

وابستگی وجودی اخلاق به دین

از دیدگاه ابن سینا

محسن جوادی*

چکیده

در این مقاله، به نحو غیرمستقیم استدلال شده است که ابن سینا وابستگی وجودی اخلاق به دین را نمی‌پذیرد. مراد ما از وابستگی وجودی اخلاق به دین این است که اوصاف اخلاقی اعمال، مانند خوبی و بدی، تابع اوامر و نواهی شارع باشد. استدلال ما از دو بخش اصلی تشکیل شده است. در بخش نخست نشان داده‌ایم که ابن سینا به دلیل واقع‌گرایی، نمی‌تواند وابستگی فوق را بپذیرد. و در بخش دوم، با فرض ناواقع‌گرایی، دشواریهای نسبت‌دادن پذیرش وابستگی فوق را به وی، مورد توجه قرار داده‌ایم. چنان‌که می‌دانیم، واقع‌گرا دانستن ابن سینا راه همواری نبوده است؛ از این‌رو در بخش نخست، بر این ادعا استدلال کرده‌ایم.

واژگان کلیدی

وابستگی وجودی اخلاق به دین، احکام اخلاقی، واقع‌گرایی، شناختی‌گرایی، قرارداد‌گرایی، ابن سینا.

*دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم و سردبیر فصل‌نامه علمی - پژوهشی "پژوهشهای فلسفی - کلامی".

درآمد

وابسته‌دانستن اخلاق به دین به شکلهای مختلف قابل تصور است، که برخی از آنها در طول تاریخ طرفداران جدی داشته است، و حتی در حال حاضر هم دارد.^۱ افراطی‌ترین تقریر وابستگی اخلاق به دین، وابستگی مفهومی اخلاق به دین است؛ یعنی اینکه مفاهیم اخلاقی را بدون ارجاع به مفاهیم دینی، غیرقابل تعریف بدانیم؛ مثل آنکه بگوییم باید اخلاقی را نمی‌توان بدون ارجاع به امر الهی تعریف کرد؛ و الزام اخلاقی در واقع به معنای آن است که فعل مورد نظر، متعلق امر اکید خداوند است. این تقریر که گاه وابستگی زبانی اخلاق به دین خوانده شده است، هنوز هم طرفدارانی دارد. (برگ، ۲۰۵) اما در طول تاریخ، آن روایت از وابستگی اخلاق به دین، بیش از همه مورد توجه قرار گرفته، که مدعی وابستگی وجودی اخلاق به دین است. سقراط هم بنا بر گزارش افلاطون در رساله اوثوفرون، در این باب سخن گفته است و از این رو این روایت، معمای اوثوفرون^۲ خوانده می‌شود. سقراط پرسیده است:

آیا عملی که پاک و ستوده است، چون چنین است محبوب و مطلوب خدایان است یا چون محبوب و مطلوب خدایان است، پاک و ستوده است؟^۳

کسانی که احتمال نخست را برگزینند و بر آن شوند که پاکی و ستودگی هر عمل در گرو تعلق طلب و حب الهی (یا اراده الهی) به آن عمل است، وابستگی وجودی اخلاق به دین را پذیرفته‌اند. البته باید توجه داشت که پذیرش ترتب وجودی وصف خوب بر تعلق امر الهی به عمل، مستلزم پذیرش محکی خاص و متمایز برای وصف خوب و الزامی نیست. طرفداران وابستگی وجودی، عموماً تعلق امر و نهی به عمل را هم‌زمان، منشأ اتصاف آن عمل به دو وصف دینی (مأموریه بودن) و اخلاقی (بودن) می‌دانند، که البته وصف دینی، در اتصاف عمل به وصف اخلاقی نقش علی دارد.

اگر امر و نهی الهی را وضع قانون از ناحیه خداوند بدانیم، معنای این نظریه آن است که وضع قوانین الهی، شرط لازم و کافی برای اتصاف اعمال به اوصاف اخلاقی است؛ پس اخلاق، تابع قراردادهای الهی است. از این رو پذیرش وابستگی وجودی اخلاق به دین، متوقف است بر پذیرش اصل اراده‌گرایی^۱ که معمولاً در قالب اعتقاد به وضعی بودن احکام اخلاقی ظاهر می‌شود؛ یعنی باور به اینکه احکام اخلاقی حاصل نوعی اعتبار جمعی یا فردی آدمیان یا موجودات آگاه دیگر است. کاملاً روشن است کسانی که اوصاف اخلاقی را دارای نوعی وجود عینی مستقل از وضع و قرارداد و جملات اخلاقی را حاکی از اتصاف واقعی اعمال به این اوصاف واقعی می‌دانند، منطقی نمی‌توانند وابستگی وجودی اخلاق به دین را بپذیرند. بنابر این، واقع‌گرایان و عینیت‌گرایان اخلاقی نمی‌توانند وابستگی وجودی و به طریق اولی وابستگی زبانی اخلاق به دین را بپذیرند. واقع‌گرایی اخلاقی گرایش به این باور است که اوصاف اخلاقی، مستقل از خواست ذهن آگاه (چه خواسته‌ها و اوامر و نواهی الهی باشد و چه خواسته‌های انسانی) وجود دارند.

بدین ترتیب، در باب وابستگی وجودی اخلاق به دین، نخستین گام برای اصطیاد رأی فیلسوفان قدیم، که مباحث فلسفی اخلاقی را در سبک و سیاق جدید طرح کرده‌اند، بررسی دیدگاه آنها درباره ماهیت احکام اخلاقی است؛ زیرا با فرض پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی از سوی آنها امکان پذیرش وابستگی وجودی منتفی می‌شود. البته واقع‌گرایی اخلاقی با پذیرش برخی گونه‌های دیگر وابستگی اخلاق به دین سازگار است. همراه با واقع‌گرایی اخلاقی، می‌توان از وابستگی معرفتی، که شناخت اوصاف اخلاقی را نیازمند راهنمایی وحی، در قالب امر و نهی الهی، می‌داند یا از نوعی وابستگی اخلاقی به دین در مقام

۱. voluntarism

انگیزش و التزام به آموزه‌های اخلاقی سخن گفت، چنان‌که این دیدگاه طرفدارانی هم دارد.^۴

آنچه معمولاً نظریه‌ امر الهی خوانده می‌شود و در جهان اسلام، اشاعره معروف‌ترین طرفداران آن بوده‌اند، از میان صورت‌های مختلف وابستگی اخلاق به دین، عمدتاً وابستگی وجودی بوده است. ما نیز در اینجا بررسی خود را درباره‌ی ربط و نسبت دین و اخلاق از دیدگاه ابن‌سینا به وابستگی وجودی محدود می‌کنیم. پرسش اصلی ما این است که آیا ابن‌سینا هم مانند اشاعره مسلمان یا اُکامیهای مسیحی، از وابستگی وجودی اخلاق به دین دفاع می‌کند؟

بخش اول: نفی وابستگی وجودی اخلاق به دین، بر پایه‌ی واقع‌گرایی

چنان‌که گذشت پذیرش وابستگی وجودی اخلاق به دین، متوقف است بر قراردادگرایی و اعتقاد به وضعی و اعتباری بودن احکام اخلاقی. بنابر این، اگر از پیش معلوم شود که ابن‌سینا واقع‌گرای اخلاقی است، در نتیجه به نحو پیشین خواهیم دانست که وی مدافع وابستگی وجودی نیست.

برخلاف انتظار، ابن‌سینا بیشتر در آثار منطقی خود درباره‌ی ماهیت احکام اخلاقی بحث کرده است، نه در آثار مابعدالطبیعی و عرفانی خود. وی که در شفاء به سنت نه‌جزء‌نگاری منطق، وفادار مانده است، پنج جزء از آن را به بررسی انواع فنون و صناعاتی اختصاص داده است، که با استفاده از انواع قیاس به مطلوب می‌رسد. یکی از این صنعتها که کاربرد فراوانی دارد جدل است. غرض از جدل، رسیدن به حقیقت نیست، بلکه چنان‌که ابن‌سینا گفته است:

غرض جدل برخلاف برهان، قانع‌ساختن افراد نسبت به رأی مطلوب مجادل و دفاع از دیدگاه اوست به نحوی که کسی نتواند وی را متهم به تناقض گویی کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ۲۱)

ابن‌سینا در میان انواع قضایایی که می‌توان در جدل برای رسیدن به مطلوب استفاده کرد، یا اصطلاحاً مواضع جدلی، قضایای پایه‌ی اخلاقی را نیز جای داده

است؛ قضایایی همچون «العدل حسن» و «الظلم قبیح». همین موضوع، اساس بحث و گفت‌وگوهای فراوان در فهم دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا شده است.

مشهوربودن این دسته از قضایا لازم است؛ زیرا در غیر این صورت، اگر صادق هم باشند می‌توانند در مقام جدل، به آسانی از جانب مخاطب انکار شوند. مشهوره بودن قضایا به دو معناست: عام و خاص. قضایای اولی یا بدیهی در شمار قضایای مشهوره به معنای عام است و از این‌رو علاوه بر جدل، در برهان نیز به کار می‌رود. اگر ابن‌سینا قضایای اخلاقی را جزو این دسته از مشهورات دانسته بود، پذیرش آن دشوار نبود؛ زیرا در این صورت، مشهوره بودن نافی اولی بودن و به تبع یقینی بودن و امکان کاربرد آنها در برهان نبود. همین تصور مبنای رأی لاهیجی (۶۱) بوده است، که در توجیه تسمیه قضایای اساسی اخلاقی به مشهورات و مقبولات عامه گفته است:

و اما عدل حکماء قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، غرض ایشان نیست مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند، و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود؛ چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.^۵

اما مشکل این است که ابن‌سینا قضایای پایه اخلاقی را در زمره مشهورات خاصه یا آنچه آراء محموده و تأدیبات صلاحیه خوانده، درج کرده است، یعنی قضایایی که واقع و اساسی جز شهرت ندارند و از این‌رو در مقابل اولیات قرار می‌گیرند.

یک دسته از مشهورات، قضایای واجب‌القبول، شامل اولیات و مانند آن، است، نه از آن حیث که واجب‌القبول است بلکه از آن حیث که مورد اعتراف عموم است. دسته دیگر از مشهورات، آرائی است که محموده خوانده می‌شود، و باشد که ما تنها این قسم را مشهوره

بخوانیم؛ چرا که هیچ تکیه‌گاهی جز شهرت ندارد؛ این قضایا آرائی است که انسان به عقل صرف و وهم و حس خود، و بدون تربیت و آموختن آنها یا استقراء و تجربه تاریخی یا احساسات و عواطف انسانی، ... تصدیق نمی‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۱۲۷-۱۲۶)^۶

پرسش اساسی این است که مراد ابن سینا از اینکه «احکام اخلاقی، تکیه‌گاهی جز شهرت ندارد» چیست؟ یک خوانش پرتطرفدار این است که احکام اخلاقی، مابازاء عینی خارجی مستقل از خواستها و علایق انسان ندارد، بلکه محصول نوعی اعتبار و قرارداد اجتماعی و توافق عمومی است، و از این رو مبنای قبول آنها شهرت آنهاست، نه کشف واقعیت. امروزه، این رأی ناواقع‌گرایی اخلاقی خوانده می‌شود. توجه به این نکته لازم است که این رأی، مستلزم ناشناختی گروهی اخلاقی نیست، بلکه نسبت به آن و گرایش رقیبش (شناختی گروهی) خنثاست. ناشناختی گروهی، یک گرایش معناشناختی و ناظر به زبان است، در حالی که واقع‌گرایی یک گرایش مابعدالطبیعی و وجودشناختی است. ناشناختی گروهی، ادعای انشائی بودن جملات اخلاقی و انکار اخباری بودن آنهاست.^۷ بدین ترتیب، روشن است که یک قرارداد‌گرا، یعنی کسی که باور دارد ارزشها و اصول اخلاقی، محصول قراردادهای اجتماعی است، می‌تواند شناختی‌گرا باشد، یعنی باور داشته باشد که جملات اخلاقی، نه انشاء ارزشها و اصول اخلاقی، بلکه اخبار و حکایت از وجود قراردادهای اجتماعی مورد نظر است. محقق اصفهانی (۱۱۲-۱۱۶) برجسته‌ترین مدافع معاصر خوانش ناواقع‌گرایانه از ابن سیناست. علامه طباطبایی نیز بدون اشاره به ابن سینا ولی در واقع به تبع محقق اصفهانی، تحلیلی ناواقع‌گرایانه از احکام اخلاقی ارائه داده است.^۸

خوانش واقع‌گرایانه از سخن ابن‌سینا

به اعتقاد صاحب این قلم، شواهد واقع‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا و به تبع، اعتقاد وی به عدم ابتدای وجودی اخلاق بر دین فراوان است؛ در مقابل، نشانه‌های ناواقع‌گرایی او مبهم و ابهام‌آنها نیز قابل تفسیر است.

از جمله شواهد قاطع بر شناختی گروهی ابن‌سینا که از شواهد مهم واقع‌گرایی او در حوزه اخلاق نیز هست، پذیرش صدق و کذب جملات اخلاقی و امکان اقامه برهان بر آنهاست. وی در الاشارات و التنبیها (۱۲۷)، به صراحت گفته است:

برخی از همین مشهورات (آراء محموده) صادق و برخی کاذب‌اند. اما اگر صادق باشند از نوع صدق‌های اولی و مانند آن (غیرنظری) نیستند؛ زیرا اگرچه عقل، آنها را محموده می‌داند اما به صورت اولی صادق نمی‌داند، مگر با نظر و استدلال.

و از این روشن‌تر در کتاب برهان منطق شفاء (۶۶) گفته است:

قضایایی مانند «عدل نیکوست»، «ظلم بد است» و «سپاس‌گزاری از کسانی که به آدمی کمک کرده‌اند، واجب است»، همگی جزو قضایای مشهوره و مسلمه‌اند. اگر اینها صادق‌اند، صدق و درستی آنها محصول عقل محض یا ضروریات عقلی نیست، بلکه صدق برخی از این قضایا و نظایر آنها تنها از طریق برهان قابل اثبات است. البته برخی از این قضایا با آنکه صادق‌اند به دلیل پیچیدگی‌شان، عموم مردم از توجیه آنها ناتوان‌اند.

بی‌نیاز از توضیح است که تنها جملات اخباری می‌توانند صادق یا کاذب باشند. بدین ترتیب، ناشناختی گروهی ابن‌سینا احتمالاً کاملاً سستی است. دو عبارت فوق، شاهد واقع‌گرایی ابن‌سینا نیز هست؛ زیرا آنها را قابل استدلال فلسفی و اقامه برهان دانسته است.

علاوه بر این، ابن‌سینا مانند بسیاری از دیگر فیلسوفان، اخلاق را از علوم فلسفی دانسته است، علمی که مشخصه اصلی آنها تلاش عقلی برای دانستن

امور واقعی است. حال، چنانچه جملات اخلاقی محکی و مصداق خارجی مستقل از قرارداد نداشته باشند، اندراج آنها در مجموعه علوم فلسفی و حکمت بی وجه است.^۹

شاهد دیگر بر مدعای ما تفکیک جدل از شعر است. تخیل و استعاره و مجاز، که صورتهایی از فرض و اعتباراند در شعر نقش دارند، اما در جدل، نه. اگر قضایای اخلاقی، وضعی و اعتباری است، یا چنان که علامه طباطبایی به صراحت گفته است از قبیل استعاره است، چرا در شعر مورد استفاده قرار نمی گیرد؟

بدین ترتیب، شواهد قابل توجهی بر واقع گرایی ابن سینا در دست داریم. اما آیا شواهد ناواقع گرایی وی قاطع و غیر قابل تفسیر است؟

خوانش ناواقع گرایانه و ارزیابی شواهد آن

مهم ترین شواهد طرفداران خوانش ناواقع گرایانه، یکی آزمون فکری ای است که وی طرح کرده است و دیگری قراردادن قضایای اخلاقی در زمره آراء محموده و تأدیبات صلاحیه، که واقعی جز شهرت ندارد.

ابن سینا در مقام استدلال بر ادعای خود، نوعی آزمون فکری طراحی کرده است که نشان می دهد درک پایه ای ترین احکام اخلاقی، یعنی حُسن عدل و قبح ظلم، محصول کشف عقلی نیست، بلکه آدمی تنها از رهگذر آموزش اجتماعی قادر بر درک آنهاست.^{۱۰}

روشن است که ابن سینا قضایای اساسی اخلاقی مانند «العدل حَسَنٌ» را اولی و بدیهی نمی داند. او آنها را در زمره مشهورات خاصه، که در مقابل اولیات قرار دارد، به شمار آورده است و در آزمون فکری خود به صراحت امکان اولی بودن آنها را رد کرده است؛ حتی در عبارت نقل شده در بالا، امکان ادراک آنها از راههای دیگر شناخت، از جمله حس، نیز رد شده است. اما آیا نفی بداهت قضایای اخلاقی، مستلزم نفی واقع گرایی اخلاقی و پذیرش اعتباری و قراردادی بودن احکام اخلاقی، بلکه غیر اخباری بودن جملات اخلاقی است؟

آزمون فکری مذکور، استدلال بر این موضوع را هدف قرار داده است که قضایای پایه اخلاقی، از جمله حُسنِ عدل، به تنهایی و بدون کمک دیگران و بدون آموزشهای اخلاقی در جامعه، قابل تحصیل نیست. به بیان دیگر اخلاق بدون معلم آموختنی نیست؛ زیرا این قضایا نه به نحو بدیهی قابل دریافت است و نه اقامه برهان بر آنها آسان است؛ از این روی غالب افراد تنها از طریق حیات اجتماعی، آنها را می آموزند. بدین ترتیب، به نظر می رسد مراد از اینکه «احکام اخلاقی، واقعی جز شهرت ندارد» این است که واقع و اساس معرفتی احکام اخلاقی، جز شهرت نیست. بنابر این، سخن او ناظر به مقام اثبات است و نه ناظر به مقام ثبوت و اینکه قضایای اخلاقی، محکی و مصداق خارجی مستقل ندارند. به عبارت دیگر مسئله ابن سینا متعلق به حوزه معرفت شناسی اخلاق است، نه حوزه وجودشناسی اخلاق.

ابن سینا در صدد بیان این نکته بوده است که معرفت اخلاقی، به دلیل پیچیدگی اش، در بسیاری از موارد برای بسیاری از انسانها حتی از طریق برهان نیز قابل تحصیل نیست، بلکه تنها از طریق شهرت قابل حصول است. مردم در حیات اجتماعی خود، احکام اخلاقی، از جمله حُسنِ عدل را می پذیرند، هر چند این احکام نه بدیهی است و نه حتی برای آنها قابل اثبات. می توان از این قضایا برای قانع ساختن افراد و ترغیب آنها به اعمال نیک یا بازداشتن آنها از اعمال ناپسند، سود جست و بدین طریق آنها را به اعمال اخلاقی سوق داد. خصلت عملی اخلاق و اینکه غایت نهایی آن، تحقق ارزشهای اخلاقی در مقام عمل است، این امکان را برای مجادل فراهم می آورد که گاه بدون تأمین هدف اولیه علم اخلاق، یعنی شناسایی موجه ارزشهای اخلاقی برای مخاطب خود، از راه جدل به هدف نهایی علم اخلاق که تحقق ارزشهای اخلاقی در مقام عمل است، دست یازد و مخاطب را به تحقق بخشیدنِ خارجیِ ارزشهای مورد نظر سوق دهد.

حتی اگر تحصیل غایت نهایی اخلاق، از این طریق (بدون فراهم آوردن معرفت اخلاقی، که عبارت است از باور صادق موجه اخلاقی) از نظر اخلاقی صحیح نباشد، استدلال ما تضعیف نمی‌شود؛ زیرا موضوعی نامربوط به موضوع بحث ماست؛ گذشته از آنکه درستی این نظریه نیز محل بحث است.

بنابر این، شواهد مورد نظر طرفداران خوانش ناواقع‌گرایی را می‌توان به نحو کاملاً سازگاری واقع‌گرایانه خواند. بر پایه خوانش واقع‌گرایانه، بیشتر مردم، توان درک اولی و حتی برهانی احکام اخلاقی را به دلیل پیچیدگیهای این احکام، ندارند؛ اما فیلسوفان قادراند بر این احکام، برهان اقامه کنند.

شاهد دیگری که خوانش ناواقع‌گرایانه می‌تواند از آن بهره‌بردار این است که ابن‌سینا در برخی جاها احکام اخلاقی را با وضع قانونهای شرعی مرتبط دانسته است؛ و افزون بر این، در حوزه اخلاق نیز چندان به صورت جدی کار فلسفی نکرده است.^{۱۱}

اما خوانش واقع‌گرایانه از این شاهد و این تأیید نیز دشوار نیست؛ زیرا به آسانی می‌توان آنها را ناظر به مقام اثبات و شناسایی ارزشهای اخلاقی دانست. به دیگر سخن، آنچه در مقام اثبات، و نه در مقام ثبوت و واقع، معیار است وضع شرعی است. بدین ترتیب، ناواقع‌گرایان شاهد قاطعی بر مدعای خود ندارند.

جمع‌بندی

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت ابن‌سینا درباره حسن و قبح، واقع‌گرایی است که عقل‌گرایی (به مفهوم معتزلی آن، یعنی درک بدیهی ارزشهای اخلاقی) را رد می‌کند، و حداقل برای غالب مردم، شناخت حسن و قبح را شرعی می‌داند.^{۱۲} بر این اساس، ابن‌سینا وابستگی وجودی اخلاق به دین را نمی‌پذیرد، اما وابستگی معرفتی آن به دین را حداقل برای بسیاری از مردم می‌پذیرد. بنابر این تفسیر، تفاوت وی و عدلیه (شیعه و معتزله) مرتبط با مقام اثبات، و گستره تواناییهای عقل در ادراک ارزشهای اخلاقی است، نه مرتبط با مقام ثبوت و اصل وجود عینی خارجی ارزشهای اخلاقی. از نظر وی، توانایی ادراک عقلی انسان در

حوزه اخلاق، بسیار کمتر از حدی است که عموماً متکلمان شیعه و معتزله می پذیرند.

بخش دوم: نفی وابستگی وجودی اخلاق به دین، بر پایه ناواقع گرایی

هرچند، پذیرش وابستگی وجودی اخلاق به دین، منطقاً متوقف است بر پذیرش اراده گرایی، اما عکس این نسبت برقرار نیست؛ به بیان دیگر پذیرش اراده گرایی، مستلزم پذیرش وابستگی وجودی اخلاق به دین نیست. از این رو حتی اگر ابن سینا را ناواقع گرا بدانیم، نسبت دادن پذیرش وابستگی وجودی مذکور به او نیازمند شواهد مستقل است.

برای بررسی این احتمال، نخست تقریرهای مختلف اراده گرایی را مرور می کنیم.

اراده گرایی^{۱۳} تقریرهای مختلفی دارد که از آن میان ما به سه تقریر اشاره می کنیم.

تقریر نخست، گونه ای ذهنی گرایی^۲ است که بر اساس آن، وضع و اعتبار ارزشهای اخلاقی در اختیار شخص عامل اخلاقی است. این تقریر، چنان که پیداست، به شدت وابستگی اخلاق به دین را نفی می کند.

تقریر دیگر جامعه و عرف را واضع ارزشهای اخلاقی می شمارد و خواسته جمعی افراد جامعه را مبنای ارزشهای اخلاقی می داند.^{۱۴} طرفداران خوانش ناواقع گرایانه، این تقریر را به ابن سینا نسبت داده اند.

بنابر تقریر سوم، خداوند واضع احکام اخلاقی است؛ چنان که اشاعره بر آن هستند.

حال، چنانچه ابن سینا را ناواقع‌گرا و اراده‌گرا بدانیم، نسبت‌دادن کدام‌یک از این تقریرها به او قابل دفاع‌تر است؟ شواهدی بر گرایش به تقریر سوم وجود دارد؛ زیرا وی در برخی موارد، شریعت را جای‌گزین اخلاق معرفی کرده است و این نشان می‌دهد او واضح و معتبر احکام اخلاقی را خداوند می‌داند. این تفسیر می‌تواند این واقعیت را نیز به آسانی توضیح دهد که وی بحث و فحص فلسفی در باب اخلاق را چندان جدی نگرفته است. بنابر این تفسیر، وی در سنت اشعری جای می‌گیرد. اما گویا اگر اصل ناواقع‌گرایی ابن سینا را بپذیریم، نسبت‌دادن تقریر دوم به او قابل دفاع‌تر است؛ زیرا ابن سینا به صراحت، شهرت را تکیه‌گاه احکام اخلاقی دانسته است.

با وجود این، بنابر فرض ناواقع‌گرایی و اراده‌گرایی ابن سینا، شناسایی نوع اراده‌گرایی وی، با مشکلاتی روبه‌روست و به تحقیقات بیشتر نیاز دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای بررسی مختصر چندین تقریر مهم از وابستگی اخلاق به دین ر.ک. به: برگ، ۲۰۴-۲۱۴.
۲. برای توضیح این معما ر.ک. به: رحمتی، ۶۱-۸۴.
۳. در ترجمه فارسی آقایان لطفی و کاویانی، نکته اصلی معمای اوثوفرون از دست رفته است. ر.ک. به: افلاطون، ۲۳۷.
۴. برای بررسی بیشتر وابستگی اخلاق به دین، در حوزه معرفتی و انگیزشی ر.ک. به: فنایی، ۱۰۱-۱۰۲.
۵. در میان فیلسوفان متأخر، سبزواری و حائری یزدی نیز این تفسیر را پذیرفته‌اند. ر.ک. به: سبزواری، ۳۲۱-۳۲۲ و حائری یزدی، ۲۵۹.
۶. نیز ر.ک. به: ابن سینا (۱۳۸۱)، ۳۳۸.

۷. See for example: Gensler, pp. ۲۰۱ & ۲۰۳, and Pojman, pp. ۲۷۳ & ۲۷۶, and Miller, pp.

۳-۷.

۸. برای آشنایی با دیدگاه علامه طباطبایی، ر.ک. به: جوادی، ۱۵۱-۲۰۶.
۹. برای طبقه‌بندی ابن سینا از علوم ر.ک. به: رضائی، ۱۴۰-۱۶۶.
۱۰. در این آزمون فکری (thought experiment) وی فرض می‌کند کسی بدون هیچ سابقه آموزش اجتماعی، صرفاً با تأمل عقلی یا ابزارهای دیگر شناخت، مانند حس و وهم و ... درباره حسن عدالت

بیان‌دیشد. ابن سینا مدعی‌است چنین شخصی نخواهد توانست به حسنِ عدل حکم کند. ر.ک. به: ابن سینا (۱۳۸۱) ۱۲۷.

۱۱. توضیح این موضوع، به مجال بیشتری نیاز دارد و در این مقاله جای بسط آن نیست.
۱۲. معمولاً کسانی که اعتقاد به ذاتی‌بودن حسن و قبح دارند آن را عقلی می‌دانند که در جهان اسلام معتزله و شیعه عموماً مدافعان ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح‌اند و در مقابل اشاعره آن را الهی و شرعی می‌دانند اما در اینجا می‌توان صورت سوم، یعنی ذاتی شرعی، هم تصویر کرد که احتمالاً ابن سینا از آن دفاع می‌کند.

۱۳. See: Mann, p. ۱۷۷۲-۳.

۱۴. ر.ک. به: هولمز، ۳۱۳-۳۵۲.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - ا). "البرهان." تحقیق ابوالعلاء عقیفی. فی ابن سینا، الشفاء: المنطق، ج ۳. افسست قم: مکتبه آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
۲. — (۱۴۰۴ق - ب). "الجدل." تحقیق و تقدیم احمد فؤاد الاهوانی. فی ابن سینا، الشفاء: المنطق، ج ۳. افسست قم: مکتبه آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
۳. — (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات، تصحيح مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم.
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۲). نهاية الدراية فی شرح الكفاية، ج ۶. قم: انتشارات آل‌البيت.
۵. افلاطون (۱۳۸۰). "رسالة اوثوفرون." در دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). سرمایه ایمان، تصحيح صادق لاریجانی. تهران: انتشارات الزهراء.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. برگ، جانانان (۱۳۷۶). "پیریزی اخلاق بر مبنای دین." ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، شش ۱۳ و ۱۴.
۲. جوادی، محسن (۱۳۷۵). مسأله باید و هست. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوشهای عقل عملی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۴. رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۴). "اراده الهی و استقلال اخلاقی." اندیشه دینی، ش ۱۷: ۶۱-۸۴.
۵. رضائی، محمدجواد (۱۳۸۳). "بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه ابن سینا درباره طبقه بندی علوم." معارف اسلامی، ش ۱: ۱۶۶-۱۴۰.
۶. سیزواری، هادی (۱۳۷۳). شرح الاسماء الحسنی، تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. فنائی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق. تهران: انتشارات صراط.
۸. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات ققنوس.
۹. Gensler, H. J. (۱۹۹۸). Ethics: A Contemporary Introduction. London: Routledge.
۱۰. Mann, William E. (۲۰۰۳). "Voluntarism" In Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Encyclopedia of Ethics. London: Rutledge.
۱۱. Miller, Alexander (۲۰۰۳). An Introduction to Contemporary Metaethics. Cambridge: Polity Press.
۱۲. Pojman, Louis, P. (۱۹۹۹). Ethics: discovering right and wrong. Wadsworth.