



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 3, Issue 2, No. 10, Summer 2022, pp. 47-67.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

Practical Reason and its Role in Avicennian Ethics

Farzaneh Zolhassani,¹ Seyed Zahra Seyed Hasan Tehrani ²

Abstract

This article employs an analytical-descriptive and, to a certain extent, a comparative methodology to examine the prominent views of Muslim philosophers regarding practical reason and its origins as rooted in Aristotle's works. Then, a novel explanation of Avicenna's opinion regarding the cognitive or stimulating nature of practical reason based on his principles of psychology is presented and briefly contrasted with Farabi's opinion. The role of practical reason in Avicennian ethics is subsequently examined in light of the dual meanings of practical wisdom in his works. The findings of this study indicate that Avicenna, based on his foundations in the separation of faculties, never attributed a single action to two faculties in an essential and primary manner. Consequently, the perception of reasonable generalities is an essential act of theoretical reason, and the perception of particulars is an essential act of the animal soul's faculties. Therefore, Avicenna does not consider practical reason to be a cognitive faculty. The essential act of practical reason is the inference of the beauty or ugliness, and goodness or badness of partial acts as evidenced by perceptual faculties. This function of practical reason has a negative preliminary role for practical wisdom as science and a positive, stimulating role for practical wisdom as a virtue. However, one should not overlook the other significant function of practical reason in producing moral propositions generally accepted by the common people.

Keywords: Theoretical wisdom, Theoretical Reason, Avicenna, Practical wisdom, Practical Reason, Avicennian Ethics.

Received: 19 May 2022 | **Accepted:** 15 June 2022 | **Published:** 22 June 2022

1. **Corresponding Author:** Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Iran. Email: fa.zolhasani@yahoo.com

2. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Sadr al-Mutallahin University (Sadra). Tehran. Iran. tehrani1404@gmail.com



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره سوم، شماره دوم، پیاپی ۱۰، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۴۷-۶۷.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

مقاله پژوهشی

عقل عملی و نقش آن در اخلاق سینوی

فرزانه ذوالحسنی^۱، سیده زهرا سید حسن تهرانی^۲

چکیده

در این مقاله با روش تحلیلی- توصیفی و تا حدی تطبیقی ابتدا گزارشی از آراء شاخص حکمای مسلمان در مورد عقل عملی و ریشه های آن در آثار ارسطو عرضه می شود آنگاه تبیینی نو از رأی ابن سینا در مورد ادراکی یا تحریکی بودن عقل عملی بر اساس مبانی نفس شناسی وی ارائه می شود و اجمالا تقابل آن با نظر فارابی مورد بررسی قرار می گیرد. در ادامه بر اساس معانی دو گانه حکمت عملی در آثار ابن سینا نقش عقل عملی در اخلاق سینوی مورد بررسی قرار می گیرد. یافته های این پژوهش نشان می دهد که ابن سینا بر اساس مبنای خود در تفکیک قوا هرگز یک فعل را به نحو اولی و ذاتی به دو قوه نسبت نمی دهد بر همین اساس ادراک کلیات معقول فعل ذاتی عقل نظری و ادراک جزئیات نیز فعل ذاتی قوای مدر که نفس حیوانی است و ابن سینا عقل عملی را بدین سبب هرگز مدر که نمی داند. فعل ذاتی عقل عملی استنباط حسن و قبح و خیر و شر افعال جزئی با استفاده از مدرکات قوای ادراکی است. این کارکرد عقل عملی برای حکمت عملی به مثابه علم، نقشی سلبی و زمینه ساز و برای حکمت عملی به مثابه فضیلت، نقشی ایجابی تحریکی دارد. البته در این میان نباید نقش مهم دیگر عقل عملی نیز در تولید گزاره های مشهوری اخلاقی در سطح عامه مردم مغفول بماند.

واژه های کلیدی: ابن سینا، اخلاق سینوی، حکمت نظری، حکمت عملی، عقل نظری، عقل عملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران، fa.zolhasani@yahoo.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه صدرالمتالهین (صدرا)، تهران، ایران،

tehrani1404@gmail.com

مقدمه

مروری بر آراء اندیشمندان مسلمان در حوزه حکمت عملی و انسان‌شناسی نشان می‌دهد که اختلاف نظرهای مبنایی در مورد عقل عملی در نفس‌شناسی ایشان وجود دارد. این اختلافات نتایج متفاوتی در تبیین نقش عقل عملی در اخلاق در پی داشته است. در بین این اندیشمندان، ابن سینا به عنوان حکیمی که آراء وی نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی است، نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت بخشی به اندیشمندان پس از خود داشته است؛ اما در مورد عقل عملی برداشت‌های متفاوت یا متعارضی در فلاسفه پس از او وجود دارد که اختلافات اساسی در تبیین نقش این قوه در اخلاق را رقم می‌زند. مواضع متنوع متفکران پس از ابن سینا از سویی ریشه در اختلاف نظر مبنایی بین ابن سینا و فارابی در این خصوص دارد و از سوی دیگر به ابهام رأی این دو حکیم در مورد عقل عملی بر می‌گردد. در این مقاله به نمونه‌هایی از آراء متفاوت در مورد عقل عملی از ارسطو تا حکیمان متأخر اشاره می‌شود؛ آنگاه تلاش می‌شود با تبیین نو از نظر ابن سینا در مورد عقل عملی رفع ابهام شود و سپس نقش عقل عملی در نظریه اخلاقی ابن سینا مورد بررسی قرار گیرد.

۱. پیشینه مطالعاتی

در مقاله «عقل عملی در آثار ابن سینا»، از رضا برنجکار، استنباط حسن و قبح اعمال جزئی به منزله ادراک در نظر گرفته شده و به این معنا عقل عملی قوه‌ای ادراکی تلقی شده است (نک. برنجکار، ۱۳۸۰). در غالب کتب و مقالات و پایان‌نامه‌هایی که به نوعی به عقل عملی نزد ابن سینا پرداخته‌اند، همین تفسیر ملاحظه می‌شود. مهدی حائری یزدی در کتاب *کاوش‌های عقل عملی معتقد است عقل نظری و عملی یک چیز هستند*. تشکیل قیاس عملی و استنباط کار عقل نظری است تنها تحرک و جهش به سمت عمل تمام این مراحل عقل نظری را به عملی تبدیل می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱-۲۱۸). هر چند این قول را به عنوان نظریه‌ای در عرض نظریه ابن سینا می‌توان پذیرفت، اما یکی گرفتن این دو عقل و نیز انتساب ادراک جزئیات مربوط به عمل، یعنی صغرای قیاس عملی، به عقل نظری با نص صریح ابن سینا سازگار نیست. در مقاله «جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا» از صاحب همین قلم هم ضمن نفی ادراک کلیات از عقل عملی ادراک جزئیات به این قوه نسبت داده شده است (ذوالحسینی، ۱۳۹۳)، اما در مقاله پیش‌رو، مؤلف به تفسیر جدیدی از رأی ابن سینا در مورد عقل عملی دست یافته است که مبتنی بر مبنای شیخ در مبحث تفکیک قواست. همچنین در ضمن مباحث به مقایسه و تحلیل مهم‌ترین مواضعی که در این مورد توسط حکمای مسلمان اتخاذ شده با تئکید بر رأی فارابی که در تقابل با ابن سینا است، پرداخته می‌شود. مؤلف بر همین اساس و با تفکیک دو معنای حکمت عملی نزد شیخ به تبیین نقش عقل عملی در اخلاق ابن سینا می‌پردازد.

۲. پیشینه تاریخی

در این بخش ابتدا ریشه‌های مواضع حکمای مسلمان در مورد عقل عملی در آثار ارسطو جستجو می‌شود؛ آنگاه آراء برخی از اندیشمندان مسلمان که مواضع متفاوت و قابل تأملی درباره عقل عملی داشته‌اند، به عنوان نمونه مرور می‌شود. ارسطو یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه یونان است که می‌توان رد پای او را در آراء حکیمان مسلمان در مورد عقل عملی یافت. وی در واکاوی عامل محرک در یک حرکت انتقالی، نقش عقل نظری و عملی را با هم مقایسه می‌کند. او می‌گوید این حرکت همواره با توجه به غایتی انجام می‌پذیرد و با تخیل و یا شوق همراه است. سپس فرض‌های مختلف را در مورد عامل محرک بررسی می‌کند:

اما قوه عقلیه و آنچه عقل نامیده می‌شود، محرک نیست؛ چه، عقل نظری^۱ درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد، فکر نمی‌کند و درباره آنچه باید از آن پرهیز کرد یا در پی آن رفت هیچ چیز نمی‌گوید؛ در صورتی که حرکت انتقالی همواره به موجودی تعلق دارد که در پی چیزی می‌رود یا از آن می‌پرهیزد و حتی وقتی که عقل به امری از این قبیل معطوف شود حکم به توجه بدان یا احتراز از آن نمی‌کند؛ مثلاً اغلب درباره چیزی که ترس آور یا دل‌انگیز است، می‌اندیشد بی‌آنکه دستور گریز از آن را بدهد. تنها قلب است که به حرکت در می‌آید یا اگر مقصود شیء خوشایندی باشد، عضو دیگری از بدن است. بلاخره حتی موقعی که عقل امری را تجویز می‌کند و فکر به گریختن از آن یا اقبال بدان حکم می‌دهد حیوان به همان سبب به حرکت در نمی‌آید بلکه گاهی به اقتضای شهوت عمل می‌نماید چنانکه شخص نامعتدل چنین می‌کند. بلاخره به طور کلی می‌بینیم که آنکه مثلاً علم طبابت دارد پیوسته آن را به کار نمی‌بندد و این به خوبی نشان می‌دهد که نفس علم نیست که عمل بر طبق علم را صورت پذیر می‌سازد، بلکه امر دیگری است. باری آنچه این قبیل حرکت را صورت می‌بخشد به طریق اولی شوق هم نیست؛ زیرا که اشخاص معتدل وقتی که شوق یا شهوت دارند اموری را که بدان‌ها مشتاقند انجام نمی‌دهند، بلکه اطاعت از حکم عقل می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، ۴۳۲-ب- ۲۵ تا ۴۳۳ الف ۱۰).

همچنان که در این متن ملاحظه می‌شود ارسطو ابتدا از محرک نبودن عقل نظری در حرکت حیوان به سمت چیزی یا گریز از چیزی سخن می‌گوید. در ادامه از عقلی سخن می‌گوید که به امری از این قبیل معطوف می‌شود ولی حکم به توجه یا احتراز از آن نمی‌کند. آنگاه در فرازی دیگر به حکم عقل در گریز از چیزی یا اقبال بدان اشاره می‌کند. در ادامه ارسطو تصریح می‌کند دو قوه شوق و عقل محرک حرکت انتقالی هستند و توضیح می‌دهد که مقصودش عقل عملی^۲ است که در معطوف بودنش به غایت با عقل نظری متفاوت است. شوق نیز دارای غایت است. در واقع همان متعلق شوق، غایت عقل عملی است و آخرین حد فکر، سرآغاز عمل است. البته شوق در غیاب تفکر هم می‌تواند

۱. در ترجمه راس از متن یونانی معادل mind as speculative ذکر شده است (Aristotle, *Aristotle-Works*, n.d., p.1247).

۲. در ترجمه راس از متن یونانی معادل practical mind ذکر شده است (Ibid., p.1248).

محرك باشد که در آن صورت این خیر عملی، خیری ظاهری است نه واقعی (ارسطو، ۱۳۸۹، الف ۱۰-۳۰).

ارسطو دوباره تأکید می کند که:

قوه عقلیه هرگز متحرك نیست، بلکه پیوسته در حال سکون است و چون در قیاس عملی از یک طرف، حکم یا قضیه کلی و از طرف دیگر حکم جزئی را تمیز می دهیم، همین حکم جزئی است که حرکت را موجب می شود، نه حکمی که بر کلی حمل می شود یا بهتر آن که هر دو را چنین بدانیم، منتها یکی را بیشتر در حال سکون بشماریم و دیگری را چنین نگوئیم (ارسطو، ۱۳۸۹، الف ۱۵).

با این توضیح معلوم می شود که عقل نظری به عمل جزئی معطوف نیست و حکمی برای آن ندارد و این حوزه مربوط به عقل عملی است؛ اما آیا عقل نظری در باره عمل، حکم کلی هم ندارد؟ وی در متافیزیک به مقایسه کنش جزئی و دانشی که به چرایی آن کنش جزئی می پردازد و دانشی که ناظر به مصالح زندگی نیست و تنها به خاطر خودش دنبال می شود می پردازد. تجربه (empeiria)، شناخت جزئیات است، اما فن (tekhne) مربوط به امور کلی است. کنش ها به امور جزئی و فردی مربوطند؛ به همین سبب افرادی که تجربه دارند، در عمل از افرادی که اهل فن هستند، موفق تر هستند؛ اما اهل فن علل را می شناسند، پس فرزانه تر از صاحبان تجربه هستند. صاحبان تجربه (دستکاران) به حسب عادت عمل می کنند، اما نمی دانند چه می کنند؛ اما صاحبان فن (استادکاران) چرایی را می شناسند و فرزانه تر هستند؛ اما این دانش ها سازنده هستند و ناظر به مصالح زندگی، در حالی که شریف ترین دانش، معرفتی (sophia) است که به خاطر خودش، نه به خاطر غایت سودمندش، دنبال شود (ارسطو، ۱۳۸۹، ب، ۹۸۰ الف ۲۲ تا ۹۸۲ ب ۲۵).

در این متن ارسطو از فن سخن می گوید؛ یعنی دانشی که به چرایی کنش های جزئی می پردازد و ناظر به مصالح زندگی است؛ اما آیا عقل عملی متکفل این دانش است یا عقل نظری؟

حکیمان مسلمان بر اساس برداشت های مختلفی که از ارسطو داشته اند، مواضع متفاوتی در مورد عقل عملی و حکمت عملی اتخاذ کرده اند. مروری بر تراث حکمای مسلمان در این باب نشان می دهد که ایشان حداقل دو خوانش متفاوت از ارسطو داشته اند. برخی تمایز عقل نظری و عملی را به مدرکات آنها دانسته اند. ایشان مدرکات عقل عملی را اعمال اختیاری انسان دانسته اند و آنچه از دامنه اختیار انسان خارج باشد به عقل نظری واگذارده اند. برخی دیگر از حکما تمایز این دو عقل را به ادراک و تحریک دانسته اند. عقل نظری مدرک کلیات اعم از عملی و نظری است و عقل عملی تنها محرک افعال جزئی است و فعل ادراکی ندارد. جالب این که اندیشمندان متأخر نیز از مواضع حکیمان متقدم در باره عقل عملی برداشت های مختلفی داشته اند. فارابی از نخستین حکمایی است که آراء وی در مورد عقل عملی در مواضع حکمای مسلمان تأثیر فراوان داشته است. از نظر فارابی قوه ناطقه به نظری و عملی منقسم می شود. عقل نظری به اموری می اندیشند که خارج از حوزه افعال عملی انسان هستند و اختیار انسان نمی تواند در آنها تغییری ایجاد کند؛ مثلاً فرد بودن عدد ۳ با اختیار انسان قابل تغییر نیست در حالی که نجار می تواند شکل چوب را تغییر دهد.

وی عقل عملی را به قوه مهنی و فکری منقسم می‌کند. از نظر او، عقل عملی به اموری می‌اندیشد که به اختیار آدمی وابسته است. او برای این قوه دو توانایی در نظر می‌گیرد. صناعات و حِرَف توسط عقل مهنی فراگرفته می‌شود و تأمل و استنباط دربارهٔ امکان، چگونگی و شایستگی فعلی که اراده انجام آن را داریم با قوه فکری یا مروّی^۱ صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۲۴).

از نظر فارابی شأن قوه عملی انجام جزئیات حال و آینده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۷). فارابی در همه این موارد مروّی و استنباط جمیل و قبیح را به این قوه نسبت داده است، اما به مدرکه بودن عقل عملی اشاره‌ای نمی‌کند. وی در *السیاسة المدنیة* به شأن معرفتی عقل عملی اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴)، اما موضع شفاف خود را در مورد مدرکه بودن عقل عملی در *الفصول المنتزعة* عرضه می‌دارد. از نظر وی عقل عملی مدرک کلیات و جزئیات ناظر به عمل اختیاری است:

عقل عملی قوه‌ای است که به وسیلهٔ آن برای آدمی از کثرت تجارب و مشاهده فراوان محسوسات مقدماتی حاصل می‌شود. این مقدمات وی را بر اموری که انجامش شایسته یا ناشایسته است، واقف می‌کند. برخی از این مقدمات کلی و زیرمجموعه کل واحدی هستند. برخی دیگر مفرد و جزئی هستند و به عنوان نمونه‌هایی هستند از آنچه انسان مشاهده نکرده، ولی می‌خواهد بر آنها واقف شود. این عقل بالقوه است و با تجربه فعلیت می‌یابد و با افزایش سن آدمی افزون می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴).

اما موضع ابن سینا مبتنی بر خوانش خاصی از ارسطو است و به کلی با فارابی متفاوت است. شیخ تعبیر «عقل» را برای «عقل نظری» و «عقل عملی» به اشتراک لفظ می‌داند. او ادراک کلیات را به صراحت از عقل عملی نفی می‌کند. وی هرگز به مدرکه بودن عقل عملی، حتی در مورد جزئیات، تصریح نمی‌کند. ابن سینا فعل این قوه را تشکیل قیاس عملی و استنباط افعال جزئی بایسته می‌داند. از نظر برخی متأخرین فعل استنباط از سنخ ادراک است و ابن سینا در نفی ادراک از عقل عملی به تناقض گویی دچار شده است. مؤلف در این مقاله نشان می‌دهد که ابن سینا در این خصوص کاملاً سازگار با مبانی خود سخن گفته و ادراک به معنای مورد نظر خود را از عقل عملی نفی کرده است.

بهمنیار، شاگرد ابن سینا، تلاش می‌کند استفاده از لفظ عقل را برای عقل عملی توجیه کند. از نظر او عقل عملی تنها بدین سبب که هیئت در ذات نفس است و در ماده نیست عقل نامیده می‌شود. او به درستی مدرکه نبودن عقل عملی را از استاد آموخته است و هیچ شأن ادراکی برای عقل عملی قائل نیست. از نظر وی این قوه رابط بین نفس و بدن است و به واسطه او نفس در قوای مادون تصرف کرده کار انجام می‌دهد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰-۷۸۹). برخی رأی او را در عرض رأی ابن سینا و متفاوت با او محسوب کرده اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴).

۱. استفاده از اصطلاح «روّیه» در توضیح کارکرد عقل عملی در قاموس حکمای مسلمان رایج است، ولی امروزه چندان به کار نمی‌رود. روّیه به معنای استنباط و استدلال عملی است.

خواجه نصیر طوسی، بزرگترین شارح ابن سینا، در این خصوص تابع فارابی است. او می‌گوید: اگر قوه ناطقه به معرفت حقایق موجودات و احاطه به اصناف معقولات توجه کند، بدین اعتبار عقل نظری خوانده می‌شود؛ اگر توجه آن به تصرف در موضوعات و تمیز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات از جهت تنظیم امور معاش باشد، آن را عقل عملی خوانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳). ظاهر این جملات خواجه نصیر شبیه کلام ابن سینا است، اما تفاوت مبنای خواجه با شیخ وقتی روشن می‌شود که وی تقسیم حکمت به نظری و عملی را نیز بر همین مبنا استوار می‌کند. او مانند فارابی تمام آنچه در حوزه حکمت عملی است، به عقل عملی وامی‌گذارد. مبنای خواجه نصیر در تفکیک عقل نظری و عملی تفکیک متعلق آنهاست. وی جزئی یا کلی بودن این متعلق را لحاظ نمی‌کند و عملی یا نظری بودن را ملاک این تمایز قرار می‌دهد. همچنین خواجه هرگز از محرکه بودن عقل عملی سخن به میان نمی‌آورد و تحریک را فعل شهوت و غضب می‌داند؛ در مقابل، به مدرکه بودن عقل عملی تصریح می‌کند. وی قوای نفس را بر اساس ادراک بالذات یا تحریک به آلات تقسیم می‌کند. در این تقسیم قوه ناطقه را قوه ادراکی می‌داند که خود به دو قوه نظری و عملی تقسیم می‌شود و شهوت و غضب را قوه تحریکی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳).

خواجه در مورد جایگاه استنباط و رویه (تأمل) قبل از انجام فعل جزئی می‌گوید که قوه نطق (ادراکی) و قوت شهوی و غضبی (تحریکی) با مشارکت رأی، رویت، تمییز و اراده مبدأ انجام افعال هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴). در تحلیل این سخن خواجه اگر مانند ارسطو و ابن سینا تفکر و استنباط را محرک شهوت یا غضب بدانیم، در آن صورت، عقل عملی نقش تحریکی خواهد داشت، ولی اگر به طور کلی نقش تحریکی عقل عملی را نفی کنیم، هیچ ارتباطی بین ادراک عقل عملی و تحریک منتهی به عمل وجود نخواهد داشت و این گسست قابل قبول نیست.

ملاصدرا در اسفار به تفصیل عین عبارات ابن سینا را در باره عقل عملی می‌آورد و مخالفتی با اظهارات شیخ نمی‌کند ولی بر وحدت نفس با قوایش تأکید می‌کند؛ شاید بدین دلیل که مشکل رابطه این دو قوه را حل کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۸۲-۸۶).

ملا احمد نراقی از سویی به مدرکه بودن عقل عملی قائل است و از سویی تنها ادراک جزئیات را به این قوه نسبت می‌دهد. او با عدم تفکیک بین ادراک جزئیات و استنباط و رویه با این مشکل مواجه می‌شود که اگر این قوه مدرک جزئیات است، کارکرد آن با کارکرد قوه واهمه یکی می‌شود. او تفاوتی بین عقل عملی و قوه واهمه نمی‌بیند و این دو را یک قوه قلمداد می‌کند:

بدان که شأن قوه عقلیه و وهمیه، ادراک امور است و لیکن اولی ادراک کلیات را کند و دومی تصور جزئیات را و چون هر فعلی که از بدن صادر می‌شود، افعال جزئی است، پس مبدأ تحریک بدن در جزئیات افعال به تفکر و رویه [تدبیر] قوه وهمیه است و از این جهت آن را «عقل عملی» و «قوه عامله» می‌نامند، و اولی را «عقل نظری» و «قوه عاقله» (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۴۸).

پرواضح است که در این نگاه، دو کارکرد متمایز ادراک جزئیات و استنباط به یک قوه واهمه نسبت داده شده است که در ادامه نشان می‌دهیم ابن‌سینا در تفکیک قوا این رأی را نمی‌پذیرد. همچنین بین قوای نفس ناطقه و نفس حیوانی تداخل پیدا شده است؛ زیرا استنباط، فعل ویژه نفس انسان است و در حیوانات وجود ندارد. به علاوه اگر استنباط را فعل قوه واهمه بدانیم، پس در حیوانات هم این توانایی باید وجود داشته باشد؛ ولی از آنجا که قوه واهمه در حیوانات به سبب عدم دستیابی به ادراکات کلی نمی‌تواند به استنباط پردازد این توانایی در حیوانات معطل می‌ماند.

۳. عقل عملی در آثار ابن‌سینا

ابن‌سینا قوای نفس ناطقه را به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌کند: مدرکه عالمه (عقل نظری) و محرکه عامله (عقل عملی). وی بر محرکه و عامله بودن عقل عملی تأکید می‌کند و اطلاق عقل بر دو قوه نظری و عملی را به اشتراک لفظ یا تشابه لفظ می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). اطلاق عقل بر عقل عملی به اشتراک لفظ و عدم تصریح ابن‌سینا به مدرکه بودن عقل عملی از ابهامات آثار ابن‌سینا است. که این مقاله با تحلیلی نو به رفع این ابهام خواهد پرداخت. از کلام شیخ چنین روشن می‌شود که او استنباط‌های جزئی خاص اخلاقی و تحریک بر اساس آن را فعل ویژه عقل عملی می‌داند:

انسان قوه ای دارد که مختص آراء کلی است و قوه دیگری دارد که به تأمل در شایستگی و نفع و ضرر و زشت و زیبا و خیر و شرّ امور جزئی اختصاص دارد. این استنباط با نوعی قیاس و تأمل صحیح یا غیر صحیح صورت می‌پذیرد که هدفش دستیابی به رأیی در مورد امری جزئی مربوط به امور ممکن در آینده است. حکم این قوه به حرکت قوه اجماعیه و انجام فعل منجر می‌شود. همانگونه که حکم قوای دیگری در حیوانات به فعل منتهی می‌شود. این قوه به یاری قوه دیگری [عقل نظری] مقدمات کلی را دریافت می‌کند و به استنتاج جزئیات می‌پردازد. به قوه اول که با نظر نسبت دارد، عقل نظری و به قوه دوم که با عمل نسبت دارد، عقل عملی گفته می‌شود. عقل نظری به صدق و کذب می‌پردازد و عقل عملی به خیر و شر، عقل نظری به واجب و ممکن و ممتنع می‌پردازد و عقل عملی به زشت و زیبا و مباح (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۵-۱۸۴).

ابن‌سینا در موارد دیگری نیز به این نقش عقل عملی اشاره می‌کند: «اعتبار عقل عملی در قیاس با قوه حیوانی متخیله و متوهمه این است که به استنباط تدبیر امور کائن فاسد می‌پردازد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). او این رأی را محرک انسان برای انجام رفتارهای جزئی عقلانی می‌داند: «عقل عملی با تعقل به اقتضای مصالح، بدن را به انجام افعال جزئی خاص تحریک می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰) و نیز می‌گوید: «نزد عقل عملی رأی جزئی مُعدّ برای عمل است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

حال پرسش این است که آیا عقل عملی قوه مدرکه است یا خیر؟ چرا ابن‌سینا هرگز به مدرکه بودن این قوه تصریح نکرده است؟ به نظر مؤلف پاسخ این پرسش را باید در مبانی ابن‌سینا در تفکیک قوا جست. در نفس‌شناسی ابن‌سینا بین قوا تقسیم کار وجود دارد. وی در مقاله اول نفس شفا به تفصیل در این باره سخن گفته است (ابن‌سینا،

۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳) مثلاً عقل نظری فقط معقولات کلی را دریافت می‌کند اما هرگز رای جزئی ندارد. یا متخیله فقط به ترکیب و تفصیل صور خیالی و یا محاکات از دریافتهای حسی یا عقلی می‌پردازد و خودش ادراک عقلی یا حسی ندارد. نقش عقل عملی هم ادراک مستقیم نیست. او نه مانند حواس مدر که ظاهری و باطنی به ادراک مستقیم جزئیات می‌پردازد و نه مانند عقل نظری به ادراک مستقیم کلیات مشغول می‌شود بلکه کار او تشکیل قیاس عملی و استنباط مصادیق فعل اخلاقی و حکم دادن بر آن اساس است. بسیاری از اندیشمندان معاصر تشکیل قیاس عملی یا مقدمه تشکیل این قیاس را ادراک دانسته عقل عملی را به این معنا قوه مدر که محسوب می‌کنند؛ اما ابن سینا مدر که بودن این قوه را به معنای خاصی که سازگار با مبانی وی در تفکیک قوا است نفی کرده است. تفکیک قوا نزد ابن سینا بر اساس اختلاف افعال نفس صورت می‌گیرد. وی با این مبنا هر قوه را به نحو اولی و بالذات مبدأ یک فعل واحد می‌داند که در آن فعل هیچ قوه دیگری مشارکت نمی‌کند. بنابراین هر قوه ابزاری ویژه برای نفس است که با آن فقط یک کار را انجام می‌دهد. ادراک محسوسات خارجی فقط با حواس ظاهری است. ادراک صور حسی فقط با متخیله است. ادراک معانی جزئی فقط با قوه واهمه است و ادراک صور معقول فقط با عقل نظری است. پس به این معنا عقل عملی مدرک نیست و در کار این قوا دخالتی نمی‌کند. در این میان، فعل اولی عقل عملی هم تحریک بدن به افعالی جزئی است که بر اساس مصلحت سنجی این قوه تشخیص داده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳).

البته یک قوه می‌تواند برای انجام فعل ذاتی خود به مقدماتی نیاز داشته باشد که قوای دیگری آن را تأمین کنند؛ مثلاً قوه محرکه عضلات در صورتی کارش فعلیت می‌یابد که قوه شوقیه به سبب انگیزه‌ای خیالی قوه اجماعیه را برانگیزد، ولی با فقدان اجماع، این قوه حرکتی ایجاد نمی‌کند. کار عقل عملی فقط این است که از کبرای کلی ادراک شده توسط عقل نظری استفاده می‌کند. جزئیات مربوط به موقعیتی که در آن واقع شده را نیز از حس و وهم به دست آورد و به استنباط حسن و قبح مصادیق جزئی رفتار پردازد. این توانایی خاص انسان است و تنها عقل عملی به عنوان بخشی از قوه ناطقه آن را انجام می‌دهد و حیوانات واجد آن نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳).

ابن سینا در هیچیک از آثار خود به اتصال عقل عملی به عقل فعال و دریافت معقولات اشاره نکرده است. با توجه به فرایندی که وی برای ادراک معقولات قائل است، صورت معقول باید از عقل فعال افاضه شود. طبق مبانی ابن سینا فقط عقل نظری به عقل فعال متصل می‌شود؛ پس هرگز عقل عملی نمی‌تواند مدرک کلیات باشد. عقل عملی نقش حواس ظاهری و باطنی مدرک جزئیات در نفس حیوانی را هم بازی نمی‌کند؛ چون قوای متعدد برای انجام یک فعل نمی‌توان در نظر گرفت.

بنابراین بر اساس تفکیک عملکرد هر قوه، عقل عملی مدرک نیست؛ زیرا ابزار نفس برای ادراک محسوسات خارجی جزئی و معانی جزئی یا ادراک معقولات کلی نیست. ابن سینا استنباط شایستگی اعمال در موقعیت‌های خاص بر اساس اصول کلی اخلاقی را فعل ذاتی و اولی عقل عملی می‌داند. حال اگر نام این فعل را ادراک بگذاریم از

ادراک معنای عامی را اراده کرده‌ایم که بدین معنا عقل عملی هم مدرک است؛ اما اگر معنای خاصی که ابن سینا از ادراک در نظر دارد، لحاظ کنیم، بدان معنا عقل عملی مدرک نیست. پس تناقضی در کلام شیخ وجود ندارد و اختلاف نظر کسانی که وی را به تناقض گویی متهم می‌کنند، اختلاف بر سر دو معنای متفاوت از ادراک است.

البته یک اشکال کلی به نفس‌شناسی ابن سینا که در اینجا نیز می‌توان آن را مطرح کرد، وارد است و آن گسستی است که بین قوا وجود دارد. البته ابن سینا همه این قوا را متعلق به یک نفس واحد می‌داند. او برای نفس نباتی و حیوانی که متعلق به جوهر واحد نفس انسانی هستند معنای جنسی قائل است و آنها را نوع متمایز نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵) به همین سبب در نفس شفاء از اصناف قوا سخن می‌گوید نه انواع قوا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲)؛ اما وحدت بین نفس و قوای آن در فلسفه ابن سینا به خوبی فلسفه صدرایی قابل تبیین نیست. این همان اعتراضی است که ملاصدرا پس از بیان تفصیلی آراء ابن سینا درباره عقل نظری و عملی بدان اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

۴. معنای اخلاق در آثار ابن سینا

حکمت عملی در آثار ابن سینا به دو معنا به کار رفته است: علم اخلاق، فضیلت اخلاقی. تبیین جایگاه عقل عملی در اخلاق مستلزم جداسازی این دو معناست:

۴-۱. اخلاق به مثابه علم

ابن سینا در تعریف حکمت می‌گوید: «حکمت استکمال نفس آدمی است به تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی به قدر طاقت بشری» (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶). او در اینجا حکمت را از جنس استکمال می‌داند؛ استکمالی که با تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی هر دو حاصل می‌شود؛ یعنی استکمالی که با ادراک معقولات نظری و عملی بدست می‌آید.

او در جای دیگر حکمت را صنعتی نظری می‌داند که آدمی از آن سود می‌جوید تا به میزان توان انسانی آن چه شایسته است، از وجود فی نفسه بداند، فراگیرد و آن چه سزاوار است، انجام دهد و تحصیل کند؛ برای این که نفسش به واسطه آن شرافت پیدا کند و کمال یابد و جهانی معقول مانند جهان موجود شود و مستعد سعادت نهایی در آخرت گردد (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵).

دقت در این تعاریف نشان می‌دهد که ابن سینا حکمت را از سنخ علم می‌داند؛ معرفتی که به خودی خود، کمال نفس ناطقه انسانی است. در عین حال اشاره می‌کند که متعلق این علم می‌تواند حقایق نظری یا عملی باشد. اصولاً ابن سینا تنها کسب معرفت یقینی توسط عقل نظری را موجب استکمال ذات انسان می‌داند. وی هیچ طریق دیگری را به کمال ذاتی انسان منتهی نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص ۷).

ابن سینا معرفت نظری را بر این اساس که دانستن محض است یا دانستن برای عمل کردن، به دو قسم حکمت نظری

و عملی تقسیم می‌کند: ۱) حکمت نظری متعلق به آن دسته از امور نظری است که دانستن آنها برای عمل کردن نیست؛ ۲) حکمت عملی متعلق به آن دسته از امور عملی است که دانستن آنها برای عمل کردن است (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶). بدین ترتیب مقسم حکمت نظری و عملی، صناعت نظری است. در نگاه شیخ تعلق حکمت عملی به عمل، خدشه‌ای به حکمت بودن آن وارد نمی‌کند. شیخ در تقسیم علوم می‌گوید: علوم به تقسیم اولی یا علمی هستند که احکامشان در برهه‌ای از زمان جاری می‌شود و پس از آن کنار گذاشته شده و یا نیاز بدان‌ها مغفول واقع می‌شود و پس از آن دوباره مورد توجه قرار می‌گیرند و یا علمی هستند که نسبتشان به همه اجزاء دهر مساوی است و نام حکمت برای این قسم سزاوارتر است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۶-۵؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵). بدین سان شیخ ثبات را ملاک تمایز حکمت از سایر علوم قلمداد می‌کند. آنگاه این علوم حکمی را در دو قسم جای می‌دهد. قسم اول ابزار تحصیل علم است (منطق). قسم دوم به تقسیم اولی شامل دو قسم است: علمی که غایتش کمال حاصل از صور معلوم نفس است و علمی که غایتش عمل به صور معلوم نفس است. این قسم دوم به موجودات از آن حیث که افعال و احوال ما هستند می‌پردازد. برای این که صواب‌ترین وجه صدورشان از خودمان را بدانیم؛ در حالی که در قسم اول چنین حیثیتی ملحوظ نیست. وی غایت نظری را حق و غایت عملی را خیر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۶-۵؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب از نظر ابن سینا حکمت عملی نیز مانند نظری از ثبات برخوردار بوده در قلمرو عقل نظری است و تغییر و امکان در آن راه ندارد. وی در بیان فواید اقسام حکمت عملی نیز به علم بودن این اقسام تأکید می‌کند: فایده حکمت مدنی علم به چگونگی مشارکتی است که در مدینه برای همیاری در مصالح انسان‌ها و بقاء نوعشان واقع می‌شود. فایده حکمت منزلی علم به مشارکت شایسته بین اهل یک منزل برای انتظام مصلحت منزلی است. این مشارکت بین زن و شوهر پدر و فرزند و مالک و عبد است. فایده حکمت خلقی علم به فضایل و چگونگی کسب آنها برای تخلق بدانها و علم به رذایل و چگونگی پرهیز از آنها برای پاک کردن نفس از آنهاست (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۴).

حکمت عملی به عنوان یک معرفت قسمی از حکمت و قسیم حکمت نظری است و در این معنا مجموعه قضایای کلی یقینی ناظر به عمل است. از آن جا که ابن سینا ملاک سنخیت را کلی یا جزئی بودن قضایا می‌داند، هیچ تفاوتی در سنخیت این معرفت با حکمت نظری نمی‌بیند و هر دو را به عقل نظری وا می‌گذارد.

ابن سینا می‌گوید منظور از حکمت عملی، معرفت انسان به ملکات خلقی و سیاست‌های منزلی و مدنی است؛ یعنی معرفت به ملکات و انفعالات و یا اموری که بر ماست آنها را انجام دهیم. این معرفت، اکتسابی است و با تفکر و قیاس و استنتاج بدست می‌آید و این همان است که در کتب اخلاق و سیاست مندرج است. کتبی که از خواندن آنها معرفت کسب می‌کنیم، ولو فعلی انجام ندهیم و به خلقی متخلق نشویم. وی توضیح می‌دهد که این معرفت حقیقی یقینی یا حکمت است و یا جزء حکمت، ولی این معرفت، حکمت طبیعی یا ریاضی یا الهی (یعنی حکمت نظری که غایتش نظر است) نیست. پس قسم دیگر حکمت یعنی همان حکمت عملی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹-۱۹۱).

بدین ترتیب حکمت نظری و عملی هر دو از سنخ علم هستند و تنها تفاوتشان در این است که در حکمت نظری یک هدف وجود دارد و آن دانستن است، اما در حکمت عملی یک هدف اصلی یعنی دانستن و یک هدف تبعی یعنی عمل کردن ملحوظ است. پس اگر از ابن سینا سؤال شود که عمل کردن به دانسته‌ها چه جایگاهی دارد و آیا دانستن و عمل نکردن برای آدمی استکمالی به دنبال دارد یا خیر؟ پاسخ می‌دهد دانستن معقولات کلی به خودی خود کمال است و عمل کردن یا نکردن بدان، دخلی در این استکمال ندارد. البته در ادامه روشن خواهد شد که در اندیشه وی عمل اخلاقی برای مرتبه نازل‌تری از وجود آدمی کمال‌آفرین است؛ کمالی تبعی که در خدمت استکمال عقل نظری است.

۴-۲. اخلاق به مثابه فضیلت

همانطور که در عنوان قبل بیان شد از نظر ابن سینا کمال ذاتی انسان کسب معقولات نظری است که متعلق آن می‌تواند حقایق نظری یا عملی باشد. معقولات عملی در حکمت عملی به مثابه علم تحصیل می‌شوند، اما مروری بر آثار ابن سینا نشان می‌دهد که وی به معنای دیگری از حکمت عملی یا اخلاق نیز توجه داشته است. معنایی که از نظر وی با معنای پیش گفته اشتراک لفظی دارد. در این بخش به چستی این معنای دوم یعنی اخلاق به مثابه فضیلت می‌پردازیم.

در *المباحثات* شاگردان از شیخ سؤال می‌کنند که «شما حکمت عملی را از اقسام فلسفه و از سنخ معرفت دانسته‌اید در حالی که حکمت عملی از سنخ عمل است، جمع این دو چگونه ممکن است؟» ابن سینا در پاسخ می‌گوید حکمت عملی به اشتراک لفظ دو معنا دارد. حکمت عملی به یک معنا همان فضیلت اخلاقی یعنی ملکه انجام افعال حد وسط بدون تأمل است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹-۱۹۳).

از نظر شیخ فضیلت اخلاقی حاصل تسلط عقل عملی بر بدن و حصول ملکه انقیاد قوای بدنی از عقل عملی است. رذیلت اخلاقی نیز حاصل تسلط قوای بدنی بر عقل عملی و حصول ملکه انقیاد عقل عملی از قوای بدنی است. از نظر ابن سینا خلق عبارت است از هیئت انفعالیه یا فعلیه‌ای که در این تعامل شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). بنابر این حکمت عملی به مثابه علم، جزء فلسفه است و با حکمت عملی به مثابه خلق که جزء عدالت است، متفاوت است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۸۹). ابن سینا در اینجا به تبع افلاطون عدالت را فضیلتی جامع شامل حکمت، عفت و شجاعت می‌داند که در مجموع، فضایل چهارگانه اصلی در اخلاق هستند. پرداختن به معنای عدالت نزد ارسطو و افلاطون و حکیمان مسلمان پیرو ایشان مجال می‌طلبد که از حوصله این مقال خارج است.^۱

بدین ترتیب حکمت عملی از نظر ابن سینا به دو معناست: الف) علم به چگونگی این استیلاء که خود معرفتی یقینی و متعلق به قلمرو عقل نظری است و کسانی که توانایی درک معقولات کلی را داشته باشند، به این معرفت دست

۱. تفصیل مطلب ر.ک. اترک، حسین. نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. ۱۳۹۶، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ دوم.

می‌یابند؛ ب) فضیلت حد وسط و ملکه استیلائی عقل عملی بر نفس حیوانی و اداره قوای مادون بر اساس احکام عقل نظری. این معنای اخلاق از جنس عمل است و لابلای بحث‌های نظری نبوده و در دفتر نمی‌گنجد. ابن‌سینا از حکمت عملی به این معنا به فضیلت خلقی تعبیر می‌کند تا نشان دهد از جنس فضیلت است نه دانش. کسانی که از عقل عملی قوی برخوردارند به این فضیلت نائل می‌شوند (همان).

البته این دو معنا ناظر به دو کمال در انسان است که بین آنها تعامل برقرار است. اگر کسی از فضیلت حکمت عملی بهره‌مند باشد می‌تواند قوای نفس حیوانی خود را مهوور نفس ناطقه گرداند. در مقابل، عقل نظری او هم از آفات مزاحمت‌های قوای مادون در امان مانده با تدبیر عقل عملی برای او فراغتی در جهت اتصال هرچه بهتر با عقول مفارق و نیل به حکمت نظری فراهم می‌شود.

۵. بررسی نسبت عقل عملی با معانی دو گانه اخلاق

حال پس از تبیین جایگاه عقل عملی در نفس شناسی ابن‌سینا و نیز ایضاح معانی اخلاق نزد وی می‌توان به روشنی نقش عقل عملی را در اخلاق ابن‌سینا تحلیل کرد:

۵-۱. نقش عقل عملی در اخلاق به مثابه فضیلت

ابن‌سینا متأثر از ارسطو بر آن است که علم کلی هرگز نمی‌تواند عمل را در پی داشته باشد، بلکه علم جزئی به عمل منتهی می‌شود. فعل اخلاقی مصداقی از یک اصل کلی اخلاقی است، اما دانستن این اصل برای انجام فعل اخلاقی کافی نیست. آدمی باید بتواند در موقعیت‌های مختلف، مصداق جزئی معینی را از دانسته‌های کلی خود استنباط کرده بدان عمل کند. تنزل علم کلی عقل نظری به علم جزئی معطوف به عمل، به واسطه عقل عملی میسر می‌گردد. عقل عملی به عنوان رابط بین عقل نظری و قوای مادون، ادراکات کلی عقل نظری را اجرایی می‌کند. این قوه با مصلحت‌سنجی‌های خود مبدأ محرک بدن برای انجام افعال جزئی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷).

انسان از سویی حقایق کلی اخلاقی را از عقل فعال دریافت می‌کند. از سوی دیگر اطلاعاتی در مورد موقعیت خاص جزئی خود دارد که از حواس مدرکه ظاهری و باطنی نفس حیوانی دریافت کرده است. تفاوتی که در اینجا انسان با سایر حیوانات دارد در این است که می‌تواند تشخیص دهد در این موقعیت خاص انجام چه کار اخلاقی شایسته است. این استنباط نقش ویژه عقل عملی است که قیاسی تشکیل می‌دهد که کبرای آن از عقل نظری و صغرای آن از متخیله یا واهمه است. نتیجه این قیاس نیز یک علم جزئی است که محرک آدمی در جهت انجام آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶). این تحریک با برانگیختن قوه نزوعیه بر اساس ادراکات جزئی است. از نظر ابن‌سینا محرک در نفس حیوانی دو قسم است محرکه باعثه و محرکه فاعله. قوه نزوعیه برانگیختگی ایجاد می‌کند و قوه فاعله در ماهیچه‌های بدن نیرویی برای انجام فعل پدید می‌آورد. ابن‌سینا مبادی این برانگیختگی را وهم خیالی و عقل عملی و شهوت و

غضب می‌داند که در این میان مبدأ عقل عملی ویژه انسان است (همو، ۱۴۰۴، ص ۳۳).

بدیهی است در اینجا ادراک به معنای همین استنباط مصادیق است. در دیدگاهی که همه حوزه حکمت عملی را به عقل عملی وامی‌گذارد، هم ادراک اصول کلی و هم مصداق یابی آن در جزئیات را عقل عملی انجام می‌دهد؛ اما این فرایند با مبنای ابن‌سینا که ادراک کلیات به معنای اتصال به عقل فعال را از عقل عملی نفی می‌کند سازگار نیست. بنابراین، ابن‌سینا نقش ادراکی عقل عملی در اخلاق به معنای اتصال به عقل فعال و دریافت معقولات کلی مربوط به اخلاق را نفی می‌کند، اما نقش عقل عملی به معنای دریافت کبرای کلی اخلاقی از عقل نظری و دریافت جزئیات مربوط به موقعیت از واهمه و متخیله و تشکیل قیاس عملی و استنباط مصادیق عمل اخلاقی و حکم به انجام آن را می‌پذیرد.

انجام یک رفتار اخلاقی جزئی تنها نقش عقل عملی در اخلاق ورزی نیست. کسب ملکه اخلاقی حاصل رفتار اخلاقی است. اطاعت مکرر قوای حیوانی از عقل عملی در رعایت حد وسط به کسب ملکه اخلاقی منجر می‌شود. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که به دلیل اختلاف در اقتضانات نفس ناطقه و بدن، کشمکش بین این دو پدید می‌آید. گاهی بدن مقهور نفس می‌شود و گاهی نفس تسلیم بدن می‌گردد؛ اگر بدن غالب شود و نفس پی در پی تسلیم گردد، در نفس هیئت اذعان نسبت به بدن ایجاد می‌شود تا جایی که آنچه قبلاً برای نفس سخت نبود برایش دشوار می‌شود و او را از حرکت باز می‌دارد؛ اما وقتی بدن مقهور نفس شود و این غلبه تکرار گردد، در نفس هیئت استیلاء بر بدن ایجاد می‌شود و برایش آسان می‌شود که بدن را از آنچه بدان میل می‌کند، بازدارد. هیئت اذعان موجب وقوع افعال در یکی از طرفین افراط و تفریط می‌شود (رذیلت). هیئت استیلاء موجب انجام افعال بر مدار توسط می‌گردد (فضیلت). هیئت استیلائی با جوهر نفس بیگانه نیست، بلکه از جنس تجرد از ماده و لواحق ماده است. هیئت اذعان بیگانه‌ای است که از ماده متضاد با مقتضای جوهر نفس بهره می‌برد. حصول هیئت استیلائی سعادت نفس را در این بعد در پی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰). ابن‌سینا تأکید می‌کند که کمال عقل عملی عدالت است و با اداره قوا بر اساس عدالت، اخلاق شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

در مقایسه با این نگاه ابن‌سینا از نظر فارابی و پیروانش همه آنچه معطوف به عمل است، در گستره کارکرد عقل عملی است. این عقل هم مدرک کلیات ناظر به عمل است و هم مدرک جزئیات ناظر به عمل. از ویژگی‌های این دیدگاه این است که همه فرایند تشکیل قیاس عملی در حیطه کارکرد یک قوه است. این قوه هم کبرا و هم صغرای قیاس را دریافت می‌کند و هم با تشکیل قیاس و حصول نتیجه به انجام فعل اخلاقی یا ترک یک فعل غیر اخلاقی حکم می‌کند. این دیدگاه ساده و روشن است، اما پیش فرض این دیدگاه این است که یک قوه هم می‌تواند کلی را درک کند و هم جزئی را و نیز می‌تواند به استنباط مصادیق بپردازد. چنین چیزی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظام سینوی درباره عقل پذیرفته نیست. ابن‌سینا با تفکیک کارکرد هر قوه فقط انجام یک فعل را ذاتی هر قوه می‌داند و بر اساس اختلاف عملکرد، قوای متفاوتی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر فارابی تمایز در عملی یا نظری بودن

مدرک را نیازمند قائل شدن به دو قوه مدر که متفاوت می‌داند؛ در حالی که ابن سینا به چنین چیزی قائل نیست و تنها قوه عقل نظری را برای ادراک کلیات نظری و عملی کافی می‌داند. به نظر می‌رسد اختلاف اساسی دو فیلسوف این باشد که یکی عملی یا نظری بودن مدرکات را سبب تمایز دو قوه می‌داند و یکی کلی و جزئی بودن مدرکات را.

۵-۲. نقش عقل عملی در اخلاق به مثابه معرفت

در معناشناسی پیش گفته دانستیم که حکمت عملی به معنای علم اخلاق از سنخ شناخت معقولات کلی ناظر به عمل است. ادراک کلیات نیز در انحصار عقل نظری است. او با اتصال به عقل فعال به این حقایق معقول چه در مقام تصور و چه در مقام تصدیق دست می‌یابد. بدین ترتیب از منظر ابن سینا در این ساحت هیچ نقشی برای عقل عملی نمی‌توان در نظر گرفت. البته گفتیم که عقل عملی از معرفت کسب شده توسط عقل نظری بی بهره نیست، ولی هرگز خودش به طور مستقیم و مستقل در کسب حقایق کلی اخلاقی نقشی ایفا نمی‌کند. عقل عملی حکم به حسن و قبح رفتارهای جزئی می‌کند و روشن است که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب و دانستن حسن و قبح‌های جزئی، علم اخلاق محسوب نمی‌شود. این علم جزئی تنها محرک آدمی در صحنه عمل برای انجام فعل اخلاقی است؛ اما می‌توان در این جا از زاویه ای دیگر به نقش سلبی عقل عملی در علم اخلاق پرداخت یعنی نقش این قوه در رفع موانع کسب علم اخلاق. از منظر شیخ، نفس ناطقه جوهری واحد است که به واسطه قوای خود نسبتی با مادون و نسبتی با مافوق خود برقرار می‌کند. جنبه مادون نفس ناطقه، بدن و قوای آن است که عقل عملی مدبر آن است. بایسته است که نفس ناطقه تا حد ممکن تحت تأثیر مقتضیات بدن طبیعی قرار نگیرد. جنبه مافوق نفس ناطقه، عقول و مبادی عالی هستند که عقل نظری هنگام تعقل بدانها متصل می‌شود. استكمال آدمی در گرو اتصال هر چه بیشتر و بهره‌مندی از افاضات مفارقات به نحو حداکثری است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۸ و ۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۶). رابطه عقل نظری و عملی رابطه مخدوم و خادم است. از منظر شیخ قوا ذو مراتب هستند و هر مرتبه به مرتبه مافوق خود خدمت می‌کند. در این سلسله مراتب، غایت نهایی، عالی‌ترین مرتبه عقل نظری یعنی عقل مستفاد است؛ سپس سایر مراتب عقل نظری به ترتیب خادم و مخدوم یکدیگرند و در نهایت عقل نظری مخدوم همه قوای مادون خود است. عقل عملی در مرتبه پایین‌تر از عقل نظری و خادم اوست. ابن سینا توضیح می‌دهد که تعلق نفس ناطقه به بدن برای تکمیل و تزکیه عقل نظری است و عقل عملی مدبر این علاقه است؛ البته عقل عملی خود مخدوم قوای نفس حیوانی و نباتی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

بدین ترتیب عقل عملی نقشی کلیدی در سلسله مراتب قوا بر عهده دارد. او از یک سو به عالی‌ترین مرتبه یعنی عقل نظری خدمت می‌کند و از سوی دیگر همه قوای نفس حیوانی را مدیریت کرده به خدمت او می‌دارد و در این روند، ارتباطی وثیق بین بخش مجرد و عقلانی آدمی با بخش مادی و حیوانی او برقرار می‌کند.

ابن سینا معتقد است نیازی که عقل نظری به عقل عملی دارد از سر ضرورت و ناچاری است. عقل نظری بذاته

مستغنی است و برای ادراک معقولات نیازی به ابزار ندارد و با اتصال به عقول مفارق از نوعی استکمال بذاته برخوردار می‌شود که در آن از مادون خود بی‌نیاز است. جنبه شرافت عقل نظری نیز در همین جا است و از همین جهت است که نفس ناطقه می‌تواند از آفاتی که از مشارکت بر او عارض می‌شود بری شود. با وجود این، عقل نظری حاجت اندکی به بدن و قوای آن دارد؛ البته نه همیشه و از هر جهت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب، ص ۱۸۶-۱۸۵).

مراد شیخ از حاجت اندک عقل نظری به قوای بدنی بر اساس نظریه تجرید قابل توضیح است. در مراحل آغازین تفکر دریافت‌های حسی و خیالی زمینه‌ساز افاضه صور معقول از جانب عقل فعال می‌شود، ولی هنگامی که ملکه اتصال به عقل فعال حاصل شود، نفس ناطقه از این علل اعدادی مستغنی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶).

مراد شیخ از آفات مشارکت چیست؟ توضیحات شیخ در *دانشنامه* مراد وی از این آفات را روشن می‌کند. اگر عقل نظری از تعقل مجرد محض ناتوان است، این نقصان ناشی از ذات معقولات مجرد و یا ذات عقل نیست؛ بلکه اشتغال نفس به بدن او را از این برترین کمال بازمی‌دارد. آن هنگام که این بازدارندگی از نفس رخت بر بندد و نفس از بدن و عوارض آن رهایی یابد به اتصال تام می‌رسد و به عالی‌ترین، شفاف‌ترین و لذت‌بخش‌ترین تعقل نایل خواهد شد؛ جمال عقلی را مشاهده می‌کند و به لذت سرمدی می‌رسد و این همان کمال عقل نظری یعنی عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴الف، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۴۰۴ب، ص ۲۱۰).

از مطلب فوق روشن می‌شود که مراد شیخ از مشارکت، امور مشترک بین نفس ناطقه و بدن است که موجب اشتغال عقل نظری شده آفتی برای اتصال تام به عقول مفارق محسوب می‌شوند. بدین قرار، قوای مادون نقش دو گانه‌ای برای عقل نظری بازی می‌کنند: از سویی او را برای دریافت معقولات از عقل فعال مدد می‌رسانند و از سویی دیگر، خود به‌سان مانعی برای توجه او به مفارقات هستند. در این میان، عقل عملی با مدیریت نفس حیوانی و ایجاد تعادل مبتنی بر رعایت حد وسط، فراغت عقل نظری از اشتغال به مادون را به نحو حداکثری فراهم می‌کند و زمینه‌ساز دستیابی عقل نظری به حکمت و از جمله علم اخلاق می‌شود.

۵-۳. نقش عقل عملی در اخلاق مشهوری

نظر ابن‌سینا در مورد برهانی بودن اخلاق، اگرچه اتقان و جاودانگی آن را تأمین می‌کند، اما دسترسی بدان را تنها برای حکما میسر می‌داند؛ در حالی که همه انسان‌ها به اخلاق نیازمند هستند و قوام زندگی اجتماعی بر رعایت اخلاق استوار است. شاید ابن‌سینا خود به این مشکل توجه داشته و برای حل آن به تبیین نقش مشهورات در اخلاق عامه مردم پرداخته است. در اینجا به اجمال نقش عقل عملی را در این سطح از اخلاق بررسی می‌کنیم.

از نظر ابن‌سینا عامه مردم بهره‌چندانی از عقل نظری ندارند و از ادراک معقولات کلی ناتوان هستند. بنابراین ایشان به حکمت عملی برهانی دسترسی ندارند؛ اما ایشان می‌توانند در رفتار اخلاقی و کسب ملکات اخلاقی موفق باشند.

عقل عملی ایشان با تشکیل قیاس‌های جدلی و با استفاده از مقدمات مشهور و مظنون و مقبول می‌تواند به استنباط حسن و قبح رفتار در موقعیت‌های مختلف پردازد؛ اما این مقدمات چگونه بدست می‌آیند؟ ابن سینا در نفس شفاء به کارکردی از عقل عملی اشاره می‌کند که شاید به سبب ابهام و اجمالش کمتر مورد توجه پژوهشگران حوزه ابن سینا به ویژه در بحث مشهورات قرار گرفته است. این سخن ابن سینا ناظر به همین سطح نازل از اخلاق است. وی می‌گوید که بین عقل عملی و نظری آرائی متعلق به عمل تولید می‌شود و شهرت می‌یابد. این آراء به نحو برهانی و مانند آن از مقدمات اولی عقلی محضه پدید نمی‌آیند، ولی اگر بر آنها برهان اقامه شود عقلی می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱).^۱ در این جملات ابن سینا به چند نکته درباره نقش عقل عملی در پیدایش قسمی از مشهورات اشاره کرده است:

(۱) قسمی از مشهورات گزاره‌هایی مربوط به عمل هستند.

(۲) این قسم از مشهورات در سطحی پایین‌تر از عقل نظری و با دخالت عقل عملی ساخته می‌شوند و شهرت می‌یابند پس برای همه مردم قابل درک هستند و ویژه حکما نیستند.

(۳) این قسم از مشهورات در سطحی بالاتر از نفس حیوانی و در قلمرو نفس ناطقه پدید می‌آیند؛ پس ویژه انسان هستند.

(۴) این قسم از مشهورات محصول عقل نظری محض نیستند؛ پس کلی و یقینی نیستند، هرچند می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد، ولی در اینجا سخن از آرائی است که به طریقی غیر از برهان بدست می‌آیند.

بدین ترتیب کارکرد دیگری در مورد عقل عملی آشکار می‌شود. عقل عملی سرچشمه گزاره‌های عملی مشهور است. مجموعه این گزاره‌ها سطحی از علم اخلاق را پدید می‌آورد که از حکمت عملی برهانی نازل‌تر است. این علم هرچند دانستن برای عمل کردن است، اما برهانی نیست و از شهرت بدست می‌آید. ادراک عامه مردم از اخلاق در سطح مشهورات است و ایشان متأثر از همین مشهورات به رفتارهای اخلاقی و کسب ملکات اخلاقی ترغیب می‌شوند. پرواضح است که رؤسای مدینه باید بر اساس حکمت عملی برهانی این سطح از اخلاق مشهور در اجتماع را مدیریت کنند. پرداختن به این بحث مهم در مهندسی فرهنگی جوامع بسیار مهم است که در این جا مجال پرداختن بدان نیست.

۶. مقایسه اجمالی عقل عملی در آراء ابن سینا و مخالفانش

فارابی به عنوان برجسته‌ترین حکیمی که تفسیری متفاوت با ابن سینا از نقش عقل عملی در اخلاق دارد، همه آنچه را که معطوف به عمل است، در گستره کارکرد عقل عملی قرار می‌دهد. این عقل هم مدرک کلیات ناظر به عمل

۱. «اعتبارها (عقل عملی) الذی بحسب القیاس إلی نفسها هو القییل الذی تولد فیہ بین العقل العملی و العقل النظری الآراء التی تتعلق بالأعمال و تستفیض ذائعه مشهوره مثل: أن الكذب قبیح، و الظلم قبیح، لا علی سبیل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة الانفصال عن الأولیات العقلیة المحضه فی كتب المنطق. و إن كانت إذا برهن علیها صارت من العقلیة أیضا علی ما عرفت فی كتب المنطق».

است و هم مدرک جزئیات ناظر به عمل. از ویژگی‌های این دیدگاه این است که همه فرایندها را تشکیل‌دهنده قیاس عملی در حیطه کارکرد یک قوه است. این قوه هم کبرا و هم صغرای قیاس را دریافت می‌کند و هم با تشکیل قیاس و حصول نتیجه به انجام فعل اخلاقی یا ترک یک فعل غیر اخلاقی حکم می‌کند. این دیدگاه ساده و روشن است، اما پیش فرض این دیدگاه این است که یک قوه هم می‌تواند کلی را درک کند و هم جزئی را و نیز می‌تواند به استنباط مصادیق پردازد. چنین چیزی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظام سینوی درباره عقل پذیرفته نیست. ابن‌سینا با تفکیک کارکرد هر قوه فقط انجام یک فعل را ذاتی هر قوه می‌داند و بر اساس اختلاف عملکرد، قوای متفاوتی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر فارابی تمایز در عملی یا نظری بودن مدرک را نیازمند قائل شدن به دو قوه مدرک متفاوت می‌داند؛ در حالی که ابن‌سینا به چنین چیزی قائل نیست و تنها قوه عقل نظری را برای ادراک کلیات نظری و عملی کافی می‌داند. به نظر می‌رسد اختلاف اساسی دو فیلسوف این باشد که یکی عملی یا نظری بودن مدرکات را سبب تمایز دو قوه می‌داند و یکی کلی و جزئی بودن مدرکات را.

ممکن است گمان شود این تفاوت مبنا تأثیر چندانی در ماهیت علم اخلاق ندارد و تنها قوه متکفل آن را متفاوت می‌داند، اما چنین نیست؛ زیرا پیش فرض دیدگاه فارابی تفاوت ماهوی بین مدرکات نظری و عملی است. از پیامدهای این پیش فرض خارج شدن اخلاق از حوزه علوم برهانی است. چنانچه فارابی تصریح می‌کند که عقل عملی با تجربه به فعلیت می‌رسد و رشد می‌کند. در این نگاه عملیاتی کردن اخلاق آسان‌تر و زودیاب‌تر است؛ اما خطر افتادن در دام نسبییت اخلاق را تهدید می‌کند و فارابی باید مفری برای آن پیدا کند. همچنین در نگاه فارابی ارتباط هستی‌شناختی بین باید و هست دشوار می‌شود؛ چون حصول آنها با دو قوه متفاوت میسر می‌شود اما در نگاه ابن‌سینا تنها عقل نظری است که هم کلیات نظری و هم کلیات عملی را ادراک می‌کند. در این صورت ارتباط هستی‌شناختی بین هست و باید توجیه آسان‌تری می‌یابد. هرچند فارابی تلاش می‌کند این ارتباط را برقرار کند. وی می‌گوید عقل نظری سعادت و غایت را شناسایی می‌کند و عقل عملی راه عملی رسیدن به آن را تعیین می‌کند. او در اینجا غایت را نقطه اتصال این دو قوه در نظر می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از منظر ابن‌سینا فعل ذاتی عقل عملی استنباط رفتارهای جزئی در موقعیت‌های خاص است. این استنباط با استفاده از مقدمات کلی برگرفته از عقل نظری و یا مقدمات مشهور و مضمون و تجربیات پراکنده است. مقدمات مشهور در مرتبه‌ای بین عقل نظری و عملی تولید می‌شود. فعل استنباط به یک معنا ادراکی است، زیرا از سنخ علم است؛ اما از آن جهت که عقل عملی تنها مصرف‌کننده داده‌های قوای ادراکی است، نمی‌توان آن را به این معنا مدرک دانست زیرا فعل ذاتی او ادراک نیست. ادراک کلیات معقول فعل ذاتی عقل نظری و ادراک صور جزئی محسوس فعل ذاتی متخیله و ادراک معانی جزئی فعل ویژه واهمه است. طبق مبنای ابن‌سینا در تفکیک قوا بر اساس اختلاف

کارکرد آنها عقل عملی در فعل ادراکی قوای مدر که ظاهری و باطنی هیچ دخالتی نمی تواند بکند. تشخیص خوب و بد رفتارهای اخلاقی حاصل قیاس عملی است که کبرای آن از عقل نظری و صغرای آن از حس و خیال به دست می آید و نتیجه آن حکم عقل عملی در انجام دادن یا ندادن یک فعل است. این حکم به منزله محرکی از جنس ادراک است که با تبعیت شهوت یا غضب و قوه محرکه در عضلات به عمل می انجامد. این نقش با تکرار رفتارهای اخلاقی مبتنی بر حد وسط به کسب عادات و ملکات اخلاقی منتهی می شود. البته عقل عملی در رابطه خادم و مخدومی که بین قوا برقرار است، در نهایت، در خدمت عقل نظری بوده با مدیریت قوای نفس حیوانی و برقراری حد وسط و تعادل بین این قوا به طور غیر مستقیم فراغت عقل نظری را در تأملات نظری تأمین می کند. حاصل این تأملات دستیابی به حکمت نظری و حکمت عملی (علم اخلاق) است که از نظر ابن سینا کمال ذاتی انسان در نیل بدان است. ابن سینا نقشی دیگر نیز برای عقل عملی قائل است که به وضوح و روشنی از آن سخن نگفته است. در سطحی نازل تر عقل عملی نقشی مهم در اخلاق مشهور بین مردم دارد. مشهورات اخلاقی که در مرتبه ای نازل تر از عقل نظری و فراتر از عقل عملی تولید می شوند، دریافت عامه مردم از اخلاق و محرک ایشان در رفتارهای اخلاقی و کسب فضایل هستند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۹ الف). *دانشنامه علایی (الهیات)*. مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *رسالة نفس*. مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۴ الف). *الشفاء (الهیات)*. تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (طبیعیات)*، ج ۲ (کتاب النفس). تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبد الله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ الف). *شفاء - منطق*، ج ۳ (کتاب الجدل). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۵ ب). *منطق المشرقین*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- اترک، حسین. (۱۳۹۶). *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ارسطو. (۱۳۸۹ الف). *درباره نفس*. ترجمه و تحشیه علیمراد داودی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۹ ب). *متافیزیک*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۰). «عقل عملی در آثار ابن سینا». *نامه مفید*. شماره ۲۵.
- بهمنیار ابن مرزبان. (۱۳۷۵). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). *کاوش های عقل عملی*. ویراست دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ذوالحسنی، فرزانه. (۱۳۹۳). «جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا». *دوفصلنامه پژوهشی حکمت سینوی (مشکوٰة النور)*. سال هجدهم. بهار و تابستان ۱۳۹۳. ص ۱۷-۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۹). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: انتشارات مصطفوی.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۳۶۴). *الفصول المنتزعة*. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.

_____ (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۳. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۸). *معراج السعادة*. قم: موسسه انتشارات هجرت، چاپ ششم.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). *تعلیقه بر نهیة الحکمة*. تهران: انتشارات الزهرا.

Aristotle. (n.d.). *Aristotle-Works*, Translated under the editorship of W.D. Ross.

Presented by www.holybooks.com (<https://holybooks.com/completes-aristotle-pdf/>).