



Sadra's Explanation of "Goodness and Ugliness" Based on the Relationship Between Action, Property, and Knowledge

Seyyede Zeynab Hosseini¹, Ebrahim Noei²

Abstract: Belief in the various aspects of goodness and ugliness can provide distinct explanations and analyses of the relationships between action, property, and knowledge. This study seeks to answer the question: What impact does Mulla Sadra's perspective on goodness and ugliness have on his explanation of the relationship between action, property, and knowledge? The aim of the research is to elucidate and analyze Sadra's views on the categories of beauty and ugliness, employing an inferential method alongside a descriptive-analytical approach. Sadra emphasizes adherence to the principles governing the interests and corruptions of self-interest. He clearly classifies actions as good or bad, asserting that their moral value is inherent. From an ontological standpoint, he considers the goodness and badness of actions to be intrinsic. According to Sadra, that which reason endorses is deemed good, while that which reason prohibits is regarded as ugly. Thus, he posits that the moral evaluation of actions is rational from an epistemological perspective. Sadra's framework connects action, possessions, and knowledge within the context of the Seleucid ascension, which can be understood through the lens of inherent goodness and ugliness in the ontological realm, as well as intellectual goodness and ugliness in the epistemological domain. Actions that lead to possessions and subsequently to knowledge must possess intrinsic goodness and ugliness. This relationship can be illustrated by the positive and negative aspects of the Seleucid ascending arc. Conversely, in the context of the Seleucid descent, the actions emanating from the human soul reflect the goodness and badness of those actions..

Keywords: inherent beauty and ugliness, intellectual beauty and ugliness, actual beauty and ugliness, real beauty and ugliness, Mulla Sadra.

Submitted: 2024/8/4

Accepted: 2024/5/30

1 .Doctoral student of Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University(**Corresponding author**), szh1364@yahoo.com

2 .Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, e_noei@sbu.ac.ir

تبیین صدرا از «حسن و قبح» براساس رابطه عمل، ملکات و معرفت

سیده زینب حسینی^۱، ابراهیم نوئی^۲

چکیده: اعتقاد به هریک از انحای حسن و قبح می‌تواند رابطه‌ی عمل، ملکات و معرفت را به شکل متفاوتی تبیین و تحلیل کند. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این مسأله است که نگاه ملاصدرا به حسن و قبح چه تأثیری بر تبیین وی از رابطه‌ی عمل، ملکات و معرفت دارد؟ هدف تحقیق تبیین و تحلیل دیدگاه صدرا درباره‌ی مقوله‌ی حسن و قبح است که با روش استنتاجی و رویکرد توصیفی-تحلیلی دنبال می‌گردد. صدرا قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. وی صریحاً افعال را متصف به حسن یا قبح کرده و آن‌ها را حسن و قبیح می‌داند. از این رو، حسن و قبح افعال را به لحاظ وجودشناختی، ذاتی می‌داند. صدرا حسن را امری می‌داند که عقل به آن دعوت می‌کند و قبیح را امری می‌داند که عقل از آن منع می‌کند. بنابراین، صدرا حسن و قبح افعال را به لحاظ معرفت‌شناختی، عقلی می‌داند. رابطه‌ی صدرا با عمل، ملکات و معرفت در قوس صعود سلوکی با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی در جنبه‌ی وجودشناسی و با اعتقاد به حسن و قبح عقلی در جنبه‌ی معرفت‌شناسی قابل تبیین است. اعمالی که منجر به ملکات و سپس معرفت می‌شوند، باید دارای حسن و قبح ذاتی باشند. این رابطه با حسن و قبح فاعلی در قوس صعود سلوکی تبیین‌پذیر است. در قوس نزول سلوکی، اعمالی که از نفس انسان صادر می‌شود، نتیجه‌ی حسن و قبح فاعلی وی است.

واژگان کلیدی: حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح فعلی، حسن و قبح فاعلی، ملاصدرا.

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۰

*تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۴

۱. دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهیدبهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) szh1364@yahoo.com
۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. e_noei@sbu.ac.ir

مقدمه

سخن درباره‌ی حسن و قبح در علم کلام، اخلاق و اصول سابقه دیرینه‌ای دارد. در کنار علم کلام، جریان اصیل عقلی فلسفی نیز به این مسئله پرداخته است. از جمله، ابن سینا به صورت پراکنده مطالبی را در این باب بیان نموده است (ن.ک: ابن سینا، ۱۳۲۶: ص ۱۴۶؛ ۱۳۱۳: ص ۲۱؛ ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۳۲؛ ۱۳۶۳: ص ۹۷؛ ۱۳۸۳: ص ۱۲۲). حسن و قبح از جنبه‌های مختلف معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز قابل بحث است. ملاصدرا، متکلم فیلسوف، نیز به فراخور بحث، در ضمن مطالب گوناگون و مباحث مختلف، بحث حسن و قبح را مطرح کرده و چنانچه از دأب فلسفی وی انتظار می‌رود، حسن و قبح را به لحاظ وجودشناختی، ذاتی و به لحاظ معرفت‌شناختی، عقلی می‌داند. در عین حال، در مباحثی برای شرع و دین نقش قابل ملاحظه‌ای در حیطه‌ی تکالیف شرعی قائل است.

نوشتار حاضر ضمن تفکیک دو جنبه‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حسن و قبح، دیدگاه صدرا را در خصوص هر جنبه از مسأله‌ی حسن و قبح با بیان دلایل مطرح می‌کند. سپس بر اساس تمایز

حسن و قبح فعلی و فاعلی، رابطه‌ی عمل، ملکات و معرفت را در قوس صعود و نزول به صورت مجزا تبیین کرده و بیان می‌دارد که در قوس صعود، چون حسنه یا رذیله بودن ملکات بستگی به حسن یا قبح اعمال تکرار شده دارد، با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی در جنبه‌ی وجودشناسی و با اعتقاد به حسن و قبح عقلی در جنبه‌ی معرفت‌شناسی سازگار است. در قوس نزول، این رابطه با حسن و قبح فاعلی تبیین‌پذیر است.

با توجه به اهمیت بحث حسن و قبح در افعال الهی و افعال انسان، انتظار می‌رود که پژوهش‌های متعددی درباره‌ی زوایای مختلف این بحث انجام شده باشد. پژوهشگران بسیاری به ماهیت حسن و قبح در افعال الهی و انسانی به‌طور عام یا به‌صورت خاص از نگاه یکی از مکاتب کلامی یا از دیدگاه شخصی خاص پرداخته‌اند. عده‌ای نیز از نگاه صدرا به مسأله نگریسته‌اند؛ اما هیچ‌کدام به تبیین و تحلیل حسن و قبح براساس رابطه عمل، ملکات و معرفت نپرداخته‌اند. هوشنگی و احمدی دارانی (۱۳۸۹) در مقاله‌ی «دین و حسن و قبح افعال در اندیشه‌ی ملاصدرا» تلاش کرده‌اند نظر صدرا در باب حسن و قبح افعال را اصطیاد کرده و به نقش دین در

سه حیطه‌ی معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی پرداخته‌اند. در نهایت بررسی کرده‌اند که آیا صدرا در نظریه‌ی خود درباره‌ی حسن و قبح افعال، جایی برای دین در نظر می‌گیرد یا خیر. ابوالقاسم‌زاده (۱۳۹۷) در مقاله‌ی «بررسی معرفت‌شناختی حسن و قبح عقلی» ضمن بیان دستاوردهای معرفت‌شناختی قضایای حسن و قبح، سه دلیل معرفت‌شناختی اقامه نموده و قضایای حسن و قبح را عقلی معرفی کرده است. در انتها بیان می‌کند که اگرچه اشکالات متعدد معرفت‌شناختی به این دلایل وارد شده، اما در نهایت پاسخ‌های کامل و متقنی در دفاع از عقلی بودن حسن و قبح ایراد گردیده است. طاهری (۱۳۸۷) در مقاله‌ی «حسن و قبح عقلی افعال از دیدگاه صدر المتألهین» گزارشی مختصر از آراء متکلمان اسلامی و فیلسوفان مشائی ارائه کرده و سپس دیدگاه صدرا در باب حسن و قبح افعال که در ضمن مباحث گوناگون و در ابواب مختلف مکنون بوده، استنباط گردیده است. در هریک از این پژوهش‌ها به فراخور عنوان، دیدگاه صدرا درباره‌ی حسن و قبح افعال مطرح گردیده، اما تفاوت ماهوی پژوهش حاضر با سایر مقالات در تبیین دیدگاه صدرا با توجه به رابطه‌ی عمل، ملکات و

معرفت است که پژوهشی جدید و دارای نوآوری است.

۱. وجودشناسی حسن و قبح

تعیین حسن و قبح افعال در حیطه‌ی وجودشناختی حسن و قبح، از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه متکلمان بوده است. این بحث ابتدا در مسأله‌ی افعال الهی مطرح شد و سپس دایره‌ی بحث حسن و قبح افعال انسان را نیز دربرگرفت. وجودشناسی حسن و قبح به این معناست که آیا افعال به‌خاطر دارا بودن صفتی یا داشتن خاصیت و آثاری، در حاق واقع به حسن و قبح متصف می‌شوند یا اینکه اطلاق حسن و قبح بر افعال به اعتبار در نظر گرفتن اوامر و نواهی شارع است؟ (حلی، ۱۴۱۳: ص ۳۰۲؛ قوشچی، بی‌تا: ص ۳۳۹). در میان متکلمان، دو رویکرد به این مسأله شکل گرفت: گروهی به دیدگاه حسن و قبح شرعی و الهی و عدّه‌ای به حسن و قبح ذاتی و عقلی روی آوردند. دسته‌ی اول معتقدند اگر شرع امر به فعلی نمود، آن فعل حسن است و اگر از فعلی نهی کرد، فعل قبیح است. «أَنَّ الْفَعْلَ إِنْ أَمَرَ [الشارعُ] بِهِ فَحَسَنٌ، أَوْ نَهَى عَنْهُ فَقَبِيحٌ» (استرآبادی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۳۷۸). اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی، قصد صیانت از صفت قدرت الهی را داشتند. از

نظر ایشان، خداوند ملاکات افعال را توسط امر و نهی خلق می‌کند؛ چنانکه امور تکوینی را پدید می‌آورد. بنابراین، فعل خداوند تابع قوانین نفس‌الامری نیست تا توسط ملاکات نفس‌الامری و واقعی تحت چارچوبی خاص واقع شود. از این رو، قبح یا حسن افعال، ذاتی و نفس‌الامری نیستند و ذاتاً حسن و قبحی وجود ندارد؛ بلکه حسن و قبح افعال به امر و نهی الهی وابسته است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۲۸۳؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۱۸۲). گروه دوم معتقدند که افعال در حاق واقع به حسن و قبح متصف می‌گردند؛ حتی اگر امر و نهی شرعی به فعلی تعلق نمی‌گرفت و حکمی از طرف شارع وجود نداشت، باز هم افعال حسن یا قبیح بودند. «أَنَّ الْفَعْلَ حَسَنٌ [ذاتاً] فَأَمَرَ [الشارع] به، أو قَبِيحٌ [ذاتاً] فَنَهَى [الشارع] عنه، فالأمر والنهي إذا وردا [من جانب الشارع] كَشَفَا عَنْ حُسْنٍ وَقُبْحٍ سَابِقَيْنِ حَاصِلَيْنِ لِلْفِعْلِ لِدَاوَاهُ أَوْ لِحِجَاهَةِ» (استرآبادی، ۱۳۸۲: ج ۲، ص ۳۷۸ و ۳۷۹). امامیه و معتزله منشأ حسن و قبح را ذات فعل می‌دانند و نص شارع را منشأ برای حسن و قبح ذات افعال نمی‌دانند (نک: حلی، ۱۴۱۳: ص ۳۰۴؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۱۸۱). طبق نظر عدلیه، افعالی مانند ظلم و عدل، علت تامه برای

حسن و قبح هستند و تغییر حسن و قبح آن‌ها از طرف خداوند، منجر به انقلاب در ذات می‌شود. آنچه باعث حکم به قبح ظلم و حسن عدل می‌شود، خود عدل و ظلم است و عقل به عدم انفکاک این دو از هم حکم می‌کند. لاین احکام مانند قولنین وضعی بشر، قراردادی نیستند و از دوام ثبات و عمومیت برخوردارند و به واسطه رأی و نظر قانونگذار تغییر نمی‌پذیرند (محمد شریف احمد، ۱۹۸۰: ص ۲۱).

بنابراین، حسن و قبح ذاتی ناظر به جنبه‌ی وجودشناختی حسن و قبح افعال است. سؤال این است که دیدگاه صدرا در خصوص این جنبه از مسأله‌ی حسن و قبح چیست؟

۱-۱. وجودشناسی حسن و قبح در دیدگاه صدرا

صدرا مسأله‌ی حسن و قبح را در مبحثی مستقل مطرح نکرده و در ذیل موضوعات پراکنده و مختلفی مانند مراتب نفس، فعل الهی، شفاعت، عقل، خلود در عذاب، معاد و موضوعاتی دیگر، سخنانی در این باب دارد که برای رسیدن به نظریه‌ای منسجم از او کفایت می‌کنند. با دقت در متون صدرا می‌توان دریافت که وی حسن و قبح افعال را به لحاظ وجودشناختی، ذاتی می‌داند. وی صریحاً افعال را متصف به حسن یا قبح کرده و آن‌ها را حسن و قبیح

می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۴۱۸). صدرا با دیدگاه اشاعره که حسن و قبح افعال را وابسته به فعل خداوند می‌داند، مخالفت می‌کند. وی این اعتقاد را موجب بطلان حکمت و سبب ترجیح بلامرجح می‌داند و این دیدگاه را با دلایلی مانند دور شدن عقل از رأی صحیح، سد شدن باب اثبات صانع، تجویز ظلم برای پروردگار، تجویز عقلی تعذیب انبیاء و تکریم کفار رد می‌کند. مبنای همگی این موارد به ابطال حکمت و عقل باز می‌گردد که ابطال نقل را نیز به دنبال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ص ۲۷۳). البته وی وجوب یا حرمت افعال و تعلق گرفتن مدح و ذم به آن‌ها را بنا بر حکم شارع می‌داند، اما قائل است که طبیعت این افعال مقتضی چنین احکامی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۰۸). با جست‌وجوی متون صدرا، روشن می‌شود که او قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. وی ابتدا دلایلی از اندیشه‌ی عدم تبعیت را بیان و نقد می‌کند. سپس دلایل عقلی و نقلی را بر اثبات اندیشه‌ی خود بیان می‌کند. منکران تبعیت، احکام شرع را تابع مصالح و مفاسد واقعی نمی‌دانند و معتقدند که افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند (ارموی،

بی‌تا: ص ۲۵۷). آن‌ها وجوب، استحباب، حرمت و کراهت را به اراده‌ی شارع می‌دانند، بدون آنکه جهتی خاص و علتی باعث این تشریع باشد (رازی، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ص ۱۵۵). البته این سخن مستلزم ترجیح بلامرجح است. صدرا این سخن را «ظلمه و همیه» می‌داند و لندی‌شهی انکار تبعیت را چنین معرفی می‌کند: «گروهی از مجوزین ترجیح بلامرجح معتقدند خداوند افعالی را به احکام مخصوصی از وجوب، منع، حسن و قبح، اختصاص داد، بدون اینکه در طبیعت این افعال مناط و مقتضی این احکام وجود داشته باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۰۸). او در رد دیدگاه ایشان می‌نویسد: «جهل به چیزی مستلزم نبود آن نیست و مواردی که توهم شده ترجیح بلا مرجح است چنین نیست، هر چند آن مرجح، آسمانی و اتصالات کوکبی و اوضاع فلکی باشد» (همان: ص ۲۰۹).

مؤید نقلی این دیدگاه نصوصی است که پس از بیان حکمی، اشاره به وجود مصالح یا مفاسد در متعلق آن دارد و به مصلحت و مفاسد نهفته در متعلق حکم اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه، آیه‌ی «اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ

اللَّهِ أَكْبَرُ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت/۴۵) پس از دستور به اقامه‌ی نماز، به مصلحت نهفته در نماز اشاره دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که عقل انسان‌ها در موارد بسیاری از درک مصالح و مفاسد مدنظر در احکام شرعی ناتوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۴۲۹-۴۳۲) و حتی اگر در مواردی هم که به ذکر پاره‌ای از این مصالح و مفاسد پرداخته می‌شود، باید به خاطر داشت که ما از علم به همه‌ی فواید شرایع حقه ناتوانیم و می‌دانیم که آن اندازه از حکمت‌های لطیفی که در این زمینه برای ما روشن نشده، امور دشواری است که نسبتی با آن مقدار که افهام ما به آن‌ها راه یافته، ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۴۳۱).

۲. معرفت‌شناسی حسن و قبح

معرفت‌شناسی حسن و قبح به این معناست که انسان چگونه به حسن یا قبح افعال معرفت می‌یابد؟ آیا عقل بدون نیاز به شرع و مستقل از آن قادر به درک حسن و قبح افعال هست یا حسن و قبح افعال تنها از راه دستورات شرع کشف می‌شود؟ (ن.ک: جوینی، ۱۴۱۶: ص ۱۰۷؛ آمدی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۱۷؛ رازی، ۱۴۱۱: ص ۴۷۹؛ حلی، ۱۴۱۳: ص ۳۰۲؛ مظفر، ۱۳۶۸:

ج ۱، ص ۲۷۰ و ۲۷۱). طرفداران دیدگاه حسن و قبح عقلی به ادراک مستقل حسن و قبح افعال توسط عقل قائل هستند. این نظریه از ابتدای پیدایش علم کلام همواره جزء مسلّمات نزد متکلمان و حکیمان امامیه بوده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۳۹۵ و ۳۹۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۱۴۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ص ۲۸۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ص ۲۴۹). به تعبیر حاجی سبزواری: «فاعلم أَنَّ الْحَقَّ هُوَ عَقْلِيَّةٌ، الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَدْحِ عَلَيِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ الذَّمُّ عَلَيِ الظُّلْمِ وَ الْعُدْوَانِ. وَ هَذَا الْعِلْمُ حَاصِلٌ لِكُلِّ عَاقِلٍ وَ إِن لَّمْ يَتَدَيَّنْ بَدِينٍ وَ لِهَذَا يَحْكُمُ بِهِ مُنْكَرُ الشَّرَائِعِ أَيْضاً كَالْبِرَاهِمَةِ» (سبزواری، ۱۹۸۱: ج ۷، ص ۸۳-۸۴). براساس این دیدگاه، افعال برحسب ذاتشان چنان هستند که عقل با ملاحظه‌ی ذات آن‌ها، به تحسین یا تقییح آن‌ها، به عنوان احکامی واقعی و نفس‌الامری روی می‌آورد. مطابق این سخن، نباید پنداشت که حسن و قبح عقلی هم معنا با حسن و قبح ذاتی است؛ زیرا عقل صرفاً این وظیفه را بر عهده دارد که تشخیص دهد افعال، به اقتضای ذاتشان و در عالم واقع به کدام یک از حسن یا قبح متصف هستند.

در مقابل، حامیان دیدگاه حسن و قبح شرعی، برای عقل در ادراک حسن و قبح شأنی قائل نیستند و بر این باورند که افعال با قطع نظر از اراده‌ی شارع و حکم شرع، به خودی خود (ذاتاً) حسن یا قبیح نیستند و این حکم شرع و اراده‌ی شارع است که هم حسن و قبح را جعل کرده و هم از آن خبر می‌دهد و حکم شرع، اخبار از حسن و قبح نیست، بلکه انشای آن‌هاست. این دیدگاه متعلق به اشاعره است. جمهور اشاعره بر آنند که حسن و قبح شرعی است نه عقلی؛ «به این معنا که اگر شرع وارد نمی‌شد، عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیاء، بلکه در نفس الأمر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود و حسن عدل مثلاً و قبح ظلم، به مجرد گفته‌ی شارع ثابت می‌شد و اگر شرع نمی‌گفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی‌بود، بلکه ممکن بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن بگوید و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس می‌شد» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۳۴۴). اشاعره تمامی وجود را به اراده‌ی الهی موکول می‌دانند و خداوند را تنها موجد و مؤثر در وجود و ایجاد معرفی می‌کنند؛ از این رو برای فعل او به علت و غرض قائل نیستند «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ» (انبیاء/۲۳) و برای عقل در تحسین و تقبیح افعال

جایگاهی نمی‌شناسند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۰). مبنای اشاعره در انکار حسن و قبح پیش از اینکه اراده‌ی الهی به آن تعلق گیرد و نهی و امری توسط پیامبران ابلاغ شود، این است که ایشان رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول را انکار کرده‌اند و اصل ضرورت علی و معلولی را با برخی از اوصاف الهی (قدرت، اختیار و...) در تضاد می‌دانند. حسن و قبح عقلی ناظر به جنبه‌ی معرفت‌شناختی حسن و قبح افعال است. سؤال این است که دیدگاه صدرا در خصوص این جنبه از مسأله‌ی حسن و قبح چیست؟ صدرا در بحثی مستقل و به طور صریح دیدگاه خود را در باب معرفت‌شناسی حسن و قبح مطرح نکرده، اما با غور در آثار وی می‌توان اعتقاد وی به عقلی بودن حسن و قبح را استخراج کرد. وی دیدگاه اشاعره مبنی بر انکار حسن و قبح عقلی را با این بیان که «ایشان دورترین آفریدگان خداوند از طریق حکمت و معرفت هستند» رد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۶۶). این سخن نشان از پذیرش حسن و قبح عقلی دارد. در یک جمله معنای حسن و قبح را در حکمت بیان کرده و می‌نویسد: «حَدُّ الْحَسَنِ مِنْ طَرِيقِ الْحِكْمَةِ هُوَ الْفِعْلُ الَّذِي

یدعو إليه العقلُ و ضدهُ القبیحُ و هو الفعلُ
الَّذی یزجرُ عنه العقلُ» (صدرالدین
شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۳، ص ۴۲۲).
مطابق این عبارت، او حسن را امری
می‌داند که عقل ما را به سوی انجام آن
می‌خواند و قبیح را امری می‌داند که عقل
از ارتکاب آن باز می‌دارد. در این بیان نیز،
صدرا قائل به حسن و قبح عقلی است.
صدرا افعال انسان را به افعال حسن و قبیح
تقسیم کرده و قوه‌ای که قدرت تمیز بین
حسن و قبیح دارد را عقل می‌نامد
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳،
ص ۴۱۸). البته باید توجه داشت که درک
عقل از حسن و قبح افعال به دو گونه است:
گونه نخست: این درک، معرفتی غیر
اکتسابی و بدیهی است. بر این اساس،
حسن عدل و قبح ظلم، در زمره گزاره‌های
بدیهی است و چنین علمی برای هر عاقلی،
صرفاً از آن رو که عاقل است، و پیش از
تدینش به هر دینی روشن و ضروری است؛
تا آنجا که حتی منکران شرائع نیز عدل را
حسن و ظلم را قبیح می‌شمارند (سبزواری،
۱۹۸۱م، ج ۷: ۸۳-۸۴).

گونه دوم: درکی که نیاز به اکتساب از
مقدمات دارد. همچنان‌که برخی
دانسته‌های نظری انسان با اعتماد بر
بدیهیات، حاصل می‌شود، حسن و قبح

برخی اعمال و رفتارها نیز با تکیه بر
مقدماتی بدیهی نزد عقل عملی حاصل
می‌شود. بنابراین، در روند استنتاج مزبور،
سه امر تحقق می‌یابد: (۱) قوه‌ای که بین
امور حسن و امور قبیح تمیز می‌نهد؛ (۲)
مقدماتی که به مدد آن‌ها، حسن یا قبح
افعال استنباط می‌شود (بدیهیات عقل
عملی)؛ (۳) نفس افعالی که به حسن یا
قبیح متصف می‌شوند (مدرسی، ۱۳۸۸:
ص ۲۵۴). به گفته صدرا، بر هر یک از این
سه امر، از باب اشتراک لفظی، عقل اطلاق
می‌شود. عقل در معنای نخست،
اصطلاحی است که جمهور مردم به برخی
انسان‌ها، عاقل را نسبت می‌دهند. حتی
معاویه هم طبق این اطلاق، شخصی عاقل
تلقی شده است. عقل در معنای دوم، بر
زبان متکلمان جاری است و مطابق آن،
متکلمان، وجوب انجام یا ترک افعالی را
دستور می‌دهند. مقصود آنان از عقل، در
اینجا، همان مشهورات است که نزد
همگان یا بیشتر در زمره مقبولات و آراء
محموده‌ای هستند که مردم آن را عقل
می‌خوانند. عقل در معنای سوم، در
کتاب‌های اخلاقی رایج است و مقصود از
آن مواظبت بر افعال تجربی و عادی در
طول زمان است؛ تا بتوان خلق و عاداتی
فراهم آید. نسبت این افعال به مستنبطات

عقل عملی، همانند نسبت مبادی علم
تصورى و تصدیقى به عقل نظرى است
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳،
ص ۴۱۸).

به هر صورت، گونه دوم درک حسن یا
قبح فعلی، همانند درکمان نسبت به
گزاره‌های نظری و مبتنی بر نظام استنتاج
مجهولات نظری از معلومات بدیهی است.
بنابراین گزاره‌های «العدلُ حَسَنٌ» و «الظلمُ
قَبِيحٌ» پایه‌ای برای استنتاج حسن یا قبح
دیگر افعال قرار می‌گیرند. البته این سخن
بدین معناست که عقل از چنین قابلیتى
برخوردار است که بدهائاً یا واسطه به
حسن و قبح افعال پی ببرد، اما در عالم
اثبات ممکن است عقل دچار خطاهایی در
تشخیص حسن و قبح افعال شود؛
همان‌گونه که ممکن است عقل نظری در
عملکرد خود، یعنی درک بدیهیات یا
معارف مبتنی بر نظریات، دچار خطا شود.

به تعبیر حاجی سبزواری: «درک نشدن
حسن یا قبح برخی افعال توسط عقل،
خللی به عقلی بودن حسن و قبح افعال
وارد نمی‌کند؛ زیرا عقل به نحو اجمالی
می‌داند که اگر فعلی خالی از مصلحت یا
مفسده باشد، طلب فعل یا ترک آن از سوی
حکیم، امری قبیح است» (سبزواری،
۱۹۸۱: ج ۷، ص ۸۴). صدرا در مواردی

صراحتاً بیان کرده که عقل انسان از درک
مصالح و مفاسد و ارتباط احکام با مسائل
بنیادین اعتقادی ناتوان است: «خداوند
چیزهایی را بر بندگانش حلال و چیزهایی
را بر آن‌ها حرام کرد ... و عقول بشری از
درک چرایی این تحلیل و تحریم‌ها و
شناخت چگونگی امور حلال و حرام
ناتوان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰:
ص ۳۶۶-۳۷۰). او پس از تشریح بخشی
از فوائد طاعات و حکمت عبادات، این
میزان از حکمت را میزان توانایی انسان در
درک حکمت احکام پنج‌گانه معرفی کرده و
می‌نویسد: «ما از علم به تمامی فواید
شریعت‌های حق عاجزیم و می‌دانیم که آن
مقدار از لطائف حکمت که در این زمینه
برای ما باقی مانده، امور غامضی هستند
که با آن مقدار که درک ما به آن‌ها نائل شده،
نسبتی ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰:
ص ۳۷۰).

متونی از این دست، توهّم عدم
پذیرش حسن و قبح عقلی توسط صدرا را
تقویت می‌کند؛ اما با توجه به کلمات دیگر
صدرا که در مباحثی دیگر وارد شده،
می‌توان بیان چنین متونی در دفاع از غامض
بودن حکمت احکام شرعی را توجیه کرد و
همچنان صدرا را پذیرای دیدگاه حسن و
قبح عقلی در معرفت‌شناسی باقی گذاشت.

وی تلاش عقول برای استنباط حکمت و علت احکام شرع و تسری قیاسی یک حکم از یک موضوع به موضوعی دیگر در فقه را منجر به نابودی دین می‌داند. از نظر وی سنت و شریعت نباید با پیمانه‌ی قیاس سنجش شوند؛ زیرا در این صورت دین در محاق فرو رفته و بنای شریعت فرو می‌ریزد، حلال الهی تبدیل به حرام و حرام تبدیل به حلال خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ج ۲، ص ۳۱۲ و ۳۱۳). صدرا قیاس اصولی را سبب تقرب انسان به حقیقت نمی‌داند و اشتغال به قیاس را باعث دوری از حق و فرورفتن قلب در حجابی معرفی می‌کند که قادر به درک حقیقت و روش دین و مسلک اهل یقین نباشد. از این روست که امام (ع) فرموده: «دین الله لا یصاب بالمقائیس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ج ۲، ص ۳۰۳).

بنابراین متونی که عقول بشری را ناتوان از درک حکمت احکام و علت تشریع معرفی می‌کند، ناظر به طرد قیاس اصولی است تا حکم جزئی یک موضوع به موضوع دیگر سرایت نیابد و تصریح صدرا به سخنانی که حسن و قبح عقلی را تأیید می‌کنند، دیدگاه اصلی وی در این باب را روشن ساخته و تعارض ظاهری را توجیه

نموده است.

۳. تبیین دیدگاه صدرا در باب حسن و قبح با توجه به رابطه‌ی عمل، ملکات و معرفت

رابطه‌ی صدرایی عمل، ملکات و معرفت در قوس صعود، با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی در جنبه‌های وجودشناسی و با اعتقاد به حسن و قبح عقلی در جنبه‌ی معرفت‌شناسی قابل تبیین است. این رابطه همچنین با حسن و قبح فاعلی در قوس نزول تبیین‌پذیر است. شهید مطهری می‌نویسد:

«حَسَن و قُبْح بر دو گونه است: فعلی و فاعلی. هر عملی دو جنبه و دو بُعد دارد و هریک از دو جنبه آن، از نظر خوبی و بدی، حسابی جداگانه دارد. ممکن است یک عمل از لحاظ یک بُعد نیک باشد، ولی از بُعد دیگر نیک نباشد. عکس آن نیز ممکن است و همچنین ممکن است یک عمل از لحاظ هر دو بُعد نیک یا بد باشد. این دو بُعد عبارت است از: شعاع اثر مفید یا مضرّ عمل در خارج و در اجتماع بشر و شعاع انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است. عامل خواسته است به واسطه آن عمل و با وسیله قرار دادن آن، به آن هدف‌ها و انگیزه‌ها برسد. از نظر بعد

اول باید دید اثر مفید یا مضرّ عمل تا کجا کشیده شده است؟ و از نظر دوم باید دید که عامل در نظام روحی و فکری خود چه سلوکی کرده و به سوی کدام مقصد می‌رفته است؟ پس حُسن و قُبْح فعلی، یا خوبی و بدی اعمال، از نظر بُعد اول بستگی به اثر خارجی آن عمل دارد؛ و حُسن و قُبْح فاعلی یا خوبی و بدی از نظر بُعد دوم بستگی به کیفیت صدور آن از فاعل دارد. در حساب اول، قضاوت ما درباره یک عمل از لحاظ نتیجه خارجی و اجتماعی آن است؛ و در حساب دوم، قضاوت ما از نظر تأثیر داخلی و روانی عمل در شخص فاعل است.» (مطهری، ۱۳۵۲: ص ۲۷۱ و ۲۷۲)

«نسبت حُسن فعلی به حُسن فاعلی، نسبت بدن به روح است. یک موجود زنده ترکیبی است از روح و بدن؛ باید در پیکر عملی که حُسن فعلی دارد، حُسن فاعلی دمیده شود تا آن عمل زنده گردد و حیات یابد.» (همان: ۲۷۴)

«حُسن فعلی برای پاداش اخروی عمل کافی نیست، حُسن فاعلی هم لازم است؛ حُسن فعلی به منزله تن و حُسن فاعلی به منزله روح و حیات است.» (همان: ۲۸۳)

«از نظر اسلام، عمل آنگاه خیر و

صالح محسوب می‌گردد که از دو جهت حُسن داشته باشد: حُسن فعلی و حُسن فاعلی.» (همان: ۳۱۸)

از طرفی، هر یک از مقامات دینی و منازل صالحان، از جمله ایمان، شکر، توبه، حلم و توکل، دارای سه حیثیت عمل، حال و علم می‌باشند که به صورت پیوسته در نظر گرفته می‌شوند و تأثیرات و ارتباطات آنها در سه حوزه اعمال، احوال و علوم مشهود است. این سه حوزه با یکدیگر تعاملات و تأثیر و متأثرات مختلفی دارند. در قوس صعود، حرکت از سمت عمل به سمت علم اتفاق می‌افتد. عمل با تکرار، هیتی دائمی به نام ملکات را در نفس ایجاد می‌کند و این ملکات به دلیل تکرار و تجربه‌ها موجب پیدایش علم می‌گردند. حسنه یا رذیله بودن ملکات، بستگی دارد به حسن یا قبح اعمالی که انسان به تکرار آن‌ها اصرار می‌ورزد. با تکرار افعال حسن، ملکات حسنه و با تکرار افعال قبیح، ملکات رذیله در نفس صورت می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۴۶۶؛ ۱۳۶۶ الف: ج ۵، ص ۱۸۷)

در مقابل، در قوس نزول (حرکت از معرفت به عمل)، علم ملکات را تقویت می‌کند و با افزایش دانش و فهم، ملکات

جدید در حوزه عمل ایجاد می‌شود. اعمال در قوس صعود، با حرکت از سمت عمل به سمت علم، دارای شأنِ عددی و مقدمه‌ای است، در حالی که در قوس نزول، با حرکت از علم به سمت عمل، دارای شأنِ ثمره و ظهور می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۷۱؛ همو، ۱۳۶۶ الف: ج ۱، ص ۱۳۱ و ۲۴۹؛ همان: ج ۳، ص ۲۸۲ و ۳۸۰)

آیاتی مانند: «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نمل/۹۰) (نفرمود: آلا بما كنتم تعملون) و «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» (نجم/۳۹ - ۴۰) (نفرمود: جزاء سعيه سوف يرى) و «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا» (آل عمران/۳۰) (نفرمود: جزاء ما عملت) بیانگر این است که ثواب و عقاب در آخرت به خود اعمال و اخلاق حسنه و سيئه تعلق می‌گیرد و صور اخروی از همین ملکات ناشی می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۵، ص ۱۸۷؛ ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۱۹۶)

باید توجه داشت که در آیات فوق، صرفاً پیرامون چیستی جزای اعمال انسان‌ها در قیامت سخن رفته و از این جهت منافاتی با آیاتی از قرآن ندارد که درباره چرایی مجازات انسان‌ها در قیامت دارد. از

این جمله‌اند آیات: «مَنْ يَعْمَلْ سُوًّا يُجْزَ بِهِ» (نساء/۱۲۳) و «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل/۳۲) و «ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (سجده/۱۴)

از آن‌جا که صور اخروی با ردیلت یا فضیلت بودن ملکات کسب شده متناسب هستند و ملکات نیز ناشی از تکرار اعمال هستند، حسن و قبح افعال، اموری واقعی و غیراعتباری هستند؛ زیرا اساساً تبیین حسن و قبح براساس اعتباریات، به نسبی بودن حسن و قبح منجر می‌شود و با تکیه بر آن نمی‌توان هیچ برهان منطقی در عقاید اقامه کرد و بدین ترتیب هیچ مکتب اخلاقی واقع‌گرایی بنیان نخواهد شد؛ اما براساس نظریه حسن و قبح ذاتی، سنگ بنای لازم برای براهین در ابواب عدل و افعال الهی، نبوت، امامت و معاد فراهم می‌گردد و مکتب اخلاقی واقع‌گرا نیز ترسیم می‌گردد. از همین روست که صدرا، ثواب و عقاب آخرت را عین اعمال دنیوی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۰)

بدین ترتیب در دیدگاه صدرا، اعمال که منجر به ملکات و سپس معرفت می‌شوند، باید دارای حسن و قبح ذاتی باشند.

اما در قوس نزول سلوکی که معرفت بنیان اعمال است و اعمال در اثر کسب معرفت بروز می‌یابند، شأن عبادات و

اعمال در حرکت از علم به سمت احوال و سپس اعمال معنا می‌یابد. مقصود اصلی از احوال و اعمال، علم است. حال برای علم و عمل برای حال قصد شده است. از طرف دیگر، علم حال را و حال عمل را نتیجه می‌دهد. بنابراین، علم اول و آخر و مبدأ و نهایت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۵، ص ۹۰) عمل از علم تراوش می‌کند و علم ثمره‌ی عمل است (همان: ج ۳، ص ۲۶۸) و مطابق آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» باید گفت هیچ عملی از کسی ظاهر نمی‌شود جز آنکه دلالت بر درون و شاکله وجودی او دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۴۱؛ مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳: ص ۳۳۰) عمل خالص که آلوده به اغراض نفسانی نباشد، تنها از انسان حکیم و عارف صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ج ۷، ص ۱۶۵) و اعمال فاسد از فساد در اعتقاد نشأت می‌گیرد. (همان: ۱۹۸) آیه «الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ مِنْهُ إِلَّا نَجَسًا» (اعراف/۵۸) را می‌توان درصدد القای همین معنی تلقی کرد.

از سوی دیگر، قیام صور ادراکی به نفس، صدوری است و نه حلولی؛ یعنی نفس خالق و موجد آن‌هاست و نه صرفاً

محل و ظرف آن‌ها. بنابراین، پس از التزام به اخلاق به‌عنوان نتیجه‌ای از التزام به اعمال، نفس تقویت می‌شود و موجد صور ادراکی می‌گردد. از این رو، کسی که ملزم به اعمال و سپس اخلاق نیست، نمی‌تواند این صور را صادر کند؛ زیرا وقتی نفس انسان ضعیف است، افعال به سختی از آن صادر می‌شوند. نفس باید تقویت شود تا افعال به سهولت از آن صادر شوند. در مقام عمل، عمل با انسان اتحاد می‌یابد و نفس را تشدید می‌کند. در مقام معرفت، معرفت با انسان اتحاد می‌یابد و از این جهت، انسان اشتداد وجودی پیدا می‌کند و نفس با حرکت جوهری به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که اماره‌ی آن در منش و اعمال نمایان می‌گردد.

در حرکت از علم به سوی عمل، عمل به‌عنوان ثمره‌ی علم در نظر گرفته می‌شود. عمل در فرآیند تکرار بر علم اثر می‌گذارد و علم جدید، مبدأ تشکیل عمل جدید است. کمال عقل و حصول علم موجب خشیت می‌شود و خشیت و ترس از عذاب، کمال دین و تمامیت عمل را به دنبال خواهد داشت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۲۲۲)

از نظر صدرا، حسن و قبح به اعتبار مراتب نفس متفاوت خواهد بود. خیرات

مانند نماز، روزه، حج، عمره و زکات و شرور مانند دزدی، غیبت، قتل، خوردن مال یتیم و ظلم که منسوب به نفوس انسان هستند، همگی از امور وجودی‌اند و وجود از نظر خیر و صلاح، برای انسان کمال و خیر است. شرور برای مرتبه‌ی حیوانی نفس انسان خیر و کمال است، نه برای مرتبه‌ی نفس ناطقه‌ی او. نسبت به همین مرتبه‌ی حیوانی نفس، مدح یا مذمت عقلی یا شرعی به آن تعلق نمی‌گیرد. بلکه مدح و ذمّ به اعتبار سنجش این اعمال با نفس ناطقه و جزء اشرف انسان، به او تعلق می‌گیرد. شروری که در مقایسه با جزء حیوانی، کمال و خیر شمرده می‌شدند، در مقایسه با نفس ناطقه قبیح و مورد مذمت خواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) در اینجا صدرا با توجه به حسن و قبح فاعلی سخن می‌گوید، زیرا حسن و قبح افعال تابعی از نقص یا کمالی است که نصیب فاعل می‌گردد.

در قوس نزول سلوکی، این نفس انسان است که فارغ از اعمال، توسط معارف کسب‌شده، مطابق حرکت جوهری ذات خود را ارتقا داده و شاکله‌ی قوام‌یافته دارد. هر حرکت انسان با کسب کمالی برتر همراه بوده و نفس انسان از مراتب مادی تا

مراتب بالای تجرد را طی کرده است. از این پس، اعمالی که از نفس انسان صادر می‌شود، نتیجه‌ی حسن و قبح فاعلی وی است.

نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر، موارد زیر به‌عنوان نتیجه قابل بیان است:

صدرا قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری است و دلایل عقلی و نقلی را بر اثبات اندیشه‌ی خود بیان می‌کند. وی صریحاً افعال را متصف به حسن یا قبح کرده و آن‌ها را حسن و قبیح می‌داند. از این رو، حسن و قبح افعال را به لحاظ وجودشناختی، ذاتی می‌داند. صدرا حسن را امری می‌داند که عقل به آن دعوت می‌کند و قبیح را امری می‌داند که عقل از آن منع می‌کند. به اعتقاد وی، عقل بدون نیاز به شرع و مستقل از آن قادر به درک حسن و قبح افعال است. از این رو، حسن و قبح افعال را به لحاظ معرفت‌شناختی، عقلی می‌داند.

رابطه‌ی صدرا با عمل، ملکات و معرفت در قوس صعود با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی در جنبه‌های وجودشناسی و با اعتقاد به حسن و قبح عقلی در جنبه‌ی معرفت‌شناسی قابل تبیین است و این رابطه با حسن و قبح فاعلی در قوس نزول

تبیین‌پذیر است. در قوس صعود، حسنه یا رذیله بودن ملکات بستگی دارد به حسن یا قبیح اعمالی که انسان به تکرار آن‌ها اصرار می‌ورزد. با تکرار افعال حسن، ملکات حسنه و با تکرار افعال قبیح، ملکات رذیله در نفس صورت می‌گیرد.

در قوس نزول، که معرفت بنیان اعمال است و اعمال در اثر کسب معرفت بروز می‌یابند، شأن عبادات و اعمال در حرکت از علم به سمت احوال و سپس اعمال معنا می‌یابد. مقصود اصلی از احوال و اعمال، علم است. حال برای علم و عمل برای

حال قصد شده است. از طرف دیگر، علم حال را و حال عمل را نتیجه می‌دهد. بنابراین، علم اول و آخر و مبدأ و نهایت است. نفس انسان فارغ از اعمال، توسط معارف کسب‌شده، ذات خود را ارتقا داده و شاکله‌ی قوام‌یافته دارد. هر حرکت انسان با کسب کمالی برتر همراه بوده و نفس انسان از مرلّتب مادی تا مرلّتب بالایی تجرد را طی کرده است. از این پس، اعمالی که از نفس انسان صادر می‌شود، نتیجه‌ی حسن و قبیح فاعلی وی است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار في أصول الدين، به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: انتشارات دارالکتب.
- ابن سینا، علی، (۱۳۲۶ش)، تسع رسائل في الحكمه و الطبيعيات، قاهره: انتشارات دارالعرب.
- ابن سینا، علی، (۱۳۱۳ش)، رسائل اخرى لابن سینا، تهران: بی‌نا.
- ابن سینا، علی، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، علی، (۱۳۶۳ش)، المبدأ و المعاد، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، علی، (۱۳۸۳ش)، منطق دانشنامه‌ی علائی، تصحیح، حواشی و مقدمه: دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- ابوالقاسم زاده، مجید، (۱۳۹۷ش)، «بررسی معرفت شناختی حسن و قبح عقلی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، سال دهم.
- ارهوی، تاج‌الدین محمد بن حسین، (بی‌تا)، الحاصل فی الموصول، بی‌جا.
- استرآبادی، محمد جعفر، (۱۳۸۲ش)، المبراهین المقاطعه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایجی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعد‌الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، تعليق از زکریا عمیراث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حلی، یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المحصل، مقدمه و تحقیق از دکتر اتای، عمان: انتشارات دار الرازی.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۵ق)، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: انتشارات دارالفکر.
- سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۹۸۱م)، تعلیقات بر اسفار (در: صدرالدین شیرازی، المحکمة المتعلیة)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخيرة في علم الکلام، به تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.