

بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی

محمد رسول آهنگران*

چکیده:

یکی از مباحث اختلافی مهم اشاعره با معتزله و امامیه مسأله حسن و قبح عقلی است. در این مقاله، قبل از طرح و بررسی ادله طرفین، ضروری است محل نزاع به درستی تحریر شود و مشخص گردد آنچه را اشاعره انکار می‌کنند، چیست؟ این مقاله اولاً، بیان می‌دارد که حسن و قبح دارای هفت معناست و اینکه معمولاً در منابع برای آن سه معنا ذکر می‌نمایند، ناشی از عدم بررسی و استقصای کامل است و ثانیاً، کلمات اشاعره در اینکه مراد از حسن و قبح چیست، کاملاً مضطرب و متشتت است؛ لذا با توجه به این اضطراب کلمات، نسبت دادن یک معنا و مطلب مشخص به آنها بسیار مشکل است؛ ولی با توجه به مبنای جبرگرایانه اشاعره، شاید نسبت دادن انکار اصل درک عقلی حسن و قبح به آنها بی‌وجه نباشد.

واژگان کلیدی: اشاعره، معتزله، عدلیه، حسن و قبح عقلی، مدح و ذم، ثواب و عقاب

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).

طرح مسأله

از جمله بحث‌های کلامی که پایه بسیاری از اظهارنظرها می‌باشد، بحث حسن و قبح عقلی است. در یک طرف، اشاعره و در طرف دیگر معتزله، کرامیه، خوارج، ثنویه، تناسخیه و براهمه قرار دارند و این در حالی است که صاحب نظران امامیه، نظریه گروه دوم را انتخاب کرده‌اند. برخی افعال، موضوع حکم عقل به حسن و قبح هستند و عقل انسان، بدون نیاز به فرمان شرع، آن را درک می‌نماید. گروه اول یا همان اشاعره، این مطلب را انکار نموده، می‌گویند حسن یا پسندیده آن است که شارع مقدس بدان امر نماید و به این ترتیب، آن را حسن بشمارد و در مقابل آن قبیح قرار دارد که عبارت است از آنچه مورد نهی شرعی قرار گیرد. حسن و قبح دارای معانی مختلفی هستند که ابتدا باید دید کدام یک مورد نزاع است؟ بعد باید ملاحظه نمود که آیا به‌راستی آنچه مورد انکار اشاعره است و مورد اثبات گروه دوم قرار دارد، به‌درستی مشخص است؟ به بیان دیگر، آیا محل نزاع در بحث حسن و قبح عقلی به‌درستی تنقیح شده است یا خیر؟

معنای لغوی و اصطلاحی حسن و قبح

حسن و قبح از نظر لغوی، واضح هستند؛ چراکه حسن به معنای زیبایی و پسندیده بودن و قبح به معنای زشتی و ناپسند بودن است. (فیومی، ۱۳۴۷: ۱/۱۶۷؛ شرتونی لبنانی، بی‌تا: ۱/۱۹۳) ولی از نظر اصطلاحی برای این دو واژه، معانی مختلفی ذکر شده است. در کتاب‌های کلامی معمولاً برای حسن و قبح، سه معنای اصطلاحی ذکر میشود که عبارتند از:

یک. ملائمت و منافرت با نفس یا طبع؛ مثلاً وقتی می‌گوئیم فلان غذا حسن است، منظور این است که این غذا مناسب با طبع و لذیذ می‌باشد و در مقابل آن غذای بدمزه و غیر مقبول طبع انسان قرار دارد. دو. دارا بودن کمال و نقص؛ مانند اینکه گفته شود علم حسن است؛ یعنی علم

کمال به حساب می آید و در مقابل، جهل قبیح و باعث نقص خواهد بود.
سه. استحقاق مدح و ذم از نظر عقل و عقلا؛ مانند اینکه بگوئیم عدل حسن است و منظور این است که انجام دهنده عدل، استحقاق مدح را داراست و وقتی می گوئیم ظلم قبیح است، منظور این است که ظالم، مستحق ذم و سرزنش است.
(حلی، ۱۳۶۰: ۶۴)
فخررازی نیز برای حسن و قبح همین سه معنا را ذکر کرده، می گوید:

بدان که ما به عقل می دانیم بعضی چیزها هست که ملائم طبع ما باشد و بعضی چیزها هست که منافر طبع ما باشد و بعضی چیزها چنانکه راحت رسانیدن، ملائم طبع است و این ملائمت و منافرت موقوف نیست بر شرع و همچنین به عقل می دانیم که عقل، صفت کمال است و جهل، صفت نقص و ما را در این معرفت، حاجت به هیچ شرع نیست؛ بلی! اینجا سخن دیگر است و آن، آن است که بعضی افعال متعلق ذم است، عاجلاً و متعلق عقاب آجلاً بعضی دیگر متعلق مدح است عاجلاً متعلق ثواب است آجلاً؛ این معنا فعل از برای صفتی است قائم به وی یا نه؟ (رازی، ۱۳۴۱: ۱ / ۲۴۶ و ۲۴۷)

شارح **مواقف** نیز برای حسن و قبح، سه معنا ذکر می کند؛ با این تفاوت که به جای ملائمت و منافرت با نفس یا طبع، ملائمت و تناسب با غرض و منافرت و تنافی با آن را جزء معانی حسن و قبح ذکر می نماید. (۱۳۷۰: ۸ / ۱۸۲) شارح مقاصد نیز مانند شارح **مواقف** مناسبت و عدم مناسبت با غرض را جایگزین می نماید. (۱۹۸۹: ۴ / ۲۸۲)

تا اینجا مشخص شد حسن و قبح در کتاب های کلامی دارای چهار معنا هستند که عبارتند از: ملائمت و عدم ملائمت با طبع، کمال و نقص، استحقاق مدح و ذم و مناسبت و عدم مناسبت با غرض و مشخص شد که معنای چهارم هم جزء معانی

حسن و قبح به شمار آمده است؛ ولی برخی صاحب نظران به معنای چهارم اشکال کرده‌اند که: «موافقت غرض در عدل، مثلاً جهت حسن است، نه معنی حسن؛ بلکه معنی حسن در او آن است که گفته شد؛ اعنی استحقاق مدح و جزا.» (لاهیجی، ۱۳۶۵: ۲۴۵)

بر طبق این اشکال نباید معنای چهارم را جزء معانی اصطلاحی دانست؛ بلکه این معنا ملاک و جهت معنای سوم حسن و قبح می باشد و از این رو نباید آن را معنای مستقلی در کنار معنای سوم به حساب آورد.

به نظر می‌رسد اشکال این محقق وارد نمی باشد؛ چراکه موافقت و عدم موافقت با غرض به اعتبارات مختلف، تفاوت پیدا می کند؛ مثلاً کار ظالم از جهتی که تأمین کننده هدف اوست، حسن می باشد و این طور نیست که موافقت با غرض و عدم آن فقط به عنوان ملاک معنای سوم مطرح باشد؛ بلکه خود، معنای مستقلی است که به اعتبارات مختلف، تفاوت پیدا می کند؛ به طوری که یک کار برای یک نفر، حسن و تأمین کننده غرض اوست؛ ولی نسبت به شخص دیگر، قبیح و نامناسب با غرض اوست. بنابراین تا اینجا وجود چهار معنای اصطلاحی برای حسن و قبح مسلم است و نباید در وجود این چهار معنا تردید کرد.

با بررسی و تتبع در گفتار متکلمان، به معنای پنجم برمی خوریم که عبارت است از مصلحت و مفسده. در این معنا حسن بودن به معنای مصلحت داشتن و قبیح بودن به معنای مفسده داشتن است؛ مثلاً وقتی گفته می شود نماز حسن است، یعنی دارای مصلحت است و زمانی که اظهار می گردد نوشیدن شراب قبیح است، یعنی دارای مفسده است. در کلمات صاحب نظران، از این معنای حسن و قبح به «حسن و قبح فعلی» تعبیر می شود؛ چنانکه به حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم «حسن و قبح فاعلی» اطلاق می گردد. (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶: ۳/ ۴۱ و ۴۲)

عده‌ای این معنا را با معنای چهارم (مناسبت یا موافقت با غرض و عدم آن) یکی دانسته و اظهار داشته‌اند که مطابقت و عدم مطابقت با غرض، بیان دیگری از مصلحت

و مفسده است. (مظفر، ۱۳۹۶: ۱/۳۶۲) ولی حق این است که یکی دانستن این دو معنا اشتباه و ناشی از عدم تفریق میان مصلحت و مفسده با غرض است. توضیح اینکه، مصلحت همان اثر نافع یک عمل یا معلول آن است؛ ولی غرض، وجود علمی آن اثر نافع و مفید است که از آن به علت غائی نیز تعبیر می‌گردد و لذا بر عمل متقدم است. بنابراین مصلحت، معلول عمل می‌باشد؛ درحالی که غرض یا هدف، علت و طبعاً مقدم بر عمل است؛ ولی مصلحت متأخر از آن خواهد بود. کوتاه سخن اینکه، غرض عبارت است از «ما لاجله العمل»؛ ولی منفعت و مصلحت یعنی «ما ینتهی الیه العمل». با توجه به این اختلاف میان غرض و مصلحت، دیگر صحیح نیست حسن و قبح را به معنای چهارم و پنجم یکی بدانیم و لذا حق - تا اینجا - این است که گفته شود حسن و قبح دارای پنج معنا هستند.

اشکال دیگری که در باب معنای پنجم مطرح است، اینکه برخی صاحب نظران اظهار می‌دارند نباید مصلحت و مفسده را جزء یکی از معانی حسن و قبح دانست؛ بلکه حسن آنچه مصلحت دارد، به دلیل ملائمت با نفس و نیز قبح آنچه مفسده دارد، به دلیل منافرت با نفس می‌باشد؛ از این رو بر این باور پا می‌فشارند که نباید مصلحت و مفسده را جزء معانی حسن و قبح به‌شمار آورد. (مظفر، ۱۳۷۳: ۱/۲۱۹)

این نظریه هم ناصواب است؛ زیرا وقتی می‌گوئیم نماز حسن است و منظور ما این است که این عمل دارای مصلحت است، آیا حسن بودن آن به این دلیل است که نفس و طبیعت انسان با آن سازگار است و آدمی از آن لذت می‌برد؟ ملائمت با نفس یعنی سازگاری با طبیعت و وقتی می‌گویند فلان غذا حسن است، یعنی با طبیعت انسان سازگار است و از این جهت چه بسا نماز برای بسیاری که خوی تنبلی دارند، قبیح باشد؛ یعنی با طبع ایشان سازگار نمی‌باشد؛ لذا صحیح نیست بگوئیم مصلحت و مفسده از معانی مستقل حسن و قبح نیست و با معنای نخست یکی می‌باشد. بنابراین بی‌تردید مصلحت‌دار بودن و مفسده داشتن به‌عنوان معنای پنجم حسن و قبح به‌شماره می‌رود.

برخی از محققان علاوه بر معانی پیش گفته، دو معنای دیگر را نیز به معانی حسن و قبح اضافه کرده‌اند که عبارتند از: استحقاق مدح و ذم از جهت عرفی و شرعی. (اصفهانی، ۱۳۳۵: ۳۱۷)

منظور از این دو معنا روشن است؛ چراکه استحقاق مدح و ذم از منظر عرف، ممدوح و یا مذموم بودن عرفی آن است و از منظر شریعت هم ممدوح و یا مذموم بودن شرعی آن.

رابطه معنای لغوی با معانی اصطلاحی

با مشخص شدن معانی اصطلاحی حسن و قبح و اینکه این معانی اصطلاحی به هفت معنا می‌رسند و اینکه ذکر سه معنا در بیشتر کتاب‌ها ناشی از عدم استقصای کامل است، نکته قابل توجه این است که رابطه میان معنای لغوی با معانی اصطلاحی حسن و قبح را بیان نمائیم.

رابطه مزبور به‌نحو اختصار عبارت است از رابطه مفهوم با مصداق؛ چراکه حُسن در لغت عبارت است از پسندیده بودن؛ از این رو در موارد مختلف دارای مصداق متفاوت است؛ مثلاً در مورد غذا، پسندیده بودن آن از این جهت است که با طبیعت انسان سازگار باشد و در مقابل اگر غذایی با طبع انسان ناسازگار باشد، قبیح و ناپسند است. لذا معانی مختلف اصطلاحی، جزء مصداق معنای لغوی حسن و قبح می‌باشند که در هر مورد و زمینه‌ای پسند یا ناپسند بودن به یک صورت است و این اختلاف مصداق به‌دلیل اختلاف در جهت و سبب پسندیده بودن است.

تعیین محل نزاع

از میان هفت معنای اصطلاحی که برای حسن و قبح ذکر گردید، معنای سوم مورد نزاع و گفتگو میان اشاعره از یک طرف و معتزله، امامیه و دیگران از طرف دیگر قرار دارد؛ چنانکه در کتاب‌های کلامی دیگر نیز تصریح شده است که حسن و قبح

به معنای ملائم و غیر ملائم با طبع و یا موافق و غیر موافق با غرض و بقیه معانی، مورد نزاع و اختلاف نیستند و معنای مورد اختلاف عبارت است از استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب.

توضیح اینکه، از نظر همگان حتی اشاعره، عقل حُسن اشیا به معنای موافق غرض و یا مصلحت داشتن عمل و یا ملائم با طبع و مانند آن را درک می کند؛ چنانکه قبح آن را نیز درک می نماید.

از دیدگاه اشعری، درک این امر منوط به شرع است و عقل توانایی درک این جهت را در اشیا و امور ندارد و فقط از طریق شرع پی به این امر برده می شود؛ ولی معتزله و امامیه اعتقاد دارند بدون نیاز به شریعت، امکان ادراک حسن و قبح به این معنا وجود دارد.

بنابراین از نظر اشاعره، حسن و قبح به معنای موافقت غرض و ملائم طبع و مانند آن به کمک شرع صورت نمی گیرد؛ بلکه واقعیتی است که عقل بدان پی می برد و نیازی به شریعت نیست؛ ولی حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم فقط از طریق شرع درک می شود؛ این صورت که هر آنچه را شارع به آن امر نمود، حَسَن و هر آنچه از آن نهی کرد، قبیح می باشد و لذا حسن و قبیح جز از طریق امر و نهی شارع مقدس فهمیده نمی شود.

البته نزاع میان اشاعره و معتزله در این جهت، دائر میان ایجاب جزئی و سلب کلی است؛ یعنی اشاعره به طور کلی منکر حسن و قبح عقلی اند و در مقابل، ادعای معتزله و کسانی که به حسن و قبح عقلی باور دارند، این است که برخی عناوین از منظر حکم عقل، محکوم به حسن و قبح هستند و از میان آنها برخی عناوین، علت تامه حسن و قبح بوده، مانع بردار نیستند که عبارتند از عدل و ظلم. عدل علت تامه حُسن است و هیچ گاه نمی تواند حَسَن نباشد و همین طور ظلم همیشه قبیح است و هیچ گاه نمی شود قبیح نباشد. در مقابل، برخی عناوین، مقتضی حسن و قبح می باشند و به خودی خود بدون عروض مانع، حسن یا قبیح هستند؛ ولی اگر مانعی

ایجاد شود، ممکن است در آنها تبدیل رخ دهد، مثل صدق که مقتضی حسن است؛ ولی گاه مانعی باعث قبیح شدن آن می‌شود یا کذب که مقتضی قبح است، تبدیل به حسن گردد؛ مثل اینکه کذبی باعث نجات جان مؤمنی شود و یا صدقی که موجب هلاکت مؤمنی گردد.

در مورد برخی عناوین هم باید گفت نسبت به حسن و قبح «لاقتضاء» هستند؛ مثل راه رفتن و مانند آن، که بغودی خود، نه مقتضی حسن هستند، نه مقتضی قبح. در کلمات برخی بزرگان این طور تقسیم‌بندی شده که برخی عناوین متصف به حسن و قبح نمی‌شوند، مانند حرکت نائم؛ اما عناوینی که متصف به حسن می‌شوند، چهار دسته‌اند که عبارتند از واجب، مستحب، مکروه و مباح و به ضمیمه عناوین متصف به قبح، احکام حسن و قبح به پنج دسته تقسیم می‌شوند. (حلی، ۱۴۰۷ الف: ۳۳ و ۳۰۲)

ولی به نظر می‌رسد حُسن مباح معنا ندارد؛ بلکه مباح را باید داخل در «لاقتضاء» دانست و مکروه را نیز از اقسام قبیح برشمرد که به این ترتیب، عناوین یا «لاقتضاء» هستند یا متصف به حسن و قبح می‌شوند و هر یک از حَسَن و قبیح به دو شاخه تقسیم می‌شوند؛ حسن یا مندوب است یا واجب؛ قبیح نیز یا کراهتی است یا حرام. حال با روشن شدن معنای مورد اختلاف از میان معانی اصطلاحی حسن و قبح، باید دید نزاع میان اشاعره و معتزله دقیقاً در چیست؟

انکار مطلق حسن و قبح عقلی

از اظهاراتی که در مورد ادعای اشاعره صورت گرفت، چنین برمی‌آید که اشاعره منکر حسن و قبح عقلی به طور مطلق هستند؛ یعنی از نظر آنها عقل هیچ‌گاه حکم به مدح و یا ذم نسبت به هیچ کاری را صادر نمی‌کند؛ البته عقل درک می‌کند که یک عمل، موافق با غرض و یا ملایم با طبع و یا دارای مصلحت است؛ ولی در مورد انجام‌دهنده آن عمل، حکم به مدح عقل و عقلاً صورت نمی‌گیرد و همچنین است

حکم به مذمت در مورد کسی که مرتکب کار ناپسندی بشود.

این ادعا که اشاعره به طور کلی منکر حسن و قبح عقلی هستند، از کلام تاریخ‌نویسانی چون مقریزی استفاده می‌شود. وی اظهار می‌دارد از دیدگاه اشاعره، هیچ عملی نه مقتضی تحسین عقل است، نه تقبیح آن؛ بلکه حکم به حسن و قبح منحصرأستفاد از شرع است. (بی تا: ۱۲ / ۳۶۰) از جواب کسانی که درصدد رد ادعاهای اشاعره برآمده‌اند نیز معلوم می‌شود اشاعره منکر درک عقل نسبت به حسن و قبح هستند تا جایی که نظرات آنها بسان سوفطائیان دانسته شده که منکر امور ضروری هستند و چون درک حسن و قبح عقلی از جمله امور ضروری و مورد درک هر عاقلی است؛ لذا اگر کسی به انکار آن بپردازد، گوئی منکر یک امر ضروری شده است. (حلی، ۱۴۰۷: ۸۳)

در پاسخ به اشاعره گفته شده بعضی کسانی که دین را باور ندارند، مانند هنود و ملحدین، در برخی امور به حسن و یا قبح اعتراف دارند و این در حالی است که اگر حسن و قبح به دلیل تعلق امر شارع مقدس بود، نباید چنین اعترافی صورت می‌گرفت. (همو، ۱۳۷۴: ۲۳۰)

این دلیل نیز گویای این مطلب است که از دیدگاه اشاعره، عقل به حسن و قبح به معنای مورد اختلاف به طور کلی حکم نمی‌کند و یا از سوی معتزله به اشاعره اظهار گردید که اگر حسن و قبح به سبب تعلق امر به آن باشد، باید بگوییم همان‌طور که هیچ فعلی از افعال الهی به قبح متصف نمی‌شود - چون عمل او متعلق نهی قرار نمی‌گیرد - نسبت به حسن افعال او هم باید جانب انکار را پیش گیریم و بگوییم هیچ فعلی از افعال او حسن نیست - چون فعل خدا متعلق امر قرار نمی‌گیرد - تا به حسن اتصاف پیدا کند و یا بنابر قول اشاعره نباید کسی که از نهی شارع مقدس آگاهی پیدا نکرد، حکم به قبح ظلم و زشتی دروغ بنماید؛ درحالی که این‌طور نیست. (همدانی اسدآبادی، ۲۰۰۱: ۲۰۹)

از این پاسخ‌ها معلوم می‌شود ادعای اشاعره، انکار کلی حسن و قبح عقلی است؛

چراکه وقتی در جواب اشعری گفته می شود؛ ملحدان و بی اعتقادان به خدا هم قائل به حسن عدل و قبح ظلم هستند، معلوم می شود آنها به طور کلی منکر درک عقل و عقلا هستند.

اساس نزاع از زبان اشاعره

تفتازانی بحث حسن و قبح، بعد از آنکه می گوید محل نزاع در حسن و قبح به معنای صفت کمال و نقص مانند علم و جهل و نیز ملائم و غیر ملائم با غرض نیست، تصریح می کند به طور کلی هر آنچه مستحق مدح یا ذم در نظر عقول و مجاری عادات است، مورد نزاع نیست؛ چون عقل این امور را درک می کند، هر چند شریعتی نرسیده باشد؛ بلکه مورد نزاع حسن و قبح در پیش خداست؛ به معنای اینکه فاعل عملی در حکم الاهی عاجلاً مستحق مدح یا ذم باشد و یا آجلاً مستحق ثواب و عقاب باشد و مبنای تعرض نسبت به ثواب و عقاب، افعال عباد است. پس این امر با شریعت ثابت می شود؛ به این معنا که عقل حکم به حسن و یا قبح حکم الاهی نمی کند. (۱۹۸۹: ۴ / ۲۸۲)

او در رد مهم ترین دلیل که عبارت است از ضروری بودن حسن عدل و قبح ظلم در نزد هر عاقلی ولو اینکه پیرو دینی نباشد، اظهار می دارد: میان عقلا اتفاقی در این جهت وجود ندارد که حسن و قبح به معنایی که مورد نزاع و اختلاف است، مسلم باشد؛ چراکه آن معنا مدح و ذم در نزد خدای متعال و استحقاق ثواب و عقاب در حکم الاهی است. آن معنایی از حسن و قبح که مورد اتفاق میان عقلاست، ملائمت با غرض عامه و طبع آنها و عدم آن است. معنای مورد اتفاق میان عقلا عبارت است از مدح و ذم در مجاری عقول و عادات و در این جهت نزاعی وجود ندارد. (همان: ۴ / ۲۹۱) تفتازانی اعتراف میکند که صدق در نزد عقلا، ممدوح و کذب در نزد ایشان مذموم است. (همان: ۲۹۲)

میرشریف جرجانی در پاسخ به عمده دلیل قائلان به حسن و قبح عقلی مبنی

بر احاله به وجدان هر عاقلی می‌گوید ممکن است درباره حسن عدل و قبح ظلم و امور مانند آن گفته شود عرف عامی وجود دارد که مبدأ آن مسلم بودن حسن عدل و قبح ظلم در نزد عقلاست. (۱۳۷۰: ۸ / ۱۹۲)

قاضی روزبهان در جواب استدلال‌ات علامه حلی مبنی بر عقلی بودن حسن و قبح اظهار می‌دارد منکران خدا و دین مانند براهمه حکم به حسن و قبح می‌کنند؛ ولی این حکم آنها ربطی به ثواب و عقاب ندارد؛ چراکه آنها نسبت به ثواب و عقاب باوری ندارند. (مظفر، ۱۳۹۶) او بسان میرشریف اعتراف می‌کند عرف عامی وجود دارد که مبدأ جزم مشترک نسبت به حسن عدل و قبح ظلم است؛ ولی این معنا را مورد نزاع نمی‌داند. (همان: ۱ / ۳۷۴)

او در توضیح محل نزاع اظهار می‌کند درست است که افعال به لحاظ مصلحت و مفسده دارای جهت محسن و مقبح می‌باشد؛ ولی آنچه را معتزلی باید از اشعری بپذیرد، این است که مفسده عقلی نمی‌تواند معیار حکم الهی و تعیین ثواب و عقاب او باشد؛ چون عقل نمی‌تواند مصلحت و مفسده را به طور کامل درک کند و آنها را با هم جرح و تعدیل کرد، سبک و سنگین نماید؛ چراکه این کار از توان عقل خارج است. (همان: ۱ / ۳۷۵)

از این جملات نیز مشخص می‌شود که اشاعره، مدح و ذم عقلایی نسبت به افعالی را که دارای مصلحت و مفسده هستند، قبول دارند؛ چون می‌گوید جهت تحسین یا تقبیح در مورد برخی افعال، قابل انکار نیست و آنچه را اشعری نمی‌پذیرد این است که عقل، مصلحت یا مفسده را به طور کامل درک کند. این مطلب از اظهارات طرفداران معاصر مکتب اشعری هم معلوم می‌گردد؛ آنجا که اظهار شده که:

استحسان عقلا نسبت به نجات دادن غریق و یا قبیح شمردن ایشان نسبت به دشمنی، به دلیل طلب ثنائی است که از ایشان نسبت به نجات دادن غریق صورت می‌گیرد و یا ذمی است که بر دشمنی خواهد شد و مثل چنین چیزی

مسلم است؛ ولی فرض بحث در حکم تکلیف است که آیا این دو فعل از جانب خدا استحقاق ثواب یا عقاب را ثابت می‌کنند؛ درحالی که می‌دانیم ضرر و یا نفعی به او نمی‌رسد... بحث در حق خدای متعال است که آیا مدح و ذم و ثواب و عقاب الهی واجب است؟ درحالی که خبررسان صادقی برای ما خبر از رضایت و خشم او نیاورد، چگونه می‌توان به این مسأله در مورد یک عمل پی برد؟ نباید افعال انسان‌ها را با فعل الهی مقایسه کرد؛ چون چه بسا کارهایی که صدور آن از ما زشت و ناپسند است، ولی از خدا اگر صادر شود، این گونه نمی‌باشد؛ مانند مریض کردن انسان سالم و یا از بین بردن و به هلاکت انداختن یک نسل انسانی و از این رو چه بسا اگر خدا آن عمل را از ما بخواهد انجام دهیم، عمل مزبور - به دلیل سرتی که بر ما پوشیده است - قبیح نباشد؛ چراکه نمی‌شود یک عمل واحد اگر از او صادر شود، قبیح نباشد؛ ولی اگر از ما صورت گیرد، ناپسند و زشت تلقی گردد. (فیومی، ۲۰۰۲: ۴/۵۰۶ و ۵۰۷)

از این توضیحات معلوم می‌شود اظهارات فاضل قوشچی در شرح خود بر کتاب *تجرید الاعتقاد* که معتقد بود جزم عقلا نسبت به حسن و قبح برخی اعمال به معنای ملائمت و منافرت با غرض یا به معنای صفت کمال و نقص نفسانی است و این مورد نزاع نیست؛ بلکه مورد نزاع در باب استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب از دیدگاه شارع مقدس اسلام است و اشاعره منکر آن هستند که عقل بتواند به طور مستقل به چنین امری پی ببرد. (بی تا: ۳۴۷) در راستای همین مطالب است. اینکه در برخی کتاب‌ها این مطلب طوری نقل شده که گوئی فقط او چنین اظهارنظری داشته و چیزی که در نزاع از ابتدا مطرح نبود، مسأله توانایی خرد بر درک ثواب و عقاب اخروی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۷۰) صحیح نیست؛ بلکه در آثار متعددی از آنچه دیدگاه اشاعره را منعکس می‌نمایند، این مطلب به چشم می‌خورد. با توضیحات فوق مشخص شد که نظریه منقول از برخی بزرگان صاحب نظر نیز

ناصواب است که محل نزاع میان اشاعره و معتزله را هم مدح و ذم عقلائی می دانند و هم مدح و ذم شرعی (ثواب و عقاب). به نظر ایشان، اولین کسی که میان این دو بحث جدائی ایجاد کرد، فاضل تونی است و بعد احتمال می دهد که شاید او این مطلب را از فاضل زرکشی گرفته باشد؛ چراکه او به حکم عقلی ملتزم شد و پذیرفت که عقل، حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم را درک می نماید؛ ولی ملازمه با حکم شرع را نفی نمود. آنگاه ایشان تلاش می کند از سه جهت اثبات کند نزاع در هر دو جهت است و عنوان اول، مغنی از عنوان دوم است؛ به این معنا که یک نزاع در دو جهت در میان اشاعره و معتزله جریان دارد و در جهت سوم از جهت اول، متعرض قول اشاعره می شود و کلام صاحب مؤلف و فاضل قوشچی را نقل می نماید که در کلام ایشان مراد از حسن و قبح، استحقاق مدح در عاجل و ثواب در آجل و استحقاق ذم و عقاب به همان شکل است.

ایشان نتیجه گیری می کند که اگر مراد از حسن و قبح فقط مدح و ذم باشد و نه ثواب و عقاب، تفکیک میان حکم عقل به استحقاق مدح و ذم در نزد عقلا و استحقاق ثواب و عقاب و قرار دادن دو عنوان بایسته است. ایشان بعد از نقل کلمات در سه جهت، سراغ ادله طرفین رفته، ثمرات این اختلاف را ذکر می کند و بعد در قالب یک نتیجه گیری کلی اظهار می دارد که ما نمی گوئیم میان این دو بحث اتحاد کامل وجود دارد و نمی شود این دو بحث را از هم تفکیک کرد؛ بلکه ما می گوئیم آنچه نزاع میان اشاعره و عدلیه را تشکیل می دهد، مغنی از نزاع در بحث دوم است. بعد از آنکه صغرا (ادراک و قابلیت درک عقلی نسبت به حسن و قبح) ثابت شود، دیگر در اینکه این حکم عقلی، راه مسلمی برای حکم شرعی خواهد بود، نزاعی نیست. (کلانتری، بی تا: ۲۳۰ و ۲۳۱)

اشکال این است که اولاً، وقتی اظهار می گردد عده ای چون فاضل زرکشی میان دو بحث تفکیک قائل شده و ادراک عقلی را نسبت به حسن و قبح پذیرفته اند؛ ولی ملازمه آن با حکم شرعی را نپذیرفته اند، جا داشت بیشتر از نقل ها و شواهدی

استفاده شود که نشان دهد نزاع در صغرا وجود دارد؛ چون فاضل زرکشی ادراک عقلی حسن و قبح را پذیرفته و آنچه را مورد نظر و اشکال قرار داده است، ملازمه حکم عقل با حکم شرع است؛ لذا با توجه به این مسأله باید تکیه بحث بر این جهت باشد که نزاع در ادراک عقلی، میان معتزله و عدلیه هم جاری است و اینکه ایشان تلاش کردند ثابت کنند نزاع در ملازمه با حکم شرعی هم مطرح است و مراد از مدح و ذم، ثواب و عقاب هست، همسو با تفصیل فاضل زرکشی نیست؛ بلکه باید سمت بحث را به این جهت هدایت می کردند که عمده نزاع، در مدح و ذم عقلی و عقلانی یا همان بحث صغروی است؛ نه اینکه بیشتر بر پررنگ کردن مدح به معنای ثواب و ذم به معنای عقاب تکیه شود.

به دیگر سخن، اشکال اول این است که وقتی گفته شد فقط فاضل تونی و فاضل زرکشی میان این دو بحث تفکیک کرده اند و حکم عقل به استحقاق مدح و ذم در نزد عقلا را پذیرفتند؛ ولی درک عقل نسبت به آنچه معیار ثواب و عقاب الهی است را انکار کردند، جای آن بود از قرائن و شواهد طوری کمک بگیرد که این ادعا را ثابت کند؛ ولی ایشان در نقل قولها بیشتر بحث را به این سمت سوق می دهد که در کلمات اشاعره، معتزله و عدلیه، حسن و قبح به معنای ثواب و عقاب آمده است و این در حالی است که با تأکید بر ثواب و عقاب، ذهن خواننده این طور شکل می گیرد که این نظر مختص این دو فاضل نیست، بلکه دعوای میان اشاعره و معتزله هم در واقع به همین صورت است؛ چراکه در نقل قولهای بسیاری تأکید شده که مراد از حسن و قبح فقط ثواب و عقاب است و معنای این سخن آن است که آنچه مورد انکار اشاعره می باشد، درک عقل نسبت به ثواب و عقاب است؛ گوئی اشعری، حسن و قبح به معنای مدح و ذم در نزد عقلا را قبول دارد و به این ترتیب، ثابت نمی شود که نظر اشعری با آن دو فاضل مختلف است؛ بلکه نتیجه برعکس خواهد بود.

ثانیاً، از نقل قولهای تفتازانی، جرجانی و فاضل قوشچی در مباحث قبل معلوم

شد صریح عبارات ایشان این بود که درک عقلی و عقلائی و وجود عرف عام نسبت به حسن و قبح، امری غیرقابل تردید است و انکار ایشان همانند انکار فاضل تونی و فاضل زرکشی است.

بنابراین با وجود تصریحات در آثار اشاعره چنین به نظر می‌رسد که آنچه مورد انکار اشاعره است، بحث ملازمه است نه آنچه معمولاً به ایشان نسبت داده می‌شود که درک عقل و عقلا نسبت به حسن و قبح به صورت کلی است و گوئی آنها در درک عقل و عقلا نسبت به حسن و قبح تردید ندارند. با نقل گفتار بسیاری از ایشان معلوم شد آنها هم قبول دارند عقلا نسبت به برخی افعال، حکم به مدح و ذم می‌کنند؛ اما مورد انکار ایشان این است که عقل بتواند ثواب و عقاب الاهی را تشخیص دهد و این دقیقاً مطابق با نظر فاضل تونی و فاضل زرکشی است.

بیان محل نزاع با توجه به مجموع اظهارات اشاعره

از آنچه تا به حال از نظر گذشت، مشخص شد اشاعره مدح و ذم عقلا نسبت به عدل و ظلم و عناوینی مانند آن انکار نمی‌کنند و اینکه به ایشان نسبت داده می‌شود که آنها چیزی را انکار می‌کنند که هر عاقلی ولو ملحد، به آن اعتراف می‌کند، صحیح نیست؛ بلکه ایشان منکر ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع هستند.

در بازبینی مجموع اظهارات اشاعره و کسانی که کلامشان در تحریر محل نزاع از نظر گذشت، معلوم می‌گردد که آنها منکر مدح و ذم عقلائی هستند؛ نه اینکه فقط منکر ملازمه حکم عقل و عقلا با حکم شرع باشند؛ چراکه مبنای ایشان در باب افعال عباد این است که فعل انسان، معلول خداست: البته فلاسفه و حکما هم علت فاعلی را فقط خدای متعال می‌دانند؛ ولی فرق این است که از نظر حکما، افعال انسان نقش اعدادی دارند؛ اما اشاعره برای انسان و افعالش هیچ نقشی قائل نیستند و فعل او را مستقیماً معلول خدا می‌دانند. آنها در این زمینه از واژه «کسب» کمک می‌گیرند که براساس این نظریه فقط میان تصمیم انسان با فعلش و میان فعل او با

معلول آن با فعل الاهی مقارنت وجود دارد و این خداست که آن فعل را ایجاد می‌کند؛ اما این فعل الاهی مقارن با زمانی است که انسان مقدمات و زمینه های انجام آن عمل را فراهم می‌کند. لذا از دیدگاه اشاعره، انسان در افعال خود به طور کامل مجبور است و هیچ اختیاری در کارهای خود ندارد؛ چنانکه صاحب *مواقف* به‌عنوان اولین دلیل برای اثبات مدعای خود می‌گوید: «الاول انّ العبد مجبور فی افعاله و اذا کان کذا لکم العقل فیها بحسن و لا قیح» و بعد شارح آن اضافه می‌کند که: «لانّ ما لیس فعلاً اختیارياً لا یتصف بهذه الصفات.» (۱۳۷۰: ۱/۸) (۱۸۵) حال وقتی به اعتراف ایشان، هیچ اختیاری در کار انسان وجود ندارد، دیگر معنا ندارد آدمی برای انجام کار خوب یا بدی که از او صادر می‌شود، مدح یا ذم شود. پس لازمه این مبنا این است که هیچ مدح و ذمی نه عقلاً و نه از دید عقلاً نسبت به عمل خوب یا بد انسان، صورت نمی‌گیرد؛ چون مسلماً مدح و ذم، شایسته کارهای اختیاری است، نه کاری که آدمی هیچ نقشی در آن ندارد. لذا این اظهارات که مدح و ذم عقلائی را منکر نیستیم و یا عرف عام بر حسن و قبح برخی افعال وجود دارد و اظهاراتی مانند آن با مبنای جبر ناسازگار است؛ چراکه مدح و ذم از نظر عقل و عقلاً در صورتی است که عمل اختیاری باشد. از این رو حق این است که گفته شود، اشاعره منکر حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم هستند و این انکار به صورت کلی و مطلق است؛ یعنی هم استحقاق مدح و ذم از منظر عقل و هم عقلاً و هم ملازمه آن با حکم الاهی مورد پذیرش ایشان نیست؛ چراکه در غیر این صورت، نظریه آنها با یک تناقض روشن با مبنای جبرگرایانه روبرو خواهد شد.

نتیجه

حسن و قبح دارای هفت معنا و کاربرد می‌باشد که معنای مورد نزاع میان اشاعره از یک سو و معتزله و امامیه و دیگران از سوی دیگر عبارت است از استحقاق مدح و ذم؛ ولی آیا استحقاق مدح و ذم مورد انکار اشاعره، مدح و ذم عقلی و عقلائی است

یا اینکه مدح به معنای حکم عقل به ثواب و ذم به معنای عقاب الاهی است؟ آیا آنها درصدد انکار این جهت هستند که عقل و عقلا به استحقاق مدح فاعل عدل و ذم فاعل ظلم حکم نمی‌کنند یا اینکه نمی‌توان از این حکم عقلی به حکم شارع مقدس پی برد و از ثواب و عقاب نزد او اطلاع پیدا کرد؟

تصریحات زیادی از اشاعره وجود دارد که منظور از انکار حسن و قبح و استحقاق مدح و ذم، مدح و ذم در حکم الاهی است و نمی‌توان از طریق حکم عقل به ثواب و عقاب از ناحیه خداوند متعال پی برد. طبق این تصریحات، آنچه معروف است که اشاعره منکر استحقاق مدح و ذم عقل و عقلا نسبت به اعمالی چون عدل و ظلم و مانند آن هستند، اشتباه بوده و این نسبت ناصحیح است؛ ولی در این نوشتار مشخص شد با توجه به مبنای جبرگرایانه اشاعره، این نسبت چندان بی وجه نیست؛ هرچند کلمات ایشان دارای اضطراب فراوانی است.

منابع و مأخذ

۱. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۳۵، *الفصول الغرویه*، بی‌جا.
۲. تفتازانی، سعدالدین مسعود، ۱۹۸۹، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی.
۳. جرجانی، علی، ۱۳۷۰، *شرح المواقف*، قم، انتشارات شریف رضی.
۴. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، ۱۳۶۰، *کشف الفوائد*، تبریز، انتشارات مکتب اسلام.
۵. _____، ۱۴۰۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۶. _____، ۱۴۰۷، *ب، نهج الحق و کشف الصدق*، قم، دارالهجره.
۷. _____، ۱۳۷۴، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، قم، انتشارات یاران.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۳۴۱، *البراهین در علم کلام*، تهران، دانشگاه تهران.

۹. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شرتونی لبنانی، سعید، بی تا، *اقرب الموارد*، بی جا.
۱۱. فیومی، محمد ابراهیم، ۲۰۰۲، *المعتزله تکوین العقل العربی*، اعلام و افکار (جلد چهارم از دوره تاریخ فرق اسلامیة سیاسی و الدینی)، قاهره.
۱۲. فیومی، احمد، ۱۳۴۷، *المصباح المنیر*، بی جا.
۱۳. قوشچی، بی تا، *شرح قوشچی بر تجرید الاعتقاد*، بی جا.
۱۴. کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۴۰۶، *فوائد الاصول (تقریرات مرحوم آیه الله میرزا محمدحسین نائینی)*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۵. کلانتری، ابوالقاسم، بی تا، *مطرح الانظار (تقریرات درس مرحوم شیخ اعظم انصاری)*، قم، مؤسسه آل البیت.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۵، *گوهر مراد*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۱۷. مظفر، محمدحسن، ۱۳۹۶، *دلایل الصدق*، مصر، دارالمعلم.
۱۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان.
۱۹. مقریزی، احمد، بی تا، *المواعظ و الاعتبار*، بیروت، دار صادر.
۲۰. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۱، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، انتشارات داراحیاء التراث العربی.