

## 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 علمی قم؛ کارشناس ارشد فلسفه و کلام.

اخلاقی، از لوازم توافق‌گرایی است. ما آراء طوسی را گاه با آراء شیخ محمدرضا مظفر، در کتاب درسی *اصول‌الفقہ*، 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، چنان‌که 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 *اصول‌الفقہ*، 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 قَبیح تقسیم می‌شود. حُسْن و قَبیح 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 قُبیح؛ معنای دیگر، موصوف ساختن فعل یا شیء کامل است به حَسَن و موصوف ساختن شیء یا فعل ناقص است به قَبیح. در اینجا هیچ‌یک از این دو معنا مراد نیست، بلکه مراد از حُسْن فعل عدم استحقاق مذمّت و عقاب فاعل فعل است، و مراد از قُبیح 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؛ چنان که 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؛ چنان که 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؛ چنان که 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 منافرت، 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 صدا شادی‌افزاست» 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: فخررازی آن را طبع شناسانده است (محمدبن 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 جهان شمول است و ملائمت و منافرت، نسبی و تابع زمان و مکان و دیگر شرایط؛ و دوم اینکه مصلحت و مفسده از منظر وجودشناختی، موجود فی نفسه 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 قبح) به معنای ستوده و نکوهیده ناشی از عواطف و

احساسات نیست. بر این اساس، این معنا غیر از معنای مورد نظر عاطفه‌گرایان<sup>۱</sup> 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 به‌سبب «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 این رو معنای سوم (نکوهش و ستایش عقلاء) به معنای اول و دوم فروکاسته می‌شود و معنای مستقلی در عرض آن دو معنا به‌شمار نمی‌رود. به بیان دیگر، مدح عقلاء بماهم عقلاء ملازمت مصداقی با کمال و ملائمت، و ذم آنها ملازمت مصداقی با نقصان و منافرت دارد. اما چنانچه اتفاق نظر عقلاء

۱. emotivist

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 شائیت 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 شائنی 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 قابل 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 ناواقع‌گرایی اخلاقی<sup>۲</sup> دانسته شده است. ناواقع‌گرایی اخلاقی، در برابر واقع‌گرایی<sup>۳</sup> اخلاقی قرار دارد،

۲. moral anti-realism

۳. moral realism



و به معنای گرایش به این قول است که واقعیات اخلاقی<sup>۴</sup> 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 نسبی‌گرایی اخلاقی<sup>۵</sup> شده‌اند. نسبی‌گرایی اخلاقی، در برابر مطلق‌گرایی اخلاقی<sup>۶</sup> قرار دارد، و به معنای گرایش به نسبی‌دانستن 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 مُخَيّلات. مسلّمات، خود، به دو قسم مُعْتَقَدات و مأخوذات تقسیم می‌شود و معتقدات به سه قسم: الواجب‌قبولها، 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 الواجب‌قبولها، 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: الواجب‌قبولها 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<sup>۷</sup> است. و اما مشهورات، قضایای مورد توافق جمع است؛ این جمع می‌تواند کوچک یا بزرگ، حتی به بزرگی جامعه بشری در طول تاریخ، باشد. ابن سینا 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<sup>۸</sup> 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، ابن سینا 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 ابن سینا 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 ابن سینا گفته است: در خصوص اولیات، عقل روشن تنها با التفات به دو طرف قضیه (موضوع و

۷. a priori

(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؛ چنان که گاه دروغ، اگر مشتمل بر مصلحت بزرگی باشد، نیکو دانسته می‌شود؛ اما هیچ‌گاه کلّ، کوچک‌تر از جزء دانسته نمی‌شود. (همان، ۲۲۱)

چنان که 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، اقناعی، 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 بفاعل یا بقوتی نزدیک بفاعل. ... و اعتقاد جازم، یا مطابق باشد با آنچه فی نفس الامر باشد، یا با آنچه مقتضای وضعی عام یا خاص - بفاعل 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 نمی‌دهیم؛ و قضیه مشهوری، یعنی قضیه معروف و صادق دانسته شده‌ای که احتمال کذب آن را نمی‌دهیم. روشن است که نسبت قضایای یقینی به مشهوری، عموم و خصوص من وجه است. اما نسبت قضایای واجب‌القبول به مشهورِ بالمعنی‌الخاص، تباین است. چنان‌که نسبت قضایای واجب‌القبول به مشهورِ بالمعنی‌الاعم، عموم و خصوص مطلق است. پس نتیجه می‌گیریم که اصطلاح «مشهوری»، در برابر «یقینی»، غیر از دو اصطلاح «مشهور بالمعنی‌الخاص» و «مشهور بالمعنی‌الاعم» است. علاوه بر این، مشهور بالمعنی‌الخاص، طبق تعریف، برای باورنده محتمل‌الکذب 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 بالمعنی‌الخاص 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 قضیه‌ای صادق باشد، همواره هست و اگر نیست، همواره نیست. اما مشهورات و مشهوریات، تغییرپذیر هستند؛ زیرا شهرت زوال‌پذیر است، و ممکن است قضیه‌ای در یک زمان مشهور و در زمان دیگر غیر مشهور یا اصطلاحاً شنیع باشد.

بدین ترتیب بی‌نیاز 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 دفعتاً 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 توقّف نماید؛ حال آنکه چنین شخصی در قضایایی چون «کلّ 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 اشتهال 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 بیايد دانست که نه هر مشهوری صادق بل مقابل مشهور، شیع 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، عده‌ای 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 المشهوره؛ 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 التي لا واقع لها الا الشهرة و أنها لیست من قسم الضروریات - ما قاله الشیخ الرئیس 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 داخل بودن 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 دسته دیگر از مشهورات، آرائی ....

بدین ترتیب، مظفر عبارت «لاعمده 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 «لاعمده 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 ای 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 توافقی 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 قُبُح، به اعتراف و توافقی 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 نسبی گرایی 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 نمی توانیم به نهادهای درونی یک چنین حقیقت بسیطی با هیچ نیروی تحلیل گر 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 می روند، توسل و دست یاری جویم، تا بتوانیم به اندازه وسع و توان هوش مندی بشری خود، به حقایق و یا تحلیلات حقایق هستی راه یابیم؛ هنگامی که ما این قاعده منطقی را با هوشیاری پذیرفتیم، گمان اندیشمندانه می رود که آن خردمندانی که حسن و قبح عقلی را با معیارهای ناپایدار مدح و ذم جامعه یا عقلای قوم تعریف کرده اند مسلماً مقصودشان از این تعریف، تعریف ماهیت به ماهیتهای جنسی و فصلی نیست، بلکه یا شرح اللفظ است که اصلاً در عداد تعاریف منطقی محسوب نمی شود و یا تعریف به رسم است، که معمولاً از طریق لوازم مفارقه، ماهیت مورد تعریف خود را شناسایی می کند، و بر این اساس فلسفه هم می تواند تنها از طریق این توجیه منطقی این تعریف را برای حسن و قبح عقلی بپذیرد که حسن چیزی است که همه انسانها به سوی او گرایش دارند و قبح چیزی است که هر انسانی از آن گریزان است ... این گونه 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 می دهد و بدین جهت این گونه احکام، مانند خود فرد بالذات انسانها هرگز نمی تواند یک ارزش اعتباری و تاریخی ناپایدار باشد و در ابعاد تاریخ جامعه ها 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 بدانند، نسبی‌گرا نیست.

اما موافقت با وی دشوار است؛ زیرا استدلال حائری در واقع این است که امثال خواجه احکام اخلاقی را تغیرپذیر 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؟ چنان که 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 شناختی ایست که بدان وسیله می تواند مستقلاً حقایق اخلاقی را بشناسد. بدین ترتیب، کاملاً روشن است که در سخنان او تهافت آشکاری وجود دارد. اساساً هیچ توافق گرای اخلاقی نمی تواند 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 می شود 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 می شود. (ن. ک. به: مصباح یزدی، ۴۰-۳۹)

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 طبیعاً الموضوع است) و قضایای مسوره کلیه. سایر قضایا جزئی شمرده می شود. 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 می رویم.

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 می شود. 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 می شود. این نظریه را می توان در آثار ابن سینا (۱۳۶۳، ۱۰۰-۹۶؛ ۱۳۶۴، ۱۶۳؛ ۱۴۰۴، ۳؛ ۱۳۷۵، 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 می شود. 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 می شود. این نظر را می توان در آثار فارابی (۱۴۰۷، ۶۳-۶۴)، علامه حلی (۲۳۴)، ملاحادی سبزواری (غرر 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 می شود. این نظر را می توان در آثار بهمینار (۷۹۱-۷۸۹)، غزالی (۳۵۹)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵، ج ۲، ۳۵۲ و ۳۵۳)، قطب الدین 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 الارضية (۵۰۰) گفته است:

تعقل به نظری و عملی تقسیم شده، بر هر دو قسم، عقل اطلاق می شود. اما عقل نظری، به خاطر تعقل خود و امور غیر عملی که صرفاً دانستنی است... و عقل عملی، به خاطر استنباط آراء جزئی ای که مبدء فعل است از آراء کلی ای 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 تأثر از مافوق 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: الالهیات*. تحقیق الأب القنوتی و سعید زاید. افست قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. — (۱۳۶۳). *المبدء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۳. — (۱۳۶۴). *النجاة*. افست تهران: المکتبه المرتضویه.
۴. — (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی. قم: نشر البلاغه.
۵. اصفهانی، محمدحسین (?). *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، ج ۲. افست اصفهان: انتشارات مهدوی.

۶. بهمینار (۱۳۴۹). التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. خراسانی، ملا محمدکاظم (۱۴۱۰ق). حاشیه فرائد الاصول. تهران: مؤسسه الطبع والنشر لوزاره الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۰. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵). "المحاكمات." فی حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی. قم: نشر البلاغة.
۱۱. رازی، محمدبن عمر (۱۳۴۱). البراهین، ج ۱، تصحیح محمدباقر سبزواری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. — (۱۳۷۸). کتاب المحصل (محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین)، تقدیم و تحقیق حسین آتای. افسست قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۳. ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۱۶ق). البصائر النصیریة. مصر
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۴۶). "تعلیقات بر الشواهد الربویة." در صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربویة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
۱۵. — (۱۳۷۵). شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. — (?). "غرر الفوائد." فی سبزواری، شرح المنظومة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۷. شعرانی (۱۳۷۶). تعلیقه بر کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.

۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
۱۹. — (۱۳۶۲). "اللمعات المشرقیة." در *عبدالمحسن مشکوة‌الدینی*، منطق نوین. تهران: نشر آگاه.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۳۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۱. — (۱۳۵۶). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: مرکز بررسیهای اسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. — (۱۳۵۹-أ). *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲۴. — (۱۳۵۹-ب). "قواعد العقاید." در نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲۵. — (۱۳۵۹-ج). "النفوس الأرضیة." در نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری 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 آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
۳۰. قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (?). *شرح تجرید العقائد*. چاپ سنگی.

۳۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق (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 الاسلامیه.
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.