

تحلیل و ارزیابی حسن و قبح افعال اخلاقی در نزد معتزله و اشاعره

دکتر منصور ایمانپور*

چکیده

در عین حالی که فلسفه اخلاق در سنت فلسفی ما سابقه‌ای ندارد ولی می‌توان از لایه لای کتب کلامی و فلسفی مباحث سودمندی را در این زمینه استخراج کرد. مباحثی که در ذیل بحث عدل الهی در کلام و حکمت نظری و عملی در فلسفه قرار می‌گیرند، از این قبیلند.

محور اصلی این مقاله تشریح و تحلیل و ارزیابی آرای دو جریان فکری معتزله و اشاعره در مورد حسن و قبح افعال اخلاقی است. در این جهت به مباحثی از قبیل نحوه پیدایش مسأله حسن و قبح افعال در کلام اسلامی، سرچشمه‌های ارزشهای اخلاقی و دیدگاههای معتزله و اشاعره پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی : حسن و قبح افعال، معتزله، اشاعره

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

طرح مسئله

یکی از رشته‌های جدید در حوزه فلسفه‌های مضاف، فلسفه اخلاق است که با رویکرد فلسفی در باب اخلاق و مسایل و احکام اخلاقی به بحث می‌نشیند^۱ و به ایضاح مفهومی ارزشهای اخلاقی (خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، ...) و تشخیص مصادیق ارزشهای اخلاقی می‌پردازد.^۲ پرواضح است که این رشته معرفتی با همین چارچوب و رویکرد و روش و هدف، در تاریخ اخلاق‌شناسی ما سابقه شایان ذکری ندارد؛ لکن در این خصوص به صورت پراکنده در آثار فیلسوفان و متکلمان و علمای اخلاقی ما مباحث سودمندی وجود دارد و بخش قابل ملاحظه‌ای از مباحث عدل الهی در کلام اسلامی به این موضوع اساسی تحت عنوان حسن و قبح افعال اختصاص یافته است و تحت عناوین «حکمت نظری و عملی» و «اقسام مشهورات و خاستگاه آنها» مباحث زیادی در کتب فلسفی - منطقی ما پراکنده گشته است و مطالب مفیدی نیز در لا به لای کتب تفسیری در این زمینه مستور و مغفول مانده است.

دغدغه اصلی این مقاله با عنایت به مباحث پیشگفته، تشریح و تحلیل و ارزیابی آرای دو جریان فکری در این زمینه و بررسی مبانی و برخی از لوازم آرای آنها در این حوزه است. گرچه این دو جریان فکری از نگاه تاریخی، به قرون گذشته متعلق هستند و تحت عناوین «معتزله» و «اشاعره» از آنها یاد می‌شود، لکن اولاً - تدقیقات فلسفی و گستره آن، در حصار زمان و مکان محصور نیست و برای اهل تحقیق تنها حقانیت یک سخن ملاک است نه سن و مکان آن. ثانیاً معتزله و اشاعره نماد دو جریان فکری در جهان اسلام هستند و این دو جریان فکری در کنار جریانهای فکری دیگر در زمانهای مختلف و مناطق گوناگون حضوری پررنگ دارند.^۳

نحوه پیدایش مبحث حسن و قبح افعال در کلام اسلامی

یکی از علوم رایج در جهان اسلام، علم یا فن کلام است که از همان آغاز پیدایش خود، دغدغه حل مسایل اعتقادی و نظری در حوزه دین شناسی را در سر می‌پروراند و به تدریج به واسطه یک دسته عوامل داخلی و خارجی و مقتضیات زمان،

گسترده‌تر و پربارتر می‌شد و نظم و صبغه ویژه‌ای پیدا می‌کرد. معتزله، نخستین فرقه کلامی منسجم و روشمندی بودند که با مبنا قرار دادن احکام عقل استدلالگر، در نیمه دوم قرن نخست هجری پا به عرصه حیات فکری گذاشتند و غالباً با رویکرد پیشینی و روش عقلی به مباحثات کلامی، اخلاقی و دینی می‌پرداختند و در هنگام بروز تعارض میان یافته‌های عقلی و ظواهر آیات قرآنی به تأویل ظواهر آیات به نفع عقل مبادرت می‌کردند.^۴

این مکتب کلامی، اصول مکتب خود را پنج اصل دانسته و با ارائه تفسیری ویژه از آنها، مرز خود را از فرق و مذاهب دیگر متمایز کرده است. یکی از این اصول همان عدل خداوند است و معتزله و همین‌طور شیعه، تفسیر مبتنی بر عقل خود از آن را یکی از ممیزهای اصلی مکتب خود قلمداد کرده‌اند. این دو مکتب قریب به هم، از حیث روش کلامی، عدل را همان انصاف ذات حق تعالی به فعل حسن و تنزه او از فعل قبیح می‌دانند^۵ و به واسطه این تعریف گرانبار از نظریه، با مباحث حسن و قبح افعال مواجه می‌شوند و زیر عنوان «عدل خدا» در کتب کلامی خویش به بحث حسن و قبح افعال می‌پردازند.

پس از معتزله، اشاعره - که عقل را ابزار فهم دین و خادم متون دینی می‌دانستند^۶ - وارد معرکه شدند و تعریف خود را از عدل و معانی مختلف حسن و قبح مطرح نمودند و نظر خود را در خصوص منشأ تشخیص کارهای خوب از بد ارائه نمودند و بدین صورت، در زمینه حسن و قبح افعال مباحثات ثمربخشی به میان آمد.

مفاهیم «خوب و بد» در نظر معتزله و اشاعره

به طور کلی اشاعره، عناوین «خوب و بد» یا به تعبیر عربی حسن و قبح را دارای سه معنای متفاوت می‌دانند: (۱) یکی از معانی حسن و قبح همان صفت کمال و نقص است. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم «علم حسن است»، منظور این است که علم برای کسی که بدان متّصف است کمال است و وقتی می‌گوییم «جهل قبیح است»، منظور این است که جهل برای کسی که بدان متّصف است، نقصان محسوب می‌شود. (۲)

معنای دیگر حسن و قبح، مطابقت یا عدم مطابقت با غرض است. طبق این معنا، فعل حسن، فعلی است که مطابق غرض و انگیزه فاعلش باشد و فعل قبیح نیز فعلی است که مخالف غرض فاعل خود باشد. گاهی به حسن و قبح به این معنا، مصلحت و مفسده نیز می‌گویند^{۳۷} معنای دیگر خوب و بد، همان مطابقت با طبع یا مخالفت با طبع است. بر اساس این تلقی، هر فعلی که مطابق طبع آدمی باشد، خوب است؛ مثل نوشیدنیهای لذیذ و هر کاری که مخالف طبع آدمی باشد، بد است؛ مثل داروهای تلخ^{۴۸} معنای دیگر حسن و قبح، همان تعلق مدح و ثواب به یک فعل یا ترتب مذمت و عقاب بر آن است. بر پایه این مفهوم، کار خوب، کاری است که مدح عقلایی و ثواب اخروی به دنبال دارد و کار بد، کاری است که نکوهش عقلایی و مجازات اخروی بر آن مترتب است.^۹

متکلمان معتزله و شیعه نیز در بیشتر موارد حسن و قبح افعال را با عدم ترتب مذمت یا ترتب مذمت بر آنها مساوی دانسته‌اند و کار خوب را کاری قلمداد کرده‌اند که دست کم انجام دادن آن مذمتی به دنبال ندارد و کار بد را کاری دانسته‌اند که ارتکاب آن، نکوهش به دنبال دارد؛ خواه این عدم مذمت یا مذمت از جانب خداوند باشد و خواه از طرف عقلا.^{۱۰}

سرچشمه ارزشهای اخلاقی از نظر معتزله و اشاعره

گرچه سخنان نقل شده از اشاعره در خصوص حسن و قبح افعال با صرفنظر از معنای نخست خوب و بد در نظر آنها - که رأیی وجود شناسانه است نه اخلاقی - به سه نظریه قابل تحویل هستند و هر یک از آنها نیز تفسیر و لوازم خاص برای خود می‌تواند داشته باشد، لکن از مجموع مباحث اشاعره و اشکالات آنها بر نظریه معتزله در این خصوص، آشکارا استنباط می‌شود که از میان معانی گوناگون حسن و قبح، تنها به یکی از آنها یعنی معنای چهارم متمرکز شده‌اند و داوری درباره آن را بر عهده دین دانسته‌اند و در خصوص معانی دیگر تنها به گفتن این نکته بسنده کرده‌اند که تشخیص حسن و قبح در این حیطة، بر عهده عقل است^{۱۱} و به این نکات نپرداخته‌اند که اولاً - معنای نخست حسن و قبح در نظر آنها یعنی صفت کمال و نقص، بحثی

وجودشناسانه است و از حیطة مباحث فلسفه اخلاق بیرون است. ثانیاً - معنای دیگر حسن و قبح افعال در نظر آنها یعنی مطابقت یا عدم مطابقت با طبع و به تعبیر دیگر خوشایند یا بدآیند بودن، خود نظری مستقل است و تحلیل موشکافی و تبیین آن، لوازم خاصی به دنبال دارد؛ به گونه‌ای که هم به نظریه فطرت قابل تحویل است و هم به نظریه قائل به نسبیّت اخلاق و تکثر داوریهای اخلاقی و دگرگونی آنها به واسطه تعدّد طبایع ثانوی آدمیان و تغییر آنها، قابل برگشت است. ثالثاً - معنای دیگر حسن و قبح در رای آنها یعنی مطابقت یا مخالفت با غرض فاعل نیز می‌توانست نظر جداگانه‌ای قلمداد شود و در صورت تحویل به نظریه، ثمرات قابل توجهی داشته باشد.

با عنایت به نکات مذکور، سخنان محوری معتزله و اشاعره را در این زمینه در قالب دو تصویر می‌توان ارائه نمود. اشاعره بر این باورند که افعال انسانی بر اساس حکم و فرمان خداوند به دو دسته خوب و بد تقسیم می‌شوند و در غیاب حکم شارع به صفت خوب و بد، یعنی مدح و ذمّ عقلانی متّصف نمی‌گردند و در محکمه عقل هیچ اجر و عقابی بر آنها بار نمی‌شود.^{۱۲} بنابراین «جمهور اشاعره بر آنند که [حسن و قبح افعال] شرعی است نه عقلی؛ به این معنی که اگر شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا، بلکه در نفس الامر هیچ چیز، حسن یا قبیح نمی‌بود و مثلاً حسن عدل و قبح ظلم، به مجرد گفته شاعر ثابت شود و اگر شرع نمی‌گفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی‌بود، بلکه توانسته بود که شارع عدل را قبیح، و ظلم را حسن گفتی و قضیّه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی»^{۱۳}.

بر واضح است که رویکرد کلامی اشاعره با مسایل دینی و مجموع سخنان آنها در خصوص مباحثی همچون عدل خدا، جبر و اختیار، لطف و تکلیف و نبوت نیز، همین نظر را تأیید و منعکس می‌کنند. بنابراین آنها منشاء داوریهای اخلاقی را شارع می‌دانند و انسان را به اجرای فرامین الهی مکلف می‌دانند. گویی احکام اخلاقی همان احکام فقهی است که انسانها بدون چون و چرای عقلی و بدون تأمل در جوانب آنها، به گوش سپردن به آنها و عمل نمودن بر طبق آنها موظف هستند.

در سوی دیگر، معتزله و بسیاری از متکلمان شیعه قرار دارند که عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و داوری را در خصوص حسن و قبح افعال به عقل عملی واگذار می‌کنند و به این قبیل داوریهای برخاسته از محکمهٔ عقل، مستقلات عقلیه می‌گویند و با گوش نهادن به فرامین عقل نظری و دل سپردن به احکام عقل عملی به تنظیم حیات خود در بعد نظری و عملی می‌پردازند و حتی حجیت بعثت و نبوت و به تبع آن دین را مولود ضوابط عقل می‌دانند.

این متفکرین در پاسخ به این پرسش که، ملاک و معیار عقل در تشخیص حسن و قبح افعال چیست، به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: برخی از پیشینیان آنها بر این باور بوده‌اند که افعال اختیاری انسان در متن ذاتش، خوب یا بد هستند و عقل انسان نیز کاشف این اوصاف ذاتی (خوب و بد) است و بر اساس آنها حکم می‌کند. برخی دیگر از آنها، حسن و قبح افعال را نه مولود خود افعال، بلکه محصول صفات حقیقی آنها می‌دانند و معتقدند که عقل بر اساس آن اوصاف حقیقی در باب آنها داوری می‌کند. لکن برخی دیگر مثل ابوعلی جبائی، حسن و قبح افعال را محصول وجوه اعتباری و اوصاف نسبی شمرده‌اند و به انگیزه و نیت فاعل مربوط دانسته و همین اوصاف و اضافات را معیار عقل در این داوری قلمداد نموده‌اند.

وجه مشترک آرای معتزله در این زمینه، معتبر دانستن عقل در این داوری و استقلال نسبی قایل شدن به آن در این خصوص است. آنها بر این عقیده‌اند که هر کسی که از داوری به نام عقل برخوردار باشد، نسبت به تشخیص بسیاری از کارها از حیث حسن و قبح اخلاقی توانا خواهد بود و در مقام عمل نیز با مشکل لاینحلی مواجه نخواهد شد. نکتهٔ دیگر در باب نظر معتزله پاسخ به این پرسش است که چگونه عقل حسن و قبح افعال را می‌شناسد؟ آنها پاسخ داده‌اند که عقل عملی وجه حسن و قبح برخی افعال را به طور بدیهی و برخی دیگر را در پرتو استدلال می‌شناسد و در مواردی نیز شرع به کمک عقل می‌آید و از جهت نفس الامری حسن و قبح افعال، پرده بر می‌دارد. بنابراین اگر در هنگام مسدود بودن راه عقل، دین از حسن و قبح افعال پرده بر دارد یا در هنگام داوری عقل، حکم عقل را بازگو کند، در حقیقت در قسم نخست، کاشف از واقع و در قسم اخیر مؤید عقل خواهد بود.^{۱۴} پس

«هر چه مذموم باشد یا ممدوح عقلاً، مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر. به سبب اینکه هر چه عقل بالضروره یا به نظر صحیح حکم کند به آن، اگر موافق نفس الامر نباشد، ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است. پس ممدوح و مذموم عقل، ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و مذموم و ممدوح در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عندالله»^{۱۵}.

ادله و شواهد آرای پیشگفته

هر یک از دو جریان فکری، برای اثبات مدّعی خود ادله و شواهدی اقامه نموده‌اند و با تمسک به آن ادله و شواهد و تکیه بر مبانی کلامی خود به دفاع از رأی خود برخاسته و رأی و دفاعیه طرف مقابل را «شبهه» قلمداد کرده‌اند. گرچه این ادله و شواهد فراوان هستند و تقریر و تحلیل همه آنها نیازمند فرصتی دیگر است، لکن غالباً آنها را در قالبهای زیر می‌توان خلاصه و عرضه نمود:

اشاعره برای اثبات مدّعی خود و ردّ نظریه رقیب، ادله‌ای اقامه نموده است که برخی از آنها، مبنايي و برخی دیگر غیرمبنايي لکن سهمگین هستند. استدلال مبنايي آنها به این صورت است که انسان در کارهای خود مجبور است و کارهای اجباری، مورد مدح و ذمّ واقع نمی‌شوند و به حسن و قبح متّصف نمی‌گردند. بنابراین عقل تلقی نمودن حسن و قبح افعال بیوجه است^{۱۶}.

استدلال دیگر آنها، که به صورتها و در قالب مثالهای گوناگون تقریر یافته است، به این صورت است که عقل محاسبه‌گر، در موقعیتهای و موارد گوناگون در تشخیص حسن و قبح افعال و تصمیم‌گیری به بن بست می‌رسد و به کارگیری محاسبات آن، مشکل‌گشا نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت که تشخیص حسن و قبح افعال و داوری در این زمینه در حیطة عقل نیست. اشاعره و همین‌طور مخالفان جریان فردگرا در سنت فکری غرب، نمونه‌های فراوانی ذکر می‌کنند تا ناکار آمدی عقل را بعینه نشان دهند و با سرکوب کردن عقل، جایی برای شریعت باز کنند. یکی از این نمونه‌ها به بیان اشاعره، بدین قرار است که، اگر فردی به دیگری قول دهد که فردا دروغ

خواهم گفت؛ اگر فردا به وعده خود وفا کند و دروغ بگوید، در این صورت هم، کار خوبی به نام صدق (وفا به وعده) انجام داده و هم، کار بدی به نام دروغ مرتکب شده است. لکن اگر فردا دروغ نگوید، باز هم خلف وعده کرده و کار بدی مرتکب شده و هم کار خوبی به نام «ترک دروغ» انجام داده است.^{۱۷} نمونه دیگری که در این خصوص می‌توان ذکر نمود وضعیّت و حالتی است که یک پزشک جراح ممکن است با آن مواجه شود. فرض کنید که در یک زمان، دو بیمار به او مراجعه کنند و هر دوی آنها نیز نیازمند جراحی فوری باشند، به گونه‌ای که اگر در طول یک ساعت جراحی نشوند، حیات خود را از دست خواهند داد و این در حالی است که پزشک مذکور در فرصت پیشگفته تنها به جراحی یکی از آن دو قادر است. حال این پزشک در مواجهه به این وضعیّت و حالت، چه راه اخلاقی موجّهی در پیش بگیرد و چگونه خود را از این مخمصه خارج کند؟

معتزله و برخی از متکلمین شیعی با نقد تکلف آمیز سخنان اشاعره، استدلالهایی جهت اثبات مدّعی خود در این زمنه مطرح نموده‌اند. بر اساس یکی از تلقیهای این متکلمان، حسن و قبح افعال یکی از احکام بدیهی عقل عملی محسوب می‌شود^{۱۸} و نمونه‌های فراوانی جهت تأیید این تلقی مطرح می‌شوند؛ به عنوان مثال، هر کسی با صرف نظر از دین و فرهنگ حاکم بر ذهن و ضمیرش و تنها با رجوع به خرد استدلالگر خود به حسن برخی از امور مثل عدل و احسان و قبح برخی دیگر از آنها مثل ظلم و تهمت حکم می‌نماید و به همین صورت، اگر برای یک فرد انسانی، دستیابی به یک هدف از دو طریق صدق و دروغ میسر باشد و هر یک از این دو طرق نسبت یکسانی با او و هدف او داشته باشند، چنین فردی راه صداقت را در پیش خواهد گرفت. بنابراین تفحص در موارد مختلف و رجوع به فرایند تصمیم‌گیری در خود نشان می‌دهد که داوری در خصوص حسن و قبح افعال در سرشت عقل عملی انسانها نهفته است.^{۱۹}

یکی از استدلالهای این متکلمان جهت اثبات مدّعیانشان - که صبغه جدلی هم دارد - به این صورت است که اگر حسن و قبح افعال، عقلی نباشد و دست و پای عقل در این زمینه مسدود باشد، دیگر نمی‌توانیم به قیبح بودن کارهای بد از جمله

دروغ حکم نماییم و آنها را بد تلقی کنیم و به عدم صدور آنها از سوی خداوند معتقد باشیم. بنابراین ممکن است خود احکام دین در حوزه اخلاق مبتنی بر دروغ و غیر قابل باور باشند. پس حجیت و اعتبار خود دین و آموزه‌های آن نیز بر اعتبار احکام عقلی مبتنی است و بی اعتبار دانستن عقل، مستلزم بی اعتبار دانستن دین نیز است.^{۲۰} بی تردید هر یک از این دو گروه، سعی بلیغ در به کرسی نشاندن رأی خود و ابطال رأی مقابل به راه انداخته‌اند و شواهد دیگری نیز برای رسیدن به همین منظور عرضه کرده‌اند. لکن ما در اینجا به دلیل قابل تحویل بودن بسیاری از آنها به همان قالبهای پیشگفته، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و به ارزیابی کلی همین موارد ذکر شده و مبانی و لوازم آنها می‌پردازیم.

ارزیابی آرا و ادله هر دو گروه

بی تردید استدلالهای هر دو گروه بر یک دسته مبانی فکری، به ویژه بر رویکرد آنها مبتنی هستند و به همین جهت، تا این اختلاف مبنایی حل و فصل نشود، اختلاف انعکاسهای آن نیز حل نخواهد شد و غالب مباحث صبغه جدلی و حتی رنگ مغالطه پیدا خواهند کرد. با عنایت به این نکته می‌توان گفت که نگاه اشاعره به عقل در حوزه مباحث کلامی، نگاه ابزاری است و مباحث متنوع و گسترده آنها در حوزه‌های مختلف کلامی نشان می‌دهد که آنها عقل را خادم دین و محکوم به احکام آن می‌دانند و به گمان خودشان به منظور باز گذاشتن دست حق تعالی و میدان دادن به شرع، دست و پای عقل را بسته‌اند و در حیطة معین، محصور نموده‌اند و درست به همین علت و رسیدن به این منظور، با طرح معانی مختلف برای حسن و قبح، اکثر احکام اثبات شده را برای عقل در تشخیص حسن و قبح افعال از سوی معتزله به سوی معانی مورد نظر خود از حسن و قبح منحرف می‌کنند و همه آنها را به معانی مورد نظر خود یعنی صفت نقص و کمال و مطابقت با طبع و غرض تأویل می‌نمایند و بدین طریق گلیم خود را از آب بیرون می‌کشند و با این شگرد راه را برای هر گونه مباحثه و گفتگوی حقیقت طلبانه می‌بندند.

لکن با صرف نظر از نکته مذکور، به نظر می‌رسد که سخنان اشاعره و جریان مشابه در این باب اولاً - با فهم عرفی و تاریخی انسانها در این باب منافات دارد. ثانیاً - دارای لوازم ویرانگری است که خود آنها نیز بدان ملتزم نیستند. به عنوان نمونه یکی از لوازم نظر اشاعره - حتی با ملاحظه معانی دیگر حسن و قبح در نظر آنها - نسبت ارزشهای اخلاقی و تکثر آنهاست؛ به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان از ثبات و اطلاق این قبیل ارزشها سخن گفت. افزون بر آن، اندراج اخلاق در ضمن شریعت نیز، یکی از لوازم دیگر این رأی اشاعره است و التزام به این لازم، مساوی قول به نبود اخلاق در غیاب شریعت است و البته مطالعات تاریخی و آماری، ناقض این مدعا محسوب می‌شوند.

یکی از پناهگاههای اشاعره و جریان فکری مشابه آنها، ذکر نمونه‌هایی به منظور نشان دادن بی‌کفایتی عقل در تمییز حسن و قبح افعال است. هر چند معتزله و خردگرایان دیگر جهت پاسخ به آنها و نجات عقل از این بن‌بستهای فرضی تلاش گسترده‌ای به راه انداخته‌اند و با شمارش جهات مختلف فعل مورد نظر در وضعیت پیش آمده و مقایسه آنها با همدیگر و نشان دادن راه برون شد از این مخمصه، راه چاره‌ای اندیشیده‌اند، لکن باید توجه کرد که حتی در صورت بی‌کفایتی راه حل خردگرایان، هدف اشاعره برآورده نخواهد شد و آنها نیز با این پرسش مواجه خواهند شد که راه حل شما با الهام از آموزه‌های دینی برای رهایی از این بن‌بستها چه خواهد بود؟ اگر دو فردی در شرف غرق شدن در دریا باشند و یک شناگر ماهر در ساحل همان دریا متوجه غرق شدن آنها شود، لکن تنها نجات یکی از آن دو نفر برای او میسر باشد، آن شناگر ماهر به نجات کدام یک از آن دو مبادرت نماید و مورد مدح و ثواب دینی واقع شود؟ و آیا در چنین وضعیتی، رأی شما یعنی شرعی بودن حسن و قبح افعال، قابل عملی شدن است یا نه؟

از سوی دیگر یکی از مبانی آنها در این زمینه، جبری انگاشتن افعال آدمی است که آن نیز به نوبه خود محصول آن تفکر پایه‌ای آنهاست که درصدد سرکوب نمودن و تضعیف انسان به بهانه دفاع از اطلاق اوصاف حق تعالی با قرائتی ویژه است. گرچه سخن در این خصوص بسیار است و اذهان بسیاری در طول تاریخ بدان معطوف و

متمركز بوده است و هنوز هم اتفاق نظری در باب جبری یا اختیاری بودن افعال آدمی وجود ندارد، لکن سود جستن از یک مبنای اثبات نشده و مورد نزاع در یک مباحثه علمی، فاقد توجیه منطقی است. بنابراین می‌توان گفت که رأی اشاعره در این زمینه قابل دفاع نیست مگر اینکه به حوزه ایمان و عرفان وارد شوند که آن نیز داستان نغز دیگری دارد.

پرواضح است که رأی معتزله و متکلمین شیعه نیز رویکردی خاص و مبانی و لوازم ویژه‌ای دارد که یکی از آنها، استقلال نسبی اخلاق از دین و تقدّم اخلاق بر دین و ارجاع آن به قلمرو عقل عملی است. براساس این تلقی، انسانها در غیاب دین نیز می‌توانند برای خود بایدها و نبایدهای اخلاقی داشته باشند و با التزام به آن نظام اخلاقی برخاسته از عقل، به اداره حیات اخلاقی خود در حوزه فردی و اجتماعی بپردازند و در صورت آمدن شریعتی از سوی حق تعالی بدان خوشامد بگویند و از آموزه‌ها و نصایح اخلاقی موجود در آن مائده الهی نیز بهره‌مند گردند و با پرنور کردن فانوسهای عقل در پرتو آن چراغهای الهی، با اطمینان خاطر به تنظیم احوال درون و افعال برون بپردازند و از حیات طیبه اخلاق برخوردار بشوند. لکن کل سخن اینجاست که مطالب معتزله و متکلمان شیعه در این زمینه یک دست و یکسان نیست و حتی در خصوص چیستی عقلی بودن حسن و قبح افعال، آرای مختلفی از سوی آنها - که به برخی از آنها اشاره شد - مطرح شده است؛ به گونه‌ای که هر یک از آنها به یک نظریه جداگانه‌ای قابل تحویل است. درست به همین علت، داوری در این زمینه مشکل و گمراه کننده است، مگر اینکه هر یک از آرای آنها جداگانه تفسیر و تحلیل و ارزیابی شوند که خود نیازمند مجال دیگری و نوشته‌ای مستقل است.

پی‌نوشتها

- ۱- فرانکنا، ۱۳۷۶، ۲۵.
- ۲- ملکیان، دروس فلسفه اخلاق.
- ۳- رک: هولمز، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳ به بعد.
- ۴- لاهیجی، ۱۳۷۲، ۴۶.
- ۵- لاهیجی، ۱۳۶۴، ۵۵.
- ۶- ربّانی، ۱۳۷۷، ۱۸۷.
- ۷- ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ۱۸۲/۸-۱۸۲.
- ۸- جلی، حاشیه بر شرح المواقف، ۱۳۲۵، ۱۸۲/۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۰/۲۶.
- ۹- ایجی و جرجانی، همان، ۱۸۲-۱۸۳.
- ۱۰- حلی، ۱۴۱۵، ۳۰۳.
- ۱۱- ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ۱۸۲/۸.
- ۱۲- همان، ۱۸۳.
- ۱۳- لاهیجی، ۱۳۷۲، ۳۴۴.
- ۱۴- ایجی و جرجانی، همان، ۱۸۳-۱۸۴.
- ۱۵- لاهیجی، ۱۳۶۴، ۶۱.
- ۱۶- جرجانی و ایجی، همان، ۱۸۵-۱۸۶.
- ۱۷- همان، ۱۸۹ و حلی، ۱۴۱۵، ۳۰۴.
- ۱۸- طوسی، قواعد العقائد، ص ۶۶.
- ۱۹- همو، ۱۴۱۵، ۳۰۳.
- ۲۰- همان، ۳۰۳.

منابع

- ۱- ایچی، عضالدین؛ المواقف (شرح المواقف)، منشورات الشریف الرضی، ج ۷-۸، ج اول، قم ۱۳۲۵ هـ.ق.
- ۲- رابرت ال. هولمز؛ مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، ج اول، تهران ۱۳۸۲.
- ۳- ربّانی گلپایگانی، علی؛ فرق و مذاهب کلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ج اول، قم ۱۳۷۷.
- ۴- جبلی؛ حاشیه بر شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، ج ۷-۸، ج اول، قم ۱۳۲۵.
- ۵- حلّی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، سازمان تبلیغات اسلامی، پنجم، قم ۱۴۱۵.
- ۶- طوسی، نصیرالدین؛ قواعد العقائد (کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد)، مکتب اسلام، تبریز ۱۳۶۰.
- ۷- لاهیجی، عبدالرزاق؛ سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، ج دوم، بی‌جا ۱۳۶۴.
- ۸- _____: گوهر مراد، با تصحیح زین العابدین قربانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج اول، تهران ۱۳۷۲.
- ۹- مقداد؛ شرح الباب الحادی عشر (النافع یوم الحشر)، آستان قدس رضوی، ج دوم، مشهد ۱۳۷۰.
- ۱۰- ویلیام کی. فرانکنا؛ فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی حله، ج اول، قم ۱۳۷۶.
- ۱۱- ملکیان، مصطفی؛ دروس فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، ۱۳۷۴ (تهران).



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی