



مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

صص: ۶۱-۳۹

شابا چاپی: ۶۹۵۵-۲۶۴۵
الکترونیکی: ۶۹۶۹-۲۶۴۵



تبیین تلازم وجودشناختی عقل-عفت-فطرت بر اساس مبانی

حکمت سینوی

حدیث رجبی^۱ id

چکیده

نفس ناطقه انسانی از بدو موجودیت، دو وجه متلازم و متفاعل بالفعل بنام عقل نظری و عملی دارد که همان شاکله‌ی فطری مختص انسان می‌باشد. از اقتضائات این شاکله‌ی فطری، این است که در بستر تکوین، تدریجاً وجه خودآگاه (عقلانی) آن به فعلیت می‌رسد. با تحقیق در مبانی حکمت سینوی روشن شده است که از نظر شیخ الرییس، اولاً غایت عقل عملی، تکامل عقل نظری و غایت عقل نظری، تحقق عملی سعادت انسان است؛ یعنی یک تفاعل دوسویه پلکانی اشتدادی. ثانیاً وی عفت را به عنوان رأس فضایل اخلاقی (شعبه‌ای از عقل عملی) مُلْهَم از شریعت می‌داند که مبدأ آن حیاء است و حیاء را فضیلت قوه‌ی تمیزیه یعنی عقل می‌داند؛ از مقدمات فوق نتیجه می‌شود که عفت از لوازم فطری دستگاه عاقله انسانی است که در بستر تکوین و تکامل قوه عاقله، در عین متعلق عقل نظری بودن، در وجه عقل عملی تحقق عینی یافته و در لباس حیاء و مصادیق آن در ساحت‌های مختلف رفتار انسان، به قصد ایصال انسان به سعادت، تجلی پیدا می‌کند. بنابراین، سه مؤلفه‌ی عقل، فطرت و عفت به مثابه جوهی از شاکله‌ی وجودی انسان، متلازم و غیر قابل انفکاک هستند و تحقق وجودی هریک از آنها مشروط است به تجلی و تحقق آن‌دوی دیگر! لذا صحت کنشگری عقل و فطرت مستلزم رفتار عقیفانه است که خود را در مصادیق عملی و عینی با حیاء بودن متجلی می‌سازد. همچنین به اقتضاء صحت عکس نقیض، عدم عفت و حیاء، بالضرورة حاکی است از عدم صحت رأی عقل و فعلیت تام فطرت.

کلیدواژه‌ها: عقل نظری، عقل عملی، عفت، فطرت، حیاء.

۱- نویسنده مسئول: استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

h.rajabi@alzahra.ac.ir

استناد: رجبی، حدیث (۱۴۰۴). تبیین تلازم وجودشناختی عقل-عفت-فطرت بر اساس مبانی حکمت سینوی؛ فرهنگی-تربیتی زنان و خانواده،

DOR: 20.1001.1.26454955.1404.20.70.9.3 ۳۹-۴۶، (۷۰) ۲۰

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)

نویسندگان ©

این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



مقدمه و بیان مسئله

نفس از نظر ابن سینا و حکمای اسلامی (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۱۳۴) مراتبی دارد که به ترتیب عبارتند از: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. نفس ناطقه تنها مختص به انسان است و ویژگی اختصاصی آن عبارت است از درک مفاهیم کلی عقلی که تفصیل آن را در مباحث مربوط به نفس و احوال آن ذکر کرده است. نفس ناطقه شئون و قوایی برای عملکرد دارد؛ مهم‌ترین و اختصاصی‌ترین شأن آن همان درک مفاهیم کلی است اما شأن دیگر او کنشگری و عمل است که تمام افعال ارادی و آگاهانه انسان را تولید و مدیریت می‌کند. از همین رو، ابن سینا نفس را دارای دو قوه عالمه و عامله معرفی می‌کند که متناظر با دو اصطلاح عقل نظری و عقل عملی هستند. حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خلقی تمام ساحت‌های عمل انسان را در بر گرفته و خود مندرج ذیل عقل عملی‌اند و هریک فضیلت مرتبط با خود را دارند که شیخ عفت، یعنی خویش‌داری در امور شهوانی حسی را به عنوان فضیلت حکمت خلقی معرفی می‌کند. ابن سینا تبیین می‌کند که برآیند فضیلت تمام قوا، عدالت است که بدون عفت محقق نمی‌شود و اخلاق، می‌تواند برآمده از انسان یا شریعت باشد اما در اینکه کدام‌یک برتر هستند، شیخ ملاک یقینی بودن در جهت تأمین سعادت حقیقی انسان را مبنای برتری اخلاق برآمده از شریعت می‌داند. اما هنوز جای این سوال هست که ولو با انتخاب اخلاق یقینی شرعی، چه ضرورتی برای التزام به عفت و حیاء، آن هم به نحو عام و شامل بر تمام شقوق مندرج ذیل آن وجود دارد؟ آیا نمی‌شود انسان عاقل با انتخاب سبک زندگی آزادانه خود، در درون خود کاملاً انسانی عقیف و با حیاء باشد ولی در ظاهر بروز و ظهور چندانی نداشته و کاملاً مطابق آنچه برای خود درست می‌داند باشد؟ در مقاله حاضر با بررسی مبانی حکمت عملی و نظری شیخ‌الرئیس و جستجو در آثار وی به روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، موضع متخذ وی نسبت به اخلاق بررسی شده و با استنتاج از مبانی فلسفی شیخ در مورد عقل و لوازم فعلیت آن از یک سو و نگاه وی در مورد اخلاق و فضایل اخلاقی و تعریف فطرت بر اساس مبانی دینی و حکمی اسلامی از سوی دیگر، پاسخ پرسش فوق روشن شده است.

پیشینه پژوهش

اکثر پژوهش‌های انجام شده مرتبط با موضوع بررسی گردیدند؛ پژوهشی که به طور ویژه ناظر به بررسی نسبت فطرت و عقل و عفت در اندیشه سینوی باشد یافت نشد لکن در برخی آثار، ابعاد حکمت سینوی و نحوه تفاعل بین عقل عملی و نظری بررسی شده اند که اهم موارد مرتبط در پی می‌آید:

(۱) رهیافت ابن سینا به حکمت عملی (جان محمدی، ۱۳۹۲، ص ۵۵-۸۱) که در آن به تبیین عقل عملی و جایگاه آن از نظر ابن سینا پرداخته شده است.

(۲) حکمت عملی در فلسفه سینوی؛ جایگاه، مبادی و علل کم‌رنگی آن (اسدی، بدرخانی، ۱۳۹۷، ص ۲۷-۴۵).

(۳) عقل عملی در آثار ابن سینا (برنجکار، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲-۲۳۹)؛ در این مقاله مفاهیم اطلاعی عقل عملی از نظر شیخ با دیگر حکما مقایسه و معنای متخذ شیخ معلوم شده است.

(۴) بازخوانی نظریه فطرت ادراکی ابن سینا (امید، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۳۳)؛ در این مقاله ضمن قبول فطرت ادراکی ناظر به قوا و فرایندهای خاص ادراکی از نظر شیخ، به بحث از فطری بودن برخی فرآورده‌های ادراکی از نظر وی پرداخته است.

مفهوم‌شناسی فطرت و نفی ادراکات فطری در اندیشه سینوی (مؤمنی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۸-۱۶۱).

نفس ناطقه و قوای آن

ابن سینا به تبع ارسطو، به تفصیل درباره نفس انسان و تمایز خاص آن از نفوس حیوانی سخن گفته است؛ نفس ناطقه، مرتبه عالی نفس است که تنها به انسان تعلق داشته و سبب تمایز آن از حیوان است؛ در همین راستا شیخ در رسائل گفته است که انسان از اقسام حیوان شمرده می‌شود ولی نفس انسانی که نفس ناطقه نام دارد مختص اوست که مهمترین و اولی‌ترین اثر آن نطق است لکن منظور از نطق این نیست که نفس صرفاً مبدأ منطبق باشد بلکه این لفظ به عنوان یک لقب ذاتی برای نفس قرار داده شده است. برخی از ویژگی‌های نفس از قبیل ادراک است و برخی از قبیل

فعل و عمل و برخی دیگر از قبیل انفعالنند که از این میان، آنهایی که از قسم فعل در بدن و یا از قبیل انفعال هستند نمی‌توانند از به خودی خود و بدون آنکه احتیاجی به بدن باشد، از ذات نفس به تنهایی صادر گردند در حالیکه ادراک خاص نفس، فعلی است که به تنهایی از ذات نفس بدون نیاز به بدن صادر می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف، ص: ۵۴ و ۵۵) از همین فقره از گفتار شیخ به خوبی روشن می‌شود نوع فاعلیت نفس دو گونه است: یک نوع فاعلیت محض و مکتفی به ذات نفس و یک نوع فاعلیت از سنخل تصرف در اعضا و قوای بدنی یا پذیرش اثر و انفعال. سپس شیخ آن قوه از نفس ناطقه که متولی فعل اختصاصی نفس یعنی درک کلیات معقول است را عقل نظری، و آن قوه دیگر آن را عقل عملی می‌نامد که مبدأ تحریک قوه شوقیه (محرکه) به سوی آن امور جزئی است که نفس آن را بعنوان هدفی مظنون یا معلوم در نظر گرفته است (همان، ۸۸). تمام فعالیت‌های حیاتی انسان ذیل این دو قوه‌ی نفس ناطقه قرار دارند؛ عقل نظری آن بعد نفس است که صرفاً به امر ادراک کلیات و احکام وجود و عدم از حیث صدق و کذب یا واجب و ممکن و ممتنع بودن اشیاء (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۸۵) می‌پردازد و این احکام را از طریق تفلسف و دقت در هستی و از طریق مقدمات اولیه یا شایعات و یا تجربیات موثق بدست می‌آورد و خود مستقیماً امکان تصرف در حوزه‌ی عمل را ندارد (همان، ص: ۱۸۵). اما بُعد عملی نفس متولی درک امور جزئی و احکام آنها از حیث حسن و قبح یا خیر و شر بودن یا نافع و مضر بودن آنها است. (همانجا) که با آن به تدبیر بدن و افعال انسان می‌پردازد در عین اینکه هردوی اینها برای نفس ناطقه قوه‌اند و فاعل اصلی خود اوست لکن: "عقل عملی در تمامی افعالش محتاج بدن و قوای بدنی است اما عقل نظری گرچه یک نحوه احتیاجی به بدن و قوای آن دارد لکن این احتیاج دائمی نیست و خودش ذاتاً مستغنی است. و اینطور نیست که یکی از این دو، نفس انسانی باشد بلکه نفس، همان چیزی است که این قوا را داراست همچنانکه تبیین شد که نفس جوهری است واحد، دارای استعداد فعل و عمل که برخی از این افعال به طور کلی جز از طریق ابزارها و روی آوردن به آن، انجام شدنی نیستند و برخی دیگر از افعال طوری هستند که به یک گونه‌ی خاصی احتیاج به ابزار دارند و برخی دیگر البته هیچ احتیاجی به ابزار ندارند" (همان، ص: ۱۸۶). همچنانکه از عبارت شیخ معلوم است، نفس یک حقیقت جوهری است که از دریچه‌ی نوع اثر و فعلیتش شناخته می‌شود لکن چون جوهر حقیقتی است که در موجودیتش قائم و عارض بر هیچ تکیه گاهی نیست

فاذا در عین استقلال وجودی ذاتی اش، آثار متفاوتی دارد؛ مهمترین اثر بالفل و ذاتی جوهر نفس عبارتست از مدرک کلیات بودن لکن در تحلیل مراحل ادراک و خاستگاه آن در دستگاه اندیشه سینوی به خوبی روشن میشود که آغاز ادراک از طریق حواس پنجگانه است و آن هم متوقف است بر وجود بدن سالم و دارای قوای حسی بالفعل. این نوع از نیاز نفس به ابزاری به نام بدن را شیخ در فقره پیشین به نوعی از احتیاج به ابزار تعبیر نمود. یک نوع دیگر فاعلیت و اثر نفس، افعال و آثاری است که تماماً محتاج ابزار بدنی است مثل اراده بر حرکت برای راه رفتن و نظیر آن. اما آن نوع فاعلیت کاملاً مستقل نفس که هیچ احتیاجی به ابزار و بدن ندارد چیزی نیست جز همان ادراک کلیات و تعقل و استنتاجات عقلانی که همه در مرحله سوم تکامل قوهی عقل (عقل بالفعل و بعد از آن) و استکمال نفس (ناطقه) محقق می‌شود. لذا از نظر شیخ عرصه عمل، مطلقاً جایگاه اموری است که در ارتباط بین نفس و بدن شکل می‌گیرند درست بر خلاف نظریات که صرفاً در تعامل با عالم عقل و بهره‌مندی از فیض عقل فعال قرار دارند. (همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶) به همین جهت ابن سینا قوه عقل نظری را قوه عالمه و قوه عقل عملی را قوه عامله می‌نامد که مبدأ حرکت بدن انسان است لکن بعد از فکر و نظر؛ و تفاوت این نوع از محرک بودن عقل عملی برای بدن در انسان، با محرک بودن نفس حیوانی برای بدن در حیوانات، این است که تحریک بدن در حیوان از روی فکر و نظر نیست بلکه حاصل شوقی برانگیخته شده توسط قوه شهوت یا غضب است (همو، ۲۰۰۷، ص ۲۹). عقل عملی فی نفسه قوهی محرکه نیست، بلکه به طور غیرمستقیم و از طریق ایجاد شوق در قوای مادون نفس، مبدأ حرکت و فعل آنها می‌شود (همو، ۱۴۰۰ الف، ص ۸۸). لذا وقتی که نفس ناطقه رویکرد غلبه بر قوای ذمیمه و خبیثه که داعی انسان به سمت افراط و تفریط هستند را دارد، این کارش سیاست و به اعتبار این فعل خودش عقل عملی نامیده می‌شود (همان، ص ۲۰۵)؛ به عبارتی روشن‌تر، عقل عملی، روی دیگری سکه‌ی عقل نظری است با این تفاوت که در وجه نظری بودنش صرفاً به تعقل مشغول است و در وجه عملی بودنش رویکرد شوقی برای عمل و حرکت دارد و چون خود ذاتاً مجرد است و امکان نیل به مقصود و حرکت عینی را ندارد، با تصرف در قوای تحت اختیار نفس و ایجاد شوق به حرکت در آنها، عملاً آنها را وادار به تحریک عضلات و تحقق فعل عملی می‌کند لذا وظیفه‌ی ذاتی عقل عملی چیزی نیست جز استنباط وجوب آن دسته از امور انسانی جزئی که انجام

آنها برای دستیابی به خواسته‌های اختیاری لازم و ضروری است عقل عملی این استنباط و جوب فعل را با طی مقدمات اولیه و مشهور و تجربی انجام می‌دهد و در این کار در صدور رأی کلی و انتقال از آن به رأی جزئی از عقل نظری یاری می‌گیرد. همچنانکه گفتیم، عقل نظری و عملی دو وجه از حیثیت فاعلیت نفس و دو روی یک سکه‌اند و از تبیین مبانی شیخ به خوبی روشن شد که این دو حیثیت از نفس، در یک تفاعل دوسویه و تنگاتنگ با هم عمل میکنند؛ وجه کشگرانه عقل نظری، همان عقل عملی است و استنباط و جوب حرکت برای تحقق فعل مطلوب انسان را مدیون وجه نظری عقل است از طرفی عقل نظری هم در تحقق منویات و یافته‌های عقلی ارزشمند خود محتاج وجه عملی عقل در تحریک قوای بدنی از طریق تصرف قوه‌ی شوقیه در آنهاست. نظر به تعارض ظاهری بعض آراء شیخ در باب شأن و رابطه عقل نظری و عملی در آثار متقدم و متأخر وی، بحث و نظرهایی اختلافی بین مفسرین و پژوهشگران در گرفته (ر.ک: عبدالله نصری، ۱۳۸۹، ص ۸۹-۹۰) که پرداختن به آن از موضوع مقاله حاضر تخصصاً خارج است لکن در این مقال، نتیجه آن بعنوان اصل موضوع، منظور نظر بوده است که بر اساس آن، ابن سینا، عقل را در عین وحدت و بساطت، ذو وجهین در فعلیت خود می‌داند به گونه‌ای که در حین عمل، عیناً مدرک و عالم بالفعل نیز هست؛ کما اینکه در برخی آثارش عقل عملی را در ساختن کلیات حوزه‌ی عمل (یعنی مشهورات) دستیار و مشارک عقل نظری خطاب می‌کند (۱۳۶۴ همو، ص تهران ۳۳۱، ۱۴۰۰، ص ۳۷)؛ عقل نظری تکیه گاه عقل عملی است و از همین رو از باب تسامح می‌توان آن را به مثابه بعد نرم افزاری و عقل عملی را بعد سخت افزاری نفس انسان دانست که نقش موتور محرک تمام عضلات و روان (افعال حرکتی، انفعالات روانشناختی) انسان را ایفا می‌کند؛ حیثیت عالمه نفس یا همان عقل نظری، مدرک کلیات است و حیثیت عامله آن یا همان عقل عملی، علاوه بر درک جزئیات مرتبط با افعال حرکتی و نفسانی و تصدیق حسن و قبح امور جزئی، دستورات جزئی حاوی بایدها و نبایدها را تشخیص و شوق منتهی به حرکت را در اعضاء ایجاد می‌کند. بنابراین از عقل نظری به تنهایی هیچ فعل و رفتاری ساخته نیست، تا قوه‌ی عملیه ذیل قوه‌ی نظری واقع نشود هیچ عملی از سوی آن تحقق نخواهد یافت و لذا فاعلیت انسان به فعلیت نرسیده و تمام نمی‌شود و از سوی دیگر عقل عملی بدون استعانت از عقل نظری نمی‌تواند شوق و اراده انسان را به سوی فعل تحریک کند و بنابراین باز

فاعلیت انسان تمام نمی‌شود؛ از همین رو می‌توان حکم کرد یک تفاعل دو سویه و تلازم طرفینی بین دو قوه‌ی نظری و عملی نفس ناطقه برقرار است البته همچنانکه گفته شد، این دو قوه حقیقتاً دو جزء مجزا و مباین در نفس ناطقه نیستند، بلکه نفس ناطقه درعین بساطت خود، این دو فعلیت و توان، یعنی حیثیت درک و آگاهی و حیثیت شوق و نزوع مترتب بر آن را از خود بروز می‌دهد لکن فعلیت حیثیت عملی نفس، مترتب بر حیثیت نظری آن است یعنی آگاهی نفس، مبدأ صدور فعل و حرکت اعضاء می‌شود.

نسبت عقل عملی و اخلاق

ابن سینا غایت عملکرد دو قوه نظری و عملی نفس ناطقه را رساندن انسان به سعادت و کمال معلوم یا مطلوب می‌داند و تصریح می‌کند این دو قوه در یک تفاعل دو سویه در این راستا عمل می‌کنند با این بیان که کار هر دو قوه را " دانستن " می‌داند اما یکی می‌داند که فقط بداند و دیگری می‌داند نه برای اینکه فقط دانسته باشد بلکه برای شوق یافتن به عمل است که می‌داند؛ در ادامه می‌گوید غایت بالذات عقل نظری، عقل عملی است به نحوی که گویی عقل نظری آن چیزی را که واجب است عمل شود به قید کلیت می‌داند، آنگاه عقل عملی به آن رو می‌آورد در حالیکه به آن اشتیاق دارد لکن در حالت جزئی آن و قوه محرکه را وادار به حرکت و عمل می‌کند، همچنین قوه محرکه نیز رو می‌آورد به آنچه عقل عملی به آن اشتیاق داشته و سپس آن را در مصداق جزئی عملی می‌سازد. لذا به تعبیر شیخ، پایان کار عقل نظری آغاز کار عقل عملی است به عبارتی عقل نظری هدف را مشخص و تعریف می‌کند و هدف تبدیل می‌شود به مبدأ شوق برای عقل عملی؛ بنابراین انتهای کار عقل عملی، شروع عمل و فعل است زیرا انتهای اندیشه ابتدای عمل است. (همو، ۱۹۷۸، ص ۱۱۲) در همین راستا، شیخ الرئیس راه اینکه انسان، حق انسانیت خود را به جای آورد و نفس خود را به اوج سعادت دنیوی و اخروی برساند، در این دانسته است که از شناخت رذایل و فضایل مربوطه به نفس آغاز کند و از این شناخت به تطهیر و تزکیه نفس پردازد و در ادامه عقل نظری‌اش را با کسب علوم عقلی و عقل عملی‌اش را با پرداختن به عمل به فضایی که عفت، شجاعت، حکمت و عدالت اصول آن‌ها هستند و نیز با خودداری از رذایل آنها به غایت کمال خود برساند (همو، ۱۳۲۶، فی علم الاخلاق، ص ۱۵۲) این همان اخلاق

است. اخلاق از نظر شیخ، ملکه حدوسط بین افراط و تفریط و مربوط به رذائل و فضائل است فلذا به هیچ روی از امور نظری نیست که بتوان فقط با علم آن را تحصیل کرد بلکه ملطفاً و تماماً از جنس عمل است که تحقق آن را گریزی از عمل و ممارست نیست (همو، ۲۰۰۷، ص ۳۰). همچنین بر مبنای مقدمات فوق، برای داشتن و یا تولید یک "اخلاق فاضله" شرط این است که تمام قوای حیوانی تابع عقل عملی باشند و عقل عملی خود تابع عقل نظری قرار گرفته باشد، در غیر این صورت، در فرض هر گونه برهم خوردن این ترتیب تبعیت، آنچه حاصل می شود قطعاً اخلاق فاضله نخواهد بود زیرا اساساً غایت ساختار وجودی عقل عملی و این که تعلق به بدن داشته باشد، چیزی نیست جز تکامل و تزکیه عقل نظری و عقل عملی با تدبیر و مدیریت این علقه بدنی است که این کار را می کند، کار عقل عملی یا به تعبیر بهتر قوه عامله، ادراک جزئیات مربوط به عمل انسان، به همراه تحریک بدن به عمل است (همان، ص ۶۸). پس ریس بدن و جهت دهنده به آن در کنش گری، عقل عملی است و اخلاق از همینجا نشأت می گیرد (همان، ص: ۳۰). ابن سینا حکمت عملی را سه حوزه می داند: حکمت مدنی (یا سیاست مدنی)، حکمت منزلیه (یا تدبیر یا سیاست منزل) و حکمت خلقیه (یا اخلاق). تمام امور مربوط به زندگی عملی انسان که در پی تعامل نفس با بدن موجود می شوند ذیل این سه حوزه قرار دارند؛ لذا تدابیر اجتماعی- سیاسی و نیز تدابیر مربوط به خانواده، همچون اخلاقیات که از جنس عمل هستند، متعلق عقل عملی اند. قضایا و محتوای هیچ یک از اقسام سه گانه حکمت مدنی، منزلی، و خلقی جزئی نبوده و بلکه کلی هستند (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۲؛ ۱۴۰۰، ص ۷) چون این قضایا از جنس تدبیر یعنی فکر و نظر هستند، همان که شیخ در فقره پیشین تاکید کرد انتهای کار عقل نظری و آغاز عمل است! یعنی عقل عملی آنها را به نحو جزئی در آورده و قوه محرکه را به حرکت بسوی آن به حرکت وا می دارد و محرکه است که مبدأ عمل می شود. همچنین این قضایا که عقل عملی به واسطه آنها به تدبیر امور جامعه، خانواده و اخلاق خود می پردازد در واقع مشهورات و محمودات و به تعبیری دیگر قضایای اصطلاحیه و اصلاحیه هستند (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۷ و ۱۸۵ و ۱۸۶) تولید و استحصال این قضایا به نحو کلی و عام، جز با استعانت عقل نظری که گیرنده کلیات از عقل فعال است شذنی نیست، از سوی دیگر استنتاج منطقی و تحصیل حکم مصادیق جزئی نیز بدون یاری عقل نظری ممکن نخواهد بود. عقل نظری هم قضیه کلی برای تدبیر را تولید می کند تا

عقل عملی از آن بهره بگیرد و هم حد وسط صحیح مشهور را تشخیص و در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد تا عقل عملی با اشتیاق به سوی آن رفته و محرکه را به عمل وادار کند و هم قیاس استنتاجی از آن مقدمه کلی و این حد وسط مشهور را صورتبندی می‌کند تا در انتهای تمام این عملکرد عقل نظری، عقل عملی با تحریک قوه محرکه، فعل را محقق کند. پس تهیه مواد و مصالح قرین عمل، کار عقل عملی است و عقل نظری همچون عقل قدسی آنها را صورتبندی می‌کند تا عقل عملی بتواند نتیجه را از آن استخراج و استنباط کند؛ نتیجه، همان باید و نباید است که به امور جزئی تعلق می‌گیرد و شوق عمل را از طریق عقل عملی به محرکه ارسال می‌کند. (همو، ۱۴۰۰ و ص ۱۸۴ و ۱۸۶؛ ۱۴۰۰ ب، ص ۱۲؛ ۱۴۰۰ ه، ص ۴-۳). از نظر ابن سینا واجب‌القبول بودن قضایای مشهوره که حد وسط قیاس احکام عقل عملی را فراهم می‌آورند به خاطر مقبولیت عامه آنها در جامعه است و آلا عقل انسان به خودی خود ملازمه ای با حکم به صدق این قضایا ندارد؛ به نظر شیخ قضایای مشهوره، گاهی صادق و گاهی کاذب‌اند مانند قبح اخذ مال غیر، لذا در زمره‌ی اولیات قرار نمی‌گیرند زیرا از قبیل بدیهیات عقلی و فطریات نیستند که همواره مورد تصدیق عقل باشند؛ بنابراین اینطور نیست که همواره بین صادق بودن و محمود بودن قضایا، تلازم برقرار باشد همچنانکه برخی مشهورات با وجود قبیح بودن، صادق و حق‌اند و برخی با وجود محمود بودن، کاذب هستند (همو، ۱۴۰۰ ج، ص ۶۵-۶۶) لذا این قضایا چون ملازمه ای با عقلی و مطابق بودن با حقایق ضروری ندارند و بلکه فی نفسه ممکن است مورد تردید باشند، فلذا نوعاً با قیاسات جدلی و خطابی تناسب دارند و از حقایق برهانی موجود گزارشی به ما نمی‌دهند. (همو، ۱۴۰۰، ص ۹ و ۱۰) بنابراین قضایای مشهوره و محموده که مستنبط از تمدن‌ها و روابط و نسب انسانی هستند می‌توانند در هر جامعه‌ای تولید شده و با تولیدی جامعه دیگر متفاوت باشند و بنابراین ممکن است منشأ باورها و منش‌های بعضاً متعارض در عمل و سبک زندگی افراد شوند. از طرفی غایت عقل عملی و اخلاق رساندن انسان به سعادت دنیوی و اخروی است و ممکن نیست راههای معارض متناقض هر دو توأمان منجی حقیقی و موصل انسان به سعادت او باشند بنابراین، از بین تمام گونه‌های ضد و نقیض آراء مشهوره، کدام یک صلاحیت حد وسط قرار گرفتن برای حکمت خلقی را دارند؟

از نظر شیخ تمام مشهورات تولیدی انسان در هر زمان و مکان مفروض، ظنی است و ظن نسبت به یقین مرجوح است زیرا از نظر وی قضایای جزئی حدوسط قرار گرفته در حوزه عقل عملی خواه از مشهورات و مقبولات عامه باشند خواه از مظلونات و تجربیات واهی، همگی از قبیل مظلونات بوده و خارج از تجربیات موثق هستند. وی در طبیعیات شفا تصریح می‌کند که هم عقل نظری و هم عقل عملی، هریک برای خود هم مبادی یقینی دارند و هم مبادی ظنی؛ مبادی یقینی که رأی نام دارند عبارتند از اعتقادی که جزم و قطع به آن وجود دارد فلذا احتمال طرف ثانی مرتفع است و مبادی ظنی همان اعتقادی هستند که میل به آن وجود دارد لکن احتمال طرف دیگر مرتفع نیست (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۸۵)؛ بنابراین است که مفاد احکام عقل نظری متعلق صدق و کذب قرار می‌گیرند زیرا ناظر به واقعیت هستند و با برهان رد یا اثبات می‌شوند و مفاد احکام عقل عملی ناظر به خیر و شر و حسن و قبح امور جزئی هستند که گرچه مبادی اولی و کلی آن از عقل نظری گرفته می‌شوند لکن حد وسط آن در استنتاجات عقل عملی و تطبیق بر امور جزئی از همان مشهورات تأمین می‌شود که شیخ آن را یقینی نمی‌داند از طرفی چون عقل عملی از قضایای مشهوره و تادیبات صلاحیه برای تشخیص خوب و بد بهره می‌گیرد و بر اساس آن شوق عمل را در قوه محرکه ایجاد و اعضاء را تحریک به حرکت می‌کند، مهم است که خود این مشهورات، متقن و در جهت سعادت حقیقی دنیوی و اخروی انسان باشند. از سوی دیگر مطابق نظر شیخ دیدیم که مشهورات می‌توانند در هر جامعه‌ای و متناسب با فرهنگ و باورهای ظنی صحیح یا ناصحیح آنها تولید شده باشند و بعضاً در تناقض با مشهورات جامعه یا فرهنگی دیگر قرار گیرند لذا همگی از قبیل ظنون بشری بوده و غیر یقینی‌اند و ممکن است خلاف سعادت دنیا و آخرت انسان باشند (در باب نظریه‌های سنجش صدق قضایای مشهوره و گزاره‌های اخلاقی از نظر ابن سینا رجوع کنید به: مهناز امیرخانی، سیده ملیحه پورصالح امیری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱-۱۰۸)؛ بنابراین مشهورات اخلاقی که ضامن این سعادت باشند را باید از منبعی یقینی گرفت که مسلماً غیر انسانی است و آن نیست مگر شریعت نبوی متخذ از منبع وحی الهی. ابن سینا صحت و یقینی بودن گزاره‌های مشهورات شرعی را گویا اصل موضوع گرفته است که اثبات آن در جایی خارج از موضع کنونی یعنی ذیل بحث ضرورت نبوت انجام شده است (همو، ۱۴۰۰، صص ۴۳۵-۴۴۳) از نظر شیخ تشخیص و استنتاج گزاره‌های یقینی در حوزه عمل به نحوی که انسان را به سعادت قطعی

مبتنی بر حقیقت دنیوی و اخروی برسانند، از عهده انسان عادی ولو فیلسوف یا عارف خارج است و راهی برای نیل به آن گزاره ها نیست مگر با بهره گیری از افاضات "عقل قدسی" و "حدس" که آن هم مخصوص پیامبر است و لا غیر. لذا شیخ، حد وسط لازم و مورد کاربرد عقل عملی را به نفع مشهورات شرعی الهی مصادره می نماید و مبادی اقسام عقل عملی را خواه حکمت منزلی باشد خواه مدنی و خواه خلقی همه را یکسره از جانب شریعت الهی می بیند که در نهایت صعود و اوج کمال نیز به شریعت الهی منتهی هستند. (همو، ۱۹۸۰، ص ۱۶) از نظر شیخ، هرچند پیامبر لایق ترین قانون گذار است لکن این حقیقت مستلزم این نیست که در اشخاص عادی نیز در جوامع انسانی قانون گذار باشند؛ اما قوانین وضع شده توسط آنها لزوماً انسان را به سعادت حقیقی او نمی رسانند لذا اولی این است که وضع قوانین کلی مربوط به تدبیر در سه حوزه حکمت مدنی، منزلی و خلقی منحصر به شخص پیامبر باشد (همو، ۱۴۰۰، ص ۷) چرا که اساساً هدف از بعثت پیامبر چیزی جز همین تدبیر امور زندگی مردم در همه ساحت های حکمت عملی نیست (همو، ۱۴۰۰، ص ۴۴۱-۴۴۳) و اهم تعالیم شریعت نیز نوعاً ناظر به همین حوزه عمل انسانی است برای آنکه مردم را سوق دهد به حسن عمل، هم در مورد خود و هم در مورد هموعانشان و هم حیوانات که با آنها در جنس مشترک هستند و همه اینها در کتب اخلاق و سیاسات تبیین شده است (همو، ۱۳۶۴، ص ۴۷)، حاصل آنکه در اندیشه سینوی، اخلاق از جنس عمل و متعلق عقل عملی است بنابراین اخلاق باید و حیانی و شرعی باشد تا انسان را به اوج کمال و سعادت مطلوب دنیوی و اخروی اش برساند. این باور شیخ، بر تعریف او از فنون مختلف و مصادیق رفتار اخلاقی به گونه ای که کاملاً همسو با شریعت نبوی (ص) باشد تاثیر داشته است. از مؤلفه های مهم اخلاق از نظر شیخ که آن را به عنوان یکی از رئوس حکمت عملی می داند، عفت است که باید تلقی شیخ از آن را بر طبق مبنای مذکور و نیز نسبت آن با حیاء را واکاوی نمود.

ملازمه ی بین عقل و عفت

پیامبر مکرم اسلام صلوات اله علیه فرمود: هر دینی اخلاقی دارد و خلق اسلام حیاء است. (طبرسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹) همچنین زیباترین اخلاق را ورع و عفاف دانسته اند. (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱). پیش از این تبیین شد که شیخ برترین مبادی اخلاقی تضمین کننده سعادت انسان

را برگرفته از مبادی شرعی دانست. از میان تمام خلیات، عفت را رأس فضیلت برای قوه‌ی شهوانی معرفی می‌کند که از رهگذر حیاءورزی در فنون و حوزه‌های مختلف مشمول حیاء پدید می‌آید. ابن سینا افعال صادره از قوه عقل عملی را دو دسته می‌داند: ۱. افعال صادره از نفس که با مشارکت بدن و قوای بدنی تولید می‌شوند مثل تعقل و دقت در امور جزئی اختیاری که سزاوار انجام یا سزاوار ترک هستند و بنابراین استنباط صنایع عملیه نظیر کشاورزی و نجاری و رنگرزی و... از این قبیل شمرده می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). ۲. انفعالات نفس که به تبع توانمندی و استعداد نفس با مشارکت نفس ناطقه عارض بر بدن می‌شوند مثل خنده و گریه و خجالت و حیاء و رأفت و آن هم صرفاً زمانی است که عقل عملی متصل شود به قوه نزوعیه حیوانی، یعنی همان قوه‌ای که حیوان را برانگیخته و تحریک به فعل می‌کند (قوه محرکه) و قبلاً گفتیم این تحریک و نزوع در حیوانات ناشی از غضب یا شهوت است اما در انسان، قوه نزوعیه تابع رأی و نظر و فکر است و به همین دلیل حرکت و فعل انسان، ارادی و آگاهانه دانسته می‌شود که امکان ترک برای آن محفوظ است (و همین دلیل مختار بودن انسان در همه احوال است) به خلاف حیوان؛ بنابراین گرچه این دسته از افعال عقل عملی از جنس انفعال هستند اما با انفعال حیوانی که آن را غریزی صرف می‌دانیم متفاوت هستند. بنابراین به تصریح شیخ، حیاء اولاً از متعلقات عقل عملی است پس تماماً از جنس عمل است و ثانیاً از جنس انفعالات آن است که در پی نظر و فکر پدید می‌آید و لذا آن را به مثابه هیئتی عارض بر بدن تعریف می‌کند (همو، ۲۰۰۷، ص ۲۹؛ ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). شیخ می‌گوید حیاء یعنی اینکه انسان نفس خود را از ارتکاب اموری که قبیح است بدلیل آنکه از قبل قبح و زشتی آنها را در نظر گرفته و درک کرده است، بازدارد. (همو، ۱۳۲۶، فی العهد، ص ۱۴۴) همچنان که عفت نیز اینچنین است و گویی این دو یکی هستند: عفت عبارت است از اینکه از روی رأی و اندیشه صحیح، نفس را از گرایش و انتخاب امور شر و زشت شهوانی حسی از قبیل خوردنی و نوشیدنی و نکاحی بازدارد و بر آن غلبه داشته باشی و صرف نظر کنی. (همان، فی علم الاخلاق، ص ۱۵۳) لازمه‌ی عروض جسمانی و بدنی حیاء این است که استحياء، یک امر ذهنی و درونی صرف نباشد همچنانکه شیخ متذکر شد که اخلاق نوعاً عملی است نه صرفاً علمی؛ لذا به صرف فهم و باور به حیاء کسی را نمی‌توان با حیاء دانست بلکه انسان با حیاء را باید از روی بروز بدنی و انفعالات احوال بدنی وی تشخیص داد. بر این مبنا شیخ، حیاء را همسو با تعریف

شرعی آن تعریف نموده است و چنانکه تبیین شد، دلیل خود را برای ترجیح دادن آراء مشهور شرعی بر مشهورات انسانی، یقینی بودن شرعیات دانست. از سوی دیگر شیخ برآوردن حق انسانیت انسان را در عمل اخلاقی و کسب فضایل و دفع رذایل در پی درک صحیح نظری دانسته و اساساً شأن عقل عملی را خدمت به عقل نظری در جهت نیل به این کمال و سعادت عنوان می‌کند؛ به نظر او بر انسانی که در پی سعادت اینچنینی است واجب است که عقل نظری‌اش را با تحصیل تمام علمی که غایت آنها در کتب احصاء العلوم بیان شده، و عقل عملی‌اش را با کسب فضیلت‌هایی که رؤس آنها عفت و شجاعت و حکمت و عدالت هستند (همو، ۱۴۰۰ه، ص ۴۵۵) و هریک از آنها به یکی از قوا اختصاص دارند، تکمیل کند و از رذایل متناظر با هریک پرهیز نماید (همو، ۱۳۲۶، فی علم الاخلاق، ص ۱۵۳ - ۱۵۲) از بین فضایل رأسی مذکور که مرتبط با قوای نفس هستند، "عفت" به قوه‌ی شهوانی، شجاعت به قوه غضبیه، و حکمت به قوه تمیزیه تعلق دارند که به نظر شیخ عدالت، برآیند جمع سه فضیلت عفت و حکمت و شجاعت است و خود یک فضیلت مستقل مربوط به قوه‌ای خاص نیست. (همو، ۱۴۰۰ز، ص ۵۶) بنابراین فرض ثبوت فضیلت عدالت بدون تحقق آن سه به قید اجتماع، از اساس منتفی است تا جایی که شیخ تأکید می‌کند که تحقق این رؤس باید به گونه‌ای باشد که تمام فروع ذیل هریک نیز به طور کامل محقق شده باشد و جایگاه این فضایل مادر را نسبت به فنون ذیل خود به مثابه نوع برای افراد و یا مرکب پدید آمده از آحاد در نظر گرفته و آن مفردات را چنین فهرست می‌کند: سخاوت، قناعت، صبر، کرم، حلم، عفو، گذشت، چشم‌پوشی، دست و دل‌بازی، کتمان سر، حکمت، بیان، تیزی، اصالت رأی، دوراندیشی، صداقت، وفاء، دوستی، رحمت، حياء، بلندهمتی، خوش‌قولی و تواضع (همو، ۱۳۲۶، فی علم الاخلاق، ص ۱۵۲)؛ سپس روشن می‌کند هر کدام از صفات مذکور ذیل کدام فضیلت رأسی مندرج هستند: سخاء و قناعت راجع و منسوبند به قوه شهوانی؛ صبر، بردباری، کرم و عفو و گذشت و چشم‌پوشی و دست و دل‌بازی و کتمان سر، راجع و منسوبند به قوه غضبیه؛ حکمت و بیان و تیزی و اصالت رأی و دوراندیشی و صدق و وفاء و دوستی و رحمت و حياء و بلندهمتی و خوش‌قولی و تواضع منسوب به قوه تمیزیه هستند. از طرفی عفت فضیلت قوه شهوانی و حکمت فضیلت قوه تمیزیه است و حياء به این قوه تمیزیه منسوب است. از سوی دیگر شیخ ملکه "عفت" را حاصل تحقق حياء در فنون مختلف ذیل قوه شهویه می‌داند که خود منسوب به قوه تمیزیه

دانسته شده است، از این دو مقدمه لازم می‌آید عفت که فضیلت قوه شهویه است، حاصل از حیاء منسوب به قوه تمیزیه باشد که تحققش نیز در فنون مندرج ذیل شهویه است؛ یعنی تشخیص و تمیز صحیح، مبدأ بروز هیئت حیاء عارض بر بدن در حوزه امور شهوی حسی بصورت بالفعل است و ممارست در آن خود منجر به عفتی خواهد شد که فضیلت قوه شهویه است به عبارتی عفت‌ورزی در شهویات مبتنی است بر حیاء‌ورزی برگرفته از نظر و فکر صحیح. لذا شیخ تصریح می‌کند که عفت این است که انسان از بخش نامطلوب، و به اصطلاح شیخ، شری فنون شهوات محسوس از قبیل خوردنی و آشامیدنی و نکاحی خودداری ورزد و سرسپرده هیچ‌یک نباشد بلکه آنها را بر اساس رأی صحیح تحت سیطره و تصرف خود درآورد (همو، ۱۳۲۶، فی علم الاخلاق، ص ۱۵۳ و ۱۵۲) این تلقی شیخ درست مطابق با مشهورات شرعیه از قبیل روایاتی است که در مورد حیاء و عفت سخن گفته‌اند؛ بر طبق روایات، حیاء که از هیئات عارض بر بدن است، همیشه و در همه جا مطلوب نیست مثلاً حیاء در کسب علم یا بیان حق و امثال ذالک مصداق حیاء مذموم است ؛ رسول خدا (ص) می‌فرماید: حیاء بر دو قسم است یک قسم از حیاء ناشی از ناتوانی و زبونی است و یک قسم ناشی از توانائی و مسلمانی و با ایمانی است. (ابن بابویه، بی‌تا؛ ج ۱؛ ص ۶۴) و در جایی دیگر فرمود: حیاء بر دو قسم است: حیاء عقل و حیاء حقی، حیاء عقل علم است و حیاء حقی جهل. (طبرسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۸) پس حیاء مطلوب ممدوح و حیاء نامطلوب مذموم است و همین دو گونه بودن فرض صدق حیاء، خود مثبت این است که در تشخیص مصداق، اشتباهی رخ داده است و این تأکید مجددی است بر اینکه حیاء گرچه از لحاظ هستی‌شناختی کیفیت و هیئتی عارض بر بدن است لکن تحقق آن از آگاهی و تشخیص مصداق و سپس تطبیق حکم اخلاقی بر آن شروع می‌شود؛ به طور مثال اگر انسانی تربیت یافته با فرهنگ دینی الهی، با تصویری مستهجن مواجه شود، مادامیکه متوجه آن نشود یا متوجه باشد اما مستهجن بودن آن را درک نکند، هیچ هیئتی حاکی از تحقق حیاء بر او عارض نمی‌شود و واکنشی منفی از او سر نخواهد زد، اما اگر به محض دیدن تصویر مذکور متوجه آن وجه غیر اخلاقی آن بشود و یا حتی به اشتباه متوهم باشد بر وجود آن، بلافاصله حیاء کرده روی برمی‌گرداند یا رفتاری نظیر آن از خود نشان می‌دهد؛ بنابراین حیاء هیئتی است انفعالی که در پی "درک و تمیز" عارض بر بدن می‌شود ؛ اثبات موجودیتش صرفاً در بروز رفتار حسی و غالباً بدنی است. تمرین حیاء‌ورزی انسان

در تطبیق آن بر فنون مختلف شهویات در پی تشخیص صائب، در نهایت انسان را به ملکه عفاف مسلح می‌کند بنابراین رابطه حیاءورزی و عفت شاید قابل تشبیه باشد به نسبت مهارت‌اندوزی و احراز درجه استادی در مهارت منظور؛ برای کسب ملکه‌ای هنری مثل نقاش حاذق شدن، هرچه تمرین عملی و جزیی در فنون مختلف ذیل این هنر بیشتر باشد، به مرور زمان این مهارت تبدیل به ملکه‌ای در نفس می‌شود که با کمترین زحمت و درنگ از صاحب‌هنر بروز پیدا می‌کند و به اصطلاح به درجه‌ی استادی در فن نقاشی نائل می‌شود. همین کسوت استادی، حاصل تشخیص درست و سپس التزام عملی مکرر و مداوم بر آن فن از مراتب دانی تا درجات عالی بوده است؛ بنابراین شیخ هرچند گزیده گفته اما به حق دُر سفته است که **عفت تسلط بر جنبه منفی فنون شهوات است به تبع رأی صحیح!** (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵)؛ عفت آن ملکه و مرتبه کمالی عالی غلبه بر شهویات است که هرگاه محقق باشد نتیجه همیشگی آن امتناع از فواحش است. در مرتبه حیاءورزی ممکن است گاهی انسان نتواند بر نفس خود غلبه کند و پرده دری نماید با آنکه می‌داند فعلش مصداق بی‌حیایی است، اما در مرتبه عفت، انسان واجد ملکه‌ای ثابت می‌شود که امکان تخلف از آن نیست زیرا ملکه یعنی تبدیل شدن به شأنی از شئون نفس که بطور ناخودآگاه انسان را به عمل و یا دارد مثل هنر رانندگی؛ انسانی که با تمرین و ممارست تبدیل به راننده‌ای متبحر شده است، در مواقع خطر ناخودآگاه آن ملکه در او فعال شده و هرچه در ناخودآگاه او ثبت شده باشد در لحظه، بروز می‌یابد بی‌آنکه تأمل یا تردیدی در صحت کار و یا فرصتی برای اندیشه و تصمیم‌گیری لازم باشد. به همین قیاس، انسان عقیف کسی است که خودداری از فواحش، جزیی از ضمیر ناخودآگاه او شده و التزام به آن نیاز به زحمت و مبارزه مجدد با نفس اماره ندارد چه او پیشتر این زحمات را در مرتبه حیاءورزی متحمل شده است و اینک در کسوت استادی آن قرار دارد. این تلقی و تعریف شیخ از نسبت حیاء و عفت همسو است با مضمون روایت شریفه که امام علی(ع) می‌فرماید: *عَلَى قَدَرِ الْحَيَاءِ تَكُونُ الْعِفَّةُ* (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۵) اندازه پاکدامنی به اندازه شرم و حیا بستگی دارد. سبب العفه الحیاء (همان، ص ۲۵۷) یا اینکه می‌فرماید: *ثمره الحیاء العفه* (همان) و یا *أَعْفَكُم أَحْيَاكُم* (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷۰) و یا *أصل المروه الحیاء و ثمرته العفه*. (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۸). به دلیل همین ارزشمندی ملکه عفت است که شیخ در فقره‌ای از کتاب منطق شفا می‌گوید حکمت و عفت بر مشایخ برازنده و اولی است

لکن وجود آن در جوانان مایه اعجاب و شگفتی است. (ابن سینا، ۱۴۰۰د، ص ۱۶۰)؛ الْحَيَاءُ قَرِينُ الْعَفَافِ. (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۱۷)؛ أَلَا وَ إِنَّ الْقَنَاعَةَ وَ غَلَبَةَ الشَّهْوَةِ مِنْ أَكْبَرِ الْعَفَافِ. (همان، ص ۱۰۷)؛ نتیجه‌ی مستفاد از مبانی نظری شیخ تا اینجا این است که، همچنانکه وی تصریح نمود مبدأ عفت حیاء‌ورزی است و حیاء به قوه تمیزیه تعلق دارد یعنی در پی تشخیص صحیح، هیئت انفعالی حیاء عارض بر بدن می‌شود و با تکرار و دوام التزام، ملکه عفت در نفس شکل می‌گیرد که متعلق به قوه شهویه است و به سبب آن فرد به درجه کف نفس نائل می‌شود. پس مبدأ تمام این کمالات رأی و تشخیص صحیح است. از همینجا لازم می‌آید که هر قدر انسان از قدرت تعقل و فطانت بیشتری برخوردار باشد و به قواعد و براهین عقلی مسلح و آراسته‌تر باشد و به تبع براهین عقلی، تبعیت از شریعت را برای نیل به سعادت ابدی برگزیده و از گزاره‌های آن در حکمت عملی بهره گرفته باشد، به دلالت التزام در تشخیص صحیح و در نتیجه، حیاء‌ورزی ورزیده‌تر و موفق‌تر خواهد بود؛ (شیخ چندان به تفصیل این مطالب نپرداخته است شاید به دلیل التزام وی بر مبانی متخذه‌ش در اولویت و ترجیح مشهورات و مبادی عقل عملی برآمده از شریعت الهی.) روایات شریفه این ملازمه را بین کمال عقل و عفت نیز برقرار می‌داند همچنانکه این ملازمه با همان قیاس بین عقل و ایمان و ایمان و عفاف نیز برقرار است که تفصیل هریک موضع خاص خود را می‌طلبد لکن عجالتاً می‌توان از فرض این روایات مربوطه بعنوان مقدمات، نتیجه مذکور را احراز کرد: ۱. لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۵۳۱). ۲. لَا حَيَاءَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱). ۳. لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ. (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۶)؛ کسی که عقل ندارد دین ندارد، کسی که دین ندارد، حیاء ندارد و کسی که حیاء ندارد ایمان ندارد در نتیجه کسی که عقل ندارد نه حیاء دارد نه ایمان. عکس نقیض گزاره فوق این است که هر کس عقل داشته باشد حیاء هم خواهد داشت چنانکه روایتی دیگر آن را تأیید می‌کند: الْعَقْلُ شَجَرَةٌ ثَمَرُهَا الْحَيَاءُ وَالسَّخَاءُ (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶) أَصْلُ الْمَرْوَةِ الْحَيَاءُ وَ ثَمَرُهَا الْعِفَّةُ (همان، ص ۲۵۸). همچنان که شیخ نیز به تبع مشهورات شرعی تصریح داشت، ثمره حیاء عفت است همچنانکه مضمون روایات نیز تأیید می‌کند؛ پس می‌توان با حذف حدود اواسط نتیجه گرفت هر کس عقل داشته باشد قطعاً دین و ایمان و حیاء و عفت خواد داشت بنابراین عفت به نوعی نتیجه‌ی عقل و ملازم با ایمان است: الْإِيمَانُ وَالْحَيَاءُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ وَلَا يَفْتَرِقَانِ (همان،

ص ۲۵۶) ؛ اعقل الناس احياءهم (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۳۸۰) ؛ الحياء هو الدّين كله. (پاینده، ۱۳۸۲، ص، ۴۵۳)

حاصل اینکه: بر اساس مقدمات فوق، حیاء جز از عقل نظری و رأی صحیح محقق نمیشود و چون راطه ایندو از قبیل شرطیه لزومیه است، بنابراین هرآنچه نتیجه و مؤخر از حیاء باشد نیز معلق است به تحقق شرط نخست یعنی عقل نظری؛ و چون عفت نتیجه استمرار حیاء است پس تحققش مشروط است به شرط وجودی حیاء یعنی همان عقل! پس بین عقل و عفت نیز تلازم وجودی برقرار است. اما این تلازم وجودی از پایین به بالاست یعنی نتیجه حاصل نمیشود مگر آنکه علت نخست موجود باشد؛ اینک باید بررسی نمود که آیا اگر وجود عقل محرز و اثبات شد، لزوماً باید حیاء و عفت نیز موجود باشند؟ پاسخ این فقره به تبیین مفهوم و جایگاه وجود شناختی فطرت مبتی است:

ملازمه‌ی بین عقل و فطرت

فطرت یا سرشت به نوع آفرینش انسان گفته می‌شود که خدادادی و مادرزاد بوده و بین همه انسان‌ها مشترک است. فطرت از ریشه «فطر» در لغت به معنای شکافتن، اختراع بدون الگو و نمونه قبلی (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱) و صفات و ویژگی‌های مادرزاد آمده است. از آنجا که آفرینش و خلقت نیز نوعی شکافتن عدم و پدید آمدن است، «فطرت» در معنای آفرینش و خلقت نیز به کار می‌رود (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۴۵۷) مصباح یزدی آن را نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در وجود انسان می‌داند، هدایتی در حوزه شناخت و هدایتی در حوزه احساس. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۲۶) جوادی آملی فطرت را عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) می‌داند که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷)

واژه فطری و فطرت در منطق، فلسفه، کلام و عرفان کاربردهای مختلفی دارد اصطلاح منطقی: یکی از انواع ششگانه بدیهیات در منطق، فطریات است که در آن به «قضایا قیاساتهما معهما» تعبیر می‌شود که با تصور خود قضیه و بدون واسطه خارجی، تصدیق آن حاصل می‌شود؛ مانند تصور دو به این که نصف چهار است. ۲. فطری افلاطونی: افلاطون معتقد بود همه معلومات انسان از عقل سرچشمه می‌گیرد که ریشه این معلومات پیش از تعلق نفس به بدن در عالم مُثُل موجود بوده است؛ اما

انسان آن را فراموش کرده است. ۳. ادراکات بالقوه: معلومات و ادراکاتی که فعلاً در ذهن انسان بالقوه است و با مرور زمان فعلیت می‌یابد. ۴. قریب به بدیهی: قضایایی که عموم مردم با یک استدلال ساده به راحتی آن را درک می‌کنند. ۵. تعریف عرفانی: یکی از معانی به کار رفته در علم عرفان، تعریف فطرت به عالم جبروت است که بر عالم مادی و ملکوت تقدم دارد (قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۷۵-۱۰۴)

«فطریات» از اقسام قضایای بدیهی بوده و چنین تعریف شده‌اند: قضیه‌ای که استدلال و قیاس آن به همراه خود قضیه است و با تصور اجزاء جمله، استدلال آن نیز به ذهن می‌رسد، مانند «کل، از جزء خود بزرگتر است» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶-۱۶۷). وجه اشتراک «فطریات» با «فطرت» این است که هیچکدام نیازمند تعلیم یا تجربه نیستند. که همه آنها تا حدودی در یک مفهوم اساسی مشترکند و آن عبارت است از معرفت یا گرایشی که مقتضای نوع آفرینش انسان است و از طریق تجربه و تعلیم به دست نمی‌آید (دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۷۳۰۶).

در فلسفه اشراق، تمام قضایای بدیهی (وجدانیات، بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، مشاهدات، مُجَرَّبَات، و غیره) را فطری و تمام قضایای نظری و غیربدیهی را غیرفطری می‌نامند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴-۲۳۸).

کلمات هم ریشه فطرت ۲۰ بار در قرآن به کار رفته‌اند که تنها در یک آیه آن از خود واژه «فطرت» استفاده شده است: فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكِ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر است. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. (سوره روم، آیه ۳۰) این آیه و روایات متعدد دیگر، به صراحت از وجود نوعی فطرت الهی در همه انسان‌ها حکایت می‌کند. شهید مطهری با استفاده از آیه بالا، این آفرینش خاص را آمادگی انسان‌ها برای پذیرش دین می‌داند به گونه‌ای که اگر انسان به حال خود رها شود راه دین را انتخاب می‌کند، مگر آن که محیط و شرایط اجتماعی او را منحرف کند. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۱) علامه طباطبایی نیز بر اساس آیه بالا دین را فطری و متناسب با نیازها و فطرت بشر توصیف می‌کند و دین را همان اصول علمی و قوانین عملی می‌داند که پای بندی به آنها تضمین کننده سعادت حقیقی انسان می‌داند

وی هم چنان گرایش و تمایل به این دین رادر خلقت انسان نهفته می داند که همان انطباق تشریع (دین) بر خلقت و تکوین است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۹۳).

بر اساس حدیثی از امام صادق (ع)، فطرت انسان می تواند با تربیت نادرست کارآیی خود را از دست داده و حتی میل به شرک در آن ایجاد شود. فطری بودن معارف پیش گفته به این معنا نیست که انسان ها از همان آغاز تولد به این معارف توجه دارند (برنجکار، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳-۱۴۸).

بر اساس تعریفاتى که از نظر حکما و دین در باب فطرت وارد شد به خوبی روشن می شود که فطرت عبارتست از آن شاکله اختصاصی وجود انسان که فصل ممیز وجود او از سایر موجودات بویژه حیوانات است. فطرت در ذات خود حاوی و مستلزم ادراک است و چنانچه از مبانی حکمت سینوی در مواضع خود روشن شده است، آغاز ادراک در انسان و حیوانات مبتنی است بر ادراک حسی برآمده از فعالیت صحیح حواس پنجگانه با این تفاوت که در انسان، این ادراک حسی، بطور التزامی، متضمن و در بر دارنده شعور به ذات نفس است بی آنکه انسان بصورت خودآگاه بداند که دارد خود را حس و درک می کند (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۷، ص ۹۱-۱۰۷) و حیوان این شعور به ذات خود را ندارد لذا ادراک حسی در این مرحله در حیوانات نام غریزه به خود میگیرد. ادراک حسی هم مبتنی است بر یک تلنگر حسی حداقلی به دست کم یکی از حواس پنجگانه و در همان لحظه ی تلنگر حسی، اولین مفاهیم ادراکی حسی در نفس پدید می آیند و با خود "ذهن" را پدید می آورند. اما این نخستین داده های حسی که در ذهن شکل میگیرند، چه هستند و چه الزامات ادراکی و روانشناختی با خود بوجود می آورند بحثی است مفصل که در این مجال نمی گنجد اما حاصل اجمالی آن اینست که همه آن مدرکات، هرچه هستند، نخستین ادراکات انسانند که بی هیچ آموزشی از خارج برای انسان در پی یک فعالیت طبیعی و نخستین قوای ادراکی نفس برای او پدید آمده اند و لذا بدیهی و غیر اثبات پذیرند چون هیچ ادراکی روشنتر و قبل تر از آنها وجود ندارد که در تعریف آنها قابل استفاده باشند. اینها همان مفاهیم فطری اولیه بدیهی هستند و در مراحل بعدی تکامل نفس، مبتنی تحقق ادراکات کلی و تعقل قرار میگیرند، لذا، هر نوع ادراک متعالی و درجه دوم ببعد که موطن آن عقل باشد و بعبارتی تراوش و ظهور عقل نظری است، همه مبتنی است بر فطرت و ادراکات فطری. از طرفی سلامت عقل نظری و عملی انسانها که در رفتار آنها نمایان است، اثبات میکند بطور پیشینی و قطعی، فطرت و ادراکات فطری در آنها محقق بوده

و از بدو تکوین و فعالیت دستگاه ادراکی، فعال بوده است. بنابراین روشن می‌شود فطرت بطور مبنایی با عقل ملازم دارد. از طرفی ادله نقلی و تعاریف اصطلاحی اثبات کردند که عفت آن ملکه نفس است که در پی رأی و تعقل صحیح و تحقق حیا پدید می‌آید؛ بنابراین می‌توان از مقدمات فوق نتیجه گرفت اگر عقل، مطابق شأن و ساختار خود پیش آمده باشد و مصداق عقل سلیم باشد، بالضرورة به آراء صحیح از جمله حیا منتج شده و در التزام عقل عملی به آن، بالضرورة ملکه‌ی عفت پدید خواهد آمد. عمس نقیض نتیجه‌ی حاصل شده این است که در مواردی که بی‌حیایی یا بی‌عفتی در شقوق آن دیده می‌شود از دو حال خارج نیست: ۱. یا فاعل آن فاقد عقل سلیم و یا دستگاه ادراکی سالم است (نظیر افاعیل قبیح مجانین) و ۲. یا عقل در مسیر استنباط رأی صحیح قرار نگرفته است؛ حال یا این ضلالت حاصل فریب اغواگران است یا غبار جهل و غفلت بر دیده‌ی فطرت و عقل نشسته است.

بنابراین، بر اساس مفاد ادله عقلی سینیوی و لسان آیات و روایت بنا بر یک مبنای عقلی التزامی صحیح، ملازمه‌ی بین عقل، فطرت و عفت (یا حیا) استیفاء می‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن سینا در باب اخلاق و فضایل قوای نفس مختصر و به تبع مباحث نفس موروث از ارسطو سخن گفته و ورود تفصیلی در آن نداشته است، لکن ضمن همان موجز گویی، رؤوس فضایل قوا را برشمرده و برآیند تحقق توأمان آنها را تحقق فضیلتی جامع به نام عدالت دانسته است که تحققش مشروط به تحقق پیشینی آن فضائل رأسی یعنی حکمت و عفت و شجاعت خواهد بود. از این میان، التزام عملی به حیا خود مشروط به رأی و نظر صحیح است و تحققش منتج به تحقق عفت خواهد بود که فرایند استنتاج این ملازمه را می‌توان طی مقدماتی فهرست کرد:

۱) عقل عملی و نظری دو حیثیت وجودی نفس انسان و به مثابه دو روی یک سکه، تمام شاکله نظر و عمل را در انسان می‌سازند.

- (۲) عقل نظری نرم افزار و عقل عملی سخت افزار دستگاه ادراک و عمل انسان هستند؛ عمل به نظر تکیه دارد و غایتش تکامل آن است و نظر برای عمل، تولید مقدمات نموده و آن را صورتبندی صحیح می‌کند.
- (۳) حکمت عملی، تمام ساحت‌های کنش‌گری انسان را پوشش می‌دهد که یکی از آن، حوزه افعال اخلاقی به نام حکمت خلقی است که به نظر شیخ ماهیتش تماماً از جنس عمل است و غایتش تأمین سعادت حقیقی دنیوی و اخروی انسان است.
- (۴) اخلاق عبارت است از "عمل" به فضایل که حد میانه بین افراط و تفریط بوده و هریک از قوای اصلی نفس، فضیلت مختص خود دارا هستند که بر اساس آن فضیلت قوه شهویه، عفت و فضیلت قوه تمیزیه حکمت است. راس فضایل اخلاقی عدالت است که براین جمع فضایل پیشین است.
- (۵) عفت از حیاء، که خود هیئت انفعالی عارض بر بدن در حوزه مصادیق مختلف ذیل شهویه به تبع تمیز و تشخیص صحیح است، حاصل می‌شود و شأنیت ملکه خلقی را داراست.
- (۶) مبادی نظری و قضایای مورد استفاده در حکمت خلقی نوعاً آراء مشهوره و تأدیبات صلاحیه اند که می‌تواند تولیدی انسان به اقتضاء تمدنهای مختلف و بعضاً متضاد و یا تولیدی شریعت الهی مبتنی بر حقیقت خلقت انسان و لوازم آن باشند.
- (۷) از بین این دو، قضایای مشهور منتسب به شریعت الهی به دلیل یقینی و قطعی الصدق بودن، معتنابه و راجح هستند و قضایای مشهور انسانی بدلیل ظنی و اعتباری و محتمل الصدق و الکذب بودن مرجوح‌اند. و شیخ به همین دلیل، قائل به تبعیت و پذیرش علی‌الاطلاق گزاره‌های شرعی است که نوعاً ناظر به ساحت عمل انسانی برای تخلق او به اخلاق صحیح حق در همه ابعاد حیات او و نیل به سعادت جاودانه است.
- (۸) ملکه عفت با تحقق حیاء در شئون مختلف ذیل آن محقق میشود که نوعاً عروض آن بدنی است و از عدم تحقق آن ارتفاع عفت و عدالت لازم می‌آید.

- ۹) حیاء حاصل رأی صحیح و فضیلت قوه تمیزیه است و مرحله ی پیشینی است برای تحقق عفت که خود فضیلت است برای قوه شهویه.
- ۱۰) رأی صحیح یعنی عقل نظری صحیح داشتن و از ادراک حسی شروع میشود و پیوند وثیق دراد به فطرت که در ساختار خود متضمن ادراکات اولیه ی بدیهی و فطری است.
- ۱۱) طبق تعالیم حکمت سینیوی که اخلاق را ملهم از شریعت و یقینی می داند و نیز تعالیم عالیه تقلین، عقل و عفت و حیاء ملازم همد و همگی برآمده از فطرت میباشند.
- ۱۲) هرگونه کنشگری فاقد عفت و حیاء به دلالت التزام به نحوی اثبات کننده عدم فعالیت صحیح عقل و فطرت می باشند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- دانشنامه جهان اسلام، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، فطری/ فطریات
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، ۱۳۶۶، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ابن اثیر، مجدالدین، ۱۳۹۹ق، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت: المکتبه العلمیه
- ابن بابویه، محمد بن علی، بی تا، الخصال، ترجمه فهری، تهران، چاپ: اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ه ق، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- _____ ۲۰۰۷ م، رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- _____ ۱۳۷۹، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- _____ ۱۳۶۴، رساله اضحویه، ترجمه کهن فارسی (مترجم: نامعلوم)، تصحیح: سید حسین خدیوچم.
- _____ ۱۹۷۸م، کتاب الانصاف، کویت، وکاله المطبوعات، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۰ الف). الشفاء (المنطق، ج ۱، المدخل)، تصدیر: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۰ ب). الشفاء (المنطق، ج ۳، البرهان)، تصدیر: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۰ ج). الشفاء (المنطق، ج ۳، الجدل)، تصدیر: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۰ د). الشفاء (الالهیات)، تصدیر: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۰ ه). الشفاء (الطبیعیات، ج ۲، النفس)، تصدیر: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۰ و). منطق المشرقیین، قم: مکتبه آیتاله مرعشی.
- _____ ۱۳۲۶ه ق، تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات، قاهره: دار العرب، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۸۰). عیون الحکمه، تصحیح: عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش، چاپ چهارم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.
- جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین
- حسین زاده، ۱۳۹۰، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- رازی، قطب الدین، ۱۳۸۶، تحریر القواعد المنطقیه، قم: بیدار
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ ه. ش، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۷۴ش، مشکاة الأنوار، ترجمه عطاردی، تهران، چاپ اول.
 لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم و المواعظ (لیثی)، قم، دارالحديث، چاپ اول.
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، معارف قرآن، قم: موسسه در راه حق
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، فطرت، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
 مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

مقالات:

اسدی محمد رضا، بدرخانی غلامرضا، ۱۳۹۷، حکمت عملی در فلسفه سینیوی؛ جایگاه، مبادی و علل کم‌رنگی آن، حکمت سینیوی، تهران، دانشگاه امام صادق، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، شماره ۶۰
 امید، مسعود، ۱۳۸۸، بازخوانی نظریه فطرت ادراکی ابن سینا، خردنامه صدرا، شماره ۵۷
 امیرخانی مهناز، پورصالح امیری سیده ملیحه، ۱۳۹۴، صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا، پژوهش های فلسفی کلامی، قم، پاییز ۱۳۹۴، شماره ۶۵
 برنجکار، رضا، ۱۳۸۴، فطرت در احادیث، قبسات، شماره ۳۶.
 _____، ۱۳۸۰، عقل عملی در آثار ابن سینا، نامه مفید، شماره ۲۵.
 جان محمدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، رهیافت ابن سینا به حکمت عملی، پژوهش های اخلاقی، قم، دانشگاه قم، پاییز ۱۳۹۲، شماره ۱۳
 جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، فطرت در آئینه قرآن، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۳،
 رجبی، حدیث، ۱۳۹۷، فرایند "خویش" فهمی انسان در نظر ابن سینا، حکمت سینیوی، شماره ۵۹
 _____، ۱۳۸۲، بررسی تطبیقی نفس از دیدگاه سه فیلسوف مشائی؛ کندی، فارابی و ابن سینا، رهنمون، شماره ۶۵
 قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۴، خداشناسی فطری، ادله و شبهات در علم منطق، قبسات، شماره ۳۶
 مؤمنی، مصطفی، ۱۳۹۷، ۵. مفهوم شناسی فطرت و نفی ادراکات فطری در اندیشه سینیوی، جاویدان خرد، شماره ۳۴
 نصری عبدالله، ۱۳۸۹، تحلیل عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد حائری، فلسفه دین، قم، شماره ۷

