

The Compatibility of the Widespread Popularity and Essentiality of “Goodness and Badness” Propositions with an emphasis on the Views of Avicenna and Muzaffar

Fatemeh Rajaei*

Mostafa Momeni**

Abstract

Logicians, such as Avicenna (or Ibn Sīnā), give moral propositions (like “injustice is bad” and “justice is good”) as examples of “popular” (*mashhūrāt*) propositions and praised opinions in the section of dialectics. However, Islamic theologians (those adhering to justice or *‘adliyya*) cite these propositions in their discussion of rational goodness and badness. This can be discussed in different respects: Are goodness and badness propositions primitively self-evident propositions or just popular propositions? Are they rational or legislated propositions? Do they admit of truth and falsity? Are they realistic or unrealistic? If they are popular propositions, then can their goodness or badness still be essential? In this paper, we are concerned with this latter question. To begin with, according to passages from Avicenna, these propositions are admittedly popular, but then the question arises of whether this is compatible with their goodness and badness being essential. This is because the essentiality of goodness and badness implies their reality, whereas a merely popular proposition does not have a reality beyond an agreement among rational agents. In the first case, popularity or general interests are at stake, whereas essentiality amounts to being detached from general interests or popularity within the society, in the sense that an act is immediately described as good or bad, but this is at odds with what logicians have suggested. The question of this research is to reveal a conflict

* Assistant Professor, Department of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran, f.rajaei@hsu.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Islamic teachings, Neyshabur University of Medical Sciences, Neyshabur, Iran (Corresponding Author), momenim@nums.ac.ir

Date received: 16/05/2021, Date of acceptance: 03/09/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

between essentiality and rationality of such propositions on the one hand, and their popularity, on the other. We begin with an introduction of epistemological and ontological dimensions of the problem, and then consider the problem in terms of logic, referring to passages from Avicenna in this regard, and after an elucidation of the conflict, we finally formulate Muẓaffar's solution to the conflict. The idea is that although the popularity of such propositions is incompatible with essentiality or rationality of good and badness as widely understood by theologians, a more refined understanding of essentiality and rationality will help resolve the conflict.

Keywords: popular propositions (*mashhūrāt*), goodness and badness, Avicenna, essential, theoretical reason, practical reason, Muẓaffar.

Bibliography

- Avicenna (1400), *Al-rasā'il (The essays)*, Qom: Bidar [In Arabic].
- Avicenna (1404), *Al-shifā', kitāb al-burhān (The Book of Healing, Section of Proofs)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].
- Avicenna, (1404), *Al-shifā', kitāb al-jadal (The Book of Healing, Section of Dialectics)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].
- Avicenna (1404), *Al-shifā', kitāb al-khiṭāba (The Book of Healing, Section of Rhetorics)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].
- Avicenna (1405), *Manṭiq al-mashriqiyyīn (Logics of Orientals)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafī, [In Arabic].
- Avicenna (1379), *Al-najāt*, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran, [In Arabic].
- Avicenna (1376), *Ilāhiyyāt al-shifā' (Theology from the book of healing)*, Hasan Hasanzada Amuli (ed.), Qom: Islamic Propagation Office [In Arabic].
- Ibn Nūbakht (1413), *Al-yāqūt fī 'ilm al-kalām (The ruby in the science of theology)*, 'Ali Akbar Ziya'I (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafī [In Arabic].
- Jurjānī, Alī ibn Muḥammad (1429), *Sharḥ al-mawāqif (Exposition of the stations)*, N.p.: Dar al-Basa'ir [In Arabic].
- Al-Hillī (1413), *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād (Discovery of the intent in exposition of the purification of the belief)*, Hasan Hasanzada Amuli (ed.), Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islami [In Arabic].
- Al-Hillī (1371), *Al-jawhar al-naḍīd (Accumulated Jewelry)*, Qom: Bidar [In Arabic].
- Sāwī, 'Umar ibn Sahlān (1337), *Tabṣira (The insight)*, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran [In Arabic].
- Subḥānī, Ja'far (1412), *Ilāhiyyāt 'alā huda al-kitāb wa-l-sunna wa-l-'aql (Theology as Guided by the Book and tradition and reason)*, Qom: Markaz al-'Alami li-l-Dirasat al-Islami [In Arabic].

- Sabzawārī, Hādī (1372), *Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā (Exposition of the best names)*, Najafquli Habibi, Tehran: University of Tehran [In Arabic].
- Sabzawārī, Hādī (1382), *Commentary on Shawāhid al-rubūbiyya*, Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Qom: Bustan Kitabl [In Arabic].
- Suyūrī Ḥillī, Fāḍil Miqdād (1405), *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn (Guidance of students to the path of the guided)*, Sayyid Mahdi Raja'i (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Shīrāzī, Qutb al-Dīn (1369), *Durrat al-tāj (The pearl of the crown)*, Sayyid Muhammad Mishkāt (ed.), Tehran: Hikmat [In Arabic].
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1361) *Asās al-iqtibās (The Ground for Acquisition)*, Muhammad Taqi Mudarris Razavi (ed.), Tehran: University of Tehran [In Persian].
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1376), *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbīhāt (Exposition of Remarks and Admonitions)*, Tehran: Haydari [In Arabic].
- Fārābī (1408), *Al-manṭiqiyyāt (Logics)*, Part I, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Kalāntarī, Abu-l-Qāsim (1404), *Maṭāriḥ al-anzār (Conflicts of Opinions)*, Qom: Mu'assisa Al al-Bayt li-Ilhya' al-Turath [In Arabic].
- Lāhījī, 'Abd al-Razzāq (1372), *Sarmāya imān (Wealth of Faith)*, Sadiq Larijani (ed.), Third Edition, N.p.: Al-Zahra [In Persian].
- Lāhījī (1383), *Gawhar Murād*, Tehran: Sayih [In Persian].
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā (n.d), *Al-manṭiq (The logic)*, Najaf: Matba'at al-Adab [In Arabic].
- Muzaffar (1410), *Uṣūl al-fiqh (Principles of Jurisprudence)*, Najaf: n.n [In Arabic].

عدم تعارض بین مشهوری بودن و عقلی و ذاتی بودن قضایای «حسن و قبح» با تأکید بر دیدگاه ابن سینا و مظفر

فاطمه رجایی*

مصطفی مؤمنی**

چکیده

منطق دانان در مبحث قضایا و نیز در کتاب جدل وقتی سخن از مشهورات به میان می‌آید گزاره‌های اخلاقی («ظلم بد است» و «عدل نیکوست») را مثال می‌زنند. آن‌ها این قضایا را از سنخ مشهورات دانسته‌اند که ملاک تصدیقشان مشهور بودن است. از طرفی متکلمان اسلامی (عدلیه) نیز در مبحث حسن و قبح عقلی همان گزاره‌های فوق را بیان می‌کنند. این سؤال مطرح می‌شود که به لحاظ منطقی، گزاره‌های حسن و قبح ذاتی در کدام سنخ از گزاره‌های منطقی جای می‌گیرند و آیا ذاتی بودن حسن و قبح با مشهوری دانستن آن‌ها سازگار است یا خیر؟ در صورت اول، مشهوریت و منافع عام مطرح است، در حالی که در ذاتی بودن جدای از منفعت جامعه و مشهوریت، فعل بدون واسطه متصرف به حسن و قبح می‌شود و لذا با آنچه در مباحث منطق گفته‌اند هماهنگ نمی‌شود. مسئله تحقیق نشان دادن تعارض بین ذاتی و عقلی بودن و مشهوری بودن این قضایا در تعابیر منطق دانان، به خصوص ابن سینا، است. ضمن بیان تعارض مذکور، نشان می‌دهیم که هر چند مشهوری دانستن این گزاره‌ها با ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح، به معنای کلامی، سازگار نیست، ولی با دقت و تنقیح مناط در معنای ذاتی و عقلی به بیان مظفر تعارضی به وجود نمی‌آید.

کلیدواژه‌ها: مشهورات، حسن و قبح، ابن سینا، ذاتی، عقل نظری، عقل عملی، مظفر.

* استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، f.rajaei@hsu.ac.ir

** استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول)، momenim@nums.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

«حسن و قبح عقلی» از مسائل مهم علم کلام اسلامی است، چنان‌که عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید: «مسئله‌ای است در غایت اهتمام و مبتنی است بر این مسئله، نبوت و اکثر مسائل کلام» (لاهیجی ۱۳۷۲: ۶۰) و به تعبیر برخی، از مبادی احکام است؛ یعنی برخی از مصادیق آن مبنای برخی مسائل فقهی و اصولی قرار می‌گیرد (کلانتری ۱۴۰۴ ق: ۲۴۵). در غالب کتب کلامی بعد از مبحث صفات الهی مبحث افعال خداوند مطرح می‌شود؛ یکی از مسائل این مبحث صدور افعال است که مسئله جبر و اختیار را به وجود آورده است، و این مشکل به‌ناگزیر به مسئله عدل الهی کشیده می‌شود. همین مسئله است که متکلمان اسلامی را به دو گروه عمده تقسیم کرده است: الف) عدلیه (شیعه و معتزله)؛ ب) اشاعره.

شیعه و معتزله با پذیرش اختیار انسان و عدل خداوند، از آن‌جاکه برای اثبات عقیده‌شان نیازمند قاعده حسن و قبح عقلی‌اند، به‌طور مفصل مسئله حسن و قبح عقلی را مطرح کرده و اثبات می‌کنند (ابن‌نویخت ۱۴۱۳ ق: ۴۵).

مسئله حسن و قبح علاوه‌براین‌که در علم کلام به‌عنوان بحثی مبنایی مطرح می‌شود، در علوم دیگر نیز بحث می‌شود. برای مثال، گاهی در علم اصول فقه به‌عنوان یکی از مستقلات عقلیه بحث می‌شود و در فلسفه اخلاق یا فرااخلاق از مذاقه فیلسوف و محقق اخلاقی دور نمی‌ماند.

این مسئله از جهت‌های گوناگون بررسی می‌شود: آیا گزاره‌های حسن و قبح از سنخ گزاره‌های بدیهی و اولی‌اند یا مشهوری صرف؟ آیا گزاره‌های عقلی‌اند یا شرعی؟ آیا صدق و کذب‌پذیرند؟ آیا واقع‌گرایند یا ناواقع‌گرا؟ اگر قضایای مشهوری‌اند، آیا ذاتی بودن حسن و قبح با مشهوری‌بودنشان قابل جمع است یا خیر؟

درباره برخی پرسش‌های فوق تحقیقاتی انجام شده است (بنگرید به علی‌پور ۱۳۷۷؛ ابوالقاسم‌زاده ۱۳۹۵: ۳۳-۵۲؛ جوادی بی‌تا: ۱۹-۳۲؛ شریفی بی‌تا: ۸-۱۹)؛ اما مسئله موردتحقیق این مقاله مسئله اخیر از مسائل مذکور است، بدین معنا که اولاً برحسب نصوص موجود از ابن‌سینا مشهوری صرف بودن این قضایا مسلم است و برای همین به این سؤال می‌پردازد که آیا مشهوری بودن آن‌ها با ذاتی‌بودنشان قابل جمع است یا خیر؟ چه این‌که ذاتی بودن متضمن واقعی بودن حسن و قبح است، درحالی‌که مشهوری صرف بودن بر این نکته تأکید می‌کند که این قضایا واقعیتی و رای‌آرای عقلا و توافق مشهور ندارند. این مسئله در تحقیقات قبلی مطرح نشده است.

از این رو، در ابتدا دو بعد معرفت‌شناختی و وجودشناختی مسئله بیان می‌شود. سپس در بررسی مسئله از منظر منطق، عبارات شیخ در این باره را ذکر می‌کنیم، و ضمن روشن کردن تعارض مذکور، در نهایت راه حل علامه مظفر را معرفی می‌کنیم، که در این بحث خود را پیرو شیخ‌الرئیس می‌داند.

۲. مراد از «ذاتی» و «عقلی» در مسئله حسن و قبح

مسئله حسن و قبح از دو جهت مورد بحث قرار می‌گیرد که در کتب قدیمی کلام این دو به ندرت از هم تفکیک شده‌اند، کما این که با هم خلط هم شده‌اند (لاهیجی ۱۳۸۳: ۳۴۳-۳۴۵). در بعد وجودشناختی از این مطلب گفته می‌شود که آیا افعال در واقع و خارج دارای حسن یا قبح‌اند، بدون این که فاعل شناسا و اعتبار معتبری وجود داشته باشد، یا این که این دو وصف برای افعال به اعتبار معتبر و تعاملات اجتماعی یا مقبولیتی که به اعتبار ناقل یا اشخاص است به کار می‌روند. به عبارت دیگر، آیا گزاره‌های ناظر به حسن و قبح افعال واقع‌گیرند یا ناواقع‌گرا؟ این بُعد در طول تاریخ تفکر اسلامی میان متکلمان اسلامی محل نزاع بوده است و به دلیل همین نزاع، دو گروه عدلیه و غیرعدلیه (که به حسن و قبح وجودشناختی افعال قائل نبودند) شکل گرفته است. گروه اول بر این باورند که افعال انسان (به طور جزئی) ذاتاً و بدون اعتبار معتبر و قول شارع، در ذات خود، دارای حسن و قبح‌اند و دسته دوم بر این عقیده‌اند که افعال در ذات خود خالی از حسن و قبح‌اند و حسن و قبح بودن آن‌ها بسته به اعتبار شارع یا فردی معتبر مقبول است. یعنی اگر شارع به انجام فعلی امر کند، آن فعل حسن است، همان‌گونه که اگر از انجام فعل نهی کند، آن فعل قبیح خواهد بود. بر اساس این دیدگاه حسن یا قبیح بودن فعل بسته به امر و نهی آمر و ناهی مورد اعتماد (شارع) است و اگر وی به گونه‌ای دیگر امر و نهی کند این اوصاف برای افعال نیز دگرگون خواهد شد. دسته اول را قائلان به حسن و قبح ذاتی افعال نامیدند^۱ (برای تفاسیر قدما در باب ذاتی بودن حسن و قبح، بنگرید به سبزواری ۱۳۷۲: ۳۱۷-۳۱۹)؛ گروه دیگر را قائلان به حسن و قبح شرعی دانسته‌اند (جرجانی ۱۴۲۹ ق: ج ۸، ۱۸۱-۱۸۵).

بُعد دیگر مسئله حسن و قبح بعد معرفت‌شناختی است: به لحاظ شناختی، چگونه از حسن و قبح افعال آگاه می‌شویم؟ آیا عقل انسان مستقل از شرع قادر به درک حسن و قبح افعال است یا خیر؟ این بُعد متفرع بر بعد وجودشناختی مسئله است؛ یعنی ابتدا باید به واقعی (ذاتی) بودن حسن و قبح قائل باشیم، بعد پرسیم که آیا عقل به طور مستقل می‌تواند

حسن و قبح عمل را درک کند یا خیر. این جنبه از مسئله به عقلی بودن حسن و قبح تعبیر شده است و محل نزاع متکلمان است، که به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: گروه اول بر این باورند که عقل، جدای از شرع، قابلیت درک نیکو و زشت بودن افعال را دارد و در این حکم نیازی به شرع ندارد و بر این نظر خود دلایلی نیز اقامه کرده‌اند (بنگرید به حلی ۱۴۱۳ ق: ۳۰۲-۳۰۴)؛ درمقابل، گروه دوم عقیده دارند که عقل به تنهایی نمی‌تواند این اوصاف را بشناسد و از طریق شرع به این مهم دست می‌یابد. بنابراین، از امر شرع به احسان و عدل به خوبی آن دو عمل و از نهی شرع از ظلم و دروغ و دزدی به زشتی آن اعمال پی می‌بریم. این گروه را قائلان به حسن و قبح شرعی می‌نامند.

لاهیجی حسن و قبح ذاتی را علاوه بر شیعه و معتزله به «جمهور حکما» نیز منسوب ساخته است (لاهیجی ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۶). البته هرچند با توجه به مبانی فلسفی حکما شاید نتوان نظر شاخص آن‌ها را غیر از این دانست، چنین انتسابی جای تردید دارد.^۲ حکما اصلاً به بحث حسن و قبح افعال به‌طور مستقل نپرداخته‌اند و شاید بتوان از مطاوی کلام و عباراتشان نظر آن‌ها را در این باره استنباط کرد.^۳

بنابراین، مقصود از عقلی بودن این است که علاوه بر آن که افعال ذاتاً متصف به حسن و قبح می‌شوند، عقل نیز فی‌الجملة توانایی درک حسن و قبح را دارد و چنین نیست که بر فرض موجود بودن حسن و قبح در واقع، عقل انسان قادر به شناخت آن نباشد (مدرسی ۱۳۸۸: ۲۵۰).

۳. جایگاه عقل در فهم نسبت میان موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی

مسئله درک حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از مباحث مهم فلسفه اخلاق است. در آن‌جا درباره نحوه ادراک این گزاره‌ها بحث می‌شود و آنچه مطرح شده و مقبول است این است که گزاره‌های اخلاقی را عقل عملی ادراک می‌کند. چنانچه عقل بین هدف و فعل رابطه مثبت برقرار بداند، یعنی فعل انسان را به هدف مطلوبش نزدیک کند یا به گونه‌ای مؤثر باشد، از آن به حسن و خوب و اگر بین فعل و هدف مطلوب رابطه منفی برقرار کند، یعنی انجام آن انسان را از هدف دور کند، از آن به قبیح و بد تعبیر می‌کند (مصباح یزدی ۱۳۶۷: ۴۵).

علامه مظفر که به اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی تصریح دارد، درباره ادراک عقلانی این قضایا عواملی را برمی‌شمارد و فقط در دو مورد درک عقلی را دارای اعتبار می‌داند: الف) درک عقل مستند به وجود کمال یا نقص کلی و نیز مصلحت یا مفسده‌ای باشد که به

نوع انسانی برمی گردد، مانند خوبی عدالت که متضمن حفظ نظام انسانی و بقای نوع آن است؛ ب) عامل مدح و ذم عقلی وجدان اخلاقی باشد که در همه انسان‌ها وجود دارد؛ البته این وجدان گاهی بدون در نظر گرفتن نقص و کمال کلی یا مصلحت و مفسده نوعی چنین قضاوتی می‌کند و گاهی با لحاظ آن‌ها (بحث در جایی است که با لحاظ مصالح و مفاسد یا نقص و کمال نفس بودن یا داشتن مصلحت نوعی یک فعل درک حُسن و درک عقل به‌ماهو عقل کمال نفس بودن یا داشتن آن عمل عامل قبیح آن عمل است. سپس عقل حکم می‌کند به این که آنچه مصلحتی در پی دارد شایسته انجام و به تبع، فاعل آن مستحق مدح و آنچه مفاسدی در پی دارد شایسته ترک و به تبع، فاعل آن مستحق نکوهش است. مراد از عقلی بودن حسن و قبح همین است. در هر دو صورت شرط این است که عقلای عالم فقط به استناد عقل خود و نه هوی و هوس، عواطف، و سایر نیروهای درونی انسانی چنین قضاوتی کنند.^۴ چنین قضاوتی باید به گونه‌ای باشد که همه عقلا بدون اختلاف با یکدیگر در مورد آن اتفاق نظر داشته باشند.

خواجه طوسی نیز در اساس الاقتباس مدرک قضایای اخلاقی را عقل عملی می‌داند و می‌گوید «... این قضایای بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد» (طوسی ۱۳۶۱: ۳۴۷).

۴. مشهورات و گزاره‌های اخلاقی

در مسئله حسن و قبح عقلی معمولاً دو گزاره «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را به عنوان مثال بیان می‌کنند. حال این سؤال مطرح می‌شود که این دو گزاره کدام نوع از انواع قضایای مطرح در منطق‌اند؟

در بحث سنخ گزاره‌های اخلاقی، در تفکر اسلامی دو دیدگاه مطرح است: الف) دیدگاهی که این گزاره‌ها را از سنخ قضایای بدیهی یا ضروری می‌داند و همان گونه که گزاره‌هایی مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است» مورد تصدیق عقل قرار می‌گیرد، گزاره‌های اخلاقی نیز مورد پذیرش عقل قرار می‌گیرند و بدیهی و ضروری‌اند. حاجی سبزواری (۱۳۷۲: ۳۲۱-۳۲۲)، لاهیجی (۱۳۷۲: ۶۱؛ ۱۳۸۳: ۳۴۲)، حائری یزدی (۱۳۶۱: ۲۲۶-۲۲۸)، جعفر سبحانی (۱۳۶۸: ۷۳-۷۴) و مدرسی^۵ از این گروه‌اند؛ ب) دیدگاه دوم بر این عقیده است که این قضایا گزاره‌های بدیهی نیستند، بلکه از سنخ مشهورات عقلایی‌اند که غیر از تطابق آرای عقلا بر آن‌ها در خارج واقعیتی ندارند. عموم اهل منطق و فلسفه از جمله ابن‌سینا،

خواجه طوسی، ملاصدرا و علامه مظفر، اصفهانی، شهرزوی (۱۳۸۳: ۳۶۳؛ شرح حکمته الاشراف: ۱۲۴)، و برخی حکمای دیگر (القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیة: ۴۰۰؛ شرح مطالع الانوار: ۳۳۴؛ الرسالة الشمسیة: ۴۴؛ جوهر النصید: ۲۳۳؛ التحصیل: ۷۹۰) بر این باورند.

بنابر دیدگاه اول، عقلی و ذاتی بودن^۷ این گزاره‌ها (حسن و قبح) مشکل چندانی نیست. ولی دیدگاه دوم ظاهراً با عقلی بودن حسن و قبح سازگار نیست. توضیح این‌که فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی، از جمله ابن‌سینا، گزاره‌های «حسن عدل است» و «ظلم قبیح است» را از مشهورات دانسته‌اند. این از دو حیث جای نقد دارد: یکی این‌که آیا این گزاره‌ها (حسن و قبح افعال) عقلی‌اند یا خیر؟ چراکه در صورت عقلی بودن، عقل من‌صمیمه و بدون ضم قید یا شرطی آن‌ها را قبول می‌کند، مانند گزاره‌های بدیهی اولی، درحالی‌که چنان‌چه این گزاره‌ها از مشهورات باشند، ملاک تصدیق آن‌ها عقل بماهو عقل نخواهد بود، بلکه با ضم شرط مقبولیت عام یا اکثر، آن‌ها را تصدیق خواهد کرد.

از طرف دیگر، آیا اوصاف حسن و قبح برای افعال ذاتی است یا خیر؟^۸ ذاتی بودن به این معناست که بی‌واسطه و جدای از اعتبار معتبر متصف به حسن و قبح می‌شوند و صدق آن‌ها مطابقت با واقع است؛ درحالی‌که ملاک تصدیق مشهورات مطابقت با واقع نیست، بلکه ملاک درستی یا نادرستی آن‌ها موافق بودن یا موافق نبودن با آرای مشهور است (بنگرید به طوسی ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۲۱) و مقابل گزاره‌های اولی و بدیهی‌اند. علاوه‌براین، یکی از لوازم قول به مشهوری بودن قضایای اخلاقی این است که جدای از فاعل شناسا واقعیت نداشته باشند و بسته به فاعل شناسا و شرایط وی متغیر و متحول باشند و لازمه تغییرشان نسیت آن‌ها و گزاره‌های اخلاقی خواهد بود.

حال برای روشن شدن بیش‌تر اشکال و تلاش در رفع آن، قضایای مشهوره را تعریف و تحلیل می‌کنیم.

۱.۴ اقسام مشهورات

در منطق، قیاس را از نظر ماده به پنج قسم برهانی، جدلی، خطاب‌ی، شعری، و مغالطی تقسیم می‌کنند، و مقدمات هر یک از این قیاس‌ها را به شش دسته اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات، و فطریات تقسیم‌بندی می‌کنند که البته در این‌جا مدنظر ما نیست. اما مقدمات قیاس جدلی را قضایای «مشهوره» و «مسلّمه» دانسته‌اند (حلی ۱۳۷۱: ۲۳۳).

مشهورات در عبارات اهل منطق به دو معنا به کار رفته است:

الف) مشهورات به معنای اعم: مراد قضایایی است که مورد قبول و اعتقاد همه یا بیش تر مردم است. ملاک در این دسته اعتراف عموم به این گزاره‌هاست، هرچند سبب چنین قبولی یقینی بودن آن باشد؛ مانند «تسلسل محال است» یا «کل از جزء خود بزرگ تر است». مشهورات به معنای اعم یقینات شش گانه را نیز شامل می شود؛

ب) مشهورات به معنای اخص (مشهورات صرف): باورهایی که عموم مردم به دلیل گرایش های روانی، عواطف درونی، و اموری از این قبیل قبول دارند. رواج چنین عقیده‌ای از آن جهت نیست که این قضایا حاکی از حقیقتی در عالم واقع اند و ملاک و اعتبار آنها فقط به صرف مشهوربودنشان است. در صناعات خمس، منظور از مشهورات قضایایی است که تصدیق آنها جز از طریق شهرت حاصل نمی شود. این مشهورات است که مقدمه قیاس های جدلی واقع می شوند.

مشهورات به معنای خاص را نیز به دو دسته حقیقی و غیر حقیقی تقسیم کرده اند. مشهورات حقیقی را نیز بر دو قسم می دانند: مطلق و محدود. مشهورات حقیقی مطلق اعتقادات و باورهایی اند که مورد اعتقاد همگان اند و این قبیل قضایا به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به سبب قوتی از قوت های نفس مانند رقت یا حمیت یا حیا و غیر آن مقبول و نزد عقل عملی صحیح است (بنگرید به حلی ۱۳۷۱: ۲۳۲، ۳۴۶-۳۴۷). بنابراین، قضایای یاد شده ذاتاً مورد تصدیق عقل عملی اند، نه عقل نظری. مشهورات حقیقی محدود آن دسته از مشهوراتی اند که از نظر جمعی از علمای دانش خاصی مقبول باشند و مورد استناد قرار گیرند، مانند قضایایی که مشهور اهل فقه یا اهل کلام یا اطباست و مشهور هر کدام غیر از مشهور دسته دیگر است (ساوی ۱۳۳۷: ۱۰۹).

مایه شهرت و علت اعتقاد به مشهورات حقیقی مطلق اعتراف عموم یا عادات و سنن یا عواطف و تأثرات نفسانی یا استقرا بوده است؛ مانند این که «دادگری نیک است» و «دروغ گویی زشت است» را آرای محموده می نامند. بنابراین، آرای محموده گزاره هایی اند که اگر انسان را از حیث 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، بسا که انسان پس از دقت و تأمل آن قضایا را باور نکند و نپذیرد (قطب الدین شیرازی ۱۳۶۹: ج ۲، ۱۵۷؛ طوسی ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۲۰).

همان‌طور که اشاره شد، عموم فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی گزاره‌های حسن و قبح (اخلاقی) را از سنخ گزاره‌های مشهور صرف دانسته‌اند.

ابن‌سینا در دو موضع به گزاره‌های مشهوره پرداخته است: در ابتدای بحث صناعات خمس به‌عنوان مقدمه به اصناف مبادی قیاس می‌پردازد، و در بحث صناعت جدل. در موضع اخیر به تفصیل و به‌طور خاص از مشهورات به‌عنوان ماده قیاس‌های جدلی بحث می‌کند. وی به تبع این دو موضع، دو کاربرد از مشهورات را بیان می‌کند: یکی مشهورات به‌معنای عام که شامل اولیات هم می‌شود، البته نه از حیث وجوب و بدهتشان، بلکه از حیث مقبولیتی که نزد عام دارند (طوسی ۱۳۷۹؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۶۵)؛ و دیگر مشهورات به‌معنای خاص که شامل اولیات نمی‌شود و فقط در باب جدل کاربرد دارد. ابن‌سینا در این باره می‌گوید:

آرای محموده نیز از جمله مشهورات‌اند و چه بسا آن‌ها به‌اسم 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 تأدیی 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، وی براساس تبعیت از عقل یا وهم و یا حس خود هرگز بدین قضایا حکم نخواهد کرد، مانند «گرفتن مال انسان قبیح است» یا «دروغ قبیح است» (طوسی ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۲۰؛ بهمنیار ۱۳۷۵: ۹۹).

قطب‌الدین شیرازی نیز در محاکمات/اشارات بیان می‌کند که مشهورات بر دو قسم‌اند و اطلاق آن بر این دو قسم به‌نحو اشتراک لفظی است؛ قسمی که همگان آن را قبول دارند و به تعبیری واجب‌القبول‌اند و دسته دیگر آن‌که از تأدیبات اصلاحیه است، به این معنا که صلاح جامعه در آن است؛ مانند «ظلم قبیح است» و «عدل نیکوست» (همان: ۲۱۲).

به‌هرحال، مقصود از مشهورات، که در جدل و خطابه به‌کار می‌رود (مشهورات صرف)، قضایایی است که موجب اعتقاد به آن‌ها «شهادت همگان یا اکثر افراد یا شهادت علما یا اکثر ایشان است، در آن‌چه مخالف رأی جمهور نباشد» (ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۶۲). مشهورات به‌معنای خاصش شامل آرای محموده است که در جدل کاربرد دارد و شیخ اطلاق اصطلاح «آرای محموده» را بر مشهورات مناسب‌تر می‌داند؛ زیرا آن‌چه سبب شده است مقدمات فوق جزء مشهورات واقع شوند شهرت آن‌هاست (طوسی ۱۳۷۹: ۳۵۱). آرای محموده نیز

در لغت به معنای اعتقادات پسندیده و در اصطلاح اهل منطق به معنای عقاید مشهوری است که به لحاظ مصالح اجتماعی یا به لحاظ سیرتی مخصوص، پسندیده و مقبول باشد. خواجه نصیر در این باب می‌گوید: «آنچه از آن جمله به حسب مصلحت عموم یا به حسب سیرت پسندیده بود آن را آرای محموده خوانند» (طوسی ۱۳۶۱: ۳۴۷). منطق دانان آرای محموده را از مشهورات خاص دانسته‌اند.

علاوه بر این، قضایای مشهوره از سنخ گزاره‌های انشایی‌اند که واقعیتی و رای انشاکننده ندارند (لا عمده لها الا الشهرة) (همان). این قضایا ثابت و تغییرشان به ثبات و تغییر اسباب شهرتشان است؛ از این رو، برخلاف قضایای حقیقی که به دلیل ثبات معیار، صحت و سقم آنها (مطابقت با واقع و نفس الامر) ثابت است، قضایای غیرحقیقی و مشهوره متغیر خواهند بود، زیرا عوامل و اسباب شهرت همیشه ثابت و یکسان نیست. پس، خواجه طوسی در اساس الاقتباس بیان می‌کند که «شهرت مشهور امری عرضی است و امر عرضی لم و بم برمی‌دارد و جای چون و چرا و شک و تردید در آن رواست (طوسی ۱۳۶۱: ۴۵۵). فارابی در منطقیات خود به دو مطلب اشاره می‌کند: یکی این که در مشهورات مطابقت یا عدم مطابقت با واقع اعتبار نمی‌شود. آن‌ها رأی‌های پذیرفته شده‌اند و چیزی بیش از این درباره آن‌ها نیست (۱۴۰۸ ق: ۳۶۲). بسیاری از این مشهورات می‌توانند با واقع مطابق باشند (همان ۳۶۳).

شهرزوری نیز گزاره «ظلم قبیح است» و «عدل نیکوست» را از آرای محموده می‌داند و در تعریف این آرا می‌گوید: «قضایایی‌اند که اگر عقل فی نفسه و بدون این که به امیال نفسانی از قبیل حمیت و تنفر و نیز عادات و شرایع و سیاسات توجه نماید، به این قضایا حکم نمی‌کند» (شهرزوری ۱۳۸۳: ج ۱، ۳۷۳). وی ملاک حکم عقل به قضیه مشهوره را اعتراف عموم یا مصلحت عامه یا قوی و انفعالات نفسانی و یا عادات و آداب شرایع دانسته است (همان).

الخبیصی در کتاب التذهیب علی تهذیب المنطق نیز هرآنچه را که دیگران در تعریف مشهورات آورده‌اند بیان کرده است، به علاوه این نکته که «قضایای مشهوره به حسب اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها مختلف‌اند» (۱۳۵۵ ق: ۴۲۳). نکته‌ای که از کلام فوق به دست می‌آید این است که مشهوراتی مانند دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» در طول زمان‌ها و در مکان‌های مختلف متفاوت‌اند و متغیر؛ در حالی که اگر حسن و قبح عقلی و ذاتی باشد، به تبع زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییری در حکم آن‌ها روی نمی‌دهد.

علامه مظفر نیز در دو کتاب منطقی و اصول فقه خویش به این بحث پرداخته است. در کتاب منطق، بعد از تقسیم مشهورات به عام و خاص، بیان می‌کند که مشهورات به معنای

خاص به وصف شهرت سزاوارترند و تنها مقتضی تصدیق آن‌ها را صرف شهرت و اعتراف همگانی آن‌ها می‌داند. وی سپس به اقسام مشهورات به لحاظ سبب شهرت می‌پردازد و در ذیل یکی از آن اقسام که همان تأدیبات اصلاحیه یا آرای محموده است قضایای «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را مثال می‌زند. او در تعریف آرای محموده می‌نویسد که مقتضی تصدیق و پذیرش این دسته از مشهورات رعایت مصلحت عمومی است (مظفر بی‌تا: ۱۳۳). مظفر تصریح می‌کند که قضایای مشهور (به معنای اخص) واقعیتی در پس اتفاق آرای عقلا بر پذیرش آن‌ها ندارند و در حقیقت واقعیت آن‌ها همین اتفاق همگانی است (همان: ۱۳۲). با توجه به این نکات، روشن می‌شود که تصدیق مشهورات ذاتی‌شان نیست و به واسطه شهرت نزد همگان یا گروه خاصی حاصل می‌شود؛ لذا قضایایی چون حسن و قبح نیز به واسطه شهرتشان است و نه چیز دیگر.

۲.۴ فرق بین مشهورات و قضایای اولی در نظر شیخ

شیخ در *برهان شفا* به یقینی بودن برخی مشهورات تصریح کرده است و بر این است که این قضایا فی‌نفسه یقینی نیستند؛ یعنی بدیهی نیستند و برای یقینی شدن نیازمند اقامه برهان‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۶۶). وی برخی مشهورات را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند و از مشهورات بدیهی به اصول مشهورات تعبیر می‌کند و آن‌ها را پنج قسم (محمودات، خلیقات، انفعالیات، عادیات، استقراییات) و گزاره‌های حسن و قبح را از محمودات می‌داند (قراملکی ۱۳۷۶: ۱۴۴). بنابر عبارات شیخ، بیان مذکور صحیح نیست و قضایای مشهوره بدیهی نیستند و همان‌طور که شیخ بیان فرموده است برای یقینی بودن نیازمند استدلال‌اند.^۹

شیخ فرق بین مشهورات و گزاره‌های فطری - عقلی و بدیهی را این‌گونه بیان می‌کند که اگر گزاره‌های «العدل جمیل» و «الکذب قبیح» را به عقل و فطرت عرضه کنیم و بخواهیم در آن شک کنیم، شک در آن راه می‌یابد؛ در صورتی که شک در گزاره‌های عقلی و بدیهی مانند «الکل اعظم من الجزء» راه نمی‌یابد (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۱۹). شک‌ناپذیری بدیهیات مشخصه‌ای است که شیخ با توجه به آن مشهورات را بدیهی نمی‌داند.

به بیان شیخ، قضایایی مثل «ذبح حیوان قبیح است» که به وهم افراد زیادی خطور می‌کند و به علت رقتی که در غریزه‌شان هست برایشان قبیح است، از جنس مشهورات است. وی در ادامه به مثال ابتکاری خود، یعنی انسان معلق در فضا، اشاره می‌کند که اگر انسان به‌طور دفعی با عقلی تام و کامل خلق شود و تحت تأثیر تربیت واقع نشود و انفعالی نفسانی

یا خلقی (مانند حیا و خجالت) بر وی عارض نشود، باز هم مقتضی چنین گزاره‌هایی نخواهد بود؛ در حالی که قضایای ضروری و یقینی چون «کل بزرگ‌تر از جزء است» در چنین فرضی مورد اقتضای عقل است و به آن‌ها حکم می‌کند.^{۱۰}

از فقره فوق به دست می‌آید: ۱. سنخ قضایای مشهوره با آنچه شیخ گزاره و همی دانسته است مثل «کشتن حیوان قبیح است» یکی است؛ ۲. گزاره‌های مشهوره، که حسن و قبح از آن سنخ است، با عقل صرف قابل تصدیق نیستند و بدون اعتبار انفعالیات و با قرار گرفتن تحت تأثیر شرایط معین مورد تصدیق عقل قرار نمی‌گیرند، برخلاف گزاره‌های اولی که عقل بدون در نظر گرفتن اعتبار دیگری آن‌ها را قبول می‌کند؛ ۳. گزاره‌های مشهوره را نمی‌توان از سنخ گزاره‌های بدیهی و ضروری مانند اولیات دانست.

او در برهان شفا نیز بیان می‌کند که اگر برخی مشهورات صادق باشند، صدقشان ناشی از فطرت عقلی نیست (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۶۶)^{۱۱} و نیازمند اقامه برهان‌اند. به وضوح از این عبارت مستفاد می‌شود که درک و تصدیق حسن و قبح افعال بالذات توسط عقل محض نیست و این در مقابل دیدگاه حسن و قبح عقلی به تقریر متکلمان است. علاوه بر این، طبق بیان مذکور، قضایای مشهوره برهان‌پذیرند. از نیاز مند بودن این قضایا به اقامه برهان به دست می‌آید که منظور شیخ از این که توسط عقل محض درک نمی‌شوند و از فطرت عقل ناشی نمی‌شوند این است که این قضایا بدیهی و اولی نیستند.

این نکته نیز از عبارات ابن سینا به دست می‌آید که مشهورات ماهیتی اجتماعی دارند، چراکه اجتماع خاستگاه شهرت است. او در این که مبنای مشهورات شهرت است می‌گوید: «و ربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» (طوسی ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۲۰). قضایای مشهوره غالباً دارای کذب جزئی‌اند و کلیت در صدق ندارند،^{۱۲} ولی به دلیل کلیت در شهرت، کذب جزئی آن‌ها پنهان می‌ماند. جالب توجه این که شیخ آشکار شدن این کذب جزئی را تابع حالات احساسی مردم می‌داند و معتقد است اگر طبع مردم چیزی را بپذیرد، آن‌ها این کذب جزئی را احساس نمی‌کنند؛ ولی اگر به سبب تعصب و دشمنی از قبول آن اعراض کنند، خلافتش را طلب کنند، آن کذب جزئی را در می‌یابند (همان).^{۱۳}

خلاصه، با توجه به عباراتی که از ابن سینا نقل شد، وی قضایای حسن و قبح را از سنخ گزاره‌های مشهور به معنای خاص دانسته است که در مقابل گزاره‌های اولی و بدیهی است، هر چند برخی از این قضایا برهان‌پذیرند و می‌توانند به بدیهیات برگردانده شوند. قطب‌الدین شیرازی نیز همین مطلب را بیان کرده است، هر چند مشهورات را به اشتراک لفظی بر

دو دسته اطلاق کرده است (بنگرید به همان). بنابراین، قضایای اخلاقی (حسن و قبح) از گزاره‌های مشهوره‌اند و بنابراین، به کلی با قضایای بدیهی و اولیات متفاوت‌اند و نمی‌توان آن‌ها را در زمره بدیهیات قلمداد کرد، چراکه این گزاره‌ها بالذات مورد تصدیق عقل (نظری) نیستند (خوانساری ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۰۸)، و این خلاف حسن و قبح ذاتی مدنظر متکلمان است.

۵. تنقیح مناط در معنای ذاتی و عقلی

البته معنای مذکور از ذاتی بودن حسن و قبح در عبارات متکلمان رایج است. آن‌ها بدون التفات به معنای چندگانه «ذاتی» به تفسیر ذاتی بودن حسن و قبح پرداخته‌اند، غافل از این‌که مراد از ذاتی در این گزاره‌ها چیز دیگری است. توضیح این‌که باتوجه به اقسام ذاتی در علم منطق، مراد از ذاتی در این بحث ذاتی باب برهان است که خارج از ذات و ماهیت و جنس و فصل است، ولی فرض ذات برای انتزاع آن کفایت می‌کند و بالذات بر ماهیت عارض می‌شود، درحالی‌که مقصود از عبارات متکلمان ذاتی باب ایساغوجی است. بنابراین، مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح این است که بتوان فعل را صرف نظر از هر چیزی غیر از خودش حسن یا قبیح نامید، و ذات عمل به تنهایی برای این اتصاف کفایت کند (مدرسی ۱۳۸۸: ۲۴۹). مظفر در مباحث مستقلات عقلیه اصول دراین‌باره می‌گوید «معنای ذاتی بودن حسن و قبح این است که در متصف شدن به یکی از حسن و قبح به واسطه (در عروض) نیاز ندارد» (مظفر ۱۴۱۰: ق: ۲۲۹).

همین‌گونه است معنای عقلی بودن این گزاره‌ها. از عبارات و نزاع‌های متکلمان چنین برمی‌آید که اولاً مدرک در این موارد عقل نظری است، همان‌گونه که قضیه «کل از جزء خویش بزرگ‌تر است» را درک می‌کند. این مطلب از ادله اشاعره بر شرعی بودن حسن و قبح به دست می‌آید (حلی ۱۴۱۳: ق: ۳۰۱). از این رو، به تبع عقلی بودن، بدیهی بودن آن را نیز استنباط کردند، درحالی‌که عقلی بودن غیر از بدیهی بودن است. مراد از عقلی بودن این نیست که چنان‌که برخی (مدرسی ۱۳۸۸: ۲۵۲) گفته‌اند، به صرف تصور صحیح عدل و حسن و ظلم و قبح، عقل به حسن بودن یا قبیح بودن حکم کند و این گزاره‌ها بدیهی باشند، بلکه آن‌گونه که مظفر بیان می‌کند مراد از عقلی بودن این است که عقلاً انجام‌دهنده فعل حسن را مدح و انجام‌دهنده فعل قبیح را مذمت می‌کنند. فرایند شناخت عقل و حکم به خوبی و بدی افعال در فقره بعد بیان می‌شود.

۶. دفاع علامه مظفر از مشهوری بودن و عقلی و ذاتی بودن گزاره‌های حسن و

قبیح

آنچه بیان شد برحسب تقریر معنای حسن و قبیح در عبارات متکلمان است، والا اگر تأمل شود، بین مشهوری بودن این گزاره‌ها و عقلی و ذاتی بودن آن‌ها چندان تعارضی جلوه‌گر نمی‌شود. علامه مظفر که متوجه این اشکال بوده است، با توجه به این که خود از طرفداران مشهوری بودن گزاره‌های حسن و قبیح است، به نیکی محل نزاع را تقریر می‌کند و با تنقیح مناط در محل نزاع هیچ گونه تعارضی نمی‌بیند. همان گونه که قبلاً اشاره شد، در بیان تعارض مذکور بین دو معنای ذاتی (باب ایساغوجی و برهان) خلط شده و نیز در عقلی بودن این گزاره‌ها نیز سوء تعبیر رخ داده است. معنای ذاتی در زبان متکلمان ذاتی باب ایساغوجی است، ولی آنچه علامه مظفر ذاتی می‌داند ذاتی باب برهان است و حقیقت در ذاتی بودن حسن و قبیح در برخی افعال را همین ذاتی باب برهان می‌داند، نه به معنایی دیگر (مظفر ۱۴۱۰ ق: ۲۲۹). ایشان عقلی بودن را هم به این معنا دانسته است که عقل عملی از آن جهت که عقل است مصالح و مفاسد نوعی را که مترتب بر این گونه افعال است درک می‌کند. بنابراین، حکم به بدبودن یا نیکوبودنشان می‌دهد، بدین معنا که تمام عقلا بر این مدح و ذم توافق دارند و انجام این افعال ستایش یا مذمت از جانب تمامی عقلا را در پی خواهد داشت. به همین معناست که علامه مظفر این احکام عقلی را از سنخ گزاره‌های مشهور و آرای محموده دانسته و در تأیید بیان خویش، سخن شیخ را نقل کرده است (همان: ۲۲۴).

۷. ابن سینا؛ حسن و قبیح عقلی یا شرعی؟

باتوجه به عباراتی که قبلاً بیان شد، می‌توان رأی ابن سینا در مورد حسن و قبیح را تخمین زد و آن این است که ابن سینا حداقل به دیدگاه حسن و قبیح عقلی و ذاتی، به آن معنا که نزد متکلمان مطرح است، متمایل نیست و عبارات مذکور خلاف نظر لاهیجی است که جمهور حکما و از جمله شیخ را قائل به حسن و قبیح عقلی می‌دانست. چون آنچه در نظریه حسن و قبیح عقلی بیان می‌شود این است که عقل (نظری) محض می‌تواند بدون استعانت از عواطف و تأدیبات به حسن و قبیح شماری از افعال و اشیا برسد و حسن و قبیح آن‌ها را ادراک کند؛ ولی بنابر دیدگاه ابن سینا، عقل محض به طور اولی و بدون استعانت از عواطف و آموزش و تربیت اجتماعی قادر به درک حسن و قبیح افعال نیست و گزاره‌های اخلاقی

بسان گزاره‌های ضروری عقل نیستند. حسن و قبح ذاتی افعال نیز نیست، چه این که بنا بر عبارات شیخ بدون اعتبار شهرت و مصالح و منافع عامه نمی‌توان به حسن و قبح فعلی رأی داد، در حالی که ذاتی بودن حسن و قبح به این معناست که فعلی بدون در نظر گرفتن اعتباراتی فی نفسه حسن یا قبیح است.

علاوه بر عبارات مذکور از شیخ، عبارات دیگری نیز این ادعا را تأیید می‌کند که در ذیل به چند نمونه اشاره می‌شود:

یک نمونه عبارت شیخ در *عیون الحکمة* است که بعد از تقسیم حکمت به عملی و نظری می‌گوید:

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 جست‌وجو می‌شود. آن‌گاه قوای نظری انسان در آن تصرف می‌کند که از طریق شناختن قوانین و به کار بستن آن‌ها در جزئیات مسیر می‌شود (ابن سینا ۱۴۰۰ ق: ۳۰).

باتوجه به عبارت مذکور مبدأ و منشأ گزاره‌های اخلاقی، که از جمله حکمت عملی است، شریعت الهی می‌باشد و این مطلبی است که در لسان متکلمان به حسن و قبح شرعی معروف است.

نمونه بعدی عبارت وی در *منطق المشرقیین* است که در تأکید و اهمیت دادن به شریعت و قوانین صادره از جانب خداوند می‌گوید:

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 برعهده بگیرد، هرگز! بلکه این امری از جانب خدا بوده و هر انسان عاقل نمی‌تواند قانون‌گذار باشد. اما اشکال ندارد که ما در امور زیادی که از جانب خداست بنگریم که آن‌ها چگونه باید باشند (۱۴۰۵ ق: ۷-۸).

هم‌چنین در کتاب *الخطابه* از نقش شریعت به‌عنوان واضع قوانین کلی یاد کرده است و تفصیل آن‌ها را برعهده سنت غیرمکتوب و محمودات که نزد مردم عقل نام دارد نهاده است (ابن سینا ۱۴۰۴ ق ج: ۱۱۳).

همان طور که ملاحظه می شود، ابن سینا در دو عبارت فوق منشأ قوانین حکمت عملی را خداوند می داند و این مطلب نیز با شرعی بودن حسن و قبح قرابت بیش تری دارد.

۸. تأمل و توجیه

همان طور که گفته شد، بیان منطقدانان اسلامی و به خصوص ابن سینا درباره سنخ قضایای مشهوره با آنچه در لسان متکلمان درباره بحث حسن و قبح عقلی و ذاتی رایج است چندان هماهنگ نیست. توجیه بیان شیخ آن گونه که علامه مظفر نیز بیان کرده است چنین است که از دیدگاه شیخ الرئیس گزاره های حسن و قبح نیز عقلی اند، البته نه عقل نظری، بلکه عقل عملی. توضیح این که فلاسفه عقل را (بر حسب مدرکات) به عملی و نظری تقسیم کرده اند: نظری آن است که گزاره های مربوط به واقع و هست و نیست را تصدیق می کند و عملی آنچه را که مربوط به رفتار و عمل است تصدیق می کند، مثل باید و نباید و خوب و بد. گزاره های مشهور و حسن و قبح چون مربوط به حوزه عمل اختیاری انسان می شود مورد تصدیق عقل عملی انسان اند و آنجا که شیخ می گوید عقل من صمیمه و بدون ضم قید و اعتبار معتبر آنها را تصدیق نمی کند مراد عقل نظری است، نه عقل عملی. البته شیخ به این مطلب در مواضعی که در این خصوص بحث کرده است اشاره ای نکرده است، ولی در ابتدای فصل اول از مقاله اول *الهیات شفا*^{۱۴} در تقسیم علوم به نظری و عملی بیانی دارد که می توان به نحو ضمنی نکته فوق را نتیجه گرفت. عبارت وی حاوی دو نکته مفید در این خصوص است: یکی این که وی علوم فلسفی را به عملی و نظری تقسیم می کند؛ دیگر این که وی اخلاقیات را، که مشتمل است بر گزاره های حسن و قبح، از اقسام حکمت عملی می داند که حاکم در آن عقل عملی انسان است و از این جا می توان استنباط کرد که گزاره های مذکور نیز مورد تصدیق عقل (عملی) هستند و علاوه بر این از اعتباریات محض نیستند. علاوه بر این، شیخ در فصل چهارم از مقاله اول *الهیات شفا* (۱۳۷۶: ۲۸) علم اخلاق را از جمله اموری می داند که باید در فلسفه از آن بحث شود^{۱۵} و این می تواند قرینه ای باشد بر این که این قضایا اعتباری محض نیستند و برهان پذیرند.

البته هر چند معتقدان به عقلی بودن حسن و قبح در علم کلام به این مطلب که مراد از عقلی بودن حسن و قبح عقل عملی است یا نظری نپرداخته اند، ولی برخی از متأخران به ادراک حسن و قبح توسط عقل عملی اشاره کرده اند (بنگرید به سبزواری ۱۳۸۲: ۶۸۳).

در باب ذاتی بودن حسن و قبح افعال نیز هر چند تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است، منتها قدر مسلم این است که ذاتی در این خصوص به معنای این است که افعال انسان در واقع و نفس الامر دارای مصلحت یا مفسده واقعی اند، به گونه‌ای که فعل فی نفسه و صرف نظر از اعتبار معتبر یا فاعل شناسا مقتضی وصول به کمال مطلوب یا مقتضی دوری از آن است (بنگرید به شریفی ۱۳۸۸: ۱۹۲). ذاتی در این بحث، همان گونه که علامه مظفر بیان کرده است، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی کلیات خمس و این منافاتی با مشهوری بودن این قضایا ندارد؛ لذا ذاتی در این بحث در مقابل اعتباری نیز است. این معنا (اعتباری نبودن) را نیز می‌توان مقصود حکما و از جمله ابن سینا دانست. برای نمونه، آنجا که از صدق و کذب و برهان‌پذیری این گزاره‌ها سخن می‌راند حاکی از چنین برداشتی است. چنین برداشتی هر چند با ذاتی بودن مصطلح این بحث در علم کلام متفاوت است، ولی می‌تواند دلالت بر اعتباری نبودن حسن و قبح داشته باشد. ملکشاهی در این باره بر این باور است که اگر سؤال شود که عامل در قضایای مشهوره و به خصوص قضایایی که محمولشان حسن و قبح است چیست، حکما خواهند گفت: چنین قضایایی به دلیل دربرداشتن مصلحت همگان که عقل نظری بدان پی می‌برد مقبول همگان واقع شده‌اند و حفظ سعادت و نظام اجتماع در گرو رعایت مفاد چنین قضایایی است و همین توجه به مصالح عمومی است که عقلا را بر می‌انگیزاند تا افعال نیک را ستایش کنند و بد را مذمت. حکما این گونه از قضایا را که مقبول همگان است «مشهور حقیقی» یا به عبارت دیگر «آراء محموده عند رأیهم» نامیده‌اند و ستایش‌گر یا نکوهش‌گر در این جهت عقل عملی عقلاست (بنگرید به ملکشاهی ۱۳۸۴: ج ۲، ۴۲۵). براساس این بیان، گزاره‌های حسن و قبح گزاره‌های اعتباری محض نیستند، بلکه معطوف به واقع‌اند. از این رو، حکما را نیز باید قائل به ذاتی بودن حسن و قبح (به معنای مذکور) و واقع‌گرایی اخلاقی دانست.

۹. نتیجه‌گیری

با استناد به عبارات ابن سینا و توضیحات علامه مظفر می‌توان نتیجه گرفت که گزاره‌های حسن و قبح مثل «عدل نیکوست» و «ظلم زشت است» از سنخ گزاره‌های مشهوره‌اند. هر چند مشهورات را به دو معنای اعم و اخص مطرح کرده‌اند، اما تصریح شده است که این قضایا از مشهورات به معنای اخص است، همان قضایایی که تصدیقشان نه از صمیم عقل، مانند بدیهیات و اولیات، بلکه به دلیل مقبولیت و شهرت آنهاست. از این رو، توجیه کسانی

مانند لاهیجی و حکیم سبزواری مقبول واقع نخواهد شد، زیرا نظر ایشان این است که مقصود حکما مشهورات به معنای عام است، در حالی که در نظر ابن سینا و مظفر این دسته از قضایا از مشهورات به معنای خاص است. بنابراین، دیدگاه کسانی مانند شیخ، از منظر این نوشتار، چندان به سوی حسن و قبح عقلی و ذاتی، به معنای مصطلح در علم کلام، متمایل نیست و حداقل این که شواهدی بر عقلی نبودن حسن و قبح در عبارات وی وجود دارد. البته ذاتی در بیان متکلمان ذاتی باب ایساغوجی و مرادشان از عقل نظر نظری است، همان گونه که در گزاره های اولی مطرح است و حال آن که با تنقیح مناطی که علامه مظفر در این مسئله ارائه کرده است، مراد از ذاتی در این مسئله ذاتی باب برهان و مراد از عقلی بودن عقل عملی است، به صورتی که در متن مقاله توضیح داده شد. بنابراین، مسئله حسن و قبح هم ذاتی برخی افعال است و هم عقلی، و در عین حال از سنخ گزاره های مشهوری به معنای اخص (آرای محموده) است و هیچ گونه تعارضی نیز وجود نخواهد داشت. لذا بیان حکیم سبزواری که فلاسفه را بر حسب این که فرزندان عقل اند بر اساس مبانی شان قائل به حسن و قبح عقلی دانسته است نیز ناشی از خلط این دو معنای عقلی و ذاتی بودن است. درباره نظر شیخ در مورد صادق و کاذب بودن این گزاره ها می توان گفت که این گزاره هایی که مبنای اخلاق اند اعتباری محض نیستند و مبتنی اند بر واقعیات، هر چند این واقعیات همان شهرت یا مصالح و منافع عمومی باشد که عقل عملی ادراک می کند.

پی نوشت ها

۱. این گروه در یکی از دلایلشان که علامه شعرانی بیان می کند همین مطلب را یادآور می شود:

حسن و قبح افعال به عقل ثابت است نه به شرع تنها، برای آن که ما یقین داریم احسان به بیچارگان و نیازمندان خوب و ستم کردن بر مردم زشت است، اگرچه در شرع برای ما نگفته باشند، چون براهمه هند که به هیچ پیغمبری معتقد نیستند و ملحدند نیز به نیکی و بدی آنها معتقدند (شعرانی بی تا: ۴۲۳).

۲. نظر ابن سینا در ادامه بیان می شود. حتی ملاصدرا نیز عباراتی دارد که خلاف نظر لاهیجی را می رساند. مثلاً وی قضیه «دروغ قبیح است» را به عنوان گزاره مقبول مثال می زند (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۹۷)، در حالی که با توجه به کتب منطقی، گزاره مقبول قضیه ای است که از جانب افرادی که مورد اعتمادند و به صداقتشان اطمینان و ایمان داریم، مانند پیامبران و امامان، به ما رسیده باشد و بر این اساس آن را تصدیق می کنیم. از این رو، قضیه مقبول به اعتبار مذکور مدرک

عقل است، نه این که عقل من صمیمه و بدون اعتبار دیگری آن‌ها را ادراک کند، به این معنا که مبنای تصدیق گزاره مقبول عقل نیست، بلکه شهرت آن و اعتبار فرد منقول^۱ منه است. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: هر گزاره‌ای که محمول آن «حسن» یا «قیح» و موضوع آن فعلی از افعال اختیاری انسان باشد قضیه‌ای مقبول است که عقل به تنهایی به تصدیق آن نمی‌پردازد، بلکه به اعتبار شنیدن از فرد مورد اعتماد آن را تصدیق می‌کند، و این با عقلی بودن حسن و قبح سازگار نیست. سبزواری در تعلیقه‌ای بر کلام مذکور از ملاصدرا می‌گوید مراد ملاصدرا از مقبولات مقبولات عامه است؛ از این رو، مقبول دانستن گزاره «دروغ قبیح است» به این معنا نیست که عقل قادر به ادراک آن نیست. وی معتقد است همان‌گونه که عقل بدهت گزاره «آتش سوزاننده است» را به وسیله احساس می‌فهمد و واسطه قرار گرفتن احساس در ادراک عقلی به بدیهی بودن مدرک ما ضرر نمی‌رساند، به همان صورت، عقل انسان قادر است ضرورت قضیه مقبول «دروغ قبیح است» را درک کند، هرچند این ادراک به وسیله عقل عملی باشد (همان: ۶۸۳). بنابراین، مقبول دانستن این گزاره به معنای غیر ضروری و غیر عقلی بودن آن نیست. البته این توجیه سبزواری پذیرفتنی نیست.

۳. مسئله حسن و قبح در اصل مسئله و بلکه از مهم‌ترین مسائل کلامی است، ولی در فلسفه (الهیات به معنی اعم و اخص) به عنوان مسئله مطرح نشده است؛ برای همین به ندرت می‌توان به طور قاطع نظر فیلسوفی از حکمای اسلامی را در این باره ارائه داد؛ هرچند به تبع مباحثی دیگر شاید بتوان اشاراتی به دست آورد و به حدس و گمان، نظر وی را بیان کرد. این بحث، علاوه بر این که از مسائل کلام است، در فلسفه اخلاق نیز مطرح می‌شود؛ ولی فلاسفه اسلامی کم‌تر به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته‌اند. حکیم سبزواری می‌گوید: این سخن (که حکما منکر حسن و قبح افعال‌اند) تهمتی بیش نیست و دامان ایشان منزّه از آن است. کسانی که خود فرزندان عقل و از عقلای متقدم هستند چگونه ممکن است حسن و قبح عقلی را انکار کنند؟ آری، چون حسن و قبح نزد ایشان به معنای موافقت با غرض و مصلحت و مخالفت با آن است و حکما فعل الهی را معلل به اغراض نمی‌دانند، نفی حسن و قبح را به ایشان نسبت داده‌اند و گویا چنین پنداشته‌اند که سزاوار است حکیم معتقد به حسن و قبح نباشد (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۷، ۸۳). این کلام سبزواری بر این مطلب دلالت دارد که حکمای اسلامی در این خصوص وارد بحث نشده‌اند یا نظر قطعی نداده‌اند.

۴. به عبارت دیگر، این معنا که «کل ما کان موجبا لکمال النفس فهو حسن و کل ما کان موجبا لنقصان النفس فهو قبیح» مؤدای عقل نظری است، نه عقل عملی، و این امر «ینبغی ان یعلم» است. اما وقتی عقل نظری این نقصان نفس را قبح و این کمال نفس را حسن خواند و «ینبغی ان یعلم» را درک کرد، عقل عملی به برکت عقل نظری درک می‌کند و می‌گوید «ینبغی فعله»، یا «ینبغی ترکه». بنابراین، عقل عملی پس از درک عقل نظری می‌آید و حکم می‌کند.

عدم تعارض بین مشهوری بودن و عقلی و ذاتی بودن ... (فاطمه رجایی و مصطفی مؤمنی) ۱۰۳

آن‌ها که به این معنا حکم می‌کنند عقلایند، والا خود عقل حکم نمی‌کند. در اکثر جاها که ما به حکم عقل برمی‌خوریم، درحقیقت باید گفت حکم عقلاست. حکم العقلادادن حق به ذی‌حق ینبغی فعله است، و دادن حق به غیر ذی‌حق ینبغی ترکه است. بر اثر همین درک، عقلا و جامعه می‌گویند که: «الظلم قبیح و العدل حسن». بنابراین، اگر عقلایی در جامعه نبودند، ما نمی‌توانستیم بگوییم که ظلم قبیح و عدل حسن است؛ جامعه و تطابق آرای عقلا باید باشد تا این نتیجه حاصل شود.

۵. نیز افرادی چون بحرانی (قواعدالمرام: ۱۰۴) فاضل مقداد (ارشاد الطالبین ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵) و علامه حلی (بحرالمسترشدین: ۵۰-۵۱) قضایای حسن و قبح را بدیهی دانسته‌اند.

۶. مظفر (بی تا: ۱۳۳) تصریح می‌کند که قضایای مشهور (به معنای اخص) واقعیتی در پس اتفاق آرای عقلا بر پذیرش آن‌ها ندارند و درحقیقت واقعیت آن‌ها همین اتفاق همگانی است (همان: ۱۳۲). با توجه به مطالب اخیر از علامه مظفر این مسئله روشن می‌شود که تصدیق مشهورات ذاتی‌شان نیست و به واسطه شهرت نزد همگان یا گروه خاصی حاصل می‌شود. به همین دلیل قضایایی چون حسن و قبح نیز به واسطه شهرتشان است و نه چیز دیگر و این با ذاتی بودن حسن و قبح که مقبول علامه است ناسازگار می‌نماید.

۷. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که به لحاظ واژه‌شناسی «ذات» اشاره به واقعیت دارد و «عقل» به جنبه معرفتی واقعیت مربوط است؛ البته ممکن است با دومی به واقع هم اشاره کنند. به عنوان مثال ممکن است مقصود ما از «حسن و قبح عقلی» یک فعل حسن و قبحی باشد که عقل ما با ملاحظه واقعیت آن فعل و ذات و عوارض ناشی از ذات آن درک می‌کند، وگرنه عقل به تنهایی آن مقدار توان ندارد که به استقلال و بدون ملاک قراردادن واقع، به فعلی حسن و قبح بخشد (البته عقل حسن و قبح نمی‌بخشد بلکه ابزار درک آن است) (صدرالدین طاهری ۱۳۸۴: ۳۷).

۸. با توجه به تعدد معانی «ذاتی» در مباحث عقلی، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد در این باره که مراد از ذاتی بودن چیست (بنگرید به شریفی ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۹۱).

۹. عبارت شیخ چنین است:

فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور. و لا يبعد أن يكون في المشهورات كاذب. و السبب في اعتقاد المشهورات أخذ ما تقدمنا بالا حتراز عنه عند تمثيلها في الذهن للامتحان. و هذه هي المشهورات المطلقة (۱۴۰۴ ق الف: ۶۶).

١٠. و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك و هم أكثر الناس و ليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج و لو توهم نفسه و أنه خلق دفعة تام العقل و لم يسمع أدبا و لم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله و يتوقف فيه و ليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء، و هذه المشهورات قد يكون صادقة و قد يكون كاذبة، و إذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، و إن كانت محمودة عنده، و الصادق غير المحمود، و كذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق و رب محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات و إما من التآدييات (١٤٠٤ ق الف: ٢٢٠)

١١. و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور (١٤٠٤ ق الف: ٦٦).

١٢. گزاره‌های حسن و قبح (= اخلاقی) از دیدگاه ابن‌سینا صدق و کذب‌پذیرند، ولی اعتباری نیستند و باید دقت کرد که مشهور بودن مستلزم اعتباری بودن نیست. در باب صدق و کذب‌پذیری این قضایا گفته‌اند که در مشهور بودن قضیه، صادق بودن و مطابقت با واقع شرط نیست، بلکه آنچه مهم است شهرت در بین عموم است. برای همین شاید قضیه‌ای مشهور کاذب باشد یا این که صادق و یقینی باشد و به دلیل اعتراف عموم به آن‌ها باشد که آن‌ها را مشهوره می‌نامند. از این رو، همه اولیات مشهوره هم هستند، البته نه برعکس (الشفا: ج ٣، ٦٦)، و بین آن‌ها رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.

١٣. واضح‌ترین نتیجه‌ای که از عبارات ابن‌سینا به‌عنوان مشهورترین حکیم اسلامی به‌دست می‌آید و در واقع قدر متیقن از کلام اوست این است که معرفت عقلی و بدیهی حسن و قبح، اعم از ذاتی یا غیر ذاتی، همیشه میسر نیست و از این جهت عبارت او برخلاف کلام لاهیجی شهادت می‌دهد.

١٤. إن العلوم الفلسفية، كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية و إلى العملية. و قد أشير إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمر ليست هي هي بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى و اعتقاد ليس رأيا و اعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل. و أن العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمر هي هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق (١٣٧٦: ٤-٥)

١٥. فینبغی لنا فی هذه الصنعة أن نعرف حال و علی الأخلاق و الأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة فی أن يكون لها السعادة الأخروية. و نعرف أصناف السعادات (همان: ٢٨).

کتاب نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الهیات شفا*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، *الرسائل*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، *الشفاء: کتاب البرهان*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، *الشفاء: کتاب الجدل*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ج)، *الشفاء: کتاب الخطابه*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق)، *المنطق المشرقیین*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- ابن نوبخت (۱۴۱۳ ق)، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر الضیائی، قم: مکتب المرعشی النجفی.
- ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۵)، «قضایای حسن و قبح، عقلانی یا عقلایی»، معرفت کلامی، س ۷، ش ۲.
- البحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق السید احمد الحسینی الطبع الثانی، قم: مکتب المرعشی النجفی
- الحلی، ابومنصور جمال الدین (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، قم: بیدار.
- الحلی، ابومنصور جمال الدین (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: النشر الاسلامی لجماع المدرسین قم.
- الخبیصی، عیبالله بن فضل الله (۱۳۷۴)، *التذهیب علی تهذیب المنطق و الکلام*، مصر: مطبعة مصطفى البانی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۲۹ ق)، *شرح المواقف*، بی جا: دارالبصائر.
- جوادی، محسن (بی تا)، «وابستگی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا»، *اخلاق*، ش ۹ و ۱۰.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *کاوش های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۴)، *منطق صوری*، تهران: آگاه.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۳۷)، *تبصره*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸)، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ ق)، *الهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامی.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الاحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۲)، *تعلیقه بر شواهد الربوبیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱)، «تعلیقه» بر: *الحکمة المتعالیه*، ملاصدرا شیرازی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- السیوری الحلی، فاضل مقداد (۱۴۰۵ ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق السید مهدی الرجائی، قم: مکتب الآیت الله العظمی المرعشی النجفی.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۶)، «مرور و ارزیابی دیدگاه ابن سینا درباره حقیقت قضاای اخلاقی»، *اخلاق*، ش ۹ و ۱۰.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، *خوب چیست بد کدام است؟*، قم: مؤسسه امام خمینی.

شعرانی، ابوالحسن (بی تا)، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران: اسلامیه.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهيه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، *درة التاج*، به اهتمام سیدمحمد مشکات، تهران: حکمت.

طاهری، صدرالدین (۱۳۸۴)، «برگی از حکمت عملی در فلسفه معاصر»، در: *مجموعه مقالات منتخب همایش ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران: مکتبه الحیدری.

علی‌پور، مهدی (۱۳۷۷)، «سنخ گزاره‌های حسن و قبح او ۲»، *کلام اسلامی*، ش ۲۶ و ۲۷.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق)، *المنطقیات، الجزء الاول*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه مرعشی نجفی.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۶)، *منطق ۲*، تهران: پیام نور.

کلاتری، ابوالقاسم (۱۴۰۴ ق)، *مطرح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری)*، قم: مؤسسه آل‌البت الاحیا التراث.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: الزهرا.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: سایه.

مدرسی یزدی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *فلسفه اخلاق*، تهران: سروش.

مظفر، محمدرضا (بی تا)، *المنطق*، نجف: مطبعة الآداب.

مظفر، محمدرضا (۱۴۱۰ ق)، *اصول الفقه*، النجف الاشرف: بی نا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ملکشاهی، حسن (۱۳۸۴)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیها ابن سینا*، تهران: سروش.

Avicenna (1400), *Al-rasā'il (The essays)*, Qom: Bidar [In Arabic].

Avicenna (1404), *Al-shifā', kitāb al-burhān (The Book of Healing, Section of Proofs)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].

Avicenna, (1404), *Al-shifā', kitāb al-jadal (The Book of Healing, Section of Dialectics)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].

Avicenna (1404), *Al-shifā', kitāb al-khiṭāba (The Book of Healing, Section of Rhetorics)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najaf [In Arabic].

- Avicenna (1405), *Manṭiq al-mashriqiyyīn (Logics of Orientals)*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi, [In Arabic].
- Avicenna (1379), *Al-najāt*, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran, [In Arabic].
- Avicenna (1376), *Ilāhiyyāt al-shifā' (Theology from the book of healing)*, Hasan Hasanzada Amuli (ed.), Qom: Islamic Propagation Office [In Arabic].
- Ibn Nūbakht (1413), *Al-yāqūt fī 'ilm al-kalām (The ruby in the science of theology)*, 'Ali Akbar Ziya'I (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Jurjānī, Alī ibn Muḥammad (1429), *Sharḥ al-mawāqif (Exposition of the stations)*, N.p.: Dar al-Basa'ir [In Arabic].
- Al-Hillī (1413), *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād (Discovery of the intent in exposition of the purification of the belief)*, Hasan Hasanzada Amuli (ed.), Qom: Mu'assissat al-Nashr al-Islami [In Arabic].
- Al-Hillī (1371), *Al-jawhar al-naḍīd (Accumulated Jewelry)*, Qom: Bidar [In Arabic].
- Sāwī, 'Umar ibn Sahlān (1337), *Tabṣira (The insight)*, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran [In Arabic].
- Subḥānī, Ja'far (1412), *Ilāhiyyāt 'alā huda al-kitāb wa-l-sunna wa-l-'aql (Theology as Guided by the Book and tradition and reason)*, Qom: Markaz al-'Alami li-l-Dirasat al-Islami [In Arabic].
- Sabzawārī, Hādī (1372), *Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā (Exposition of the best names)*, Najafquli Habibi, Tehran: University of Tehran [In Arabic].
- Sabzawārī, Hādī (1382), *Commentary on Shawāhid al-rubūbiyya*, Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Qom: Bustan Kitabl [In Arabic].
- Suyūrī Hillī, Fāḍil Miqdād (1405), *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn (Guidance of students to the path of the guided)*, Sayyid Mahdi Raja'i (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn (1369), *Durrat al-tāj (The pearl of the crown)*, Sayyid Muhammad Mishkāt (ed.), Tehran: Hikmat [In Arabic].
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1361) *Asās al-iqtibās (The Ground for Acquisition)*, Muhammad Taqi Mudarris Razavi (ed.), Tehran: University of Tehran [In Persian].
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1376), *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbīhāt (Exposition of Remarks and Admonitions)*, Tehran: Haydari [In Arabic].
- Fārābī (1408), *Al-mantiqiyyāt (Logics)*, Part I, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Kalāntarī, Abu-l-Qāsim (1404), *Maṭāriḥ al-anzār (Conflicts of Opinions)*, Qom: Mu'assisa Al al-Bayt li-l-hya' al-Turath [In Arabic].
- Lāhījī, 'Abd al-Razzāq (1372), *Sarmāya imān (Wealth of Faith)*, Sadiq Larijani (ed.), Third Edition, N.p.: Al-Zahra [In Persian].
- Lāhījī (1383), *Gawhar Murād*, Tehran: Sayih [In Persian].
- Muzaffār, Muḥammad Riḍā (n.d), *Al-manṭiq (The logic)*, Najaf: Matba'at al-Adab [In Arabic].
- Muzaffār (1410), *Uṣūl al-fiqh (Principles of Jurisprudence)*, Najaf: n.n [In Arabic].

