

راهبرد اصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

جهانگیر مسعودی*

چکیده

مباحث مربوط به فلسفه اخلاق در آثار بیشتر فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن سینا، نه به صورت مستقل بلکه به نحو پراکنده و به مناسبت سایر موضوعات و مباحث مطرح شده است. همین پراکندگی و نداشتن انسجام موضوعی گاه زمینه سوءفهم‌ها و سوءتعبیرهایی را فراهم آورده و حتی موجب ادعاهایی خلاف واقع در خصوص دیدگاه‌های اخلاقی این فلاسفه شده است. از جمله وجود عباراتی در کتب مختلف ابن سینا، با این مضمون که قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات هستند، موجب شده بسیاری از بزرگان ادعا کنند از منظر اخلاقی ابن سینا، گزاره‌های اخلاقی هویتی اجتماعی و اجماعی دارند و واقعیتی بیش از توافق انسان‌ها بر آن‌ها نیستند. مسلماً چنین ادعایی تنگناهایی چون قراردادگرایی و حتی نسبی‌گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت که از ساحت تفکر ابن فیلسوف بسیار دور است. در این مقاله ضمن بیان عباراتی که متضمن چنین ادعایی هستند، نویسنده می‌کوشد علاوه بر رفع و دفع این سوءفهم و ادعای نادرست، به راهبردی جامع در زمینه تفکیک ساحات مختلف اخلاقی از یکدیگر دست یابد که در موارد مشابه نیز از وقوع مغالطات و سوءتعبیرها جلوگیری کند. در پایان نیز با به کار بردن راهکار پیشنهادی به بازخوانی عبارات منقول از ابن سینا می‌پردازد و نشان می‌دهد که نمی‌توان از این عبارات برداشتی حاکی از ناواقع‌گرایی اخلاقی و قراردادگرایی داشت.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، واقع‌گرایی اخلاقی، ناواقع‌گرایی اخلاقی، قراردادگرایی اخلاقی، ساحات بحث اخلاقی.

مقدمه

فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌سینا و پیروان مشائی او قضایای اخلاقی را از جنس قضایای مشهوره و آرای محموده می‌دانند که علی‌الظاهر هویت آن‌ها متقوم به اجماع و توافق تمامی یا گروهی از انسان‌ها است. از کلمات این بزرگان چنین برمی‌آید که گزاره‌های اخلاقی، هویتی انسانی و اجتماعی و توافقی دارند و از این منظر چه‌بسا بتوان نوعی قراردادگرایی اخلاقی را به این دسته از فیلسوفان مسلمان نسبت داد. اما مسلماً چنین ادعایی تبعاتی سنگین و ناپذیرفتنی در پی خواهد داشت که یکی از آن‌ها پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی و فرهنگی است.

آشکار است که عقیده مذکور با دیدگاه رایج منسوب به متکلمان معتزله و امامیه و نیز حکمای مسلمان،^۱ یعنی حسن و قبح ذاتی و عقلی، ناسازگار است. اگر فیلسوفان مسلمان مذکور به حسن و قبح ذاتی معتقد نیستند و برای حسن و قبح اعمال و رفتار، هویتی اجتماعی و قراردادی و در نتیجه نسبی قائل‌اند، پس صریحاً از دایره واقع‌گرایی اخلاقی خارج می‌شوند، زیرا واقع‌گرایان اخلاقی به طور مشخص معتقدند ارزش‌های اخلاقی از میل و اراده یا حکم فرد یا افراد و نیز توافق یا قرارداد آن‌ها بر سر خوب یا بد دیدن امور مستقل‌اند؛ یعنی اگر هیچ انسان و امری در عالم وجود نداشته باشد، باز هم ارزش‌های اخلاقی بر قوام خود ایستاده‌اند و ظلم کردن موجودی به موجود دیگر بد است و عدالت‌ورزیدن او خوب است و به هیچ امر و توافقی وابسته نیست (نک: استیون داروال و دیگران، ۱۳۸۱؛ سر و کورد، ۱۳۸۱).

با وجود این، برخی محققان، که علما و اندیشمندان بزرگی نیز هستند، با وجود محکومات موجود در آرای اخلاقی فیلسوفان مسلمان، از کلمات کسانی چون ابن‌سینا برداشت‌های نادرستی کرده‌اند و ادعاهایی به‌واقع ناروا و بسیار دور از انتظار به ایشان نسبت می‌دهند. نمونه چنین نسبت‌ها و برداشت‌هایی را در سخنان کمپانی و محمدحسین طباطبایی می‌بینیم که با سوء برداشت از کلمات حکیمانی چون ابن‌سینا، نظریه ناواقع‌گرایانه در حوزه اخلاق را به ایشان نسبت می‌دهند.^۲

اما آیا واقعاً فیلسوف مسلمانی چون ابن‌سینا موضعی قراردادگرا و ناواقع‌گرا دارد؟ هدف این مقاله این است که ضمن بررسی ناواقع‌گرایی اخلاقی، ذیل عباراتی از ابن‌سینا که متوهم چنین ادعایی است، راه‌حلی جامع که پاسخ‌گوی این ادعا و موارد مشابه باشد، عرضه کند. در این نوشتار

راهبرداصلی در عمل معنای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

عمدتاً از آرا و نظریات ابن‌سینا، به عنوان نماینده برجسته فلسفه اسلامی یاد شده است و دیدگاه سایر بزرگان فلسفه اسلامی بر همین وزن قیاس شده است.

۱. پیشینه بحث

در سالیان اخیر برخی از محققان به‌خوبی بحث واقع‌گرایی اخلاقی را در فلسفه ابن‌سینا بررسی کرده‌اند و نشانه‌های جدی اعتقاد وی به حسن و قبح ذاتی و در نتیجه واقع‌گرایی اخلاقی را آشکار کرده‌اند. از جمله می‌توان به مقاله محسن جوادی با عنوان «وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن‌سینا» (۱۳۸۶) اشاره کرد و نیز مقاله اکرم خلیلی با عنوان «جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا» (۱۳۸۶). در این دو مقاله شواهد جدی واقع‌گرایی در فلسفه ابن‌سینا نشان داده شده است. شبیه به چنین رویکردی در خصوص ملاصدرا نیز اعمال شده است. مقاله مشترک حسین هوشنگی و احمدرضا احمدی دارانی با عنوان «دین و حسن و قبح افعال در اندیشه ملاصدرا» (۱۳۸۹)، نشانه‌های متقن واقع‌گرایی اخلاقی ملاصدرا را آشکار کرده است. اما هدف اصلی این مقاله تدقیق در راهبرد اصلی‌ای است که باید در مواجهه با این مسئله داشت تا بتوان از تمامی مصادیق سوءفهم و مغالطه در این باب و موارد مشابه جلوگیری کرد.

۲. بررسی ناواقع‌گرایی در عبارات ابن‌سینا

در این قسمت بیشتر به عباراتی از ابن‌سینا و نیز برخی از پیروان مشایی وی، که متوهم ناواقع‌گرایی اخلاقی است، اشاره خواهیم کرد.

ابن‌سینا در مواضع مختلف، گزاره‌های اخلاقی را در شمار قضایای مشهوره قرار می‌دهد و گاهی نیز از آن‌ها با عنوان آرای محموده یاد می‌کند. وی در دو موضع از مباحث منطقی خود به گزاره‌های مشهور و در نتیجه به مناسبت به بحث از گزاره‌های اخلاقی پرداخته است. یکی در ابتدای بحث صناعات خمس، که به‌عنوان مقدمه، به اصناف مبادی قیاس می‌پردازد؛ و دیگری در بحث صناعت جدل که در اینجا به تفصیل و به طور خاص از مشهورات به عنوان ماده قیاس‌های جدلی بحث می‌کند. وی به تبع این دو موضع، دو کاربرد از مشهورات را بیان می‌کند؛ یکی مشهورات به معنای عام که شامل اولیات هم می‌شود، البته نه از حیث وجوب و بداهتشان بلکه از حیث مقبولیتی که نزد عام دارند (نک: طوسی، ۱۳۷۹: ۲۲۱)؛ و دوم مشهورات به معنای خاص که شامل اولیات نیست و فقط در باب جدل کاربرد دارد. ابن‌سینا در این خصوص می‌گوید:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

آرای محموده نیز از جمله مشهورات است و چه بسا که آن‌ها به اسم مشهورات تخصیص یابند، چراکه عمده در آن‌ها شهرت است و آن‌ها آرای هستند که اگر آدمی تنها با عقل مجرد و وهم و حسش در نظر گرفته شود و برای قبول و اعتراف به این قضایا تحت هیچ تأدیبی قرار نگرفته و استقرای جزئیات بسیار او را به ظن قوی برای صدور حکم در این باره مایل نکرده باشد و اگر آنچه در سرشت آدمی از زحمت و خجالت و حمیت و غیره وجود دارد، او را بدین حکم نخواند، بر اساس تبعیت از عقل یا وهم و یا حس خود هرگز به این قضایا حکم نخواهد کرد، مانند گرفتن مال انسان قبیح است یا دروغ قبیح است (همان).

همچنین وی در کتاب *نجاهة* در این باره معتقد است شایعات (یا مشهورات)، مقدمات و آرای مشهوره محموده‌ای هستند که در جدل و خطابه به کار می‌روند و علت تصدیق به آن‌ها یا شهادت تمام مردم است؛ مانند قضیه «عدل زیبا است»، یا شهادت بیشتر مردم، یا شهادت دانشمندان، یا شهادت بیشتر ایشان، یا برترین آن‌ها، البته در مواردی که با رأی جمهور مردم در تعارض و اختلاف نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۶۲ و ۶۳). البته مشهورات به معنای خاصش شامل آرای محموده است که در جدل کاربرد دارد و شیخ اطلاق اصطلاح «آرای محموده» را بر مشهورات مناسب‌تر می‌داند. زیرا چیزی که سبب شده مقدمات فوق جزء مشهورات قرار گیرند، حسن شهرت آن‌ها است (طوسی، ۱۳۷۹: ۳۵۱/۱).

خواجه نصیر نیز در *اساس الاقتباس* در این باب می‌گوید: «آنچه از آن جمله به حسب مصلحت عموم یا به حسب سیرت، پسندیده بود، آن را آرای محموده خوانند» (طوسی، ۱۳۵۵: ۳۴۷). دیگر پیروان ابن‌سینا نیز درباره این موضوع، همین نظر را عرضه کرده‌اند. در نظر قطب‌الدین شیرازی، آرای محموده گزاره‌هایی است که اگر انسان را از جهت عقل نظری و حس به خود واگذارند و او را به قبول آن قضایا تأدیب و تربیت نکرده باشند و استقرا و اخلاق فاضله نیز آدمی را به سوی آن‌ها نکشیده باشد، چه بسا انسان پس از دقت و تأمل، آن قضایا را باور نکند و نپذیرد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۱۵۷/۲).

در مجموع، بدون تصلب بر اصطلاح «مشهورات» یا «آرای محموده» و غیره، از عبارات یادشده، به‌ویژه کلمات ابن‌سینا، در نگاه نخست چنین به نظر می‌آید که وی برای مشهورات و آرای محموده، ماهیتی اجتماعی قائل است، چراکه خاستگاه آن‌ها شهرت اجتماعی است. ابن‌سینا

راهبرداصلی در حل معامی واقع‌گرایان اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

در عبارت معروفی، مبنای مشهورات را شهرت می‌پندارد: «وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» (طوسی، ۱۳۷۹: ۲۲۰/۱).

و نکته قابل تأمل این است که از نظر وی شهرت، لزوماً بر پایه حقیقت استوار نیست بلکه تابع مناسباتش با اذهان و اصناف تخیل انسان‌ها است. لذا آنچه در قضایای مشهوره اعتبار دارد مطابقت آرای عمومی با مضامین آن‌ها است، خواه مطابق با واقع باشد و خواه مخالف با آن، و از همین رو چنین قضایایی، که مقبولیت عمومی دارند، می‌توانند در جدل استفاده شوند، بدون آنکه لزوماً صادق باشند^۳ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۶/۳).

۳. تبیین مسئله

با توجه به نمونه‌هایی که ذکر شد، به نظر می‌رسد نظریه اخلاقی فیلسوفانی چون ابن سینا و سایر مشایبان مسلمان از واقع‌گرایی اخلاقی و اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال دور می‌شود و باید آرای آنان را به دیدگاه فیلسوفان اخلاق قراردادگرا - که مبنای ارزش‌های اخلاقی را توافق و قرارداد اجتماعی می‌دانند - نزدیک دانست. این استنباط اولیه خلاف آن چیزی است که ما از فیلسوف مسلمان انتظار داریم. از طرفی نشانه‌های خلاف آن را در کلمات آن‌ها فراوان می‌یابیم و از سوی دیگر می‌دانیم که فیلسوفانی چون ابن سینا نمی‌توانند به نتایج و توابع نظریاتی چون قراردادگرایی اخلاقی تن در دهند.

۴. راه‌حل؛ تفکیک ساحات اخلاقی

به اعتقاد نگارنده، برای تحلیل و حل این مسئله و تناقضی که به‌ظاهر در عبارات و آثار فیلسوفان مسلمان وجود دارد و دست‌یافتن به نتیجه‌ای شفاف و مشخص در باب آن، راهبردی روشن و جامع وجود دارد که عبارت است از تفکیک قائل‌شدن میان ساحت‌های مختلف مباحث اخلاقی. در واقع تفکیک این ساحت‌ها، راز و رمز حل این تناقض و موارد بسیار دیگر از این‌گونه است.

۴. ۱. ساحات چهارگانه مباحث اخلاقی

مباحث اخلاقی را دست‌کم می‌توان از چهار منظر و ساحت بررسی کرد: ۱. هستی‌شناسی؛ ۲. معرفت‌شناسی؛ ۳. معناشناسی؛ ۴. منطقی؛ که برای فیلسوف مسلمان مهم‌ترین ساحت است. اگر

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

در بررسی آرای فیلسوفان مسلمان به این مسئله توجه کنیم که بحث آنان در چه مقام و ساحتی مطرح شده و نتایج بحث آنان را نیز به همان مقام و ساحت محدود کنیم و از بسط و گسترش نتایج خودداری کنیم، به هیچ وجه دچار اشتباه بزرگانی همچون محقق اصفهانی نخواهیم شد. برای روشن شدن این راهبرد لازم است ابتدا توصیفی مختصر از این ساحت چهارگانه در حوزه مباحث اخلاقی مطرح کنیم.

۴.۱.۱. ساحت هستی‌شناسی

در مباحث مربوط به ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه هستی‌شناختی طبیعتاً بحث‌های متافیزیکی درباره مفاهیم و حقایق اخلاقی مطرح است. برای نمونه، یکی از مباحث بحث درباره واقعیت و هویت این ارزش‌ها است؛ یعنی اینکه آیا ارزش‌های اخلاقی در عالم خارج، وجودی واقعی مانند اعیان و اشیا دارند یا خیر؛ و اینکه آیا وجود آن‌ها در جهان به نحو مستقل است یا غیرمستقل؟ آیا از جنس معقولات اولی هستند یا معقولات ثانوی؟ آیا خودشان در جهان خارج هستند یا منشأ انتزاعشان در خارج است؟ واقع‌گرایان اخلاقی مشخصاً به وجود واقعی و عینی ارزش‌های اخلاقی قائل‌اند، در حالی که ناواقع‌گرایان اخلاقی، مانند قراردادگرایان یا عاطفه‌گرایان اخلاقی نافی آن هستند. همچنین، دیدگاه‌های مربوط به نحوه و کیفیت صفات اخلاقی در عالم خارج و اینکه ضرورت اخلاقی به عنوان یک واقعیت خارجی چه نوع ضرورتی است (ضرورت بالقیاس یا ضرورت بالغیر؟) مباحثی هستی‌شناسانه است.

۴.۱.۲. ساحت معناشناسی

در مباحث معناشناسی اخلاقی، بحث بر سر معنا و مفهوم گزاره‌ها و اصطلاحات اخلاقی است. معنای حسن و قبح، معنای باید و ضرورت در گزاره‌های اخلاقی و امثال آن، مواردی است که در این ساحت مطرح می‌شود. برای نمونه، بیشتر بحث‌های متکلمان و فیلسوفان مسلمان در باب اینکه حسن و قبح چهار معنا دارد و مراد از این واژه‌ها معنای استحقاق مدح و ذم است، از جمله این مباحث معناشناسانه است. همین‌طور سایر مباحثی که در معناشناسی خوب و بد و تفاوت آن‌ها با سایر مفاهیم اخلاقی چون باید و نباید صورت گرفته است، از این دست مباحث است.

۴.۱.۳. ساحت معرفت‌شناسی

در مباحث معرفت‌شناسی اخلاقی نیز سخن بر سر این است که آیا شناخت ارزش‌های اخلاقی ممکن است و اگر ممکن است، چه رویکرد و راهبردی دارد. بنابراین، مباحث مربوط به استدلال‌پذیری گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی و نیز بحث بر سر اینکه «آیا آگاهی ما از ارزش‌های اخلاقی به نحو بدیهی و شهودی است یا از طریق تجربه و استدلال عقلی نیز ممکن است؟» مباحثی معرفت‌شناسانه در حوزه فلسفه اخلاق هستند. طبعاً مباحث مربوط به صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی یا نحوه توجیه این قضایا نیز مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است. به طور مشخص کسانی که درباره صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی و ملاک صدق در این گزاره‌ها سخن گفته‌اند و تفاوت ملاک صدق در آن‌ها را با ملاک صدق در گزاره‌های متافیزیکی و تجربی و غیره بیان کرده‌اند، یا کسانی که از برهان‌پذیری گزاره‌های اخلاقی یا برهان‌ناپذیری آن‌ها سخن گفته‌اند در وادی معرفت‌شناسی اخلاقی حرکت کرده‌اند. از همه بارزتر و مهم‌تر تقسیم معروفی است که در فلسفه اخلاق صورت می‌گیرد و مکاتب فلسفه اخلاق را به دو دسته شناخت‌گرایان و ناشناخت‌گرایان اخلاقی تقسیم می‌کند.

۴.۱.۴. ساحت منطقی

ساحت منطقی در حوزه اخلاق، که عمدتاً محل توجه فیلسوفان مسلمان است، به مباحث قضایا و انواع استدلال و قیاس در منطق مربوط می‌شود. مباحثی مانند اینکه قضایای اخلاقی چه نوع قضایایی هستند؟ آیا گزاره‌های اخلاقی، اخباری هستند یا انشایی محض که غیرقابل تحویل به گزاره‌های اخباری‌اند؟ و اگر گزاره‌های اخلاقی، انشایی هستند آیا می‌توان از ترکیب گزاره‌های اخباری- که گزارش درباره عالم خارج هستند- استدلالی در اثبات گزاره‌های اخلاقی که انشایی هستند، فراهم آورد؟ همچنین بحث معروف فیلسوفان مسلمان درباره جنس قضایای اخلاقی که آن‌ها را از مشهورات و مقبولات می‌دانند و بنابراین استفاده از آن‌ها را فقط در استدلالات جدلی ممکن می‌دانند، مباحثی در حوزه بحث‌های منطقی اخلاق شمرده می‌شود.

در بحث‌های منطقی ناظر به حوزه اخلاق، عمدتاً دغدغه‌های منطقدانان حضور دارد. منطقدانان عمدتاً دغدغه صورت‌های استدلال را دارند و اینکه ارزش استدلال‌های مختلف تا چه اندازه است و برای شکل‌دادن به استدلال‌های مزبور از چه نوع قضایایی می‌توان استفاده کرد. برای منطقدان دغدغه‌های فیلسوف هستی‌شناس یا معرفت‌شناس در طرح مباحث منطقی‌اش یا

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

اصلاً مطرح نیست یا در مرتبه بعدی توجه است. به این نکته به تفصیل در بخش‌های بعد خواهیم پرداخت.

۲.۴. ارتباط ساحات چهارگانه مباحث اخلاقی و در عین حال، لزوم تفکیک آن‌ها

با وجود ارتباط میان ساحت‌های چهارگانه، انطباق کامل آن‌ها بر یکدیگر ممکن نیست. در بسیاری موارد، که گمان می‌شود میان دیدگاهی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ملازمه‌ای وجود دارد، در عمل و پس از دقت معلوم می‌شود چنین ملازمه‌ای برقرار نیست. بنابراین، تفکیک و دقت در ساحات مزبور، مانع بسیاری از مغالطه‌ها و سوءفهم‌ها می‌شود که نمونه‌هایی معروف از چنین مواردی نیز وجود دارد که به دو نمونه روشن در زمینه حسن و قبح ذاتی و عقلی اشاره می‌کنیم.

۲.۴.۱. نمونه نخست: تفکیک ساحت هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی

نمونه‌ای روشن از سوءبرداشت ناشی از تفکیک‌نکردن بین این ساحات، دیدگاه معتزله در باب حسن و قبح ذاتی و عقلی است. به طور معمول نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی را به معتزله نسبت می‌دهند و این دو را مکمل و قرین یکدیگر می‌پندارند. اما در واقع این دو نظریه با یکدیگر متفاوت‌اند. حسن و قبح ذاتی، نظریه‌ای هستی‌شناختی است که به واقعیت ارزش‌های اخلاقی در جهان واقع نظر دارد، در حالی که حسن و قبح عقلی نظریه‌ای معرفت‌شناسانه است که از نحوه درک ارزش‌های اخلاقی سخن می‌گوید و مسیر درک آن‌ها را عقلانی می‌داند. واقعیت این است که اگرچه بیشتر محققان بین این دو نظریه هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه ملازمه قائل‌اند، اما در واقع ملازمه‌ای بین آن‌ها وجود ندارد. یعنی کاملاً امکان دارد فردی به یکی از آن‌ها معتقد باشد ولی دیگری را نپذیرد، همان‌گونه که در خصوص بیشتر متفکران امامیه چنین خطایی رخ داده است (برای مشاهده دقیق‌تر این تفکیک نک: مسعودی و آل‌سیدان، ۱۳۸۹؛ جوادی و محمدی شیخی، ۱۳۸۷).

از جمله کسانی که به‌خوبی به این تفاوت و تمایز تفتن یافته و دو مقام و ساحت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در حوزه اخلاق را از یکدیگر تفکیک کرده ملاحظه کرده‌اند، وی در کسر اصنام الجاهلیة تصریح می‌کند که نقص عقول ما و آگاهی تام الهی بر همه چیز از جمله نتایج اعمال و افعال بشر، باعث می‌شود ما در کشف حقایق اخلاقی به دستورهای شرع مراجعه

راهبرداصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

کنیم (حسن و قبح شرعی در برابر عقلی در مقام معرفت‌شناسی اخلاقی) اما این سخن به معنای آن نیست که خود افعال از خواص مخصوص خود خالی باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۱) و حسن و قبح تابع حکم الهی باشد بلکه حسن و قبح خصوصیت ذاتی اشیا و اعمال است (حسن و قبح ذاتی در برابر شرعی در مقام هستی‌شناسی).

۴.۲.۲. نمونه دوم: تفکیک ساحت معنانشناسی و هستی‌شناسی

نمونه‌ای از مواردی که می‌توان با تفکیک دو ساحت معنانشناسی و هستی‌شناسی اخلاقی از وقوع مغالطه در استدلال‌های اخلاقی جلوگیری کرد، مورد ذیل است که به معنای حسن و قبح می‌پردازد:

بیشتر محققان مسلمان در تبیین معنای حسن و قبح به چهار معنا اشاره می‌کنند و در نهایت معنای مد نظر و محل نزاع حکما و متکلمان را معنای چهارم برمی‌شمارند که عبارت است از: آنچه مستحق مدح یا ذم عقلاً باشد و عقلاً بر مدح یا ذم آن وفاق دارند. ممدوح عقلاً حسن است و مذموم آن‌ها قبیح.

این تعریف، چنان‌که از ظاهر آن نیز پیدا است، با دیدگاه قراردادگرایان، تناسب معنایی و مفهومی دارد. پس اگر مراد حکما و متکلمان مسلمان از حسن و قبح، چنین معنایی است، باید نتیجه گرفت متکلمان و فیلسوفان مسلمان به طور کامل قراردادگرا و ناواقع‌گرا هستند. چون مبنای قضاوت آن‌ها درباره حسن و قبح، توافق و اجماع عقلاً است. اما چنین برداشتی کاملاً مغالطه‌آمیز است و در واقع خلط دو حوزه معنانشناسی و هستی‌شناسی است. در توضیح این مغالطه باید گفت: بسیاری از مفاهیم ممکن است به لحاظ محتوای درونی چنان پیچیده باشند که به جای تعریف حقیقی و مفهومی ناچار باشیم مسیر و نحوه تشخیص آن‌ها را جایگزین کنیم. مثلاً اگر زیست‌شناسان در تعریف دقیق و نهایی حیات و موجود زنده فرومانند، می‌توانند به تعاریف مصداقی روی آورند یا موجود زنده را آن چیزی بدانند که زیست‌شناسان بر زنده‌بودن آن توافق دارند. تعاریفی از این دست باعث ایجاد این تلقی نمی‌شود که مفاهیم زیست‌شناختی اساساً مفاهیمی قراردادی و اعتباری هستند. چنین تعاریفی صرفاً گریزگاهی برای عبور از مشکل دشواری تعریف حقیقی برای یک واژه است. در خصوص حسن و قبح نیز چنین مشکلی در تعریف آن پدید آمده است و نباید با سوءاستفاده از تعریفی معنانشناسانه به نتیجه‌ای نادرست و مغالطه‌آمیز در فضای مباحث هستی‌شناسی رسید.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

وقوع مغالطه‌هایی از این دست حتی برای مخالفان (نسبت‌دادن قراردادگرایی به ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان) نیز صورت گرفته است. برخی از آنان با ذکر نکته و مقدمه‌ای معرفت‌شناختی، نتیجه‌ای هستی‌شناسانه می‌گیرند که ملازمه‌ای با آن ندارد و از این طریق می‌خواهند واقع‌گرایی اخلاقی را به ابن‌سینا یا سایر فیلسوفان مسلمان نسبت دهند. برخی از آنان به دیدگاه ابن‌سینا درباره صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی استناد می‌کنند و از آن واقع‌گرایی اخلاقی را نتیجه می‌گیرند، در حالی که این نکته معرفت‌شناختی ملازم با آن نتیجه هستی‌شناسانه نیست. زیرا می‌توان تصور کرد فیلسوف مد نظر ما دیدگاهی وسیع‌تر درباره صدق و کذب داشته باشد و صدق و کذب را علاوه بر قضایای حقیقی و واقع‌نما در قضایای اعتباری و قراردادی نیز جاری بداند و در هر مورد قائل به یک معیار صدق باشد؛ یعنی در خصوص قضایای حقیقی، ملاک صدق را مطابقت با نفس‌الأمر برشمرد و در قضایای غیرحقیقی، ملاک را مطابقت قول با توافق عقلا بداند (برای توضیح بیشتر نک: اصفهانی، ۱۳۷۷: ۱۳۱-۱۳۲).

به همین دلیل ما نیز نمی‌توانیم در خصوص نظریه اخلاقی فیلسوفان مسلمان، صرفاً بر اساس نکته‌ای معرفت‌شناسانه، بلافاصله نتیجه‌ای وجودشناختی اخذ کنیم، بلکه باید در مقام نقد نظریه مقابل و اثبات نظریه خود تابع تفکیک یادشده باشیم.

۵. تشریح راه‌حل تفکیکی

با توجه به توضیحاتی که درباره محتوای هر یک از ساحات چهارگانه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر داده شد، به نظر می‌رسد تمرکز فیلسوف در هر یک از این ساحات، فقط بر محتوای همان ساحت و قضایا و گزاره‌هایی است که در آنجا مطرح می‌شود و بنابراین، جز در مواقعی که مسئله‌ای ایجاب کند، در خصوص سایر ساحات چهارگانه و محتوای آن‌ها ساکت است. با پذیرش این نکته، راهبرد اصلی پیشنهادی این است که نظریات آنان را در همان بستر و زمینه خاص خود بررسی کنیم و بکوشیم تا زمانی که به ارتباطی قطعی میان دامنه بحث‌های متمایز آنان دست نیافته‌ایم، گرفتار شبهه ارتباطات اثبات‌ناشده نشویم. در این زمینه بهتر است به دو نوع تفکیک قائل شویم: نخست تفکیک بحث فلسفی و منطقی از یکدیگر؛ و در مرتبه بعد، تفکیک مباحث سه‌گانه فلسفی از یکدیگر (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی).

دو تفکیک مزبور می‌تواند به ما کمک کند که از واقع‌گرایی فیلسوفانی چون ابن‌سینا و خواجه دفاع کنیم. تفکیک میان مقام بحث فلسفی و مقام بحث منطقی نشان خواهد داد که فیلسوف در

راهبرداصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

مقام فلسفیدن جست‌وجوگر واقعیت و حقیقت اشیا است، اما در مقام بحث منطقی چنین استلزامی را دنبال نمی‌کند. وی در مقام بحث منطقی به دنبال قواعد صوری تعریف یا استدلال است. بنابراین، کاملاً طبیعی است فیلسوف مسلمان در مقام بحث منطقی از سایر جهات و ساحات مذکور غفلت کند و لذا نظریه منطقی وی نسبت به برخی بحث‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی (مقام بحث فلسفی) ساکت باشد (که اتفاقاً در موضوع محل بحث این مقاله نیز عیناً چنین اتفاقی پیش آمده است).

فیلسوف مسلمان در بحث منطقی خود، در مقام تقسیم قضایا است و می‌خواهد نشان دهد تمامی قضایای متعارف از پیوند و رابطه میان موضوع و محمول شکل گرفته‌اند و تصدیق و اذعان به این رابطه، مقوم اصلی تشکیل قضیه یا گزاره است؛ و پرسش اصلی وی در اینجا این است که عامل اذعان و تصدیق به رابطه مزبور چیست. بر این اساس، قضایا به چند دسته تقسیم می‌شوند: قضایای بدیهی و ضروری که منشأ تصدیق و اذعان به رابطه میان موضوع و محمول در آن‌ها بدهت و ضرورت است؛ یعنی شخص پس از تصور موضوع و محمول چاره‌ای جز اذعان و تصدیق به قضیه ندارد و به همین دلیل این نوع قضایا را «القضایا الواجب قبولها» نامیده‌اند و گاه منشأ تصدیق، تجربه است، همچون مجربات که منشأ اذعان به رابطه، تجربه بیرونی است و الی آخر. در این میان قضایای مشهوره، قضایایی هستند که عامل اذعان و باور به وجود رابطه میان موضوع و محمول در آن‌ها شهرت در میان همگان یا در میان گروهی خاص از متخصصان است.

مشهوردانستن یک قضیه، فقط به این نکته منطقی اشاره دارد که عامل باور و تصدیق به آن قضیه، شهرت است. این نکته منطقی هیچ‌گونه قضاوت و داوری دیگری، نه درباره محتوای گزاره، نه درباره شناخت‌پذیری یا شناخت‌ناپذیری آن، ندارد و همچنین چیزی درباره معنای ارزش‌های اخلاقی نمی‌گوید.

بنابراین، برای اینکه در قضاوت در باب نظریه امثال ابن سینا دچار توهم یا کژتابی نشویم باید دو تفکیک مزبور را به طور شفاف و مشخص انجام دهیم. در مرتبه نخست باید توجه داشت که بحث امثال ابن سینا در مقام بحث منطقی است نه بحث فلسفی؛ و در مرتبه بعد باید دقت کرد که آن مقدار از بحث آنان هم که ناظر به بحث‌های فلسفی است، عمدتاً ناظر به مقام اثبات و مقام معرفت‌شناسی است و نه بحث‌های هستی‌شناسی و مقام ثبوت.

ناواقع‌گرایی اخلاقی کسی است که به‌طور مشخص بحث فلسفی می‌کند و بحث او کاملاً ناظر به مقام واقعیت و ثبوت است، یعنی بحث او بحثی کاملاً هستی‌شناسانه و ناظر به نفی واقعیت عینی ارزش‌های اخلاقی است، در حالی که بحث منطقدان در محدوده تعیین نوع گزاره‌ها (بدیهیات، مجربات، مشهورات، مسلمات و غیره) به هیچ وجه ناظر به نفی یا اثبات محتوای آن گزاره‌ها نیست. از سوی دیگر، بحث معرفت‌شناس نیز فقط ناظر به نحوه شناخت و آگاهی از ارزش‌های اخلاقی است و او به هیچ‌وجه از واقعی یا اعتباری بودن آن‌ها سخن نمی‌گوید. او ممکن است گزاره‌های اخلاقی را اعتباری محسوب کند ولی اتفاقاً راه شناخت آن اعتبارات را استدلال عقلی بداند یا بالعکس، ممکن است ارزش‌های اخلاقی را ذاتی و واقعی بداند ولی راه کشف و آگاهی از آن‌ها را وحی یا نظرسنجی از عقلا (انسان‌ها) بپندارد. این‌گونه می‌توان مجموعه سخنان ابن‌سینا را با این نگاه تفکیکی (مبتنی بر دو رویکرد تفکیکی ذکرشده) بررسی کرد و از خلط مبحث و سوءفهم‌های رایج جلوگیری کرد.

۶. بررسی عبارات ابن‌سینا بر اساس رویکرد تفکیکی مزبور

با تعمق در کلمات ابن‌سینا به‌روشنی دیده می‌شود که وی در هر یک از موقعیت‌هایی که از مشهورات سخن می‌گوید و قضایای اخلاقی را نیز جزء مشهورات برمی‌شمارد، به این نکته تصریح دارد که در این قضایا عامل باور و اذعان و تصدیق، شهرت است؛ و سخن وی در این موارد دربردارنده هیچ نکته و نتیجه‌ای در خصوص محتوای هستی‌شناختی قضایای اخلاقی نیست.

از عبارات ابن‌سینا درباره قضایای مشهوره و آرای محموده، که در ابتدای مقاله ذکر شد، تنها چیزی که حاصل می‌شود همان نکته منطقی پیشین است که قضایای مشهوره و آرای محموده جزء قضایای یقینی و اولی نیستند که علت تصدیق و باور به آن‌ها بداهت و ضرورت باشد. در خصوص این قضایا صرف تصور موضوع و محمول ما را وادار به تأیید و باورشان نمی‌کند، همچنان که صرف تصور موضوع و محمول در قوانین فیزیکی ما را وادار به تأیید آن‌ها نمی‌کند و برای باور به آن قضایا و تصدیق آن‌ها، به تجربه و استقرا و طی کردن فرآیندهای علمی نیاز داریم. در خصوص قضایای مشهوره نیز علت تصدیق و باور انسان‌ها، نوعی تجربه در اجتماع زیستن و باور از طریق درک شهرت اجتماعی آن‌ها است.

راهبرداصلی در عمل معنای واقع‌گرایان اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

شاید مهم‌ترین عبارت ابن سینا، که عده‌ای قراردادگرایی را از آن استنباط کرده‌اند، این عبارت باشد: «و رَیْمَا خَصَّنَاهَا بِاسْمِ الشَّهْرَةِ إِذْ لَا عَمْدَةَ لَهَا إِلَّا الشَّهْرَةُ» (طوسی، ۱۳۷۹: ۲۲۰/۱). کسانی چون محقق اصفهانی، و به‌ویژه مظفر، قرائتی ناواقع‌گرایانه از این عبارت دارند و بر همین مبنا مبلغ نوعی قراردادگرایی اخلاقی می‌شوند. تعبیر مظفر در این باره بسیار گویا است. وی پس از تکرار عبارت ابن سینا به تفسیر این سخن می‌پردازد و می‌گوید: «فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك» (مظفر، بی تا: ۲۹۳).

وی به ناحق از سخن ابن سینا، که پایگاه اعتماد و باور به این قضایا را شهرت می‌داند، به مسئله‌ای بس فراتر تجاوز می‌کند و هویت این قضایا را صرفاً هویتی اجتماعی و توافقی برمی‌شمرد، ولی در واقع برداشت مظفر خوانشی ورای مقصود ابن سینا در قضیه مشهورات است. عبارت یادشده «لا عمدة لها الا الشهرة» نگاهی به حیثیت هستی‌شناختی (مقام ثبوت) گزاره‌های اخلاقی ندارد و صرفاً تأکیدی بر همان نکته منطقی پیشین است اما مظفر آن را به «لا واقع لها الا الشهرة» تفسیر کرده است که خوانشی ناظر به هستی‌شناسی و حقیقت جملات اخلاقی است. این عبارت ابن سینا را می‌توان به‌روشنی چنین معنا کرد: قضایای مشهوره و از جمله قضایای اخلاقی تکیه‌گاهی جز شهرت ندارند. جمله مذکور صرفاً به این معنا است که تنها پایگاه اعتماد و باور به آن‌ها شهرت است. همان‌طور که خود ابن سینا قبلاً توضیح داده است قضایای اخلاقی را از طریق مشاهده عقل بدیهی و ضروری نمی‌یابیم، بلکه منشأ باور به این قضایا عمدتاً تربیت اجتماعی و شهرت آن‌ها در جامعه فرهنگی است. وی حتی بر چنین برداشتی در خصوص درک «حسن عدالت» و «قیح ظلم کردن» تأکید می‌کند اما این سخن به هیچ وجه ملازم این نکته هستی‌شناسانه نیست که ارزش‌های اخلاقی واقعیتی جز اجماع و توافق اجتماعی ندارند. ممکن است ارزش‌های اخلاقی، واقعیتی عینی در جهان خارج داشته باشند اما مسیر مواجهه و تجربه و اذعان و اعتراف به آن‌ها تربیت انسان‌ها و شهرت اجتماعی این ارزش‌ها باشد، نه شهود و بداهت و ضرورت یا استدلال و تجربه شخصی فاعل‌های اخلاقی. ابن سینا در جملات فوق به طور مشخص می‌خواهد بگوید ما از طریق شهود و بداهت به ارزش‌های اخلاقی اذعان و اعتراف نمی‌کنیم و این اجتماع است که ما را با این ارزش‌ها آشنا کرده و به نقطه اذعان و باور و تصدیق آن‌ها می‌رساند. این ادعای عجیب و غریبی نیست و درست شبیه ادعای فیزیکدانی است که می‌گوید قانون جاذبه با وجود واقعی و حقیقی بودنش در جهان خارج، اصلی بدیهی و شهودی نیست، بلکه قانونی است که از طریق تجربه و آزمایش به آن تصدیق و باور پیدا می‌کنیم.

اما مهم‌ترین نشانه اینکه ابن‌سینا از زاویه و منظر مباحث منطقی به قضایای اخلاقی نگاه می‌کند و نه از دیدگاه هستی‌شناسی، این است که وی بحث‌های مزبور را در خلال مباحث منطقی خود در اشارات یا نجات یا شفاء مطرح کرده است. همچنین گفته ابن‌سینا نفیاً یا اثباتاً در بردارنده هیچ نکته و بیانی در خصوص موجه یا صادق بودن قضایای مزبور نیست. به همین دلیل است که وی بلافاصله در بخش‌های بعدی کلام خود، اعتراف می‌کند که ممکن است قضایای مشهور، صادق یا کاذب باشند. بنابراین، دیدگاه منطقی مزبور درباره قضایای اخلاقی، نسبت به ارزش معرفت‌شناختی این قضایا، یعنی در خصوص موضوع صدق و توجیه آن‌ها و نیز معنای حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی، ساکت است.^۴

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تمام کسانی که با دیدگاه فلسفی فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا آشنا هستند، انتظار دارند در مباحث اخلاقی، به‌ویژه بحث تعیین‌کننده حسن و قبح، شاهد موضعی شبیه به دیدگاه معتزله از آنان باشند اما اتفاقاً با علائمی خلاف این انتظار مواجه می‌شوند. علائمی که ظاهراً نشان می‌دهند نظریه این فلاسفه بیش از آنکه به دیدگاه واقع‌گرایانه معتزله و متکلمان امامیه نزدیک باشد، به نوعی دیدگاه ناواقع‌گرایانه، آن هم از نوع قراردادگرایی اخلاقی نزدیک است. این موضع بسیار خلاف انتظار است و نتایجی صعب و ناپذیرفتنی، از جمله متهم‌شدن به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی برای نظریه اخلاقی آنان پدید می‌آورد. در دهه گذشته تلاش‌هایی از سوی برخی محققان فلسفه اخلاق برای رفع این نسبت و اتهام، به‌ویژه از ساحت شخصیت‌های مؤسس در فلسفه اسلامی (ابن‌سینا و ملاصدرا) صورت گرفت که تا حدود بسیاری به دفع این اتهام و سوءفهم‌ها از کلمات بزرگان یادشده انجامید. اما هدف اصلی این مقاله تدقیق در راهبرد اصلی‌ای است که باید در مواجهه با این مسئله داشت تا بتوان از تمامی مصادیق سوءفهم و مغالطه در این باب و موارد مشابه جلوگیری کرد.

راهبرد مطرح‌شده در این مقاله، راهبردی تفکیکی است، تفکیک ساحات و مقام‌های متنوع بحث اخلاقی؛ تفکیک مقام هستی‌شناسی از معناشناسی، معرفت‌شناسی و منطقی. به تعبیر دیگر، تفکیک مقام بحث فلسفی از بحث‌های منطقی و در مقام بحث فلسفی، تفکیک مقام بحث هستی‌شناختی از بحث‌های معرفت‌شناسانه (و نیز معناشناسانه) و به بیانی دیگر تفکیک مقام ثبوت از مقام اثبات.

راهبرداصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

در بخش‌های مختلف مقاله بر این نکته تأکید شد که فیلسوفان مسلمانی چون ابن سینا، عمدتاً از دریچه بحث‌های منطقی نه فلسفی و با چشم‌پوشی از جنبه‌های هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی در معنای خاص آن، به حوزه اخلاق و قضایای اخلاقی نگاه کرده‌اند. بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان از بحث‌های آنان انتظار کشف نتایج هستی‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه دقیق داشت. بحث‌های منطقی ایشان بُرد و دامنه‌ای منطقی دارد که عبور و تجاوز از این دامنه باعث سوءبرداشت و مغالطه کسانی همچون محقق اصفهانی، طباطبایی و مظفر شده است. اگر راهبرد تفکیکی پیشنهادی با دقت و وسواس منطقی پی گرفته شود و در محیط مباحث اخلاقی فیلسوفان و متکلمان مسلمان اعمال گردد از بسیاری دیگر از مصادیق مغالطه و سوءبرداشت جلوگیری خواهد کرد که نمونه‌هایی از این مغالطه‌ها در بخش‌های مختلف این نوشتار بررسی شد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷). *النجاة*، مصر: مطبعة السعادة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء*، قم، مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ج ۳.
- اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۵). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، تحقیق: ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ج ۳.
- اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۷). «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه: محمدصادق لاریجانی، در: فصل‌نامه نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، ص ۱۲۹-۱۶۵.
- جوادی، محسن (۱۳۸۶). «وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا»، در: *اخلاق*، ش ۹ و ۱۰، ص ۱۹-۳۲.
- جوادی، محسن؛ محمدی شیخی، قباد (۱۳۸۷). «معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه فیلسوفان مسلمان»، در: *آیینه معرفت*، ش ۱۶، ص ۴۵-۷۶.
- خلیلی، اکرم (۱۳۸۶). «جایگاه گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن سینا»، در: *آیینه معرفت*، ش ۱۱، ص ۱۴۱-۱۶۱.
- داروال، استیون و دیگران (۱۳۸۱). *نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم*، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران: نشر سهروردی.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶). *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت: دار الکتب العربیة، ج ۳.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰). رساله فی التحسین والتقیح العقلمین، و تلیها رساله فی فلسفه الأخلق والمذاهب الأخلاقیه، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های جاودان اخلاق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه، تصحیح: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سر، جفری؛ کورد، مک (۱۳۸۱). «تنوع و کثرت واقع‌گرایی اخلاقی»، ترجمه: سید علی‌اکبر حسینی، در: معرفت، س ۱۱، ش ۱۰ (۶۱)، ص ۵۷-۷۰.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۶۵). درة التاج، به کوشش: محمد مشکات، تهران: نشر حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح و مقدمه: محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۹). شرح الاشارات والتنبیها، تهران: بی‌نا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۵). اساس الاقتباس، به کوشش: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲). گوهر مراد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- مروارید، محمود (۱۳۸۶). «پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی در آرای محقق اصفهانی و علامه طباطبایی»، در: مجله اخلاق، ش ۹ و ۱۰، ص ۵۷-۹۹.
- مسعودی، جهانگیر؛ آل‌سیدان، زهرا (۱۳۹۱). «تحلیلی از نظریه‌های ترکیبی در اخلاق اسلامی؛ بررسی موردی نظریه مصباح یزدی و سروش»، در: اندیشه دینی، ش ۴۴، ص ۱۰۷-۱۳۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، قم: انتشارات صدر، ج ۱۳.
- مظفر، محمد رضا (بی‌تا). المنطق، قم: انتشارات دارالعلم.
- هوشنگی، حسین؛ احمدی‌دارانی، احمد رضا (۱۳۸۹). «دین و حسن و قبح افعال در اندیشه ملاصدر»، در: پژوهش‌نامه فلسفه دین: نامه حکمت، س ۸، ش ۱، ص ۳۳-۵۲.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این در حالی است که بسیاری از جمله ملا عبدالرزاق لاهیجی عقیده به حسن و قبح ذاتی، و به تعبیری دیگر، واقع‌گرایی اخلاقی را علاوه بر شیعه و معتزله به «جمهور حکمای اسلامی» نیز منسوب کرده‌اند (نک: لاهیجی، ۱۳۷۲، ۲۴۴-۲۴۶؛ سبحانی، ۱۴۲۰؛ همو، ۱۳۶۸).
۲. نک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم که در آن نظریه‌ای ناواقع‌گرایانه را در اخلاق مطرح می‌کند؛ و نیز مطهری، ۱۳۷۷: ۷۲۱/۱۳ که نظریه اخلاقی طباطبایی را مأخوذ از فیلسوفان مسلمان می‌داند و سعی در تکمیل و اصلاح آن دارد. همین‌طور نک: اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳ که نوعی قراردادگرایی اخلاقی را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد و خود نیز از آن پیروی کرده و به بسط آن می‌پردازد؛ و نیز نک: مروارید، ۱۳۸۶ که دیدگاه اصفهانی و طباطبایی را نقد کرده است.
۳. در عبارتی شبیه به عبارات ابن‌سینا، ملاصدرا نیز از قضایای اخلاقی چون «دروغ قبیح است»، به عنوان گزاره‌های مقبول یاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۵). البته قضایای مقبوله با قضایای مشهوره تفاوت دارند، اما در عین حال مشکلی که در مقدمه مطرح شد، در مورد این قضایا نیز به نحو دیگری مطرح است. بر مبنای کتب منطقی، گزاره مقبوله، قضیه‌ای است که از جانب افرادی که ثقة هستند و به صداقت آن‌ها اطمینان داریم، مانند پیامبران (ص) و امامان (ع)، به ما رسیده باشد که ما نیز بر همین مبنای آن قضیه را تصدیق می‌کنیم. بر مبنای این تعریف، می‌بینیم که عقل نیز قضیه مقبوله را ادراک نمی‌کند (نک: رازی، ۱۹۸۶: ۵۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۹/۱؛ یعنی مبنای تصدیق گزاره مقبوله، درک حقیقت آن از طریق عقل نیست بلکه شهرت و اعتبار گوینده است.
۴. ملاصدرا نیز در *شواهد الربوبیه* قضیه «دروغ قبیح» است را جزء قضایای مقبوله برمی‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۵) اما بر اساس تعریف منطقدانان، قضیه مقبوله، قضیه‌ای است که ما به اعتبار افرادی که به آن‌ها اطمینان و اعتماد داریم، مثلاً از طرف امامان یا پیامبران، به آن باور داریم. بنابراین، در این عبارت نیز سخن بر سر ماهیت این جملات نیست بلکه درباره منشأ تصدیق و باور ما است. قضیه مقبوله ممکن است محتوایی واقعی داشته باشد اما ریشه باور ما به آن و تصدیقش، نه بداهت و شهود و نه تجربه و استدلال، بلکه اعتماد به برخی افراد مورد قبول ما است. در اینجا نیز تمرکز سخن ملاصدرا بر حیثیتی منطقی است نه جهت‌ی هستی‌شناسانه، و این سخن وی در خصوص واقعیت عینی داشتن یا نداشتن ارزش‌های اخلاقی کاملاً ساکت و لاقتضا است.

