

مرور و ارزیابی

آراء فرا - اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی

در مقایسه با یک اثر اصولی متأخر

سیداحمد غفاری*

چکیده

مدلول واژه‌های اخلاقی، همچون خوبی و بدی یا حسن و قبح چیست؟ آیا ارزشهای اخلاقی، اوصاف خارجی افعال انسان است؟ آیا افعال انسان، فی نفسه، واجد ارزشهای اخلاقی است یا خوبی و بدی افعال، تابع اوضاع و احوال است؟ آیا انسان قوای شناختی‌ای در اختیار دارد که بتواند این ارزشها را بدون هدایت دیگری بشناسد؟ این دست پرسشها پرسشهای فرا-اخلاقی خوانده شده، در سه حوزه اصلی جای می‌گیرد: معناشناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی.

ما در این مقاله، در سه بخش اصلی، پاسخهای خواجه نصیرالدین طوسی را به این پرسشها مرور می‌کنیم: معناشناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی. خواجه نصیرالدین طوسی، برای واژگان حسن و قبح سه معنا ذکر کرده است، و قوه عقل را مدرک قضایای اخلاقی دانسته است. در حوزه وجودشناسی اخلاق، گویا طوسی، یک قراردادگرا یا توافق‌گرای اخلاقی و در نتیجه یک ناواقع‌گراست. نسبی‌گرایی

* حوزه علمیة قم؛ کارشناس ارشد فلسفه و کلام.

اخلاقی، از لوازم توافق گرایی است. ما آراء طوسی را گاه با آراء شیخ محمدرضا مظفر، در کتاب درسی اصول الفقه، مقایسه می‌کنیم، تا پیوستگی آراء نیمه اول قرن هفتم و نیمه دوم قرن چهاردهم را نشان دهیم. علاوه بر این، آراء مناقشه‌انگیز این دو بزرگ‌مرد را نیز ارزیابی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

حسن و قبح، قضایای اخلاقی، عقل نظری و عملی، مشهورات بالمعنی الاخص، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌سینا، محمدرضا مظفر.

درآمد

آیا ارزشهای اخلاقی، همچون خوبی و بدی، اوصاف خارجی افعال انسان است، چنان که شکل و اندازه، اوصاف خارجی جسم است؟ آیا افعال انسان، فی‌نفسه، واجد ارزشهای اخلاقی، همچون خوبی و بدی، است؟ یا خوبی و بدی افعال، تابع اوضاع و احوال است؟ آیا افعال انسانی، ذاتاً واجد ارزشهای اخلاقی است، یا آنکه به فرمان الهی، یا قرارداد اجتماعی، یا خواسته‌ها و علایق انسانی، واجد ارزش اخلاقی می‌شود؟ چنانچه افعال انسان، خارجاً واجد ارزشهای اخلاقی است، آیا انسان قوای شناختی‌ای در اختیار دارد که بتواند این ارزشها را بدون هدایت دیگری بشناسد؟ این دست پرسشها پرسشهای فرا- اخلاقی خوانده می‌شود. ما در ادامه، علاوه بر آنکه پاسخهای خواجه نصیرالدین طوسی را به این پرسشها در سه بخش اصلی، مرور کرده، گاه آن را با آراء شیخ محمدرضا مظفر، در کتاب درسی اصول الفقه، مقایسه می‌کنیم، تا پیوستگی آراء نیمه اول قرن هفتم و نیمه دوم قرن چهاردهم را نشان دهیم، آراء مناقشه‌انگیز این دو بزرگ‌مرد را نیز ارزیابی خواهیم کرد.

۱. معناشناسی

معانی حسن و قبح از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

از آن رو که شناخت دقیق مفاد و معنای واژگان «حسن و قبح» تأثیر زیادی بر بحث‌های آتی دارد، نخست به بررسی معانی آنها می‌پردازیم. خواجه به تبع متکلمان، برای حسن و قبح سه معنا ذکر کرده است: «کمال و نقص»، «ملائمت و منافرت»، «مدح و ذم عقلاء».

افعال به حَسَن و قَبِيح تقسیم می‌شود. حُسْن و قَبِيح معانی مختلفی دارد: یکی از آنها موصوف ساختن فعل یا شیء ملایم و سازگار است به حُسْن، و موصوف ساختن فعل یا شیء منافر و ناسازگار است به قُبْح؛ معنای دیگر، موصوف ساختن فعل یا شیء کامل است به حَسَن و موصوف ساختن شیء یا فعل ناقص است به قَبِيح. در اینجا هیچ‌یک از این دو معنا مراد نیست، بلکه مراد از حُسْن فعل عدم استحقاق مذمت و عقاب فاعل فعل است، و مراد از قُبْح فعل استحقاق مذمت و عقاب فاعل است. (طوسی، ۱۳۵۹- ب، ۴۵۲)

ما در ادامه، به توضیح این سه معنا می‌پردازیم.

۱. کمال و نقص: گاهی واژگان حسن و قبح، بر صفت کامل بودن فی نفسه دلالت می‌کند. این نحوه کاربرد، اختصاص به افعال انسان ندارد و در مورد اشیاء نیز به کار می‌رود؛ چنان‌که می‌گوییم «این گل زیبا (حَسَن) است». بدین ترتیب، حسن و قبح یا زیبا و زشت، چنانچه به معنای کمال و نقص باشد، واجد معنایی اخلاقی - زیباشناختی است و اختصاص به معنای اخلاقی ندارد. در صورت کاربرد این واژگان در مورد انسان نیز، موصوف آنها، گاه یک صفت نفسانی است و گاه یک فعل است؛ چنان‌که می‌گوییم: «شجاعت نیکوست» (صفت نفسانی) و «یادگیری نیکوست» (فعل).

این موضوع که فعل موصوف به حسن و قبح، الزاماً فعل اختیاری است، یا افعال بالطبع و بالقسر نیز می‌توانند متصف به حسن و قبح شوند، علی‌رغم اهمیتش، فعلاً از محل بحث ما خارج است.

۲. سازگاری و ناسازگاری با طبع یا نفس: واژگان حسن و قبح، به ترتیب، به معنای ملائمت و منافرت یا سازگاری و ناسازگاری نیز به کار می‌رود. در این کاربرد نیز حسن و قبح، اختصاص به افعال انسان ندارد و در مورد اشیاء نیز به کار می‌رود؛ چنان‌که می‌گوییم «این گل زیبا (حسن) است»، یعنی محظوظ نفس و ملائمت با طبع است. بدین ترتیب، حسن و قبح یا زیبا و زشت، در کاربرد دوم نیز واجد معنایی اخلاقی - زیباشناختی است و اختصاص به معنای اخلاقی ندارد. در کاربرد این معنا در مورد انسان نیز، موصوفِ ملائمت و منافر، گاه یک صفت نفسانی است، و گاه یک فعل. برای مثال، می‌گوییم: «کسالت خوب نیست»، یعنی ملائمت با نفس نیست (صفت نفسانی) و «آب خوردن هنگام تشنگی، خوب است»، یعنی ملائمت با طبع است (صفت فعل).

مظفر (اصول الفقه، ۲۱۸) به جای تعبیر «شیء»، از تعبیر «متعلق فعل» استفاده کرده است، و در نتیجه چنان القا کرده است که حسن و قبح، به معنای سازگاری و ناسازگاری، معنایی صرفاً اخلاقی است که گاه مستقیماً وصف فعل واقع می‌شود و گاه از طریق وصف «متعلق فعل» قرار گرفتن، به نحو غیرمستقیم وصف فعل واقع می‌شود.

گاه عناوین حسن و قبح به کار رفته، معنای ملائمت و منافرت با نفس از آنها اراده می‌شود. حسن و قبح به این معنا، وصف افعال و متعلقات افعال قرار می‌گیرد. در متعلقات افعال گفته می‌شود: «این منظره زیباست» یا «این صدای شادی افزاست» یا «این غذا لذیذ است» و در افعال نیز گفته می‌شود: «خواب قیلوله نیکوست» و «خوردن، هنگام گرسنگی، نیک است» و «نوشیدن آب بعد از عطش، نیکوست». منشأ تمام این احکام این است که نفس در مواجهه با این امور، لذت می‌برد یا به خاطر سازگاری با این امور، از آنها بهره می‌برد... پس معنای حسن و قبح، در حقیقت به لذت و درد، یا ملائمت با نفس و عدم آن بازمی‌گردد. (همان‌جا)

روشن است که وصف سازگاری و ملائمت، وصفی اضافی است، مانند فوقیت و تحتیت؛ از این رو به دو طرف نیاز دارد: ملائمت الف با ب. خواجه در متن فوق، تنها یک طرف اضافه را شناسانده است (شیء، صفت نفسانی و فعل) و طرف دیگر را مسکوت گذاشته است. بر این اساس، کلام وی ناقص است: «ملائمت شیء، صفت نفسانی یا فعل با ؟». دعوی بداهت طرف دیگر ناصواب است؛ زیرا چنان که خواهیم دید، محل اختلاف نظر است. چنین است دعوی بداهت اینکه طرف دیگر «انسان» است. انسان دارای حیثیات و جهات گوناگون است و هر کدام، احکام و تبعات خاص خود را دارد؛ لذا صرف بیان اینکه طرف دیگر ملائمت، انسان است، کافی نیست.

لااقل، شش نظر درباره طرف دوم این اضافه وجود دارد، که ما آنها را به ترتیب تاریخی ذکر می‌کنیم: فخر رازی آن را طبع شناسانده است (محمد بن عمر رازی، ۱۳۴۱، ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۸، ۳۳۹). ملاعلی قوشجی آن را غرض دانسته است (ص ۳۳۸). آخوند خراسانی آن را قوه عاقله دانسته است (۳۳۱-۳۳۰). علامه طباطبایی آن را قوه مدرکه، اعم از قوه عاقله و متخیله، شمرده است (۱۳۳۹، ۱۰۸-۱۰۷). محمدرضا مظفر آن را نفس انسانی دانسته است (اصول الفقه، ۲۱۸) و یکی از معاصران آن را کمال مطلوب شمرده است (معلمی، ۶۲).

با این حال، از دیگر عبارات خواجه و نیز مقایسه کلام وی با متکلمان بر می‌آید که مراد ایشان، ملائمت شیء یا صفت نفسانی یا فعل انسانی است با نفس یا طبع و طبیعت انسانی. پس یک طرف اضافه، شیء و صفت و فعل است و طرف دیگر اضافه، نفس یا طبع.

فاضل قوشجی، ملائمت را مصلحت، و منافرت را مفسدت شناسانده است.

گاه از حُسن و قبح با عناوین مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود، پس آنچه مصلحت دارد، حَسَن خوانده می‌شود و آنچه مفسده دارد، قبیح گفته می‌شود و آنچه نه مصلحت دارد و نه مفسده، نه حَسَن است و نه قبیح. (۳۳۷)

مظفر نیز با وی موافقت کرده است (اصول الفقه، ۲۱۹). اما به نظر می‌رسد که نه ملائمة الغرض و منافرة الغرض با مصلحت و مفسده، تلازم مصداقی دارد، چنان که مدعای قوشجی است، و نه ملائمة الطبع و منافرة الطبع با مصلحت و مفسده چنین ملازمه‌ای دارد. نکته اصلی استدلال بر هر دو مدعا یک چیز است و آن اینکه مصلحت و مفسده اموری نفس‌الامری بوده، تابع اغراض یا طبایع ما نیست. ممکن است فعلی دارای مصلحت باشد ولی به خاطر طبع ناسالم و منحرف، منفور طبع باشد و به همین ترتیب ممکن است فعلی دارای مفسده باشد ولی با این حال، ملائم با طبع و مطلوب باشد؛ پس فعل دارای مصلحت، ضرورتاً سازگار با طبع فاعل نیست، چنان که فعل دارای مفسده نیز ضرورتاً ناسازگار با طبع فاعل نیست. حتی اگر طبع را مقید به سالم کنیم، و از ملائمت با طبع سالم و منافرت با طبع سالم سخن بگوییم، دعوی تلازم مصداقی مصلحت و «ملائمت با طبع سالم» قابل پذیرش نیست؛ زیرا تفاوت‌های دیگری در میان است. از دیگر تفاوت‌های مهم و اساسی میان «مصلحت و مفسده» از یک سو و «ملائمت و منافرت» از سوی دیگر یکی این است که مصلحت و مفسده، مطلق و جهان‌شمول است و ملائمت و منافرت، نسبی و تابع زمان و مکان و دیگر شرایط؛ و دوم اینکه مصلحت و مفسده از منظر وجودشناختی، موجود فی‌نفسه است، اما ملائمت و منافرت، موجود لغیره و ربطی.

۳. ستایش و نکوهش عقلاء: سومین معنای حسن و قبح، به ترتیب، عبارت است از ممدوح بودن نزد عقلاء از آن حیث که عاقل‌اند و مذموم بودن نزد آنان، از همان حیث. تقیید عقلاء به قید «بماهم عقلاء» برای احتراز از مدحها و ذمهای نشأت گرفته از عواطف و احساسات و توهمات و مانند آن است. بدین ترتیب، زیبا و زشت (حسن و قبیح) به معنای ستوده و نکوهیده ناشی از عواطف و

احساسات نیست. بر این اساس، این معنا غیر از معنای مورد نظر عاطفه‌گرایان^۱ است.

از نظر خواجه و مظفر، کاربرد سوم، مختص معنای اخلاقی حسن و قبح و خالی از بعد زیباشناختی است و محور اختلافات اشاعره و عدلیه در مباحث مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی اخلاق است.

تفاوت وجودشناختی سه معنا: کمال و نقص، اوصافی است «فی نفسه، لغيره» و قائم به ادراک‌کننده نیست؛ یعنی شیء مفروض، کامل یا ناقص است، چه فهمنده‌ای آن را بفهمد و چه نفهمد؛ اما ملائمت و منافرت قائم به وجود فهمنده و حاصل نسبت میان ادراک‌کننده و شیء خارج از مدرک است و لذا موجود فی‌غیره و اصطلاحاً موجود ربطی است. ممدوحیت و مذمومیت، به اعتقاد مرحوم مظفر، موجود ربطی و از سنخ معنای حرفی است؛ زیرا تابع ادراک عقلاء یا تطابق آراء عقلاء بماهم عقلاست و تا ادراک و تطابق محقق نشود، ممدوحیت و مذمومیت نیز محقق نشود، پس این معنا نیز قائم به ادراک و تطابق بوده، موجود فی‌غیره و ربطی است. (همان، ۲۲۲-۲۲۱)

اما موافقت با مظفر با توجه به مبانی خودش چندان آسان نیست. از نظر مرحوم مظفر عقلاء بماهم عقلاء امری را بدون علت و به‌طور گزافی، مدح یا ذم نمی‌کنند، بلکه تنها به سبب «کمال و نقص» یا «مصلحت و مفسده» است که فعلی را ممدوح یا مذموم می‌شمارند (همان، ۲۲۴-۲۲۳). لازمه این ادعا آن است که ستایش و نکوهش عقلاء حاکی از کمال و نقصان یا مصلحت و مفسده فعل یا متعلق فعل باشد، و از این‌رو معنای سوم (نکوهش و ستایش عقلاء) به معنای اول و دوم فرو کاسته می‌شود و معنای مستقلی در عرض آن دو معنا به‌شمار نمی‌رود. به بیان دیگر، مدح عقلاء بماهم عقلاء ملازم تصدقی با کمال و ملائمت، و ذم آنها ملازم تصدقی با نقصان و منافرت دارد. اما چنانچه اتفاق نظر عقلاء

در ستایش یا نکوهش را علامت و اماره کمال و نقصان یا مصلحت و مفسده بدانیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که فعلیت این تطابق و اتفاق نظر، اهمیتی ندارد، بلکه شأنت تطابق و اتفاق نظر کافی است. بر این اساس، بدون آنکه عقلانی و بالتبع هیچ تطابق آراء عقلانی وجود داشته باشد، می‌توان از الزام اخلاقی سخن گفت؛ فی‌المثل اکرام یتیم بی‌پناه را اخلاقاً واجب دانست، با این استدلال که اگر عقلاء وجود داشتند، تکریم یتیم بی‌پناه را واجب می‌شمردند. نتیجه دیگر علامت و اماره دانستن تطابق آراء عقلاء این است که برای به‌دست آوردن تطابق آراء عقلاء، نیازی به نظرسنجی از تمام عقلاء نیست؛ زیرا کشف کمال و نقصان، یا مصلحت و مفسده، اماره‌ای است بر تطابق شأنی آراء عقلاء بماهم عقلاء. از این رو در پشت میز کتاب‌خانه نیز می‌توان تطابق آراء عقلاء بماهم عقلاء را احراز کرد. در این صورت، ادراک عقل همان ادراک عقلاء بماهم عقلاء است. (همان، ۲۳۵-۲۱۹). نتیجه بسیار مهم دیگر این مبنای، که علاوه بر ناسازگاری با سخن پیشین مرحوم مظفر، در مباحث آتی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، این است که می‌توان برای نفس تطابق آراء عقلاء بماهم عقلاء نفس‌الامری قایل شد که وجود فی‌نفسه و مستقل از تطابق آراء و ادراک عقلاء دارد.

۲. وجودشناسی اخلاق

ماهیت ارزشهای اخلاقی از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه در آثار خود به تبع ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات خاصه شمرده است. اما غالباً پذیرش این سخن، مستلزم پذیرش نواقح‌گرایی اخلاقی^۲ دانسته شده است. نواقح‌گرایی اخلاقی، در برابر واقع‌گرایی^۳ اخلاقی قرار دارد،

۲. moral anti-realism

۳. moral realism

و به معنای گرایش به این قول است که واقعیات اخلاقی^۴ مستقل از باورها و تمایلات ما وجود خارجی ندارد (Pojman, ۲۷۶). علاوه بر این، خواجه گزاره‌های اخلاقی را غیریقینی و مشهوری دانسته و تصریح کرده است که این دسته از قضایا تغییرپذیر است. حال آنکه غالباً حامیان غیریقینی بودن گزاره‌های اخلاقی، متهم به نسبی گرایی اخلاقی^۵ شده‌اند. نسبی گرایی اخلاقی، در برابر مطلق گرایی اخلاقی^۶ قرار دارد، و به معنای گرایش به نسبی دانستن ارزشها و اصول اخلاقی است. ما در این بخش به توضیح و ارزیابی این مدعیات می‌پردازیم.

برای توضیح و بررسی مطلب، نخست تقسیم‌بندی قضایا را در سنت منطقی - فلسفی سینوی مرور می‌کنیم.

در این سنت، تمام قضایا به اعتبار محتوا و نه ساختار، به چهار گروه اصلی تقسیم می‌شود: مسلّمات، مظنونات، مشبّهات و مُخَيَّلَات. مسلّمات، خود، به دو قسم مُعْتَقَدَات و مأخوذات تقسیم می‌شود و معتقدات به سه قسم: الواجب قبولها، مشهورات و وهمیات. خواجه در تبیین تقسیم معتقدات به سه قسم مزبور، گفته است:

وجه این تقسیم، این است که در حکم، یا مطابقت با خارج معتبر است، یا نیست؛ و اگر معتبر باشد، یا قطعاً مطابق است، یا نیست. پس دسته نخست را الواجب قبولها، دسته دوم را وهمیات و دسته سوم را مشهورات خوانند. (۱۳۷۵، ج ۱، ۲۱۳)

در بحث ما آشنایی با دو گروه از این قضایا اهمیت شایانی دارد: الواجب قبولها و مشهورات. قضایای واجب‌القبول، خود به چهار یا شش گروه تقسیم می‌شود،

۴. moral facts

۵. moral relativism

۶. moral absolutism

که از میان آنها اولیات بیشترین اهمیت را دارد. اولیات، قضایایی هستند که عقل، در تصدیق آنها به چیزی بیش از تصور دو طرف قضیه (موضوع و محمول) نیاز ندارد. به بیان دیگر، اولیات، همان گزاره‌های ماتقدم بر تجربه^۷ است. و اما مشهورات، قضایای مورد توافق جمع است؛ این جمع می‌تواند کوچک یا بزرگ، حتی به بزرگی جامعه بشری در طول تاریخ، باشد. ابن‌سینا در توضیح مشهورات چنین گفته است:

یک دسته از مشهورات، قضایای واجب‌القبول، شامل اولیات و مانند آن، است، نه از آن حیث که واجب‌القبول است بل از آن حیث که متوافق علیه عموم است. دسته دیگر از مشهورات، آرائی است که محموده خوانده می‌شود، و چه بسا که تنها این قسم را مشهوره بخوانیم؛ چرا که هیچ تکیه‌گاهی جز شهرت ندارد؛ این قضایا آرائی است که انسان به مجرد عقل و وهم و حس خود، و بدون تربیت و آموختن آنها یا استقراء و تجربه تاریخی یا احساسات و عواطف انسانی، قادر بر تصدیقشان نیست. (همان، ۲۱۹)

بدین ترتیب، ابن‌سینا مشهورات را به دو گروه عام و خاص تقسیم کرده است؛ و مشهورات بالمعنی الاخص را گزاره‌هایی شناسانده است که هیچ نقطه اتکائی جز شهرت ندارند. صدق و کذب این قضایا را نمی‌توان با عقل یا حس آزمود. خواجه موافق با ابن‌سینا فارق قضایای واجب‌القبول و مشهوره را چنین بیان کرده است:

چنان که در قضایای واجب‌القبول، مطابقت با واقع، شرط است، در قضایای مشهوره، تطابق آراء عقلاء شرط است. از این رو برخی قضایا از جهتی اولی و از جهت دیگر مشهوره هستند. فرق اولیات و مشهورات خاصه، چنان است که ابن‌سینا گفته است: در خصوص اولیات، عقل روشن تنها با التفات به دو طرف قضیه (موضوع و

محمول)، و بدون نیاز به تصور امر دیگر حکم می‌کند، در حالی که در مشهورات خاصه چنین عقلی نمی‌تواند حکم کند، عقل در این مورد، همچون سایر نظریات، با کمک استدلال مشتمل بر حد وسط حکم می‌کند. این قضایا به همین خاطر بر خلاف اولیات، تغییرپذیراند؛ چنان‌که گاه دروغ، اگر مشتمل بر مصلحت بزرگی باشد، نیکو دانسته می‌شود؛ اما هیچ‌گاه کل، کوچک‌تر از جزء دانسته نمی‌شود. (همان، ۲۲۱)

چنان‌که دیدیم خواجه در پایان توضیح خود، اضافه کرده است که مشهورات، تغییرپذیر و نسبی و اصطلاحاً غیریقینی هستند؛ و ممکن است در زمان و مکانی مشهور و در زمان و مکان دیگر شنیع باشند. بدین ترتیب، در اینجا لازم است یک اصطلاح دیگر را نیز توضیح دهیم: «قضایای یقینی».

در سنت سنیوی، تصدیقات یا قضایا، به اعتبار کاربردشان در استدلالات، یا اصطلاحاً قیاسات، به هشت گروه کلی تقسیم می‌شود: یقینی، مشهوری، مُلزَمَه، غلط، اِقناعی، ظنی، مشکوک مطلق، و تخیلی. در این میان، آشنایی با دو گروه نخست برای ما ضروری است. قضایای یقینی و مشهوری، هر دو قضایایی هستند که در صورت کاربرد در قیاس، هم‌زمان مقتضی دو باوراند: باور به قضیه، و باور به امتناع نقیض قضیه. اما تفاوت قضیه یقینی و مشهوری این است که قضیه یقینی، صادق و یا اصطلاحاً مطابق با نفس الامر است، ولی مشهوری مطابق با سخن مشهور است. به قلم خواجه:

تصدیق، یا مقتضی اعتقادی بود یا نبود؛ و اگر بود، آن اعتقاد، جازم بود یا نبود. و جازم، مقارن حکم بود بامتناع نقیض آن تصدیق، مقارنتی بفعل یا بقوتی نزدیک بفعل. ... و اعتقاد جازم، یا مطابق باشد با آنچه فی نفس الامر باشد، یا با آنچه مقتضای وضعی عام یا خاص - بفعل یا بقوت - یا مطابق نبود؛ اول یقینی باشد، و دوم بحسب شهرت یا الزام بود، و سیم غلط بود. (۱۳۲۶، ۳۴۲-۳۴۱)

بدین ترتیب، قضیه یقینی، یعنی قضیه صادق، و صادق دانسته شده است که احتمال کذب آن را نمی دهیم؛ و قضیه مشهوری، یعنی قضیه معروف و صادق دانسته شده ای که احتمال کذب آن را نمی دهیم. روشن است که نسبت قضایای یقینی به مشهوری، عموم و خصوص من وجه است. اما نسبت قضایای واجب القبول به مشهور بالمعنی الاخص، تباین است. چنان که نسبت قضایای واجب القبول به مشهور بالمعنی الاعم، عموم و خصوص مطلق است. پس نتیجه می گیریم که اصطلاح «مشهوری»، در برابر «یقینی»، غیر از دو اصطلاح «مشهور بالمعنی الاخص» و «مشهور بالمعنی الاعم» است. علاوه بر این، مشهور بالمعنی الاخص، طبق تعریف، برای باورنده محتمل الکذب است، اما مشهوری چنین نیست چون اعتقاد جازم است. بنابر این، نباید این اصطلاحات را به هم آمیخت و خلط کرد. برای پرهیز از چنین خلط و التباسی، بهتر است این دسته از قضایای غیر یقینی را «مشهوری»، و قضایای مشهور بالمعنی الاخص را «مشهوره» یا «مشهور» بخوانیم.

قضایای اولی و قضایای یقینی، تغییرناپذیر هستند؛ چرا که این قضایا طبق تعریف، صادق و مطابق با نفس الامر هستند، و صدق و مطابقت با نفس الامر نیز قابل تغییر نیست. اگر قضیه ای صادق باشد، همواره هست و اگر نیست، همواره نیست. اما مشهورات و مشهوریات، تغییرپذیر هستند؛ زیرا شهرت زوال پذیر است، و ممکن است قضیه ای در یک زمان مشهور و در زمان دیگر غیر مشهور یا اصطلاحاً شنیع باشد.

بدین ترتیب بی نیاز از توضیح است که اصطلاح «یقینی» در کلام خواجه، و سایر منطقدانان اسلامی، ارتباطی با اصطلاح «یقینی» در اصطلاح اصولیان ندارد و در برابر «ظنی» قرار ندارد. پس غیر یقینی بودن قضایای اخلاقی، به هیچ وجه به معنای ظنی بودن آنها نیست.

با روشن شدن این اصطلاحات، به اصل سخن بازمی‌گردیم. چنان که گذشت، خواجه به تبع ابن سینا، گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات بالمعنی الاخص دانسته است. ابن سینا گفته است:

آراء محموده... مانند حکم به اینکه «دست‌اندازی به مال مردم، قبیح است» و «دروغ قبیح است و اقدام به آن ناشایست». و از این قبیل است، مُتَوَهَّمات بسیاری از مردم که البته شرع، آنها را از آن منصرف ساخته، چنان که بیشتر مردم به تبعیت از غریزه رقت نهفته در خویش، ذبح حیوانات را قبیح شمرده‌اند. حال آنکه هیچ‌یک از این احکام، حکم عقل ناب نیست. چنانچه شخصی دفعاً تام‌العقل خلق شود، و ادب نیاموزد و از انفعالات نفسانی و جسمانی خود پیروی نکند، هیچ‌یک از امثال این قضایا را تصدیق نکند؛ بلکه ممکن است که چنین شخصی جاهل به آنها باشد و در آنها توقف نماید؛ حال آنکه چنین شخصی در قضایایی چون «کل بزرگ‌تر از جزء خود است» جاهل و متوقف نخواهد بود. (۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰)

بدین ترتیب، ابن سینا احکام اخلاقی مانند قبیح دزدی و دروغ را از مشهورات و آراء محموده دانسته است. خواجه در شرح این عبارت گفته است:

اسباب شهرت چند است: از آن جمله این است که شیء، آشکارا حق باشد...؛ و از آن جمله این است که مناسب حق آشکار باشد و بقیدی پنهان مخالف آن...؛ و از آن جمله است اشمال قضیه بر مصلحت شامل عموم، چون سخن «عدل نیکوست»، که گاه برخی از آنها «شرایع غیر مکتوبه» خوانده شده است... (همان، ۲۲۱)

و در اساس الاقتباس گفته است:

مشهورات حقیقی مطلق، چنانکه عدل حسن است و ظلم قبیح. و این حکم بر حسب مصالح جمهور، یا بسبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا بسبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیر عقلی، مانند رقت یا حمیت یا حیا یا غیر آن، مقبول بود بنزدیک همه کس. و بر جمله بنزدیک عقل عملی صحیح باشد، و اما بنزدیک

عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب، و آنچه صادق بود، باشد که صدقش بیرهانی معلوم شود. و بیاید دانست که نه هر مشهوری صادق بل مقابل مشهور، شنیع بود و مقابل صادق، کاذب. و صادق هر چند بحکم اغلب مشهور بود، اما گاه بود که بسببی از اسباب چنانک گفته شد مشهور نبود و نقیضش مشهور بود.
(۳۴۶-۳۴۷)

بنابر این، خواجه گزاره‌های اخلاقی، مانند «عدل نیکوست» را قضایای مشهوره‌ای شناسانده است که شهرت آنها ریشه در یکی از این سه امر دارد: مصلحت عامه، عادات و آداب و رسوم پسندیده، و برخی حالات و صفات نفسانی، مانند احساسات و عواطف. بدین ترتیب، گزاره‌های اخلاقی، قضایایی هستند که مبنای قبول آنها نه عقل فردی، بلکه عقل جمعی و مقبولیت عمومی است. این آراء، محصول زندگی اجتماعی است و اگر کسی از ابتدا به صورت انفرادی و بدور از اجتماع، زندگی کرده باشد، ممکن است آنها را باور نکند. (نیز ر.ک. به: ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۵۹۲)

پس خواجه قضایای اخلاقی را از جمله قضایای مشهور بالمعنی الاخص یا به تعبیر خودش «مشهور حقیقی» و نیز غیر یقینی و تغییرپذیر دانسته است. البته چنان که می‌دانیم خواجه در این قول تنها نیست. بسیاری از حکیمان و اصولیان مسلمان، قضایای اخلاقی را غیر یقینی دانسته‌اند. این نظریه را می‌توان در آثار فارابی (۱۴۰۸ق، ۱۹)، ابن سینا (۱۳۶۴، ۸۰؛ ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰)، عمر بن سهلان ساوی (۳۸۰)، محقق اصفهانی (۱۰۴) و مظفر (۱۴۰۰ق، ۳۰۵) یافت. در مقابل این گروه، عدّه‌ای از متکلمان و منطق‌دانان قرار دارند که قضایای اخلاقی را یقینی دانسته‌اند. (لاهیجی، ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ۳۲۲؛ حائری یزدی، ۲۲۶، ۲۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۰۳)

نتیجه منطقی مشهور حقیقی و غیریقینی دانستن قضایای اخلاقی: توافق‌گرایی و نسبی‌گرایی؟

ما در این بخش به بررسی لوازم منطقی آراء خواجه می‌پردازیم. چنان‌که دیدیم خواجه این سخن ابن‌سینا را تأیید کرد که تنها تکیه‌گاه قضایای اخلاقی، شهرت و اتفاق نظر جمعی انسانهای عاقل است. اما می‌دانیم که توافق‌گرایی، نوعی ناواقع‌گرایی است. پرسش نخست این است که بر این اساس، آیا خواجه توافق‌گرا و ناواقع‌گراست؟ علاوه بر این، خواجه قضایای اخلاقی را غیریقینی و تغییرپذیر دانست؛ حال، پرسش دوم این است که آیا او اخلاق را غیرمطلق دانسته و بدین ترتیب، یک نسبی‌گراست؟

بحث را با مرور و ارزیابی تفسیر مظفر از کلام ابن‌سینا آغاز می‌کنیم، که او را ناواقع‌گرا دانسته است. چنان‌که گذشت، ابن‌سینا درباره مشهورات بالمعنی الاخص گفته است:

و منها الآراء المسماة بالمحمودة. و ربما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لاعمدة لها الا الشهرة (۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۰)

دسته دیگر از مشهورات، آرائی است که محموده خوانده می‌شود، و چه بسا که تنها این قسم را مشهوره بخوانیم؛ چرا که هیچ تکیه‌گاهی جز شهرت ندارد.

مرحوم مظفر در توضیح این عبارت گفته است:

و یکفینا شاهداً علی ما نقول - من دخول امثال هذه القضايا فی المشهورات الصریفة التی لا واقع لها الا الشهرة و أنها لیست من قسم الضروریات - ما قاله الشیخ‌الرئیس فی منطق الاشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحمودة. و ربما خصصناها باسم الشهرة إذ لاعمدة لها الا الشهرة». (اصول الفقه، ۲۰۷)

بر ادعای ما - یعنی داخل‌بودن گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر حسن و قبح، در مشهورات صرف که هیچ واقعی جز شهرت ندارد و از

ضروریات نیست - شهادت شیخ الرئیس کافی است که در اشارات گفته است: و دستة دیگر از مشهورات، آرائی

بدین ترتیب، مظفر عبارت «لاعمدة لها الا الشهرة» را به صورت «لاواقع لها الا الشهرة» فهمیده است و آن را نه ناظر به مقام اثبات، بلکه ناظر به مقام ثبوت و واقع تفسیر کرده است. بر این اساس، ابن سینا و به تبع، خواجه توافقی گرا و ناواقع گرا خواهند بود. اما عبارت «لاعمدة لها الا الشهرة» به تنهایی، چنین دلالتی ندارد، و می توان آن را به نحو دیگری نیز تفسیر کرد. می توان گفت که مراد از عبارت مورد نظر این است که گزاره های اخلاقی از یک واقعیت فی نفسه حکایت می کند اما دلیل اثبات آن شهرت است، نه آنکه واقعیت گزاره های اخلاقی چیزی جز تطابق آراء و شهرت موجود بین عقلاء نیست و از این رو واقعیت فی غیره دارد. به بیان دیگر، ممکن است گزاره های واقعیت خارجی داشته باشد، اما دلیل و حجت آن از طریق شهرت تأمین شود. بنابر این، صرف اتکاء قضایای اخلاقی به شهرت و تطابق آراء عقلاء، مستلزم ناواقع گرایی نیست. بر این اساس، نمی توان با استناد به سخن فوق، ابن سینا را توافقی گرا و به تبع ناواقع گرا دانست.

با وجود این، نمی توان از پذیرش این موضوع تن زد که ابن سینا و خواجه گزاره های اخلاقی را از مشهورات بالمعنی الاخص دانسته اند. و مشهورات بالمعنی الاخص، هیچ پایگاه و خاستگاهی جز توافق اجتماعی ندارد. تصریح خواجه به اینکه گزاره های اخلاقی، حیثیتی جز شهرت ندارند و نمی توانند به لحاظی دیگر، گزاره اولی یا فطری یا مانند آن باشند، این احتمال را کاملاً منتفی می سازد که از نظر وی گزاره اخلاقی، قضیه یا حکم اولی عقلی است که انسانها با شناخت تصویری عدل و ظلم و حُسن و قُبْح، به اعتراف و توافق بر سر آن دست یافته اند. بر این اساس، باید خواجه را یک توافقی گرا و در نتیجه ناواقع گرا دانست.

اما آیا تغییرپذیر دانستن قضایای اخلاقی، مستلزم نسبی‌گرایی اخلاقی است؟
استاد مهدی حائری یزدی به این پرسش، پاسخ منفی داده، چنین استدلال کرده
است:

... مدح و ذم عامه ناس یا عقلای قوم، هر چند که یک امر عارضی و
یک پدیده متغیر و ناپایدار است، اما از سوی دیگر نباید فراموش کرد
که این یک قاعده منطقی است هر جا که به یک حقیقت و واقعیت
بسیطی برخورد کردیم که از نقطه نظر تحلیلات جنسی و فصلی
تجزیه و ترکیب پذیر نیست و ما نمی‌توانیم به نهادهای درونی یک
چنین حقیقت بسیطی با هیچ نیروی تحلیل‌گر منطقی رهنمون گردیم،
آنگاه است که ما ناگزیر خواهیم بود به عوارض و پیامدهای رسمی و
اسمی آن که گاهی از عوارض مفارق و ناپایدار و گاهی دیگر از
عوارض لازم و پایدار آن ذات بشمار می‌روند، توسل و دست‌یاری
جوییم، تا بتوانیم به اندازه وسع و توان هوش‌مندی بشری خود، به
حقایق و یا تحلیلات حقایق هستی راه یابیم؛ هنگامی که ما این قاعده
منطقی را با هوشیاری پذیرفتیم، گمان‌اندیش‌مندان می‌رود که آن
خردمندانی که حسن و قبح عقلی را با معیارهای ناپایدار مدح و ذم
جامعه یا عقلای قوم تعریف کرده‌اند مسلماً مقصودشان از این
تعریف، تعریف ماهیت به ماهیتهای جنسی و فصلی نیست، بلکه یا
شرح‌اللفظ است که اصلاً در عداد تعاریف منطقی محسوب نمی‌شود
و یا تعریف به رسم است، که معمولاً از طریق لوازم مفارقه، ماهیت
مورد تعریف خود را شناسایی می‌کند، و بر این اساس فلسفه هم
می‌تواند تنها از طریق این توجیه منطقی این تعریف را برای حسن و
قبح عقلی بپذیرد که حُسن چیزی است که همه انسانها به سوی او
گرایش دارند و قبح چیزی است که هر انسانی از آن‌گریزان است...
این‌گونه قضایا و احکام اولیه احکام عقلی پایدار و ازلی الثبوت است
که انسانها تنها با شناخت تصویری عدل و ظلم و حسن و قبح، با
حاکمیت و ضرورت عقلی مورد اعتراف قرار می‌دهد و بدین جهت
این‌گونه احکام، مانند خود فرد بالذات انسانها هرگز نمی‌تواند یک

ارزش اعتباری و تاریخی ناپایدار باشد و در ابعاد تاریخ جامعه‌ها
گنجانده شود. (۲۰۹)

بدین ترتیب به اعتقاد حائری یزدی، خواجه و امثال او برای حسن و قبح تعریف
به حدّ ارایه نکرده‌اند، بلکه یا تعریف شرح اللفظی کرده‌اند و یا تعریف به رسم؛
بنابر این، تغیر و ناپایداری را از ذاتیات احکام اخلاقی ندانسته‌اند، بلکه نهایتاً از
لوازم مفارقه به شمار آورده‌اند. گویا آن کس که تغیر را از لوازم مفارقه و نه
ذاتیات بداند، نسبی‌گرا نیست.

اما موافقت با وی دشوار است؛ زیرا استدلال حائری در واقع این است که
امثال خواجه احکام اخلاقی را تغییرپذیر دانسته‌اند، نه متغیر؛ و امکان وقوع تغیر
غیر از وقوع تغیر است. به بیان دیگر اگر آنها تغیر را ذاتی احکام اخلاقی دانسته
بودند نسبی‌گرا می‌شدند، اما آنها تغیر را نهایتاً عرض مفارق شمرده‌اند و لذا تنها
امکان وقوع تغیر احکام اخلاقی را پذیرفته‌اند؛ پس نسبی‌گرا نیستند. اما در اینجا
خلطی صورت گرفته است. چنان که می‌دانیم تفاوت مطلق‌گرا و نسبی‌گرا در این
است که مطلق‌گرا ارزشهای اخلاقی را تابع شرایط و اوضاع و احوال نمی‌داند اما
نسبی‌گرا می‌داند. متغیردانستن یا ندانستن شرایط و اوضاع و احوال، داخل در
تعریف نسبی‌گرایی نیست. پس اگر کسی بگوید که ارزشهای اخلاقی تابع
توافقات عقلاء است اما توافقات عقلاء ثابت و لایتغیر است، طبق تعریف،
نسبی‌گرا خواهد بود؛ زیرا ارزشهای اخلاقی را تابع شرط توافق عقلاء دانسته
است، هر چند معتقد است که شرایط و اوضاع و احوالی که ارزشها بدان
وابسته است، همواره ثابت و لایتغیر است. به بیان دیگر بحث بر سر مشروط بودن
و نبودن ارزشهای اخلاقی است، نه بر سر ثابت و متغیر بودن شرایط. کسی که
ارزشهای اخلاقی را مشروط به شرایط خارجی می‌داند، مطلق‌گرا نیست.

۳. معرفت‌شناسی

مُدِرک احکام اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

منبع شناخت احکام اخلاقی چیست؟ این پرسش اساسی را می‌توان به دو پرسش دیگر تحویل برد: آیا انسان قوای شناختی‌ای در اختیار دارد که از طریق آن بتواند مستقلاً حقایق اخلاقی را بشناسد؟ اگر آری، آن قوه یا قوای شناختی کدام است؟ چنان‌که در بخش پیش گذشت، خواجه احکام اخلاقی را از مشهورات شمرده، آنها را به وسیله عقل مستقل غیرقابل شناخت دانسته است؛ مع الوصف در برخی از آثارش (حلی، ۴۱۸) گفته است انسان دارای قوای شناختی‌ایست که بدان وسیله می‌تواند مستقلاً حقایق اخلاقی را بشناسد. بدین ترتیب، کاملاً روشن است که در سخنان او تهافت آشکاری وجود دارد. اساساً هیچ توافق‌گرای اخلاقی نمی‌تواند احکام اخلاقی را قابل شناخت مستقل بداند.

در هر حال، خواجه پس از پاسخ مثبت دادن به پرسش نخست، «عقل» را قوه شناخت احکام اخلاقی دانسته است. البته این پاسخ اجمالی، دچار ابهام است و ابهام آن نیز از اینجا ناشی می‌شود که کدام عقل؟ عقل نظری یا عملی؟ پیش از طرح و بررسی نظر خواجه در این باب، لازم است سه تفکیک مهم را مرور کنیم. نخستین تفکیک، تفکیک احکام یا قضایا به عملی و نظری است. قضایای عملی، قضایایی هستند که موضوعشان عمل بماهو عمل یا صفت نفسانی بماهو مبدأ العمل است. و سایر قضایا قضایای نظری محسوب می‌شود. (ن. ک. به: مصباح‌یزدی، ۳۹-۴۰)

تفکیک دوم، تفکیک احکام یا قضایا به جزئی و کلی است. احکام یا قضایای کلی عبارت است از قضایای طبیعی (که در آن، موضوع قضیه طبیعه‌الموضوع است) و قضایای مسوره کلیه. سایر قضایا جزئی شمرده می‌شود. حال، چنانچه این دو تفکیک را در هم ضرب کنیم، چهار حالت به دست خواهد آمد که نزد برخی، مبنای تفکیک عقل به نظری و عملی بوده است:

قضایای نظری کلی، قضایای نظری جزئی، قضایای عملی کلی و قضایای عملی جزئی. با این تمهید، به سراغ تفکیک عقل به نظری و عملی می‌رویم. در سنت تفکر اسلامی، در باب تفکیک عقل به عملی و نظری، لااقل چهار نظریه وجود دارد، که از آن میان، سه نظریه، مهم است. از این سه نظریه، دو نظریه عقل عملی را قوه مدرکه و نظریه دیگر آن را قوه محرکه دانسته است.

ا. انسان دارای یک قوه مدرکه عاقله است، که به اعتبار مدرکاتش، به نظری و عملی تفکیک می‌شود. عقل، به اعتبار ادراک قضایای کلی، اعم از نظری و عملی، و به اعتبار ادراک قضایای جزئی نظری، «عقل نظری» و به اعتبار ادراک قضایای جزئی عملی، «عقل عملی» خوانده می‌شود. این نظریه را می‌توان در آثار ابن سینا (۱۳۶۳، ۱۰۰-۹۶؛ ۱۳۶۴، ۱۶۳؛ ۱۴۰۴، ۳؛ ۱۳۷۵، ۲، ج ۲، ۳۵۲)، خواجه طوسی (۱۳۵۹-ج، ۵۰۰)، ملاصدرا (۱۳۴۶، ۲۹۲) و ملاحادی سبزواری (۱۳۴۶، ۶۷۸) یافت.

ب. انسان، دارای یک قوه مدرکه عاقله است، که به اعتبار مدرکاتش، به نظری و عملی تفکیک می‌شود. عقل به اعتبار ادراک قضایای نظری، اعم از کلی و جزئی، «عقل نظری» و به اعتبار ادراک قضایای عملی، اعم از کلی و جزئی، «عقل عملی» خوانده می‌شود. این نظر را می‌توان در آثار فارابی (۱۴۰۷، ۶۳-۶۴)، علامه حلی (۲۳۴)، ملاحادی سبزواری (غیر الفوائد، ۳۰۵)، محقق اصفهانی (۱۲۴-۱۲۳)، محمدرضا مظفر (اصول الفقه، ۲۲۲)، علامه طباطبایی (۱۳۳۹، ج ۲، ۱۱۵، ۱۴۸، ۲۴۹) و شعرانی (۳۲۷) یافت.

ج. قوه مدرکه عاقله انسان، «عقل نظری» و قوه محرکه انسان «عقل عملی» خوانده می‌شود. این نظر را می‌توان در آثار بهمنیار (۷۸۹-۷۸۹)، غزالی (۳۵۹)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵، ج ۲، ۳۵۲ و ۳۵۳)، قطب‌الدین رازی (ج ۲، ۳۵۲) و نراقی (ج ۱، ۵۷) یافت. مطابق این نظریه، تقسیم «عقل» به عملی و نظری، تقسیم حقیقی نیست، و «عقل» در این دو کاربرد اشتراک لفظی دارد.

چنان که گذشت، خواجه دو نظر متفاوت ابراز کرده است. او در رساله
النفوس الأرضية (۵۰۰) گفته است:

تعقل به نظری و عملی تقسیم شده، بر هر دو قسم، عقل اطلاق
می‌شود. اما عقل نظری، به خاطر تعقل خود و امور غیر عملی که صرفاً
دانستنی است... و عقل عملی، به خاطر استنباط آراء جزئی‌ای که
مبدء فعل است از آراء کلی‌ای که قضایای اولی یا مشهوری یا
تجربی است.

روشن است که خواجه در این عبارت، عقل عملی را مدرک و نه قوه باعث بر
فعل دانسته است، و ادراک آن را نیز به استنباط جزئیات از گزاره‌های کلی‌ای
که مدرک عقل نظری است، محدود ساخته است. اما همو در شرح اشارات
(ج ۲، ۳-۳۵۲) گفته است:

قوای نفس در یک تقسیم ابتدایی، به دو بخش منقسم می‌شود: به
اعتبار تأثیر اختیاری قوه بر بدن، برای تکمیل بدن، و به اعتبار تأثیر از
ما فوق خود... به اعتبار اول، عقل عملی خوانده می‌شود و به اعتبار
دوم، عقل نظری نامیده می‌شود. اطلاق واژه «عقل» بر این قوا به
اشتراک لفظی است.

خواجه در اینجا بر خلاف ابن سینا به صراحت گفته است که اولاً قوه تأثیرگذار
غیر از قوه تأثیرپذیر است و ثانیاً قوه تأثیرپذیر، عقل نظری و قوه تأثیرگذار، عقل
عملی خوانده می‌شود. بدین ترتیب، قوه مدرک، عقل نظری و قوه محرکه، عقل
عملی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء: الالهيات. تحقیق الأب القنوتی و سعید زاید. افست قم: مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. — (۱۳۶۳). المبدء و المعاد به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران.

۳. — (۱۳۶۴). النجاة. افست تهران: المكتبة المرتضوية.
۴. — (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي. قم: نشر البلاغة.
۵. اصفهاني، محمدحسين (?). نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲. افست اصفهان: انتشارات مهدي.
۶. بهمنيار (۱۳۴۹). التحصيل، تصحيح و تعليق مرتضى مطهري. تهران: انتشارات دانشكده الهيات و معارف اسلامي.
۷. حائري يزدي، مهدي (۱۳۶۱). كاوشهاي عقل عملي. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۸. حلي، حسن بن يوسف بن مطهر (۱۴۱۷ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۹. خراساني، ملا محمدكاظم (۱۴۱۰ق). حاشية فرائد الاصول. تهران: مؤسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي.
۱۰. رازي، قطب الدين (۱۳۷۵). "المحاكمات." في حسين بن عبدالله بن سينا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي. قم: نشر البلاغة.
۱۱. رازي، محمدبن عمر (۱۳۴۱). البراهين، ج ۱، تصحيح محمدباقر سبزواري. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. — (۱۳۷۸). كتاب المحصل (محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و المتكلمين)، تقديم و تحقيق حسين آتاي. افست قم: انتشارات الشريف الرضي.
۱۳. ساوي، عمر بن سهلان (۱۳۱۶ق). البصائر النصيرية. مصر
۱۴. سبزواري، ملاهادي (۱۳۴۶). "تعليقات بر الشواهد الربوبية." در صدرالدين محمد شيرازي، الشواهد الربوبية، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
۱۵. — (۱۳۷۵). شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق نجفقلبي حبيبي. تهران: دانشگاه تهران.

۱۶. — (؟). "غرر الفوائد." فی سبزواری، شرح المنظومة. قم: مكتبة المصطفوی.
۱۷. شعرانی (۱۳۷۶). تعلیقه بر كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات كتابفروشی اسلامیه.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۴۶). الشواهد الربوبية، تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
۱۹. — (۱۳۶۲). "اللمعات المشرقية." در عبدالمحسن مشكوةالديني، منطق نوین. تهران: نشر آگاه.
۲۰. طباطبایي، سيد محمدحسین (۱۳۳۹). الميزان فی تفسير القرآن. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۱. — (۱۳۵۶). اصول فلسفه رئالیسم. قم: مركز بررسيهای اسلامي.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۲۶). اساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. — (۱۳۵۹—أ). تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گیل با همكاری دانشگاه تهران.
۲۴. — (۱۳۵۹—ب). "قواعد العقاید." در نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گیل با همكاری دانشگاه تهران.
۲۵. — (۱۳۵۹—ج). "النفوس الأرضية." در نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گیل با همكاری دانشگاه تهران.
۲۶. — (۱۳۷۵). "شرح الاشارات و التنبیها." فی حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی. قم: نشر البلاغة.
۲۷. غزالی، محمد (۱۹۶۱م). مقاصد الفلاسفة. قاهره: دارالمعارف.
۲۸. فارابی، ابونصر (۱۴۰۷ق). التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمناهل.

۲۹. — (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی، ج ۱، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۰. قوشچی، علاء‌الدین علی‌بن محمد (؟). شرح تجرید العقائد. چاپ سنگی.
۳۱. لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۶۴). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی. تهران: انتشارات الزهراء.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۳. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ق). المنطق. بیروت: دارالمعارف.
۳۴. — (؟). اصول الفقه، ج ۱. قم: انتشارات المعارف الاسلامیة.
۳۵. معلمی، حسن (۱۳۸۴). فلسفه اخلاق. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۶. نراقی، محمدمهدی (۱۳۸۳). جامع السعادات. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۷. Pojman, Louis, P. (۱۹۹۹). *Ethics: discovering right and wrong*. Wadsworth.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی