

The Foundations of Avicenna's Multi-Criteria (Integrative) Theory in Moral Actions and the Significance of Conventional Reason

Zahra Haji Shahkaram  * Postdoctoral Researcher, Iran's National
Elites Foundation, Tehran, Iran

**Seyed Mostafa
Mohagheghdamad** Member of the Academy of Sciences and Full
Professor, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran

Ghasem Pourhasan  Associate Professor of Philosophy, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

This research offers a systematic examination of the foundations of Avicenna's multi-criteria (or integrative) theory within the realm of moral philosophy, particularly concerning the evaluation of human actions. It further analyzes the pivotal role of the concept of "conventional reason" or "general convention" in the framework of his ethical thought. Among many scholars of the history of philosophy, particularly within the Western tradition and in some cases, among researchers in the field of Islamic philosophy, there prevails a common interpretation that Muslim philosophers were primarily focused on metaphysical discussions, logic, and physics, and that in the domain of ethics, they did not develop an independent and coherent philosophical theory or framework. This perception has often been interpreted as the absence of a 'systematic moral philosophy' in

* Corresponding Author: z.shahkarami@ias.ac.ir; za.hajishahkaram@gmail.com

How to Cite: Haji Shahkaram, Z., Mohagheghdamad, S. M., Pourhasan, Gh. (2026). The Foundations of Avicenna's Multi-Criteria (Integrative) Theory in Moral Actions and the Significance of Conventional Reason, *Hekmat va Falsafeh*, 21(84), 1-34. doi: 10.22054/wph.2026.90486.2372

the thought of philosophers such as al-Farabi and Avicenna. However, through a careful study that moves beyond selective and reductive readings of these philosophers' works, particularly by scrutinizing the lesser-known works of Avicenna in the field of practical ethics, household governance [tadbir al-manzil], and social organization, one can uncover dimensions of his ethical thought. These dimensions not only affirm the existence of such a system but also reveal a notable degree of theoretical sophistication. The claim that ethical reflection declined after al-Farabi and, more specifically, within the philosophical system of Avicenna, stems principally from a neglect of a significant portions of his corpus, the predominance of a metaphysical perspective in interpreting his thought, and, in certain instances, from a priori assumptions formed prior to comprehensive analysis.

Research Question(s)

The main question is: how may the three criteria, the rational, the religious (divine law), and the conventional (customary), be reconciled within a coherent normative framework? Are actions good or bad solely by virtue of their essence, or does the ground of their praiseworthiness or blameworthiness lie beyond their essence and rational structure? Can the integration of these three criteria provide answers to some of the most intricate and persistent problems?

Literature Review

To date, no independent research has been conducted on Avicenna's ethical system on the basis of his integrative approach that combines the three domains of ethics and the three corresponding criteria. However, from the very beginning, his particular view on this matter was reinterpreted and discussed by his students and later commentators. Avicenna, who following al-Farabi, first proposed an ethical perspective grounded in conventional opinions [mashhurāt] (Avicenna, 1404 AH) and distinguished between ethical propositions and actions based on intrinsic goodness and badness [ḥusn and qubḥ dhātī] (Avicenna, 1375 AH) and specific commendable acts

[maḥmūdāt] (Avicenna, 1375 AH), influenced many thinkers and commentators. Among them are Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (Ṭūsī, 1403 AH) and Mullā Ṣadrā (Ṣadrā, 1391 AH), who addressed the three criteria in ethics, namely the rational, religious, and conventional standards, in relation to the goodness or badness of actions or propositions. In the modern period, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī (Ṭabāṭabā’ī, 1350 AH) and his students, including Murtaḍā Muṭahharī (Muṭahharī, 1377 AH), Ḥā’irī (Ḥā’irī, 1394 AH), Miṣbāḥ (Miṣbāḥ, 1394 AH), and Javādī Āmulī (Javādī, 1373 AH), have revisited, interpreted, and elaborated aspects of this approach. More recently, Pūrḥasan, in *Ibn Sina and Iranian Wisdom* (Pūrḥasan, 1400 AH), and Pūrḥasan and Ḥājī Shāhkaram, in *The Equation of Ethics and Religion* (Pūrḥasan and Ḥājī Shāhkaram, 1403 AH), have examined certain dimensions of this theory within the framework of the six equations of ethics. Nevertheless, the integrative theory represents a new and original perspective in the study of Avicenna's ethical system.

Methodology

Our primary method is a hermeneutic analysis of Avicenna's texts and their interpretations across the three domains of the ethical system. While remaining attentive to a phenomenological orientation, we seek to employ hermeneutic analysis in the reinterpretation of these texts. The significance of this method lies in the fact that, by suspending prior interpretations and theories of commentators and interpreters concerning Avicenna, through adoption of a phenomenological approach, we aim to achieve a more direct engagement with the texts, one that is free from dominant widely held presuppositions, and thus to present a reading from Avicenna's own perspective on ethics. In contrast to many existing studies, this method enables us to disclose his distinctive view regarding the integration of the three ethical systems.

Discussion

A fundamental and distinctive innovation of Avicenna in the domain of ethics lies in his proposal of an integrative, multi-criteria

framework for the assessment of the moral value of actions. In contradistinction to the monolithic approaches prevalent within certain philosophical traditions, which focus solely on intention (as observed in certain intra-religious interpretations), or exclusively on consequence (as in utilitarianism), or solely on the nature of the act itself (as in deontology), Avicenna advances a plurality of criteria synthesized within a unified theoretical construct. These criteria most likely include theoretical intellect (the apprehension of truth and existential perfection), psychic virtue (the moderation of the soul's faculties as the internal foundation of action), individual and social expediency (consideration of the consequences and ends of action), as well as conformity with sound custom and established social conventions. This synthesis reveals Avicenna's realistic and holistic perspective on the complex phenomenon of ethical action, wherein the inner dimension and intention of the agent, the intrinsic characteristics of the act, as well as the social context and consequences of the action are all considered in moral judgment. Another significant contribution of Avicenna, which bears an intimate connection with the social dimension of his integrative theory, is his emphasis on the role of "conventional reason" (or social convention) in the formation and manifestation of part of the ethical system. By "conventional reason" is meant the collective and consensual wisdom that, within the context of a particular society and culture, gradually generates criteria for distinguishing good from evil, the virtuous from the vicious, and the reprehensible from the commendable. Avicenna recognizes such convention as an independent and complementary source alongside pure philosophical reason and religious law. Within his thought, this idea may be interpreted as a form of "contextually-grounded conventional reading" of ethics. Accordingly, many of the values and prescriptions that govern social life arise from this collective reason and from unwritten social conventions, which themselves emerge from lived experiences, shared necessities, and the everyday interactions of individuals within a community. This perspective distances Avicenna from a purely abstract and transhistorical

conception of ethics and brings his thought closer to the dynamic reality and context-dependent nature of human ethical life.

Conclusion

Regrettably, both of these pivotal axes of Avicenna's ethical thought, namely, his integrative multi-criteria theory and his contextually-grounded theory of conventional reason, have been largely neglected in studies on Avicenna. It may be argued that these concepts belong to the category of the "unthought," or at the very least the "underthought," within existing research on Islamic moral philosophy. This neglect has resulted in a fragmentary and reductive representation of the depth and scope of this major philosopher's thought. The present article, employing an analytical, hermeneutical, and analogical methodology, and drawing upon Avicenna's primary texts, including *al-Shifa'* [The Healing], *fi al-Akhlaq* [On Ethics], *fi al-Siyasa* [on politics], *Tadbir al-manziliyya* [On Household Administration], *fi al-'Ahd* [On the Covenant], as well as *al-Najat*, *al-Isharat wa-l-tanbihat* [Directives and Remarks], the *Danish Namah-I-Alaii*, and *al-Mubahathat* [The Discussions], seeks to elucidate, through an examination of these two interconnected issues, the innovative dimensions and neglected contributions of Avicenna in the domain of moral philosophy. In so doing, the study aimed to demonstrate how Avicenna, by conjoining internal criteria (virtue) and external criteria (consequences and utility, convention and satisfaction), and by integrating a purely philosophical perspective with a socio-centric and context-sensitive outlook, articulates a flexible yet systematic framework for the ethical assessment of actions.

Moreover, it will be argued that, within his framework, the concept of "conventional reason" constitutes not merely a derivative or secondary consideration, but rather a fundamental source for normative determination in the sphere of collective life, one capable of bridging rational ideals and the mutable realities of the social order.

A reassessment and revitalization of these aspects of Avicenna's ethical thought carries several significant implications. First, this

approach enriches the historiography of moral philosophy by revealing the hitherto unrecognized capacities of the Islamic philosophical tradition in this domain. Second, it challenges the prevalent and reductive representation of Avicenna as a purely metaphysical thinker. Third, it facilitates a dialogue between Islamic moral philosophy and contemporary ethical schools, such as virtue ethics, contextualism, Kantian ethics, and certain forms of moral pragmatism, which emphasize concepts such as the integration of criteria, the role of society and context in morality, and practical wisdom. Finally, it offers a conceptual framework for addressing the complex ethical dilemmas of contemporary societies, where the tension between universal principles and local values, between abstract rationality and empirical collective wisdom, is acutely felt.

Keywords: Avicenna, Ethics, Integrated Theory, Social Relations, Conventional Reason.

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و اهمیت عقل عرفی

زهرا حاجی شاه کرم  *

پژوهشگر پسادکتری، بنیاد ملی نخبگان، تهران، ایران

سید مصطفی محقق داماد 

عضو فرهنگستان علوم و استاد، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

قاسم پورحسن 

دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

رهیافت تلفیقی در اخلاق، طرح ملاک‌های سه‌گانه در سنجش کنش‌های انسانی، اهتمام و اعتناء به نقش عرف و عقل جمعی در ظهور دادن بخشی از نظام اخلاق از دستاوردهای بنیادین فلسفه ابن سینا محسوب می‌گردد. برخلاف دیدگاه رایج و مسلط در میان پژوهشگران و حتی متفکران حوزه فلسفه اسلامی و ادعای فقدان نظریه یا رویکرد اخلاقی در میان فیلسوفان اسلامی، تبیینی صحیح و بنیادین از اندیشه‌های فارابی و ابن سینا می‌تواند نادرستی مفروضات ادعایی را عیان سازد. افزون‌بر آن، دیدگاهی که بر فقدان اندیشه‌های اخلاقی در دوران پس از فارابی و به‌طور خاص امتناع آن در فلسفه ابن سینا تأکید می‌کند، ریشه در ناآگاهی نسبت به آراء، آثار، رویکردها و اندیشه‌های مهم بوعلی دارد. یکی از ابداعات خاص ابن سینا در باب اخلاق، مطرح ساختن رهیافت تلفیقی ملاک‌ها در سنجش درستی و نادرستی کنش‌های اخلاقی و فهم خاستگاه‌های «شایست و ناشایست» اعمال آدمیان است. نه تنها التفاتی صحیح به این رویکرد در بررسی اندیشه‌های ابن سینا در باب اخلاق نشده است، بلکه می‌توان ادعا کرد که همانند نظریه «زمینه‌مندی عرفی» دستگاه اخلاق در فلسفه شیخ‌الرئیس، از ساحت‌های «ناندیشیده» به‌شمار می‌آید. در این نوشتار کوشش خواهیم کرد تا دو مسئله بسیار مهم مزبور را که تاکنون متأسفانه در ابن سینا پژوهی مورد غفلت واقع شده است، بررسی و تحلیل نموده و ابعاد ابداعات و دستاوردهای مهم بوعلی در حوزه اخلاق را آشکار نماییم.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اخلاق، ملاک‌های سه‌گانه، نظریه تلفیقی، ابداعات، مناسبات اجتماعی، عقل جمعی.

۱. مقدمه

* نویسنده مسئول: z.shahkarami@ias.ac.ir; za.hajishahkaram@gmail.com

شاید تاکنون هیچ متفکری در حوزه اخلاق اسلامی، ترکیبی از معیارها در باب افعال انسانی به دست نداده است. ابن سینا را می‌توان نخستین فیلسوفی برشمرد که برای تبیین و سنجش کنش‌ها، تلفیقی از ملاک‌های سه‌گانه عرضه نموده است. انحصاری یا شمولیت‌بخشی در باب ملاک‌های ناظر بر اخلاق برای حل معضلی لاینحل با عنوان «پیچیدگی» بنیان عمل است. کدام ملاک را باید مبنای سنجش درستی و نادرستی یک عمل برشمرد. آیا کنش‌ها از ذاتی منحاز و عینی برخوردارند تا بتوان آن‌چنان بر ملاک عقل تکیه زد که سایر معیارها نادیده گرفته شوند؟ پرسش مهم فیلسوفان در باب شایست و ناشایست بودن اعمال این بود که بر مبنای کدام معیار می‌توان دست به واریسی کنش‌ها زد. ابن سینا برخلاف بسیاری از فیلسوفان همچون ارسطو و مسکویه، تک ملاکی را ناپسندیده برشمرد و معتقد است بدون ترکیبی از معیارها نمی‌توان ساحات و اضلاع گوناگون کنش‌ها را مورد داوری قرار داد.

ملاک شرعی که منظر عمده متکلمان و دینداران در باب اعمال آدمی است، تنها می‌تواند ناظر بر خاستگاه حکمی یک عمل محسوب شود در حالی که بنیان و غایات آن مورد اعتناء قرار نخواهد گرفت. ملاک عقل اجتماعی و عرفی که فارابی و ابن سینا بر آن‌چنان تأکید نمودند که آن را به مثابه معیاری مستقل انگاشتند، در سنت اسلامی هیچ پیشینه‌ای نداشته و می‌تواند مهم‌ترین دستاورد نظام اخلاق ابن سینا قلمداد شود که البته تاکنون مورد غفلت واقع شده است. الهیدانان تنها دغدغه صیغه یا بافتار دینی کنش‌ها را مورد توجه قرار داده و نتوانستند اهمیت نقش مردمان، سنن، آیین و دستاوردهای عقل جمعی و حیات عرفی را در تکوین و تحولات اخلاق در دوران طولانی مورد توجه قرار دهند. آنان تنها در صدد بودند تا از مطلق بودن ارزش‌ها و بنیانی بودن دستورات الهی در ارزش بخشیدن به اعمال آدمی دفاع نمایند. برخلاف دیگر متفکران، پرسش فلسفی فارابی و ابن سینا این است که چگونه می‌توان میان سه ملاک عقلی، شرعی و عرفی سازگاری بخشید؟ به عبارتی آیا افعال تنها از حیث ذات دارای خوبی و بدی هستند یا منشأ پسندیده و ناپسند بودن آن‌ها امری بیرون از ذات و عقل است؟ آیا می‌توان با تلفیقی از ملاک‌ها

بنیان‌های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن‌سینا در کنش‌های اخلاقی و...؛ حاجی‌شاه‌کرم و همکاران | ۹

بسیاری از معضلات عویصه را پاسخ داد؟ ابن‌سینا نه تنها راه محض فلسفی را در اخلاق در پیش نگرفت بلکه کوشید اخلاقی واقع‌گرایانه و با ابتناء بر زیست‌عینی و حقیقی مردمان و جوامع، نظام اخلاقی کارآمد و سترگ عرضه نماید به نحوی که قلمرو شریعت، ساحت عقل و پس‌زمینه اشکال واقعی حیات را مضیق نسازد.

در معمای اوئی‌فرون، سقراط دقیقاً چنین پرسش‌هایی را در باب معیار کنش‌های انسانی طرح نمود. مناقشات موجود در این معما نشان از پیچیدگی مسئله داشته و به نظر می‌رسد نزاع‌های متکلمان و فیلسوفان اسلامی علاوه بر متأثر بودن از آموزه‌های دینی، به دشواری پرسش و معادله نیک و بدی و اعمال نیز بازمی‌گردد. در تفکر اسلامی مسئله شایست و ناشایست کنش‌های انسانی، علاوه بر بررسی آن در فلسفه، هم در دانش کلام، هم در جدل، هم در اخلاق و هم در دانش اصول طرح شده است.

مسئله بدیع در موضوع اخلاق و تعدد معیارها این است که ابن‌سینا از ملاک‌های سه‌گانه سخن می‌گوید. وی گاهی از ملاک عقلی دفاع کرده و معتقد است برخی از افعال دارای نیک و بدی ذاتی است مانند نیکو بودن عدالت و زشت بودن ظلم. برخی دیگر تابعی از شرایط بوده و در صورت فقدان موانع، دارای خوبی و زشتی هستند، مانند ناپسند بودن راستگویی، در صورتی که باعث مرگ دیگران شود یا پسندیده بودن دروغ‌گویی به گونه‌ای که باعث نجات جان انسان شود. برخی دیگر از گزاره‌ها و رویه‌ها و منش‌ها، ضرورت و اقتضاء ذاتی ندارند مانند تنبیه برای تربیت و تأدیب، پسندیده است اما برای صدمه زدن به دیگران و به خطرافتادن جان دیگران، ناپسند و نکوهیده است. پرسش این است که ابن‌سینا چگونه دست به تلفیقی از معیارها در این باب زده و میان آن‌ها سازگاری ایجاد می‌کند؟ زمانی می‌توانیم اهمیت رهیافت تلفیقی در اندیشه ابن‌سینا را دریابیم که به رویکردهای خاص او در اهتمام به اهمیت بر ساخت‌های اجتماعی و اعتباریات مدنی و توافق و اجماع عقلانی - عرفی توجه نموده و دریابیم که وی به دست به بررسی نتایج و دستاوردهای قول به نیک و بدی عقلی و شرعی کنش‌های انسانی زده و در باب مطلق یا نسبی بودن ارزش‌ها و احکام اخلاقی و نیز کاربرد آن‌ها در خطابه و جدل دیدگاهی خاص در تناظر با حیات

اجتماعی انسان‌ها مطرح کرده است.

پرسش‌ها و منازعه‌ها

نزاع نیکی و بدی عمل در اندیشه ابن سینا چنانچه به درستی مورد بازخوانی و فهم قرار نگیرد، می‌تواند هم سبب افزونی معضلات و ابهامات گردد و هم شیخ را متهم به تناقض‌گویی در باب ملاک‌ها نمود. ابن سینا از سویی در بحث از مواد قیاس و قضایا و نیز در بحث از جدل، حسن و قبح را در ذیل مشهورات مطرح نموده و ملاک درستی «عدالت نیک است» و نادرستی «ظلم زشت است» را به توافق و اذعان عمومی ارجاع داده و بر مبنای تحلیلی از آراء محمودیه از آن بحث به عمل آورده است. ابن سینا علی‌رغم آن‌که طبق تفسیری در درون رویکرد نیکی و بدی عقلی و ذاتی قرار دارد، اما در ضمن بحث از آراء محمودیه و نیز ذائعات، ملاک اخلاق و احکام اخلاقی را به مشهورات ارجاع می‌دهد. به عبارتی، درستی و نادرستی کنش‌های انسانی و گزاره‌های ناظر بر آن، از منظر شیخ‌الرئیس از نوع قضایای مشهوری محسوب می‌شوند که با عقل به تنهایی مورد تصدیق و حکم قرار نمی‌گیرند و عقل تحت شرایطی، می‌تواند آن‌ها را تصدیق نماید: ... و لیس شیء من هذا یوجب العقل الساذج... و هذه المشهورات قد یکون صادقه و قد یکون کاذبه و إذا کانت صادقه لیست تنسب إلى الأولیات... والصادق غیر المحمود و الکاذب غیر الشنیع؛ و ربّ شنیع حقّ و ربّ محمود کاذب... (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۰-۲۱۹)؛ از این رو این قضایا به باور وی، نه بدیهی‌اند و نه ضروری‌اند و چنانچه آن‌ها را صادق بدانیم، صدقشان نه از فطرت عقلی بلکه ناشی از عقل همگانی است: ... و إن کانت صادقه فصدقها لیس مما یتبین بفطره العقل... بل المشهورات منها ما هو صادق و لکن یحتاج فی أن یصیر یقیناً إلى حجه... (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۶۶).

پرسش مهم این است آیا ابن سینا منکر نیکی و بدی ذاتی است یا عقلی بودن حسن و قبح را نابسند می‌داند؟ در این صورت، چرا شیخ بعضی از مشهورات را از سنخ گزاره‌های واجب‌القبول (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰) برمی‌شمارد؟ آیا اصل ایده شیخ این است که اخلاقیات متوجه ساحات مدنی و اجتماعی انسان است، لذا ملاک افعال ارادی را نمی‌توان

به ذوات و عقل به تنهایی و در تعبیر ابن سینا «العقل الصریح» یا «العقل الساذج» یا «العقل الاول» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰-۲۱۷) ارجاع داد و بدون مناسبات و روابط جمعی نمی توان درباره نیک و بد بودن امور یا کنش ها داوری نمود؟ ادعای سازگاری هر دو رویکرد عقلی/ ذاتی و توافق همگانی به نحو هم زمانی، گرچه می تواند با تفسیرها و توجیهاتی مقبول به نظر برسد اما از ابهامات و دشواری های بسیاری برخوردار است. ملاک عقلی بر ذاتی بودن شایست و ناشایست افعال دلالت دارد و به نظر می رسد احکام اخلاقی را بدون لحاظ مناسبات اجتماعی دارای حکمی قطعی دانسته و بر مطلق بودن ارزش ها و بایدهای اخلاقی تأکید دارد، در حالی که ملاک «اعتبارات اجتماعی» در مقابل آن قرار داشته و ارزش ها می تواند بر مبنای زیست و فرهنگ و توافق جوامع مختلف و متعدد بوده و از ذاتیت و مطلق بودن برخوردار نباشد؛ مگر آن که میان ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح و مشهوری بودن آن تنافری قائل نشده و دو ملاک را مکمل تلقی کرده و یا در عرض یکدیگر قرار دهیم. در این صورت باید میان قضایای محض اخلاقی و قضایای اخلاقی ناظر بر قلمرو اجتماعی تفکیک قائل شویم، یا مانند علامه طباطبایی از دو نوع احکام اخلاقی پیشااجتماع (ثابت و مطلق) و احکام عرفی و اخلاقی پسااجتماع (متغیر و نسبی) سخن بگوییم (پورحسن، ۱۴۰۴: ۷۲-۶۹). این در حالی است که علامه، اصل حسن و قبح را به طور کلی از امور غیرمتغیر و ثابت قلمداد نموده است. علامه طباطبایی چهار اصل ضرورت (باید)، اصل نیکی و بدی (حسن و قبح)، اصل سادگی و آسان (انتخاب أخف و أسهل) و نیز اصل بسیار مهم استخدام و اجتماع را پیشااجتماع و اصل مالکیت و سخن و اعتباریات زبانی - واژگانی، قدرت و اصل حکم فرمایی را در اعتباریات پسااجتماع قرار می دهد (طباطبایی، بی تا: ۳۳۵-۳۳۳)^۱. با این وصف، علامه معتقد است که انسان بر مبنای سازگاری وجودی خویش، از شایست و ناشایست، دریافت خاصی دارد. بدین نحو که ممکن است به سبب اعتباریات اجتماعی، اصل نیکی و بدی در معرض دگرگونی قرار بگیرد و چیزی را که ذاتاً «نیک» است «بد» تلقی کند و بالعکس؛ بنابراین، اصل حسن و قبح

۱. طباطبایی (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، صص ۳۳۳-۳۳۵.

و حتی اعتباریات عام، متأثر از اعتباریات اجتماعی می‌باشد، یعنی چیزی را که در دوره‌ای زشت می‌دانستند حال زیبا تلقی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۴۳۲)^۱. نکته مهم در تحلیل علامه درباره شایست و ناشایست این است که انسان گاهی اضطراراً این اصل را اعتبار می‌کند؛ بدین معنی که بسیاری از امور را چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم و امور دیگر را چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. ایشان تصریح می‌کند که از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که خوب و بد یا «حسن و قبح در أفعال» دو صفت اعتباری‌اند که در هر فعلی، خواه فردی و خواه اجتماعی، معتبر هستند. علامه خوبی یا نیکی را مانند وجوب بر دو قسم می‌داند: الف) نیکی‌ای که فی‌نفسه صفت فعل است ب) نیکی‌ای که صفت لازم فعل صادر است. با این بیان می‌توان گفت که ممکن است فعلی به‌حسب طبیعت و سرشت خود، نیک یا بد باشد و از فاعل نیز صادر شود، لیکن صدورش ضرورتاً با این اعتقاد بوده که آن فعل، امری خوب و پسندیده بوده و بر آن اساس صورت گرفته است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۸-۳۱۷)^۲.

آیا می‌توان چنین تحلیلی درباره دیدگاه ابن‌سینا صورت داد و تعارض یا ناسازگاری ذاتی بودن حسن و قبح و اصل قراردادن مشهورات در اخلاق را توجیه یا تفسیر کرد؟ چنانچه بپذیریم ابن‌سینا میان دو حیث از عمل یعنی بنیان عمل از حیث ذات و اساس فعل از وجه جمعی و توافق همگانی تمایز قائل شده و گاهی نیکی و بدی را وصف ذاتی فعل می‌داند و گاهی آن را ویژگی لازم یک عمل برمی‌شمارد، آیا می‌توان با تبیین معنای دقیق عقلی و ذاتی و چرایی ملاک قراردادن مشهورات و تبیین صحیح معنای محمودة بودن احکام تفسیری صحیح از معیار دو گانه ابن‌سینا به‌دست داد یا اینکه باید قائل شد که شیخ اساساً منکر نیک و بدی ذاتی بوده و آن را به‌طور کلی چه از نظر ملاک و چه مسئله صدق به اذعان و پذیرش همگانی و مشهورات ارجاع می‌دهد؟

۱. طباطبایی، (۱۳۵۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، (مقدمه مطهری)، ج ۶، چاپ اول، قم: انتشارات دارالعلم، ص ۴۳۲

۲. همو. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، صص ۳۱۷-۳۱۸

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۱۳

از رویکردها و بررسی ها، سؤالات، پاسخ ها و تحلیل های ابن سینا چنین به دست می آید که وی با پنج پرسش فرضی درباره «شایست و ناشایست» بودن کنش ها روبه رو بوده است. الف) پرسش نخست معنای صحیح شایست و ناشایست افعال است؛ بدین معنا که آیا نیکی و بدی و قضایای آن از بداهت برخوردار هستند؟

ب) ملاک حسن و قبح کدام است؟ آیا «خوب و بد بودن» را باید به ذات بازگرداند یا باید بر مبنای ملاکی بیرونی دست به تعریف آن ها زد؟ آیا اگر ابن سینا گزاره های اخلاقی را از مشهورات بداند، می تواند در عین حال بر نیکی و بدی ذاتی اعمال نیز تأکید نماید یا اینکه این دو رویکرد با یکدیگر مغایرت دارند؟ آیا ابن سینا ملاکی واحد برای آن قائل شده یا آنکه چند معیار به دست می دهد؟

ج) آیا ابن سینا معتقد است که ملاک ها واقعی بوده و دارای ارزش های حقیقی و عقلی هستند یا قائل به اعتباری بودن و یا نسبی بودن معیارها است؟

د) پرسش مهم و البته مرتبط با پرسش های پیشین، این است که خواه ابن سینا قائل به ذاتیت در داوری کنش های اخلاقی باشد یا توافق عرفی را بپذیرد و یا بر مستفاد بودن گزاره های اخلاقی از شریعت تأکید نماید؛ آیا وی قائل به صدق / کذب پذیری بایدهای اخلاقی است و گزاره های متعلق به نیکی و بدی را به صدق و کذب متصف می کند؟

ه) و بالاخره اینکه نظریه تلفیقی و ترکیبی ابن سینا بر چه بنیان ها و ادعاهایی استوار است؟ آیا می توان در پرتو بازخوانی اندیشه شیخ در باب اخلاق و ملاک های کنش های انسانی بدین نتیجه رسید که وی به سبب توجه به احکام دینی و مصالح اجتماعی، ناگزیر شده است دست به ترکیب بزند یا لازمه رهیافت او در باب مشهورات و آراء محمود و اعتنای جدی به ساحت مدنی و اهمیتی که به عقل اجتماعی و دستاوردهای حیات جمعی دارد، اتخاذ چنین رویکردی است؟

اخلاق و ملاک های چندوجهی

چنین به نظر می رسد که نباید انتظار تعریفی روشن و مفهومی از ابن سینا درباره «شایست و ناشایست» داشت. شیخ در شرح مواد قیاس و در توضیح اقسام معتقدات، مشهورات،

«پسندیده بودن و نکوهیده بودن» را از یقینیات و فطریات جدا کرده و معتقد است عقل به تنهایی نمی تواند فهمی از آن ها داشته و حکم به پذیرفتن یا معنا و درستی آن دهد. به عبارتی، ابن سینا قضایای اخلاقی را از سنخ آراء محموده می داند که غیربدیهی عقلی بوده و حتی می توان در وجود و معنای روشن آن ها تردید و تشکیک کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۶۷-۶۵)؛ گرچه ابن سینا در ضمن همین نگرش، بیان می کند که گزاره های اخلاقی (مشهوری) به سبب شهرت و عمومیتی که دارند، سبب می شوند انسان، آن ها را ضرورتاً مورد تصدیق قرار دهند. (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۸۸-۹۲) مقصود شیخ از ضرورت در اینجا، ضرورتی است که ریشه در عادات جمعی یا مناسبات اجتماعی و مدنی دارد، نه ضرورت برهانی؛ چون شیخ برخی از مشهورات را از نوع گزاره های واجب القبول، یعنی از سنخ توافق همگانی برمی شمارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰). اولیات که از اقسام یقینیات است، به باور شیخ بدیهی است، اما مشهورات چنین نیستند؛ چون تنها با تأدیب و تربیت و آگاهی از توافق اجتماعی است که می توانیم به فهم آن دست یابیم. باین حال، وی تصریح دارد که برخی از مشهورات مانند نیک بودن راستگویی و عدالت و زشت بودن ظلم و قتل، از سنخ قضایای یقینی است. ابن سینا حتی آراء محموده را که مشهورات خاص می نامد، قابل تعریف و فهم با عقل مجرد یا عقل ابتدایی و صریح نمی داند: ... فَأَمَّا المشهورات فمنها أيضاً هذه الأولیات... و منها الآراء المحموده... إذ لا عمدة لها إلا الشهرة... و هي لو خُلِّي الإنسان و عقله المجرد... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله... مثل حکمنا أن الكذب قبيح... (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۴۱۰).

ابن سینا به دوراز مشهوری دانستن نیکی و بدی و اتکای تعریف آن بر توافق همگانی، گاهی آن را به «ملائمت یا سازگاری و ناسازگاری با طبیعت آدمی» (علامه طباطبایی در اصول فلسفه، حسن و قبح را نوعی ملائمت و عدم ملائمت با قوه مدرکه تعریف کرده است)، گاهی آن را به «کمال و نقص»، گاهی به «زیبایی و زشتی» (یا جمیل و قبیح) گاهی به «نیکی و بدی» (حسنه در برابر سیئه که مستفاد از واژگان قرآنی است)، گاهی به «خیر و شر»، گاهی به «سازگاری و ناسازگاری با مصالح و مفاسد و غایات» و نه با طبع آدمی،

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۱۵

گاهی به «خوشایندی و ناخوشایندی»، گاهی به «مفید و مضر بودن» و گاهی نیز آن را به «مدح و ذم» یا «شایست و ناشایست» ارجاع می دهد. هر کدام از این معانی براساس رویکردهایی همچون معرفت شناسانه، هستی شناسانه، غایت انگارانه، زیبایی شناسانه، الهیاتی و فلسفی صورت گرفته است. به علاوه گاهی ابن سینا تعریف «شایست و ناشایست» را بر مبنای ارجاع آن به اولیات مورد بررسی قرار می دهد، گاهی آن را براساس بنیان عقل تعریف می کند، جایی که بر ضرورت آوردن حجت بر آن اشاره دارد و گاهی مطابق با احکام دینی دست به تبیین آن زده و گاهی دیدگاهی ترکیبی در پیش می گیرد که در آن بر نیکی و بدی ذاتی در مقام ثبوت و نیکی و بدی شرعی یا دینی در مقام اثبات تأکید می شود. باید متذکر شد که تعریف «شایست و ناشایست» در ابن سینا بر مبنای سه رویکرد عقلی، شرعی و توافق همگانی (و نیز رویکرد تلفیقی) متفاوت می شود. در رویکرد عقلی خواه عقل جمعی (مشهوری یا عرفی) و یا عقل استقرائی و قیاسی (ابن سینا گاهی فهم گزاره های اخلاقی را به کمک معرفت عقلی و عقل نظری میسر می داند)، نیکی و بدی را همان کمال و نقص یا خیر و شر و ملائمت و عدم ملائمت می داند. در رویکرد شرعی، حسن و قبح را نیکی و بدی یا حسن و سیئه و ملائمت و عدم ملائمت با مصالح دینی و احکام الهی برمی شمارد. در رویکرد ترکیبی به غایات و خوشایندی و کمال و خیر توجه دارد. با این وصف، باید دانست که شیخ، گزاره های اخلاقی و اصل «شایست و ناشایست» را جزو اولیات عقلی محسوب نکرده و معتقد است این نوع قضایا فطری نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق.: ۵۴-۵۰).

در مسئله نفس از کتاب شفاء، ابن سینا در ضمن بحث از نیروهای نفس، به تبیین نسبت عقل نظری و عملی و ادراک احکام کلی اخلاقی می پردازد. با توجه به رهیافت خاص شیخ که متأثر از فارابی است، پیوندی نیرومند میان دو عقل ایجاد کرده و ادراک عقل عملی در استنباط قضایای عملی به مدد عقل نظری صورت می گیرد. عقل عملی، زیبا بودن راستگویی و عدالت یا زشت بودن ظلم یا دروغ گویی را به کمک عقل نظری درمی یابد. گرچه ابن سینا در اینجا نیز همانند سایر آثارش، تأکید دارد که این احکام و

گزاره‌ها از آراء محموده هستند و برهانی نیستند، لیکن عقل می‌تواند به کمک حجت، آن‌ها را ادراک نماید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ ق: ۶۵).

ابن‌سینا معتقد است احکام کلی اخلاقی را عقل نظری درمی‌یابد. عقل عملی تنها به کمک عقل نظری است که می‌تواند گزاره‌های کلی مانند خوب بودن عدالت، زشت بودن ستم، خوبی بخشش، پسندیده بودن یاری به دیگران را ادراک کند، لذا معرفت‌های کلی اخلاقی بدون بنیان‌های عقل نظری درک نمی‌شوند، به همین سبب تأکید دارد که تصدیق گزاره‌های اخلاقی (مشهورات) از جانب عقل بالملکه به واسطه عادت است. این احکام کلی را شیخ درواقع، مبادی برای عقل عملی تلقی می‌کند. عقل عملی به کمک همین مقدمات توانایی بر استنباط حکم جزئی در اخلاق را به دست می‌آورد؛ بنابراین ابن‌سینا در تحقق یک عمل اخلاقی به شکل‌گیری یک فرایند طولانی یعنی وجود ادراکی عقل نظری و عملی، ادراک کلی، استنباط احکام، حصول رأی جزئی، تکوین اراده اخلاقی و ظهور فعل اخلاقی اشاره می‌کند.

ملاک کنش‌های «شایست و ناشایست»

گرچه بحث درباره ملاک نیکی و بدی و پسند و ناپسند بودن کنش‌های انسانی از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است و نخستین بار در رساله اوئیفرون، ملاک نیکی و بدی عمل مورد توجه قرار گرفته است، لیکن هنوز رویکرد ذاتی یا غیرذاتی عمل مورد مناقشه می‌باشد، به خصوص زمانی که قائل به این ایده شویم که ملاک اصلی در نیک و بد بودن یک فعل را باید به دین یا دستورات الهی بازگرداند و یا اینکه معتقد باشیم که بدون لحاظ بنیان‌های دینی، اخلاق از پشتوانه نیرومندی برخوردار نیست. بر همین اساس، مناقشه اصلی متوجه این پرسش بود که آیا نیکی و بدی را باید به ذات بازگرداند و عقل به تنهایی توانایی درک حسن و قبح را دارد و افعال ذاتاً به درستی و نادرستی یا شایست و ناشایست متصف می‌شوند، یا آن‌که این قضایا از نوع مشهورات و غیربدیهی بوده و با ملاک درونی نمی‌توان درباره شایست و نکوهیده بودن آن‌ها داوری نمود؛ لذا نیازمند امری بیرون از ذات بوده و باید بر مبنای ملاک بیرونی دست به تعریف آن‌ها زد؟

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۱۷

براساس شرح و تفسیری که در پرتو بازخوانی از رهیافت ابن سینا در باب کنش های اخلاقی انسان عرضه نمودیم، می توان ادعا کرد که ابن سینا و حتی بسیاری از فلاسفه اسلامی همچون سهروردی، خواجه نصیر و نیز ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۰۳-۳۰۴)، در بسیاری از مواضع، ملاک شایست و ناشایست بودن اعمال را عقلی ندانسته و آن ها را به مشهورات و آراء محموده ارجاع داده و توافق و اذعان جمعی یا مقبولیت عموم را مبنای اساسی درستی و نادرستی گزاره های اخلاقی برشمرده است، اما در عین حال هم دستورات دینی و هم صدق و کذب پذیری و حتی حجت آوری را در این باب قائل شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق.: ۶۶-۶۵).

پرسش محوری نوشتار حاضر این است در باب سنجش کنش های آدمی، کدام ملاک را باید معیار اصلی در اندیشه ابن سینا در باب «درستی و نادرستی» و یا پسند و ناپسند بودن افعال دانست؟ پرسش در ملاک عقلی این است که عقل عملی بدون لحاظ بیرون از ذات فعل و بدون التفات به غایات و مصالح عمل و یا بنیان های مشهوری و محمودی فعل، حکم به نیک و بد آن می دهد در حالی که در ملاک غیر عقلی یا باید عقل را ناتوان از درک نیکی و بدی بدانیم و یا ذات فعل را کافی در نیک و بد بودن عمل تلقی نکرده و عناصر و مؤلفه های عمل را در درک آن دخیل کنیم. به عبارتی، چنانچه شایست و ناشایست را وصف یا معیار ذاتی افعال بدانیم، در آن صورت پذیرفته ایم که یک فعل بدون آنکه کسی درستی یا نادرستی آن را اعتبار و جعل کند، ذاتاً خوب یا بد بوده و از صدق و کذب برخوردار است و مطابقت با خارج و واقعیات دارد، اما اگر معیار نیکی و بدی، عقلی و ذاتی نباشد، بدان معنی است که این قضایا بدیهی و ضروری نبوده و مطابقت با واقع نداشته و ملاک آن نیز امری بیرون از ذات یعنی اذعان و توافق همگانی و مشهورات خواهد بود که در این صورت، شایست و ناشایست به اعتبار و جعل بیرونی است.

سبب بنیادین عدم مطابقت در مشهورات این است که این نوع قضایا از سنخ انشائیات بوده و جعل فرد یا جامعه شمرده می شوند، لذا بیرون از قلمرو جعل کننده نمی توانند از واقعیات برخوردار باشند. برخلاف گزاره های ضروری که ملاک مطابقت و عدم مطابقت

درباره آن‌ها لحاظ می‌شود، در مشهورات چنین ملاکی وجود ندارد، گرچه فارابی و ابن‌سینا گاهی از مطابقت مشهورات با واقع سخن به میان آورده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ ق.: ۳۶۳-۳۶۱). بر مبنای چنین تفسیری که این دو رویکرد کاملاً در برابر یکدیگر قرار دارند، آیا می‌توان هم‌زمان قائل به چند ملاک متفاوت (آراء همگانی / شرعی) و حتی متباین (عقلی / غیرعقلی) در باب «نیک و بد» شد یا این که دچار معضلاتی لاینحل در تفکر و اخلاق ابن‌سینا در باب ملاک‌ها خواهیم شد؟

همواره دو ملاک عقلی و شرعی، مبنای منازعات در باره نیک و بدی اعمال تلقی می‌شد. در تقسیم دوتایی، گاهی منشأ آن به ذات و گاهی به بیرون ذات ارجاع داده می‌شد. قائلان به نیک و بدی عقلی، ذات عمل را معیار تلقی می‌کردند و معتقد بودند اعمال انسانی را می‌توان بر مبنای ذاتشان و بدون وساطت امری دیگر مورد داوری قرار داد، همان‌گونه که بسیاری از متکلمان معتزله و امامیه تأکید داشتند حسن و قبح عقلی، اساسی‌ترین رویکرد در باب ملاک نیک و بدی بشمار می‌آمد (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ ق.: ۳۶-۳۵). شاید بتوان به‌نوعی این گروه را جزو ذات‌گرایان به‌معنای خاص برشمرد.

قائلان به ملاک بیرون از ذات را می‌توان به چهار دسته شرعی، توافق همگانی، مصالح و مفاسد، مناسبات اجتماعی یا رفتار یا اعتبار هر جامعه تقسیم کرد. تمامی متفکران اعم از متکلمان، اصولیین، منطق‌دانان یا فیلسوفان که ملاک را صرفاً شرعی می‌دانند، یا معتقدند ملاک می‌تواند هم شرعی و هم آراء همگانی باشد، یا مصالح و اعتبار را جداگانه یا توأمان معیار حسن و قبح قرار داده‌اند، همگی از حیث ملاک، در بیرون از معیار ذاتی قرار می‌گیرند. برخی از این گروه، قول به تک ملاکی را پذیرفتند، همچون ملاک شرعی نیک و بدی در تفکر اشاعره؛ برخی چند ملاکی را اختیار کرده‌اند، همچون ابن‌سینا که سه ملاک توافق همگانی (عقل مدنی یا عرفی) و شرعی (احکام و دستورات الهی و دینی) و مصالح و مفاسد (اعتبار بر مبنای غایات اعمال) را به‌نحو ترکیبی برگزیده است؛ برخی تنها به اعتباری بودن نیک و بدی کنش‌ها رأی داده‌اند و دسته‌ای دیگر همچون شاگردان علامه طباطبایی (شاید تحت تأثیر حکمت عملی ابن‌سینا) غایات اعمال را به‌مثابه ملاک تلقی

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۱۹

کردند. دسته بندی کاملاً متفاوتی وجود دارد که ایده ای مهم اما ناگشوده و نااندیشیده بوده و تاکنون به تفصیل بدان پرداخته نشده است: ملاک بر مبنای منشأ یا خاستگاه عمل نیک و بد بر مبنای دریافت های دستگاه شناختی در جعل «باید» و «ضرورت عملی» یا ملاک براساس غایت عمل.

دشوارترین پرسش در نیکی و بدی عقلی حیث معرفت شناسانه آن بوده و مسئله اصلی در این رهیافت این است که آیا با یک ملاک بیرونی و عینی مواجه هستیم یا اینکه عقلی بودن ملاک بدین معنی است که تابع اعتباری است که انسان ها براساس ذات افعال صورت می دهند و یا به سبب پذیرش عقل بشری و ملائمت با عقل جمعی است؟ در صورت نخست با ملاکی واقعی و قابل داوری عینی روبه رو هستیم و به عبارتی فعل در ذات خود و بدون لحاظ هر امری بیرونی مشتمل بر نیکی و بدی می باشد، لیکن در حالت دوم باید گفت که شایست و ناشایست اعمال انسانی بر مبنای عقلی بودن، دلالتی بر واقعیت ملاک نداشته و افعال از حیث ذاتشان واجد نیکی و بدی نبوده و تنها به اعتبار آدمیان و بر مبنای تحلیل عقلی پسندیده و نکوهیده خواهند بود. در آراء محمود بنابر تفسیر رایج، یک عمل بدون شهرت و توافق همگانی، دربردارنده نیکی و بدی در ذاتش نیست. همین تعبیر را باید در باب ملاک شرعی حسن و قبح نیز بیان کرد، بدین معنی که فعل نیک یا ناپسند مبتنی بر خواست و دستور خداوند بوده و بیرون از آن ذاتاً نه پسندیده است و نه نکوهیده می باشد. در این صورت هر فعلی را که اذعان و توافق عموم یا اراده خدا پسندیده بدانند، نیک است و هر فعلی را که ناپسند برشمارد، زشت خواهد بود. براین اساس، نیکی و بدی افعال تابع ذات آن ها نبوده و حسب اعتبار یا حکم و دستور دینی و الهی، تغییر می یابد. تمامی قائلان به ملاک نیکی و بدی شرعی افعال ادمی را می توان در درون این رویکرد قرار داد (جرجانی، ۱۴۲۹ ق: ۱۶۹-۱۶۵).

شالوده های معیار تلفیقی کنش اخلاقی

ابن سینا معادله ای سه وجهی و احتمالاً علی میان سه ملاک (توافق همگانی یا مشهورات، شرع و مصالح و مفاسد) برقرار ساخته و در منظری بسیار مهم و ظریف معتقد است

براساس اقتضائات، پس زمینه‌ها، اعتبارات، تحولات اندیشه‌ای و تاریخی، ملاک‌ها متفاوت عمل می‌کنند و نمی‌توان از ملاکی واحد برای تمامی انواع متنوع کنش‌ها و ساحت‌ها دفاع به عمل آورد. وی معتقد است معیارها از سویی متأثر از قلمرو شریعت بوده و از سوی دیگر فراشریعت (از حیث تقدم زمانی بر هر دین) تلقی می‌شوند و امری انسانی یا در تعبیری دقیق‌تر تابع آیین‌ها و شعائر جوامع است. نمی‌توان از حیث ملاک‌ها میان جوامع ساده و اولیه با جوامع رشد یافته عقلی همسانی ایجاد کرد. جوامع همچون کنش‌ها و ملاک‌ها قیاس‌ناپذیرند. ابن‌سینا تصریح می‌کند حکمت عملی مستفاد از شریعت است. شیخ در رساله‌ی *عیون/الحکمه* توضیح می‌دهد که حکمت عملی با اقسام سه‌گانه حکمت مدنی، حکمت منزلیه و حکمت خلّقیه، ریشه در شریعت داشته و مستفاد از دین است: ... و مبدء هذه الثلاث مستفاد من جهة الشریعة الالهیه (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۴)، نظیر همین سخن در کتاب *دانشنامه‌ی علائی* نیز آمده است. وی معتقد است حکمت خلّقی و عمل صحیح و خیر تنها در پرتو شریعت و صناعت شارع میسر می‌شود. ابن‌سینا در *دانشنامه‌ی علائی* تصریح می‌کند که صناعت شارع یا علم شرایع، جزو مبادی و بنیاد حکمت مدنی است: ... یکی علم چگونگی شرایع و دوم چگونگی سیاسات؛ و نخستین اصل است و دوم شاخ و خلیفه... (ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۳۱۰). دلیل مهم شیخ در ارجاع ملاک کنش‌های اخلاقی به شریعت این است که خداوند خیرمحض است، لذا عملی قبیح را اراده نمی‌کند، یعنی دستورات و باید‌ها خواه انسانی یا الهی، باید مطابق با اصول اخلاقی باشد.

از سوی دیگر، ابن‌سینا با ارجاع ملاک به مشهورات و توافق همگانی، به‌نوعی می‌پذیرد که گزاره‌های اخلاقی گرچه از اعتباریت جمعی برخوردار است، اما عقل عموم بر مبنای مصالح و مفاسدی که اعمال در پی دارند، حکم به نیک و بد بودن فعل می‌دهند. ابن‌سینا در ارجاع به مشهورات، بر نقش عقل اجتماعی و مصالح همگانی تأکید کرده و معتقد است پسندیده بودن دادگری و ناپسند بودن ستم، ناظر بر مصلحت و مفسده یا کمال و نقص اجتماعی است که به واسطه‌ی آن عاید انسان‌ها می‌شود. این

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۲۱

بدان معنی است که شیخ می پذیرد عمل به دادگری سبب کمال جامعه و بقای آن شده و کنش ناپسند مانند ستم کردن موجب ایجاد مفسده و تباهی انسان می گردد. عقل مدنی یا اذعان و توافق جمعی دربردارنده مصلحت و کمال نوعی و انسانی است و چنین نیست که حکم آن اعتباری محض باشد. ازاین رو، در خود مشهورات و ملاک آراء محموده از دیدگاه ابن سینا، نوعی مصلحت و مفسده و کمال و نقص نهفته است که احکام و گزاره ها تابعی از آن شکل می گیرند. عقل جمعی ازاین رو راستگویی را «شایست» می داند که مبتنی بر درک از کمال و مصلحت می باشد و دروغ گویی را از آن رو زشت و نکوهیده برمی شمارد که سبب نقص و مضرات می شود. براین اساس، عقل عملی و همگانی می تواند ملاکی به دست دهد: آنچه سبب کمال می شود و بر مبنای مصالح است، پسندیده و نیک خواهد بود و آنچه موجب نقصان و مفسده است، ناپسند و زشت می باشد. افزون براین، ابن سینا معتقد است چنین نیست که تصور کنیم مشهورات به هیچ روی یقینی نیستند. این نوع گزاره ها به دیدگاه او گرچه ذاتاً ضروری نیستند، اما در صورت اقامه حجت، بدیهی خواهند شد. به همین سبب، منطق دانان و نیز فارابی و ابن سینا، مشهورات را به بدیهی و غیر بدیهی تقسیم کرده و از اصطلاح «مشهورات بدیهی» سخن گفته و آن ها را اصول مشهورات نامیده اند. شیخ آراء محموده و استقرائات را از جمله مشهورات بدیهی تلقی کرده و قضایای نیک و بد را بدیهی و از سنخ محمودات دانسته است، اما این بدیهی بودن، ذاتی این گزاره ها نیست بلکه به کمک حجت و دلایل، مشهورات می توانند یقینی گردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق. ب: ۶۶).

آغاز مناقشه در باب ملاک را می توان گفت و گوی سقراط در رساله اوئیفرون دانست که در آن بر دو ملاک عقلی و غیر عقلی تأکید می شود. سقراط، مدافع ملاک عقلی است لیکن اوئیفرون بر ملاک بیرون از عقل (خواست و اراده خدایان) تأکید دارد. شالوده استدلال در این گفت و گو، ملاک نیکی و بدی است. پرسش در باب ملاک درستی و نادرستی گزاره های اخلاقی در این رساله چنین است: «آیا x خوب

است چون خدا می خواهد» یا آن که «خدا x را می خواهد چون x خوب است؟» (پورحسن و حاجی شاه کرم، ۱۴۰۳: ۱۰۴-۱۰۲)؛ این چه نوع استدلال یا پرسشی است؟ آیا چنین معادله‌ای در جست‌وجوی معیاری برای خوبی‌ها و بدی‌ها است یا سخن از منشأ احکام اخلاقی است، یا تنها درصدد دفاع از وجود «استلزام نسبت» میان دین و اخلاق است و یا تنها بر روابط منطقی میان گزاره‌ها دلالت دارد؟ سقراط ملاک غیرعقلی اوئی‌فرون را مورد پرسش و نقد قرار داده و می‌گوید آیا خوبی و بدی امور بدان جهت است که خدایان دوست دارند، یا به عبارتی چون خدایان آن را دوست دارند، نیک است و هرچه را اراده نکنند زشت است، یا اینکه چون امور از پیش نیک و بد هستند، خدایان تنها امور نیک را دوست دارند؟ (Halbo, 2010: 98).

به همان میزانی که پیروان ملاک عقلی، بر اراده آزاد آدمی در انجام مختارانه فعل اخلاقی تأکید دارند، آیا سایر ملاک‌ها نیز اعتنایی به اختیار بشر در کنش‌هایش دارند یا انسان مجبور است که نظام اخلاقی دینی را بپذیرد و نمی‌تواند بیرون از این ملاک دست به عملی اخلاقی بزند؟ حال اگر ادعا کنیم که خداوند همیشه واجب اخلاقی را اراده می‌کند، یعنی چون خداوند خیر مطلق است، دستوراتش نیز نیک و اخلاقی است، با پارادوکسی در ملاک و تقدم و تأخر روبه‌رو نخواهیم شد؟ (Davies, 1993: 180). به نظر می‌رسد که لازمه چنین سخنی این است که خداوند همیشه اعمال واجب اخلاقی را اراده می‌کند. ادعای فیلسوفان اسلامی مانند ابن‌سینا این است که احکام دینی و الهی همواره بر مبنای «خیر» است. اگر اعتقاد به خدا معقول باشد، پس معقول است که باور کنیم خداوند همیشه اعمال نیک و اخلاقی را اراده می‌کند.

با این حال، می‌توان اشکال کرد که معیار تلفیقی ابن‌سینا سبب می‌شود که در باب ملاک نیک و بد بودن کنش‌های انسانی دچار پارادوکس یا تعارضاتی پیچیده و لاینحل شویم. دلیل مسئله این است که اگر ملاک‌ها را مستقل از یکدیگر لحاظ نماییم، در آن صورت نمی‌توانند توأمان عمل کنند. اگر ابن‌سینا مبنای مهم آراء محموده را توافق و اعتبار همگانی قرار دهد، براین اساس عقل عرفی نمی‌تواند هم‌زمان

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۲۳

با ملاک اراده و حکم الهی همسان و یا حداقل کاملاً سازگار تلقی شود؛ چون از نظر دینداران، عرف و عقل جمعی حتی اگر قائل به عقل تعلیلی نیز باشیم، توانایی تأسیس احکام و دستورات را به نحو مستقل ندارد، در حالی که دین، یک منبع تلقی شده و منشأ تکوین احکام شمرده می شود. حال گوییم طبق این تحلیل، چنانچه دستور خداوند بر انجام قتل یا عملی بیرون از عقل عرفی، عملی غیر اخلاقی (بر مبنای آراء همگانی و اذعان عموم) تلقی شود، اما با توجه به ملاک شرعی، حکم و عملی اخلاقی یا نیک شمرده گردد، در آن صورت نه تنها با تعارضاتی دشوار روبه رو خواهیم شد، بلکه موجب ابهام در معنای اخلاق و امر الهی و نیز پیچیده شدن معنای ملاک خواهد شد.

امکان سازگاری میان ملاک ها از دیدگاه ابن سینا موضوعی بسیار مهم و بدیع در سنت فلسفی است که تاکنون التفات اندکی به آن شده است. ابن سینا اعتقاد ندارد که قوانین اخلاقی یا ملاک عقلی کنش ها تابعی از دستورات دینی یا اراده خداوند است. حتی اگر ابن سینا معتقد باشد که ملاک شرعی، تعیین کننده اخلاقی بودن اعمال است، می توانیم در دفاع از نگرش شیخ توضیح دهیم که تفاوت بسیار باریک و پراهمیتی در منظر او نسبت به قائلان ملاک شرعی وجود دارد که شاید تاکنون کمتر به آن توجه شده است. مقصود ابن سینا زمانی که می گوید اراده خدا می تواند ملاک نیکی و بدی یا تعیین کننده این باشد که چه چیزی از نظر اخلاقی واجب است، مقصودش این است که مسئله در احکام و دستورات الهی چنین است که خدا اراده می کند که شخص الف باید فعلی خاص مثلاً صلۀ ارحام را انجام دهد. این حکم بدان معنا است که انسان از جنبه اخلاقی موظف است آنچه را که خدا می خواهد، انجام دهد. در اینجا دو حیثیت اخلاقی و شرعی توأمان لحاظ می شوند، لذا چنین نیست که در انجام دستورات الهی، بنیان اخلاقی بودن عمل را مورد غفلت یا بی اعتنایی قرار دهیم و یا اصل ملاک اخلاقی را به کناری نهیم. در دیدگاه اشاعره، ملاک شرعی، مستقل و یگانه نگریسته شده و ملاحظه اخلاقی در آن امری بنیادین نیست و یا شاید به هیچ روی اصل تلقی نگردد. بی تردید، استدلال بر لحاظ ترکیبی دو ملاک عقل و شرع در ابن سینا، یک استدلال

کاملاً معتبر و مهم است؛ بنابراین ملاک شرعی در ابن سینا تفاوت اساسی با ملاک اشاعره دارد؛ چون آنان ادعا می‌کنند که چنین نسبت علی میان دستور خداوند و اخلاقی بودن یا پیوند توأمانی وجود ندارد؛ زیرا مستلزم آن است که برخی از دستورات خدا غیر اخلاقی گردد، درحالی که ابن سینا معتقد است خداوند به سبب خیریت محض، عمل ناپسند اخلاقی را دستور نمی‌دهد در غیراین صورت، خداوند باید یک عمل ناپسند اخلاقی را واجب کند. تحلیل صحیح از نگرش و تفسیر ابن سینا در باب ملاک‌ها این است که وی قائل به رابطه علی میان اراده و دستورات خدا و اخلاقی بودن عمل می‌باشد، یعنی دیدگاه وی در باب ملاک نیکی و بدی احکام و اعمال با ابتناء بر اصل اخلاق است؛ بدین معنی که دستورات و بایدها خواه انسانی یا الهی، باید مطابق با اصول اخلاقی بوده و هیچ خواستی مستقلاً و بدون التفات به اخلاق نمی‌تواند تعیین‌کننده اخلاقی بودن عمل باشد.

به نظر می‌رسد ابن سینا آگاهانه درصدد است تا تمایزات میان ملاک عقلی و شرعی را اساس بررسی‌های خود در باب منشأ و ملاک قضایای اخلاقی قرار ندهد، به همین سبب به ملاک‌های تلفیقی روی آورده است. شاید ابن سینا این نوع تفکیک‌ها و تمایزات را گمراه‌کننده می‌داند و به همین سبب هم در معنای نیکی و بدی و هم ملاک آن‌ها و نیز بنیان‌های عقلی و جمعی و شرعی آن با درنگ و تأمل و حتی ابهام دست به اندیشه می‌زند و از خطرات مسئله آگاهی درستی دارد. ابن سینا به خوبی از درهم تنیدگی ملاک‌ها و مبادی وقوف داشته و می‌کوشد تا اخلاق را به دین و یا دین را به اخلاق تقلیل ندهد.

با این وصف، ابن سینا در تبیین نسبت میان عقل نظری و عملی و شرح کمال جزء عملی و چگونگی دست یافتن به سعادت تام می‌کوشد تا تأثیر أفعال اخلاقی در تکوین هیئت خلقی راستین را شرح داده و پیوند گزاره‌های شایست و ناشایست مانند خوبی راستگویی و عدالت و زشتی دروغ‌گویی و ستم را در انسان و جامعه عیان سازد. شیخ تصریح دارد که نفس ناطقه را دو قوه است: قوه مدرکه عالمه و قوه محرکه عامله

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۲۵

(شیخ، ۱۳۶۹: ۱۳۸). قوه مدرکه عالمه انسان به فهم کلی اختصاص دارد و قوه عامله به اموری می پردازد که به جا آوردن آنها شایسته انسان است. انسان با این قوه، اعمال و صناعات را استنباط می کند و فعل و ترک خود را بر مدار اعتقاد قبیح و جمیل قرار می دهد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۸۳-۱۸۲). براین اساس، شیخ معتقد است گرچه قضایای شایسته و ناشایسته از سنخ محموده است، لیکن نسبت نیرومندی با سعادت و کمال داشته و اعتناء به فضایل اخلاقی مانند دادگری سبب ظهور ملکات استعلایی شده و امکان نیل به حقیقت و فضیلت میسر خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۰).

ابن سینا در گفتار سوم از کتاب مبدء و معاد بر موضوع اخلاق و گزاره های اخلاقی و تأثیر آنها در بالندگی عقلی و نفسانی تصریح دارد که فضیلت، با انجام افعال نیک و ستوده در پیوند است، همان گونه که رذیلت به سبب انجام اعمال و رفتاری ناپسند شکل می گیرد. ابن سینا به صراحت به اهمیت توجه به غایت به مثابه واقعیاتی که منشأ کمالات و فضایل در آدمی می گردند، توجه داشته و ملاک نیکی و بدی را تنها به اعتبار معتبر و انشائیات باز نمی گرداند، بلکه برای این قضایا قائل به واقعیات نفس الامری شده و غایت را معیاری برای داوری درستی و نادرستی عمل خوب و بد تلقی می کند. ابن سینا به صراحت گوید غایت کمال انسان این است که برای قوه نظری او عقل مستفاد حاصل آید و برای قوه عملی وی عدالت (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۸۸).

جایگاه بنیادین بر ساخت های اجتماعی

فارابی و ابن سینا برخلاف شهرت رایج و مسلط در عدم اعتناء به عقل جمعی، مناسبات اجتماعی، کنش مردمان و حیات جمعی، یکی از بنیان های سه گانه اخلاق را توافق یا اعتبار اجتماعی و زیست مردمان بر شمرده و برای کنش ها و عرف اجتماعی ارزش و اهمیت قابل تأملی قائل است که نتایج آن را می توان در اندیشه های فلسفی - اجتماعی علامه طباطبایی در طرح اعتباریات پسا اجتماع مورد ملاحظه قرار داد. ابن سینا در تبیین نظریه تلفیقی خود در باب اخلاق معتقد است که یکی از انحاء اخلاق، مشهورات و

آراء محموده است. این معانی بی‌تردید ریشه در عمل جمعی انسان‌ها بر مبنای زندگی عرفی داشته و برخاسته از عقل اجتماعی (و نه ضرورتاً عقل فلسفی یا منطقی و برهانی) است. ابن‌سینا بدون واهمه از امکان بروز تعارض میان سه ملاک و به‌نحو خاص احتمال ناسازگاری میان ملاک شریعت با عرف، تصریح می‌کند عمل مردمان در جوامع انسانی در بساختن بنیادی برای معیار سنجش کنش‌های اخلاقی گزاره‌های اخلاقی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

ابن‌سینا معتقد است حیات انسان، ذاتاً اجتماعی است و در این حیات، غیایاتی را برای دست یافتن به کمال جست‌وجو می‌کند. نوع غایات و سنخ زندگی اجتماعی انسان به باور شیخ سبب می‌شود تا آدمی بر مبنای اهدافش، دست به انتخاب اعمال نیک و اخلاقی و تمیز آن از افعال زشت و ناشایست بزند، برخلاف سایر موجودات که نیروی تشخیص عمل نیک از بد را ندارند. وجود غایات، مصلحت و ملاک حسن و قبح از دیدگاه ابن‌سینا از خصلت‌های اساسی در حیات مدنی براساس مصالح و مفاسد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق. ج: ۱۸۴-۱۸۳). نظریه تلفیقی ابن‌سینا به‌خوبی دلالت بر جایگاه اجتماع و عرف در اندیشه اخلاقی وی دارد. به‌هیچ‌روی نباید تصور کرد که وی ناگزیر شده است به سبب توجه به احکام دینی و مصالح اجتماعی دست به ترکیب بزند. حقیقت آن است که لازمه رهیافت اساسی ابن‌سینا در باب مشهورات و آراء محموده این است که وی اعتنایی جدی به ساحت مدنی و عقل عرفی و دستاوردهای حیات جمعی داشته باشد. ابن‌سینا نه از روی اضطرار بلکه به‌نحو مستقل و ذاتی حسب جهات و تفاوت ساحت‌ها از ملاک‌های سه‌گانه سخن می‌گوید.

ابن‌سینا آگاهانه می‌کوشد تا تمایزی قاطع و خطی میان ملاک عقلی و شرعی در باب منشأ و ملاک قضایای اخلاقی ایجاد نکرده و براساس قلمروها و حیث‌های مختلف، ملاک عرضه نماید. همین امر سبب شده است تا وی به ملاک‌های تلفیقی روی آورد. ابن‌سینا با بازگرداندن گزاره‌های اخلاقی به مصالح و مفاسد و عرف اجتماعی و به واقعیات زیست جمعی بشری، توضیح می‌دهد که عمل ارادی آدمی

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۲۷

بر مبنای مصالح و منافع که حقیقی هستند، شکل می گیرد. اهمیت مسئله اینجاست که شیخ مشهورات را واجد معیار صدق و کذب پذیری دانسته و زمانی که عمل را در مقایسه با مصالح و أغراض اجتماعی مورد بررسی قرار می دهد به این رویکرد گرایش پیدا می کند که حکم بر شایست یا ناشایست بودن اعمال اخلاقی می تواند اصالتاً نوعی از صادق و کاذب بودن تلقی شود (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۶۳۴-۶۳۳).

تعریف ابن سینا از دو وصف فضیلت و رذیلت، کمال و سعادت و نسبتی که میان افعال اخلاقی و سعادت ایجاد می کند، نشان می دهد وی به مسئله غایت در اخلاق اهتمام بنیادینی دارد. ابن سینا از سویی به ابتناء محمودات بر آرای مشهوره و توافق همگانی توجه دارد، از سوی دیگر به سبب نگرش فلسفی، منظری عقلی در باب نیکی و بدی داشته و آن ها را به ذوات اعمال ارجاع می دهد و از جانبی بر ناموس و قوانین شرع و احکام دینی در باب اخلاق تأکید دارد. ارجاع به ملاک عقل و شریعت در باب سنجش کنش ها، امری متداول میان متفکران اسلامی است اما تکیه بر عقل جمعی و اهتمام به بر ساخت های اجتماعی و عمل عرفی مردمان از سوی ابن سینا، پیشینه ای جز نظریه معانی شش گانه عقل (پورحسن، ۱۴۰۰: ۳۰-۲۸)، در رساله مختصر فارابی (فارابی، ۲۰۱۲) و اهتمام او به عقل عرفی و مسئله سعادت تمامی مردمان در مدینه نداشته و نشان از ابداع رویکردی بسیار مهم از سوی شیخ برای تحلیل نقش عرف و مناسبات مدنی و بر ساخت ها و اعتبارات انسانی در اخلاق دارد.

بر اساس چنین تفسیری از وجهه نظر ابن سینا گوییم شیخ گرچه آراء محموده را به طور کلی صدق و کذب پذیر منطقی نمی داند، اما تصریح دارد عمل نیک و بد موجب بروز فضیلت و رذیلت خواهند شد. وی در شرح سعادت تام به واسطه اصلاح عقل عملی، بیان می دارد چنانچه نفس انسانی در پرتو مدد عقل عملی، دادگری و راستگویی را پسندیده بشمارد، به سوی صفت عدالت سوق یافته و واجد اخلاق والا می شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹). در مقابل، اگر انسان به فضیلت ها و اعمال اخلاقی بی التفات شود و گرایشی به نیکویی و دادگری پیدا نکند، قوای اخلاقی نفس تضعیف شده و

به سوی اعمال بد سوق می‌یابد و رذیلت‌ها در آدمی بروز پیدا کرده و جایگزین گرایش به فعل نیک و زیبا می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ ق.: ۴۷۱).

زمانی که ابن‌سینا آراء محموده و شنیعه را گاهی تنها از سنخ مشهورات می‌داند و گاهی بر حجت آوردن برای این نوع گزاره‌ها تصریح دارد، کشمکش برهانی بودن و نبودن شکل می‌گیرد و بی‌تردید الگوی تلفیق، بخشی از راهکار محسوب می‌شود. همچنین آنگاه که شیخ، صدق و کذب را شامل مشهورات نمی‌داند اما درعین حال توضیح می‌دهد که اولیات اخلاقی مانند قاعده بنیادین نیکی راستگویی و زشتی دروغ‌گویی، متصف به صادق و کاذب بودن است و تصریح می‌کند که تمامی این قضایای اخلاقی یا صادق‌اند و یا کاذب؛ معضلی مهم و فلسفی بروز می‌نماید که تنها با رهیافت تلفیقی شیخ قابل پاسخ دادن است. ابن‌سینا به‌رغم آن که بنیان اخلاق را بر مشهورات و توافق همگانی مردمان بنا کرده است اما تأکید دارد که قضایای اخلاقی محموده یا شنیعه هم می‌توانند صادق باشند و هم کاذب (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ ق.: ۲۲۰). ابن‌سینا تصریح می‌کند که می‌توان برای صادق یا کاذب بودن «راستگویی» و «دروغ‌گویی» حجت اقامه کرد؛ این درحالی است که ابن‌سینا آراء محموده را برهانی ندانسته و قائل به درستی و نادرستی ذاتی این سنخ از گزاره‌ها نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ ق.: ۲۲۱-۲۲۰). ابن‌سینا حتی ادعای تعاکس در باب درستی و نادرستی گزاره‌های اخلاقی داشته و گوید نمی‌توان حکم کرد که آراء محموده باید صادق باشند و در مقابل، آراء شنیعه نیز باید کاذب باشند، بلکه می‌توان برخی از محموده را کاذب و برخی از شنیعه را صادق برشمرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۱۲۵).

ابن‌سینا برای طرح اهمیت عقل جمعی و اعتبارات اجتماعی و تجربه‌های مردمان، دست به تحلیل سه مفهوم مشهورات، آراء محموده و ذائعات زده و در پرتو آن می‌کوشد تا قلمرو عرف و تجربه انسانی را در اخلاق تبیین سازد. با اینکه شیخ این معانی را نه از سنخ فطری عقلی یا فطری وهمی می‌داند و نه همچون اولیات برمی‌شمارد، اما معتقد است اجتماعی بودن آدمی سبب می‌شود که هر انسانی از اوان

بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و...؛ حاجی شاه کرم و همکاران | ۲۹

کودکی نیک بودن عدالت و زشت بودن ستم را دریابد. ابن سینا اظهار می دارد که مشهورات و آراء محموده اموری متعلق به توافق جمعی بشر بوده و از اهمیت برخوردارند: ... اما مشهورات... از کودکی مردم آن شنودند و همه شهرها یا بیشتر شهرها بر آن اتفاق کرده باشند، همچون مثال داد واجب است، دروغ نشاید گفتن و کس را بی گناه نباید آزرده... (ابن سینا، ۱۳۹۴ ب: ۸۹-۸۸).

نتیجه گیری

تبیین صحیح اندیشه های دقیق و باریک ابن سینا در باب اخلاق و نیز تفسیری صحیح از نظریه ابداعی تلفیقی او، می تواند بسیاری از معضلات در این باب همچون نسبت اخلاق و دین، امکان یا امتناع استنتاج اخلاق و دین از یکدیگر، سنخ روابط منطقی عقل برهانی و عقل جمعی و نیز اهمیت کنش های اجتماعی انسان ها را تبیین ساخته و به دشوارترین پرسش ها در باب اخلاق پاسخی قانع کننده دهد. فارابی و ابن سینا کوشیدند با تدوین رساله ای مستقل در باب معنای عقل، به عقل اجتماعی و عرفی بشر همسان و یا دست کم همانند عقل منطقی و برهانی جایگاه و اهمیت بخشیده و نقش دستاوردهای عقل جمعی را در اخلاقیات عیان سازند. ابن سینا با طرح اهمیت جایگاه مشهورات و آراء محموده کوشید تا یکی از بنیان های سه گانه اخلاق را فراهم سازد. ابن سینا «بایدهای اخلاقی» را که بر آراء محموده استوار باشد، گرچه غیربرهانی برشمرده اما اعتنایی اساسی به تکثر تجربیات بشر و اعتبارات در اخلاق داده است. شیخ با تمایز میان سه مفهوم مهم در قلمرو عقل عرفی، توضیح می دهد که مشهورات مطلق، در زمره آراء محموده شمرده می شوند. «زشت بودن دروغ گویی» از آراء محموده است، لیکن «زشت بودن خوددوستی» از ذائعات است و اعتبار و درستی آن ها کاملاً تفاوت داشته و در نسبت با وضع ها و تجربیات بشر متفاوت می شود. نیکی بودن راستگویی و ناپسند بودن دروغ گویی را عقول دانشمندان و افاضل همگی می پذیرند و در آن تردیدی نداشته و از پشتوانه توافق همگانی و نیز مصلحت و پذیرش جمهور برخوردار است. بر همین اساس، ابن سینا تصریح می کند که می توان در استنباط مشهورات و آراء

محموده از حجت نظیر استقراء یا شواهد عام یا مصلحت بهره برد. وی به همان میزانی که به شریعت و عقل برهانی اهتمام ورزیده، اعتنایی بنیادین به عرف و تجربه بشری نشان داده است. این رویکرد برخلاف دیدگاهی است که بسیاری از پژوهشگران و متفکران حوزه فلسفه اسلامی بر آن تأکید داشته و ادعا نمودند مهم ترین کاستی این سنت در نسبت با آموزه های دینی، عدم اهتمام به تجربیات بشری و عقل عرفی و مردمان است. نوشتار حاضر نشان می دهد ابن سینا توجهی شایسته به ارزش و اهمیت عقل عرفی در باب اخلاق داشته و کوشیده تا میان سه ملاک عقل برهانی، شریعت و عرف سازگاری ایجاد نماید و به درستی رهیافتی بنیادین با عنوان معیار تلفیقی در اعلاق تدوین کند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Zahra Haji Shahkaram



<https://orcid.org/0000-0001-5098-0711>

Seyed Mostafa

Mohagheghdamad

Ghasem Pourhasan



<https://orcid.org/0000-0003-3665-6303>

منابع

- ابن نوبخت. (۱۴۱۳ ق.). *الیاقوت فی علم الکلام* (تحقیق علی اکبر ضیائی). چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۳۶۳). *المبدء و المعاد* (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۶۷). *اشارات و تنبيهات، منطق* (ترجمه و شرح حسن ملکشاهی). تهران: انتشارات سروش.
- ابن سینا. (۱۳۷۰). *تسع رسائل، رساله الطبیعیات من عیون الحکمه* (به اهتمام و شرح مصطفی النورانی). موسسه مکتب اهل البيت.
- ابن سینا. (۱۳۷۳). *برهان شفاء* (ترجمه مهدی قوام صفری). تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات* (شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی). جلد ۱، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا. (۱۳۹۱). *مجموعه رسائل، مبدء و معاد* (ترجمه ضیاءالدین دری، محمود شهابی، محمد مهدی فولادوند؛ تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری). قم: انتشارات آیت اشراق.
- ابن سینا. (۱۳۹۴ الف). *دانشنامه علائی* (مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و محمد مشکوه و تقی ینش). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا. (۱۳۹۴ ب). *دانشنامه علائی* (مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و محمد مشکوه و تقی ینش، دیباچه منوچهر صدوقی سها). چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق. الف). *الشفاء، البرهان*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق. ب). *الشفاء، منطق* (تحقیق سعید زاید). جلد ۳، البرهان، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق. ج). *الشفاء، الطبیعیات، النفس* (تصحیح سعید زائد و شحات قنواتی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا. (۱۴۱۷ ق.). *النفس من کتاب الشفاء* (تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الأعلام الاسلامی، مرکز النشر.

ابن سینا. (۱۴۱۸ ق.). *الشفاء، الهیات* (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.

پورحسن، قاسم و حاجی شاه کرم، زهرا. (۱۴۰۳). *معادله اخلاق و دین*. تهران: انتشارات صراط.
پورحسن، قاسم. (۱۴۰۰). *نظام معرفت‌شناسی؛ بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی*. تهران: انتشارات صراط.

پورحسن، قاسم. (۱۴۰۴). *اعتباریات؛ کنش‌ها و برساخت‌های اجتماعی*. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

جرجانی، علی‌بن محمد. (۱۴۲۹ ق.). *شرح المواقف*. جلد ۸. قاهره/مکه: نشر دارالبصائر.
شیخ، سعید. (۱۳۶۹). *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی* (ترجمه سید مصطفی محقق داماد). تهران: انتشارات خوارزمی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد دوم، قم: انتشارات صدرا.
طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مقدمه مطهری). جلد ۶، چاپ اول، قم: انتشارات دارالعلم.

فارابی. (۱۴۰۸ ق.). *منطقیات* (تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه). جلد ۱، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
فارابی. (۲۰۱۲). *رسالة العقل؛ الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة* (حققه و قدم له و علّق علیه عماد نبیل). بیروت: نشر دارالفارابی.

ملاصدرا. (۱۳۹۱). *الشواهد الربوبیه* (تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نصیرالدین طوسی. (۱۴۰۳ ق.). *شرح الاشارات و التنبيهات؛ به همراه المحاکمات*. جلد ۱، قم: دفتر نشر الکتاب.

References

- Davies, B. (1993). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.
Halbo, J. (2010). *Reason & Persuasion: Three Dialogues by Plato: Euthyphro, Meno, Republic*. Hoboken: Prentice Hall.

References [In Persian & In Arabic]

- Avicenna. (1984a). *Al-Shifā', al-Burhān*. Qom: Āyatollah Mar'ashī Najafī Library. [In Arabic]

- Avicenna. (1984b). *Al-Shifā', al-Manṭiq* (ed. Sa'īd Zāyed). Vol. 3, *al-Burhān*. Qom: Maktabat Āyatollah Mar'ashī. [In Arabic]
- Avicenna. (1984c). *Al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Nafs* (ed. Sa'īd Zāyed and Shaḥāt Qanawātī). Qom: Āyatollah Mar'ashī Najafī Library. [In Arabic]
- Avicenna. (1985). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād* (ed. 'Abdullāh Nūrānī). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Persian]
- Avicenna. (1989). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Logic* (trans. and commentary by Ḥasan Malekshāhī). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Avicenna. (1992). *Tis' Rasā'il, Risālat al-Ṭabī'iyāt min 'Uyūn al-Ḥikmah* (ed. and commentary by Muṣṭafā al-Nūrānī). Institute of the School of Ahl al-Bayt. [In Persian]
- Avicenna. (1995). *Burhān al-Shifā'* (trans. Mahdī Qavām Ṣafarī). Tehran: Fekr-e Ruz Publications. [In Persian]
- Avicenna. (1997). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (commentaries by Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Quṭb al-Dīn Rāzī). Vol. 1. Qom: Nashr al-Balāghah. [In Persian]
- Avicenna. (1997). *Al-Nafs min Kitāb al-Shifā'* (ed. and corrected by Ḥasan Ḥasan-Zādah Āmulī). Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī, Markaz al-Nashr. [In Persian]
- Avicenna. (1998). *Al-Shifā', al-Ilāhīyāt* (ed. Ḥasan Ḥasan-Zādah Āmulī). 1st ed. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī, Markaz al-Nashr. [In Persian]
- Avicenna. (2013). *Majmū'ah Rasā'il, Mabda' wa Ma'ād* (trans. Diyā' al-Dīn Darī, Maḥmūd Shahābī, Muḥammad Mahdī Fūlādvand; corrections and notes by Sayyid Maḥmūd Ṭāherī). Qom: Āyat Ishrāq Publications. [In Persian]
- Avicenna. (2016a). *Dānishnāmah-yi 'Alā'ī* (introduction, annotations, and edition by Moḥammad Mu'īn, Muḥammad Mishkuh, and Taqī Bīnesh). Tehran: Society for Cultural Works and Luminaries. [In Persian]
- Avicenna. (2016b). *Dānishnāmah-yi 'Alā'ī* (introduction, annotations, and edition by Muḥammad Mu'īn, Muḥammad Mishkuh, and Taqī Bīnesh; preface by Manūchehr Ṣadūqī Suhā). 1st ed. Tehran: Mawlā Publications. [In Persian]
- Fārābī. (1988). *Logical Works* (Research of Muḥammad Taqī Dānishpazhūh). Vol. 1. Qom: Maktabat Āyatollah Mar'ashī. [In Persian]
- Fārābī. (2012). *Risālat al-'Aql; al-Thamarah al-Marḍīyah fī Ba'd Rasā'il al-Fārābīyah* (edited, introduced, and annotated by 'Imād Nabīl). Beirut: Dār al-Fārābī Publications. [In Arabic]
- Ibn Nawbakht. (1993). *Al-Yāqūt fī 'Ilm al-Kalām* (ed. 'Alī-Akbar Diyā'ī). 1st ed. Qom: Āyatollah Mar'ashī Najafī Library. [In Persian]

- Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. (2009). *Sharḥ al-Mawāqif*. Vol. 8. Cairo/Mecca: Dār al-Baṣā’ir Publications. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (2013). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah* (edition, research, and introduction by Sayyid Muṣṭafā Muḥaqiq Dāmād). Tehran: Ṣadrā Foundation for Islamic Philosophy Publications. [In Persian]
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. (1983). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt; together with al-Muḥākamāt*. Vol. 1. Qom: Daftar Nashr al-Kitāb. [In Persian]
- Pourhassan, Qasem, and Haji Shah Karam, Zahra. (2025). *The Equation of Ethics and Religion*. Tehran: Ṣirāṭ Publications. [In Persian]
- Pourhassan, Qasem. (2022). *The Epistemological System: A Re-reading of al-Fārābī’s Epistemic Foundations*. Tehran: Ṣirāṭ Publications. [In Persian]
- Pourhassan, Qasem. (2026). *I’tibāriyyāt: Social Actions and Constructions*. Tehran: Allameh Tabataba’i University Press. [In Persian]
- Shaikh, Saeed. (1991). *Comparative Studies in Islamic Philosophy* (trans. Sayyid Muṣṭafā Muḥaqiq Dāmād). Tehran: Khwārazmī Publications. [In Persian]
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1972). *Principles of Philosophy and the Method of Realism* (intro. by Muṭahharī). Vol. 6, 1st ed. Qom: Dār al-‘Ilm Publications. [In Persian]
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Vol. 2. Qom: Ṣadrā Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: حاجی شاه کرم، زهرا، محقق داماد، سید مصطفی، پورحسن، قاسم. (۱۴۰۴). بنیان های نظریه چندمعیاری (تلفیقی) ابن سینا در کنش های اخلاقی و اهمیت عقل عرفی، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۲۱(۸۴)، ۳۴-۱
doi: 10.22054/wph.2026.90486.2372



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.