

حسن و قبح در نگاه فخر رازی*

□ هدایت حسین محصلی
طلبه دوره دکتری مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

یکی از مباحث ارزشمند و قابل توجه که همواره ذهن و اندیشه پژوهشگران را به جست‌وجو واداشته مسئله حسن و قبح در افعال انسانی است. البته محل بحث افعالی است که از فاعل دانا و آگاه صادر می‌گردد. اهمیت این بحث و نتایج درخشان آن، بر اهل دانش پنهان نیست. همزمان با تدوین علم کلام توسط عدلیه - و قبل از آن در یونان باستان با رویکرد اخلاقی - مسئله حسن و قبح کانون توجه متکلمان قرار داشت و کمتر کسی بود که درگیر آن نباشد، به نحوی پیرامون آن بحث نکند و یا بی‌اعتنا از کنار آن بگذرد. اهمیت این بحث از مبنایی بودن آن در بسیاری از مسائل کلامی و ایجاد شک و تردید در جاودانگی احکام اسلامی نشأت می‌گیرد. فخر رازی نیز از متکلمانی است که به این مسئله پرداخته است. چیزی که فخرالدین رازی را به طرح این مسئله برانگیخت، نارسایی اندیشه و پریشانی اشاعره در آن بود. فخرالدین رازی با تفکیک معانی حسن و قبح و کاربردی کردن آن، کوشید تا بتواند بی‌پایگی و بی‌بنیاد بودن نظریه اشاعره را روشن سازد.

* وصول: ۱۳۸۷/۱۰/۱۰؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۲/۲.

تحقیق حاضر با درک موقعیت و تأثیر اندیشه فخررازی در اکثر جوامع اسلامی، به تبیین و توضیح نظریه فخررازی پرداخته است. این مقاله با مددگیری از آثار مختلف فخررازی می‌کوشد تا با ساختار نوین و امروزی، اندیشه فخررازی را نشان دهد که دیدگاه وی در مکتب مبتنی بر جعل و اعتباریات می‌گنجد. مقاله در نهایت به انشایی و غیرتوصیفی بودن گزاره‌های اخلاقی در اندیشه فخررازی رأی داده است.

کلیدواژه‌ها: حسن، قبیح، ذاتی، عقلی، شرعی، فخررازی.

مقدمه

از مباحث دیرینه‌ای که کانون توجه متکلمان، فیلسوفان و عالمان اخلاق قرار گرفته است، مسئله حسن و قبیح در افعال اختیاری انسان و خداوند است. پژوهشگران کلامی، فلسفی و اخلاقی هر کدام با تکیه بر پیش و دانش خاص خود به بحث و تحقیق در این حوزه پرداخته‌اند.

انگیزه متکلمان و حکما در این مسئله، تحلیل صدور افعال قبیح از ناحیه واجب‌الوجود است؛ چرا که صدور افعال قبیح در نظام معرفتی برخی از متکلمان، نشانگر نقص فاعل است، و آنان خدای سبحان را کامل، و از هر عیب و نقص به دور می‌دانند.

این مسئله، نزاعی بلند و دامن‌دراز را در میان متکلمان اسلامی برانگیخته است. متکلمان امامیه و معتزله، طرفداران حسن و قبیح ذاتی و عقلی‌اند و بر این باورند که عقل می‌تواند به صورت استقلالی حداقل حسن و قبیح برخی افعال را کشف نماید. بر اساس آن، خداوند افعال زشت و قبیح انجام نمی‌دهد. در مقابل، اشاعره داوری عقل را در تحسین و تقبیح افعال به صورت استقلالی انکار می‌کنند و به حسن و قبیح شرعی اعتقاد دارند.

فقیهان نیز بحث کاشفیت عقل را در حوزه فقهی وارد ساخته‌اند. متکلمان به عنوان «حسن و قبح عقلی» و فقیهان به عنوان «حجیت عقل در طول ادله چهارگانه» آن را مورد بحث قرار داده‌اند. دعوگران این بحث، در آغاز اشاعره و معتزله بودند و جولانگاه آن دانش کلام بود. اشاعره بر این رأی بودند که: پیامبر باطن (عقل) توان و قدرت تشخیص حسن و قبح را ندارد، زیرا پیش از اوامر و نواهی الهی حسن و قبح وجود ندارد، و عقل چگونه ممکن است چیزی را که موجود نیست، درک نماید. این امر، سالبه به انتفای موضوع است. اگر در کتاب و سنت از عقل به عنوان قوای شاخص و پیامبر باطن یاد گشته است، در رتبه متأخر از نقل است. طرفداران عقل (مکتب عقلیون) در برابر این نظر ایستادند و پای عقل را در فهم ملاکات استوار و محکم ساختند. اما این نزاع به حوزه فقه بین اخباریون و اصولیون کشیده شد (نک: ایچی، شرح مواقف ۱۳۲۵: ۱/۱۷؛ نائینی، فوائد الاصول ۱۴۱۷: ۳/۵۷).

عالمان اخلاق با این نگاه به این مسئله توجه نموده‌اند تا معیارهای بازشناسی بایسته‌ها از نایسته‌ها را به دست دهند، و در ضمن بتوانند جاودانگی ارزشهای اخلاقی و اثبات کلیت آن ارزش را به دور از اختلاف محیط، دگرگونیهای تمدنی و رنگارنگی عادات و رسوم، سامان‌مند سازند. نگاهی تاریخی به مسئله نشان می‌دهد که سرچشمه و منشأ پیدایش آن، فلسفه یونان باستان است. این دیرینه‌شناسی شهادت می‌دهد که نگاه اخلاقی به مسئله از همه نگاههای دیگر پیشینه بیشتری دارد. با دمیدن و وزیدن روح دلنواز اسلام در جوامع، این بحث وارد مباحث کلامی شد. پس ریشه و شالوده حسن و قبح را در حقیقت باید در مباحث اخلاقی جست‌وجو کرد، نه در مباحث کلامی.

با توجه به اهمیت و جایگاه مسئله حسن و قبح در فرهنگ و تمدن اسلامی، ضرورت دارد که آن را در نگاه فخررازی که از شخصیت‌های تأثیرگذار در مکتب اشاعره است بررسی کنیم. نخست نگاهی مختصر و کوتاه به زندگی

علمی و آثار ارزشمند فخررازی می‌افکنیم و سپس به تحلیل و تبیین فخررازی از حسن و قبح می‌پردازیم.

زندگی فخررازی

محمد بن ضیاءالدین عمر بن الحسین بن الحسن ابوعبدالله فخرالدین رازی در سال ۵۴۴ق ۱۱۴۹م در ری متولد شد. او با لقبهایی مانند «ابن خطیب»، «الامام»، «فخرالدین رازی»، و «شیخ الاسلام» یاد می‌شده است (دغیم، موسوعه مصطلحات الامام فخر رازی بی تا: ۲).

وی علاقه بسیاری به مسافرت داشت و در آنها با بسیاری از امرا و سلاطین وقت دیدار داشته است. او را زمانی در خوارزم و ماوراء النهر می‌یابیم که مناظراتی با معتزله دارد.^(۱) و زمانی دیگر در بخارا و هرات که از آنجا به سمرقند و هند مسافرت کرده و بار دیگر به هرات برگشته، و رحل اقامت انداخته و مدرسه‌ای را بر پا ساخته است. در همین زمان است که با امیر بامیان به نام بهاءالدین سام ارتباط برقرار می‌سازد و کتابش را به نام «البراهین البهائیه» به او اهدا می‌نماید، ولی به دلیل فوت امیر از سفر به بامیان باز می‌ماند و در شهر هرات در سال ۶۰۶ق ۱۲۰۹م فوت می‌کند (همان: ۲).

فخرالدین رازی شخصیتی مبهم و پیچیده داشت. و همواره می‌کوشید بر جریانهای مختلف اندیشه در جهان اسلام تسلط پیدا کند، و آنها را با همدیگر جمع نماید.^(۲) فخرالدین رازی با توجه به اشعری بودن و مخالفتش با اصحاب جزء لایتجزا، آشنایی عمیق و ژرفی با فیلسوفان یونانی مشرب (مشایی) به هم رساند و از همه امکانات جدلی آنان برای ایجاد ترکیب کلامی عظیم خود بهره گرفت (همان: ۳۱۳).

فخررازی، با توجه به روشهای مختلف حاکم و درگیریهای فرقه‌ای، توانست در

شکل‌گیری و ساختار اصول فکر اشعری نقش بازی نماید. در واقع اصول فکر و اندیشه اشعری توسط فخررازی سامان‌مند گردید (دغیم، موسوعه مصطلحات الامام فخررازی بی‌تا: ۱). او عالم به علم ادب عربی، صاحب مراتب در علم فقه، حدیث، کلام و فلسفه بود و در تفسیر خود به احوال و آرای مفسران و متکلمان بزرگ نظر داشت. مخصوصاً از ابن قبه، باقلانی، غزالی، قاضی عبدالجبار همدانی و زمخشری مطالبی نقل کرده است (داوری اردکانی، مجله نامه فرهنگ: ۱۷۷). او اندیشه و تفکر غزالی را در باب جدایی کلام و فلسفه ادامه داد. ابن خلدون در این مورد می‌نویسد: «لیکن هر کس بخواهد بر فیلسوفان و مخالفان اسلام رد بنویسد، لازم است به کتابهای امام محمد غزالی و امام فخررازی بنگرد و در معنای کتابهای این دو تعمق نماید» (ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون ۱۳۹۱: ۵۲/۱).

فخررازی، دارای ذهن وقاد و فکر نقاد بوده است. تنوع فکر و دگرگونی اندیشه در آثار و زندگی پرفراز و نشیب او، بیش از چیزی دیگر نتیجه طبع نقاد، ذهن تیز و جست‌وجوگر اوست (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱۳۷۹: ۳۲۵). او از جمله کسانی است که در تاریخ معارف اسلامی در آسان‌نویسی، بیان زیبا، تهذیب و پیراستن کتابهای مشکل و فنی مهارت خاصی داشته است. وی پیوسته مشغول تصنیف، تألیف و تدریس بوده است. نقل قول کرده‌اند که گفته است: من متأسفم که هنگام صرف غذا از اشتغال به علم و کسب معرفت باز می‌مانم (کورین، تاریخ فلسفه اسلامی ۱۳۱۰: ۴۱۸ - ۴۱۲).

در تاریخ زندگی او می‌خوانیم که او مردی دائم‌الذکر، اهل مراقبه و محاسبه بوده و همواره نفس را متهم و ملامت می‌کرده است. جمع کثیری از ارباب مذاهب با شوق و علاقه در درس او شرکت می‌نمودند. وی نیز با استدلالهای متین و پاسخ‌های زیبا آنان را معجب می‌ساخت و برای اثبات یک مدعا به توصیف و تکثیر ادله می‌پرداخت. با اینکه اکثر دانشمندان به عظمت فخررازی و استادی او در فقه،

اصول، کلام، و حکمت اقرار داشتند، جماعتی همه این مراتب را در او انکار می‌کنند. (همان). حتی گروهی از بزرگ‌ترین دانشمندان او را «امام‌المشککین» نامیدند (حلبی، تاریخ فلسفه ایرانی ۱۳۸۱: ۴۹۱).

فخررازی تا جایی که از وصیت‌نامه‌اش برمی‌آید، شکاک نبوده و یقین داشته که عالم تحت تدبیر مدبری است. او می‌نویسد: «من همه طرق کلامی و مناهج فلسفی را مورد رسیدگی و آزمایش قرار دادم و در هیچ یک فایده‌ای که از قرآن می‌توان بر گرفت ندیدم.» او درحالتی که به حال تسلیم می‌ماند، خطاب به خدای خویش می‌گوید: «اگر می‌دانی که من به تحقیق باطل اراده کرده‌ام یا قصد ابطال حقی داشته‌ام، با من چنان کن که بایسته‌ام، و اگر می‌دانی که قصد احقاق حق داشته‌ام... به حاصل کارم نظر مکن و به نیتم بنگر... (داوری اردکانی، مجله نامه فرهنگ: ۱۷۷ - ۱۷۸).

مهم‌ترین دولتهای عصر فخررازی عبارت‌اند از: دولت غزنوی (۳۵۱-۵۸۲ق)؛ دولت سلجوقیه: (۴۲۹-۵۹۱ق)؛ دولت خوارزمیه: (۴۷۱-۶۲۹ق)، و دولت غوریه (۵۴۳-۶۱۲ق). دولتهای فوق دچار اختلاف و همواره گرفتار نزاع و کشمکشهای داخلی بودند و علاوه بر درگیری سیاسی در تحریک و شعله‌ور ساختن جنگ مذهبی نیز سهیم می‌شدند. اما همه آنان به اضافه خلیفه عباسی به نام «القائم» (۴۲۲-۴۶۷ق) در نابودی حکومت آل بویه شیعی وحدت نظر داشتند (ابراهیم حسن، تاریخ اسلام ۱۹۶۵: ۱/ ۱۵۹).

فخررازی آثار فراوانی دارد. اضافه بر آثاری در پزشکی، هیئت، کیمیا، علم فراست و معدن‌شناسی، حدود پانزده عنوان از آثار او به کلام، فلسفه و تفسیر قرآن کریم مربوط می‌شود. برخی آثار وی را افزون بر دویست عنوان دانسته‌اند.

به شهادت تاریخ، امام فخررازی از جمله کسانی است که طبق اصطلاحات مزبور هم فلسفه‌دان است و هم می‌توان او را یک فیلسوف و متکلم به شمار آورد (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱۳۷۹: ۳۲۵). لذا نگاهی به آثار وی نشان می‌دهد که او پیوسته به مباحث کلامی توجه داشته است. یکی از مباحثی که

فخررازی به آن اهمیت داده، مسئله حسن و قبح است. تحقیق حاضر می‌کوشد مسئله حسن و قبح را با تکیه بر آثار فخررازی، در سه محور بررسی نماید. این مقاله از مباحث معناشناسی آغاز می‌کند، در ادامه به بحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌پردازد، و در پایان نتیجه‌گیری از این بحث را به دست می‌دهد..

معناشناسی

حسن و قبح دو واژه عربی است که معادل آن دو در فارسی، زیبایی و زشتی، نیکی و بدی است. حسن و قبح به این دو معنا در نزد همگان روشن و بدیهی بوده و نیازمند تعریف نیست. آنچه در بحث معناشناسی حسن و قبح اهمیت دارد و ارزشمند است، طبقه‌بندی کاربردهای اصلی این دو واژه است تا بر اساس آن کاربردها روشن گردد که منظور از حسن و قبح چیست و با کدام یک از کاربردها سازگار و یا ناسازگار است. با تأمل و بازبینی در آثار فخررازی، می‌توان سه گونه کاربرد را در آثار او باز شناخت:

الف - سازگاری و ناسازگاری با طبع

یکی از کاربردهای حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری آنها با طبع انسانی است. روشن است که در این کاربرد، منظور از طبع معنای عام آن نیست که همان طبیعت حیوانی باشد، بلکه مقصود و مراد از طبع، طبع ملکوتی و روحانی انسان است. پس فعل سازگار با طبع، خوب شمرده می‌شود و فعل ناسازگار با آن بد و نازیبا. این کاربرد، افعال اختیاری انسان و صفات را در بر می‌گیرد، مثل شنیدن صوت زیبا و نازیبا که به خوب و بد تعریف می‌گردد (فخررازی، *محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی‌تا: ۱۴۷*). بنابراین، حسن و قبح بر اساس ملائمت و عدم ملائمت با طبع ملکوتی انسان ارزشگذاری می‌شود. این کاربرد، در کلام فخررازی وجود دارد (فخررازی، *الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۶*).

ب - کمال و نقص

با توجه به گوناگونی صفات، روشن است که پاره‌ای از صفات در نفس، کمال نفس‌اند و پاره دیگری از صفات در نفس، نقص نفس شمرده می‌شوند. مثلاً دانایی کمال نفس، و نادانی نقص و واماندگی نفس قلمداد گردیده است. در نتیجه، دارندگان علم ستایش می‌شوند و نادانان در نظر دانشمندان نکوهش می‌گردند. فخررازی نیز این کاربرد را پسندیده است (همان).

بنابراین، فعلی را که در مسیر کمال قرار دارد، نیک و زیبا می‌خوانند و ضد آن را نازیبا و بد می‌نامند. در این کاربرد نیز چون کاربرد پیش گفته، حسن و قبح بر افعال اختیاری انسان و هم بر صفات اطلاق می‌گردد. ملاک کمال و نقص، نفس انسانی است.

ج - شایستگی و ناشایستگی افعال اختیاری

در این کاربرد، کار و فعلی مقصود و مراد است که فاعل آن مورد ستایش و یا نکوهش قرار می‌گیرد. بر اساس همین کاربرد است که در نظام فکری عدلیه، عقل انجام عدالت را شایسته می‌شمارد و فاعل آن را مدح می‌کند و در مقابل، ظلم را ناشایسته می‌داند و انجام‌دهنده آن را مذمت و نکوهش می‌کند (علامه حلی، باب حادی عشر^{۱۳۱۳}: ۳۴). در اندیشه فکری و کلامی عموم اشاعره و به ویژه در اندیشه فخررازی، این کار به شرع نسبت داده شده است (فخررازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین بی تا: ۱۴۷) و عقل را ناتوان‌تر از آن یافته‌اند که حسن و قبح به این معنا و کاربرد را درک و فهم کند (فخررازی، الاربعین فی اصول الدین^{۱۳۵۳}: ۲۴۶).

محل نزاع

کالبد شکافی سخنان پیش گفته، روشن می‌سازد که تفاوت در کاربردهای فوق وجود دارد و می‌توان گفت: کاربردهای اول و دوم، فراگیرند و افعال اختیاری و

اوصاف انسانی را در بر می‌گیرند اما کاربرد سوم تنها افعال اختیاری را پوشش می‌دهد و شامل اوصاف و اعیان خارجی نمی‌گردد. از جانب دیگر، قلمرو کاربردهای اول و دوم، انسان و فعل اختیاری انسان است، ولی کاربرد سوم از جهت قلمرو فراگیر و نامحدود است و شامل افعال فاعلهای غیرانسانی و حتی خداوند نیز می‌گردد.

در پایان، با درک و فهم کاربردها، به این رهیافت رهنمون می‌گردیم که محل نزاع در مسئله حسن و قبح در میان متکلمان اسلامی، تنها کاربرد سوم است (سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المستشردین ۱۴۰۵: ۲۵۴). اصولاً دو کاربرد اول از امور تکوینی و غیرقابل انکارند؛ یعنی تکویناً نفس انسان دارای کمال و نقص است و اشیای خاصی با آن ملائمت و سازگاری و یا ناسازگاری دارند، و امور خاصی مشتمل بر مصلحت و مفسده است و عقل توان درک آنها را دارد (بحرانی، قوائد المرام فی علم الکلام ۱۴۰۶: ۱۰۴). آثار متکلمان بر اجماع و اتفاق در مورد کاربردهای اول و دوم دلالت دارد (علامه حلی، باب حادی عشر ۱۳۶۳: ۱۳۴). و کلام فخررازی نیز مؤید همین نکته است (فخررازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا: ۱۴۷).

بازشناسی و بازبینی آثار فخررازی، در حقیقت حمایت‌کننده نگاه عدلیه در کاربردهایی غیر از کاربرد سوم است. رویکرد فخررازی در کاربردهای اول و دوم، با تفسیر عدلیه همسانی و همخوانی دارد. وی نیز تردید در این مورد را روا نمی‌داند و ادعای اتفاق دارد.

فخررازی در این مورد می‌نویسد: مهم‌ترین و ارجمندترین چیز در این مسئله روشن‌ساختن محل نزاع است. ما اعتقاد داریم که عقل برخی از معانی حسن و قبح را درک و فهم می‌نماید، همانند ملائمت و منافرت با طبع انسانی و یا صفات کمال و نقص مثل علم و جهل. در این دو مورد هیچ کس نزاع ندارد، بلکه اختلاف و درگیری در آن صورت است که حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا ثواب و عقاب

باشد. اینجاست که متکلمان به گفت‌وگو و درگیری پرداخته‌اند؛ برخی نظریه حسن و قبح ذاتی را پذیرفته‌اند و گروهی به نظریه امر الهی و شرع توجه و تأکید نموده‌اند (فخررازی، الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۶).

به علاوه، فخررازی در برخی آثارش، حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد، ولی از فراگیر بودن آن دل خوش ندارد و آن را از قلمرو افعال خداوند خارج می‌داند و به افعال اختیاری انسان محدود می‌سازد. وی در بحث حسن و قبح می‌گوید: به نظر من رأی مختار آن است که تحسین و تقبیح عقل در مورد بندگان معتبر، اما در مورد خداوند متعال باطل است (فخررازی، معالم الاصول الدین ۱۹۹۲: ۱۵ و ۶۶). وی در جای دیگر می‌نویسد: گاهی از حسن و قبح منفعت و مضرت اراده می‌شود. جایگاه حصول این دو بندگان است نه خداوند؛ چرا که نفع و ضرر درباره پروردگار مورد ندارد. پس مسئله حسن و قبح در مورد خداوند محال است و مطرح نمی‌شود (فخررازی، مطالب العالیه ۱۹۹۰: ۳/ ۲۹۰).

تحلیل جملات ارزشی

با تحلیل مفهوم و کاربرد واژه حسن و قبح، و روشن‌ساختن محل نزاع، به این رهیافت رهنمون می‌گردیم که جهت بر آفتاب افکندن حقیقت حسن و قبح، دو مقام و موقعیت را باید باز شناخت: مقام هستی‌شناختی و مقام معرفت‌شناختی.

الف - مقام هستی‌شناختی

در بحث هستی‌شناختی مقصود این است که روشن شود: آیا فعل فاعل دانا و توانا ذاتاً حسن و زیباست یا نه حسن و نه قبیح است؟ آیا خاستگاه فعل فاعل توانا و دانا یکی از آن دو صفت است و یا توصیف فعل به آن دو صفت نیازمند به چیزی خارج و بیرون از ذات فعل است؟ به عبارت روشن‌تر: آیا حسن و قبح حکایتگر واقعیتی است، یا تابع قراردادهای اجتماعی یا سلیقه‌های فردی یا امر الهی؟

در بحث از هستی‌شناسی حسن و قبح، با دیدگاه و نظریات مختلف مواجه می‌شویم. ولی دو گروه در این بحث از همه بیشتر کانون توجه بوده‌اند و به نظریات اثباتی (حسن و قبح ذاتی) و سلبی (حسن و قبح الهی) باز شناخته شده‌اند. یکی از آن دو گروه را عدلیه می‌خوانند و دیگری را اشاعره می‌گویند. در واقع نزاع در بحث هستی‌شناسی، میان نفی و اثبات کلی است.

عدلیه، سازنده نظریه حسن و قبح ذاتی، در فرایند این بحث، با گشودن باب مستقلات عقلیه، گفتند: فعل صادر از فاعل آگاه و دانا ذاتاً متفاوت است و در ذاتش یا حسن است و یا قبیح، و در داشتن حسن و قبح نیازمند هیچ امر خارجی و بیرون از ذاتش نیست، بلکه شایستگی و ناشایستگی در حقیقت و ذات افعال است و حکم شرع تنها کاشف از آن صفات ذاتی است: «فالحسن، حسن فی نفسه، والقبیح، قبیح فی نفسه، سواء حکم الشارع بذلك اولاً» (بغدادی، مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدء او المعاد ۱۳۷۹: ۱۱۷).

اشاعره (ایچی، شرح مواقف ۱۳۲۵: ۸/ ۱۸۱-۱۸۲). تأکید دارند که پیش از تعلق امر و نهی شارع، اشیا و افعال، متصف به وصف زیبایی و نازیبایی نبودند و در ذات مثل هم بودند اگر آنها در ذات متفاوت می‌بودند و خداوند آنچه را حلال، واجب و محبوب کرده حرام می‌نمود، و آنچه را حرام و مبعوض کرده، حلال و محبوب می‌ساخت، بدی و خوبی دگرگون می‌شد و این دگرگونی باید نقص به حساب می‌آمد. در صورتی که این جابجایی و دگرگونی نقص و عیب به شمار نمی‌آید. چنان که اگر خداوند همه پیامبران را معذب کند و کافران را به پاداش رساند، هیچ عیب و نقصی نخواهد بود (تفتازانی، شرح المقاصد ۱۴۰۹: ۴/ ۲۸۳). به تعبیر بزرگان اشاعره: «الحسن ما حسنه الشارع، والقبیح ما قبحه الشارع». بنابراین، نزاع و درگیری در بحث هستی‌شناختی (وجودشناسی) بر محوریت ایجاب و سلب کلی دور می‌زند. عدلیه طرفدار اثبات کلی حسن و قبح ذاتی‌اند و اشاعره از سلب کلی

حمایت و جانبداری می‌کنند.

یکی از متکلمان تأثیرگذار و مهم در مسئله حسن و قبح، فخررازی است. وی با جانبداری از نظریه امر الهی و تفکیک معناشناسی در بحث حسن و قبح، طرح مسئله کرده و با نقد دیدگاه رقیب دیرینه، به تقویت «نظریه امر الهی» کمر همت بریسته است.

فخررازی، جهت رهایی از پریشانی و گرفتاری اشاعره از چنبره مبغوضیت و نامقبولیت فکری در نزد حکما و متکلمان، به تفکیک معانی حسن و قبح پرداخته است تا بتواند از حسن و قبح الهی دفاع کند و تبیین نو و تفسیر جدیدی در اندازد.^(۳) در مسیر ایجاد همین طرح نو (رهایی اشاعره از چنبره مبغوضیت حکما و...) است که در نقد دیدگاه رقیب می‌گوید: اگر مراد از حسن آن باشد که محبوب طبع است تا سبب حصول منافع باشد، این حسن است و درست. ما با این تفسیر مشکل نداریم؛ چرا که علم به این حسن داریم و این علم ضروری و بدیهی است. اگر مراد از قول شما که می‌گویید ظلم قبیح است، این باشد که در نزد طبع کراهت دارد و قلب آن را نمی‌پسندد؛ چرا که سبب آلام و اندوه و... است، باز نزاع نداریم، چون علم به این تفسیر نیز بدیهی است. ولی چنین برداشت و تفسیری در حق خداوند تبارک و تعالی معنا ندارد و اثبات حسن و قبح به این معنا در حق خداوند ممنوع است. اگر هم منظور شما غیر از معانی فوق باشد، اصلاً معنای دیگری قابل تصور نیست، چه رسد که بگوییم مصداق دارد و بعد بگویید آن معنا نیز بدیهی است (فخررازی، مطالب العالیه ۱۹۹۰: ۳/۳۴۷).

فخررازی، با نفی و طرد حسن و قبح ذاتی افعال، نظریه «امر الهی» را پی‌انداخته و اعتقاد دارد که حسن و قبح افعال تابع امر و نهی الهی است. فعل مأموریه حسن خوانده می‌شود و فعل منهی عنه متصف به قبح می‌گردد. در نتیجه، اشیا و افعال در نظریه «امر الهی» با همدیگر تفاوت ذاتی ندارند و فعل و ترک خداوند بر اساس

حسن و قبح ذاتی اشیا انجام نمی‌گیرد، بلکه خوبی و ناخوبی افعال تابع امر و نهی الهی هستند. آنچه مأموریه الهی است نیکو، و آنچه مورد نهی الهی قرار گیرد، زشت و بد دانسته می‌شود.

فخررازی با پشتوانه اندیشه کلامی خود، حسن و قبح ذاتی را نفی می‌نماید؛ چرا که او خداوند را مالک مطلق می‌داند و هرگونه تصرف خداوند را تصرف در ملک خود توصیف می‌کند و تأکید دارد که کسی حق پرسیدن از او را ندارد. وی افعال بندگان را نیز بر اساس دیدگاه جبرگرایانه‌اش خالی از حسن و قبح ذاتی می‌داند (فخررازی، الکاشف عن الاصول الدلائل بی تا: ۱۳-۲۲).

بنابراین، روشن است که در هندسه فکری فخررازی، حسن و قبح ذاتی مفهوم ندارد، بلکه باید تابع شرع شریف بود. خوبی و بدی افعال، تنها باید در فرایند شرع تبیین و تفهیم شوند؛ چرا که هر چه مأموریه شرع باشد زیباست و هر چه منهی‌عنه او باشد زشت و بد است. در نگاه فخررازی افعال آدمی ذاتاً نه خوب‌اند و نه بد، بلکه در خوب و بد بودن، تابع اوامر و نواهی الهی‌اند. روشن است که اگر افعال آدمی خالی از اوصاف باشند؛ یعنی در ذات خود متصف به هیچ‌گونه صفاتی نشوند، عقل نیز نمی‌تواند در مقام معرفت‌شناختی، درکی از افعال اختیاری انسان داشته باشد. بنابراین، سخنان فخررازی رهنمون به این مدعاست که وی حسن و قبح ذاتی را مطرود می‌داند و به صورت کلی نفی می‌کند و اعتقاد دارد که حسن و قبح در افعال تابع امر و نهی الهی است: آنچه خداوند به آن امر فرموده حسن است و آنچه از آن نهی فرموده قبیح است (فخررازی، الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۶).

دلایل

۱. اولین استدلال فخررازی بر انکار حسن و قبح ذاتی این است: فعل انسان از دو حالت اضطراری و اتفاقی خارج نیست و هر دو صورت سبب بطلان حسن و

قبح ذاتی است؛ چرا که با تعلق اراده و قدرت، فعل ضروری و ترک آن محال می‌گردد. اگر با تعلق اراده و قدرت، یکی از دو طرف فعل و ترک ضروری نشود، نیازمند مرجح دیگریم. و اگر حصول فعل متوقف بر آن مرجح باشد، باز هم ضروری می‌گردد. اگر هم مبتنی بر مرجح نباشد، لازمه آن این است که یکی از دو طرف فعل، بدون مرجح تحقق یابد و این مستلزم انکار قانون علیت است. بنابراین، در هر صورت فعل ضروری است و اختیار در انجام فعل و ترک آن وجود ندارد پس با نفی اختیار می‌توان گفت که حسن و قبح ذاتی معنا و مفهوم ندارد. بنابراین:

الف - اگر حسن و قبح ذاتی باشد، افعال عباد باید اختیاری باشند. ب - لیکن افعال عباد اختیاری نیستند. نتیجه) پس حسن و قبح ذاتی نیستند (فخررازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا: ۱۴۷؛ همو، الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۷).

۲. فخررازی و دیگران برای اثبات ادعای خود دست توسل به دامان پذیرش تکلیف ما لایطاق می‌زنند، و می‌گویند: تکلیف ما لایطاق از نظر شرع جایز است، در حالی که از نظر عدلیه قبیح، متروک و مطرود است. این عدم جواز تکلیف ما لایطاق از نظر عدلیه حاکی است که عقل ناتوان‌تر از آن است که زیباییها و زشتیهای افعال را درک کند.

وی در این باره می‌نویسد: اگر تکلیف ما لایطاق قبیح بود، خداوند به آن امر نمی‌کرد، در حالی که در متون دینی آمده است که خداوند کافر را تکلیف کرده، و می‌داند که آنها ایمان نمی‌آورند. مثلاً خداوند ابولهب را به ایمان دستور داده است، در صورتی که علم دارد که او ایمان نخواهد آورد. بنابراین، از یک طرف فرمان به ایمان داده و از طرف دیگر می‌داند که او ایمان نمی‌آورد. و چون علم خداوند تخلف‌ناپذیر است، یقیناً ایمان آوردن ابولهب محال خواهد بود. این جمع نقیضین و تکلیف ما لایطاق است که در شرع آمده است. پس در مجموع وی استدلال می‌کند:

الف - اگر حسن و قبح ذاتی باشد، تکلیف مالایطاق قبیح خواهد بود. ب - لیکن تکلیف مالایطاق قبیح نیست. نتیجه) پس حسن و قبح ذاتی نیستند (فخررازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا: ۱۴۷؛ همو، الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۴ - ۲۴۶).

۳. اگر حسن و قبح، عقلی بود، نباید حسن مبدل به قبح، و قبح مبدل به حسن شود، حال آنکه در فرهنگ اسلامی کذب قبیح، گاهی خوب به شمار می رود. البته این در صورتی است که موجب نجات انسان مؤمن از هلاکت شود. چنان که صدق زیبا اگر موجب هلاکت مؤمن شود، قبیح نامیده می شود.

بنابراین، خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی، ملاک و معیار ثابت و مطلق ندارد. نداشتن ملاک ثابت دلیل بر این است که افعال و اشیا ذاتاً دارای حسن و قبح نیستند. اگر خوبی و ناخوبی اتصاف ذاتی بودند، نباید تغییر و تحول در آن رخ می داد. در نتیجه با اثبات اصل تغییر و تحول در صدق و کذب، به دست می آید که حسن و قبح ذاتی نداریم. وی در این مورد می گوید:

الف - اگر حسن و قبح ذاتی بودند، باید تغییر نمی کردند. ب) لیکن حسن و قبح تغییر می کنند. نتیجه) پس حسن و قبح ذاتی نیستند (فخررازی، الاربعین فی اصول الدین ۱۳۵۳: ۲۴۸؛ همو، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا: ۱۴۷).

۴. لازمه پذیرفتن حسن و قبح ذاتی و عقلی، پذیرش تحکم عقل بشر بر جلال و جبروت پروردگار است. بر فرض قبول حسن و قبح ذاتی و عقلی، قضاوت و حکم عقل، راجع به اعمال و افعال خداوند مقبول نیست و نمی توان پذیرفت که عقل حکم کند که فلان عمل خوب و ترک آن از ناحیه خداوند ناپسند است و بر خداوند واجب است که آن را ترک نکند، یا فلان عمل زشت است و بر خداوند واجب است که آن را ترک کند و از انجام دادن آن صرف نظر نماید. این حکم

تعیین تکلیف برای خداوند است که با جلالیت و جبروت خداوند سازگار نیست (فخررازی، *محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا*: ۱۴۱). بنابراین:

الف - اگر حسن و قبح ذاتی باشد، انجام فعل بر خداوند واجب است. ب) لیکن انجام فعل بر خداوند واجب نیست. نتیجه) پس حسن و قبح ذاتی نیستند. در مجموع فخررازی می‌کوشد در استدلال‌هایش دو نکته را به اثبات برساند: یکی نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی، و دیگری نقد و به چالش کشاندن دیدگاه رقیب. در ادامه خواهیم گفت که آیا فخررازی در به ثمر رساندن این دو کوشش موفق بوده است یا خیر.

ب - مقام معرفت‌شناختی

در بحث از معرفت‌شناسی حسن و قبح به این پرسش توجه می‌گردد که با روشن شدن نگاه فخررازی در بحث هستی‌شناسی (وجودشناسی) مکانیزم دست‌یابی و رسیدن به معرفت حقیقی حسن و قبح کدام است: آیا عقل است و یا شرع؟ به عبارت دیگر، مسئله اصلی در بحث معرفت‌شناختی این است: آیا عقل می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به شرع و تنها با در نظر داشتن عنوان افعال در مورد شایستگی انجام و یا ترک آن دآوری کند و فاعل آن را شایسته ستایش و یا سرزنش بداند و او را مستحق ثواب و یا کیفر الهی بشمارد؟! (فخررازی، *محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا*: ۱۴۱).

با توجه به سخنان پیش‌گفته در باب هستی‌شناسی، می‌توان در این بحث نیز دو گروه عمده از فرق اسلامی (عدلیه - اشاعره) را باز شناخت و نتیجه گرفت که طرفداران حسن و قبح ذاتی (عدلیه)، در باب مقام معرفت‌شناختی، با طرح مسئله صفات ذاتی افعال، اصولاً نگاهی به عقل در کشف استقلال آن صفات، به صورت موجه جزئی دارند و در مقابل، نافیان آن (اشاعره)، مدعی سلب کلی، عجز و ناتوانی مطلق عقل‌اند؛ چرا که اشاعره به جای عقل چنین مقام و شأنی را به شرع می‌بخشند.

نفی و انکار حسن و قبح ذاتی در مقام هستی‌شناختی در آثار فخررازی، چنین نتیجه می‌دهد که این افعال ذاتاً مساوی باشد. و هیچ کدام دارای حسن و قبح ذاتی نباشند، بلکه همه در یک مرتبه و رتبه قرار داشته باشند. این امر و نهی شارع است که آنها را قبیح و حسن می‌سازد؛ نه اینکه چون آنها حسن و قبیح بوده‌اند، مورد امر و نهی قرار گرفته‌اند. حسن و قبح در اندیشه فخررازی واقع‌نما نیست، بلکه تابع امر و نهی شارع قرار دارد. لذا عقل توان ارزیابی حسن و قبح اشیا و افعال را ندارد. تنها ملاک ارزش، داوری افعال از ناحیه شرع مقدس است، و در غیر این صورت زشتی و زیبایی وجود ندارد.

اشیا و افعال در ماهیت و ذات، به دور از امر و نهی شارع، حسن، رجحان و مزیت دستوری ندارند که خداوند آنها را حلال، واجب، مستحب و مباح گردانیده باشد. و همچنین افعال قبح و فساد ذاتی ندارند تا خداوند آنها را حرام و مبغوض معرفی نموده باشد و در نتیجه، آن حسن باعث امر حلیت و آن قبح سبب نهی و حرمت شده باشد.

فخررازی تأکید می‌کند که افعال آدمی نه در مقام هستی‌شناختی و نه در مقام معرفت‌شناختی، نمی‌توانند اوصافی ذاتی داشته باشند. بنابراین، در اندیشه وی خوب و بد، نه از سنخ مفاهیم ماهوی‌اند که دارای تحقق خارجی باشند، و نه از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که حداقل منشأ انتزاع خارجی دارند، و نه وابسته به امیال و عواطف آدمی هستند، بلکه نوعی قرارداد و اعتبار الهی شمرده می‌شوند.

اندیشه فخررازی را می‌توان با مکتب مبتنی بر جعل و اعتباریات قالب‌گیری نمود و اشاره کرد که وی معتقد به انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی است و آنها را توصیف‌کننده واقعیت نفس‌الامری نمی‌داند؛ اما با این تفاوت که در نگاه فخررازی جاعل و انشاء‌کننده خداوند است، بر خلاف امرگرایان دیگر که احساس فردی، عقل جمعی و... را جاعل و انشاء‌کننده می‌دانند.

نظریه امر الهی که فخررازی از آن جانبداری می‌کند، از جمله مکاتب غیرواقعی و غیرتوصیفی است که اعتقاد دارد: امر و نهی خداوند منشأ ارزش و لوازم اخلاق است. اما فراتر از امر و نهی او، هیچ واقعیت عینی در افعال و صفات نمی‌توان یافت. بنابراین، مطابق نظریه امر الهی، هیچ چیز در ذات خود به خوب و یا بد تعریف نمی‌گردد. روشن است که اگر اشیا بدون امر و نهی الهی متصف به خوب و یا بد نشوند، پس نمی‌توان بدون مراجعه به امر و نهی الهی و با استفاده از عقل خود خوبی و یا بدی اشیا را نیز تشخیص داد.

فخررازی در باب عقل و ادراکات عقلی، تصریح می‌کند که مراد از عقل علم به صفات اشیا مثل حسن، قبح، کمال و نقص است. وی تأکید می‌کند که چنانچه شما ضرر و منفعت را در اشیا درک کردید، همان علم به نفع و ضرر، شما را به سوی انجام و ترک آن فرا می‌خواند. همین علم به نفع و ضرر است که از عقل «عقال» می‌سازد. در تعریف عاقل گفته‌اند «من عقل عن الله امره و نهیه» (فخررازی، محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکما و المتکلمین بی تا: ۲/ ۲۵۰ و ۲۶۴-۲۶۵).

در نتیجه، دین باید افعال ارزشی را در مقام معرفت‌شناختی تعیین کند؛ یعنی به کمک وحی الهی و علومی که از اولیای خداوند به وسیله وحی در عالم به ما رسیده است، می‌توانیم رفتارهای ارزش خود را مشخص کنیم که چه کاری در چه حد مطلوب است و چه کاری فاقد ارزش اخلاقی است.

تأملی در سخنان فخررازی

امام فخررازی در تقویت و استحکام مبانی فکری اشاعره تلاش بسیاری از خود نشان داد. وی در ابواب مختلف فلسفه، فقه، اصول، تفسیر و کلام و از جمله معانی حسن و قبح سخنان قابل توجه دارد. تحقیق حاضر با توجه به اهمیت اندیشه و تفکر فخررازی در جهان اسلام و به خصوص در مکتب اشاعره، ضروری می‌داند تأملی بر سخنان فخررازی در باب حسن و قبح داشته باشد.

الف - مقام هستی‌شناختی

قبل از پرداختن به اصل مباحث لازم است به دو نکته مهم توجه شود:
اولاً: بر فرض درستی استدلال فخررازی بر نفی حسن و قبح ذاتی، پرسیده می‌شود: آیا فخررازی با توجه به نقدهایش بر مکتب عدلیه و به خصوص معتزله، توانسته است در اثبات ادعای خود موفق باشد؟ نگاه تیزبینانه و ژرف در توفیق اثبات مدعای فخررازی تردید دارد؛ چرا که فخررازی در میان دیدگاهها فقط توانسته است نارسایی و کم عمق بودن سخنان معتزله را نشانه گیرد و اضافه بر آن چیزی را ثابت نمی‌کند.

ثانیاً: خداوندان مکاتب کلام اسلامی، تمام ادله فخررازی را نفی و طرد کرده‌اند و نادرستی و ناصواب بودن دیدگاه فخررازی بر آفتاب حقیقت افکنده شده است. اکنون به نمونه‌ای از مشکلات ادله فخررازی اشاره می‌شود.

الف - اولین استدلال فخررازی، دیرینه‌ترین برهان جبرگرایان است، در حالی که نافیان جبر، بی‌پایگی آن را بر آفتاب دقت انداخته‌اند. لذا در پاسخ گفته می‌شود: فعل در هنگام تحقق و تحصیل در پرتو اراده و یا در پرتو مرجح، جامه رنگین ضرورت را برتن می‌کند و لباس نازیبای عدم را دور می‌اندازد؛ چرا که در مقام و موقعیت علیت، بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» چاره جز این نیست. بر اساس قاعده فوق، معلول در صورتی تحقق می‌یابد که تمام راههای عدم تحقق آن منتفی گردد. در غیر این صورت، معلول جامه هستی را نمی‌پوشد. حال با توجه به سخنان فوق پرسیده می‌شود: آنجا که فاعل مختار باشد و با کمال آزادی به معلول وجوب و ضرورت و در طرف مقابل امتناع بخشد، آیا این کار مجبرانه است یا مختارانه؟ آیا فاعل بخشنده وجوب و ضرورت است یا پذیرنده آن؟! (طوسی، تلخیص المحصل ۱۳۵۹: ۳۴۲؛ طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ۱۳۷۵: ۵۹-۵۴؛ سبحانی، حسن و قبح عقلی یا اخلاق جاودان ۱۳۸۲: ۱۲۱).

روشن است که فاعل در این مورد خود حکم را می‌داند و از دیگری فرمان نمی‌برد. بنابراین، ضرورت برخاسته از اختیار و اراده است. امکان ندارد معلول در علت خود تأثیر بگذارد و جبر جایگزین اختیار گردد. در نتیجه، افعال عباد اختیاری هستند نه غیراختیاری. پس حسن و قبح نیز ذاتی‌اند.

ب - تکلیف کافر و عدم ایمان ابولهب هیچ کدام تکلیف مالایطاق نیست؛ چرا که نگاهی ژرف و عمیق معیار تکلیف را داشتن قوه عاقله و اندیشه می‌داند که این قوه در کافران نیز وجود دارد. بنابراین، سخن و استدلال فخررازی بر خلاف اندیشه و تأمل است. کافران از دو حال خارج نیستند: الف - یا عقل و اندیشه دارند که در این صورت می‌توانند با اندیشه و تفکر در آیات خداوند ایمان بیاورند. چنان‌که شواهد تاریخی نشان می‌دهد که طایفه‌هایی از کافران ایمان آوردند. لذا کافران با داشتن عقل امر به تکلیف شده‌اند. ب - یا از قوه عاقله بهره‌مند نیستند. که در این حالت اصلاً تکلیف ندارند.

از جانب دیگر، استدلال به علم سابق فاعل بر فعلش، سبب سلب اختیار فاعل نمی‌گردد، زیرا اگر چنین باشد، باید خداوند نیز مجبور خوانده شود. هیچ کس خداوند را با این صفت نمی‌خواند. علم خداوند به افعال بندگانش نیز با خصوصیات فاعل تعلق می‌گیرد. از شاخصه‌های انسان این است که افعال او مسبوق به علم، اراده، و اختیار اوست. بنابراین، محور و معیار تکلیف، عقل و داشتن اندیشه و تفکر است و کافران نیز بر اساس داشتن عقل امر به تکلیف شده‌اند (طوسی، تمهید الاصول ۱۳۵۱: ۳۲۳؛ بحرانی، قواعد المراد فی علم الکلام ۱۴۰۶: ۱۰۶).

ج - به این استدلال فخررازی که حسن و قبح ذاتی مبتنی بر ثبات و عدم تحول و دگرگونی است؛ چندین پاسخ داده شده است:

۱. دلیل تغییر و تحول در حسن و قبح، مبتنی بر اصل توریه است که در همه کلمات و سخنان وجود دارد. دلیل حسن کذب در آن مورد نجات نبی است نه

مطلق کذب. بنابراین، معنایی که خلاف ظاهر است مراد و مقصود خواهد بود.
۲. عنوان کذب علت تامه قبح نیست، بلکه کذب مقتضی قبح است. در واقع با از بین رفتن قبح که همان نجات نبی باشد، عنوان عوض شده است. با عوض شدن عنوان و موضوع، حکم نیز عوض می‌شود. پس کذب در آنجا قبیح نیست.
۳. در صورت تعارض دو قبیح، عقل با درک قبح قوی‌تر، حکم به وجوب قبح کمتر می‌نماید. در این مسئله نیز دو قبح وجود دارد: قبح کذب و قبح کشتن نبی. روشن است که قبح کشتن نبی از قبح کذب بیشتر است. بنابراین، عقل حکم به قبح کمتر می‌نماید که همان کذب برای نجات جان نبی باشد (طوسی، تلخیص المحصل ۱۳۵۹: ۳۴۱؛ بحرانی، قواعد المراد فی علم الکلام ۱۴۰۶: ۱۰۷).

بنابراین، عدم تفکیک فخررازی بین معانی ذاتی باعث پریشانی وی در مسئله حسن و قبح گردیده است. در صورتی که ذاتی در حسن و قبح، ذاتی باب برهان یا باب ایساغوجی نیست، بلکه مراد از ذاتی، در برابر شرعی است. مقصود از ذاتی این است که عقل به صورت استقلالی می‌تواند حسن و قبح اشیا را درک کند.
د - فخررازی میان کاربردهای وجوب در مکاتب مختلف تفکیک نکرده است. تفکیک وجوب در نزد فقها و وجوب در اندیشه متکلمان و حکما، می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود. روشن است که وجوب در نزد فقها، طلب فعل با منع از ترک است. در وجوب در نزد فقها، ولایت و آمریت نهفته است که تخلف از امر مولی ناممکن است.

وجوب در نزد متکلمان و حکما، همان حسن فعل و سازگاری آن با کمال فاعل است. مراد از وجوب در نزد متکلمان در واقع ملازمه بین صفات ذات و صفات فعل است. محقق طوسی می‌نویسد: «مراد از وجوب حکم شرعی نیست، بلکه مراد این است که تارک آن موجب ذم است. چنان‌که فاعل قبح مستحق ذم می‌باشد. سخن در اینجا دقیقاً عین سخن از حسن و قبح است. خداوند عالم، قادر و غنی، ترک واجب

(حسن) نمی‌کند.» (طوسی، تلخیص المحصل ۱۳۵۹: ۳۴۲؛ محمدی خراسانی، شرح کشف المراد ۱۳۷۸: ۲۰۷).

ب - مقام معرفت شناختی

دقت و تأمل در آثار فخرالدین رازی روشن می‌سازد که وی با نقل بدون تعقل مخالف است. او بر این عقیده است که نقل محض وجود ندارد و آنچه به عنوان دلیل نقلی مطرح می‌شود، در بردارنده نوعی از مبادی عقل است. بنابراین، نقل صرف وجود ندارد و نمی‌توان به امور نقلی صرف تمسک جست (فخررازی، البراهین فی علم الکلام ۱۳۴۲: ۱۹۳/۳ - ۱۹۹).

با توجه به سخنان پیش‌گفته می‌توان گفت امام فخررازی به رغم اینکه اشعری است، مبانی دینی را معقول می‌داند و از آیین الهی به عنوان یک امر معقول دفاع می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که او در برخی موارد از اندیشه اشعری فاصله گرفته است (ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱۳۷۹: ۱/۳۴۳).

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان در باب معرفت‌شناسی حسن و قبح و نیز نقد دیدگاه فخررازی چنین گفت: افعال اختیاری انسان به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. افعالی که عقل مستقلاً توان درک حسن و قبح آن را دارد، مثل حسن عدل و قبح ظلم. عقل در درک و فهم حسن عدل و قبح ظلم، نیازمند به هیچ‌گونه امر خارجی و بیرونی نیست، بلکه تنها با تصور موضوع، محمول و نسبت، حکم حاصل می‌شود. در این نگاه، همه افعال موجود مختار از دو حالت خارج نیستند و فعل موجود دانا و توانا علت تام برای یکی از دو وصف است. عقل در توصیف افعال به آن دو صفت نیازمند به امر شرعی نیست. متکلمان و حکیمان به آن حسن و قبح ذاتی می‌گویند.

۲. افعالی که عقل در درک و فهم آنها نیازمند تفکر، اندیشه و تأمل است، مانند صدق و کذب که درک حسن و قبح آن نیازمند تأمل و دقت در شرط موضوع

است. مراد از این نظریه این است که در افعال موجود دانا و توانا اقتضا و زمینه‌های حسن و قبح وجود دارد، ولی هرگز فعل انسان مختار نمی‌تواند علت تام برای یکی از آن دو صفت باشد، بلکه زشتی و زیبایی بر اساس شرایط موضوع و اعتبارات متفاوت می‌گردد. این نوع را به حسن و قبح اقتضایی تفسیر می‌کنند.

۳. افعالی که عقل حسن و قبح آن را مستقلاً درک نمی‌تواند، بلکه در درک و فهم آن نیازمند شرع است و با مدد شرع حسن و قبح آن را کشف می‌کند، مثل وجوب روزه ماه مبارک رمضان و حرمت روزه اول ماه شوال... مقصود در این نگاه این است که حسن و قبح فعل، تابع مقاصد فاعل آن است. انگیزه و هدف فاعل فعل، در زشتی و زیبایی فعل دخالت دارد. به همین جهت به حسن و قبح تابع فاعل نامبردار گردیده است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی در این مورد می‌نویسد: «باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است به جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات، یا به استقلال، مانند امثله مذکوره (حسن عدل و قبح ظلم) و یا به اعانت شرع مانند عبادات تعبدیه، چه بعد از ورود شرع به آنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمی‌بود هرگز، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح بود.» (فیاض لاهیجی، گوهر مراد ۱۳۱۳: ۳۴۵؛ صفایی، علم کلام ۱۳۶۱: ۱۳/۲).

بنابراین، می‌توان گفت: در بعضی از افعال، زشتی و زیبایی، ذاتی و تخلف‌ناپذیر است؛ یعنی هرچیز که عنوان ظلم بر آن صدق کند همواره بد است و هر چیز که عنوان عدل بر آن صادق باشد، پیوسته خوب و تغییرناپذیر است. در برخی دیگر از افعال، مانند فعل زدن و کشتن، باید گفت که خوبی و بدی آن، بر اساس وجوه و اعتبارات متفاوت و تغییرپذیر است.

در مجموع می‌توان محصول سخنان پیش گفته را این گونه بیان داشت: از آنجا

که عدلیه شریعت را در شاهره عقل قرار داده‌اند و اعتقاد دارند که شارع مقدس بر اساس عقل و ملاکهای عقلانی یا عقلایی قوانین را وضع نموده است، حوزه لاهوتی دین را از حوزه ناسوتی آن جدا ساخته‌اند. اشاعره که تمام احکام دین را لاهوتی کرده و هر حسن و قبح را تابع اوامر و نواهی الهی می‌دانند، به روشنی دچار تضاد شده‌اند، زیرا در عمل دست از اعتقاد خود فرو شسته‌اند و در بسیاری از موارد احکام را تابع افعال دانسته‌اند. در واقع می‌توان گفت: اشاعره هر چند در زبان منکر حسن و قبح عقلی هستند، اما عملاً آن را انکار نمی‌کنند.

غزالی در مباحث کلام، فلسفه را مطرود می‌داند و نفوذ عقل را در معارف دینی ناکارآمد قلمداد می‌نماید، ولی در حوزه شریعت عقل را به عنوان تنقیح مناط و کشف ملاک کارساز می‌شمرد و دلیل آن را «تغییر الاحکام بتغییر الزمان والمکان والحال» می‌داند. وی عقل را رسول باطن و شرع را عقل ظاهر تلقی می‌کند: «فالشع عقل من خارج والعقل شرع فی داخل و هما متعاضدان، بل متحدان...» (غزالی، المتقن من الضلال ۱۴۲۴: ۴۲). و در ضمن وی، کتاب احیاء العلوم و کیمیای سعادت را در زمینه اخلاق نوشته است، در صورتی که اساس و ریشه علم اخلاق، حسن و قبح عقلی است (لنگرودی، مکتب‌های حقوقی بی‌تا: ۱۱۹).

فخر رازی نیز در آثار و کلمات خود بر نکته فوق تأکید داشته و حسن و قبح عقلی را پذیرفته است. او می‌گوید: رأی مختار در نظر ما این است که تحسین و تقبیح عقلی در مورد بندگان معتبر است، اما در مورد خداوند متعال باطل است (فخر رازی، مطالب العالیه ۱۹۹۰: ۳/۳۴۷).

خلاصه و جمع‌بندی

مسئله حسن و قبح از دیر زمان اذهان متکلمان اسلامی را مشغول داشته و همواره کانون توجه آنان بوده است. این مسئله، پیوسته کشمکش و درگیری را میان متکلمان اسلامی پویا و زنده نگاه داشته است. متکلمان امامیه و معتزله که عدلیه خوانده می‌شوند، طرفداران حسن و قبح ذاتی و عقلی‌اند و بر این اعتقادند که فعل صادر از فاعل دانا و توانا ذاتاً متفاوت، و در ذات یا حسن است و یا قبیح. این افعال در داشتن حسن و قبح نیازمند هیچ امر خارجی و بیرون از ذات نیستند، بلکه شایستگی و ناشایستگی در حقیقت و ذات افعال است و حکم شرع تنها کاشف از آن صفات ذاتی خواهد بود. اینان تأکید دارند که عقل نیز می‌تواند به صورت استقلالی، حداقل، حسن و قبح برخی افعال را کشف نماید. بر این اساس خداوند افعال زشت و قبیح انجام نمی‌دهد.

در مقابل، اشاعره تأکید دارند که پیش از تعلق امر و نهی شارع، اشیا و افعال، به وصف خوبی و بدی متصف نبودند، و همگی در ذات مثل هم‌اند. اگر آنها در ذات مثل هم نمی‌بودند، آنچه را خداوند حلال، واجب و محبوب کرده، حرام می‌نمود و آنچه را حرام و مبغوض داشته، حلال و محبوب می‌ساخت، خوبی و بدی دگرگون می‌شد. این دگرگونی نیز باید نقص به حساب آید، در صورتی که این جابجایی و دگرگونی نقص و عیب به شمار نمی‌رود.

بنابراین، نزاع و درگیری در بحث هستی‌شناختی حسن و قبح، بر محوریت ایجاب و سلب کلی می‌چرخد. اشاعره از سلب کلی حمایت و جانبداری می‌کنند، و عدلیه طرفدار اثبات کلی حسن و قبح ذاتی‌اند. در بحث معرفت‌شناختی نیز می‌توان چنین نتیجه گرفت: طرفداران حسن و قبح ذاتی، با طرح مسئله صفات ذاتی افعال، اصولاً نگاهی به عقل در کشف استقلالی آن صفات، به صورت موجب

جزئیه دارند و در مقابل، نافیان آن، مدعی سلب کلی، عجز و ناتوانی مطلق عقل از درک و کشف آن صفات‌اند؛ چرا که اشاعره به جای عقل، چنین موقعیت و مقامی را به شرع داده‌اند.

تحقیق حاضر، با تکیه بر آثار مختلف فخرالدین رازی، مسئله حسن و قبح را در سه محور: معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرده. و در پایان با افزودن تأمل و جمع‌بندی، نتیجه‌گیری کرده است.

الف - محور معناشناختی: فخرالدین رازی برای رهایی از پریشانی و گرفتاری اشاعره از چنبره مبغوضیت و نامقبولیت فکری در نزد حکیمان و متکلمان، به تفکیک معانی حسن و قبح پرداخته است، تا بتواند از حسن و قبح الهی دفاع کند. در ادامه همین نظر، معانی سه‌گانه را برای حسن و قبح ذکر می‌کند و با روشن کردن محل نزاع، به گمان خود مکتب اشاعره را از پریشانی نجات می‌دهد. در صورتی که هیچ تغییر و تحول نجات‌بخشی در میان اشعری مسلکان مشاهده نمی‌شود.

ب - محور هستی‌شناختی: فخرالدین رازی، با نفی و طرد حسن و قبح ذاتی، نظریه امر الهی را پی انداخته و اعتقاد دارد که حسن و قبح افعال، تابع امر و نهی الهی است. فعل مأموریه حسن نام می‌گیرد و فعل منهی عنه متصف به قبح می‌گردد. در نتیجه، اشیا و افعال در هندسه فکری فخررازی با یکدیگر تفاوت ذاتی ندارند. فعل و ترک خداوند بر اساس حسن و قبح ذاتی اشیا انجام نمی‌گیرد، بلکه خوبی و بدی افعال تابع امر و نهی الهی است. بنابراین، آنچه خداوند به آن امر فرموده حسن است و آنچه از آن نهی کرده قبیح. فخررازی برای این ادعا چهار دلیل ارائه کرده است:

۱. اعتقاد به جبر در افعال بندگان؛
۲. جواز تکلیف مالایطاق در نزد خداوند؛
۳. تغییر و تحول در حسن و قبح؛
۴. تحکم عقل بر جلال و جبروت پروردگار.

ج - محور معرفت‌شناختی: روشن است که با نفی و انکار حسن و قبح ذاتی توسط فخررازی، و با تأکید و اصرار وی بر این‌که افعال و اشیا ذاتاً مساوی‌اند و هیچ کدام دارای حسن و قبح ذاتی نیستند، بلکه همه در یک مرتبه و رتبه قرار دارند، این امر و نهی شارع است که آن را حسن و یا قبیح می‌سازد، نه اینکه چون آنها حسن و قبیح بوده‌اند، مورد امر و نهی قرار گرفته باشند. بنابراین، حسن و قبح در اندیشه فخر رازی واقع‌نما نیست، بلکه تابع امر و نهی شارع قرار دارد. لذا عقل نیز توان درک و کشف آن را ندارد. تنها ملاک ارزش، داوری اشیا و افعال از ناحیه شرع مقدس است و در غیر این صورت خوبی و بدی وجود ندارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

- (۱). همین مناظرات و ارتباطات است که او را دچار مشکل می‌سازد. کرامیه و اسماعیلیه سخت با او دشمنی می‌کنند که از این دشمنی‌ها تذکره نویسان داستانها حکایت کرده‌اند. حتی خودش با توجه و آگاهی از همین دشمنیهاست که در هنگام مرگ به یارانش وصیت می‌کند که بعد از مرگش بدن او را در خانه‌اش دفن نمایند تا از جسارت دشمنان محفوظ بماند (همان: ۳).
- (۲). درباره توفیق فخررازی در جمع آراء و اندیشه‌های مختلف، در میان تذکره نویسان توافق وجود ندارد. برخی مثل سهروردی در توفیق فخررازی تردید کرده‌اند. (کوربین ۱۳۸۰: ۳۸۲).
- (۳). فخررازی با آنکه در اصول تابع ابوالحسن اشعری (وفات ۳۳۰ق) بوده، وی را به باد تهمت و انتقاد گرفته است و در مورد وی می‌نویسد: اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان مانده است: «ان الاشعری کان رجلاً جاهلاً مسکیناً متحیراً فی مذهب المجاهلیة». (حلبی ۱۳۸۱: ۴۹۸).

منابع

۱. ابراهیم حسن، حسن، تاریخ اسلام، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۵۹.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، دوم، ۱۳۷۹.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۱ق.
۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، دوم، ۱۴۰۶ق.
۵. بغدادی، محمد بن سلیمان، مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدء و المعاد، ترجمه و تحقیق: عطاءالله حسینی، تهران، الهادی، ۱۳۷۹.
۶. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه ایرانی، انتشارات زوار، بی جا، ۱۳۸۱.
۷. داورری اردکانی، رضا، نامه فرهنگ، ویژه علم و دین، سال چهارم، شماره اول، شماره مسلسل ۱۳.
۸. دغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات الامام فخررازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۹. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲.
۱۰. سیوری حلی، جمال الدین مقاداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۱. ایجی، عضدالدین، شرح مواقف، شارح: سید شریف علی بن محمد جرجانی، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۲. صفایی، احمد، علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، تمهید الاصول، شارح: علم الهدی، ترجمه، عبدالحسین، مشکوٰۃ الدینی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۵۸.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با شرح علامه حلّی، تعلیق جعفر سبحانی، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۷۵.
۱۶. علامه حلّی، باب حادی عشر، با شرح فاضل مقداد حلّی، ترجمه عقیمی بخشایشی، قم: نوید اسلام، چهارم، ۱۳۷۳.
۱۷. غزالی، ابوحامد، المتقد من الضلال، صیدا، بیروت، مکتبه العصریه، ۱۴۲۴ق.
۱۸. فخررازی، محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن، ۱۳۵۳ق.
۱۹. فخررازی، محمد بن عمر، البراهین فی علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۲۰. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۱. فخررازی، محمد بن عمر، الکاشف عن الاصول الدلائل، بی جا، بی تا.
۲۲. فخررازی، محمد بن عمر، محصل الافکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین، مصر، الحسینیة المصریة، بی تا.
۲۳. فخررازی، محمد بن عمر، مطالب العالیة، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰.
۲۴. فخررازی، محمد بن عمر، معالم اصول الدین، بیروت، دارالفکر، اول، ۱۹۹۲.
۲۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۶. کورین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم، ۱۳۸۰.
۲۷. محمدی خراسانی، علی، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر، چهارم، ۱۳۷۸.
۲۸. مسعود بن عمر بن عبدالله مشهور به سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۲۹. نائینی، میرزا محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.