

دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال

حسن صادقی*

چکیده

یکی از مسائل اختلافی میان عدلیه (امامیه و معتزله) و اشاعره، حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال است. عدلیه به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اعتقاد دارند؛ لکن اشاعره، حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار نموده، به حسن و قبح شرعی باور دارند. از دیدگاه عدلیه، به‌ویژه امامیه، برای حسن و قبح افعال دلایل گوناگون عقلی و نقلی وجود دارد و پذیرش این مبنا، آثار فراوانی در خداشناسی، راهنماشناسی، اخلاق و احکام دارد.

این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دلایل عقلی و قرآنی بر اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال می‌پردازد. مهم‌ترین یافته پژوهش آن است که بر اساس دلایل عقلی و آیات قرآن، حسن و قبح افعال ذاتی است، نه اعتباری؛ و عقل، حسن و قبح افعال را درک می‌کند؛ و نیز بسیاری از مسائل اعتقادی و ضروری اسلام، وابسته به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح، حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، امامیه، معتزله، اشاعره.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

درباره قضایای اخلاقی و ارزشی، دو بحث کلی وجود دارد: نخست اینکه آیا قضایا و جملات اخلاقی و ارزشی از واقعیات عینی و حقیقی خبر می‌دهند یا آنکه هیچ خبری از واقعیات‌های بیرونی نمی‌دهند، بلکه نشانگر امور صرفاً قراردادی‌اند و حالات و احساسات فردی یا اجتماعی را بیان می‌کنند؟ این بحث، مربوط به هستی‌شناسی و ذاتی‌بودن حسن و قبح افعال است. دوم آنکه آیا عقل انسان، صرف‌نظر از امر و نهی خداوند متعال، توانایی درک خوبی و بدی کارها را دارد یا نه؟ اگر عقل چنین قدرتی ندارد، آیا شرع خوبی و بدی آنها را بیان می‌کند یا امر دیگری همچون جامعه؟ این بحث مربوط به معرفت‌شناسی است و از آن با عنوان «عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح» یاد می‌شود.

در این مسئله، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست، دیدگاه امامیه و معتزله^۱ است که به حسن و قبح ذاتی (هستی‌شناسی) و عقلی (معرفت‌شناسی) افعال اعتقاد دارند.^۲ بر اساس این دیدگاه، افعال اختیاری، دارای حسن و قبح‌اند و ارزش آنها ذاتی است، نه اعتباری (که شرع آن را اعتبار کرده باشد)؛ و نیز عقل انسان توانایی درک آن را دارد. دیدگاه دوم، دیدگاه اشاعره است که حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار می‌کنند و به حسن و قبح شرعی باور دارند.^۳ بر اساس نظر آنان، حسن و قبح افعال به شرع وابسته است و بدون اراده‌ی خدای متعال، نه حسن و قبحی وجود دارد و نه عقل می‌تواند آن را درک کند.

ضرورت طرح این بحث، با توجه به آثار مهم آن، در بسیاری از مسائل اعتقادی و ضروری اسلام، مانند خداشناسی، نبوت، اخلاق و احکام، روشن است و به همین دلیل، دانشمندان امامیه از گذشته بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، دلایل گوناگون عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند. از این‌رو، نوشته‌ی حاضر، دلایل بزرگان را بازگو می‌کند. لکن بررسی مجدد این بحث، بیشتر برای تأکید بر دو نکته است: نخست، تفکیک میان دو بُعد هستی‌شناسی (ذاتی) و معرفت‌شناسی (عقلی)؛ زیرا برخی میان این دو خلط کرده‌اند؛ دوم، تحلیل بیشتر برخی از آیات قرآنی؛ زیرا در بیشتر نوشته‌ها در خصوص آیات قرآنی، به‌ویژه درباره‌ی برخی از آنها، تحلیل کافی انجام نشده است.

پرسش اصلی تحقیق این است که دلایل عقلی و قرآنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال چیست؟ پرسش‌های فرعی عبارت‌اند از: ۱. حسن و قبح به چه معناست؟ ۲. معنای ذاتی و عقلی چیست و آیا این دو با هم تفاوت دارند؟ ۳. دلایل عقلی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال چیست؟ ۴. آیا آیات قرآن، بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال دلالت دارند؟ ۵. آثار حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال چیست؟

این نوشته، با تبیین معانی حسن و قبح، معنای مورد نظر در این بحث را بیان و دیدگاه‌های عدلیه و اشاعره را ذکر می‌کند، همچنین پس از بیان معانی ذاتی و عقلی، تفاوت آن دو را روشن می‌سازد؛ سپس دلایل عقلی حسن و قبح ذاتی و عقلی را ذکر می‌کند؛ همچنین برخی از آیات دلالت‌کننده بر حسن و قبح ذاتی و عقلی را - بیش از آنچه در بیشتر کتاب‌ها آمده است - تفسیر می‌نماید؛ در پایان، به آثار حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال نیز اشاره می‌کند.

۱. معانی حسن و قبح

«حُسن»، در لغت به معنای خوبی و زیبایی است؛^۴ و در اصطلاح، در سه معنا کاربرد دارد. آنچه میان عدلیه و اشاعره محل نزاع است، یک معنا از این معانی سه‌گانه است که پس از بیان معانی آنها، بدان اشاره می‌شود. شایان ذکر است که «حُسن»، اسم مصدر (خوبی و زیبایی)، و «حَسَن»، صفت مشبیه (خوب و زیبا) است و در این نوشته به تناسب سخن، از هر دو واژه استفاده می‌شود.

الف) کمال و نقص

گاهی حُسن به معنای کمال، و در برابر آن، قبح به معنای نقص به کار می‌رود. برای مثال، گفته می‌شود: «علم، خوب است»؛ به این معنا که علم، کمال برای نفس است؛ یا «جهل، قبیح است»؛ به این معنا که جهل، نقص است. بسیاری از رفتارهای اخلاقی انسان، دارای حسن و قبح به این معناست؛ مانند شجاعت، حلم، کرم و انصاف.

ب) ملایمت (سازگاری) با غرض و عدم آن

گاهی حُسن به معنای ملایمت با غرض و طبع است، در برابر قبح به معنای عدم ملایمت با غرض و طبع، که گاهی از آنها به مصلحت و مفسده نیز تعبیر می‌شود؛ مانند آنکه گفته می‌شود: «این منظره و صورت، حَسَن است»، به این معنا که سازگار با نفس است و نفس انسان از آن لذت می‌برد. همچنین عبارت «این منظره و صورت، قبیح است»، بدین معناست که آن منظره با نفس سازگار نیست و نفس، آن را نمی‌پسندد و از آن ناراحت می‌شود.

ج) مدح یا استحقاق مدح، و ذم یا استحقاق ذم

گاهی حُسن به معنای مدح یا استحقاق مدح به کار می‌رود؛ در برابر قبح به معنای ذم یا استحقاق ذم. از این رو، حَسَن به معنای فعلی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی ستایش دارد؛ قبیح نیز به معنای فعلی است که فاعلش به سبب آن، شایسته نکوهش است. کاربرد حسن و قبح به این معنا، تنها در افعال اختیاری است.^۵

از میان معانی سه گانه حسن و قبح، آنچه میان عدلیه و اشاعره اختلافی است، قبول معنای سوم حسن و قبح (مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم) است. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی می فرماید:

برای حسن و قبح، معانی گوناگونی وجود دارد: از آنها توصیف شدن فعل یا شیء ملایم به حسن، و غیر ملایم به قبیح است؛ و از آنها توصیف فعل یا شیء کامل به حسن، و ناقص به قبیح است و مراد در اینجا، این دو معنا نیست؛ بلکه مراد از حسن در افعال، چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب نداشته باشد و مراد از قبح چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب داشته باشد.^۶

همچنین تفنازانی که اشعری است و حسن و قبح عقلی را انکار می کند، به معنای حسن و قبح که مورد نزاع میان اشاعره و عدلیه است، اشاره می کند و در بیان دیدگاه خود می گوید: برای عقل، حکمی به حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم نزد خدای متعال نیست، برخلاف معتزله؛ و اما [در حسن و قبح] به معنای صفت کمال و نقص یا ملایمت غرض و طبع و عدم آن، نزاعی نیست...^۷

از سوی دیگر، این مسئله مورد نزاع است که آیا تعلق یافتن مدح و ذم به برخی افعال در دنیا و آخرت، به جهت صفتی است که به فعل باز می گردد یا به صرف حکم شرع است یا به دلیل حکم اهل معرفت به آن؟ فخر رازی که خود اشعری مذهب است، ضمن تصریح به این نکته، به دیدگاه معتزله اشاره می کند و اعتقاد خود را صرف حسن و قبح شرعی بیان می کند:

وانما النزاع فی أن کون بعض الأفعال متعلق الذم فی الدنيا والعقاب فی الآخرة، وکون البعض الآخر متعلق المدح فی الدنيا والثواب فی الآخرة، هل هو لأجل صفة عائدة الی الفعل، أو لیس الأمر کذلک، بل هو محض حکم الشرع بذلک، أو حکم أهل المعرفة به؟ قالت المعتزلة: المؤثر فی هذه الأحکام، صفات عائدة الی الأفعال. و مذهبنا أنه مجرد حکم الشرع.^۸

فخر رازی «حکم اهل معرفت» را قسیم «محض حکم شرع» و در برابر این مبنا قرار داده که مدح و ذم به دلیل صفتی است که به خود فعل باز می گردد. ظاهراً منظور وی آن است که مدح و ذم برخی افعال، اعتباری است و اعتبار آن، به حکم اهل معرفت است. گویا مقصود وی از «حکم اهل معرفت»، حکم عقلا به حسن و قبح افعال است که اساس و پایه ای برای حسن و قبح برخی افعال، بجز تصدیق عقلا و اعتراف آنها نیست. حکم اهل معرفت، در علم منطوق در «مشهورات بالمعنی الاخص» یا «المشهورات الصرفة» نیز طرح می شود که در توضیح آن گویند: «قضایا التي لا عمدة لها فی التصدیق الا الشهرة وعموم الاعتراف بها».^۹ ظاهراً نظر فخر، ناظر به این معناست.

بنابراین، از معانی حسن و قبح، معنای سوم، یعنی مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم مورد

نزاع است و نیز اینکه آیا این مدح و ذم، به دلیل صرف حکم شرعی است یا به جهت بازگشت صفت به خود افعال؟ اگر مدح و ذم به جهت صفتی باشد که به فعل بازمی‌گردد - همان‌گونه که عدلیه بدان باور دارد - حسن و قبح، امری اعتباری نخواهد بود و عقل می‌تواند آن را بفهمد؛ اما اگر این مدح و ذم به مجرد حکم شرع باشد - چنانکه اشاعره بدان معتقدند - حسن و قبح به اعتبار شرع خواهد بود و پیش از ورود شرع، نه حسن و قبحی وجود دارد و نه عقل آن را درک می‌کند.

قابل توجه است که حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، صفت خود فعل نیست؛ بلکه صفت به حال متعلق است و انتساب آن به فعل، حقیقی نیست و مراد این است که فاعل آن فعل، مستحق مدح یا ذم، ممدوح یا مذموم است. به هر حال، همین معنا که برای فعل به لحاظ متعلقش مطرح است، محل نزاع است: عده‌ای آن را به دلیل صفتی می‌دانند که در خود فعل نهفته است و عده‌ای منکر آن شده‌اند و می‌گویند: مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم، صرفاً از امر و نهی شارع به دست می‌آید.

۲. معنای ذاتی

چنان‌که اشاره شد، از دیدگاه شیعه و معتزله، حسن و قبح افعال به معنای آن است که ستایش یا نکوهش افعال اختیاری، ذاتی و عقلی است. برخی از اندیشمندان، یکی از این دو تعبیر را ذکر کرده‌اند؛ بآنکه از نظر آنان، این تفاوت تعبیر، تأثیری بر اصل بحث ندارد. برخی نیز تعبیر «ذاتی» را به کار برده‌اند؛^{۱۱} همان‌گونه که برخی، از تعبیر «عقلی» استفاده کرده‌اند.^{۱۱} تعبیر «ذاتی»، ناظر به مقام ثبوت و واقع، و تعبیر «عقلی» ناظر به مقام اثبات و کشف است. برخی میان آن دو تفکیکی کرده‌اند؛ برای نمونه، کمال‌الدین محمد شافعی، از دانشمندان اهل سنت (متوفای ۹۰۶ق)، در توضیح ثبوت حسن و قبح فعل از دیدگاه حنفیه و معتزله می‌گوید: «آن عبارت از این است که عقل، گاهی در ادراک حسن و قبح ذاتی مستقل است...»^{۱۲}

همچنین آیت‌الله جوادی‌آملی، از اندیشمندان معاصر، در رد اراده معنای عقلی از تعبیر ذاتی می‌فرماید: «منظور از ذاتی در این بحث، عقلی نخواهد بود؛ زیرا عقلی در برابر نقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است، نه تحقق و ثبوت.»^{۱۳} بنابراین، چنان‌که یاد شد، میان دو تعبیر، تفاوت وجود دارد و هر کدام ناظر به یک مقام است: تعبیر «ذاتی» به مقام ثبوت و واقع، و تعبیر «عقلی» به مقام اثبات و کشف.

چنان‌که یاد شد، تعبیر «ذاتی» در کلام بسیاری از دانشمندان به کار رفته است. در اینکه مراد از ذاتی چیست، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است؛ مانند: عقلی؛^{۱۴} ذاتی باب

ایساغوجی؛^{۱۵} ذاتی باب برهان؛^{۱۶} ذاتی شبیه باب برهان.^{۱۷} برای رعایت اختصار، از بررسی آنها آنها صرف نظر می‌کنیم.^{۱۸}

به نظر می‌رسد، گرچه برخی از دانشمندان در صدد توضیح «ذاتی» برآمده‌اند، این عنوان از همان زمانی که مطرح بوده، چنان ابهامی نداشته است که به این گونه تفسیرها نیاز داشته باشد و نیز این تفسیرها مورد نقد و انتقاد قرار گیرند. نگاهی گذرا به مطالب افرادی که این بحث را در طول تاریخ مطرح کرده‌اند، نشان می‌دهد آنان غالباً این عنوان را روشن و بدون ابهام تلقی کرده و به دلایل آن پرداخته‌اند. ظاهراً تنها مسئله‌ای که در تعریف حسن و قبح و تنقیح محل نزاع اتفاق افتاده، ذکر معانی گوناگون برای حسن و قبح، و خارج کردن برخی از معانی از محل نزاع است، که مدتی پس از طرح اصل این بحث صورت گرفته است.^{۱۹}

به هر روی، به نظر نگارنده، همان‌گونه که برخی از اندیشمندان به این نکته تصریح کرده‌اند،^{۲۰} ذاتی در این بحث به معنای «واقعی»، «نفس الامر» و «حقیقی»، در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است و منظور دانشمندان شیعه و معتزله که به حسن و قبح برای افعال عقیده دارند، آن است که افعال در واقع و نفس الامر، دارای حسن و قبح است، با صرف نظر از اعتبار معتبر. از برخی عبارات بزرگان استفاده می‌شود که منظور آنان از این بحث، حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری است؛ گرچه برای بیان آن، گاهی به جای تعبیر «ذاتی»، از تعبیر دیگر استفاده کرده‌اند؛ برای نمونه، قاضی نورالله مرعشی شوشتری (متوفای ۱۰۱۹ق) پس از بیان اعتقاد امامیه و معتزله، به دیدگاه اشاعره این‌گونه اشاره می‌کند:

اشاعره همه افعال را در نفس الامر، مساوی قرار داده‌اند و معتقدند که افعال در ذوات خود به حسن و قبح تقسیم نمی‌شوند و قبح با صفتی تمییز پیدا نمی‌کند که اقتضای قبحش را داشته باشد...^{۲۱}

مرحوم لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲) می‌فرماید:

پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس‌الامری و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را؛ اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد؛ و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقیح فعلی؛ اگر شرع وارد شده باشد.^{۲۲} همچنین ایشان در کتاب دیگر خود، پس از بیان اعتقاد امامیه، معتزله و جمهور حکما، به دیدگاه جمهور اشاعره این‌گونه اشاره می‌کنند:

جمهور اشاعره بر آن‌اند که شرعی است، نه عقلی؛ به این معنا که اگر شرع وارد نمی‌شد، عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا؛ بلکه در نفس الامر، هیچ چیز حسن یا قبح نمی‌بود و حسن عدل مثلاً و قبح ظلم، به مجرد گفته شارح ثابت شود و اگر شرع نمی‌گفت، عدل

حَسَن و ظَلَمٌ قَبِيح نمی‌بود؛ بلکه توانست بود که شارع عدل را قَبِيح، و ظلم را حَسَن گفتی و قَضِيَّةٌ حَسَن و قَبِيح ظلم و عدل منعکس شدی.^{۳۳}

مرحوم استرآبادی (متوفای ۱۲۶۳ق) در بیان اعتقاد امامیه می‌فرماید:

«مراد آن است که فعل به‌حسب واقع و نفس‌الامر، دارای حسن یا قبح است؛ یا حالت متوسطی دارد که برای عقل، ادراک آن امکان دارد؛ هرچند شرع ملاحظه نشود یا نقل به او نرسد».^{۲۴}

بنابراین، ذاتی در این بحث به‌معنای «واقعی»، «نفس‌الامری» و «حقیقی»، در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است و منظور عدلیه از ذاتی بودن حسن و قبح افعال آن است که در واقع و بدون اعتبار شرع، برای افعال، حسن و قبح وجود دارد و امر و نهی شرع، حسن و قبح سابق را کشف می‌کند. مراد اشاعره از انکار ذاتی بودن حسن و قبح افعال آن است که حسن و قبح افعال، از راه شرع و با امر و نهی شرع حاصل می‌شود.^{۲۵}

در اینجا مسئله مهمی قابل طرح است که در مجال دیگر باید بررسی شود و آن اینکه چه‌بسا حسن و قبح ذاتی و عقلی در برابر شرعی، لزوماً به این معنا نباشد که حسن و قبح در ذات فعل نهفته است؛ بلکه به این معنا باشد که حسن و قبح با قطع نظر از امر و نهی شارع مطرح است و عقل آن را درک می‌کند؛ حال، چه حسن و قبح در ذات فعل باشد و چه به دلیل جهات و اعتبارات آن. در شرح موافق دیدگاه معتزله را این‌گونه بیان می‌کند:

«معتزله گفته‌اند: حاکم به آن دو [حسن و قبح]، عقل است؛ و فعل، حسن یا قبیح است فی‌نفسه، که یا در ذات آن است، یا صفت لازم آن است یا به جهت وجوه و اعتباراتی است، بر اساس اختلاف مذاهب آنان».^{۲۶}

تفتازانی نیز در بیان شرعی بودن حسن و قبح افعال از دیدگاه اشاعره، به این مسئله اشاره می‌کند:

عقل حکم نمی‌کند به اینکه فعل، حَسَن یا قَبِيح است در حکم خدای تعالی؛ بلکه آنچه که امر به آن وارد شود، حَسَن است و آنچه که نهی به آن وارد شود، قَبِيح است؛ بدون آنکه برای عقل، جهت محسَنه یا مقبَّحه در ذات آن یا به حسب جهات و اعتبارات آن باشد؛ حتی اگر امر کند به چیزی که از آن نهی کرده، حَسَن می‌شود و بالعکس.^{۲۷}

۳. معنای عقلی

«عقل» در لغت به‌معنای منع است.^{۲۸} پایبند شتر را از این جهت «عقال» گویند که شتر را از حرکت بی‌جا منع می‌کند.^{۲۹} «عقل» اطلاقات گوناگونی دارد؛^{۳۰} لکن مراد از آن در این بحث،

«عقل عملی» در برابر «عقل نظری» است.^{۳۱} توضیح آنکه عقل با توجه به مُدرک و متعلق آن، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. هرگاه مُدرک و متعلق، مربوط به نظر و علم، و شایسته دانستن باشد، «عقل نظری» گفته می‌شود؛ اما اگر مربوط به عمل و شایسته عمل کردن باشد، «عقل عملی» خوانده می‌شود. برای مثال، فهم «وجود خدا» مربوط به عقل نظری، و «نیکو بودن عدل» مربوط به عقل عملی است. معلم ثانی، فارابی گوید:

نظری آن است که انسان به وسیله آن، به دست آورد علم به چیزی را که شأن آن، عمل کردن نیست [به عمل مربوط نمی‌شود]؛ و عملی آن است که انسان به وسیله آن، بداند چیزی را که شأن آن، عمل کردن با اراده خود است [به عمل مربوط می‌شود].^{۳۲}

بنابراین، مراد از عقلی بودن حسن و قبح فعل آن است که عقل انسان خوبی و بدی فعل، استحقاق ستایش برای فعل نیکو و استحقاق نکوهش برای فعل زشت را می‌فهمد؛ بدون اینکه به شرع نیاز داشته باشد. امامیه و عدلیه به چنین حسن و قبحی اعتقاد دارند و اشاعره آن را انکار می‌کنند. مرحوم لاهیجی می‌فرماید:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح، آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد؛ و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی؛ اگر شرع وارد شده باشد.^{۳۳}

۴. برخی از دلایل حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال

امامیه برای حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال دلایل متعدد عقلی و نقلی ارائه کرده‌اند که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:^{۳۴}

۴-۱. دلایل عقلی

برخی از دلایل مهم عقلی برای اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی عبارت‌اند از:

الف) بداهت عقل

بسیاری از بزرگان، یکی از دلایل عقلی بر حسن و قبح را بدیهی بودن آن ذکر کرده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی با عبارت کوتاهی، به این دلیل اشاره می‌کند: «هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غیر شرع. آن دو عقلی‌اند؛ به دلیل علم به خوب بودن نیکی و زشتی ظلم، بدون خیر دادن شرع».^{۳۵}

مرحوم لاهیجی این دلیل را بیشتر توضیح می‌دهد:

شک نیست در اینکه هر عاقلی که به مرتبه تمیز و رشد رسد، عقل او حکم کند و باید

حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور؛ خواه آن عاقل، مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله به اهل شرایع و ملل پرورش یافته باشد و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته؛ لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده. و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام، خواه امم مشرعه و ارباب ملل و خواه قایلین به نفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام، همه متفقاند در حسن عدل و قبح ظلم؛ به همین معنا که تقریر کرده شد. و از هیچ احدی، در هیچ عهدی، منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند؛ و این است معنای عقلی بودن حسن و قبح؛ چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست.^{۳۷}

ب) امکان جابه‌جایی در صورت اثبات شرعی آنها

دلیل دیگر بر عقلی بودن حسن و قبح که در حقیقت، تقریر دیگری از بداهت عقلی حسن و قبح است، آن است که اگر حسن و قبح عقلی نباشد و صرفاً شرعی باشد، امکان دارد که حسن و قبح اشیا با همدیگر تعاکس و جابه‌جا شود. [پاسخ اشکال: توضیح تناقض، در بیان مرحوم علامه حلی وجود دارد و ضرورتی برای توضیح بیشتر نیست] *خواجه نصیرالدین طوسی* این دلیل را با عبارت کوتاه «لجواز التعاکس»^{۳۷} بیان و مرحوم علامه حلی در شرح آن می‌فرماید:

اگر حسن و قبح عقلی نباشد، امکان تعاکس و جابه‌جایی در حسن و قبح وجود دارد، به اینکه آنچه را که ما حسن توهم می‌کنیم، قبیح باشد و بالعکس [آنچه را که ما قبیح توهم می‌کنیم، حسن باشد]. پس در این صورت، ممکن است که امت‌های زیادی معتقد باشند به نیکو بودن ستایش کسی که به آنها بدی کرده و نکوهش کسی که به آنها نیکو کرده است؛ همان‌گونه که برای ما اعتقاد به عکس آن حاصل شده است؛ و از آنجاکه هر عاقلی باطل بودن آن را می‌داند، ما یقین پیدا می‌کنیم که این احکام، مستند به قضایای عقلی‌اند، نه مستند به اوامر و نواهی شرعی و عادات.^{۳۸}

ج) لزوم انکار مطلق حسن و قبح در صورت اثبات شرعی آنها

دلیل سوم آن است که اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود و از راه شرعی اثبات گردد، هیچ کدام از حسن و قبح شرعی و عقلی ثابت نمی‌شود. عبارت مرحوم *خواجه نصیر طوسی* این است: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»^{۳۹} و مرحوم علامه حلی در شرح آن می‌فرماید:

تقریر آن این است که اگر آنها شرعاً ثابت شوند، عقلاً و شرعاً ثابت نمی‌شوند و تالی [ثابت نشدن عقلی و شرعی حسن و قبح هر دو] اجماعاً باطل است؛ پس مقدم [ثابت شدن شرعی] مثل آن است. بیان شرطیت این است که اگر ما خوبی و بدی برخی از اشیا را با

عقل نفهمیم، به زشتی دروغ حکم نمی‌کنیم؛ پس وقوع آن از خدای متعال جایز است - تعالی عن ذلک علواً کبیراً - پس هرگاه به ما درباره چیزی خبر دهد که آن، قبیح است، ما به قبح آن جزم نمی‌کنیم و هنگامی که به ما درباره چیزی خبر دهد که آن، خوب و حسن است، ما به حسن آن جزم نمی‌کنیم؛ به جهت جایز بودن دروغ؛ و نیز ما جایز می‌شماریم که به ما قبیح را دستور دهد و از حسن نهی کند، به دلیل منتفی بودن حکمت خدای تعالی بر اساس این تقدیر [ثابت بودن حسن شرعی و ثابت نبودن حسن عقلی].^{۴۰}

۲-۴. دلایل قرآنی

از آیات فراوان قرآن کریم استفاده می‌شود که قرآن کریم برای خود افعال، با قطع نظر از حکم شرعی، حسن و قبح قایل شده است و عقل انسان توان درک آن را دارد. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌شود.

الف) بی‌هدف و بیهوده نبودن آفرینش

در آیات گوناگون، بی‌هدف و بیهوده پنداشتن آفرینش خدای سبحان نکوهش شده و مفاد این‌گونه آیات، هدفمندبودن آفرینش انسان است. از این آیات می‌توان استفاده کرد که انسان با مراجعه به عقل و فطرت خود، درک می‌کند که باطل و بیهوده بودن آفرینش، قبیح است و به دلیل همین قبح، خداوند متعال از آن منزّه است. از این رو در برخی از آیات، خدای متعال با استفاده توییحی، انسان را به دلیل بیهوده انگاشتن آفرینش و فکر نکردن درباره آن نکوهش می‌کند.

روشن است که اساس استدلال خدای سبحان در این‌گونه آیات این است که انسان می‌تواند به قبح بیهوده و بی‌هدف بودن آفرینش علم پیدا کند. به عبارت دیگر، عقل انسان نمی‌تواند «آفرینش» را به منزله یک فعل اختیاری خدای سبحان بیهوده و باطل بداند؛ چون بیهوده بودن آفرینش را قبیح می‌داند و به دلیل همین قبح خدای سبحان را از آن منزّه می‌داند. این آیات، به روشنی برخلاف تفکر اشاعره (نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی، و اثبات حسن شرعی) است. از نظر آنان، ممکن است که خدا آفرینش را بیهوده و بی‌هدف قرار داده باشد؛ درحالی که این آیات، بیهوده و باطل بودن آفرینش را نفی می‌کنند.^{۴۱}

برخی از آیاتی که بیهوده و باطل بودن آفرینش را نفی و انسان را به دلیل چنین تفکری نکوهش می‌کند، عبارت‌اند از:

أ. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)

ب. «أَيُّحَسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامه: ۳۶)

ج. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ص: ۲۷)

ب) مساوی قرار ندادن مؤمنان و گناهکاران در آخرت

در برخی آیات، یکی از دلایل پاداش و عقاب و رفتن به بهشت و جهنم، مساوی نبودن مؤمنان و گناهکاران ذکر شده است. در این آیات، خدای متعال تساوی آنان را انکار کرده، ساحت قدس الهی را از آن منزّه می‌شمارد. این انکار نشان می‌دهد که در حقیقت، مؤمنان و گناهکاران با هم برابر نیستند و مساوی پنداشتن آنان، فی‌نفسه امری قبیح است و عقل آن را درک و کشف می‌کند و اگر انسان به عقل و فطرت خود توجه کند، بدان پی می‌برد. برخی از آیات، حکم به تساوی آنها را بد حکمی خوانده‌اند: «سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جائیه: ۲۱). این تعبیر نشان می‌دهد که خدای متعال از این کار منزّه است و به‌هیچ‌رو، این کار را انجام نمی‌دهد. به‌عبارت‌دیگر، عقل هر انسان، «مساوی قرار دادن مؤمنان و گناهکاران» را در واقع و حقیقت، امری زشت دانسته، مساوی‌کننده آنها را نکوهش می‌کند. خدای متعال نیز از این درک عقلی برای اثبات عدم تساوی آنان در آخرت استفاده می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که مساوی قرار دادن آنان شایسته خدای متعال نیست.

بر اساس نظر اشاعره (نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی، و اثبات حسن شرعی)، که هر امری صرفاً به خدا وابسته است، ممکن است که خدا مؤمنان و گناهکاران را مساوی قرار دهد و حکمت و واقعیتی غیر از اراده و جعل خدا نیست که مانع آن شود.^{۴۲}

برخی از این آیات عبارت‌اند از:

«أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جائیه: ۲۱)؛

«أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص: ۲۸)؛

«أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ» (قلم: ۳۵).

ج) فهم و تعقل

آیات فراوانی از قرآن، با عبارت‌های گوناگون به عقل و فهمیدن انسان اشاره کرده‌اند، مانند «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴)؛^{۴۳} و «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳).^{۴۴} در برخی از آیات، به صراحت از اهل جهنم یاد می‌کند که آنان اظهار می‌گویند اگر در دنیا به سخنان وحی گوش فرا می‌دادند

یا تعقل می‌کردند از اهل آتش نبودند: «و قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰). این آیه نشان می‌دهد که انسان بر دانستن بسیاری از امور حسن و قبیح قدرت دارد. براساس این آیه حقایق ذاتی وجود دارد که اگر انسان‌ها با تکیه بر علم خود به آنها توجه می‌کردند، هدایت می‌یافتند و اهل آتش نمی‌شدند.^{۴۵} این آیات نیز برخلاف دیدگاه اشاعره است که عقل را از فهمیدن امور ناتوان می‌بینند و واقعیات را انکار می‌کنند.

د) لزوم دوری از فحشا

خدای سبحان در آیات گوناگون به دوری از فحشا و فواحش سفارش می‌کند. از این آیات استفاده می‌شود که این امور پیش از امر و نهی خدای متعال به آنها، در نفس‌الامر و واقع، متصف به فحشا هستند و ملاک نهی خدا از آنها، همان فحشا بودن آنهاست. خدای سبحان در برخی از آیات، از رفتار و گفتار جاهلیت چنین خبر می‌دهد که هرگاه آنان کار زشتی انجام می‌دهند، دلیل آن را روش نیاکان خود و امر خدا بیان می‌کنند. خدای سبحان در پاسخ آنان، امر نکردن خدا به فحشا را بیان می‌کند و آنان را به جهت استناد این سخن به خدا نکوهش می‌نماید: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۲۸).

«فحشا» در لغت، از ریشه «فحش» به معنای تجاوز از حد است^{۴۶} و به معنای چیزی است که قبح و زشتی زیادی داشته باشد؛ چه از افعال باشد و چه از اقوال؛^{۴۷} زیرا در آن چیز، تجاوز از حد و مقدار صورت گرفته است. برای نمونه به «زنا» فحشا گفته می‌شود، از این رو، که مرد و زن پا را از حد خویش فراتر می‌گذارند و رابطه نامشروع برقرار می‌کنند و این کار، زشتی بسیار دارد.

«فحشا» در این آیه، به گفته بیشتر مفسران، کشف عورت و عریان بودن در حال طواف است.^{۴۸} برخی از مفسران دیدگاه دیگری در تفسیر «فحشا» دارند.^{۴۹} برخی از معاصران ضمن تصریح به بعید نبودن تفسیر «فحشا» به معنای عریان طواف کردن، آن را به معنای عام (امر بسیار زشتی که زشتی آن شدید باشد) معنا کرده‌اند که هم بر کار مشرکان در جاهلیت (برهنه طواف کردن) منطبق است و هم بر مصادیق بیشتر دیگری که در میان مردم، به‌ویژه مردم زمان ما، وجود دارد.^{۵۰}

این آیه به روشنی دلالت دارد که برخی از امور، به‌خودی‌خود فحشا هستند و به همین دلیل خدا به آن دستور نمی‌دهد. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: «ظاهر آیه این است که

چیزی که فی نفسه فحشاست، خدا به آن امر نمی‌کند؛ نه آنکه اگر خدا به آن امر کند، فحشا نمی‌باشد.^{۵۱}

صاحب **تفسیر المنار** - که خود اشعری میانه‌رو است - فحشا را این‌گونه معنا می‌کند: «فاحشة»، فعل یا خصلت زشتی است که زشتی آن، در فطرت‌های سالم و عقل‌های راجحی که میان حسن و قبیح و ضار و نافع را تمییز می‌دهد، آشکار است.^{۵۲} وی همچنین دلالت آیه بر حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد و می‌نویسد:

این قول، تکذیب مشرکان از راه عقل و نقل است. اما اول [تکذیب از راه عقل]، تقریرش آن است که بین ما و میان شما اختلافی در این نیست که آن، از فحشاست و خداوند با کمال مطلقش که هیچ شائبه‌ای در او راه ندارد، منزّه است که امر به فحشا کند؛ و تنها کسی که به آن امر می‌کند، شیطان است که مرکز همه نقایص است؛ همان‌طوری که در آیه دیگر می‌فرماید: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ» (بقره: ۲۶۸) و این، دلیل علیه کسی است که حسن و قبح در احکام شرعی را انکار می‌کند.^{۵۳}

تعلیق حکم به وصف «فحشا» در آیه «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» - با توجه به آنکه خدای متعال به‌جای آن، از ضمیر «ها» استفاده نکرده است - نشان می‌دهد که «فحشا» بودن، دلیل دستور ندادن به آن است. این بیان نشانگر آن است که آن چیز پیش از امر به آن نیز متصف به «فحشا» بوده و «فحشا» واقعاً و حقیقتاً زشت است و خدای متعال به همین دلیل به آن دستور نمی‌دهد. به عبارت دیگر، هرگاه پرسیده شود که چرا خدا به «فحشا» دستور نمی‌دهد، جز این نمی‌توان گفت که «چون فحشاست و فحشا ذاتاً قبیح است.»

خدای متعال پس از آنکه می‌فرماید به فحشا دستور نمی‌دهد - قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ - به آنچه که به آنها دستور می‌دهد، اشاره می‌کند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». با توجه به سیاق آیه می‌توان دلالت آیه بر حسن ذاتی «قسط» را استفاده کرد؛ زیرا خدای متعال در پاسخ به سخن مشرکان که دلیل انجام فحشا را دستور خدا بیان می‌کردند، نخست سخن آنان را رد می‌کند: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»؛ سپس به آنچه به آنها دستور می‌دهد، اشاره می‌کند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». این بیان نشان می‌دهد که پیش از بیان الهی نیز «قسط» ذاتاً و حقیقتاً نیکوست و عقل آن را درک می‌کند. به عبارت دیگر، معیار امر خدا به قسط، «قسط» بودن آن است که پیش از امر الهی به آن، ذاتاً نیکوست و عقل آن را درک می‌کند.

اینکه خدا به فحشا دستور نمی‌دهد: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» و به «قسط» امر می‌کند، حتماً بر اساس معیار و ضابطه است. آیا از خدای حکیم می‌توان بی‌ضابطه بودن این نهی و امر را پذیرفت؟! همان‌گونه که در آیات زیادی به حکمت الهی اشاره شده است: «قَالُوا

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۳)؛ «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم: ۴)؛ «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدُلْغَانِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۵۴)؛ و... آیا عنوان «فحشا» و «قسط» نمی‌تواند حکمت آن باشد؟! عنوانی که از حقیقت خارجی و نفس‌الامری زشتی یا خوبی آن حکایت دارد.

بنابراین، همان‌گونه که «فحشا» دارای مفسده فی‌نفسه است و عقل انسان، انجام‌دهنده آن را نکوهش می‌کند، «قسط» و «عدل» نیز دارای مصلحت فی‌نفسه است و عقل انسان نیز خوبی آن را درک می‌کند و انجام‌دهنده آن را شایسته ستایش می‌داند؛ و حکم شارع متعال، به قبح و حسن آن می‌افزاید. برخی از مفسران نیز تصریح کرده‌اند که «قسط» به معنای عدل و هر چیزی است که عقل به خوبی و حسن آن شهادت می‌دهد.^۴

خداوند در برخی دیگر از آیات قرآن، به صراحت، از نزدیک شدن به فواحش نهی می‌کند: «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام: ۱۵۱). این آیه نیز دلالت دارد که برخی از امور، پیش از تعلق نهی به آنها، فحش‌یند و خدای متعال از نزدیک شدن به این امور باز می‌دارد؛ پس این آیه بر قبح ذاتی آنها دلالت دارد؛ نه آنکه به گمان اشاعره، در این امور هیچ‌گونه حقیقتی وجود ندارد و قبح، پس از تعلق نهی به آن پیدا می‌شود.

برای تأیید این آیات، به آیات دیگری نیز می‌توان استشهاد کرد؛ مانند: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا» (نساء: ۲۲) و «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسرا: ۳۲). در این آیات، از ازدواج با زنانی که پدران با آنها نکاح کرده‌اند و نیز از زنا نهی شده است. سپس دلیلی که برای حرمت بیان شده، فاحشه بودن آنهاست: «فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا». از این آیات استفاده می‌شود که چنان ازدواج‌هایی و نیز زنا بدون بیان شرع هم قبیح است و شرع مقدس به دلیل فحشا و راه بد بودنشان آنها را حرام می‌شمارد. روشن است که بر اساس نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی، ذکر «فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» وجهی ندارد.

همچنین در برخی از آیات، به روشنی از حرام کردن «فواحش»، «اثم» و «بغی» یاد می‌کند: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۳۳). این آیه نیز نشان می‌دهد که این امور، پیش از تعلق نهی به آنها، متصف به «فواحش»، «اثم» و «بغی» و دارای قبح‌اند و خداوند «فواحش»، «اثم» و «بغی» را به دلیل قبح ذاتی آنها حرام کرده است. اگر این

امور پس از تعلق نهی، به آن اوصاف متصف شوند، بدین معنا خواهد بود که این امور، پیش از نهی، «فواحش»، «اثم» و «بغی» نیستند و خدا اموری را که حرام کرده، حرام نموده است و این معنا برخلاف فهم عرفی و عقل و فطرت سالم است و همانند «حمل الشيء علی نفسه» است.^{۵۵}

ه) پاداش احسان برای احسان

در برخی آیات، برای نیکی، پاداشی نیک ذکر شده است: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن: ۶۰). این آیه که به صورت استفهام انکاری ذکر شده،^{۵۶} و سیاق آن، نفی و استثناست - که بر حصر دلالت دارد -^{۵۷} انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهد و از آنها می‌پرسد: آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟ از این بیان استفاده می‌شود که انسان اگر به عقل و فطرت خود توجه کند، در می‌یابد که پاداش نیکی تنها نیکی است و این نشانگر آن است که در واقع نیز پاداش نیکی تنها نیکی است و اگر پاداش نیکی بدی باشد، برخلاف حقیقت، و نیز مخالف فهم عقل و فطرت انسان است.^{۵۸} اگر در برابر نیکی فردی، با وی برخورد بدی صورت گیرد، هر انسانی که دارای فطرت سالم باشد، به زشتی این رفتار پی می‌برد و این درک و فهم، نشانه آن است که عقل و فطرت، خوبی و زشتی افعال را می‌فهمد.

۵. آثار حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال

پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، پیامدهای فراوانی به‌ویژه در مسائل اساسی دارد؛ چنانچه در مطالب گذشته به پاره‌ای از آنها نیز اشاره شد. برای رعایت اختصار، تنها به برخی از پیامدهای مهم آن اشاره می‌کنیم.

الف) اوصاف و افعال خدای سبحان

۱. وصف خدای متعال به عدل و حکمت؛
۲. معلّل بودن افعال خدای سبحان به غایات؛
۳. لزوم لطف بر خدا؛
۳. بعثت پیامبران؛
۴. حُسن تکلیف؛
۵. قبح «تکلیف بما لا یطاق».

ب) نبوت

۱. ضرورت همراهی پیامبران با معجزات؛

۲. لزوم نگرستن در برهان ادعاکننده نبوت؛
۳. اوصاف پیامبران؛ مانند عصمت؛
۴. خاتمیت.

ج) اخلاق

ثبات اخلاق.

د) احکام

۱. مطابقت احکام شرع با احکام عقل؛
۲. استمرار احکام اسلام.^{۵۹}

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد، این نتیجه به دست آمد که برای اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، دلایل متعدد عقلی وجود دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: بدهت عقل؛ امکان جابه‌جایی در صورت اثبات شرعی آنها؛ و لزوم انکار مطلق حسن و قبح در صورت اثبات شرعی آنها. همچنین از آیات گوناگون، حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال استفاده می‌شود. از سوی دیگر، پذیرش حسن ذاتی و عقلی افعال، در امور مختلف، مانند اوصاف و افعال خدای سبحان، نبوت، اخلاق و احکام، پیامدهای گوناگونی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گاهی به امامیه و معتزله، عدلیه گفته می‌شود. وجه نام‌گذاری آنها به عدلیه آن است که هر دو به عدل خداوند عقیده دارند؛ برخلاف اشاعره.
۲. ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۳۰۳؛ و عبدالرزاق لاهیجی، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۵۹.
۳. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۴، ص ۲۸۲؛ علی بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۹۵.
۴. ر.ک: اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*؛ ج ۵، ص ۲۰۹۹، واژه «حسن».
۵. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۴، ص ۲۸۲؛ علی بن محمد جرجانی، همان، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ و محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱-۲، ص ۲۱۲-۲۱۴.
۶. نصیرالدین طوسی، *قواعد العقائد*، ص ۶۱.
۷. سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۴، ص ۲۸۲.
۸. محمد بن عمر فخر رازی، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۱، ص ۳۴۶.
۹. محمدرضا مظفر، *المنطق*، ص ۳۴۰.
۱۰. شهید اول محمد بن مکی، *اربع رسائل کلامیة*، ص ۱۴۳؛ کمال الدین محمد شافعی، *المسامرة شرح المسایرة*، ص ۱۵۶؛ محمدباقر میرداماد، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۲، ص ۲۱۲؛ حسن حسن زاده آملی، *هزار و یک کلمه*، ج ۱، ص ۳۵۰.
۱۱. خواجه نصیر طوسی، همان، ص ۶۱؛ حسن بن یوسف حلّی، همان، ص ۳۰۳؛ قاضی نورالله مرعشی، *حقاق الحق و ازهاق الباطل*، ج ۱، ص ۲۷۴.
۱۲. کمال الدین محمد شافعی، همان، ص ۱۵۶... «و هو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين».
۱۳. عبدالله جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*، ص ۵۳.
۱۴. جعفر سبحانی، *رسالة فی التحسین و التقیح العقليين*، ص ۲۰.
۱۵. ر.ک: محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام فی علم الكتاب*، ص ۲۱۹ (القاعدة السابعة عشر).
۱۶. ر.ک: مرتضی انصاری، *مطارح الانظار*، ص ۲۴۴؛ مهدی حائری، *کاوش‌های عقل عملی*، ص ۱۴۷-۱۴۸.
۱۷. عبدالله جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*، ص ۵۴-۵۵.
۱۸. احمد حسین شریفی، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، ص ۱۷۷-۱۹۲.
۱۹. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ج ۱، ص ۳۴۲.
۲۰. ر.ک: احمد حسین شریفی، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، ص ۱۹۲-۲۰۰.
۲۱. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۲۲. عبدالرزاق لاهیجی، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، ص ۵۹.
۲۳. همو، *گوهر مراد*، ص ۲۴۵.
۲۴. محمدجعفر استرآبادی، *البراهین القاطعة*، ج ۲، ص ۳۷۷.
۲۵. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۴، ص ۲۸۳.
۲۶. علی بن محمد جرجانی، همان، ج ۸، ص ۱۸۲.
۲۷. سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۴، ص ۲۸۲.
۲۸. احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، ص ۶۹؛ اسماعیل بن حماد جوهری، همان؛ ج ۵، ص ۱۷۶۹، واژه «عقل».
۲۹. ر.ک: احمد بن محمد فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۴۲۲، واژه «عقل».
۳۰. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، *القواعد الکلامیة*، ص ۲۱-۲۲.

۳۱. ر.ک: محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱-۲، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ سید محسن خرازی، *بداية المعارف الالهية*، ج ۱، ص ۱۱۳؛
۳۲. ابونصر فارابی، *کتاب السياسة المدنية*، ص ۲۴.
۳۳. عبدالرزاق لاهیجی، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، ص ۵۹.
۳۴. برای اطلاع از وجوه با تقریرات دیگر از دلایل. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۸۴.
۳۵. حسن بن یوسف حلّی، همان، ص ۳۰۳.
۳۶. عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۲۴۵.
۳۷. حسن بن یوسف حلّی، همان، ص ۳۰۳.
۳۸. همان، ص ۳۰۳-۳۰۴.
۳۹. همان، ص ۳۰۳.
۴۰. همان.
۴۱. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، همان، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴.
۴۲. ر.ک: همان، ص ۳۵۴-۳۵۵.
۴۳. در آیات فراوانی، این عبارت ذکر شده است؛ مانند: انعام: ۳۳؛ یونس: ۱۶؛ انبیاء: ۶۷.
۴۴. ر.ک: بقره: ۲۴۲؛ انعام: ۱۵۱؛ غافر: ۶۷ و ...
۴۵. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، همان، ج ۱، ص ۳۵۶.
۴۶. ر.ک: احمد بن فارس، همان، ج ۱، ص ۴۷۸؛ اسماعیل بن حماد جوهری، همان، ج ۳، ص ۱۰۱۴، واژه «فحش».
۴۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ۲۲۶، واژه «فحش».
۴۸. محمد بن جریر طبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۱۱۴؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۶۳۳؛ و محمد بن احمد قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۷، ص ۱۸۷.
۴۹. ر.ک: حسین بن علی ابوالفتح رازی، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۱۶۹؛ محمد بن عمر فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱۴، ص ۲۲۵؛ و محمد بن یوسف اندلسی، *البحر المحیط فی التفسیر*، ج ۵، ص ۳۴.
۵۰. سید محمد حسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۷۳.
۵۱. همان، ص ۵۹.
۵۲. محمد شهید رضا، *المنار*، ج ۸، ص ۳۹۵.
۵۳. همان، ص ۳۷۴.
۵۴. فضل بن حسن طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۱، ص ۴۳۳؛ محمد بن طاهر ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۸، ص ۶۷؛ محمود زمخشری، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۲، ص ۹۹؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی ابن جوزی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۲، ص ۱۱۱.
۵۵. ر.ک: قاضی نورالله مرعشی، همان، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۵۶. سید محمد حسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۱۱۰.
۵۷. علی ربانی گلپایگانی، همان، ص ۶۸.
۵۸. ر.ک: همان.
۵۹. ر.ک: جعفر سبحانی، همان، ص ۸۶-۹۸ و ۱۲۰-۱۳۹.

منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی جا، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- استرآبادی، محمد جعفر، *البراهین القاطعة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۲.
- اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، *مطرح الانظار*، بی جا، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة و النشر، بی تا.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح الموافف*، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ق.
- حائری، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی تا.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک کلمه*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.
- خزازی، سیدمحسن، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*، ط. الخامسة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ط. الثانية، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، *القواعد الکلامیة*، قم، مؤسسه امام الصادق ﷺ، ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
- سبحانی، جعفر، *رسالة فی التحسین و التقبیح العقلین*، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ، ۱۴۲۰ق.
- شافعی، کمال الدین محمد، *المسامرة شرح المسایرة*، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۲۵ق.
- شریفی، احمد حسین، *خوب چیست؟ بد کدام است*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، ۱۳۸۸.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *نهاية الاقدام فی علم الکتاب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *اربع رسائل کلامیة*، تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- شهیدرضا، محمد، *المنار*، ط. الثاني، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، بی تا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، قم، مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۷.
- ، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، نصیرالدین، *قواعد العقائد*، بیروت، دار الغریبة، بی تا.

- فارابی، ابو نصر، کتاب السياسة المدنية، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
- فخر رازی، محمدبن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ۱۹۸۶م.
- _____ مفاتيح الغیب، ط. الثالثة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فیومی، محمدبن احمد، مصباح المنیر، بی جا، بی نا، بی تا.
- قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، ج سوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____ گوهر مراد، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
- مرعشی، قاضی نورالله، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، مكتبة آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج دوم، قم، مركز النشر مكتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- _____ المنطق، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- میرداماد، محمدباقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۱.

