

An Analysis of the Epistemological and Ontological Foundations of Moral Realism from the View of Avicenna¹

Leili Heydarian

PhD. Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar -e- Imam Khomeini (RAH), Shahr -e- Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. paradise1988@gmail.com

Enshaallah Rahmati

Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (**Corresponding author**). n.sophia1388@gmail.com

Jamshid Jalali Sheyjani

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Yadegar -e- Imam Khomeini (RAH) Shahr-e-Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. jalalishey@gmail.com

Abstract

The purpose of the present research is to explain the ideas of Avicenna in terms of epistemological and ontological foundations of moral realism. Realism in ethics denotes the objectivity of moral propositions. The statement of the problem in this research is to classify the ideas of Avicenna about principles of realism and whether his renowned moral propositions follow the same principles as those mentioned in moral realism. For Avicenna, moral realism is defined based on the essence of moral propositions such as good and evil. In this view, good and evil is specified for the soul as a creature whose excellence and prosperity is a real issue. The research results show that from the view of Avicenna, the relationship between moral subjects and propositions such as good and evil is specified based on the popularity of moral propositions and the scholars' ideas in the community.

Keywords: Epistemology, Ontology, Realism, Moral, Avicenna.

¹ Received: ۲۰۲۱-۰۳-۲۱; Revised: ۲۰۲۱-۰۷-۰۹; Accepted: ۲۰۲۱-۰۷-۲۹; Published online: ۲۰۲۲-۰۹-۲۳

Article type: Research Article

Publisher: Qom Islamic Azad University

© the author(s)



تحلیل مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی واقع‌گرایی اخلاقی نزد ابن‌سینا^۲

لیلی حیدریان

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

paradise۱۹۸۵۳@gmail.com

انشاءالله رحمتی

استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

n.sophia۱۳۸۸@gmail.com

جمشید جلالی شیجانی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. jalalishey@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین آراء ابن‌سینا در زمینه مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اخلاق واقع‌گرا است. واقع‌گرایی در اخلاق به معنای عینیت‌پذیری گزاره‌های اخلاقی است. مسئله اصلی تحقیق صورت‌بندی آراء ابن‌سینا ضمن اصول واقع‌گرایی است، اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی ذیل آراء مشهوره از همان اصولی تبعیت می‌کنند که در مبحث واقع‌گرایی در اخلاق مطرح شده است؟ نزد ابن‌سینا واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس نفس الامری بودن محمول‌های اخلاقی نظیر حُسن و قبیح تعریف می‌شود. در این نگرش حُسن و قبیح برای نفس - به عنوان موجودی که اعتلاء و سعادت آن امری واقعی است - تبیین شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که نزد ابن‌سینا ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌های اخلاقی نظیر حُسن و قبیح بر اساس شهرت گزاره‌های اخلاقی و آراء عقلاء قوم تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، واقع‌گرایی اخلاقی، ابن‌سینا.

^۲ تاریخ دریافت: ۱۱-۱۴۰۱-۰۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۸-۰۴-۱۴۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۰۷-۰۵-۱۴۰۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۰۱-۰۷-۱۴۰۱

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

© نویسندگان.



مقدمه

در این تحقیق، مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اخلاق واقع‌گرا در آراء ابن‌سینا مدنظر است. نزد فلسفه اخلاق جدید، واقع‌گرا یا غیرواقع‌گرا بودن اخلاق، تقسیم اصلی متفکران این حوزه است و از آنجا که تقسیم‌بندی متأخری است، اطلاق این قالب‌های تفکری به متفکرانی نظیر ابن‌سینا، با برخی اشکالات همراه است؛ زیرا بدون توجه به ساختار اندیشگانی فیلسوف، اصول واقع‌گرا یا غیرواقع‌گرایی در اخلاق در آراء ایشان دارای تهافت می‌شود. واقع‌گرایی در اخلاق که مدنظر این تحقیق است، به معنای عینیت گزاره‌های اخلاقی است. بحث عینی یا ذهنی بودن گزاره‌های اخلاقی، به واسطه تأکیدی است که برای ثبوت این گزاره‌ها، بدون در نظر گرفتن عوارض فرهنگی و اجتماعی مرتبط با هر جامعه‌ای در نظر گرفته می‌شود. تأکید اخلاق غیر واقع‌گرا، بر ذهنی بودن گزاره‌های اخلاقی است؛ زیرا عینیت‌گرایی ثبوتی خارجی برای گزاره‌های اخلاقی قائل است. در اخلاق واقع‌گرا، گزاره‌ها دارای عینیت است؛ هر چند در برخی نگرش‌ها رابطه میان این گزاره‌ها با واقع، با نوعی نسبت و رابطه میان آنها تحویل شده باشد. مهم‌ترین وجه شاخصه واقع‌گرایی، تأکید بر صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی است. بنابراین، این گزاره‌ها صرفاً توصیف‌باور افراد یا احساسات و عرف و عادت اجتماعی نیستند؛ بلکه از یک واقعیت عینی منتزع می‌شوند. باید توجه کرد که اهمیت این تقسیم‌بندی مناقشه‌ای است که در تأملات فرااخلاقی معاصر میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان اخلاقی پدید آمده است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۷۴). براساس واقع‌گرایی اخلاقی، در عالم، حقایقی وجود دارد که مرتبط با درستی یا نادرستی اعمال و همچنین خوب یا بد بودن امور است و یک واقع‌گرای اخلاقی ادعاهای زیر را می‌پذیرد: الف) حقایق اخلاقی به نوعی حقایق ویژه هستند و از سایر حقایقی که در عالم وجود دارند، متفاوت هستند. ب) حقایق اخلاقی از هر باور و اندیشه‌ای که ممکن است درباره آن داشته باشیم، مستقل هستند. ج) درباره درست یا نادرست بودن هر امری، امکان وجود اشتباه و خطا هست (Dancy, ۱۹۹۳, p. ۵۳۴). واقع‌گرایی در دو شکل حداقل‌گرایی^۳ و حداکثرگرایی^۴ تقریر می‌شود. در شکل حداکثری واقع‌گرایی، حقایق اخلاقی کاملاً خارجی تلقی می‌شوند و در زمره اموری قرار می‌گیرند که مفاهیم ماهوی از آن حکایت می‌کنند. اما واقع‌گرایی حداقلی، گاه حقایق اخلاقی به واسطه فعالیت ذهن فاعل شناساً، انتزاع یا ادراک می‌شوند. با این حساب، گزاره‌ها یا احکامی اخلاقی، ارزش صدق و کذب دارند؛ یا اینکه برخی گزاره‌ها یا احکام اخلاقی به واسطه وجود خاصه‌ای، اخلاقی صادق هستند. بنابراین، هر دو شکل واقع‌گرایی -خواه حداکثری یا حداقلی- این ایده را که «واقعیتی اخلاقی وجود دارد که افراد در تلاش هستند، وقتی که آنها بحث می‌کنند، حکم‌هایی را درباره آنچه درست و غلط است، نشان دهد»، قبول دارند. گزاره‌هایی که واقع‌گرایی مدعی وجود آنها در عالم خارج است، باعث اوصافی نظیر خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت و رذیلت است که به حقایق یا اوصاف غیراخلاقی تحویل‌پذیر نیستند. بر اساس این نظریه، این حقایق و اوصاف از آگاهی ما، حالتی که در آن می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم از باورها و گرایش‌های ما و از احساسات و امیال ما مستقل اند. اوصاف اخلاقی می‌توانند از طریق اشخاص، اعمال، نهادها و مانند اینها تحقق یابند. تمثل و تحقق این اوصاف، حقایق اخلاقی

^۳ Minimalism^۴ Maximalism

هستند که تطابق با آنها، سبب صدق احکام اخلاقی می‌شود (بورچوف، ۱۳۸۰، ص ۷۱)؛ اما این تطابق می‌تواند صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه و توافق و قرارداد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳-۳۱). در نتیجه، یک واقع‌گرا معتقد است که خاصه‌های اخلاقی مدلول و مابازائی در عالم خارج دارند و در کنار دیگر مؤلفه‌های یک سیاق-زمینه^۵ و مستقل از فاعل، شناسا قابل دریافت هستند.

با توجه به آراء معرفت‌شناسانه ابن‌سینا که اکثراً جزو کتب منطقی ایشان تقسیم‌بندی می‌شوند؛ گزاره‌های اخلاقی جزو آراء محموده قرار می‌گیرند، که اصول آنها مشابه با غیرواقع‌گرایی در اخلاق است. در این نگرش، ابن‌سینا با تمایز میان عقل نظری و عملی، بیان می‌دارد که عقل عملی، آراء خود را از مقدمات اولی، تجربی، مشهوری و ... استنباط می‌کند و چون عقل عملی برای انجام عمل اخلاقی، از مقدمات مشهوری (آراء محموده) برای استنباط آرای جزئی اخلاقی کمک می‌گیرد، عقل عملی اخلاقی به آن اطلاق می‌شود. در این نگرش، ابن‌سینا به‌جای توجه به عینیت احکام اخلاقی، تعلق آراء محموده به همه عقلا را مدنظر قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۰-۳۲۱)؛ اما با توجه به نگرش هستی‌شناسانه ابن‌سینا و نگاهی که او درباره واقعیت گزاره‌های اخلاقی و فضایل دارد، اصول واقع‌گرایی اخلاقی یعنی عینیت خارجی آنها اثبات می‌شود. همچنین در این زمینه می‌بایست به رابطه آراء مشهوره با شرایع الهیه نیز توجه داشت؛ امری که ابن‌سینا برای مبحث استدلال‌پذیر بودن آراء جزئی اخلاقی به آن استناد می‌کند؛ زیرا این احکام جزو استدلال و منتج از عقل عملی هستند. رابطه میان تطابق آراء مشهوره که امری جزئی و مرتبط با توافق عقلاء است، با شرایع الهی که امری عینی و کلی است، خاستگاه واقع‌گرایی ابن‌سینا در قبال گزاره‌های اخلاقی می‌شود. مسئله اصلی این تحقیق، نوع رویکرد ابن‌سینا برای اثبات واقع‌گرا بودن گزاره‌های اخلاقی است؛ زیرا رویکرد واقع‌گرایی در تمامی اقسام آن، به‌وجود آوردن و اثبات پایه‌های محکم و واقعی برای اخلاق است، که به‌واسطه آن، ذهنی‌گرایی اخلاقی در افراد و اجتماع راه نیابد. رویکرد ابن‌سینا برای تحلیل این موضوع چنین است، که اخلاق در پرتو عینیات و الاتری نظیر عقل فعال و غایت انسان است که واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی را قابل تبیین می‌کند. ابن‌سینا موضوع اخلاق کاربردی را با ارتباط آن با لذت و سپس کمال، توجیه می‌کند. اکثر مباحثی که ابن‌سینا درباره اخلاق و گزاره‌های اخلاقی مطرح کرده است، در آثار منطقی اوست؛ اما مبانی نظرات او درباره اخلاق را می‌بایست، از آثار فلسفی او دریافت؛ زیرا در منطق صرفاً اعتبار یا عدم اعتبار استدلال از نظر صوری بررسی می‌شود. به همین دلیل بحث اصلی منطق بر صورت برهان است که انواع صورت‌بندی‌های معتبر در آن شناسایی شود (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). ابن‌سینا هدف منطق را کسب قواعدی می‌داند که مراعات آن ما را از خطا در استدلال محفوظ می‌دارد. بنابراین، حقایق جدیدی را مکشوف نمی‌کند؛ بلکه آموزش می‌دهد که از حقایقی که در اختیار است به وجه احسن استفاده شود و از استفاده غلط آن احتراز کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸).

^۵ Context

در رابطه با پژوهش حاضر، تحقیقاتی نظیر ذوالحسنی (۱۳۹۰)، شمس‌آبادی (۱۳۹۶) و مقالاتی نظیر مسعودی، (۱۳۹۴)، جوادی، (۱۳۹۱) و پورصالح (۱۳۹۳) به طبع رسیده است؛ اما ذیل بررسی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی واقع‌گرایی، بحث حسن و قبیح مورد توجه نبوده‌اند.

بُعد منطقی و معرفت‌شناختی ارزش‌های اخلاقی

مشهورات و آراء محموده نزد ابن‌سینا

آنچه مبدأ قیاس‌ها را تشکیل می‌دهد، یا اموری واقع می‌شوند که به نحوی از انحاء قابل تصدیق هستند، یا نمی‌توانند مورد تصدیق واقع شوند. اگر از وجهی برخوردار باشند که نفس از آنها تأثیر نپذیرد، این امور در قیاس قابل اتکا نیستند. در غیر این صورت، اموری محسوب می‌شوند که قابلیت تصدیق را دارند. این قضایا که مبادی قیاس واقع می‌شوند، یا دارای ضرورت برای تصدیق هستند، یا از این رو که ضد آنها تصدیق نمی‌شوند، قابل تصدیق هستند؛ یا اینکه گمان بر تصدیق آنها بیش از رد آنهاست، قابل تصدیق هستند. اموری که از طریق پذیرش و تسلیم تصدیق می‌شوند، یا از طریق پذیرشی درست است، یا این پذیرش اشتباه است. در صورتی که از طریق پذیرش صحیح باشد، می‌تواند توسط گروه یا جمعی پذیرفته شده باشد، یا اینکه بیش از یک نفر آن را پذیرفته باشند. در صورتی که صرفاً یک نفر آن را پذیرفته باشد، در قیاس می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد که برای همان فرد مورد نظر سودمند باشد؛ زیرا تصدیق این قیاس را کسی انجام می‌دهد که این قیاس برای او تألیف شده، نه کسی که خودش تألیف کننده قیاس است. از این رو این قیاس صحیح است که نتایج به‌دست آمده در قیاس نه به نفع خودش است و نه در آن نفع مخاطب در نظر گرفته شده است. مبادی‌ای که از طریق تسلیم یا آن اموری که میان جماعتی مورد تصدیق است، واقع می‌شود؛ چنین است که یا قومی آن را تصدیق می‌کرده‌اند یا اینکه یک قوم آن را تصدیق نمی‌کرده‌اند؛ بلکه همه مردم آن را پذیرفته‌اند و تصدیق می‌کنند. این امور چنین هستند که هر فردی از افراد، چنان در نظر بگیرد که به یکباره پا به جهان هستی گذاشته باشد و دارای قوه تمیز و عقل نیز باشد، اما سنت‌ها در او عاداتی را پدید نیآورده باشند و نوع خاصی از تربیت نیز در او کارگر نشده باشد، آنگاه برای تحلیل مبادی به چیزی غیر از عقل توجه نداشته باشد و اموری مانند خجالت کشیدن و حیا کردن نیز در او برای تصدیق تأثیر نگذارد؛ علاوه بر آن، در امور به مصالح توجه نکند؛ آنگاه پی خواهد برد که برخی از قضایا مانند «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است» و «شکر منعم، واجب است»، گزاره‌هایی هستند که می‌توانند مورد شک و تردید واقع شوند (شمس‌آبادی، ۱۳۹۶، ص ۲۲). اما این موضوع سبب نمی‌شود که برخی از این مشهورات تصدیق نشده باشند و مبادی قیاس قرار نگیرند؛ زیرا بر اساس شرطی دقیق، صادق بودن آنها تصدیق می‌شود؛ هرچند صادق بودن این گزاره‌ها از طریق فطرتی عقلی به‌دست نیاید.

اما آن گزاره‌هایی که صرفاً توسط گروهی تصدیق می‌شوند، مانند یک گروه خاص یا صاحبان مشاغلی خاص، این گزاره‌ها به «مشهورات محدود» معروف می‌شوند. گزاره‌هایی که صرفاً یک فرد یا دو نفر آن را تصدیق می‌کنند و چند نفر آن را می‌پذیرند، با نام «مقبولات» موسوم هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۳-۶۶). با این اوصاف، ابن‌سینا مشهورات را گزاره‌ها و باورهایی می‌داند که عقل پذیر هستند و این گزاره‌ها ناظر به کردار انسانی اند (نک به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۰۹).

پس از بیان مشهورات و آراء محموده نزد ابن سینا، به اسباب و اموری که سبب مشهور شدن گزاره‌ها نزد ابن سینا می‌شوند، پرداخته می‌شود.

شهرت و اسباب آن

مشهورات از نظر ماهیت آنها، گزاره‌هایی اجتماعی و مربوط به زیست اجتماعی انسان است. از این رو است که ابن سینا بیان می‌کند که مشهورات متند بر حقایق نیستند؛ بلکه انسان در اوضاع و شرایط بر اساس قوه متخیله خود آنها را می‌پذیرد. به عنوان مثال، بحث اعتماد را می‌توان آورد که اعتماد داشتن به فرد سبب پذیرفتن گزاره‌ای شود و همان گزاره از سوی کسی که مورد اعتماد نیست، پذیرفته نشود. به همین دلیل است که گزاره‌های مشهور کلیت خود را از شهرت به دست می‌آورند و از این رو دارای کذب پنهان و جزئی در خود هستند. این فهم از کذب جزئی در این گزاره‌ها نیز به احوالات احساسی مردمان وابسته است (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ص ۹۷؛ ذوالحسینی، ۱۳۹۰، ص ۸-۹). مهم‌ترین دلایل و اسبابی که سبب شهرت می‌شوند، چنین هستند:

۱) در بر گرفتن حکم مشهور بر یک امر که سبب مصلحت همگان شود و مورد قبول آنها باشد، که به آن «شرایع غیر مکتوبه» گویند؛ مثل «عدل نیک است» و «بی‌عدالتی زشت است»؛ اما قضایایی که مورد پذیرش همه نیست، «شرایع مکتوبه» نام دارند (تأدیبات صلاحیه).

۲) قضایایی که اوامر اخلاقی باعث شهرت آن شده است؛ مانند «میهن دوستی از تکالیف جوانمردان است» (خلقیات).

۳) قضایایی که رسوم و عادات اجتماعی سبب شهرت آنها شده است؛ مانند «ازدواج با محارم گناه است» (عادیات).

۴) قضایایی که عاطفه و تأثرات، مثل مهربانی، موجب شهرت آنها شده است؛ مثل «اذیت کردن بی‌مورد حیوانات، زشت است» (عواطف).

۵) قضایایی که اعم مردم بر اساس پی بردن به صدق یک حکم، آن را می‌پذیرند؛ یعنی استقرای جزئیات موجب شهرت آنها است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۶-۴۲۵) و در نهایت همه این اسباب و علل به یک چیز ختم می‌شود و آن شهرت است.

ارتباط صدق با قضایای مشهوره

صدق با شهرت مساوی نیست و مشهورات گاهی کاذب و گاهی صادق‌اند. به نظر ابن سینا مشهوری که کاذب است، باید کذبش پنهان باشد؛ زیرا مشهور هم نمی‌شود و شهرت او نیز مستمر نخواهد بود. ابن سینا یک قضیه را در جدل و برهان مورد بررسی قرار می‌دهد. اکثر مواد برهانی به خاطر اینکه مشهوراند، در جدل به کار می‌روند. مشهورات زمانی عقلی هستند که برای آنها برهان آورده شود. ارتباط بین مشهورات از حیث شهرتشان در باب جدل هم این‌گونه بررسی می‌شود (ذوالحسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۱-۱۲). پس صدق در مشهورات بر اساس میزان متعارف بودن آن در میان مردم است و می‌توان از مواد برهانی نیز در گزاره‌های اخلاقی سود برد؛ اما این مواد برهانی از این حیث صادق خواهند بود که مشهورند.

ابن سینا معتقد است که آراء مشهور مانند «دروغ بد است»، «ظلم بد است» و قضایایی که بر اساس مقدمات محموده صورت می‌یابند، با عقل عملی سازگار هستند؛ ولی این آراء از طریق برهان و مانند آن از مقدمات به دست نمی‌آیند؛ چون از اولیات عقلی محض، جدا هستند؛ هرچند، هنگامی که برهانی برای آنها آورده شود، عقلی می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۳). بنابراین، برهان‌پذیری قضایای مشهوره که گزاره‌های اخلاقی هم ذیل آنها معرفی می‌شوند، به طور مطلق نفی نمی‌گردد؛ زیرا هنگامی برای مشهورات برهان آورده می‌شود، آنها نیز عقلی می‌شوند. حال اگر این مشهورات در حوزه برهان بررسی شوند، دیگر احکام شهرت بر آنها حاکم نیست و از حیث صدق مورد مذاقه عقل نظری خواهند بود. ابن سینا بیان می‌کند که گزاره‌هایی مانند «شکر منعم را باید به جای آورد»، از جمله مشهورات مقبوله است؛ هر چند که صدقشان به فطرتی عقلی تبیین نمی‌شود؛ بلکه چنانچه صدق در این گزاره‌ها مطرح شود و همچنین صادق باشند، در اینکه یقینی و قابل اطمینان باشند، به حجت نیاز است؛ با اینکه صدقشان منوط به شرطی دقیق است که جمهور و عامه مردم به آن متفطن نمی‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۶). اتکاء بر مشهورات به عنوان خاستگاه دو گزاره اساسی اخلاقی «عدل خوب است» و «ظلم بد است»، حکایت می‌کند که ابن سینا بر اعتبارات عقلایی مهر تأیید می‌زند و به دستاوردهای عقلانی بشر در طول زمان احترام می‌گذارد. مشهورات از اعتبارات عقلایی است نه عقل ناب؛ یعنی عقل عموم مردم در آن سهیم است. بنابراین، اجزاء مفهومی عدل و خوب، مبتنی بر تصوراتی است که در اجتماع وجود دارد و عموم عقلا آن‌ها را به طور یکسان تصور می‌کنند. عقلایی دانستن این گزاره‌ها به درک صحیحی از ماهیت روابط اجتماعی و نیز ماهیت فلسفه می‌انجامد. همه این‌ها، ویژگی فلسفی بودن و ارتباط مسائل فلسفی را با اجتماع نشان می‌دهد (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۹).

به نظر ابن سینا، جدا بودن علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه از یکدیگر به سبب کارکرد عملی هر یک از آنها است؛ زیرا قانونگذاری و اینکه این قانونگذاری به چه نحوی باشد نیز امری جداگانه است. این نگرش ابن سینا به این معنا نیست که قانونگذار یک امر تلفیقی و ساخته دست بشری است و از جانب خداوند نیست و هر انسان عاقلی می‌تواند آن را بر عهده بگیرد؛ بلکه قانونگذاری امری است از جانب خداوند و هر انسان عاقل نمی‌تواند قانونگذار باشد؛ ولی با این توضیح که اشکال ندارد در اموری که از جانب خداست تدقیق شود که آنها چگونه باید باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷-۸). به همین دلیل است که بنا بر نظر ابن سینا، برخی از همین مشهورات صادق و برخی کاذب اند؛ اما اگر صادق اند از نوع صدق‌های اولی و مانند آن نیستند؛ زیرا اگر چه عقل آنها را محموده می‌داند، اما به صورت اولی صادق نمی‌داند مگر با نظر و استدلال (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۷).

پس قضایایی مانند «عدل نیکوست» و «ظلم بد است» و «سپاسگزاری از کسانی که به آدمی کمک کرده‌اند، واجب است»، همگی جزو قضایای مشهوره و مسلمه هستند. اگر اینها صادق هستند، صدق و درستی آنها محصول عقل محض یا ضروریات عقلی نیست؛ بلکه صدق برخی از این قضایا و نظایر آنها تنها از طریق برهان قابل اثبات است. البته برخی از این قضایا با آنکه صادقند به دلیل پیچیدگی‌شان، عموم مردم از توجیه آنها ناتوان هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۶).

بعد هستی‌شناختی ارزش‌های اخلاقی

ارتباط گزاره‌های مشهوره با واقع

مبنای بحث از قضایای مشهور، در کتاب جدل ارسطو آمده است: «مشهورات مقدماتی است که از رأی همه مردم یا اکثر آنها با گروه فلاسفه یا اکثر ایشان، یا مشهوران و نخبگان آنها حاصل شده باشد» (Aristotle, ۱۹۵۸, ۱۰۰b1۸-۲۴). بنابراین، گزاره‌های مشهور هیچ تکیه‌گاهی به جز شهرت در میان مردم یا فرهیختگان قوم ندارند. با تبیین این نظر با آنچه نزد ابن‌سینا درباره معنای حسن و قبح یا خیر و شر است و او معانی فی نفس‌های آنها لحاظ داشته است، باید بیان داشت؛ که گزاره‌های اخلاقی یعنی اموری که به خوب و بد حمل می‌شوند و تطابق آنها بر اساس تطابق آراء و شهرت موجود بین عقلاء است؛ زیرا دلیل و حجت آنها از طریق شهرت تأمین می‌شود و این شهرت می‌تواند به واسطه نتایج آنها در پدید آوردن خیر و خوبی بیشتر یا پدید آوردن شر و بدی بیشتر باشد؛ زیرا -همانگونه که ابن‌سینا بیان داشته است- خوبی و بدی ملاک ثابتی مانند حد وسط ندارد که بر اساس آن بتوان رابطه حملی میان موضوعات اخلاقی نظیر دزدی یا ذبح برخی حیوانات را به طریق برهان و بدون پشتوانه شهرت یقینی دانست. البته باید در نظر داشت که تفاوت صادق بودن از طریق برهان و مورد تأیید بودن از طریق مردم، به این معنا لحاظ نشده است که گزاره‌های اخلاقی واقعی نباشند؛ بلکه بدین معناست که در این دو گونه از گزاره‌ها روش داوری متفاوت است. داوری در صدق سنجش مطابقت قضیه با واقع است، اما داوری بر اساس تأیید مردم بررسی گمان آنها در مورد واقع است (Alexander of Aphrodisias, ۲۰۰۱, p. ۱۸-۲۷). فارابی نیز همین تحلیل را دارد و بیان می‌کند که «همانگونه که در محسوساتی که خود مشاهده نکرده‌ایم، گزارش شاهدان موثق را مبنای عمل خود قرار می‌دهیم، در معقولاتی که خود در نیافته‌ایم نیز به علم دیگران تکیه می‌کنیم. در این میان آنچه رأی همه مردم باشد، بیشترین میزان اعتماد ما را به خود جلب می‌کند» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۳). ابن‌سینا نیز به این نکته در «اشارات» اذعان کرده است: «اگر اولیات و هانند آن را نه از حیث وجوب، بلکه از حیث اذعان مردم بدان‌ها در نظر بگیریم، آنها هم از جمله مشهورات هستند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱). در تقسیم‌بندی ای که ابن‌سینا از گزاره‌های اخلاقی ذیل موضوع آراء محموده معرفی می‌کند، آنها را از اقسام مشهورات مطلقه می‌داند که در جدل مانند اولیات در برهان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۵)؛ زیرا در گزاره‌های اخلاقی صرف ارتباط مقدمات که محدود به دو حد مطلوب است، نتیجه را به دست نمی‌دهد و شهرت که تابع اجزاء مقدمات نیست از خارج به مقدمه ماحق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۳) و تابع مناسباتش با حسن موقعیت و لطافت آن، سوء موقعیت و صعوبت نیز هست (همان). به همین دلیل گزاره‌های اخلاقی تکیه‌گاهی از اجتماع داشته‌اند و کارکردی مدنی دارند. اما عواملی که سبب شهرت این گزاره‌ها می‌شوند دارای اهمیت‌اند.

ابن‌سینا آنها را مصلحت عامه، استقراء ناقص، اموری مانند شرم و حیا، رحمت و حشمت، مشاکلت با حق و اسم مشترک می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹). با این ملاک‌ها، ابن‌سینا درباره صدق مشهورات و چگونگی آنها شاخصه‌هایی را بیان داشته است و به همین لحاظ، گزاره‌های اخلاقی را از سنخ امور واقعی می‌داند.

به همین دلیل هم هست که ملاک صدق مشهورات برابر با شهرت نیست؛ زیرا برخی از قضایا کاذب هستند؛ اما مردم آنرا پذیرفته‌اند و برخی قضایای صادق را هیچ کسی نپذیرفته است. «جایز است که مشهور کاذب باشد؛ اما نباید کذبش بسیار آشکار باشد؛ زیرا در این صورت مقبول واقع نمی‌شود و از این رو مشهور هم نمی‌شود؛ بلکه مشهور باید کذبش پنهان باشد تا شهرتش استمرار یابد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۵). پس بحث مهم در رابطه با گزاره‌های اخلاقی اثر بخشی بیشتر آنها برای افراد جامعه است؛ زیرا سروکار آن با اقرار و عمل عامه افراد است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۶). به همین لحاظ است که قضایای محموده تصور آسانی دارند و این امر باعث سهولت در تصدیق آنها می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹). بر اساس همین نظر، علامه طباطبایی گزاره‌های اخلاقی را چنین تبیین کرده است: «مفاهیم و قضایای اعتباری در برابر مفاهیم و قضایای حقیقی است که برای آن جز در ظرف عمل، تحقیقی نیست. اعتبار در این اصطلاح یعنی کاربرد مفاهیم حقیقی نفس الامری با حدودشان در انواع رفتارها و متعلقات آنها، به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در زندگی؛ مانند اعتبار ریاست بر رئیس قوم. بنابراین، به ازای هر مفهوم و قضیه اعتباری، مفهوم و قضیه‌ای حقیقی وجود دارد که مفهوم و قضیه اعتباری از آن اخذ شده است. چنانکه مفهوم اعتباری ملکیت از مفهوم حقیقی ملکیت اخذ شده است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۹). بنابراین، حسن و قبح یا خوبی هر موضوع اخلاقی‌ای، مصداق همان عمل است که تابع مصلحت و مفسده همان مصداق است. بر این اساس است که اخلاق ارتباط خود را با واقع از طریق ارتباط حسن و قبح با جامعه یعنی مشهورات می‌گیرد؛ چون موضوعاتی که محمول آنها خوب و بد واقع می‌شوند نظیر، عدل، راستگویی، شجاعت و متضاد آنها، ناظر به روابط اجتماعی و خیر و شر آن است.

عقل نظری و عملی نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا به تبع فیلسوفان یونانی نظیر ارسطو، عقل را از دو جنبه نظری و عملی بررسی و تقسیم کرده است (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۳۴). عقل در اصلاح لغوی به معنای طنابی است که زانوی شتر را با آن می‌بندند تا حرکت اضافی نداشته باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰، ص ۳۹). عقل نظری همان جنبه‌ای از عقل است که امرهایی که جنس عمل نیستند را درک می‌کند. ادراک اموری که به جزئیات تعلق نمی‌گیرد و به باید و نبایندی که در بُن اختیار بشر قرار دارد، تعلق ندارد؛ بلکه این ادراک به اشیاء و موجوداتی تعلق می‌گیرد که در بیرون از منطقه تصمیم‌گیری بشر و موجودات همگن بشر واقع است. در متن اشارات، ابن‌سینا، عقل عملی را این‌گونه تعریف می‌کند (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۳۴). از قوه‌های نفس، آن قوه‌ای است که از حیث نیاز به تدبیر بدن، آن را دارد و آن قوه‌ای است که عنوان عقل عملی به آن اختصاص می‌یابد و همچنین قوه‌ای است که امر بایسته را در آنچه از امور بشری واجب است که انجام شود، استنباط می‌کند.

در شرح این عبارات باید گفت، مقصود ابن‌سینا این است که عقل عملی قوه‌ای است که در کارهایی که به بشر راجع و لازم است که آن کارها واقع شود؛ بدین معنی که گریزی از انجام دادن آن کارها نیست، از این‌رو که بشر نیاز به این امور دارد، امر بایسته را در این امور واجب استنباط می‌کند (همان، ص ۳۹). عقل نظری مُدرک علوم است، خواه علوم نظری و خواه عملی. ولی عقل عملی عهده‌دار تدبیر بدن است. عقل نظری آموخته‌های خودش را در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد و عقل عملی با توجه به شرایطی که دارد از آنها بهره می‌برد.

عقل نظری با استفاده از معلومات تصویری و تصدیقی از حالت قوه نظری تبدیل به عقل نظری می‌شود (ذبیحی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷). عقل عملی با کمک از عقل نظری به ادراک عملی می‌رسد (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۳۵). عقل عملی و نظری نسبت به همدیگر تعاون دارند. عقل نظری به عقل عملی در استنباط در تطبیقات، خدمت‌رسانی می‌کند و عقل عملی به عقل نظری در فراهم کردن امکانات درست و ایجاد محیط درست فعالیت، کمک می‌رساند و دوباره وقتی که عقل نظری فعالیت خود را انجام داد، آنها را در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد (همان، ص ۴۱). عقل عملی در همه کارها نیازمند بدن است؛ در حالی که عقل نظری نیاز اندکی به بدن دارد و گاه می‌تواند از بدن بی‌نیاز شود. اگرچه عقل عملی از عقل نظری کمک می‌گیرد، ولی اخلاق برای نفس از حیث عقل عملی تحقق می‌یابد نه از حیث عقل نظری (همان، ص ۵۳). عقل عملی به منزله خدمتگزار عقل نظری در نظر گرفته شده و برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است (همان، ص ۵۱). بنابراین، غایت هر دو قوه، استکمال نفس است.

رابطه عقل عملی با آراء مشهور

به نظر ابن‌سینا جنبه عملی قوه ناطقه انسانی با استعانت از کلیاتی که جنبه نظری آن کسب می‌کند، آراء کلی عملی را از آراء جزئی عملی استنتاج می‌کند. عقل عملی و تصمیم‌گیری او درباره افعال جزئی، سبب پدید آمدن اراده برای انجام آن عمل در انسان می‌شود. بنابراین، از این رو که عقل عملی در پی انجام امور حسن است، امور حسن را از ضوابط عقل نظری و کلیات عقلی درک می‌کند (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۶۰). کلیاتی که عقل عملی آنها را از عقل نظری برای افعال جزئی به کار می‌گیرد، می‌تواند هم از اولیات برهانی باشد و هم امور مشهوری یا ظنی (ذبیحی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰). عقل عملی حتی برای انطباق آراء جزئی بر اساس مقدمات کلی نیز از جنبه نظری قوه عاقله استمداد می‌طلبد (همان، ص ۱۶۲) و سپس حکم به صدور تحریک بدن برای انجام فعل می‌کند. آنگاه عقل عملی با استفاده از این مواد، امور جزئی را برای اراده و عمل تجویز می‌کند (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

ابن‌سینا از جمله خاصه‌های آرای اخلاقی را متعلق به اعمال و ظن راسخ در اذهان می‌داند (همان، ص ۵۸). به همین دلیل می‌توان آرای مشهوره را از حیث شدت رسوخ در اذهان و اذعان عمومی افراد به آنها و مشخصه اصلی این آراء، یعنی شهرت و تسلیم میان همگان مانند اولیات پنداشت. در این صورت می‌توان حکم استلزام معنایی را برای آنها صادر کرد. منظور از استلزام معنایی این است که افراد به محض شنیدن مقدم یا موضوع، به تالی مفهومی آن یا محمول گزاره رهنمون می‌شوند؛ مثلاً به محض مواجهه با موضوعی از آرای مشهوره مانند ظلم، به تالی مد نظر (یا محمول) آن یعنی قبح، هدایت می‌شوند. به همین دلیل است که این آراء از وجوب تصدیقی در باب جدل برخوردار هستند و فایده حقیقی آنها در تابعیت مردم در عمل کردن براساس آنها است. در بیان کلی، مشهورات مبنای رفتارها و کردارهای انسان‌ها قرار می‌گیرند و سخن از آنها، سخن از قواعد و قوانین هنجاری و مبین کنش‌ها و واکنش‌های افعال و کردارهای آدمی است (پورصالح امیری، ۱۳۹۳، ص ۶۴) و عموم مردم، تحت تأثیر الگوی آرای مشهوره زمان و مکان خود، افعال را انجام می‌دهند.

حسن و قبیح از آن رو پایه مشهورات است، که همه انسان‌ها دارای قوه عاقله هستند و به واسطه این قوه است که به آراء حسن اذعان می‌کند و همین معنای اشتهار آن آراء در عقلاء قوم است. آراء حسن بر حسب طبع عقل، ترکیب شده با فضیلت، تأدیب و عاطفه و بدون نیاز به استدلال در انسان‌ها تحقق دارند.

در نتیجه، در عین اینکه آراء حسن در بخش مشهورات عقل جای دارند و نهاد آراء جزئی عملی هستند، به عقل محض تعلق ندارند، بلکه به عقل ترکیب شده با تأدیب، خلیات و عواطف تعلق دارند (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۴۶-۴۷).

ویژگی آراء محموده و مشهورات نزد ابن‌سینا این‌گونه است، با اینکه متعلق به عقل نظری هستند، اما در خود آنها ویژگی عملی یعنی ارتباط با امور جزئی و تدبیر آنها هست. آراء محموده و مشهورات ذیل تصدیق‌هایی قرار می‌گیرد که متعلق آنها نیک بودن عدل، صدق، احسان و... است و تصدیق‌هایی که این ویژگی‌ها را دارا هستند از نوع تصدیق‌های عملی هستند. آنچه درباره امور حسن و قبیح به آنها اشاره می‌شود، مانند آراء کلیه مشهوره، دارای این ویژگی می‌شوند و همه عقلاء به آنها اذعان می‌کنند، در راه استنباط آراء جزئی عملی واقع می‌شوند و عقل از آن حیث که می‌تواند آراء کلیه مشهوره را در راستای استنباط آراء جزئی عملیه قرار دهد، عقل عملی است (همان، ص ۴۵-۴۴). به نظر ابن‌سینا عقل عملی با تعقل در خصوص اقتضای مصالح، بدن را به انجام افعال جزئی خاصی تحریک می‌کند. اعتبار عقل عملی در قیاس با قوه حیوانی متخیله و متوهمه در این است که به استنباط تدبیر امور کائن فاسد می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). به همین سبب است که عقل عملی رأی جزئی را برای انجام عمل استنباط می‌کند؛ یعنی فعلی که عقل عملی انجام می‌دهد از قوه حیوانی متخیله و متوهمه پدید نمی‌آید؛ بلکه استنباط امور جزئی از طریق عقل عملی است: «عقل عملی در امور جزئی اختیاری که شایسته است انجام یا ترک شود، تعقل می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳ق، ص ۴۰). همچنین، به همین دلیل است که آنچه خیر است یا خیر می‌انگارد را برای عمل انتخاب می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

تبیین ذات گزاره‌های اخلاقی بر اساس حسن و قبیح

ابن‌سینا برای تبیین واقع‌گرایی در اخلاق، مبانی عقلی حسن و قبیح را برای تبیین گزاره‌های اخلاقی به عنوان امری اصیل که ریشه در نوعی معرفت عقلی و مربوط به عقل نظری است، پیشنهاد می‌دهد. نظریه ابن‌سینا در این مورد را می‌توان این‌گونه توسعه داد که حسن و قبیح از این لحاظ که وجوه هستی‌شناسانه نیز دارند، می‌توانند از طریق شریعت و به واسطه عقل فعال و توسط وحی به پیامبر الهام شوند و قوانین عملی و اخلاقی باشند. به نظر ابن‌سینا اقسام حکمت عملی یعنی حکمت مدنی، حکمت منزل و حکمت خلقی، هر سه از شریعت الهی بهره می‌برند و بیان کمالات حدود آنها نیز از شریعت یافته می‌شود. آنگاه قوای نظری انسان در آن تصرف می‌کند که از طریق شناختن قوانین و به کار بستن آنها در جزئیات میسر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰).

هرچند نزد ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی از سنخ مشهورات اند و مانند قضایای ضروری عقلی نیستند؛ اما این موضوع با قانون حسن و قبیح عقلی یکی است؛ زیرا بر اساس این نظریه «شماری از فضیلت و تأدیب، گو اینکه در قرار گرفتن عقل بر جایگاه داوری مداخلیت دارند؛ اما کردارها به حکم عقل کردارهای نیک‌اند. عقل قرار گرفته بر جایگاه داوری خود درباره نیکی و بدی حکم می‌دهد».

به همین لحاظ، دیدگاه ابن‌سینا را با دیدگاه مشهور در مورد حسن و قبح ذاتی و عقلی می‌توان سازگار دانست (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۶۷). در برخی نگرش‌های محققین معاصر درباره نظریه ابن‌سینا ضمن بحث حسن و قبح، این مواضع با مکاتب کلامی معتزله به عنوان افرادی که حسن و قبح را عقلی می‌دانستند و اشاعره که آن را امر الهی می‌دانستند، مقایسه شده است. به نظر این محققین کنار گذاشتن دیدگاه دوگانه بین عقل‌گرا و انحصارگرا در حوزه اخلاق اسلامی است.

دیدگاهی که بر اساس آن یا باید کاملاً طرفدار مکتب عقل‌گرایی معتزله بود، یا کاملاً حسن و قبح شرعی اشاعره را پذیرفت (قاضی خانی و مسعودی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). به نظر این محققان نزد ابن‌سینا قضایای اخلاقی در دوگانه کلامی معتزله و اشاعره نمی‌گنجد و از سنخ قضایای مشهوره و محموده است و هویت آنها منوط به اجماع و موافقت عقلای قوم است. بنابراین، این گزاره‌ها دارای هویت انسانی، اجتماعی هستند که با دیدگاه معتزله و امامیه سازگار نیست؛ زیرا آنها قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند. بنابراین، نظریه ابن‌سینا از دایره واقع‌گرایی اخلاقی خارج می‌شود (مسعودی، ۱۳۹۴، ص ۸)؛ زیرا واقع‌گرایی اخلاقی به این معناست که جملات اخلاقی دعوی صدق دارند. آنها توصیف‌باور فرد یا احساسات او یا عرف و عادت اجتماعی نیستند؛ بلکه بیان یک واقعیت عینی هستند (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱). بر اساس این نوع از نگرش، شکاف میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در نظریه اخلاقی ابن‌سینا برجسته می‌شود. در حالی که آنچه مدنظر این رساله در بیان نظریه ابن‌سینا است و آنچه درباره ذات گزاره‌های اخلاقی به عنوان حسن و قبح بحث می‌شود، در حیطه امور هستی‌شناسانه و واقع‌گرایانه است. بر این اساس، برخی از محققان صرفاً ملاک ارزشیابی آراء اخلاقی در آراء ابن‌سینا را قضایای مبتنی بر مشهورات می‌دانند و از سوی دیگر بیان می‌کنند که ابن‌سینا ذهنی بودن جملات اخلاقی در قیاس با افراد جامعه را نفی می‌کند و برای اوصاف اخلاقی عینیت قائل است (خادمی و شفاعی تکلیمی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰). در نتیجه، ابن‌سینا درباره حسن و قبح اخلاقی ذات‌گرا، یا به تعبیر امروزی واقع‌گرا است. هرچند عقل‌گرایی به مفهوم معتزلی آن یعنی درک بدیهی ارزش‌های اخلاقی را قبول ندارد و با اندکی تسامح می‌توان گفت، حداقل برای بسیاری از مردم وی، حسن و قبح را ذاتی شرعی می‌داند؛ این به معنای نفی واقع‌گرایی اخلاقی نیست (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰). بحث هستی‌شناسانه ابن‌سینا درباره حسن و قبح را می‌توان در برخی آثار او نظیر منطق «الشفاء» پی گرفت. به عنوان مثال ابن‌سینا در این کتاب بیان می‌دارد که براهین نظری و شهودات شرعی به یک اندازه در تحقق و صحت گزاره‌های اخلاقی نقش دارند و به نوعی مکمل یکدیگرند؛ زیرا از یک‌سو، حکمت نظری با معرفت به کلیات عقلی، معرفتی از خداوند و عالم کلیات پدید می‌آورد که همان وصل شدن به عقل فعال است و از سوی دیگر، در حکمت عملی و علم اخلاق نیز شناخت خیر و تشبّه به اله است. همچنین شیخ در «الرسائل» می‌فرماید که در همه اقسام حکمت عملی (سیاست‌مدن، تدبیر منزل، اخلاق) بیان کمالات و حدود آنها از شریعت به دست می‌آید. بعد از آن قوای عقل نظری در آن متصرف می‌شود و از راه معرفت و به کارگیری قوانین در جزئیات، ممکن می‌شود.

خیر و شر اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی

بنا به نظر ابن‌سینا اعتدال نمی‌تواند معادل برای خوب باشد؛ زیرا حالت تضاد بین حد وسط و دو طرف در امور بسیار کمی پیش می‌آید و در اغلب امور شرایط این‌گونه نیست. برای نمونه علم خیر است و جهل شر و حد وسطی وجود ندارد که دو طرف شر داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۶۱). از دیدگاه وی، حکمت به معنای حسن تدبیر، یعنی صدور فعل از نفس یا خلق به صورت جمیل در امور تدبیری است که خلق و ملکه‌ای است که از آن افعال متوسط بین جریزه و غبوت، بدون تأمل و تفکر صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹؛ ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۶۰).

بنا به عقیده او، شر به طور مطلق از آن جهت که شر است که ضد خیر به طور مطلق است و بر این اساس هر یک از جزئیات و مصادیق شر، ضد یک مصداق از خیر است؛ مانند تضاد میان صحت و مرض؛ علم و جهل؛ عدل و ظلم، جبن و شجاعت یا فجور و عفت. اما گاهی تضاد میان دو شر واقع می‌شود، مانند جبن و تهور، خمود و فجور یا جریزه و قساوت و اینها با حد وسط متضاد هستند. اما تضاد میان خیر و شر در بیشتر امور وجود دارد. در این نگرش نیز هر چند در حد وسط خیر هست؛ اما خیر با هیچ یک از دو طرف افراط و تفریط تضاد بالذات ندارد؛ زیرا برای امر واحد تنها یک ضد بالذات هست و نمی‌شود یک امر با دو چیز، تضاد بالذات داشته باشد. بر این اساس، می‌توان با دو منظر موضوعات را ذیل حسن و قبح و مذمت و ستایش، یا نفع و ضرر طبقه‌بندی کرد. یکی از نظر طبیعت آنها که برای موضوع خود حسن یا قبح دارند و دیگر از نظر ملکات آنها برای نفس انسان، که حالت حسن و قبح می‌آفرینند؛ که این نوع اخیر، امور عارضی بر ملکات نفسانی هستند. بر اساس این دو نظر به حسن و قبح است که ابن‌سینا جزو واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ زیرا هم در خوب و بد ویژگی‌ای که به طبیعت امور می‌دهد و هم بر اساس حالتی که از امور خوب و بد برای نفس انسان پدید می‌آورد، دارای واقعیت است. مثال ابن‌سینا در این مورد، تفکیک طبیعت یک شیء بر اساس گرم و سرد بودن طبع آن و همچنین پدید آمدن حالات نافع یا مضر بودن آن برای سلامت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۶۲). این نوع از گزاره‌های اخلاقی می‌توانند مورد برهان واقع شوند و به قضایای یقینی تبدیل شوند و می‌باید برای این امر حجتی را یافت که واسطه آن شود.

این نوع از گزاره‌ها بر اساس دلایل و حجیت‌ها روشن می‌شوند؛ زیرا قابل تشکیک هستند. در نگاه ابن‌سینا، «گزاره‌هایی مانند «داد واجب است»، «دروغ را نشاید گفت»، «کشف عورت نزد دیگران نباید کرد» و «کسی را بدون گناه نباید آزار داد و خدا بر هر چیز قادر است و همه چیز را می‌داند» بعضی از مشهورات راست است؛ مانند مثال‌های پیشین، لکن راست بودن آن به دلیل معلوم گردد و اگر مردم چنین بینگارند که دفعه خلق شده‌اند ... بدون تربیت و... سعی در تشکیک در آنها کنند می‌بینند که قابل شک است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۳). آنچه در نظر ابن‌سینا خیر تلقی می‌شود، نسبت به اینکه برای کدام قوه خیر تلقی شود، متفاوت است. برای شهوت، خیر مانند خوراک مناسب و برای غضب، خیر، مانند پیروزی و غلبه بر خصم است. برای قوه عقلانی هم خیر نسبت به عقل نظری و عملی متفاوت است. برای عقل نظری، خیر، حق است؛ برای عقل عملی، زیبا و جمیل، خیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳ق، ص ۴۱۷). بنابراین، نوعی از تشکیک درباره خیر مدنظر است که به واسطه هر کدام از قوای نفس انسانی به آن تعلق می‌گیرد.

نقش شریعت در گزاره‌های اخلاقی

شرایع الهی اموری هستند که پیامبر بی واسطه از عقل فعال آنها را دریافت می‌کند و برای مردم وضع می‌نماید. شریعت و وحی اموری هستند که ابن‌سینا در احکام عقل عملی آنان را دارای اهمیت می‌داند و بیان می‌دارد که قانونگذاری امری تلفیقی و ساخته دست بشر نیست و هر انسان عاقلی نمی‌تواند آنها بر عهده بگیرد؛ بلکه آن را از جانب خداوند برای قانونگذاری علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه می‌داند. اما بیان می‌دارد که می‌توان به آن اموری که شریعت آورده است نگاه عقلی داشت و تحلیل کرد که چگونه باید باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷-۸).

به نظر ابن‌سینا شریعت واضح قوانین کلی بوده و تفصیل آن بر عهده سنت غیر مکتوبه و محموداتی است که نزد مردم عقل نام دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۳). در این باره ابن‌سینا، برخی اقسام مشهورات را یا از واجبات، یا از تأدیبیات صلاحیه و آن بخش از احکام الهی که مطابق با آنهاست، می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷). در این زمینه می‌بایست به وابستگی معرفت‌شناختی اخلاق به شریعت و وحی تأکید داشت؛ زیرا این موضوع به معنای وابستگی هستی‌شناختی اخلاق به وحی نیست. همان سخنی که معتقدان به حسن و قبح شرعی دارند؛ اما باید تأکید داشت که شناخت آنها متوقف بر امر و نهی الهی است؛ زیرا حسن و قبح گزاره‌های اخلاقی وابسته وجودشناختی به امر الهی ندارد و این اصل عقلانی است که ما را رهنمون به شریعت الهی به عنوان مبدأ احکام اخلاقی می‌کند؛ زیرا اگر انسان فهم عقلانی نداشت، هرگز شریعت را مبدأ قرار نمی‌داد. پس، اثبات مبدأ بودن شریعت وابسته به استقلال وجود شناختی اخلاق از شریعت است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با تحلیل آراء ابن‌سینا درباره مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی واقع‌گرایی اخلاقی، نتایج زیر به دست آمد:

نزد ابن‌سینا واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس نفس الامری بودن محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح تعریف می‌شود. در این نگرش حسن و قبیح برای نفس به عنوان موجودی که اعتلا و سعادت آن امری واقعی است، تبیین شده است. همچنین نزد ابن‌سینا، ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح بر اساس شهرت گزاره‌های اخلاقی و آراء عقلاء قوم تبیین شده است.

علاوه بر آن، ابن‌سینا درباره صدق مشهورات و چگونگی آنها شاخصه‌هایی را بیان داشته است؛ به همین لحاظ، گزاره‌های اخلاقی را از سنخ امور واقعی می‌داند و ملاک صدق مشهورات را برابر با شهرت نمی‌داند؛ زیرا برخی از قضایا کاذب هستند، اما مردم آن را پذیرفته‌اند و برخی قضایای صادق را هیچ‌کسی نپذیرفته است.

ابن‌سینا بر اساس نگرش واقع‌گرایانه به گزاره‌های اخلاقی که برای مصالح فرد، خانواده و اجتماع است و اینکه باید در این زمینه به کارکرد گزاره‌های اخلاقی در عوام توجه داشت، صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی را اضافه کرده و آن را منوط به شهرت دانسته است. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در ضمن این مباحث، به مصالحی که اخلاق برای پیشرفت افراد عامی داشته و ارتباط آنها با خانواده و اجتماع، توجه و توجیه داشته است.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۶۰). *دانشنامه علایی*. تهران: کتابخانه فارابی.
- ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا (۱۳۷۳ق). *عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه*. شرح امام فخر رازی. تهران: موسسه الصادق للطباعة و النشر.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*. نگارش و ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش، ج ۱-۲.
- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*. تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. تحقیق سعید زائد. قم: انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی، ج ۳.
- ابن سینا (۱۴۰۵ق). *منطق المشرقیین*. قم: مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۱۳ق). *الأشارات و التنبیهات*. شرح نصیرالدین طوسی. تحقیق سلیمان دنیا. بیروت: موسسه النعمان.
- ابن سینا (۲۰۰۵م). *رساله فی ما تقرر عنده من الحکومه*، کتاب *فی النفس علی سنه الاختصار*. تقدیم، ترجمه و تحقیق ادوارد کرنیلیوس فنیدیک. بیروت: داربیبلیون.
- بوچورف، پانیوف (۱۳۸۰). *واقع گرایی اخلاقی*. ترجمه اکبر حسینی. معرفت، شماره ۴.
- پورصالح امیری، ملیحه (۱۳۹۳). *تبیین مشهورات در منطق ابن سینا*. پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه. دانشگاه الزهراء.
- جوادی، محسن (۱۳۹۱). *واقع گرایی اخلاقی ابن سینا، حکمت عملی شیخ الرئیس*. همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- خادمی، عین الله؛ شفاعی تکلیمی، لیلا (۱۳۹۲). *گزاره های اخلاقی از منظر ابن سینا*. در: اولین همایش ملی اسلام و ارزش های متعالی با تأکید بر اخلاق، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۱). *فلسفه مشاء: با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*. تهران: سمت.
- ذوالحسینی، فرزانه (۱۳۹۰). *نظریه آراء محموده و مبانی و پیامدهای آن در اندیشه ابن سینا*. رساله دکتری. استاد راهنما محمد سعیدی مهر. دانشگاه تربیت مدرس.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۰). *درآمدی بر علم کلام*. قم: انتشارات دارالفکر.
- شمس آبادی، مجید (۱۳۹۶). *تحلیل معرفت شناختی گزاره های عملی در فلسفه ابن سینا*. پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه. دانشگاه امام صادق (ع).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فارابی (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*. تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- قاضی خانی، رفیده؛ مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۷). *معرفت شناسی حسن و قبح از منظر ابن سینا*. حکمیت سنیوی، شماره ۶۰.

مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۴). راهبرد اصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا. پژوهش‌های فلسفی کلامی، دوره ۱۶، شماره ۴، ص ۷-۲۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. نگارش حسین شریفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

وینچ، پیتر (۱۳۷۲). ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه. تهران: سمت.

هولمز، رابرت (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.

Alexander of Aphrodisias. (۲۰۰۱). *On Aristotle's Topics*. Translated by J. Ithaca. New York: Cornell University Press.

Aristotle (۱۹۵۸). *Topics*. Edition by W.D. Ross. Oxford University Press

Dancy, J. (۱۹۹۳). *Moral Reasons*. Blackwell, Oxford Uk & Cambridge USA.