخن، در استنباط آرای محموده، حجت حضور دارد؛ اما نه اینکه لزوماً صورت این حجت، قیاس باشد یا موادی برهانی داشته باشد؛ بلکه با توجه به بیان شیخ‌الرئیس، این حجت می‌تواند از نوع استقرایی یا قیاسی باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶)؛ همچنان‌که می‌تواند مقدماتی اولی و کلی داشته باشد و یا مقدماتی تجربی یا جزئی.

با وجود اینکه ابن سینا از نحوه استقرا برای استنباط آرای محموده سخن نگفته، در بحث استقرا مثالی آورده است که به کاربرد استقرا در این حوزه اشاره می‌کند: اینکه عدالت، مقوله‌ای آموختنی است و با بحث و فکر حاصل می‌شود، با استقرا به دست می‌آید؛ بدین شرح که هرچه استقرا کردیم، عدالت را امری یافتیم که از طریق بحث، فکر و آموزش پدید آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۲، «الجدل»، ص. ۵۶۶).

بنابراین، برای شفاف‌سازی سازگار بودن تبیین‌های شیخ‌الرئیس در خصوص نحوه استنباط آرای محموده باید به تفاوت میان حجت غیربرهانی و حجت برهانی توجه کرد. حجت می‌تواند قیاسی غیربرهانی باشد؛ همچنین می‌تواند استقرا باشد؛ به همین دلیل، ابن سینا در جایی به حجت‌آوری بر آرای محموده نظر داشته و در جایی دیگر، آرای

مورد بحث را از مشهورات دانسته است که با برهان و عقل صرف نمی‌توان آن‌ها را استنباط کرد؛ بلکه در استنباط آرای محموده، حجت‌هایی به کار گرفته می‌شوند که لزوماً برهانی و قیاسی نیستند؛ یعنی هم مقدماتی غیربرهانی دارند و هم صورتی غیرقیاسی؛ همچنین از آنجا که عقل این حجت‌ها را انجام می‌دهد، نتیجه می‌گیریم استنباط آرای محموده از سوی عقل و به‌ویژه عقل عملی صورت می‌گیرد؛ هرچند عقل، بدون مقدمه و ماده، آن‌ها را استنباط نمی‌کند و به مقدماتی برای استنباطشان نیاز دارد.

۵. مقدمات لازم در استنباط آرای محموده

برای استنباط آرای محموده، مؤلفه‌ها (مقدماتی) مطرح شد که مقدمات و مواد قیاس یا استقرا قرار می‌گیرند تا آرای محموده نتیجه گرفته شوند. این مؤلفه‌ها عبارت بودند از آرای نظری، آداب، شهرت، تجربه، و مصلحت؛ اما سازگار بودن این مقدمات با یکدیگر برای استنباط آرای محموده، این‌گونه تبیین می‌شود:

شهرت با این مسئله که حکمی از عقل نظری به دست آمده باشد، منافاتی ندارد؛ زیرا براساس نگاه ابن‌سینا اولیاتی نیز وجود دارند که مشهورند؛ بنابراین می‌توان براساس احکامی که عقل نظری صادر می‌کند و با توجه به شهرت آن احکام در حکمت عملی یا اخلاق، به آرای محموده دست یافت. از سوی دیگر، شهرت در آرای محموده، امری است که به صورت ثانوی بر این قضایا مترتب می‌شود؛ بدین شرح که آرای محموده اولاً با استنباط از تجربه، استقرا، مصلحت و آرای نظری حاصل می‌شوند؛ اما چون در جامعه، عموم مردم بیشتر با احکام عملی و اخلاقی سروکار دارند تا احکام نظری، برای نهادینه کردن احکام عملی (آرای محموده) در میان انسان‌ها باید آنان را براساس این آرا تأدیب و اسباب شهرتشان را فراهم کرد. درخصوص آرای محموده‌ای که با تجربه و استقرا استنباط می‌شوند نیز همین مطلب، صادق است؛ یعنی برخی آرای محموده از تجربه و با استقرا استنباط می‌شوند و شهرت به‌عنوان امری ثانوی بر آن‌ها مترتب می‌شود. برای روشن تر شدن این نکته می‌توان به قانون جاذبه زمین اشاره کرد. حکم کردن به جاذبه زمین، مشهور شده؛ اما مبنای آن، تجربه و استقراست؛ بنابراین، آرای نظری، تجربه و شهرت در استنباط آرای محموده سازگارند.

نتیجه‌گیری

از نگاه ابن سینا آرای محموده، قضایایی هستند که بخشی از مشهورات به‌شمار می‌آیند. همان‌گونه که او اولیات را هم مشهور دانسته است، نتیجه می‌گیریم شهرت لزوماً مبنایی برای استنباط آرای محموده نیست؛ بلکه مبنایی برای دسته‌بندی این آرا در قضایاست. از سوی دیگر، با استفاده از فکر و قیاس می‌توان آرای مورد بحث را استنباط کرد و این کار برعهده عقل است؛ البته آرای محموده از اولیات یا فطریات نیستند که پیش از تجربه زندگی در جامعه به دست آیند؛ بلکه از مقدماتی تجربی، اولی یا مشهور استفاده می‌شود که آرای محموده استنباط شوند؛ تا آنجا که ممکن است برای استنباط برخی آرای محموده از استقرا استفاده شود؛ همچنان‌که در نظر گرفتن مصلحت در مسیر فکر و قیاس برای استنباط این آرا نقشی مهم دارد. آوردن حجت در این حوزه، ما را به درستی یا نادرستی این احکام رهنمون می‌شود. درست است که آرای محموده، تنها از شهرت استنباط نمی‌شوند؛ بلکه فرایندی استدلالی و فکری صورت می‌گیرد تا بتوان بدان‌ها رسید؛ اما برای اینکه آرای محموده - که بیشتر با اعمال و رفتارهای انسانی گره خورده‌اند - به صورت اساسی مورد توجه قرار گیرند، باید مشهور باشند و انسان آن‌ها را تمرین و به آن‌ها عادت کند؛ از این روی، اساساً در بیان این فیلسوف، آرای محموده بیشتر به سبب شهرت یافتنشان و نیز تأدیب و تمرین مردم بدان‌ها مطرح می‌شوند و عمده‌مطلب در این قضایا شهرت است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، مقدمه‌نویس و مصحح). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمد تقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌آملی، محقق). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲ الف). *الإشارات و التنبيهات (المنطق)* (وسام الخطاوی، محقق و مصحح). قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲ ب). *النفس من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌آملی، محقق) (چاپ ۴). قم: بوستان کتاب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *دانشنامه علایی* (محمد معین، سید محمد مشکوة و تقی بینش، مقدمه نویسان، حاشیه نویسان و مصححان). تهران: مولی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المباحثات* (محسن بیدارفر، مقدمه نویس و مصحح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (المنطق)* (سعید زاید، محقق). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *منطق المشرفیین* (چاپ ۲). قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة* (عبدالرحمان بدوی، مقدمه نویس و محقق) (چاپ ۲). بیروت: دار القلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). *رسالة فی ما تقرر عنده من الحکومة*، نقل در مبحث عن القوى النفسانية او: کتاب فی النفس علی سنة الاختصار (ادوارد کرنیلیوس فنديک، مقدمه نویس، مترجم و محقق). بیروت: دار بیبلیون.
- ارسطو (۱۳۹۰). *منطق ارسطو (أرگانون)* (میرشمس الدین ادیب سلطانی، مترجم). تهران: نگاه.
- امیرخانی، مهناز؛ و پورصالح امیری، سیده ملیحه (۱۳۹۴). *صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا، پژوهش های فلسفی - کلامی*، ۱۷(۶۵)، ۹۳-۱۱۰.
- پورصالح امیری، سیده ملیحه؛ و برخوردار، زینب (۱۳۹۴). *نقش مشهورات در تعیین مدن با تکیه بر آرای فارابی و ابن سینا. حکمت سینوی*، ۱۹(۵۳)، ۱۳۱-۱۵۱.
- ذوالحسنی، فرزانه (۱۳۹۲). *نظریه آرای محموده و مبانی و پیامدهای آن در اندیشه ابن سینا*. (رساله دکتری). دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
- ذوالحسنی، فرزانه (۱۳۹۳). *جایگاه معرفت شناسی عقل عملی نزد ابن سینا. حکمت سینوی*، ۱۸(۵۱)، ۱۷-۵.
- سعیدی مهر، محمد؛ و ذوالحسنی، فرزانه (۱۳۹۰). *مشهورات در اندیشه ابن سینا. حکمت سینوی*، ۱۵(۴۶)، ۷۸-۶۳.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸). *اندیشه اخلاقی ابن سینا. پژوهش های فلسفی*، ۱۳(۲۹)، ۳۳۷-۳۶۰.
- محیطی، حسن (۱۳۹۴). *توجیه گزاره های اخلاقی برمبنای شهرت. معرفت اخلاقی*، ۶(۱۷)، ۵-۲۴.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۴). *راهبرد اصلی در حل معمای واقع گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا. پژوهش های فلسفی - کلامی*، ۱۶(۶۴)، ۷-۲۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفا* (محسن غروی، محقق و نگارنده) (چاپ ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تبیین ابن سینا از استنباط آرای محموده/ مجید شمس آبادی حسینی و محمد سعیدی مهر ۹۵

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیہات (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیہات (چاپ ۲). قم: مؤسسہ
بوستان کتاب.

Javadi, M. (2007). *Ibn Sina and the Status of Moral Sentences*. Springer, Topoi. 26, 247-254.