



Islamic Maaref University


Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI

Vol. 21, Summer 2025, No. 81

**The Evolution of Fakhr Razi's View
on the Issue of Goodness and badness and Its Criticism**

Mohammad Farzipourian¹

1. Assistant professor, Razi University, Kermanshah, Iran.
m.farzi@razi.ac.ir

Abstract Info	Abstract
Article Type: Research Article	In this article, an attempt has been made to answer the question of whether the distinction between good and bad actions is religious or rational from Fakhr Razi's perspective. Therefore, his view has been explained and criticized in this discussion. Razi has two views in his works; in one view, he chooses religious good and bad, which is usually the view in the works of others, and the second view is ignored. In the second view, he agrees with the justice in relation to human actions and favors rational goodness and badness, and provides evidence to prove it. Therefore, we will examine his works using an analytical-descriptive and library method, and first we will extract the meaning of good and bad and his views, then we will explain and criticize his evidence for those views, and finally we will prove that the second view is correct and that distinguishing between the Creator and the creature in this discussion is incorrect and all his evidence is distorted.
	
Received: 2024/12/29 Accepted: 2025/07/20	
Keywords	Intellectual Goodness and Badness, Religious Goodness and Badness, Fakhr Razi, <i>Taklifi Ma la Yutaq</i> , Unattainable Obligation, Divine Purpose.
Cite this article:	Farzipourian, Mohammad (2025). The Evolution of Fakhr Razi's View on the Issue of Goodness and badness and Its Criticism. <i>Andishe-E-Novin-E-Dini</i> . 21 (2). 119-136. DOI: 10.22034/21.81.117
DOI:	https://doi.org/10.22034/21.81.117
Publisher:	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

تطور وجهة نظر فخر الرازي في مسألة الحسن والقبح ونقدها

محمد فرضي پوريان^١

١. أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة رازي، كرمانشاه، ايران.

m.farzi@razi.ac.ir

ملخص البحث	معلومات المادة
في هذا البحث، سعى المؤلف للإجابة على السؤال: هل تحديد الحسن والقبح للأفعال شرعي أم عقلي من منظور الفخر الرازي؟ لذلك، تم شرح آراءه في هذا الموضوع ونقدها الفخر الرازي في مؤلفاته برأيين: الرأي الأول: يختار الحسن والقبح الشرعي، وهو الرأي الذي يظهر عادة في مؤلفات الآخرين. الرأي الثاني: يتعلق بأفعال الإنسان، حيث يتفق مع العدلية ويقبل الحسن والقبح العقلي، ويقدم عليه أدلة لإثباته. وبناءً عليه، ومن خلال المنهج التحليلي - الوصفي والبحث في المكتبات، ندرس مؤلفات فخر الرازي، مستخلصين أولاً معنى الحسن والقبح وآرائه، ثم نبين أدلته على تلك الآراء، وبعدها نقدنا. وفي النهاية، سيتم إثبات أن الرأي الثاني هو الصحيح، وأن التفريق بين الخالق والمخلوق في هذا النقاش غير صحيح، وأن جميع أدلته في الرأي الأول مهدورة وغير صالحة.	نوع المقال: بحث تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٦/٢٧ تاريخ القبول: ١٤٤٧/٠١/٢٤
الحسن والقبح العقلي، الحسن والقبح الشرعي، فخر الرازي، التكليف غير المقدر، الغرض الإلهي.	الألفاظ المفتاحية
فرضي پوريان، محمد (١٤٤٧). تطور وجهة نظر فخر الرازي في مسألة الحسن والقبح ونقدها. مجلة الفكر الديني الجديد. ٢١ (٢). ١٣٦ - ١١٩. DOI: 10.22034/21.81.117	الاقتباس:
https://doi.org/10.22034/21.81.117	رمز DOI:
جامعة المعارف الإسلامية، قم، ايران.	الناشر:



تطور دیدگاه فخر رازی در مسئله حُسن و قبح و نقد آن

محمد فرضی پوریان^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

m.farzi@razi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۱۳۶ - ۱۱۹)	در این نوشتار تلاش شده است به این سوال که آیا تشخیص حسن و قبح افعال شرعی است یا عقلی از منظر فخر رازی پاسخ داده شود. لذا دیدگاه وی در این بحث تبیین و نقد گردید. فخر رازی در آثار خود دو نظر دارد؛ در یک نظر حسن و قبح شرعی را برمی‌گزیند که در آثار دیگران معمولاً این نظر مطرح بوده و نظر دوم نادیده گرفته می‌شود. در نظر دوم در رابطه با افعال انسان، با عدلیه هم‌رأی بوده و حُسن و قبح عقلی را می‌پسندد و بر اثبات آن دلیل اقامه می‌کند. بنابراین با روش تحلیلی - توصیفی و کتابخانه‌ای به بررسی آثار فخر رازی می‌پردازیم و ابتدا معنای حسن و قبح و نظرات او را استخراج کرده، سپس ادله وی بر آن نظرات را تبیین و سپس نقد خواهیم کرد و در نهایت اثبات خواهیم کرد که نظر دوم صحیح است و فرق گذاشتن بین خالق و مخلوق در این بحث نادرست بوده و تمام ادله وی مخدوش است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹	حُسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، فخر رازی، تکلیف مالایطاق، غرض الهی.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹	فرضی پوریان، محمد (۱۴۰۴). تطور دیدگاه فخر رازی در مسئله حُسن و قبح و نقد آن. اندیشه نوین دینی. ۲۱ (۲). ۱۳۶ - ۱۱۹. DOI: 10.22034/21.81.117
واژگان کلیدی	کد DOI: https://doi.org/10.22034/21.81.117
استاد:	ناشر: دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین قواعد علم کلام، که زیربنای بسیاری از مباحث کلامی است، قاعده «حسن و قبح» است. پذیرش یا عدم پذیرش آن در مباحث خداشناسی و اوصاف الهی تأثیر بسزایی دارد. این بحث در غالب کتب کلامی مطرح شده و متکلمان مسلمان از فرقه‌های مختلف درباره آن اظهارنظر کرده‌اند. عدلیه (معتزله و امامیه) بر عقلی بودن حسن و قبح تأکید دارند و علمای اشاعره بر شرعی بودن آن. یکی از علمای بزرگ اشعری مسلک امام فخر رازی است که کتب کلامی و تفسیری متعددی نگاشته و از علمای طراز اول اشاعره محسوب می‌شود. از این‌رو، این نوشتار درصدد است نظر این عالم بزرگ اهل سنت را درباره مسئله حسن و قبح بررسی کند و ابتدا نظر وی را تبیین و سپس بررسی و نقد کند. به همین منظور، کتاب‌های او را کنکاش، و نظر وی را از میان کتاب‌های وی استخراج و سپس نقد کرده است.

پیشینه پژوهش

بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و پس از شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام، آرام آرام فرقه‌های کلامی شکل گرفت و مباحث ناظر به جبر و اختیار، تفویض، امر به معروف، تعریف ایمان، صفات الهی و... مطرح شد (احمد بن یحیی، بی تا: ۸). «واصل بن عطا» و «نظام معتزلی» این قاعده را با نام «حسن و قبح عقلی» مطرح می‌کنند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۷۲). با گسترش و استحکام مذهب اعتزال، این قاعده نیز بیش از پیش جایگاه خود را در میان متکلمان یافت و در قرن سوم قمری در رأس مهم‌ترین مباحث میان متکلمان قرار گرفت و در همه کتب کلامی جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داد و تا زمان کنونی نیز همه علمای علم کلام و حتی اصولیون درباره آن صحبت کرده و برخی علمای معاصر مانند آیت‌الله سبحانی درباره آن کتاب نگاشته و به تبیین تمام زوایای آن پرداخته‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۲۰).

درباره حسن و قبح در بین متکلمان مسلمان دو نظر کلی به وجود آمد: عدلیه (معتزله و امامیه) معتقد بودند که تمام افعال فاعل مختار دارای جهات حسن و قبح‌اند و در مقام کشف نیز آدمی برخی از این موارد را تشخیص می‌دهد و حسن و قبح برخی افعال را متوجه می‌شود. اما علمای اشاعره این مسئله را منکر شدند و معتقد بودند هیچ عملی از آدمی و خداوند متعال جهات حسن و قبح ندارد و حسن و قبح افعال را از شرع مقدس استنباط می‌کنیم.

از میان علمای اشاعره فخر رازی جایگاه بلندی دارد و از علمای طراز اول محسوب می‌شود. بنابراین، بررسی نظر وی در این بحث بسیار مهم و ضروری است.

نگارنده مقاله یا کتاب خاصی را نیافت که تنها به بیان دیدگاه فخر رازی و نقد آن پرداخته باشد. در

غالب آثاری که درباره حسن و قبح نگاشته شده، نظر فخر رازی نیز به‌عنوان یکی از علمای اشعری مسلک بیان، و گفته شده او نیز قائل به شرعی بودن حسن و قبح است و سپس به نقد کلی نظر اشاعره پرداخته‌اند، درحالی‌که با تتبع در آثار فخر رازی خواهیم دید که وی دو نظر داشته و در نظر دوم حسن و قبح عقلی را پذیرفته است. از این‌رو، در این نوشتار تلاش می‌شود ابتدا نظر فخر رازی درباره مسئله حسن و قبح به‌درستی بیان، و سپس ادله او بر مدعایش با تفصیل بیشتری نقل و نقد شود.

مفهوم‌شناسی

به‌طورکلی، برای «حسن و قبح» در کتب کلامی و اصولی معانی مختلفی ذکر شده که عبارت‌اند از: کمال و نقص (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹؛ اصفهانی، بی‌تا: ۴۳۳؛ مفتی، ۱۳۷۴: ۳۲۵)، شیء کامل و ناقص (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۶۱)، ملایمت و منافرت با طبع (همان؛ فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹؛ مفتی، ۱۳۷۴: ۳۲۵)، موافقت یا مخالفت با غرض (ایجی، ۱۳۲۵ ق: ۸ / ۱۸۲) و استحقاق «مدح» یا «ذم» فاعل (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۶۱؛ فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹؛ مفتی، ۱۳۷۴: ۳۲۵)، که در میان آنها تنها مورد اخیر محل اختلاف است، و مضمون آن این است که آیا عقل، بدون در نظر گرفتن حکم شرع، می‌تواند فاعل را به سبب انجام عملی خاص، مدح یا ذم کند یا این مدح و ذم متوقف بر بیان شارع است؟

الف) معنای حسن و قبح از منظر فخر رازی

فخر رازی نیز در آثار خود سه معنای «کمال و نقص»، «ملایمت و منافرت با طبع» و استحقاق «مدح» یا «ذم» را مطرح می‌کند (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹؛ فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۶). سپس، می‌گوید منظور ما از حُسن و قبحی که مورد نزاع است همین معنای اخیر است؛ یعنی فعل «حَسَن» فعلی است که مستحق مدح در دنیا و ثواب در آخرت است و فعل «قَبِيح» فعلی است که مستحق ذم در دنیا و عذاب در آخرت است (همان). بنابراین، فخر رازی معتقد است که معنای سوم حسن و قبح، یعنی مسئله استحقاق مدح یا ذم فاعل، محل نزاع است.

ب) نظر فخر رازی درباره حسن و قبح

۱. نظر اول و مشهور فخر رازی درباره حسن و قبح

وی در کتاب *المحصل* مانند دیگر علمای اشاعره می‌نویسد:

وقد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو بهذا المعنى شرعي عندنا

خلافاً للمعتزلة (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۸).

و گاهی منظور از حسن و قبح این است که این فعل باعث ثواب و مدح می‌شود یا این فعل سبب عقاب یا ذم است. حسن و قبح با این معنا در نزد ما (اشاعره) شرعی‌اند، برخلاف معتزله.

سپس، به ذکر دلایل خود بر این مدعا می‌پردازد.

در کتاب *الأربعین فی أصول الدین* نیز همین مطالب را مطرح می‌کند:

ومذهبننا: أنه مجرد حکم الشرع (فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۶)؛ و مذهب ما (اشاعره) در این بحث این است که این حکم تنها به سبب حکم شرع است.

از نظر وی، عقل، بدون در نظر گرفتن شرع، حُسن یا قبح افعال را درک نمی‌کند. در واقع، رازی معتقد است که افعال از خود هیچ حکمی ندارند و این شارع است که خوبی یا بدی افعال را بیان می‌کند؛ یعنی آن مواردی که شارع حرام کرده و ممنوع دانسته قبیح‌اند و مواردی که شارع انجامش را واجب دانسته است حَسَن‌اند. رازی راجع به منشأ صدور استحقاق مدح یا ذم سه نظر را مطرح می‌کند: ۱. صفتی زائد بر فعل؛ ۲. مجرد حکم شرع؛ ۳. حکم اهل معرفت به آن (همان). خودش معتقد است قول دوم صحیح است؛ یعنی عقل انسان مستقلاً هیچ حسن و قبحی را درک نمی‌کند و فهم آن متوقف بر بیان شرع است. وی در ادامه می‌گوید معتزله قول اول را پذیرفته‌اند و می‌گویند حسن و قبح به سبب صفتی زائد بر فعل است. از این مطلب می‌توان استفاده کرد که فخر رازی فعل فاعل مختار را بدون جهت می‌داند و معتقد است افعال فی‌نفسه هیچ جهت حسن و قبحی ندارند و خوب و بد آنها پس از امر و نهی شارع تعیین می‌شود. چون این نوشتار درصدد است نظر دوم فخر رازی را با تفصیل بیشتری مطرح کند، بسیار خلاصه به ادله این نظر، که نظر مشهور هم هست، و نقد آنها می‌پردازد.

استدلال‌های فخر رازی

قبح تکلیف مالایطاق

فخر رازی بیان می‌کند که اگر حسن و قبح افعال عقلی باشد، تکلیف به مالایطاق قبیح خواهد بود و هرگز از خداوند متعال صادر نمی‌شود و حال آنکه از ذات باری تعالی صادر شده است. پس حُسن و قبح عقلی نیست؛ زیرا خداوند متعال از کافر ایمان را خواسته است و حال آنکه می‌داند که او ایمان نمی‌آورد. گاهی خبر هم داده است که او ایمان نمی‌آورد. به‌طور مثال، در قرآن خبر داده که ابولهب در جهنم است و هیچ‌گاه ایمان نمی‌آورد، اما در عین حال او را مکلف به ایمان کرده است. پس، تکلیف به ایمان آوردن کافران تکلیف به مالایطاق است (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹).

نقد

مقدمه اول درست است و عدلیه نیز تکلیف به مالایطاق را قبیح می‌دانند، اما مقدمه دوم ایشان مقبول نیست و نمی‌توان پذیرفت که تکلیف به مالایطاق از خداوند متعال صادر شده و تمام مثال‌های ایشان مخدوش است و هیچ‌یک مصداق تکلیف به مالایطاق نیست. وقتی خداوند خبر می‌دهد که کافر ایمان نمی‌آورد، به سبب خباثت درونی اوست، نه علم خدا. محقق طوسی در نقد این دلیل می‌نویسد: اولاً اگر علم به عمل، قبل از انجام آن، با اختیار منافات داشته باشد و آدمی را مجبور کند، خداوند متعال نیز در کارهای خود مجبور خواهد بود؛ زیرا بدون شک خداوند قبل از انجام افعال خود، به آنها علم دارد. پس، علم قبل از ایجاد به معنای جبر نیست؛ ثانیاً علم تابع معلوم است؛ یعنی چون این فعل با این خصوصیات از عبد صادر می‌شود، خداوند می‌داند (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۱). به عبارت دیگر، چون انسان با اختیار و تصمیم خود در فلان مکان و فلان زمان، تصمیم گرفته و عمل خاصی را انجام داده، خدا می‌داند، نه اینکه چون خدا می‌داند او ناگزیر است که همین عمل را انجام دهد.

عدم وجود قبیح در عالم

فخر رازی در تبیین این استدلال بیان می‌کند که اگر چیزی قبیح باشد، یا از جانب خداست یا از جانب انسان و هر دو صورت باطل است. پس قبحی وجود ندارد. اینکه افعال الهی قبیح نیستند که مورد اتفاق جمیع مسلمانان است و هیچ‌کسی در آن اختلافی ندارد، اما اینکه افعال انسان‌ها نیز قبیح نیست، به این سبب است که افعال انسان را خدا در او خلق کرده و انسان در فعل خود مجبور و مضطر است و انسان مجبور و مضطر فعلش متصف به قبح نمی‌شود. پس، نه در افعال الهی قبحی وجود دارد، نه در افعال انسان. بنابراین، اصلاً قبح عقلی وجود ندارد. بنابراین، حُسن عقلی هم وجود ندارد و همه‌چیز تابع شرع مقدس است (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹).

نقد

مقدمه دوم این استدلال مخدوش است؛ زیرا گرچه همه علمای اسلام پذیرفته‌اند که فعل خداوند قبیح نیست، اینکه انسان در فعل خود مضطر باشد مورد اختلاف است و عدلیه چنین چیزی را نمی‌پذیرد و انسان را فاعل مختار و فعلش را متصف به حسن و قبح می‌داند. اگر انسان در فعل خود مضطر است و اختیاری از خود ندارد، عذاب او در انجام گناهان و قبايح شرعی صحیح نیست؛ چراکه او نمی‌تواند ترک کند و هر عقل سلیمی چنین عذابی را ظالمانه می‌داند و خداوند متعال از ظلم به بندگان خود مبرا است (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۰).

از طرف دیگر، اینکه خداوند متعال عمل قبیح انجام نمی‌دهد، باید مستند به دلیل و استدلال باشد.

چرا خداوند مبرای از عمل قبیح است؟ اتفاقاً اگر «حسن و قبح» شرعی باشد، معنایی برای این حرف وجود نخواهد داشت؛ چون هر کاری که خداوند انجام دهد یا به آن فرمان دهد مصداق حُسن خواهد بود، حال ظلم باشد یا عدل. مثلاً اگر خدا دستور می‌داد از یکدیگر دزدی کنید و مال برادر مؤمن خود را بدون اجازه بخورید، اینجا نیز این سخن خداوند حَسَن بود و هیچ قبحی نداشت؛ چون عقل در فهم قبیح ناتوان است. پس، حتماً عقل قدرت درک قبیح را دارد که حکم می‌کند فعل قبیح از خداوند متعال صادر نمی‌شود.

تغییر حسن و قبح افعال با تغییر موقعیت

یکی دیگر از استدلال‌های فخر رازی این است که اگر «حُسن و قبح» عقلی باشد، کذب قبیح خواهد بود، و حال آنکه اگر کذب باعث نجات جان نبی‌ای از دست ظالمان شود، هرگز قبیح نیست و حَسَن خواهد بود (فخر رازی، بی‌تا، ب: ۴۷۹). به عبارت دیگر، بسیاری از رفتارها وجود دارند که در شرایط و موقعیت‌های مختلف دارای احکام متفاوتی‌اند. برای نمونه، دروغ گفتن برای نجات جان انسان بی‌گناه نه تنها قبیح نیست، بلکه حسن است. بنابراین، این تغییر حسن یا قبح افعال در شرایط مختلف نشان از این دارد که «حسن و قبح» عقلی نیست؛ چون اگر عقلی بود، هرگز تغییری نمی‌کرد.

نقد

محقق طوسی در پاسخ به این شبهه در عبارتی بسیار موجز می‌نویسد: «وار تکابُ أقلُّ القبیحین مع امکان المخلص» و علامه حلی در شرح آن می‌گوید: هم کذب قبیح است و هم نجات ندادن نبی، اما قبح نجات ندادن نبی بسیار بالاتر و بیشتر از قبح دروغ است. پس، در چنین مواردی، هر عقل سلیمی تشخیص می‌دهد که آن موردی را که قبحش کمتر است انجام دهد. بنابراین، دروغ در هر حالتی قبیح است، اما در تعارض با آن قبح بزرگ‌تر، عقل دروغ را انتخاب می‌کند به این دلیل که قبحش کمتر است (حلی، ۱۳۸۲: ۶۰). به عبارت دیگر، هیچ‌گاه عمل قبیح به حَسَن تبدیل نمی‌شود، بلکه چون بین چند عمل تعارض حاصل می‌شود، عقل آدمی حکم می‌کند عملی انتخاب شود که کمترین ضرر و بیشترین سود را داشته باشد.

تزام دو قبیح

اگر شخصی بگوید: «من فردا تو را خواهم کشت»، اینجا چنانچه راست بگوید، مرتکب قبیح بزرگ‌تری شده است و اگر دروغ بگوید و انجام ندهد، کار حَسَنی انجام داده، ولی دروغ گفته است. پس، دروغ گفتن قبح ذاتی ندارد. بنابراین، اصلاً حَسَن و قبح عقلی نیست (فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۹).

نقد

پاسخ این استدلال نیز مانند استدلال قبلی است؛ یعنی اینجا دروغ گفتن حَسَن نشده، اما چون کشتن یک انسان بی‌گناه قبحش بزرگ‌تر است، عقل حکم می‌کند مرتکب دروغ شود، ولی مرتکب قتل نشود.

فعل خداوند هیچ غرض و علتی ندارد

استدلال بعدی فخر رازی برای نفی «حسن و قبح» عقلی انکار غرض و مصلحت در افعال الهی است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل ایشان و دیگر هم‌مسلمانان وی همین دلیل باشد که به تفصیل به بررسی آن می‌پردازیم. این بحث یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است که یکی از فروع آن حسن و قبح عقلی یا شرعی است. رازی و به‌طور کلی اشاعره بر این باورند که فعل الهی هیچ‌گونه غرض و مصلحتی ندارد. حال که غرضی ندارد، مصلحت یا مفسده‌ای بر آنها مترتب نیست که براساس آن، فعلی را حسن یا قبیح بنامیم. بنابراین، حسن و قبح تابع امر و نهی شارع مقدس و عمل خداوند متعال است. وی بر مدعای خود دلایلی را مطرح می‌کند:

عدم وجود نقص در ذات باری تعالی

فخر رازی در این استدلال معتقد است: هر فاعلی که فعلی را به سبب حاصل شدن مصلحت یا دفع مفسده انجام می‌دهد، یا تحصیل آن مصلحت برای فاعل ارجحیت دارد یا مساوی است. اگر ارجحیت دارد، ناقص است و با استفاده از آن کامل می‌شود و این درباره خداوندی که جامع جمیع کمالات است معنا ندارد، و اگر رجحانی ندارد، مساوی است و فعل مساوی بدون ترجیح مرجح انجام نخواهد شد. اگر کسی بگوید این مصلحت به عبد برمی‌گردد، در پاسخ می‌گوییم: تحصیل این مصلحت برای خود پروردگار، یا مساوی است یا رجحان دارد. پس، پاسخ به تقسیم اول برمی‌گردد (همان: ۳۵۰).

نقد: فخر رازی در این دلیل می‌گوید: «تحصیل آن مصلحت برای فاعل ارجحیت دارد یا مساوی است. اگر ارجحیت دارد، ناقص است»؛ این مقدمه مورد قبول نیست، زیرا می‌توان تصور کرد که تحصیل مصلحت یا دفع مفسده ارجحیت داشته باشد و باعث تکامل او نشود. به‌طور مثال، زمانی که پزشک نسخه‌ای می‌نویسد و آن را برای درمان بیمار خود الزامی می‌داند، رعایت آن نسخه مصلحت دارد، اما هرگز سودی برای خود پزشک ندارد. عدلیه معتقد است که دستورهای الهی به سبب مصالح و مفاسدی است که به خود انسان برمی‌گردد. بنابراین، هیچ تکاملی برای خداوند ندارد (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۱۹۸).

قدیم یا حادث بودن علت فعل

فخر رازی در این استدلال می‌گوید: اگر افعال الهی و ایجاد خداوند متعال علت داشته باشد، آن علت یا قدیم است یا حادث. اگر قدیم باشد، لازم می‌آید فعل هم قدیم باشد که محال است، و اگر حادث باشد، خداوند با توجه به آن علت، او را ایجاد کرده است. پس، به خود علت برمی‌گردیم که یا قدیم است یا حادث. اگر قدیم باشد که محال است و اگر حادث باشد، خودش به علت دیگری محتاج است و تسلسل لازم می‌آید (فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۶).

توضیح مطلب: وقتی فعلی علت و غرض داشته باشد، اگر آن غرض قدیم باشد، همیشه بوده است. پس، معلول او یعنی فعل هم باید همیشگی باشد، اما اگر آن علت و غرض حادث باشد، چون یک فعل است، خودش برای محقق شدن نیازمند علت و غرض دیگری است. حال از همان علت و غرض بالاتر سؤال می‌شود که حادث است یا قدیم؟ اگر قدیم است، فعل باید همیشگی باشد و اگر حادث است، علت دیگری دارد و همین سؤال ادامه پیدا می‌کند و تسلسل ایجاد می‌شود. بنابراین، هر دو قسم باطل است. پس، غرض نه حادث است نه قدیم و نتیجه اینکه اصلاً غرض و علتی نیست.

نقد: مقدمه اول این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اولاً به نظر می‌رسد رازی همه اغراض را از نوع فعل در خارج تصور کرده و آن را قدیم یا حادث دانسته است، حال آنکه برخی اغراض اصلاً شیء خارجی نیست، بلکه نتیجه یک فعل است. به‌طور مثال، قرآن می‌فرماید غرض از تشریح قصاص جلوگیری از قتل است؛ یعنی مردم بترسند و به سراغ قتل دیگران نروند (بقره / ۱۷۹). این غرض، یعنی جلوگیری از قتل در جامعه، شیء خارجی و مجزایی نیست تا بگوییم حادث است یا قدیم، بلکه مترتب بر فعل است: اگر فعل قدیم است، نتیجه آن هم قدیم است و اگر حادث است، نتیجه هم حادث است. پس تفکیک بین آن دو صحیح نیست و نمی‌توان نتیجه فعل را جدای از خود فعل دانست؛

ثانیاً به نظر می‌رسد که رازی بین غایت و علت غایی خلط کرده است. غایت نتیجه فعل و متأخر از آن است و علت به وجود آمدن فعل محسوب نمی‌شود؛ اما علت غایی همان انگیزه و نیت فاعل است از انجام فعل که قبل از فعل بوده است و از علل به وجود آمدن فعل خارجی محسوب می‌شود. به دیگر بیان، غرض فعل متأخر از فعل است و علت آن به شمار نمی‌آید. علت فعل حب فاعل به آن است که اگر این حب ثابت در ذات الهی به همه ادوار تعلق گیرد، فعل قدیم خواهد بود و اگر این حب ازلی و ثابت در خداوند به دوره خاص و ویژه تعلق گیرد، فعل حادث خواهد شد. در این صورت، اساساً غرض از فعل، علت، به شمار نمی‌آید تا بحث تسلسل علل مطرح شود.

استدلال به لذت و الم

جمع اغراض به تحصیل لذت و دفع الم برمی‌گردند و خداوند متعال می‌تواند بدون وسایل این دو را ایجاد کند، و زمانی که بدون وسایط می‌تواند این دو را ایجاد کند، خلق وسایط لغو خواهد بود و خداوند متعال هرگز عمل لغو انجام نمی‌دهد. پس، افعال الهی هرگز غرض و مصلحتی ندارند (فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۶).

توضیح مطلب: فخر رازی معتقد است تمام اغراض و علت‌هایی که سبب تحقق یک فعل می‌شود، حال در انسان یا در خداوند متعال، به‌نوعی به لذت یا دفع الم برمی‌گردند. پس، خداوند متعال هم اگر

غرضی داشته باشد، یا باید از آن لذت ببرد یا دفع الم کند و این موارد اولاً در خداوند متعال محال است؛ ثانیاً خداوند می‌تواند بدون واسطه فعل، همان لذت را ایجاد کند. پس، وجود فعل لغو خواهد بود و خداوند حکیم کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهد. پس، اصلاً غرض و علتی در کار خداوند وجود ندارد.

نقد: محقق طوسی در پاسخ به این دلیل می‌نویسد: این حکم کلی نیست و برخی لذات وجود دارد که حتماً واسطه می‌خواهند و بدون واسطه هرگز آن لذت حاصل نمی‌شود. به‌طور مثال، لذتی که حاصل دستمزد کارگر است، تنها زمانی حاصل می‌شود که او کاری انجام دهد و مزد خود را بگیرد؛ زیرا در غیر این صورت، مزد صدق نمی‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۴).

نگارنده بر این عقیده است که این مطلب که ریشه همه اغراض را تحصیل لذت یا دفع الم بدانیم صحیح نیست؛ چون گاهی غرض انسان رسیدن دیگران به کمال است و هیچ لذت یا دفع المی برای خود انسان ندارد. مثلاً معلم ماهر و توانمندی که تنها برای رشد دیگران و رسیدن آنان به سعادت به روستایی می‌رود و می‌کوشد بچه‌های آن روستا را باسواد کند و از این طریق آنان را از جهالت و نادانی نجات دهد، بدون شک، تلاشش برای او هیچ لذت یا دفع المی به همراه ندارد، بلکه ممکن است در این راه دچار دردها و مصائب زیادی شود، اما همه را تحمل می‌کند تا دیگران رشد کنند و به سعادت برسند. یا هدف طبیب ماهری که با دیدن بیمار برای او نسخه می‌نویسد بهبودی بیمار است. درواقع، سلامت یا بیماری بیمار برای او مساوی است.

خلقت در زمان معین

فخر رازی در توضیح این استدلال می‌گوید: اگر خلقت عالم دارای غرض و مصلحت باشد، لازم می‌آید خداوند متعال در وقت معینی خلق کرده باشد که آن مصلحت را در نظر گرفته باشد. حال آن غرض قبل از آن زمان، یا محقق بوده است یا نه. اگر محقق بوده است، لازم می‌آید که خداوند ایجاد هم بکند تا ایجاد و علت آن از هم جدا نباشند؛ چون محال است که علت و غرض چیزی باشد و آن شیء وجود نداشته باشد. اگر هم نبوده است، خود غرض و مصلحت حادث شده و نیاز به علت دیگری دارد و اگر بدون علت ایجاد شود که محال است و اگر علت داشته باشد، باید پرسید آن علت چیست و تسلسل لازم می‌آید. پس، اصلاً غرض و مصلحتی در کار نبوده است (فخر رازی، بی‌تا، الف: ۱ / ۳۴۶).

نقد: همان‌طور که گذشت، اینجا نیز رازی بین غایت و علت غایی خلط کرده است: غایت نتیجه فعل و متأخر از آن است و علت به وجود آمدن فعل محسوب نمی‌شود؛ اما علت غایی همان انگیزه و نیت فاعل از انجام فعل است که قبل از فعل بوده است و از علل آمدن فعل خارجی محسوب می‌شود. به دیگر بیان، غرض فعل متأخر از فعل است و علت آن به شمار نمی‌آید. علت فعل حب فاعل به آن است که اگر

این حب ثابت در ذات الهی به همه ادوار تعلق گیرد، فعل قدیم خواهد بود و اگر این حب ازلی و ثابت در خداوند به دوره خاص و ویژه‌ای تعلق گیرد، فعل حادث خواهد شد. در این صورت، اساساً غرض از فعل علت به شمار نمی‌آید تا بحث تسلسل علل مطرح شود.

خداوند متعال فاعل قریب همه افعال عالم است

فخر رازی در توضیح این استدلال می‌نویسد: در مسئله خلق افعال گفتیم که موجدی جز خداوند متعال نیست و نیز خیر و شر و کفر و ایمان با ایجاد و خلق او تکوین می‌یابند و هنگامی که چنین باشد، ممتنع است که خلقتش متوقف بر رعایت مصالح و اغراض باشد (همان).

وی در این استدلال هیچ توضیحی نمی‌دهد که چرا اگر همه‌چیز توسط خداوند متعال خلق شده و می‌شود، محال است که خدا غرض و هدفی داشته باشد. بنابراین، در نقد این استدلال می‌گوییم هیچ تلازم منطقی بین اینکه خداوند متعال همه اشیا و افعال حتی افعال انسان را خلق کند و اینکه او نباید غرض و مصلحتی داشته باشد وجود ندارد. می‌توان تصور کرد خدا هم فاعل قریب تمام اعمال و حوادث باشد و هم دارای غرض و هدف.

استدلال امامیه بر وجود غرض در فعل الهی

۱. محقق طوسی در کتاب *نقد المحصل* برای اثبات اینکه فعل الهی هدفمند است می‌نویسد:

فعل الحکیم لا یخلو عن غرض هو الداعی الی ذلك الفعل. وإلّا لزم ترجیح من غیر مرجح (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۴).

یعنی هر کاری از فاعل حکیم نیاز به داعی دارد و داعی همان غرض حکیم از انجام فعل است و اگر داعی نباشد، درواقع فعلی بدون مرجح و بدون علت ایجاد شده که به ترجیح بلامرجح برمی‌گردد که خود رازی (۱۴۲۰ ق، ۹ / ۴۶۲) هم محال بودن آن را پذیرفته است. فاضل مقداد نیز در توضیح این مطلب می‌نویسد:

اینکه خداوند متعال در زمان خاصی و با شرایطی خاص از حیث مقدار و اندازه و حجم و... موجودی را خلق می‌کند یا فعلی را انجام می‌دهد دلالت دارد بر وجود غرض و هدف در افعال ایشان؛ زیرا همه شرایط برای او یکسان است و انتخاب آن شرایط خاص و زمان و مکان خاص دلیل می‌خواهد. علم به آن شرایط به‌تنهایی برای این تخصیص کافی نیست. به همین سبب، باید مرجح و دلیلی بر انتخاب وجود داشته باشد (مقداد، ۱۴۲۲ ق: ۲۰۱).

۲. محقق طوسی در *تجرید الاعتقاد* نیز می‌نویسد: «ونفی الغرض یستلزم العبث» که علامه حلی در

شرح آن می‌نویسد:

هر فعلی که بدون غرض و هدف خاصی انجام شود عبث و بیهوده است و فعل عبث و بیهوده بدون شک قبیح است و خداوند متعال هرگز فعل قبیح انجام نمی‌دهد. پس، تمام افعال الهی دارای غرض و هدفی خاص هستند (حلی، ۱۳۸۲: ۶۴).

۲. نظر دوم فخر رازی درباره حسن و قبح

فخر رازی در کتاب **المطالب العالیه** به نحو دیگری سیر کرده و دیدگاه دیگری را بیان کرده که به نظر می‌رسد در بین متکلمان اشعری متحصربه‌فرد است و معمولاً این نظر فخر رازی در آثاری که نظر او را مطرح می‌کنند بیان نمی‌شود. او در این کتاب معتقد است حُسن و قبح درباره افعال انسانی عقلی است و عقل انسان قادر است بدون دخالت شرع حُسن و قبح افعال را درک کند، اما این مسئله درباره خداوند متعال صادق نیست و نباید حُسن و قبح عقلی را به افعال الهی نیز سرایت داد. او در این باره می‌نویسد:

أطبقت المعتزلة والكرامية علي (إثبات تحسين العقل وتقييحه وأطبقت الفلاسفة والجبرية علي إنكاره، والمختار عندنا: أن تحسين العقل وتقييحه بالنسبة إلي العباد معتبر، وأما بالنسبة إلي الله تعالی فهو باطل (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۲۸۹).

یعنی او مانند عدلیه حسن و قبح عقلی در افعال انسان‌ها را می‌پذیرد و مدح و ذم آنها را عقلی می‌داند، اما درباره افعال خداوند متعال آن را منکر است. از این‌رو، این دیدگاه وی بسیار نزدیک است به نظر عدلیه. نکته جالب این است که دلایلی که بر این مطلب ارائه می‌کند همان دلایلی است که عدلیه بر عقلی بودن حسن و قبح ارائه می‌کند. لذا می‌نویسد:

أما إثباته في حق العباد فيدل عليه وجوه. **مطالعات فقهی**
چند وجه بر اینکه حسن و قبح درباره افعال انسان عقلی است دلالت دارد.

سپس سه وجه را بیان می‌کند:

یک. دلایل اعتبار حسن و قبح در افعال آدمی

حکم عقلای عالم به آن

إننا نري أن العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات مطبقين علي حسن مدح المحسن، وحسن ذم المسيء... وهذا الحكم حاصل، سواء كان ذلك الإنسان مؤمناً يصدق بالأنبياء أو لم يكن كذلك. فعلمنا أن هذا المحسن مقرر في عقولهم (همان).

عقلای عالم قبل از علم به شرایع و نبوت، انسان محسن را مدح و انسان مسیء را ذم

می‌کند. مثلاً اگر کسی به انسان محتاجی کمک کند، شخص محتاج از صریح عقلش او را می‌ستاید و ذکر خیرش می‌کند، و اگر بدی کند و ظلمی انجام دهد، باز از صریح عقلش این بدی و ظلم را ذم می‌کند و همین ذم کردن را نیکو می‌شمارد. فرقی نمی‌کند که قضاوت‌کننده انبیا را تصدیق کند یا خیر. پس، این مدح کردن در عقل آنها مقرر شده است.

این مطلب دقیقاً همان دلیلی است که علمای شیعه بر اثبات حسن و قبح عقلی بیان کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۵۹) و به نظر می‌رسد چون انکارناشدنی است، او نیز بر زبان جاری کرده است.

حکم عقل به وجوب دوری از عقاب

إنه لا معني للقيح الشرعي إلا أن الشرع يقول له: إنك إن فعلت الفعل الفلاني صرت معاقبا عليه، فيقول عقله: هل تقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب أو لا تقضي بذلك؟ فإن قضي بذلك، فالحسن والقيح العقليان قد ثبتا، وإن لم يقض عقله بذلك فحينئذ يحتاج إلي أن يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب. والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۲۸۹).

قبح شرعی معنایی جز این ندارد که شرع می‌گوید: اگر این کار را انجام دهی، عذاب خواهی شد. پس، عقل آدمی می‌گوید: آیا احتراز از عقاب واجب است یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود و اگر پاسخ مثبت نباشد، لازم است دوباره شریعت به وجوب احتراز از عقاب حکم کند و کلام درباره حکم دوم نیز همانند اول است و تسلسل لازم می‌آید.

یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد، هیچ دلیلی بر دوری از گناهان وجود نخواهد داشت. اینکه باید از عقاب و عذاب دوری کرد و طوری عمل کرد که ضرر دفع شود، حکم عقل آدمی است و اگر همین حکم نیز شرعی باشد، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، حسن و قبح عقلی است، نه شرعی؛ چون دفع ضرر و دفع عقاب حسن است و عقل آن را واجب می‌داند.

این مطلب نیز شبیه دلیل دوم امامیه بر حسن و قبح عقلی است، آنجا که محقق طوسی می‌نویسد: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» که علامه حلی در توضیح آن می‌نویسد:

اگر ما به قبح کذب عقلاً حکم نکنیم، کذب قبیح نخواهد بود و ممکن است (نعوذبالله) از خداوند متعال صادر شود. حال با این بیان اگر خداوند متعال بگوید فلان عمل قبیح است، از کجا می‌توان اطمینان حاصل کرد که او در سخن خود صادق است؟ همچنین، اگر ما را از کاری نهی کرد، از کجا اطمینان حاصل می‌شود که آن عمل واقعاً قبیح

است؟ حکمتی هم در کار او نیست. غرض خاصی هم ندارد. لذا هیچ اطمینانی به سخنان الهی نمی‌شود. پس، اصلاً حسن و قبحی قابل اثبات نیست، نه عقلاً و نه شرعاً (حلی، ۱۳۸۲: ۵۹).

کراهت و مطلوبیت همیشگی برخی افعال

إنه لا شك أن عندنا مطلوباً أو مكروهاً. ولا يجوز أن نقول: إن كل مطلوب أو مكروه إنما كان مطلوباً أو مكروهاً لأجل شيء آخر، وإلا لزم التسلسل أو الدور، فلا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته، وبوجود شيء يكون مكروهاً لذاته. ثم لما تأملنا علمنا: أن اللذة والسرور مطلوبتان بالذات. وأن الألم والغم مكروهان بالذات. فهذا الحكم ثابت في محض العقول، سواء حصلت الشريعة أو لم تحصل فيثبت بما ذكرنا: أن العقل يقضي بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها. فهذه الوجوه دالة على أن الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۲۸۹).

هیچ شکی نداریم که نزد ما برخی امور مکروه‌اند و برخی مطلوب. هرگز نمی‌توان پذیرفت که این امور مطلوب به سبب امور دیگری مطلوب باشند؛ زیرا نقل کلام به آنها می‌کنیم و چون تسلسل لازم می‌آید، باید بگوییم آن مطلوب و مکروه ذاتی است. پس، در نهاد انسان و عقل او نهادینه شده است؛ چه شریعتی ثابت شده باشد و چه نباشد. پس، با آنچه گفته شد ثابت می‌شود که عقل آدمی به حسن و قبح برخی افعال حکم می‌کند و این وجوه دلالت دارند بر اینکه حسن و قبح در حق عباد عقلی است.

این بیان اعتراف فخر رازی است بر اینکه در افعال انسان حسن و قبح عقلی است و عقل انسان بدون کمک شرع حسن و قبح برخی افعال را درک می‌کند؛ و خود ایشان با صراحت تمام می‌گوید حسن و قبح عقلی وجود دارد و عقل آدمی بدون کمک شرع برخی از آنها را درک می‌کند، که دقیقاً مدعای عدلیه است. ولی در ادامه سخن، برای فرار از پذیرفتن سخن عدلیه، می‌گوید این مطلب درباره افعال خداوند متعال نادرست است. وی بین افعال انسان و افعال خداوند متعال فرق می‌گذارد؛ اما عدلیه چون می‌گویند فعل فاعل مختار، فرقی بین خداوند متعال و انسان نمی‌گذارند و هر دو را مشمول حکم می‌دانند؛ زیرا فاعل مختارند.

دو. عدم جریان حسن و قبح درباره افعال خداوند متعال

وی در این باره می‌نویسد: «وَأما إثباتهما في حق الله تعالى، فنقول: هذا محال» (همان). سپس، به ذکر دلایل این مطلب می‌پردازد:

نفع و ضرر درباره خداوند منتفی است

أن الذي عقلناه من معني الحسن ما يكون نفعاً، أو مؤدياً إليه، والذي عقلناه من معني القبح، ما يكون ضرراً أو مؤدياً إليه، والرغبة في المنفعة، والرغبة عن المضرة إنما يعقل (حصولهما) في حق من يصح عليه النفع والضرر. ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً، كان القول بثبوت الحسن والقبح في حق الله محالاً (همان: ۲۹۰).

آنچه ما از معنای حسن می فهمیم این است که چیزی یا خودش منفعت باشد یا منجر به منفعت شود و آنچه از قبح می فهمیم این است که چیزی ضرر باشد یا منجر به ضرر شود. این دو نیز در حق کسی حاصل است که نفع و ضرر در حقیقش روا باشد، و زمانی که این دو در حق خداوند محال است، حسن و قبح نیز معنا ندارد.

نقد

اولاً فخر در دیدگاه جدید معنای دیگری برای حسن و قبح مطرح کرده است. در دیدگاه قبلی، مراد از حسن مدح عقلای عالم بود، اما در اینجا منفعت به عنوان معنا آمده است. پس، به نظر می رسد خلطی بین دو مبحث ایجاد شده باشد.

ثانیاً این دلیل در واقع همان است که در بحث غرض و هدف داشتن افعال الهی گذشت و فخر رازی در آن بحث گفت تمام اغراض به لذت و الم برمی گردند و خداوند لذت و الم ندارد. اینجا نیز می گوید تمام حسن و قبح به منفعت و مضرت منتهی می شوند و این دو درباره خداوند ممتنع است و همان طور که در آنجا گفته شد منحصر کردن غرض در لذت و الم صحیح نیست، اینجا نیز می گوئیم منحصر کردن حسن و قبح در منفعت و مضرت شخصی صحیح نیست. اگر انسان کاری کند که دیگران به منفعت برسند یا ضرری از آنان دفع شود، این کار نیز حسن خواهد بود، ولو اینکه برای خود او هیچ سودی نداشته باشد. مثلاً معلمی که به چند بچه سواد خواندن و نوشتن یاد می دهد، خودش هیچ منفعتی از این تعلیم نمی برد، اما سبب رشد و تعالی آنها را فراهم کرده است. خداوند متعال نیز از خلقت انسان و عبادتش سودی نمی برد، اما این کار سبب رشد و تعالی انسان می شود. پس، خلقت حسن است.

انکار منعم بودن الهی

إنه لو صح القول بالقبح العقلي، لم يكن الله منعماً علي أحد من عباده وهذا باطل (فذاك باطل) (همان).

اگر حسن و قبح عقلی صحیح باشد، خداوند بر بندگانش منعم نخواهد بود، و حال آنکه قطعاً منعم است. پس، حسن و قبح عقلی باطل است.

سپس ملازمه را بیان می‌کند که چرا اگر حسن و قبح عقلی را درباره خداوند متعال بپذیریم، دیگر خداوند منعم نخواهد بود. او می‌گوید: منعم بودن زمانی معنا دارد که منفعت بدون ضرر باشد و از طرف شخص کریم به او برسد؛ اما زمانی که این منفعت همراه با آزار و اذیت باشد، دیگر انعام نیست و انعام لغو خواهد بود، درست مانند طیبی که ابتدا بر بیمار خود زخمی را وارد آورد و سپس او را مداوا کند و به سبب ایجاد زخم به او پاداش دهد. چون این کار در نزد عقلای عالم لغو است و قبیح، از خداوند صادر نمی‌شود و منعم بودن الهی را زیر سؤال می‌برد. پس، حسن و قبح عقلی نیست.

نقد

این سخن فخر رازی واقعاً مقبول نیست؛ چراکه اولاً هدف الهی از قرار دادن انسان در سختی و فشار و اذیت و... رشد و تعالی انسان و تکامل اوست، نه فقط رسیدن او به بهشت. پس، اصلاً سخن و تحلیل رازی صحیح نیست؛ ثانیاً نعمت‌های دنیوی یا اخروی پاداش اعمال انسان است و کاملاً عاقلانه و عقلایی است؛ زیرا خداوند متعال به انسان اختیار می‌دهد و از او می‌خواهد که خودش مسیر زندگی‌اش را انتخاب کند و در مقابل عمل درست و خالصانه پاداش بگیرد و در مقابل عمل ظالمانه و نادرست عذاب شود. این کار عقلایی است و در همه امور جاری است. آیا در دانشگاه بدون قبولی در آزمون و بدون زحمت، به کسی مدرک و پاداش می‌دهند؟ آیا بدون زحمت و تلاش به کسی حقوق می‌دهند؟ بنابراین، سختی‌های دنیا و مصائب آن سبب رشد و تعالی انسان و گرفتن پاداش خواهد بود. بنابراین، به منعم بودن الهی خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ زیرا حکمت الهی و نظام احسن اقتضا دارد که انسان مختار باشد و با انتخاب خود مسیر هدایت را طی کند و به سعادت برسد.

دلیل سوم فخر رازی

إن الخلق والتكليف يدلان علي أن أفعال العباد لا يجب انطباقها علي رعاية مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، ونحن نذكر الآن أن الخلق يدل علي ذلك (همان: ۲۹۶).

خلقت و تکلیف انسان دلالت دارند بر اینکه افعال بندگان واجب نیست که منطبق بر رعایت مصالح یا دفع مفاسدی از آنان باشد. الان ما ذکر می‌کنیم که چرا خلقت دلالت بر آن دارد.

سپس، به توضیح دلیل خود می‌پردازد که خلاصه آن دلیل این است: اگر خلقت انسان و درکل خلقت عالم متوقف بر رعایت مصالح باشد، آن مصالح یا خودشان نیز متوقف بر مصالح دیگری‌اند که تسلسل لازم می‌آید یا متوقف نیستند که حرف ما ثابت می‌شود (همان).

نقد

در پاسخ باید گفت: در صورت نبود هدف و غرض و مصالح و مفاسد، بحث لغویت فعل الهی لازم می‌آید.

آنگاه هر عقل سلیمی سؤال می‌کند چرا خداوند خلق کرد؟ آیا هدفی نداشت و بدون هیچ دلیلی خلق کرد؟ چرا فلان مسئله پیش آمد و چرا فلان‌گونه نشد؟ آیا پاسخ این است که بدون هیچ دلیلی؟ اینجا انسان به حکمت الهی و عاقلانه بودن خلقت و... شک خواهد کرد. بنابراین، بدون شک فعل الهی هدفمند و دارای اغراض عقلایی است که براساس آن هر عاقلی انجام این فعل را تحسین می‌کند.

معرفت الهی واجب نیست

لو كان حكم العقل في التحسين والتقيح معتبرا، لصح من الله تكليف عباده بمعرفته، وبالتالي عليه، وبالشكر لنعمة. وهذا باطل، فذاك باطل (همان: ۲۹۸).

اگر حسن و قبح عقلی باشد، تکلیف عباد به معرفت خدا و ثنا و شکر الهی واجب خواهد بود؛ لکن این باطل است (این موارد قطعاً واجب نیست). پس، حکم باطل است (حسن و قبح عقلی نیست).

سپس، می‌گویند چون معرفت الهی بسیار سخت است و از انسان‌های معمولی بر نمی‌آید و حتی خواص از معرفت حقیقی عاجزند، واجب نیست. ثنای الهی و شکر او نیز چون سودی برای خداوند ندارد، واجب نیست. به همین سبب، اصلاً وجوبی ندارند. پس، حسن و قبح عقلی نیست.

نقد

اینکه می‌گویند شناخت خداوند مقدور نیست سخن صحیحی نیست. خود خداوند متعال در جاهای مختلفی از قرآن کریم انسان‌ها را به تفکر و تأمل درباره خلقت و خداشناسی و آثار خداوند متعال در دنیا فراخوانده و فرموده است:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ (بقره / ۱۱۱؛ انبیاء / ۲۴؛ نمل / ۶۴؛ قصص / ۷۵)

بگو دلیل و برهان خود را بیاورید.

این مطلب نشان می‌دهد شناخت خداوند متعال برای بشر امکان‌پذیر است. البته معرفت الهی در حد توان هر شخص متفاوت است: برخی ذهن قوی‌تری دارند و شناخت آنان از عمق بیشتری برخوردار است و برخی نیز شناختی سطحی و غیرعمیق دارند؛ اما بدون شک شناخت اوصاف الهی و در مقام اسما و صفات برای همه انسان‌ها مقدور و ممکن است. بله، شناخت کنه ذات ربوبی امکان ندارد؛ چون اصلاً هیچ عقلی بدانجا راه ندارد و هیچ لفظی برای توصیف ذات ربوبی وجود ندارد؛ اما چنین شناختی از انسان خواسته نشده و آنچه خواسته شده شناخت خداوند در مقام اسما و صفات است.

عبادت و شکر خداوند متعال نیز اگرچه برای ذات ربوبی هیچ سود و اثری ندارد، برای انسان بسیار

مؤثر است و سبب رشد و تعالی او و قرب به خداوند متعال می‌شود، و این خود بزرگ‌ترین اثر عبادت و شکر منعم است. از این‌روست که خداوند متعال عبادت خود را بر انسان واجب کرده است؛ زیرا انسان با ارتباط با خداوند از شیطان دور می‌شود و روح او سالم می‌ماند و به دنبال پلیدی و گناه نمی‌رود، بلکه باید گفت تنها راه سالم ماندن روح و روان شخص ارتباط مستمر با خداوند متعال است و هرچه این ارتباط و عبادات و شکر و یاد خدا بیشتر باشد، رشد و تعالی شخص بیشتر خواهد شد و روح او لطافت بیشتری کسب خواهد کرد و به مقامات معنوی بالاتری خواهد رسید. بنابراین، این دلیل رازی نیز صحیح و مقبول نیست.

نتیجه

در بسیاری از نوشته‌ها، فخر رازی از علمای بزرگ اشاعره و معتقد به حسن و قبح شرعی معرفی شده، اما در تتبع آثار او نظر دومی نیز وجود دارد که در این نظر بسیار نزدیک به عدلیه است و حسن و قبح عقلی در حق عباد را پذیرفته و معتقد است انسان، بدون در نظر گرفتن شرع مقدس، حسن و قبح برخی افعال را درک می‌کند و بر همین اساس در دنیا مدح یا ذم می‌شود و در آخرت پاداش داده یا عقاب می‌شود. وی بر اثبات آن اقامه دلیل می‌کند و تقریباً همان دلایلی را که عدلیه بر اثبات حسن و قبح عقلی عرضه می‌کند بیان و اثبات می‌کند که انسان خوب و بد برخی افعال را می‌فهمد؛ اما برای اینکه با هم‌مسلمان خود مخالفت نکند، می‌گوید این حکم مختص به انسان است و درباره خداوند متعال جریان ندارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). *طبقات المعتزله*. بیروت: دار المكتبة الحیة.
- اصفهانی، محمد تقی (بی تا). *هدایة المسترشدين*. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۷ ش). حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان. قم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ ق). *تجرید الاعتقاد*. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

- طوسی، محمد بن محمد (١٤١٣ ق). **قواعد العقائد**. بیروت: دار الغربة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (١٤٢٢ ق). **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٠٧ ق). **المطالب العالیة من العلم الإلهی**. بیروت: دار الکتاب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا) الف. **الأربعین فی أصول الدین**. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا) ب. **المحصل**. عمان و اردن: دار الرازی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠ ق). **التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مفتی، حمید (١٣٧٤). **قاموس البحرین**. تهران: میراث مکتوب.

