

حسن و قبح عقلی

(۲)

در شماره گذشته، تاریخچه بحث حسن و قبح عقلی، موقعیت حسن و قبح در کلام اسلامی، تاریخ طرح این قاعده و تطور آن، معنای حسن و قبح و کاربردهای آن، و نیز تاریخچه ملاک‌ها و موضع نزاع را مورد بحث و بررسی قرار دادیم، اینک دنباله بحث:

موافقین حسن و قبح عقلی

۱. امامیه

از موافقین حسن و قبح عقلی امامیه

هستند.

امامیه در بحث‌های کلامی خود به ادله سه‌گانه تمسک می‌کردند. آنها بعد از قرآن کریم و احادیث اهل بیت احتجاج‌های عقلی صریح بر مباحث کلامی داشتند و اصولاً عقل را در مباحث

مستقل اعتقادی به عنوان يك منبع معتبر مورد استفاده قرار می‌دادند. ما دلایل عقلی حسن و قبح را در آینده ذکر خواهیم کرد و علاوه بر آن خواهیم گفت که حسن و قبح ریشه در قرآن دارد، اما اکنون يك روایت از امام صادق علیه السلام ذکر می‌کنیم که دلالت صریح آن بر حسن و قبح عقلی می‌باشد.

مرحوم کلینی در اصول کافی نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: بندگان خدا، با عقل آفریدگار خود را می‌شناسند و

به واسطه عقل خوبی و بدی را درک می‌کنند. (۱)

علمای امامیه چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت، به این اصل اساسی معتقد بودند چنان که این معنا از قدیمی‌ترین کتاب کلامی شیعی استفاده می‌شود. ابوالاسحاق نوبخت می‌گوید:

عقل مستقلاً بدون بهره‌گیری از هر امر دیگر به بدی و خوبی بعضی از افعال حکم می‌کند مثل بدی ظلم و دروغ و خوبی انصاف و راستی. (۲)

با مراجعه به کلمات بزرگان امامیه خواهیم یافت که اصل موضوع را در کتاب‌های خود طرح کرده‌اند و سخن‌شان همان است که در کلام علامه نوبخت آمده است. (۳)

۱. کلینی، اصول الکافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، روایت ۳۵.
۲. الیاقوت فی علم الکلام، مکتبه المرعشی، قم؛ ص ۴۵. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، انتشارات الرضی، بیدار ص ۱۰۷.
۳. در این باره به منابع یاد شده در زیر مراجعه شود:
۱. شیخ مفید در اوائل المقالات پس از بیان عدالت الهی می‌فرماید: «لا قبیح فی فعله» و سپس به بحث پیرامون گروه‌های موافق نظریه تحسین و تقبیح می‌پردازد.
۲. خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد در فصل سوم از افعال الهی بحث می‌کند و باب بحث را می‌گشاید. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان سال ۱۹۸۸/۱۴۰۸، ص ۲۸۱.
۳. علامه حلی در نهج الحق و قواعد آن گاه که بحث عدل را مطرح می‌کند به عنوان پیش درآمد بحث، مسأله حسن و قبح را طرح می‌کند. (دلایل دلائل الصدق، ص ۳۱۵-۳۱۹).
۴. مرحوم علامه حلی در شرح قواعد بعد از بیان مسأله، سخن اشاعره و معتزله را بیان می‌کند. کشف الفوائد فی شرح القواعد، علامه حلی، نسخه خطی، ص ۶۴-۶۵.
۵. ملاهادی سبزواری به بیان اصل بحث و دلایل وجدانی و عقلی آن می‌پردازد. شرح اسماء الحسنی، مولی هادی سبزواری، مکتبه بصیرتی، قم، ارم، ص ۱۰۷.
۶. شهید قاضی سید نورالله شوشتری در احقاق الحق به شرح مفصل دست می‌زند و از ادله نقلی نیز استفاده می‌کند. احقاق الحق و ازهاق الباطل با تعلیقات آیه الله سید شهاب الدین نجفی (ره) (مطبعة الاسلامیة، جلد اول، ص ۳۸۲-۳۴۲).
۷. محقق لاهیجی بعد از بیان مرادش از عدل فصل‌هایی را ترتیب می‌دهد که فصل اول را به حسن و قبح

۲. معتزله

کردیم پس مفاد این دو اصل آن است که خداوند کار زشت انجام نمی‌دهد بلکه اراده‌اش به کار زشت تعلق نمی‌گیرد و نیز او اخلال به امر واجب و بایسته نمی‌کند ... (۴)

قول تحسین و تقبیح عقلی مورد اتفاق مکتب اعتزال است، آنها پنج قاعده را به عنوان اصول مذهب خود اتخاذ کردند که عبارتند از:

احمد امین در این باره می‌گوید:
اما نظریه معتزله در حسن و قبح، چون که اثبات کرده‌اند که خداوند عادل و حکیم است بنابراین طبیعی است که مسأله حسن و قبح در اعمال را مطرح نمایند. (۵)

توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلین، امر به معروف و نهی از منکر، و پایه سخنشان در عدل الهی مسأله حسن و قبح عقلی می‌باشد، بنگرید به کلام قاضی در شرح اصول الخمسة:

نکته شایان ذکر این است که در کتاب‌های ملل و نحل و کتاب‌های اشعری وقتی بحث عدل یا حسن و قبح را ملاحظه

اصل دوم از اصول پنجگانه: سخن در عدل است و آن در مورد افعال خداوند تعالی می‌باشد، ما بعد از این که خداوند تعالی را به عدالت و حکمت توصیف

→

افعال اختصاص می‌دهد. گوهر مراد با تصحیح و تحقیق و مقدمه استاد زین العابدین قربانی لاهیجی، ص ۳۴۳ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سرمایه ایمان به تصحیح صادق لاریجانی آملی، ص ۶۲-۵۹، انتشارات الزهراء، بهمن ۷۴.

۸. استاد سبحانی در حسن و قبح یا پایه‌های اخلاق جاودان و همچنین در الهیات. به شرح مفصل این اصل می‌پردازد و دیگر اندیشمندان به این بحث همت گمارند.
حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان نگارش استاد علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، تهران ۷۵، ص ۱۰.

۹. استاد ربانی گلپایگانی علاوه بر جزوه مستقل در این زمینه در القواعد الکلامیه به بحث از آن می‌پردازد.

۴. قاضی عبدالجبار شرح الاصول الخمسة، طبع قاهره، ص ۳۰۱-۳۱۱.

۵. امین، احمد، ضحی الاسلام دارالکتاب العربی، ج ۳، ص ۴۷.

رساننده به بداهت عقلی معلوم و روشن می‌باشد. (۶)

و شیخ انصاری در مطرح می‌گوید:
 آیا عقل، خوبی و بدی چیزی را درک می‌کند یا نه؟ امامیه و پیروان آنها در این مسئله از فرقه معتزله درک عقل را اثبات می‌کنند. (۷)

۳. ماتریدیه

ماتریدیه نیز به حسن و قبح عقلی معتقدند. (۸)

ماتریدی از پیروان مکتب حنفی است که اکثر حنفی‌ها قائل به تحسین تقبیح عقلی می‌باشند آن گونه که ابن تیمیه می‌گوید:

اما مذهب حنفیه پس اکثر آنها قائل به حسن و قبح عقلی هستند و تصریح گفتار ابوحنیفه دلالت بر این معنا دارد. (۹)
 تفتازانی می‌گوید:

می‌کنید سخن از عدلیه یا امامیه نیست آنچه برای آنها در اعتقاد تحسین و تقبیح عقلی اصل است معتزله می‌باشد و به گونه‌ای مطرح می‌کنند که استفاده شود امامیه مکتبی است که عقاید مکتب معتزله را دارد و معتزله اصل، و امامیه فرع می‌باشد ولی با توجه به این که اساساً اصل عدل و توحید دو اصل محوری می‌باشد که اهل

بیت عصمت و طهارت و در رأس آنها حضرت علی (ع) بیان نموده‌اند لذا باید گفت در اصول یاد شده، این معتزله هستند که فرع می‌باشند، و در واقع آنها اعتقاد اهل بیت را در این مسائل گرفته‌اند و هر منصفی به نهج البلاغه رجوع نماید به این حقیقت روشن واقف خواهد شد.

علامه حلی در این باره می‌گوید:
 علمای امامیه و نیز پیروان آنها از معتزله به این اعتقادند که بخشی از افعال انسان مانند: راستگویی نفع دهنده و دروغ ضرر

۶. نهج الحق و کشف الصدق، دار الهجرة، قم، ص ۸۲.

۷. مطرح الانظار، ص ۲۳۱.

۸. در آینده به جهاتی، بحث مستقلی پیرامون سخن ماتریدی از کتاب التوحید او بیان خواهیم نمود.

۹. ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبد الحلیم، شرح العقیلة الاصفهانیة، مکتبة الرشد، ریاض، ص ۲۰۴-۲۰۳.

بعضی از دانشمندان اهل تسنن - که منظور علمای حنفی باشند - معتقدند خوبی و بدی بعضی از افعال، از اموری است که عقل آن را می‌فهمد همان طور که رأی معتزله نیز همین است مثل واجب بودن واجبات و واجب بودن تصدیق پیامبر و حرام بودن تکذیب او تا این که تسلسل تحقق نیابد. (۱۰)

شهرستانی گروهی را به نام کرامیه (تابعین محمد بن الکرام السجستانی) نام می‌برد و می‌گوید آنها نیز قائل به حسن و قبح عقلی بودند:

اجماع کردند بر این که قبل از بیان شارع، عقل، خوبی و بدی افعال را می‌فهمد، و نیز شناخت خدا با حکم عقل واجب و ضروری است همان گونه که معتزله گفته‌اند. (۱۱)

حدیث و اشعری‌ها می‌باشند.

ابن تیمیه در این باره می‌گوید:

این مسیر (قابل شدن به حسن و قبح عقلی) را ابوالحسن اشعری و پیروانش و نیز کسانی که موافق او هستند از علمای اهل تسنن مانند قاضی ابی لیلی ... نپسودند زیرا آنها خداوند را منزّه از بعضی افعال (افعال قبیح) نمی‌دانند زیرا آنها معتقدند خداوند هرچه را بخواهد انجام می‌دهد و نیز آنان قال به حسن و قبح عقلی نمی‌باشند. (۱۲)

پس از اینکه مروری اجمالی بر مخالفین و موافقین حسن و قبح کردیم حال به ذکر سخنان و ادله آنها می‌پردازیم و سپس سخنان ماتریدی را نقل می‌کنیم:

اشاعره

اشاعره در مسأله تحسین و تقییح قائل به حسن و قبح شرعی هستند که به ذکر سخنان بعضی از بزرگان اشعری

مخالفین حسن و قبح عقلی
مخالفان حسن و قبح عقلی، اهل

۱۰. شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، قم، ج ۴، ص ۲۹۳.

۱۱. الملل والنحل، دار المعرفه، بیروت، ج ۱، ص ۱۱۳.

۱۲. شرح العقیده الاصفهانیة، ص ۲۰۳.

می پردازیم :

دهد و آنچه را «بد» دانست ترك کند . چه محدودیتی بالاتر و روشن تر از این ! آنگاه می گویند برای حفظ اطلاق اراده خدا چاره ای جز این نیست که بگویم «خوب» و «بد» آن است که خداوند آن «خوب» یا «بد» بشمارد و هرگاه خدا کافری را به بهشت و مؤمنی را به دوزخ روانه کرد خوب خواهد بود و اگر کودک معصومی را وارد آتش ساخت کار خوبی به حساب خواهد آمد. (۱۳)

کلام شیخ اشعری

«اگر کسی از ما پرسد آیا بر خدا شایسته است کودکان را در آخرت معذب سازد؟

در پاسخ گفته می شود، آری، و اگر او این کار را بکند، عادل و دادگر است و همچنین بر او زشت نیست که مؤمنان را معذب سازد و کافران را به بهشت ببرد. البته این کار را نمی کند زیرا به ما گزارش داده

۱. ابوالحسن

بهترین دلیل بر مخالفت آنها، سخن مخترع این مکتب کلامی یعنی ابوالحسن اشعری می باشد.

او این مسأله را در کتاب اللمع خود تحت عنوان «التعدیل و التجویز» آورده است. انکار این مسأله یکی از زیربناهای کلام اشاعره را تشکیل می دهد.

آنها به پیروی از اهل حدیث و حنابله خرد را کوچک تر از آن می دانند که حسن و قبح اشیا را درك و یا اصلح را از غیر اصلح جدا سازد بلکه می گویند کسانی که عقل را بر درك حسن و قبح افعال توانا می شمارند مشیت الهی را محدود می سازند و از حریت و آزادی آن می کاهند زیرا پذیرفتن داوری عقل در این قلمرو، سبب می شود که خدا آنچه را که خرد و عقل «خوب» شمرد انجام

۱۳. مانند سخن اشعری و بعضی استدلال های دیگر از ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ) در کتاب رسائل (قواعد العقائد) ص ۱۹-۲۰ تحقق احمد شوهان، مکتبة التراث، او می گوید: «برای خدا جایز است که بدون گناه بنده ای را عذاب کند زیرا در ملک خود متصرف است...» و بنگرید به سخنان فخرالدین رازی در کتاب المحصل، تقدیم و تحقیق دکتر حسین آتای، ص ۴۷۸-۴۷۵، مکتبة دارالتراث، ۱۴۱۱هـ-۱۹۹۱م.

بگویید: «پس دروغ را بر خدا تجویز کنید چنان که تکلیف به دروغ گفتن را تجویز کرده‌اید»، در پاسخ گفته می‌شود: میان این دو، ملازمه نیست، ممکن است به چیزی (دروغ) فرمان دهد ولی توصیف او به دروغگویی جایز نباشد.^(۱۵)

جواب به سخنان اشعری

چنان که گذشت شیخ اشعری مطالب غیر حکیمانه‌ای در جهت عدم محدودیت مشیت الهی بیان کرد و چنین گفت: (۱۶)

خدا این کارهای (قیح) را انجام نمی‌دهد چون او به ما خیر داده که کافران را عقاب می‌کند. پس حتماً انسان‌های مؤمن را عقاب نخواهد کرد زیرا کذب در گفتار از خدا امکان ندارد.

در این جا از شیخ اشعری سؤال می‌کنیم: از جا می‌گویید دروغ بر خدا جایز نیست؟

اگر به گفتار خود خدا در قرآن تمسک می‌جوئید که فرمود: ﴿لَا يَخْلَفُ

است که کافران را مجازات خواهد نمود و دروغ بر او جایز نیست». (۱۴)

در بخش بعدی دلیل این اعتقاد را ذکر می‌نماید:

«گواه بر این که کار خدا قید و شرطی ندارد و هر کاری انجام دهد، شایسته است، هر چند عقل آن را قبیح و زشت تلقی کند، این است که او مالک است و مملوک نیست و هرگز برای فرمانده، بازدارنده‌ای نیست، همچنان که کسی نیست که برای او خط و خطوطی را ترسیم کند و حدی برای فعل او بیان نماید. حال که موقعیت او چنین است صدور هیچ فعلی از او قبیح و ناپسند نخواهد بود بلکه این فعل غیر اوست که حالت حسن و قبح به خود می‌گیرد. اگر کسی بگوید دروغ از آن نظر زشت است که خداوند آن را زشت شمرده است در پاسخ می‌گوییم راست می‌گویی، اما اگر آن را خوب می‌شمرد زیبا تلقی می‌گشت و اگر به دروغ گفتن فرمان دهد بر او اعتراضی نیست، اگر

۱۴. اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ۱۱۵-۱۱۶.

المیعاد^(۱۷)، از کجا - العیاذ بالله - دروغ نباشد و اگر به داوری عقل اعتماد می‌جوید فرض این است که عقل را نارساتر از این می‌دانید که در این مورد داوری نماید.

جواب اشعری در مورد محدود کردن قدرت و مشیت الهی

اشعری معتقد است اگر حسن و قبح عقلی را پذیرفتیم قدرت و مشیت الهی را محدود کردیم در پاسخ این استدلال باید بگوییم:

شکی نیست که خدا مالک هستی است و در عموم قدرت و مالکیت و گستردگی اراده او سخنی نیست و در این که خدا تحت فرمان و امر کسی قرار نمی‌گیرد، نیز، بحثی نداریم، ولی داوری عقل بر این که این کار خوب و آن کار زشت است، مالکیت و قدرت او را محدود نمی‌کند و اراده او را مشروط و مقید نمی‌سازد. آنچه مهم است این است که بدانیم داوری عقل،

دخالت در شؤون خدا نیست.

بلکه کشف واقعیتی است که عقل در پرتو لطف و فضل خدا آن را انجام می‌دهد همچنان که در پرتو همین فضیلت قوانین ریاضی و فیزیکی و شیمیایی را می‌یابد. عقل می‌گوید: سه زاویه مثلث مساوی دو زاویه قائمه است و نیز موجود امکانی و معلول، علتی دارد. همین مطلب درباره حکم عقل به حسن و قبح نیز حاکم است، او در پرتو نورانیتی که خدا به وی بخشیده يك رشته مسائل را درك می‌کند و می‌گوید عذاب كودك معصوم، از هر فاعلی سر بزند كار قبیح و زشتی است. همچنین پاسخ دادن نیکی به بدی در هر شرایطی ناپسند می‌باشد. چیزی که هست ادراك او گاهی مربوط به مسائل نظری است و گاهی مربوط به مسائل عملی، و درك عقل در هر دو مورد یکسان است یعنی از روی يك رشته واقعیات پرده برمی‌دارد و مسیر را برای ما روشن می‌سازد.

به عبارت واضح‌تر:

محدوده حکمت بیرون نرود و در گرد قبیح نگردد و عقل انسان نقشی جز کشف این التزام که از جانب خداست ندارد.

قرآن می‌فرماید: ﴿كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ﴾^(۱۸): «خداوند رحمت و رزی را بر خود فرض دانسته است».

این آیه التزامی را بیان می‌کند که وحی آن را بازگو کرده. چون این التزام از جانب خود خداست لذا اراده او را محدود نمی‌سازد. عین همین مطلب در التزام خدا بر انجام عمل بر طبق خوبی‌ها و دوری از زشتی‌ها نیز حاکم است.

اساساً حکیم بودن خدا و عدل و داد او، این التزام را به دنبال آورده که او بر خلاف آن انجام ندهد و خرد هم، در پرتو نورانیتی که خدا به او داده است، از این امر پرده برمی‌دارد و این التزام را بازگو می‌کند. چیزی که هست التزام اول را «شرع» بازگو کرده و التزام دوم را «عقل» بیان می‌کند. اگر التزام شرعی مایه محدودیت نیست، التزام عقلی و کشف او از صفات کمالیه

هرگز عقل نمی‌گوید که به حکم و فرمان من، خدا و یا هر موجود حکیمی باید کاری را انجام دهند و یا ترک کنند به گونه‌ای که عقل از موضع حاکمیت خود و محکومیت دیگری سخن بگوید، بلکه همان گونه که خرد در حوزه عقل نظری با دلایلی، قانون مساوی بودن سه زاویه مثلث را با دو زاویه قائمه کشف می‌کند، همچنین عقل، در حوزه عقل عملی با توجه به حکیم و غنی بودن و بی‌نیاز بودن خدا، از واقعیتی پرده برمی‌دارد، و آن این که خود حکیم، گرد کار قبیح نمی‌گردد و در حقیقت، حکیم بودن او مانع از آن است که به چنین کار قبیح و زشت دست یازد. البته این به معنای ناتوانی خدا از انجام این کار نیست زیرا اساساً حکمت اوست که مانع آن می‌شود نه تسلط و جبری از بیرون.

علاوه بر این از دلیل نقلی نیز می‌توان به عنوان مؤید کلام کمک جست که خداوند بر خود لازم دانسته که کارهایش از

خدا نیز مایه محدودیت نخواهد بود.

پاسخ

اولاً: از غزالی انتظار نمی‌رود که ظلم را چنین تعریف کند زیرا ظلم آن است که انسان چیزی را در غیر محل خود قرار دهد، و تصرف در مال دیگران، شاخه‌ای از این معنی کلی است و ظلم، منحصر به تصرف در مال دیگران نیست، اگر معلم میان دو شاگرد همپایه، تبعیض قائل شود درباره یکی ظلم کرده است، هر چند در جسم و بدن او تصرف نکرده باشد.

ثانیاً: حکم عقل بر این که، «آزار انسان بی‌گناه قبیح است» دائر مدار صدق لفظ نیست تا گفته شود ظلم تصرف در ملک غیر است و جهان، همگی ملک خداست، بلکه عقل می‌گوید:

آزار افراد بی‌گناه از هر کس صادر گردد کار زشت و نازیبایی است، آزار دهنده خالق باشد یا مخلوق و احکام عقل قابل تخصیص نیست.

غزالی توجیه دیگری برای ظلم خدا بیان می‌کند و می‌گوید:

۲. غزالی

غزالی درباره حسن و قبح می‌گوید:
خدا در داوری‌های خود عادل است، دادگری او به دادگری بندگان شبیه نیست، از بندگان، آنگاه که در مال دیگری تصرف کنند ظلم و ستم قابل تصور است ولی ستم از خدا متصور نیست زیرا در مقابل او مالکی وجود ندارد تا تصرف او در آن ظلم حساب شود. آنچه در جهان امکانی وجود دارد — از انس و جن — در پرتو قدرت او ایجاد شده‌اند.

و نیز می‌گوید: برای خدا جایز است که بدون گناه، بنده‌ای را عذاب کند زیرا او در ملک خود متصرف است، ظلم این است که انسان در مال دیگری بدون اذن او تصرف کند و چنین چیزی درباره خدا متصور نیست، زیرا در پیشگاه خدا کسی مالک نیست تا تصرف او ظلم و ستم محسوب شود. (۱۹)

۱۹. غزالی، ابوحامد، رسائل غزالی (قواعد العقائد)، تحقیق احمد شوهان، مکتبة التراث، ص ۱۹-۲۰. این کتاب در ضمن احیاء العلوم نیز آمده است.

نباشد، آنگاه غرض را درباره خدا منتفی دانسته و آن وقت چنین نتیجه گرفته‌اند که قبیح درباره خدا متصور نیست، در حالی که محور تحسین و تقبیح هیچ يك از این تفسیرها نیست. زیرا مقصود از حسن و قبیح، آن دسته قضایای «واضح» و خودمعیاری است که در قلمرو عمل، عقل آنها را می‌پذیرد، در برابر قضایای واضح و خودمعیاری که در مجال نظر، عقل آنها را قبول دارد. (۲۱)

۳. فخر رازی

فخر در این مسأله، قائل به تفصیل است و می‌گوید اگر حسن و قبیح به معنای

این که می‌گویند از خدا قبیح صادر نمی‌شود مقصود از قبیح چیست؟ آیا مقصود این است که فعلی که هماهنگ با غرض خدا نباشد، از او صادر نمی‌شود، این سخن قطعاً باطل و سست است، زیرا برای خدا، در آفرینش غرضی نیست، و از این جهت، قبیح درباره او متصور نیست و اگر مقصود این است که: اگر فعل، تأمین کننده غرض دیگری نباشد، از خدا صادر نمی‌شود، این نیز برای خدا الزام‌آور نیست. (۲۰)

پاسخ: تفسیر «قبیح» به هر دو صورت از تفسیرهای باطل اشاعره است که تصور کرده‌اند «قبیح» آن است که با غرض مطابق

۲۰. قواعد العقاید.

۲۱. توضیح این که در ارتباط با ملاک داوری عقل در تحسین و تقبیح، نظریاتی از ناحیه متکلمان اسلامی مطرح شده است: بعضی، آنچه را که موافق طبع است زیبا دانسته و غیر آن را زشت، و عده‌ای آنچه را که تأمین کننده غرض باشد حَسَن و غیر آن را قبیح، و عده‌ای به مصالح عمومی تمسک نموده و آن را ملاک دانسته‌اند.

ولی با توجهی اندک می‌توان یافت که این امور نمی‌تواند ملاک باشد زیرا این امور در دایره فعل انسان مطرح است و لکن تحسین و تقبیح فعل خدا را نیز در برمی‌گیرد لذا چگونه می‌توان طبیعت انسان را محور و یا غراض او را ملاک قرار داده، و بدتر این که تأمین مصالح عمومی را محور چنین داوری قرار دهیم در حالی که هیچ يك از این‌ها در افعال خدا موضوعی ندارد زیرا اگر چیزی به خاطر موافقت با طبع انسانی یا مخالفت آن زیبا یا زشت شمرده شود و یا به خاطر مصالح عمومی یا تأمین کننده بودن غرض یا عدم آن، زشت یا زیبا شمرده شود چگونه می‌تواند ملاک حسن و قبیح در فعل الهی باشد.

حسن و قبح به این معنا شرعی است یعنی عقل هیچ گونه دخالت ندارد.

بنا بر آنچه گذشت محور سخن فخر آن است که اگر ما قایل به حسن و قبح عقلی شویم^(۲۲) «تکلیف بمالایطاق» (قیح) را باید به خداوند نسبت دهیم لذا برای فرار از چنین نسبتی، حسن و قبح شرعی را می‌پذیریم و دخالت عقل را در این محدوده عملاً خنثی می‌کنیم لذا اگر فرضاً خداوند تکلیف به محال کند عقل حق قضاوت در این عرصه را ندارد بنابراین داوری عقل در محور افعال الهی مورد انکار قرار می‌گیرد.^(۲۳)

پاسخ

جواب سخن ایشان در کلام علامه حلی آمده است^(۲۴) و تقریباً هماهنگ با جوابی است که ما می‌دهم: آنچه فخر بیان

ملائمت و منافرت و کمال و نقص باشد عقلی است ولی اگر به معنای ثواب و عقاب باشد شرعی است و راهی برای دخالت عقل نیست. آنگاه چندین دلیل ذکر می‌کند که روشن‌ترین آن بدین گونه است:

شما ببینید خداوند تکلیف به ما لایطاق کرده اگر این قبیح بود خداوند تکلیف نمی‌کرد زیرا خداوند کافر را به ایمان امر کرده است و حال اینکه می‌داند کافر ایمان نمی‌آورد. نمونه آن ابولهب است که خداوند او را امر به ایمان کرد و از لوازم ایمان تصدیق خداوند در هر خبری است که بیان می‌فرماید و از آن خبرهایی که از ابولهب بیان می‌کند عدم ایمان اوست پس به او تکلیف نمود به ایمان آوردن و ایمان نیاوردن و این تکلیف، جمع بین ضدین است. اگر بخواهید حسن و قبح را به معنای ثواب و عقاب عقلی بدانید باید نسبت قبیح به خدا دهید پس

۲۲. تقریباً همین بیان از مرحوم علامه حلی در شرح یاقوت از قول اشاعره آمده است و مرحوم علامه جواب آن را داده است. ر. ک انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، انتشارات الرضی، بیدار، ص ۱۰۷ جزء دوم.

۲۳. المحصل، تقدیم و تحقیق دکتر حسین آتای، مکتبه دار التراث، ۱۴۱۱هـ، ۱۹۹۱م، ص ۴۷۸.

۲۴. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۰۷.

کرده ناشی از نارسایی تحلیل ایشان از مسأله علم و اراده الهی است که ریشه این تحلیل در گرایش جبرگرایانه اوست.

توضیح اینکه: تکلیف بمالا یطاق و تناقض در آنجاست که دو ارادهٔ تکوینی بر ایمان و عدم آن وجود داشته باشد، ولی اگر فقط يك اراده تشریحی وجود داشته باشد جایی برای فرض تناقض نیست زیرا اراده تشریحی خدا به هدایت همه انسان‌ها از جمله ابولهب تعلق گرفته، این اراده در صورتی تحقق می‌یابد که انسان‌های مختار و با شعور نیز اراده هدایت داشته باشند و گرنه هدایت تحقق نمی‌یابد.

از جانب دیگر خداوند علم به تمام اشیا از جمله افعال اختیاری انسان‌ها دارد و می‌داند مثلاً ابولهب از ذخایر وجودی خود جهت رشد استفاده نمی‌کند، این علم الهی و اخبار آن در قرآن حاکی از کشف

حرکت ارادی ابولهب است و موجب جبر نمی‌شود زیرا اساساً علم، موجب جبر نیست.

از این جا روشن می‌شود که تکلیف (تشریحی) ابولهب به ایمان با اخبار از عدم ایمان او تعارضی ندارد زیرا اساساً تکلیف بمالایطاقی نیست پس چنین فرضی (تکلیف به ایمان و اخبار از عدم ایمان) قبحی را متوجه خدا نمی‌کند تا برای فرار از آن قائل به حسن و قبح شرعی در معنای سوم شویم. و حسن و قبح عقلی را در این مورد نپذیریم.

لذا می‌توانیم در همین معنای سوم قائل به حسن و قبح عقلی باشیم یعنی بگوییم ابولهب و یا هر کس که از آگاهی و روح حقجوی خود استفاده نکند عقل حکم می‌کند که خداوند او را عقاب نماید.