

صفحات ۱۷۴ - ۱۴۷

حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی در آینه ی نقد و اثبات کلامی

هادی وحدانی فر^۱
عبدالحسین خسروپناه^۲

چکیده

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

Email: hadivahdanifar820@gmail.com

^۱ - استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: akhosropanah@yahoo.com

^۲ - دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱

واژگان کلیدی

حُسن ، قُبَح ، عدلیه ، ذاتی ، عقلی.

طرح مساله

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

گروه اول بر این باورند، خوبی و بدی از صفات ذاتی افعال هستند؛ لذا عقل به تنهایی می تواند خوبی و بدی برخی از کارها را درک کند. از این رو اوامر و نواهی شارع صرفاً جنبه ی کاشفیت عن الواقع دارد، چرا که «خوبی» کار خوب، «بدی و زشتی» کار بد، در ذات آنها نهفته است^۱. (به عبارتی خوبی و زشتی، ذاتی آن افعال محسوب می شود) از این روست که خداوند به انجام کار خوب فرمان می دهد و از کار بد نهی می کند.

گروه دوم معتقدند، امر و نهی الهی مثبت نیکی و بدی افعال است. چنین نیست خوبی و بدی در ذات افعال نهفته باشد و کار شارع صرفاً کشف آنها و کنار زدن پرده ی

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

واقعیت از روی آنها باشد. به تعبیر رایج آنان «الحسن ما حسنه الشرع و القبیح ما قبحه الشرع» لذا اگر خداوند به دروغ گویی فرمان بدهد، دروغ گویی خوب خواهد شد؛ و اگر از راست گویی نهی کند؛ راست گفتن ناپسند و زشت خواهد گردید. (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷، و غزالی ۱۴۰۹: ۱۰۵، شهرستانی ۱۴۲۵: ۲۰۸، قوشچی، ۱۳۲۵: ۸/ ۱۸۳).

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

حال با توجه به این معانی، عقلی بودن دو معنای اولی را پذیرفته‌ایم. اما در مورد معنای سوم، عقلی بودن آن را قبول نداریم. از این رو می‌توان گفت محل نزاع بین اشاعره و عدلیه همین معنای سوم است (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷، فاضل قوشچی، ۱۳۲۵: ۸/ ج ۱/ ۱۸۳، طوسی ۱۴۱۳: ۶۱). شیخ مفید در توضیح و تعریف حسن و قبح به این معنا می‌گوید: «فإن قيل ما حد القبیح و ما حد الواجب فالجواب القبیح هو الذي يذم فاعله في الدنيا و يعاقب في الآخرة و يمدح تاركه في الدنيا و يثاب في الآخرة و الواجب هو الذي يمدح فاعله في الدنيا و يثاب في الآخرة و يذم تاركه في الدنيا و يعاقب في الآخرة» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۲).

در این خصوص اشاعره معتقد هستند؛ عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال را به معنای مدح و ذم درک کند. سپس حکم به خوبی و بدی آن افعال دهد، بعد بگوید این حکم من، همان حکم شارع است و شارع هم حکم به مدح و ذم در دنیا و ثواب و عقاب آن در آخرت بدهد. چرا که در این شرائط، ما برای خداوند تکلیف نموده‌ایم. خداوند هم هرگز تحت قاعده و قانون عقلی قرار نمی‌گیرد؛ چرا که او خداست، هر کار را بر اساس میل

خودش انجام می دهد؛ حتی موجب گناهان، خود خداست. «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». اگر هم انجام نمی دهد مثلاً دروغ نمی گوید به خاطر این است که در قرآن فرموده دروغ قبیح است یا چون به مؤمن وعده ی بهشت داده است. (ر.ک، اشعری، بی تا: ۱۱۷-۱۱۵) در این پژوهش سعی شده است استراتژیک منکرین حسن و قبح عقلی بر اساس هر دو تبیین پاسخ داده شود. همچنین در جهت اهمیت موضوع و پیامدهای قبول و انکار آن می توان در کتب کلامی عدلیه^۱ و اشاعره^۲ مشاهده نمود.

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

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

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

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

نمودار گشت؛ لذا هر کدام به صورت پراکنده و جزئی یا با تفصیل بیشتری به بحث از آن پرداختند^۱.

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

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

^۱ - در بین آن آثار می‌توان به کتب متأخرین امامیه اشاره کرد از جمله: شوکانی (مذهب زیدی)، محمد بن علی، فتح‌القدیر، (۱۴۱۲ق:ج:۵/۵۴۷). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم (۱۴۱۷ق:ج:۵/۱۱-۹ و ج:۲۰/۲۹۹-۲۹۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (صص:۱۰۸-۱۰۷). علامه‌ی طباطبایی، تفسیر الکاشف (۱۴۲۴ق:ج:۷/۵۷۱) محمد جواد مغنیه، شرح الاسماء الحسنی (۱۳۷۲:۳۲۳) سبزواری، نقدی و بررسی مکاتب اخلاقی (۱۳۸۴:صص ۹۳-۹۰) علامه مصباح یزدی. فلسفه‌ی حقوق بشر و منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی (۱۳۸۹: ۳۲) علامه جواد آملی، نه‌ایة‌الدرایة، (۱۳۷۴: ج ۲/ ۴۳) محمد حسین غروی،، الهدایه فی الاصول، (۱۴۱۷ق:ج:۳/۷۰) سید ابوالقاسم خویی. جواهر الکلام (۱۳۹۲ق:ج:۲۱/۳۹۵) محمدحسن نجفی، مبانی تکمله المنهاج، (ج:۱/صص ۲۲۶-۲۲۴) و نیز التنقیح اجتهاد و تقلید، (صص ۴۱۹-۲۵) آیت الله خویی. عوائد الایام، (ص:۵۳۶) ملا محمد نراقی. مکاسب محرمة (البیع) (بی تا:صص ۶۴-۶۳). و ولایت فقیه امام خمینی، الفصول الغریبه (۱۴۰۴ق: ۳۱۶) محمد حسین اصفهانی، مطارح الأنظار (بی تا: ۲۳۱). اصول الفقه (بی تا: ۱۵۹) مرحوم مظفر، دلایل الصدق (۱۴۲۲ق:ج: ۱/۴۰۹) محمد حسین مظفر، مجموعه آثار، ج:۱۳ (نقدی بر مارکسیسم ص ۷۳۹) مجموعه آثار، (ج: ۱: ۵۷) مجموعه آثار، (ج: ۲۱: ۲۹۷) علامه مطهری، التحسین و التقیح العقلیان (۱۴۲۰ق: ۱۳۹)، الالهیات علی الكتاب و السنه و العقل (۱۴۱۲ق:ج: ۱/۲۶۰)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، (۱۳۸۱ق:ج: ۳/ ۲۲)، حسن و قبح عقلی (۱۳۸۲: ۳۹) آیت الله جعفر سبحانی و قواعد الکلامیه استاد ربانی گلپایگانی (۱۴۱۸ق: ۳۵) همچنین نو معتزلیان اشعری مانند: شیخ محمد عبده در تفسیر المنار (بی تا:ج: ۹/۲۲۷)، شیخ محمد شلتوت در تفسیر القرآن الکریم به اثبات حسن و قبح عقلی پرداخته اند.

همچنین در اهمیت این پژوهش می توان گفت، با اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، آثار و نتایج فراوانی محقق می گردد؛ از جمله: عدالت خدا، قبح جبر، تقدم افضل بر مفضول، عصمت، جاودانگی اخلاق، قبح تکلیف به مالایطاق، قاعده ی ملازمه، لذا پژوهشگران می توانند در عرصه های مختلف کلامی، فلسفی، اخلاقی، سیاسی فقهی و اصولی استفاده نمایند.

۱-دلائل مثبتین حسن و قبح عقلی

۱-۱- بداهت حسن و قبح عقلی برخی افعال

۱-۱-۱- استدلال نوبختی:

نوبختی در جهت اثبات حسن و قبح عقلی، بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح را به عنوان علت در نزد عقل مطرح می نماید، چنانچه می گوید: «لأنّهُ معلوم و لا یستند إلى الشّرع ... و منّا من ادّعی الضّروره فی ذلک و هو حقّ» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). ایشان با تمسک به علت بداهت، عدم بیان شارع را متذکر می شود. همچنین برای اثبات بدیهی بودن حسن و قبح عقلی، در صدد مقایسه بین حکم شرعی «قبح زنا» با حکم عقلی «قبح ظلم» برآمده است؛ و حسن و قبح عقلی برخی افعال را، نتیجه گرفته است. ایشان در این باره می گوید: «و لهذا إذا شککنا فی النّبوة یرتفع قبح الزّنا دون قبح الظلم» (همو، ۱۴۱۳: ۴۵). استدلال را این گونه می توان تبیین کرد، وقتی ما شک در نبوت کردیم، قبح زنا به توسط آن از بین می رود؛ زیرا قبح زنا، معلول به اثبات نبوت است. اما وقتی شک در نبوت حاصل شد، قبح ظلم از بین نمی رود. زیرا قبح ظلم، محصول دریافت از سوی شرع نیست، بلکه ثمره ی درک عقلی است.

۱-۱-۲- استدلال محقق طوسی

محقق طوسی در باره ی حسن و قبح عقلی برخی افعال، علم به «حسن احسان» و «قبح ظلم» را، بیان می کند: «هما عقلیان للعلم بالاحسان و قبح ظلم من غیر شرع» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷ و حلّی، ۱۴۱۳: ۳۰۳). می گوید: حسن و قبح عقلی هست چرا که عقل بدون بیان شرع، علم به حسن احسان و قبح ظلم دارد. به عبارتی بدون اینکه شرع حکم به حسن احسان و قبح ظلم نماید؛ این حسن و قبح در نزد عقل معلوم و بدیهی است.

۳-۱-۱- استدلال علامه ی حلی

علامه ی حلی نیز با دسته بندی افعال انسان به دو گروه عقلی و شرعی نظر امامیه و معتزله را این گونه بیان می دارد: «امامیه و به دنبالشان معتزله بر آنند که: برخی از کارهای انسان، حُسْن و قبحش به ضرورت حتمیه عقلیه، معلوم است. مانند علم ما به حُسْن صِدْق نافع، و قُبْح کِذْب مُضِرّ. هر عاقلی را بنگریم در حکم این دو مسأله شک ندارد. این یقین و جزم و عدم شک در این حکم، کم تر از جزم و یقین نیاز داشتن ممکن الوجود به سبب و علتی، نیست. برخی کارهای انسان مانند «حُسْن صِدْق مُضِرّ» و «قُبْح کِذْب نافع» حسن و قبحش باید با اکتساب معلوم شود. و این احکام نیز عقلی هستند ولی نیاز به تهبّه مقدمات عقلیه دارند. برخی از کارهای انسان هست که، عقل از درک حسن و قبحش فرو می‌ماند، و شریعت باید حکم به آن کند و از حسن و قبح عقلی آنها پرده بر دارد، مانند عبادات.» (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳-۸۲؛ ر.ک، نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵).

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

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

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

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

اشاعره مورد نقد واقع گشته است؛ در این جا به اهم دلایل اشاره می نمایم.

نقد اشاعره بر عدلیه

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

۱-۱- نقد فاضل قوشچی:

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

۱-۲- نقد ابن خلدون

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

۱-۳- نقد فضل ابن روزبهان

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

شارع به افعال تعلق می‌گیرد.^۱ (روزبهان، ۱: ۳۴۱).

جواب اول: تقریر اشکال در معنای محل نزاع

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

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

^۱ - روزبهان اشعری و ازمدافعان حسن و قبح شرعی می‌باشند او با نوشتن کتاب از ابطال نهج الباطل - المطبوع ضمن إحقاق الحق در صدد نقد کتاب نهج الحق و کشف الصدق علامه ی حلی برآمده است؛ از سوی قاضی نورالله شوشتری با نوشتن کتاب إحقاق الحق و إزهاق الباطل و محمد حسین مظفر با نوشتن کتاب دلائل الصدق به آن اشکالات پاسخ دادند.

هم، سرایت داده شود.

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

جواب دوم

پیرامون این اشکال برخی پاسخ هایی داده اند از جمله گفته اند: می دانیم که صدق و

کذب به خودی خود فعل، با قطع نظر از لحاظ کردن وصفیت و تناسب و تنافر، عقلاً حَسَن و قبیح است. بدین ترتیب مطلوب ما ثابت می‌گردد. ثواب و عقاب هم دخالتی در محل نزاع ندارد تا گفته شود: عقل نمی‌تواند ثواب و عقاب را درک کند. (مظفر، ۱۴۲۲: ۲/۴۱۷). یا می‌توان گفت عقل ثواب و عقاب را درک می‌کند مبنی بر اینکه، صدق و کذب با وصف تناسب و تنافر، می‌تواند با مدح و ذم و ثواب و عقاب خداوند در دنیا و آخرت جمع گردد؛ چنانچه در برخی آیات قرآن مشاهده می‌شود مثلاً فرعون معجزه‌ی موسی را تکذیب کرد و مرتکب گناه شد؛ در پرتو این عمل، از سوی خداوند عذاب دنیا و آخرت را مستحق شد. (نازعات، ۲۵-۲۱). که علاوه بر اینکه دروغ منافر با طبع است، مستحق ذم و عقاب نیز می‌باشد. به عبارتی این تکذیب نیز از سوی عقل چون قبیح است مورد ذم و عقاب از سوی عقل گردیده است که خود، کاشف از این است که در نزد خداوند این گونه محقق گردیده است.

جواب سوم

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

جواب چهارم

ثواب و عقاب اخروی با مدح و ذم عقلاء، اختلافی ندارد بلکه حقیقت آنها یک چیز است؛ جزء به خیر و جزء به سوء است، چرا که وقتی این حسن و قبح از ناحیه‌ی عقلاء باشد به او مدح و ذم می‌گویند و اگر از ناحیه‌ی خداوند باشد به آن ثواب و عقاب می‌گویند. و از طرفی اگر ما می‌گوییم به درستی که عقل حکم به مستحق بودن فاعل به مدح

و ذم می دهد این گزافه و بیهوده و بدون ملاک نیست بلکه این حکم عقل می تواند برای خاطر کمال و نقص، و مصلحت و مفسده ای باشد، و یا آنچه را که، مشابهت با آن معانی از جهت محسّنه و مقبّحه، نزد عقل دارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۶۱).

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

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

جواب اول عدلیه:

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

از این رو قضیه ی حسن و قبح عقلی، علاوه بر اینکه جزء مشهورات است و توافق عقلاء را به همراه دارد؛ (برخی اشاعره در منطوق به قضایای مشهوره تصریح کرده اند) می

تواند جزء قضایای بدیهیات اولیه یا فطریات و... نیز قرار گیرد که، حقیقتی وراء توافق آراء عقلاء داشته باشد چرا که در افعال خداوند اگر انسانی هم وجود نداشته باشد حسن عدل و قبح ظلم در نظام تکوین وجود دارد؛ همان گونه که قضایای اولیه و فطری و ... این چنین هستند؛ انسان می تواند با ابزار عقلی خودش در صدد کشف حسن و قبح عقلی، برخی از افعال بر آید. این چیزی جز اثبات حسن و قبح عقلی در مقام ثبوت و اثبات نیست. این مطلب، نیز به همین مضمون مورد استدلال محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۰) و آیت الله جعفر سبحانی قرار گرفته است. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۸۲).

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

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

محقق طوسی علت آن را، در تصور موضوع و محمول قضایای علوم می داند. ایشان می گوید: «و يجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت الصور». (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷. حلی، ۱۴۱۳: ۴-۳). یعنی تفاوت در علوم، به خاطر تفاوت در تصور آن علوم است. از این رو مشکل قضایای حسن و قبح عقلی با مطامع دنیوی و شهوات همراه بوده، لذا منجر به اختلافاتی شده است، اما آنچه به دست می آید و مسلم هست این که، همه ی اقوام و ملل، به اصل بدیهی و ذاتی بودن برخی قضایای حسن و قبح عقلی اذعان دارند مثلاً اصل قبح «دروغ» و «ظلم» را، نسبت به خود بد می دانند اما نسبت به دیگران شایسته می دانند؛ چنانچه ادله ی قرآنی این بحث خواهد آمد. از سویی دیگر نیز می توان گفت، حتی این اختلال می تواند در قضایای اولی و فطری توسط عارضه ای (بیماری) اتفاق بیفتد که، فرد و افرادی، نتوانند

تصور روشنی از آن قضایا، داشته باشند. تا اینجا اصل درک بدیهی بودن، قبح ظلم، دروغ، و حسن عدل، احسان و راستگویی، میان همه ی اقوام و ملل، مستقل از شرع قابل اثبات است. مثلاً اگر شما در جزیره ای دور افتاده ای بروید، در آنجا اصلاً پیامبر و دینی نبوده و عقل آنان نیز سالم باشد، در مواجهه با آنان شما به فردی که از گرسنگی دارد می میرد و یا کسی به او ظلم می کند را مشاهده نمایید، در مقابل، شما به او غذا داده و او را از دست ظالم نجات بخشید، ایشان در عوض این عمل، با شما چه خواهد کرد؟ مسلماً جواب بدیهی است، حتی این عمل درباره ی بعضی حیوانات قابل صدق است که به بدهت درک قضایای حسن و قبح عقلی در آنان گواهی می دهد.

جواب دوم عدلیه

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

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

نوبختی در این زمینه می گوید: «لأننا عند كونه ظلماً نحكم بقبحه، فالمؤثر فيه نفس كونه ظلماً». (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). آنچه باعث می شود ما حکم به قبح ظلم دهیم، به خاطر نفس ظلم به تنهایی است. چرا که در پرتو درک عقلی، می توان گفت، قبح ظلم، از ظلم منفک نبوده تا تبدیل به حسن گردد. اما خلاف این مطلب چیزی است که برخی مانند ابوالحسن اشعری (اشعری، بی تا: ۱۱۶) و پیروان آن مانند ایجی و قوشچی گمان نموده اند، چنانچه ایجی می گوید: «لو عكس القضييه، فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً» (قوشچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۸۲) پس می تواند ورای بدهت عقلی، ذاتی بودن حسن و قبح اثبات گردد.

بنابراین عقل قبح ظلم را به تنهایی، مستقل از شرع درک کرده و در پی آن، حکم به مدح و ذم فاعل آنها می دهد؛ و این حکم را در نزد شارع، امضاء شده و قابل جریان می

داند. زیرا خداوند علاوه بر قدرت و مالکیت مطلق، قبح ذاتی ظلم را از بین نمی برد تا آن را حسن گرداند. زیرا چنین چیزی انقلاب در ذات است، و به معنای محدود کردن قدرت خداوند نیست چنانچه قضیه ی تکوینی نظیر خلق جهان در یک تخم مرغ بدون اینکه جهان کوچک شود و تخم مرغ بزرگ گردد، موجب محدودیت قدرت خدا نیست.

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

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

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

استدلال ابو الاسحاق نوبختی

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

استدلال محقق بحرانی

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

استدلال علامه ی حلی

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

همچنین علامه با مثال زیبایی، استدلال متقنی را در این خصوص مطرح می نمایند. ایشان می فرماید: «اگر شخص عاقلی را که اصولاً شریعتی از شرایع به گوشش نرسیده است و هیچ کدام از احکام را ندانسته است، بلکه در بیابان پرورش یافته و ذهنش از تمامی احکام خالی بوده است مخیر گرداند میان اینکه راست بگوید و یک دینار به او بدهند، و میان اینکه دروغ بگوید و یک دینار به او بدهند، و با فرض اینکه در هر صورت ضرری متوجه او نگردد او البته راست گفتن را بر دروغ گفتن اختیار می کند. این فقط براساس حکم مستقل عقل او می باشد. و اگر حکم عقل به قبح کذب و حسن صدق نبود، وی هیچ گاه میان آن دو فرق نمی گذارد، و هیچ گاه به طور دوام و استمرار صدق را اختیار نمی کرد.» (همان: ۸۳)

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

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

شیخ طوسی می گوید: «و لانتفائهما لها مطلقاً، لو ثبتا شرعاً» (تجرید العقاید، ۱۴۰۷: ۱۹۷). علامه حلی در شرح آن بیان می دارد؛ اگر حسن و قبح عقلی نباشد، حسن و قبح شرعی نیز اثبات نخواهد شد؛ زیرا مثلاً اگر دروغ گفتن قبیح نباشد عقلاً وقوع آن از خداوند ممکن خواهد بود. اگر خداوند یا پیامبرش چیزی را خبر دهند که زشت است یقین به آن نمی توان یافت؛ زیرا احتمال دروغ وجود دارد. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۲) هر چند اشاعره معتقدند که خداوند می تواند دروغ بگوید چون اگر دروغ نتواند بگوید قدرت خداوند زیر سؤال می رود و چون خود در قرآن گفته دروغ نمی گوید یا گویند عدم دروغ گفتن خداوند به خاطر قبح دروغ نیست بلکه بر خداوند محال است. (اشعری، بی تا: ۱۱۶) گوئیم

خداوند خود به حکم اینکه خیر محض است و بی نیاز مطلق است نیازی به دروغ گفتن ندارد چون دروغ ناشی از جهل و نیاز و نقص او نشأت می‌گیرد که این در خداوند راه ندارد. همان گونه که حتی دروغ گفتن را از پیامبران و فرستاده‌های خداوند، به حکم عقل، دور می‌دانیم تا چه رسد به خالق پیامبران.

۵-۱- لزوم انسداد باب معرفت نبی

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

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

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

نقد عدلیه از سوی اشاعره

فضل ابن روزبهان این استدلال عدلیه را نقد می‌کند و از آن جواب می‌دهد. ایشان

می گوید: عدم اظهار معجزه به دست دروغگویان از جهت قبح عقلی نیست، بلکه عادت خداوند که به منزله ی محال عادی است، بر آن جاری نشده است. زیرا علم عادی، حکم می کند که ظهور معجزه به دست دروغگویان محال است. پس باب شناخت پیامبران بسته نمی شود. (مظفر، ۱۴۲۲، ۱: ۳۶۸).

جواب عدلیه به اشاعره

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

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

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

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

۱-۲- انقلاب و تغییر حسن به قبح و بالعکس، دلیل بر عدم ذاتی و عقلی بودن است
اشاعره از جمله آنان فاضل قوشچی می گویند: اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد؛ نباید این حسن و قبح افعال تغییر کند و مختلف شود و تالی باطل است (یعنی ما شاهد این انقلاب و تغییر هستیم). از جهت مثال ما می بینیم گاهی دروغ گفتن نیکو می شود و راست گفتن قبیح می شود. و آن در زمانی است که باید برای حفظ جان پیغمبری دروغ بگوییم؛ چرا که راست گفتن موجب هلاکت او خواهد شد. و این اختلاف چیزی جز عدم حسن و قبح عقلی و ذاتی نمی تواند؛ باشد. (قوشچی، شرح تجرید: ۳۳۹).

امام فخر رازی در این رابطه می‌گوید: « ان الكذب إذا تضمن تخليص نبی من ظالم لا يقال الحسن هناك التعريض، لا الكذب. » (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۸۰). مشکل اشاعره این که گفته‌اند: اگر می‌گویند حسن و قبح ذاتی است چرا در این عناوین (اخلاقی) یا عناوین دیگر (احکام) تغییر را مشاهده می‌نماییم.

نقد های عدلیه

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

نقد اول

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

نقد دوم

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

نقد سوم

حسن صدق و قبح کذب ذاتی نیست که گفته شود: ذاتی تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کند بلکه کلام در حسن صدق نافع است به قید نافع و در قبح کذب مضر است به قید مضر. و این از احکام عقلیه است و اگر قیدها برداشته شود و بجای آن قید ضد آن گذارده شود

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

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

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

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

نقد

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

توضیح مطلب، خداوند، ظلم را قبیح می‌داند؛ علاوه بر اینکه عمل ظلم در نزد خداوند قبیح است؛ خود به صورت صریح بیان می‌فرماید، که خداوند مرتکب عمل

قبح (ظلم) نمی‌گردد. در این صورت مصادیق ظلم از یک شمولیتی مانند؛ «قبح عقاب بلایان»، «تکلیف به مالایطاق»، «عذاب انسان مجبور به گناه از سوی خداوند» و... برخوردار می‌گردد؛ که منزله بودن خداوند را از هر گونه عنوان ظلم حکایت می‌کند. چرا که ظلم از یک نقص و احتیاج درونی و فقدان کمال وجودی گزارش می‌دهد؛ و این در خداوند «بی‌نیاز مطلق» و دارای «اسماء الحسنی» راه ندارد و این به خاطر آن نیست که خداوند چون فرمان داده و یا در قرآن بیان نموده «ظلم بد است» آن ظلم، بد و قبیح گردیده است؛ و از طرفی اگر خداوند امر به ظلم کند، آن ظلم، خوب و حسن می‌گردد. لذا در واقع چنین فرمانی محال است. و از ذات مقدس الهی به دور است. و این محال بودن، موجب محدود کردن قدرت الهی نمی‌گردد؛ زیرا صفت «حکمت»، «عدل» الهی و جامع «صفات حسناوی کمالی»، خداوند را از این کار باز می‌دارد؛ طبق آیات قرآن چنین تلقی که اشاعره گمان کرده اند ناشی از عدم شناخت صحیح خدا و تفسیر آیات و جهل آنان است. از این رو می‌توان گفت؛ انسانی که مجبور به گناه از سوی خداوند گردیده باشد طبق قاعده‌ی حسن و قبح عقلی عین بی‌عدالتی و ظلم و خلاف حکمت الهی است و خلاف ظاهر صریح آیات مطرح شده قرآن است؛ زیرا طبق آیات کریمه، خداوند اراده‌ی ظلم به بندگان نمی‌کند. لذا این خود انسان است که با نیروی اختیار، اراده‌ی ظلم به خودش و دیگران می‌نماید. زیرا ظلم برگرفته از، نقص (عدم صفات حسنی)، و احتیاج موجود ممکن است، در حالی که خداوند واجب الوجود و بی‌نیاز مطلق است. از طرفی انسانی که ظلم کرد، نه تنها مستحق ذم و عقاب از سوی عقلا قرار می‌گیرد، بلکه مستحق ذم و عقاب، از سوی خداوند در دنیا و آخرت می‌گردد. این چیزی جز ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح نیست.

۳-۲- تغییر و انقلاب احکام شرعی

اشاعره می‌گویند: اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید احکام تغییر کند؛ مثلاً شرع قتل بی‌گناه را زشت می‌داند؛ اما همین شرع، در زمینه اجرای حد، قتل را نیکو می‌داند. لذا شرع فاعل اول را مذموم در دنیا و معقوب در آخرت می‌داند و فاعل دوم را ممدوح در دنیا و و مشبوب در آخرت می‌داند. همچنین تغییر احکام حلال و حرام دیگر، که زمانی حسن بوده اند و بعد قبیح شده اند و بلکعس.

نقد: اولاً برخی از احکامی که حلال بوده اند و بعد حرام شده اند و بلعکس، ادعایی بیش نیست چرا که اگر منظور شما همان ازدواج خواهر با برادر از فرزندان آدم و جمع بین اختین در برخی امم بنی اسرائیل است. این مسئله اختلافی و در حاله ای از ابهام است و برخی گفته اند این ها از اساس باطل است و روایت های آن جعلی و ضعیف است ثانیاً در قرآن آمده است برخی مواد و خوراکیها در قومی حلال بوده است اما به خاطر مجازات بر آنان حرام شده است و ما این را قبول داریم چرا که این احکام تکلیفی است و عقل ما راهی به سوی حسن و قبح آن ندارد و این از موارد اتفاقی بین ما و اشاعره است که حسن و قبح آن را شرعی می دانیم. و همچنین احکام تغییر قبله و معاملات و عبادات و غیره. از این قبیل است.

۴-۲- تکلیف ما لا یتطاق قبیح نیست

فخر رازی در جهت اثبات حسن و قبح شرعی می گوید: «اگر تکلیف خارج از قدرت، قبیح بود خدا به آن امر نمی کرد، در حالی که خدا به کافر تکلیف کرده و می داند که او ایمان نمی آورد. مثلاً ابولهب را به ایمان فرمان داده در حالی که می داند او ایمان نخواهد آورد. پس از یک طرف فرمان به ایمان داده و از طرف دیگر می داند که او ایمان نخواهد آورد و چون علم او تخلف پذیر نیست قطعاً ایمان آوردن او محال خواهد بود». (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹ و طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۱). ابن خلدون نیز به همین مضمون، استدلال را مطرح می کند. (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۳۴۴).

نقد: در این جا اولاً علم خدا، اجبار و اکراهی را به دنبال ندارد؛ زیرا که علم خداوند به انتخاب راه کفر با اختیار ابولهب، و عدم انتخاب راه کفر یعنی ایمان تعلق گرفته است و این چیزی جز اراده ی فرمان و دعوت ابولهب به ایمان آوردن نیست و او هم با اختیار و گزینش خود راه کفر را انتخاب کرد و خداوند توسط اخبار غیبی به پیامبر خود خبر داد. و ثانیاً این کشف غیبی را خداوند بعد از فرمان او به ایمان داده است و امید آن بوده است که ایشان ایمان بیاورد و از جهت اتمام حجت فرمان به او ارائه شده است آن هم نه یک بار بلکه صدها بار ایشان دعوت به ایمان شده اند اما راه هوا و هوس را انتخاب کرده است نشان به اینکه خداوند هر انسانی را خلق کرد به او خوبی و بدی را الهام کرده است و حال

ایشان می‌توانند به ندای خالق نفس ایمان بیاورند که از آن صوت تقوی شنیده می‌شود و یا ایمان به هوای نفس، که از آن صوت فجور شنیده می‌شود. و ثالثاً به بدهت و ضرورت عقل تکلیف به مالایطاق قبیح است؛ زیرا ما از فردی که توان انجام کاری را ندارد از او بخواهیم آن کار را انجام دهد و بعد در ازاء آن کاری که نتوانسته است انجام دهد او را عذاب دهید و قبح عقلی این مطلب، از الفبای وجود صحت عقل در انسان است.

بنابراین تبعات عدم پذیرش حسن و قبح عقلی بسیار است ابن خلدون به برخی از آنها اشاره نموده است.^۱ (ابن خلدون، ۱۴۲۵: ۳۴۴).

نتیجه گیری

آنچه از نقد و بررسی دلائل اشاعره و عدلیه بر می‌آید، می‌توان گفت حسن و قبح عقلی در برخی افعال، به گونه‌ای نیست که مورد انکار قرار گیرد؛ بلکه اثبات آن یک امر ضروری و بدیهی است. البته بدهت این مطلب در مقام ثبوت و اثبات قابل تصور و دفاع است؛ زیرا ما براین باوریم که ضمن اینکه تمام افعال خداوند در جهان هستی سیطره دارد، قدرت و مالکیت او نیز مطلق است؛ و بر کل عالم هستی قهاریت داشته، کسی را یارای مقابله با او نیست؛ اما همین خدا نیز برخوردار از حکمت و عدالت مطلق است، همان خدای که دارای صفات جمال و جلال است نور را موجب هدایت، ظلمت را موجب گمراهی قرار داده است؛ روندگان هر دو راه را مستحق ثواب و عقاب می‌داند. به عبارتی خداوند عدل را حسن و ظلم را قبیح قرارداده، فاعل عادل و ظالم را مستحق مدح و ذم می‌داند. اما این مطلب موجب نمی‌گردد، خداوند گزاره‌های عقلانی را به بهانه‌ی قدرت و مالکیت مطلق، منقلب و وارونه کرده، بلکه صفات حکمت و علم مطلق خداوند نیز او را مقید می‌کند. این به معنای محدودیت خداوند نیست. بلکه کشف عقلانیت ذات خداوند بر اساس اسماء حسنی الهی است. از طرفی خداوند عقل را آفرید و به او توانایی درک خوبی و بدی

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

را عطا نمود، تا بتواند در راستای درک و کشف افعال و اهداف خداوند، استدلال نماید. بنابراین عقل انسان، کاشف از مقام واقع و تکوین دارد؛ تا افعال خداوندی را از حیث صفات جمال و جلال دریابد و حکم به خوبی و بدی افعال دهد.

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

نزد تعارض بین دو ظلم و انتخاب ظلم با شدت کمتر دلیل بر حسن بودن ظلم نیست. بلکه حکم ثانویه ای می گیرد؛ زیرا انتخاب ظلم با شدت کمتر، از لحاظ عقلی حسن است.

فهرست منابع

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

۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷ش)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *منزلت عقل در هندسه ی معرفت دینی*، حسن شفیعی، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء،
۱۵. جوینی، عبد الملک، (۱۴۱۶ق)، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد*، تعليق از زكريا عميراث، چاپ: اول، دار الكتب العلمية، بيروت،
۱۶. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، *الهداية في الاصول*، مؤسسه ی صاحب الامر، بی جا.
۱۷. رازی، فخر الدين، (۱۹۸۶م)، *الأربعين في أصول الدين*، چاپ: اول، مكتبة الكليات الأزهرية، قاهره،
۱۸. رازی، فخر الدين، (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، مقدمه و تحقيق از دکتر اتای، چاپ: اول، دار الرازی، عمان،
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۱۸ق)، *القواعد الكلامية*، چاپ: اول، مؤسسه الإمام الصادق ع، قم،
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، چاپ: سوم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم،
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲ش)، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع) قم،
۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، *رسالة في التحسين و التقييح العقليين*، مؤسسه امام صادق (ع)، قم،
۲۳. شهرستانی، (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، تحقيق محمد بدران، چاپ: سوم، الشريف الرضى، قم،
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبد الكريم (۱۴۲۵ق)، *نهاية الأقدام في علم الكلام*، تحقيق احمد فريد مزیدی، چاپ: اول، دارالكتب العلمية، بيروت، .
۲۵. شيخ مفيد، محمد ابن محمد ابن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *النكت الاعتقادية*، چاپ: اول، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم،
۲۶. شيخ مفيد، محمد ابن محمد ابن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*، چاپ: اول، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم،
۲۷. طباطبایی، سيد محمد حسين، (۱۴۱۷ق)، *الميزان في تفسير القرآن*، چاپ پنجم، دفتر

- انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم،
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، چاپ: اول، دفتر تبلیغات اسلامی،
۲۹. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چاپ: دوم، دار الأضواء، بیروت،
۳۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از علی حسن خازم، چاپ: اول، دار الغریبه، لبنان،
۳۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، چاپ: دوم، دار الأضواء، بیروت،
۳۲. عبده، رشید رضا، (بی تا)، *تفسیر المنار*، دار المعرفه، بیروت،
۳۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، چاپ: چهارم، مؤسسه النشر الإسلامی، قم،
۳۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، - فاضل مقداد - ابوالفتح بن مخدوم حسینی، (۱۳۶۵ش)، *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب*، مقدمه و تحقیق از دکتر مهدی محقق، چاپ: اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران،
۳۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵ش)، *الباب الحادی عشر*، چاپ: اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران،
۳۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ش)، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ: دوم، الشریف الرضی، قم،
۳۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، *نهج الحق و کشف الصدق*، تعلیقات از عین الله حسینی ارموی، چاپ: اول، دار الکتب اللبنانی، بیروت،
۳۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۴ش)، *واجب الاعتقاد علی جمیع العباد*، چاپ: اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم،
۳۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، چاپ: اول، مؤسسه الإمام الصادق ع مکان چاپ: قم،

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

۵۵. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، چاپ: اول، دار الکتب الإسلامیة، تهران،
نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۲ق)، *جواهر الکلام*، مصحح شیخ محمد آخوندی، چاپ
هفتم، دارالکتب الاسلامیه، تهران،

**چکیده مقالات به عربی
(الخلاصات)**

تحقق من سبعة سلطة الصوفيه فى اغانيه الحافظ

شاهرخ حكمت

الخلاصه

الصوفيون نعتقد انه من اجل تحقيق ذروه النيبله من الحكمة لتمرير منازلهم و مسالك و سلوك السلطات فى التصوف يبدأ. خلال المنازل و القوه الغامضه من يد الانسان تظهر النتيجة هو نوع من الصحوه. طرقة غير شريف فريده من نوعها لالتوبه و الزهد و التقوى و قال انه يرى السخرية و النقد لكن مسؤولين آخرين مثل الصبر و الفقر و الثقة و الارتياح مع تقديس باطنى يقبل. هذه المكتبه البحوث سوف تبدو مختلفه له لشرح بعض من اكثر وضوحاً.

المصطلحات

الكلمه، الحافظ، الكلمات، التصوف

تحليل علاقة العلم بالدين من منظار هانس كونج

حميد رضانيا

الخلاصة

إنّ مع ملاحظة تطوّر الأبحاث وتوسّعها الناتج عن توسّع العلماء في هذا المجال، وما طرحت من أسئلة لهم وللمستفيدين من هذين المصدرين، يعتبر التعرّض لهذه الأسئلة من ضروريات عصرنا الحاضر. إنّ بحثنا في هذه المقالة إضافة الى بحث احدى آثار المنظرين في هذا المجال، يتمحور بمنهج وصفي - تحليلي حول تحليل علاقة العلم بالدين من منظار احد المنظرين المعاصرين وهو: هانس كوتك. وكما يبدو من اعتقاد هانس كونج بالمسيحية فإنّه كان في صدد توطيد العلاقة بين العلم والدين، حيث يتبيّن ذلك من خلال أهمّ آراءه في كتبه. متطرّقاً الى أنّه كلما طرحت فرضية في علم من العلوم تطرح فرضية مستجدّة أقوى مناقضة لها رافعة لموضوعها، لكن الأديان السماوية نابعة من مصدرٍ متحدٍ متعالٍ، وبما أنّ لا مصدر تشريع للعلم فلا ضير من توقّع تجدد الفرضيات العلمية في كلّ آن، وعليه فلا منافاة منطقية بين العلم الحاضر والدين. وعلى هذا الأساس فإنّ هذه المقالة في صدد بيانٍ كليّ للأراء المطروحة في هذا المجال، وكيفية علاقة هذين المقولتين من منظار هذا الفيلسوف، مع التأكيد على أهمّ المجالات التطبيقية كحدوث العالم، والخلقة، وغيرها. كما يعدّ هانس كونج من احد المدافعين عن نظرية التوافق والتجانس؛ بل التعاون والتعاقد.

المصطلحات

هانس كونج، العلم، الدين، التعارض، التوافق.

التبيين الغائى للكثرة الأدلة فى إثبات الواجب: فخرالدين الرازى وسوئين برن

هاشم قربانى

فرشته ابوالحسنى نياركى

الخلاصة

نشاهد من التحقيقات عند الإهيين الأقدميين و الحاضرين الطرائق المختلفة التى ينبغى أن يلاحظ فى الموازين الدقيقة حتى نأخذ منها نتائج تطبيقية. إن العلماء الإهيين فى مسالة إثبات الواجب و قبوله يواجهون بالطرائق المتنوعة و المتكثرة؛ منها: قبول برهان واحد فى إثبات الواجب عند ابن سينا و صدا؛ قبول براهين مختلفة فى وصول إلى اعتقاد بالواجب عند فخرالدين الرازى و سوئين برن؛ و اخذ اعتقاد بديهى قتل الواجب من بلاتينجا. من فلاسفة و متكلمى الاسلامى، فخرالدين الرازى هو قائل إلى تكثر الدلائل فى إثبات الواجب؛ و من هذا يطرح عليها تبين غائى: [١] إيجاد القطع و اليقين للإنسان؛ و [٢] اطمينان القلوب؛ فالأول يحصل من الدلائل اليقينية و الثانى من الدلائل الإقناعية. سوئين برن، من المتكلمين المعاصر يتمايل فى هذا البحث إلى تكثر الدلائل من حيث هو تكثر؛ و الغاية التى يستفيد منها هى اشتداد الاعتقاد و الوثاقة بالواجب. و ما يستدعيه من كل هذا الأمور يتبين أن فخرالدين الرازى و سوئين برن يعتقدان إلى تكثر الأدلة و يطرحان تبين غائى لها. اما بعد أن جرى تبين من نوع واحد، فإنهما يختلفان فى أمور: حالة اليقين و حالة الاحتمال القريب من اليقين؛ كيفية الاعتراف و القبول بوجود الواجب و نقده؛ وصفه و تبيينه.

المصطلحات

فخرالدين الرازى، سوئين برن، تبين، الاستنتاج، تعدد.

القرآن و حجية عمل الصحابة

محمد حسن قردان قراملكى

الخلاصة

علم الكلام فى العالم الاسلامى يتشعب بشعوب و فرق مختلفة و اهمها فرقة اهل السنة و الامامية و هما تختلفان فى بعض العقائد الاسلامية. هذه الاختلاف نشأت من علل منها الاختلاف فى منابع تفسير الدين. اهل السنة يعدون عمل الصحابه من منابع تفسير الدين و يقولون انه حجة شرعية و يستدلون بظاهر الآيات، لكن علماء الاماميه ينكرونه و يقولون عدم اصطياد هذه الدلالة من الآيات. فى هذه الرسالة بعد نقل آراء علماء اهل السنة و ادلتهم القرآنية تظهر عدم تمامية استدلالهم من أجل دلالة الآيات الأخر.

المصطلحات

اشاعره، صحابه، عمل الصحابه، اماميه

مبانى فهم و استنباط معانى باطن القرآن الكريم

محمود قيومزاده

قاسم فائز

عباس خبيرى

الخلاصة

اهميتة البحث فى باطن القرآن من عدة جهات: اولاً قسم من المعانى و القران يرتبط بباطن الآيات. ثانياً: البقاء الحقيقى للقرآن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بباطن القرآن.

اما موضوع باطن القرآن قابل للبحث من عدة جهات، اما الجهة ذات الاهميتة الواخرة معرفة مبانى فهم و استنباط باطن القرآن، حيث ان هذا الامر لم ينحصر فى معرفة وسعة مراتب بطون القرآن ويؤثر فى فهمهم.

بل يوتر فى معرفة الطريقة الصحيحة لتفسير القرآن و الروايات التفسيرية.

ابدى العلماء فى مختلف تخصصاتهم العلمية فى العلوم الاسلامية فى الادوار المختلفة تعاريف شتى من باطن القرآن، و الذى يظهريه من الاحاديث ان لباطن القرآن معانى و مصاديق مكنونة و غير ظاهرة من الآيات الشريفة، و ايضاً معارف لم تكن فى بادي الرأى مكشوف للجميع.

يتكفل هذا البحث، فى دراسة مبانى فهم باطن القرآن والتحقيق فى ذلك. والذى يتحصل من هذه الدراسة: وجود المناسبة و الترابط بين معانى الباطن و علم المعصومين (ع) بجميع بواطن القرآن الكريم.

المصطلحات

القرآن الكريم، البطن، الظهر، مبانى الفهم.

إنتاج الفكرة في ضوء تعاليم التي كشفت عنها الفلاسفة الإسلامية

داود محمديانى

الخلاصة

القرآن هو أهم عامل في تشكيل الثقافة والحضارة الإسلامى و يمكن القول أن معظم الجهود البحثية في مجال العلوم و تركيب الأدب العربي و الفكر الإسلامى و الفقه و علم الكلام و الفلسفة و التصوف، تشكلت على أساس الوحي الإلهي. على سبيل المثال، مع دخول الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامى تحت تأثير الآيات الإلهية للقرآن و من قبل علماء الدين الإسلامى، وجدت الهوية الإسلامية وتأثر بتعاليم القرآن أن الكلمة اليونانية "فلسفة" و "الفيلسوف" من قبل الحكماء الإسلامى أصبحت كلمتين " الحكمه " و "الحكيم". حيث ان الحكماء الإسلامى يعتقدون بكفائه التعاليم الفلسفية اليونانية و ايضا يعتقدون بأن الاتحاد و الوحدته بين المعارف القرآنيه و الإنجازات الفكرية للفلسفة اليونانية سيكون له تأثير عميق في نمو وتطور المجتمع الإسلامى، يتوجهون الى مباراه تعاليم الإسلام مع الفلسفة اليونانية و قادرون على توطين الفلسفه.

المصطلحات

التعريب، الفلسفه الإسلاميه، الحكمه، الآيات القرآنيه، الحكماء الإسلاميه.

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

هادى وحدانى فر

عبدالحسين خسروپناه

الخلاصة

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

المصطلحات

الحسن، القبح، العدليه، الذاتى، العقلى

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

The Inherent and Rational Goodness and Evil in the form of Criticism and verbal Proof

Hadivahdanifar
akhosropanah

Abstract:

From the past until now the inherent and the rational "goodness and evil" has been discussed as an important and fundamental theme at the Islamic theology. The impact of this rule on ideological, ethical, political and juridical field has caused the two groups of Adila and Ash'ara to prove and review that. Adila have argued on the inherency and the rationality of some deeds, and Ash'ara have argued on the divinity and legitimacy of them. Adila and Ash'ara criticize each other resorting to reasons including the essentiality and inherence of good and evil, confession of divine laws from Adila against Ash'ara's stance of good and evil's changeability, divine limitation and duty, etc. This research by use the descriptive and analytical method expressed these two theories in the form of criticism and proof and then proves the "inherent and rational goodness and evil" theory, and expressed that the major diversion of Ash'ari theory is their false analysis of the Quran, the confusion between issues and conflicts, the abandonment of sound mind and political issues, as well as their weak theology.

Keywords

goodness, evil, Adila, inherent, rational.

Production of ideas in the light of the teachings revealed by Islamic philosophers

Davood Mohammadiyan

Abstract:

The Holy Quran constitutes the most important shaping factor of the development of the Islamic culture and civilization. So that, it can be claimed all attempts and researches in the field of Islamic thought have been shaped on the basis of the Quranic verses including literature, jurisprudence, ilm al-usul, theology, philosophy, and gnosis. For instance, philosophy which actually entered into the world of Islam from Greece developed under the influence of the Quranic teaching by Islamic philosophers and got Islamic identity. By different way's, Muslim philosophers adapt ideas and philosophical doctrines to teachings of the Quran, also they used of the Quranic verses in order to conceptualize and innovate new theories, and they used Logic of Quran for presenting philosophical arguments. In this way among the Islamic philosophers, the contribution of Kindi, Suhrawardi, Ibn Sina, and Mulla Sadra were more than others.

Key words:

localization, Islamic philosophy, hikmah. Quranic Verses, Muslim Philosophers

Basics of understanding and deduction of inner meaning of Quran

Mahmood Ghayoomzadeh
Ghasem Faez
Abbas Khabiri

Abstract

The importance of inner inside of Quran or heart of Quran is that, because some part of meaning and education of Quran is related to inner meaning of verses and eternity of Quran had direct relation to hidden part of Quran. We can analyze the hidden inside (inner meaning) with different aspect but the important one is understanding and deduction of the hidden meaning, and doing so, not only is effective in knowing different levels of heart of Quran but also has significant role in correct way of interpretation of Quran and better deal to descriptive narratives. Different scholars of theology in different periods had given various definition on heart of Quran, but we can understand from Hadith that heart of Quran means the hidden and unclear meaning and message of Quran. This writing is going to consider the basic understanding of heart of Quran. As a result of this writing, the most important basic understanding and deduction of heart of Quran are: existence of relation between hidden and obvious meaning of verses, relativity of understanding of heart of Quran for its audience and readers, and knowledge dominance of Infallibles (peace be upon them) to all hearts (inner meanings) of Quran.

Key words:

Quran, heart (inner meaning), surface meaning, basics of understanding

Holy Quran and The credibility of Sahaba act

Mohammad hosain ghadrnan gharamaleki

Abstract

The theology (ELMOLALKALAM) in Islam is divided into a variety of branches. But among them Shia theology and Sunna theology are considered two main branches which in there is a lot of similarities and differences upon theological doctrines. The main reason for this disagreement refer to difference in religious sources.” The credibility of Sahaba act” in Ahlul alsona FEGH is considered one of this resources. But in shia this religious source has not any authority. Therefore in this article we are going to explain Ashare point of view in this issue and thereafter define the weakness of this jurisprudential source regarding to holy Quran verses.

Key words

Ashaerag moctazerah, emamiyyah

The functional explanation of plurality of arguments for proving God: Fakhr Razi & Richard Swinburne

Hashem Qorbani
Fereshte Abolhassani Niyaraki

Abstract

In research of Muslim theologians & contemporary philosophers about knowing of God, there are some similar approaches which their Studying & analysis is necessary in comparative review. There are various philosophical & theological ways in proving existence of God, such as; (1) emphasis of Ibne Sina & Mull Sadra on just one proof for proving of God, (2) believe in God based on plural arguments that offered from Fakhr Razi & Richard Swinburne, and subsequently (3) Alvin Plantinga's proving based on basic view. By acceptance of plurality of arguments, Fakhr Razi offers functional explanation in his works: 1) certainty is function of plurality, in addition, 2) composure and modesty of thought are bringing from plurality of arguments too. The first function is resulted of certain arguments & the second one, of persuasive. Richard Swinburne has also taken this pattern, that is, plurality of arguments or cumulative arguments; however, he considers criticisms approach. According to Swinburne point of view, plural arguments make existence of God more probability. Therefore, both scholars with classification of proofs have considered plurality of arguments and have presented functional explanation. But there are some differences between theirs views: 1) certainty has been accepted in Fakhr Razi's view as function of plurality of arguments, but, Swinburne emphasizes in more possibility, 2) the ways of accepting of arguments and criticisms of them; 3) finally they are different in description and sides of explanation.

Key words

Fakhr Razi, Swinburne, functional explanation, cumulative arguments

Examining of relation between religion and science according to Huns Kung

Hamid Rezania

Abstract

Religion and science is one of the most important issues in new Theology in our age. After scientist's successfully, many question have arisen for those who interest both areas. This paper try to examine the viewpoint of Prof.Hans Kung in the writer of book:" The beginning of all things "which is discuss regarding the relationship between religion and science. He as a Christian believer has tried to close both areas together. He argues that when the scientific hypothesis proposed, after sometimes the new theories will reject them and new hypothesis arise or appear as a law and theory while the religions claim that they have arisen from transcendental source but science has not any prophet or revelation sources, so it waits for a new theories and new hypothesis. In fact today religions cannot be denied by modern scientific methods logically as we know from his viewpoint. According to this point, present paper tried to offer relationship between religion and science in Kung's viewpoint especially in some related areas such as beginning of the world, creation; etc.it may be considered Kung as an advocator of Compatibility and even Cooperation theory.

Keywords

Hunskung, Religion, science

Study seven mystical author tying Hafez Lyrics

Shahrokh Hekmat

Abstract

Sufis believe that to achieve the lofty peak of wisdom to pass their homes and masalek and conduct of the authorities in the mysticism begins with. During the houses and the mystical power of human hands showing the result is a kind of awakening. Hafez roguish ways unique to repentance and asceticism, piety, he sees the irony and criticism but other officials such as patience, poverty, trust and satisfaction with mystical reverence accepts. This research library is going to look different to him to explain some of the more obviose.

Keywords

Hafez, Lyrics, Mysticism, Office..

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
Fifeth Year, No. 17, Spring 2015

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)

Managing Director: Mahmud Ghayum Zadeh

Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrddan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Hossein Habibi Tabar

Ainollah khademi, Abdul Hosein Khosro Panah, Mohammad Zabihi,

Mohammad Hasan Ghadrddan Ghara Maleki, Mahmud Ghayum Zadeh,

Ali Mahamed, Mohammad Mohammad Rezaei, Abulfazl Mahmudi,

Abbasali Vafaee

Internal Manager: Jafar Sadri

Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh

Translator: Fariba Hashtrodi

Publisher: Saveh Islamic Azad University

Page Design: Ehsan Computer, Qom

Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani

Price: Rls 15,000

Address: Islamic Teachings Department, Saveh Islamic Azad

University, Felestine Square, Saveh, Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461, 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۱۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱۵۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایید.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی