

## گامی در جهت تقریب مبانی کلامی مذاهب اسلامی

دکتر جواد سرخوش \*

### چکیده :

ناسازگاری آراء مذاهب اسلامی درباره بسیاری از مسائل کلامی به اختلاف شان در حسن و قبح عقلی ، باز می گردد. موافقان و مخالفان حسن و قبح عقلی ، اگر چه در باره آن فراوان سخن گفته اند ، لیکن بر اساس مبانی مشترک به آن نپرداخته اند ، جا دارد که در این باره به داوری قرآن کریم مراجعه شود . به تعبیر دیگر باید دید که آیا در قرآن بر ترجیح یکی از دو رأی یاد شده دلیلی وجود دارد یا خیر ؟ در مقاله حاضر کوشش شده تا راه حل جدیدی برای این مسأله با تحلیلی بلاغی و منطقی از قرآن استخراج گردد و امید است در جهت تقریب باورها نسبت به این مسأله بنیادین کلامی ، راهگشا باشد.

### الف - طرح موضوع و فایده پرداختن به آن

نزدیک ساختن مذاهب اسلامی به یکدیگر از مهمترین آرزوها و اهداف مسلمانان اندیشمند و دلسوز و علاقمند به اسلام و سرافزایی است اسلامی امت از این رو شاهد انواع تلاش در این باره بوده ایم و با وجود ارزشمندی و در خور تقدیر بودن تمامی آنها سزاوار است از بعد کلامی گوشی صورت گیرد تا گامی به سوی تقریب مبانی کلامی مذاهب

\* عضو هیأت علمی دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س) .

اسلامی برداشته شود و از این رهگذر منشا اختلافات در بسیاری از مسائل کلامی از بین برود. ابو حامد محمد غزالی که از بزرگان اشاعره است<sup>۱</sup> تصریح می نماید که «منشا اختلاف در بسیاری از مسائل کلامی نظیر وجوب تکلیف، وجوب بعثت انبیاء، وجوب نصب امام، وجوب لطف، وجوب رعایت اصلح، لزوم معلل بودن افعال الهی به اغراض و امتناع تکلیف مالا یطاق یکی از دو امر ذیل است:

۱- حسن و قبح عقلی

۲- معنا و مفهومی که وجوب اراده می شود<sup>۲</sup>

زیرا آنها، به نحوی در استنتاج در مسائل کلامی نقش دارند و اختلاف در نتایج استدلال ها، به اختلاف در مقدمات آنها باز می گردد که از یکی از دو امر یاد شده قوام یافته است. این دو امر در کتاب های کلامی موضوع سخن قرار گرفته است لیکن این مباحث به نتایج مشترکی بین مذاهب اسلامی منجر نشده است، زیرا هر یک از مذاهب بر اساس مقدماتی - که مقبول دیگران نبوده است - استدلال و نتیجه گیری کرده اند. پس باید در جستجوی مقدماتی بود که مورد اعتراف همه مذاهب باشد تا در پرتو دست یابی به وحدت نظر درباره دو امر یاد شده، تقریب مبانی کلامی مذاهب در مسائل اختلافی ممکن گردد.

۱- ابن خلکان، شمس الدین احمد بن محمد در وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، به اهتمام دکتر احسان عباس، (قم: منشورات الشریف الرضوی، ج ۲، ۱۳۶۴ ه. ش)، ج ۴، ص ۱۹-۲۱۶ (با تلخیص) می نگارد:

ابو حامد محمد بن محمد الغزالی به حجه الاسلام زین الدین الطوسی از بعد فقهی، شافعی مسلک و از جنبه کلامی، اشعری مذهب بود و در اواخر عصر او مانندش در هم مسلکانش یافت نمی شد. وی در سلل ۴۵۰ هجری قمری متولد شد و در چهاردهم جمادی الآخر سال ۵۰۵ هجری چشم از جهان فرو بست.

وی از برجسته ترین شاگردان امام الحرمین جوینی بود و پس از مرگ استاد تدریس در مدرسه نظامیه بغداد به او سپرده شد. وی در سال ۴۸۴ هجری قمری هر چه را داشت ترک گفت و طریقت زهد اختیار نمود.

۲- الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد به اهتمام دکتر ابراهیم چوپوقچی و دکتر حسین آثامی، (آنکارا: نور، ۱۹۶۲ م)، ص ۱۶۰.

این مقاله به یکی از این دو امر ، یعنی حسن و قبح عقلی پرداخته و مبانی مشترک درباره آن را ارائه می کند . ارائه مبانی مشترک درباره معانی واجب به مقاله ای دیگر موکول می شود .

ویژگی تحقیق حاضر این است که کوششی به عمل آمده تا بر اساس مبانی مورد اتفاق مذاهب ، تحلیل های عقلی در این باره صورت گیرد تا از باب «الالتزام بشی التزام بلوازمه» گریزی از گردن نهادن به نتایج استدلال باقی نماند .

## ب - طرح مسأله حسن و قبح عقلی و بیان آراء کلامی مذاهب اسلامی درباره آن :

علامه حلی در این باره می نگارد :

«امامیه و همفکران معتزلی ایشان<sup>۱</sup> معتقدند معلوم بودن حسن یا قبح برخی از افعال نظیر علم به حسن صدق نافع و قبح دروغی که زیان آور است از بدیهیات عقلی است و علم به حسن یا قبح برخی از افعال با اکتساب حاصل می گردد و عقل از این که حسن یا قبح برخی از افعال را مستقلا ادراک نماید عاجز است و شرع از حسن و قبح این قسم پرده بر می دارد.»<sup>۲</sup>

البته جماعتی از معتزله یعنی پیروان ابراهیم بن سبیر بن هانی النظام بر این باورند که حسن و قبح تمام افعال انسان عقلی است.<sup>۳</sup>

فاضل قوشچی از آراء مذاهب درباره این مسأله به شکل ذیل یاد می کند :

۱- تعبیر «پیروان معتزلی امامیه» ترجمه این عبارت «الامامیه و من تابعهم من المعتزله» علامه حلی است ، لیکن مولف مقاله با مدلول آن موافق نیست ، زیرا ممکن است دو فرد یا دو فرقه ، درباره یک مسأله مستقلا نظر یکسان را اختیار کنند و صرف توافق آراء آنها نمی تواند دلیل پیروی یکی از آنها از دیگری باشد .

۲- العلامة الحلی : الحسن بن یوسف المطهر ، *فتح الحق و كشف الصدق* ، با تعلیقات الشیخ عین الله الحسینی الارموی ، (قم : دارالمحجره ، ج ۴ ، ۱۴۱۴ هـ.ق) ، ص ۸۲ ، با تلخیص .

۳- الشهرستانی ، محمد بن عبدالکریم ، الملل و النحل ، به اهتمام محمد بن فتح الله بدران ، (قاهره : مکتبه الانحلو المصریه ، ج ۲ ، بی تا) ، ج ۱ ، ص ۹۳ .

«معتزله بر این باورند که عقل، مستقل از حکم شرع، به حسن و قبح اشیاء حکم می کند و هر فعلی، مستقل از تعلق امر یا نهی شارع به آن، خود یا حسن است یا قبیح. اما در این باره که سبب حسن و قبح افعال چیست اختلاف نظر دارند، چه این که برخی از آنها معتقدند که حسن و قبح هر فعلی به ذات آن بازگشت می کند و برخی از ایشان نیز آن را ناشی از صفتی می دانند که عرض لازم فعل است و جمعی دیگر از معتزله بر این باورند که حسن یا قبح افعال به امری حقیقی بازگشت نمی کند، بلکه آن را تابع وجوه و اعتباراتی می دانند که در قیاس با آنها ممکن است یک فعل بنا به وجه و اعتباری حسن باشد و بنا به اعتبار و وجهی دیگر قبیح. و نزد همه آنها شرع تنها کاشف از حسن و قبحی است که برای اشیاء به یکی از سه نحو یاد شده ثابت است. اما اشاعره معتقدند: شرع جاعل و مثبت حسن و قبح افعال است و هیچ حسنی و قبحی برای افعال قبل از ورود شرع وجود ندارد، از این رو محال نیست که شارع فعلی را که حسن ساخته قبیح گرداند و یا آنچه را قبیح نموده حسن سازد، نظیر آنچه در نسخ از حرمت به وجوب و یا از وجوب به حرمت واقع می شود.»<sup>۱</sup>

### ج - تحدید محل نزاع با توجه به معانی حسن و قبح :

برای حسن و قبح معانی متعددی ذکر شده که نزاع در مسأله حسن قبح عقلی تمامی آنها را فراموشی گیرد. در شرح موافق تصریح شده که از حسن و قبح گاهی کمال و نقص و گاهی سودمندی و زیان زایی اراده می گردد و گاهی بر فعلی که انجام دهنده اش مستحق ثواب است حسن و بر فعلی که فاعلش مستحق عقاب است قبیح اطلاق می شود.<sup>۲</sup>

فاضل قوشچی نیز با اندک تفاوتی نسبت به آنچه گذشت، معانی ذیل را برای حسن و

قبح بر می شمرد:

۱- القوشچی، علاء الدین علی بن محمد، شرح تخریج العقائد لمحمد محمد الطوسی، (بی جا: رضی، بیدار،

عزیزی، بی تا) ص ۳۳۷.

۲- الشریف الجرجانی، علی بن محمد، شرح المواظف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی، (قم: انتشارات

الشریف الرضی، ۱۴۱۲ هـ. ق)، ج ۸، ص ۸۳-۱۸۱.

صفت کمال و نقص: از این رو وقتی گفته می شود علم حسن است یعنی کسی که به آن متصف است کمالی دارد و وقتی گفته می شود جهل قبیح است یعنی کسی که به جهل متصف است نقصی دارد و در این که عقل مدرک این معنی است نزاعی وجود ندارد.

۱- سازگار و متناسب با غرض و ناسازگار با آن: آنچه با غرض انسان سازگاری و تناسب داشته باشد حسن و آنچه با غرض او مخالف باشد قبیح است و گاهی از این دو معنی با مصلحت و مفسده یاد می شود و در عقلی بودن این معنای حسن و قبح نیز نزاعی نیست.

۲- فعلی که به آن در دنیا مدح خدا و در آخرت ثواب وی تعلق گیرد حسن است و فعلی که به آن در دنیا ذم خدا و در آخرت عقاب او تعلق گیرد قبیح است.<sup>۱</sup>

آنچه از سوی قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در بیان حقیقت قبیح ذکر شده با این معنای سوم سازگار است.<sup>۲</sup>

فاضل فوشچی تصریح می کند که نزاع در عقلی بودن حسن و قبح به این معنای اخیر اختصاص دارد و نزد اشاعره این معنی شرعی است.<sup>۳</sup> پس به تعبیری دیگر می توان گفت نزاع مذاهب در این مسأله به عقل عملی اختصاص دارد و در توضیح آن باید به تقسیمی درباره عقل اشاره کنیم:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ج - ۱. عقل نظری و عقلی عملی: جامع علوم انسانی

متکلمان عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می کنند ولی مرادشان این نیست که انسان از دو عقل برخوردار است، بلکه این تقسیم به لحاظ مدرکات است نه به لحاظ ذات عقل، یعنی اگر عقل چیزی را ادراک کند که انجامش سزاوار است و یا فعلی را ادراک نماید

۱- شرح تجرید العقائد، ص ۳۸-۳۳۷.

۲- القاضی عبدالجبار الممذقان الاسد آبادی، ابوالحسن بن احمد، شرح الاصول الخمسه، با تعلیقات الامام احمد بن الحسین بن ابی هاشم و تحقیق عبدالکریم عثمان، (قاهره: مکتبه وهبه، ج ۱، ۱۹۶۵ م)، ص ۴۱.

۳- شرح تجرید العقائد، ص ۳۳۸.

که انجامش سزاوار نیست، عقل را به لحاظ آنچه ادراک کرده عقل عملی گویند.<sup>۱</sup> نظیر ادراک حسن عدل و قبح ظلم و همان گونه که از توضیح پدیدار است چنین مدرکاتی به حوزه افعال و باید ها و نباید ها بازگشت می کند و اگر عقل آنچه را که هست و یا آنچه را که نیست ادراک کند و یا به تعبیری دیگر اگر عقل چیزی را ادراک کند که مستقیماً پیوندی با عمل نداشته و دانسته شدنش سزاوار باشد، عقل را در آن صورت عقل نظری گویند.<sup>۲</sup> نظیر ادراک وجود خدا یا ادراک عدم شریک باری.

حال روشن است که چون کمال و نقص و سازگاری و ناسازگاری یا مصلحت و مفسده از اموری هستند که دانسته شدن آنها سزاوار است پس دو معنای اول و دوم ذکر شده برای حسن و قبح از مصادیق مدرکات عقل نظری می باشند و چون در عقلی بودن آنها نزاعی وجود ندارد گفته شد نزاع در این مسأله عقل نظری را فرامی گیرد و تنها به عقل عملی اختصاص دارد. زیرا معنای سوم حسن و قبح که نزاع تنها در آن جاری است از مدرکات عقل عملی است پس می توان گفت:

این که اشاعره معتقدند عقل به حسن یا قبح هیچ فعلی، مستقل از امر و نهی شارع، حکم نمی کند<sup>۳</sup>، مرادشان این است که عقل نمی تواند، مستقل از شرع، به سزاوار بودن انجام فعلی، یا به تعبیر دیگر، به در خورد مدح بودن انجامش حکم کند و همچنین عقل نمی تواند، مستقل از نهی شارع، ناسزاوار بودن انجام فعلی را یا در خور نکوهش بودن انجامش را ادراک کند، زیرا ایشان معتقدند حسن و قبح افعال تابع تعلق امر یا نهی شارع به آنها است. پس محال است که عقل، مجرد از امر یا نهی شارع، حسن یا قبح فعلی را ادراک کند و این که امامیه معتقدند

۱- المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، (ایران: نشر دانش اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۵ هـ. ق)، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲- همان منبع، همان صفحه.

۳- العلامة الحلی، الحسن بن یوسف المطهر، کشف المرآة فی شرح تجرید الاعتقاد للحواجه نصیرالدین محمد بن محمد الطوسی، (بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱، ۱۹۷۹ م)، ص ۳۲۷.

عقل می تواند به حسن یا قبح برخی از افعال، مستقل از امر و نهی شارع، حکم کند<sup>۱</sup> مرادشان این است که عقل می تواند، به تنهایی، در خور مدح یا ذم بودن برخی از افعال را ادراک کند. زیرا آنها بر این باورند که امر یا نهی شارع تنها کاشف از حسن یا قبح متعلق آنها است، پس ممتنع نیست که عقل بتواند حسن یا قبح برخی از افعال را مستقل از امر یا نهی شارع ادراک کند.

#### ۵- داوری در مسأله و شیوه آن :

برای داوری در این مسأله بر خلاف آنچه در کتاب های کلامی معهود است عمل می کنیم، یعنی به جای آن که به ذکر استدلال های هر یک از طرفین که هر گز توانسته به نتایجی مورد اتفاق منتهی شود پردازیم به مبنایی رجوع می کنیم که مورد پذیرش همه آنها است و آن قرآن مجید است. زیرا معتقدیم در قرآن آیاتی وجود دارد که توجه به آنها و فهم دلالت های آنها بهترین وسیله اتفاق در این مسأله است و خطاب به برادران اشعری خود می گوئیم:

در قرآن آیاتی است که قبول آنها و استواری و قوت شان ممکن نیست مگر با اعتراف به این که خود شارع عقل آدمی را، مجرد از امر و نهی او، به حسن یا قبح برخی از افعال آگاه می داند:

در سوره الرحمن آمده است:

هل جزاء الاحسان الا الاحسان<sup>۲</sup> آیا پاداش احسان چیزی جز احسان است؟

پر واضح است که احسان فعلی است که قائم به فاعلی است، پس موضوع آیه به مدرکات عقل عملی مورد نزاع بر می گردد. اما دلالت آیه بر مطلوب محتاج توضیحی است که ذکر می گردد:

۱- همان منبع، همان صفحه.

۲- با توجه به آن که چاپ مقالات در مجله های علمی با لزوم محدودیت حجم مواجه است، از این رو به

ذکر یکی دو نمونه اکتفا می کنیم.

۳- الرحمن: ۶۰/۵۵.

آیه در قالب استفهام ارائه شده و بدون تردید مراد از آن استفهام حقیقی نیست، زیرا استفهام حقیقی برای طلب فهم و علم است.<sup>۱</sup> و آن تنها در صورتی است که پرسش کننده جاهل باشد و چون جهل از خدا منتفی است پس هرگز نمی توان این استفهام را حقیقی تلقی نمود بلکه باید برای استفهام اغراضی دیگر تصور نمود و از اغراضی که برای استفهام غیر حقیقی ذکر می شود جز تقریر، هیچکدام با آیه تناسب ندارد نظیر تمنی یا انکار. زیرا تنها در صورتی نسبت موجود در جمله استفهامیه بر تمنی حمل می شود که پرسش کننده، در حالی که امکان تحقق نسبت وجود ندارد، خواستار تحقق آن باشد نظیر تقاضای استعاره بال پرندگان از سوی شاعر:<sup>۲</sup>

أسرب القطاهل من يعبير جناحه  
لعلی الی من قد هويت اطير؟

در حالی که علاوه بر امکان تحقق نسبتی که در آیه مبارکه درباره آن پرسش شده، قرائنی که آیه به آنها محفوف است و پیوندی که این آیه با دیگر آیات دارد مانع از آن است که چنین قصدی از آیه محتمل باشد و انکار نیز تنها در صورتی استفهام بر آن حمل می شود که قصد مستفهم اعلام سزاوار نبودن نسبت و یا تکذیب وقوع آن باشد<sup>۳</sup>، در حالی که قرائنی که آیه به آنها محفوف است مانع از حمل آیه بر چنین اغراضی است زیرا در آیات پیش از آن خداوند متعال از پاداش های پروا پیشگان خیر می دهد که برای آنها دو بهشت مقدر است که در آنها انواع گوناگون میوه ها و نعمت ها وجود دارد و در آنها دو چشمه روانست و بهشتیان بر بسترهایی که حریر و استبرق آستر آنها است در کمال عزت تکیه زده اند و میوه درختان در

۱- التفنازان، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المختصر علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوی، (قم: مکتبه کنتی نجفی، ی تا)، الجزء الاول، ص ۲۰۲.

۲- الحازم، علی وامین، مصطفی، البلاغه الواضحه، (مصر: دارالمعارف، ج ۲۱، ۱۳۸۹ هـ - ق)، ص ۲۰۶.

۳- شرح المختصر علی تلخیص المفتاح، الجز الاول، ص ۲۱۵.



همان تکیه گاه در دسترس آنها است و ... آنگاه آیه مورد استشهاد را در مقام تعلیل آن پاداش ها و سزاوار بودن آنها ذکر کرده است. یعنی خداوند مقامات اهل تقوی و بهره مندی های آنها را احسانی می داند که جزایی است در برابر احسانی که آنها در دنیا انجام داده اند.

اندک تاملی درباره دیگر اغراض استفهام غیر حقیقی مانند تعجیز و تحقیر و ... ما را به این واقعیت رهنمون می سازد که هیچیک از آنها با آیه و مورد آن تناسبی ندارد، و مانیز به سبب اندک بودن مجال مقاله و بدیهی بودن انتفاء این اغراض از آیه، از استدلال بیشتر در ابطال آنها خودداری می کنیم. اما تنها غرضی که فرض آن با آیه و مورد آن تناسب دارد تقریر است و تقریر همان طور که تفتازانی می گوید عبارت است از: کشاندن و سوق دادن مخاطب به این که آنچه را می داند به آن اقرار نماید<sup>۱</sup>، پس روشن است که استفهام تقریری تنها در صورتی انشاء می شود که پرسش کننده مخاطب را عالم به نسبت و آگاه از آن می داند و تنها خواستار آن است که مخاطب آنچه را می داند به آن اعتراف کند، پس درباره آیه مبارکه نیز باید گفت خداوند متعال ما را به این که پاداش احسان جز احسان نیست عالم می داند و از این رو ما را مخاطب استفهام تقریری خویش ساخته است و کلام الهی با حمل آیه بر هر معنای دیگری قوت و استواری خود را از دست می دهد و اگر شارع ما را عالم نمی دانست سزاوار بود با اعلما و مخاطبان قرار می داد همان طور که ما در باره آگاهی از نیات و اندیشه هایمان مخاطب قرار داد و فرمود: *واعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه*<sup>۲</sup> و با استفهام از این واقعیت که آدمی به آن علم ندارد و آگاهی از آن بر اعلام الهی متوقف است یاد نکرد زیرا علم الهی به مخلوقات و یا حداقل به نیات باطنی انسان ها امری نیست که آدمی بتواند خود مستقلا آن را ادراک و بر آن حکم کند و از این رو شاهدیم برخی از فلاسفه حتی علم الهی را به ذاتش و یا مخلوقاتش انکار کرده اند و حکیم سبزواری در این باره می گوید:

۱- همان منبع، ص ۲۱۳ و عبارت او چنین است:

التقریر حمل المخاطب علی الأقرار بما يعرفه و الجائنه الیه.

۲- الانفال: ۲۴/۸.

قد قيل لاعلم له بذاته

وقيل لا يعلم معلولاته<sup>۱</sup>

در نتیجه به برادران اشعری خود می‌گوییم:

در پرتو آنچه گذشت حداقل به یک فعل دست یافتیم که حتی در لسان شارع عقل می‌تواند، مستقل از امر و نهی شارع، حسن آن را ادراک نماید یعنی به سزاوار بودن انجام آن و در خور مدح بودن فاعلش حکم کند، و واضح است که در ابطال و نقص سالبه کلیه یک مثال نقص کافی است. پس برای ابطال این نظریه که عقل نمی‌تواند به حسن یا قبح هیچ فعلی مجرد از امر و نهی شارع دست یازدهمین یک فعل یاد شده کافی است. از این رو سزاوار است برادران اشعری ما که کلام الهی را قبول دارند به لوازم آن نیز ملتزم باشند، چه این که بر اساس لوازم آیه یاد شده باید پذیرفت: عقل می‌تواند حسن یا قبح برخی از افعال را مجرد از امر و نهی شارع ادراک نماید:

### د-۱- ذکر نکته جالبی درباره آیه یاد شده:

برای بررسی تفسیری این آیه به تعدادی از تفسیرهای معتبر شیعی و سنی از جمله به تفسیر التبیان شیخ طوسی، رَوْحُ الْجَنَانِ و رَوْحُ الْجَنَانِ شیخ ابوالفتوح رازی<sup>۲</sup>، الکشاف زمخشری، التفسیر الکبیر فخر رازی و المیزان علامه طباطبایی<sup>۳</sup> مراجعه شد و نکته جالب این بود که هیچکدام به دلالت آیه بر عقلی بودن حسن و قبح برخی از افعال توجهی نداشته و از منظری که نگارنده مقاله به آیه مبارکه نگریسته به آن نظر نکرده‌اند و بیشتر به دلالت مطابقی آیه

۱- السبزواری، الحاج هادی، النظمه یا غرر الفوائد فی فن الحکمه، (بی‌جا: دارالعلم، ۱۲۹۸ هـ. ق)، ص ۱۶۴.

۲- شیخ ابوالفتوح رازی، جمال الدین، رَوْحُ الْجَنَانِ و رَوْحُ الْجَنَانِ با تصحیح و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی و تصحیح علی‌اکبر غفاری، (تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ هـ. ق)، ج ۱۰، ص ۴۰۴.

۳- العلامة الطباطبائی، السید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، (قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمية، بی‌تا)، ج ۱۹، ص ۱۱۰.

پرداخته و آن را از همین حیث تفسیر کرده اند. اندک تأملی در برخی از عبارات ایشان که به عنوان نمونه ذکر می گردد هر گونه تردیدی را درباره صحت سخن نگارنده می زداید:

شیخ طوسی درباره آیه آورده است که:

«قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان معناه ليس جزاء من فعل الاعمال الحسنة و انعم علی غیره الا ان ینعم علیه بالثواب و یحسن الیه»<sup>۱</sup> معنای آیه این است که جزای کسی که کارهای شایسته را انجام داده و به دیگری احسان نموده جز این نیست که با پاداش اخروی به او نعمت داده شود و مورد احسان قرار گیرد.

و یا زمخشری در تفسیر آیه می نگارد:

«\* هل جزاء الاحسان \* فی العمل \* الا الاحسان \* فی الثواب و عن محمد بن الحنفیة هی مسجله للبر و الفاجر ای مرسله یعنی ان کل من احسن احسن الیه و کل من اساء اسیء الیه»<sup>۲</sup>

آیا جزای احسان در عمل جز احسان در ثواب است و از محمد بن حنفیة نقل شده که این جزا هم نیکوکاران و هم تباهکاران را فرا می گیرد، یعنی هر کس نیکی می کند به وی نیکی خواهد شد و هر کس بدی می کند با او همان گونه رفتار خواهد شد.

فخر رازی معتقد است این آیه دارای معانی متعددی است که برخی از آنها مشهورتر و برخی قریب تر است. به عنوان مثال از یکی از معانی مشهور تر آیه با عبارت: هل جزاء التوحید غیر الجنة یاد می کند اما در باره معنایی که از آیه به ذهن قریب تر می نماید آورده است که:

اما الاقرب فانه عام فجزاء کل من احسن الی غیره ان یحسن هو الیه ایضا<sup>۳</sup>.

۱- الشیخ الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، با تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ج ۹، ص ۴۸۲.

۲- الزمخشری، الامام جاد الله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاریل فی وجوه التأویل، (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱، ۱۴۱۶ هـ. ق)، ج ۴، ص ۴۵۳.

۳- الفخر الرازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۴۱۷ هـ. ق)، ج ۱۰، ص ۳۷۷.

این معنای آیه عام است و هر نیکی کننده ای را فرا می گیرد. از این رو مراد از آیه این است که هر کس به دیگری نیکی نمود جزای وی آن است که آن دیگری نیز به وی نیکی کند.

پر واضح است که تفسیر های یاد شده درباره آیه تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند و هیچکدام از آنها به استنفهامی که در لسان آیه انشاء شده از این حیث که با دلالت التزامی می تواند پاسخگوی مسأله حسن و قبح عقلی باشد نظر نکرده اند.

### ۵-۲- بررسی شاهدی دیگر :

اگر چه همان یک شاهد در اثبات این که در لسان قرآن، عقل بر ادراک حسن برخی از افعال، مستقل از امر شارع، توانا تلقی شده کافی است، لیکن برای تاکید بر صحت آنچه اظهار شد و حصول اطمینان قلب برادران اشعری خویش شاهدی دیگر را از قرآن ذکر و لوازمش را تبیین می کنیم :

ان المتقين في جنات و عبور اخذين ما اتاهم ربهم انهم كانوا قبل ذلك محسنين<sup>۱</sup>.  
در آیه اول خداوند متعال از نعمت های فراوانی سخن می گوید که اهل تقوی از آنها در آخرت بهره مند خواهند بود و در آیه بعدی آن بهره مندی ها را با نیکوکار بودن ایشان در دنیا تعلیل می کند.

اما برای آن که چگونگی دلالت این آیات تبیین شود باید آنها با یک تحلیل بلاغی مورد بررسی قرار گیرند :

### ۵-۲-۱- تحلیل بلاغی آیات مورد استشهاد :

در این آیات جمله «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» بدون حرف عاطف واو پس از جمله نخستین ذکر شده و از این رو مصداقی است برای فصل که در علم معانی مطرح است.<sup>۱</sup> و موارد

آن وجود کمال اتصال یا کمال انقطاع و یا شبه کمال اتصال بین دو جمله است.<sup>۲</sup> حال باید دید سبب ترک عطف یاد شده در این آیات کدامیک از این سه علت می باشد؟

با توجه به این که جمله «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» نه تفسیر جمله قبل است و نه تاکید آن و نه بعض آن، پس وجود کمال اتصال بین آنها منتفی است، زیرا شرط وجود کمال اتصال بین دو جمله آن است که یکی از پیوند های یاد شده بین آنها وجود داشته باشد.<sup>۳</sup>

کمال انقطاع نیز در جایی است که یا ساختار دو جمله به لحاظ خبری یا انشایی بودن با یکدیگر متفاوت باشد و یا در صورت وحدت ساختار، مناسبتی معنوی بین آنها وجود نداشته باشد،<sup>۴</sup> در حالی که آیات مورد بحث تفاوت ساختاری ندارند زیرا هر دو خبری هستند و از نظر معنوی نیز با یکدیگر بیگانه نیستند، زیرا مسندالیه در «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» ضمیر

---

۱- الهاشمی، السید احمد، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، (بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۸ هـ - ق)، ص ۳۶-۱۲۴.

شایسته است ذکر است که بحث فصل و وصل از مهم ترین مباحث علم بلاغت در تبیین و کشف وجهی از وجوه اعجاز قرآن است زیرا در پرتو آن دانسته می شود که در قرآن مجید، وجود باعدم حتی یک حرف ملند و او تابع علی منطقی است ولی درک و تبیین آن علل کار ساده ای نیست و اندیشمندان نیز در بسیاری از موارد پس از تامل می توانند آنها را کشف نمایند. پس چگونه پذیریم که قرآن حاصل تراوش ذهنی نگاری است که به مکتب نرفت و خط نوشت.

۲- البلاغه الواضحه، ص ۲۲۹.

در خور توجه است که عطف دو جمله با او که از آن با وصل یاد می شود بر وجود دو رکن متوقف است که اگر یکی از آنها منتفی باشد دیگر برای وصل جایی وجود نخواهد داشت و آن دو رکن عبارتند از:

الف - وجهی برای پیوند دو جمله

ب- وجهی برای افتراق آنها

از این رو در هر سه موردی که برای ترک عطف گفته می شود فقط یکی از دو رکن یاد شده موجود است و رکن دیگر منتفی است، مثلا در صورت کمال اتصال بین دو جمله وجه افتراق آنها منتفی است و در صورت کمال انقطاع وجه پیوند آنها.

۳- همان منبع، ص ۲۹-۲۲۸

۴- همان منبع، ص ۲۲۹.

هم می باشد که به مسندالیه در آیه قبل، یعنی به متقین، بر می گردد، پس این آیات دو خبر را درباره یک موضوع افاده می کنند. در نتیجه کمال انقطاع نیز بین آنها مردود است، پس تنها علتی که برای فصل جملات این آیات باقی می ماند شبه کمال اتصال است و آن در صورتی است که جمله دوم پاسخگوی پرسشی باشد که از جمله نخستین در ذهن مخاطب شکل می گیرد<sup>۱</sup>، زیرا در این آیات نیز پس از آن که خداوند متعال از جایگاه پروا پیشگان در بهشت و بهره مندی های آنها در آن خبر می دهد، جای این پرسش در ذهن مخاطبان بوده که چرا آنها از این جایگاه رفیع و نعمت های فراوان در آخرت برخوردار می شوند؟ و خداوند با بیان این که آنها در دنیا محسن بوده اند این پرسش را پاسخ گفته و تعلیل می کند. پس از این پاسخ معلوم می شود که پرسش یاد شده بر شبهه ای موضوعیه مبتنی بوده که آیا اهل تقوی محسن هستند؟ و پاسخ الهی آن شبهه را رفع نموده است و خدا مخاطبان را نسبت به محسنان دارای شبهه حکمیّه ندانسته تا آنها را از حکم محسنان آگاه سازد یعنی بر اساس کلام الهی، عقل خود بر این معنی حکم می نموده که محسنان باید با احسان پاداش داده شوند و به عبارت دیگر عقل در این باره کافی قلمداد شده است. از این رو می توان گفت این آیات نیز شاهد دیگری است بر این که عقل می تواند حسن یا قبح برخی از افعال را مجرد از امر و نهی شارع ادراک و بر سزاوار بودن یا ناسزاوار بودن آنها حکم کند.

برای تاکید بر صحت آنچه از آیات با تحلیل بلاغی استفاده شد، حال به تحلیل آیات از منظری منطقی همت می گماریم: *قال جامع علوم انسانی*

### ۵-۲-۲- تحلیل آیات یاد شده از منظر منطقی:

می دانیم هر گاه در اثبات مطلوبی و رفع مجهولی به قیاس رجوع می شود نتیجه قیاس آن گاه مورد قبول مخاطب قرار می گیرد که مقدمات قیاس مورد قبول وی باشد و الا باید اول به اثبات آن مقدمات پرداخت و یکی از انواع قیاس، قیاسات مضمربه است.<sup>۲</sup> یعنی قیاساتی که

۱- همان منبع، همان صفحه.

۲- المظفر، الشیخ محمد رضا، المنطق، (بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ هـ. ق)، الجزء الثاني، ص ۲۵۴.

برخی از مقدمات یا نتیجه آنها و یا هر دو حذف شده و در کلام ذکر نشده است و این تنها در صورتی جایز است که مقدمه یا نتیجه محذوف نزد مخاطب معلوم بوده و از آن رو به ذکر آن نیماز نباشد.<sup>۱</sup> و در قرآن استدلال های فراوانی را مشاهده می کنیم که در قالب قیاسات مضمرة ارائه شده اند . نظیر افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافا کثیراً<sup>۲</sup>

که بخشی از آیه مقدمه ای از یک قیاس استثنایی است و مقدمه دیگر و نتیجه قیاس مضمرة بوده و ذکر نشده اند و صورت آن قیاس را می توان به شکل ذیل ارائه کرد :

اگر قرآن از جانب غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری یافته بودند .

لیکن ایشان در آن اختلافی نیافتند

پس قرآن از جانب خدا است .

اما در آیات مورد استشهد ، ما با یک قیاس مضمرة از نوع اقترانی مواجه هستیم که در آن کبری و نتیجه به لحاظ معلوم بودن نزد مخاطب حذف شده و تنها به ذکر صغری در قالب :

انهم کانوا قبل ذلک محسنین بسنده شده است . و آن قیاس را می توان در قالب قیاس اقترانی شکل اول با رعایت تمام شرایط انتاج آن ، به صورت ذیل عرضه کرد :

متقی محسن است .

و هر محسنی سزاوار است با احسان پاداش داده شود .

پس متقی سزاوار است با احسان پاداش داده شود .

پس واضح شد که در کلام الهی برای اثبات سزاوار بودن پاداش پروا پیشگان تنها به ذکر محسن بودن آنها اکتفا شده است ، و این خود گواهی بر آن است که آدمی به کبرای قیاس عارف و آگاه تلقی شده است ، یعنی نزد شارع عقل برای حکم کردن بر این که پاداش

۱- ابن عقیل العقیلی ، بهاء الدین عبدالله ، شرح ابن عقیل علی الفیة الامام ابی عبدالله محمد بن مالک ،

(بیروت : دار احیاء التراث العربی ، بی تا) ، ج ۱ ، ص ۴۴-۴۳ .

۲- النساء : ۸۲/۴ .

محستان جز احسان نیست توانا و کافی به حساب آمده است . پس بر اساس تحلیل های بلاغی و منطقی انجام شده می گوئیم :

این نتیجه جای تردید ندارد که بر اساس کلام خود شارع ، عقل می تواند مجرد از امر یا نهی او ، حسن یا قبح برخی از افعال را ادراک کند و از این رو باتمسک به قرآن ضرورتی برای نزاع در مسأله حسن و قبح عقلی وجود نخواهد داشت .

### ۵-۲-۳- نکته ای درباره نگرش برخی از مفسران به این آیه :

برخی از مفسران نظیر شیخ طوسی در التیان و زمخشری در الکشاف حتی به این که جمله «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» برای نعمت های ذکر شده برای اهل تقوی ، نقش تعلیلی دارد تصریح نکرده اند :

شیخ طوسی فقط در این باره آورده است که :

\* انهم كانوا قبل ذلك محسنين \* يفعلون الطاعات و ينعمون علی غیرهم بضروب الاحسان<sup>۱</sup>

یعنی اهل تقوی جمیع طاعات را انجام می دادند و به دیگران با اشکال گوناگون احسان ، بخشش می کردند.

و یا زمخشری فقط در این باره می گوید :

\* محسنين \* قد احسنوا اعمالهم<sup>۲</sup> قبل جامع علوم انسانی

یعنی آنها کارها و وظایف خویش را به خوبی انجام داده اند .

و برخی از مفسران نیز که مانند فخر رازی یا ابوالفتح رازی<sup>۳</sup> یا علامه طباطبایی<sup>۴</sup> که به

نقش تعلیلی جمله «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» توجهی داشته اند از این حد فراتر نرفته و به

۱- التیان فی تفسیر القرآن ، ج ۹ ، ص ۸۴-۳۸۳ .

۲- الکشاف عن حقائق غوامض التریل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل ، ج ۴ ، ص ۳۹۸ .

۳- رُوْحُ الْجَنَانِ وَ رُوْحُ الْجَنَانِ ، ج ۱۰ ، ص ۲۹۵

۴- المیزان فی تفسیر القرآن ، ج ۱۸ ، ص ۶۹-۳۶۸ .



آثار تحلیل بلاغی ارتباط آن جمله با جملات پیش از آن التفاتی نداشته و به لوازم منطقی آن جمله نیز نپرداخته اند. از این رو در کلام ایشان اثری از این که این آیه می تواند پاسخگوی مسأله حسن و قبح عقلی باشد یافت نمی شود:

به عنوان نمونه به آنچه که فخر رازی در تفسیر این جمله ذکر نموده توجه نمایید:

قوله «انهم كانوا قبل ذلك محسنين» اشارة الى تمنها ای اخذوها و ملکوها بالاحسان.<sup>۱</sup>

این جمله اشاره ای است به بهای نعمت هایی که اهل تقوی از آنها برخوردار می گردند، یعنی ایشان آن نعمت ها را با احسان خویش گرفته و مالک شده اند.

### ۵-۳- پرسشی مقدر و پاسخ به آن :

اگر پرسیده شود چرا به آیاتی که صراحت بیشتری در مسأله حسن و قبح عقلی دارد استشهاد نشده است؟

در پاسخ خواهیم گفت: آیاتی نظیر «و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زکاهها و قدخاب من دساها»<sup>۲</sup> به سبب وضوح آنها در پاسخگویی به مسأله حسن و قبح عقلی، متأسفانه از سوی برخی از مفسران اشعری مذهب نظیر فخر رازی<sup>۳</sup> مورد تأویل واقع شده اند از این رو پرداختن به آنها که خود محل نزاعی گشته، خلاف شیوه ما در این بحث بوده و با غرض نگارنده از این بحث نیز که بیشتر ذکر شد منافات داشت.

۱- التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۶۶.

۲- الشمس: ۹۱/ ۷ الی ۱۰.

۳- التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۷۸-۱۷۶.

## منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- ابن خلکان ، شمس الدین أحمد بن محمد ، **وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان** ، به اهتمام دکتر احسان عباس ، (قم : منشورات الشریف الرضی ، ج ۲ ، ۱۳۶۴ هـ . ش .)
- ۳- ابن عقیل العقیلی ، بهاء الدین عبدالله ، **شرح ابن عقیل علی الفیة الإمام أبی عبدالله محمد بن مالک** ، (بیروت : داراحیاء التراث العربی ، بی تا .)
- ۴- الفتازانی ، سعد الدین مسعود بن عمر ، **شرح المختصر علی تلخیص المفتاح** للخطیب القزوینی ، (قم : مکتبة کتبی نجفی ، بی تا .)
- ۵- الجازم ، علی و امین ، مصطفی ، **البلاغه الواضحه** ، (مصر : دارالمعارف ، ج ۲۱ ، ۱۳۸۹ هـ . ق .)
- ۶- الزمخشری ، الامام جارالله محمود بن عمر ، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل** ، (قم : مکتب الاعلام الاسلامی ، ج ۱ ، ۱۴۱۶ هـ . ق .)
- ۷- السیزواری ، الحاج هادی ، **المنظومة یا غور الفوائد فی فن الحکمه** ، (بی جا : دارالعلم ، ۱۲۹۸ هـ . ق .)
- ۸- الشریف الجرجانی ، علی بن محمد ، **شرح المواقف للقاضی عضد الدین عبد الرحمن الایجی** ، (قم : انتشارات الشریف الرضی ، ۱۴۱۲ هـ . ق .)
- ۹- الشهرستانی ، محمد بن عبد الکریم ، **الملل و النحل** ، به اهتمام محمد بن فتح الله بدران ، (قاهره : مکتبة الأنجلو المصریة ، ج ۲ ، بی تا .)
- ۱۰- شیخ ابوالفتوح رازی ، جمال الدین ، **رَوْحُ الْجَنَانِ وَ رَوْحُ الْجَنَانِ** ، با تصحیح و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی و تصحیح علی اکبر غفاری ، (تهران : اسلامیة ، ۱۳۹۸ هـ . ق .)

- ۱۱- الشيخ الطوسي ، ابو جعفر محمد بن الحسن ، **التبيان في تفسير القرآن** ، با تحقيق أحمد حبيب قصير العاملی ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، بی تا) .
- ۱۲- العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف المطهر ، **كشف المراد في شرح تجويد الاعتقاد** للمخواجه نصير الدين محمد بن محمد الطوسي ، (بيروت : مؤسسه الأعلمی للمطبوعات ، ج ۱ ، ۱۹۷۹ م .).
- ۱۳- همو ، **نهج الحق و كشف الصدق** ، با تعليقات الشيخ عين الله الحسنی الأرموی ، (قم : دارالهجرة ، ج ۴ ، ۱۴۱۴ هـ . ق .).
- ۱۴- العلامة الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، **الميزان في تفسير القرآن** ، (قم : جماعة المدرسين في الحوزه العلميه ، بی تا .).
- ۱۵- الغزالي ، ابو حامد محمد بن محمد ، **الأقتصاد في الاعتقاد** ، به اهتمام دكتور ابراهيم چوبوقچي و دكتور حسين آتاي ، (آنكارا : نور ، ۱۹۶۲ .).
- ۱۶- الفخر الرازي ، ابو عبدالله محمد بن عمر ، **التفسير الكبير** ، (بيروت : دار احيا التراث العربي ، ج ۲ ، ۱۴۱۷ هـ . ق .).
- ۱۷- القاضي عبد الجبار الهمداني الاسد آبادي ، ابو الحسن بن أحمد ، **شرح الأصول الخمسه** ، با تعليقات الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم و تحقيق عبد الكريم عثمان ، (قاهره : مكتبه و هبه ، ج ۱ ، ۱۹۶۵ م .).
- ۱۸- القوشجي ، علاء الدين علي بن محمد ، **شرح تجريد العقائد** لمحمد بن محمد الطوسي ، (بي جا : رضی ، بيدار ، عزيزي ، بی تا .).
- ۱۹- المظفر ، محمد رضا ، **اصول الفقه** ، (ايران : نشر دانش اسلامي ، ج ۱ ، ۱۴۰۵ هـ . ق .).
- ۲۰- همان ، **المنطق** ، (بيروت : دارالتعارف ، ۱۴۰۰ هـ . ق .).
- الهاشمي ، السيد احمد ، **جواهر البلاغة في المعاني و البيان و البديع** ، (بيروت : دارالكتب العلمية ، ج ۱ ، ۱۴۱۸ هـ . ق .)