حسن وقبح عقلی از منظر اصولیین

ناصر نیکخو امیری[1]
مرتضی ربانی مقدم[2]

چکیده

مسئله حسن و قبح اهمیت زیادی در علومی مانند کلام و فلسفه دارد و مسائل مهم اعتقادی و اخلاقی، مترتب بر مسئله حسن و قبح است. خوب یا بد بودن چیزی، اعتقاد به معاد یا عادل بودن خداوند و...، از مسائلی هستند که مبتنی بر حسن و قبح‌اند به همین دلیل، این مسئله از نیمه قرن اول هجری مورد توجه علمای مسلمان و غیر مسلمان واقع شده است و ازآنجاکه خیلی از مسائل علم اصول نیز مبتنی بر مسئله حسن و قبح است، علمای اصول نیز این بحث را البته به‌صورت پراکنده مورد بررسی قرار داده‌اند.

آنچه در این مقاله از آن بحث می‌شود، نظر اصولیّون، اشاعره، اخباری‌ها و فلاسفه درباره حسن و قبح است که آیا ایشان عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح را می‌پذیرند یا

۱. استادیار جامعة المصطفی ﷺ العالمیه: naser.nikkho@yahoo.com.
۲. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول): mo12345.rabani@gmail.com.

قائل به اعتباری بودن حسن و قبح‌اند. در نهایت، ثابت می‌شود که حسن و قبح، عقلی است.

در این مقاله به منابع اصولی زیادی رجوع شده و منابعی که مورد استفاده واقع شده، بیشتر مربوط به قدما و غیر معاصرین است؛ اما از نظر معاصرین و متأخرین نیز استفاده شده است.

کلیدواژگان: عقل، عقلا، حسن و قبح، ذاتی، امور حقیقی، و امور واقعی.

مقدمه

از مسائل بسیار مهم و اثرگذار و دارای دامنه وسیع، مسئله حُسن و قُبح است؛ طوری‌که هر انسانی در زندگی شخصی و اجتماعی خود، با مسئله حُسن و قُبح روبه‌رو شده است. حتی اگر با اصطلاح حُسن و قُبح آشنایی نداشته باشد، با حقیقت حُسن و قُبح مواجه شده است؛ به‌این‌معنا که آیا حُسن و قُبح افعال، واقعی است یا اعتباری؟ آیا خوبی و بدی افعال، امری ذاتی است یا متوقف بر اعتبار است؟

ازآنجاکه حسن و قبح، مبنا و اساس بسیاری از مسائل در علوم مختلف کلام، فلسفه و اخلاق است و بسیاری از مسائل علم اصول نیز مترتب و مبتنی بر این است که آیا حسن و قبح افعال واقعی‌اند یا اعتباری، این پژوهش در صدد حل این مسئله است که آیا حسن و قبح، واقعی هستند یا اعتباری؟

مفاهیم

۱. معنای لغوی حسن و قبح

حسن در لغت، به معنای نیکویی، زیبایی و هر چیزی که سرورآور باشد، است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۴۰؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۳۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۵ ـ ۲۳۶).

معنای لغوی قبح عبارت است از: ناپسند بودن و خروج از اعتدال (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ۹: ۱۷۲).

عده‌ای از لغویون در مقام بیان معنای حسن و قبح، به معنای مرتکز در اذهان اشاره کردند و فرمودند حسن، نقیض و ضد قبح است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۵: ۲۰۹۹؛ ابوالحسین، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۷؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ۳: ۱۴۳۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۱۱۴؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ۶: ۲۳۲؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۳۴) و قبح، نقیض و ضد حسن است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۹۳؛ ابوالحسین، ۱۴۰۴ق، ۵: ۴۷؛ جزری، ۱۴۱۰ق، ۴: ۳؛ فیومی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۸۷).

مصنف *المحیط فی اللغة* می‌فرماید: «الْقُبْحُ: مَعْرُوفٌ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۲: ۳۶۴). مراد از معروف یعنی معنای شناخته‌شده و مرتکز در اذهان.

۲. معنای اصطلاحی حُسن و قبح

حسن و قبح در اصطلاح، معانی متعددی دارد؛ اما در این مقاله به شش معنا اشاره می‌شود:

۱. ملایمت و منافرت: حسن به معنای ملایمت با طبع، و قُبح به معنای منافرت با طبع است (الطوسی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۹؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۰؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ دربندی، بی‌تا، ۲: ۸۲؛ رشتی، بی‌تا: ۳۵۲؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۳۴۲؛ حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۶۹؛ بروجردی، ۱۴۲۲ق: ۲۲۹). غذا خوردن در حالت گرسنگی، حَسَن است؛ یعنی ملایم با طبع است یا مثلاً تنبلی کردن ملایم با نفس است و مثلاً نوشیدن داروی تلخ، منافر با طبع می‌باشد.

۲. مصلحت و مفسده (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴قک ۳۱۶؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۳۴۲؛ طباطبائی، بی‌تا: ۴۶۲؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۸۲). مثلاً قتل زید برای دشمنان زید، مصلحت است و موافق با غرض و برای دوستان زید، مفسده است و

منافر با غرض؛ یا مثلاً تنبلی کردن مخالف با غرض عالِم است و برای او مفسده محسوب می‌شود.

۳. کمال و نقص: حُسن به معنای کمال است و قُبح به معنای نقص (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۱۸؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۹۹ ـ ۱۰۰؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۹؛ تنکابنی، ۱۳۸۵ق، ۲: ۴۷۵؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۷۲). مثلاً تعلّم حَسَن است؛ یعنی کمال است واهمال در تعلّم، قبیح است یا علم حَسَن، و جهل قبیح است.

۴. انبساط (لذة) و انقباض (اشمئزاز): مراد از حُسن، انبساط حاصل در قوه عاقله است و مراد از قبح، اشمئزاز حاصل در قوه عاقله است (آخوند قمی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۴۶۸؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱، ۲۴؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۴۸؛ بروجردی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۲۵؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۵: ۲۲۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۶: ۱۵۲).

۵. استحقاق مدح و ذم: حُسن به معنای استحقاق مدح است و قبح، به معنای استحقاق ذم است (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ص۱۱۸؛ قوشجی، ۱۳۸۲ش: ۳۶؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۴۷۹؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۳: ص۱۰؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۰۵؛ انصاری، ۱۳۸۳ش، ۲: ۳۴۳؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۳۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۷۱؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۹۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۸۲؛ قوشجی، ۱۳۸۲ش: ۳۳۸).

۶. حُسن یعنی فعلی که شایسته انجام است (ینبغی ان یفعل) وقبیح یعنی فعلی که شایسته انجام نیست (لاینبغی ان یفعل) (حلی، ۱۳۸۰ش: ۵۲ ـ ۵۳؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۸: ۸۷؛ حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۶۸ ـ ۲۶۹؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۷۵).

۳. عقل و عقلا

عقل: عبارت است از قوه‌ای که مُدرِک کلیات می‌باشد (الکندی، بی‌تا: ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۵۲۱).

عقلا: به مجموعه انسان‌های عاقل، ازآن‌حیث که دارای عقل اجتماعی‌اند، عقلا می‌گویند.

عقل اجتماعی: عقل که قوه عاقله است، برای درک برخی مسائل حتماً باید تحت تربیت اجتماع باشد تا بتواند درک کند. به عقلی که این مسائل اجتماعی را درک می‌کند، عقل اجتماعی گفته می‌شود.

عقلا مسائلی را که مربوط به حفظ نظام اجتماعی است، درک می‌کنند.

۴. ذاتی

واژه ذاتی در بحث حسن و قبح در دو مقام ذکر می‌شود: مقام اول، آیا حسن و قبح عقلی، است یا عقلایی؟ مقام دوم، بنابر هریک از این اقوال، حسن و قبح، یا ذاتی است یا اقتضائی یا نه ذاتی و نه اقتضائی.

ذاتی در مقام اول، به معنای عقلی و واقعی است (شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۱۹؛ دربندی، بی‌تا، ۲: ۱۲۰) و ذاتی در مقام دوم، به معنای علت تامه (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۸ ـ ۱۰۹)، اقتضاء (آشتیانی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۹ دربندی، بی‌تا، ۲: ۱۲۰)، و عدم نیاز به اندراج تحت عنوان دیگر (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۳۱ ـ ۳۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۵) است.

انواع امور (حقیقی، واقعی، اعتباری، وهمی)

مسئله مهمی که به مبحث حسن و قبح مرتبط است، مسئله تقسیم‌بندی امور عالَم است؛ یعنی آیا می‌توان تقسیمی ارائه داد که تمام امور عالَم را شامل شود؛ طوری‌که هر

مفهومی که در نظر گرفته شود، مصداق این مفهوم و تحت یکی از این امور واقع گردد؟

اصولی‌ها امور عالَم را به چهار قسم تقسیم نمودند: حقیقی، واقعی، اعتباری، و وهمی؛ یعنی اصولی‌ها تمام امور را تحت این چهار امر داخل می‌دانند.

الف) امور حقیقی

اموری که در عالَم خارج وجود داشته باشند، حقیقی یا حقایق نامیده می‌شوند؛ مثل زید، این سنگ، کوه دماوند، این کتاب و تمام آن چیزهایی که هستی دارند.

اصولیّون به این تعریف تصریح فرمودند و این مطلب را از مسلّمات می‌دانند (تبریزی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۳۶۲؛ بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۹۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۶۹؛ حلی، ۱۴۳۲ق، ۹: ۱۸۱؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۴؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۳۰).

نکته قابل توجه این است که مراد از وجود، مطلق وجود است؛ اعم از وجود خارجی و وجود ذهنی. وجود خارجی مثل خداوند، زید، سنگ، درخت، جنّ و ملائکه، و وجود ذهنی مثل مفاهیم، تصورات، تصدیقات و صُوَر خیالیه که وجود ذهنی دارند. لذا وجودات ذهنی نیز از امور حقیقی و از موجودات خارجی به شمار می‌آیند؛ زیرا خود ذهن یک موجود خارجی و امر حقیقی است و آنچه در ذهن موجود می‌شود؛ یعنی در یک موجود خارجی محقق شده است (سبزواری، ۱۳۶۹ ـ ۱۳۷۹ش، ۱: ۳۹؛ سبزواری، ۱۳۶۰ش: ۴۲۹؛ جهامی، ۱۹۹۸م: ۹۹۷).

ب) امور واقعی

امور واقعی به اموری گفته می‌شود که مانند امور حقیقی، وجود خارجی ندارند و مانند امور اعتباری متوقف بر اعتبار معتبِر نیستند؛ یعنی هویت این امور، متوقف بر اعتبار نیست و ازطرف‌دیگر، نمی‌توان گفت این امور، وهمی و کذب‌اند. امری که این خصوصیات را داشته باشد، امر واقعی است؛ مثل استحاله اجتماع نقیضین، تلازم

بین علت و معلول و ملازمات دیگر مثل ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه و بین وجوب مقدمه. این امور در خارج وجود ندارند. استحاله اجتماع یا ملازمات اموری نیستند که در خارج وجود داشته باشند و مابازای خارجی داشته باشند و نیاز به اعتبار هم ندارند؛ یعنی برای محال بودن اجتماع نقضین، نیاز به اعتبار معتبِر نیست؛ بلکه اگر کسی هم نباشد، اجتماع نقیضین محال است و اگر کسی هم نباشد، بین علت و معلول ملازمه وجود دارد. ازطرف‌دیگر، نمی‌توان گفت این امور، توهمی و کذب‌اند. به اموری که این‌چنین باشند، واقعی گفته می‌شود (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۴۴؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۸۸؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۱: ۲۳۰؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۸ ـ ۳۹؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۸: ۸۵).

ج) امور اعتباری

امور اعتباری اموری‌اند که وجود خارجی ندارند و واقعیت هم ندارند و ازطرف‌دیگر، کذب و وهمی هم نیستند و متوقف بر این می‌باشند که انسانی آن‌ها را اعتبار کند؛ و الا اگر کسی نباشد که این امور را اعتبار کند، این امور معدوم می‌باشند؛ مانند ملکیت و زوجیت و... . در خارج، ملکیت وجود ندارد؛ بلکه انسان و مال وجود دارد. عُلقه ملکیت بین این انسان و این مال که از آن تعبیر به ملکیت می‌شود، در خارج وجود ندارد، و این‌طور هم نیست که این عُلقه واقعی باشد؛ زیرا اگر واقعی بود؛ یعنی اگر انسانی هم نباشد، این عُلقه بین این انسان و مال وجود دارد؛ درحالی‌که این‌طور نیست. ازطرف‌دیگر، ملکیت و زوجیت از اموری نیستند که وهمی و کذب باشند؛ بلکه اثرات فراوانی بر این دو مترتب است. لذا به این امور اعتباری گفته می‌شود.

ازآنجاکه امور اعتباری با اعتبارِ اعتبارکننده محقق می‌شوند، بستگی کامل به نحوه اعتبار و معتبِر دارند؛ بنابراین با تغییر مکان و زمان و... تغییر می‌پذیرند.

برخی اصولیّون به این مطالب اشاره فرمودند (نائینی، ۱۳۷۶ش، ۲: ۴۰۱؛ حائری، ۱۴۱۸ق: ۶۹۸؛ عراقی، ۱۳۷۰ق: ۳۳۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۲ش، ۲: ۱۳۶).

د) امور وهمی

امور وهمی یا امور موهوم، به اموری گفته می‌شود که وجود خارجی و واقعیت ندارند و اعتباری نیز هستند؛ بلکه این امور کذب‌اند و هیچ‌گونه تحقّقی ندارند. به‌عبارت‌دیگر، این امور فرضی محض هستند؛ مثل اجتماع نقیضین، وجود عنقاء و وجود شریک الباری و... .

درکلمات اصولیّون، امر وهمی به همین معنا استعمال شده است (کرباسی، بی‌تا: ۵۳۷؛ اصفهانی، ۱۳۵۲ق: ۸؛ یزدی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۲۲۳؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۱۴۴).

واژه وهمی، معانی دیگری نیز دارد که مربوط به این بحث نیست.

انواع عقل و احکام عقلی

انواع عقل

۱. عقل نظری و عقل عملی

عقل از یک بُعد به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. این تقسیم برای عقل ازحیث مدرَکات است؛ یعنی آن چیزهایی را که عقل درک می‌کند، یا نظری‌اند یا عملی، نه این‌که عقل دو قسم باشد؛ بلکه مطالبی که عقل درک می‌کند، یا فقط دانستنی است و ارتباطی با عمل کردن ندارد یا مطالبی‌اند که عمل‌کردنی هستند؛ یعنی مربوط به عمل است. اگر عقل مطالبی را درک کند که دانستنی است، عقل نظری نامیده می‌شود؛ مثل این‌که اجتماع نقیضین محال است یا کل از جزء بزرگ‌تر است یا درک عقل وجود حق تعالی را، درک عقل این‌که زوایای مثلث مساوی با دو زاویه قائمه‌اند و

مانند این امور که دانستنی‌اند و به عمل مرتبط نیستند و اگر مطالبی را که عقل درک می‌کند، به عمل کردن مربوط باشد، عقل عملی نامیده می‌شود؛ مانند این‌که عقل می‌گوید عدل خوب است و ظلم بد است، نظم خوب است، ادب پسندیده است، استقامت خوب است، کذب قبیح است. این‌که عقل حکم می‌کند عدل خوب است؛ یعنی عملِ عادلانه خوب است یا این‌که نظم خوب است، نظم به‌عنوان یک عمل مطرح است و کذا باقی امثله (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۲۸۷؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۷۸؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۳۷؛ خوئی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۸۹).

نکات

نکته اول: در تعریف عقل نظری و عملی گفته شد آنچه درک می‌شود، با دانستن یا با عمل کردن ارتباط دارد. مراد از این ارتباط، ارتباط مباشر است؛ یعنی عقل نظری اموری را درک می‌کند که مستقیم و بی‌واسطه با دانستن ارتباط داشته باشند؛ اگرچه شاید باواسطه به مقام عمل نیز ارتباط داشته باشند (صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۷۷).

نکته دوم: درک عقل عملی، منحصر در حسن و قبح است. بنابر آنچه بیان شد که معنای عقل عملی درک شایسته بودن یا نبودن انجام است، این معنا همان معنای ششمی است که برای حسن و قبح بیان شد. بنابراین، حکم عقل عملی، همان درک حسن و قبح است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۷۷؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۲۹۱).

۲. عقل فردی و عقل اجتماعی

عقل از بُعد دیگر به دو قسم فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. این تقسیم نیز مانند تقسیمِ قبل ازحیث مُدرَک (آنچه درک می‌شود) است، نه این‌که دونوع عقل وجود داشته باشد.

مطالبی که عقل درک می‌کند، از حیث دیگر، به دو قسم تقسیم می‌شوند: یا مطالبی‌اند که عقل به‌تنهایی می‌تواند آن مطالب را درک کند یا مطالبی هستند که عقل به‌تنهایی قادر به درک این مطالب نیست؛ بلکه باید در زندگی اجتماعی باشد تا بتواند درک کند.

بنابراین، وقتی عقل مطالبی را درک کند که نیاز به زندگی اجتماعی ندارد، بلکه به‌تنهایی درک کرده است (لو خلّی و نفسه)، مثل این‌که کل از جزء بزرگ‌تر است یا مثل این‌که سمّ خوردن باعث مرگ می‌شود یا برخی کارهای انسان که در طول روز انجام می‌دهد، مثلاً برای این‌که لباسی را پهن کند، طناب را می‌بیند و دیوار را در نظر می‌گیرد و میخ را ملاحظه می‌کند، بعد طناب را به‌وسیله میخ بر دیوار بند می‌کند و خیلی ازکارهای روزانه که کارهای فردی به حساب می‌آید، این کارها نیاز به زندگی اجتماعی ندارد؛ بلکه عقل هر عاقلی، لوخلّی هم این مسائل را درک می‌کند. این عقل، عقل فردی نام دارد.

اما عقل برخی مطالب را زمانی می‌تواند درک کند که در زندگی اجتماعی باشد؛ والا اگر زندگی و محاورات اجتماعی نباشد یا تبادلات فرهنگی نباشد، این ادراکات حاصل نمی‌شود، مثل احترامات و آداب معاشرت، معاملات و قوانین اجتماعی و حقوقی که تا انسان در یک زندگی اجتماعی نباشد، قوانین حقوقی شکل نمی‌گیرد و عقل، به‌تنهایی قادر به درک این قوانین نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ۳۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵ش، النص: ۹۹؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۳۳۴؛ حلی، ۱۴۳۲ق، ۷: ۵۷۹؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۵؛ صدر، ۱۴۱۷، ۴: ۲۸؛ مروجی، ۱۴۱۰ق، ۴: ۳۴۰).

احکام عقلی

مقدمه: حکم عقل

مراد از حکم عقل، امرونهی یا وجوب و حرمت نیست؛ بلکه مراد از حکم عقل، درک عقل است. همین که عقل مطلبی را درک کند، به این ادراک عقلی، حکم عقلی گفته می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، متبادر از واژه حکم، این است که حاکم حکمی را انشا می‌کند؛ لکن در مورد عقل وقتی گفته می‌شود حکم، مراد این نیست که عقل انشای حکم می‌کند؛ بلکه مراد این است که عقل مطلبی را درک می‌کند (خوانساری، ۱۳۱۷ق: ۲۲۳؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۱: ۱۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۴۹؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۳۸؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۵).

مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقیه

ادراکات عقلی یا احکام عقلی، به مستقلات و غیر مستقلات تقسیم می‌شود.

مطالبی را که عقل برای درک آن‌ها نیاز به غیرعقل ندارد، بلکه مستقلاً آن مطالب را درک می‌کند، مستقلات عقلیه نامیده می‌شود؛ مثل استحقاق ثواب یا عقاب، حسن عدل و قبح ظلم، حسن احسان یا حسن ردّ ودیعه.

مطالبی را که عقل به‌واسطه غیرعقل می‌تواند آن مطالب را درک کند، غیر مستقلات عقلیه یا ملازمات عقلیه نامیده می‌شود؛ مثل وجوب مقدمه، حرمت ضد. برای اثبات وجوب مقدمه و...، به مقدمه غیرعقلی نیاز است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۳۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۳؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۶۳؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۱: ۵۸).

مسئله حسن و قبح، از مستقلات عقلیه است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۳۷؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۶۲؛ آخوند قمی، بی‌تا، ۱: ۵۲۶؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ۱: ۲۶۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۶۸؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق، ۳۳۹؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۱: ص۵۸).

تحریر و تعیین محل بحث

برای مشخص شدن محل نزاع باید چند مطلب ذکر شود:

۱. اقسام افعال

با توجه به مطالب بیان‌شده در فصل سوم، ثابت شد که مسئله حسن و قبح از مُدرَکات عقل عملی است؛ یعنی از اموری است که مربوط به عمل و فعل می‌شود؛ به‌این‌صورت که برخی افعال، سزاوار انجام دادن هستند و برخی افعال، سزاوار ترک کردن‌اند. با توجه به این مطلب، باید اقسام فعل مشخص شود و معلوم گردد که کدام قسم از افعال مورد بحث‌اند و آیا متصف به حسن و قبح می‌شوند؟

تقسیم افعال به ارادی و غیر ارادی

افعال به دو قسم ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شوند:

افعال ارادی: افعالی که مسبوق به اراده هستند؛ یعنی فاعل، آن فعل را قصد کرده است و با اراده فاعل، فعل محقق می‌شود؛ مثل این‌که فاعل آب خوردن را قصد کرده است و آب می‌خورد.

افعال غیرارادی: افعالی که مسبوق به اراده نیستند و فعلْ بدون اراده فاعل، در خارج محقق می‌شود؛ مثل حرکت قلب و حرکت دست مرتعش و... (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۳؛ دربندی، بی‌تا، ۱: ۱۷۱؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۴۳۰؛ طارمی، ۱۳۰۶ق، ۱: ۱۹۲؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۱: ۲۶۱؛ حائری، ۱۴۲۴ق، ۱: ۲۳۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۹ش: ۵۳).

تقسیم افعال ارادی به اختیاری و غیر اختیاری

افعال ارادی، خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

افعال اختیاری: فعلی که فاعل قصدش را کرده است و همان فعل محقق

می‌شود؛ مثل سنگی را به سمت درخت پرتاب می‌کند و سنگ به درخت اصابت می‌کند. در این مثال، اصابت سنگ به درخت، فعل فاعل است و همین فعل را اراده کرده بود و به اختیار او بود یا فاعل قصد کرده بود غذا بخورد و همین فعل در خارج محقق شد و مثال‌های بسیاری از افعال روزانه انسان.

افعال غیر اختیاری: فاعل، فعلی را قصد کرده است؛ ولی فعل دیگری محقق می‌شود؛ مثلاً سنگ را به سمت درخت پرتاب می‌کند؛ ولی به زید اصابت می‌کند. در این مثال، اصابت سنگ به زید، فعل فاعل است؛ ولی به غیر اختیار. ازآن‌حیث فعل که به فاعل اسناد داده می‌شود؛ یعنی می‌گوید او زید را زد، پس فعلِ ارادی فاعل است و ازآن‌حیث که آن فعلی که او اراده کرده بود، محقق نشد، غیر اختیاری نامیده می‌شود (شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۲۸۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق: ۳۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۶۰؛ حکیم، ۱۴۰ق، ۲: ۱۳؛ صدر، ۱۴۱۵ق: ۷۳؛ امامی خوانساری، ۱۳۵۲ش: ۴۶ ـ ۴۷؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۵۵).

بنابراین، فعل به سه قسم می‌باشد:

۱. فعل ارادی اختیاری؛

۲. فعل ارادی غیر اختیاری؛

۳. فعل غیر ارادی.

نظر مشهور

مشهور می‌فرمایند که فقط فعل ارادی اختیاری، متصف به حسن و قبح می‌شود و افعال غیرارادی و افعال ارادی غیر اختیاری، موضوع بحث نیستند؛ زیرا متصف به حسن و قبح نمی‌شوند. حرکت قلب یا حرکت دست مرتعش را نمی‌توان به حسن و قبح متصف کرد؛ همان‌طور که اگر فردی به‌صورت خطایی کسی را به قتل رساند یا

به‌صورت خطایی کار نیکی از او صورت گرفت، متصف به حسن و قبح نمی‌شود (خوانساری، ۱۳۷۸ش: ۴۸؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۱؛ انصاری، ۱۴۲۶ق: ۱۵۱؛ رشتی، بی‌تا: ۳۱۸؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۰؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۳).

۲. محل نزاع از معانی ششگانه حسن و قبح

همان‌طور که در قسمت مفاهیم گذشت، حسن و قبح معانی متعددی دارند؛ اما از این معانی شش‌گانه، فقط برخی معانی محل بحث‌اند:

الف) استحقاق مدح و ذم (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۱۸؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۹۹ ـ ۱۰۰؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۱۳۹؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۸۱ ـ ۱۸۲؛ صدر، ۱۴۱۵ق: ۲۰۸).

ب) ینبغی ان یفعل و ینبغی ان یترک (شایسته انجام، شایسته ترک) (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج۲: ۱۱۰؛ خوئی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۸۹؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۷۵؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ۷: ۴۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۸ش: ۵۶).

۳. اعتباری بودن فی‌الجمله حسن و قبح

سومین مطلبی که باید درباره تحریر محل نزاع مطرح شود، این است که اعتباری بودن حسن و قبح در برخی موارد، جای شک نبوده، محل نزاع نیست؛ یعنی اختلاف در حسن و قبح عقلی، به‌این‌معنا نیست که حسن و قبح عقلایی و اعتباری وجود ندارد. خیر؛ در وجود حسن و قبح اعتباری جای هیچ شکی نیست. مثلاً در برخی عرف‌ها پوشیدن فلان لباس قبیح است و برعکس، در برخی عرف‌ها این نوع پوشش حسن است. این حسن و قبح‌ها به اعتبارات عرفی برگشت می‌کند یا عقلا اموری را حسن یا قبیح می‌دانند؛ لذا این موارد محل نزاع نیستند؛ بلکه محل نزاع این است که آیا علاوه بر حسن و قبح اعتباری در برخی امور، امور دیگری وجود دارند که حسن و

قبحشان عقلی و ذاتی باشند نه اعتباری؟ (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ دربندی، بی‌تا، ۲: ۸۶؛ تبریزی، ۱۳۶۹ق: ۲۳؛ صدر، ۱۴۲۰ق: ۳۱۴؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۸؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۹).

۴. حسن وقبح علیّ و اقتضائی

مطلب مهمی که در مسئله حسن و قبح مطرح می‌شود، این است که برخی موصوفات نسبت به حسن وقبح علیّت دارند و برخی اقتضاء، و برخی نه علیّت و نه اقتضاء.

عده‌ای از اصولیّون در بحث حسن و قبح، فرموده‌اند که بعضی عناوین نسبت به حسن و قبح حالت اقتضائی دارند؛ یعنی این عنوان اقتضای حُسن دارد یا عنوان دیگر اقتضای قبح دارد و برخی عناوین اقتضای حسن و قبح ندارند. مثلاً اصولیّون می‌فرمایند صدق و کذب از عناوینی هستند که اقتضای حسن و قبح دارند؛ به‌این‌صورت که صدق در حالت اولیه، حَسَن است؛ مگر این‌که مانعی منع از حسن او باشد که قبیح می‌شود؛ مثلاً باعث قتل جان بی‌گناه شود که این مانع، جلوی حسن صدق را می‌گیرد یا مثلاً مشی از عناوینی است که نه مقتضی حسن است و نه مقتضی قبح (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۴ ـ ۲۸۵؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۳ ـ ۳۴۴؛ کمره‌ای، بی‌تا، ۲: ۱۰ ـ ۱۱).

نکته درخور توجه، این است که تفصیل در این مسئله، ارتباطی به تفصیل در اقوال در حسن و قبح ندارد؛ یعنی مسئله اقتضاء و عدم اقتضاء، طبق هر دو قول عقلی وعقلایی بودن در حسن و قبح مطرح می‌شود.

اقوال و ادله اقوال

اقوال

درباره حسن و قبح، چهار قول مطرح شده است:

۱. حسن و قبح، عقلایی است؛

۲. حسن و قبح، شرعی است؛

۳. حسن و قبح، عقلی است؛ اما درک عقل قابل اعتماد نیست؛

۴. حسن و قبح، عقلی است و درک عقل قابل اعتماد است.

به‌عبارت‌دیگر، این‌طور می‌توان گفت:

حسن و قبح، یا اعتباری است یا عقلی. اگر اعتباری باشد، یا اعتبارکننده عقلا هستند (حسن و قبح عقلایی) یا اعتبارکننده شارع است (حسن و قبح شرعی). اگر عقلی باشد، یا درک عقلی قابل اعتماد نیست (نظر اخباریون) یا درک عقلی قابل اعتماد است (حسن و قبح عقلی).

توضیح اقوال

قول اول: حسن و قبح عقلایی

قائلان به این قول، منکر حسن و قبح عقلی و واقعی هستند و حاکم به حسن و قبح را عقلا می‌دانند؛ یعنی قائل به حسن و قبح عقلایی هستند و طبق اعتبار عقلا حسن و قبح را قابل تغییر می‌دانند. قائلان به این قول، فلاسفه (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الجدل: ۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق: ۳۶؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ۴: ۱۷۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳ش، النص: ۳۷۳؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۹؛ غزالی، ۱۴۱۶ق: ۹۰؛ رازی، ۱۳۷۳ش، ۱: ۱۹۹ ـ ۲۳۴) و برخی اصولیّون هستند (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۳: ۱۱۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ۲: ۳۷۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۰؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۰؛ کمره‌ای، بی‌تا، ۲: ۸ ـ ۱۰؛ آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۵۰؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۸ش: ۶۰).

دلیل قول اول

دلیل اول

قضایای برهانی از ضروریات ستّه (اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات، حدسیات) (حلی، ۱۳۷۱ق: ۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۱ ـ ۱۱۲) تشکیل می‌شود که با واقع مطابقت دارند؛ اما حسن و قبح هیچ‌یک از این ضروریات هستند؛ لذا مطابقت با واقع در حسن وقبح مطرح نیست؛ بنابراین مسئله حسن و قبح از قضایایی هستند که عقلا آن را اعتبار کرده‌اند که قضایای مشهوره نامیده می‌شوند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۳۰ ـ ۳۱ و ۳۳۳ ـ ۳۳۶ و ۲۶۵ و ۲۸۷).

دلیل دوم: وجدان و بداهت

دومین دلیلی که می‌توان از کلمات قائلین به این قول متوجه شد، این است که عقلایی بودن حسن و قبح، مسئله‌ای وجدانی است و انسان، بالبداهه این مطلب را درک می‌کند. لذا دلیل این‌که حسن و قبح عقلایی است، وجدان است. به‌عبارت‌رساتر، وجدان است که می‌گوید حسن وقبح، عقلایی است (مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ۳۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، النص: ۳۷۳).

پاسخ ادله و ردّ قول اول

الف) دلیل عین مُدعی است

آنچه در رد ادله این قول به ذهن می‌رسد، این است که ایشان ادعا فرمودند حسن و قبح جزء قضایای ضروریات ستّه نیست؛ لذا از قضایای مشهورات است که عقلا قبول دارند که در جواب گفته می‌شود این اولِ ادعاست که آیا حَسَن بودن و قبیح بودن از قضایای ضروریه است یا خیر؟

وقتی اصولیّون ادعای وجدان و بداهت می‌کنند؛ یعنی حسن و قبح را از قضایای ضروری می‌دانند. وقتی اصولیّون حسن عدل را ذاتی آن می‌دانند؛ یعنی نیاز به این اعتبار از ناحیه عقلا نیست؛ بلکه حسن برای عدل ضروری است. لذا اساس این دلیل که چون حسن و قبح از ضروریات نیست، پس از مشهورات است، از بین می‌رود (صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۰۶؛ تبریزی، ۱۳۶۲ش، متن: ۳۴۹).

ب) تحقق حسن و قبح قبل از وجود عقلا

جواب دیگری که به ذهن می‌رسد، این است که برای حسن و قبح نیاز به وجود عقلا نیست؛ بلکه اگر به زمانی برگشت شود که انسان به‌تنهایی زندگی می‌کرد و هنوز زندگی اجتماعی تشکیل نداده بود، در آن زمان هم حسن و قبح معنا دارد و این‌طور نیست که در آن زمان هیچ فعلی حسن و قبیح نباشد. این را عقل نمی‌پذیرد که در آن زمان، همه افعال در حسن و قبح مساوی بودند تا زمانی که زندگی اجتماعی و عقلایی تشکیل شد و اکنون افعال به حسن و قبح متصف شدند. حتی در فرضی که یک انسان تنها خودش بود و خودش (اگرچه صرف فرض است) آیا می‌توان گفت نزد این انسان، همه کارها مساوی است و هیچ تفاوتی ندارد. مثلاً آیا می‌توان گفت اطاعت از اوامر حق‌تعالی برای این فرد و عصیان از نواهی حق‌تعالی برای این فرد مساوی است؟

حتی اگر انسانی باشد که منکر خدا باشد، آیا اطاعت از دستورهای عقل و عصیان دستورهای عقل، نزد این فرد که هیچ زندگی عقلایی و عرفی ندارد، مساوی است؟

برخی اصولیّون نیز در بحث‌های مختلفی این مطلب را مطرح فرمودند که اگر حسن و قبح عقلایی است، نباید قبل از وجود عقلا یعنی زمانی که انسان زندگی اجتماعی نداشت، حسن و قبحی وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در همان زمان هم حسن و قبح مطرح بوده است (خوئی، ۱۴۱۹ق، ۳: ۱۴؛ روحانی، ۱۳۸۲ش، ۴: ۲۳؛ خررازی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۳۶۱؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ۵: ۴۶).

ج) فراگیر بودن، دال بر عقلایی نبودن است

جواب سومی که به ذهن می‌رسد، این است که وقتی به تمام انسان‌ها با زبان‌های متفاوت، با ادیان متفاوت، در زمان‌های متفاوت، در مکان‌ها و ازهمه‌مهم‌تر با تأدیب‌های متفاوت توجه می‌شود، دیده می‌شود برخی مسائل نزد همه انسان‌ها در همه اعصار حَسَن، و برخی مسائل نزد همه قبیح است. این فراگیر بودن و عدم انحصار به مکان و زمان و افراد خاص خود دلالت می‌کند براین‌که حسن و قبح نیاز به زندگی عقلایی ندارد؛ بلکه عقل است که حسن و قبح را درک می‌کند؛ زیرا وقتی عقلا با هر خصوصیتی این مطلب را درک می‌کنند، این خود شاهد است که زندگی عقلایی با این‌همه اختلافات نمی‌تواند در حسن و قبح معیار باشد؛ و الّا با این تفاوت‌های مهم، حسن و قبح هم باید متفاوت می‌شد؛ زیرا اگر همان‌طور باشد که بوعلی و... می‌فرمایند که باید انسان بر قبول این قضایا تأدیب شود، و الا اگر بر قبول این قضایا تأدیب نشود، این قضایا را قبول نمی‌کند، چطور می‌شود با این تأدیب‌های مختلف و فرهنگ‌های مختلف، عقلا در برخی موارد باهم یک‌نظر می‌شوند؟ اگر علت قبول این قضایا تأدیب‌ها بود، تأدیب‌ها که مختلف بودند؛ پس نباید قضیه‌ای بین عقلا مورد اتفاق باشد!

قول دوم: حسن و قبح شرعی

انکار حسن و قبح عقلی و قبول حسن و قبح شرعی؛ یعنی حسن و قبح، اعتباری است و اعتبارکننده آن دو شارع می‌باشد. قائلین به این قول، اشاعره هستند (جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷؛ رازی، ۱۹۸۶م؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۸۲).

مشهور اصولیّون، کلام اشاعره را همین‌طور تفسیر کردند که اشاعره، قائل به حسن و قبح شرعی‌اند (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۴۹۹؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۵۷؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵ش، ۳: ۹۲؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۱:

۵۰۴). در مقابل، قول مشهور تفسیر دیگری وجود دارد؛ به‌این‌صورت که اشاعره، قائل به حسن و قبح عقلی و واقعی‌اند؛ اما این واقعیت در طول یک اعتبار است؛ یعنی با اعتبار شارع حسن و قبح واقعیت پیدا می‌کنند. برخی اصولیّون به این تفسیر اشاره کرده‌اند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۱۹؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۴۷۶؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۶).

ادله قول دوم: (حسن و قبح شرعی)

دلیل اول: کتاب

آیه مبارکه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء، آیه ۱۵)؛ «ما هیچ قومی را عذاب نمی‌کنیم تا آن‌گاه‌که پیامبری بفرستیم».

وجه دلالت: این آیه نفی عقاب را متوقف کرده است بر بعث رسول؛ درحالی‌که اگر حسن و قبح عقلی باشد؛ یعنی برای عقاب کردن، حکم عقل کافی است؛ حتی اگر بعث رسول نباشد.

این آیه دلالت می‌کند که با بیان شارع ثواب و عقاب معنا دارد و این، به‌معنای حسن و قبح شرعی است (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۴؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۳ش، المتن: ۱۱۶؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۲۸؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱؛ بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۳؛ انصاری، ۱۴۲۶ق: ۵۶۴؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۹).

جواب استدلال به آیه

جواب اول: مدلول آیه، نفی عذاب است نه نفی استحقاق عذاب

این آیه زمانی دال بر مدعای اشاعره است که دلالت کند بر نفی استحقاق عقاب؛ یعنی قبل از بعثت رسول استحقاق عقابی وجود ندارد؛ درحالی‌که این آیه دلالت می‌کند بر نفی عذاب، نه بر نفی استحقاق. یعنی چه‌بسا قبل از بعثت رسول، به‌خاطر

حکم عقل به حسن و قبح استحقاق عقاب باشد؛ لکن حق‌تعالی عفو می‌کند. لذا این آیه نفی استحقاق عقاب قبل از شرع را نمی‌کند (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۷؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۳؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۲۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۹؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۹).

جواب دوم: مراد از رسول، عقل است

جواب دیگری که به اشاعره می‌توان داد، این است رسولی که در آیه به‌عنوان شرط تعذیب مطرح شده است، شامل عقل نیز می‌شود؛ به‌این‌بیان که مراد از رسول، حجت و بیان است؛ یعنی ما عذاب نمی‌کنیم مگر حجتی بفرستیم و یکی از حجت‌ها نیز عقل است. لذا جواز عقاب با حکم عقل نیز ممکن است (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۳؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۳: ۱۷؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۳۳۴).

همان‌طور که در روایات نیز بر عقل اطلاق حجت شده است: «ای هشام، همانا خدا برمردم دوحجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی. اما حجت ظاهر، رسولان و پیامبران‌اند و اما حجت باطنی عقل‌ها هستند...» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۱۶).

جواب سوم: مراد از عقاب، عقاب دنیوی است

این آیه مربوط است به عذاب‌های دنیوی و این‌که حق‌تعالی برامت‌های گذشته عذابی نمی‌فرستاد، مگر این‌که رسولی بر ایشان فرستاده بود. بنابراین، این آیه ارتباطی با تکلیفِ مکلف و عقاب شدن به‌خاطرعمل نکردن به تکلیف ندارد (بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۳؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۴؛ فشارکی، ۱۴۱۳ق: ۲۷؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۹؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ۷: ۱۳).

جواب چهارم: مراد آیه، نفی عذاب نسبت به اوامر شرعی است نه احکام عقلی

این آیه در مورد اوامر شرعیه است و درباره احکام عقلی و حسن و قبح عقلی، هیچ بیانی ندارد. لذا نمی‌توان از این آیه نفی عذاب نسبت به حسن و قبح عقلی را متوجه شد (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۳؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱).

دلیل دوم: عقلی بودن حسن و قبح با اختیار خداوند تعالی منافات دارد

اگر حسن و قبح، عقلی باشد؛ یعنی خداوند در حکم دادن اختیار ندارد؛ بلکه باید خداوند طبق حکم عقل حکم کند و باید آنچه را عقل حسن می‌داند، خدا واجب کند و آنچه را عقل قبیح می‌داند، حرام کند (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۷؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۷؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۲؛ انصاری، ۱۴۲۶ق: ۵۶۸؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۳).

جواب دلیل دوم: (عقلی بودن حسن و قبح با اختیار حق‌تعالی منافات دارد)

اصولیّون به این دلیل این‌طور پاسخ داده‌اند که قدرت و اختیار، تعلق می‌گیرد به افعالی که مقدور باشد نه ممتنع و محال. با فرض این‌که عقل حکم کرده باشد این فعل قبیح است؛ یعنی این فعل بر خدا محال است. وقتی محال شد، تعلق قدرت حق‌تعالی به آن فعل معنا ندارد (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۳؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۷؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۱؛ انصاری، ۱۴۲۶ق: ۵۶۸؛ دربندی، بی‌تا، ۲: ۹۳؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۶).

دلیل سوم: اگر حسن و قبح، عقلی و ذاتی باشند، نباید حسن و قبح یک فعل تغییر کند و نباید با اختلاف زمان و مکان عوض شود

سومین دلیلی که اشاعره اقامه کرده‌اند، تغییر حسن و قبح است. برخی افعال، هم حسن هستند و هم قبیح؛ مثل کذب. کذب، برخی اوقات قبیح است و برخی اوقات

حسن است. کذب برای نجات جان بی‌گناه، حسن است. اگر قبح برای کذب ذاتی است، نباید حسن باشد. این‌که گاهی اوقات کذب حسن می‌شود، دلیل است بر این‌که ذاتی نیست (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۶؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۳؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۷؛ کاشف الغطاء، ۱۳۱۹ق: ۹؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۹؛ سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۱ ـ ۴۲).

جواب دلیل سوم: (اگر حسن و قبح، عقلی و ذاتی هستند، نباید حسن و قبح یک فعل تغییر کند و نباید با اختلاف زمان و مکان عوض شود)

جواب اول: این دلیل، نشئت‌گرفته از عدم توجه به معنای ذاتی

اشاعره گمان کرده‌اند که مراد از ذاتی، این است که نباید مختلف شود؛ درحالی‌که مراد قائلین به ذاتی بودن حسن و قبح، این نیست؛ بلکه مرادشان این است که حسن و قبح واقعی است. حسن و قبح عقلی است؛ یعنی برای این‌که حسن و قبح داشته باشیم، نیاز به اعتبار شارع یا اعتبار عقلا نیست. این، معنای ذاتی است نه این‌که حسن و قبح ذاتیِ لا یتخلف باشند. لذا قائلین به حسن و قبح ذاتی می‌فرمایند حسن و قبح به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف) حسن و قبح علت و معلولی: برخی عناوین نسبت به حسن و قبح، علیّت دارند؛ مثل عدل و ظلم که نسبت این دو با حسن و قبح، علیّت است و قابل تفکیک نیستند.

ب) حسن و قبح اقتضائی: برخی عناوین نسبت به حسن و قبح، اقتضائی‌اند؛ یعنی این عنوان، اقتضائی حسن یا قبح دارد تا زمانی که مانعی سبب شود مقتضی اثر نداشته باشد؛ مانند صدق که مقتضی حُسن است و کذب مقتضی قبح است تا زمانی که مانعی نباشد؛ و الا اگر مانعی وجود داشته باشد، مثلاً موردی که صدق باعث قتل انسان بی‌گناهی می‌شود، این مانع سبب می‌شود که صدق، حسن نداشته باشد.

ج) حسن و قبح لا علیت و لا اقتضاء: برخی عناوین نسبت به حسن و قبح، نه علیّت دارند و نه اقتضاء؛ مانند راه رفتن که فی نفسه نسبت به حسن و قبح، نه علیّت دارد و نه اقتضاء؛ بلکه برای این‌که حَسَن یا قبیح شود، باید تحت عناوین دیگر قرار بگیرد تا حسن یا قبیح شود.

نکته مهم این است که در تمام این سه حالت، حسن و قبح ذاتی است؛ یعنی عقل است که حسن و قبح را درک می‌کند نه این‌که برای حسن و قبح نیاز به شرع داشته باشیم (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۸).

جواب دوم: حسن وقبح عقلی، به‌معنای نفی حسن و قبح عقلایی به نحو سالبه کلیه نیست

جواب دیگری که به ذهن می‌رسد، این است که اگر در موردی حسن و قبح با وجوه و اعتبارات عوض می‌شود، این حسن و قبح عقلی را نفی نمی‌کند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، قائلین به حسن و قبح عقلی، ادعا می‌کنند حسن و قبح برخی اشیاء عقلی است؛ یعنی حسن و قبح عقلایی و اعتباری را نفی نمی‌کنند؛ بلکه آنچه ادعا می‌کنند، این است که علاوه بر حسن و قبح عقلایی، در برخی موارد، حسن و قبح عقلی ثابت است. لذا اگر در برخی موارد حسن و قبح با اعتبارات عوض شود، این با ادعای ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح منافات ندارد (طباطبائی، ۱۲۹۶ق: ۲۴۷؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۲۰۰؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۸).

دلیل چهارم: مکلفین در افعال مضطرند؛ لذا فعلشان متصف به حسن و قبح نمی‌شود

از ادله مهم اشاعره برای اثبات این‌که حسن و قبح، شرعی است نه عقلی، مسئله اضطرار افعال بندگان است. اشاعره قائل به جبرند؛ لذا بندگان در افعال خود مجبورند. وقتی فعلی اضطراری و اجباری باشد، حسن و قبح فعل معنا ندارد (حلی، ۱۳۸۰ش: ۵۳؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۵؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱).

جواب دلیل چهارم: (مکلفین در افعال، مضطرند؛ لذا فعلشان متصف به حسن و قبح نمی‌شود)

جوابی که به این دلیل داده می‌شود، یک مطلب مبنایی است و آن این‌که این کلام شما که انسان در افعال مضطر باشد، مورد قبول نیست؛ بلکه انسان در افعال خود مختار است. لذا اصولیّون (نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۱؛ کاشف الغطاء، ۱۳۱۹ق: ۹؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۴۸۲؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۶۲؛ آملی، ۱۴۰۵ق: ۲۵۶؛ سبزواری، بی‌تا، ۲: ۴۲) نیز در رد این دلیل، به همین مقدار بسنده کرده که فرمودند این مطلب، باطل است و تفصیل این بحث به علم کلام حواله داده شده است.

دلیل پنجم: لازمه عقلی بودن حسن و قبح، قیام عرض به عرض است

اشاعره می‌گویند عرض نمی‌تواند محل برای عرض دیگر باشد. با توجه به این ادعایی که اشاعره نموده‌اند، می‌گویند لازمه عقلی بودن حسن و قبح، قیام عرض به عرض است؛ زیرا حسن و قبح که از کیفیات و از اعراض می‌باشند، اگر حسن و قبح بر افعال که از اعراض می‌باشند، عارض شوند، قیام عرض به عرض می‌شود که محال است (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۷؛ حائری، اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۰؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۵۱؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۹).

جواب دلیل پنجم: (لازمه عقلی بودن حسن و قبح، قیام عرض به عرض است)

جواب نقضی

۱. اگر این اشکال بنابر قول به عقلی بودن حسن و قبح مطرح می‌شود، طبق قول به حسن و قبح شرعی نیز مطرح می‌شود؛ زیرا در حسن و قبح شرعی، که عقیده شماست هم افعال متصف به حسن و قبح می‌شوند؛ لذا قیام عرض به عرض می‌شود (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۴۵۸).

۲. اتصاف افعال به صفاتی که امکان انکارش وجود ندارد: افعال به صفات دیگری غیر از حسن و قبح متصف می‌شود که نمی‌توان انکار کرد و محل نزاع هم نیست؛ مثل اتصاف افعال به امکان، مطلوبیت، مبغوضیت، موافقت با مصلحت، کمال و نقص و... یا موارد دیگر، غیر از افعال که عرضی متصف به عرض دیگر می‌شود (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۲؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۰؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۵۲؛ روحانی، ۱۳۸۲ش، ۱: ۳۹۹).

جواب حلی

اصل امتناع قیام عرض به عرض مورد قبول نیست (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۲؛ دربندی، بی‌تا، ۲: ۹۳؛ مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۴۵۸).

قول سوم: حسن و قبح عقلی است؛ ولی این درک عقلی غیر قابل اعتماد می‌باشد

اخباری‌ها قائل‌اند به این‌که عقل، حسن و قبح را درک می‌کند؛ لکن این درک غیر قابل اعتماد است (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۴۹۹؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۰۴؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۹۱).

ادله قول سوم: (غیر قابل اعتماد بودن درک عقلی)

دلیل اول: عقول ما آغشته است؛ لذا قدرت درک واقعیات را ندارد

اولین دلیلی که اخباری‌ها برای تخطئه عقل مطرح می‌فرمایند و طبعاً حسن و قبح عقلی نیز تخطئه می‌شود، این است که عقلِ ما عقل خالص نیست و قدرت درک واقعیات را ندارد؛ لذا حسن و قبح اشیاء را نمی‌تواند درک کند (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۰۱؛ آخوند قمی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۷۲؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۸۳؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۴۸ ـ ۳۴۹).

اصولیّون این دلیل را از محدث استرآبادی نقل می‌فرمایند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۶ ـ ۲۵۸).

جواب دلیل اول: (عقول ما آغشته است، لذا قدرت درک واقعیات را ندارد)

جواب نقضی

۱. اگر مقدمات عقلیه حجّت نیست، وجوب اطاعت و حرمت معصیت ثابت نمی‌شود؛ درحالی‌که این دو حکم با عقل ثابت می‌شوند (صدر، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۳۵).

۲. عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلی، برابر است با عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات شرعی (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۵۱).

۳. اگر کثرت اشتباه در مقدمات عقلیه باعث عدم حجّیت می‌شود، همین کثرت اشتباه در فهم از ادله شرعیه هم هست (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۵۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق: ۴۴؛ آخوند قمی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۷۳).

۴. اگر علت اشتباهات و اختلافات اصولیّون، این است که به مقدمات عقلیه تمسک کرده‌اند، پس علت اختلاف اخباری‌ها چیست؟! (تهرانی نجفی، ۱۳۲۰ش، ۱: ۳۵).

جواب حلّی

۱. حجّیت قطع ذاتی است: اخباری‌ها ادعا می‌کنند درک عقلی معتبر نیست. به ایشان ایراد می‌شود که اگر از مقدمات عقلیه قطع حاصل شود، نمی‌توان گفت این قطع حجّت نیست؛ زیرا حجّیت قطع ذاتی است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۵۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق: ۴۴).

۲. علت اشتباه در احکام شرعی مقدمات عقلیه نیستند (تهرانی نجفی، ۱۳۲۰ش، ۱: ۳۵).

دلیل دوم: روایاتی که مانع از رجوع به عقل است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۴۱ ـ ۴۳؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۷: ۲۶۲).

جواب دلیل دوم: روایاتی که مانع از رجوع به عقل است.

جواب اول: تبیین مراد روایات

اصولیّون درمقابل اخباری‌ها می‌فرمایند مراد این روایات، غیر از آن چیزی است که اخباری‌ها می‌گویند.

معانی‌ای که اصولیّون برای این اخبار ارائه می‌دهند، عبارت است از:

۱. مراد این روایات، این است که تفسیر به رأی (تفسیر به رأی یعنی پذیرفتن نظری را صرفاً به‌خاطر موافقت با فکر انسان بدون تفکر و تتبع) و قیاس (اثبات حکمی بر فرعی صرفاً به‌خاطر این‌که این حکم در مشابه آن فرع وجود دارد) و استحسان (حکمی که پشتوانه‌اش فقط این است که مجتهد این حکم را نیکو می‌داند) جایز نیست (شبر، ۱۴۰۴ق: ۲۱۷؛ عراقی، ۱۳۸۸ش: ۶۳؛ امام خمینی، ۱۴۲۲۶ق، المقدمة: ۱۱؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۹۳).

۲. عدول از ادله شرعی و توجه مستقل به ادله عقلی جایز نیست (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۳۸؛ تهرانی نجفی، ۱۳۲۰ش، ۱: ۳۵؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۴۵۶؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۹).

۳. مراد از عقلی که در اخبار اجازه رجوع به آن داده نشده، عقولِ مریض است؛ عقولی که حکمشان طبق شهوات و امیال دنیوی است و دور از حجت خدا هستند (حیدری، ۱۴۱۲ق: ۱۸۱).

جواب دوم: تعارض این اخبار با اخباری که عقل را حجّت الهی می‌داند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ص۳۸)

قول چهارم: حسن و قبح عقلی

حسن و قبح، عقلی است و با عقل قابل درک است. قائلین به این نظر، معتزله و عدلیه و مشهور اصولیّون هستند (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۴۹۹؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۶؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۵: ۴۷۶؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۳؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۰۴).

ادله قول چهارم: (حسن و قبح عقلی)

عدلیه برای اثبات حسن و قبح عقلی، ادله‌ای را اقامه فرمودند:

دلیل اول: وجدان و بداهت

اولین دلیلی که عدلیه مطرح کردند، مسئله وجدان است؛ به این بیان که:

وجدان هر انسانی، درک می‌کند که حسن و قبح، عقلی است. این‌که عدل، حَسَن است و ظلم، قبیح است، حکمی بدیهی است که هر وجدانی حاکم به این حکم می‌باشد (تونی، ۱۴۱۵ق: ۱۷۱؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲؛ بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۳؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۰؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱۰؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۵؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۲: ۳۶؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۳).

دلیل دوم: اثبات نبوت، متوقف است بر قول به حسن و قبح عقلی

اگر حسن و قبح عقلی نباشد، نبوت قابل اثبات نیست؛ زیرا برای مثال، حضرت موسی علیه‌السلام برای اثبات نبوت خود معجزه می‌آورد. یا این نبیّ، صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد، ثبت المطلوب یعنی نبوت ایشان ثابت می‌شود و اگر کاذب است،

این قدرتِ آوردن معجزه را خدا به این فرد اعطا کرده است؛ درحالی‌که اعطای قدرت به کاذب برای گمراه کردن مردم، عقلاً قبیح است و صدور قبیح از خداوند، محال است. لذا کاذب بودن نبیّ، ممکن نیست؛ پس صادق است؛ پس نبیّ است.

به‌بیان‌دیگر، برای اثبات نبوت نبیّ، اول باید ثابت شود که اعطای قدرت به کاذب، قبیح عقلی است تا بتوان گفت حق‌تعالی به کاذب قدرت آوردن معجزه نمی‌دهد؛ و الا اگر اعطای قدرت اعجاز به کاذب، قبیح عقلی نباشد، حق‌تعالی می‌تواند به فرد کاذب هم این قدرت را بدهد؛ لذا نبیّ بودن پیامبر ثابت نمی‌شود (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱۶؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۲: ۳۷؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۴ ـ ۱۰۵؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۰۵).

دلیل سوم: جواز صدور قبیح از خداوند تعالی

اگر حسن و قبح، عقلی نباشد، صدور قبیح از خداوند جایز می‌شود؛ زیرا وقتی حسن و قبح عقلی نباشد، افعال فی‌حدنفسه حسن و قبحی ندارند. لذا اگر خداوند مثلاً خلف وعده کند یا بی‌دلیل کسی را عذاب کند، هیچ قبحی ندارد (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۰؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۴؛ بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۹۶؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۰؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱۶؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۹؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۳۴۵؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۵۱؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۵؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ۷: ۱۲۸).

دلیل چهارم: عدم لزوم اطاعت الهی

زمانی اطاعت الهی لازم است که حسن و قبح، عقلی باشد؛ و الا وجوب اطاعت ساقط می‌شود؛ زیرا با توجه به این‌که حسن و قبح عقلی نیستند یعنی افعال فی‌حدذاته، نه حسن می‌باشند و نه قبیح، لذا احتمال این است که خداوند، مطیع را

عقاب کند و مخطی را پاداش بدهد و این فعل خداوند، هیچ قبحی ندارد. با توجه به این احتمال، علتی برای لزوم اطاعت باقی نمی‌ماند.

به‌بیان‌دیگر، اصولیّون علت وجوب اطاعت از خداوند تعالی را حکم عقل می‌دانند، نه دلیل شرعی. لذا اگر عقلِ عملی را منکر شویم، دلیلی برای وجوب اطاعت الهی وجود ندارد (تبریزی، ۱۳۶۹ق: ۹؛ یزدی، ۱۴۲۶ق: ۵۷؛ شیرازی، ۱۳۸۶ش، ۱: ۱۰۷؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۵؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۱: ۵۰۵).

دلیل پنجم: لغویت و بطلان شرایع

لازمه این‌که حسن و قبح عقلی نباشند، این است که شرایع لغو هستند.

معنای این‌که حسن و قبح عقلی نیستند، این است که افعال فی‌نفسه، نه حسن دارند و نه قبح؛ یعنی مثلاً ردّ امانت و خیانت، صدق و کذب، ظلم و عدل، و... هیچ فرقی با هم ندارند به معنای واقعی، فعل قبیحی وجود ندارد. با توجه به این نکته، ارسال رسل و انزال کتب (شرایع) و تکلیف لغو هستند (حلی، ۱۳۸۰ش: ۵۳؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱۶؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۳۴۵؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ۲: ص۱۰۴ ـ ۱۰۵).

دلیل ششم: امکان خلف وعده از خداوند تعالی

اگر حسن و قبح عقلی نباشد؛ یعنی هر کاری خدا انجام دهد، حسن است. لذا اگر کذب هم بگوید، حسن است. با این فرض، دیگر هیچ اعتمادی به وعده و وعید خداوند نیست (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۱؛ شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، المتن: ۱۱۲ ـ ۱۱۴؛ نراقی، ۱۳۸۸ش، ۱: ۱۰۰؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق: ۳۴۵؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۸).

دلیل هفتم: ترجیح بدون مرجح

دلیل دیگری که برخی اصولیّون به آن اشاره کرده‌اند، ترجیح بلامرجح است؛ یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید؛ درحالی‌که ترجیح بلا مرجح جایز نیست (حلی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۲۱؛ بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۹۶؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۲: ۳۶؛ شعرانی، ۱۳۷۳ش، المتن: ۱۹۸).

نتیجه پژوهش

نتیجه پژوهش، تبیین نظر اصولیّون و دلیل ایشان در مسئله حسن و قبح است. اکثر اصولیّون قائل‌اند که حسن و قبح، عقلی و واقعی است؛ یعنی نسبت به بعضی امور، عقل بدون نیاز به شرع و بدون نیاز به زندگی اجتماعی، حَسَن بودن یا قبیح بودن آن امور را درک می‌کند. بنابراین وقتی عقل توانست بدون نیاز به شرع و زندگی اجتماعی، حسن و قبح را درک کند؛ یعنی حُسن و قبح در این موارد، از امور واقعی است و مهم‌ترین دلیل اصولیّون، بدیهی و وجدانی بودن است. در مقابل، عده‌ای از اصولیّون، قائل به عقلایی بودن و اعتباری بودن حسن و قبح هستند؛ یعنی اگر چیزی حَسَن است یا اگر چیزی قبیح است، حُسن و قبحش واقعی نیست تا عقل درک کند؛ بلکه از امور اعتباری و عقلایی است که عقلا به‌خاطر داشتن زندگی اجتماعی و به‌خاطر آداب اجتماعی، حکم به حَسَن یا قبیح بودن بعضی امور می‌کنند.

منابع

القران الکریم

۱. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، ***لسان العرب***، احمد فارس صاحب الجوائب، سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ـ دار صادر، بیروت ـ لبنان.

۲. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، ***معجم مقائیس اللغة***، عبد السلام محمد هارون، اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم ـ ایران.

۳. استرآبادی، محمدامین ـ عاملی، سید نور الدین موسوی (۱۴۲۶ق)، ***الفوائد المدنیة ـ الشواهد المکیة***، دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

۴. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم (۱۴۲۹ق)، ***هدایة المسترشدین*** (طبع جدید)، دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.

۵. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق)، ***مفردات ألفاظ القرآن***، صفوان عدنان داودی، اول، دار العلم ـ الدار الشامیة، لبنان ـ سوریه.

۶. اصفهانی، سیدابو الحسن (۱۴۲۲ق)، ***وسیلة الوصول الی حقائق الأصول***، اول، جماعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.

۷. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، ***بحوث فی الأصول***، دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم.

۸. ـــــــــ (۱۴۲۹ق)، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، دوم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، بیروت.

۹. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۶ق)، ***الاجتهاد و التقلید***، اول مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله تهران.

۱۰. ـــــــــ (۱۳۷۹ش)، ***الطلب و الإرادة***، اول مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره تهران.

۱۱. ـــــــــ (۱۳۷۶ش)، ***تهذیب الأصول***، اول، دار الفکر، قم.

۱۲. ـــــــــ (۱۳۷۶ش)، ***جواهر الأصول***، اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره، تهران.

۱۳. امامی خوانساری، محمد (۱۳۵۲ش)، ***تسدید القواعد فی حاشیة الفرائد***، اول، شیخ محمد قوانینی، تهران.
۱۴. املی، حرّ، محمد بن حسن (۱۴۰۹ه)، ***وسائل الشیعة***، اول، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، قم.
۱۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۲۶ق)، ***الفوائد الأصولیة***، اول، شمس تبریزی، تهران.
۱۶. ـــــــــ (۱۴۲۸ق)، ***فرائد الأصول***، نهم، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۱۷. ـــــــــ (۱۳۸۳ش)، ***مطارح الأنظار*** (طبع جدید)، دوم، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۱۸. ایجی ـ میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، ***شرح المواقف***، بدر الدین نعسانی، اول، الشریف الرضی، افست قم.
۱۹. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۱۰ق)، ***درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد***، اول، مؤسسه الطبع والنشر التابعه لوزاره الثقافه والارشاد الاسلامی، تهران.
۲۰. ـــــــــ (۱۴۰۷ق)، ***فوائد الأُصول***، اول، وزارت ارشاد، تهران.
۲۱. ـــــــــ (۱۴۰۹ق)، ***کفایة الأصول*** (طبع آل البیت)، اول، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم.
۲۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر (۱۳۸۸ش)، ***بحر الفوائد فی شرح الفرائد*** (ویرایش سوم)، اول، ذوی القربی، قم.
۲۳. آل شیخ راضی، محمد طاهر (۱۴۲۶ق)، ***بدایة الوصول فی شرح کفایة الأصول***، دوم، دار الهدی، قم.
۲۴. آملی، میرزا هاشم (۱۴۰۵ق)، ***تقریرات الأصول***، اول، مؤسسه انتشارات فراهانی، تهران.
۲۵. بجنوردی، حسن (۱۳۸۰ش)، ***منتهی الأصول*** (طبع جدید)، اول، مؤسسة العروج، تهران.
۲۶. بروجردی، حسین (۱۴۱۲ق)، ***الحاشیة علی کفایة الأصول***، اول، انصاریان، قم.
۲۷. ـــــــــ (۱۴۱۵ق)، ***نهایة الأصول***، اول، نشر تفکر، تهران.
۲۸. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***تقریرات فی أصول الفقه***، اول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم.
۲۹. بروجردی، محمد تقی (۱۴۲۲ق)، ***رسالة فی الاجتهاد والتقلید***، اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم.

۳۰. بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵ش)، ***التحصیل***، استاد شهید مرتضی مطهری، دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳۱. تبریزی، راضی بن محمد حسین (۱۳۶۲ش)، ***تحلیل العروة*** (الاجتهاد و التقلید)، اول، بصیرتی، قم.
۳۲. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق)، ***أوثق الوسائل فی شرح الرسائل*** (طبع قدیم)، اول، کتبی نجفی، قم.
۳۳. تنکابنی، محمد (۱۳۸۵ق)، ***إیضاح الفرائد***، اول، مطبعه الاسلامیه (اخوان کتابچی)، تهران.
۳۴. تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق)، ***الوافیة فی أصول الفقه***، دوم، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۳۵. التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م)، ***کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم***، اول، مکتبة لبنان ناشرون، بیروت.
۳۶. تهرانی نجفی، هادی بن محمد امین (۱۳۲۰ش)، ***محجة العلماء***، اول، بی‌نا، تهران.
۳۷. جابلقی، محمد شفیع بن علی اکبر (بی‌تا)، ***القواعد الشریفة***، اول، مؤلف، قم.
۳۸. جزایری، محمدجعفر (۱۴۱۵ق)، ***منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة***، چهارم، مؤسسه دار الکتاب، قم.
۳۹. جزری، ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (بی‌تا)، ***النهایة فی غریب الحدیث و الأثر***، اول، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۴۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، ***الصحاح ـ تاج اللغة و صحاح العربیة***، احمد عبد الغفور عطار، اول، دار العلم للملایین، بیروت.
۴۱. جوینی، عبد الملک (۱۴۱۶ق)، ***الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد***، اول، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۴۲. جهامی، جیرار (۱۹۹۸م)، ***موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب***، اول، مکتبة لبنان ناشرون، بیروت.
۴۳. حاج آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلی (بی‌تا)، ***قلائد الفرائد***، اول، مؤسسه میراث نبوت، قم.

۴۴. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق)، ***الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة***، اول، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم.

۴۵. حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، ***دررالفوائد*** (طبع جدید)، ششم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.

۴۶. حائری، مرتضی (۱۴۲۴ق)، ***مبانی الأحکام فی أصول شرائع الإسلام***، اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.

۴۷. حجت کوه کمری تبریزی، سید محمد (۱۴۲۱ق)، ***المحجة فی تقریرات الحجة***، اول، مؤسسه السیدة المعصومه علیها السلام، قم.

۴۸. حسینی سیستانی، علی (۱۴۱۴ق)، ***الرافد فی علم الأصول***، اول، لیتوگرافی حمید، قم.

۴۹. حسینی شاهرودی، محمود (۱۳۸۵ش)، ***نتائج الأفکار فی الأصول***، اول، آل مرتضی علیهم السلام، قم.

۵۰. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۸ق)، ***تحقیق الأصول***، دوم، الحقائق، قم.

۵۱. حکیم، محسن (۱۴۰۸ق)، ***حقائق الأصول***، پنجم، کتابفروشی بصیرتی، قم.

۵۲. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید (۱۴۱۸ق)، ***الأصول العامة فی الفقه المقارن***، دوم، مجمع جهانی اهل‌بیت علیهم السلام، قم.

۵۳. الحلی، العلامة، الطوسی، الخواجة نصیر الدین (۱۳۷۱ش)، ***الجوهرالنضید***، محسن بیدارفر، پنجم، انتشارات بیدار، قم.

۵۴. حلی، حسین (۱۴۳۲ق)، ***أصول الفقه***، اول، مکتبه الفقه و الاصول المختصه، قم.

۵۵. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، ***المعتبر فی شرح المختصر***، اول، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، قم.

۵۶. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، ***شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم***، حسین بن عبد الله العمری ـ مطهر بن علی الاریانی ـ یوسف محمد عبد الله، اول، دار الفکر المعاصر، بیروت.

۵۷. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)، ***اصول الاستنباط***، اول، لجنه اداره الحوزه العلمیه، قم.

۵۸. خرازی، محسن (۱۴۲۲ق)، ***عمدة الأصول***، اول، مؤسسه در راه حق، قم.
۵۹. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، ***تحریرات فی الأصول***، اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، قم.
۶۰. خوانساری، محمد هاشم بن زین العابدین (۱۳۱۷ق)، ***معدن الفوائد و مخزن الفرائد (مبانی الأصول و...)***، اول، مؤلف، قم.
۶۱. خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، ***مصباح الأصول*** (مباحث الفاظ ـ مکتبة الداوری)، اول، مکتبة الداوری، قم.
۶۲. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***الهدایة فی الأصول***، اول، مؤسسه صاحب الامر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم.
۶۳. ـــــــــ (۱۴۱۹ق)، ***دراسات فی علم الأصول***، اول، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، قم.
۶۴. ـــــــــ (۱۴۲۸ق)، ***غایة المأمول***، اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۶۵. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***محاضرات فی أصول الفقه*** (طبع دار الهادی)، چهارم، دار الهادی للمطبوعات، قم.
۶۶. ـــــــــ (۱۴۲۲ق)، ***مصباح الأصول***، اول، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
۶۷. ـــــــــ (۱۴۱۸هـ)، ***موسوعة الإمام الخوئی***، اول، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی، قم.
۶۸. دربندی، آقا بن عابد (بی‌تا)، ***خزائن الأحکام***، اول، مؤلف، قم.
۶۹. رازی، فخر الدین (۱۹۸۶م)، ***الأربعین فی أصول الدین***، اول، مکتبة الکلیات الأزهریة، قاهره.
۷۰. الرازی، فخر الدین (۱۳۷۳ش)، ***شرح عیون الحکمة***، اول، مؤسسة الصادق علیه‌السلام، تهران.
۷۱. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی (بی‌تا)، ***بدائع الأفکار***، اول، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم.
۷۲. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق)، ***منتقی الأصول***، اول، دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی قم.
۷۳. روحانی، محمدصادق (۱۳۸۲ش)، ***زبدة الأصول***، دوم، حدیث دل، تهران.
۷۴. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۵ق)، ***الرسائل الأربع*** (قواعد اصولیة و فقهیة)، اول، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم.

۷۵. السبزواری (۱۳۶۹ ـ ۱۳۷۹ش)، ***شرح المنظومة***، آیت‌الله حسن زاده آملی، اول، نشر ناب، تهران.
۷۶. سعد الدین تفتازانی (۱۴۰۹ق)، ***شرح المقاصد***، اول، الشریف الرضی، افست قم.
۷۷. شبر، عبدالله (۱۴۰۴ق)، ***الأصول الأصلیة والقواعد الشرعیة***، اول، کتاب فروشی مفید، قم.
۷۸. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۳ش)، ***المدخل إلی عذب المنهل فی أصول الفقه***، اول، مؤسسه الهادی، قم.
۷۹. الشهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳ش)، ***رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة***، نجفقلی حبیبی، اول، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸۰. شیخ اشراق (۱۳۷۵ش)، ***مجموعه مصنفات شیخ اشراق***، هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸۱. شیخ الرئیس ابن‌سینا (۱۳۷۵ش)، ***الاشارات والتنبیهات***، اول، نشر البلاغة، قم.
۸۲. ـــــــــ (۱۴۰۴ق)، ***الشفاء*** (المنطق)، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۸۳. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۳ش)، ***زبدة الأصول***، اول، شریعت، قم.
۸۴. شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹ش)، ***درة التاج***، سید محمد مشکوة، سوم، انتشارات حکمت، تهران.
۸۵. شیرازی، میرزا محمد حسن بن محمود (۱۴۰۹ق)، ***تقریرات آیة الله المجدد الشیرازی***، اول، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم.
۸۶. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق)، ***کافی الکفاة***، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، محمد حسن آل یاسین، اول، عالم الکتاب، بیروت ـ لبنان.
۸۷. صدر، رضا (۱۴۲۰ق)، ***الاجتهاد والتقلید***، دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۸۸. صدر، محمد باقر (۱۴۱۸ق)، ***دروس فی علم الأصول*** (طبع انتشارات اسلامی)، پنجم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۸۹. ـــــــــ (۱۴۰۸ق)، ***مباحث الأصول***، اول، مطبعة مرکز النشر ـ مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۹۰. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***بحوث فی علم الأصول***، سوم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، قم.

۹۱. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***بحوث فی علم الأصول***، اول، الدار الاسلامیه، بیروت.
۹۲. ـــــــــ (۱۴۱۵ق)، ***جواهر الأصول***، اول، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
۹۳. طارمی، جواد (۱۳۰۶ق)، ***الحاشیة علی قوانین الأصول***، اول، ابراهیم باسمچی، تهران.
۹۴. طباطبائی حکیم، محمدسعید (۱۴۲۸ق)، ***الکافی فی أصول الفقه***، چهارم، دار الهلال، بیروت.
۹۵. طباطبائی یزدی، محمد باقر (بی‌تا)، ***وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل***، اول، مؤلف، قم.
۹۶. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق)، ***مجمع البحرین***، سید احمد حسینی، سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۹۷. الطوسی، الخواجة نصیر الدین (۱۴۰۵ق)، ***تلخیص المحصل***، دوم، دار الاضواء، بیروت.
۹۸. ـــــــــ (۱۳۷۴ش)، ***آغاز و انجام***، آیت‌الله حسن زاده آملی، چهارم، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۹۹. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۸۸ش)، ***الاجتهاد و التقلید***، اول، نوید اسلام، قم.
۱۰۰. ـــــــــ (۱۳۷۰ق)، ***بدائع الافکار فی الأصول***، اول، المطبعة العلمیة، نجف اشرف.
۱۰۱. ـــــــــ (۱۴۱۱ق)، ***منهاج الأصول***، اول، دار البلاغة، بیروت.
۱۰۲. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، ***نهایة الأفکار***، سوم، دفترانتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم.
۱۰۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰ش)، ***تهذیب الوصول الی علم الأصول***، اول، مؤسسه الامام علی علیه‌السلام، لندن.
۱۰۴. ـــــــــ (۱۴۲۵ق)، ***نهایة الوصول الی علم الأصول***، اول، مؤسسه الامام الصادق علیه‌السلام، قم.
۱۰۵. الغزالی، ابو حامد (۱۴۱۶ق)، ***مجموعة رسائل الامام الغزالی***، اول، دارالفکر، بیروت.
۱۰۶. الفارابی، ابو نصر (۱۴۰۸ق)، ***المنطقیات للفارابی***، اول، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۱۰۷. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۵۲ق)، ***الإفاضات الغرویة فی الأصول الفقهیة***، اول، مکتبه الرافدین، نجف اشرف.
۱۰۸. فیومی، احمد بن محمد مقری (بی‌تا)، ***المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی***، اول، منشورات دارالرضی، قم ـ ایران.

۱۰۹. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، ***قاموس قرآن***، ششم، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
۱۱۰. قوشجی، علی بن محمد (۱۳۸۲ش)، ***شرح تجرید الاعتقاد***، اول، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران.
۱۱۱. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر (۱۳۱۹ق)، ***حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الاخباریین***، اول، شیخ احمد شیرازی، تهران.
۱۱۲. کرباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن (بی‌تا)، ***إشارات الأصول***، اول، بی‌جا.
۱۱۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، ***الکافی*** (ط ـ الإسلامیة)، چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
۱۱۴. الکندی (بی‌تا)، ***رسائل الکندی الفلسفیة***، محمد ابو ریده، دوم، دار الفکر العربی، قاهره.
۱۱۵. لاری شیرازی، عبد الحسین (۱۴۱۸ق)، ***التعلیقة علی فرائد الأصول***، اول، اللجنة العلمیه للمؤتمر، قم.
۱۱۶. المحقق السبزواری (۱۳۶۰ش)، ***التعلیقات علی الشواهد الربوبیة***، سید جلال الدین آشتیانی، دوم، المرکز الجامعی للنشر مشهد.
۱۱۷. محقق خوانساری، حسین بن محمد (۱۳۷۸ش)، ***الرسائل مع رسائل أخر***، اول، کنگره آقا حسین خوانساری، تهران.
۱۱۸. مروجی، علی (۱۴۱۰ق)، ***تمهید الوسائل فی شرح الرسائل***، اول، مکتب النشر الاسلامی، قم.
۱۱۹. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (۱۴۱۳ق)، ***کفایة الأُصول*** (با حواشی مشکینی)، اول، لقمان، قم.
۱۲۰. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، اول، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران.
۱۲۱. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق)، ***أصول الفقه*** (طبع انتشارات اسلامی)، پنجم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم.
۱۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، ***انوار الأصول***، دوم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، قم.
۱۲۳. مکی عاملی، حسین یوسف (۱۳۹۱ق)، ***قواعد استنباط الأحکام***، اول، مؤلف، قم.
۱۲۴. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۸ش)، ***مصادر التشریع عند الإمامیة و السنة***، اول،

مؤسسه تنظیم ونشرآثارامام خمینی رحمه‌الله، مؤسسه چاپ ونشرعروج، تهران.
۱۲۵.موسوی قزوینی، سید ابراهیم (۱۳۷۱ق)، ***ضوابط الأصول***، اول، مؤلف، قم.
۱۲۶.موسوی قزوینی، علی (۱۴۲۷ق)، ***تعلیقة علی معالم الأصول***، اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم.
۱۲۷.مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ق)، ***تسدید الأصول***، اول، مؤسسه النشرالاسلامی، قم.
۱۲۸.میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۴۳۰ق)، ***القوانین المحکمة فی الأصول*** (طبع جدید) اول، احیاء الکتب الاسلامیه، قم.
۱۲۹.نائینی، محمد حسین (۱۳۵۲ش)، ***أجود التقریرات***، اول، مطبعه العرفان، قم.
۱۳۰.ـــــــــ (۱۳۷۶ش)، ***فوائد الأُصول***، اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۳۱.نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر (۱۳۸۸ش)، ***انیس المجتهدین فی علم الأصول***، اول، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۱۳۲.ـــــــــ (۱۳۸۴ش)، ***تجرید الأصول***، اول، سید مرتضی، قم.
۱۳۳.نوری، محدث، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، اول، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، بیروت.
۱۳۴.واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، علی شیری، اول، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
۱۳۵.وحید بهبهانی، محمد باقربن محمد اکمل (بی‌تا)، ***الفوائد الحائریة***، اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۱۳۶.همدانی، رضا بن محمدهادی (۱۴۲۱ق)، ***حاشیة فرائد الأصول*** (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة)، اول، محمد رضا انصاری قمی، قم.
۱۳۷.الیزدی، مولی عبد الله بن شهاب الدین الحسین (۱۴۱۲ق)، ***الحاشیة علی تهذیب المنطق***، دوم، مؤسسة النشرالاسلامی، قم.
۱۳۸.یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۴۲۶ق)، ***حاشیة فرائد الأصول***، اول، دارالهدی، قم.