

واکاوی و نقد دیدگاه حکیم عبدالرزاق لاهیجی در حسن و قبح و قضایای مشتمل بر آنها*

□ مصطفی اسفندیاری^۱

چکیده

یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در دانش‌های کلام، اخلاق، فلسفه اخلاق و اصول فقه که از دیرباز توجه اندیشمندان از یونان باستان تا کنون را به خود جلب کرده است، حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آنهاست. مجموع آنچه درباره گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» گفته شده مربوط به ارائه تعریف و چستی آنها و نیز چگونگی فهم و ادراک آنهاست که در آثار حکیمان و متکلمان به طور پراکنده آمده است و در برخی از آثار آنان گونه‌ای از اضطراب، غیر شفاف بودن، مغالطه و خلط حوزه‌های مختلف دیده می‌شود. در این میان، حکیم لاهیجی از معدود حکیمانی است که موشکافانه، به تحریر محل نزاع نشسته و با تفکیک هنرمندانه حوزه‌های مفهوم‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی به تحلیل آنها و تصحیح باور پیشینیان درباره آنها پرداخته است. این مقاله کوشیده است تا ضمن اشاره به پیشینه و مقدمات

مسئله به ارائه دیدگاه حکیم لاهیجی و نقد و بررسی آن پردازد که مهم‌ترین آن، ادعای بداهت حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌هاست.
واژگان کلیدی: حکیم لاهیجی، حسن و قبح، ذاتی، عقلی، گزاره‌های اخلاقی.

۱- پیشینه

حکمای پیش از ابن‌سینا

بررسی تاریخی بحث حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها حاکی از آن است که برای نخستین بار حکیمان یونانی (نیمه دوم قرن پنجم پیش از میلاد) بعد از تقسیم حکمت به نظری و عملی، در بخش حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن) به بررسی گزاره‌های اخلاقی پرداختند. در این دوره، دسته‌ای از اهالی یونان باستان عبارات و گزاره‌های اخلاقی مثل «صدق حسن است» یا «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را بی‌معنا دانستند و با انکار واقعیت آن‌ها بر این باور بودند که چنین گزاره‌هایی تنها توان ابراز احساسات درونی فرد یا تحریک احساسات دیگران را در مقام مخاطب دارند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/ قسمت اول و دوم).

در برابر این دیدگاه، سقراط، افلاطون و ارسطو قرار گرفتند و تلاش کردند تا ضمن ابطال سفسطه، اثبات نمایند که اشیا صرف‌نظر از ادراک ما دارای واقعیت هستند. سقراط اولین حکیمی بود که بر وحدت معرفت و فضیلت، اصرار ورزید و ارزش‌های اخلاقی را دارای واقعیات ثابت شمرد (ارسطو، ۱۳۶۸: ۱۶-۵۲).

در حکمت اسلامی، حکیم فارابی در کتاب‌های المنطقیات، السیاسة المدنیة و الفصول المنتزعة من اقوال القدماء در تعبیری تصریح می‌نماید که قضایای مشهوره، یقینیات و غیر یقینیات را در بر می‌گیرد. برخی از مهم‌ترین مطالب وی عبارت‌اند از:

۱- برخی از قضایای فطری بدیهی در حکمت عملی کاربرد دارند.
 ۲- برخی از قضایای مشهور، قابل صدق و کذب و استدلال‌بردارند. مشهورات اعم از بدیهیات‌اند.

۳- برخی از مشهورات چنان به درجه یقینی بودن رسیده‌اند که به دلیل وضوح فراوان استدلال‌ناپذیرند. برخی از بدیهیات هم مشهوری‌اند.

۴- آرای محموده که تمام عقلا بر آنها توافق دارند با اینکه از مشهورات‌اند، در زمرهٔ یقینیاتی‌اند که در نگاه عقل ثبوتش بنفسه بین است. این‌ها همان مبادی حکمت عملی است.

۵- سرچشمهٔ آرای عقل عملی در قضایای کلی، معارفی است که با عقل نظری ادراک می‌شود.

۶- عقل نظری و عملی مدرک کلیات‌اند و اختلاف آن‌ها به متعلق ادراک آن‌ها بازمی‌گردد. متعلق ادراک در اولی تنها شأن معلوم واقع شدن را داراست در حالی که متعلق ادراک در دومی هم شأن معلوم بودن و هم مورد عمل واقع شدن را داراست و کمال آن هم به این است که به آن عمل شود، در غیر این صورت علم بی‌فایده است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۸۹-۵۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۱۴-۴۲۵).

ابن سینا

بر اساس برخی عبارات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، به نظر می‌رسد او همهٔ مشهورات را از قلمرو یقینیات خارج کرده و حکم عقل به حسن یا قبح افعال را در زمرهٔ مشهورات و آرای محموده گنجانده است، لکن حق آن است که ابن‌سینا نیز مانند فارابی مشهورات را اعم از بدیهیات می‌داند. از نگاه ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر حسن و قبح از مشهورات خاصه‌اند که عبارت‌اند از: قضایایی که قوای ادراکی انسان (عقل، وهم و حس) به تنهایی توانایی شناخت آن‌ها را ندارند، بلکه تصدیق و احتمال امکان اقامهٔ برهان بر آن‌ها به یکی از راه‌های سه‌گانهٔ ۱- تربیت اجتماعی؛ ۲- استقرای ناقص؛ و ۳- احساسات نفسانی، امکان‌پذیر است، چرا که مشهورات خاص، محصول استقرا یا احساسات نفسانی یا قوانین اجتماعی و قراردادهای عقلایی‌اند و از آنجا که این راه‌ها کاشف از واقع خارجی نیستند، بنابراین مشهورات خاص، واقع و نفس‌الامری به جز توافق آرای عقلا ندارند. از نگاه او آنچه در قضایای یقینی معتبر است مطابقت با واقع است، اما آنچه در مشهورات خاص مهم است توافق با آرای عمومی است. لذا یک قضیه از جهتی می‌تواند مشهور و از جهت دیگر یقینی و برهانی باشد.

ابن‌سینا در بحث منطق *الاشارات* تصریح کرده است که مشهورات همان آرای

محموده‌اند که به جز اتفاق آرای عقلا هیچ تکیه گاه و واقعیتی ندارند و امکان اقامه برهان در آنها نیست. مراد او مشهورات خاص است. وی می‌نویسد:

فأما المشهورات... ومنها الآراء المسمی بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلی الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حکمنا: إن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه و... (۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۰: ۱۴۰۴: ۶۶/۳).

همچنین در مباحث نفس در نمط سوم *الاشارات* بر اعم بودن مشهورات از بدیهیات تأکید می‌کند و اینکه احکام عقل عملی با کمک و دخالت عقل نظری است و قضایای عقل عملی یا اولی‌اند و یا مشهوری و یا ظنی که معنایش این است که برخی از گزاره‌های اخلاقی که در زمره قضایای عقل عملی است، امکان برهان‌پذیری دارند، چه اولیات در زمره یقینیات‌اند.

نیز ابن‌سینا در الهیات *الشفاء* در بحث چگونگی استجاب دعا بر این باور است که بیشتر حسن و قبح‌هایی که مردم بدان‌ها قائل‌اند قضایای حقی است که می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد (۱۳۶۳: ۴۳۵-۴۴۰).

خواجه نصیرالدین طوسی

عموم متکلمان شیعی قضایای اخلاقی را حاکی از واقعیاتی عینی و مستقل از ذهنیات انسان تلقی کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در آثار فلسفی خود از دیدگاه پیش‌گفته ابن‌سینا حمایت کرده، ولی در آثار کلامی خود به طرف متکلمان گرویده است. از این رو، ضمن تأکید بر نسبت مشهوری بودن آن گزاره‌ها، خطاب به همه حکما گفته است: قول به مشهوری بودن آنها با امکان برهان‌پذیری آنها جمع نمی‌گردد، چه اگر قضیه‌ای، نفس‌الامری به جز توافق آرای عقلا نداشته باشد چگونه می‌تواند برهان‌پذیر باشد؟ آن‌گاه وی به حذف قید «ولا واقع لها إلا توافق آراء العقلاء» پرداخته که در تعریف ابن‌سینا آمده بود. وی در *تجرید الاعتقاد* به ضروری بودن حسن و قبح تصریح نموده است (حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۳-۳۰۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۲: طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶-۳۴۷).

خواجه در *اساس الاقتباس* و نیز در *منطق تجرید* ضمن پذیرش دو وجه مشترک

میان قضایای مشهور و قضایای یقینی^۱ به تفاوت‌های آن‌ها اشارات دقیقی نموده است؛ برای مثال، قضیه یقینی، صادق و مطابق با نفس الامر است، ولی قضیه مشهور، مطابق با قول مشهور است (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶؛ حلی، ۱۳۸۱: ۳۵۰-۳۵۲). در هر حال، احتمال کذب در هر دو منتفی است و نسبت آن دو عام و خاص من وجه است در حالی که نسبت میان قضیه واجب‌القبول با قضیه مشهور بالمعنی الاخص تباین است و نسبت قضایای واجب‌القبول با مشهور بالمعنی الاعم عام و خاص مطلق.

نتیجه اینکه خواجه طبق روش خود دو تصرف را در کلام ابن‌سینا انجام داده است:

۱- حذف قید پیشگفته؛ ۲- واژه «مشهور» را در برابر «یقینی» قرار داده است و این تقابلی غیر از دو اصطلاح سینوی است (مشهور بالمعنی الاخص و مشهور بالمعنی الاعم که در تعریف سینوی در مشهور بالمعنی الاخص احتمال کذب وجود داشت در حالی که در مشهور به اصطلاح خواجه، این احتمال منتفی است؛ زیرا مفید تصدیق جازم است). لکن درست آن است که مراد از اینکه او در اساس الاقتباس حسن و قبح را مشهور مطلق دانسته این نیست که مشهور مطلق همان بدیهیات است، بلکه او نیز مانند فارابی و ابن‌سینا، مشهورات را اعم از بدیهیات دانسته است.

مبادی و انواع قیاسات

منطق دانان از دیرباز با نگاهی غایت‌مدارانه، روش‌های رسیدن به اندیشه‌های نو را به پنج گروه تقسیم نمودند که نتیجه این تقسیم، طبقه‌بندی دانش‌ها بر اساس گزاره‌های تشکیل‌دهنده آن‌هاست. این روش‌ها که در اصطلاح «صناعات خمس» نام گرفته‌اند عبارت‌اند از:

- ۱- روشی که به اندیشه یقینی پایان می‌یابد که بر مقدمات یقینی استوار است.
- ۲- روشی که بر آرای مشهور و مقبولات عمومی استوار است و به آن‌ها پایان می‌پذیرد.

۱. در صورت تشکیل قیاس از آن‌ها، دو اعتقاد حاصل می‌شود: اعتقاد به قضیه و اعتقاد به امتناع نقیض آن قضیه.

- ۳- روشی که نتیجه‌اش باورهای اقناعی است.
- ۴- روشی که مظهر باورهای نادرست و توهمات است.
- ۵- روشی که به ادراکات تخیلی می‌انجامد. این روش‌ها به ترتیب برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر نام گرفته‌اند.

هر قیاسی بر مقدماتی استوار است و نتایج آن متوقف بر آن‌هاست و این مقدمات که در اصطلاح «مبادی قیاسات» نام گرفته‌اند عبارت‌اند از: ۱- یقینیات؛ ۲- ظنیات؛ ۳- آرای مشهور؛ ۴- آرای مقبول؛ ۵- مسلّمات؛ ۶- مشبّهات؛ ۷- وهمیّات؛ ۸- ادراکات خیالی (مظفر، ۱۴۰۰: ۲۷۹-۳۰۸؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۴۵).

یقینیات هم به ۶ دسته تقسیم می‌شوند: ۱- اولیّات؛ ۲- مشاهدات که شامل حسّیات و وجدانیات می‌شوند؛ ۳- تجربیات؛ ۴- حدسیّات؛ ۵- متواترات؛ ۶- فطریّات.

اصول مشهورات نیز به اعتبار اسباب شهرت ۵ دسته‌اند: ۱- آرای محموده که وجود مصالح یا مفاسد عمومی در آن‌ها موجب میل یا دوری انسان از آن‌ها می‌شود مانند حسن عدل یا قبح ظلم؛ ۲- خلقیات؛ ۳- انفعالیات؛ ۴- عادیات؛ ۵- استقرائیات.

۲- بیان دیدگاه حکیم لاهیجی

در میان حکیمان مسلمان، تنها حکیم لاهیجی و ملاهادی سبزواری برخی از گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را به صراحت در زمره ضروریات برشمردند و نه تنها آن‌ها را عقلی بلکه بدیهی قلمداد نمودند. در ادامه برخی عبارات حکیم لاهیجی را بررسی می‌کنیم.

وی در پاسخ به این پرسش که «آن قضایا را حکیمان در زمره مقبولات قرار دادند که از مبادی قیاس جدلی است» پس چگونه شما بدیهی و ضروری می‌شمارید؟ می‌گوید:

این گزاره‌ها گرچه پذیرفته عموم مردم‌اند (مقبولات) بدیهی هم هستند. هیچ اشکالی نیست که یک قضیه از جهتی در زمره یقینیات باشد و از جهتی دیگر در زمره مقبولات؛ مانند قضیه «خدا واحد است» که از جهت پذیرش عموم مردم از مقبولات است، ولی از جهت اینکه برهان‌پذیر است در زمره قضایای برهانی قرار می‌گیرد.

مفهوم‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه حکیم لاهیجی

نخستین گام برای فهم گزاره‌های اخلاقی و تحلیل آن‌ها فهم و تدقیق در معانی مفردات و واژگان آن‌هاست، چه آنکه تا اجزای یک قضیه مفهوم نباشد، معنای درستی از خود قضیه نمی‌توان به دست داد، حکیم لاهیجی در کتاب *سرمایه ایمان* و نیز *گوهر مراد* درباره تحلیل آن گزاره‌ها نکات ارزشمندی ارائه نموده است. ایشان درباره معنای حسن و قبح چنین گفته است:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان؛ و شک نیست که معنای حسن مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد آن را ثواب گویند، و همچنین معنای قبح ظلم مثلاً آن است که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود آن را عقاب خوانند و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و در ازمنه سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات - خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن - نموده‌اند به غیر از معنایی که گفته شد برای حسن و قبح، اراده نکنند و نخواهند (بی‌تا: ۲۴۴).

از این عبارات چند نکته به دست می‌آید:

- ۱- حسن و قبح صفاتی‌اند که موصوف آن‌ها افعال اختیاری انسان است.
- ۲- معنای حسن، استحقاق فاعل آن به مدح و معنای قبیح، استحقاق فاعل آن به ذم است.
- ۳- از آنجا که مراد از مدح، همان ثواب الهی و مراد از ذم همان عقاب الهی است پس معنای حسن و قبح، استحقاق ثواب و یا عقاب الهی است.
- ۴- حکیم لاهیجی ادعای اجماع نموده که ارتکاز همه مسلمانان معنای پیشگفته است. بنابراین حاصل دیدگاه وی در مفهوم‌شناسی حسن و قبح عبارت است از: استحقاق مدح و ذم که مساوی است با استحقاق ثواب و عقاب الهی.

نقد و بررسی مفهوم‌شناسی

در بررسی دیدگاه حکیم لاهیجی در معناشناسی حسن و قبح نکات زیر بایسته توجه است:

الف) از دیرباز دربارهٔ تعریف حسن و قبح در مکاتب مختلف، آرای متفاوتی ارائه شده است. هر تعریفی بر پایه‌ای استوار است که نتایج متناسب با آن را دارد. معروف‌ترین این مکاتب عبارت‌اند از:

۱- آرای غیر معرفتی که حسن و قبح را بی‌معنا دانسته‌اند. این دیدگاه به دو دستهٔ احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی تقسیم شده است.

۲- آرای شهودگرا. این گروه به دلیل بسط دانستن مفاهیم حسن و قبح، آن‌ها را بی‌معنا و تعریف‌ناشدنی دانسته و آن‌ها را مفاهیم ماهوی شهودی و پایه‌ای معرفی کرده‌اند.

۳- آرای تعریف‌گرایانه. این گروه، حسن و قبح را مفاهیمی تعریف‌شدنی و تحلیل‌پذیر قلمداد نمودند که تعریف آن‌ها هرگز متوقف بر دیگر مفاهیم اخلاقی نخواهد بود.

این گروه به دو دستهٔ ۱- تعاریف طبیعت‌گرایانه؛ ۲- تعاریف متافیزیکی تقسیم شده‌اند. طبیعت‌گرایان نیز به دو گرایش روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه تفکیک یافته‌اند. تعاریف متافیزیکی نیز به چند دسته از جمله، امر الهی و استحقاق ثواب و عقاب الهی تقسیم گشته‌اند (برای توضیح بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۵۰؛ شریفی، ۱۳۸۸: ۳۷-۱۰۱).

ب) حسن و قبح از دیرباز توجه حکیمان و متکلمان را به خود جلب کرده است (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۶). اینان برای این دو، چند معنا را به شرح زیر ذکر کرده‌اند:

۱- تلائم یا تنافر با طبع: مراد از طبع اعم از طبع حیوانی و انسانی است. گاهی به جای طبع، قوهٔ عاقله یا کمال مطلوب ذکر می‌شود که در این صورت، ویژهٔ انسان خواهد بود.

۲- صفت کمال و نقص، یعنی حسن به معنای صفت کمالی، و قبیح به معنای صفت نقص می‌باشد که این معنا اعم است از افعال انسان و اعیان خارجی.

۳- توافق یا عدم توافق با فرض مطلوب یا مصالح و مفاسد، یعنی حسن به معنای موافقت با غرض یا مصالح، و قبیح به معنای عدم موافقت با مصالح و اغراض است. بر اساس این معنا، حسن و قبح معنایی است انتزاعی از پیوند حقیقی اشیا یا افعال با غرض انسانی.

۴- استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب الهی، بر اساس این معنا، حسن و قبح در احکام الهی و افعال اختیاری انسان کاربرد خواهد داشت و معنای «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است»، این است که فاعل آن مستحق مدح و ثواب یا ذم و عقاب است. اینک بعد از نکات پیشگفته به ارزیابی تعریف حکیم لاهیجی می‌پردازیم:

۱- به نظر می‌رسد وی همانند سایر حکما و متکلمان میان معانی و ملاکات و منشأ انتزاع حسن و قبح خلط نموده است، چه آنچه در آثار آنان معانی دانسته شده است، در حقیقت تعدادی ملاک و مناط حسن و قبح است که عقل به هنگام داوری در تحسین یا تقبیح افعال و اشیا به آن ملاکات توجه می‌نماید. به بیان دیگر، تعریف وی و نیز سایر تعاریف اولاً: خلاف ارتکاز است، زیرا آیا معنای «عدل حسن است»، به دلالت مطابقی استحقاق مدح و ذم دارد؟ ثانیاً: ذکر چند معنا برای آن‌ها از دو حال بیرون نیست؛ یا از باب اشتراک لفظی است و یا از باب مصادیق متعدد برای معنای واحد. اگر اولی باشد با معنای ارتکازی و واحد آن‌ها سازگار نیست و اگر دومی باشد، دیگر معنای آن‌ها نخواهد بود. ثالثاً: طبق عبارات وی، حسن و قبح فی نفسه صفات افعال اند نه آن‌گونه که ایشان گفته که قید صدور از فاعل به آن افزوده می‌شود؛ زیرا ایشان فاعل حسن را مستحق مدح دانسته و این یعنی حسن و قبح فاعلی، در حالی که مدار بحث حسن و قبح، فعل بنفسه است و میان حسن و قبح فاعلی و حسن و قبح فعلی هیچ تلازمی وجود ندارد.

۲- روشن نیست که مراد از استحقاق مدح یا ذم (ثواب و عقاب) در عبارات وی چیست؟ آیا در نگاه ایشان، استحقاق، امر واقعی است یا اعتباری و مبتنی بر بنای عقلا؟ اگر ایشان به جای استحقاق مدح و ذم، خود مدح و ذم را معنای حسن و قبح مطرح می‌نمود بهتر بود، زیرا طبق تصریح ایشان، حسن و قبح، اوصاف افعال اختیاری انسان است و مدح و ذم به عنوان افعال عقلا تابع اراده و اختیار آنان است به خلاف استحقاق مدح و ذم که اگر آن را یک واقعیت عینی بپنداریم بحث تابعیت از اراده و اختیار محل تأمل خواهد بود و در این صورت، طرح بحث استحقاق با افعال اختیاری ناتمام و ناهماهنگ خواهد بود.

۳- تعریف حکیم لاهیجی از حسن و قبح به اعتبار استحقاق فاعل به مدح یا ذم

می‌تواند در زمره تعاریف روان‌شناسانه از طبیعت‌گرایی بگنجد، چه بر این اساس، فعل اختیاری انسان لحاظ می‌شود.

نیز این تعریف می‌تواند در زمره تعاریف جامعه‌شناختی قرار گیرد، چه آنکه فعلِ فاعل مختار، از سوی دیگران در یک اجتماعی که دست‌کم با حضور دو نفر شکل می‌گیرد، مدح یا ذم می‌شود.

همچنین می‌توان تعریف وی را در تعاریف متافیزیکی جای داد برای اینکه وی استحقاق مدح یا ذم را به استحقاق ثواب یا عقاب الهی بازگردانده است.

به نظر می‌رسد وجه اخیر با تصریحات ایشان مناسب‌تر باشد. در این صورت، نکته دوم ما تقویت خواهد شد و تعریف ایشان از حسن و قبح با چالش جدی‌تری روبه‌رو می‌گردد، زیرا در این صورت، حکیم لاهیجی که از طرف‌داران حسن و قبح عقلی و از مخالفان شرعی بودن آن است و حسن و قبح را دارای ریشه و پایه در واقعیات می‌داند، نمی‌تواند استحقاق مدح و ذم به معنای ثواب و عقاب را مطرح نماید و در حوزه افعال اختیاری انسان وارد سازد، برای اینکه عمل مدح یا ذم از سوی عقلا صورت می‌پذیرد که تابع اراده و اختیارشان است و اگر حسن و قبح به معنای استحقاق باشد با واقعی بودن آن ناسازگار خواهد بود.

نتیجه آنکه چه اصراری وجود دارد که برای تعریف حسن و قبح و با خلط معانی، منشأ انتزاع و ملاکات و مقتضیات و علل حسن و قبح گرفتار تکلف و چالش‌های جدی شویم در حالی که طبق برخی نکات پیشگفته می‌توانیم بگوییم که اساساً حسن و قبح مانند معقولات ثانی فلسفی‌اند که بسیط و بدیهی و تعریف‌ناپذیرند و توجه به این معقولات بدیهی در تحلیل ملاک‌ها و... کافی است. لذا آنچه به عنوان معانی حسن و قبح و از جمله تعریف حکیم لاهیجی گفته شده، در حقیقت از خواص و ویژگی‌های حسن و قبح‌اند و نه خود حسن و قبح.

از این رو، آنچه در آثار ایشان و برخی حکیمان و متکلمان آمده، مبنی بر اینکه محور نزاع آنان در حسن و قبح همین معنا (استحقاق مدح یا ذم) نیز می‌باشد (لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۶)، ناتمام است و به هر رو، با تعاریف پیشگفته، گرفتار خلط میان قلمروهای علوم مختلف شده‌اند؛ زیرا خلط میان صفات فعل بنفسه با افعال با قید صدور از فاعل،

خلط میان حسن قبح فعلی با فاعلی است که به خلط میان حکمت نظری (کلام) با حکمت عملی (فقه و حقوق و...) می‌انجامد. نیز خلط اصل حسن و قبح و تحلیل آن‌ها با خواص و آثارشان، خلط میان دو حوزه فلسفه اخلاق و اخلاق و فقه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۹).

هستی‌شناسی حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها نزد حکیم لاهیجی
یکی از مهم‌ترین بحث‌های مربوط به قلمرو حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی، هستی‌شناسی آن‌هاست. به این معنا که نحوه وجود این گزاره‌ها چگونه است؟ آیا در زمره جمله خبری‌اند یا از جمله‌های انشایی؟ آیا در قلمرو و قضایای مشهور می‌گنجد یا در زمره قضایای ضروری‌اند؟ در بررسی پیشینه مسئله، به اختلاف دیدگاه حکمای پیشین مانند فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کردیم. یکی از پیامدهای «مشهوری» دانستن آن قضایا غیر واقع‌گرا دانستن گزاره‌ای چون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» می‌باشد، به این معنا که این قضایا، وجود مستقلی از باورهایمان ندارند و دچار تحول و عدم ثبات‌اند، لذا به نسبت دچار خواهند شد. در برابر دیدگاه مشهور حکما که آن قضایا را از مشهورات دانسته‌اند، حکیم لاهیجی آن‌ها را از ضروریات قلمداد نموده است.^۱

حکیم لاهیجی و به دنبال وی حکیم سبزواری^۲ تصریح کردند که «... چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات، و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی» (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۱).

۱. بایسته یادآوری است که افزون بر حکیم لاهیجی، بزرگان دیگری مانند ملاهادی سبزواری، ابن‌میثم بحرانی، قطب‌الدین شیرازی، علامه حلی، فاضل مقداد، و از معاصران، مهدی حائری یزدی نیز از طرفداران بدیهی بودن برخی از گزاره‌های اخلاقی هستند (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۴/۱؛ بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴؛ حلی، بی‌تا: ۵۰؛ سبزواری، ۱۳۷۳: دفتر ۱/۳۵۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۵۵/۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۷).

۲. عبارات حکیم سبزواری در حسن و قبح در شرح الاسماء، گویا ترجمه‌ای از عبارات حکیم لاهیجی است با این تفاوت که وی در بحث ذاتی بودن حسن و قبح راه دیگری را بدون توجه به مبانی لاهیجی پیموده است.

در حقیقت، حکیم لاهیجی افزون بر مخالفت با مشهوری بودن آن قضایا، استناد مشهوری دانستن آن‌ها به ابن‌سینا و دیگر حکما را نیز رد کرده است و اذعان دارد که اینان هیچ‌گاه گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را به راستی از مشهورات به مبنای خاص کلمه ندانسته‌اند، بلکه در مقام ذکر مثال برای مشهورات، این گزاره‌ها را ذکر نموده‌اند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که مشهوری بودن یک قضیه، منافاتی با بدیهی بودنش ندارد، بلکه چون بدیهی است مشهور هم شده است، زیرا همه یا بسیاری از بدیهیات و اولیات، پذیرفته‌عموم مردم نیز واقع می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱).

دلیل حکیم لاهیجی بر ادعای پیشگفته (ضروری بلکه بدیهی بودن آن گزاره‌ها) وجدان هر انسان است، به این معنا که هر انسانی با مراجعه به وجدان و نفس خود درمی‌یابد که استقبال عموم عقلا از گزاره‌هایی چون «عدل حسن است» و یا «ظلم قبیح است» تنها به دلیل وجود مصلحت یا مفسده‌عمومی در آن‌ها نیست، بلکه پذیرش عمومی عقلا مستند به بدیهی بودن آن‌هاست. وی می‌گوید: «معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است، چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است، لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست، بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا، مجرد تبییه بیش نیست»^۱ (همان: ۶۲).

حاصل بیان حکیم لاهیجی و مخالفان مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی عبارت است از:

۱- با توجه به گوناگونی عبارات ابن‌سینا، انتساب مشهوری دانستن آن‌ها توسط

۱. محقق اصفهانی، با رد کلام لاهیجی و ضمن پذیرش اینکه برخی قضایای اولی به حکم عقل نظری، بدیهی و ضروری‌اند و از طرفی چون مقبول عموم مردم هم هستند به دلیل اولی بودن، جزء مشهورات بالمعنی اعم هستند، مدعی است که قضایای اخلاقی در زمره عقل عملی و از مشهورات‌اند که واقعی به جز توافق آرای عقلا ندارند (ر.ک: بی‌تا: ۳/۳۱۴).

ابن سینا ناتمام است.

۲- بر فرض درستی انتساب پیشگفته، هیچ دلیل و سندی بر اینکه آن گزاره‌ها در زمره مشهورات اند ارائه نشده است. از این رو، ادعایی بی دلیل است.

۳- این احتمال وجود دارد که ابن سینا و اتباع او -به ویژه خواجه نصیرالدین طوسی که بر خلاف ابن سینا که در برخی آثارش برای آن قضایا مثالی ذکر نکرده، نمونه‌های «العدل حسن والظلم قبیح» را برای مشهورات آورده است- تنها در مقام ذکر مثال برای مشهورات بودند و نه تبیین حقیقت آن گزاره‌ها.^۱

۴- قول به مشهوری بودن آن قضایا، مستلزم رویکرد غیر واقع‌گرایی و انشایی بودن آن‌هاست و با ادعای قابل صدق و کذب بودن قضایای اخلاقی توسط ابن سینا منافات دارد، در حالی که خود ابن سینا برای آن قضایا این مثال‌ها را آورده است: «سلب مال غیر قبیح است» و «دروغ‌گویی قبیح است». ابن سینا این مثال‌ها را برای مشهورات دانسته و گفته است که این مشهورات قابل صدق و کذب‌اند. اگر به راستی چنین است، چگونه ابن سینا و منطقدانان مشهورات بالمعنی الاخص را غیر قابل صدق و کذب دانسته‌اند که «لا عمدة لها وراء الشهرة» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۱) و چگونه این تهافت آشکار را پاسخ می‌گویند؟

نقد و بررسی

الف) با اینکه حکیم لاهیجی از معدود حکیمان و متکلمانی است که تلاش نموده است تا با تفکیک دقیق مقام‌های ثبوت و اثبات در حسن و قبح، گرفتار خلط این دو مقام نگردد و بحث حسن و قبح ذاتی را با حسن و قبح عقلی به هم نیامیزد، به نظر می‌رسد عبارات وی در تعریف حسن و قبح از کتاب گوهر مراد چندان شفاف نیست و گمانه خلط پیشگفته را تقویت می‌نماید. وی در گوهر مراد گفته است:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح... و شک نیست که معنای حسن

۱. محقق اصفهانی در مقام رد این احتمال گفته است که ابن سینا و... در مقام بیان حقیقت گزاره‌های اخلاقی بودند. به نظر می‌رسد که با توجه به دشواری بحث، چگونه می‌توان در کتابی منطقی و به هنگام بیان اقسام قضایا درباره حقیقت قضایای اخلاقی سخن گفت اما دلیلی بر آن اقامه نکرد و به ذکر چند مثال اکتفا کرد؟ (ر.ک: همان).

و عدل مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود... و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و درازمندی سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات - خواه در علوم شرعی و خواه غیر آن - نموده‌اند به غیر از معنایی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند... و هر عاقلی که به مرتبه تمییز و رشد رسد عقل او حکم می‌کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور، خواه آن عاقل مسلمانزاده باشد... و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد... و لهذا جمیع ذوی العقول... متفق‌اند در حسن عدل و قبح ظلم به همین معنا که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلك عدل را قبیح داند یا حسن نداند... این است معنای عقلی بودن حسن و قبح (لاهیجی، بی تا: ۲۴۴-۲۴۵).

به نظر می‌رسد وی با تأکید بر این تعریف و نیز تأکید بر بدیهی بودن حسن و قبح، معنای ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم را با عقلی بودن آن‌ها خلط کرده است^۱ به ویژه آنکه در ادامه این عبارت گفته است:

... و این است معنای عقلی بودن حسن و قبح چنان که مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره برآنند که شرعی است نه عقلی به این معنا که اگر در شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود... (همان: ۲۴۵).

در جمله «و این است معنای عقلی بودن حسن و قبح» مشاؤالیه ضمیر «این» چیست؟ اگر مشاؤالیه آن، تعریفی است که ارائه کرده و مرادش از آن، ذاتی بودن حسن و قبح باشد افزون بر خلط مقام ثبوت و اثبات مشکل دیگری نیز دارد و آن اینکه بی تردید، معنای عقلی بودن حسن و قبح در اصطلاح متکلمان، این نیست، مگر آنکه نویسنده را در جعل اصطلاح آزاد بشماریم، اما بر خلاف اصطلاح سخن گفتن، مردود است، ضمن آنکه با تفکیک دقیق ایشان در سرمایه ایمان ناهماهنگ خواهد بود.

ب) کلمه «ذاتی» در اصطلاح دانش‌های عقلی، معانی مختلفی دارد. گاهی ذاتی در برابر عرضی است که در ایساغوجی یا کلیات خمس مطرح می‌شود که دخیل در

۱. این گونه از خلط در آثار برخی معاصران نیز دیده شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۳).

ذات موضوع است و بدون آن، موضوع هرگز تحقق نمی‌یابد. گاهی ذاتی در برابر غریب است که در حمل و عروض مطرح می‌گردد. گاهی ذاتی در برابر شایع است که این معنا نیز در باب حمل است. گاهی نیز ذاتی در برابر اتفافی است که در قضایای تعلیقی و شرطی مطرح است و بالاخره گاهی ذاتی باب برهان است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع محمول، کافی است (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۸۰؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۳۲۶-۳۲۷).

اینک با توجه به کارکردهای اصطلاح ذاتی و ارتباط حسن و قبح ذاتی با مقام ثبوت، و نیز عبارات حکیم لاهیجی، باید بررسی کرد که کدام یک از آن کارکردها در تعبیر ایشان قصد شده است یا اساساً مراد ایشان کارکردی دیگر بوده است.

به نظر می‌رسد با توجه به نکته نخست بتوان عبارات وی را حمل بر این معنا کرد که مراد ایشان از ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، عقلی بودن آن است، به این معنا که عقل در ادراک حسن و قبح به هیچ امر دیگری نیازمند نیست. اگر این معنا فرض شود، مستلزم خلط میان حسن و قبح ذاتی با عقلی (مقام ثبوت و اثبات) است یعنی خلط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که صدورش از حکیمی چون ایشان بعید به نظر می‌رسد. (ج) همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، حکیم ملاهادی سبزواری در ضروری دانستن گزاره‌های اخلاقی با حکیم لاهیجی همداستان است تا جایی که به نظر می‌رسد عبارات وی در شرح *الاسماء الحسنی* ترجمه‌ای از عبارات *سرمایه ایمان* حکیم لاهیجی باشد، اما در تحلیل حسن و قبح ذاتی بیانی دارد که از آن بوی انکار ذاتی بودن حسن و قبح به معنای مشهور برمی‌خیزد: «اشیا و افعال فی حد ذاته دارای حسن و قبح‌اند». از این رو، شاید بتوان این انکار را به حکیم لاهیجی نیز نسبت داد. در ادامه، به نادرستی این احتمال اشاره خواهیم کرد.

حکیم سبزواری در نقل قول برخی معتزلیان می‌گوید:

برخی از قدمای معتزله معتقدند که افعال صفتی حقیقی دارند که موجب اتصاف آن‌ها به خوب و بد می‌شود... جبائی معتقد است که ارزش افعال به دلیل وجود صفاتی حقیقی در آن‌ها نیست، بلکه به دلیل وجوهی اعتباری و صفاتی اضافی است که به حسب اعتبارات متفاوت می‌شود، همان‌گونه که زدن یتیم اگر به دلیل تأدیب باشد خوب است و اگر بی‌جهت باشد بد است (۱۳۷۵: ۳۱۸-۳۱۹).

حکیم سبزواری بعد از نقل این عبارات، دیدگاه جبائی را می‌پذیرد و تأیید شیخ بهایی در کتاب *زبدة الاصول* را نیز گواه خود می‌آورد (همان: ۳۱۹)، آنگاه در مقام استدلال می‌گوید:

دلیل ۱: اگر حسن و قبح افعال در ذات آن‌ها باشد و یا به صفتی باشد که لازم ذات آن‌هاست، در این صورت باید دائمی باشد و هیچ‌گونه تخلفی در آن نباشد؛ راست‌گویی همیشه باید حسن باشد و کذب همواره باید قبیح باشد در حالی که چنین نیست، چه آنکه کذب موجب نجات جان پیامبر، پسندیده و حسن است و یا صدق موجب قتل پیامبر، قبیح است (همان).

دلیل ۲: اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد، مستلزم اجتماع نقیضین است، زیرا فردی که می‌گوید: «فردا دروغ خواهم گفت» اگر در یکی از گفتارهای روز بعدش راست بگوید، بی‌گمان به دلیل راست‌گویی کار خوبی کرده، اما در عین حال، کار بدی کرده، چون لازمه‌اش دروغ بودن گفتار روز قبلش می‌باشد. پس حسن و قبح، ذاتی افعال نیست، بلکه همان‌گونه که جبائی گفته به وجود و اعتبارات بیرون از ذات افعال وابسته است^۱ (همان: ۳۲۲-۳۲۳).

وی در پایان می‌گوید:

ای کاش می‌دانستم که چگونه حسن و قبح، ذاتی ماهیات می‌شوند در حالی که ماهیات را می‌توانیم بدون ملاحظه حسن و قبح آن‌ها تعقل نماییم، چه آنکه «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» و حسن و قبح در آن‌ها یافت نمی‌شود و نیز ای کاش می‌دانستم که چگونه حسن و قبح، ذاتی وجودند، در حالی که حقیقت وجود نه اسمی دارد و نه رسمی... (همان: ۳۲۳).

بایسته یادآوری است که مراد از وجوه و اعتبارات بیرون از ذات در این دیدگاه، امور اعتباری صرف نیست، زیرا در غیر این صورت، با واقع‌گرایی سبزواری و لاهیجی در قضایای اخلاقی ناسازگار خواهد بود. افزون بر این، نگاه سبزواری گویا ناشی از این گمان است که ذاتی در اینجا، به معنای ذاتی باب ایساغوجی است در حالی که هرگز چنین نیست. وانگهی اشکال پارادوکس دروغگو نیز مردود است، زیرا اولاً: در

۱. این اشکال به «پارادوکس دروغگو» معروف است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۸۶-۲۸۷).

مثال‌های مذکور حیثیات متفاوت است (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰)؛ ثانیاً: آنچه محال است اصل وقوع تناقض است نه اخبار از تناقض. آری تناقض در واقع و نفس الامر محال است، اما اخبار و یا انشای آن محال نیست و آنچه در پارادوکسِ دروغگو محقق است، انشای تناقض یا اخبار از آن است و نه ایجاد آن در نفس الامر.

د) به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه حکیم لاهیجی که حسن و قبح و گزاره‌های مشتمل بر آن‌ها را بدیهی و ضروری انگاشته است و اینکه مدار بحث در حسن و قبح، فعلی است نه فاعلی و نیز اینکه هم لاهیجی و هم سبزواری به وجود قیود و شرایط واقعی و عینی در حسن و قبح افعال اذعان دارند، می‌توان نتیجه گرفت که شاید مراد لاهیجی از ذاتی بودن حسن و قبح (برای مثال: ذاتی بودن حسن برای عدل و قبح برای ظلم) شبیه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی آن باب، به این بیان که آنگاه «که عقل طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا نمی‌گردد، شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا جزء موضوع باشد از موضوع خود از حوزه حقیقت و تکوین هرگز منفک نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۵).

بدین ترتیب معنای اعتبار در کلام سبزواری روشن می‌شود و می‌توان آن را به قلمرو تکوین پیوند داد، به ویژه آنکه ذاتی بودن حسن و قبح هم بحثی است ناظر به مقام ثبوت و نه اثبات. بنابراین گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح از نگاه لاهیجی و سبزواری، واقع‌گرایانه و بدیهی‌اند، زیرا از نگاه آنان هم واژگان آن قضایا (موضوع و محمول) و هم مفاهیم در آن‌ها واقع‌نما و بدیهی‌اند؛ گزاره‌ای مثل «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، درباره صفات یا افعال اختیاری انسان صادر می‌شود و مفاهیمی چون حسن و قبح در آن‌ها که محمولات‌اند، بدون دخالت هیچ امری حاکی از واقعیات عینی‌اند و اشتباهات شخصی افراد و اختلاف آنان لطمه‌ای به واقعی بودن آن‌ها نمی‌زند، به ویژه آنکه حکیم لاهیجی در معرفت‌شناسی نیز به حسن و قبح عقلی باورمند است و عقلی دانستن حسن و قبح فرع بر پذیرش واقعیت (واقعی بودن حسن و قبح برای افعال) یعنی ذاتیت حسن و قبح برای افعال است. برای نمونه ایشان در این عبارت به ذاتی بودن حسن و قبح تصریح می‌کند:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس‌الامری و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را... (۱۳۶۴: ۵۹-۶۰).

تعبیر ممدوحیت و مذمومیت نفس‌الامری، تصریح به واقع و تکوین آن‌هاست و وقتی حسن و قبح که محمول گزاره اخلاقی‌اند واقع‌نما و بدیهی شدند، موضوع آن‌ها مثل عدل نیز بدیهی خواهد بود و در نتیجه، قضیه مشتمل بر آن‌ها هم واقع‌نما و بدیهی خواهد بود. این تصریحات بسیار تعجب‌برانگیز می‌شود آنگاه که عبارات حکیم سبزواری را در شرح الاسماء بنگریم که با تسلط بر مبنای حکیم لاهیجی و تصریحات وی، چگونه همراه با منکران حسن و قبح ذاتی به انکار آن نشست است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۳).

معرفت‌شناسی حسن و قبح و گزاره مشتمل بر آن‌ها از نگاه حکیم لاهیجی

یکی از مباحث مهم در حوزه حسن و قبح، بحث مربوط به مقام اثبات است که از آن به معرفت‌شناسی تعبیر می‌شود به این معنا که آیا عقل ما به تنهایی و بدون دخالت شرع یا امر دیگری توانایی ادراک حسن و قبح اشیا و افعال را داراست یا خیر؟ اگر عقل قادر به ادراک آن‌ها نیست، راه حصول شناخت آن‌ها چیست؟

بحث معرفت‌شناسانه (مقام اثبات) متوقف بر بحث هستی‌شناسانه (مقام ثبوت) است و اگر کسی منکر ذاتی بودن حسن و قبح گردد نمی‌تواند در حسن و قبح عقلی سخنی بگوید. نیز گفتیم که حکیم لاهیجی حسن و قبح گزاره‌های اخلاقی را از زمره قضایای ضروری و بدیهی دانسته است و به طور طبیعی، راهی به جز پذیرش عقل برای ادراک بدهت آن‌ها نخواهد داشت.

یادآوری این نکته نیز سودمند است که گزینش هر رویکردی در مفهوم‌شناسی حسن و قبح در دو مقام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اثرگذار است همان‌گونه که انتخاب هر مبنایی در هستی‌شناسی، در موضع‌گیری حوزه معرفت‌شناسی نیز نقش دارد. از این رو، اگر کسی در مفهوم‌شناسی، حسن و قبح را با رویکردی غیر معرفتی بنگرد، دیگر جایی برای طرح بحث معرفت‌شناسانه باقی نخواهد ماند و یا اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی‌اند، مجالی برای معرفت‌شناسی نخواهند یافت.

حکیم لاهیجی با توجه به تعریفش از حسن و قبح و نیز دیدگاه هستی‌شناسانه‌اش

معتقد است که حسن و قبح عقلی است. وی در *سرمایه ایمان* به خوبی تلاش کرده است تا با تفکیک میان ذاتی و عقلی، مراد از عقلی بودن آن‌ها را با شفافیت بیان نماید و همراه با دیدگاه مشهور امامیه عقل انسان را بر شناخت و کشف بسیاری از ارزش‌های اخلاقی توانمند قلمداد کند و اذعان نماید که عقل برای درک حسن و قبح افعال و اشیا به کمک شرع نیازمند نیست. او حتی از این مرحله بالاتر رفته و مدعی گشته است که گزاره‌های اخلاقی، افزون بر عقلی بودن به معنای پیشگفته، بدیهی هم هستند و در زمره بدیهیات عقل عملی قرار می‌گیرند. وی در *سرمایه ایمان* می‌گوید:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد، و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح مطلقاً، چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضی دیگر که موقوف است به ورود شرع نیز معلوم تواند شد به آن بعض مذکور، مثلاً تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی به آن وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی، هر آینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل، و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده تواند دانست که مذموم است در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن، و گاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه، خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه، و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهتی نباشد، بلکه حسن و قبح در افعال به مجرد امر و نهی شارع موجود شود. پس فعلی را که امر به آن وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شدی، و فعلی را که نهی از آن وارد شده، تواند بود که در همان وقت امر به آن صادر شدی. و بنا بر عقلی بودن محال است تعاکس مذکور، هرگاه وقت متحد باشد. اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود به حسب تغییر در مصلحت و مفسده، پس حسن در وقتی قبیح شود و در وقتی دیگر بالعکس چنان که در صورت نسخ احکام (۱۳۶۴):

وی همچنین در کتاب *گوهر مراد* در این باره می‌گوید:

مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفتِ حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا به استقلال یا به اعانت شرع، مانند عبارات تعبدیه، چه عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها داند که [اگر] در آن‌ها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح می‌بود (بی‌تا: ۲۴۶).

حاصل تصریحات وی عبارت‌اند از:

- ۱- عقل مستقلاً حسن و قبح افعال را که نفس‌الامری‌اند، درک می‌کند. این دیدگاه در برابر دیدگاه اشاعره است که به کلی منکر هر دو ادعا شدند؛ هم منکر ذاتی بودن حسن و قبح و هم عقلی بودن آن.
- ۲- استقلال عقل در ادراک پیشگفته در مطلق افعال نیست، بلکه چون افعال از حیث حسن و قبح جهات مختلف دارند، عقل مستقلاً عقل یا با استقلال و یا به کمک شرع بر شناخت آن جهات توانمند است. احتمال دارد که این سخن در مقام نقد نگاه افراط‌گرایانه معتزله در نقش حداکثری برای عقل باشد.
- ۳- اذعان به وجود جهات مختلف در افعال که این تعدد جهات و به ویژه آنگاه که با حیثیات متعدد هم باشند، برای گریز از اشکال پارادوکس دروغگو و نیز اشکال تناقض سودمند است.^۱
- ۴- مهم‌ترین دلیل حکیم لاهیجی برای عقلی بودن حسن و قبح، وجدان است به این معنا که هر انسانی با مراجعه به خویش جهات حسن و قبح افعال را درمی‌یابد. حتی اگر شریعتی هم نمی‌بود، انسان بما هو انسان این توانمندی را دست‌کم در ادراک

۱. مناقشه اشاعره و عدلیه (امامیه + معتزله) در حوزه معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی به صورت سلب کلی و ایجاب جزئی است. اشاعره هم حسن و قبح ذاتی و هم عقلی (ثبوت و اثبات) را منکرند، ولی عدلیه ضمن پذیرش حسن و قبح ذاتی، برای عقل در ادراک دست‌کم بخشی از افعال نقش فعال قائل‌اند. عدلیه افعال اختیاری انسان را به سه دسته تقسیم کردند: ۱- عقل به طور مستقل، حسن و قبح اموری مثل عدل و ظلم را درک می‌کند و این‌ها بدیهی‌اند؛ ۲- اموری چون حسن حیا و... را عقل با استقلالش پس از تأمل و ارجاع به بدیهیات ادراک می‌کند؛ ۳- حسن و قبح اموری مثل صیام رمضان و صیام عیدین و... که از قلمرو عقل بیرون است تنها با کمک شرع ممکن است (ر.ک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۴-۲۵۵).

بخشی از افعال در خود می‌یابد (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰؛ همو، بی‌تا: ۲۴۵).

۵- این شبهه مطرح می‌شود که: از طرفی، حسن و قبح معانی مختلفی همچون «کمال و نقص»، «تلائم و تنافر با غرض (مصلحت و مفسده)» و «استحقاق ثواب و عقاب» دارند و از طرف دیگر، متکلمان مسلمان در عقلی بودن دو معنای نخست اتفاق نظر دارند و محور نزاع آنان تنها معنای سوم است که اشاعره می‌گویند استحقاق ثواب و عقاب را با عقل نتوان کشف کرد، بلکه تنها از راه شرع می‌توان به دست آورد، بنابراین آنان منکر مطلق عقلی بودن آنها نیستند. حکیم لاهیجی در پاسخ گفته است: صفت کمال و نقص و نیز تلائم و تنافر با غرض (دو معنای اول) دو اصطلاح عام‌اند که معانی مختلفی دارند و معنای آنها در حوزه افعال اختیاری انسان و نیز مقام توصیف افعال اختیاری انسان به ممدوحیت و مذمومیت ارجاع داده می‌شود. از این رو، فعلی که به وصف کمال موصوف می‌گردد و یا فعلی که ملائم با غرض فاعل است (دو معنای اول) در واقع فعل ممدوح‌اند و در مقابل، فعلی که متصف به نقص و یا مخالف غرض فاعل باشد، در واقع فعل مذموم خواهد بود.

افزون بر این، مدح و ذمّ گاهی از سوی خداوند متعال و گاهی از سوی سایر عقلا صادر می‌شود و ثواب و عقاب هم همان مدح و ذم الهی است، لذا استحقاق ثواب و عقاب به استحقاق مدح و ذم بازمی‌گردد (بی‌تا: ۲۴۴؛ ۱۳۶۴: ۶۰).

نقد و بررسی

الف) چگونه می‌توان ادعای ضرورت یا بداهت گزاره‌ای مثل «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است» را نمود در حالی که بسیاری از متکلمان و حکیمان آنها را در زمره مقبولات عامه یا آرای محموده (مشهورات) دانسته‌اند؟ مگر نه آن است که بدیهی همواره بدیهی است برای همه کس و در همه جا؟ چگونه لاهیجی ادعای بداهت نموده است؟

از عبارات ایشان چنین برمی‌آید که متوجه این اشکال بوده‌اند. وی ضمن تأکید بر بدیهی بودن آنها به عملکرد عقل عملی و وظایف آن پرداخته و انکار ضرورت و بداهت آنها را رد کرده و اساساً هرگونه مناقشه در این باره را بیهوده دانسته است. وی

در این باره گفته است:

... غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد از عقل نظری به اعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است للإیصال إلى المجهول نباشد، و همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل «النار حارّة» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست، کذلک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

همان‌گونه که از عبارات وی هویدا است، بحث در این باره به بحث در عقل نظری و عملی و قلمرو هر کدام بازمی‌گردد که در مجموع ۵ نظریه در آن وجود دارد. بر اساس آن باید دریافت که آیا بدیهیات عقل نظری غیر از بدیهیات عقل عملی است و آیا عقل نظری و عملی، دو عقل و دو قوه مستقل اند یا یک قوه با دو نوع مدرکات؟ اینک به اجمال به این پنج نظریه اشاره می‌کنیم:

نظریه ۱: قوه عاقله یکی است ولی مدرکات دو دسته‌اند: مدرکات نظری و مدرکات عملی. ادراکات نظری و علمی در قلمرو عقل نظری، و مدرکات عملی در قلمرو عقل عملی قرار دارند و به اعتبار تعدد مدرکات، عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. این دیدگاه منسوب به فارابی، سبزواری، محقق اصفهانی و مظفر است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۱۰؛ اصفهانی، بی‌تا: ۲۷۱/۲؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۲۹۵-۲۹۶).

نظریه ۲: انسان دو قوه مدرکه دارد؛ یکی مدرک کلیات است و دیگری مدرک جزئیات. ویژگی اولی ادراک کلیات است اعم از اینکه مربوط به مقام نظر باشند یا عمل. به این قوه، عقل نظری گفته‌اند. دومی عهده‌دار ادراک امور جزئی برای به‌کارگیری در مقام عمل است و عقل عملی نام دارد. این نظریه منسوب به ابن‌سینا، بهمنیار، ملاصدرا و حکیم لاهیجی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۵۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۰۱؛ لاهیجی، بی‌تا: ۱۰۸).

نظریه ۳: انسان تنها یک قوه ادراکی دارد که همان عقل نظری است. اما مراد از عقل عملی چیزی است که قوه عامله نام دارد و اطلاق عقل بر هر دو از باب اشتراک

لفظی است و سنخیتی میانشان نیست؛ یکی از آن دو در حوزه انفعال و دیگری از سنخ فعل است و لذا حکمت نظری و عملی از اقسام عقل نظری‌اند. این دیدگاه منسوب به قطب‌الدین رازی، نراقی و ابن میثم بحرانی است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۱۰؛ نراقی، ۱۳۸۲: ۵۸/۱؛ بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴).

نظریه ۴: مُدرک همه مسائل حکمت نظری و حکمت عملی همان عقل نظری است که هم عهده‌دار ادراک هستی و نیستی است و هم مسئول ادراک باید و نباید. اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق مسائل حکمت عملی است و ربطی به ادراک ندارد. این نظریه منسوب به استاد جوادی آملی است که شبیه نظریه سوم است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۵).

نظریه ۵: تفاوت عقل عملی و نظری در منتهی شدن یا نشدن مُدرکات به عمل است یعنی انسان تنها یک قوه مدرکه دارد، اما مدرکات آن، چه عملی باشند یا نظری، اگر به عمل ختم شوند آن قوه، عقل عملی نام می‌گیرد و اگر به عمل منتهی نشوند عقل نظری نام دارد. این نظریه از دکتر حائری یزدی است (حائری، ۱۳۶۱: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۰۱-۱۹۳).

همان‌گونه که در نظریه دوم اشاره شد، حکیم لاهیجی بر این باور است که نفس انسان دو قوه مدرکه دارد که حوزه آن‌ها از هم متفاوت است. ویژگی عقل نظری تنها ادراک کلیات است، ولی عقل عملی عهده‌دار ادراک جزئیات مربوط به مقام عمل است. البته در هر قسم بدیهیاتی وجود دارد، اما بدیهیات هر قسم با دیگری متفاوت است همان‌گونه که در عبارات پیشگفته افعال اختیاری را به سه دسته تقسیم کرده‌اند که دسته نخست مانند گزاره‌های اخلاقی بدیهی‌اند و دسته دوم به بدیهیات ارجاع داده می‌شوند.

ب) نکته دیگری که در مقام نقد و بررسی دیدگاه حکیم لاهیجی می‌توان گفت، اشکالی است که صاحب حاشیه بر کتاب *شرح الرسالة الشمسیه*، مطرح کرده است. توضیح مطلب این است که منطق‌دانان در تعریف فن جدل دو راه را پیش می‌نهند: یکی تعریف به متعلق آن است که بر این اساس، جدل صنعتی است که از ذائعات و مشهورات تشکیل می‌شود. این تعریف از ارسطوست. دیگری تعریف جدل به غایت

است که بر این اساس، جدل فنی است که از مقدمات مسلمة تشکیل می‌شود (مسلمات اعم است از یقینیات یا ظنّیات یا مشهورات). آنگاه گفته‌اند که معنای این سخن آن است که یک قضیه می‌تواند از حیث انکشاف واقع، یقینی باشد و در برهان استفاده شود و از حیث دیگر به دلیل مسلم بودن آن در جدل به کار رود.

سیالکوتی در حاشیه بر شرح الرسالة الشمسیه بر تعریف دوم جدل اشکال می‌کند. این اشکال را بر عبارت حکیم لاهیجی نیز می‌توان وارد دانست، چه می‌گوید: تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام به جهتی (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۱).

این اشکال چنین است:

این دیدگاه که برخی از قضایا به اعتباری اولی‌اند و به اعتبار دیگر رأی مشهور می‌باشند، با تقسیم‌بندی منطق‌دانان از مبادی قیاس‌ها سازگار نیست که اولیات را از اقسام قضایای یقینی دانسته و آرای مشهور را قسیم آن می‌خوانند (و از نظر منطقی دو قسم، متباین‌اند و نه متداخل). به همین دلیل، امکان ندارد قضیه واحده از یک جهت یقینی باشد و از جهت دیگر غیر یقینی، زیرا یقین با غیر یقین قابل جمع نمی‌باشد. به این ترتیب، بطلان این باور هم روشن می‌شود که جدل، قیاسی باشد مؤلف از قضایای مشهور یا مسلم هر چند در واقع یقینی یا اولی باشند، زیرا لازمه منطقی این تعریف آن است که صناعات پنج‌گانه که منطقیاً قسیم هم‌اند، متداخل باشند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

از عبارات حکیم لاهیجی چنین به نظر می‌رسد که گویا متوجه این اشکال بوده است. لذا ضمن ردّ مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی مثل «عدل حسن است»، گفته است که این‌گونه مثال‌ها در آثار حکیمان صرفاً برای بیان نمونه‌ای برای مشهوری بودن یک حکم است و الا این‌ها هرگز از سنخ قضایای مشهور نمی‌باشند. وی سپس با اذعان به اینکه همه یا بسیاری از قضایای بدیهی و اولی پذیرفته عموم مردم‌اند (یعنی مشهورند) تصریح کرده است که مشهوری بودن یک قضیه نه تنها با بدهت آن منافات ندارد، بلکه به گونه‌ای می‌توان آن را از نتایج بدیهی بودن یک قضیه به شمار آورد و هر کسی با مراجعه به وجدانش می‌باید که گزاره «عدل حسن است»، بدیهی است و پذیرفته

عقلا، اما نه به جهت مصلحت عمومی در آن، بلکه به خاطر بداهت آن. به نظر می‌رسد پاسخ دقیق‌تر به اشکال پیشگفته این باشد که با توجه به تفکیک میان بدیهیات عقل نظری و عقل عملی و نیز تفکیک دو قوه از همدیگر در نگاه حکیم لاهیجی، منعی ندارد که یک قضیه از حیثی در قلمرو یقینیات و از حیثیت دیگر در زمره مقبولات باشد به این معنا که آنگاه که یک قضیه، یقینی لحاظ می‌شود از مدرکات عقل نظری است و آنگاه که از مقبولات به شمار می‌آید در حوزه عقل عملی است. اما اینکه در زمره عقل عملی است، به خاطر بداهت آن است، زیرا مقبول بودن یک قضیه منافاتی با بدیهی بودنش ندارد، لذا تداخل پیشگفته هرگز رخ نخواهد نمود.^۱

نتیجه‌گیری

حکیم لاهیجی قضایای اخلاقی مثل «عدل حسن است» را تعریف‌پذیر دانسته و آن را به معنای استحقاق فاعل برای مدح و ذم (ثواب و عقاب) تلقی کرده است. ایشان بر خلاف آنچه منسوب به حکیمان مسلمان و معروف در میان آنان است که گزاره‌های مشتمل بر حسن و قبح را از مشهورات دانسته‌اند، مشهوری بودن آن‌ها را رد نموده و مدعی ضروری بودن و بلکه بداهت آن‌ها گشته و مشهوری بودن را منافی بدیهی بودن ندانسته است. البته وی با تفکیک قلمرو عقل نظری و عقل عملی، بدیهیات را دارای مراتب می‌داند که شدت و ضعف دارند. این ذومراتب بودن، آن‌ها را از بداهت خارج نمی‌سازد. حکیم لاهیجی در پایان، ادراک قضایای اخلاقی را نیازمند به اعانت عقل عملی دانسته است. این نیازمندی نیز منافاتی با بداهت آن‌ها ندارد، زیرا از نگاه وی

۱. مؤید گفتار لاهیجی دیدگاهی است که برخی معاصران مطرح نمودند. بر پایه این دیدگاه بررسی اینکه قضیه «عدل حسن است» آیا از بدیهیاتی چون «الکُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ» است یا از اولیاتی چون «النَّقِیضَانِ لَا یَجْتَمِعَانِ وَلَا یُرْتَفَعَانِ»، چنین است که گفته شود: اگر حُسن عدل و قُبْح ظلم در «عدل حَسَن است» و «ظلم قَبِیْح است»، به هماهنگی با فطرت و ناسازگاری با آن یا به مصلحت نظام عام و عدم چنین مصلحتی تعلیل شود، معلوم خواهد شد که بدیهی است نه اولی و اگر آنچه در حُسن عدل و قُبْح ظلم گفته می‌شود جنبه تنبیهی دارد و نه تعلیلی، معلوم می‌شود که اولی است که فوق بدیهی است. این عبارات بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی را از یک‌سو و دو جهتی بودن یک قضیه را از سوی دیگر تأکید می‌کند، لکن به نظر می‌رسد که خرق اصطلاح عام باشد، زیرا اولیات همواره بخشی از بدیهیات‌اند نه قسیم آن‌ها (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۷).

قضیه بدیهی آن است که موقوف بر نظر نباشد نه اینکه موقوف بر هیچ چیز نباشد. یکی از دقت‌های مثال‌زدنی ایشان تفکیک شایسته حوزه‌های مختلف معاشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در حسن و قبح است به ویژه تفکیک میان ذاتی بودن و عقلی بودن آن‌ها که رهایی‌بخش از ورطه خلط میان امور مختلف و مغالطه در آن است.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *طبيعيات الشفاء*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *البرهان، تصحيح ابوالعلاء عفيفي، الشفاء، المنطق*، قم، مكتبة المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (الالهيات)*، مراجعه و تحقيق ابراهيم مدكور، چاپ افست، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۵. ارسطو، *اخلاق نيكوماخس*، ترجمه سيدابوالقاسم پورحسيني، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۶. اصفهاني، محمد حسين، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، تحقيق ابوالحسن قائمي، قم، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، بی تا.
۷. بحراني، ميثم بن علي، *قواعد المراد في علم الكلام*، قم، مطبعة مهر، ۱۳۹۸ ق.
۸. تفتازاني، سعدالدين، *نشر المقاصد*، تحقيق عبدالرحمن عميره، قم، الشريف الرضي، ۱۴۰۹ ق.
۹. جوادى آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. حائري يزدي، مهدي، *كاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. حلي، حسن بن يوسف بن مطهر، *الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد*، تصحيح محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. همو، *نهج المسترشدين في اصول الدين*، تحقيق احمد حسيني و هادي يوسفی، بی تا.
۱۴. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح یا پایه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. سبزواری، قطب الدين، *الخلاصة في علم الكلام*، تحقيق رضا مختاری و يعقوب علي برجی، ميراث اسلامي، دفتر ۱، به كوشش رسول جعفریان، قم، مكتبة المرعشي، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. همو، *شرح المنظومه*، تعليق حسن حسن زاده آملی، قم، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. سيوري حلي، جمال الدين مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*، تصحيح مهدي رجایی و محمود مرعشي، قم، مكتبة المرعشي، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. شريفی، احمد حسين، *خوب چیست، بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، *المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتيانی*، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، *الشواهد الربوبية*، ترجمه و تفسير جواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. طوسي، نصيرالدين، *اساس الاقتباس*، تصحيح مدرس رضوي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ش.
۲۳. فارابی، ابونصر، *التبئيه على سبيل السعادة*، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. همو، *السياسة المدنيّة*، ترجمه و شرح حسن ملكشاهي، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. همو، *الفصول المنتزعه*، تحقيق فوزي متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. همو، *المنطقيات*، تصحيح محمدتقي دانش پژوه، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ۱۴۰۸ ق.

۲۷. فرامرز قراملکی، احد، منطق ۲، تهران، پیام نور، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، قسمت اول و دوم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۴ ش.
۳۰. همو، گوهر مراد، تهران، اسلامیه، بی تا.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۳۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق.
۳۳. نراقی، مهدی، جامع السعادات، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.