

تبیین عناصر منطقی - اخلاقی در فلسفه اجتماعی ابن سینا^۱

راضیه بیرونی کاشانی^۲

خسرو باقری نوع‌پرست^۳

فاطمه زیباکلام منفرد^۴

چکیده

بررسی عناصر منطقی در اخلاق اجتماعی از موضوعاتی است که ابن سینا از طریق تبیین گزاره‌های اخلاقی و تحلیل محتوای آن انجام داده است. وی، اجتماع را خاستگاه اخلاقیات معرفی می‌کند و آن را به منزله بستری که اخلاقیات از آن بر می‌خیزد و سپس در همان بستر فضایل اخلاقی استوار می‌شود، معرفی می‌کند. در این بین منطق را به منزله ابزاری برای بررسی و استواری این امور در اختیار می‌گذارد. مسئله اصلی در این تحقیق آن است که چگونه ابن سینا در تعیین سعادت اخلاقی هم به جنبه‌های عقلانی و هم به جنبه‌های اجتماعی اخلاق توجه کرده است. در راستای حل این مسأله ابن سینا برای تعیین حدود عقلانیت و عقلایی بودن، دین را به منزله چارچوب قوانین معرفی و با تحلیل گزاره‌های اخلاقی در مشهورات جدلی، خاستگاه‌های متفاوتی برای اخلاق در نظر دارد. ضمن این‌که بر این اساس، علاوه بر سازگاری با دین، معیار ارزیابی منطقی برای اصول اخلاقی معرفی می‌کند؛ زیرا وی با مشخص کردن جایگاه گزاره‌های اخلاقی در منطق، و تعیین ارزش یقین‌آوری گزاره‌ها، معیار ارزیابی آن‌ها را نیز از همان حوزه ارائه می‌دهد.

^۱ - تاریخ دریافت مقاله : ۱۳۹۱/۸/۲۳؛ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۲۶

^۲ - دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران(نویسنده‌مسئول)

^۳ - استاد گروه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران

^۴ - دانشیار گروه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران

واژگای کلیدی

ابن سینا، منطق، گزاره‌های اخلاقی، تصورات، مشهورات، سعادت اخلاقی، شریعت، اجتماع

طرح مسئله

اخلاق به معنی خلق و خو، مجموعه‌ای از صفاتی است که منش آدمیان را می‌سازد. این صفات می‌توانند پسندیده و ناپسند باشند. فرض بر این است صفات خوب اجزای منش را تشکیل دهند و بر اثر آن خوبی‌ها بین آدمیان و در جوامع گسترش یابد. از این رو اخلاق را به عنوان تکلیف و بایدها و نبایدها معرفی می‌کنند؛ تکلیف در برابر خود، به منزله انسانی که شأن او خوب بودن است و باید و نبایدها به منزله اموری که بر اساس آن، منش آدمیان در رویارویی با یک‌دیگر قابل پیش‌بینی و ارزیابی می‌شود. ولی، پیدا کردن تکلیف‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی، امری نیست که بدون وابستگی به زمینه‌ای پهناتر یا فلسفه‌ای که چرایی آن‌ها را توضیح دهد، امکان‌پذیر باشد. از این رو به بررسی خاستگاه این بایدها و نقش منطق در تبیین آن‌ها از منظر ابن‌سینا پرداخته خواهد شد.

مسائل اخلاقی دو بعد بسیار مهم دارد. یکی به طور خاص به فرد می‌پردازد و برای رفتارهای فردی، اصول و قواعدی معین می‌کند. دیگری به فردی که در اجتماع قرار گرفته و ناچار به مراوداتی با دیگران است، می‌پردازد و قواعدی برای تعیین چگونگی رفتارهای او ارائه می‌کند. مقاله حاضر تلاش می‌کند این دو حوزه را با نگاهی که چرایی و چگونگی نقادی نسبت به آن‌ها را فراهم می‌آورد، بررسی کند و به طور خاص به اندیشه‌های ابن‌سینا در این زمینه می‌پردازد. ضرورت پرداختن به چنین مباحثی این است که معیارهای نقادی دو بعد فردی و اجتماعی اخلاق را یافت و اخلاق را از نگاه جزم‌گرایانه‌ای که آن را از دسترس عموم دور نگه می‌دارد، رهانید و نقش عقل بشر را در کنار نقش دین، در تعیین اخلاقیات مشاهده کرد. این بررسی به طور خاص در آرای ابن‌سینا انجام خواهد گرفت.

ابن‌سینا، در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان این سرزمین است و چگونگی دیدگاه وی در این خصوص از چند جهت اهمیت دارد: نخست این‌که در میراث فرهنگی غنی کشور جست‌وجویی صورت می‌گیرد و بن‌مایه‌های فکری بزرگان این مرز و بوم مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد که از فرائض فکری و علمی ما و بخشی از ادای دین در برابر کارهای فکری سترگی است که آن‌ها به انجام رسانده‌اند؛ دوم ارائه معیارهای نقادی اخلاقیات، از توان بالقوه بالایی در برانگیختن به اخلاق به منزله نیاز اساسی کشور در تقویت بنیان اخلاقی در قلمرو فردی و اجتماعی برخوردار است. یکی از راهبردهای مبنایی برای قوت بخشیدن به گرایش اخلاقی در جامعه این است که سرمایه‌های فرهنگی نهفته، استخراج و در معرض فکر و اندیشه افراد جامعه قرار گیرد. از این رو، ضرورت پرداختن به این موضوع، ضرورتی مضاعف است که ناظر به دو بعد فرهنگی و تربیتی است.

در ابتدا به سعادت اخلاقی از نظر ابن‌سینا پرداخته می‌شود؛ زیرا لازم است بستر کلی تکامل انسان از نظر او روشن شود. آن‌گاه لوازمات و اقتضائات آن مورد بررسی واقع می‌شود. پس از آن در مورد ارتباط منطقی و اجتماع با اخلاق، و نظر ابن‌سینا در این مورد بحث خواهد شد. تصورات که ریشه در بحث‌های منطقی دارد، عنوان دیگری است که خاستگاه‌ها و ریشه‌های برآمدن مفاهیم اخلاقی را روشن می‌کند. عنوان‌های زندگی اجتماعی انسان، سنت‌ها و قراردادهای اجتماعی و شریعت هم به منزله زمینه‌هایی که تصورات اولیه مفاهیم اخلاقی در آن‌ها شکل می‌گیرند، مورد نظرند.

سعادت از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا حکمت را طلب کمال برای نفس انسانی معرفی می‌کند که از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه توانی که بشر دارد، به دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۴). خیر نفس و کمال نهایی آن، در گرو طلب این دو نوع حکمت (نظری و عملی) و عمل به مقتضای آن است (همان، ص ۲۱). وی از همین راه، رسیدن به سعادت و نیکبختی را نهایت هدف اخلاقی می‌شمارد. او نمط هشتم *الاشارات و التنبیهات* را به بیان سعادت و نیکبختی اختصاص داده است. از نظر او، حکمت نظری و

عملی برای رسیدن به سعادت حقیقی و اتصال نفس آدمی به عقول مفارق است. فرق انسان با سایر حیوانات، در تعقل و ادراک کلیات است. نیرویی که توان انجام این کار را دارد، عقل انسانی است. فایده حکمت و فراگرفتن علوم هم این است که با آموختن آن‌ها به اندازه توانایی خود به گوهر مجرد و عقل فعال همانند و نزدیک شود تا سعادت همیشگی را دریابد.

ابن سینا معتقد است: «کمال جوهر عاقل در آن است که تعقل ذات واجب و حق نخستین تا جایی که وصول به آن ممکن باشد، با روشنی خاص خود تحقق یابد. سپس سراسر وجود چنان که هست به دور از نقص در آن متمثل شود. این همان کمالی است که به وسیله آن جوهر عقلی بالفعل می‌شود» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۳۴). وی بر اساس مراحل تحول عقل، مراتب سعادت را نیز برشمرده است. سعادت هم‌چون ادراک دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، وهمی و تعقلی است. کامل‌ترین نوع سعادت، بهجت و سرور تعقلی است که به واسطه دوری از علائق مادی و گرایش به عالم قدس، به دست می‌آید. بدین جهت، در فلسفه او انسان کامل، انسانی عقلانی است که به نهایت درجه عقلانیت و اتصال به عقل کل برسد (اسفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۲).

ابن سینا در تعریف لذت و الم، به ادراک و نیل به آن تأکید دارد، گاهی درک شیء، بدون حصول ذات آن و تنها با حصول صورت مساوی آن حاصل می‌شود. منظور این است که صرف رسیدن انسان به امر لذت‌بخش، تا وقتی که مدرک آن امر را کمال و خیر نداند، لذت به حساب نمی‌آید. چه بسیار مواردی که امری برای شخصی کمال و خیر است، ولی او به دلیل عدم اعتقاد به کمال و خیر بودن از آن شیء لذت نمی‌برد. در مقابل، گاهی موضوع ادراک، کمال و خیر نیست، ولی شخص به علت این که اعتقاد دارد کمال یا خیر است از آن لذت می‌برد (جمعی از نویسندگان حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۲۷۱).

آنچه در نظر ابن سینا خیر تلقی می‌شود، نسبت به این که برای کدام قوه خیر تلقی شود، متفاوت است. برای شهوت، خیر مانند خوراک مناسب و برای غضب، خیر، مانند پیروزی و غلبه بر خصم است. برای قوه عقلانی هم خیر نسبت به عقل نظری و عملی متفاوت است. برای عقل نظری، خیر، حق است. برای عقل عملی، زیبا و جمیل، خیر است (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۴۱۷).

در بحث از بهترین لذات در میان قوای انسان، ابن سینا بر لذات عقلی تأکید می‌کند. وی ضمن برشمردن مواردی که برخی از اشخاص لذات باطنی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهند، استدلال می‌کند که مواردی این چنین نشان می‌دهد که برای نوع بشر، همواره لذات حسی، برترین لذات نیستند و بسیار اتفاق می‌افتد که افراد لذات غیر حسی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهند. مواردی مثل سخاوتمندی که لذت بخشش را بر خرج دارایی‌اش ترجیح می‌دهد. یا شطرنج بازی که لذت غلبه بر حریف را بر خوردن و آشامیدن ترجیح می‌دهد و مواردی این چنین، گواه بر این است که لذات باطنی بر لذات حسی ترجیح دارد، حتی لذاتی که عقلی صرف نیستند، و نتیجه می‌گیرد که لذات عقلی به طریق اولی بر لذات حسی برتری دارند و بر آنها ترجیح داده می‌شوند؛ زیرا قوت و ضعف لذت وابسته به قوت و ضعف ادراک است و ادراک‌های عقلی قوی‌تر از ادراک‌های دیگر است (همان، ص ۴۱۸).

در نظر ابن سینا، فضایل اقتضای فطرت آدمی است و با آن در تلائم و سازگار است؛ ولی آدمی می‌تواند طوری زندگی کند که استعداد ثانویه برای خود ایجاد کند، آن‌گاه چیزی که بر اساس آن استعداد ثانوی برای خود بخواهد برای ذات یا فطرت او خیر نخواهد بود. ابن سینا معتقد است که «آدمی به مقتضای فطرت ذاتی خود در پی فضایل است، هر گاه دنبال ردایل باشد این خواست، استعداد ثانوی است که برای خود ایجاد کرده است. این امر خود به خود برای وی خیر نیست» (همان، ص ۴۱۸).

اجزای سعادت، حکمت نظری به همراه فضایل سه‌گانه عفت و شجاعت و حکمت است که عدالت نامیده می‌شوند. این‌ها سعادت را کامل می‌کنند. اگر کسی جامع همه این‌ها شود، به سعادت رسیده است. نقطه نهایی و اوج سعادت، این است که کسی که به این مرتبه رسید ویژگی‌های نبی را نیز به دست آورد، و بنا به قولی «نزدیک است که او یک انسان خداگونه شود و اگر پرستش کسی جز خداوند یکتا جایز می‌بود که جایز نیست، هم او شایستگی این پرستش را داشت، و هم اوست که

فرمانروای دنیا روی زمین و خلیفه خدا در آن است (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰).

غایت حکمت عملی به دست آوردن خیر است و غایت حکمت نظری رسیدن به حقیقت است. خیر

صورت عملی دارد و لازم است خیر در زندگی فردی و اجتماعی جست‌وجو شود. تزکیه و تهذیب نفس، خیر فردی است و عبادات طریق خوبی برای این امر هستند. خیر اجتماعی در ارتباطاتی که فرد با دیگران دارد، که شامل رعایت سنن و قراردادهای اجتماعی است، یافت می‌شود. به دست آوردن چنین خیری مبتنی بر خیری است که در زندگی فردی به کمک عبادات نهادینه شده و به مرحله ثبوت رسیده است و اکنون در زندگی اجتماعی جنبه اثباتی آن بروز می‌کند.

منطق و اخلاق

ارتباط منطق با اخلاق بیش‌تر از جهت پیوستن واقعیت‌ها به ارزش‌ها معنا می‌یابد. سقراط نخستین کسی بود که نشان داد نمی‌توان مفاهیم اخلاقی را از پدیده‌های قابل مشاهده دریافت. از این رو در پیگیری زمینه عقلانی برای ارزش‌ها متوجه روابط منطقی که بین واقعیت‌ها و ارزش‌ها وجود دارد، شد. افلاطون در پیگیری بحث سقراط، درباره خدا، انسان و طبیعت، نظریه منسجمی ارائه داد و اصول اخلاقی را از شناخت انسان استخراج نمود (صانعی دره بیدی، ۱۳۶۸، ص ۱۲).

ارسطو با مشاهده امور متکثر و اعتنای بیش‌تر به تجربه، دستگاه فلسفی خود را بر زیست‌شناسی بنیان نهاد و برای ارتباط واقعیت‌ها و ارزش‌ها از روش‌های منطقی بهره گرفت و استدلال‌های کارکردی را مطرح کرد. استدلال‌های کارکردی، گزاره‌های حاکی از واقع را به گزاره‌هایی پیوند می‌زند که بار عملی یا ارزشی دارند. استدلال‌های کارکردی، قیاس‌هایی منطقی هستند که مقدمه اول آن‌ها گزاره‌ای است که بیانگر غایت فعل است. مقدمه دوم، قضیه‌ای توصیفی است و راهی را بیان می‌کند که از طریق آن می‌توان به مقصدی که در مقدمه اول بیان شده، دست یافت. نتیجه نیز حاوی تصمیمی عملی خواهد بود که به صورت «باید» بیان می‌شود (باقری، ۱۳۸۹، ص ۴۲). بدین ترتیب، منطق برای تبیین اصول اخلاقی به کار گرفته شد.

هر چند سقراط گزاره‌های ارزشی را از گزاره‌های واقعی جدا نکرد، ولی بحث‌های او در این زمینه، تمایزاتی را نشان داد که در سده هجدهم، هیوم^۱ آن را ابراز کرد. تفاوتی که افلاطون و ارسطو در بنیان‌گذاری اصول اخلاقی مطرح کردند، دو بعد اساسی اخلاق را شکل داد. افلاطون با ارائه نظریه منسجم خود درباره سه بعد اساسی هستی، خدا و جهان و انسان، ارتباط اخلاق را با هستی‌شناسی نشان داد و ارسطو با تکیه بر زیست‌شناسی، اخلاق را بر ویژگی‌ها و تمایلات انسانی بنیان نهاد.

هیوم، تمایز مطرح شده توسط سقراط را برجسته کرد و سؤالی اساسی مطرح کرد که چگونه است که از گزاره‌هایی که در هستی‌شناسی نشانگر امر واقعی مثل «خدا هست» می‌باشد، می‌توان گزاره‌ای ارزشی مثل «باید از خدا اطاعت کرد» را نتیجه گرفت. برای پاسخ به این تردید هیوم، مباحث زیادی در فلسفه اخلاق رواج پیدا کرد. کسانی تلاش کردند این فاصله را با پیدا کردن پیوندهای منطقی بین دو دسته گزاره حاکی از امور واقع و گزاره حاکی از ارزش‌ها، پر کنند.

جان سرل^۲، بر آن است که می‌توان با وسط قرار دادن نهادهای اجتماعی مثل نهاد قول دادن، پول و قراردادهای اجتماعی، کبرایی کلی به وجود آورد که هر کس متعهد به انجام عملی است که بر اساس آن نهاد، ملزم به عمل می‌شود. مثل این که وقتی احمد قول داده است که به حسین پولی را بپردازد، پرداختن پول برای او الزامی است؛ زیرا بر اساس نهاد قول، هر کس لازم است به وعده‌ای که می‌دهد وفا کند (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۳).

بدین ترتیب از طریق پیوندهای منطقی گزاره‌های واقعی به گزاره‌های ارزشی ارتباط می‌یابند. تفاوت آن با استدلال‌های ارسطویی این است که در استدلال‌های ارسطویی از طریق شناختن کارکرد شیء، خوبی‌های آن مشخص می‌شود و سپس راه رسیدن به آن خوبی‌ها مقدمه‌ای توصیفی است که

¹ - David Hume

² - John Searle

صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد؛ ولی در نظر سرل، نهادهای اجتماعی نقش مقدمه صغری را ایفا می‌کنند و صورتی اعتباری و قراردادی دارند.

صورت دیگر استفاده منطق در اخلاق، راه حلی است که مهدی حائری یزدی در استنتاج «باید»ها از «است»ها ارائه می‌دهد. وی بر آن است که از طریق منطق می‌توان مسئله فاصله چگونگی ارتباط گزاره‌های توصیفی را به گزاره‌های تجویزی حل کرد. به نظر او، تفاوت بین دو دسته گزاره، ماهوی نیست. ضرورت ذاتی موجود در واقعیت‌ها، از طریق ضرورت بالقیاس، قابل تبدیل به ضرورت تشریحی و قانونی است و رابطه‌ای است که بین فعل و غایت آن قرار می‌گیرد و اراده، آن را به فرد نسبت می‌دهد (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۵۷).

در دیدگاهی دیگر، «باید» اخلاقی در صدد توصیف واقعیتی عینی است و بین دو امر وجودی فعل و غایت آن قرار می‌گیرد. هر تعبیر اخلاقی دو سوی وجودی دارد. نخست، فعلی که باید انجام شود تا آن مفهوم محقق شود و دیگری، غایتی که فعل به سوی آن توجه دارد و همواره به صورت آشکار یا پنهان در فعل اخلاقی موجود است. برای مثال «راستگویی باید کرد تا به سعادت رسید» راستگویی در بردارنده فعل و غایت آن است. خود راستگویی فی حد نفسه، در حوزه عقل نظری است؛ اما نسبت به حوزه عقل عملی به صورت فعلی ظاهر می‌شود که نسبتی با کمال شخص دارد. پس «راستگویی باید کرد تا به کمال رسید». از طرف دیگر، «دست یافتن به کمال هم در گرو راستگویی است». این رابطه را منطق چنین توضیح می‌دهد که ضرورت چند قسم است: یا ذاتی است؛ یعنی ذات موضوع، اقتضای وجود دارد؛ یا ضرورت بالغیر است. وجوب از ناحیه علت به موضوع می‌رسد؛ مثل وجوب معلول به دلیل وجود علت. یا این که ضرورت بالقیاس الی الغیر است؛ ضرورتی که در مقایسه موضوع با چیزی خارج از ذات آن پدید می‌آید. در این صورت وجود برای موضوع به شرط این که در قیاس با چیز دیگری واقع شود، ضرورت دارد. ضرورتی که در «باید» نهفته است، ضرورت ذاتی نیست؛ زیرا ضرورت ذاتی خاص واجب‌الوجود است که قائم به خود است. این ضرورت، ضرورت بالغیر نیز نیست؛ زیرا ضرورت موجود در «باید» از ناحیه غیر نمی‌آید، بلکه ضرورت بالقیاس الی الغیر است؛ زیرا ضرورت «باید» اخلاقی از سنجش و مقایسه با غایت فعل به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۶۱ و ۶۵).

کمک دیگری که منطق به اخلاق می‌کند از طریق مشخص کردن رابطه عقل نظری و عملی است. عقل نظری، شناخت واقعیت‌ها را آن‌چنان که هستند، بر عهده دارد عقل عملی شناخت واقعیت‌ها آن‌چنان که باید باشند، را بر عهده دارد. در واقع شناخت‌های عقل عملی پس از حصول واقعیت می‌یابند؛ برخلاف شناخت‌های عقل نظری، که پیش از حصول معرفت، واقعیت دارند. حال پرسش این است که چگونه عقل عملی با وجود این که گستره محدودتری نسبت به عقل نظری دارد، از واقعیت‌هایی آگاه می‌شود که هنوز مجال وجود نیافته‌اند.

واقع این است که نزد حکمای مسلمان، این مسئله از طریق منطق به صورت زیر تبیین می‌شود. بر اساس عقل نظری، قیاسی کلی خواهیم داشت، به صورت زیر:

- راستگویی خوب است.

- هر خوبی را سزاوار است که به آن دست یافت.

- پس، راستگویی سزاوار عمل است.

این قیاسی کلی است که از عقل نظری برمی‌آید. قیاس جزئی دیگری را عقل عملی تدوین می‌کند که:

- فعل الف راستگویی است.

- هر راستگویی شایسته عمل است. (نتیجه قیاس اول عقل نظری).

- پس، فعل الف شایسته عمل است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۰-۱۰۱).

توضیح این که شناخت‌ها همه در عرصه عقل نظری اتفاق می‌افتند. پس از این که اراده نفس به چیزی به منظور عمل، تعلق گرفت، عقل عملی جزئیات قابل عمل را از عقل نظری وام می‌گیرد. در واقع، وظیفه عقل عملی این است که فعل ارادی را از طریق جزئی کردن ادراک عقل نظری، ضرورت می‌بخشد. بدین ترتیب، عقل نظری از طریق عقل عملی به عمل، گسترش می‌یابد (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۸). اما این که ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی را در منطق آورده است، بنای دیگری برای آن متصور است. وی، گزاره‌های اخلاقی را در زمره مشهورات آورده است. مشهورات گزاره‌هایی هستند که به خاطر شهرت همگانی‌شان مورد اعتماد مردم هستند و از آن‌ها برای بیان مقاصد و توضیح نیت خود استفاده می‌کنند. به جهت این که دلیل اعتبارشان شهرت است، یقینی شمرده نمی‌شوند و در برهان به

کار نمی‌روند، بلکه در جدل کاربرد دارند. جدل، در منطق، یکی از صناعات خمس است که از نظر رتبه پس از برهان قرار می‌گیرد.

توضیح این‌که، گزاره‌های منطقی از نظر شدت یقینی بودن در پنج رده قرار می‌گیرند: برهان؛ جدل؛ خطابه؛ شعر؛ مغالطه. به این‌ها در منطق «صناعات خمس» می‌گویند. دیگر این‌که، قضایا در منطق از دو جهت مورد اعتنا قرار می‌گیرند، صورت قیاس، از قبیل این‌که از کدام شکل منطقی از اشکال چهارگانه قیاس استفاده شده است و یا این‌که قضیه حملی، شرطی، استثنایی و ... است؛ دیگری از جهت ماده قیاس. منظور از ماده قیاس این است که معلوم شود گزاره‌های که در قیاس به کار می‌رود، قضایایی یقینی‌اند یا این‌که قضایایی یقینی نیستند. قضایایی یقینی از قبیل، بدیهیات، اولیات و ... قضایایی هستند که عقل بشر به طور فطری آن‌ها را می‌پذیرد؛ مثل قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» و قضایایی که مفید یقین نیستند؛ مثل مشهورات و محمودات (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۴۰۰).

استفاده از مقوله مشهورات، دروازه ورود خاستگاه‌های جدیدی برای مفاهیم اخلاقی است که پیش از ابن‌سینا در بین حکمای اسلامی، سابقه نداشته است. مشهورات احکامی هستند که طبق نظر ابن‌سینا اگر آدمی باشد با حس و وهم و عقل خود، بدون آموزش‌هایی که از اجتماع دریافت کند، آن‌ها را تصدیق نمی‌کند. مثل «عدل خوب است» و «ظلم بد است». برخی از مشهورات هم به اتکای عواطف بشری به شهرت رسیده‌اند؛ یعنی، عواطف بشر حکم می‌کند که مثلاً «کشتن حیوانات زشت است» یا «گرفتن مال دیگران زشت است» (همان، ص ۴۱۴). تحلیل گزاره‌های اخلاقی که ابن‌سینا در مشهورات آورده است، ما را به اهمیت تصورات می‌رساند؛ زیرا درک مفاهیمی مثل عدل، خوب، ظلم و بد را ابن‌سینا موقوف به آموزش‌هایی از طرف اجتماع می‌کند. از این رو لازم است به بررسی تصورات و نقش آن‌ها در پیدایی مفاهیم اخلاقی پرداخت.

تصورات

اهمیت پرداختن به تصورات از این جهت است که تصورات چگونگی شکل‌گیری مفهوم و معنادار شدن آن را روشن می‌کنند. به بیان دیگر، زمینه‌ای را که اجزاء در آن معنی می‌یابند، روشن می‌کند. در واقع معنای مفهوم را در متنی می‌توان جست و جو کرد که آن مفهوم در آن نضج گرفته است و تصورات یا اجزایی که آن مفهوم را می‌سازند، نیز در همان متن پدید آمده است. از این رو، بررسی تصوراتی که مفهوم عدل را، به منزله یکی از مفاهیم اساسی گزاره‌های اخلاقی می‌سازند، ما را به فهم نظر ابن‌سینا نزدیک می‌کند. از این رو، لازم است مؤلفه‌های مفهوم عدل و بستر شکل‌گیری آن، یعنی تصوراتی که مفهوم عدل بر آن استوار است، بررسی شود.

هر علمی در نخستین ظهور خود در ذهن، با تصور شروع می‌شود. تصور عبارت است از صورت ساده چیز برای عقل، بدون این که چیزی به چیزی نسبت داده شود. هر گاه چند تصور به کمک یک رابطه، به هم اسناد داده شوند، حکم یا تصدیق (گزاره) خواهیم داشت. به همین دلیل بیان تصورات در قالب جمله یا قضیه نیست، بلکه به صورت مفرد بیان می‌شود. تصور می‌تواند هم مفرد باشد، مثل تصور کتاب؛ هم می‌تواند متعدد باشد مثل تصور کتاب کهنه یا تصور یک جزیره. تصور جزیره مبتنی بر تصور آب، قطعه‌ای خشکی که از آب سربرآورده، و تصور دریاست.

چنان که گذشت مشهورات جزو قضایایی هستند که حد وسط آن‌ها از آنچه بین عامه مردم مورد قبول است و عقلاً به آن گردن نهاده‌اند، گرفته می‌شود. اصل این است که این‌ها تصدیق (قضیه) هستند و هر تصدیق مستلزم چند تصور است. تصور موضوع، تصور محمول و تصور رابطه.

قضیه «عدل خوب است» که قضیه‌ای بنیادین در اخلاق شمرده می‌شود و ابن‌سینا آن را در زمره مشهورات آورده است، مبتنی بر تصوراتی است که از مؤلفه‌های مفهوم عدل به شمار می‌آیند و آدمیان از کودکی با آن‌ها آشنا می‌شوند. بنابراین، تصوراتی که مؤلفه‌های مفهوم عدل را می‌سازند، تصوراتی که مؤلفه‌های مفهوم خوب را می‌سازند و تصور رابطه بین آن‌ها، که باعث می‌شود بتوانیم «خوب» را محمول «عدل» قرار دهیم، در فهم قضیه «عدل خوب است» به ما کمک می‌کند.

تصوراتی که مفهوم عدل را می‌سازند، اولاً- رابطه‌ای طرفینی است. درک مفهوم عدل، موکول به رابطه‌ای است که دو یا چند طرف دارد؛ زیرا اگر فرض بر این بود که تنها در جهان یک فرد بود و به تنهایی زندگی می‌کرد، عدالت معنا نمی‌یافت؛ ثانیاً- چیزی که موضوع عدالت‌ورزی قرار گیرد. به محض این که ذهن به عدالت توجه کند، چیزی که موضوع عدالت‌ورزی قرار گیرد هم مورد توجه قرار می‌گیرد. همواره چیزی هست که موضوع عدالت است: حقی که باید مسترد شود، جایگاهی که لازم است حفظ شود، حکمی که وصف عادلانه بیابد، قدرتی که اجرای عدالت را بر عهده داشته باشد و اقتداری که ضامن حسن اجرای عدالت قرار گیرد. پس قانون و خاستگاه آن نیز در مفهوم عدالت جای می‌گیرد.

به طور خلاصه، عدالت با تصویری مثل حق، برابری، استحقاق، بی‌طرفی، بی‌غرضی، اقتدار، قدرت و قانون پیوند خورده است که به صورت اجزای مفهومی عدل ظاهر می‌شوند. بدین ترتیب، لازم است در اتکا به مشهورات به عنوان خاستگاه دو گزاره اساسی اخلاقی به تصورات مفهوم عدل و زمینه بروز این تصورات توجه کرد.

اتکا بر مشهورات به عنوان خاستگاه دو گزاره اساسی اخلاقی «عدل خوب است» و «ظلم بد است» حکایت می‌کند که ابن‌سینا بر اعتبارت عقلایی مهر تأیید می‌زند و به دستاوردهای عقلانی بشر در طول زمان احترام می‌گذارد. مشهورات از اعتبارات عقلایی است نه عقل ناب. یعنی عقل عموم مردم در آن سهیم است. بنابراین، اجزاء مفهومی عدل و خوب، مبتنی بر تصویری است که در اجتماع وجود دارد و عموم عقلا آن‌ها را به طور یکسان تصور می‌کنند. عقلایی دانستن این گزاره‌ها به درک صحیحی از ماهیت روابط اجتماعی و نیز ماهیت فلسفه می‌انجامد. همه این‌ها، ویژگی فلسفی بودن و ارتباط مسائل فلسفی را با اجتماع نشان می‌دهد (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۹).

بدین ترتیب، می‌توانیم ادعا کرد که منظور ابن‌سینا از این که گزاره «عدل خوب است» از مشهورات است، این است که فهم این گزاره مبتنی بر فهم اجتماع و مناسباتی است که در اجتماع جریان دارد. به عبارت دیگر، برای فهم این که عدل مبتنی بر چه تصویری است لازم است حوزه‌هایی

که به نظر ابن‌سینا پشتوانه چگونگی روابط و مناسبات اجتماعی است مورد بررسی قرار گیرند. این حوزه‌ها عبارت‌اند از زندگی اجتماعی انسان، سنت‌ها یا قراردادهای اجتماعی و شریعت.

مسئله اجتماعی بودن انسان

اجتماعی بودن انسان از این جهت در این بحث اهمیت دارد که بخش مهمی از اصول اخلاقی در تبیین تعامل فرد با اجتماع محقق می‌شود. به نظر می‌رسد ابن‌سینا فرد را مسئول و سازنده ماهیت اجتماع می‌داند. از این رو مخاطب بحث‌های اجتماعی او افرادند، از جهتی که در اجتماع قرار می‌گیرند. بیش‌ترین آرای ابن‌سینا در حوزه تربیت اجتماعی را می‌توان از مواد قیاس در منطق و مباحث حکمت عملی او دریافت. او در منطق، در قیاس جدلی (مشهورات) مثال‌هایی از اخلاقیات در اجتماع «مثل ظلم قبیح است» را می‌آورد و در خطابه چگونگی تدبیر امور شهر را بیان می‌کند. وی حکمت عملی را در دو بخش مطرح می‌کند: بخشی مربوط به خودسازی فردی و این‌که انسان با نفس خود چه کند و رفتار و خلیقات شخصی خود را چگونه به سامان نماید تا به سعادت برسد؛ بخش دیگر ناظر به چگونگی مشارکت‌ها و همکاری‌های افراد در اجتماع است تا از رهگذر آن «نظام فاضل» بر پا شود و جامعه به سعادت برسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۷).

فهم نظر ابن‌سینا در مورد این‌که عدل از مشهورات است، مبتنی بر تصور او از اجتماع و نگرش او به زندگی اجتماعی انسان است. به نظر می‌رسد ابن‌سینا اصطلاح «انسان موجودی است که طبیعتاً مدنی است» را به کار برده است. هرچند خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کتاب اشارات، از مطالب ابن‌سینا چنین چیزی برداشت کرده و تمدن را نیز همان اجتماع بشری دانسته است (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۴).

با این وجود، ابن‌سینا قوام اجتماع را ناشی از نیاز افراد به یک‌دیگر و تعاون و مشارکت آن‌ها در برآوردن نیازهای انسانی دانسته است، در چنین اجتماعی، هر فرد لازم است با پذیرفتن نقشی ویژه، حضوری فعال داشته باشد. معاملات نیز نیازمند به قانون، «سنت»، و عدالت‌اند که باید از ناحیه یک

قانون‌گذار و عدالت‌پرور فراهم شود. قانون‌گذار لازم است از جنس خود انسان باشد و بتواند با انسان‌های دیگر در آمیزش و مراوده باشد (همان، ص ۳۰۶).

جمع شدن گروهی از مردم در کنار هم بدون حضور فعال هر یک و اداره آن‌ها با قانون‌گذاری که مجری عدالت باشد، هرچند نوعی گرد هم آمدن و اجتماع است، اما اجتماع واقعی نیست، ابن‌سینا آن را «بعیدالشبه» (دارای شباهت کم) به زندگی انسانی معرفی کرده است. با این همه، او بر این باور است که آنان نیز ناچارند نوعی زندگی اجتماعی و شباهت به مدنی بودن را بپذیرند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۸).

وی بر آن است که نیاز افراد به یک‌دیگر آن‌ها را وادار می‌کند که در اجتماع و به صورت جمعی زندگی کنند. ضرورت حضور در اجتماع ناشی از برآوردن نیازهای انسانی است؛ مثلاً لازم است تا کسی سوزن بسازد، دیگری خیاطی کند و یکی هم در کار تولید محصولات کشاورزی باشد، همین طور هر کس به کاری مشغول باشد تا همه نیازهای انسانی برآورده شود. آدمی تنها موجودی است که به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برآورد؛ اما در کنار هم بودن برای صرف برطرف کردن نیازها، تحقق زندگی اجتماعی نخواهد بود. به بیان دیگر، آیا اجتماع مجموعه افرادی است که ضرورت برطرف کردن نیازهایشان، آن‌ها را گرد هم آورده است. ابن‌سینا اشاراتی دارد که می‌توان از آن دریافت که وی به رغم این که به ماهیت اجتماعی انسان تصریح نمی‌کند، اما با تأکید بر رعایت قوانین و سنن اجتماعی، گویی در نظر دارد تا مطرح کند که اجتماع، صرف نظر از برطرف کردن احتیاجات زندگی، ویژگی‌های دیگری هم دارد.

ابن‌سینا در بیان ضرورت زندگی اجتماعی علاوه بر رفع نیازهای انسانی که هر کس به تنهایی

قادر به برآوردن آن‌ها نیست، از وجود شرایطی می‌گوید که برای تحقق مدینه لازم است. او بیان می‌کند که «انسان ناچار به تشکیل مدینه و اجتماع بوده است. پس کسی که مدینه‌ای برابر شرایط تحقق مدینه به وجود نیاورده و با یاران خود فقط به ایجاد گروهی بسنده کرده باشد، زندگی او به زندگی اجتماعی شبیه نخواهد بود و به کمالات انسانی نائل نخواهد آمد. با این وجود، همگان او مجبور به ایجاد اجتماع و تقلید اهل مدینه خواهند بود. بدین سان انسان در وجود و بقای خود، نیازمند

مشارکت با دیگران است. برای تحقق این مشارکت قراردادهایی ضرورت دارد، همچنان که علل و اسباب دیگری نیز در این امر، ضرورت دارد. برای قراردادهای نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز، قانون‌گذار و اجرا کننده عدالت ضرورت دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۲-۵۰۶).

می‌توان نتیجه گرفت که برای ابن‌سینا ماهیت اجتماع، کنار هم بودن منفرد احاد افراد جامعه نیست، بلکه همبستگی اجتماعی و نوع روابط و مناسباتی که بین افراد جریان دارد، ماهیت اجتماع و اصالت آن را می‌سازد. مجموعه‌ای از افراد که حتی برای برآوردن صرف نیازهای خود کنار هم زندگی کنند، پدیدآورنده اجتماعی نخواهند بود که ابن‌سینا در اندیشه‌های خود آن را تبیین می‌کند؛ ولی آن‌ها نیز ناچارند به قواعد زندگی اجتماعی تن دهند. می‌توان تأکید وی بر لزوم رعایت قراردادهای و سنت‌های اجتماعی را دلیلی بر این مدعا دانست.

سنت‌ها و قراردادهای اجتماعی

مسئله دیگری که ما را به فهم تصورات مفهوم عدل در نظر ابن‌سینا رهنمون می‌سازد ضرورت وجود قوانین و سنت‌ها در جامعه است. ابن‌سینا اهمیت رعایت قوانین را با ذکر اهمیت مشاورت و لزوم وجود مشاوران مسلط بر فن خطابه که بر سنن و قوانین آشنا باشند، بیان می‌کند. «مشاورت در امر سنن و قوانین از بزرگ‌ترین و خطیرترین ابواب موضوع مشاورت در اداره مدینه به شمار می‌رود و بیش از هر چیز دیگر به قوه خطابه نیازمند است. نخستین چیزی که لازم است قانون‌گذار بدان رسیدگی کند، این است که از اشتراکات مدنی و چگونگی ترکیب یافتن آن‌ها با هم‌دیگر و تناسب هر یک از قوانین مشترک با خلق و خوی مردم مدینه‌ها آگاه شود و چگونگی حفظ این سنن و از بین رفتن آن‌ها را بداند. وی این معلومات را یا از درون مردم و مدینه‌هایی که در باور و عمل به آن اشتراک دارند، و یا از بیرون مدینه و از طریق مخالفان آن به دست می‌آورد (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۹).

قوام و تداوم اجتماع بشری و نظم مدنی بدون وجود مقررات سامان‌بخش که اصطلاحاً قانون نامیده می‌شود، ممکن نخواهد بود. ابن‌سینا از آنچه ما آن را قانون می‌نامیم، با عناوین مختلفی یاد

کرده است؛ عناوینی چون قانون، ناموس، سنت، محمودات، جامعه بشری پس از مشارکت و معاملاتی که از لوازم مشارکت است، برای استمرار زندگی جمعی انسان‌ها نیازمند قوانین عادلانه است که چارچوب رفتار افراد قرار گیرد (اسفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۵).

وی در معرفی نظام سیاسی مطلوب خود، «سیاست‌الاخیار»، به صراحت بیان می‌کند که هدف از زندگی اجتماعی و حفظ پایداری اجتماع، رستگاری و سعادت اخروی و هم خوشبختی این دنیایی مردم است «در نظام سیاست‌الاخیار، اهل مدینه در جست‌وجوی به دست‌آوردن خوشبختی این جهانی و آن جهانی کوشش، و با هم مشارکت می‌کنند» (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۷). آنچه در این رابطه از اهمیت زیادی برخوردار است، این است که این کوشش‌ها در پرتو امور عقلایی به دست می‌آید. با این بیان که تدابیر انسان برای چگونگی سامان‌مندی زندگی اجتماعی خود، به صورت قوانین و قواعد اجتماعی بروز می‌کند و ابن‌سینا بر لزوم رعایت این‌ها تأکید دارد. بدین ترتیب، تعریفی که جامعه از این امور ارائه می‌دهد و درکی که افراد جامعه از این‌ها پیدا می‌کنند، مؤلفه‌های تصورات مربوط به عدل را که ریشه در قوانین و اقتضائات زندگی اجتماعی دارند، می‌سازد.

شریعت

شریعت از نظر ابن‌سینا یکی از حوزه‌هایی است که مفاهیم اخلاقی از آن سر بر می‌آورد. وی، در *منطق‌المشرقیین* حکمت عملی را به چهار شاخه: حکمت خلقی، تدبیر منزل، حکمت مدنی و حکمت تشریحی یا نبوی تقسیم می‌کند و می‌افزاید که قانون‌گذاری برای همه این حوزه‌ها، باید توسط شاخه چهارم که همان نبوت و شریعت است، صورت بگیرد و این قسم چهارم، نباید تحت سیطره شاخه‌های دیگر باشد و نیز بشر بدون مراجعه به منابع وحیانی و به صورت ابتدایی نباید قانون‌گذاری کند؛ زیرا اختراع شمرده می‌شود که امری ناروا است؛ ولی همه قوانین لازم نیز با تفصیل و جزئیات در شریعت نیامده است. بنابراین لازم است که بشر با اندیشه خود در آن کلیات وحیانی نظر کند و نیازها و مسائل متبلا به را نیز لحاظ نماید و بر آن اساس قانون‌گذاری کند و در این راه، تأمل در منابع

تاریخی و یا به اصطلاح ابن سینا «قصص من سلف» یکی از وظایف ضروری متولیان و مشاوران قانون گذاری است^۱ (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲).

در همه اقسام حکمت عملی، که عبارت است از حکمت مدنی (سیاست مدن)، حکمت منزل و حکمت خلقی، منشأ بودن شریعت الهی حتمی است. همچنین، بیان کمالات حدود آن‌ها نیز از ناحیه شریعت است و از آن رهگذر تبیین می‌شود. در مرحله بعدی است که قوه نظری و اندیشه بشر به منظور معرفت قوانین عملی در آن تصرف می‌کند و کاربرد آن قوانین، در موارد معین، جزئیات را بر عهده می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۴).

همچنین، ابن سینا مجموع مباحث حکمت و فلسفه عملی را در برخی از آثار فلسفی خود به سه شاخه و در برخی دیگر مانند منطق‌المشرقین به چهار شاخه تقسیم می‌کند که عبارت است از: حکمت خلقی، حکمت منزلی و سیاست مدنی. در منطق‌المشرقین علاوه بر سه شاخه یاد شده، از ناموس و حکمت تشریحی یا «علوم النبوه» نیز نام برده است. در نظر وی همه انواع حکمت عملی از نبوت و شریعت الهی سرچشمه می‌گیرد و حتی حدود آن نیز در چارچوب شریعت معین می‌شود؛ ولی همه این‌ها صورت اصول اولیه و کلیات را دارند و در تبدیل آن‌ها به قوانین عملی و تطبیق آن‌ها بر مصادیق عینی در مقام کاربرد و استعمال، باید از اندیشه، مشورت و «قوه نظری بشر» استفاده شود؛ یعنی تشریح اصول کلی از شریعت و تقنین و تفریع آن به گونه‌ای که امکان کاربرد عملی پیدا کند، از اندیشه و خرد عادی بشر ساخته است. وی در عیون‌الحکمه می‌گوید: «اقسام حکمت عملی بدین شرح است: حکمت مدنی (سیاست مدن) حکمت منزلی و حکمت خلقی. مبدأ این هر سه نوع نیز شریعت الهی است. بیان کمالات حدود آن‌ها نیز از ناحیه شریعت است و از آن رهگذر تبیین می‌شود. در مرحله بعدی است که قوه نظری و اندیشه بشر به منظور معرفت قوانین عملی در آن تصرف می‌کند و کاربرد و استعمال آن قوانین و جزئیات را بر عهده می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۵).

^۱ - و قد یقین علی المشوره فی امر وضع السنن تأمن قصص من سلف.

به واسطه حکمت عملی است که ضرورت وجود نبوت و نیز نیازمندی انسان در وجود و بقای خود و انجام اموراتش به وحی و نبوت دانسته می‌شود و نیز از این راه است که بخشی از حکمت که مربوط به حدود و قوانین کلی و مشترک میان شریعت‌هاست و نیز قوانین و حدود این شریعت و آن شریعت به حسب این قوم و آن قوم و متناسب با این زمان یا آن زمان بازساخته می‌شود. چنان‌که باز از همین رهگذر است که فرق‌های موجود میان نبوت‌های الهی و راستین و همه ادعاهای باطل و دروغین معلوم می‌شود» (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱).

بدین ترتیب، شریعت از نظر ابن‌سینا از زمینه‌هایی است که قوانین اخلاقی و حقوقی به آن منتسب می‌شود. روشن است شریعت قادر به الزام به عمل نیست، تنها آگاهی بخشی می‌کند و تصوراتی برای افراد درباره خوب و بد بودن فراهم می‌آورد. از این رو در تحلیل مفهوم عدل و پیدا کردن بسترهایی که مؤلفه‌های آن را تشکیل می‌دهند، شریعت هم مطرح شود. ابن‌سینا نیز، با در گرو شریعت قرار دادن اقسام حکمت عملی، چنین خواسته‌ای از شریعت را بیان می‌کند. اگر منظور او شریعت‌مداری صرف بود، بدون تکیه به عقل بشر، شریعت را در عرض سه حکمت دیگر عملی (خلقی، منزلی و مدنی) قرار نمی‌داد و قسم چهارم حکمت عملی نمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۹). ابن‌سینا می‌توانست سه قسم حکمت عملی را داخل در شریعت عنوان کند، اما همواره یا سیاست را مبتنی بر شریعت دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳) و یا این‌که آن را در ردیف اقسام حکمت عملی قرار داده است.

ارتباط واقعیت و ارزش

هر چند برای ابن‌سینا مسئله ارتباط واقعیت‌ها و ارزش‌ها به صورت امروزی وجود نداشته است اما به نظر می‌رسد با توجه به آرای او، می‌توان این پل ارتباطی را بدین صورت بنا کرد: در نظر ابن‌سینا سعادت انسان اصلی اساسی است که وضعیت هنجارین حضور آدمی را در جهان نشان می‌دهد. انسان به دنیا می‌آید برای این‌که این راه سعادت را طی کند، در غیر این صورت وجود او عبث و بیهوده

خواهد بود. از این رو، همه افعال بشر لازم است رو به سوی آن داشته باشند. پس، سعادت انسان، همواره به صورت مقدمه اول قیاس کارکردی به منزله غایت نهایی همه افعال انسانی وجود دارد. واقعیت‌های دیگری که در بستر سعادت انسان حضور دارند و طی این مسیر از طریق آن‌ها پیموده می‌شود، ضرورت احترام به نهادها و قراردادهای اجتماعی است که لازمه حضور اجتماعی انسان است و نیز به منزله احترام به دستاوردهای عقلانی بشر مورد اعتنا قرار می‌گیرد.

از این رو، ابن‌سینا، موافق با سرل نهادهای اجتماعی را برای به دست آوردن احکام ارزشی وسط قرار می‌دهد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، اما بر خلاف او احکام ارزشی را متعلق صرف امور اجتماعی قرار نمی‌دهد، بلکه آن‌ها را از دل سعادت انسان بیرون می‌کشد. حائری یزدی و مصباح یزدی با ادراک ارتباط فعل با غایت آن پل ارتباطی واقعیت و ارزش را پر می‌کنند. نکته‌ای که در اندیشه‌های ابن‌سینا و رای آن‌ها وجود دارد این است که ابن‌سینا، گستره عقل نظری را تا اراده آدمی به عمل می‌کشاند و حوزه عمل را جزء شناخت‌های عقل نظری قرار می‌دهد؛ از این رو شریعت و اجتماع و اقتضائات آن، جزء حوزه‌های شناخت مطرح می‌شود. آن‌گاه عقل نظری اموری را که قابلیت تحقق دارند، به کمک عقل عملی به اراده و خواست انسان برای عمل پیوند می‌زند. رابطه منطقی با اخلاق از نظر ابن‌سینا در همین نکته بارز می‌شود که بیان گزاره‌های اخلاقی در مشهورات، یادآور این است که اعتقادات و امور اخلاقی همواره پویا و در حال تکامل است، از این طریق که منطقی و جایگاه گزاره‌ها در آن، عقلاً انسان را به تهذیب اعتقادات خود فرا می‌خواند.

ابن‌سینا به شکلی وارد حوزه منطقی می‌شود که قابل تبیین به دو گونه است: تبیین معرفت‌شناسانه؛ تبیین روان‌شناسانه. در تبیین معرفت‌شناسانه به انواع معتقدات و چگونگی اعتقاد به آن‌ها و منبع اشتقاق و اعتبار آن‌ها می‌پردازد. در این بیان بحث از اولیات، مشهورات و سایر مواردی را که دلیل ادعان به چیزی می‌شود که به نحوی در تعیین رفتارهای اخلاقی و تدبیر روابط اجتماعی مؤثر است، مطرح می‌کند. براهین عقل نظری از مقدمات برهانی به مقدمات جدلی و خطابی سوق می‌یابد و عقل نظری در جلوه‌ای دیگر در عرصه مناسبات انسانی حضور می‌یابد.

منطق دانش چگونه استدلال کردن است. استدلال فرایند استناد یا ترسیم حقایق جدید بر اساس

حقیقت‌های مفروض است. خود استدلال کردن فرایندی ذهنی است که در روان‌شناسی مطالعه می‌شود؛ اما اگر سیر دلایلی را که به حقیقتی جدید منجر می‌شود، در نظر بگیریم، به دانش منطق نیاز داریم. منطق دانشی درباره جهان به ما نمی‌دهد، بلکه دانشی است که به ما می‌گوید چگونه درباره جهان، دانش به دست آوریم و معیارهایی برای بازشناسی سره از ناسره ارائه می‌کند. از این رو می‌توان به کمک منطق اشکالات و ناراستی‌های استدلال‌های دیگران و خودمان را دریابیم و از این طریق به اصلاح و تغییر معتقدات خود برسیم.

تبیین روان‌شناسانه چنین است که، رابطه اخلاق با منطق، در پیدا کردن معیارهایی برای استدلال صحیح در حوزه عمل است. منطق روشن می‌کند که فرایند تحقق استدلال‌ها در ذهن چگونه اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر قواعد منطقی به ما می‌گوید که پشتوانه استدلال‌ها و توجیهاات ما در مورد رفتارها و داوری‌هایمان چگونه و از چه راهی به دست می‌آید. اخلاق دانشی است درباره اعمال بشری؛ دانشی هنجاری درباره ارزش‌های اخلاقی خوبی، بدی، درستی یا نادرستی اعمال. بخش نظری اخلاق به تأملاتی درباره دلایل اعمال و داوری‌های خوب، بد، درست یا غلط می‌پردازد.

در اخلاق و منطق درباره ماهیت ارزش‌ها بحث می‌شود، اما هر کدام جنبه‌ای خاص از ارزش‌ها را مد نظر دارد. در اخلاق خوب و بد اعمال بشر مطابق با توجیهاات نظریه‌های اخلاقی بررسی می‌شود؛ ولی منطق از درستی یا نادرستی استدلال‌ها سخن می‌گوید. به بیان دیگر منطق از اعتبار و منشأ اعتبار استدلال‌ها حرف می‌زند و معیار داوری درباره استدلال‌ها، مطابق با قوانین تفکر را که وابسته به ذهن بشر است، به دست می‌دهد. از این رو قیاسی که از این مقدمات به دست می‌آید چنین خواهد بود:

- مشهورات جزء اعتقادات ما هستند.

- اعتقادات ما با معیارهایی که از منطق به دست می‌آیند، ارزیابی می‌شوند.

- بنابراین، مشهورات با معیارهایی که از منطق به دست می‌آیند، ارزیابی می‌شوند.

بدین ترتیب، مشهورات از اقسام معتقدات قرار می‌گیرد. تأمل در اقسام قضایای مشهور^۱ بیان می‌کند که منشأ اعتبار هر کدام تکیه بر بعدی از ابعاد روانی انسان دارد و عبارت است از اقناع ذهنی،

^۱ - واجب القبول‌ها، آراء محموده، خلقیات، انفعالیات، آنچه از روی عادت مردم پذیرفته‌اند، متواترات و استقرائیات (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۰ - ۲۲۱).

مطابقت با آرا همگان، حیا و شرم یا حالات روحی انسان، عادت، تکرار و تواتر و نیز بررسی موردهای کافی یا همان بررسی استقرایی. ذکر هر کدام از این موارد از طرف ابن‌سینا دلیلی است بر این که وی، این امور را به منزله خاستگاه اخلاق می‌پذیرد یا به تعبیری دیگر ابن‌سینا اصلاح اخلاق اجتماعی را از فرد و شناخت روابط او با دیگران آغاز می‌کند.

به عبارت دیگر، تبیین روان‌شناختی این مسئله به تبیین منطقی آن پیوند می‌خورد. ارتباط نفس با بدن از طریق عقل عملی و تسلط آن بر اراده و سایر نیروهای برانگیزاننده تأمین می‌شود. عقل عملی تحت سیطره عقل نظری است و کلیاتی را که قابلیت تقسیم به اجزا و قابل تحقق به صورت عمل هستند، از عقل نظری استمداد می‌کند.

همین طور این سیر معرفت‌شناختی به بعد اجتماعی انسان هم سرایت می‌کند، آنچه انسان‌ها به منزله باور و اعتقاد می‌پذیرند و مبنای اعمال آن‌ها قرار می‌گیرد، آبشخورهای متنوعی دارد. ابن‌سینا واقع‌گرایانه این آبشخورها را می‌پذیرد و توجه مخاطبانش را به تأثیر آن‌ها در زندگی اجتماعی و فردیشان جلب می‌کند. اگر چه به تصریح راه اصلاح ارائه نمی‌دهد، اما منطق را به منزله معیار جداکردن فکریهای درست از نادرست معرفی می‌کند و آزمون‌های دائمی را برای مخاطبانش برجا می‌گذارد. ابن‌سینا می‌گوید «برخی از مشهورات به ظاهر مشهورند ولی در واقع چنین نیستند» مثل این که برادرت را در هر حال یاری کن، چه حق و چه باطل. چون نیک اندیشیده شود معلوم می‌شود که نباید هیچ کس را بر باطل یاری کرد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۵۴). منظور این است که تعیین کردن ماده قیاس از طریق منطق، مشخص می‌کند که وجود چنین اموری در مشهورات، نه یقینیات، با وجود ویژگی‌هایی که مشهورات دارند، راه تردید در آن‌ها همواره باز می‌ماند؛ زیرا امری است که می‌توان با کمک مشهورات دیگر به اصلاح آن پرداخت.

شاید بتوان از زبان ابن‌سینا چنین بیان کرد که لازم است انسان در بافت اجتماعی خودش، به صورت نظام‌وار بنگرد که از تکامل فردی بر اساس تحول عقلانی، آغاز و با همین پرچم شناخت عقلانی، به ضرورت زندگی اجتماعی، وجود قوانین و سنت‌ها و روابط عقلایی با دیگران به منزله ارکان اجتماعی زندگی وی راه یابد.

نتیجه‌گیری

۱- ابن‌سینا تکامل جامعه را در تکامل افراد می‌داند؛ افرادی که برای رسیدن به سعادت عقلانی که حد نهایی تکامل است، باید دو بعد عقلانی و عقلایی بودن را با هم داشته باشند و توانایی درک مسائل این دو حوزه را به دست بیاورند. هر چند وی، به ماهیت اجتماعی انسان تصریح نکرده است، ولی به الزام اجتماعی از طریق تأکید بر رعایت سنن و قواعد اجتماعی باور دارد. از این طریق اجتماع را بخشی از معارفی که عقل عملی متکی به آن است، در اجتماع دنبال می‌کند.

۲- اولین تصورات درباره مفاهیم اخلاقی در زمینه‌هایی چون؛ شریعت (به منزله نسخه سعادت انسان) سنن و قراردادهای اجتماعی (به منزله امور عقلایی و احترام به عقل سلیم بشر) ساختارهای اجتماع، از قبیل نظام سیاسی و قانونگذاری (به منزله تلاش عقلانی بشر برای تدبیر امور معیشتی خود) نضج می‌گیرند که به منزله زمینه‌هایی هستند که مؤلفه‌های مفاهیم اخلاقی از درون آن‌ها برمی‌آید.

۳- معرفی این زمینه‌ها زیر عنوان جدل، مشهورات و خطابه، امکان نقد و اصلاح مفاهیم اخلاقی را مطرح می‌کنند؛ زیرا گزاره‌هایی که در این زمینه‌ها به کار می‌رود، گزاره‌های یقینی و برهانی نیستند.

۴- هر چند ابن‌سینا امور عقلایی را می‌پذیرد و قراردادهای اجتماعی را به منزله نهادهایی که الزام به عمل از آن‌ها برمی‌خیزد، قبول می‌کند؛ اما با تأکید بر عقل فطری در فهم تصورات اساسی مفهوم عدل، اخلاقیات را از نسبی‌گرایی وحشی و بدون قاعده می‌رهاند. او قوانین اجتماعی و دستاوردهای عقلانی بشر در حوزه تدبیر امور اجتماعی را در گرو شریعت قرار می‌دهد. این امر نیز دلیل دیگری است که او را از اتهام نسبی بودن می‌رهاند.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چاپ اول
- ✓ _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم
- ✓ _____ (۱۳۶۰)، *دانشنامه علایی؛ منطق و فلسفه اولی*، تصحیح احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی
- ✓ _____ (۱۳۷۳)، *عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه*، شرح امام فخرالدین رازی، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر
- ✓ _____ (۱۳۸۷)، *منطق المشرقیین*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان
- ✓ اسفراینی نیسابوری، فخرالدین (۱۳۸۳)، *شرح کتاب النجاة لابن سینا، قسم الالهيات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ✓ باقری، خسرو (۱۳۸۹)، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*، انتشارات علمی - فرهنگی
- ✓ جمعی از نویسندگان حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲)، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، سمت
- ✓ جوادی، محسن (۱۳۷۵)، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
- ✓ حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ✓ شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، قم، عقل سرخ، چاپ اول
- ✓ صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۸)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول
- ✓ طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۵)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، حوزه هنری، چاپ دوم
- ✓ طوسی، نصیرالدین (بی تا)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه
- ✓ _____ (۱۳۷۵)، *اساس الاقتباس*، تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز
- ✓ مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات
- ✓ وینچ، پیتز (۱۳۷۲)، *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، ترجمه مترجمان، تهران، سمت