

جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن سینا

اکرم خلیلی*

چکیده

جایگاه گزاره‌های اخلاقی از جمله مسائلی است که قرن‌هاست ذهن متکلمان، فلاسفه و دیگر اندیشمندان را به خود معطوف داشته و اظهارنظرهای متفاوتی در این زمینه ارائه شده است. در این مقاله، سعی شده بازتابی از دیدگاه ابن سینا در این خصوص ارائه گردد. بحث اخلاق از یک سو، با بحث‌های حسن و قبح متکلمان گره خورده و از سوی دیگر، قرین مبحث قضایا، اقسام قیاس و مواد آن در منطق است. در این نوشتار، ابتدا به بررسی جایگاه گزاره‌های مذکور در حوزه منطق می‌پردازیم و سپس به اجمال این بحث را در کلام پی می‌گیریم؛ اینکه گزاره‌های اخلاقی از مشهورات اند یا از یقینیات، اوصاف اخلاقی عینی اند یا اعتباری، و منشأ گزاره‌های اخلاقی امر و نهی الهی است یا معیارهای مستقل عقلی، از جمله مباحثی است که در این مجال بررسی می‌شوند.

واژگان کلیدی: اخلاق، دین، عقل عملی، مشهورات، یقینیات، برهان، جدل، حسن و قبح.

مقدمه

یقینی بودن یا نبودن گزاره‌های اخلاقی و عقلی بودن یا شرعی بودن آنها را نمی‌توان به سهولت از رویکرد و رأی منقح ابن سینا دریافت، زیرا نیازمند بررسی و غور بیشتری در آثار اوست. برای تعیین موضع، ابتدا ناگزیریم با مروری بر بحث‌های منطقی شیخ و با مشخص نمودن قلمرو عقل عملی و نظری تعیین کنیم که اخلاق متعلق به کدامیک از این دو حوزه است؛ سپس تقسیم بندی ایشان را پیرامون اقسام قضایا ارائه و جایگاه گزاره‌های

مذکور را با پرداختن به این پرسش‌ها بررسی خواهیم کرد: گزاره‌های اخلاقی از یقینات‌اند یا از مشهورات؟ رابطه این دو گروه از قضایا با یکدیگر چیست؟ آیا قضایای مشهوره می‌توانند یقینی هم باشند؟ چه معیاری برای مشهوره تلقی کردن قضیه‌ای وجود دارد؟ آیا مشهوره بودن قضایای اخلاقی با یقینی بودنشان مانعه‌الجمع است؟ پاسخ این پرسش‌ها مبین دیدگاه شیخ در باب موقعیت گزاره‌های اخلاقی در منطق است.

آنگاه به بررسی دیدگاه شیخ در عقلی بودن یا شرعی بودن گزاره‌های مذکور می‌پردازیم و به اجبار وارد مباحث حسن و قبح می‌شویم و به تفکیک موجود میان دو دیدگاه مطرح در این عرصه، یعنی اشاعره و معتزله خواهیم پرداخت. آنچه ذهن را در این بخش به خود مشغول می‌سازد، تفاوت آشکار و بینی است که در میان عبارات شیخ به چشم می‌خورد؛ چرا که گاهی تقدم عقل بر شرع را مبنای تفکر خود قرار می‌دهد و گاهی نیز از تقدم شرع بر عقل و ابتدا و اتکای عقل بر شرع سخن می‌گوید. در این مبحث با بررسی رویکرد شیخ سعی خواهیم نمود تا این دو نحوه بیان را با هم جمع نماییم و به حل این تعارض پردازیم. با این توجه ابتدا جایگاه گزاره‌های اخلاقی در منطق را پی می‌گیریم.

منطق

۱. عقل نظری و عقل عملی

فیلسوفان مسلمان، عموماً به مناسبت‌های مختلف، تقسیم‌بندی‌های تقریباً مشابهی از علوم ارائه داده‌اند. در این تقسیم‌بندی‌ها، علم در دو شاخه نظری و عملی جای می‌گیرد و هر کدام از این دو متکفل بررسی اقسام دیگری است. ابن سینا در کتاب *منطق‌المشرقیین*، علوم نظری را مشتمل بر علم طبیعی، علم ریاضی، علم الهی و یا علم کلی و شاخه عملی را مشتمل بر علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه می‌داند (ص ۷-۵). علم نظری مبتنی بر عقل نظری و علم عملی مبتنی بر عقل عملی است.

او در *الاشارات و التنبيهات*، پس از ارائه توضیحاتی درباره قوای نباتی و حیوانی، نفس ناطقه انسانی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. به رأی او نفس ناطقه، جوهری است که قوا و کمالات متعددی دارد. از جمله این قوا، قوه عقل نظری و قوه عقل عملی است. عقل عملی آن است که نفس برای کامل کردن بدن، بدان محتاج است. این قوه کارهای جزئی

را که انجام آن برای آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این راه، به ملاحظه رأی کلی، از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (الاشارات والتنبيهات، القسم الثانی، ص ۳۸۸). وظیفه‌ای که ابن‌سینا در این فقره، برای عقل عملی معرفی می‌نماید، استنباط کارهایی است که برای آدمی واجب است.

به نظر می‌آید شیخ، در تفسیر عقل عملی، در آثار مختلف خویش، نظرات یکسانی ارائه نداده است. چه در همین باب، در *الاشارات والتنبيهات والمبدأ والمعاد* وظیفه عقل عملی را استنباط کردن می‌داند، ولی در *طبیعیات شفا* و *در النجاة*، عقل عملی را مبدأ محرک بدن معرفی می‌کند (النفس من کتاب شفا، ص ۶۴؛ المبدأ والمعاد، ص ۹۶؛ النجاة، ص ۱۶۴). وی در *النجاة* چنین آورده است:

قوای نفس ناطقه انسانی تقسیم می‌شود به دو قوه عالمه و عامله که هر کدام به اشتراک لفظی یا چیزی مشابه آن عقل نامیده می‌شوند.

قوه عامله مبدأ تحریک بدن نسبت به انجام افعال جزئی است ... و نزد اهل تحقیق اخلاق متعلق به این قوه است، نفس انسانی ... جوهر واحدی است که با دو جنبه نسبت دارد، جنبه‌ای که تحت او قرار دارد و جنبه‌ای که فوق او قرار دارد و نفس بنا بر هر جنبه واجد قوه‌ای است که روابط بین او و آن جنبه را تنظیم می‌کند و این قوه عامله قوه‌ای است که با جنبه‌ای که تحت نفس است مرتبط است که همان بدن و سیاست آن می‌باشد (ص ۱۶۴-۱۶۳).

همچنین ابن‌سینا عقل عملی را آن مرتبه از عقل می‌داند که واجب است بر سایر قوای بدنی تسلط داشته باشد (همان‌جا).

این در حالی است که از کلام شیخ در *الاشارات والتنبيهات* چنین برمی‌آید که وظیفه عقل عملی نیز ادراک است:

یکی از نیروهای نفس آن است که نفس برای تدبیر امور بدن بدان محتاج است و آن نیرویی است که نام آن عقل عملی است و کار آن این است که آن دسته از افعال جزئی که انجام آن بر آدمی واجب است از مقدمات اولی، مشهور و تجربی دریافت کند تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این کار در رأی کلی از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (القسم الثانی، ص ۳۸۸).

عبارت شیخ در المبدأ و المعاد نیز شبیه عبارت فوق است:

یکی از نیروهای نفس، آن است که نفس برای تدبیر بدن به آن محتاج است که نام آن عقل عملی است و کار آن استنباط کارهای جزئی که انجام آن برای انسان واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی است تا بدان وسیله انسان به هدف‌های اختیاری که دارد برسد. [نفس] در این راه در رأی کلی، از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (ص ۹۶).

اما به نظر می‌آید، چه عقل عملی را مبدأ ادراک بدانیم و چه مبدأ فعل، در هر دو صورت، عقل عملی راهنمای انجام فعل خواهد بود، زیرا حتی در عبارت / اشارات هم آنچه ابن‌سینا کار عقل عملی دانسته، استنباط افعال واجب است و عبارت " و هی التي تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانیة " به روشنی این نظر را تأیید می‌کند که شیخ در این عبارت، کار عقل عملی را هدایت افعال آدمی می‌داند، هر چند در عبارت دیگر تحریک به انجام آن را هم کار عقل عملی دانسته است. بنا براین، اگر کار قوه عقل عملی را استنباط بدانیم، هیچ منافاتی با مبدأ فعل و تحریک بودن این قوه ندارد. می‌توان به سهولت پذیرفت که عقل عملی، افعال واجب را ادراک و استنباط می‌کند و این ادراک سبب می‌شود که قوای بدنی افعال اخلاقی خاصی را تحت هدایت این قوه به منصب ظهور برساند.^۱

۲. اخلاق مربوط به عقل عملی است.

شیخ در النجاة عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند:

و انما كانت الاخلاق عندالتحقیق لهذه القوه [یعنی قوه عقل عملی]... (ص ۱۶۴).

او درباره پیدایش علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی می‌گوید:

نفس انسانی جوهر واحدی است که با دو جنبه که یکی در زیر و دیگری در بالای آن است نسبت دارد و برحسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه‌ای است که با آن قوه، رابطه بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد. قوه عملیه برای رابطه بدن که در زیر نفس قرار دارد با نفس می‌باشد، اما قوه نظریه قوه‌ای است که برای رابطه آن جنبه که در روی نفس است، با نفس در نظر گرفته شده و به توسط این نیرو از مافوق خود مستفیض شده منفعل می‌گردد. پس برای نفس دو وجه است، یکی به سوی تن، و

واجب است که با این وجه، هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری به مبادی عالی و واجب است که با این وجه، از آنها دائم القبول و دائم التأثر باشد. اخلاق از جهت وجه فعلی و توجه به تن پیدا می‌شود و علوم از جهت وجه علوی (النفس من کتاب الشفاء، ص ۶۶-۶۵).

ابن سینا در منطق‌المشرفین، علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری عبارت‌اند از: علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدینه، اما علم عملی آن است که انسان از طریق آن پی می‌برد که چگونه رفتار کند تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند باشد. عده‌ای این علم را اخلاق می‌نامند (ص ۷-۶). وی غایت قصوای علوم عملی را عمل می‌داند (همان، ص ۶).

۳. گزاره‌های اخلاقی از مشهورات هستند.

ابن سینا به پیروی از ارسطو در منطق، قیاس را از جهت ماده به پنج قسم تقسیم می‌کند: ۱. برهان، ۲. جدل، ۳. خطابه، ۴. شعر، ۵. مغالطه. این پنج قسم به "صناعات خمس" معروف است. هر کدام از این صورت‌ها، بر پایه مقدماتی استوار است. برای توضیح بیشتر لازم است مروری بر نهج ششم از گفتار دوم بخش منطق‌الاشارات و التنبیهاث داشته باشیم. به طور کلی تصدیق یا اعتقاد بر دو گونه است: بدیهی و نظری. تصدیقات نظری، به کمک فکر و از طریق قیاس و استقراء و تمثیل به دست می‌آیند، ولی تصدیقات بدیهی، خود به خود پیدا هستند و در تحصیل آنها نیاز به واسطه نیست. این تصدیقات مبدأ همه استدلال‌هایی است که در علوم به کار می‌رود و به معقولات نخستین شهرت دارند و در درجه اول به ۴ گروه عمده تقسیم می‌شوند.

۱. مسلمات؛

۲. منظونات و آنچه با آنهاست؛

۳. مشبهات؛

۴. مخیلات.

مسلمات خود به دو دسته معتقدات و مأخوذات تقسیم می‌شود. معتقدات نیز سه قسم دارد: یقینات (الواجب قبول‌ها)، مشهورات و وهمیات. یقینات (الواجب قبول‌ها) هم به شش دسته تقسیم می‌شود:

۱. اولیات؛
۲. مشاهدات؛
۳. مجربات؛
۴. حدسیات؛
۵. متواترات؛
۶. فطریات.

این شش قسم قضایا، مقدمات صناعت برهان را تشکیل می‌دهند؛ یعنی برهان از قضایایی تشکیل می‌شود که همه آنها مفید تصدیق جزمی یقینی‌اند (الاشارات والتنبیهات، القسم الاول، ص ۳۴۳-۳۴۱ و ص ۴۶۰).

گروه دوم از مسلمات، مأخوذات هستند که خود شامل دو گروه است:

۱. مقبولات؛

۲. تقریریات (یا مسلمات^۲).

مقبولات قضایایی هستند که دانشمندان و علمای بزرگ و یا پیشوایانی که گمان نیک به آنها می‌رود، قائل بدان‌ها هستند، اما تقریریات یا مسلمات، قضایایی هستند که در مقام احتجاج به کار گرفته می‌شوند و در نزد مخاطب انکارناشدنی هستند.

تقریریات سه قسم است:

۱. علوم متعارفه؛

۲. مصادرات؛

۳. اصول موضوعه.

(همان، ص ۳۵۶) که البته هر یک حد خاصی دارد که متمایز از دیگری است و پرداختن بدان‌ها فرصت دیگری را می‌طلبد.

اولین صناعت از صناعات خمس یعنی برهان از مقدمات یقینی تشکیل می‌شود، اما دومین صناعت یعنی جدل دارای مقدمات مشهوره و مسلمه می‌باشد (همان، ص ۴۶۱-۴۶۰). شیخ در الشفا قیاس برهانی را مفید یقین می‌داند که غرض از آن، کشف حق است؛ اما برخلاف برهان، جدل افاده یقین نمی‌کند و غرض از آن ساکت نمودن طرف مقابل است:

كانت القياسات ايضاً على مراتب فمنها ما يوقع اليقين و هو البرهاني و منها ما يوقع شبه اليقين و هو اما قياس جدلي و ... (الشفا، ج ۳، ص ۵۱).

سایر منطقدانان هم با ابن سینا در این رأی هم عقیده‌اند.^۳ بنابراین می‌توان گفت: غرض از برهان، شناخت و اثبات حقیقت به جهت خود حقیقت است ... [اما] غرض از جدل کوبیدن و اسکات خصم است (مصباح یزدی، شرح برهان شفا، ص ۳۳). از این رو، در مقدمات آن تکیه بر یقینات نمی‌شود، بلکه تکیه بر مسلماتی است که طرف مقابل آنها را پذیرفته باشد، خواه از یقینات باشد، خواه از مشهورات عامه و خواه از مشهورات خاصه و چون در مقدمات این قیاس مقدمه‌ای غیر یقینی داخل می‌شود نتیجه نیز غیر یقینی خواهد بود، بلکه شبیه یقین است که با اندک تأملی پایه اعتقاد بدان سست گردد (همان، ص ۳۷).

حاصل آنکه، جدل، یکی از صناعات خمس است که به جهت مرتبه، مادون برهان است و نه تنها خود مرحوم شیخ، که شارح او یعنی خواجه طوسی نیز، با او همداستان است. خواجه طوسی در اساس الاقتباس می‌گوید:

پس جدل به حسب شخص نافع بود بالذات، بلکه منفعت او به حسب شرکت بود. بدین ترتیب از برهان متأخر است در مرتبه (ص ۳۲۹).

قضایایی که به عنوان مقدمات جدل به کار می‌روند دو گروه‌اند: مشهورات و مسلمات (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، القسم الاول، ص ۴۶۱).

مشهورات^۴ عبارت‌اند از:

۱. یقینات؛

۲. تأدیبات صلاحیه؛

۳. خلیات و انفعالیات؛

۴. استقرائیات.

شیخ اطلاق اصطلاح "آراء محموده" را بر مشهورات مناسب‌تر می‌داند، زیرا آن چیزی که سبب شده مقدمات فوق جزء مشهورات واقع شوند، شهرت آنهاست (همان، ص ۳۵۱).

می‌توان به تقسیم‌بندی دیگری برای مشهورات اشاره کرد:

۱. حقیقی؛

۲. غیر حقیقی.

مشهورات حقیقی مقدماتی اند که سبب شهرت در آنها اعتراف همگان است. خواهی طوسی در شرح این عبارت مرحوم شیخ "فاما المشهورات من هذه الجملة ... (همان، ص ۳۵۰) می گوید:

همان طوری که در قضایای الواجب قبولها مطابقت با خارج معتبر است، در مشهورات هم مطابقت آراء همگانی اعتبار دارد (همان جا).

در مشهورات، آنچه معتبر و شرط اصلی است مطابقت آراء همگان بامضامین آنهاست؛ خواه مطابق با واقع و خواه خلاف واقع باشد. به این ترتیب، برخی از مشهورات، قضایای یقینی و قضایایی شبیه آنها هستند که علت ورودشان به مجموعه قضایای مشهوره حیث واجب القبول بودن آنها نیست، بلکه از این حیث که همگان بدانها اعتراف دارند، مشهوره محسوب می شوند و بدین اعتبار هر قضیه‌ای که عرف عمومی قائل بدان باشد چه صادق و چه کاذب می تواند مقدمه‌ای برای جدل واقع شود، کما اینکه ابن سینا خود بدین نکته اعتراف نموده است (همان، ص ۳۵۲؛ الشفا، ج ۳، ص ۶۶) و بدین سبب است که قضایای مقابل مشهورات را شنیع می نامند؛ در حالی که مقابل صادق، کاذب است و چنان که گفتیم قضایای یقینی را از حیث اعتراف عموم بدان مشهوره می نامند، نه به جهت صدقشان. شیخ می فرماید:

و بدان که همه اولیات، مشهوره هم هستند اما نه بر عکس ... (الشفا، ج ۳، ص ۶۶).
یعنی هر قضیه اولی، مشهوره هم هست، اما هر قضیه مشهوره‌ای، اولی نیست. بدین ترتیب رابطه عموم و خصوص مطلق بین اولیات و مشهورات برقرار است.

۴. گزاره‌های اخلاقی از یقینات نیستند.

بین منطقدانان مسلمان از جمله ابن سینا مشهور است که قضایای اخلاقی، از جمله آراء محموده محسوب می شوند:

ان العدل جميل، و ان الظلم قبيح، و ان شكر المنعم واجب، فان هذه مشهورات مقبولة (همان، ج ۲، ص ۶۶)

و اگر می خواهی فرق بین مشهوره و فطری را بدانی قضیه عدالت زیباست یا ظلم قبیح است را بر فطرت خود ... عرضه کن (النجا، ص ۶۳).

کاملاً روشن است که شیخ این دو قضیه را به عنوان نمونه‌هایی از مشهورات ذکر کرده و آنها را در مقابل یقینیات قرار داده و معتقد است که انسان، به صرف قوه عقل، نمی‌تواند به این قضایا اعتراف کند.

آراء محموده آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل و وهم و حسش، به گونه‌ای هم تربیت نشده باشد که به آنها اعتراف کند و استقراء هم سبب اذعان بدان‌ها نشود و طبیعت انسانی همچون مهربانی، شرمساری، ننگ و عار و حمیت و چیزهای دیگر هم سبب نشود آدمی آنها را بپذیرد، هیچ‌گاه انسان به این قضایا حکم نخواهد کرد مثل حکم به اینکه گرفتن مال فرد دیگر زشت است و یا این حکم که دروغ‌گویی عمل ناپسندی است و نباید بدان اقدام کرد (الاشارات و التنبيهات، القسم الاول، ص ۳۵۱) در الشفا (ج ۳، ص ۶۵) و النجاة (ص ۶۳) نیز عباراتی با همین مضمون وجود دارد. ابن سینا در النجاة چنین آورده است:

اما شایعات (یا مشهورات) مقدمات و آراء مشهوره محموده‌ای هستند که علت تصدیق بدان‌ها یا شهادت همه مردم است مثل قضیه "عدل زیاست" و یا شهادت بیشتر مردم و یا شهادت دانشمندان و یا شهادت بیشتر ایشان و یا برترین‌های آنها، در مواردی که با رأی جمهور مردم در مخالفت نباشد. شایعات من حیث هی جزء فطریات (که گروهی از یقینیات هستند) نمی‌باشند... اگر درصدد شناخت فرق بین مشهوره و فطری هستی، قضیه "عدل زیاست" و "دروغ زشت است" را بر فطرت که قبلاً آن را توضیح دادیم عرضه کن و سعی کن که در آنها تردید کنی، خواهی دید که شک در آنها راه می‌یابد، اما در این قضیه "کل از جزء بزرگ‌تر است" هیچ‌گاه شک و تردید راه نمی‌یابد، زیرا این قضیه، یک قضیه اولی و صادق است (ص ۶۳).

آنچه مسلم است، مرحوم شیخ، قضایای اخلاقی را، اولی و یقینی نمی‌داند و به همین سبب احتمال تردید را در آنها روا می‌داند، یعنی حسن عدالت و قبح دروغ هم ضروری آنها نیست، یا به تعبیر دیگر، حسن و قبح، لازم عدالت و دروغ نیست بلکه به سبب شهرتی که این قضایا بین جمهور مردم دارند، همگان بدان‌ها حکم می‌کنند.

ملکشاهی در شرح اشارات و تنبيهات، هفت سبب شهرت برای مشهورات ذکر نموده

است:

۱. در برداشتن امری که موجب مصلحت همگان باشد مثل " داد نیکوست " که همگان پذیرای مضامین آن هستند. به این قضایا " شرایع غیر مکتوبه " می گویند.
۲. دستورهای اخلاقی موجب شهرت آنها شده باشد، چنانچه در حکم‌هایی که دلالت بر حمیت و غیرت دارد مشهور است. " وطن دوستی از وظایف رادمردان است ".
۳. احکامی که آسان بودن تصور اجزای آن سبب اعتقاد و شهرت آنها شده باشد. همان گونه که صعوبت و ناهمواری اجزا مانع شهرت است؛ مثل " جمع دو ضد ناممکن است "؛ " پاره چیزی کوچک‌تر از خود همان چیز است ".
۴. احکامی که رسوم و عادات و قوانین دینی یا اجتماعی سبب شهرت آنها شده باشد، مثل " ماندن در خانه، روز سیزده نوروز نامیمون است "؛ " ازدواج با محارم گناه است ".
۵. عواطف نفسانی و تأثرات نفسانی و شفقت و رقت سبب شهرت آنها شده باشد، مثل " بخشایش به زیردستان پسندیده است "؛ " آزار جانوران ناپسند است ".
۶. به سبب شباهت به قضایای مشهوره، مشهور شده باشند و چون " حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد "، بنابراین از حکم مشهورات بهره‌مند باشند.
۷. استقرار جزئیات سبب شهرت آنها شده باشد (ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ص ۴۲۶-۴۲۵).

۵. گزاره‌های اخلاقی نتیجه برهان عقلی‌اند.

نمی‌توان از کلام شیخ چه در *شفا* و چه در *اشارات* چنین استنباط نمود که آراء محموده می‌توانند یقینی هم باشند. آنچه وی به صراحت متذکر شده این است که قضایای اولی چون " کل از جزء بزرگ‌تر است " می‌توانند جزء مشهورات واقع شوند آن هم نه از جهت صدقشان، بلکه به اعتبار اینکه نزد جمهور اعتراف بدان‌ها همگانی است (*الاشارات و التنبیهات*، القسم الاول، ص ۳۵۲، و *الشفا*، ج ۳، ص ۶۶).

در تقسیم‌بندی ابن سینا از مشهورات (*الاشارات و التنبیهات*، القسم الاول، ص ۳۵۱-۳۵۰) مقسم، مشهورات است و اولیات و آراء محموده دو قسم از مشهورات هستند و همان طور که منطبق دانان معتقدند، اقسام با یکدیگر مابینند، پس نمی‌توانیم بنا بر ادعای لاهیجی، آراء

محموده را اولی یقینی بدانیم. در *شفا* نیز عبارات شیخ حاکی از این است که مشهوراتی مانند "عدل نیکو است"، "ظلم قبیح است" و "شکر منعم واجب است"، همگی مشهوراتی مورد قبول هستند و اگر هم صادق باشند، صدقشان به گونه‌ای نیست که عقل فطرتاً و بدون لحاظ عوامل و شرایطی که گفتیم بدان برسد.

اگر انسانی که قدرت تشخیص و تمیز دارد، خود را به گونه‌ای فرض کند که به طور ناگهانی به این دنیا آمده و هیچ عادتی از عادات را ندارد و تربیت نشده [تا گزاره‌های اخلاقی را بپذیرد] و حاکی هم جز عقل برای قضاوت [در امور اخلاقی] ندارد و شرمساری و خجالت هم سبب انفعال او نمی‌شود تا مجبور شود حکم اخلاقی بدهد و نه حکم عقلی، و هیچ مصلحتی هم در کار نباشد تا به واسطه آن حکم اخلاقی دهد، از استقراء هم به دور باشد ... در این صورت، اگر تصمیم بگیرد در گزاره‌هایی مثل "عدالت زیباست" و یا "ظلم کردن زشت است" و یا "شکر منعم واجب است" شک کند، متوجه می‌شود که امکان شک برای او وجود دارد، پس اینها مشهورات مقبوله هستند و اگر صادق هستند صدقشان با فطرت عقل مشخص نمی‌شود بلکه این مشهورات و مشهورات صادق دیگری شبیه اینها برای یقینی شدن به برهان نیاز دارند و دسته دیگری هم نیازمند شرط ظریفی هستند که مردم بدان واقف نیستند (ابن‌سینا، *الشفا*، ج ۳، ص ۶۶).

این عبارت *شفا* هم، قضایای اخلاقی چون "عدالت خوب است" و "ظلم قبیح است" را یقینی نمی‌داند، اما این نکته مهم محل تأمل است که یقینی نبودن این گزاره‌ها به معنای عدم صدق و یا غیر شناختی بودن آنها نیست. مصباح یزدی در این خصوص می‌گوید:

در کلام شیخ سخنی یافت نمی‌شود که دال بر این باشد که قضایای اخلاقی و ارزشی به طور مطلق غیر یقینی‌اند و نمی‌توان بر آنها برهان عقلی اقامه کرد و به کار گرفتن آنها در براهین نیز ممنوع است، بل در ذیل کلام او تصریح شده است که برخی از این قضایا، قضایای صادق‌ای هستند که از طریق استنتاج برهانی به دست می‌آیند و لازمه این سخن آن است که استعمال آنها در مقدمه براهین دیگر نیز صحیح باشد (شرح برهان *شفا*، ص ۱۲۵).

مصباح یزدی با اشاره به سخنان شیخ معتقد است که نمی‌توان از کلام ابن‌سینا چنین دریافت که قضایای ارزشی به طور مطلق غیریقینی‌اند و البته این نظر، قابل تأمل است. به ویژه آنکه شیخ با اشاره مستقیم به قضایای "ان العدل جمیل" و "ان الظلم قبیح" و "ان شکر المنعم واجب" آنها را قضایایی می‌داند که یقینی بودنشان منوط به حد وسط و دلیل است و از این جهت با قضایای یقینی بدیهی که به بدهت عقلی و بدون نیاز به حد وسط نزد عقل حاضرند متفاوت هستند. از این روست که مصباح معتقد است:

رأی حق این است که قضایای ارزشی و اخلاقی نیز همچون قضایای فلسفی و ریاضیات و هندسه و ... یقینی بوده قابل اقامه برهان‌اند و نیز می‌توانند در مقدمات براهین مورد استفاده قرار گیرند (همان، ص ۱۲۲).

همان‌گونه که قضایای ریاضی و هندسه برای یقینی شدن محتاج دلیل هستند و باید در یک سیر منطقی و با کمک حد وسط اثبات گردند، قضایای مشهوره هم می‌توانند یقینی باشند و سپس خود به عنوان یک مقدمه بدیهی در براهین دیگر مورد استفاده قرار گیرند. برخی معتقدند بحث از مشهوره بودن قضایای اخلاقی که شیخ در آثار خود بدان‌ها اشاره کرده به بیان چگونگی پذیرش آنها از سوی مردم مربوط است.

من معتقدم که ابن‌سینا به ارزش عینی و واقعی داشتن گزاره‌های اخلاقی باور دارد، اما علت پذیرش این گزاره‌ها از سوی مردم، خاصه عوام را مشهوره بودن آنها می‌داند (Javadi, p.251).

به عبارت دیگر، از نظر ابن‌سینا، شهرت قضایای مشهوره، تنها به شیوه پذیرش قضایای اخلاقی اشاره می‌کند، اما این قضایا می‌توانند یقینی هم باشند و چنانچه خود شیخ به این مطلب اعتراف کرده، یقینی بودنشان بدین معنی است که از قضایای یقینی منتج شده‌اند. دلیل دیگری برای اثبات این ادعا که "از نظر ابن‌سینا قضایای اخلاقی، عینی و حقیقی‌اند" ارائه داده‌اند و آن این است که خود ابن‌سینا، علم اخلاق را از جمله اموری می‌داند که بایستی در فلسفه از آن بحث شود و علم اخلاق را شاخه‌ای از فلسفه می‌داند و فلسفه نیز عبارت از علم و مطالعه وجود است از آن حیث که وجود است و اگر گزاره‌های اخلاقی، مدعیات اخباری و عینی نباشند چگونه علم اخلاق می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه قلمداد شود (همان‌جا؛ مصباح یزدی، شرح برهان شفا، ص ۱۲۵).

ضمناً تفاوتی که منطق‌دانان بین صناعت شعر و جدل قائل شده‌اند حاکی از این است که قضایای اخلاقی اخباری‌اند. ابن‌سینا، مقدمات جدل را با مقدمات شعر در تضاد می‌داند. هدف از صناعت شعر اخبار از حقیقت نیست، بلکه تحریک احساسات است و اگر جدل اخباری نباشد نمی‌تواند در تضاد با شعر قرار گیرد و این خلاف سخن ابن‌سیناست. (Javadi, p.252).

با توجه به شواهد روشن است که گزاره‌های اخلاقی از نظر ابن‌سینا اگر چه یقینی اولی نیستند، اما صدق و کذب بردارند. وی با صراحت به این مطلب در بحث مشهورات اشاره می‌کند که مشهورات می‌توانند صادق و یا کاذب باشند و این خود دلیلی است که گزاره‌های اخلاقی از نظر او اعتباری نیستند، بلکه متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند. این گزاره‌ها می‌توانند توسط برهان یقینی شوند و مقدمه قیاسات برهانی قرار بگیرند و به این معنا از یقینیات هستند.

کلام

در مباحث پیشین ذکر گردید که قضایای اخلاقی مانند "عدل خوب است" و "دروغ قبیح است" طبق نظر ابن‌سینا جزء یقینیات نیست، بلکه از آراء محموده به حساب می‌آیند و براساس تعریف او، آراء محموده قضایایی‌اند که عقل به تنهایی قادر به اخذ و کشف آنها نیست. آیا از نظر مرحوم شیخ، حقایق اخلاقی اعتباری‌اند؟

۱. حسن و قبح شرعی و عقلی

در این بخش، ما درصددیم دومین موضع، یعنی عقلی یا شرعی بودن گزاره‌های اخلاقی را روشن سازیم. امروزه این بحث در فلسفه اخلاق با عنوان واقع‌گرایی اخلاقی^۵ یا رئالیسم اخلاقی مطرح می‌شود. آیا جملات اخلاقی، اخباری‌اند و خبر از حقیقتی در عالم خارج می‌دهند و به این ترتیب قابل صدق و کذب‌اند؟ یا اینکه جملاتی انشایی‌اند که ورای امر و نهی امر و ناهی هیچ حقیقتی ندارند؟ آیا اوصاف اخلاقی و حسن و قبح افعال بشری دارای نفس‌الامر و حقیقتی هستند که قابل کشف است یا اینکه صرفاً با انشای انشاکننده آنها اعتبار می‌یابند و هیچ حقیقتی ورای این اعتبار، برای آنها قابل فرض نیست؟

عده‌ای همچون معتزله، حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و معتقد بودند که تنها از طریق عقل می‌توان به شناخت حسن و قبح افعال نائل آمد. در مقابل، اشاعره بر این اعتقاد تأکید می‌کردند که هم اصل ارزش‌ها وابسته به خداست و هم شناخت آنها منوط به امر الهی است، اما علمای شیعه غالباً معتقدند که ارزش‌های اخلاقی ذاتاً مستقل از امر و نهی الهی است، اما برای شناخت برخی از آنها نیازمند گزاره‌های دینی هستیم. بر این اساس حسن و قبح افعال ذاتی است، اما شناخت آنها عقلی - شرعی است.^۶

۲. دیدگاه شیخ در باب شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح

مرحوم شیخ در *عیون الحکمه* نظر خویش را پیرامون شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح به گونه‌ای اعلام داشته که در نگاه اول به نظر می‌آید وی رویکردی اشعری دارد. وی پس از تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی می‌فرماید:

آن بخش از حکمت که فقط دانستن آن بر عهده ماست نه به کار بستن آن، حکمت نظری نام دارد، اما آن بخش از حکمت که هم دانستن آن و هم به کار بستن آن بر عهده ماست حکمت عملی نام دارد و هر دو حکمت نظری و عملی بر سه قسم می‌باشند. اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از: حکمت مدنی، حکمت منزل و حکمت خلقی، و مبدأ هر سه اینها از شریعت الهی بهره می‌برد و بیان کمالات حدود آنها نیز از شریعت جستجو می‌شود، آنگاه قوای نظری انسان در آن تصرف می‌کند که از طریق شناختن قوانین و به کار بستن آنها در جزئیات میسر می‌شود (رسائل، ص ۳۰)

در نگاه شیعه، حسن و قبح یک امر عینی حقیقی است، به این معنا که معقول ثانی فلسفی است و عروضش در ذهن، ولی اتصافش خارجی است، اما در نگاه اشاعره حسن و قبح یک امر قراردادی محض است. هر آنچه شرع مقدس به آن حکم کند حسن و هر آنچه از آن بازدارد قبیح است و اگر شرع نبود حسن و قبحی هم وجود نمی‌داشت (حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۲). شارع مقدس اعتبار کرده که عدالت حسن است، امر شارع بر عدالت، حاکی از حسن بودن آن است و نهی شارع از ظلم، به منزله قبیح بودن آن. از نظر این عده خیر و شر اخلاقی، از امر و نهی الهی برمی‌خیزد و ما راهی برای شناخت آن نداریم مگر اینکه به وحی متوسل شویم. به عبارت دیگر، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات مرتبط با شرع است و منشأ خیر و شر اخلاقی اراده خداست و ما از طریق احکام

الهی، به مراد خدا پی می‌بریم. شرع مقدس، در این تفسیر، اعتبار کننده است و بدین معنی است که حسن و قبح و رای اعتبار شرع هیچ حقیقتی ندارد تا عقل بتواند بدون لحاظ نمودن این اعتبار آن را کشف کند.

ابن‌سینا در *الاشارات و التنبيهات* قضایایی چون "سلب مال انسان قبیح است" و "کذب قبیح است" را جزء آراء محموده می‌نامد و آراء محموده را قضایایی می‌داند که اختصاص عنوان مشهورات برای آنها شایسته‌تر است، زیرا تنها به صرف اعتراف همگان، مردم به این گونه قضایا اذعان دارند و آنها را تصدیق می‌کنند و هیچ دلیل دیگری برای تصدیق آنها وجود ندارد (القسم الاول، ص ۳۵۱). آیا می‌توان گفت ابن‌سینا با اشاعره هم رأی و هم سخن گشته است، آنجا که می‌گوید:

آراء محموده آن گونه نیستند که عقل خودبه‌خود بدان احکام یقین نموده و اعتراف کند. اگر آدمی تصور کند که به یکباره با عقل کامل آفریده شده و هیچ آدابی نیاموخته و از خلقیات و نفسانیاتش هم تبعیت نمی‌کند، هیچ گناه به چنین قضایایی حکم نخواهد نمود (همان، ص ۳۵۲).

آیا از عبارات مرحوم شیخ چنین استنباط می‌شود که قضایای اخلاقی و ارزشی اعتباری هستند و به جعل جاعل یا جاعلان مقرر گشته‌اند و ورای این اعتبار، فاقد حیثیت وجودی هستند؟ در اینجا بحث ما با حسن و قبح عقلی و شرعی گره می‌خورد. در این چارچوب، باید این پرسش را طرح کنیم که آیا به نظر شیخ، حسن و قبح افعال اخلاقی بدون آنکه توسط شرع و یا هر مرجع قانونگذاری دیگری اعتبار شود، توسط عقل قابل شناسایی است. آیا افعال اخلاقی ذاتاً^۷ متصف به حسن و قبح می‌شوند، به گونه‌ای که این وصف با لحاظ نمودن آن فعل، به ذهن متبادر می‌گردد یا اینکه اوصاف اخلاقی ورای اعتبار معتبر، هیچ حیث وجودی ندارند. در صورت اول، لازم می‌آید که صفات حسن و قبیح جزء لوازم ماهیت افعال اخلاقی محسوب گردند و عقل و خرد، مستقل از اعتبار معتبر، دست به کشف آنها بزند، یعنی اگر کسی آنها را اعتبار بکند یا نکند، واقعیتی مستقل از جعل و اعتبار، برای آنها لحاظ می‌شود و در صورت دوم لازم می‌آید، عقل فاقد شأن و مقام لازم برای تشخیص اوصاف اخلاقی باشد و یا اساساً این قضیه سالبه به انتفاء موضوع است. به عبارت دیگر، حتی اگر عقل واجد چنین مقامی باشد، وصف اخلاقی موجودیت مستقل ندارد تا

در حوزه شناخت و داوری و کشف عقل قرار گیرد. از ظاهر عبارات ابن سینا چنین دریافت می‌شود که وی با رأی دوم موافق است.

برخی از صاحب‌نظران و فیلسوفان^{۱۰}، رأی شیخ را اشتباهی فرض می‌کنند که دامن او و بزرگان دیگری را که چون او می‌اندیشند، گرفته است.

آیت‌الله سبحانی در دفاع از یقینی بودن و در نتیجه عقلی بودن حسن و قبح می‌نویسد:

چه اشکالی دارد که قضیه العدل حسن و الظلم قبیح هم از همین قبیل باشد یعنی هم یقینی و هم مشهوره، زیرا بدون شک این دو قضیه دارای مطابق نفس الامری تکوینی می‌باشند خواه ما ملائک حکم عقل را در تصدیق این دو قضیه، کشش باطنی و ندای برخاسته از فطرت و بعد ملکوتی وجود انسان بدانیم و یا رعایت مصالح و مفاسد نوعی اجتماعی بشر؛ زیرا اینکه ما در اعماق وجود خویش عدل را زیبا و نیکو و ظلم را زشت و نکوهیده می‌دانیم، یک واقعیت عینی است؛ چنان که دخالت و تأثیر عدل و ظلم در بقا و دوام نظام اجتماعی اخلال و ویرانی آن قانونی ثابت و لایتغیر است (ص ۵۷).

لاهیجی نیز عباراتی در این زمینه آورده است:

اگر حکما قضایای ظلم قبیح است و عدالت حسن است را از جمله مقبولات عامه دانسته‌اند، قصدشان تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه بوده است که این دو وجه در قبول عموم مدخلیت دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود، چه ممکن است که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات (ص ۶۲-۶۱).

۳. علت اتکای گزاره‌های اخلاقی بر شرع از نظر ابن سینا

علاوه بر عبارات مذکور، از برخی از کتب شیخ، عبارات دیگری هم در برخی از آثار ابن سینا وجود دارد که نقش شریعت و وحی را در احکام عقل عملی تبیین می‌کند:

عملاً خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند و قانونگذاری و اینکه این قانونگذاری به چه نحوی باشد خود امری جداگانه باشد و از این جمله که قانونگذاری چگونه باید باشد قصدم این نیست که قانونگذاری یک امر تلفیقی و ساخته دست بشری است و از جانب خداوند نمی‌باشد و هر انسان عاقلی می‌تواند آن را بر عهده بگیرد، هرگز، بلکه این

امری است از جانب خدا و هر انسان عاقل نمی‌تواند قانونگذار باشد، اما اشکال ندارد که ما در امور زیادی که از جانب خداست بنگریم و ببینیم که آنها چگونه باید باشند (منطق‌المشرفین، ص ۸-۷).

همچنین در کتاب الخطابیه از نقش شریعت به عنوان واضع قوانین کلی یاد کرده و تفصیل آنها را بر عهده سنت غیر مکتوبه و محمودات که نزد مردم عقل نام دارد، نهاده است (الشفاء، ج ۴، کتاب الخطابیه، ص ۱۱۳). حتی در برخی از نسخه‌های الاشارات والتنبیها در باره اقسام مشهورات آمده است که مشهورات یا از واجبات هستند و یا از تأدیبیات صلاحیه و آن بخش از احکام الهی که مطابق با آنهاست... (القسم الاول، ص ۳۵۳).

برای فهم منظور شیخ در این عبارات و نوع وابستگی که در مناسبات بین اخلاق و شریعت از نظر او وجود دارد، باید دو مقام را از هم تفکیک کرد. زمانی از وابستگی وجودشناختی اخلاق به شریعت صحبت می‌کنیم و گاهی مراد ما وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به شریعت است. به عبارت دیگر، گاهی می‌گوییم احکام و اصول ارزشی در متن واقع متکی به اراده خداوند یا امر یا فعل او هستند (و این همان سخن معتقدان به حسن و قبح شرعی است) و گاهی می‌گوییم شناخت آنها متوقف بر امر و نهی و فعل خداوند است، (بر خلاف معتقدان به حسن و قبح عقلی که نه تنها وجود او صاف اخلاقی را مستقل از امر و نهی الهی می‌دانستند، بلکه شناخت آنها را هم منحصر به شناخت عقلانی می‌کردند).^۹ با توجه به مباحث قبلی در زمینه شناختی بودن گزاره‌های اخلاقی از نظر شیخ نمی‌توان گفت منظور او وابستگی وجودی گزاره‌های دینی به شریعت است. خیر بودن گزاره‌های دینی یا شر بودنشان در متن واقع وابسته به امر الهی نیست، بلکه آگاهی ما از اینکه آن عمل برخوردار از کدام وصف اخلاقی است مبتنی بر فرمان الهی است. این اصل عقلانی است که ما را به شریعت رهنمون می‌سازد. اگر از پیش فهم عقلانی نداشتیم هرگز شریعت را مبدأ قرار نمی‌دادیم. اثبات مبدئیت شرع وابسته به استقلال وجودشناختی اخلاق از شریعت است. پس از اثبات حجیت شرع است که معرفت ما به گزاره‌های اخلاقی شکل می‌گیرد. ما در حوزه شریعت، با مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی آشنا می‌شویم که ذاتاً مستقل از شرع‌اند، اما آگاهی ما از آنها توسط شریعت صورت می‌گیرد و به نظر می‌آید این بهترین تحلیلی است که می‌توان از کلام ابن‌سینا داشت. نکته مهم دیگر این است که با مطالعه

آراء و نظرات آنچه در بدو امر برای انسان حتی برای افرادی که آشنایی کاملی با روحیه و شخصیت علمی بوعلی ندارند آشکار می‌شود، عقل‌گرایی و ابتناء وی بر استدلال‌ات و حجج عقلی است. ما در کتاب مبسوط *شفا* و ابواب آن با معلمی روبه‌رو هستیم که دست شاگرد خویش را می‌گیرد و با گام‌های استدلال و برهان او را آشنا می‌سازد و تا حصول نتیجه منطقی او را همراهی می‌کند و چشم اندازه‌های جدیدی از عقلانیت را برای او آشکار می‌سازد. منطق *شفا* که از بخش‌های پر حجم آن است، ما را با فیلسوفی مواجه می‌سازد که خارج از قواعد منطق سخنی را پذیرا نیست. پس چه دلیلی وجود دارد که وی در *عیون الحکمه* و مواضع دیگری که ذکر شد سخن شریعت را بدون اینکه با تحلیل عقلی مورد کاوش قرار دهد، حجت و شایسته سرسپاری تلقی می‌کند. شاید بتوان گفت که از نظر شیخ ورود و دخالت عقل در شریعت و احکام آن زود هنگام است و ما بدون توجه و دقت به محل دروازه عقل، قضاوت نادرستی درباره ابن‌سینا خواهیم داشت. اگر نگاهی به مباحث اثبات وجود خدا و صفات او و همچنین اثبات نبوت و وحی و کیفیت آن در کتاب‌های مختلف از جمله *الاشارات و التنبيهات* داشته باشیم می‌بینیم که شیخ کاملاً مستدل و مبرهن وارد بحث می‌شود و آنجاست که اصل پذیرش نبوت و تبعات آن از جمله کتاب آسمانی و شریعت را مبرهن می‌سازد. با این توجه آیا شریعتی که صدق و حقایق آن به اثبات رسیده است، نمی‌تواند مصدر حکمت عملی واقع شود؟

نتیجه‌گیری

در این مقاله درصدد بررسی جایگاه گزاره‌های اخلاقی در دو حوزه منطق و کلام از دیدگاه ابن‌سینا بودیم. به عقیده وی قضایای اخلاقی، گزاره‌هایی مشهوره هستند که صرف شهرت آنها سبب تصدیق مردم به آنها شده است؛ اما این گونه نیست که به طور مطلق غیریقینی باشند، بلکه صدق و کذب بردارند و می‌توانند توسط برهان عقلی یقینی گردند و خود مقدمه‌ای برای قیاسات دیگر واقع شوند و به این ترتیب اگرچه یقینی به معنی اولی نیستند، اما می‌توانند از بدیهیات و یقینیات به شمار آیند.

در حوزه کلام نیز به بررسی این مطلب پرداختیم که آیا گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های اعتباری محض و انشایی‌اند و ورای قرارداد دینی و فقهی، تحقق و عینیت ندارند و این

شارع مقدس است که امر به عدالت، صداقت، نועدوستی، ایثار، فداکاری و جانبازی، محبت به غیر و ... می‌کند و از افعالی چون ظلم و جنایت، دروغ و ... باز می‌دارد و حسن آن افعال و قبح این افعال ناشی از امر و نهی شرع است یا اینکه چنین قضایایی، تحقق و عینیت خارجی دارند و اوصاف زشت و زیبا، قابل درک عقلی هستند و حتی اگر شرع هم بدان‌ها امر و نهی نمی‌فرمود قابل کشف عقلی بودند و خبر از یک واقعیتی می‌دادند؟ چنان که مکرر یادآوری کردیم از ظاهر عبارات شیخ در الشفاء، النجاء و الاشارات و التنبیهاث و... چنین برمی‌آید که عقل صرف به تنهایی به حسن و قبح اوصاف اخلاقی حکم نمی‌کند. وابستگی این قضایا به شرع وابستگی وجودشناختی نیست، بلکه معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، اگر چه ذاتاً مستقل از شرع وجود دارند و معقول ثانی فلسفی‌اند، اما آگاهی ما از آن‌ها از طریق شرع صورت می‌گیرد. عقل حکم می‌کند که شرع حجیت و مبدئیت دارد و راهنمایی است برای معرفت بخشی و اخبار از گزاره‌های اخلاقی و با پذیرش شرع و نقش آن در این آگاهی بخشی، از مجموعه معارف اخلاقی برای وصول به کمال انسانی بهره می‌برد.

توضیحات

۱. رک. سبحانی، ص ۴۷-۳۹؛ مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۴۸.
۲. مسلمات در اینجا با اولین گروه از معقولات نخستین که بیشتر ذکر شد، اشتراک لفظی دارد.
۳. رک. حلی، جوهر النضیدی شرح منطق التجرید، ص ۳۲۰ و ۳۵۰ و ۳۶۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۹ و فارابی، ص ۲۶۷-۲۶۶ و ۳۵۹.
۴. البته به نظر می‌آید که در تقسیم بندی مشهورات اختلاف نظرهای جزئی وجود دارد، ولی در اینجا نیازی به پرداختن بدان نیست. رک. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهاث، القسم الاول، ص ۳۵۳-۳۵۱؛ همو، الشفاء، ج ۳، ص ۶۶-۶۵؛ ملک‌شاهی، ص ۴۲۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۵ و ۳۳۶، شیروانی، ص ۲۹۰.
۵. Moral Realism.

۶. رک. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۳۰۴-۳۰۲؛ هادی صادقی، ص ۲۶۸.

۷. در مورد ذاتی بودن و یا عقلی بودن حسن و قبح اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی معتقدند، حسن و قبح ذاتی است و مراد از ذاتی، در اینجا ذاتی باب برهان است، اما برخی دیگر ذاتی بودن را به معنای عقلی بودن حسن و قبح تلقی می کنند. رک. سبحانی، ص ۱۹-۱۸.

۸. رک. سبحانی، ص ۵۹.

۹. رک. برگ، ص ۲۱۲.

منابع

- ابن سینا، حسین بن علی، *النجاة*، ج ۲، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____، *النفس من کتاب الشفا*، محقق: آیت الله حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *منطق المشرفین*، ج ۲، قم، مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *الشفا*، ج ۴ و ۳، ج ۲، قم، مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الاشارات والتنبيهات*، مع شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق: الدكتور سلیمان دینا، القسم الاول و القسم الثاني، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *الاشارات والتنبيهات*، الجزء الثالث، تهران، المطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ ق.
- _____، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- برگ، جانانان، "پی ریزی اخلاق بر مبنای دین"، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، شماره ۱۴-۱۳.
- حلی، محمد بن حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق: استاد حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

- _____، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر، ج ۳، قم، بیدار، ۱۳۸۳.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- شیروانی، علی، تحریر منطق، ج ۱۰، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۳.
- شیدان شید، حسینعلی، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ج ۲، قم، نشر معارف، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۸ ق.
- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تعلیقه: سیدعبدالله انوار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح: صادق لاریجانی آملی، ج ۳، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، ج ۵، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.
- _____، شرح برهان شفا، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، ج ۱ و ۲، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ج ۲، چ ۴، تهران، سروش، ۱۳۸۵.

Javadi, Mohsen, "Ibn Sina and Status of Moral Sentences". Topoi, 2007.