

«ذاتی باب برهان» بودن حسن و قبح افعال: پاسخ به نقدها

sharifi1738@yahoo.com

احمدحسین شریفی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دریافت: ۹۶/۱۱/۲۶ - پذیرش: ۹۷/۳/۱۹

چکیده

مسئله حسن و قبح ذاتی، از مسائل بسیار بحث‌انگیز در تاریخ علوم اسلامی به‌ویژه علم کلام بوده است. مخالفان و موافقان برداشت‌های مختلفی از این دیدگاه داشته‌اند. در یکی از تقریرهای مشهور این دیدگاه، منظور از «ذاتی» در این ترکیب، «ذاتی باب برهان» دانسته شده است. در عین حال، چنین معنایی مورد رد و انکار پاره‌ای از متکلمان و فیلسوفان معاصر قرار گرفته است. این مقاله، با به‌کارگیری روش توصیفی دیدگاه‌های مدافعان و مخالفان را توصیف و سپس با استفاده از روش عقلی و انتقادی به پاسخ نقدهای مخالفان پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیده که نقدهای مطرح‌شده یا ناشی از خلط حسن و قبح فعلی و اخلاقی بوده است و یا معلول سوءبرداشت یا عدم دقت در معنای ذاتی باب برهان بوده و یا به سبب پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای مثل تفکیک میان مقتضیات عقل عملی و عقل نظری است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح ذاتی، ذاتی باب برهان، عقل عملی، حسن فعلی، حسن اخلاقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

هستی‌شناسی حسن و قبح، از دیرباز مورد توجه متکلمان، فیلسوفان، اصولیان و بعضاً منطق‌دانان بوده است. افزون بر این، در دهه‌های اخیر از محورترین مباحث فیلسوفان اخلاق به‌شمار می‌رود. در مجموع دیدگاه‌های متکثر و متنوعی در این باره مطرح شده است (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۲۰۱). یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها، نظریه «حسن و قبح ذاتی» است؛ که در برابر نظریه اشاعره یعنی «حسن و قبح الهی»، توسط متکلمان معتزلی و امامی مطرح شده است.

در عین حال، در تبیین مراد از ذاتی بودن حسن و قبح، اختلافات فراوانی در میان مدافعان این ایده وجود دارد. دیدگاه‌های متنوعی در این زمینه مطرح شده است. این دیدگاه‌ها، از سوی نویسندگان مختلف در قالب‌های گوناگونی دسته‌بندی شده است که از آن جمله می‌توان از رساله کوتاه اما پر رمز و شایخ *انصاری* با عنوان «بحث فی الحسن و القبح» که در *مطرح الانظار* به چاپ رسیده است (انصاری، ۱۴۰۴ق) و همچنین از کتاب *شرح الاسماء ملاهادی سبزواری* یاد کرد (سبزواری، ۱۳۷۵).

به اجمال اشاره می‌کنم که برخی از معتزلیان، ذاتی بودن حسن و قبح را به این معنا دانسته‌اند که از ذات افعال ناشی می‌شوند؛ بدون ملاحظه هیچ صفت یا امری دیگر. برخی دیگر از آنان، ذاتی بودن حسن و قبح افعال را بدین معنا دانسته‌اند که صفاتی حقیقی و نفس‌الامری در افعال وجود دارد که منشأ انتزاع حسن یا قبح آنها می‌شوند (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸). برخی دیگر، مثل *ابوعلی جبائی* (۲۳۵-۳۰۳ق)، از بزرگان معتزله، و به تبع او *قاضی عبدالجبار معتزلی* (۳۲۴-۴۱۵ق)، از دیگر بزرگان معتزلی، حسن و قبح افعال را ناشی از «وجوه و اعتبارات» می‌دانند. به اعتقاد اینان هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان نیست که بتوان با توجه به ذات آن و صرف نظر از وجوه و اعتبارات، آن را متصف به خوب یا بد کرد. بلکه همه افعال اختیاری به این‌گونه‌اند که در شرایطی خاص و به اعتباری ویژه، خوب و همان فعل در شرایطی متفاوت و از حیث و اعتباری دیگر، بد دانسته می‌شود (ر.ک: عبدالجبار*، ۱۴۰۸ق، ص ۵۶۴). در عین حال، *قاضی عبدالجبار* در یکی دیگر از کتاب‌های مهم خود، یعنی *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، ضمن پذیرش همین نظریه، تصریح می‌کند که پاره‌ای از افعال به گونه‌ای‌اند که ذاتاً اقتضای خوبی یا بدی را دارند؛ اما حسن و قبح بسیاری دیگر از افعال با لحاظ وجوه و اعتبارات بیرونی است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۴-۱۷۰). این دیدگاه مورد پذیرش اغلب و بلکه همه اندیشمندان شیعی قرار گرفته است. برای مثال، *شیخ طوسی* (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰)، *شیخ انصاری* و *ملاهادی سبزواری* (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲-۳۲۳) معتقدند: ذاتی بودن حسن و قبح بدین معناست که ارزش پاره‌ای از افعال در ذات آنها نهفته است؛ یعنی برای اتصاف آنها به حسن و قبح احتیاج به ملاحظه هیچ امری بیرون از ذات نیست؛ اما برای اتصاف پاره‌ای دیگر از افعال به حسن و قبح، نیازمند ملاحظه قیود و شرایط واقعی بیرون از ذات افعال و اعراض خارج آنها هستیم. *شیخ انصاری* پس از تأیید و تقویت این دیدگاه آن را دیدگاه همه متکلمان و اندیشمندان شیعی دانسته و می‌گوید:

نظریه حق که شایسته تأیید و تصدیق است، و چاره‌ای جز پذیرش آن نداریم همین نظریه است و آن‌گونه که از سخنان منقول از اندیشمندان امامیه و لایحه‌های تحقیقاتشان برمی‌آید شاید بتوان گفت این نظریه همان چیزی است که اندیشمندان امامیه همگی به آن معتقد شده‌اند (انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۵).

سؤال اصلی

مسئله اصلی این مقاله، این است که آیا می‌توان با تکیه بر اصطلاحات منطقی و فلسفی، منظور از «ذاتی» در ترکیب «حسن و قبح ذاتی» را به معنای «ذاتی باب برهان» دانست یا نه؟ طبیعتاً برای یافتن پاسخ این سؤال، ابتدا لازم است به دو سؤال فرعی هم پاسخ دهیم: نخست اینکه، «ذاتی باب برهان به چه معناست؟». دوم اینکه، منظور از «حسن و قبح» چیست؟ به همین دلیل، در این مقاله بعد از پاسخ به این دو پرسش، با بهره‌گیری از روش توصیفی به تشریح دیدگاه‌های مدافعان و مخالفان می‌پردازیم. در ادامه با استفاده از روش تحلیلی و عقلی به بررسی و سنجش نقدهای وارد شده بر نظریه ذاتی باب برهان بودن حسن و قبح افعال، خواهیم پرداخت.

مفاهیم اصلی

ذاتی باب برهان

واژه «ذاتی»، در سنت علمی فیلسوفان و منطقدانان مسلمان در معانی متنوعی به کار رفته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۹۴)، به شش کاربرد رایج آن در ذیل اشاره می‌کنیم:

یک. محمولی که مقوم ذات موضوع و جزئی از اجزاء موضوع است؛ به گونه‌ای که با فقدان آن، موضوع هم محقق نمی‌شود؛ اعم از اینکه عین ذات موضوع باشد مثل «انسان» نسبت به «علی» یا جزئی از ذات موضوع، مثل «ناطق» نسبت به «انسان». به این معنای ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). از ویژگی‌های این نوع ذاتی این است که فهم ماهیت شیء، چیزی جز فهم آن نیست. درباره این معنای ذاتی است که ملاهادی سبزواری در منظومه می‌گوید: «ذاتی شیء لم یکن معللاً و کان ما یسبقه تعقلاً؛ و کان ایضاً بین الثبوت له» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۴).

دو. کاربرد دیگر ذاتی، مربوط به مباحث علم‌شناسی است. آنجا که در تعریف موضوع علم گفته می‌شود: «ما یبحث عن عوارض الذاتیه». یعنی موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از ویژگی‌ها و احوال آن چیز بحث می‌کنند. در مقابل، «عوارض غریب» یعنی ویژگی‌هایی که اختصاص به آن چیز ندارد، بلکه از ویژگی‌های عام یا خاص آن است. مثلاً، موضوع علم کلام، ذات الهی و افعال و صفات او است؛ اما بحث از انسان و افعال انسان، از عوارض غریب و بیگانه با این موضوع است و نمی‌توان آن را جزء مباحث علم کلام به‌شمار آورد.

سه. ذاتی به معنای محمول بالصمیمه یا محمول من صمیمه؛ مربوط به جایی است که برای اتصاف موضوع به محمول، نیازی به ضمیمه شدن هیچ چیزی به ذات موضوع نیست، بلکه از صمیم، حاق و نهاد خود موضوع

می‌توان آن محمول را استخراج کرد مثل امکان برای ماهیت. در مقابل، محمول بالضمیمه یعنی با ضمیمه شدن و لحاظ مسائل دیگر می‌توان محمول را به موضوع نسبت داد. مثل اتصاف جسم به سرد در جمله «این جسم سرد است» که برای اتصاف جسم به سرد بودن نیازمند ضمیمه شدن برودت به آن هستیم و الا خود جسم، ذاتاً چنین اقتضایی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳).

چهار. اصطلاح ذاتی در مباحث فلسفی به‌ویژه مباحث مربوط به علل هم در مقابل «اتفاقی» به کار برده می‌شود؛ آنجا که گفته می‌شود رابطه میان مقدم و تالی دو گونه است یا رابطه‌ای ذاتی است، یعنی مقدم با لذات مستلزم و سبب تالی است و یا رابطه‌ای اتفاقی است؛ یعنی میان مقدم و تالی هیچ رابطه‌ی علی و معلولی‌ای وجود ندارد. اولی مثل سببیت ذبح برای مرگ و دومی مثل سببیت آب خوردن برای مرگ. اولی را سبب ذاتی یا بالذات می‌گویند اما دومی را سبب اتفاقی با بالاتفاق.

پنج. ذاتی به معنای واقعی و نفس‌الامری که در مقابل اعتباری (اعم از الهی، قراردادی و احساسی) به کار برده می‌شود. برای مثال، وقتی گفته می‌شود حُسن و قبح افعال ذاتی‌اند، ممکن است منظور این باشد که دو وصف واقعی و نفس‌الامری برای افعال اختیاری و صفات اکتسابی‌اند؛ یعنی رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری میان آنها برقرار است و نه قراردادی، اعتباری و جعلی (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۳).

شش. ذاتی باب برهان، که در مباحث برهان علم منطق استعمال می‌شود؛ در مقابل «غیری». این اصطلاح در دو بخش از باب برهان استفاده می‌شود؛ یکی در بحث از مقدمات برهان و یکی دیگر در بحث از شرایط مسائل و قضایای برهانی؛ یعنی قضیه‌ای که از راه برهان به دست می‌آید. در بحث از مقدمات برهان گفته می‌شود که مقدمه برهان، باید به گونه‌ای باشد که محمول آن ذاتی موضوعش باشد. مثل امکان که ذاتی ماهیت است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۵). منظور این است محمول یا در حدّ موضوع اخذ شود، یعنی جنس یا فصل آن باشد مثل حیوان برای انسان (در جمله انسان حیوان است) که حیوان به‌عنوان جنس برای انسان و جزئی از تعریف انسان است (این بخش از تعریف کاملاً بر ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی به معنای محمول بالضمیمه انطباق دارد) و یا اینکه موضوع در حدّ آن محمول اخذ می‌شود. برای مثال، ل «پهن‌بینی» (افطس) برای «بینی» (انف) نیز ذاتی باب برهان تلقی می‌شود؛ زیرا موضوع یعنی «انف»، جزئی از تعریف «افطس» است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۵). براین اساس، می‌توان گفت: ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی به معنای محمول بالضمیمه است.

در عین حال، ذاتی در باب برهان وصف مسائل برهانی هم قرار می‌گیرد. منطبق دانان تصریح می‌کنند که محمول مسائل برهانی هم باید ذاتی باشد. یعنی جزء اعراض ذاتی موضوع باشد. نه اینکه مقوم ذات موضوع باشد؛ زیرا اگر مقومات ذاتی موضوع (یعنی جنس یا فصل آن) معلوم نباشد در حقیقت خود موضوع فهمیده نمی‌شود و با جهل نسبت به موضوع که نمی‌توان اقامه برهان کرد. علم به موضوع و بلکه یقینی بودن مقدمات برهان، از شرایط

لازم برای برهانی دانستن یک نتیجه یا مسئله است. بنابراین، آنچه که با برهان در پی کشف و فهم آن هستیم، عوارض ذاتی و لاینفک موضوع است (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۱ و ۲۳).

نتیجه آنکه، در باب برهان گاهی ذاتی به عنوان وصفی برای محمول مقدمات برهان استعمال می شود که این معنا را می توان با بیان کوتاه و گویای مظفر در کتاب المنطق چنین ذکر کرد: «الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حدّ الموضوع او الموضوعُ او احدُ مقوماته یؤخذ فی حدّه» (مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲۷). گاهی به عنوان وصفی برای محمول مسائل برهانی استعمال می شود، محمول مجهولی که با اقامه برهان به دنبال کشف و فهم آن هستیم؛ یعنی همان اعراض ذاتی موضوع و نه مقومات ذاتی آن. بنابراین، ذاتی باب برهان، در کاربرد اعم خود، از این جهت نیز اعم از ذاتی باب ایساغوجی است، اما از این جهت اعم از ذاتی به معنای محمول بالصمیمه و همچنین ذاتی به معنای واقعی و نفس الامری نیست.

حسن و قبح

«حسن و قبح» دو واژه عربی اند که معنای لغوی روشنی دارند: خوبی و بدی. در عین حال، به هنگام تعریف اصطلاحی این دو واژه دیدگاه های متکثر، متنوع و حتی متعارضی ذکر شده است. برخی، مثل پوزیتیویست ها، (آیر، بی تا، ص ۱۳۷-۱۵۷) آنها را واژه هایی بی معنا و فاقد بار معرفتی پنداشته اند. چون اموری محسوس و تجربی نیستند؛ یعنی با ابزارهای حسی قابل درک نیستند. برخی دیگر، مثل جرج ادوارد مور آنها را مفاهیمی شهودی و بدیهی و حتی غیرقابل تعریف دانسته اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۵۳-۶۷). عده ای حسن و قبح را مفاهیمی توصیه ای تلقی کرده اند که وقتی بر فعلی از افعال حمل می شوند، منظور توصیه به مخاطب برای انجام فعل شایسته و ترک فعل ناشایسته است (هیر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱-۱۵۹). عده ای دیگر مثل آریستیپوس کورنائی، اپیکور، و جرمی بنتام آنها را نشان دهنده خوشایندی یا ناخوشایندی و لذت آور یا الم آور بودن یک فعل دانسته اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۷). متکلمان مسلمان نیز در بحث از حسن و قبح ذاتی و الهی معانی متعددی برای این دو ذکر کرده اند که برخی از نویسندگان، هفت معنا را برشمرده اند: ۱. کمال و نقص؛ ۲. سازگاری و ناسازگاری با طبع؛ ۳. سازگاری و ناسازگاری با هدف؛ ۴. مصلحت و مفسدت؛ ۵. مدح و ذم؛ ۶. استحقات مدح و ذم؛ ۷. استحقات ثواب و عقاب (ر.ک: آهنگران، ۱۳۸۷). آخوند خراسانی نیز حسن و قبح را به معنای «سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله»، تعریف کرده است (آخوند خراسانی، بی تا، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴). برخی دیگر از معاصران نیز به دلیل مشکلاتی که در تعریف حسن و قبح به ملایمت و منافرت با طبع مشاهده کرده اند، این دو را به «سازگاری و ناسازگاری با فطرت مشترک بشری» تعریف کرده اند! آیت الله جوادی آملی می فرماید: «منظور از حسن و قبح در حکمت عملی ملایمت و منافرت چیزی است با نظام فطری انسان که بر اساس توحید الهی تعبیه شد. یعنی... معیار در حسن و قبح حکمت عملی ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر نخواهد بود، بلکه مدار همان تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی است که به مثابه فصل مقوم انسانیت انسان می باشد» (جوادی آملی،

۱۳۷۵، ص ۴۹). براین اساس، با احتساب این دو معنا، می‌توان معانی حسن و قبح را در ادبیات اندیشمندان اسلامی، نه معنا دانست. هر چند برخی از آنها ممکن است صرفاً در تعبیر و لفظ متفاوت باشند و نه در حقیقت و معنا.

به نظر می‌رسد در این تعاریف میان دو چیز خلط شده است؛ یکی میان معنا و معیار و دیگری میان حسن فعلی و حسن اخلاقی. توضیح آنکه اغلب تعاریف پیش گفته در حقیقت تعریف حسن و قبح نیستند، بلکه بیان معیار و ملاک تحسین یا تقبیح فعل‌اند و الا حسن و قبح معنایی بسیار روشن دارند. وقتی کاری را متصف به حسن می‌کنیم بدان معناست که آن کار، کاری شایسته بوده و برای ما مطلوبیت دارد و در راستای اهداف موردنظر ما هست و وقتی آن را متصف به قبح می‌کنیم منظور آن است که آن را ناسازگار و بلکه مضر برای هدف یا اهداف مطلوب خود می‌بینیم. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود حسن و قبح به معنای قابلیت مدح و ذم است، منظور آن است که ملاک مطلوبیت و شایستگی یک فعل یا مبعوضیت و ناشایستگی آن، ستایش یا سرزنش عقلا است.

افزون بر این، گاهی بحث درباره حسن و قبح فعلی است و گاهی حسن و قبح اخلاقی. حسن و قبح اخلاقی، اعم از حسن و قبح فعلی است. به صرف خوب بودن یک فعل، نمی‌توان انجام آن را کاری اخلاقی نیز دانست. اخلاقی بودن یک کار ملاک‌ها و معیارهای دیگری نیز دارد. در نظام اخلاقی اسلام، مهم‌ترین شاخص اخلاقی بودن یک کار، بعد از خوب بودن خود آن، داشتن نیت پاک و انگیزه الهی در عمل به آن است. یعنی اگر بهترین کار به انگیزه غیرخدایی انجام گیرد، هیچ ارزشی ندارد. به نظر می‌رسد دست کم در تعریف حسن و قبح به استحقاق ثواب و عقاب منظور حسن و قبح اخلاقی است. درحالی که تعریف آن به مدح و ذم، که علی‌القاعده مدح و ذم عقلاء مدنظر است، حسن و قبح فعلی.

بیان مدعا

بعد از آنکه معنای ذاتی باب برهان و همچنین منظور خود از حسن و قبح را مشخص کردیم اکنون می‌گوییم که هدف ما در این مقاله، دفاع از ایده‌ای است که ذاتی بودن حسن و قبح فعلی را به معنای ذاتی باب برهان می‌داند و معتقد است: حسن و قبح از لوازم ذاتی افعال اختیاری انسان هستند؛ یعنی از حاق و نهاد افعال استخراج می‌شود. البته این به معنای آن نیست که خوبی یا بدی، جنس یا فصل افعال اختیاری هستند، بلکه بدان معناست که ذات افعال صرف‌نظر از هیچ لحاظ دیگری اقتضای خوبی یا بدی را دارد؛ حال در برخی از افعال، مثل عدل و ظلم، برای انتزاع مفهوم حسن و قبح فعلی، نیازی به افزودن هیچ قید و شرطی نداریم؛ اما در سایر افعال، برای انتزاع حسن و قبح از آنها نیازمند افزودن قیود یا شرایط دیگری غیر از ملاحظه خود فعل هستیم. به عبارت دیگر، معنای حسن و قبح ذاتی، این است که ذات فعل، شرط لازم برای انتزاع حسن و قبح است؛ اعم از اینکه شرط کافی هم باشد یا نه. ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح، هرچند تاریخی دیرینه دارد و حتی به گفته شیخ انصاری، اندیشمندان شیعی بر این نظریه اجماع دارند؛ اما به صورت شفاف و صریح در عبارات برخی از معاصران مثل دکتر مهدی حائری یزدی ذکر شده است که ما نیز در اینجا به نقل عبارت ایشان بسنده می‌کنیم:

اگر ما موفق شدیم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آن‌گاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم ولو اینکه در مفهوم عدل، معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست؛ ولی ما می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل یک لازمه ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه ذاتی با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اثبات مدعا

می‌توان از راه معناشناسی حسن و قبح این مدعا را اثبات کرد. توضیح آنکه حُسن یعنی خوبی، شایستگی، و مطلوبیت داشتن. هر کاری که دارای این ویژگی باشد، که بتواند ما را به هدف یا اهداف موردنظرمان برساند، متصف به این صفت می‌شود و هر کاری که ما را از مطلوبمان دور کند، متصف به صفت مقابل آن یعنی «قُبْح» یا «قُبْحِیح» می‌شود. در هر جایی که فعلی را متصف به صفت «خوب» می‌کنیم بدان معناست که معتقدیم رابطه‌ای ذاتی، واقعی و نفس‌الامری میان آن فعل و هدف مطلوب ما وجود دارد. والا هرگز آن فعل را متصف به چنین صفتی نخواهیم کرد. البته در بسیاری از کارهای اختیاری این رابطه از طریق عقل، (اعم از عقل بدیهی یا عقل نظری) قابل کشف و فهم است؛ اما در بسیاری دیگر از کارهای اختیاری برای فهم این رابطه نیازمند منابع معرفتی دیگری مثل شهود و وحی و امثال آن هستیم.

به عبارت دیگر، کارهای اختیاری، ارادی و آگاهانه انسان در نفس الامر از سه حال خارج نیستند؛ یا به گونه‌ای هستند که انجام یا ترک آنها ما را به هدف می‌رساند، و یا به گونه‌ای هستند که انجام یا ترک آنها ما را از هدف دور می‌کند و یا نسبت به هدف، بی‌تفاوت و خنثا هستند. دسته اول، کارهایی هستند که آنها را متصف به «خوب» می‌کنیم. دسته دوم، کارهایی هستند که متصف به «بد» می‌شوند. دسته سوم، کارهایی هستند که فی حد ذاته قابلیت اتصاف به خوبی یا بدی را ندارند.

پاسخ به اشکالات

بر این تفسیر از ذاتی بودن خوبی و بدی، اشکالاتی گرفته شده است که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: نو بودن اصطلاح

عده‌ای در مخالفت با این معنا، اظهار داشته‌اند که چنین معنایی نمی‌توانسته است موردنظر نظریه‌پردازان حسن و قبح ذاتی در صدر اول اسلامی باشد؛ زیرا آنان زمانی این دیدگاه را مطرح کردند که هنوز اصطلاحاتی مثل ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی، که مربوط به منطق و فلسفه یونانی هستند، در میان متکلمان مسلمان رایج نبوده است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴).

در نقد این اشکال می‌گوییم: اولاً، طرح مسئلهٔ حسن و قبح ذاتی، به چندین دهه بعد از عصر ترجمه بازمی‌گردد. بنابراین، به احتمال زیاد چنین اصطلاحاتی برای متکلمان قرن چهارم و پنجم آشنا بوده است. ثانیاً، اساساً مدعای مدافعان این نظریه نسبت دادن چنین اصطلاحی به قائلین به حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه اصل مدعا این است که اگر بخواهیم مراد مدافعان حسن و قبح ذاتی را با اصطلاحات منطقی و فلسفی بیان کنیم، با ذاتی باب برهان تطبیق دارد و نه ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی در برابر غریب و امثال آن. چنین تطبیقی هیچ اشکالی ندارد. بلکه در مواردی هم می‌تواند مراد و مقصود را به صورتی کوتاه و در عین حال گویا منتقل کند.

اشکال دوم: تمایز وصف و موصوف در ذاتی باب برهان

نقد دیگری که بر این برداشت از ذاتی بودن حسن و قبح وارد شده این است که پیش‌فرض ذاتی باب برهان یا همان لوازم‌الماهیه، پذیرش دو واقعیت جدای از هم، البته ملازم و همراه با هم، است. به عبارت دیگر، در جایی چیزی می‌تواند نسبت به چیز دیگر ذاتی باب برهان باشد که هرچند همواره همراه آن است اما در واقع مستقل و جدای از آن باشد، مثل زوجیت نسبت به چهار یا امکان نسبت به ماهیت. حقیقت زوجیت و امکان غیر از حقیقت چهار و ماهیت هستند؛ هرچند هرگز از آنها منفک نیستند، بلکه همواره همراه‌اند و این همراهی نیز وابسته به علم و آگاهی ما یا تمایل و خواست ما نیست، بلکه امری ذاتی است. درحالی‌که هرگز نمی‌توان پذیرفت که حسن و قبح واقعیتی مستقل از موضوعات و موصوفاتشان داشته باشند؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که در کنار واقعیتی مثل عدل و ظلم، واقعیت‌های مستقل و مجزای دیگری به نام حسن و قبح وجود دارد که همواره همراه آنها هستند. بنابراین، حسن و قبح، برخلاف لوازم‌الماهیه، کشف کردنی نیستند، بلکه اوصافی جعلی و اعتباری و قراردادی‌اند. وقتی امری مثل عدل و ظلم را با «داده‌های آفرینشی که در ذات آنها نهفته است و به قلم قضائی در آنها نوشته شده است» مقایسه می‌کنیم، و تمایل خود به عدل و تفر خود از ظلم را می‌یابیم، عقل انسان دو مفهوم حسن و قبح یا ستایش و نکوهش را خلق می‌کند و بر موضوعاتی مثل عدل و ظلم حمل می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴-۲۸).

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم به همان معنا که امکان، حقیقتی مستقل از ماهیت است، «خوب» نیز حقیقتی مستقل از عدل است. به همان معنا که عقل وظیفهٔ کاشفیت و پرده‌برداری از مفهوم امکان برای ماهیت را بر عهده دارد به همان معنا نیز وظیفهٔ کاشفیت و پرده‌برداری از مفهوم حسن برای عدل را عهده‌دار است. همان‌گونه که استقلال امکان از موضوع و موصوفش هرگز به شکل استقلال عینی و خارجی نیست، بلکه صرفاً به لحاظ اعتبار ذهنی است؛ خوبی نیز به همین شکل از عدل استقلال دارد، یعنی حقیقتی خارجی در عرض عدل نیست. همان‌طور که مفهوم امکان مفهومی فلسفی و انتزاعی است که از مقایسهٔ ماهیت با وجود انتزاع می‌شود، مفهوم حسن نیز مفهومی فلسفی است که از مقایسه و سنجش عدل و کمال مطلوب انسانی انتزاع می‌شود. توضیح آنکه امکان مفهومی فلسفی است که مابازای مستقلی ندارد، بلکه از سنجش یک چیز با وجود و نفی وجوب و امتناع وجود برای آن، انتزاع می‌شود. به این شکل که وقتی می‌خواهیم وصف وجود را بر انسان حمل کنیم و از طرفی می‌بینیم که نه

وجود این وصف و نه عدم آن برای انسان ضروری نیست، می‌گوییم انسان ممکن است؛ یعنی هرچند امکان لازمۀ ذات انسان است، اما این حقیقت منافاتی با انتزاعی بودن آن ندارد و مستلزم آن نیست که امکان باید وجودی مستقل و در عرض انسان داشته باشد. حسن و قبح نیز از مفاهیم فلسفی‌اند و شیوۀ انتزاع آنها نیز دقیقاً همچون سایر مفاهیم فلسفی از قبیل امکان، وجوب، وجود، علت، معلول، قوه و فعل و امثال آنها است. اگر عقل انسان جاعل علت و معلول است، جاعل حسن و قبح نیز هست و اگر نقش عقل صرفاً انتزاع این دو حقیقت از ملاحظه و مقایسۀ حقایق عینی و واقعی است، در حسن و قبح نیز مسئله از این قرار است.

اشکال سوم: عدم کفایت ذات موضوع برای انتزاع حسن و قبح

یکی دیگر از نقدهایی که علیه این نظریه بیان شده از سوی محقق اصفهانی است (غروی اصفهانی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۴۳-۴۴). ایشان معتقدند: وصفی را می‌توان برای موصوفی ذاتی باب برهان دانست که ذات موصوف، بدون ملاحظه هیچ چیز دیگری، برای انتزاع آن وصف کافی باشد. برای مثال، وقتی مفهوم انسان را در نظر می‌گیریم، بدون آنکه نیازی به ملاحظه چیز دیگری داشته باشیم، می‌توانیم مفهوم «امکان» را از آن انتزاع کرده و بر آن حمل کنیم. درحالی‌که واضح است هرگز نمی‌توان با تصور کاری مثل «تصرف در اموال دیگران»، و بدون مقایسه و ملاحظه مسائل بیرونی، مفهومی مثل استحقاق ذم (= قبیح) را انتزاع کرده و بر آن حمل نمود؛ زیرا تصرف در اموال دیگران زمانی قبیح است که با عدم رضایت آنان همراه باشد و یا به ناحق صورت گرفته باشد و به‌طور کلی موجب اختلال در نظم اجتماعی و پدید آمدن مفاسدی باشد و این امور خارج از ذات خود تصرف هستند. ملاحظاتی خارجی‌اند که اثبات یا نفی آنها نیازمند ادله‌ای مستقل است.

در پاسخ به این نقد می‌گوییم، اولاً، میان حسن و قبح اخلاقی با حسن و قبح فعلی خلط شده است. منظور مدافعان ذاتی بودن حسن و قبح، حسن و قبح فعلی است و نه حسن و قبح اخلاقی یا همان استحقاق ثواب یا استحقاق عقاب. معنای «راستگویی خوب است» این نیست که هر کس با هر نیتی و با هر انگیزه‌ای سخن راست بگوید، مستحق ثواب اخروی بوده و به بهشت می‌رود؛ ممکن است سخن راستی که عقاب و عذاب ابدی را در پی داشته باشد. منظور آن است که وقتی راستگویی را با اهداف انسانی می‌سنجیم، می‌بینیم میان این دو سازگاری و تناسب وجود دارد و از این حقیقت با قضیۀ «راستگویی خوب است» یاد می‌کنیم. اما اینکه آیا راستگویی موجب ثواب اخروی می‌شود یا نه، مسئله‌ای دیگر است که مربوط به حسن و قبح اخلاقی است.

ثانیاً، ذاتی باب برهان غیر از قضیۀ اولی است؛ در بدیهیات اولیه است که گفته می‌شود با ملاحظه ذات موضوع و محمول و بدون نیاز به هیچ ملاحظه دیگری، می‌توان صدق نسبت را پذیرفت. اما همان‌طور که پیش‌تر گفتیم منظور از ذاتی در اینجا عوارض ذاتی است. عوارض ذاتی یک چیزی یعنی اموری که اقتضای ذات خود موضوع‌اند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۸۰). اما این هرگز بدان معنا نیست که ملاحظه ذات موضوع برای انتزاع آن کافی است. ممکن است انتزاع آن با مقایسه و سنجش صورت گیرد و حتی ممکن است از راه اقامه برهان به لوازم آن پی ببریم؛

زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، ذاتی درباب برهان، وصف مسئله برهانی هم واقع می‌شود. به عبارت دیگر، منظور از ذاتی باب برهان همان معنایی است که خود محقق/اصفهانی بعد از رد نظریه ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح، درصدد تثبیت آن است! (صرف‌نظر از خلطی که میان حسن و قبح فعلی و اخلاقی در همین عبارات نیز مشاهده می‌شود) ایشان درباره معنای حسن و قبح ذاتی می‌گوید:

منظور از ذاتی بودن حسن و قبح این است که این دو «عرض ذاتی» برای موضوعاتشان هستند. به این معنا که عدل بما هو عدل و بدون اندراج در تحت عنوانی دیگر استحقاق ستایش را دارد و ظلم بما هو ظلم و بدون اندراج در تحت عنوانی دیگر استحقاق نکوهش را دارد. اما سایر عناوین اخلاقی چنین نیستند. به‌عنوان مثال، راستگویی بما هو راستگویی بعضاً موضوع برای قبح و استحقاق نکوهش هم واقع می‌شود و آن در جایی است که موجب قتل انسانی مؤمن می‌شود و یا دروغ‌گویی بما هو دروغ‌گویی بعضاً موضوع برای حسن و استحقاق ستایش هم واقع می‌شود و آن در موردی است که موجب نجات جان انسان مؤمن می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

اشکال چهارم: تفکیک میان ذاتی باب برهان و لوازم امور انتزاعی

آیت‌الله سبحانی، در رد ذاتی باب برهان بودن حسن و قبح، می‌گوید: چون عناوینی که موضوع و موصوف حسن و قبح اخلاقی قرار می‌گیرند، عناوینی انتزاعی‌اند. از این‌رو، نمی‌توان ذاتی بودن حسن و قبح آنها را به‌معنای ذاتی باب برهان دانست. ایشان می‌فرمایند موضوعات اخلاقی یعنی اموری مثل غصب، امانت، خیانت و امثال آن قائم به دو جزء‌اند که هر کدام از آنها داخل تحت مقوله‌ای جداگانه است. مثلاً، غصب از طرفی قائم به تصرف در مال غیر است که از مقوله فعل است و از طرفی قائم به کراهت و عدم رضایت مالک است که از مقوله کیف نفسانی است، لذا یک واحد حقیقی نیست و الا مستلزم آن است که شیء واحد، مندرج تحت دو مقوله یا جنس عالی باشد که امری محال و باطل است. به عبارت دیگر، غصب، عنوانی انتزاعی است که از تصرف در مال غیر، در حال کراهت مالک انتزاع می‌شود، حتی اگر بپذیریم که قبح لازمه غصب است، اما لازمه یک امر انتزاعی نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

در نقد این دیدگاه می‌گوییم که بر اساس تعریف ذاتی باب برهان، لوازم ذات را می‌توان ذاتی باب برهان دانست، اما ذات هر چیزی به حسب خود آن است. ذات برخی از امور، حقیقتی عینی و خارجی و مستقل است، اما ذات پاره‌ای دیگر از امور، حقیقتی انتزاعی و استنباطی است. برای مثال، لازمه علیت، تقدم است و لازمه معلولیت تأخر؛ اما روشن است که علیت و معلولیت، دارای ذاتی عینی و مستقل نیستند، بلکه ذات آنها انتزاعی است. علیت و معلولیت از مفاهیم فلسفی‌اند و نه ماهوی. موضوعات دو وصف حسن و قبح نیز چنین است؛ یعنی از قبیل مفاهیم و حقایق فلسفی است و نه ماهوی. به راستی آیا در مثال امکان و انسان، مفهوم امکان لازمه ذاتی انسان بما هو انسان و بدون هیچ مقایسه و سنجشی است؟ همان‌طور که گفتیم هرگز چنین نیست که مفهوم امکان را بتوان صرفاً با ملاحظه انسان و بدون در نظر گرفتن هیچ چیز دیگری انتزاع کرد. در اینجا نیز محتاج به مقایسه و سنجش هستیم. انسان از آن حیث که انسان است هیچ چیزی جز انسان نیست. نه موجود

است و نه معدوم؛ نه واجب است و نه ممتنع و نه ممکن. اما وقتی آن را با وجود می‌سنجیم و آن را متصف به وجود می‌کنیم و وجوب وجود و همچنین امتناع وجود را از آن سلب می‌کنیم آن‌گاه است که مفهوم امکان انتزاع می‌شود (صدرالمতالیهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷).

به علاوه، اساساً مفاهیم اخلاقی از سنخ ماهیات نیستند تا سخن از اندراج آنها تحت مقوله و جنس عالی به میان آید. مقولات عشر مربوط به ماهیات هستند؛ اما هم حسن و قبح و هم موضوعات آنها، همگی از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. آنچه که از مقوله فعل است، عبارت است از: آن حرکات خاص حنجره و زبان و دهان که موجب خروج الفاظ و اصواتی از دهان می‌شود. آن الفاظ و اصوات را زمانی می‌توانیم «راستگویی» بنامیم که رابطه آنها را با واقعیت و جهان خارج بسنجیم. در صورتی که مطابق با واقع باشند، آن‌گاه می‌توانیم آنها را متصف به «راستگویی» کنیم. همچنین راستگویی، از آن حیث که سخنی است مطابق با واقع، هرگز متصف به حسن نمی‌شود. برای این اتصاف آن را باید با کمال و مصلحت واقعی فرد و جامعه هم مقایسه کرد.

اشکال پنجم: تفکیک هست‌ها و بایدها

آیت‌الله جوادی آملی، با تفکیک میان حکمت نظری و حکمت عملی و بیان اقتضائات هر کدام، ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح را رد کرده‌اند. توضیح آنکه از نظر ایشان، ذاتی باب برهان مربوط به حکمت نظری و عالم هست‌ها و نیست‌هاست. در حالی که حسن و قبح مربوط به مباحث حکمت عملی و قلمرو بایدها و نبایدهای اعتباری است. بنابراین، هرگز نمی‌توان حسن و قبح ذاتی را به معنای باب برهان تلقی کرد، بلکه در نهایت، چیزی «شبیهِ» ذاتی باب برهان است. در قضیه‌ای مثل «العدل حسن» یا «الظلم قبیح» هرگز نمی‌توان حسن و قبح را لازمه ذاتی (به معنای باب برهان) برای عدل و ظلم دانست؛ زیرا هم عدل و ظلم و هم حسن و قبح همگی از امور اعتباری‌اند و در جایی که طرفین قضیه از امور اعتباری باشند، ممکن نیست که نحوه انتساب محمول به موضوع امری تکوینی و حقیقی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳).

البته به اعتقاد ایشان، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، چیزی شبیه ذاتی باب برهان است. توضیح آنکه چون موضوع و محمول هر دو از امور اعتباری‌اند، ذهن می‌تواند بر وزان مفهوم انسان و امکان که هر دو از مفاهیم تکوینی و حقیقی‌اند، مفهوم عدل و حسن یا ظلم و قبح را نیز اعتبار کند و شبیه حکمی که درباره پیوند میان انسان و امکان قائل است، میان عدل و حسن در نظر بگیرد. مثلاً، حسن را لازمه ذاتی عدل قلمداد کند. البته چنین کاری را در همه موضوعات و محمولات اعتباری نمی‌تواند انجام دهد، مثلاً نمی‌تواند میان راستگویی و حسن چنین اعتباری را قائل شود، بلکه فقط در مورد محمول‌هایی این کار را می‌کند که در همان وعاء اعتبار، قابل تفکیک از موضوعات‌شان نیستند؛ مثل محمول «حسن» در رابطه با موضوع «عدالت»؛ زیرا تحت هیچ شرایطی از موضوع عدل تفکیک نمی‌شود. به هر حال، عقل انسان «احکام ارتباط‌های متفاوت تکوین را برای انحاء ارتباط‌های اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیرذاتی

می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد. بنابراین، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم شبیه ذاتی باب برهان است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵).

اما به نظر می‌رسد که اولاً، پیش‌فرض این نقد قابل قبول نیست؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که چون حکمت عملی ناظر به بایدها و نبایدهاست پس احکام مربوط به موضوعات حکمت نظری مثل علیت و ذاتی باب برهان و امثال آن در آنها جایگاهی ندارد. تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی فقط در موضوعات و مسائل است و نه در حقیقی و اعتباری بودن. هر دو زیرمجموعه فلسفه و حکمت‌اند و حکمت با قرارداد و جعل و اعتبار صرف، سازگاری ندارد.

ثانیاً، اگر منظور از اعتباری بودن عدل و خوبی یا ظلم و بدی این است که هیچ ارتباطی با واقعیت ندارند، سخن درستی نیست؛ زیرا مفهوم عدل و خوبی عین مفهوم علت و تقدم، از مفاهیم فلسفی‌اند. که هرچند ما بازی خارجی و عینی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد. اما اگر منظور از اعتباری این باشد که از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند، سخن درستی است. ولی جداکردن آنها از امور تکوینی و حقیقی درست نیست؛ زیرا حقیقت و تکوین هرگز منحصر در حقایق ماهوی نیست. والا همه مباحث الهیات و ریاضیات را باید از مباحث حقیقی و تکوینی خارج کرد و حکمت نظری به این معنا را باید منحصر در طبیعیات دانست!

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش گفته به این نتیجه می‌رسیم که منظور مدافعان و همچنین مخالفان نظریه «حسن و قبح ذاتی» از کلمه «ذاتی» معنایی روشن و بی‌ابهام بوده است. منظور از ذاتی در این باب، همان «واقعی» و «نفس‌الامری» یا ذاتی به معنای محمول بالمصمیمه یا ذاتی باب برهان است. اینها صرفاً در تعبیر مختلف‌اند، نه در حقیقت. وقتی گفته می‌شود که ارزش افعال ذاتی آنها است، منظور این است که همه افعال اختیاری انسان در واقع و نفس‌الامر دارای مصلحت یا مفسده واقعی و بیرونی‌اند. به گونه‌ای که یک نوع فعل، فی‌نفسه و صرف نظر از اعتبار معتبر و یا صرف نظر از علم و آگاهی افراد، مقتضی وصول به کمال مطلوب و یا مقتضی دوری از آن است. به همین دلیل اگر بخواهیم با اصطلاحات منطقی و فلسفی منظور متکلمان را بیان کنیم، به وضوح می‌توان گفت که منظور آنان از ذاتی در ترکیب «حسن و قبح ذاتی» همان ذاتی باب برهان بوده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت: اشکالات و نقدهایی که بر این معنا گرفته شده است، یا ناشی از خلط میان حسن و قبح فعلی و اخلاقی است؛ یعنی درحالی که منظور متکلمان «حسن و قبح فعلی» بوده است، بعضاً در نقدها و پاسخ‌ها حسن و قبح را به معنای اخلاقی آن یعنی به معنای استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب گرفته‌اند، و یا ناشی از تلقی نادرست از ذاتی باب برهان بوده است و یا به دلیل پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای مثل تفکیک مقتضیات و احکام عقل عملی و عقل نظری بوده است. درحالی که به اعتقاد ما، به پیروی از بسیاری دیگر از فیلسوفان و

متکلمان، مثل ابونصر فارابی، (سبزواری، ۱۳۶۹) ملاهادی سبزواری، (همان) محقق اصفهانی، (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱) محمدرضا مظفر (مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۵) و آیت‌الله مصباح (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۹) تفاوت عقل عملی و نظری صرفاً به تفاوت مدرکات آنهاست؛ یعنی یک قوه دراکه بیشتر نداریم، اما مدرکات این قوه گاهی از سنخ بایدها و نبایدهای ناظر به عمل است که به این اعتبار به آن عقل عملی گفته می‌شود و گاهی نیز از سنخ هست‌ها و نیست‌های هستی‌شناسانه است که به این اعتبار به آن عقل نظری گفته می‌شود.



پی‌نوشت‌ها

* بر اساس تحقیقاتی که در سال‌های اخیر توسط برخی از محققان صورت گرفت است تحلیل محتوایی کتاب نشان می‌دهد که نویسنده اصلی این کتاب احمد بن حسین، معروف به مانکدیم است؛ به همین دلیل نظریات موجود در این کتاب را به صورت قاطع نمی‌توان به عبدالجبار نسبت داد (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۴، ص ۶۱۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیهاات (شرح الاشارات)*، قم، البلاغه.
- _____، بی تا، *البرهان، المنطق، الشفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، المطبعة الامیریة.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۰۴ق، *مطرح الانظار (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)*، تنظیم ابوالقاسم کلاتری، قم، آل البیت.
- آخوندخراسانی، محمدکاظم، بی تا، *فائده فی اقتضاء الافعال للمدح والنم*، در: حاشیه کتاب فرائد الاصول، قم، بصیرتی.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۸۷، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۵، ص ۱۵۱-۱۶۷.
- آیر، آ. ج.، بی تا، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- بهمیناریب مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، قطب الدین، ۱۳۷۳، *الخلاصة فی علم الکلام*، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی برجی، در: میراث اسلامی، دفتر اول، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، ناب.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کلام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمة*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، *العدة فی اصول الفقه*، قم، بی تا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۲۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *تجريد المنطق (علامه حلّی الجوهر النضید)*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- عبدالجبار، قاضی ابی الحسن، ۱۳۸۵ق، *المعنی فی ابواب التوحید و العلل*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم مدکور، قاهره، الدار المصریة للتالیف و الترجمة.
- _____، ۱۴۰۸ق، *تشرح اصول الخمسة*، تدوین احمدبن حسین بن ابی هاشم (مانکدیم)، تحقیق عبدالکریم عثمان، ط. الثانيه، بی جا، مکتبه وهبه.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۸، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدراریة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلّی زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء.
- حلّی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، تهران، نشر بین الملل.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۸، *اصول الفقه*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۸ق، *المنطق*، چ هشتم، قم، فیروزآبادی.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ملکیان، محمدباقر، ۱۳۸۷، «ذاتی در منطق و فلسفه»، *معارف عقلی*، ش ۱۰، ص ۷۱-۹۴.
- هیر، ریچارد مروین، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۴، *کلام اسلامی شرحی بر کشف المراد*، دفتر اول، قم، مجمع عالی حکمت.