

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

Fatemeh Rajaei*

Mostafa Momeni**

Abstract

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

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

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

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

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

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

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



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

فاطمه رجائی*

مصطفی مؤمنی**

چکیده

منطق دانان در مبحث قضایا و نیز در کتاب جدل وقتی سخن از مشهورات به میان می‌آید گزاره‌های اخلاقی («ظلم بد است» و «عدل نیکوست») را به عنوان مثال ذکر نموده‌اند. آنها این قضایا را از سنخ مشهورات دانسته که ملاک تصدیق آنها مشهور بودن است. از طرفی متکلمان اسلامی (عدلیه) نیز در مبحث حسن و قبح عقلی همان گزاره‌های فوق را بیان می‌کنند. این سوال مطرح می‌شود که به لحاظ منطقی، گزاره‌های حسن و قبح ذاتی در کدام سنخ از گزاره‌های منطقی است و آیا ذاتی بودن حسن و قبح با مشهوری دانستن آنها سازگار است یا خیر؟ در صورت اول، مشهوریت و منافع عام مطرح است در حالیکه در ذاتی بودن جدای از منفعت جامعه و مشهوریت، فعل بدون واسطه متصف به حسن و قبح می‌شود و لذا با آنچه در مباحث منطق گفته‌اند، هماهنگ نمی‌شود. مسئله تحقیق، نشان دادن تعارض بین ذاتی و عقلی بودن و مشهوری بودن این قضایا در تعابیر منطق دانان بخصوص ابن سیناست و ضمن بیان تعارض مذکور، نشان می‌دهد که هر چند مشهوری دانستن این گزاره‌ها با ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح، به معنای کلامی، سازگار نیست ولی با دقت و تنقیح مناظر در معنای ذاتی و عقلی به بیان مظفر، تعارضی بوجود نمی‌آید.

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

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

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

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

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

۱. مقدمه

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

شیعه و معتزله با پذیرش اختیار انسان و عدل خداوند، از آنجا که برای اثبات عقیده‌شان نیازمند قاعده حسن و قبح عقلی‌اند، بطور مفصل مسئله حسن و قبح عقلی را مطرح کرده و اثبات می‌کنند. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۴۵).

مسئله حسن و قبح علاوه بر اینکه در علم کلام بعنوان یک بحث مبنایی مطرح می‌شود در علوم دیگری نیز مورد بحث قرار می‌گیرد؛ بعنوان مثال گاهی در علم اصول فقه به‌عنوان یکی از مستقلات عقلیه مورد بحث قرار می‌گیرد و در فلسفه اخلاق یا فرا اخلاق از مذاقه فیلسوف و محقق اخلاقی دور نمانده و به آن پرداخته می‌شود.

این مسئله از جهات گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرد؛ از جمله اینکه آیا گزاره‌ای حسن و قبح از سنخ گزاره‌های بدیهی و اولی هستند یا مشهوری صرف؟؛ آیا گزاره‌هایی عقلی‌اند یا شرعی؟؛ آیا صدق و کذب پذیرند؟؛ آیا واقع‌گرایند یا ناواقع‌گرا؟؛ چنانچه اگر قضایایی مشهوریند، آیا ذاتی بودن حسن و قبح با مشهوری بودنشان قابل جمع است یا خیر؟ و...

درباره برخی جهات فوق تحقیقاتی انجام و در هر یک به یکی از مسائل مطروحه حول بحث پرداخته شده است (رک: علیپور، ۱۳۷۷، سنخ گزاره‌های حسن و قبح او ۲، مجله کلام اسلامی، ش ۲۶ و ۲۷؛ مجید ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۳-۵۲؛ جوادی، بی‌تا، ص ۱۹-۳۲؛ شریفی، بی‌تا، ص ۸-۱۹)؛ اما مسئله مورد تحقیق این مقاله، مسئله اخیر از

مسائل مذکور است؛ بدین معنی که اولاً بر حسب نصوص موجود از ابن سینا، مشهوری صرف بودن این قضایا مسلم بوده و لذا به این سوال می پردازد که آیا مشهوری بودن آنها با ذاتی بودنشان قابل جمع است یا خیر؟ چه اینکه ذاتی بودن متضمن واقعی بودن حسن و قبح بوده و در حالیکه مشهوری صرف بودن بر این نکته تأکید می کند که این قضایا واقعیتی و رای آرای عقلا و توافق مشهور ندارند. و این مسئله در تحقیقات قبلی مطرح نشده است.

از اینرو در ابتدا دو بعد معرفت شناختی و وجود شناختی مسئله بیان شده است سپس به بررسی مسئله در آینه منطبق پرداخته و عبارات شیخ در این خصوص را ذکر و ضمن روشن نمودن تعارض مذکور، در نهایت راه حل علامه مظفر، که خود در این بحث پیرو شیخ الرئیس است و متوجه تعارض بوده است، را به عنوان راه حل این مسئله بیان کرده ایم.

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

مسئله حسن و قبح از دو جهت مورد بحث قرار می گیرد که در کتب قدیمی کلامی به ندرت این دو بعد از هم تفکیک شده است بلکه این دو را با هم خلط نموده اند (لایچی، ۱۳۸۳، ص ۵-۳۴۳)؛ یکی از بعد وجود شناختی است. در این بعد به این مطلب پرداخته می شود که آیا افعال در واقع و خارج به حسن و قبح وصف می شوند و در واقع و خارج دارای جهت حسن یا قبح هستند، بدون اینکه فاعل شناسا و اعتبار معتبری وجود داشته باشد و یا اینکه وصف حسن بودن یا قبیح بودن برای افعال به اعتبار معتبر و تعاملات اجتماعی و یا مقبولیتی که به اعتبار ناقل و یا اشخاص است متصف به این اوصاف می گردند. و به عبارت دیگر آیا گزاره های ناظر به حسن و قبح افعال واقع گرایند یا ناواقع گرا؟ این بُعد در طول تاریخ تفکر اسلامی میان متکلمین اسلامی مورد نزاع بوده است و به خاطر همین نزاع، به دو گروه عدلیه و غیر عدلیه (که به حسن و قبح وجود شناختی افعال قائل نبودند) تقسیم گردیدند؛ گروه اول بر این باورند که افعال انسان (به طور جزئی) ذاتاً و بدون اعتبار معتبر و قول شارع، در ذات خود، دارای جهت حسن و قبح هستند و دسته دوم بر این عقیده هستند که افعال در ذات خود خالی از حسن و قبح هستند و حسن و قبح بودن آنها بسته به اعتبار شارع و یا فردی معتبر و مقبول است. یعنی اگر شارع به انجام فعلی امر کرد، آن فعل حسن است همانگونه که اگر از انجام فعل

نهی کرد، آن فعل قبیح خواهد بود؛ بر اساس این دیدگاه حسن یا قبیح بودن فعل بسته به امر و نهی امر و ناهی مورد اعتماد (شارع) است و اگر وی به گونه‌ای دیگر امر و نهی کند این اوصاف برای افعال نیز دگرگون خواهد شد. دسته اول را قائلان به حسن و قبیح ذاتی افعال نامیدند (جهت تفاسیر قدما در باب ذاتی بودن حسن و قبیح رک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۹-۳۱۷)؛^۱ گروه دیگر را قائلان به حسن و قبیح شرعی دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۱۸۱-۵).

بُعد دیگر مسئله حسن و قبیح، بُعد معرفت‌شناختی است؛ در این بعد، بحث این گونه مطرح می‌شود که به لحاظ شناختی، چگونه از حسن و قبیح افعال آگاه می‌گردیم؟ آیا عقل انسان مستقل از شرع قادر به درک حسن و قبیح افعال هست یا خیر، این اوصاف را از طریق شرع درک می‌کند؟ این بُعد، متفرع بر بعد وجودشناختی مسئله است یعنی ابتدا باید به واقعی (ذاتی) بودن حسن و قبیح قائل باشیم بعد این سؤال مطرح خواهد شد که آیا عقل به‌طور مستقل می‌تواند حسن و قبیح عمل را درک کند؟ این جنبه از مسئله به عقلی‌بودن حسن و قبیح تعبیر شده و مورد نزاع متکلمان است و متکلمان در این خصوص به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند؛ گروه اول بر این باورند عقل، جدای از شرع، قابلیت درک نیکو و زشت بودن افعال را دارد و در این حکم نیازی به شرع ندارد و بر این نظر خود دلایلی نیز اقامه کرده‌اند (رک: حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲-۳۰۴) در مقابل، گروه دوم بر این عقیده هستند که عقل به تنهایی نمی‌تواند این اوصاف را بشناسد و از طریق شرع به این مهم دست می‌یابد و بنابراین از امر شرع به احسان و عدل به خوبی آن دو عمل و از نهی شرع از ظلم و دروغ و دزدی به زشتی آن اعمال پی می‌بریم. این گروه را قائلان به حسن و قبیح شرعی می‌نامند.

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

بنابراین، مقصود از عقلی بودن، این است که علاوه بر آنکه افعال ذاتاً متصف به حسن و قبیح می‌شوند، عقل نیز فی الجمله توانایی درک حسن و قبیح را داشته و چنین نیست که

برفرض موجود بودن حسن و قبح در واقع، عقل انسان قادر به شناخت آن نباشد (مدرسی ص ۲۵۰).

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

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

علامه مظفر که از کسانی است که به اعتباری بودن گزاره‌هایی اخلاقی تصریح نموده است در رابطه با ادراک عقلانی این قضایا عواملی را برمی‌شمارد که تنها در دو مورد درک عقلی را دارای اعتبار دانسته است: الف) درک عقل مستند به وجود کمال یا نقص کلی و نیز مصلحت یا مفسده‌ای باشد که به نوع انسانی برمی‌گردد مانند خوبی عدالت که متضمن حفظ نظام انسانی و بقای نوع آن است؛ ب) عامل مدح و ذم عقلی وجدان اخلاقی باشد که در همه انسانها وجود دارد البته این وجدان گاهی بدون در نظر گرفتن نقص و کمال کلی یا مصلحت و مفسده نوعی چنین قضاوتی نموده و گاهی با لحاظ آنها (بحث در جایی است که با لحاظ مصالح و مفاسد یا نقص و کمال چنین قضاوتی از عقل صورت می‌گیرد). و بطور کلی درک عقل به ما هو عقل، کمال نفس بودن یا داشتن مصلحت نوعی یک فعل، درک حسن و درک عقل به ما هو عقل نقص بودن عملی برای نفس یا مفسده نوعی داشتن آن عمل عامل قبح آن عمل است و سپس عقل حکم نموده به این‌که آنچه که مصالحی در پی دارد شایسته انجام و به تبع آن فاعل آن مستحق مدح و آنچه مفاسدی در پی دارد شایسته ترک و به تبع فاعل آن مستحق نکوهش است و مراد از عقلی بودن حسن و قبح همین است. در هر دو صورت شرط این است که عقلی عالم فقط به استناد عقل خود و نه هوی و هوس، عواطف و سایر نیروهای درونی انسانی چنین قضاوتی می‌کنند.^۴ چنین قضاوتی باید به گونه‌ای باشد که همه عقلا بدون اختلاف با یک‌دیگر در مورد آن با هم اتفاق نظر داشته باشند.

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

۴. مشهورات و گزاره‌های اخلاقی

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

در بحث سنخ گزاره‌های اخلاقی، در تفکر اسلامی دو دیدگاه مطرح است؛ دیدگاهی که بر این باور است که این گزاره‌ها از سنخ قضایای بدیهی یا ضروری است و همان‌گونه که گزاره‌هایی مانند «کل از جزء بزرگتر است» مورد تصدیق عقل قرار می‌گیرند گزاره‌های اخلاقی نیز مورد پذیرش عقل قرار گرفته و بدیهی و ضروری هستند. حاجی سبزواری (۱۳۷۲، ص ۲-۳۲۱)، لاهیجی (۱۳۷۲، ص ۶۱؛ ۱۳۸۳، ص ۳۴۲)، حائری یزدی (۱۳۶۱، ص ۲۲۶-۲۲۸)، جعفر سبحانی (۱۳۶۸، ص ۷۳ و ۷۴) و (مدرسی، ص ۲۵۵) از این گروهند. دیدگاه دوم بر این عقیده است که این قضایا گزاره‌هایی بدیهی نبوده بلکه از سنخ مشهورات عقلانی هستند که غیر از تطابق آراء عقلا بر آنها، در خارج واقعیتی ندارند؛ عموم اهل منطق و فلسفه از جمله: ابن‌سینا، خواجه طوسی، ملاصدرا و علامه مظفر و اصفهانی، شهرزوی (رسائل الشجره الاهیة، ص ۳۶۳، شرح حکمه الاشراف، ص ۱۲۴)، صاحب القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه (ص ۴۰۰)، شرح مطالع الانوار، ص ۳۳۴) الرساله الشمسیه، (ص ۴۴) جوهر النضید، ص ۲۳۳) التحصیل (ص ۷۹۰) بر این باورند.

بنابر دیدگاه اول، چندان مشکلی با عقلی و ذاتی بودن این گزاره‌ها (حسن و قبح) به میان نمی‌آید. ولی دیدگاه دوم ظاهراً با عقلی بودن حسن و قبح سازگار نیست؛ توضیح این‌که فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی، از جمله ابن‌سینا، گزاره‌های «حسن عدل است» و «ظلم قبیح است» را از مشهورات دانسته‌اند. این، از دو جهت مورد چالش قرار می‌گیرد؛ یکی این‌که آیا این گزاره‌ها (حسن و قبح افعال) عقلی هستند یا خیر؟ چه اینکه در صورت عقلی بودن، عقل من صمیمه و بدون ضم قید یا شرطی آنها را قبول می‌کند مانند گزاره‌های بدیهی اولی، در حالیکه چنانچه این گزاره‌ها از مشهورات باشند ملاک تصدیق آنها،

عقل بماهو عقل، نخواهد بود بلکه با ضم شرط مقبولیت عام یا اکثر، آنها را تصدیق خواهد کرد.

از جهت دیگر، آیا اوصاف حسن و قبح برای افعال ذاتی است یا خیر؟^۸ ذاتی بودن به این معناست که بی واسطه و جدای از اعتبار معتبر متصف به حسن و قبح می گردند و صدق آنها مطابقت با واقع است در حالیکه ملاک تصدیق مشهورات مطابقت با واقع نیست بلکه ملاک درستی یا نادرستی آنها، موافق بودن یا موافق نبودن با آراء مشهور بوده (رک: طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲۱) و مقابل گزاره های اولی و بدیهی هستند. علاوه بر این یکی از لوازم قول به مشهوری بودن قضایای اخلاقی این است که جدای از فاعل شناسا از واقعیتی برخوردار نباشند و بسته به فاعل شناسا و شرایط وی متغیر و متحول باشند و لازمه تغییرشان، نسبت آنها و گزاره های اخلاقی خواهد بود.

حال برای روشن شدن بیشتر اشکال و تلاش در رفع آن به تعریف و تحلیل قضایای مشهوره پرداخته می شود.

۱.۴ اقسام مشهورات

در منطق، قیاس را از نظر ماده به پنج قسم - برهانی، جدلی، خطابی و مغالطی - تقسیم می کنند و بعد در باره اینکه مقدمات این قیاسها چه قضایایی هستند صحبت شده و مقدمات قیاس برهانی را شش دسته - اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات - که در اینجا مورد نظر ما نمی باشند و مقدمات قیاس جدلی را قضایای مشهوره و مسلمه دانسته اند. (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳).

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

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

ب) مشهورات به معنای اخص (مشهورات صرف): باورهایی که عموم مردم به دلیل گرایش های روانی، عواطف درونی و اموری از این قبیل آن را قبول دارند. رواج چنین عقیده ای از آن جهت که این قضایا حاکی از حقیقتی در عالم واقع باشد نیست و ملاک و

اعتبار آنها فقط به صرف مشهور بودنشان است. در صناعات خمس، منظور از مشهورات قضایایی است که تصدیق آنها جز از طریق شهرت حاصل نمی شود؛ این مشهورات است که مقدمه قیاسات جدلی واقع می شوند.

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

مشهورات حقیقی مطلق را اعتراف عموم یا عادات و سنن یا عواطف و تأثرات نفسانی و یا استقراء مایه شهرت و علت اعتقاد به آنها شده است مانند اینکه «دادگری نیک است» و «دروغگویی زشت است» را آراء محموده می نامند. بنابراین آراء محموده گزاره هایی است که اگر انسان را از جهت عقل نظری و حس، به خود واگذارند و او را بقبول آن قضایا یا تأدیب و تربیت نکرده باشند و استقراء و اخلاق فاضله نیز آدمی را به سوی آنها نکشیده باشد بسا که انسان پس از دقت و تأمل آن قضایا را باور نکند و نپذیرد (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲۰).

همان طور که اشاره شد، عموم فلاسفه و منطق دانان اسلامی گزاره های حسن و قبح (اخلاقی) را از سنخ گزاره های مشهوری صرف دانسته اند.

ابن سینا در دو موضع به گزاره های مشهوره پرداخته است؛ در ابتدای بحث صناعات خمس که بعنوان مقدمه، به اصناف مبادی قیاس می پردازد و دیگری در بحث صناعت جدل. در موضع اخیر به تفصیل و بطور خاص از مشهورات بعنوان ماده قیاس های جدلی بحث می کند. وی به تبع این دو موضع، دو کاربرد از مشهورات را بیان می کند؛ یکی مشهورات به معنای عام که شامل اولیات هم می شود البته نه از حیث وجوب و بدهتشان بلکه از حیث مقبولیتی که نزد عام دارند (طوسی، همانجا؛ ابن سینا، ۱۴۰۴،

کتاب البرهان، ص ۶۵) و دیگر مشهورات به معنای خاص که شامل اولیات نمی‌شود و فقط در باب جدل کاربرد دارد. ابن‌سینا در این خصوص می‌گوید:

آراء محموده نیز از جمله مشهورات است و چه بسا که آنها به اسم مشهورات تخصیص یابند چرا که عمده در آنها شهرت است و آنها آرائی هستند که اگر آدمی تنها با عقل مجرد و وهم و حسش در نظر گرفته شود و برای قبول و اعتراف به این قضایا تحت هیچ تأدیبی قرار نگرفته و استقراء جزئیات بسیار او را به ظن قوی برای صدور حکم در این باره مایل نکرده باشد و اگر آنچه در سرشت آدمی از زحمت و خجالت و حمیت و غیره وجود دارد، او را بدین حکم نخواند وی بر اساس تبعیت از عقل یا وهم و یا حس خود هرگز بدین قضایا حکم نخواهد کرد مانند «گرفتن مال انسان قبیح است» یا «دروغ قبیح است» (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱؛ ص ۲۲۰؛ نیز: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۹).

قطب‌الدین شیرازی نیز در محاکمات اشارات بیان می‌کند که مشهورات بر دو قسم هستند و اطلاق آن بر این دو قسم به نحو اشتراک لفظی است؛ قسمی که همگان آن را قبول داشته و به تعبیری واجب‌القبول هستند و دسته دیگر آن است که از تادیبات اصلاحیه بوده، به این معنا که صلاح جامعه در آن است مانند «ظلم قبیح است» و «عدل نیکوست» (طوسی، همان، ص ۲۱۲).

به هر حال مقصود از مشهورات -که در جدل و خطابه بکار می‌رود- (مشهورات صرف) قضایایی است که موجب اعتقاد به آنها «شهادت همگان یا اکثر افراد یا شهادت علماء یا اکثر ایشان است در آنچه مخالف رأی جمهور نباشد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۶۲) مشهورات به معنای خاصش شامل آراء محموده است که در جدل کاربرد دارد و شیخ اطلاق اصطلاح «آراء محموده» را بر مشهورات مناسب‌تر می‌داند، زیرا آن چیزی که سبب شده مقدمات فوق جزء مشهورات واقع شوند، شهرت آنهاست (طوسی، همان، ص ۳۵۱). آراء محموده نیز در لغت به معنای اعتقادات پسندیده و در اصطلاح اهل منطق به معنی عقاید مشهوری است که به لحاظ مصالح اجتماعی یا به لحاظ سیرتی مخصوص، پسندیده و مقبول باشد. خواجه نصیر در این باب می‌گوید: «آنچه از آن جمله به حسب مصلحت عموم یا به حسب سیرت پسندیده بود آنرا آراء محموده خوانند» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۷). منطق‌دانان آراء محموده را از مشهورات خاص دانسته‌اند.

علاوه بر این، قضایای مشهوره از سنخ گزاره‌های انشائی بوده که واقعیتی و رای انشاءکننده ندارد (لا عمدہ لها الا الشهرة: همانجا). این قضایا ثبات و تغییرشان به ثبات و تغییر اسباب شهرتشان است، از اینرو بر خلاف قضایای حقیقی که بخاطر ثبات معیار صحت و سقم آنها (مطابقت با واقع و نفس الامر) ثابت و لایتغیرند، قضایای غیر حقیقی و مشهوره چون عوامل و اسباب شهرت همیشه ثابت و یکسان نمی‌باشد، متغیر خواهند بود؛ لذا خواجه طوسی در اساس الاقتباس بیان می‌کند که «شهرت مشهور، امری عرضی است و امر عرضی لم و بم برمی‌دارد و جای چون و چرا و شک و تردید در آن رواست (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۵). فارابی در منطقیات خود به دو مطلب اشاره دارد: یکی این که در مشهورات مطابقت یا عدم مطابقت با واقع اعتبار نمی‌شود. آنها رأی‌های پذیرفته شده‌اند و چیزی بیش از این در مورد آنها نیست (۱۴۰۸، ۳۶۲). و دیگر اینکه بسیاری از این مشهورات می‌توانند با واقع مطابق باشند (همان، ۳۶۳).

شهرزوری نیز گزاره «ظلم قبیح است» و «عدل نیکوست» را از آراء محموده دانسته و در تعریف آراء محموده آورده است که آنها قضایایی هستند که اگر عقل فی نفسه و بدون این که به امیال نفسانی از قبیل حمیت و تنفر و نیز عادات و شرایع و سیاسات توجه نماید به این قضایا حکم نمی‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۳). وی ملاک حکم عقل به قضیه مشهوره را اعتراف عموم یا مصلحت عامه یا قوی و انفعالات نفسانی و یا عادات و اداب شرایع دانسته است (همانجا).

الخبیصی در کتاب التذہیب علی تہذیب المنطق نیز همانچه دیگران در تعریف مشهورات آورده‌اند بیان کرده بعلاوه این نکته که «قضایای مشهوره بحسب اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها مختلفند» (۱۳۵۵ق، ص ۴۲۳) نکته‌ای که از بیان فوق بدست می‌آید این است که مشهورات، که شامل دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» می‌شود، در طول زمان‌ها و در مکان‌های مختلف و متفاوت هستند و متغیر خواهند بود در حالیکه اگر حسن و قبح عقلی و ذاتی باشد، به تبع زمان‌ها و مکان‌های مختلف هیچ تغییر در حکم آنها روی ندهد.

علامه مظفر نیز در دو کتاب منطق و اصول فقه خویش به این بحث پرداخته است در کتاب منطق، بعد از تقسیم مشهورات به معنای عام و خاص، بیان می‌کند که مشهورات به معنای خاص به وصف شهرت سزاوارترند و تنها مقتضی تصدیق آنها را صرف شهرت و اعتراف همگانی آنها می‌داند. وی سپس به اقسام مشهورات به لحاظ سبب شهرت پرداخته

و در ذیل یکی از آن اقسام که همان تأدیبات اصلاحیه و یا آراء محموده است به قضایای «عدل خوب است» و «ظلم بد است» مثال می‌زند و در تعریف آراء محموده بیان کرده است که این دسته از مشهورات رعایت مصلحت عمومی مقتضی تصدیق و پذیرش آنهاست (المنطق، ص ۱۳۳) مظفر تصریح می‌کند که قضایای مشهور (به معنای اخص) واقعیتی در پس اتفاق آرای عقلا بر پذیرش آنها ندارند و در حقیقت واقعیت آنها همین اتفاق همگانی است (ص ۱۳۲). با توجه به مطالب اخیر از علامه مظفر این مسئله روشن می‌شود که تصدیق مشهورات ذاتیشان نیست و بواسطه شهرت نزد همگان یا گروه خاصی حاصل می‌شود؛ لذا قضایایی چون حسن و قبح نیز بواسطه شهرتشان است و نه چیز دیگر.

۲.۴ فرق بین مشهورات و قضایای اولی در نظر شیخ

شیخ در برهان شفا به یقینی بودن برخی از مشهورات تصریح کرده است و بر این است که این قضایا فی نفسه یقینی نبوده یعنی بدیهی نیستند و برای یقینی شدن نیازمند اقامه برهان هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، کتاب البرهان، ص ۶۶). برخی مشهورات را به بدیهی و نظری تقسیم نموده و از مشهورات بدیهی به اصول مشهورات تعبیر کرده و آنها را ۵ قسم (محمودات، خلقیات، انفعالیات، عادیات، استقرائیات) و گزاره‌های حسن و قبح را از محمودات دانسته است (قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴) بنابر عبارات شیخ، بیان مذکور صحیح نیست و قضایای مشهوره بدیهی نبوده و همانطور که شیخ بیان فرموده است برای یقینی بودن نیازمند استدلال هستند.^۹

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

شیخ بیان می‌کند که قضایایی که به وهم افراد زیادی خطور می‌کند و به خاطر رقتی که در غریزه آنها است قبیح می‌دانند مثل «ذبح حیوان قبیح است» نیز از جنس مشهورات است. وی در ادامه به مثال ابتکاری خود - انسان معلق در فضا - اشاره می‌کند که اگر انسان به‌طور دفعی با عقلی تام و کامل خلق شود و تحت تاثیر تربیت واقع نگردد و انفعالی نفسانی یا خلقی (مانند حیا و خجالت) بر وی عارض نگردد باز هم مقتضی چنین

گزاره‌هایی نخواهد بود در حالیکه قضایای ضروری و یقینی چون «کل بزرگتر از جزء است» در چنین فرضی مورد اقتضای عقل است و به آنها حکم می‌کند.^{۱۰}

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

در برهان شفا نیز بیان می‌کند که اگر برخی مشهورات صادق باشند، صدق آنها ناشی از فطرت عقلی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶)^{۱۱} و نیازمند اقامه برهان هستند. بوضوح از این عبارت استفاده می‌شود که درک و تصدیق حسن و قبح افعال بالذات توسط عقل محض نیست و این، در مقابل دیدگاه حسن و قبح عقلی، به تقریر متکلمان، است. علاوه بر این، بر طبق بیان مذکور قضایای مشهوره برهان پذیرند. از نیازمند بودن این قضایا به اقامه برهان بدست می‌آید که منظور شیخ از اینکه توسط عقل محض درک نمی‌شوند و از فطرت عقل ناشی نمی‌شوند این است که این قضایا بدیهی و اولی نیستند.

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

خلاصه، با توجه به عباراتی که از ابن سینا نقل گردید وی قضایای حسن و قبح را از سنخ گزاره‌های مشهور به معنای خاص دانسته که در مقابل گزاره‌های اولی و بدیهی است هر چند که برخی از این قضایا برهان‌پذیر بوده و می‌توان به بدیهیات برگرداند. قطب‌الدین شیرازی نیز همین مطلب را بیان نموده است، هر چند مشهورات را به اشتراک لفظی بر

دو دسته اطلاق کرده است (رک: طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲۰). بنابراین قضایای اخلاقی (حسن و قبح) از گزاره‌های مشهوره است و بنابراین بکلی با قضایای بدیهی و اولیات متفاوت بوده و نمی‌توان آنها را در زمره بدیهیات قلمداد کرد. چرا که این گزاره‌ها بالذات مورد تصدیق عقل (نظری) نبوده (خوانساری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۸). این بر خلاف حسن و قبح ذاتی است که متکلمان قائل هستند.

۵. تنقیح مناط در معنای ذاتی و عقلی

البته معنای ذاتی بودن حسن و قبح که قبلاً بیان گردید در عبارات متکلمان رایج است؛ آن‌ها بدون التفات به معانی چندگانه «ذاتی» به تفسیر ذاتی بودن حسن و قبح پرداخته‌اند غافل از این‌که مراد از ذاتی در این گزاره‌ها، به معنای دیگری است؛ توضیح اینکه با توجه به اقسام ذاتی که در علم منطق بیان شده است مراد از ذاتی در این بحث ذاتی باب برهان است که خارج از ذات و ماهیت و جنس و فصل بوده ولی فرض ذات برای انتزاع آن کفایت نموده و بالذات بر ماهیت عارض می‌شود در حالیکه آنچه از عبارات متکلمین بدست می‌آید مقصودشان ذاتی باب ایساغوجی است؛ بنابراین مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح این است که یک فعل صرف نظر از هر چیز دیگر غیر از خودش بتوان آنرا حسن یا قبیح نامید و ذات عمل به تنهایی برای این اتصاف کفایت می‌کند (مدرسی ص ۲۴۹). مظفر در مباحث مستقلات عقلیه اصول در این باره می‌گوید «معنای ذاتی بودن حسن و قبح این است که در متصف شدن به یکی از حسن و قبح به واسطه (در عروض) نیاز ندارد» (اصول مظفر، ص ۲۲۹).

همین گونه است در معنای عقلی بودن این گزاره‌ها؛ آنچه مفهم از عبارات و نزاع‌های متکلمان در این مسئله است این است که اولاً مدرک در این موارد عقل نظری است همان‌گونه که قضیه «کل از جزء خویش بزرگتر است» را درک می‌کند این مطلب از ادله اشاعره بر شرعی بودن حسن و قبح بدست می‌آید (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۱) و لذا به تبع عقلی بودن بدیهی بودن آن را نیز استنباط نمودند در حالیکه عقلی بودن غیر از بدیهی بودن است؛ مراد از عقلی بودن این نیست که چنانکه برخی (مدرسی، ص ۲۵۲) گفته‌اند با صرف تصور صحیح عدل و حسن و ظلم و قبح، عقل به حسن بودن یا قبیح بودن حکم کند و این گزاره‌ها بدیهی باشند، بلکه آن‌گونه که مظفر بیان می‌کند مراد از عقلی بودن این است که عقلاً انجام دهنده فعل حسن را مدح و انجام دهنده فعل قبیح را

مذمت می‌کنند. فرآیند شناخت عقل و حکم به خوبی و بدی افعال در فقره بعد بیان می‌شود.

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

و قبح

آنچه بیان شد بر حسب تقریر معنای حسن و قبح در عبارات متکلمین است و الا اگر با تامل دقت شود بین مشهوری بودن این گزاره‌ها و عقلی و ذاتی بودن آنها چندان تعارضی جلوه‌گر نمی‌شود؛ علامه مظفر که متوجه این اشکال بوده است و با توجه به اینکه خود از طرفداران مشهوری بودن گزاره‌های حسن و قبح است به نیکی محل نزاع را تقریر نموده و با تنقیح مناط در محل نزاع هیچ گونه تعارضی در اینجا نمی‌بیند. توضیح اینکه همان‌گونه که قبلاً اشاره شد در بیات تعارض مذکور بین دو معنای ذاتی (باب ایساغوجی و برهان) خلط‌شده و نیز در عقلی بودن این گزاره‌ها نیز سوء تعبیر رخ داده است؛ آنچه در لسان متکلمان از معنای ذاتی است ذاتی باب ایساغوجی بوده و لی آنچه علامه مظفر ذاتی می‌داند ذاتی باب برهان است و حقیقت در ذاتی بودن حسن و قبح در برخی افعال را همین ذاتی باب برهان می‌داند نه به معنای دیگری (اصول مظفر، ص ۲۲۹) و عقلی بودن را هم به این معنا دانسته است عقل عملی از آن جهت که عقل است مصالح و مفاسد نوعی که مترتب بر این گونه افعال است رادک نموده و بنابراین حکم به بد بودن یا نیکو بودنشان می‌دهد بدین معنی که تمام عقلا بر این مدح و ذم توافق نموده و انجام این افعال ستایش یا مذمت از جانب تمامی عقلا را در پی خواهد داشت. به همین معناست که علامه مظفر این احکام عقلی را از سنخ گزاره‌های مشهور و آراء محموده دانسته و در تایید بیان خویش سخن را نقل نموده است (اصول مظفر، ص ۲۲۴)

۷. ابن سینا؛ حسن و قبح عقلی یا شرعی؟

با توجه به عباراتی که قبلاً بیان شد می‌توان رأی ابن سینا در خصوص حسن و قبح را تخمین زد و آن این است که ابن سینا حداقل به دیدگاه حسن و قبح عقلی و ذاتی، به آن معنا که نزد متکلمین مطرح است، متمایل نیست و عبارات مذکور خلاف نظر لاهیجی را، که جمهور حکما و از جمله شیخ را قائل به حسن و قبح عقلی می‌دانست،

به دست می‌دهد. چون آنچه در نظریه حسن و قبح عقلی بیان می‌شود این است که عقل (نظری) محض می‌تواند بدون استعانت از عواطف و تأدیبات، به حسن و قبح شماری از افعال و اشیاء برسد و حسن و قبح آنها را ادراک کند ولی بنابر دیدگاه ابن‌سینا، عقل محض بطور اولی و بدون استعانت از عواطف و آموزش و تربیت اجتماعی قادر بر درک حسن و قبح افعال نیست و گزاره‌های اخلاقی بسان گزاره‌های ضروری عقل نیستند. حسن و قبح ذاتی افعال نیز نیست چه اینکه بنا بر عبارات شیخ بدون اعتبار شهرت و مصالح و منافع عامه نمی‌توان به حسن و قبح فعلی رأی داد در حالیکه ذاتی بودن حسن و قبح به این معناست که یک فعل بدون در نظر گرفتن اعتباراتی فی‌نفسه حسن یا قبیح است. علاوه بر عبارات مذکور از شیخ، عبارات دیگری نیز این ادعا را تایید می‌کند که در ذیل به چند نمونه اشاره می‌شود.

عبارت شیخ در عیون الحکمه است که بعد از تقسیم حکمت به عملی و نظری می‌گوید:

اقسام حکمت عملی عبارتند از: حکمت مدنی، حکمت منزل و حکمت خلقی، و مبدأ هر سه اینها از شریعت الهی بهره می‌برد و بیان کمالات حدود آنها نیز از شریعت جست‌وجو می‌شود، آنگاه قوای نظری انسان در آن تصرف می‌کند که از طریق شناختن قوانین و به کار بستن آنها در جزئیات مسیر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰).

باتوجه به عبارت مذکور مبدأ و منشأ گزاره‌های اخلاقی، که از جمله حکمت عملی است، شریعت الهی می‌باشد و این مطلبی است که در لسان متکلمین به حسن و قبح شرعی معروف است. عبارت دیگر وی در منطق‌المشرفین است که در تأکید و اهمیت دادن بر شریعت و قوانین صادره از جانب خداوند می‌گوید:

عملاً خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند و قانون‌گذاری و این‌که این قانون‌گذاری به چه نحوی باشد خود امری جداگانه باشد و از این جمله که قانون‌گذاری چگونه باید باشد، قصدم این نیست که قانون‌گذاری یک امر تلفیقی و ساخته دست بشری است و از جانب خداوند نمی‌باشد و هر انسان عاقلی می‌تواند آن را برعهده بگیرد، هرگز! بلکه این امری از جانب خدا بوده و هر انسان عاقل نمی‌تواند

قانون‌گذار باشد، اما اشکال ندارد که ما در امور زیادی که از جانب خداست بنگریم که آن‌ها چگونه باید باشند (۱۴۰۵، ص ۸-۷).

هم‌چنین در کتاب الخطابیه از نقش شریعت به عنوان واضع قوانین کلی یاد کرده و تفصیل آن‌ها را بر عهده سنت غیرمکتوبه و محمودات که نزد مردم عقل نام دارد، نهاده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، کتاب الخطابیه، ص ۱۱۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در دو عبارت فوق که منشأ قوانین حکمت عملی را خداوند می‌داند و این مطلب نیز با شرعی بودن حسن و قبح قرابت بیش‌تری دارد.

۸. تامل و توجیه

همان‌طور که گفته شد، بیان منطق‌دانان اسلامی و بخصوص ابن‌سینا درباره سنخ قضایای مشهوره با آنچه در لسان متکلمین در باره بحث حسن و قبح عقلی و ذاتی رایج است چندان هماهنگ نمی‌گردد. توجیه بیان شیخ‌انگونه که علامه مظفر نیز بیان نمود چنین است که از دیدگاه شیخ‌الرئیس گزاره‌های حسن و قبح نیز عقلی‌اند؛ البته نه عقل نظری بلکه عقل عملی. توضیح اینکه فلاسفه عقل را (بر حسب مدرکات) به عملی و نظری تقسیم نموده‌اند؛ نظری آن است که گزاره‌های مربوط به واقع و هست و نیست را تصدیق می‌کند و عملی آنچه را که مربوط به رفتار و عمل است تصدیق می‌کند مثل باید و نباید و خوب و بد. گزاره‌های مشهور و حسن و قبح چون مربوط به حوزه عمل اختیاری انسان می‌شود مورد تصدیق عقل عملی انسان هستند و آنجا که شیخ می‌گوید عقل من صمیمه و بدون ضم قید و اعتبار معتبر آنها را تصدیق نمی‌کند مراد عقل نظری است نه عقل عملی. البته شیخ به این مطلب در مواضعی که در این خصوص بحث کرده است اشاره‌ای ننموده است ولی در ابتدای فصل اول از مقاله اول الهیات شفا^{۱۴} در تقسیم علوم به نظری و عملی بیانی دارد که می‌توان به نحو ضمنی نکته فوق را نتیجه گرفت؛ عبارت وی حاوی دو نکته مفید در این خصوص است یکی اینکه وی علوم فلسفی را به عملی و نظری تقسیم می‌کند. نکته دیگر اینکه وی اخلاقیات را، که مشتمل است بر گزاره‌های حسن و قبح، از اقسام حکمت عملی دانسته است که حاکم در آن عقل عملی انسان است و از این‌جا می‌توان استنباط کرد که گزاره‌های مذکور نیز مورد تصدیق عقل (عملی) هستند و علاوه بر این از اعتباریات محض نمی‌باشند. علاوه بر این شیخ در فصل چهارم از مقاله اول الهیات شفا (ص ۲۸) علم اخلاق را از جمله اموری می‌داند که بایستی در فلسفه از آن

بحث شود^{۱۵} و این می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه این قضایا اعتباری محض نبوده و برهان‌پذیر می‌باشند.

البته هر چند معتقدان به عقلی بودن حسن و قبح - در علم کلام - به این مطلب که مراد از عقلی بودن حسن و قبح، عقل عملی است یا نظری نپرداخته‌اند ولی برخی از متأخرین به ادراک حسن و قبح توسط عقل عملی اشاره کرده‌اند (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص، ۶۸۳، تعلیقه سبزواری).

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

۹. نتیجه‌گیری

با استناد به عبارات ابن‌سینا و توضیحات علامه مظفر چنین می‌توان نتیجه گرفت که گزاره‌های حسن و قبح مثل «عدل نیکوست» و «ظلم زشت است» از سنخ گزاره‌های مشهوره هستند. هر چند مشهورات را به دو معنای اعم و اخص مطرح کرده‌اند متنها تصریح شده است که این قضایا از مشهورات به معنای اخص است، همان قضایایی که تصدیق آنها نه از صمیم عقل، مانند بدیهیات و اولیات، بلکه به خاطر مقبولیت و شهرت آنهاست؛ از این رو توجیه کسانی مانند لاهیجی و حکیم سبزواری مقبول واقع نخواهد شد چه اینکه ایشان بر این است که مقصود حکما از مشهورات در این خصوص مشهورات به معنای عام است در حالی که در نظر ابن‌سینا و مظفر این دسته از قضایا از مشهورات به معنای خاص است. بنابراین دیدگاه کسانی مانند شیخ، از منظر این نوشتار، چندان به سوی حسن و قبح عقلی و ذاتی، به معنای مصطلح در علم کلام، متمایل نیست و حداقل اینکه شواهدی بر عقلی نبودن حسن و قبح در عبارات وی وجود دارد. البته ذاتی در بیان متکلمان ذاتی باب ایساغوجی و مرادشان از عقل عقل نظری است هانگونه که در گزاره‌های ولی مطرح است و حال آنکه با تنقیح مناطی که علامه مظفر در این مسئله ارائه کرده است مراد از ذاتی در این مسئله ذاتی باب برهان و مراد از عقلی بودن عقل عملی است به صورتی که در متن مقاله توضیح داده شد و بنابر این مسئله حسن و قبح هم ذاتی برخی افعال بوده و هم عقلی است و در عین حال از سنخ گزاره‌های مشهوری به معنای اخص (اراء محموده) بوده و هیچ‌گونه تعارضی نیز وجود نخواهد داشت. لذا بیان حکیم سبزواری که فلاسفه را بر حسب اینکه فرزندان عقل هستند بر اساس مبانیشان قائل به حسن و قبح عقلی دانسته است نیز ناشی از خلط این دو معنای عقل و ذاتی بودن است. نظر شیخ در خصوص صادق و کاذب بودن این گزاره‌ها مفهم این مطلب است که این گزاره‌های که مبنای اخلاق هستند اعتباری محض نبوده و مبتنی بر واقعیاتی است هر چند این واقعیات همان شهرت و یا مصالح و منافع عمومی باشد که توسط عقل عملی ادراک می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این گروه در یکی از دلاییشان که علامه شعرانی بیان می‌کند همین مطلب را یادآور می‌شود که

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

۲. نظر ابن سینا در ادامه بیان می‌شود. حتی ملاصدرا نیز عباراتی دارد که خلاف نظر لاهیجی را می‌رساند؛ به عنوان مثال وی در عبارتی قضیه «دروغ قبیح است» را به عنوان گزاره مقبول مثال می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷). در حالی که با توجه به کتب منطقی، گزاره مقبول قضیه‌ای است که از جانب افرادی که مورد اعتماد هستند و به صداقت آنها اطمینان و ایمان داریم مانند پیامبران و امامان، به ما رسیده باشد و بر این اساس آن را تصدیق می‌کنیم از این رو قضیه مقبول به اعتبار مذکور مدرک عقل است نه اینکه عقل من صمیمه و بدون اعتبار دیگری آنها را ادراک کند، به این معنا که مبنای تصدیق گزاره مقبول عقل نبوده بلکه شهرت آن و اعتبار فرد منقول‌منه است. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت هر گزاره‌ای که محمول آن «حسن» یا «قبح» و موضوع آن فعلی از افعال اختیاری انسان باشد قضیه‌ای مقبول است که عقل به تنهایی به تصدیق آن پرداخته بلکه به اعتبار شنیدن از فرد مورد اعتماد، آنرا تصدیق می‌کند و این با عقلی بودن حسن و قبح سازگار نیست. سبزواری در تعلیقه‌ای بر کلام مذکور از ملاصدرا می‌گوید مراد ملاصدرا از مقبولات، مقبولات عامه است لذا مقبول دانستن گزاره «دروغ قبیح است» به این معنا نیست که عقل قادر به ادراک آن نمی‌باشد. وی معتقد است همان‌گونه که عقل بداهت گزاره «آتش سوزنده است» را بوسیله احساس می‌فهمد و واسطه قرارگرفتن احساس در ادراک عقلی به بدیهی بودن مدرک ما ضرر نمی‌رساند به همان صورت، عقل انسان قادر است ضرورت قضیه مقبول «دروغ قبیح است» را درک کند هر چند این ادراک به وسیله عقل عملی باشد (ملاصدرا، همان، ص ۶۸۳) بنابراین مقبول دانستن این گزاره به معنای غیر ضروری و غیر عقلی بودن آن نیست. البته این توجیه سبزواری پذیرفتنی نیست.

۳. مسأله حسن و قبح در اصل مسأله و بلکه از مهمترین مسائل کلامی است ولی در فلسفه (الهیات به معنی الأعم و اخص) بعنوان یک مسأله مطرح نشده است و لذا به ندرت می‌توان به طور قاطع نظر فیلسوفی - از حکمای اسلامی - را در این خصوص ارائه داد هر چند به تبع مباحثی دیگر شاید اشاراتی بدست آورد و به حدس و گمان، نظر وی را بیان کرد. این بحث، علاوه بر اینکه از مسائل کلام است، در فلسفه اخلاق نیز مطرح می‌شود ولی فلاسفه اسلامی کم‌تر به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته‌اند. حکیم سبزواری می‌گوید: این سخن (که حکما منکر حسن و قبح افعال هستند) تهمتی بیش نیست و دامان ایشان منزّه از آن است. کسانی که خود فرزندان عقل و از عقلای متقدم هستند چگونه ممکن است حسن و قبح عقلی را انکار کنند؟ آری چون حسن و قبح نزد ایشان به معنای موافقت با غرض و مصلحت و مخالفت با آن بوده و

حکما فعل الهی را معلل به اغراض نمی‌دانند لذا نفی حسن و قبح را به ایشان نسبت داده و گویا چنین پنداشته‌اند که سزاوار است حکیم معتقد به حسن و قبح نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۳، تعلیقه سبزواری) و این کلام سبزواری بر این مطلب دلالت دارد که حکمای اسلامی در این خصوص وارد بحث نشده و یا نظر قطعی بیان نکردند.

۴. به عبارت دیگر این معنی که «کل ما کان موجبا لکمال النفس فهو حسن و کل ما کان موجبا لنقصان النفس فهو قبیح» مؤدای عقل نظری است نه عقل عملی، و این امر «ینبغی ان یعلم» است. اما وقتی عقل نظری این نقصان نفس را قبح و این کمال نفس را حسن خواند، و «ینبغی ان یعلم» را درک کرد، عقل عملی به برکت عقل نظری درک می‌کند و می‌گوید «ینبغی فعله»، و یا «ینبغی ترکه». بنابراین، عقل عملی پس از درک عقل نظری می‌آید و حکم می‌کند. و آن‌ها که به این معنی حکم می‌کنند عقلا هستند، و الا خود عقل حکم نمی‌کند. در اکثر جاها که ما به حکم العقل برمی‌خوریم، فی الحقیقه باید گفت حکم العقل است. حکم العقلاء دادن حق به ذی حق ینبغی فعله است، و دادن حق به غیر ذی حق ینبغی ترکه است. بر اثر همین درک، عقلا و جامعه می‌گویند که: «الظلم قبیح و العدل حسن». بنابراین، اگر عقلایی در جامعه نبودند، ما نمی‌توانستیم گفت که ظلم قبیح و عدل حسن است؛ جامعه و تطابق آرای عقلا باید باشد تا این نتیجه حاصل شود.

۵. نیز افرادی چون: بحرانی (قواعد المرام، ص ۱۰۴) فاضل مقداد (ارشاد الطالبین، ج ۱، ص ۵-۲۵۴) و علامه حلی (نج المسترشدين، ص ۱-۵۰) قضایای حسن و قبح را بدیهی دانسته‌اند.

۶. (المنطق، ص ۱۳۳) مظفر تصریح می‌کند که قضایای مشهور (به معنای اخص) واقعیتی در پس اتفاق آرای عقلا بر پذیرش آنها ندارند و در حقیقت واقعیت آنها همین اتفاق همگانی است (ص ۱۳۲). با توجه به مطالب اخیر از علامه مظفر این مسأله روشن می‌شود که تصدیق مشهورات ذاتیشان نیست و بواسطه شهرت نزد همگان یا گروه خاصی حاصل می‌شود؛ لذا قضایایی چون حسن و قبح نیز بواسطه شهرتشان است و نه چیز دیگری و این با ذاتی بودن حسن و قبح که مورد قبول علامه است ناسازگار می‌نماید.

۷. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که به لحاظ لغت و اصطلاح واژه «ذات» اشاره به واقعیت دارد و واژه «عقل» به جنبه معرفتی یک واقعیت مربوط است البته ممکن است با دومی به واقع هم اشاره کنند. بعنوان مثال ممکن است مقصود ما از «حسن و قبح عقلی» یک فعل حسن و قبحی باشد که عقل ما با ملاحظه واقعیت آن فعل و ذات و عوارض ناشی از ذات آن درک می‌کند و گرنه عقل به تنهایی آن مقدار توان ندارد که به استقلال و بدون ملاک قرار دادن واقع، به فعلی حسن و قبح بخشد (البته عقل حسن و قبح نمی‌بخشد بلکه ابزار درک آن است) (صدرا الدین طاهری، ۱۳۸۴، ص ۳۷)

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

۸. این که مراد از ذاتی بودن در این باب به چه معناست با توجه به تعدد معانی «ذاتی» در مباحث عقلی، دیدگاه های متعددی وجود دارد (تفصیل رک: شریفی، ۱۳۸۸، صص ۱۹۱-۱۷۷).

۹. عبارت شیخ چنین است:

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

۱۰. و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك و هم أكثر الناس و ليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج و لو توهم نفسه و أنه خلق دفعة تام العقل و لم يسمع أدبا و لم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله و يتوقف فيه و ليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء، و هذه المشهورات قد يكون صادقة و قد يكون كاذبة، و إذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات و نحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، و إن كانت محمودة عنده، و الصادق غير المحمود، و كذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق و رب محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات و إما من التأديبات (كتاب البرهان، ص ۲۲۰)

۱۱. (و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين ببطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور). (كتاب البرهان، ص ۶۶)

۱۲. گزاره های حسن و قبح (= اخلاقی) از دیدگاه ابن سینا صدق و کذب پذیرند و لذا اعتباری نیستند و باید دقت داشت که مشهور بودن مستلزم اعتباری بودن نیست. در باب صدق و کذب پذیری این قضایا گفته اند که در مشهور بودن یک قضیه صادق بودن و مطابقت با واقع شرط نبوده بلکه آنچه مهم است شهرت در بین عموم است؛ لذا شاید قضیه ای مشهور کاذب باشد یا اینکه صادق و یقینی باشد یقینی باشد و به خاطر همین اعتراف عموم به آن هاست که آن ها را مشهوره می نامند لذا همه اولیات مشهوره هم هستند البته نه برعکس (الشفاء، ج ۳، ص ۶۶) و بین آنها رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است

۱۳. واضح ترین نتیجه ای که از عبارات ابن سینا بعنوان مشهورترین حکمای اسلامی بدست می آید و در واقع قدر متیقن از کلام اوست این است که معرفت عقلی و بدیهی حسن و قبح، اعم از

ذاتی یا غیر ذاتی همیشه میسر نیست و از این جهت عبارت او بر خلاف کلام لاهیجی شهادت می دهد.

۱۴. إن العلوم الفلسفية، كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب، تنقسم إلى النظرية و إلى العملية. و قد أشير إلى الفرق بينهما و ذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى و اعتقاد ليس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل. و أن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق. (الهيأت شفا، ص ۵ و ۴)

۱۵. فينبغي لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال و على الأخلاق و الأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخروية. و نعرف أصناف السعادات (همان، ص ۲۸)

کتابنامه

- ابن سینا، ۱۴۰۰، الرسائل، قم، بیدار،
ابن سینا، ۱۴۰۴، الشفا، کتاب البرهان، قم، کتابخانه مرعشی نجفی
ابن سینا، الشفا، ۱۴۰۴، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، کتاب الجدل
ابن سینا، الشفا، ۱۴۰۴، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، کتاب الخطاب
ابن سینا، ۱۴۰۵، المنطق المشرقیین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
ابن سینا، ۱۳۷۹، النجات، تصحیح محمد تقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران
ابن سینا، ۱۳۷۶، الهيأت شفا، تصحیح استاد حسن زاده، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
ابن نوبخت، ۱۴۱۳ ه.ق. الياقوت في علم الكلام، تحقيق على اكبر الضيائي، الطبعة الاولى، قم، مكتب آيت الله العظمى المرعشي النجفي
البحراني، ابن ميثم، ۱۴۰۶ ق، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيد احمد الحسيني الطبع الثاني، قم، مكتب آيت الله العظمى المرعشي النجفي
جرجاني، علي بن محمد، ۱۴۲۹، شرح المواقف، بی جا، دارالبصائر
حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، کاوشهای عقل عملی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
الحلی، ۱۴۱۳ ه.ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق الاستاذ الشيخ حسن حسن زاده الاملی، قم، مؤسس النشر الاسلامی لجماع المدرسين بقم
الحلی، ۱۳۷۱، الجوهر النضید، قم، بیدار

عدم تعارض بین مشهوری بودن و عقلی و ذاتی بودن ... (فاطمه رجائی و مصطفی مؤمنی) ۱۰۵

الخبیصی، عبیدالله بن فضل الله، ۱۳۷۴، التذہیب علی تہذیب المنطق و الکلام، مصر، مطبعه مصطفی البانی، ۱۳۵۵هـ

خوانساری، منطق صوری، تهران، آگاہ

ساوی، عمر بن سہلان، ۱۳۳۷، تبصرہ، بکوشش محمد تقی دانشپژوہ، تهران، دانشگاه تهران
سبحانی جعفر، ۱۴۱۲، الہیات علی ہدی کتاب و السنہ و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامی
سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸، حسن و قبح عقلی یا پایہ های اخلاق جاودان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

سبزواری، ہادی، ۱۳۷۲، شرح الاسماء الاحسنی، بہ تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران
سبزواری، ہادی، ۱۳۸۲، تعلیقہ بر شواہد الربوبیہ، بہ تصحیح استاد آشتیانی، قم، بوستان کتاب
السیوری الحلی، فاضل مقداد، ۱۴۰۵ هـ.ق، ارشاد الطالبین الی نہج المسترشدين، تحقیق السید مہدی الرجائی، قم، مکتبایۃ اللہ العظمی المرعشی النجفی

شریفی، احمد حسین، ۱۳۸۸، خوب چیست بد کدام است، قم، موسسه امام خمینی
شعرانی، ابوالحسن، بی تا شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیہ
شہرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، رسائل الشجرۃ الالہیۃ، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفہ ایران

شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، درہ التاج، تهران، حکمت، باہتمام سید محمد مشکات
شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، درہ التاج، بکوشش محمد مشکات، تهران، حکمت
طاہری، صدرالدین، ۱۳۸۴، «برگی از حکمت عملی در فلسفہ معاصر»، در مجموعہ مقالات منتخب ہمایش ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، بہ کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران
طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۶ق، شرح الاشارات و التنبیہات، تهران، مکتبہ الحیدری
الفارابی، المنطقیات، الجزء الاول، ۱۴۰۸، تحقیق محمد تقی دانش پژوہ، مکتبہ آیہ اللہ العظمی مرعشی نجفی، قم

فرامرزی، قراملکی، احد، ۱۳۷۶، منطق ۲، تهران، پیام نور
کلاتری، ابوالقاسم، ۱۴۰۴ ق، مطارح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری)، قم، مؤسسہ آل البیت الاحیا التراث

لاہیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایہ ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ سوم، بی جا، الزہرا
لاہیجی، ۱۳۸۳، گوہر مراد، تهران، سایہ

مدرسی یزدی، محمد رضا، ۱۳۸۸، فلسفہ اخلاق، تهران، سروش
مظفر، محمدرضا، بی تا، المنطق، النجف الاشرف، مطبعہ الآداب
مظفر، ۱۴۱۰، اصول الفقہ، النجف الاشرف، بی نا

۱۰۶ حکمت معاصر، سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ملکشاهی، حسن، ۱۳۸۴، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش
علیپور، مهدی، ۱۳۷۷، سنخ گزاره‌های حسن و قبح او ۲، مجله کلام اسلامی، ش ۲۶ و ۲۷
ابوالقاسم زاده، مجید، ۱۳۹۵، قضایای حسن و قبح، عقلانی یا عقلایی، معرفت کلامی، سال هفتم، ش ۲،
ص ۳۳-۵۲

جوادی، محسن، بی‌تا، وابستگی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا، مجله اخلاق، ش ۹ و ۱۰، ص ۱۹-
۳۲

شریفی، احمد حسین، بی‌تا، مرور و ارزیابی دیدگاه ابن سینا در باره حقیقت قضایای اخلاقی،
مجله اخلاق، ش ۹ و ۱۰، ص ۸-۱۹

ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، الحکمه المتعالیه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی
ملاصدرا، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، قم، بوستان کتاب

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

عدم تعارض بین مشهوری بودن و عقلی و ذاتی بودن ... (فاطمه رجائی و مصطفی مؤمنی) ۱۰۷

- Sabzawārī, Hādī. 1372. Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā (Exposition of the best names). Edited by Najafquli Habibi. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Sabzawārī, Hādī. 1382. Commentary on Shawāhid al-rubūbiyya. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Bustan Kitabl. [In Arabic]
- Suyūrī Ḥillī, Fāḍil Miqdād. 1405. Irshād al-tālibīn ilā nahj al-mustarshidīn (Guidance of students to the path of the guided). Edited by Sayyid Mahdi Raja'i. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 1369. Durrat al-tāj (The pearl of the crown). Edited by Sayyid Muhammad Mishkāt. Tehran: Hikmat. [In Arabic]
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. 1361. Asās al-iqtibās (The ground for acquisition). Edited by Muhammad Taqi Mudarris Razavi. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. 1376. Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbihāt (Exposition of remarks and admonitions). Tehran: Haydari. [In Arabic]
- Fārābī. 1408. Al-mantiqiyyāt (Logics). Part I. Edited by Muhammad Taqi Danishpazhuh. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Kalāntarī, Abu-l-Qāsim. 1404. Maṭāriḥ al-anzār (Conflicts of Opinions). Qom: Mu'assisa Al al-Bayt li-l-hya' al-Turath. [In Arabic]
- Lāhījī, 'Abd al-Razzāq. 1372. Sarmāya īmān (Wealth of faith). Edited by Sadiq Larijani. Third edition. N.p.: Al-Zahra. [In Persian]
- Lāhījī. 1383. Gawhar murād. Tehran: Sayih. [In Persian]
- Muzaffār, Muḥammad Riḍā. N.d. Al-mantiq (The logic). Najaf: Matba'at al-Adab. [In Arabic]
- Muzaffār. 1410. Uṣūl al-fiqh (Principles of jurisprudence). Najaf: n.n. [In Arabic]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی