

ارزیابی انتقادی استدلال معرفتی و استدلال تعاکس بر حسن و قبح عقلی

سیدعلی طالقانی^۱، حسین رفیعی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۱/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۹)

چکیده

آنچه ما «استدلال معرفتی» و «استدلال تعاکس» خوانده‌ایم دو استدلال از سه استدلالی‌ست که خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف - متکلم امامی، در کتاب مهم و تأثیرگذار تجرید/الاعتقاد، بر حسن و قبح عقلی اقامه کرده است. نتیجه مورد نظر خواجه و مقدمات هر دو استدلال مبهم است و می‌توان تفسیرهای متعددی از آن‌ها ارائه داد. در این مقاله با تفکیک جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی هریک از استدلال‌ها، روایت‌های محتمل هر استدلال بیان شده و پس از صورت‌بندی منطقی هر استدلال، مورد ارزیابی قرار گرفته است. به زعم نویسندگان، نتیجه بهترین تقریر از استدلال نخست، حسن و قبح عقلی معرفت‌شناختی است و نتیجه بهترین تقریر از استدلال دوم، حسن و قبح عقلی هستی‌شناختی؛ و البته هیچ‌یک از این دو استدلال نمی‌تواند نظریه عدلیه را اثبات یا دیدگاه مخالفان‌شان را ابطال کند.

کلید واژه‌ها: استدلال تعاکس بر حسن و قبح عقلی، استدلال معرفتی بر حسن و قبح عقلی، خواجه نصیرالدین طوسی، معرفت‌شناسی حسن و قبح، هستی‌شناسی حسن و قبح.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول)؛

Email: taleqani@bou.ac.ir

۲. طلبه سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛

Email: rafiei@maalem.ir

۱. مقدمه

مسئله عقلی یا شرعی بودن حُسن و قبح از تأثیرگذارترین مسائل فلسفی - کلامی است؛ و اتخاذ هر یک از دوگانه اصلی عقلی - شرعی در این مسئله لوازم قابل ملاحظه‌ای در دیگر مباحث الاهیاتی و کلامی دارد. علی‌رغم اهمیت مسئله در سنت کلامی جهان اسلام و طرح استدلال‌های مختلف از سوی طرفین نزاع، متأسفانه تاکنون این استدلال‌ها با استفاده از شیوه‌های جدید منطقی و بر پایه تفکیک جهات معناشناختی^۱، معرفت‌شناختی^۲ و هستی‌شناختی^۳ صورت‌بندی و ارزیابی نشده است. صورت‌بندی و ارزیابی تمام استدلال‌های تاکنون مطرح‌شده از سوی طرفین نزاع از حوصله این مقال بیرون است؛ در این مقاله تنها به بررسی دو استدلال از سه استدلالی خواهیم پرداخت که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجريد الاعتقاد* بر حُسن و قبح عقلی اقامه کرده است. این دو استدلال در بیان موجز و زیبایی خواجه چنین صورت بیان یافته است:

«و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع؛ ... و لجاز التعاكس.»

[۲۸، ص ۱۹۷]

ما این دو استدلال را به ترتیب «استدلال معرفتی» و «استدلال تعاکس» نام‌گذاری کرده‌ایم. در استدلال نخست، تلاش شده است از طریق معرفت غیر شرعی داشتن به ارزش اخلاقی فعل، بر حُسن و قبح عقلی استدلال شود؛ و در استدلال دوم، کوشش شده است از طریق امتناع تغییرکردن حُسن و قبح افعال، اقامه دلیل شود. چنانکه در ادامه خواهیم دید، استدلال اول، معرفت‌شناسانه و استدلال دوم، برخلاف تقریر معرفت‌شناسانه علامه حلی و شمس‌الدین اصفهانی [۳، ج ۲، ص ۹۶۶؛ ۱۵، ص ۳۰۳]، هستی‌شناسانه است.

چنانکه در ادامه خواهیم دید، به نظر می‌رسد *استدلال تعاکس* از ابداعات نصیرالدین طوسی است، ولی *استدلال معرفتی* پیشینه‌ای بلندتر دارد. جالب است که خواجه حتی در دیگر آثار خود نیز از *استدلال تعاکس* استفاده نکرده است؛ هرچند متأخران از خواجه اعتنای درخوری بدان داشته‌اند. در این مقاله با توجه به اهمیت و محوریت متن کلاسیک *تجريد الاعتقاد*، تقریر خواجه در تجرید مبنای صورت‌بندی و ارزیابی استدلال‌ها قرار گرفته است.

1. semantic

2. epistemological

3. ontological

برای رفع ابهام از بیان خواجه علاوه بر دیگر آثار کلامی - فلسفی او از جمله تلخیص المحصل [۲۶] و قواعد العقائد [۲۷]، به مهم‌ترین شرح‌های تجرید مراجعه کرده‌ایم: کشف المراد از علامه حلی (متوفی ۷۲۶ق) [۱۵]، تسدید القواعد از شمس‌الدین محمود اصفهانی (متوفی ۷۴۹ق) [۳] و شرح تجرید العقائد از ملاعلی قوشجی (متوفی ۸۷۹ق) [۲۳].

۲. پیشینه تحقیق

اشاعره در آثار خود، به خصوص در شرح‌هایی که بر تجرید الاعتقاد نگاشته‌اند، استدلال‌های محقق طوسی بر حسن و قبح عقلی، که از جمله آن‌ها استدلال معرفتی و استدلال تعاکس است را نقد کرده‌اند. از جمله مهم‌ترین این شروح تسدید القواعد [۳] معروف به شرح قدیم از شمس‌الدین اصفهانی و شرح تجرید العقائد [۲۳] معروف به شرح جدید از ملاعلی قوشجی است. با این حال، چنانکه اشاره شد پژوهشی یافت نشد که با صورت‌بندی منطقی و تفکیک جهات معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی استدلال‌ها، رخنه‌های موجود در این استدلال‌ها را نشان دهد.

۳. حسن و قبح عقلی

عبارت موجز و زیبای تجرید الاعتقاد در مقام استدلال بر حسن و قبح عقلی چنین است: «و هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع؛ و لإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً؛ و أجازَ التعاکس.» [۲۸، ص ۱۹۷]

چنانکه پیداست این عبارت کوتاه مشتمل است بر سه استدلال مستقل بر یک ادعای کانونی: «هما عقلیان». نخست لازم است ببینیم مفاد دقیق این ادعای کانونی چیست. در تجرید هیچ توضیحی درباره ادعای کانونی «هما عقلیان» نیامده است؛ اما در تلخیص المحصل و قواعد العقائد به اختصار توضیح داده شده است.^۱ بنابر توضیح تلخیص المحصل کانون اختلاف میان اشاعره و عدلیه عقلی بودن یا شرعی بودن مدح‌آفرین یا ذم‌آفرین (موجب المدح أو الذم) است^۲ و در قواعد العقائد با کمی توضیح بیشتر گفته شده است که اشاعره هیچ‌یک از افعال را به نزد عقل نیکو یا ناپسند

۱. تحریر محل نزاع و بیان معنای مورد اختلاف حسن و قبح در این دو منبع کمی متفاوت است و بررسی این مسئله نیازمند مقاله‌ای مستقل است.

۲. «إتّما الخلاف فی معنی الحُسن و القُبح بوجه آخر، و هو أنّ کون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذمّ عقلیّ أو شرعیّ.» [۲۶، ص ۳۳۹]

نمی‌دانند بلکه برآن‌اند که حسن و قبح تنها به حکم شرع است.^۱ بدین‌رو، در مجموع به نظر می‌رسد هدف اصلی خواجه در تجرید نقد دیدگاه اشاعره است که از آن‌ها با عنوان «أهل السنة» یاد می‌کند و نه طرح دیدگاه ایجابی خود و استدلال مستقیم بر آن. به وضوح روشن نیست که دیدگاه ایجابی خواجه همسو با دیدگاه معتزله، یعنی حسن و قبح ذاتی افعال - به معنایی که در ادامه خواهیم دید - است یا همسو با دیدگاه ابن‌سینا و پیروانش که حسن و قبح را عقلایی و از آراء محموده می‌دانند. چنانکه اشاره شد بیان وی هم در تجرید، هم در تلخیص المحصل و هم در قواعد العقائد نسبت به دیدگاه معتزله و ابن‌سینا بی‌طرف است. دیدگاه شخصی او را از شرح اشارات وی نیز نمی‌توان اصطیاد کرد چراکه در شرح اشارات خود را متعهد به شرح کرده و تمایل به اظهار نظر شخصی نداشته است [۲۵، ص ۲]. بدین‌رو نمی‌توان از مجموع آثار وی دیدگاه ایجابی و نهایی او را با قطعیت استخراج کرد.

البته پاره‌ای از سخنان محقق طوسی در مقام استدلال یا پاسخ مخالفان به آسانی با دیدگاه حکما قابل جمع نیست، و بیشتر با دیدگاه معتزله هم‌سو است. برای مثال خواجه در دو موضع از تجرید تأکید کرده است که حسن و قبح افعال قابل تغییر نیست:

۱. چنان‌که خواهیم دید، یکی از مقدمات / استدلال / تعاکس این است: «ممکن نیست فعل حسن، قبیح و فعل قبیح، حسن شود.»

۲. هم‌چنین در پاسخ به یکی از اشکالات مطرح‌شده بر حسن و قبح عقلی مبنی بر اینکه اگر قبح، از ذاتیات دروغ باشد هیچ‌گاه تخلف نمی‌کند و حتی دروغی که باعث نجات پیامبر می‌شود نیز باید قبیح باشد^۲، تخلف‌ناپذیری ارزش اخلاقی فعل مفروض گرفته شده است [۲۸، ص ۱۹۷].

از آن‌رو که به نظر می‌رسد بنابر مبنای ابن‌سینا و تابعان‌اش، حسن و قبح از ذاتیات افعال نبوده، بدین‌رو امکان تغییر ارزش اخلاقی افعال هست، چه‌بسا بتوان دیدگاه ایجابی خواجه را حسن و قبح ذاتی افعال یعنی دیدگاه معتزله، دانست.

بدین‌ترتیب آنچه مسلم است این است که مراد خواجه از مدعای کانونی «هما عقلیان» این است که: «هما لیسا بشرعیان». اما حسن و قبح شرعی به چه معناست؟

۱. «المراد بالحسن فی الأفعال ما لا يستحقّ فاعله ذمّاً أو عقاباً، و بالقبیح ما يستحقّهما بسببه. و عند أهل السنّة لیس شیء من الأفعال عند العقل بحسن و لا قبیح؛ و إنّما یكون حسناً او قبیحاً بحکم الشرع فقط.» [۲۷، ص ۴۵۲]

۲. فخررازی این اشکال را به صورت مفصل در *نهایة العقول* مطرح کرده است. [۱۹، ج ۳، ص ۲۶۲ تا ۲۶۹]

چنانکه در ادامه خواهیم دید حسن و قبح شرعی در دستگاه فکری اشاعره دست کم دو بُعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد: ما در ادامه از حسن و قبح شرعی هستی‌شناختی با تعبیر «حسن و قبح الهی» و از حسن و قبح شرعی معرفت‌شناختی با تعبیر «حسن و قبح شرعی» یاد می‌کنیم. با توجه به استدلال‌های خواجه، به نظر می‌رسد او قصد دارد هر دو دیدگاه حسن و قبح الهی و حسن و قبح شرعی را رد کند.

این مطلب را می‌توان در دیگر آثار عدلیه نیز مشاهده کرد: در بسیاری از موارد در مقام دفاع از حسن و قبح عقلی معرفت‌شناختی بوده‌اند [۱، ص ۴۵؛ ۲، ص ۱۵۲؛ ۵، ص ۱۰۴؛ ۱۰، ج ۱، ص ۸۴؛ ۱۴، ص ۸۲؛ ۱۷، ۲۵۴ و ۲۵۵؛ ۱۸، ص ۲۱۰؛ ۲۰، ۳۴۵؛ ۲۱، ص ۲۰۳] و در مواردی کلامشان قابل حمل بر حسن و قبح عقلی هستی‌شناختی است [۲، ص ۱۵۲؛ ۱۰، ج ۱، ص ۸۴؛ ۱۴، ص ۸۴؛ ۱۶، ص ۱۶۵؛ ۲۰، ۳۴۵؛ ۲۱، ص ۲۰۴].

در ادامه و پیش از بررسی استدلال‌ها برای وضوح و سهولت در بحث، معانی مورد نظر خود را از اصطلاحات اصلی و پرکاربرد در این مقاله می‌آوریم:

۱. حسن و قبح ذاتی: هریک از افعال اختیاری انسانی که دارای ارزش اخلاقی است، به خودی خود و فارغ از حکم الهی یا دیدگاه عقلا دارای یکی از دو ارزش اخلاقی حسن یا قبح است؛ و ارزش اخلاقی هر فعل، متعین و نیز غیرقابل سلب است.

۲. حسن و قبح عقلی: شناخت حسن و قبح دست‌کم یک فعل از افعال اختیاری انسان از طریق عقل و بدون کمک شرع قابل تحصیل است.

۳. حسن و قبح عقلایی: هیچ‌یک از افعال اختیاری انسان به‌نحو نفس‌الامری و به خودی خود و بدون آراء عقلاء درباره حسن و قبح‌شان، دارای حسن یا قبح نیست. آنچه حسن‌آفرین یا قبح‌آفرین است آراء عقلاست.

۴. حسن و قبح الهی: هیچ‌یک از افعال اختیاری انسان به‌نحو نفس‌الامری و به خودی خود و بدون حکم الهی دارای ارزش اخلاقی حسن یا قبح نیست. آنچه حسن‌آفرین یا قبح‌آفرین است احکام الهی است.

۵. حسن و قبح شرعی: تنها طریق شناخت حسن و قبح افعال اختیاری انسان شرع است.

۴. استدلال معرفتی

چنانکه گذشت منظور از «استدلال معرفتی» این است که از طریق معرفت غیر شرعی به ارزش اخلاقی فعل، بر حسن و قبح عقلی استدلال شود. این استدلال بسیار معروف است و در آثار زیادی دیده می‌شود [۱، ص ۴۵؛ ۵، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ ۶، ج ۱، ص ۱۵۵؛ ۹، ص ۴۸؛ ۱۰،

ج ۱، ص ۸۴؛ ۱۱، ص ۴۸۰؛ ۱۲، ص ۴۹؛ ۱۳، ۳۹۹ و ۴۰۱؛ ۱۴، ص ۸۳؛ ۱۷، ص ۲۵۴ و ۲۵۵؛ ۱۸، ص ۲۱۰؛ ۲۰، ۳۴۳ و ۳۴۴؛ ۲۴، ص ۸۶؛ ۲۶، ص ۳۳۹؛ ۲۸، ص ۱۹۷].

دیدیم که محقق طوسی این استدلال را چنین تقریر می‌کند:

«و هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع.» [۲۸، ص ۱۹۷]

در این استدلال از اینکه علم به حسن و قبح برخی افعال از راه شرع حاصل نمی‌شود، نتیجه گرفته شده که حسن و قبح عقلی است. این استدلال را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

۱. اگر به حسن و قبح برخی افعال از غیر طریق شرع علم داشته باشیم، حسن و قبح عقلی است.

۲. به حسن و قبح برخی افعال از غیر طریق شرع علم داریم.

∴ حسن و قبح عقلی است.

روشن است که مقدمات این استدلال، معرفت‌شناختی است نه هستی‌شناختی و بدین‌رو نتیجه استدلال نیز حسن و قبح عقلی - به معنای مذکور در بالا - است، نه حسن و قبح ذاتی. به بیان دیگر گویا نتیجه استدلال این است که حسن و قبح افعال را می‌توان از طریق عقل و بدون کمک و هدایت شرع شناخت.

هم‌چنین نتیجه استدلال قضیه‌ای است مهمله که نزد منطق‌دانان و فیلسوفان ما در قوه قضیه جزئی است. چنانکه محقق طوسی و دیگر متکلمان تصریح کرده‌اند نزاع در این مسئله جزئی است [۱، ص ۴۵؛ ۵، ص ۱۰۴؛ ۱۴، ص ۸۲؛ ۱۸، ص ۲۱۰؛ ۲۰، ص ۳۴۵؛ ۲۶، ص ۳۳۹؛ ۲۷، ص ۴۵۲]. از این‌رو اختلاف بر سر این است که: آیا فعلی وجود دارد که حسن یا قبح آن عقلی باشد؟ به عبارت دیگر نزاع بر سر ایجاب جزئی در مقابل سلب کلی است. تفکیک‌نکردن حسن و قبح عقلی از حسن و قبح ذاتی ممکن است ما را در تقریر موضع محقق طوسی سردرگم کند. برای مثال، برخی معاصران در جایی گفته است که به اعتقاد محقق طوسی هر فعل هر فاعل مختاری بالذات حسن یا قبح دارد [۷، ص ۳۳]، و در جای دیگری ادعا کرده است که منظور از «حسن و قبح ذاتی» همان حسن و قبح عقلی است [۹، ص ۲۰].^۱ لازمه این دو سخن این است که از نظر خواجه حسن و قبح

۱. «و منه يظهر أن المراد من الذاتي في المقام إنما هو حسن الأفعال و قبحها العقلي، في مقابل الأشاعرة الذين ذهبوا إلى حسن الأفعال و قبحها الشرعي. فمن قال بأن العقل له القابلية على أن يصف الفعل - إذا نظر إليه بما هو هو - بأحد الوصفين، فقد ذهب إلى التحسين و التقبيح العقليين الذاتيين.» [۹، ص ۲۰].

تمام افعال را می‌توان از طریق عقل و بدون کمک و هدایت شرع شناخت؛ در حالی که چنانکه گذشت وی به روشنی در *تلخیص المحصل* و *قواعد العقائد* نزاع معرفت‌شناسانه را بر سر موجهه جزئی در مقابل سالبه کلیه دانسته است. با توجه به جزئی بودن ادعا می‌توان استدلال را به نحو روشن‌تری بدین شکل صورت‌بندی کرد:

۱. اگر به حسن و قبح برخی افعال از غیر طریق شرع علم داشته باشیم، حسن و قبح برخی افعال عقلی است.

۲. به حسن و قبح برخی افعال (مانند احسان و ظلم) از غیر طریق شرع علم داریم. ∴ حسن و قبح برخی افعال عقلی است.

می‌توان این استدلال را به زبان منطق جدید چنین نوشت:

1. $(\exists x) (Ax \ \& \ H(x, M) \ \& \ K(H(x, M)) \ \& \ \sim D(K(H(x, M)))) \rightarrow (\exists x) R(K(H(x, M)))$
 2. $(\exists x) (Ax \ \& \ H(x, M) \ \& \ K(H(x, M)) \ \& \ \sim D(K(H(x, M))))$
- ∴ $(\exists x) R(K(H(x, M)))$

یعنی:

۱. اگر x ای وجود داشته باشد که x فعل باشد و x حکم اخلاقی داشته باشد و حکم اخلاقی x به طریقی معلوم باشد و حکم اخلاقی x از طریق شرع معلوم نباشد، آنگاه x ای وجود دارد که حکم اخلاقی x عقلی است.

۲. x ای وجود دارد که x فعل است و x حکم اخلاقی دارد و حکم اخلاقی x به طریقی معلوم است و حکم اخلاقی x از طریق شرع معلوم نیست. ∴ x ای وجود دارد که حکم اخلاقی x عقلی است.

۱.۴. ارزیابی و نقد استدلال معرفتی

چنانکه پیش‌تر اشاره شد نتیجه و مدعای *استدلال معرفتی*، حسن و قبح عقلی است نه حسن و قبح ذاتی؛ و به بیان دیگر استدلال نخست‌خواجه معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی.

با این حال، چنانچه شخصی اصرار داشته باشد تفسیری هستی‌شناسانه از این استدلال ارائه دهد با اشکالی جدی مواجه است:

اگر این استدلال هستی‌شناسانه باشد، مقدمه اول آن را باید چنین خواند:

۱'. اگر به حسن و قبح برخی افعال از غیر طریق شرع علم داشته باشیم، حسن و قبح برخی افعال ذاتی است.

مقدم در این گزاره شرطی معرفت‌شناسانه و تالی هستی‌شناسانه است. اشکال این است که هیچ ملازمه‌ای بین این مقدم و تالی برقرار نیست؛ ممکن است به حُسن یا قبح فعلی از راه عقل یا هر راهی بجز راه شرعی علم پیدا کنیم، اما آن حُسن یا قبح، ذاتی نباشد. به بیان دیگر هیچ منافاتی ندارد که حسن و قبح افعال از جهت هستی‌شناختی الهی باشد و در عین حال بتوانیم از راهی بجز اخبار خداوند به آن علم پیدا کنیم. مستدل باید نشان دهد که مجعولات شارع را جز از طریق اخبار خودش نمی‌توان درک کرد. در واقع این یکی از مقدمات استدلال با خوانش هستی‌شناسانه خواهد بود که پذیرش آن به هیچ وجه آسان نیست.

فرض کنید حسن و قبح افعال الهی و حقیقی باشد به این معنا که حسن و قبح وابسته به حکم خداوند باشد ولی در عین حال بعد از حکم الهی، ارزش اخلاقی فعل به صورت یک ویژگی حقیقی و خارجی فعل محقق شود، نه اعتباری محض. به عبارت دیگر خداوند حُسن یا قبح را به صورت یک ویژگی خارجی به فعل عطا کند؛ به نحوی که فعل در خارج، بعد این دریافت ویژگی اخلاقی، متفاوت باشد با همان فعل قبل از دریافت آن ویژگی. در این صورت اگر خداوند فعل A را حَسَن کند، در حالی که A به خودی خود نه حَسَن بود و نه قبیح، ممکن است شخصی با تجربه یا از راه کشف عرفانی و یا با کمک استدلال عقلی به صورت موجهی علم پیدا کند که خداوند به فعل A ارزش حُسن داده است. افزون بر اینکه ممکن است معرفت اخلاقی فطری باشد و انسان بتواند با معرفت اخلاقی نهاده شده در فطرت خویش، ارزش‌های اخلاقی مجعول خداوند را مستقلاً و بدون هدایت انبیاء درک کند. در این صورت حُسن فعل A از جهت هستی‌شناختی الهی است، اما شخص از غیر طریق شرع به آن علم پیدا کرده است.^۱ پس نمی‌توان از عقلی بودن حُسن یا قبح فعلی، ذاتی بودن آن را نتیجه گرفت. بدین‌رو اگر فرض کنیم این استدلال سعی دارد ذاتی بودن حُسن و قبح را اثبات کند، به نظر می‌رسد این تقریر از استدلال با اشکالی اساسی مواجه است و از اثبات حسن و قبح ذاتی ناتوان است.

۱. هم‌چنین می‌توان فرض کرد که حُسن و قبح، هر کدام یک نوع از ارزش‌های اخلاقی مجعول خداوند است که به‌دلایلی از جمله حکمت و علم مطلق الهی، تنها و تنها به انواع مشخصی از افعال ما تعلق می‌گیرد که یک ویژگی حقیقی و عینی معین دارند. بدین ترتیب، گویا ارزش اخلاقی هر نوع فعل بر روی نوع معینی از ویژگی‌های عینی، شبه - مبتنی (pseudo-supervene) می‌شود. در این صورت شخص با درک این ویژگی عینی می‌تواند حسن یا قبح آن فعل را درک کند هرچند این ارزش اخلاقی مجعول خداوند باشد.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد این استدلال معرفت‌شناسانه و ناظر به حُسن و قبح عقلی است، نه هستی‌شناسانه و ناظر به حسن و قبح ذاتی. به بیان دیگر درصدد اثبات این است که انسان می‌تواند به وسیله عقل خود و بدون اخبار خداوند به حسن و قبح برخی افعال علم پیدا کند.

اما اگر استدلال را معرفت‌شناسانه تفسیر کنیم باز هم خالی از اشکال نیست: مقدمه دوم استدلال نه بدیهی است و نه مدلل؛ پذیرش آن نیازمند دلیل و اثبات است. مقدمه دوم استدلال این بود:

۲. به حُسن و قبح برخی افعال (مانند احسان و ظلم) از غیر طریق شرع علم داریم. علامه حلی در کشف المراد تلاش کرده این مقدمه را چنین اثبات کند: علی‌رغم اینکه ملحدان، ادیان الهی را نپذیرفته‌اند اما آن‌ها نیز به حُسن احسان و قبح ظلم معترف‌اند. پس علم به حُسن احسان و قبح ظلم، از شرع گرفته نشده است [۱۵، ص ۳۰۳].

این دلیل ناتمام است؛ چنان که ممکن است دین‌داران در اثر رابطه و تعامل با بی‌دینان بعضی از اموری که ملحدان خوب می‌پندارند را نیکو و حَسَن تلقی کنند، ممکن است بی‌دینان نیز در اثر ارتباط با جوامع دینی بعضی امور را خوب یا بد بدانند بدون اینکه از راه عقل خود به خوب بودن یا بد بودن آن فعل علم پیدا کرده باشند^۱. حتی ممکن است شخصی که مومن به وجود خدا نیست، به خاطر علتی شبیه به علت ذکر شده، نیک یا زشت بودن فعلی را بپذیرد حال آنکه بشر بدون الهام گرفتن از بیان خداوند هیچ راهی به شناخت ارزش آن فعل ندارد. پس ممکن است منشأ علم ملحدان به نیک یا زشت بودن فعلی (از جمله علم به حسن احسان و قبح ظلم)، بیان و اخبار خداوند باشد؛ به گونه‌ای که اگر شخصی به هیچ نحو با هیچ دین الهی ارتباط برقرار نکند، چه بسا نظام اخلاقی او بکلی متفاوت باشد. بنابراین علم ملحدان به حُسن یا قبح فعلی نمی‌تواند عقلی بودن حُسن یا قبح آن فعل را ثابت کند و مقدمه دوم استدلال بدون دلیل باقی می‌ماند.

افزون بر این، مقدمه نخستِ تقریر معرفت‌شناسانه نیز خالی از اشکال نیست. در این مقدمه علم به حُسن و قبح فعل از غیر طریق شرع، ملازم دانسته شده با حُسن و قبح عقلی. به عبارت دیگر فرض این مقدمه این است که: حکم اخلاقی فعل A عقلی است اگر و تنها اگر علم به آن از غیر طریق شرع برای ما حاصل شود. و بدین‌رو در استدلال دوم و سوم به ابطال حُسن و قبح شرعی بسنده شده است.

۱. می‌توان این باور دینی را نیز ضمیمه کرد که اولین انسان (آدم ابوالبشر) پیامبر الهی بوده است.

در اینجا یکی از دو وضعیت متصور است که هیچ‌یک خالی از اشکال نیست. یا تمام طرق معرفت اخلاقی جز طریق شرع، اعم از درک مستقیم عقلی، استدلال عقلی، فطرت اخلاقی، وجدان اخلاقی و کشف عرفانی، «عقلی» خوانده شده است، که در این صورت نام‌گذاری دچار اشکال است زیرا موجه نیست که راه‌هایی چون فطرت و وجدان و کشف عرفانی «عقلی» خوانده شود؛ و یا آنکه میان طریق شرعی و عقلی واسطه‌ای دیده نشده است. که در این صورت علی‌رغم نام‌گذاری صحیح، گرفتار موضعی ناصواب در انکار واسطه میان طریق عقلی و طریق شرعی شده است. روشن به نظر می‌رسد که جز طرق عقلی و شرعی، طرق دیگری از جمله فطرت و وجدان و کشف عرفانی نیز متصور است. حُسن یا قبح فعلی جزئی و متعین که با وجدان یا کشف عرفانی معلوم می‌شود، نه عقلی است و نه شرعی؛ عقلی نیست چون علی‌الادعا عقل صرفاً مدرک کلیات است، و شرعی نیست چون از طریق اخبار شارع به دست نیامده است. پس نمی‌توان از شرعی نبودن حسن و قبح، عقلی بودن آن را نتیجه گرفت.

ممکن است کسی در دفاع از تقریر هستی‌شناسانه/استدلال معرفتی بگوید: عقل تنها قدرت درک ضروریات و ذاتیات را دارد و امور ممکن و عرضیات از حیطة درک مستقیم عقل خارج است. پس هرآنچه را عقل مستقلاً درک می‌کند ضروری و ذاتی است. در نتیجه می‌توان از عقلی بودن حُسن و قبح، ذاتی بودن آن را نتیجه گرفت.

اما روشن است که چنین استدلالی بر ذاتی بودن حسن و قبح، متوقف است بر عقلی بودن آن. به تعبیر دیگر چنین استدلالی در هستی‌شناسی حُسن و قبح، متوقف است بر معرفت‌شناسی حُسن و قبح و با توجه به اشکالات مطرح‌شده، دلیلی برای پذیرش حُسن و قبح عقلی باقی نمی‌ماند. یعنی استدلال معرفتی نتوانست حُسن و قبح عقلی را ثابت کند تا به وسیله آن ذاتی بودن حُسن و قبح را اثبات کند.

علاوه بر اینکه چنین دفاعی متوقف است بر اینکه منظور متکلمان از «ذاتی» در این مقام «ذاتی» باب ایساغوجی و یا دست‌کم «ذاتی» باب برهان باشد، نه اصطلاحی دیگر. اما نه تنها شاهی بر این مطلب نیست، که برخی محققان بر خلاف آن تصریح کرده‌اند [۴، ج ۳، ص ۳۱]. هم‌چنین قولی به جبائی نسبت داده می‌شود که با هیچ‌کدام از این دو معنای «ذاتی» سازگار نیست [۲۳، ص ۳۳۸].

۶. استدلال تعاکس

همان‌طور که گذشت، مراد از «استدلال تعاکس» این است که از طریق امتناع

تغییرکردن حُسن و قبح افعال، بر حُسن و قبح عقلی استدلال شود. هرچند با تفسیر بحث‌انگیزی می‌توان مدعی شد قاضی عبدالجبار قبح ظلم را غیر قابل تغییر دانسته [۲۲، ج ۱۶، ص ۸۷]، اما *استدلال تعاکس* به صورت یک استدلال بر حُسن و قبح عقلی قبل از خواجه یافت نشد. این استدلال را می‌توان در *تجريد الاعتقاد* و آثار بعد از محقق طوسی مشاهده کرد [۳، ج ۲، ص ۹۶۶؛ ۸، ج ۱، ص ۲۴۶؛ ۱۴، ص ۸۴؛ ۱۵، ص ۳۰۳؛ ۲۸، ص ۱۹۷؛ ۲۹، ج ۱، ص ۲۱].

محقق طوسی این استدلال را چنین تقریر می‌کند:

«و لَجَزَّ التَّعَاكُسُ» [۲۸، ص ۱۹۷]

با توجه به عطف این عبارت به ما قبل، صورت استدلال چنین است: لو ثبتاً شرعاً لجاز التعاکس.

این استدلال، همانند استدلال دوم، در صدد بیان تالی فاسد پذیرش حُسن و قبح شرعی است؛ نه استدلال مستقیم به نفع حُسن و قبح عقلی. به اجمال صورت این استدلال چنین است:

۱. اگر حُسن و قبح شرعی باشد، ممکن است در ارزش اخلاقی افعال تعاکس رخ دهد.

۲. ممکن نیست در ارزش اخلاقی افعال تعاکس رخ دهد.

∴ حُسن و قبح شرعی نیست.

این استدلال نیز مبهم است؛ «تعاکس» دست‌کم به سه نحو قابل تفسیر است و از آنجا که مقدم در مقدمه اول می‌تواند معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه باشد، شش تفسیر از این مقدمه قابل ارائه است:

(۱a) اگر حُسن و قبح شرعی باشد، ممکن است آنچه را که حَسَن می‌دانیم، فی‌الواقع قبیح باشد و آنچه را که قبیح می‌دانیم، فی‌الواقع حَسَن باشد.

(۱b) اگر حُسن و قبح الهی باشد، ممکن است آنچه را که حَسَن می‌دانیم، فی‌الواقع قبیح باشد و آنچه را که قبیح می‌دانیم، فی‌الواقع حَسَن باشد.

(۱c) اگر حُسن و قبح شرعی باشد، ممکن است باور ما تغییر کند و آنچه را حَسَن می‌دانیم، قبیح دانسته و آنچه را قبیح می‌دانیم، حَسَن بدانیم.

(۱d) اگر حُسن و قبح الهی باشد، ممکن است باور ما تغییر کند و آنچه را حَسَن می‌دانیم، قبیح دانسته و آنچه را قبیح می‌دانیم، حَسَن بدانیم.

(۱e) اگر حُسن و قبح شرعی باشد، ممکن است ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

۱f) اگر حُسن و قبح الهی باشد، ممکن است ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

تقریر علامه حلی و اصفهانی مطابق یکی از دو روایت ۱a یا ۱b است [۳، ج ۲، ص ۹۶۶؛ ۱۵، ص ۳۰۳]. این تقریر را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

۱b/۱a. اگر حُسن و قبح شرعی/الهی باشد، ممکن است آنچه را که حَسَن می‌دانیم، فی‌الواقع قبیح باشد و آنچه را که قبیح می‌دانیم، فی‌الواقع حَسَن باشد.

۲a&۲b. ممکن نیست آنچه را که حَسَن می‌دانیم، فی‌الواقع قبیح باشد و آنچه را که قبیح می‌دانیم، فی‌الواقع حَسَن باشد.

∴ حُسن و قبح شرعی/الهی نیست.

روشن است که این صورت استدلال در واقع دو استدلال است: یکی بر شرعی‌نبودن حُسن و قبح، و دیگری بر الهی‌نبودن حُسن و قبح. عبارت حلی و اصفهانی صراحت ندارد که منظورشان کدام‌یک از این دو استدلال است.^۱

دو روایت ۱c و ۱d، همانند روایت‌های ۱a و ۱b، تالی را معرفت‌شناسانه بیان می‌کنند؛ اما دو روایت ۱a و ۱b تالی فاسد حُسن و قبح شرعی/الهی را «امکان خطا در باور به ارزش اخلاقی افعال» می‌دانند و روایت‌های ۱c و ۱d مشکل را «امکان تغییر باور به ارزش اخلاقی افعال» می‌بینند.

چهار روایت اول مناقشه‌انگیزتراند از دو روایت ۱e و ۱f که تالی را هستی‌شناسانه بیان می‌کنند. وجه سست‌تر بودن این است که به سادگی و روشنی می‌توان آن‌ها را در مورد حُسن و قبح عقلی یا ذاتی نیز بازسازی کرد. واضح است که اگر حُسن و قبح را عقلی یا ذاتی بدانیم باز هم خطا و تغییر باور ممکن است؛ یعنی امکان دارد در تشخیص ویژگی ذاتی افعال اشتباه کنیم و فعل حَسَن را قبیح و فعل قبیح را حَسَن بپنداریم و هم‌چنین امکان دارد باور ما به ویژگی ذاتی افعال تغییر کند.

افزون بر این، مقدمه دوم این چهار تقریر از استدلال به روشنی کاذب است. بر اساس روایت ۱a و ۱b مقدمه دوم استدلال چنین است:

۱. علامه: «لو لم یکن الحسن و القبح عقلیین لجاز ان یقع التعاکس فی الحسن و القبح بأن یکون ما نتوهمه حسنا قبیحا و بالعکس...» [۱۵، ص ۳۰۳]

اصفهانی: «لو ثبت الحسن و القبح بحسب الشرع لا بالعقل، لجاز التعاکس فی الحسن و القبح، بأن یکون ما یعتقد حسنه یکون قبیحا و بالعکس...» [۳، ج ۲، ص ۹۶۶]

۲a&۲b. ممکن نیست آنچه را که حَسَن می‌دانیم، فی‌الواقع قبیح باشد و آنچه را که قبیح می‌دانیم، فی‌الواقع حَسَن باشد.

روشن به‌نظر می‌رسد که خطا در شناخت حُسن و قبح نه تنها ممکن، بلکه با توجه به وجود اختلاف نظر در حَسَن یا قبیح بودن برخی افعال، واقع است.

بر اساس روایت‌های ۱c و ۱d مقدمه دوم استدلال چنین است:

۲c&۲d. ممکن نیست باور ما تغییر کند و آنچه را حَسَن می‌دانیم، قبیح دانسته و آنچه را قبیح می‌دانیم، حَسَن بدانیم.

در حالی که، به‌روشنی ممکن است باور شخصی نسبت به ارزش اخلاقی فعلی تغییر کند. علاوه بر امکان، وقوع تغییر نیز ادعایی گزارف نیست.

در میان دو روایت آخر، روایت ۱e نیز سست‌تر از روایت ۱f است. بنابر روایت ۱e مقدم در مقدمه اول استدلال، معرفت‌شناسانه و تالی در آن، هستی‌شناسانه است و ملازمه‌ای بین مقدم و تالی دیده نمی‌شود. اینکه تنها راه شناخت حُسن و قبح افعال مراجعه به شارع است، نشان نمی‌دهد که ممکن است ارزش اخلاقی افعال تغییر کند. حتی دست‌کم در بدو نظر، محتمل است حُسن و قبح، شرعی و در عین حال ویژگی ذاتی افعال باشد؛ یعنی حُسن و قبح ویژگی ذاتی افعال باشد، اما تنها راه شناخت این ویژگی‌های ذاتی اخلاقی اخبار خداوند باشد و عقل هیچ راهی به شناخت آن نداشته باشد. بنابراین، عدم امکان تغییر حُسن و قبح با شرعی بودن آن سازگار است.

بر این اساس، با توجه به سستی پنج احتمال نخست، ما در ادامه تنها احتمال ۱f را به تفصیل ارزیابی می‌کنیم.

۱.۶. ارزیابی و نقد استدلال تعاکس

استدلال تعاکس بنابر خوانش f چنین است:

۱f. اگر حُسن و قبح الهی باشد، ممکن است ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

۲f. ممکن نیست ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

∴ حُسن و قبح الهی نیست.

بدین ترتیب، نتیجه روایت f از استدلال تعاکس، الهی نبودن حُسن و قبح است؛ و بدین‌رو استدلالی هستی‌شناختی محسوب می‌شود.

۱.۱.۶. نقد اول

بنابر مقدمه (۱f) گویا/الهی نبودن حُسن و قبح مستلزم ذاتی بودن یا ضروری بودن حُسن و قبح است؛ در حالی که چنین نیست، زیرا محتمل است حُسن و قبح عقلایی باشد، که در این صورت نه ویژگی ذاتی افعال است و نه وابسته به اراده الهی. بدین رو لازم است تقریری از روایت f از استدلال تعاکس ارائه شود که این خلأ را پر کند. برای رفع این اشکال، ممکن است چنین تقریری ارائه شود:

۱f'. اگر حُسن و قبح ذاتی نباشد، ممکن است ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

۲f. ممکن نیست ویژگی اخلاقی افعال تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود.

∴ حُسن و قبح ذاتی است.

۱. اگر حُسن و قبح ذاتی باشد، الهی نیست.

∴ حُسن و قبح الهی نیست.

اگر صدق مقدمات این استدلال را بپذیریم، نتیجه آن، برخلاف دو استدلال قبل، کلی است؛ یعنی از این مقدمات می توان نتیجه گرفت: «حُسن و قبح تمام افعال ذاتی است.» و در نتیجه «حُسن و قبح هیچ فعلی الهی نیست.»؛ چون اگر فعلی وجود داشته باشد که حُسن و قبح آن ذاتی نباشد، ممکن است ارزش اخلاقی آن تغییر کند درحالی که طبق مقدمه ۲f ممکن نیست ارزش اخلاقی هیچ فعلی تغییر کند، پس فعلی وجود ندارد که حُسن و قبح آن ذاتی نباشد یا الهی باشد.

اما مقدمه نخست این استدلال (۱f') ادعای نادرستی است؛ زیرا لازمه نفی ذاتیت حُسن و قبح/مکان تغییرپذیری حُسن و قبح نیست. چه بسا حُسن فعلی ذاتی آن نباشد ولی همچنان به دلیل وجود عاملی خارج از ذات، تغییرپذیر نباشد. برای مثال، چه بسا حُسن و قبح فعل ذاتی نباشد ولی با این حال به دلیل عدم امکان تکوینی^۱ تغییر اراده الهی، ممکن نباشد که ویژگی اخلاقی فعل تغییر کند و فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح، حَسَن شود. پس نمی توان ادعا کرد که اگر حُسن فعلی ذاتی آن نباشد ممکن است حُسن آن تغییر کند.

۱. با توجه به هستی‌شناختی بودن استدلال، مراد از «امکان» امکان تکوینی است، نه امکان ذهنی یا احتمالاتی که به ذهن ما می آید.

۲.۱.۶. نقد دوم

مقدمهٔ دوم استدلال مصادره به مطلوب است؛ زیرا این مقدمه حسن و قبح ذاتی را مفروض می‌گیرد، در حالی که قرار است بر آن استدلال شود. اگر «حسن» و «قبح» الهی باشد، یعنی «حَسَن» فعلی باشد که خداوند به آن امر یا آن را ستایش کرده است، چه بسا ممکن باشد خداوند در زمان یا مکانی به فعلی امر کند و در زمان یا مکان دیگری از همان فعل نهی کند. هم‌چنین اگر حُسْن و قبح را عَقْلَائِی بدانیم، یعنی «حَسَن» فعلی باشد که عقلاء فاعل آن را مدح کنند، باز ممکن است فعلی در مکان یا زمانی نزد عقلاء ممدوح، و در مکان یا زمان دیگری همان فعل نزد عقلاء مذموم باشد.^۱ حال ممکن است کسی بگوید تعاکس در حُسْن و قبح برخی افعال ناممکن است؛ و به این شکل استدلال را به صورت جزئی بازسازی کند:

۱. اگر حُسْن احسان و قبح ظلم ذاتی نباشد، ممکن است احسان قبیح و ظلم حَسَن شود.

۲. ممکن نیست احسان قبیح و ظلم حَسَن شود.

∴ حُسْن احسان و قبح ظلم ذاتی است.

در این استدلال نیز، همچنان مقدمهٔ نخست ادعای نادرستی است؛ زیرا نفی ذاتیت مستلزم نفی ضرورت نیست. چه بسا حُسْن احسان ذاتی احسان نباشد ولی همچنان به دلیل وجود عاملی خارج از ذات، برای احسان ضروری باشد. پس نمی‌توان ادعا کرد که اگر حُسْن احسان ذاتی آن نباشد ممکن است حسن آن تغییر کند.

افزون بر این، مقدمهٔ دوم نیز یا مصادره به مطلوب است یا ادعای بلا دلیل. پرسش این است که چرا ممکن نیست احسان قبیح و ظلم حَسَن شود؟ آیا چون حسن احسان و قبح ظلم ذاتی است؟ یا به دلیلی ناگفته؟ در ضمن باید توجه داشت که دو گزاره «احسان قبیح و ظلم حَسَن نشده است.» و «ممکن نیست احسان قبیح و ظلم حَسَن شود» متفاوت‌اند^۲ و استدلال فوق به گزارهٔ دوم نیاز دارد نه اولی. صرف اینک تاکنون احسان قبیح و ظلم حَسَن نشده است و یا حتی هیچگاه نمی‌شود مستلزم عدم امکان قبیح شدن احسان و حسن شدن ظلم نیست.

۷. نتیجه

استدلال معرفتی و استدلال تعاکس بر حسن و قبح عقلی صورت‌بندی شد و تلاش شد

۱. حتی به راحتی می‌توان ادعا کرد علاوه بر امکان، تغییر در ارزش اخلاقی افعال واقع شده است.

۲. به زبان صوری: $\sim P \vdash \sim \diamond P$

جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از یکدیگر تفکیک شوند و به این طریق از این دو استدلال در حد امکان ابهام‌زدایی شد. هم‌چنین روشن شد که این دو دلیل توان اثبات حسن و قبح ذاتی یا عقلی را ندارند و بر پایه آن‌ها نمی‌توان نظریه حسن و قبح شرعی را مردود دانست.

منابع

- [۱] ابن‌نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق). *اللیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق: علی‌اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- [۲] ابوالفتح‌بن مخدوم الحسینی، (۱۳۶۵). *مفتاح الباب*، در «الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب»، تحقیق: مهدی محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
- [۳] اصفهانی، شمس‌الدین، (۱۴۳۳ق). *تسدید القواعد*، تصحیح: خالد بن حماد عدوانی، کویت، دارالضیاء.
- [۴] اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۱۵ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، ج ۳، تحقیق: ابوالحسن قائمی، قم، موسسه آل‌البت علیهم السلام لإحیاء التراث.
- [۵] بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- [۶] حمصی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق). *المنقذ من التقليد*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- [۷] سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش: علی ربانی گلیپاگانی، قم، موسسه امام صادق.
- [۸] _____، (۱۴۱۷ق). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، تقریر: حسن محمد مکی‌العاملی، قم، موسسه امام صادق.
- [۹] _____، (۱۴۲۰ق). *رسالة فی التحسین و التقبیح العقلیین*، قم، موسسه امام صادق.
- [۱۰] شبر، سیدعبدالله، (۱۳۸۰). *حق‌الیقین فی معرفة اصول الدین*، بی‌جا، انوار الهدی.
- [۱۱] شرف‌الدین، سیدعبدالحسین، (۱۴۲۶ق). *المراجعات*، تحقیق: حسین راضی، قم، مجمع جهانی اهل‌البت.
- [۱۲] طوسی، ابوجعفر، (۱۴۰۰ق). *الاقتصاد: الیهادی الی طریق الرشاد*، تهران، کتابخانه جامع چهل‌ستون.
- [۱۳] علامه حلّی، حسن‌بن یوسف، (۱۳۸۶). *معارج الفهم فی شرح النظم*، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلّی، قم، دلیل‌ما.
- [۱۴] _____، (۱۴۰۷ق). *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، مقدمه: رضا صدر، قم، موسسه دارالهیجره.

- [۱۵] _____ ، (۱۴۱۳ق). *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح: حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامي.
- [۱۶] _____ ، (۱۴۲۶ق). *تسليک النفس الى حظيرة القدس*، تحقيق: فاطمه رضاني، قم، موسسه امام صادق.
- [۱۷] فاضل مقداد، جمال الدين، (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*، تحقيق: سيدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آيت الله العظمی مرعشی نجفی.
- [۱۸] _____ ، (۱۴۲۲ق). *اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه*، تحقيق: سيد محمدعلی قاضي طباطبایي، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- [۱۹] فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۳۶ق). *نهاية العقول في دراية الاصول*، تحقيق: سعيد عبداللطيف فودة، بيروت، دار الذخائر.
- [۲۰] فياض لاهيجي، عبدالرزاق، (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، مقدمه: زين العابدين قرباين لاهيجي، تهران، نشر سايه.
- [۲۱] قاضي عبدالجبار، ابوالحسن، (۱۹۷۱م). *المختصر في اصول الدين*، در «رسائل العدل و التوحيد»، ج ۱، تحقيق: محمد عماره، بيروت، دار الهلال.
- [۲۲] _____ ، (؟). *المعنى*، ج ۱۶، تحقيق: أمين الخولي، قاهره، الدار المصرية.
- [۲۳] قوشجي، علي بن محمد، (؟). *شرح تجريد العقائد*، چاپ سنگي، افسست قم، منشورات رضی - بيدار - عزيزی.
- [۲۴] محقق حلي، جعفر بن الحسن، (۱۳۷۳). *المسلك في اصول الدين*، تحقيق: رضا استادي، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه.
- [۲۵] محقق طوسي، خواجه نصير الدين، (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات*، قم، النشر البلاغه.
- [۲۶] _____ ، (۱۴۰۵ق). *تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بيروت، دارالأضواء.
- [۲۷] _____ ، (۱۴۰۵ق). *قواعد العقائد*، بيروت، دار الأضواء.
- [۲۸] _____ ، (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*، تحقيق: محمدجواد حسيني جلالی، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- [۲۹] نباطی بياضی، زين الدين، (۱۳۸۴ق). *الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم*، بی جا، کتابخانه مرتضوی.

