

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۶۸۱۶

بررسی پیامدهای کلامی حسن و قبح عقلی

زکریا بهارنژاد*
فاطمه کاظمی**

چکیده

حسن و قبح عقلی و شرعی در سه حوزه عدل، نبوت و معاد نتایج متفاوتی دارند. نظریه حسن و قبح شرعی منجر به عدم توانایی اثبات عقلی صفات خداوند می‌شود، همچنین این نظریه قادر نیست بر لزوم بعثت و عصمت انبیا، معاد و تکلیف، دلیل عقلی ارائه نماید. در صورت شرعی بودن حسن و قبح تنها منبعی که براساس آن می‌توان به صفات خدا دست یافت و او را منزّه از انجام افعال قبیح و ظلم دانست اخبار شرع است، اما در شرایطی که عقلاً نمی‌توان انجام یا ترک افعال را در مورد خداوند اثبات کرد نه تنها شریعت اطمینان‌آوری خود را از دست می‌دهد، بلکه دور لازم می‌آید، زیرا شریعت را نمی‌توان از طریق خود شریعت اثبات کرد. و نیز احکام وعده و وعید آن الزام‌آور نخواهد بود. در مقابل نظریه حسن و قبح عقلی این ضعف‌ها را در ناحیه لوازم و نتایج ندارد با پذیرش حسن و قبح عقلی می‌توان صفات خدا را عقلاً اثبات کرد و با تأکید بر قبح اظهار معجزه از سوی مدعی دروغین نبوت و قبح نفی غرض از سوی خداوند بسیاری از مسائل در حوزه نبوت و فروع آن عقلاً اثبات می‌شود. همچنین از طریق حسن و قبح عقلی می‌توان بر ضرورت معاد دلیل عقلی ارائه کرد.

z_baharnezhad@sbu.ac.ir
Fateme_kazemi_1@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
** فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه تطبیقی

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۱۶

کلید واژه‌ها: حسن و قبح عقلی، دلیل لطف، لوازم، پیامد، عدل الهی، معاد، تکلیف.

طرح مسئله

با توجه به اینکه موضوع حسن و قبح زیربنای بسیاری از مسائل کلامی است، بررسی آن حائز اهمیت است، زیرا اصولی از قبیل: عدل و حکمت الهی، جبر و اختیار مبتنی بر آن است، به این معنا که با قبول حسن و قبح عقلی می‌توان مسائل یاد شده را از طریق عقلی توجیه کرد و با نفی حسن و قبح عقلی چاره‌ای جز قبول جبر و نفی اختیار باقی نمی‌ماند، بنابراین، اعتقاد یا عدم اعتقاد به حسن قبح عقلی یا شرعی در تفکر و جهان‌بینی انسان اهمیت بسیار دارد. پیش از پرداختن به موضوع مقاله لازم می‌دانیم مقصود خود را از حسن و قبح عقلی و شرعی همچنین مرادمان را از لوازم و پیامدهای آنها بیان کنیم. مراد ما از حسن و قبح عقلی این است که برخی از افعال انسان به خودی خود و صرف نظر از امر و اراده شارع، متصف به خوبی و بدی می‌شوند و عقل می‌تواند بدون یاری گرفتن از غیر خود، اعم از شرع و غیر شرع آنها را درک کند. این همان چیزی است که صاحبان فن از آن به عنوان «مستقلات عقلی» تعبیر می‌کنند، یعنی اموری که عقل آدمی در ادراک و فهم آنها استقلال دارد و مقصود ما از حسن و قبح شرعی نظریه‌ای است که مطابق آن افعال انسان قبل از امر و حکم شارع نه واجد خوبی هستند و نه واجد بدی. در واقع این امر و اراده شارع است که افعال را متصف به خوبی و بدی می‌کند، به این معنا که هر آنچه شارع به آن امر کرده، متصف به حسن و هر آنچه را از آن نهی نموده، متصف به قبح می‌گردد. همان طور که اشاره کردیم، اعتقاد به عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح لوازم و پیامدهایی دارد که با قبول هر یک از آنها باید به لوازم آن ملتزم بود و پیامدهای آن را پذیرفت. به لحاظ منطقی مراد از لوازم، عرضی‌های لازم غیر مفارق یک شیء یا یک اصل است. علامه مظفر در تعریف آن می‌نویسد:

«لوازم یک شیء امور و مسائلی است که به حکم عقل، انفکاک آنها از موضوع خود محال است، لازم یک شیء و لازم ماهیت، جزء ماهیت آن شیء نیست، درعین حال از آن تفکیک ناپذیر است. مانند وصف فرد برای عدد سه یا گرما برای آتش» (مظفر، منطقی، ص ۱۳۴) و همانند زوجیت برای عدد چهار و نهایت داشتن و محدود بودن برای جسم،

هیچ یک از صفات یاد شده، در حد ذات موضوع خود اخذ نمی‌گردد و در تعریف موضوع به کار نمی‌روند؛ لیکن باید توجه داشت. با این حال هیچ جسمی بدون حد و هیچ عدد چهاری بدون زوجیت شکل نمی‌گیرد، بنابراین لازم یک شیء امری منفک وجدای از آن نمی‌باشد و پیوسته با آن همراه است.

اما در اینجا مراد ما از لوازم، لوازم به معنای منطقی آن نیست بلکه مقصود ما از لوازم معنای عرفی آن است. یعنی لوازم، شروط و مبانی هستند که همراه و مستلزم افعال انسان‌اند، به نحوی که هرگز از آنها منفک نمی‌شوند. تذکر این نکته ضروری است که در تعریف عرفی از لوازم، تفکیک میان لوازم و نتایج یک شیء کار دشواری است و از این نظر در این نوشتار، لوازم و پیامدها از هم تفکیک نشده‌اند و در واقع این دو به یک معنا به کار رفته است.

مقصود از پیامدهای یک چیز نتایجی است که ناگزیر از آن به دست می‌آید و بر آن بارمی‌گردد و در نهایت چاره‌ای جز پذیرش آن نیست؛ پیامدهای شیئی همانند نتیجه یک قیاس است که در صورت صحت مقدمات آن، خواه ناخواه ناچار به پذیرش نتیجه آن هستیم و راهی جز این نیست و این بدان جهت است که مقدمات قیاس، حکم علل را نسبت به نتیجه دارند و با فراهم شدن علت تامه یک شیء وجود معلول حتمی و تخلف‌ناپذیر خواهد بود و به بیان دیگر نتیجه چیزی است که از مقدمات قیاس استنتاج می‌گردد. مانند قیاس زیر:

- هوا جسم است؛

- هر جسمی وزن دارد.

با فرض صحت مقدمات فوق، نتیجه آن حتمی و تخلف‌ناپذیر است:

- پس هوا وزن دارد.

حسن و قبح عقلی و شرعی نیز به‌سان مقدماتی هستند که هم نتایج کلامی در پی دارند و هم نتایج فلسفی بر آنها بارمی‌گردد، در این مقاله تنها لوازم و پیامدهای کلامی آن بررسی شده است. بنابراین قائلان به این نظریات (حسن قبح عقلی و شرعی) باید به نتایج عقیده خود پایبند و پاسخگو باشند. اعتقاد به عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح، در ناحیه عقاید بنیادین ادیان، در سه حوزه عدل، نبوت و معاد تأثیر گذار است. چنانچه حسن

و قبح را عقلی دانسته و برای عقل شأن کاشفیت افعال الهی را قائل شویم، در آن صورت می‌توانیم بدون مراجعه به شرع، برخی صفات را برای خداوند اثبات و او را از برخی صفات دیگر منزّه کنیم، به علاوه عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح بر عقاید متشرعان در زمینه انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی تأثیرگذار است و منجر به نتایج متفاوتی در خصوص مسائل اعتقادی و کلامی می‌شود. به جهت گستردگی موضوع، طرح لوازم و پیامدهای حسن و قبح عقلی و شرعی با هم امکان‌پذیر نیست، از این نظر در این مقاله تنها به بررسی و تبیین لوازم و پیامدهای کلامی حسن و قبح عقلی بسنده می‌کنیم، امید است در مقاله دیگری به بررسی لوازم و پیامدهای حسن و قبح شرعی بپردازیم:

همان‌طور که اشاره شد قبول یا عدم قبول حسن و قبح عقلی، خواه و ناخواه در افکار و اندیشه‌های دینی افراد آثاری بر جای می‌گذارد و موجب شکل‌گیری جهانبینی‌ها و مکاتب مختلف و بعضاً متضاد می‌گردد، نزاع تاریخی مستمر میان عدلیه و اشاعره در اسلام گواه بر این ادعاست. بنابراین بررسی صحیح این موضوع می‌تواند به حل مسئله و نظر درست و مطابق با واقع آن کمک کند. نویسندگان این مقاله در حد وسع خود تلاش نموده‌اند تا به حل و تبیین آن بپردازند لیکن مدعی نیستند که در این باب سخن آخر را گفته و استقراء تام کرده‌اند، بلکه نتیجه تلاش ما استقرای ناقصی از مسئله است و آنچه را به عنوان نتایج و پیامدهای حسن و قبح عقلی ذکر کرده‌ایم به عنوان حصر اضافی است، نه حصر عقلی. در هر حال نتیجه پژوهش حاضر در باب نتایج و پیامدهای حسن و قبح عقلی به شرح زیر است:

۱. عدم اختلاف افراد انسان در درک حسن و قبح

لازمه قبول حسن و قبح عقلی این است که همه درک یکسان و مشترکی از حسن و قبح افعال داشته باشند (رک. شهرستانی، ص ۲۰۹). این درک مشترک مشروط به این است که انسان از سلامت فطری و سلامت درک و فهم برخوردار باشند و حواس سالمی داشته باشند. چنانچه زشتی و زیبایی در ذات خود فعل باشد از این نظر لازم است همه افراد درک یکسان و واحدی از حسن و قبح افعال داشته باشند و در هیچ منطقه‌ای از جهان نباید انسان‌هایی یافت شوند که در مورد درک اصل حسن و قبح افعال با دیگر اقشار

اختلاف نظر داشته باشند، چون از دیدگاه حسن و قبح عقلی آنچه موجب اتصاف یک فعل به زشتی یا زیبایی می‌شود ذات خود فعل است و ذات فعل همه جا و نزد همگان یکسان است و تغییر نمی‌کند و آنچه موجب اختلاف انسان‌ها می‌شود از قبیل: دین، فرهنگ، آداب و رسوم، سلیق و اهداف در اتصاف فعل به زشتی یا زیبایی و در درک اصل آن نباید تأثیری داشته باشد.

۲. تکلیف همگانی

لازمه حسن و قبح عقلی مکلف بودن تمام انسان‌ها اعم از متشرع و غیر متشرع است (تفتازانی، ص ۲۸۴)، بر مبنای این نظریه برای دستیابی به زشتی و زیبایی افعال و برای آگاه شدن از اینکه چه عملی شایسته انجام دادن است و چه عملی لازم است ترک شود، نیاز به نگاه درون دینی نیست و عقل انسان می‌تواند حکم به بایستگی و نبایستگی اشیا نماید، بر این اساس درک عقل از حسن و قبح برای مکلف بودن او به انجام افعال خوب و ترک افعال بد کافی است.

۳. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

لزام اعتقاد به اینکه خداوند در تشریح و قانونگذاری خود به حسن و قبح افعال و مصالح و مفاسد نهفته در آنها توجه می‌کند و اعتقاد به اینکه خداوند در تشریح کاملاً آزاد و رها از هر حد و قیدی عمل نمی‌کند بلکه مطابق قوانین موجود در عالم عمل می‌کند، از لوازم حسن و قبح عقلی است. این لازم-آن‌چنان که اشاعره عقیده دارند- نقطه ضعف و لازمه غیر قابل قبول دانستن نظریه نیست، تا موجب شود برای تن ندادن به این لازم از اساس منکر حسن و قبح عقلی شد، این مطلب که خداوند در تشریح بدون قاعده و قانون عمل نمی‌کند به معنای مجبور بودن خدا، حاکمیت عقل بر خدا یا حاکمیت و تأثیرگذاری غیر بر خداوند نیست؛ بلکه بنابر اصل علیت و براهین اثبات وجود خدا کلیه ممکنات به خدا منتهی می‌شوند خداوند است که خالق انسان، اشیا و خواص آنهاست، عالم و قوانین آن آفریده خدا هستند و همین خواص اشیا و افعال هستند که ملاک حسن و قبح را تشکیل می‌دهند؛ بر این اساس تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و قانونمند بودن تشریح الهی به

معنای این نیست که خداوند مقهور عالم طبیعت شده یا عقل انسان بر خدا حاکم است، بلکه این مطلب به معنای مطابقت و هماهنگی قوانین تشریحی خداوند با قوانین تکوینی اوست. به عبارت دیگر می‌توان گفت یکی از افعال الهی فعل دیگر او را محدود نموده است (رک. مطهری، ص ۴۹؛ طباطبایی، ص ۹۶).

۴. حمل آیات متشابه بر معانی غیر ظاهر خود

در قرآن آیاتی وجود دارد که در نگاه اول، درکی تحت‌اللفظی، شائبه صدور قبیح از خداوند را موجب می‌شوند، مانند آیاتی که گمراهی انسان را به خدا نسبت می‌دهند (ان الله یضل من یشاء) یا آیاتی که در نگاه نخستین، القاکننده جبر و یا ناظر به عدم عصمت انبیا هستند؛ اما اگر حسن و قبح را عقلی بدانیم و برای عقل توانایی درک حسن و قبح ذاتی افعال قائل شویم، می‌توانیم این نوع آیات را تأویل کنیم و بگوییم ظاهر آیات مراد نیست و در پس این ظواهر، معنا و مفهومی دیگر نهفته است که لازم است مفسر آن را لحاظ کند تا در تفسیر آن اشتباه نکند. بنابراین از جمله لوازم قبول حسن و قبح عقلی این است: افعالی که نزد عقل قبیح هستند و عقل تردیدی در قبح آنها ندارد را باید تأویل کرد و این با عقیده ظاهرگرایان متفاوت است.

۵. لزوم چاره‌جویی برای مسئله شر

وجود شر، رنج و الم در جهان انکارناپذیر است، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم مالا مال از رنج و درد است، گرچه می‌توان با عقیده به اختیار انسان ساحت خداوند را از شرور اخلاقی و رنج و دردی که به سبب سوء اختیار انسان‌ها به دیگری می‌رسد، منزّه دانست؛ اما شرور طبیعی همچون سیل‌های ویرانگر، زلزله، طوفان و انواع بیماری‌ها که در هر گوشه جهان، انسان‌ها را به کام مرگ و رنج و مصیبت می‌کشاند، در نگاه اولیه بشر را به این سو رهنمون می‌شود که اگر خدایی بر این جهان حکمرانی می‌کند، خدایی است که مجاز به انجام هر کاری می‌باشد. بر اساس این نگاه و نتیجه مترتب بر آن باید بگوییم عمل و فعل خدا مصداق این سخن خواهد بود: «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». یعنی هر کاری که خدا انجام می‌دهد حسن است و او به هر صورت که عمل کند عدل

می‌باشد، این همان نتیجه منفی است که بر نظریه حسن و قبح شرعی مورد قبول اشاعره برمی‌گردد، چه معنا و مفهوم این تفسیر این است که چون شرور موجود در عالم فعل خداست پس عین عدل است و هیچ کس نمی‌تواند به آن اعتراض کند. اما یکی از لوازم قبول حسن و قبح عقلی، دفع و حل شبهه شرور در باره خداوند است که حکما و متکلمان عدلیه برای دفع و حل آن تلاش نموده‌اند و این تلاش‌ها در کتب آنها مضبوط است.

۶. لزوم معرفت خداوند

برای لزوم عقلی، معرفت خداوند که از نتایج معرفتی حسن و قبح عقلی است جز از طریق حسن و قبح عقلی توضیحی نمی‌توان یافت، چه نظریه حسن و قبح شرعی که علتی برای لزوم فعل یا ترک افعال قبل از ورود شرع قائل نیست، نمی‌تواند لزوم معرفت خداوند قبل از آمدن شریعت را ثابت کند. بر مبنای این نظریه باید‌ها و نبایدها را شرع برای انسان مشخص می‌کند و انسان قبل از پذیرش شرع، الزامی در رفتارهای خویش ندارد؛ از جمله اموری که انسان نسبت به آن پیش از آمدن حکم شرع، الزام و تکلیفی ندارد، معرفت و شناخت خداوند است. بر این اساس جایز است انسان با عدم شناخت خداوند و به دنبال آن عدم پذیرش شرع، از هیچ باید و نبایدی در زندگی تبعیت نکند و هر رفتار و عملی که از انسان سر بزند قابل ارزش‌گذاری نخواهد بود، زیرا ارزش فعل آدمی را تنها خداست که تعیین می‌کند.

اما بر مبنای قبول حسن و قبح عقلی میزان و معیار فعل آدمی عقل است و عقل قادر است باید‌ها و نبایدهایی برای انسان تعریف کند و انسان ملزم است در چارچوب این باید‌ها و نبایدها رفتار نماید، بر این اساس قبل از ورود و پذیرش شرع توسط انسان الزاماتی از طرف عقل برای او مطرح می‌شود که «واجبات عقلیه» نامیده می‌شوند و یکی از واجبات عقلیه لزوم شناخت خداوند است.

استدلال متکلمان عدلیه بر لزوم عقلی معرفت خداوند، از طریق وجوب شکر منعم و نیز لزوم دفع ضرر محتمل است. آنها می‌گویند:

عقل حکم می‌کند سپاسگزاری و قدردانی از کسی که نعمتی به انسان عطا کرده واجب است و هیچ کس این وجوب و الزام را رد و انکار نمی‌کند، برای سپاسگزاری از منعم شناخت وی لازم است؛ خداوند اولین و بالاترین منعم به بشر است و انسان خود را غرق در نعمات الهی می‌بیند و ملزم است برای قدردانی و شکرگذاری، به خداوند معرفت حاصل کند، چون معرفت خداوند مقدمه شکر اوست (رک سبحانی، ص ۱۱۲).

علاوه بر این شناخت خداوند از جنبه‌ای دیگر نیز ضرورت عقلی دارد و آن جنبه دفع ضرر محتمل است، عقل به ضرورت دفع ضرر محتمل با اهمیت، حکم می‌دهد، احتمال این ضرر از اختلاف نظر انسان‌ها درباره وجود خداوند، حقیقی بودن امر و نهی او و احتمال واقعیت داشتن ثواب و عقاب الهی سرچشمه می‌گیرد. به این صورت که اختلاف نظر در باره وجود خداوند انسان را به تفکر و تأمل وامی‌دارد تا به احتمال وجود خدا و امر و نهی و ثواب و عقاب او بیندیشد و از این مطلب که اگر واقعاً خدایی وجود داشته باشد که در صورت عمل نکردن به امر و نهی او متضرر گردد، هراسناک شود. در اینجا عقل حکم می‌کند برای رفع خوف و نگرانی و ترس، به تحقیق و تدبر در وجود خدا پردازد و به ضرورت معرفت خداوند حکم می‌دهد (همانجا).

۷. عدل الهی

مهم‌ترین نتیجه کلامی حسن و قبح عقلی، شناخت صفات خداوند از جمله شناخت خداوند به عدل است، مبحث مهم عدل الهی مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و تنها راه اثبات عدل الهی پذیرش حسن و قبح عقلی است و بدون آن به هیچ عنوان نمی‌توان این صفت بسیار مهم الهی را اثبات کرد، به جهت اهمیت مسئله عدل، نخست به معنای آن اشاره می‌کنیم:

در اصطلاح متکلمان عدلیه، هنگامی که صفت عدل بر فعل خداوند اطلاق می‌شود به این معناست که خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و در کار واجب نیز اخلال نمی‌کند. قاضی عبدالجبار معتزلی در معنای عدل می‌نویسد:

هنگامی که ما خداوند را وصف می‌کنیم به اینکه او عادل و حکیم است، مقصود از این وصف این است که خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و آن را بر نمی‌گزیند و

در آنچه بر او واجب است اخلال نمی‌کند و اینکه تمام افعال او حسن است (و نحن إذا وصفنا القديم تعالی بأنه عدل حکیم، فالمراد به أنه لا يفعل القبیح أو لا یختاره و لا یخل بما هو واجب علیه و أن أفعاله کلها حسنة..)(قاضی عبدالجبار، ص ۲۰۳).
در واقع ما از حکم خداوند کشف می‌کنیم که او عادل است و این معنای وجود عدالت بر خداوند است.

عدلیه برای اثبات عدل در خصوص خداوند با مد نظر قرار دادن انسان، علل و عوامل ارتکاب فعل قبیح توسط انسان را جهل یا نیاز وی ذکر می‌کند؛ یعنی آنچه سبب می‌شود انسان فعل قبیحی انجام دهد، یا جهل اوست یا به سبب نیازی که دارد و ادا به انجام فعل قبیح می‌شود و سپس همین متکلمان عدلیه حکم می‌کنند که چون خداوند انگیزه بر فعل قبیح ندارد و از سوی دیگر غنی بالذات است و هیچ نیازی دارد، پس وقوع قبیح از خداوند محال است. البته این استدلال عدلیه مبتنی بر نظریه دیگری است که می‌گویند: همان‌طور که افعال بشر دارای غرض و هدفی است، افعال الهی نیز دارای هدف و غرض می‌باشد و علت آن نیز این است که او «حکیم» است و چون حکیم داری غرض و هدف است، در نتیجه فعل قبیح از وی سر نمی‌زند.

و در مبحث علم الهی نیز متکلمان اثبات می‌کنند که چون خداوند عالم علی الاطلاق است بنابراین انگیزه انجام فعل قبیح که جهل و عدم آگاهی است، در مورد خداوند منتفی است و از آن نظر که خداوند غنی بالذات است پس وجود داعی دوم نیز که فقر و احتیاج است، در ساحت وی راه ندارد. با این توضیح خداوند فاقد داعی بر انجام فعل قبیح است و از آنجا که هر فعلی برای انجام نیاز به داعی و انگیزه دارد و بدون داعی انجام فعل محال است بنابراین صدور فعل قبیح از خداوند محال می‌باشد.

۸. غرض مندی افعال الهی

یکی دیگر از نتایج حسن و قبح عقلی معلل بودن افعال الهی به اغراض است که "حکمت" نامیده می‌شود. عدلیه اتفاق نظر دارند که خداوند در کارهای خود غرض و هدفی را دنبال می‌کند و این مسئله مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. در مقابل اشاعره هدفمندی خداوند را انکار می‌کنند، هر گروه نیز به نوبه خود برای اثبات ادعای خویش به

دلایلی استناد می‌کنند، عدلیه که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند استدلال می‌کنند که هر فعلی که برای هدف و غرض معینی انجام نگیرد عبث و بیهوده است و فعل عبث و بیهوده نزد تمام عقلا قبیح است و چون بر مبنای حسن و قبح عقلی فعل قبیح از هر که صادر شود قبیح است و فاعلیت انسان یا خداوند در قباحیت فعل تأثیری ندارد، حتی اگر خداوند فاعل فعل عبث باشد آن فعل همچنان قبیح است، پیش از این گفتیم که خداوند منزله از فعل قبیح است؛ بنابراین ثابت می‌شود که خداوند در کارهای خود بی هدف نیست و غرض و هدفی را دنبال می‌کند (ر.ک. مظفر، ص ۳۳۵؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۱۳۵، ص ۱۱۰؛ شیخ طوسی ص ۱۰۷).

در مقابل، اشاعره می‌گویند: هدفمندی در انسان و اینکه افعال انسان برای هدف و غرض معینی انجام می‌گیرد، نقص انسان است و انسان ناقص به وسیله فعل هدفمند، قصد کامل شدن دارد در واقع هدف نهایی تمام افعال انسان کامل شدن فاعل است، در مورد خداوند نیز هدف داشتن به معنای نیازمند بودن اوست و نیازمند بودن نقص می‌باشد، اما خداوند که کامل علی الاطلاق است و هیچ نقصی در وجود او راه ندارد محال است که بخواهد از طریق افعالش کامل شود. پس ثابت می‌شود که خداوند در کارهای خود هیچ هدف و غرضی ندارد (ر.ک. فخر رازی، المحصل، ص ۴۸۳).

متکلمان عدلیه می‌گویند از آن نظر که خداوند حکیم است نمی‌توان گفت کار و فعل او بدون غرض و هدف است، لیکن غرض و هدف داشتن خالق در افعال خود متوجه مخلوقات است، نه متوجه خود وی یعنی خداوند در هدف داشتن خود می‌خواهد انسان به کمال برسد، از این نظر نقش هدایت‌گری خداوند را می‌توان به نقش یک معلم و مربی دلسوز تشبیه کرد که با تعلیم و تربیت خود می‌خواهند دیگران به کمال برسند، بی‌تردید چنین معلم و مربی در کارهای خود دارای هدف و غرض است، اما غرض آنها متوجه اشخاص دیگر است، نه خود آنها با این توضیح که گاهی فاعل فعلی را انجام می‌دهد و نفع این فعل به خود فاعل برمی‌گردد و موجب رفع نیاز از فاعل می‌شود و او را به کامل‌تر شدن نزدیک‌تر می‌کند، این غرض فاعل را غرض استکمالی می‌دانند که برخداوند چنین غرضی محال است، چون نشانه نقص و کمبود است، اما نوع دیگری از غرض و هدف وجود دارد که جنبه استکمالی ندارد و این نوع بر خداوند محال نیست

بلکه لازمه ذات خداوند است و آن غرض و هدفی است که به خداوند باز نمی‌گردد؛ در این نوع هدفمندی نفع فعلی که فاعل انجام می‌دهد به دیگران می‌رسد و فاعل برای منفعت‌رسانی به غیر کار می‌کند. این فعل هیچ نقصی را از فاعل برطرف نمی‌کند بلکه به عکس نشانه کمال فاعل است. در نهایت اینکه میان غرض داشتن و نفع و سود ملازمه‌ای وجود ندارد، یعنی چنین نیست هر که غرض و هدفی دارد نفع و سود نیز متوجه خود وی گردد.

۹.۱. اراده طاعات و اکراه از معاصی

عقیده به اینکه خداوند خواهان طاعات است و معاصی را اراده نکرده نیز از نتایج حسن و قبح عقلی است و براساس حسن و قبح عقلی اثبات می‌شود؛ به این نحو که قائلان به حسن و قبح عقلی، حسن و قبح را به دو قسم حسن و قبح فعلی و حسن و قبح فاعلی تقسیم می‌کنند: حسن و قبح فعلی همان اعمال نیک و بد و افعال حسن و قبیحی است که فاعل فعل آنها را انجام می‌دهد و به موجب آن مستحق مدح یا ذم می‌شود و حسن و قبح فاعلی عبارت از خواست و اراده نیک و بد است. بر این اساس هم کسی که مرتکب عمل قبیح می‌شود مستحق ذم است و هم کسی که خواستار قبیح و مرید فعل قبیح می‌شود، بنابراین اگر خداوند مرید معاصی باشد، گر چه مرتکب معصیت نشده و کار او قبح فعلی ندارد اما قبح فاعلی دارد، زیرا اراده کار قبیح نیز همچون ارتکاب فعل قبیح، قبیح است و در نتیجه محال است خداوند مرید معاصی باشد (رک. فیاض، لاهیجی، ص ۶۴، فاضل مقداد، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ص ۷۶؛ مظفر، ص ۳۶۲؛ حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین).

منکران حسن و قبح عقلی، بر مبنای مرام و مسلک مختار خود که اعتقاد به جبر در افعال است، انسان را در کارهای خود مجبور دانسته و تمام افعال را فعل خدا می‌دانند بر این اساس بر این عقیده‌اند که چون کفار در کفر خود اختیاری ندارند و فعلشان فعل خداست، خداوند از کافر کفر را اراده کرده و از مؤمن ایمان را، از فاسق معصیت را و از معطیع اطاعت را؛ ایشان علاوه بر خالقیت و فاعلیت خداوند دلیل دیگری نیز اقامه

می‌کنند و بر مبنای آن حکم می‌کنند که خداوند هم‌خواهان طاعات است و هم‌خواهان معاصی.

۱۰. هم‌جهت بودن خدا و پیامبر در اراده طاعات و اکراه معاصی

به تبع همین مطلب می‌توان گفت هم‌جهت بودن خدا و پیامبر در اراده طاعات و نهی از معاصی نیز از نتایج حسن و قبح عقلی به شمار می‌رود، بر این اساس هر آنچه خدا اراده کرده نبی هم‌اراده می‌کند و هر آنچه خدا کراهت دارد نبی نیز آن را نهی می‌کند؛ اما بر مبنای مخالفان حسن و قبح عقلی که اراده کفر و معاصی را از خدا قبیح نمی‌دانند و کفر کافر را نیز خواست خدا می‌شمارند، پیامبر از برخی از چیزهایی که خدا اراده کرده کراهت دارد چون خداوند کفر و معصیت را از کافر و عاصی اراده کرده اما پیامبر از آن کراهت دارد و نهی می‌کند (رک. مظفر، ص ۳۶۵).

۱۱. یکسان بودن امر و اراده الهی و نهی و اکراه الهی

با توجه به اینکه خداوند در کلام خود از کفر و معاصی نهی کرده اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم و خداوند را مرید طاعات و مکرمه معاصی بدانیم می‌توانیم حکم کنیم که اراده و امر الهی و اکراه و نهی الهی یکسان است و هر آنچه امر الهی بر آن تعلق گرفته متعلق اراده او نیز هست و هر آنچه را که خداوند نهی کرده مکروه آن نیز می‌باشد؛ چون خداوند همچنانکه به طاعات امر کرده آن را اراده کرده و همچنانکه از معاصی نهی کرده است از آن اکراه دارد. اما در صورت نفی حسن و قبح عقلی و پذیرش این مطلب که خداوند هم‌خواهان کفر و معاصی است و هم‌خواهان ایمان و طاعات ناگزیر نتیجه این می‌شود که خداوند از بسیاری از چیزهایی که خود اراده کرده نهی نموده است؛ در این صورت امر و نهی الهی بی‌فایده است چون آنچه واقع می‌شود اراده الهی است (مظفر، ص ۳۷۱، مجلسی، ص ۱۰۰).

۱۲. عدم اضلال بندگان

یکی از نتایج حسن و قبح عقلی این است که خداوند موجب گمراهی بندگان نمی‌شود، چون گمراه نمودن انسان از طرف هر که باشد قبیح است و خداوند مرتکب قبیح

نمی‌شود؛ لازمه این مطلب تأویل برخی آیات است که هر دو هدایت و ضلالت را به خدا نسبت می‌دهد مانند آیه ۳۱ سوره مدثر که می‌فرماید:

«...يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...؛ خداوند هر که را بخواهد بیراه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند...»

متکلمان عدلیه در تفسیر این نوع آیات برای هدایت و ضلالت سه معنا ذکر کرده‌اند و نسبت ضلالت به خدا را فقط در یکی از این معانی صحیح می‌دانند معانی سه‌گانه عبارت است از:

الف. راهی را به درستی به کسی ارائه کردن و به حق اشاره کردن و راهنمایی کردن که از آن به "ارائة الطريق" تعبیر می‌کنند؛

ب. عملاً شخصی را هدایت کردن و او را به مقصد رسانیدن و به عبارتی خلق و ایجاد هدایت در انسان که "ایصال الی المطلوب" نام دارد؛

ج. ثواب دادن بر اعمال خیری که شخص انجام داده است. ضلالت نیز به سه معنا به کار می‌رود:

الف. اشاره کردن به سوی خلاف حق و باطل را حق جلوه دادن؛

ب. ایجاد ضلالت در انسان و گمراه ساختن او؛

ج. نابود ساختن و باطل نمودن عمل (حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۲).

متکلمان عدلیه هدایت به هر سه معنای یادشده را به خداوند نسبت می‌دهند، چرا که هدایت در هیچ یک از این معانی قبیح نیست.

قائلان به حسن و قبح عقلی در این مطلب که ضلالت به دو معنای اول بر خداوند محال است، اتفاق نظر دارند و ضلالت به این دو معنا را قبیح و نسبت آن به خداوند را محال می‌دانند استدلال آنها چنین است:

جایز نیست معنای ضلالتی که به خدا نسبت داده می‌شود، به معنای خلق گمراهی و کفر در بنده باشد، چون اگر آن گونه باشد بنده به‌خاطر آن مستحق ذم و عقاب نمی‌شود و تکلیف بنده به ترک گمراهی و کفر از جانب خدا حسن نیست؛ چون تکلیف به چیزی است که در وسع بنده نمی‌باشد و آن قبیح است و خداوند آن را انجام نمی‌دهد همچنین ضلالت به معنی اشاره به راه غیر حق و حق جلوه دادن آن نیست، چون این کار

فریب کاری و مخالف با غرض تکلیف است و آن نیز قبیح است و خداوند آن را انجام نمی‌دهد پس براین اساس ضلالت به معنای عقوبت یا حکم به گمراه بودن است (حمصی رازی، ص ۱۹۰).

۱۳. وجوب تکلیف

وجوب تکلیف بندگان از نتایج حسن و قبح عقلی و مبتنی بر آن است. تکلیف در لغت به معنای "مشقت و سختی" است (ابن منظور، ص ۳۰۷) و در اصطلاح متکلمان عبارت است از:

برانگیختن و خواست کسی است که طاعت او از ابتدا واجب است چیزی را که در آن مشقت و سختی است به شرطی که اعلام کرده باشد (التکلیف بعث من يجب طاعته علی ما فيه مشقة علی جهة الابتداء بشرط الإعلام (حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۴۸).

متکلمان عدلیه بر وجوب تکلیف بندگان بر خداوند اتفاق نظر دارند باین بیان که اگر خداوند بندگان را تکلیف نکند آنها را به قبیح تشویق نموده و تشویق دیگری به قبیح، قبیح است و خداوند حکیم، مبرا از قبیح است. توضیح مطلب این است که قائلان به حسن و قبح عقلی، درک عقل از حسن و قبح افعال را برای اینکه فرد به فعل حسن روی آورد و از فعل قبیح پرهیز کند کافی نمی‌دانند (رک. بحرانی، ص ۱۱۶)، چون انسان موجودی است که در طبیعت او هم میل به فضایل وجود دارد، هم تمایلات و غرایز سرکش و حیوانی در نهاد اوست. در وجود انسان عقل و اراده و وجدان وجود دارد که او را به سوی فضایل و کمالات فرا می‌خواند، اما چون رسیدن به کمالات و فضایل بسیار دشوارتر از بی‌قیدی و رفتن به سوی خواسته‌های شهوانی است، انسان به مقتضای این غرایز و تمایلات سرکش از فضائل و کمالات گریزان است، اگر خداوند با یکسری بایدها و نبایدها و وعدهٔ ثواب و عقاب در انسانی که به طور طبیعی به سمت هواهای نفسانی کشش دارد مانع ایجاد نکند انسان خودبه‌خود به سوی زشتی‌ها خواهد رفت و این اغراء به قبیح است؛ چون خداوند زمینهٔ ارتکاب قبیح را با عدم تکلیف بندگان فراهم کرده و چون اغراء به قبیح، قبیح است و از خداوند محال می‌باشد پس بر خداوند تکلیف

بندگان واجب است (قاضی عبدالجبار، ص ۳۴۹؛ فیاض لاهیجی، ص ۷۷؛ حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، ص ۳۸۱؛ فاضل مقداد، ص ۱۴۲-۱۴۱).

۱۴. قبح تکلیف مالایطاق

این قاعده یکی از نتایج حسن و قبح عقلی و از فروع تکلیف است. مراد از تکلیف بما لایطاق تکلیف به چیزی است که مقدور انسان و در توان وی نباشد، همانند تکلیف جسم بیجان به حرکت یا اینکه از انسان بخواهد در آسمان پرواز کند (عبیدلی، ص ۳۸۹). اشاعره و عدلیه در تعریف تکلیف ما لایطاق اختلاف نظر دارند و به همین سبب اشاعره عقیده دارند نه تنها بر خداوند تکلیف بما لایطاق جایز است بلکه در واقع از او صادر شده است، علت این اظهار نظر این است که اشاعره علم خداوند بر عدم صدور فعل را نیز از مصادیق عدم طاقت دانسته و می گویند چون خداوند عالم علی الاطلاق است و علم او قطعی است پس علم به کفر کافر و معصیت عاصی دارد و تکلیف کافر به ایمان و تکلیف عاصی به اطاعت تکلیف بما لایطاق است، اما عدلیه برای علم خداوند مدخلیتی در نسبت فعل به فعل ممتنع قائل نیستند و افعالی را که خداوند به عدم انجام آنها از جانب مکلف علم دارد فعل ما لایطاق نمی دانند.

۱۵. وجوب لطف

لطف در اصطلاح متکلمان هر آن چیزی است که:

به واسطه آن مکلف واجب را اختیار و از قبیح اجتناب می کند و یا مکلف به انجام طاعت نزدیک تر و از انجام معاصی دورتر شود، تا جایی که به اجبار نرسیده باشد (أن اللطف هو کل ما یختار عنده المرء الواجب و یتجنب القبیح، أو ما یکون عنده أقرب إما إلی اختیار أو إلی ترک القبیح (قاضی عبدالجبار، ص ۳۵۱).

لطف، محصل غرض خداوند و بر او واجب است و وجوب آن از این جهت است که خداوندی که انسان را برای هدف و غرضی آفریده است و تکلیف کرده هنگامی به این مطلب علم دارد که در صورت حصول شرایط خاصی انسان به آن تکلیف عمل خواهد کرد و اگر آن شرایط حاصل نشود و خداوند برخی کارها را انجام ندهد انسان به تکلیف عمل نخواهد کرد، اگر آن شرایط را ایجاد نکند در واقع نقض غرض کرده است. چون

خواست خداوند این است که بندگان دستورات او را اجرا نمایند و از طرفی به این علم دارد که اگر برخی کارها را انجام ندهد بندگان فرامین او را اجرا نمی‌کنند (رک. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۲۷۶؛ شیخ طوسی، ص ۱۳۵؛ بحرانی، ص ۱۱۸؛ شریف مرتضی، ص ۱۹۱). علامه حلی در بیان علت وجوب لطف می‌نویسد: «به مقتضای قاعده تکلیف، لطف بر خداوند همانند تمکن [مکلف از انجام تکلیف] واجب است، به علاوه ترک لطف موجب ترک طاعت می‌شود و واضح است آنچه موجب مفسده [ترک طاعت] می‌گردد، خود امر فاسدی است.»

۱۶. لزوم بعثت انبیا

لزوم بعثت انبیا صرف نظر از اختلاف شیوه‌های استدلال برای وجوب آن، از نتایج حسن و قبح عقلی است. از طریق وجوب تکلیف، حکمت و هدفمندی افعال الهی و وجوب لطف بر لزوم بعثت انبیا دلیل اقامه شده و تمامی این مقدمات خود از نتایج حسن و قبح عقلی هستند؛ بنابراین می‌توان گفت لزوم بعثت انبیا از نتایج با واسطه حسن و قبح عقلی است.

استدلال از طریق حکمت

در بحث حکمت گفتیم که افعال خداوند معلل به اغراض است و محال است که خداوند کار عبث و بیهوده انجام دهد؛ خلقت انسان یکی از افعال غرضمند خداوند است و غرض از این فعل به عبد برمی‌گردد شیخ طوسی در این باره می‌نویسد:

خلق از آغاز یا به خاطر غرض و هدفی است یا خالی از غرض است اگر بدون غرض باشد عبث است و فعل عبث از خدا محال است. فعلی که دارای غرض است غرض آن یا قبیح است یا حسن غرض قبیح آن است که مخلوقات به منظور ضرر به خود آنها آفریده شوند و این قبیح است و از حکیم جایز نیست و غرض حسن آن است که در آن نفع و فایده حاصل شود حال این نفع یا به خدا خواهد رسید یا غیر او، نفع نسبت به خدا محال است، پس نفع راجع به خود مخلوقات است (شیخ طوسی، ص ۱۰۷).

اغراضی که به عبد برمی‌گردد منحصر، در جلب مصالح و دفع مفسد عبد در دنیا و آخرت است و این مصالح و مفسد دو نوع‌اند: یک قسم آنچه انسان با عقل خود به آنها پی می‌برد، همچون وجود خدا و صفاتش و نوع دیگر آن است که عقل مستقلاً نمی‌تواند درک کند، هر دو قسم نیاز به یادآوری و روشنگری دارد و اگر این تذکر و روشنگری صورت نگیرد نقض غرض شده که از خدا محال است. زیرا خداوند انسان را برای رسیدن به کمال آفریده تا او به کمال لایق خود برسد، اما رسیدن به کمال لایق برای انسان امکان ندارد مگر در صورتی که خداوند که به مصالح دنیوی و اخروی انسان آگاه است برنامه‌ای جامع و کامل برای رسیدن انسان به سعادت دنیوی و اخروی تدوین کند و از طریق ارسال رسل و بعثت انبیا در اختیار او بگذارد، اگر خداوند پیامبران را مبعوث نکند انسان به کمال - که هدف آفرینش اوست - نخواهد رسید و نقض غرض الهی پیش خواهد آمد ولی نقض غرض قبیح و از خداوند محال است (رک. فاضل مقداد، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، ص ۱۴۶) و بنابراین بعثت انبیا برخداوند واجب است البته برای استدلال بر ضرورت بعثت از این طریق ابتدا باید علاوه بر هدمندی خدا ضرورت، معاد و حیات اخروی نیز اثبات شود تا هدف آفرینش انسان منحصر به سعادت دنیوی او نباشد چون در این صورت اشکال خواهد شد که عقل بشری قادر است برای سعادت دنیوی او برنامه‌ریزی کند و نیازی به بعثت انبیا نیست.

استدلال از طریق قاعده لطف

تکالیف نقلی یا سمعیات الطافی در تکالیف عقلی هستند (علامه حلی، *تسلیم النفس الی حظیره القدس*، ص ۱۸۵).

تکالیف عقلی تکالیفی هستند که عقل انسان بدون استفاده شرع به آنها حکم می‌دهد مثلاً عقل انسان حکم به ضرورت معرفت خداوند می‌کند و شناخت خداوند یک تکالیف عقلی است. تکالیف نقلی لطف در تکالیف عقلی هستند یعنی انسان را بر انجام تکالیف عقلی نزدیک‌تر و از ترک آن دور می‌نمایند؛ مثلاً عبادات انسان را به شناخت خدا و صفاتش نزدیک‌تر می‌کند، لطف بر خدا واجب است، بنابراین تکالیف نقلی بر خداوند

واجب هستند این تکالیف متوقف بر بعثت انبیاست و بدون بعثت انبیا ابلاغ این تکالیف میسر نیست به عبارت دیگر بعثت انبیا مقدمه تکالیف نقلی است و واجب است (همانجا).
 به عبارت دیگر خدا بعثت انبیا را بر خود واجب کرده یعنی وجوب بعثت انبیا از خود خداوند که حکیم علی الاطلاق است ناشی می شود و عقل کاشف و مدرک این وجوب است بنابراین وجوب بعثت از نوع وجوب عن الله و من الله است و نه از نوع وجوب علی الله.

۱۷. عصمت انبیا

یکی از فروعات نبوت که در عین حال از نتایج حسن و قبح عقلی نیز می باشد، لزوم عصمت انبیاست. همان طور که قبلاً اشاره کردیم هدف خداوند از بعثت انبیا پذیرش دعوت انبیا از سوی انسان ها و عمل به احکام الهی است که مقدمه کمال انسان است. اگر انبیا قبل و بعد از بعثت از گناه معصوم نباشند و انسان ها گناهی از آنان ببینند یا حتی احتمال گناه و خطا در مورد آنان بدهند، از آنان سلب اعتماد می شود و مکلفان نمی توانند به سخنانی که انبیا مطرح می کنند و احکامی که مدعی هستند از جانب پروردگار مأمور ابلاغ آن هستند اعتماد کنند، چون احتمال دروغگویی آنان وجود دارد، در صورتی که انبیا معصوم نباشند در هر سخنی که از جانب پروردگار بر زبان می آورند احتمال کذب می رود و هر عملی که انجام می دهند احتمال می رود این عمل میغوض خداوند باشد در چنین شرایطی نه تنها متابعت از گفتار و رفتار پیامبر هیچ لزومی ندارد بلکه هیچ توجیه عقلانی هم ندارد و اشاره کردیم که هدف از بعثت انبیا متابعت انسان ها از ایشان است. نتیجه این مقدمات این است که عصمت انبیا برای جلوگیری از نقض غرض - که قبیح و بر خداوند محال است - ضروری است (رک. بحرانی، ص ۱۲۵؛ مقداد، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ص ۸۳؛ محقق طوسی، ص ۲۱۳؛ علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، ص ۱۸۷). همچنین مبرا بودن انبیا از نقص هایی که موجب نفرت مردم و پراکنده شدن آنها از اطراف انبیا می شود نیز ضرورت دارد (رک. بحرانی، ص ۱۲۷).

۱۸. لزوم تجهیز پیامبران به معجزه

در اینجا می‌توانیم از لزوم تجهیز پیامبران به معجزه نیز به عنوان یکی از نتایج حسن و قبح عقلی یاد کنیم تفتازانی در تعریف معجزه می‌نویسد:

امری است بر خلاف عادت همراه با تحدی و بدون معارضة و می‌گویند امری است برای نشان دادن صدق کسی که ادعای نبوت کرده، بعضی بر آن قید موافقت با ادعا و رخ دادن در زمان تکلیف را هم افزوده‌اند چون هنگام قطع تکلیف، خوارق عادات زیاد ظاهر می‌شوند و دلیل بر صدق نیستند (المعجزة: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي و عدم المعارضة و قيل: أمر قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة و الرسالة و زاد بعضهم قيد موافقة الدعوى. و بعضهم مقارنة زمن التكليف إذ عند انقراضه تظهر الخوارق، لا لقصد التصديق، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۱).

اکنون می‌گوییم پس از پذیرش حسن و قبح عقلی و متعاقب آن محال بودن صدور قبیح از خداوند، عقل بالضروره حکم می‌کند که بر خدا واجب است پیامبران را به قدرت معجزه مجهز نماید تا انسان‌ها با دیدن معجزه ادعای نبوت ایشان را تصدیق نموده و به شرایع آنان گردن نهند، چرا که هدف خداوند از بعثت پیامبران این است که انسان‌ها به احکامی که توسط آنان برای انسان فرستاده شده عمل نموده و به سعادت و کمال برسند حال اگر خداوند پیامبران را مجهز به معجزه ننماید در این صورت حجت را بر انسان‌ها تمام نکرده و نمی‌توان از انسان‌ها انتظار داشت بر نبوت پیامبران ایمان بیاورند در این شرایط انسان‌ها می‌توانند ادعای نبوت نبی را باور نکنند؛ نه تنها می‌توانند، بلکه بافقدان معجزه و احتمال اینکه افراد دروغگو نیز ادعای نبوت می‌کنند انسان‌ها دچار سردرگمی شده و راهی برای شناخت نبی و تصدیق وی نخواهند داشت. این شرایط موجب نقض غرض خداوند خواهد شد. نقض غرض نیز به حکم عقل قبیح و بر خداوند محال است نتیجه این مطلب لزوم تجهیز انبیا به معجزه برای جلوگیری از نقض غرض است.

۱۹. لزوم تصدیق مدعیان نبوت

به همین ترتیب لزوم تصدیق مدعیان نبوت که مجهز به معجزه هستند نیز از نتایج حسن و قبح عقلی است. بر این مبنا که بر خداوند جایز نیست به افراد دروغگو معجزه بدهد و این

مطلب جز از طریق حسن و قبح عقلی قابل اثبات نیست و در صورت پذیرفتن حسن و قبح عقلی از نتایج تردید ناپذیر آن می‌باشد.

چنانچه بپذیریم که حسن و قبح عقلی است و حکم عقل در خصوص حسن برخی افعال و قبح برخی دیگر قابل اعتماد است و همینطور اگر بپذیریم که افعال چه از خدا صادر شوند یا فاعل آنها انسان باشد حکم عقل بر حسن یا قبح آنها یکسان است و فعل قبیح حتی اگر فاعل آن خداوند باشد قبیح است و با توجه به اولین نتیجه‌گیری از مسئله حسن و قبح عقلی که با استفاده از صفات علم و استغنائی خداوند بر حکم به عاری به محال بودن انجام فعل قبیح از سوی خداوند انجامید، عقل حکم می‌کند که هر کس ادعای نبوت نمود و ادعای او همراه با معجزه بود بر انسان ضرورت دارد که ادعای او را بپذیرد چرا که دادن معجزه به فرد دروغگو قبیح است و همچنین در بحث ضلالت و هدایت بیان شد که محال است خداوند انسان را به گمراهی بکشاند نتیجه این مقدمات این است که هر کس ادعای نبوت نمود و معجزه داشت راستگو است و ضروری است بندگان ادعای او را تصدیق نمایند (رک. مفید، ص ۳۷؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۷۴؛ مظفر، ص ۳۴۸).

۲۰. وجوب معاد

متکلمان برای اثبات معاد به دو گروه دلایل عقلی و نقلی استناد می‌کنند، دلایل نقلی اثبات ضرورت معاد مبتنی بر حسن و قبح عقلی است به این صورت که متکلمان استدلال می‌کنند معاد ضروری است به چند دلیل:

الف. حکمت الهی معاد و حشر را ضروری می‌سازد اگر معاد واجب نباشد در آن صورت تکلیف، امر و نهی بیهوده و عبث خواهد بود و کار عبث از خداوند محال است، امکان ندارد خداوند انسان‌ها را تکلیف کند ولی به اطاعت کنندگان ثواب ندهد و گناهکاران را عقاب نکند، اگر این گونه باشد تکلیف بیهوده است چون هدف از تکلیف ایصال ثواب است و ثواب جز با قطع تکلیف ممکن نیست و در این دنیا امکان ندارد انسان‌ها همه پاداش کارهای نیک خود را دریافت کنند و برای اینکه بین محسن و مسیء تفاوت باشد معاد و ایصال ثواب و عقاب ضروری است (رک. محقق طوسی، ص ۳۰۰).

ب. وعد و وعید خداوند معاد را ضروری می‌سازد: خداوند در کتاب خویش به مؤمنین وعدهٔ ثواب و به گناهکاران وعدهٔ عقاب داده، خلف وعده قبیح است و از خداوند حکیم صادر نمی‌شود و در فرض قبیح نبودن خلف وعده و وعید، تکلیف الهی در دنیا امر عبث و لغوی خواهد بود چه با این فرض که خدا در قیامت با تخلف از وعد و وعید خود مجرمان را عفو و آنها را به بهشت ببرد در آن صورت تفاوتی میان کسانی با انجام تکالیف، خود را به زحمت و مشقت انداخته‌اند با کسانی که در این دنیا رها بوده و هیچ نوع زحمتی متحمل نشده‌اند نخواهد بود و این با غرض و هدف تشریح تکلیف منافات دارد.

نتیجه

اعتقاد به هر کدام از نظریه‌های حسن و قبح عقلی و شرعی در ناحیهٔ عقاید دینی در سه حوزهٔ عدل، نبوت و معاد تأثیرگذار است، بر پایهٔ نظریهٔ حسن و قبح عقلی می‌توان برای صفت بسیار مهم عدل الهی به تبیین قابل قبولی دست یافت؛ اما بر مبنای حسن و قبح شرعی عقلاً نمی‌توان خدا را از انتساب به ظلم تنزیه کرد، در ناحیهٔ نبوت نیز اعتقاد به عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح منجر به نتایج متفاوتی می‌شود؛ بر پایهٔ حسن و قبح عقلی، عقل مستقلاً به قبح اظهار معجزه از سوی مدعی دروغین نبوت حکم می‌کند و با طرح مفاهیم عقل عملی و تأکید بر استقلال عقل در درک این مقولات می‌تواند رشته استدلال‌های ناظر بر اثبات نبوت عامه را در برهان معجزه تمام کند؛ اما نظریهٔ حسن و قبح شرعی با عدم قبول مستقلات عقلیه و حسن و قبح پیشین افعال قبل از ورود شرع راه را برای تردید در صحت ادعای نبوت مجهز به معجزه همچنان بازمی‌گذارد. این مسئله در ناحیهٔ معاد نیز تأثیرگذار است بر مبنای حسن و قبح عقلی ضرورت معاد و نظام جزا و پاداش عقلاً اثبات می‌شود؛ اما بر مبنای حسن و قبح شرعی معاد و نظام ثواب و عقاب کاملاً سمعی می‌شود و صرف نظر از وعد و وعید نقلی، سرنوشت اخروی افراد و بازتاب اخروی اعمال ایشان غیرقابل پیش بینی خواهد بود.

نظریهٔ حسن و قبح شرعی منجر به عدم توانایی اثبات عقلی صفات خداوند می‌شود، همچنین این نظریه قادر نیست بر لزوم بعثت و عصمت انبیا، معاد و تکلیف، دلیل عقلی ارائه کند. در صورت شرعی بودن حسن و قبح تنها منبعی که براساس آن می‌توان به

صفات خدا دست یافت و او را منزّه از انجام افعال قبیح و ظلم دانست اخبار شرع است، اما در شرایطی که عقلاً نمی‌توان انجام یا ترک افعال را درمورد خداوند اثبات کرد شریعت نیز اطمینان‌آوری خود را از دست داده و احکام وعده و وعید آن الزام‌آور نخواهد بود. در مقابل نظریه حسن و قبح عقلی این ضعف‌ها را در ناحیه لوازم و نتایج ندارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، لسان العرب، به اهتمام سیدجلال‌الدین میردامادی، ج ۹، بیروت، دارالفکر، دارصار، ۱۴۱۴ق.

بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمدحسینی، قم، مکتبه آیت... مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

بغدادی، عبدالقاهر، اصول الایمان (اصول‌الدین)، به تحقیق ابراهیم محمدرمضان، بیروت، دارالمکتبه الهلال، ۲۰۰۳.

تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، افست ج ۴، ۵، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

حلی، حسین بن یوسف مطهر، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، به تحقیق محمدنجمی زنجانی، قم، الشریف.

_____، تسلیک النفس الی حظیره القدس، به تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام.

_____، مناهج الیقین فی اصول لدین، تهران، دارالاسوه، ۱۴۱۵ق.

_____، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۲.

حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- شریف مرتضی، ابولقاسم علی بن حسین، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- شهرستانی، عبدالکریم، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، به تحقیق احمدفرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۴ و ۹۶، قم، مکتبه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن (خواجه نصیرطوسی)، *تجربید الاعتقاد*، به تحقیق حسینی جلالی بی‌جا، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، ابو جعفر محمد (شیخ طوسی)، *الاقتصاد فی ما یتعلق به الاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶.
- عبیدلی، سید عمیدالدین، *اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*، به تصحیح علی‌اکبر ضیائی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- فاضل مقداد، ابو عبدالله مقداد، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، به تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت... مرعشی، ۱۴۰۵.
- _____، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، به تحقیق ضیاءالدین بصری، بی‌جا، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲.
- فخررازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۲، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶.
- _____، *شرح الاسماء الحسنی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- _____، *المحصل*، ج ۳، مقدمه و تحقیق دکتر اتای عمان، دارالرازی، ۱۴۱۱.
- قاضی عبدالجبار، ابولحسن احمدبن خلیل، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱، تهران، صدرا، بی‌تا.
- مظفر، محمدحسین، *دلایل الصدق*، قم، مؤسسه آل بیتا، ۱۴۲۲ق.
- مفید، محمدبن نعمان، *النکت الاعتقادیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

