

بررسی و نقد نظریه‌ی حسن و قبح شرعی امام الحرمین جوینی

دکتر محسن جوادی* امیر قربانی**

چکیده

در جهان اسلام اشاعره‌ی متقدم و به‌ویژه امام الحرمین جوینی در شمار حامیان تقریر علی از نظریه‌ی امر الاهی یا نظریه‌ی حسن و قبح شرعی محسوب می‌شوند. از منظر جوینی، خوبی و بدی امور براساس امر و نهی الاهی قابل تبیین هستند و در واقع، خوبی و بدی امور چیزی جز امر و نهی الاهی نیست. گرچه نظریه‌ی امر الاهی به طور عام، و تقریر علی آن به طور خاص، حاوی بصیرت‌های قابل توجهی است؛ اما کاستی‌های فراوان آن، پذیرش این نظریه را به عنوان دیدگاه اخلاقی جامع دشوار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: ۱. نظریه‌ی امر الاهی، ۲. حسن و قبح شرعی و الاهی، ۳. امام الحرمین جوینی.

۱. مقدمه

شریعت اسلامی در صدر اسلام، منحصر به دستورات و حیاتی بود و مسلمانان آن‌ها را مبنای عمل خویش قرار می‌دادند. با انقطاع وحی و پیش‌آمد موضوعات و حوادث بی‌سابقه، این پرسش به وجود آمد که: اگر حکم یک واقعه یا موضوع در شریعت (قرآن و سنت پیامبر(ص)) وجود نداشت چه باید کرد؟ آیا افزون بر تعالیم و حیاتی و سنت نبوی، منابع معتبر و مشروعی برای استنباط احکام وجود دارد یا نه؟ پاسخ این دو پرسش در دو حوزه‌ی اهل سنت و امامیه قابل ردگیری است.

۱.۱. دیدگاه اهل سنت

بنا بر نظر دسته‌ای از اندیشمندان، در چنین مواقعی باید اقدام به «اجتهاد و صدور» رأی کرد. این عده هم‌عرض کتاب و سنت، ادراکات عقلی را منبعی برای دستیابی به احکام

e-mail: moh_javadi@yahoo.com
e-mail: Amirqorbani@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۳

* دانشیار دانشگاه قم
** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم
تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۳۰

الاهی تلقی می‌کردند. از این رو، عقل در فرایند اجتهاد، نقش محوری ایفا کرده، درباره‌ی هر موضوع مستحدثی حکم مستقلّ مشخصی صادر می‌کند. به عبارت دیگر، اصحاب این مکتب هرگاه برای اثبات یک حکم، به بیان شرعی دسترسی نداشتند، مسأله را بر طبق ذوق شخصی و ظن و گمان خود حل می‌کردند. گرچه این رویکرد در قرن دوم هجری به مثابه‌ی یک مکتب فکری سربرآورد، اما از نظر بنیان‌گذاران آن، ریشه‌ی این اقدام به عصر پیامبر(ص) و صحابه بازمی‌گردد؛ پیامبر(ص) صرفاً به این عمل توصیه نمی‌کرد، بلکه خود نیز گاه اجتهاد و نظر شخصی را مبنای عمل و صدور احکام قرار می‌داد و بنا بر عقیده‌ی برخی، اجتهادات او گاه مقارن با خطا نیز بود. برداشت‌های شخصی صحابه در آن ایام به چند صورت تحقق پیدا می‌کرده است: اجتهاد آنان در فهم سخنان پیامبر(ص)، اجتهاد در موارد ما لا نصّ فیهِ و بالاخره در امور حقوقی و قضایی (۷، ص: ۳۵۵).

گرایش فوق در مورد عقل و وسعت‌بخشی به دائره‌ی حجیت آن با واکنش درونی اهل سنت روبه‌رو شد. عکس‌العمل مزبور در حوزه‌ی فقه، موجب پیدایش ظاهری‌گری و در عقاید، به ظهور اشعری‌گری انجامید. حوزه‌ی اخلاق نیز متأثر از این اندیشه شد. ایشان منکر قدرت عقل در تشخیص خوب و بد شده، معتقد بودند: «الحسن ما حسنّه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع؛ حسن چیزی است که شارع نیک شمارد و زشت چیزی است که شارع زشت بخواند» (۸، ص: ۱۲۳). تشخیص خوبیِ عدل و بدی ظلم را نیز مبتنی بر ورود دلیل شرعی می‌دانستند؛ یعنی اگر بیان شرعی به خوبی ظلم و بدی عدل دلالت می‌کرد، باید نسبت بدان تمکین می‌شد و اگر اساساً بیانی در کار نبود، نباید نظری در آن باره داده می‌شد (۵، ص: ۱۷۳).

۱.۲ دیدگاه امامیه

طبق این دیدگاه، علاوه بر قرآن و سنت پیامبر(ص)، شرح و تبیین جانشینان ایشان نیز به منزله‌ی منابع قانون‌گذاری محسوب می‌شود. امامان شیعه(ع) همراه با ذکر معارف دینی، روایات فقهی و مشکل‌گشایی از معضلات شرعی، به پی‌ریزی قواعد کلی برای استنباط احکام شرعی نیز اهتمام داشتند (۱۲، صص: ۳۰ - ۳۱). پس از دوران امامت، عالمان شیعی نیز با این مسأله روبه‌رو شدند که وظیفه‌ی آن‌ها در مسایل جاری و مستحدثه چیست؛ آیا باید صرفاً به ظواهر قرآن و روایات اکتفا کرد یا این‌که می‌توان با استفاده از قواعد کلی، درباره‌ی موضوعات جدید به اجتهاد روی آورد؟ امامیه نیز همچون اهل سنت، دو گرایش فکری داشتند. در واقع، این اختلاف نگرش ناشی از نوع نگاه آنان به نقش و وظایف عقل بود. سال‌ها پس از ظاهر‌گرایان اهل سنت، گروهی با نام «اهل حدیث» در اندیشه‌ی امامیه ظهور کرد. ایشان که خود را اخباری می‌نامیدند، منکر نقش عقل در

ساحت دین بودند و تمام تلاش خود را صرف جمع‌آوری احادیث، ضبط و عمل به آن‌ها می‌کردند؛ حتی پاره‌ای از ایشان هر گونه بررسی روایات و علوم مربوط به حدیث را بی‌فایده می‌شمردند. در واقع، این گرایش طرفدار پیروی مطلق از احادیث بوده است. دسته‌ی دیگر «اهل رأی و اجتهاد» بودند. آنان با بهره‌گیری از استدلال عقلانی، به استنباط قواعد کلی از قرآن و روایات مسلم می‌پرداختند، به گونه‌ای که برخی از آنان قواعد مزبور را بر اخبار آحاد ترجیح می‌دادند. در واقع، تکیه‌ی این دسته از عالمان بر نقش کلیدی عقل به منزله‌ی یکی از منابع مستقل قانون‌گذاری بود (۴، ص: ۳۰۰).

۲. دیدگاه‌های عمده در باب حسن و قبح اخلاقی

ارتباط این مسأله با چند قضیه سبب اهتمام جدی متفکران اسلامی در توجه به آن شده است:

(۱) مسأله‌ی مزبور با مسأله‌ی وجود یا عدم وجود مقیاسی مستقل برای ارزیابی و سنجش اعمال گره خورده است. این‌که آیا معیار ماتقدمی برای ارزیابی افعال و اشیا وجود دارد یا نه؟ (بحث وجودشناختی)

(۲) این مسأله با تحلیل حقیقت عقل و قلمرو کارایی و کاربست آن نیز مرتبط است. بر فرض که مقیاسی برای ارزیابی افعال و امور وجود داشته باشد، آیا عقل توان ادراک آن را دارد؟ (بحث معرفت‌شناختی)

(۳) و بالاخره مبحث فوق‌الذکر با نظریه‌ی تکلیف ارتباط می‌یابد. این‌که معیار در تکلیف الهی چیست؛ آیا خداوند مکلفان را بر مبنای ارزش‌های مستقل موجود مورد خطاب قرار داده و مکلف می‌گرداند یا این‌که هم‌زمان با اراده‌ی تشریحی و تکلیفی خدا، ارزش‌های اخلاقی ایجاد می‌شوند؟

۲.۱. معتزله اصل عدالت حتمی خدا را زیربنایی برای تحلیل‌های کلامی و اخلاقی قرار می‌دهند. اساساً ایشان پیش از آنکه خود را اهل عدل و توحید بدانند، خود را اهل العدل می‌نامند (۹، ج: ۴، ص: ۱۳۹). بنا بر این دیدگاه، خدا تابع همان قوانین حاکم بر انسان است؛ یعنی قوانینی که عقل آدمی به عادلانه یا ناعادلانه بودن آنها حکم می‌کند. در واقع، از خدا انتظار می‌رود که طبق اصل عدالت عمل کند، چرا که در غیر این صورت، ظالم خواهد بود. یکی از لوازم اصل عدالت این است که خدا فقط آنچه را که اخلاقاً حسن است اراده کند یا انجام دهد و از انجام هر قبیح اخلاقی به دور باشد. این بدین معناست که حسن و قبحی واقعی وجود دارد که هر عاقلی آن را می‌تواند درک کند. لذاست که عقل آدمی قبح ظلم و دروغ و حسن صدق و عدالت را درک می‌کند. به اعتقاد معتزله، «حسن و

قبیح اخلاقی ذاتی و عقلی است». از یک سو، برخی امور و افعال، با صرف نظر از اراده و حکم خداوند، به خوبی و بدی متصف می‌شوند، یعنی خود امور، فی‌نفسه، واجد ویژگی خوبی و بدی‌اند (ذاتی). دقیق‌تر این‌که برخی ارزش‌ها هم‌چون عدالت و احسان وجود واقعی دارند، یعنی وجودشان مستقل از هر اراده حتی اراده‌ی خداست و آن‌ها به نوعی دارای عینیت هستند. بر همین اساس، چنین دیدگاهی را می‌توان دیدگاه عینیت‌گرا^۱ نیز نامید.^۲ از سوی دیگر، عقل انسان به تنهایی و بدون استعانت از وحی الهی قادر به شناخت و تصدیق خوبی و بدی آن‌ها است. البته عقل به منزله‌ی منبع اصلی شناخت احکام ارزشی، گاه به نقش تکمیل‌گر نقل نیز محتاج است. در واقع، عقل آدمی به تفصیل احکام راه ندارد و در این مواقع، به مکملی با نام شریعت یا نقل (قرآن و سنت پیامبر(ص)) محتاج است (همان، ص: ۱۶۴).

۲.۲. تعریف اشاعره از عمل درست و نادرست بر محور اوامر الهی می‌چرخد. وجود احکام اخلاقی منوط به اراده‌ی الهی است و هرگونه مانع و رادعی که بر سر راه اوامر الهی قرار گیرد، کنار زده خواهد شد. در واقع، این دیدگاه هرگونه معیارهای عینی و مستقل از اراده‌ی خدا را به عنوان ملاکات ارزیابی افعال نفی می‌کند. بر این اساس، دیدگاه اشاعره کاملاً در نقطه‌ی مقابل تفکر معتزلی قرار می‌گیرد؛ معتزله عینیت‌گرا بودند، اما اشاعره اراده‌گرا یا ذهنیت‌گرا. از این رو، دیدگاه اشاعره به اراده‌گرایی اخلاقی یا ذهنیت‌گرایی الاهیاتی معروف است. موضع اشاعره نیز همانند معتزله نشأت‌گرفته از مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی و دینی است. تفسیر ایشان از توحید و قدرت خدا تبیین خاصی از رابطه‌ی دین و اخلاق را به دنبال داشت. ایشان به رغم نظر معتزله معتقدند که: «حسن و قبیح اخلاقی الهی است»، یعنی تابع اعتبار و اراده‌ی خداست و بدون آن، همه‌ی افعال اخلاقاً یکسان خواهند بود و «حسن و قبیح اخلاقی شرعی است»، یعنی شناخت حسن و قبیح اخلاقی با مددگیری از وحی و نقل میسر خواهد شد.

بدین ترتیب، ارزش‌های اخلاقی منبعت از اراده‌ی خداست و پیش از ورود هرگونه شریعت و دستوری از جانب او، عقل آدمی راه به حکم حسن یا قبیح ندارد. حسن و قبیح اموری اعتباری و غیرحقیقی‌اند و اعتبار آن‌ها وابسته به معتبر یعنی خداست. گویی احکام اخلاقی همانند احکام فقهی است و انسان‌ها بدون این‌که مجاز به چون و چرای عقلی و تأمل در آنها باشند، موظف به تمکین و عمل نمودن بر طبق احکام اخلاقی هستند (۱)، صص: ۱۸۲ - ۱۸۸).

با ردگیری تطورات این مکتب، با متکلمانی روبه‌رو می‌شویم که در باب جایگاه عقل، ایده‌ای متفاوت از جمهور اشاعره دارند. شیخ محمد عبده و شیخ محمود شلتوت از

چهره‌های برجسته‌ی این جریان هستند. ایشان تفکر عقلانی را ارج نهاده و در مواردی به اصلاح عقاید اشعری یا حتی مخالفت با آن برخاسته‌اند. گرایش آن‌ها به عقل‌گرایی گاه به ترجیح احکام عقل بر نصوص می‌انجامد، به طوری که اظهار می‌دارند: عقل اصل است و نقل فرع؛ از این رو در مواردی که نص مخالف حکم عقل باشد، باید تأویل شود.

۲.۳. از منظر امامیه نیز دو عنصر اساسی در مسأله‌ی حسن و قبح وجود دارد: نخست آن‌که خوبی و بدی از ویژگی‌های اعمال در نظر گرفته می‌شود (حسن و قبح ذاتی) و دیگر آن‌که عقل آدمی قادر به درک خوبی و بدی اعمال است (حسن و قبح عقلی). اما پس از پذیرش حسن و قبح عقلی، پرسش در خور بررسی این است که ماهیت قضایای حسن و قبح عقلی چیست؛ آیا این دست قضایا هم‌چون قضایای یقینی و ضروری، ریشه در نفس الامر و واقعیت خارجی دارند یا اساساً ماهیتشان متفاوت از آن‌هاست؟ در میان اندیشمندان امامی، دو نظریه‌ی کلی وجود دارد که در این‌جا مجال بحث آن نیست.^۵

بر این اساس، دو گرایش اصلی در باب شناخت آموزه‌های دین وجود دارد: عقل‌گرا و نص‌گرا. رویکرد هر دو مکتب فکری در همه‌ی حوزه‌های علمی حاکم بود؛ به بیان دیگر، اندیشمندیانی که در حوزه‌ی فقه، اهل رأی و اجتهاد بوده، عقل را منبع مستقلی برای قانون‌گذاری می‌دانستند در حیطه‌ی عقاید و اخلاق نیز شأنی برای عقل قائل بودند. به همین ترتیب، عالمان نص‌گرا در قلمرو مباحث فقهی، حتی مباحث عقیدتی و اخلاقی را مبتنی بر بیان شرع می‌دانستند. دیدگاه غالب عقل‌گرایان در حوزه‌ی اخلاق به «عینیت‌گرایی اخلاقی» معروف است. بنا بر این نظریه، خوب و بد امور عینی و با عقل آدمی شناختنی‌اند و حکم اخلاقی در سایه‌ی شناسایی عقل معنا پیدا می‌کند. نظریه‌ی اکثر نص‌گرایان نیز در قلمرو مباحث اخلاقی به «اراده‌گرایی الاهیاتی»^۳ مشهور است. بنا بر این دیدگاه، تمام احکام اخلاقی ناشی از کتاب و سنت است؛ یعنی خوب و بد یا درست و نادرست بدون اراده‌ی الاهی وجود نداشته و معنا ندارد. در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی، این مباحث را در قالب مسأله‌ی حسن و قبح می‌توان پی‌گیری کرد. لذا در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های عمده در باب حسن و قبح اخلاقی در جهان اسلام می‌پردازیم.

۳. امام الحرمین جوینی

۱.۳. روش استنباط کلامی و شیوه‌های اثبات عقاید

جوینی برای اثبات عقاید، از سه روش: عقل، نقل و معجزه مدد می‌گیرد (۲، صص: ۱۴۶، ۳۵۸ و ۳۵۹). از منظر وی، صرفاً پاره‌ای از عقاید با عقل ثابت می‌شوند و اثبات آن‌ها به کمک نقل میسر نمی‌شود. او برای اثبات موضوعاتی نظیر وجود، حیات و قدرت خدا

روش‌های متنوعی را برشمرده و در نهایت امر، فقط روش «سبر و تقسیم منحصر» را برای اثبات عقلی گزاره‌ها معتبر قلمداد می‌کند (۳، ص: ۸۱۵). در این میان، احکام «حسن و قبح» تنها با استمداد از بیان شرع صورت می‌پذیرد و عقل آدمی بدان‌ها راه ندارد. جوینی برای اثبات حسن و قبح شرعی و این‌که مرجع تعیین حسن و قبح شارع مقدس است، از شیوهی سبر و تقسیم بهره می‌برد. وی با دو احتمال دایر بین نفی و اثبات شروع می‌کند و آن‌قدر این دوران بین نفی و اثبات را ادامه می‌دهد تا در نهایت، حسن و قبح شرعی را استنتاج می‌کند (۲، صص: ۲۶۶ - ۲۶۷).

او استدلال نقلی را شامل استناد به آیات، سنت و اجماع علمای امت می‌داند. برخلاف نص قرآن، عبارات جوینی درباره‌ی استفاده از ظاهر قرآن برای اثبات عقاید، متفاوت است؛ گاه قبول دلالت ظواهر بر عقاید را مبتنی بر نسبت آن‌ها با عقل می‌داند و گاه نیز به طور کلی استدلال به ظواهر قرآن را برای اثبات عقائد رد می‌کند. به علاوه، او هر دو نوع مفهوم «موافق و مخالف» را برای اثبات حقایق دینی، خواه عملی و عقیدتی، موجه می‌داند. وی اخبار متواتر را در حوزه‌ی عقاید معتبر دانسته، در مقابل، اخبار آحاد را به دلیل ظنی بودن آن‌ها در حوزه‌ی عقاید معتبر نمی‌داند. جوینی هم‌چنین با برشمردن شرایطی، احتجاج به اجماع برای اثبات احکام عملی و اعتقادی دین را صحیح می‌داند و بالاخره، اثبات صدق دعوی پیامبری را صرفاً بر اساس معجزه اثبات‌شدنی می‌انگارد (۳، صص: ۱۴۷ و ۵۱۱؛ و ۲، صص: ۳۳۱، ۳۵۸ و ۴۱۲).

۲.۳. نظریه‌ی حسن و قبح شرعی جوینی

چنان‌که اشاره شد، بحث «وجودشناسی و معرفت‌شناسی ارزش» از مسایل بنیادی در بحث از رابطه‌ی دین و اخلاق است. مسأله‌ی مورد نزاع در کلام سنتی اسلامی این بود که: آیا مفاهیم ارزشی هم‌چون «خوب»، «بد»، «درست» و «نادرست»^۴ و مصادیق آن‌ها صرفاً در پرتو اوامر و مناهای الهی وجود داشته و قابل تصورند یا این‌که هریک از آن‌ها عینیتی مستقل از اوامر و اراده‌ی الهی دارد؛ به گونه‌ای که حتی افعال الهی بر مبنای آن‌ها ارزش‌گذاری می‌شود.

۲.۳.۱. حسن و قبح: از نظر جوینی، ارزش افعال و اشیا (حسن و قبح امور) صرفاً با نقل (وحی و سنت) مشخص می‌شود. بنابراین عقل آدمی نمی‌تواند به حسن و قبح افعال دلالتی داشته باشد یا به خوبی و بدی آن‌ها حکم کند. اساساً حسن و قبح امور به خصوصیتی در ذات، جنس و یا صفت لازم آن‌ها مستند نیست (۲، ص: ۲۵۸)، یعنی اتصاف اشیا به خوبی و بدی به سبب وجود صفت مستقلی در آن‌ها نیست که آن صفت زمینه‌ساز اتصاف اشیا و افعال به اوصاف مذکور شود: «فالمعنی بالحسن ما ورد الشرع بالثناء علی فاعله

و المراد بالقَبیح ما ورد الشرع بدمّ فاعله؛ به آن دسته از افعالی که فاعل آن‌ها از سوی شرع مورد ستایش و تمجید قرار می‌گیرد «خوب» و در مقابل، به افعالی که فاعل آن‌ها از جانب شارع مذمت و نکوهش می‌شود «بد» گفته می‌شود (همان).

او پیش از ادامه‌ی مباحث می‌گوید: اشاعره متقدم معتقد بودند که «حسن و قبح امور فقط از طریق شرع درک می‌شود»، اما گاه تفسیر نادرستی از آن صورت گرفته است. برخی گمان کرده‌اند که حسن و قبح امور از حقایق عینی هستند و اوامر شرع صرفاً ما را نسبت به آن حقایق ارزشی آگاه می‌کند؛ به عبارت دیگر، آن حقایق نه به لحاظ وجودی، بلکه صرفاً به لحاظ معرفت‌شناختی وابسته‌ی به اوامر الهی هستند. اما در تفسیر صحیح، وابستگی حقایق ارزشی به اوامر الهی فراتر از وابستگی معرفت‌شناختی و در واقع، وجود آن‌ها بسته به صدور امر الهی است. بنابراین علت اتصاف افعال به صفات وجوب، حرام و اباحه به خاطر وجود ویژگی خاص در ذات آنها نیست؛ بلکه اوامر و تحریم‌های شارع به ترتیب، علت خوب و بد شدن افعال و حکم به وجوب و حرمت انجام آن‌ها می‌شود (همان، ص: ۲۵۹).

با وجود گرایش‌های فکری متنوع، جوینی به بررسی آرای معتزلیان پرداخت. معتزلیان برخلاف جوینی، معتقد به عینیت‌داری ارزش‌ها و نیز شناخت آن‌ها از طریق عقل بودند. توجه خاص جوینی به آرای معتزله در این نکته نهفته بود که نظریه‌ی کلامی آنان هم‌چنان دارای اعتبار نظری بود و کتب بزرگان آن‌ها به عنوان کتب مرجع مطالعه می‌شد (۱۴، ص: ۱۲۵ - ۱۲۶). از خلال مباحثات وی با معتزلیان است که می‌توان به نظریه‌ی اخلاقی او دست یافت. جوینی نظریات معتزله را از دو جنبه‌ی معرفت‌شناختی و وجودشناختی نقّادی می‌کند.

الف) بحث معرفت‌شناختی: معتزله در باب شناخت اخلاقی معتقد بودند که: (۱) هر انسان عاقلی قادر است که بالضروره و بالبداهه برخی از احکام حسن و قبح را مانند قبیح ضروری کفر به خدا درک کند و (۲) هر خردمندی می‌تواند پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی را به واسطه‌ی تأمل نظری و استنتاج از احکام مستقیم عقل دریابد (۲، ص: ۲۵۹).

از دید جوینی، ادعای معتزله درباره‌ی اجماعی بودن برخی احکام اخلاقی قابل دفاع نیست، چراکه آن‌ها خود بر سر موارد بدیهی و ضروری اتفاق نظر ندارند. پس اصول و حقایق ارزشی بدیهی وجود ندارد. در این صورت، شناخت اخلاقی مبتنی بر این اصول نیز در خور اعتنا نخواهد بود. به علاوه، معتزله با این ادعا از در مخالفت با غالب افراد و مکاتب درآمده‌اند؛ در واقع، معتزله در خصوص اموری ادعای بداهت کرده‌اند که غیر از خودشان کسی آن‌ها را بدیهی نمی‌داند و اتفاقاً همین مطلب دال بر این است که موارد ادعا شده

بدیهی نیستند، چراکه در صورت بدهت، غیر معتزلیان نیز باید بر بدهت آن‌ها متفق بودند. به علاوه این‌که، اختلاف در باب بدیهی و ضروری بودن علوم معنا ندارد (همان، ص: ۲۶۰).
راه حل پیشنهادی تمییز میان احکام ارزشی و روش علم به آن احکام است؛ یعنی اختلاف نظر به طرق حصول احکام ارزشی و نه خود آن احکام ارزشی بازمی‌گردد. جوینی اما فرقی در این بین نمی‌بیند؛ هنگام صدور حکم ارزشی، هم‌زمان روش دست‌یابی و علم به آن نیز مشخص می‌شود. مثلاً همگام با حکم الزامی به انجام الف، تأکید داریم که آن حکم از منبع وحیانی اخذ شده است (همان، ص: ۲۶۱).

اکنون نوبت به بررسی متعلق احکام ارزشی می‌رسد. آیا صرفاً افعال آدمی مشمول آن هستند یا افعال الهی نیز در این زمره جای دارد؟ بنا بر اخلاق عقل‌گرایانه‌ی معتزلی، خدا و انسان در قبال این احکام یکسان‌اند؛ صدور ظلم از ناحیه‌ی خدا و آدمی ناپسند است. اما از منظر جوینی، معیاری متقدم بر اراده و فعل الهی وجود ندارد؛ خوبی و بدی معلول اراده‌ی اوست (ص: ۲۶۱ - ۲۶۲).

با این همه، جوینی با مسأله‌ای روبه‌روست: اگر خدا علت احکام ارزشی است و عقل بدان‌ها راهی ندارد، منکران شرایع نمی‌توانند حسن و قبح امور را درک کنند، در حالی که «تالی» باطل است، پس «مقدم» نیز معتبر نخواهد بود. اگر قدری پافراتر از محدوده‌ی دینی بگذاریم با احکام اخلاقی صائبی از ناحیه‌ی ملحدان و حتی افرادی که پیام‌آدیان آسمانی به گوش آن‌ها نرسیده است روبه‌رو می‌شویم. به نظر جوینی، بر فرض پذیرش بدهت برخی احکام، احکام ارزشی صادره از سوی غیر دین‌داران صرفاً از احکام اخلاقی بدیهی‌اند و معلوم نیست که آنان به درک احکام اخلاقی نظری نایل شوند. به علاوه، خود آنان در تهیه‌ی فهرستی از احکام بدیهی اختلاف دارند. حتی در صورت عدم اختلاف، چه بسا اعتقاداتی بر پایه‌ی جهل مرکب شکل گرفته باشد. در این صورت، به واقع، نمی‌توان مدعی شناخت اخلاقی شد. کما این‌که به نظر می‌رسد این اتفاق بر مبنای جهل در میان غیر دین‌داران حاصل شده است؛ مثلاً ایشان ذبح حیوانات را ناروا می‌دانند، در حالی که این باور بر پایه‌ی جهل مرکب است و نمی‌تواند مبنای باور صحیح اخلاقی به حساب آورد (ص: ۲۶۲ - ۲۶۳).

ادعای دیگر معتزله این است که: عقل آدمی مفاهیم «خوب» و «بد» را پیش از ورود شرع درک می‌کند. جوینی اما این ادعا را بسیار زشت تلقی کرده و می‌گوید: به واقع، مراد از این مفاهیم در قرآن چیست؟ اگر همچون نص‌گرایان، خوب را به معنای «مأموریه» و بد را به معنای «منه‌ی عنه» بدانیم، بسیار روشن است که ما باید پیش از ورود اوامر و مناهی،

چنین تصویری از امر و نهی داشته باشیم. و البته ما بدون این که با مشکلی روبه‌رو شویم می‌توانیم چنین تصویری داشته باشیم. این موضوع شبیه پی بردن به نبوت فرد مدعی نبوت است؛ یعنی قبل از این که معجزه‌های توسط او صورت گیرد، می‌دانیم و معتقدیم که انجام امور غیر معمول دال بر صدق مدعی نبوت است؛ در غیر این صورت، دچار دور باطل خواهیم شد (همان، ص: ۲۶۵).

ب) بحث وجودشناختی: جوینی در این مرحله به بررسی مباحث وجودشناختی نظریه‌ی «عینیت‌گروی اخلاقی» می‌پردازد. نظریه‌ی مزبور دو تفسیر حداکثری و تعدیل‌یافته دارد^۵ و جوینی در خلال مباحثش به این دسته‌بندی توجه دارد.

۱. تقریر نخست از نظریه‌ی عینیت‌گرایی به «مطلق‌گرایی اخلاقی» معروف است. بنا بر تقریر مذکور، خوبی و بدی اموری عینی‌اند و همین خصوصیت منشأ استحقاق یا عدم استحقاق عقاب و ثواب یا تشویق و نکوهش است. از این منظر، قبح افعال معلول خود ذات است؛ یعنی قبح صفت ذاتی فعلی هم‌چون قتل است. لذا هر نوع قتلی، به عمد یا خطا، زشت و ناپسند محسوب می‌شود.

پاسخ جوینی این است که: به معنای دقیق کلمه، تفاوتی میان قتل خطایی و عمدی نیست، چراکه هر دو به معنای خاتمه دادن به زندگی یک فرد با ابزار خشونت است. با این حال، قصاص که نوعی قتل عمد محسوب می‌شود، مورد مذمت قرار نمی‌گیرد. بنابراین ارزش اخلاقی افعال توسط ویژگی ذاتی نوع آن‌ها تبیین‌شدنی نیست، چراکه در این صورت، نباید فرقی میان قتل عمدی با قصاص گذاشته می‌شد. هم‌چنین ممکن است فعلی که از فرد عاقل بالغ سرمی‌زند متصف به بدی بشود، در حالی که انجام آن فعل از ناحیه‌ی یک کودک، قبیح شمرده نشود. بدین ترتیب، این تقریر قانع‌کننده نیست. لذا بدی یک شیء نمی‌تواند به واسطه‌ی صفتی در خود شیء باشد، بلکه باید ناشی از چیز دیگری باشد و آن صرفاً نهی الاهی است (۲، صص: ۲۶۶ - ۲۶۷).

۲. تقریر دیگر عینیت‌گرایی به نوعی صورت «نسبی‌گرایانه» دارد و تبیین نسبتاً پیچیده‌ای از مفاهیم خوب و بد ارائه می‌دهد. بنا بر این تقریر، حسن و قبح افعال ریشه در نوع آن‌ها ندارد، یعنی چنین نیست که پیشاپیش و به حسب صفت ذاتی افعال، برای همه‌ی افراد یک نوع خاص، حکم ارزشی واحدی صادر کنیم. بنابراین هر فعلی را به حسب شرایط و موقعیتی که در آن حادث می‌شود باید سنجید و آنگاه نسبت بدان حکم ارزشی کرد. بر این اساس، ما با سه مفهوم مواجه هستیم:

(۱) عام‌ترین مفاهیم ارزشی، نظیر خوب (شایسته‌ی تحسین و ثواب) و بد (شایسته نکوهش و عقاب)؛

(۲) انواعی از افعال اختیاری مکلفین، نظیر احسان، عدالت، دروغ‌گویی و قتل؛

(۳) وجوهی که هر فعل خاص بر حسب شرایط متنوع به خود می‌گیرد.

قاضی عبدالجبار بخش عمده‌ای از مباحث خود را به بیان وجوه و علل حسن و قبح افعال اختصاص داده است. وی در پی کشف این است که چه چیزی در ذات عمل باعث استحقاق ذم یا مدح آن می‌شود. او صفات زائد بر ذات افعال را علت حسن یا قبح افعال عنوان کرده، آن‌ها را اصطلاحاً «وجوه افعال» می‌نامد (۹، ص: ۲۳۶). از نظر وی، افعال به لحاظ وجودی، یکسان هستند؛ آنچه که آن‌ها را حسن یا قبیح کرده، صفت زاید بر ذات آن‌هاست. در غیر این صورت، باید همه‌ی افعال یا قبیح و یا حسن باشند، چراکه وجود آن‌ها تفاوتی با هم نداشته و در نتیجه، یک فعل هم حسن و هم قبیح می‌شود و البته چنین چیزی محال است. این صفات زاید همان وجوهی است که افعال را دارای عنوان اخلاقی و حکم ارزشی می‌کند. به عنوان نمونه، بدی دروغ‌گویی به خاطر وقوعش بر «وجه کذب» و خوبی راست‌گویی نیز ناشی از وقوع آن بر «وجه صدق» است، وگرنه قول کاذب و قول صادق در ذات قول بودن تفاوتی ندارند و تفاوت آن‌ها صرفاً ناشی از وجوهی است که بر آن واقع شده‌اند و در واقع، آن‌ها سبب حسن یا قبیح بودن می‌شوند.^۶

جوینی در نقد نظریه‌ی فوق می‌گوید: حال که حکم ارزشی افعال ناشی از صفت ذاتی آن‌ها نیست، این حکم باید ناشی از چیز دیگری باشد؛ حال آن چیز دیگر یا حکمی است که از سوی شریعت بر فعل وارد شده یا حکمی است که به خدا یا صفت ذاتی شیء باز نمی‌گردد. اگر شیء فی‌نفسه یا به واسطه‌ی حکم الهی به حکم ارزشی متصف نشود، به واسطه‌ی هیچ چیز دیگری نمی‌تواند متصف به آن شود. بنابراین احکام ارزشی امور تنها به سبب تعلق حکم الهی به آن‌ها می‌باشد (۱۴، ص: ۲۶۷).

۲.۲.۳. تکلیف: از نظر جوینی، هیچ حکم و جوبی از ناحیه‌ی عقل نمی‌تواند خدا یا آدمی را مکلف کند: «لا واجب عقلاً علی العبد او الله». ادعا این است عقل آدمی نمی‌تواند خداوند را مکلف به چیزی کند. اما بر فرض که عقل چنین توانی داشته باشد، سه معنا برای آن متصور است: (۱) خداوند مخاطب «امر» قرار گرفته؛ (۲) وجوب به معنای لزوم انجام یک عمل، به گونه‌ای که ترک آن ضرر و آسیب به دنبال دارد؛ و (۳) خوبی و بدی افعال، ویژگی ذاتی آن‌هاست. معنای نخست به اجماع علمای امت محال است، چراکه امرکننده‌ی حقیقی اوست. دومین معنا نیز محال است، زیرا خدا منزّه از نفع و ضرر دیدن است و

بالاخره معنای سوم با توجه به مبانی مزبور در بخش حسن و قبح، پذیرفتنی نیست. بنابراین افعال واجد ویژگی ذاتی حسن و قبح نیستند (۲، صص: ۲۳۴ - ۲۳۶).

بر این اساس، تنها خداوند حق قانون‌گذاری دارد و مرجع صلاحیت‌دار دیگری برای تکلیف بندگان وجود ندارد. لذا فقط اوست که می‌تواند بندگان را به انجام یا ترک چیزی تکلیف کند و عقول آدمیان حق تکلیف چیزی را بر خدا ندارند. اشاعره‌ی متقدم در تبیین «ماهیت تکلیف»، چند مؤلفه‌ی اصلی را برشمرده‌اند: این‌که خدا خصیصه‌ی خوب و بد افعال و امور را «اعلام» کند و مکلفین را از آنها مطلع سازد. دیگری «مشقت‌باری» تکلیف است؛ مکلفان با انجام تکالیف به کلفت و زحمت افتاده و انجام یا ترک افعال بر اساس آنها همراه با اکراه نفس است؛ و بالاخره این‌که تکلیف به همراه «اختیار» معنا پیدا می‌کند. در یکی از تعاریف آنان آمده است: «اعلام المکلف فعلاً شاقاً و ارادته منه»؛ شناساندن فعل مشقت‌بار به مکلف و اراده‌ی آن فعل از او (۹، ص: ۱۱). از منظر اشاعره، حقیقت «تکلیف» امر و نهی است، یعنی به خطابات الهی در قالب امر و نهی تکلیف گفته می‌شود (۶، ص: ۳۶). اما طبق دیدگاه «امامیه»، تعلق «اراده»ی الهی به انجام یا ترک کاری از سوی مکلفین را تکلیف گویند. حقیقت تکلیف همان اراده‌ی تشریحی خداوند است. بدین ترتیب، امر و نهی صرفاً بیانگر تکلیف الهی‌اند نه حقیقت آن، چنان‌که «اعلام و اخبار» نیز شرط تکلیف است نه حقیقت آن. در میان معتزلیان نیز با دو دسته تعریف روبه‌رو هستیم: دسته‌ای حقیقت تکلیف را «امر به انجام امر مشقت‌بار» (۹، ج: ۱۱، ص: ۲۹۳) و برخی با نقد موضع فوق،^۷ حقیقت آن را «اعلام» معرفی کرده‌اند. بنابر دیدگاه اخیر، تکلیف‌کننده مکلف را آگاه می‌کند که می‌تواند کارهای نافع را انجام دهد یا از انجام کارهای زیان‌بخش دوری کند، مشروط بر این‌که فعل و ترک مزبور با مشقت همراه باشد و به حد اجبار نرسد (۱۰، ص: ۱۱).^۸

جوینی برای دفاع از مدعای خویش، در کنار بهره‌گیری از آیات و روایات فراوان، به دلایل عقلی نیز تمسک جسته است. در اینجا به ذکر یک استدلال بسنده می‌کنیم.

الف) اگر شیء به بدی متصف باشد، دو حالت متصور است:

(۱) یا بدی شیء صفت خود آن شیء است؛

(۲) و یا متعلق بدی آن خود شیء نیست و از امر دیگری ناشی شده است.

اما حالت نخست باطل است، چراکه در این صورت، فعل قتل باید همیشه متصف به بدی باشد، در حالی که قتل گاهی خوب و گاه بد محسوب می‌شود؛ قتل ظالمانه بد است، ولی قتل از روی قصاص، متصف به خوبی است. هم‌چنین ممکن است از شخص عاقلی فعلی

صادر شود و متصف به بدی شود، در حالی که انجام همان فعل از کودک غیر عاقل به بدی متصف نمی‌شود. بدین ترتیب، شقّ نخست فرض بالا مردود است و بدی شیء باید ناشی از امر دیگری باشد. آن مؤلفه‌ی دیگر: (۱) یا نهی ناشی از شریعت است و (۲) یا چیزی است که نه در خود شیء است و نه از شریعت ناشی می‌شود. اگر شیء به طور فی‌نفسه یا به واسطه‌ی نهی الهی متصف به بدی نشود، به واسطه‌ی هیچ چیز دیگری نمی‌تواند متصف به آن شود (۲، صص: ۲۶۶ - ۲۶۷).

۳.۳. نقد و بررسی

نظریه‌ی جوینی در باب حسن و قبح را می‌توان جزو نظریه‌ی اخلاقی امر الهی قلمداد کرد. در عموم نظریات امر الهی، اراده یا امر خدا مبنا قرار می‌گیرد و در تعریف، ایجاد و شناخت ارزش‌ها و الزامات اخلاقی و یا ایجاد انگیزش اخلاقی دخیل است (۱۳، ص: ۹۳). فیلسوفان اخلاق گونه‌های مختلفی از وابستگی اخلاق به دین را برشمرده‌اند. در این میان، نزدیک‌ترین تقریر از نظریه‌ی امر الهی به دیدگاه جوینی، تفسیری علیّی از آن نظریه است. بنا بر این دیدگاه، خوبی و بدی اخلاقی یا الزام و عدم الزام اخلاقی به لحاظ وجودی بسته به امر الهی است. از این روی، اراده و امر و نهی خدا علت به وجود آمدن هنجارها و الزامات اخلاقی است. پس قبل از امر و نهی خدا هیچ وصف اخلاقی وجود ندارد. در این وضعیت، اساساً نمی‌توان به خوبی و بدی یا الزام و عدم الزام چیزی حکم کرد، چراکه پیش از امر و نهی خدای شارع، خوبی و بدی و نادرستی و نادرستی وجود ندارد و باید منتظر ماند و دید که خدا چگونه حکم می‌کند. اگر او از کاری نهی کند آن کار اخلاقاً بد، نادرست و ظالمانه است و اگر به همان کار فرمان انجام دهد آن کار اخلاقاً خوب، درست و عادلانه می‌شود (۱۳، ص: ۳۷۸). بدین ترتیب، امر اخلاقی همان امر خداست و خوبی و بدی، درست‌ی و نادرستی و هم‌چنین الزام و عدم الزام اخلاقی از فعلی انتزاع می‌شود که امر و نهی خدا بدان تعلق گرفته است؛ یعنی با تعلق امر و نهی خدا به یک عمل، اوصاف اخلاقی در آن ایجاد می‌شود و توصیف آن عمل به اوصاف مزبور موجه خواهد بود. بنا بر این دیدگاه، تعلق امر و نهی به انجام یا عدم انجام یک عمل، منشأ اتصاف آن به دو وصف دینی (مأمور به بودن) و اخلاقی (بودن) می‌شود. در این میان، وصف دینی نقش علیّی در اتصاف عمل به وصف اخلاقی دارد. امر و نهی الهی به مثابه‌ی وضع قانون از جانب خداوند است. این بدان معناست که قوانین الهی شرط لازم و کافی برای اتصاف اعمال به اوصاف اخلاقی است.

حال این پرسش مطرح است که جوینی اخلاق را در چه سطحی وابسته به دین می‌داند. هنگامی که با گزاره‌ای اخلاقی روبه‌رو می‌شویم سه سطح معناساختی،

معرفت‌شناختی و وجودشناختی را می‌توان بررسی کرد. اگر گفته شود: «الف بد است»، باید مشخص شود که مفهوم بد چیست؟ به چه طریق می‌توان بدی امور را دریافت؟ و بالاخره این‌که آیا بدی به عنوان واقعیتی خارجی و نفس‌الامری لحاظ می‌شود یا تابع قرارداد است؟ با واکاوی این سطوح خواهیم توانست اولاً بیان روشنی از نظریات اخلاقی ارائه دهیم و ثانیاً مشخص کنیم که یک نظریه در شمار کدام‌یک از تقریرها قرار می‌گیرد.

بنا بر نظر جوینی، اراده‌ی شارع و بیان او باعث اتصاف امور به اوصاف اخلاقی و ایجاد آن‌ها در افعال می‌شود. تبدیل شدن امری که اخلاقاً خنثا است به امر اخلاقی، معلول فرایند تعلق اراده یا امر الاهی است. راست‌گویی قبل از تعلق امر یا اراده‌ی خدا متصف به خوبی یا بدی نیست، اما پس از تعلق آن متصف به وصف اخلاقی می‌شود. به نظر می‌رسد جوینی معتقد به وابستگی معنایی ارزش‌ها به اراده یا بیان خدا نیست؛ یعنی همه‌ی ما تصویری از معنای خوبی یا بدی داریم؛ آنچه بدان راه نداریم تعیین مصادیق خوب و بد است. لذا پیش از بیان شارع، هیچ حکم ارزشی نمی‌توانیم صادر کنیم و باید منتظر بیان او بمانیم. جوینی اما دو سطح بعدی را دایر مدار اراده و بیان شارع می‌داند. از نظر او، بیان خداوند تنها راه دسترسی ما به احکام ارزشی امور و افعال است و نیز باعث ایجاد امری پسندیده در فعل خاص و اتصاف آن به وصف مدح یا نکوهش می‌شود.

با تأمل در مجموع بیانات وی می‌توان مبانی کلامی و الاهیاتی وی را در این نظریه اخلاقی ردگیری کرد. جوینی تأکید زیادی بر حاکمیت مطلق الاهی دارند. مبحث «عدل» یکی از موارد نزاع میان اشاعره و معتزله بود. معتزله با محور قرار دادن اصل عدل الاهی، معناداری عدالت خدا را در گرو استقلال حقیقتی به نام عدل و رای خداوند می‌دانستند؛ ضابطه‌ای که حتی افعال الاهی با آن قابل سنجش است. اشاعره در مقابل با اعتقاد به حاکمیت و قدرت مطلق الاهی، اراده‌ی خدا را مقدم بر هر معیار مستقل اخلاقی می‌دانستند. از نظر آنان اراده‌ی تشریحی و هنجارساز خدا همانند اراده‌ی تکوینی او حدّ و قیدی ندارد. وی به دلیل تأکید بر امر و نهی خدا یا اراده‌ی او، اساساً شأنی برای آدمی در نسبت با تعیین خوبی یا بدی اشیا قائل نیست؛ به گونه‌ای که می‌توان نظریه‌ی اخلاقی او را خدامحور نامید. در این میان، اراده و امر خدا محوریت دارد و عقل، معرفت، اراده و میل آدمی نقشی در خوبی و بدی امور ایفا نمی‌کند. محور تحلیل جوینی تعیین نسبت افعال خداوند با خوبی و بدی است، نه افعال آدمی. در واقع، نظریه‌ی او حول محور خصوصیات اخلاقی افعال خداوند است. از منظر وی، مقیاس ارزشی مشابهی جهت ارزیابی افعال انسان و خدا وجود ندارد. مقایسه‌ی افعال آدمی با فعل الاهی مقایسه‌ای باطل است و معرفی

ملاک واحد برای ارزیابی فعل الاهی و آدمی از سوی معتزله اساساً پذیرفتنی نیست (۲)، صص: ۲۳۷ - ۲۴۶). طبق این دیدگاه، خداوند به منزله‌ی سرچشمه‌ی ارزش‌ها و معرفی ملاکات ارزش‌گذاری افعال است؛ از این رو، خود مشمول ملاکات مقدم بر اراده‌ی خویش نخواهد بود.

با این وجود، به نظر می‌رسد تلاش جوینی برای ارائه‌ی نظریه‌ی جامع کلامی (یا اخلاقی) نافرجام است و او را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازد:

۱) برهان جوینی برای اثبات وابستگی علی احکام ارزشی به خدا خدشه‌بردار است، چراکه او در شق نخست، مناط اتصاف یک فعل به خوبی و بدی را نادیده گرفته است. توضیح آن که هر فعل زمینه‌ی اتصاف به خوبی و بدی را ندارد، بلکه نخست باید یکی از عناوین اخلاقی را به خود بگیرد، آنگاه قابلیت پذیرش وصف خوبی و بدی را پیدا می‌کند. به بیان دیگر، ملاک اتصاف افعال به خوبی و بدی صرف انجام یک دسته حرکات نیست، بلکه به عنوان نمونه، فعل باید معنون به عنوان قتل یا قصاص شود تا آنگاه بتوان در باب اوصاف اخلاقی آن نظر داد. او آنگاه که فعل کودک غیر عاقل را متصف به بدی نمی‌داند، به نظر می‌رسد میان اوصاف خوب و بد و ستایش و نکوهش تمایز ننهاده است. از آنجا که کودک علم به بدی قتل ندارد در خور نکوهش نیست، اما این امر دلیلی بر عدم اتصاف فعل او به بدی نیست.

۲) بنا بر نظر جوینی، عقل آدمی هیچ راهی برای درک و تشخیص حسن و قبح ندارد. پرسش این است که اگر چنین است، چگونه به حسن تبعیت از اوامر الاهی پی می‌برد. اگر پیروی از اوامر خداوند نیک و پسندیده باشد، ابزار فهم این حسن چیست؟ اگر چیزی غیر از عقل به منزله‌ی ابزار فهم معرفی شود، معنای محصلی از این ابزار نداریم. به واقع، این ابزار کدام‌اند؟ اگر صرفاً در مورد حاضر، پیروی از عقل معتبر تلقی شود، چه دلیلی وجود دارد که در سایر موارد نیز حجیت عقل مقبول نباشد؟ البته ما نیز تصدیق می‌کنیم که توان ادراکی عقل محدود است و برای گشوده شدن افق وسیعی از قلمرو اخلاق باید دست به دامان وحی شد.

۳) یکی از اصلی‌ترین اشکالات جوینی به معتزله اختلاف نظر آنان در تهییجی فهرستی از بدیهیات احکام اخلاقی است. او می‌گوید: معتزله در خصوص اموری ادعای بداهت کرده‌اند که غیر از خودشان کسی آن‌ها را بدیهی نمی‌داند و اتفاقاً همین مطلب دال بر این است که موارد ادعاشده بدیهی نیستند، چراکه در صورت بداهت، غیر معتزلیان نیز باید نسبت به بداهت آن‌ها موافقت می‌کردند. به علاوه این که باید گفت معنا ندارد که افراد در بدیهی و ضروری بودن علوم اختلاف نظر داشته باشند؛ اگر امری بدیهی باشد، همه باید نسبت به

بدهت آن اذعان داشته باشند. به نظر می‌رسد نتیجه‌ی مستقیم اختلاف نظر، حتی در بدیهیات، منتهی به اثبات ادعای نظر مخالف نخواهد شد. چه بسا امری بدیهی به خاطر پیش‌آمد موانع، به منزله‌ی موضوعی نظری و غیر بدیهی تلقی شود، در حالی که با رفع موانع مزبور، شاید به بدهت آن اذعان شود. به علاوه آن که حربه‌ی اختلاف نظر برای مقابله با دیدگاه مخالف کارآیی چندانی ندارد، چراکه با مبنا قرار دادن عدم اختلاف نظر برای اثبات بدهت یک مسأله، شاید به هیچ گزاره‌ی بدیهی در قلمرو علوم انسانی نتوان دست یافت. آیا در این صورت، حتی به یک گزاره‌ی بدیهی که هیچ خلاقی در آن نباشد می‌توان نائل شد؟

۴. نقد حسن و قبح شرعی از نگاه قرآن

۱.۴. در نحوه‌ی تعبیر قرآنی واژه‌های مربوط به حسن و قبح امور، دو ویژگی به چشم می‌خورد:

الف) تکیه بر مفاهیم و معانی اصلی و اولیه‌ی آن‌ها بدون تفسیر و تبیین خاص؛
ب) حالت تعلیلی و ملاکی آن‌ها؛ بدین معنی که بیش‌تر به منزله‌ی علت و ملاک حکم تلقی شده‌اند. از آیاتی هم‌چون: «و لا تقربوا الزنا إنه کان فاحشاً و ساء سبیلاً» (اسراء/۳۲)؛ «انّ الله لایامر بالفحشاء» (اعراف/۲۸)؛ «قل انما حرم ربی الفواحش» (اعراف/۳۳) و... چند نکته را می‌توان نتیجه گرفت: ۱) واژه‌هایی مانند طیبات، حدیث نیکو، زنا، فحشاء و سوء با بار معنایی اولیه و لغوی‌شان به کار رفته و هیچ‌گونه معنای خاص دینی و شرعی در آن‌ها لحاظ نشده است و ۲) در برخی آیات، به منزله‌ی علت و معیار حکم قرار گرفته‌اند.

با پذیرش دو نکته‌ی مزبور، این نتیجه‌ی روشن به دست می‌آید که حسن و قبح نمی‌تواند دو مفهوم شرعی، آن‌گونه که اشاعره مدعی‌اند، داشته باشد، چراکه در این صورت، معنای «انّ الله لایامر بالفحشاء» چنین می‌شود: «انّ الله لایامر بما ینهی عنه» و این سخن در خور پذیرشی نیست. بر این مبنا، حمل واژه‌ها و مفاهیم حسن و قبح بر مأموریه و منهی‌عنه شارع، امری نادرست است و باید در این گونه آیات، مفاهیم را عرفی لحاظ کنیم.

۲.۴. در دسته‌ای از آیات، احکام و قضاوت‌های اخلاقی به داوری خود انسان نهاده شده است. بر این اساس، گویی مرجعی در درون خود انسان وجود دارد که توان داوری نسبت به امور و ارزش‌گذاری درباره‌ی آن‌ها را دارد. در این مجموعه آیات، پرسش‌هایی بیان شده و از انسان خواسته شده است که بدان‌ها پاسخ گوید؛ پاسخی که داوری اخلاقی به همراه داشته باشد: «أفمن أسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیر أم من أسس بنیانه

علی شفا جرف هار» (توبه/۱۰۹)؛ «أفمن یلقى فی النار خیر أم من یأتی آمنًا یوم القیامة» (فصلت/۴۰)؛ «ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض» (ص/۲۸).

آیات مزبور نشان می‌دهد که محور بودن انسان در رابطه با خوبی و بدی اشیا و افعال، بر درک و داوری درونی او متمرکز است. اما این که مرجع داوری عقل است یا فطرت مربوط به بحث حاضر نیست و از آن می‌گذریم. از برخی آیات و روایات استفاده می‌شود خاستگاه اصلی درک و داوری اخلاقی، عقل و نیروی ادراکی خود انسان است، چراکه در آن‌ها صدور بعضی از افعال زشت به نداشتن عقل و تعقل نسبت داده شده است: «إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (حجرات/۴)؛ «تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره/۴۴)؛ «و بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ» (۱۱، ص: ۳۳).

یادداشت‌ها

1. Objectivist

۲. در این که مراد از ذاتی چیست، میان معتزله اختلاف نظر است. بنا بر نظر قدماء معتزله، حسن و قبح برخاسته از ذات فعل است، یعنی حسن و قبح را ذاتی افعال (فصل یا جنس) تلقی می‌کردند. بر این اساس، راست‌گویی لذاته و به طور مطلق خوب است و دروغ‌گویی مطلقاً ناپسند است. اما محققان معتزله‌ی متأخر را سه دسته دانسته‌اند: الف) حسن و قبح ناشی از صفات افعال است؛ یعنی نافع یا ضار بودن افعال در خوبی و بدی آن‌ها تأثیرگذار است؛ ب) حسن معلول ذات افعال و قبح ناشی از صفت افعال است؛ به عنوان مثال، ذات راست‌گویی ضار خوب، اما به خاطر ضرر رساندنش قبیح است؛ ج) حسن و قبح امری اعتباری است؛ دروغ‌گویی برای آشتی‌دادن خوب، لکن برای نشر شایعه قبیح است.

3. Theological Subjectivism

۴. اشاره به این نکته لازم است که در آثار متکلمان متقدم، مرزهای مفهومی خوب و درست یا بد و نادرست به روشنی از هم تفکیک نشده‌اند. از این روی، حسن و قبح را نه فقط به معنای خوبی و بدی، بلکه گاه به معنای درستی و نادرستی هم استعمال می‌کرده‌اند.

۵. میان محققان، اختلاف نظر است که آیا دو تقریر از نظریه‌ی عینیت‌گرایی معتزله وجود دارد یا این که معتزلیان تقریر واحدی از این موضوع دارند. بنا بر نظر برخی، با توجه به این کلام عبدالجبار که افعال را به افعالی که صفت زائدی بر وجودشان دارند و آن‌ها که چنین صفتی ندارند تقسیم می‌کند و تنها قسم نخست را متصف به حسن و قبح برمی‌شمارد؛ دو تقریر از نظریه‌ی مزبور وجود دارد. در مقابل، عده‌ای دیگر معتقدند عبدالجبار هم‌چون اندیشمندان معتزلی، حسن و قبح را ناشی از ذات افعال می‌داند. البته با این توضیح که مراد او از صفت زاید بر ذات وجود فعل، همان ویژگی‌های ماهیت‌ساز فعل است که همراه با وجود فعل، در مجموع، ذات فعل را تشکیل می‌دهند.

۶. ر.ک: ۹، ج: ۱۳، ص: ۹، ۱۰، ۴۸، ۶۱، ۶۴ و ۶۶.
۷. لازمه‌ی دیدگاه مزبور این است که اگر مولا اراده‌ی خود را برای انجام کاری به عبد خود «اعلام» کند تکلیف نامیده نشود، در حالی که فهم متعارف غیر از این ادعاست.
۸. مباحث جوینی در این باب را می‌توان در دو مبحث دیگر با عنوان «عدل» و «صلاح و اصلح» پی گرفت. ر.ک: ۲، ص: ۲۳۷ - ۲۵۵.

منابع

۱. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، ج: ۷ - ۸، قم.
۲. الجوینی، ابوالمعالی عبدالملک، (۱۳۶۹ ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تصحیح دکتر محمد یوسف موسی و دکتر عبدالمنعم عبدالحمید، مصر: مکتبه الخانجی.
۳. _____، (۱۴۱۲ ق)، البرهان فی اصول الفقه، ج: ۱، تحقیق عبد العظیم محمود الدیب، مصر: دار الوفاء، الطبع الثالث.
۴. الحکیم، محمدتقی، (۱۳۸۸)، الاصول العامه للفقه المقارن، تهران: مجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.
۵. عابدی، احمد، (پاییز ۱۳۷۶)، «مصلحت در فقه»، نقد و نظر، ش ۱۲.
۶. عثمان، عبدالکریم، (بی تا)، نظریه التکلیف: آراء القاضی عبد الجبار الکلامیه، بیروت: مؤسسه الرساله.
۷. الغزالی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۲ق)، المحصول فی علم اصول الفقه، تحقیق دکتر طه جابر فیاض، مؤسسه الرساله، بیروت: چاپ دوم.
۹. قاضی عبدالجبار، (بی تا)، المغنی فی أبواب العدل والتوحید، ج: ۴، ۱۱، ۱۳، ۱۴، تحقیق جماعه من العلماء، وزارة الثقافه والإرشاد القومی بمصر.
۱۰. _____، (بی تا)، المحيط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی، الآثار المصریه للتألیف و الترجمة.
۱۱. الكلینی، محمد بن یعقوب، (۴۱۰ق)، اصول الکافی، ج ۱، ترجمه سیدجوادمصطفوی، تهران: علمیه اسلامیه.

۱۲. مدرسی طباطبائی، حسین، (۱۳۶۸ ش)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه؛ کلیات و کتابشناسی، ترجمه‌ی محمدآصف فکرت، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

13. Borchert, Donald M., (2005), *Encyclopedia Of Philosophy* (10 Volume Set), editor in chief, 2nd ed, Vol 2, 8, 2005, Macmillan Reference USA: Thomson Gale.

14. Hourani, George F.,(2007), *Reason and Tradition In Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

