

صفحات ۱۷۴ - ۱۴۷

حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی در آینه‌ی نقد و اثبات کلامی

هادی وحدانی فر^۱
عبدالحسین خسروپناه^۲

چکیده

از گذشته تاکنون حسن و قبح ذاتی و عقلی به عنوان موضوع و قاعده‌ای مهم و بنیادین در کلام اسلامی مطرح بوده است. جریان و تأثیر این قاعده در حوزه‌های عقیدتی، اخلاقی، فقهی و سیاسی موجب شده تا متفکران اسلامی در قالب دو گروه عدلیه و اشاعره، در صدد اثبات و نقد آن برآیند. عدلیه بر «ذاتی» و «عقلی» بودن حسن و قبح برخی افعال و اشاعره بر «الهی» و «شرعی» بودن آنها استدلال نموده‌اند؛ عدلیه با تمسک به دلائلی از جمله: بداهت و ذاتی بودن حسن و قبح، اقرار منکرین شرایع آسمانی در مقابل اشاعره مبنی بر تغییر حسن و قبح، محدودیت و تکلیف خداوند و غیره به نقد یکدیگر پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی دو دیدگاه را به صورت نقد و اثبات بیان نموده و نظریه‌ی «حسن و قبح ذاتی و عقلی» را اثبات می‌نماید و عمده‌ی انحراف اشاعره را ضعف در خداشناسی، تحلیل غلط آیات قرآن، خلط بین مسائل و تعارضات، کنار نهادن عقل سلیم و مسائل سیاسی دانسته است.

واژگان کلیدی

حُسن، قُبْح، عدلیه، ذاتی، عقلی.

Email: hadivahdanifar820@gmail.com

Email: akhosropanah@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰

^۱ - استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

^۲ - دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱

طرح مساله

حسن و قبح عقلی با توجه به سابقه ی دیرین آن از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است؛ اثبات آن می تواند صراط مستقیمی بر علوم انسانی از جنبه ی هستی شناسی و معرفت شناسی داشته باشد؛ در تبیین این موضوع می توان گفت، برای حسن و قبح عقلی، دو مقام قابل تصور است؛ یکی مقام «ثبوت و واقع»، دیگری «مقام اثبات و کاشف از واقع». در مورد مقام اول گفته می شود: آیا حسن و قبح، در مقام واقع و نفس الامر وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر وجود دارد آیا امر و نهی خداوند آن را ایجاد نموده است؟ در توضیح آن گفته می شود، مثلاً چون عدل خوب است خدا به آن امر نموده یا چون خدا امر کرده عدل «خوب و حَسَن» گشته است. در مورد مقام دوم گفته می شود: آیا عقل می تواند مستقل از بیان شارع (امر و نهی) آن را «درک» کند و «حکم» به خوبی و بدی آن نماید و بگوید در نزد شارع، همین حکم استوار است؟ یا نه این نوع «درک»، «کشف» و «حکم» باید از سوی شارع محقق گردد؟ در اینجا دو نظریه وجود دارد؛ گروهی قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند؛ از جمله، امامیه، معتزله، ماتریدیه، کرامیه. گروهی در مقابل آنها قائل به حسن و قبح الهی و شرعی هستند؛ از جمله حنابله و اشاعره

گروه اول بر این باورند، خوبی و بدی از صفات ذاتی افعال هستند؛ لذا عقل به تنهایی می تواند خوبی و بدی برخی از کارها را درک کند. از این رو اوامر و نواهی شارع صرفاً جنبه ی کاشفیت عن الواقع دارد، چرا که «خوبی» کار خوب، «بدی و زشتی» کار بد، در ذات آنها نهفته است.^۱ (به عبارتی خوبی و زشتی، ذاتی آن افعال محسوب می شود) از این روست که خداوند به انجام کار خوب فرمان می دهد و از کار بد نهی می کند. گروه دوم معتقدند، امر و نهی الهی مثبت نیکی و بدی افعال است. چنین نیست خوبی و بدی در ذات افعال نهفته باشد و کار شارع صرفاً کشف آنها و کنار زدن پرده ی واقعیت از روی آنها باشد. به تعبیر رایج آنان «الحسن ما حسنه الشرع و القبح ما قبحه

^۱ - برخی گفته اند عدل و ظلم اگر خوب و بد است به خاطر آثاری است که بر آن مترتب می شود. مانند: علامه مصباح یزدی، برخی گفته اند به لحاظ ذات آنها است. مانند آیت الله جعفر سبحانی.

الشرع» لذا اگر خداوند به دروغ گویی فرمان بدهد، دروغ گویی خوب خواهد شد؛ و اگر از راست گویی نهی کند؛ راست گفتن ناپسند و زشت خواهد گردید. (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷. و غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۵. شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۸. قوشچی، ۱۳۲۵: ۸/۱۸۳).

بنابراین دو جبهه‌ی «ذاتی و عقلی» در مقابل «الهی و شرعی» قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت گروه اول عقلی بودن برخی از افعال اختیاری را در حوزه ی درک و حکم عقل قبول دارند؛ نه در همه ی افعال. با گذر از این تبیین، موضوع وارد مرحله دیگری از توضیح می‌گردد، مبنی بر اینکه اشاعره ادعا کرده‌اند، ما حسن و قبح عقلی را به صورت موجبه‌ی جزئی در معانی بر آمده از حسن و قبح قبول داریم به این صورت که وقتی توجه به حسن و قبح می‌نماییم، می‌بینیم برای حسن و قبح معانی مختلفی قابل ذکر است؛ از جمله؛ «کمال و نقص»، «منافرت و ملائمت با طبع»، «معنای مدح و ذم و ثواب و عقاب».

حال با توجه به این معانی، عقلی بودن دو معنای اولی را پذیرفته‌ایم. اما در مورد معنای سوم، عقلی بودن آن را قبول نداریم. از این رو می‌توان گفت محل نزاع بین اشاعره و عدلیه همین معنای سوم است (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷، فاضل قوشچی، ۱۳۲۵: ج ۸/ ۱۸۳، طوسی ۱۴۱۳: ۶۱). شیخ مفید در توضیح و تعریف حسن و قبح به این معنا می‌گوید: «فإن قيل ما حد القبيح و ما حد الواجب فالجواب القبيح هو الذي يذم فاعله في الدنيا و يعاقب في الآخرة و يمدح تاركه في الدنيا و يثاب في الآخرة و الواجب هو الذي يمدح فاعله في الدنيا و يثاب في الآخرة و يذم تاركه في الدنيا و يعاقب في الآخرة». (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۲)

در این خصوص اشاعره معتقد هستند؛ عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال را به معنای مدح و ذم درک کند. سپس حکم به خوبی و بدی آن افعال دهد، بعد بگوید این حکم من، همان حکم شارع است و شارع هم حکم به مدح و ذم در دنیا و ثواب و عقاب آن در آخرت بدهد. چرا که در این شرایط، ما برای خداوند تکلیف نموده‌ایم. خداوند هم هرگز تحت قاعده و قانون عقلی قرار نمی‌گیرد؛ چرا که او خداست، هر کار را بر اساس میل خودش انجام می‌دهد؛ حتی موجب گناهان، خود خداست. «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». اگر هم انجام نمی‌دهد مثلاً دروغ نمی‌گوید به خاطر این است که در قرآن فرموده

دروغ قبیح است یا چون به مؤمن وعده ی بهشت داده است. (ر.ک، اشعری، بی تا: ۱۱۷-۱۱۵) در این پژوهش سعی شده است استراتژیک منکرین حسن و قبح عقلی بر اساس هر دو تبیین پاسخ داده شود. همچنین در جهت اهمیت موضوع و پیامدهای قبول و انکار آن می توان در کتب کلامی عدلیه^۱ و اشاعره^۲ مشاهده نمود.

از سویی با توجه به وابستگی علوم بر این قاعده، در همان دوره و پس از آن، توانست دامنه‌ی بحث با گذر از مباحث کلامی به علوم تفسیری، فلسفی، فقهی، اصولی و اخلاقی راه پیدا نماید. مجموع گفتمان آنان، در میان متقدمین^۳ و متأخرین، به گونه ای رقم خورد که، قبول و رد آن به صورت صریح یا ضمنی (به دلالت‌های تضمینی و التزامی) در آثار آنان نمودار گشت؛ لذا هر کدام به صورت پراکنده و جزئی یا با تفصیل بیشتری به بحث از آن پرداختند.^۴

^۱ - از جمله: الیاقوت فی علم الکلام نویختی (۱۴۱۳ق: ۵۵ و ۷۳)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (۱۴۱۳ق: ۳۴، ۳۸) و النکت الاعتقادیه (۱۴۱۳ق: ۳۲ و ۳۵) شیخ مفید، قواعد العقائد (۱۴۱۳ق: ۵۴ و ۶۷-۶۱)، تجرید العقاید (۱۴۰۷ق: ۱۹۸). و تلخیص المحصل (بی تا: ۳۴۲) شیخ طوسی، کشف المراد (۱۴۱۳ق: ۴۳۶ و ۳۱۹، ۳۴۹) انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (۱۳۶۳: ۱۰۴)، واجب الاعتقاد علی جمیع العباد (۱۳۷۴: ۵۲)، نهج الحق و کشف الصدق (۱۹۸۲: ۹۵ و ۵۱) علامه ی حلی، قواعد المرام فی علم الکلام، (۱۴۹۶ق: ۱۱۱ و ۱۱۲، ۱۱۵، و ۱۱۶) محقق بحرانی، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، (۱۴۲۰ق: ۱۳۹) فاضل، مقاداد، شرح الاصول الخمسه (۱۴۲۲ق: ۳۴۱ و ۲۸۴) قاضی عبدالجبار معتزلی .

^۲ - از جمله: اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع (بی تا: ۱۱۷-۱۱۵) ابوالحسن اشعری، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد جوینی (۱۴۱۶ق: ۲۳۰-۲۲۹)، الاقتصاد فی الاعتقاد (۱۴۰۹ق: ۱۰۵) غزالی، المحصل فخررازی، نهایه الاقدام فی علم الکلام (۱۴۲۵ق: ۲۰۸) و الملل و النحل شهرستانی (۱۳۶۴). شرح المواقف میرسید شریف ایچی (متن) فاضل قوشچی (شارح) (۱۳۲۵ق: ج ۱۸۳/۸- ۱۸۱)، المحصل (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۸۰) امام فخررازی، شرح المقاصد (۱۴۰۹ق: ۴/ ۲۸۲). و شرح العقاید النسفیة تفتازانی، (۱۴۰۷ق).

^۳ - تفسیری از جمله: الکشاف، زمخشری، (ق ۱۴۱۰: ج ۴/ ۷۶۰). ابوالفتوح رازی، حسین ابن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (ج ۲۰: ۲۹۵). ابن عربی (سنی) ابو عبد الله محیی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، (۱۴۲۲ق: ج ۲/ ۴۳۵). بن جزری (سنی)، محمد ابن احمد، غرنا التسهیل لعلوم التنزیل، (ج ۲/ ۴۸۷). نخجوانی (سنی) الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، (۱۹۹۹م: ج ۲/ ۵۱۳). شریفی لاهیجی، محمد ابن علی، تفسیر شریف لاهیجی، (۱۳۷۳: ج ۴/ ۷۹۷).

^۴ - در بین آن آثار می توان به کتب متأخرین امامیه اشاره کرد از جمله: شوکانی (مذهب زیدی)، محمد بن

بنابراین می توان اذعان داشت، مسئله‌ی حسن و قبح عقلی، در مورد افعال اختیاری انسان و خداوند، در حوزه‌های مختلف علمی و پژوهشی همچون کلام، فلسفه، اصول و اخلاق، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. حال در این مقاله به چند سؤال باید پاسخ داد از جمله:

۱- دلایل حسن و قبح ذاتی و عقلی از منظر عدلیه چیست؟ آیا دلایل عدلیه از سوی اشاعره مورد نقد واقع می شود؟ دلایل اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی چیست؟ آیا دلایل آنها از سوی عدلیه مورد نقد واقع می گردد؟ دلایل کدام گروه از اتقان برخوردار است؟ ویژگی این مقاله بررسی تطبیقی دیدگاه‌های کلامی عدلیه و اشاعره و ارائه و اثبات نظریه‌ی تحلیلی هر کدام در مقابل یکدیگر است.

همچنین در اهمیت این پژوهش می توان گفت، با اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، آثار و نتایج فراوانی محقق می گردد؛ از جمله: عدالت خدا، قبح جبر، تقدم افضل بر مفضول، عصمت، جاودانگی اخلاق، قبح تکلیف به مالایطاق، قاعده‌ی ملازمه، لذا

علی، فتح القدیر، (۱۴۱۲ق:ج۵/۵۴۷). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم (۱۴۱۷ق:ج۱۱/۵-۹ و ج ۲۰/۲۹۹-۲۹۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (صص ۱۰۸-۱۰۷). علامه‌ی طباطبایی، تفسیر الکاشف (۱۴۲۴ق:ج ۷/۵۷۱) محمد جواد مغنیه، شرح الاسماء الحسنی (۱۳۷۲:۳۲۳) سبزواری، نقدی و بررسی مکاتب اخلاقی (۱۳۸۴:صص ۹۳-۹۰) علامه مصباح یزدی. فلسفه‌ی حقوق بشر و منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی (۱۳۸۹: ۳۲) علامه جوادی آملی، نهایت‌الدراية، (۱۳۷۴: ج ۲/ ۴۳) محمد حسین غروی، الهدایه فی الاصول، (۱۴۱۷:ج ۳/۷۰) سید ابوالقاسم خویی. جواهر الکلام (۱۳۹۲ق:ج ۳۹۵/۲۱) محمد حسن نجفی، مبانی تکمله المنهاج، (ج ۱/صص ۲۲۶-۲۲۴) و نیز التنقیح اجتهاد و تقلید، (صص ۴۱۹-۲۵) آیت الله خویی. عوائد الایام، (ص ۵۳۶) ملا احمد نراقی. مکاسب محرمة (البیع) (بی تا:صص ۶۴-۶۳). ولایت فقیه امام خمینی، الفصول الغریبه (۱۴۰۴ق: ۳۱۶) محمد حسین اصفهانی، مطارح الأنظار (بی تا: ۲۳۱). اصول الفقه (بی تا: ۱۵۹) مرحوم مظفر، دلائل الصدق (۱۴۲۲ق:ج ۱/ ۴۰۹) محمد حسین مظفر، مجموعه آثار، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم ص ۷۳۹) مجموعه آثار، (ج ۱: ۵۷) مجموعه آثار، (ج ۲۱: ۲۹۷) علامه مطهری، التحسین و التقبیح العقلیان (۱۴۲۰ق: ۱۳۹)، الالهیات علی الكتاب و السنه و العقل (۱۴۱۲ق:ج ۱/ ۲۶۰)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، (۱۳۸۱:ج ۳/ ۲۲)، حسن و قبح عقلی (۱۳۸۲: ۳۹) آیت الله جعفر سبحانی و قواعد الکلامیه استاد ربانی گلپایگانی (۱۴۱۸ق: ۳۵) همچنین نو معتزلیان اشعری مانند: شیخ محمد عبده در تفسیر المنار (بی تا:ج ۲۲۷/۹)، شیخ محمد شلتوت در تفسیر القرآن الکریم به اثبات حسن و قبح عقلی پرداخته اند.

پژوهشگران می‌توانند در عرصه‌های مختلف کلامی، فلسفی، اخلاقی، سیاسی فقهی و اصولی استفاده نمایند.

۱- دلایل مثبتین حسن و قبح عقلی

۱-۱- بداهت حسن و قبح عقلی برخی افعال

۱-۱-۱- استدلال نوبختی:

نوبختی در جهت اثبات حسن و قبح عقلی، بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح را به عنوان علت در نزد عقل مطرح می‌نماید، چنانچه می‌گوید: «لأنه معلوم ولا يستند إلى الشرع... و منّا من ادعى الضرورة في ذلك و هو حقّ» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). ایشان با تمسک به علت بداهت، عدم بیان شارع را متذکر می‌شود. همچنین برای اثبات بدیهی بودن حسن و قبح عقلی، در صدد مقایسه بین حکم شرعی «قبح زنا» با حکم عقلی «قبح ظلم» برآمده است؛ و حسن و قبح عقلی برخی افعال را، نتیجه گرفته است. ایشان در این باره می‌گوید: «ولهذا إذا شككنا في التّبوة يرتفع قبح الزّنا دون قبح الظلم» (همو، ۱۴۱۳: ۴۵). استدلال را این گونه می‌توان تبیین کرد، وقتی ما شك در نبوت کردیم، قبح زنا به توسط آن از بین می‌رود؛ زیرا قبح زنا، معلول به اثبات نبوت است. اما وقتی شك در نبوت حاصل شد، قبح ظلم از بین نمی‌رود. زیرا قبح ظلم، محصول دریافت از سوی شرع نیست، بلکه ثمره‌ی درك عقلی است.

۱-۱-۲- استدلال محقق طوسی

محقق طوسی در باره‌ی حسن و قبح عقلی برخی افعال، علم به «حسن احسان» و «قبح ظلم» را، بیان می‌کند: «هما عقليان للعلم بالاحسان و قبح ظلم من غير شرع» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷ و حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳). می‌گوید: حسن و قبح عقلی هست چرا که عقل بدون بیان شرع، علم به حسن احسان و قبح ظلم دارد. به عبارتی بدون اینکه شرع حکم به حسن احسان و قبح ظلم نماید؛ این حسن و قبح در نزد عقل معلوم و بدیهی است.

۱-۱-۳- استدلال علامه‌ی حلی

علامه‌ی حلی نیز با دسته‌بندی افعال انسان به دو گروه عقلی و شرعی نظر امامیه و معتزله را این گونه بیان می‌دارد: «امامیه و به دنبالشان معتزله بر آنند که: برخی از کارهای

انسان، حُسْنش و قُبْحش به ضرورت حتمیّه عقلیّه، معلوم است. مانند علم ما به حُسْن صِدْق نافع، و قُبْح کِذْب مُضِرّ. هر عاقلی را بنگریم در حکم این دو مسأله شک ندارد. این یقین و جزم و عدم شک در این حکم، کم تر از جزم و یقین نیاز داشتن ممکن الوجود به سبب و علّتی، نیست. برخی کارهای انسان مانند «حُسْن صِدْق مُضِرّ» و «قُبْح کِذْب نافع» حسن و قُبْحش باید با اکتساب معلوم شود. و این احکام نیز عقلی هستند ولی نیاز به تهیّه مقدمات عقلیّه دارند. برخی از کارهای انسان هست که، عقل از درک حسن و قُبْحش فرو می ماند، و شریعت باید حکم به آن کند و از حسن و قُبْح عقلی آنها پرده بر دارد، مانند عبادات». (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳-۸۲؛ ر. ک، نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵).

ایشان در جای دیگر به بدیهی بودن و ضروری بودن حسن و قُبْح عقلی برخی افعال اشاره می کنند: «ما علم به ضروری بودن حسن و قُبْح برخی افعال از غیر شرع داریم. چرا که هر عاقلی یقین به حسن احسان و مدح فاعل آن و یقین به بدی و ذم غیر آن دارد. این حکم ضروری، به گونه ای است که در حسن و قُبْح آن شک ایجاد نمی شود؛ می توان گفت این حالت به خاطر اعلام شرع نیست؛ زیرا ما اعتراف به حسن و قُبْح را در نزد براهمه و انسان های منکر شریعت نیز می بینیم». (حلی، ۱۹۸۲: ۵۹).

لذا ایشان انکار کننده ی یک امر بدیهی را سوفسطایی می داند. همان طور که گفته است: «کسی که انکار کند حکمی را که هر عاقلی به او علم دارد، این انکار، انکار یک حکم ضروری است که منکر آن یک سوفسطایی بیش نیست»^۱ (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳). همچنین برخی عدلیه پیرامون بداهت این حکم، آن را یک امر وجدانی می دانند.^۲ (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۹/۳). دلیل بداهت و ضروری بودن حسن و قُبْح عقلی از سوی اشاعره مورد نقد واقع گشته است؛ در این جا به اهم دلایل اشاره می نمایم.

نقد اشاعره بر عدلیه

نقد ۱- تفکیک بین معانی حسن و قُبْح عقلی از نظر بدیهی و ضروری بودن

۱-۱- نقد فاضل قوشچی:

^۱ - در این کتاب علامه حلی بالغ بر ۹ دلیل بر اثبات حسن و قُبْح عقلی آورده اند.

^۲ - ر. ک، التحسین و التبیح عقلیتان، از همین مؤلف. قسم ادله ی عقلی حسن و قُبْح عقلی.

فاضل قوشچی در شرح بر تجرید خواهه می گوید: «یقین و جزم عقلاً به حسن و قبح در موارد یاد شده، به معنای «ملائمت و منافرت با غرض» و یا «صفت کمال و نقص»، می باشد. و ما این را عقلی می دانیم اما بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح را در معنای محل نزاع «مدح و ذم» و «ثواب و عقاب»، قبول نداریم. چرا که این معنا ضروری عقل نیست و عقل نمی تواند آن را درک کند، بلکه این درک توسط شرع، صورت می گیرد. (قوشچی شرح تجرید الاعتقاد: ۳۳۸. قوشچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۹۲. تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۹۱. مظفر، ۱۴۲۲: ۱ / ۳۶۶).

۲-۱- نقد ابن خلدون

ابن خلدون از علماء اشاعره (قرن هشتم) نیز ضرورت و بداهت حسن و قبح برخی افعال مانند «احسان»، «ظلم» و «کذب» را به معنای ملائمت و منافرت، عقلی می داند و غیر آن را، شرعی تلقی می کند. چنانچه گفته است: «قالوا: الظلم و الكذب قبيح و الإنعام حسن بالضرورة وجد شرع أم لا، قلنا: إن أردت الملائمة و المنافرة فمسلم إلا فأبده.» (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۳۴۳).

۳-۱- نقد فضل ابن روزبهان

فضل ابن روزبهان از علماء اشاعره (قرن نهم و دهم) نیز تفکیک بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح عقلی را مطرح نموده است، در اصل ردیه ای بر استدلال علامه ی حلی است. روزبهان می گوید: «اگر منظور وی (علامه ی حلی) از «حُسن صدق سودمند» و «قبح دروغ زیان آور»، «صفت کمال و نقص»، «مصلحت و مفسده» است، بدون شک حسن و قبح آن عقلی است؛ اما اگر منظورش تعلق «مدح و ثواب»، و «ذم و عقاب» است، قبول نداریم که ضروری باشد بلکه از دیدگاه ما متوقف بر اعلام شارع است. چگونه عقل می تواند تعلق ثواب را درک کند و حال اینکه ثواب از آن خدا است و با شرع و اعلام شارع به افعال تعلق می گیرد.^۱ (روزبهان، ۱: ۳۴۱).

^۱ - روزبهان اشعری و از مدافعان حسن و قبح شرعی می باشد او با نوشتن کتاب از ابطال نهج الباطل - المطبوع ضمن إحقاق الحق در صدد نقد کتاب نهج الحق و کشف الصدق علامه ی حلی برآمده است؛ از سویی قاضی نورالله شوشتری با نوشتن کتاب إحقاق الحق و إزهاق الباطل و محمد حسین مظفر با نوشتن

جواب اول: تقریر اشکال در معنای محل نزاع

در این جا نیاز است اشکال را تقریر کرد تا پاسخی بهتر به آن ارائه داد. در این تقریر، احتمال معنای محل نزاع (مدح و ذم و ثواب و عقاب) از نظر اشاعره تبیین می شود. مراد اشاعره از معنای عدم درک عقلی حسن و قبح به معنای مدح و ذم و ثواب و عقاب چیست؟ احتمال اول این است که گفته شود مثلاً کسی که احسان و ظلمی مرتکب شد. در نزد عقل و عقلاً فاعل آن مورد مدح و ذم قرار می گیرد؛ زیرا این حسن را عقل درک کرده و حکم به مدح و ذم آن نموده است. در این صورت آیا اشاعره نسبت به کسی نیکی یا ظلم شود؛ عکس العمل خاصی مبنی بر تشکر و بی زاری، نشان می دهند؟ در پاسخ، اشاعره بین درک عقلانی و شرعی قرار می گیرند؛ مبنی بر اینکه، از سوی شرع درک کنند یا عقل؟ مسلماً به عقلی بودن آن اعتراف دارید؛ مثلاً کسی به شما خوبی کرد، از او تشکر و مورد ستایش قرار می دهید و کسی به شما بدی کرد، از او انزجار بجویید و مورد سرزنش قرار می دهید. به نظر می رسد که شما هم در این رابطه به حسن و قبح عقلی اعتراف دارید. به عبارتی به مدح و ذم و ثواب و عقاب عقلی آن از سوی عقلاً اعتراف دارید. از طرفی عقلی بودن این بحث وقتی روشن تر خواهد بود که شما برعکس آن انجام دهید یعنی فاعل ظلم را مدح و ثواب داده و فاعل احسان را مورد ذم و عقاب قرار دهید.

احتمال دوم: این است که بگوییم ما حسن و قبح عقلی را به عنوان مدح و ذم، از سوی عقل و عقلاً قبول داریم. منتها حسن و قبح عقلی آن را از سوی شارع به عنوان ثواب و عقاب قبول نداریم. به این طریق که عقل بگوید چیزی که عقل، حسن و قبح آن را درک کرد و به مدح و ذم و ثواب و عقاب آن حکم نمود، در نزد خداوند نیز در دنیا مورد مدح و ذم، و در آخرت مورد ثواب و عقاب واقع شود؛ یعنی این حکم نسبت به خداوند هم، سرایت داده شود.

به عبارتی آیا عقل می گوید؛ همین روش (حکم به مدح و ذم یا ثواب و عقاب فاعل)، از سوی خداوند محقق می شود. در پاسخ باید گفت جواب مثبت است؛ یعنی حسن

و قبح محل نزاع (ثواب و عقاب) نیز عقلی است. زیرا عقل قوه‌ی تشخیص و تمیز و حکم نمودن (به معنای کاشفیت) از سوی خداوند را دارد؛ به گونه‌ای که عقل به خاطر همین ویژگی تکوینی و تشریحی (کاشفیت)، مورد اکرام و خطاب ثواب و عقاب، از سوی شارع واقع گشت. این خود به کاشفیت حکم عقلی حسن و قبح برخی افعال، در نزد خداوند خبر می‌دهد. همان گونه که مشاهده می‌گردد عقل علاوه بر اینکه، انسانهای پاک و نیکوکار را دوست دارد (به معنای ملائمت)؛ از انسانهای شرور و زشت کردار، تنفر می‌جوید (منافرت)؛ متقابلاً فاعل آنها را، مورد «مدح و ذم» و «ثواب و عقاب» قرار می‌دهد، این روش و قاعده از سوی خداوند نیز در مورد فاعلان حسن و قبح جاری است؛ یعنی مورد «مدح و ذم» و «ثواب و عقاب» از سوی خداوند قرار می‌گیرند. چنانچه در آیات عقلی و ارشادی قرآن کریم این روند مشاهده می‌گردد: نظیر «ان الله يحب المتطهرين» و «ان الله يحب المحسنين». «و یل للمطففین»، این چیزی جز کشف عقلی حسن و قبح و عقلانی بودن برخی افعال از سوی خداوند نیست. همچنین ملا عبدالرزاق لاهیجی به همین مضمون تفسیر دیگری دارد؛ که در حقیقت جوابی مقابل اشاعره است، مبنی بر این که اشاعره گفته‌اند: منظور ما از مدح و ذم مورد نزاع در حسن و قبح عقلی به معنای ثواب و عقاب از سوی خدا است؛ ایشان جواب می‌دهند؛ عنوان مدح و استحقاق جزاء، معنای حسن است و استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معناست؛ و حال استحقاق جزاء اعم از این است که از سوی خداوند باشد یا بندگان. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۵-۳۴۳). به عبارتی اگر این معنا از سوی عقلاء باشد به صورت مدح و ذم است اما همین مدح و ذم وقتی از سوی خداوند باشد به معنای ثواب و عقاب است. و هرچه مذموم و ممدوح در نزد عقلاء باشد، ممدوح و مذموم در نفس الامر است

جواب دوم

پیرامون این اشکال برخی پاسخ‌هایی داده‌اند از جمله گفته‌اند: می‌دانیم که صدق و کذب به خودی خود فعل، با قطع نظر از لحاظ کردن و صفیت و تناسب و تنافر، عقلاً حسن و قبیح است. بدین ترتیب مطلوب ما ثابت می‌گردد. ثواب و عقاب هم دخالتی در محل نزاع ندارد تا گفته شود: عقل نمی‌تواند ثواب و عقاب را درک کند. (مظفر، ۱۴۲۲: ۲/۲)

(۴۱۷). یا می توان گفت عقل ثواب و عقاب را درک می کند مبنی بر اینکه، صدق و کذب با وصف تناسب و تنافر، می تواند با مدح و ذم و ثواب و عقاب خداوند در دنیا و آخرت جمع گردد؛ چنانچه در برخی آیات قرآن مشاهده می شود مثلاً فرعون معجزه ی موسی را تکذیب کرد و مرتکب گناه شد؛ در پرتو این عمل، از سوی خداوند عذاب دنیا و آخرت را مستحق شد. (نازعات، ۲۵-۲۱). که علاوه بر اینکه دروغ منافر با طبع است، مستحق ذم و عقاب نیز می باشد. به عبارتی این تکذیب نیز از سوی عقل چون قبیح است مورد ذم و عقاب از سوی عقل گردیده است که خود، کاشف از این است که در نزد خداوند این گونه محقق گردیده است.

جواب سوم

گفته شده است، آنان به حسن و قبح عقلی افعال اقرار دارند در حالی که خود نمی دانند. زیرا حسن و قبح به معنای اوّل را با تمام اطلاق آن پذیرفته اند. علم و مانند آن را که صفت می خوانند، در حقیقت از افعال است. برای همین است که انسان به کسب علم و شناخت احکام مکلف می شود. لیکن هرگاه برای انسان ثابت شد، گویند که صفت او است. همینطور سایر افعالی که از قبیل علم است مانند صدق، کذب، نیکی کردن، بدی نمودن، عدل، ظلم و ... بر این اساس معنای حُسن افعال این است که، از نظر عقلا انجام آن، شایسته است و فاعل آنها مستحق مدح می گردد. معنای قبح، این می شود که، از نظر عقلا آن فعل، شایسته ترک است و فاعلش مستحق ذم می گردد. (مظفر، ۱۴۲۲: ۲/۴۱۳).

جواب چهارم

ثواب و عقاب اخروی با مدح و ذم عقلاء، اختلافی ندارد بلکه حقیقت آنها یک چیز است؛ جزاء به خیر و جزاء به سوء است، چرا که وقتی این حسن و قبح از ناحیه ی عقلاء باشد به او مدح و ذم می گویند و اگر از ناحیه ی خداوند باشد به آن ثواب و عقاب می گویند. و از طرفی اگر ما می گوئیم به درستی که عقل حکم به مستحق بودن فاعل به مدح و ذم می دهد این گرافه و بیهوده و بدون ملاک نیست بلکه این حکم عقل می تواند برای خاطر کمال و نقص، و مصلحت و مفسده ای باشد، و یا آنچه را که، مشابهت با آن معانی از جهت محسّنه و مقبّحه، نزد عقل دارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۶۱).

نقد ۲ اشاعره: حسن و قبح بدیهی نیست پس معرفت آن همگانی نمی باشد.

اشاعره به استدلال عدلیه اشکال وارد کرده اند، اگر حسن و قبح عقلی، بدیهی و ضروری است، باید معرفت همه ی مردم نسبت به آن یکسان باشد و در ردیف قضایای بدیهی و ضروری، نظیر « کل بزرگتر از جزء » قرار بگیرد، در حالی که این چنین نیست زیرا این قضیه مورد اتفاق همگان، ولی قضایای حسن و قبح عقلی (حسن و قبح) مورد اختلاف مردم بوده و عمومی نیست. از این رو جزء قضایای بدیهی و ضروری محسوب نمی شود.

جواب اول عدلیه:

گفته می شود، قضایای بدیهی و ضروری خود دارای مراتب و مصادیقی است که، به شش قسم تقسیم می شود؛ شما که می گوئید مانند قضایای کل بزرگتر از جزء نمی باشد، پس بدیهی و ضروری نیست؛ اشتباه است؛ چرا که قضایای حسن و قبح عقلی یکی از شش قسم قضایای بدیهی به نام مشهورات است، که علاوه بر آن می تواند جزء بدیهیات نیز محسوب شود؛ در این صورت، شما به بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح عقلی اعتراف کرده اید. هر چند می توان گفت، از لحاظ بدهاقت به پای قضایای اولیات و فطریات نمی رسد اما این گونه نیست که بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح عقلی را از کار بیندازد. پس تا این مرحله شما قبول کرده اید و باور دارید که قضیه ی حسن و قبح عقلی جزء قضایای مشهورات است؛ و زیر مجموعه ی قضایای بدیهی قرار گرفته اند؛ در این صورت می تواند مانند برخی قضایا باشد که دو حیثیتی است یعنی یک قضیه، دو حیثیت داشته باشد؛ به عبارتی هم جزء بدیهیات اولیه یا فطریات و... باشد، هم جزء مشهورات به معنای اعم، مثل قضیه ی کل بزرگ تر از جزء، لذا علاوه بر توافق و مطابقت با آراء عقلا، و لو خلی و طبعه، واقعیتی نیز داشته باشد.

از این رو قضیه ی حسن و قبح عقلی، علاوه بر اینکه جزء مشهورات است و توافق عقلاء را به همراه دارد؛ (برخی اشاعره در منطق به قضایای مشهوره تصریح کرده اند) می تواند جزء قضایای بدیهیات اولیه یا فطریات و... نیز قرار گیرد که، حقیقتی وراء توافق آراء عقلاء داشته باشد چرا که در افعال خداوند اگر انسانی هم وجود نداشته باشد حسن عدل و قبح ظلم در نظام تکوین وجود دارد؛ همان گونه که قضایای اولیه و فطری و ... این چنین

هستند؛ انسان می تواند با ابزار عقلی خودش در صدد کشف حسن و قبح عقلی، برخی از افعال بر آید. این چیزی جز اثبات حسن و قبح عقلی در مقام ثبوت و اثبات نیست. این مطلب، نیز به همین مضمون مورد استدلال محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۰) و آیت الله جعفر سبحانی قرار گرفته است. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۸۲).

همچنین این استدلال و وجه الجمع، چیزی است که، از کلام عدلیه متقدم برداشت می شود. زیرا در نزد آنان گزاره ی بدیهی بودن حسن و قبح عقلی، فراتر از مشهورات عقلی قرار دارد و در ردیف اولیات و فطریات در نظر گرفته اند؛ چنانچه علامه ی حلی در این باره می گوید: «این یقین و جزم و عدم شک در این حکم، پائین تر نیست از جزم و یقین به نیاز داشتن ممکن الوجود، به سبب و علتی که آن را به وجود آورده است. و همچنین کم تر نیست از حکم به آنکه: چیزهائی که همه با چیز واحدی مساوی هستند، متساوی می باشند».

همچنین گفته می شود که، چرا برخی قضایای علوم، زودتر مورد تصدیق عقل قرار می گیرد.

محقق طوسی علت آن را، در تصور موضوع و محمول قضایای علوم می داند. ایشان می گوید: «و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت الصور». (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷. حلی، ۱۴۱۳: ۴-۳). یعنی تفاوت در علوم، به خاطر تفاوت در تصور آن علوم است. از این رو مشکل قضایای حسن و قبح عقلی با مطامع دنیوی و شهوات همراه بوده، لذا منجر به اختلافاتی شده است، اما آنچه به دست می آید و مسلم هست این که، همه ی اقوام و ملل، به اصل بدیهی و ذاتی بودن برخی قضایای حسن و قبح عقلی اذعان دارند مثلاً اصل قبح «دروغ» و «ظلم» را، نسبت به خود بد می دانند اما نسبت به دیگران شایسته می دانند؛ چنانچه ادله ی قرآنی این بحث خواهد آمد. از سویی دیگر نیز می توان گفت، حتی این اختلال می تواند در قضایای اولی و فطری توسط عارضه ای (بیماری) اتفاق بیفتد که، فرد و افرادی، نتوانند تصور روشنی از آن قضایا، داشته باشند. تا اینجا اصل درک بدیهی بودن، قبح ظلم، دروغ، و حسن عدل، احسان و راستگویی، میان همه ی اقوام و ملل، مستقل از شرع قابل اثبات است. مثلاً اگر شما در جزیره ای دور افتاده ای بروید، در آنجا اصلاً پیامبر و دینی نبوده و

عقل آنان نیز سالم باشد، در مواجهه با آنان شما به فردی که از گرسنگی دارد می‌میرد و یا کسی به او ظلم می‌کند را مشاهده نمایید، در مقابل، شما به او غذا داده و او را از دست ظالم نجات بخشید، ایشان در عوض این عمل، با شما چه خواهد کرد؟ مسلماً جواب بدیهی است، حتی این عمل درباره‌ی بعضی حیوانات قابل صدق است که به بداهت درک قضایای حسن و قبح عقلی در آنان گواهی می‌دهد.

جواب دوم عدلیه

گفته شده است منظور از بداهت برخی قضایای حسن و قبح عقلی (مانند حسن عدل و قبح ظلم)، در نزد عقل عملی؛ در مقایسه با بداهت اولیات و فطریات عقل نظری است. به عبارتی قضایای بدیهی و ضروری در دو موضع است؛ یکی قضایای بدیهی و ضروری که در نزد عقل نظری قرار دارند از جمله اولیات و فطریات، دیگری قضایای بدیهی و ضروری عقل عملی، که قضیه‌ی حسن و قبح عقلی در آن واقع شده است.

۲-۱- ذاتی بودن حسن و قبح عقلی برخی افعال،

نوبختی در این زمینه می‌گوید: «لأنا عند كونه ظلما نحكم بقبحه، فالمتأثر فيه نفس كونه ظلما». (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). آنچه باعث می‌شود ما حکم به قبح ظلم دهیم، به خاطر نفس ظلم به تنهایی است. چرا که در پرتو درک عقلی، می‌توان گفت، قبح ظلم، از ظلم منفک نبوده تا تبدیل به حسن گردد. اما خلاف این مطلب چیزی است که برخی مانند ابوالحسن اشعری (اشعری، بی تا: ۱۱۶) و پیروان آن مانند ایجی و قوشچی گمان نموده اند، چنانچه ایجی می‌گوید: «لو عكس القضية، فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً» (قوشچی، ۱۳۲۵: ۸/ ۱۸۲) پس می‌تواند و رای بداهت عقلی، ذاتی بودن حسن و قبح اثبات گردد.

بنابراین عقل قبح ظلم را به تنهایی، مستقل از شرع درک کرده و در پی آن، حکم به مدح و ذم فاعل آنها می‌دهد؛ و این حکم را در نزد شارع، امضاء شده و قابل جریان می‌داند. زیرا خداوند علاوه بر قدرت و مالکیت مطلق، قبح ذاتی ظلم را از بین نمی‌برد تا آن را حسن گرداند. زیرا چنین چیزی انقلاب در ذات است، و به معنای محدود کردن قدرت خداوند نیست چنانچه قضیه‌ی تکوینی نظیر خلق جهان در یک تخم مرغ بدون اینکه

جهان کوچک شود و تخم مرغ بزرگ گردد، موجب محدودیت قدرت خدا نیست.

۳-۱- اقرار عقلاء از جاهلین و منکرین شرایع و ادیان آسمانی

اگر حسن و قبح افعال، شرعی باشد؛ چرا حسن و قبح برخی افعال، در نزد کسانی که جاهل به دین و یا منکر به آن هستند، پذیرفته شده است؛ این چیزی جز اقرار به حسن و قبح عقلی از سوی آنان نیست. زیرا آنان حکم به حسن و قبح برخی افعال از جمله: حسن عدل، صدق، اداء امانه، وفای به پیمان، و قبح ظلم، کذب، خیانت، خلف وعده، می نمایند و این چیزی جز درک عقلی آنان نیست زیرا همه ی انسانها علاوه بر اینکه در خلقت مشترک بوده، عقل و فطرت بشر نیز مشترک می باشد.

این استدلال در کلام قدمای بزرگان عدلیه به گونه ی ذیل مطرح شده است:

استدلال ابو الاسحاق نوبختی

ابوالاسحاق نوبختی می گوید: «لا یستند إلى الشرع لاستقباح الجاهلیه له فلا بدّ من العقل» نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). حسن و قبح مستند به شرع نمی باشد زیرا کسانی که جاهل به شرع هستند، ظلم و کذب را زشت می دانند و این چیزی جز عقلی بودن حسن و قبح نیست.

استدلال محقق بحرانی

محقق بحرانی می گوید: «فانّ الکفار کالبراهمه و غیرهم مع انکار للشرایع یحکمون بذالک» (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴). کسانی مانند براهمه و غیر براهمه با آنکه اعتقادی به شرایع ندارند و کافر هستند، حکم به حسن و قبح این افعال می دهند.

استدلال علامه ی حلی

علامه حلی می گوید: «اگر حسن و قبح شرعی باشد باید کسانی که منکر شرع هستند حکم به حسن و قبح نکنند در حالی که تالی باطل است به اینکه تمام براهمه که منکر دین هستند به ضرورت عقل، حکم به حسن و قبح می دهند.» (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳).

همچنین علامه با مثال زیبایی، استدلال متقنی را در این خصوص مطرح می نمایند. ایشان می فرماید: «اگر شخص عاقلی را که اصولاً شریعتی از شرایع به گوشش نرسیده است و هیچ کدام از احکام را ندانسته است، بلکه در بیابان پرورش یافته و ذهنش از تمامی

احکام خالی بوده است مخیر گردانند میان اینکه راست بگویند و یک دینار به او بدهند، و میان اینکه دروغ بگویند و یک دینار به او بدهند، و با فرض اینکه در هر صورت ضرری متوجه او نگردد او البته راست گفتن را بر دروغ گفتن اختیار می‌کند. این فقط براساس حکم مستقل عقل او می‌باشد. و اگر حکم عقل به قبح کذب و حسن صدق نبود، وی هیچ‌گاه میان آن دو فرق نمی‌گذارد، و هیچ‌گاه به طور دوام و استمرار صدق را اختیار نمی‌کرد». (همان: ۸۳)

پس به بداهت عقلی، هر انسانی در نفس خودش، حسن عدل و قبح ظلم را می‌یابد و زمانی که برخی گزاره‌های حسن و قبح عقلی را در نزد وجدانش عرضه می‌دارد؛ وجدان او، استحسان عدل و تنفر ظلم را می‌یابد و به همین قیاس، می‌توان عقلی بودن مشتقات آن دو را از جمله دروغ و راستی، نیز، درک کرد. (ر.ک، سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۹). همچنین اشاعره با تمسک به برخی آیات قرآن در صدد پاسخ عدلیه برآمده‌اند؛ به خاطر بحث قرآنی این استدلال، آن را در دلایل قرآنی حسن و قبح عقلی، قسم دفع برخی شبهات قرآنی، بیان خواهد شد.

۴-۱- انکار حسن و قبح عقلی، عدم اثبات حسن و قبح شرعی است

شیخ طوسی می‌گوید: «و لانتفاءهما لها مطلقاً، لو ثبتا شرعاً» (تجرید العقاید، ۱۴۰۷: ۱۹۷). علامه حلی در شرح آن بیان می‌دارد؛ اگر حسن و قبح عقلی نباشد، حسن و قبح شرعی نیز اثبات نخواهد شد؛ زیرا مثلاً اگر دروغ گفتن قبیح نباشد عقلاً وقوع آن از خداوند ممکن خواهد بود. اگر خداوند یا پیامبرش چیزی را خبر دهند که زشت است یقین به آن نمی‌توان یافت؛ زیرا احتمال دروغ وجود دارد. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۲) هر چند اشاعره معتقدند که خداوند می‌تواند دروغ بگوید چون اگر دروغ نتواند بگوید قدرت خداوند زیر سؤال می‌رود و چون خود در قرآن گفته دروغ نمی‌گوید یا گویند عدم دروغ گفتن خداوند به خاطر قبح دروغ نیست بلکه بر خداوند محال است. (اشعری، بی تا: ۱۱۶) گوئیم خداوند خود به حکم اینکه خیر محض است و بی نیاز مطلق است نیازی به دروغ گفتن ندارد چون دروغ ناشی از جهل و نیاز و نقص او نشأت می‌گیرد که این در خداوند راه ندارد. همان‌گونه که حتی دروغ گفتن را از پیامبران و فرستاده‌های خداوند، به حکم عقل،

دور می دانیم تا چه رسد به خالق پیامبران.

۵-۱- لزوم انسداد باب معرفت نبی

علامه ی حلی در این باره می گوید: اگر حسن و قبح فقط شرعی باشد؛ هیچ چیزی از سوی خداوند قبیح نخواهد بود اگر اینگونه باشد پس مانعی ندارد که خداوند معجزه را به دست دروغگویان اظهار کند. و تجویز این عمل، باعث می شود باب معرفت نبوت بسته شود؛ پس به درستی که هر نبی بعد از اظهار معجزه ادعای پیغمبری کند، ممکن نخواهد بود که ما این پیغمبر را تصدیق کنیم؛ زیرا ما اظهار معجزه را در دست مدعی دروغین نبوت جایز دانسته ایم در این صورت معلوم نیست کسی که معجزه‌ای آورده است؛ پیامبری راستگوست یا انسانی دروغگو. (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴).

حال بدهت این مسئله به گونه است که حتی در نزد منکران خداوند و شریعت مورد اقرار واقع شده است به این طریق در آیات قرآن آمده است (غافر: ۲۴) فرعون یک فرد ملحد است؛ قبح دروغ را درک کرده و نبوت موسی را تکذیب می کند و او به مردم خطاب می کند که، موسی در ادعای خودش دروغ گو و کذاب است. فرعون در پرتو قبیح دانستن کذب، ذم و عقاب موسی را، از سوی خود و مردم خواستار می گردد.

ممکن است اشاعره جواب دهند: این معنای از حسن و قبح را قبول داریم و عقل ما دروغ گفتن را زشت می داند اما سخن ما این است که عقل نمی تواند حسن و قبح به معنای مدح و ذم در دنیا و ثواب و عقاب در آخرت را درک کند. گوییم این فقط یک سفسطه است چرا که پیامدهای زشتی دروغ، ذم و عقاب فاعل آن را از سوی عقلا و خدا به همراه دارد. همان گونه که خداوند در قرآن کسانی که دروغ بر خدا و پیامبرش می بندد را، مورد عقاب قرار می دهد. تفصیل این جواب در قسم ادله ی قرآنی خواهد آمد.

نقد عدلیه از سوی اشاعره

فضل ابن روزبهان این استدلال عدلیه را نقد می کند و از آن جواب می دهد. ایشان می گوید: عدم اظهار معجزه به دست دروغگویان از جهت قبح عقلی نیست، بلکه عادت خداوند که به منزله ی محال عادی است، بر آن جاری نشده است. زیرا علم عادی، حکم می کند که ظهور معجزه به دست دروغگویان محال است. پس باب شناخت پیامبران بسته

نمی‌شود. (مظفر، ۱۴۲۲، ۱: ۳۶۸).

جواب عدلیه به اشاعره

چگونه دعوی عادت صحیح است، حال اینکه وی، اطلاعی از همه مدعیان پیامبری ندارد. اگر فرض شود که وی از همه آنان اطلاع دارد باز احتمال می‌رود که هر کدام که معجزه‌ای آورده، دروغگو باشد. پس پیامبری راستگویان اثبات نمی‌شود تا چه رسد که عادت خدا بر آن جاری شده باشد. به علاوه چگونه به عدم تخلف عادت در باب ظهور معجزه قطع پیدا می‌کند؟ (همان، ۱: ۳۶۸).

۲- ادله منکرین حسن و قبح عقلی و نقدی بر آنها

منکرین حسن و قبح که همان اشاعره نام دارند پیرامون حسن و قبح عقلی می‌گویند: حسن و قبح همیشه شرعی می‌باشند و عقل نمی‌تواند حکم به حسن و قبح چیزی کند، بلکه قضاوت کننده در این امور شرع است و بس. آنچه را که شرع نیکو بشمارد نیکو است. و آنچه را که زشت بشمارد زشت خواهد بود. (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷ و ۲۳۰-۲۲۹. غزالی، ۱۴۰۹، ۱۰۵. شهرستانی، ۱۴۲۵: ج ۱، ۲۰۸ و ۱۰۱، ج ۲، ۹۹-۹۸. شهرستانی، ۱۴۲۵: ۳۷۰. قوشچی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۸۳-۱۸۱. قوشچی، شرح تجرید: ۳۷۵. فخر رازی، ۱۹۸۳، ۴: ۳۴۶).

از این رو منکرین، در جهت اثبات حسن و قبح شرعی به دلالتی تمسک جسته اند از جمله:

۱-۲- انقلاب و تغییر حسن به قبح و بالعکس، دلیل بر عدم ذاتی و عقلی بودن است

اشاعره از جمله آنان فاضل قوشچی می‌گویند: اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد؛ نباید این حسن و قبح افعال تغییر کند و مختلف شود و تالی باطل است (یعنی ما شاهد این انقلاب و تغییر هستیم). از جهت مثال ما می‌بینیم گاهی دروغ گفتن نیکو می‌شود و راست گفتن قبیح می‌شود. و آن در زمانی است که باید برای حفظ جان پیغمبری دروغ بگوییم؛ چرا که راست گفتن موجب هلاکت او خواهد شد. و این اختلاف چیزی جز عدم حسن و قبح عقلی و ذاتی نمی‌تواند؛ باشد. (قوشچی، شرح تجرید: ۳۳۹).

امام فخر رازی در این رابطه می‌گوید: «ان الکذب إذا تضمن تخلیص نبی من ظالم لا یقال الحسن هناك التعریض، لا الکذب». (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۸۰). مشکل اشاعره این که گفته اند: اگر می‌گویید حسن و قبح ذاتی است چرا در این عناوین (اخلاقی) یا عناوین

دیگر (احکام) تغییر را مشاهده می نمایم.

نقد های عدلیه

عدلیه از این استدلال اشاعره جواب هایی داده اند از جمله:

نقد اول

محقق طوسی، این گونه جواب می دهد: زمانی که دو تا قبیح با هم تعارض پیدا کند عقل حکم به وجوب عمل قبیحی می دهد که قبیح آن ضعیفتر باشد در اینجا ترک نجات جان نبی با داشتن قدرت بر آن، قبیح است و از طرفی کذب هم قبیح است اما قبیح اولی بیشتر است و قبیح دومی کمتر است؛ در اینجا عقل ما حکم می دهد؛ که واجب است به قبیحی عمل کنی که از قبیح کمتری بر خوردار است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱). پس ما در اینجا تغیر و انقلابی نمی بینیم بلکه دفع افسد به مفسد کرده ایم.

نقد دوم

حسن و قبح عقلی به واسطه عروض حسن یا قبح ثانوی تغیر و تبدیل نمی پذیرد و طرّو عنوان ثانوی آن را واژگون نمی کند چرا که آن چیزی که در ذات خود قبیح است منقلب به چیز حسن نمی گردد و بالعکس^۱. این جواب خود ناظر به دفع افسد به مفسد دارد و هم به مطلب دقیقی دیگر.

نقد سوم

حسن صدق و قبح کذب ذاتی نیست که گفته شود: ذاتی تغیر و تبدیل پیدا نمی کند بلکه کلام در حسن صدق نافع است به قید نافع و در قبح کذب مضر است به قید مضر. و این از احکام عقلیه است و اگر قیدهها برداشته شود و بجای آن قید ضد آن گذارده شود البته تغیر و تبدیل پیدا می نماید مثل صدق مضر که دیگر دارای حسن نمی باشد و مثل کذب نافع که دیگر دارای قبح نیست. بلکه صدق مضر قبیح است و کذب نافع حسن. بلکه اگر گفته شود؛ صدق حسن است ذاتاً گرچه مضر باشد و کذب قبیح است ذاتاً گرچه نافع

^۱ - این جواب از عین الله حسنی ارموی در تعلیقه ی خود، بر نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۲ است علامه تهرانی گفته است این نوع جواب اشتباه آشکاری است. ولی این اشکال صحیح نیست، بلکه این دلیل ناظر به جواب دقیقی است.

باشد. این سخن نادرست است. زیرا حسن کذب نافع و قبح صدق مضر امری مسلم است میان همگان. و یا باید بگوئیم: اصولاً تا به صدق و کذب قید نفع و ضرر نخورد حسن و قبحی بر آن عارض نمی‌شود بلکه تابع قید است در این صورت است که باید گفت: عقل در حسن صدق نافع و در قبح کذب مضر حکم استقلالی دارد، و در حسن کذب نافع و قبح صدق مضر احتیاج به نظر و مقدمات. (تهرانی، ۱۴۲۶: ۱۶ و ۱۷، ۵۶۴). و به عبارتی، عنوان کذب علت تامه برای قبح نیست بلکه مقتضی برای قبح است و آن مشروط به عدم عارض شدن عنوان قبیح تر بر کذب است مانند هلاکت نبی و مانند آن. (ربانی گلپایگانی ۱۴۱۸، ۷۳).

۲-۲- پذیرش حسن و قبح عقلی محدودیت و تکلیف برای خداوند است

اشاعره می‌گویند اگر ما حسن و قبح عقلی را به معنای محل نزاع بپذیریم لازمه اش این است که ما برای خدا تکلیف مشخص کنیم و قدرت خدا را محدود کنیم و این دخالت در امور خداوندی و تکلیف گذاشتن و محدود کردن قدرت خداوند توسط بندگان، برای خالق خود است. و یا در اصل ما با حسن و قبح عقلی چیزی را بر خدا واجب کرده ایم و گوئیم واجب است که خداوند هم بر همین حسن و قبح عقلی باشد؛ که در این صورت، لازمه اش این است که ما قدرت خدا را محدود کرده و تکلیفی برای خدا قائل شویم.

نقد

ما گوئیم این وجوب به معنای وجوب تکلیفی نیست بلکه وجوب عقلی است. این هم برگرفته از ذات خیر و حکمت و عدل او نشأت می‌گیرد و عقل ما کاشف از این حقیقت است.

توضیح مطلب، خداوند، ظلم را قبیح می‌داند؛ علاوه بر اینکه عمل ظلم در نزد خداوند قبیح است؛ خود به صورت صریح بیان می‌فرماید، که خداوند مرتکب عمل قبح (ظلم) نمی‌گردد. در این صورت مصادیق ظلم از یک شمولیتی مانند؛ «قبح عقاب بلایان»، «تکلیف به مالایطاق»، «عذاب انسان مجبور به گناه از سوی خداوند» و... برخوردار می‌گردد؛ که منزّه بودن خداوند را از هر گونه عنوان ظلم حکایت می‌کند. چرا که ظلم از

یک نقص و احتیاج درونی و فقدان کمال وجودی گزارش می دهد؛ و این در خداوند «بی نیاز مطلق» و دارای «اسماء الحسنی» راه ندارد و این به خاطر آن نیست که خداوند چون فرمان داده و یا در قرآن بیان نموده «ظلم بد است» آن ظلم، بد و قبیح گردیده است؛ و از طرفی اگر خداوند امر به ظلم کند، آن ظلم، خوب و حسن می گردد. لذا در واقع چنین فرمانی محال است. و از ذات مقدس الهی به دور است. و این محال بودن، موجب محدود کردن قدرت الهی نمی گردد؛ زیرا صفت «حکمت»، «عدل» الهی و جامع «صفات حسنا» کمالی، خداوند را از این کار باز می دارد؛ طبق آیات قرآن چنین تلقی که اشاعره گمان کرده اند ناشی از عدم شناخت صحیح خدا و تفسیر آیات و جهل آنان است. از این رو می توان گفت؛ انسانی که مجبور به گناه از سوی خداوند گردیده باشد طبق قاعده‌ی حسن و قبح عقلی عین بی عدالتی و ظلم و خلاف حکمت الهی است و خلاف ظاهر صریح آیات مطرح شده قرآن است؛ زیرا طبق آیات کریمه، خداوند اراده‌ی ظلم به بندگان نمی کند. لذا این خود انسان است که با نیروی اختیار، اراده‌ی ظلم به خودش و دیگران می نماید. زیرا ظلم برگرفته از، نقص (عدم صفات حسنی)، و احتیاج موجود ممکن است، در حالی که خداوند واجب الوجود و بی نیاز مطلق است. از طرفی انسانی که ظلم کرد، نه تنها مستحق ذم و عقاب از سوی عقلا قرار می گیرد، بلکه مستحق ذم و عقاب، از سوی خداوند در دنیا و آخرت می گردد. این چیزی جز ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح نیست.

۲-۳- تغییر و انقلاب احکام شرعی

اشاعره می گویند: اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید احکام تغییر کند؛ مثلاً شرع قتل بی گناه را زشت می داند؛ اما همین شرع، در زمینه اجرای حد، قتل را نیکو می داند. لذا شرع فاعل اول را مذموم در دنیا و معقوب در آخرت می داند و فاعل دوم را ممدوح در دنیا و و مشوب در آخرت می داند. همچنین تغییر احکام حلال و حرام دیگر، که زمانی حسن بوده اند و بعد قبیح شده اند و بلعکس.

نقد: اولاً برخی از احکامی که حلال بوده اند و بعد حرام شده اند و بلعکس، ادعایی بیش نیست چرا که اگر منظور شما همان ازدواج خواهر با برادر از فرزندان آدم و جمع بین اختین در برخی امم بنی اسرائیل است. این مسئله اختلافی و در هاله ای از ابهام است و

برخی گفته اند این‌ها از اساس باطل است و روایت‌های آن جعلی و ضعیف است ثانیاً در قرآن آمده است برخی مواد و خوراکیها در قومی حلال بوده است اما به خاطر مجازات بر آنان حرام شده است و ما این را قبول داریم چرا که این احکام تکلیفی است و عقل ما راهی به سوی حسن و قبح آن ندارد و این از موارد اتفاقی بین ما و اشاعره است که حسن و قبح آن را شرعی می‌دانیم. و همچنین احکام تغییر قبله و معاملات و عبادات و غیره. از این قبیل است.

۴-۲- تکلیف ما لا یطاق قبیح نیست

فخر رازی در جهت اثبات حسن و قبح شرعی می‌گوید: «اگر تکلیف خارج از قدرت، قبیح بود خدا به آن امر نمی‌کرد، در حالی که خدا به کافر تکلیف کرده و می‌داند که او ایمان نمی‌آورد. مثلاً ابولهب را به ایمان فرمان داده در حالی که می‌داند او ایمان نخواهد آورد. پس از یک طرف فرمان به ایمان داده و از طرف دیگر می‌داند که او ایمان نخواهد آورد و چون علم او تخلف‌پذیر نیست قطعاً ایمان آوردن او محال خواهد بود.» (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹ و طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱). ابن‌خلدون نیز به همین مضمون، استدلال را مطرح می‌کند. (ابن‌خلدون، ۱۴۲۵: ۳۴۴).

نقد: در این جا اولاً علم خدا، اجبار و اکراهی را به دنبال ندارد؛ زیرا که علم خداوند به انتخاب راه کفر با اختیار ابولهب، و عدم انتخاب راه کفر یعنی ایمان تعلق گرفته است و این چیزی جز اراده‌ی فرمان و دعوت ابولهب به ایمان آوردن نیست و او هم با اختیار و گزینش خود راه کفر را انتخاب کرد و خداوند توسط اخبار غیبی به پیامبر خود خبر داد. و ثانیاً این کشف غیبی را خداوند بعد از فرمان او به ایمان داده است و امید آن بوده است که ایشان ایمان بیاورد و از جهت اتمام حجت فرمان به او ارائه شده است آن هم نه یک بار بلکه صدها بار ایشان دعوت به ایمان شده اند اما راه هوا و هوس را انتخاب کرده است نشان به اینکه خداوند هر انسانی را خلق کرد به او خوبی و بدی را الهام کرده است و حال ایشان می‌تواند به ندای خالق نفس ایمان بیاورند که از آن صوت تقوی شنیده می‌شود و یا ایمان به هوای نفس، که از آن صوت فجور شنیده می‌شود. و ثالثاً به بداهت و ضرورت عقل تکلیف به ما لا یطاق قبیح است؛ زیرا ما از فردی که توان انجام کاری را ندارد از او

بخواهیم آن کار را انجام دهد و بعد در ازاء آن کاری که نتوانسته است انجام دهد او را عذاب دهید و قبح عقلی این مطلب، از الفبای وجود صحت عقل در انسان است. بنابراین تبعات عدم پذیرش حسن و قبح عقلی بسیار است ابن خلدون به برخی از آنها اشاره نموده است.^۱ (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۳۴۴).

نتیجه گیری

آنچه از نقد و بررسی دلایل اشاعره و عدلیه بر می آید، می توان گفت حسن و قبح عقلی در برخی افعال، به گونه ای نیست که مورد انکار قرار گیرد؛ بلکه اثبات آن یک امر ضروری و بدیهی است. البته بدهت این مطلب در مقام ثبوت و اثبات قابل تصور و دفاع است؛ زیرا ما براین باوریم که ضمن اینکه تمام افعال خداوند در جهان هستی سیطره دارد، قدرت و مالکیت او نیز مطلق است؛ و بر کل عالم هستی قهاریت داشته، کسی را یارای مقابله با او نیست؛ اما همین خدا نیز برخوردار از حکمت و عدالت مطلق است، همان خدای که دارای صفات جمال و جلال است نور را موجب هدایت، ظلمت را موجب گمراهی قرار داده است؛ روندگان هر دو راه را مستحق ثواب و عقاب می داند. به عبارتی خداوند عدل را حسن و ظلم را قبیح قرارداده، فاعل عادل و ظالم را مستحق مدح و ذم می داند. اما این مطلب موجب نمی گردد، خداوند گزاره های عقلانی را به بهانه ی قدرت و مالکیت مطلق، منقلب و وارونه کرده، بلکه صفات حکمت و علم مطلق خداوند نیز او را مقید می کند. این به معنای محدودیت خداوند نیست. بلکه کشف عقلانیت ذات خداوند بر اساس اسماء حسنی الهی است. از طرفی خداوند عقل را آفرید و به او توانایی درک خوبی و بدی را عطا نمود، تا بتواند در راستای درک و کشف افعال و اهداف خداوند، استدلال نماید. بنابراین عقل انسان، کاشف از مقام واقع و تکوین دارد؛ تا افعال خداوندی را از حیث صفات جمال و جلال دریابد و حکم به خوبی و بدی افعال دهد.

^۱ - مانند: «مسألة: لا یجب علی الله - تعالی - لطف، و لا عوض، و لا ثواب، و لا عقاب، و لا أصلح، خلافا للمعتزلة و للبعثادیین فی الأخرین».

بنابراین قبح «ظلم» و حسن «عدل»، ذاتی آنها بوده و از آنها منفک نبوده، اینگونه نیست ظلم را تصور کرده و قبح را از او جدا بدانیم یا ظلم منقلب شده و حسن گردد. همچنین بنابر ضرورت و بداهت عقلی، عقل، قبح «ظلم» و حسن «عدل» را مستقل از بیان شارع، درک نموده و حکم به مدح و ذم و ثواب و عقاب از سوی عقلا و خداوند می دهد. زیرا عقل بر اساس برخی ملاکات، موضوع را رصد می کند و حکم به آن می نماید؛ عقل این حکم را کاشف از حکم الهی می داند. بنابراین عقل علاوه بر اینکه قبح ظلم را درک می کند، حکم ذم و عقاب فاعل آن را نیز، از سوی عقلا و خداوند کشف می نماید. آنچه ابن خلدون گمان نموده، قبح «ظلم و کذب» به معنای ملائمت و منافرت، «عقلی» است، منافاتی با معنای مدح و ذم و ثواب و عقاب ندارد؛ همچنین در پرتو این درک عقلی می توان گفت، قبح ظلم، از ظلم منفک نبوده تا تبدیل به حسن گردد. چنانچه برخی مانند ابوالحسن اشعری و پیروان آن مانند ایجی و قوشچی گمان نموده اند، اشاعره بنابر تلقی نارسا از هویت و کارکرد عقل و صفات خداوند از جمله خالقیت، مالکیت و قدرت مطلق، موجب انحراف گشته اند. آنان این روند را مقابله عقل در برابر خدا می دانند. از این رو انسان با نگرش عقلی خود، وارد حریم خداوند می گردد. هر چند انکار حسن و قبح عقلی را نمی توان جدای از امور سیاسی، تفسیر ناروای آیات قرآن و جدایی آنان از ثقلین دانست؛ چنانچه با انکار قاعده ی انتخاب امامت، به عنوان یکی از ثمرات قاعده در عرصه ی سیاست، توجیه می گردد. به عبارتی نمی توان انکار امامت انتصابی را از سوی اشاعره و اهل حدیث در انکار عقلی این قاعده بی تأثیر دانست. همچنین می تواند ورای بداهت عقلی، ذاتی بودن حسن و قبح اثبات گردد. بنابراین به نظر می رسد انحراف اشاعره در مسائل کلامی، از جمله خداشناسی، افعال خداوند و تحلیل غلط برخی آیات، توجیه غلط تعارضات، کنار نهادن عقل سلیم و مسائل سیاسی باشد؛ این قاعده در نزد تعارضات، احکام خاصی به خود می گیرد و موجب از بین رفتن ذاتی و عقلی بودن آن نمی گردد مثلاً در نزد تعارض بین دو ظلم و انتخاب ظلم با شدت کمتر دلیل بر حسن بودن ظلم نیست. بلکه حکم ثانویه ای می گیرد؛ زیرا انتخاب ظلم با شدت کمتر، از لحاظ عقلی حسن است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم،
۲. ابن خلدون، (۱۴۲۵)، **لباب المحصل فی أصول الدین**، تحقیق احمد فرید مزیدی، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. اشعری، ابو الحسن، (بی تا)، **اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع**، تصحیح و تعلیق و تقدیم از حموده غرابه، المكتبة الأزهریة للتراث، قاهره
۴. اصفهانی، محمد تقی، (بی تا)، **هدایة المسترشدين**، مؤسسه آل البيت «ع»، بی جا،
۵. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ ق)، **الفصول الغرویه**، دار الإحياء علوم اسلامی، بی جا،
۶. انصاری، شیخ مرتضی، (بی تا)، **مطرح الأنظار**، مقرر: میرزا ابولقاسم بن محمد علی نوری تهرانی معروف به کلانتری، بی جا، مؤسسه آل البيت «ع».
۷. ایچی - میر سید شریف جرجانی، (۱۳۲۵ ق)، **شرح المواقف**، تصحیح بدر الدین نعسانی، چاپ: اول، الشریف الرضی، قم،
۸. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ ق)، **غایه المرام فی علم الکلام**، چ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت،
۹. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، چاپ: دوم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم،
۱۰. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۷ ق) **شرح العقائد النسفیة**، تحقیق دکتر حجازی سقا، چاپ: اول، مکتبه الکلیات الأزهریة، قاهره،
۱۱. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ ق)، **شرح المقاصد**، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، چاپ: اول، الشریف الرضی، قم،
۱۲. جعفر، سبجانی، (۱۳۸۱ ش)، **الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**، چاپ: اول، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷ ش)، **فلسفه حقوق بشر**، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ ش)، **منزلت عقل در هندسه ی معرفت دینی**، حسن شفیعی، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء،

۱۵. جوینی، عبد الملک، (۱۴۱۶ ق)، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد*، تعليق از زکریا عمیراث، چاپ: اول، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ ق)، *الهدایة فی الاصول*، مؤسسه ی صاحب الامر، بی جا.
۱۷. رازی، فخر الدین، (۱۹۸۶ م)، *الأربعین فی أصول الدین*، چاپ: اول، مکتبۃ الکیلیات الأزهریة، قاهره.
۱۸. رازی، فخر الدین، (۱۴۱۱ ق)، *المحصل*، مقدمه و تحقیق از دکتر اتای، چاپ: اول، دار الرازی، عمان.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۱۸ ق)، *القواعد الکلامیة*، چاپ: اول، مؤسسه الإمام الصادق ع، قم.
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ ق)، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، چاپ: سوم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم.
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲ ش)، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع) قم.
۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ ق)، *رسالة فی التحسین و التقیح العقلیین*، مؤسسه امام صادق (ع) قم.
۲۳. شهرستانی، (۱۳۶۴ ش)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، چاپ: سوم، الشریف الرضی، قم.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۲۵ ق)، *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، چاپ: اول، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۵. شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، *النکت الاعتقادیة*، چاپ: اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۲۶. شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چاپ: اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۷ ق)، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، چاپ: اول، دفتر تبلیغات اسلامی،

۲۹. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۵ق)، **تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل**، چاپ: دوم، دار الأضواء، بیروت،
۳۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۱۳ق)، **قواعد العقائد**، مقدمه و تحقیق و تعلیق از علی حسن خازم، چاپ: اول، دار الغربیة، لبنان،
۳۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۶ق)، **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد**، چاپ: دوم، دار الأضواء، بیروت،
۳۲. عبده، رشید رضا، (بی تا)، **تفسیر المنار**، دار المعرفة، بیروت،
۳۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، چاپ: چهارم، مؤسسه النشر الإسلامی، قم،
۳۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، -فاضل مقداد- ابوالفتح بن مخدوم حسینی، (۱۳۶۵ش)، **الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب**، مقدمه و تحقیق از دکتر مهدی محقق، چاپ: اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران،
۳۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵ش)، **الباب الحادی عشر**، چاپ: اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران،
۳۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ش)، **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ: دوم، الشریف الرضی، قم،
۳۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، **نهج الحق و کشف الصدق**، تعلیقات از عین الله حسنی ارموی، چاپ: اول، دار الكتاب اللبنانی، بیروت،
۳۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۴ش)، **واجب الاعتقاد علی جمیع العباد**، چاپ: اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم،
۳۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، **نهاية المرام فی علم الکلام**، تحقیق فاضل عرفان، چاپ: اول، مؤسسه الإمام الصادق ع مکان چاپ: قم،
۴۰. غزالی، ابو حامد، (۱۴۰۹ق)، **الأربعین فی اصول الدین**، چاپ: اول، دار الکتب العلمیة، بیروت،
۴۱. غزالی، ابو حامد، (۱۴۰۹ق)، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، چاپ: اول، دار الکتب

العلمیة، بیروت،

۴۲. غروی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، **نهایة الدرایة**، انتشارات سیدالشهدا، بی‌جا،
۴۳. فاضل مقداد، (۱۴۱۲ق)، **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، تحقیق ضیاء الدین بصری، چاپ: اول، مجمع البحوث الإسلامية،
۴۴. فاضل مقداد، (۱۴۲۰ق)، جمال الدین مقداد ابن عبدالله، **الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة**، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، چاپ: اول، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد،
۴۵. فیاض لاهیجی، ملا عبد الرزاق، (۱۳۸۳ش)، **گوهر مراد**، چاپ: اول، نشر سایه، تهران،
۴۶. فیاض لاهیجی، ملا عبد الرزاق، (۱۳۷۲ش)، **سرمایه ایمان در اصول اعتقادات**، تصحیح صادق لاریجانی، چاپ: سوم، انتشارات، تهران،
۴۷. قاضی عبد الجبار - قوام الدین مانکدیم، (۱۴۲۲ق)، **شرح الأصول الخمسة**، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، چاپ: اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت،
۴۸. محقق سبزواری، هادی، (۱۳۷۲ق)، **شرح الأسماء الحسنی**، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ: اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران،
۴۹. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، **إحقاق الحق و إزهاق الباطل**، مقدمه و تعلیقات از آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ: اول، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم،
۵۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴ش)، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، چاپ اول، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم،
۵۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴ش)، **مجموعه آثار** (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶، چاپ سوم، صدرا، تهران - قم،
۵۲. مظفر، محمد حسین، (۱۴۲۲ق)، **دلائل الصدق**، چاپ: اول، مؤسسه آل البيت (ع)، قم،
۵۳. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۳ش)، **المنطق المظفر**، الحادی عشر، انتشارات فیروز آبادی، قم،
۵۴. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، **اصول الفقه**، انتشارات اسماعیلیان، بی‌جا،
۵۵. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، چاپ: اول، دار الکتب الإسلامية، تهران،
- نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۲ق)، **جواهر الكلام**، مصحح شیخ محمد آخوندی، چاپ هفتم، دارالکتاب الاسلامیه، تهران،

الحسن و القبح الذاتيين و العقلين فى منظور علم الكلام نقداً و اثباتاً

هادى وحدانى فر

عبدالحسين خسروپناه

الخلاصة

من العصور القديمة إلى الآن مسألة الحسن و القبح الذاتيين و العقلين كانت موضوعاً و قاعدةً مهمةً و أساسيةً فى علم الكلام. هذا التيار و تأثيره فى الحقول العقائدية و الأخلاقية و الفقهية و السياسية سبباً بأن المفكرين الإسلاميين أقدموا على إثبات أو ردها فى إطار العدلية و الأشاعرة استدلت العدلية على أن بعض الأفعال الإلهية تجرى وفق الحسن و القبح الذاتيين و العقلين خلاف الأشاعرة بأنهم استدّلوا على أن تكون تلك الأفعال موافقاً للحسن و للقبح الشرعيين. أدلة العدلية: ١-الحسن و القبح الذاتيين من الأمور البديهية، ٢- اقرار منكرى الشرايع السماوية، أدلة الأشاعرة: ١-تغير الحسن و القبح، ٢- المحدودية، ب هذا الأدلة المطروحة من طرفين أقام أحدهما على ردّ طرف الآخر. تفيد هذه الدراسة التوصيفية و التحليلية، هاتين الرأيتين و بصدد اثبات نظرية الحسن و القبح الذاتيين و العقلين. كذلك أثبتت هذه الدراسة لِرَكة الأشاعرة أدلةً أساسيةً منها ضعف التوحيد، إساءة، التأويل فى تفسير آيات القرآن، إختلاط و التعارض بين المسائل، عدم الإستخدام من العقل سليم و الشوؤن السياسية.

المصطلحات

الحسن، القبح، العدلية، الذاتى، العقلى