


تحلیل دیدگاه علامه مصباح یزدی در باره فقدان گزاره بدیهی در اخلاق*

مجید ابوالقاسم زاده / استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

maz@maaref.ac.ir  orcid.org/0000-0002-4077-3070

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۷

چکیده

پس از آنکه بپذیریم حسن و قبح افعال عقلی است و نه شرعی، و یقینی است و نه مشهوری و عقلایی، نوبت به این پرسش می‌رسد که آیا بدیهی است یا نظری؟ ثمره این بحث آنجا ظاهر می‌شود که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. هرچند علامه مصباح یزدی گزاره‌ای مانند «عدل حسن است» را اولی می‌داند، اما در نهایت، علم اخلاق را فاقد گزاره بدیهی می‌شمرد. این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی به حل این تعارض ظاهری پرداخته و به این نتیجه دست یافته که از نظر علامه مصباح یزدی، قضیه مزبور یک قضیه حقیقیه است که بر وجود مصادیق در خارج دلالت ندارد. با توجه به انحصار قضایای حقیقتاً بدیهی در اولیات و وجدانیات، مصادیق عدل تنها زمانی بدیهی خواهند بود که افزون بر اولی بودن، وجدانی هم باشند، در حالی که این مصادیق به صورت وجدانی و با علم حضوری قابل شناخت نیستند. به بیان دیگر، هرچند قضیه مزبور اولی است، اما وجدانی نیست و صرف اولی دانستن کافی نیست تا به وجود گزاره بدیهی در اخلاق باور داشته باشیم؛ زیرا با صرف تحلیلی و اولی بودن حسن عدل، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و نمی‌توان این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن نسبت داد، مگر آنکه اثبات گردند. بر این اساس و با توجه به نظریه «مبنایابی»، علم اخلاق به‌مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود به بدیهیات حکمت نظری نیازمند است.

کلیدواژه‌ها: گزاره اخلاقی، بدهت گزاره اخلاقی، اصل «عدالت»، اصل «علیت»، علامه مصباح یزدی.

برخی از مسائل فلسفه اخلاق از دیرباز در برخی علوم (مانند فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق) مطرح بوده است. در این میان، مسئله «حسن و قبح افعال» از اهمیت بیشتری برخوردار بوده، به گونه‌ای که توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و به تعبیر ملاهادی سبزواری معرکه آراء شده است. او درباره اهمیت این بحث می‌گوید: «مسئله حسن و قبح مسئله‌ای بزرگ و مهم است. دیدگاه‌های فراوانی درباره آن مطرح شده است و بسیاری از مسائل کلامی و اصولی مبتنی بر آن هستند. مدار و محور بسیاری از مباحث اعتقادی همین مسئله است» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). برخی تا چهارده مسئله مهم را متفرع بر بحث «حسن و قبح» دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴).

در تاریخ تفکر اسلامی، عالمان فلسفه، کلام، اصول فقه و اخلاق، هر کدام با انگیزه‌های خاصی به این بحث مهم پرداخته‌اند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳-۱۴۵). عالمان اخلاق بدان سبب به این مسئله پرداخته‌اند تا اولاً، ملاک و معیاری برای بازشناسی افعال اختیاری پسندیده انسان از افعال ناپسند او داشته باشند، و ثانیاً، ماهیت حقیقی جملات اخلاقی حاصل از این مفاهیم را بیان کنند؛ یعنی معلوم نمایند که آیا جملات اخلاقی پشتوانه‌ای از واقعیت دارند یا صرفاً اعتباری‌اند؟ و صادق و برهان‌پذیرند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا قضایای حسن و قبح از یقینات هستند یا از مشهورات؟ اگر از قضایای یقینی‌اند، آیا بدیهی‌اند یا نظری و محتاج استدلال؟ جملات اخلاقی مطلق‌اند یا نسبی؟ بین «حسن و قبح» و «باید و نباید چه رابطه‌ای برقرار است؟ و...» .

از سوی دیگر - دست کم - از چهار منظر هستی‌شناختی، معناشناختی، معرفت‌شناختی و منطقی می‌توان به مسئله حسن و قبح افعال نگریست (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۸-۳۱). اما بحث ما به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود. برای تبیین بهتر ماهیت معرفت‌شناختی قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، لازم است آن را از سه منظر متفاوت عقلی بودن، یقینی بودن و بدیهی بودن مطرح کنیم.

۱. حسن و قبح؛ عقلی یا شرعی؟

نزاع میان حسن و قبح عقلی یا شرعی به این معناست که از چه راهی می‌توان حسن و قبح افعال را کشف کرد؟ آیا عقل به‌تنهایی این توانایی را دارد یا فقط با امر و نهی الهی و دستورات شرعی می‌توان حسن و قبح افعال را تشخیص داد؟ پذیرش حسن و قبح عقلی از همان ابتدای علم کلام، نزد اندیشمندان امامیه جزو مسلمات بوده است. با مراجعه به قدیمی‌ترین کتاب‌های کلامی شیعه، مانند *التوحید* (صدوق، ۱۳۹۸ق ص ۳۹۵-۳۹۶)، *الباقوت* (ابراهیم‌بن نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴-۱۰۵)، *تصحیح اعتقادات الامامیه* (مفید، ۱۴۱۳ق ص ۱۴۳)، *الذخیره فی علم الکلام* (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق ص ۲۸۷) و *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱ و ۲۴۹) می‌یابیم که آن بزرگان نه‌تنها به عقلی بودن حسن و قبح، بلکه اکثریت آنها به بداهت آن حکم کرده‌اند.

بنابراین، عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند که حسن و قبح بعضی از افعال را با عقل تنها می‌توان کشف کرد، اما اشاعره بر این باورند که حسن و قبح هیچ فعلی جز از راه دستورات شرع قابل کشف نیست (ر.ک: اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ ق ج ۸، ص ۱۸۱-۱۹۵؛ غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۸۶-۱۹۷؛ فخررازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۰؛ حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ آمدی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹-۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۷-۱۰۳؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳).

۲. حسن و قبح؛ یقینی یا مشهوری؟

در مرحله بعد، این سؤال مطرح می‌شود که قضایای اخلاقی عقلی از کدام سنخ قضایا هستند؟ یقینی هستند یا غیریقینی؟ به عبارت دیگر، جزو کدام دسته از مبادی قیاس قرار می‌گیرند؟ یقینیات هستند تا در برهان به کار آیند، یا مشهورات صرف (مشهورات به معنای اخص) تا جزو مبادی جدل باشند؟ به بیان دیگر، آیا قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات صرف‌اند تا واقعیتی جز تطابق با آراء عقلا نداشته باشند یا مشهوری بودن آنها منافاتی با یقینی بودنشان ندارد و می‌توانند جزء مقدمات برهان نیز قرار گیرند؟ به بیان آخر، معیار در قضایای اخلاقی چیست: صرف شهرت و تطابق با آراء عقلا یا مطابقت با واقع؟ در غالب آثار حکمای اسلامی، همچون *فارابی* (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج ۱، ص ۳۶۲؛ ۴۲۱ و ۴۸۵)، *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۴۰۴ ق ج ۳، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸)، *خواجه نصیرالدین طوسی* (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۴۰۸ ق ص ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۵ ق ص ۳۳۹)، *قطب‌الدین رازی* (رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳)، *قطب‌الدین شیرازی* (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۹) و *حکیم سبزواری* (سبزواری، ۱۴۲۲ ق ج ۱، ص ۳۳۸) قضایای اخلاقی به‌عنوان مثالی برای مشهورات ذکر شده‌اند.

در تحلیل دیدگاه فیلسوفان ذکر شده، دو برداشت صورت گرفته است: در یک سو حکیم لاهیجی قرار دارد که قضایای اخلاقی را یقینی و حتی بدیهی می‌داند و منافاتی بین مشهوری بودن و یقینی بودن قضایای اخلاقی نمی‌بیند؛ زیرا یک قضیه از آن حیث که مورد اتفاق عقلاست، می‌تواند جزو مشهورات (مشهورات به معنای اعم)، و از آن حیث که جزو مقدمات برهان قرار می‌گیرد و با نفس الامر سنجیده می‌شود، می‌تواند از یقینیات باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱؛ همچنین ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۶۶).

اما در سوی دیگر، محقق/اصفهانی قرار دارد که قضایای اخلاقی را صرف مشهورات می‌شمارد؛ زیرا برای این قضایا واقعیتی جز تطابق با بناها و آراء عقلا قائل نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱). البته از برخی تعابیر مرحوم/اصفهانی استفاده می‌شود که گزاره‌های اخلاقی را واقع‌نما و یقینی می‌داند (برای آگاهی از این مطلب و نیز ارزیابی دو دیدگاه ذکر شده، ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹-۲۲۷).

۳. حسن و قبح؛ بدیهی یا نظری

بعد از اینکه پذیرفتیم قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، عقلی‌اند، نه شرعی و نیز یقینی‌اند، نه مشهوری و عقلایی، نوبت به این پرسش می‌رسد که قضایای عقلی یقینی، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال‌اند یا نظری و نیازمند استدلال؟ بدهت حسن و قبح برخی افعال از همان اوایل علم کلام، مقبول اندیشمندان عدلیه و به‌ویژه امامیه بوده است؛ چنان‌که ابراهیم‌بن‌نوبخت در این‌باره گفته است: «برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند که حق همین است» (ابراهیم‌بن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴) و سید مرتضی نیز در کتاب *الذخیره* این نمونه را ذکر می‌کند که علم به خوبی بازگشت امانت به صاحبش، بدیهی است؛ «وجوب ردّ الودیعة معلوم بالضرورة» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷).

بحرانی (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴)، علامه حلی (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۲-۸۴)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵)، استرآبادی (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۸۳)، شبر (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴)، محقق لاهیجی (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲-۶۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳) و حکیم سنزوری (سنزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱) از دیگر چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند.

از معاصران می‌توان *آیت‌الله شهید صدر* (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۳؛ ج ۴، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۴۰۸ق، ص ۵۴۴)، استاد شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲۷، ۴۶۸، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۱۲، ۶۱۲؛ ج ۴، ص ۴۰، ۱۱۸، ۱۸۰، ۵۲۰؛ ج ۶، ص ۸۲، ۶۲؛ ج ۱۳، ص ۴۹۲، ۷۳۷؛ ج ۱۵، ص ۴۶۰، ۷۹۸، ۹۰۲، ۹۳۹، ۹۸۰، ۹۱۰؛ ج ۱۶، ص ۱۶۵؛ ج ۱۷، ص ۱۲۰؛ ج ۲۰، ص ۱۷۴؛ ج ۲۲، ص ۳۳، ۳۸۲؛ ج ۲۶، ص ۲۸۹ و ۲۷، ص ۶۰۷)، مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۳، ۲۵۳)، *آیت‌الله جوادی آملی* (جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۳۰ و ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۷ب، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۴-۶۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۴-۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۱ و ۱۷۲) و *آیت‌الله سبحانی* (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰، ۷۷، ۸۲، ۱۵۲؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳۹؛ ج ۶، ص ۱۸۲؛ ج ۳، ص ۴۶۱) را جزو قائلان به بدهت قضایای اخلاقی به شمار آورد. حکمای سابق بیشتر به اصل بدهت توجه داشته‌اند، اما معاصران از نوع بدهت قضایای اخلاقی نیز بحث کرده‌اند.

۴. پیشینه بحث

بحث از «بدیهی یا نظری بودن قضیه» بحثی معرفت‌شناختی است و در معرفت‌شناسی مطلق تبیین می‌گردد. اما از «بدیهی یا نظری بودن قضیه اخلاقی» در معرفت‌شناسی اخلاق بحث می‌شود که از انواع معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۴). هرچند درباره بدهت به‌طور کلی، آثاری نوشته شده (همچون کتاب *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، اثر عباس عارفی)، اما درباره بدهت گزاره اخلاقی کار چندانی صورت

نگرفته است. در این باره می‌توان تنها به کتاب *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، اثر مجید ابوالقاسم‌زاده اشاره کرد که یک فصل آن به این بحث اختصاص یافته است.

از سوی دیگر - چنان‌که اشاره شد - بیشتر حکمای اسلامی به وجود گزاره اخلاقی بدیهی باور دارند؛ گزاره‌هایی که هم اولی‌اند و هم خوبی یا بدی موضوع این قضایا را بالوجدان و با علم حضوری تشخیص می‌دهیم. این در حالی است که آیت‌الله مصباح یزدی به فقدان گزاره بدیهی در اخلاق باور دارد. مسئله زمانی مهم‌تر می‌شود که ایشان قضیه‌ای مانند «باید عادل بود» یا «عدالت خوب است» را بدیهی اولی می‌داند، اما با این حال معتقد است: علم اخلاق از وجود گزاره بدیهی بی‌بهره است. پس ضرورت دارد بدانیم که اولاً، چرا دیدگاه ایشان مخالف دیدگاه بیشتر حکمای اسلامی است؟ و ثانیاً، چرا به‌رغم اولی دانستن برخی گزاره‌های اخلاقی، در نهایت علم اخلاق را خالی از گزاره بدیهی می‌داند؟

یکی از ثمرات مهم بحث آن است که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست‌کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. در غیر این صورت، علم اخلاق به‌مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود - بتمامه - به بدیهیات حکمت نظری وابسته خواهد بود (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۸)؛ زیرا بنابر نظریه «مبنایابی» (Foundationalism) برای اثبات قضایای نظری باید از راه استدلال‌های منطقی درست، آنها را به قضایای بدیهی به‌مثابه قضایای پایه و مبنا ارجاع داد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴-۳۵۵).

۵. ضرورت بحث

پیش از ورود به بحث، لازم است به چند نکته ضروری اشاره گردد:

۱-۵. تنبیهی بودن بیان وجه بدهت

هرچند توجیهات گوناگونی برای وجه بدهت ذکر شده است (ر.ک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۸-۴۵۸)، اما نباید آنها را استدلال و برهان قلمداد کرد؛ زیرا امر بدیهی، بدیهی است و برهان نمی‌طلبد. بعضی از حکما به این نکته که بدهت قضایای اخلاقی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، تصریح نموده‌اند.

حکیم سبزواری می‌گوید: حکم به ضرورت نیز در ما نحن فی‌ه، ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست، بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلاً مجرد تنبیه بیش نیست؛ «ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا یقبل الإنکار بل الحکم ببدهتها ایضاً بدیهی» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲؛ همچنین ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲). بنابراین آنچه در وجه بدهت گزاره‌های بدیهی اخلاق ذکر نموده‌اند، صرفاً تنبیهات است و جنبه استدلال ندارد.

۲-۵. بدهت برخی گزاره‌های اخلاقی

قائلان به بدهت در میان اندیشمندان مسلمان، تنها برخی از قضایای اخلاقی را بدیهی می‌دانند، نه همه آنها را. از نظر آنها، افعال انسان - که موضوع قضایای اخلاقی قرار می‌گیرد و حکم اخلاقی بدان‌ها نسبت داده می‌شود - سه دسته‌اند:

دسته نخست افعالی هستند که عقل انسان با صرف نظر از هدایت‌های شرعی و وحیانی توانایی درک خوبی یا بدی آنها را ندارد؛ مانند وجوب روزه روز آخر ماه رمضان و حرمت روزه روز اول ماه شوال.

دسته دوم افعالی که عقل با استدلال و به واسطه فکر و نظر، خوبی یا بدی آنها را درک می‌کند؛ مثل حکم به بدی «صدق ضار» و خوبی «کذب نافع».

دسته سوم کارهایی که عقل انسان مستقلاً و مستقیماً خوبی یا بدی آنها را درک می‌کند؛ یعنی نه نیاز به هدایت‌های وحیانی دارند و نه نیاز به استدلال و برهان، بلکه به صورت ضروری و بدیهی آنها را درک می‌کند؛ مانند خوبی عدل و صدق نافع، و بدی ظلم و کذب ضار. تنها همین دسته سوم بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است (نشانی منابع این مطلب، همان آثار قایلان به بدهت گزاره اخلاقی است که پیش از این، ذیل بحث «حسن و قبح بدیهی یا نظری» معرفی شدند).

۳-۵. تعریف گزاره‌های بدیهی و ارزش معرفت‌شناختی آنها

از منظر حکیمان، از جمله آیت‌الله مصباح یزدی، «قضیه بدیهی» به قضیه‌ای گفته می‌شود که نیازمند استدلال نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۵۶-۱۵۷)، اعم از آنکه اساساً استدلال‌ناپذیر باشد، مانند اصل «تناقض» یا استدلال‌پذیر، مانند دیگر بدیهیات اولیه (اولیات). البته برخی حکما بدیهی را اعم از اولی دانسته‌اند و قضیه اولی را استدلال‌ناپذیر و منحصر در اصل تناقض، و دیگر بدیهیات را استدلال‌پذیر، اما بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳ و ۱۴۵ و ۱۵۶).

از میان گزاره‌هایی که طبق نظر مشهور حکما بدیهی شناخته می‌شوند، مانند اولیات، مشاهدات، محسوسات و وجدانیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۲۷-۳۳۷)، تنها وجدانیات و اولیات قطعاً و منطقیاً بدیهی‌اند، اما دیگر قضایا - چنان که آیت‌الله مصباح یزدی در موارد متعددی به این مسئله تصریح کرده - حقیقتاً نظری‌اند، خواه قریب به بدیهی باشند، خواه نباشند. از این رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشند. اگر از اولیات باشند، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد.

اگر دو طرف قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیأت ترکیبی قضیه هم توجه داشته باشیم، خود به خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. به بیان دیگر، دستگاه ذهن ما برای تصدیق این قضایا فراتر از آنها نمی‌رود و به امری جز خود این قضایا نیازمند نیست. این ویژگی خاص اولیات است، و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری، به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد.

وجه صدق وجدانیات نیز به این علت است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی (حاکمی یا مطابق) و وجود عینی (محکی یا مطابق) هر دو در اختیار ماست. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم. به عبارت دیگر، این قضایا حاکمی از علم حضوری‌اند و همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸-۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۷).

بنابراین، تنها اولیات و وجدانیات قضایای ضروری الصدق بالذات هستند. بدین‌روی اگر قضایای اخلاقی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و نیازی به توجیه و اقامه دلیل ندارند؛ زیرا صدق آنها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا پایه و مبنای توجیه قضایای اخلاقی دیگر می‌شوند.

۶. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

به‌رغم آنکه قول به بدهت برخی قضایای اخلاقی طرفدارانی دارد و آیت‌الله مصباح یزدی نیز تحلیلی از دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» ارائه می‌کند که به بدهت و اولی بودن این دو قضیه می‌انجامد، اما در نهایت، بر این باور است که علم اخلاق فاقد گزاره اخلاقی است و تمام قضایای اخلاقی، نظری و نیازمند برهان هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۵۲).

قبل از توضیح دیدگاه علامه مصباح یزدی، لازم است دیدگاه ایشان را درباره فطرت و وجدان متذکر شویم. ایشان بر این باور است که مفاهیم و قضایای اخلاقی فطری نیستند؛ به این معنا که خداوند از ابتدای خلقت این امور را در ذات و سرشت انسان قرار نداده است. به بیان دیگر، انسان از همان بدو تولد، با علم به این امور خلق نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

همچنین از منظر ایشان، مفاهیم و قضایای اخلاقی، وجدانی هم نیستند؛ به این معنا که انسان در درون خود و به علم حضوری، شناختی نسبت به احکام اخلاقی ندارد. پس قضایای اخلاقی نمی‌توانند از سنخ وجدانیات باشند که حاکمی از معلومات حضوری‌اند. اصلاً ما نیرویی به نام «وجدان» که احکام اخلاقی را بیابد و تشخیص دهد، نداریم. آنچه درباره «وجدان اخلاقی» می‌گویند - درواقع - همان عقل است، نه قوه مدرک مستقل و مغایر با عقل (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴).

آیت‌الله مصباح یزدی از یک‌سو مفاهیم و قضایای اخلاقی را فطری و وجدانی نمی‌داند، اما از سوی دیگر، حُسن و بایستگی عدل و قبح و ناپیستگی ظلم را تحلیلی و بدیهی اولی می‌داند؛ با این بیان که حسن عدالت و لزوم رعایت آن در ادراکات عملی، از جمله قضایای تحلیلی است و راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است. این یک اصل کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی (مانند حسن عدالت و قبح ظلم) و بدیهیات در ادراکات نظری (مثل اصل علیت) - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شود. اینکه عقل بدیهیات اولیه

را خودبه‌خود درک می‌کند، به این معنا نیست که این قضایا جزو سرشت عقل هستند و در وجود آن آفریده می‌شوند، بلکه به این معناست که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدای از آن نیست. اصول بدیهی از ادراکات عملی نیز از قضایای تحلیلی هستند؛ مثلاً «عدل واجب است» یکی از اصول بدیهی در ادراکات عملی و ارزش‌هاست و از قضایای تحلیلی به شمار می‌آید.

«عدل» به این معناست که «حق هر کسی را به او بدهند» (اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه). البته به معانی لغوی دیگری نیز تعریف شده است؛ مانند: «وضع الشيء فی موضعه؛ تساوی؛ الحکم بالحق؛ هو أن يعطى ما علیه و يأخذ أقلّ مما له؛ هو التّقسیط علی سواء؛ و...» (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

«عدل» به معنای تساوی مطلق نیست، بلکه بدین معناست که حق هر کسی، هرچه باشد، به او داده شود. بنابراین، «عدالت» به معنای دادن حق به صاحب حق است و «حق» چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو جمله نتیجه می‌گیریم که جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱). لازم به ذکر است که مفهوم ارزشی «حُسن» و مفهوم الزامی «باید» ملازم هم هستند و نه مترادف. از این‌رو تحلیلی بودن «عدل واجب است» به معنای تحلیلی بودن «عدل حَسَن است» نیست. لیکن اگر عدل را به «وضع الشيء فی موضعه» معنا کنیم، آن وقت «عدل حَسَن است» نیز تحلیلی خواهد بود؛ یعنی «آنچه حَسَن است، حَسَن است».

آیت‌الله مصباح یزدی حمل در قضایای مذکور را اولی و جهت این قضایا را ضروری از نوع ضرورت به شرط محمول می‌داند: «عدل را هم دیدیم که به‌طور اطلاق همه می‌گویند [حَسَن است]؛ چون به حمل اولی است، ضرورت به شرط محمول است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

لازم به ذکر است که فطری نبودن دو قضیه «حَسَن عدل» و «قیح ظلم» هیچ منافاتی با تحلیلی بودن آن دو قضیه ندارد. از این‌رو این دو قضیه ممکن است فطری به معنای مذکور نباشند، اما درک آنها برای ما بدیهی باشد. به بیان دیگر، نفی فطری بودن در ابتدای خلقت بدان معنا نیست که انسان پس از رشد عقلانی لازم و تصور درست موضوع و محمول قضایای بدیهی نتواند به‌طور بدیهی آنها را تصدیق کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۸).

مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، قضایای «عدل حَسَن است» و «ظلم قبیح است» افزون بر اینکه تحلیلی و اولی‌اند (تحلیلی‌اند، زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به‌دست می‌آید؛ اولی‌اند چون صرف تصور اجزای این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می‌کند)، از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردارند؛ از جمله آنکه محمول این قضایا باید ذاتی موضوع باشد، نه عرضی آن؛ زیرا محمول جزء مفهوم موضوع است، و حمل ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) اعم است از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد یا غیرماهوی - که در اینجا «عدل» از مفاهیم فلسفی و

غیرماهوی است. حمل در این قضایا نیز باید ذاتی اولی باشد؛ زیرا موضوع و مفهوم علاوه بر اتحاد در مصداق، اتحاد مفهومی هم دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷. برای توضیح این مطلب، ر.ک: ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۴).

۷. تحلیل دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی براساس مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت»

علامه مصباح یزدی در عین بدیهی دانستن دو قضیه مذکور، قضایای اخلاقی را - در مجموع - نظری و نیازمند استدلال می‌داند و قول به بی‌نیازی قضایای اخلاقی از استدلال را نادرست می‌شمارد. دیدگاه ایشان را براساس مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت» تبیین می‌کنیم:

۷-۱. شباهت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در تحلیلی بودن

حُسن عدل و قبح ظلم همانند اصل «علیت» از قضایای تحلیلی است. همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و بدیهیات در ادراکات نظری، مثل اصل «علیت» - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸).

از این رو هر خصوصیتی که اصل «علیت» به‌عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل «عدالت» هم دارد.

۷-۲. شباهت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در حقیقی بودن

اصل «علیت» عبارت است از: قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازم‌ه‌اش آن است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب «قضیه حقیقیه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج علت است» و مفاد آن، این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود. این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید. از این رو از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهان است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن کفایت می‌کند.

اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجودی نیازمند علت وجود دارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به‌خودی‌خود، نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت، ناچار علتی خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

از همین رو در فلسفه و معارف گفته می‌شود که به‌صرف اصل «علیت» نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم؛ زیرا اصل «علیت» صرفاً به ما می‌گوید: اگر چیزی در خارج معلول باشد، باید علت داشته باشد، وگرنه به وجود نمی‌آید. پس ما هنگامی به کمک این اصل می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم که معلول بودن عالم از راه دیگری، غیر از این اصل برای ما ثابت شده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

اصل «عدالت» به علت شباهتی که با اصل «علیت» دارد، قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت و احتیاج به برهان دارد. توضیح آنکه جمله «عدالت واجب است» به این معناست که «آنچه را باید انجام داد، باید انجام داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است. اما این قضیه هیچ مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا همه - حتی غیرواقع‌گرایان - قبول دارند که رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد. آنچه ابهام دارد و محل اختلاف است، تعیین مصادیق عدل و ظلم است. در چنین مواردی ابتدا باید معیار تعیین حقوق را تبیین کرد، نه لزوم رعایت عدالت را.

به دیگر سخن، اصل «عدالت» همان‌گونه که در تحلیلی بودن شبیه دیگر اصول بدیهی است، در تعیین مصادیق نیز شبیه آن اصول است. همان‌گونه که اصل «علیت» اصلی بدیهی است، ولی خود به خود نمی‌تواند مصادیق علت و معلول را مشخص کند، بلکه باید از خارج مصادیق علت و معلول را شناسایی کرده، سپس این اصول بدیهی را بر آنها تطبیق کنیم، اصل «عدالت» نیز یک اصل بدیهی است، اما نمی‌تواند مصادیق عدالت را تعیین کند. مصادیق عدالت را ما از طرق دیگری باید شناسایی کنیم. پس از تعیین آن مصادیق است که اصل «عدالت» به لزوم آن فرمان می‌دهد.

اینکه درباره اصل «عدالت» گفتیم که با وجود بدیهی بودنش مشکلی را حل نمی‌کند و در تعیین مصادیق عدل و ظلم نمی‌تواند به ما کمکی بکند، نباید تعجب‌برانگیز باشد؛ زیرا هیچ‌یک از اصول بدیهی، از جمله اصل «علیت» قادر به تعیین مصادیق نیست (همان، ج ۳، ص ۱۲۹).

اصل بدیهی «علیت» در ادراکات نظری، کبرای قیاس است که با ارتباط میان آن و صغرای قیاس نتیجه یقینی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، وقتی موجودی را معلول تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی «هر معلولی علت دارد» نتیجه می‌گیریم که آن موجود معلول هم علتی دارد.

در قضایای ارزشی نیز توجه به قضایای بدیهی حسن عدل و قبح ظلم می‌تواند چنین نقشی داشته باشد؛ یعنی وقتی یک مصادیق عدل را شناختیم و کاری را عادلانه تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی لزوم رعایت عدالت، نتیجه می‌گیریم که انجام آن کار واجب است. پس در مقام نظر و استدلال، این قضایای ارزشی نقش کبرای کلی در ادراکات نظری را دارند و همان فایده‌ای که بر استدلال برهانی در مسائل نظری مترتب می‌شود، بر استدلال در مسائل ارزشی نیز مترتب می‌گردد که عبارت است از: توجه پیدا کردن به ارتباط صغرا و کبرا تا نتیجه آنها مد نظر قرار گیرد (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۳-۷. تفاوت اصل «عدالت» با اصل «علیت» در وجدانی بودن

شناخت مصادیق علت و معلول - جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود - بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی، مصادیق علت و معلول را در

میان آنها تشخیص داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹)، و حال آنکه مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت تا بر این اساس، بی‌نیاز از استدلال و برهان باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

اگرچه اصل «علیت» و اصل «عدالت» تا اینجا ویژگی‌های مشترکی داشتند، اما همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم. با علم حضوری می‌توان مصادیق علت و معلول را (مانند علیت نفس برای اراده و تصمیم‌گیری‌ها) شناخت، اما مصادیق عدل و ظلم را نه. از این رو، نیاز به اثبات و دلیل دارد.

در تبیین چگونگی استدلال بر قضایای اخلاقی، به‌ویژه کبرای کلی آن، باید گفت: قضایای اخلاقی مربوط به رفتار اختیاری انسان هستند؛ رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب به شمار می‌آیند، و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت و وسیله‌ای و مقدمی آنهاست. به بیان دیگر، افعال اختیاری ما آثار و لوازمی دارد. این آثار معلول افعال اختیاری ما هستند. ضرورت حاکم بر این علت و معلول، یعنی افعال اختیاری و کمال مطلوب از قبیل ضرورت بالقیاس است؛ مانند: «باید عدالت ورزید» که بیانگر ضرورتی است که بین عدالت و کمال مطلوب برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۶۲-۲۶۵؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۵۸ و ۵۹-۶۱ و ۹۳-۹۴ و ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۴ ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۲۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵-۲۰۸).

خلاصه آنکه با صرف تحلیلی و اولی بودن حُسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و ما نمی‌توانیم این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت دهیم، بلکه باید آنها را اثبات کرد. در نتیجه، قضایای اخلاقی از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است.

نتیجه‌گیری

قضایای اخلاقی یا قضایای حسن و قبح، عقلی و یقینی‌اند، نه شرعی و مشهوری. در این باره که قضایای اخلاقی بدیهی‌اند یا نظری، بیشتر حکمای اسلامی به بدهات باور دارند و آنها را اولی و وجدانی می‌دانند. اما آیت‌الله مصباح یزدی آنها را اولی، لیکن غیروجدانی می‌داند و چون صرف اولی بودن برای بدیهی دانستن گزاره اخلاقی کافی نیست، بلکه باید وجدانی هم باشند، از این رو نمی‌توان به وجود گزاره بدیهی در علم اخلاق باور داشت.

یکی از ثمرات بحث آن است که در صورت وجود گزاره بدیهی در اخلاق، علم اخلاق - دست کم - در اثبات برخی گزاره‌های نظری خود، از علوم دیگر بی‌نیاز می‌شود. در غیر این صورت، بنابر نظریه

«میناگرایی»، علم اخلاق به مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، برای اثبات گزاره‌های خود - بتمامه - به بدیهیات حکمت نظری وابسته خواهد بود.

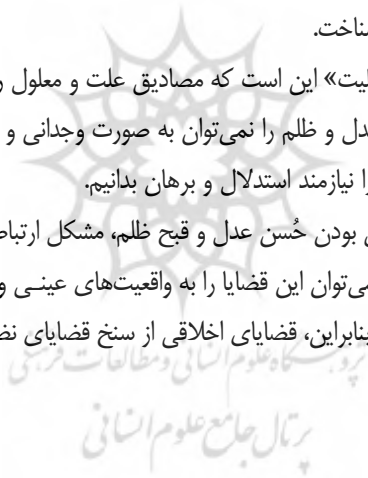
آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه خود را با مقایسه اصل «عدالت» با اصل «علیت» ارائه می‌کند که دو اشتراک و یک افتراق بین این دو اصل وجود دارد.

قضیه «عدالت حسن است»، همچون قضیه «هر معلولی علت دارد» از قضایای تحلیلی است که مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید. از این رو هر ویژگی که اصل «علیت» به عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل «عدالت» هم دارد.

اصل «عدالت» همچون اصل «علیت» از قضایای حقیقیه است. مفاد قضیه «هر معلولی نیاز به علت دارد» این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت است؛ اما این امر دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند. اصل «عدالت» نیز قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت.

تفاوت اصل «عدالت» با اصل «علیت» این است که مصادیق علت و معلول را مانند علیت نفس برای اراده، می‌توان بالوجدان یافت؛ اما مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت. همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم.

نتیجه آنکه با صرف تحلیلی و اوّلی بودن حُسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و نمی‌توان این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت داد، مگر آنکه با ارائه استدلال اثبات شوند. بنابراین، قضایای اخلاقی از سنخ قضایای نظری و قابل استدلال با براهین عقلی است.



منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- ابراهیم‌پن نوخت، ۱۳۶۳، *الباقوت*، در: حسن بن یوسف حلی، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شریف‌الرضی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۵ق، *الشفاء: البرهان*، قاهره، امیریه.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *دانش‌نامه علانی: منطق*، تهران، دهخدا.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء: المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمة*، بیروت، دار القلم.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌میثم بحرانی، میثم بن علی، ۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابوالقاسم‌زاده، مجید، ۱۳۹۴، «معناشناسی ذاتی در حسن و قبح ذاتی»، *حکمت اسلامی*، ش ۴، ص ۶۴-۳۳.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۸، «میناکرایی در اخلاق از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، *اخلاق و حیاتی*، ش ۱۷، ص ۲۶-۵.
- استرآبادی، سیف‌الدین، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل، بی‌تا، *المع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، سیدالشهداء.
- بهمنیار، بن‌مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف‌الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۸، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷الف، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *کاوش‌های عقل‌عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسین‌زاده محمد، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- _____، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیبه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم، بیدار.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، الدار الشامیة.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه امام صادق.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۸، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیر، سیدعبدالله، ۱۳۴۴ق، *حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین*، قم، انوار الهدی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *دره‌التاج*، تهران، حکمت.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *مباحث‌الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۵ق، *جواهر‌الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دار‌التعارف.
- _____، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم‌الاصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیه.
- _____، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم‌الاصول*، تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع‌البحرین*، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس‌الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح‌الاثارات و التبیہات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص‌المحصل*، بیروت، دار‌الاضواء.
- _____، ۱۴۰۸ق، *تجرید‌المنطق*، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۹، *بیدیہ و نقش‌آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علم‌الهدی، علی‌بن حسین (سید مرتضی)، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم‌الکلام*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۳م، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار‌الکتب العلمیه.
- قارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد‌الطالبین الی نهج‌المسترسدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخرزازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین در علم‌کلام*، تهران، دانشگاه تهران.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، بی‌تا، *کتاب‌العین*، بی‌جا، دار و مکتبه‌الهملال.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه‌ایمان*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح‌المنیر*، قم، هجرت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴الف، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴ب، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴ج، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ق، *المنطق*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.