

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی چگونگی طرح معانی حسن و قبح در کلام اسلامی

جابر اسفندیاریپور / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / استادیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

چکیده

حسن و قبح یکی از پایه‌های‌ترین مسائل کلامی است که در حل بسیاری از مسائل و قواعد کلامی دیگر نقش دارد. عدلیه بر حسن و قبح واقعی - عقلی و اشاعره بر غیرواقعی - شرعی بودن آن تأکید دارند. در آثار کلامی و اصولی متداول، ابتدا چند معنا برای حسن و قبح ذکر می‌شود و ادعا می‌گردد که نزاع تنها در یک معناست و در واقعی - عقلی بودن معانی دیگر همگی اتفاق نظر دارند. این تحقیق تلاش دارد با روش «تحلیلی» و مراجعه به منابع مهم‌ترین فرقه‌های کلامی، یعنی امامیه، معتزله، ماتریدیه و اشاعره، درستی یا نادرستی تکثیر معانی حسن و قبح را بررسی کند. آنچه به‌دست آمده این است که تکثیر معانی که از سوی اشاعره برای رهایی از اشکالات عدلیه انجام شده، نه‌تنها ضرورت نداشته، بلکه خود تکثیر معانی محل نزاع بوده و بالتبع، حل مسئله را دچار ابهام کرده است، بلکه - درواقع - این معانی متمایز از هم نیستند. در نتیجه ادعای پذیرش حسن و قبح واقعی - عقلی در برخی معانی و انکار آنها در معنای دیگر ادعایی متناقض است و متکلمان بسیاری در این تکثیر و تفکیک معانی اشکال قرار کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: معانی حسن و قبح، عدلیه، اشاعره، کمال و نقص، ملائمت و منافرت، مدح و ذم.

«حسن و قبح» یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در کلام اسلامی مطرح می‌شود و از آن در حل بسیاری از مسائل و قواعد کلامی مانند قاعده «لطف»، اثبات ضرورت دین، اثبات نبوت، امامت و معاد و به‌طور کلی، مسئله عدل الهی استفاده می‌شود.

متکلمان در مسئله حسن و قبح اختلاف نظر دارند. گروهی که از آنها به «عدلیه» تعبیر می‌کنند و مهم‌ترین آنها امامیه و معتزله هستند، بر واقعی - عقلی بودن حسن و قبح (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۳۳) و گروهی دیگر که اشاعره هستند، بر غیرواقعی - شرعی بودن حسن و قبح (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱) تأکید دارند. پیش از اثبات یا رد هر یک از این دو نظر، نخستین سؤال در این باب، سؤال از معنای «حسن و قبح» و تعیین محل نزاع است. در این خصوص در کتاب‌های کلامی و اصولی متداول، معمولاً این‌گونه مطرح می‌شود که «حسن و قبح» سه معنا دارند: «سازگاری و ناسازگاری با طبع»، «کمال و نقص» و «استحقاق مدح و ذم»؛ و بیان می‌شود که در دو معنای نخست، نزاعی میان متکلمان نیست، بلکه محل نزاع تنها همان معنای آخر قلمداد می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹؛ مظفر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۳) و بررسی واقعی - عقلی یا غیرواقعی - شرعی بودن معنای سوم را بررسی می‌کنند. این تحقیق به بررسی این مطلب می‌پردازد که سیر طرح معنای «حسن و قبح» در کلام اسلامی به چه صورت است؟ یعنی این معنای که برای «حسن و قبح» برمی‌شمارند آیا از ابتدای طرح مسئله به همین نحو بوده است یا به تدریج این معنای افزوده شدند و از هم تفکیک گردیدند؟ اگر به تدریج افزوده شدند، طرح هر یک از معنای به چه منظور بوده است؟ و آیا تفکیک معنای و منحصر کردن محل نزاع در یک معنا، امری درست و برای روشن شدن حقیقت مسئله، ضروری است؟ یا خود افزودن معنای سرپوشی بر حقیقت است و اصل مسئله حسن و قبح را دچار ابهام کرده است؟

روشن است که اشتباه در تشخیص محل نزاع میان عدلیه و اشاعره، می‌تواند متکلم را از مسئله اصلی دور ساخته، درگیر مباحثی بیهوده کند. برای مثال، اگر معنای «حسن و قبح» و در نتیجه محل نزاع، استحقاق ثواب و عقاب داشتن افعال باشد، مسئله حسن و قبح دیگر یک مسئله کلامی نیست و نمی‌توان برای حل مسائل کلامی از حسن و قبح استفاده کرد. از این‌رو بررسی تاریخی و تحلیلی معنای حسن و قبح و درستی یا نادرستی تفکیک آنها از یکدیگر در تشخیص معنای اصلی «حسن و قبح» و تعیین محل نزاع واقعی، امری ضروری به نظر می‌رسد. آثار زیادی به بررسی ابعاد گوناگون حسن و قبح پرداخته‌اند و در بحث معناشناسی معنای متفاوتی بیان شده است؛ اما این هدف را دنبال نکرده‌اند که این معنای برای چه منظور طرح شده‌اند و اینکه آیا تفکیک معنای حسن و قبح از یکدیگر امری واقعی است؟ و کمکی به حل اصل مسئله کرده است یا خیر؟

در مقابل، متکلمان بسیاری به تفصیل و تفکیک معنای از یکدیگر، انتقاد جدی وارد کرده‌اند (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۸) که بدان توجه نشده است. همچنین در یک نشست علمی تحت عنوان «بازی در زمین اشاعره» به این مسئله توجه شده و تفکیک معنای حسن و قبح نقد گردیده است (یوسفیان، ۱۳۹۳).

از این رو اصل این ایده از جناب دکتر حسن یوسفیان است و این مقاله در اصل، ادعای عدم صحت تفکیک معانی حسن و قبح از سوی ایشان است و از برخی نکات ایشان استفاده شده و البته در برخی نکات از ایشان متمایز است. نگارنده کوشیده است با مراجعه به منابع اصلی مهم‌ترین فرق کلام اسلامی (یعنی امامیه، معتزله، ماتریدیه و اشاعره) این مسئله را بررسی کند. بدین منظور، پس از بیان خاستگاه اصلی طرح مسئله «حسن و قبح»، معانی ذکر شده را بررسی و در آخر، به دیدگاه برخی از متکلمان در باب تفکیک معانی اشاره خواهد کرد.

خاستگاه مسئله حسن و قبح

پرسش مهمی که در داوری درباره معانی حسن و قبح و تعیین معنای اصلی آنها نقش زیادی دارد، چنین است: طرح مسئله حسن و قبح در کلام اسلامی برای چه منظور بوده است؟ حل مسئله حسن و قبح، در حل چه مسائلی از علم کلام نقش دارد که در کلام اسلامی مطرح شده است؟ و آیا اساساً می‌توان از حسن و قبح در حل مسائل کلامی استفاده کرد یا خیر؟

علم کلام اسلامی درباره سه موضوع بحث می‌کند: ذات الهی، صفات الهی و افعال الهی. متکلمانی که در کلام اسلامی به مسئله حسن و قبح پرداخته‌اند، این مسئله را در ذیل بحث «عدل الهی» که به افعال الهی مربوط است، آورده‌اند و مسئله افعال الهی را متفرع بر مسئله حسن و قبح دانسته‌اند (حلی، ۱۳۶۵، ص ۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ص ۲۰۳).

اما چه ارتباطی بین افعال الهی و حسن و قبح وجود دارد که حسن و قبح را در ذیل افعال الهی مطرح کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت: پرسشی که درباره افعال الهی مطرح می‌شود این است که خداوند چه افعالی را انجام می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا قلمرو افعال الهی محدود به افعال خاصی است و در نتیجه خداوند برخی افعال را انجام می‌دهد و برخی دیگر را انجام نمی‌دهد؟ و یا قلمرو افعال الهی هیچ محدودیتی ندارد و خداوند هر چه را بخواهد انجام می‌دهد؟ قرآن کریم افعال را به دو نوع تقسیم می‌کند: افعالی را که خداوند نسبت می‌دهد و افعالی را که خداوند سلب می‌کند (نحل: ۹۰؛ کهف: ۳۰). قرآن برخی افعال را ظلم می‌داند و برخی را عدل، و بیان می‌کند که خداوند هرگز ظلم نمی‌کند. نیز برخی افعال را فحشا می‌داند و بیان می‌دارد که خداوند به فحشا امر نمی‌کند و مانند آن. در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز همین مطلب با تعبیر متفاوتی بیان شده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۹۸ و ۴۰۳).

با تبعیت از آیات و روایات، این مطلب در کلام گروهی از متکلمان نیز مطرح شده است. آنها در ذیل بحث «عدل الهی»، عدل را این‌گونه بیان می‌کنند: تمام افعال خداوند نیکو هستند و او هرگز مرتکب فعل قبیح نمی‌گردد، از فعل نیکو نهی نمی‌کند و به قبیح امر نمی‌نماید. همچنین مصادیق متعددی از افعال قبیح که خداوند انجام نمی‌دهد، در کلام این گروه از متکلمان بیان شده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵ و ۸۳). به تعبیر دیگر، این گروه از متکلمان به پیروی از آیات و روایات، برخی افعال را بر خداوند روا و برخی دیگر را ناروا می‌دانند.

در مقابل، گروه دیگری بر این باورند که قلمرو افعال الهی محدود به هیچ چیز نیست. چنین نیست که برخی افعال بر خداوند روا و برخی دیگر ناروا باشد.

شیخ مفید دیدگاه اول را به گروه بسیاری که مهم‌ترین آنها امامیه و معتزله‌اند و دیدگاه دوم را به اکثریت اهل حدیث نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸).

بنابراین این اختلاف درباره فعل الهی، در بین مسلمانان از همان ابتدا وجود داشته است. با این حال، این اختلاف درباره فعل الهی، چه ارتباطی با حسن و قبح دارد؟ پاسخ این است که حل اختلاف نظر دو گروه در فعل الهی، منوط به این است که آیا افعال واقعاً با یکدیگر تفاوت دارند یا خیر؟ و تفاوت داشتن افعال با یکدیگر یا تفاوت نداشتن آنها همان مسئله حسن و قبح است؟ در مسئله فعل الهی، گروهی ادعا کردند: برخی افعال نیکو هستند؛ از این رو بر خدا واجب است که آنها را انجام دهد، و برخی دیگر قبیح‌اند و خداوند آنها را نباید انجام دهد. گروه دیگر بر این باور بودند که افعال برای خداوند هیچ فرقی ندارند، بلکه هر کاری بر خداوند رواست. بنابراین درستی و نادرستی هر یک از این دو ادعا منوط به این است که آیا برخی افعال واقعاً حسن و برخی دیگر واقعاً قبیح هستند؟ یا اینکه افعال - در واقع - نه حسن‌اند و نه قبیح؟

تمام متکلمان عدلیه معتقدند: خداوند هرگز ظلم نمی‌کند، اما اشاعره معتقدند: هیچ کاری اصلاً برای خداوند ظلم و قبیح نیست و خداوند هر کاری را می‌تواند انجام دهد و هر کاری بکند، عدل است. اما عدلیه معتقدند: برخی افعال در واقع ظلم و قبیح هستند. از این رو خداوند مرتکب ظلم نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر کسی بخواهد تنها عقاید خود را بیان کند، به این بسنده می‌کند که خدا فلان فعل را انجام می‌دهد و فلان فعل را انجام نمی‌دهد. یا اینکه هر فعلی را انجام می‌دهد.

اما اگر کسی بخواهد دیدگاه خود را اثبات نماید و دیدگاه مخالفان خود را رد کند، ناچار است دیدگاه خود درباره حسن و قبح اشیا را اثبات نماید؛ زیرا گروه اول باید اثبات کنند که اولاً افعال، جدای از اینکه در فعل بودن مشترک هستند، واقعاً باهم تفاوت دارند و تفاوتشان هم به نیکویی و زشتی است. ثانیاً، باید اثبات کنند که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. گروه دوم نیز باید اثبات کنند که افعال هیچ تفاوتی باهم ندارند. از این رو مهم‌ترین مسئله حسن و قبح، واقعی یا غیرواقعی بودن حسن و قبح است و متکلمان باید ابتدا دیدگاه خود در این مسئله را روشن کنند.

از این رو ابو الحسن اشعری که در مسئله فعل الهی با اهل حدیث هم عقیده است، راه اثبات دیدگاه اهل حدیث در این باره را اثبات حسن و قبح غیرواقعی و شرعی می‌داند (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵). پیروان دیدگاه اول هم بر حسن و قبح واقعی - عقلی تکیه می‌کنند.

بنابراین مسئله حسن و قبح راهی است برای شناخت فعل الهی. برای همین قبل از نزاع درباره فعل الهی باید فعل را به نحو مطلق بررسی کرد که آیا دارای دو ویژگی واقعی «حسن» یا «قبح» هست؟ یا به عبارت دیگر، غیر از فعل بودن، دارای هیچ وصف واقعی حسن یا قبح نیست؟

اگر دیدگاه اشاعره اثبات شود، در مسئله فعل الهی دیگر از حسن و قبح نمی‌توان استفاده کرد، بلکه حتی دیگر نمی‌توان درباره فعل الهی داوری کرد، باید معتقد شویم همه کارهای خدا عادلانه است. اما اگر دیدگاه عدلیه اثبات شود می‌توان از حسن و قبح، به مثابه یک قاعده مهم کلامی در مسائل مربوط به فعلی الهی استفاده کرد. اگر اثبات

شود افعال، برخی حَسَن و برخی قبیح هستند و نیز اثبات شود خداوند فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، می‌توان در مواردی که عقل فعلی را حَسَن یا قبیح می‌داند حکم کرد که خدا این کار را می‌کند یا نمی‌کند.

انکون در بحث معنای «حسن و قبح» باید توجه داشت که قبل از اثبات یا انکار واقعی - عقلی بودن حسن و قبح، باید ابتدا آنها را معنا کرد و معنای آنها باید وصف مطلق فعل باشد و نه وصف فعلی خاص؛ زیرا بیان شد که این مسئله در خصوص مطلق فعل است، تا بتوانیم از حسن و قبح فعل مطلق، حسن و قبح فعل الهی را داوری کنیم.

معنای ابتدایی «حسن و قبح»

هرچند نزاع در واقعی یا غیر واقعی بودن حسن و قبح در قرن‌های اولیه هم بوده، اما در معنای آنها اختلاف نداشته‌اند. وقتی واژه‌های «حسن» و «قبح» به کار برده می‌شدند، همگی فهم روشن و بدیهی از آنها داشتند. فعل «حَسَن» فعلی دانسته می‌شد که شخص قادر بر آن، شایسته است آن را انجام دهد، و فعل «قبیح» فعلی دانسته می‌شد که شخص قادر بر آن، شایسته نیست آن را انجام دهد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۵۸). به عبارت دیگر، فعل «حسن» فعلی است که باید انجام شود و اگر کسی آن را انجام دهد، عقلاً آن را مدح می‌کنند؛ و فعل «قبح» نیز فعلی است که نباید انجام شود و اگر کسی آن را انجام دهد، عقلاً آن را نکوهش می‌کنند.

اینکه متکلمان در بحث «عدل الهی» بیان می‌کنند که خداوند ظلم نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید؛ زیرا ظلم و دروغ قبیح هستند و خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۵). این نشان می‌دهد که متکلمان فعل قبیح را فعلی می‌دانند که شایسته انجام نیست و از این رو ساحت خداوند را از فعل قبیح منزّه می‌دانند.

در کلام اشاعره نیز وقتی از *ابوالحسن اشعری* پرسیده می‌شود: آیا خداوند می‌تواند اطفال را عذاب کند و مؤمنان را در جهنم مخلد سازد؟ او می‌گوید: برای خداست که هر کاری را انجام دهد و هیچ کاری از خدا قبیح نیست. این یعنی هیچ فعلی برای خدا ناشایسته و ناپایسته نیست. از همین رو، *اشعری* در سخن مزبور این گونه استدلال می‌کند که خدا قادر و قاهر مطلق است و مافوق او آمر و ناهی وجود ندارد که بخواهد برای خدا باید و نباید کند و حد و رسم تعیین نماید (*اشعری*، بی‌تا، ص ۱۱۶). بنابراین معنای «حسن و قبح» در این دوران، معنای واضح و روشنی است که هر کسی آن را می‌فهمد.

«حسن و قبح» دو موضوع بدیهی هستند، اما می‌توان برای آنها تعریف لفظی هم ذکر کرد. از این رو *قاضی عبدالجبار* «فعل قبیح» را فعلی می‌داند که - فی نفسه و به خودی خود - چنان است که فاعل آن اگر عالم به وقوع آن باشد، سزاوار ذم و نکوهش است، به شرط آنکه مانعی نباشد (*قاضی عبدالجبار*، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۲۶). این تعریف *قاضی عبدالجبار* «تعریف به لازمه شیء» است؛ زیرا وقتی فعلی سزاوار انجام باشد، لازمه‌اش این است که اگر کسی آن را انجام دهد، مستحق ستایش است.

متکلمان در معنای «حسن و قبح» اختلاف ندارند. اختلاف آنها تنها در مصداق فعل حَسَن و قبیح است. عدلیه در اینکه چه فعلی شایسته انجام یا شایسته ترک است، می‌گویند: فعلی که دارای مصلحت یا مفسده نفس‌الامری باشد که شناخت برخی با عقل و شناخت بسیاری از طریق شرع است. اما اشاعره در این باره که مصداق فعل شایسته

انجام یا فعل شایسته ترک چیست؟ می‌گویند: فعلی که شارع به آن امر کند، شایسته انجام است و فعلی که خدا از آن نهی کند، شایسته ترک است؛ یعنی فعل به‌خودی‌خود شایسته فعل و ترک نیست و همه افعال یکسان‌اند؛ اما وقتی خدا به فعلی امر کند آن فعل شایسته انجام است، و اگر از فعلی نهی کند، آن فعل شایسته ترک است.

«شایسته انجام» و «شایسته ترک» دو معنایی هستند که هم در خصوص فعل خدا و هم در خصوص فعل انسان صدق می‌کنند. به‌دیگر سخن، این معنا وصف مطلق فعل است که می‌توان درباره واقعی - عقلی بودن آن یا غیرواقعی - شرعی بودن آن بحث کرد. از این رو نه معنای حسن و قبح و در نتیجه محل نزاع و نه پرسش اصلی مسئله حسن و قبح (واقعی - عقلی بودن یا غیرواقعی - شرعی بودن) مبهم نیستند تا لازم باشد به تکثیر معانی حسن و قبح روی آورد.

تکثیر معانی «حسن و قبح»

به‌نظر می‌رسد، اشاعره از زمان امام‌الحرمین جوینی (۴۷۸ق) برای رهایی از اشکالات عدلیه دست به تکثیر معانی حسن و قبح زده و در برابر اشکالات عدلیه، به یکی از این معانی پناه برده‌اند. هرچند در ابتدا آنها را به‌عنوان معنا ذکر نکردند، اما سرانجام در کلام فخر رازی و بعد از او برای «حسن و قبح» سه معنا ذکر شد و ادعا گردید که اشاعره حسن و قبح را در دو معنا - مانند عدلیه - عقلی می‌دانند و نزاع تنها در یک معناست که اشاعره به شرعی بودن، و عدلیه به عقلی بودن آن اعتقاد دارند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹). در ادامه، هر یک از سه معنا را بررسی می‌کنیم:

اول. سازگاری و ناسازگاری با طبع انسان

اولین معنای اصطلاحی که متکلمان اشعری به حسن و قبح اضافه می‌کنند، معنای «سازگاری و ناسازگاری با طبع» است و گفته می‌شود: میان عدلیه و اشاعره در این معنا نزاعی نیست؛ زیرا اشاعره مانند عدلیه، عقلی بودن آن را می‌پذیرند.

به‌لحاظ تاریخی، اولین شخص از اشاعره که می‌توان گفت این معنا را پیش کشیده، عبدالملک جوینی است. اینکه چگونه این معنا طرح می‌شود، به این صورت است که اشاعره، به‌ویژه ابوالحسن اشعری (۳۳۰ق) و باقلانی (۴۰۳ق) وقتی حسن و قبح واقعی - عقلی را مطلقاً انکار کردند، با اشکالات متعددی از سوی موافقان واقعی - عقلی بودن حسن و قبح مواجه شدند؛ از جمله اینکه عقل حسن و قبح برخی از افعال را به‌طور مستقل و به‌صورت خیلی روشن و بدیهی درک می‌کند؛ مانند قبح ظلم و دروغ، و حسن صدق و انصاف؛ و برای این کار، نیازی به استناد به شرع نیست؛ زیرا حتی ظلم و دروغ در جاهلیت هم قبیح شمرده می‌شدند. از همین رو گفته شده است: اگر در نبوت شک کنیم، ممکن است قبح زنا مرتفع شود؛ اما قبح ظلم کماکان ثابت است و عقلاً هیچ اختلافی در قبح ظلم ندارند (نویختی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۴).

این اشکال با تعابیر گوناگونی بیان شده است؛ مانند اینکه اگر حسن و قبح غیرواقعی و شرعی است، پس چرا منکران شرایع نیز نیکی کردن و عدل را استحسان می‌کنند و ظلم را قبیح می‌دانند؟ درحالی‌که اگر حسن و قبح افعال تنها از طریق امر و نهی تعیین می‌شود، می‌بایست تنها متدینان به شرایع این افعال

را نیکو و زشت بدانند. اما حال که همه عقلا ظلم را قبیح و احسان را نیکو تلقی می‌کنند، پس حسن و قبح افعال واقعی و عقلی است (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۳).

به عبارت دیگر، امامیه و معتزله، اشاعره را به این نکته توجه می‌دادند که چگونه شما افعال را دارای حسن و قبح نمی‌دانید، درحالی‌که هر عاقلی که عدل و احسان و نجات جان انسان مؤمنی را تصور کند، بالبداهه حکم می‌نماید که این امور نیکو هستند؟

جوینی برای اینکه اشاعره را از این اشکال رهایی بخشد، معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع را پیش کشید و در مواجهه با این اشکال به آن معنا پناه برد. او می‌گفت: این معنا، مقبول اشاعره هم هست؛ اما نزاع در چیز دیگری است. او می‌گوید: حسن احسان و قبح ظلم که همه بر آن متفق‌اند و هر عاقلی آن را درک می‌کند، به معنای «سازگاری با طبع و ناسازگاری با طبع» است؛ یعنی هر عاقلی، حتی منکران شرایع، حکم به حسن و قبح اشیائی می‌کنند. از این رو آن امور سازگار یا ناسازگار با میلشان است؛ و حسن و قبح به این معنا محل انکار اشاعره نیست. بنابراین نیکو و قبیح شمرده شدن این امور از سوی انسان‌ها به معنای واقعیت داشتن حسن و قبح نیست، بلکه به خاطر سازگاری و ناسازگاری با طبعشان است، و سازگاری و ناسازگاری با طبع هم اثبات نمی‌کند که واقعیتی عینی در این افعال وجود دارد و عقل آن را درک می‌کند (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷).

باید توجه داشت که جوینی در پاسخ به اشکال مخالفان، «سازگاری و ناسازگاری با طبع» را معنای «حسن و قبح» نمی‌داند و تنها آن را ملاک و منشأ حسن و قبیح شمردن عقلا قرار می‌دهد؛ یعنی او هم معنای حسن و قبیح را شایسته انجام و ترک بودن فعل می‌داند؛ اما اشعری‌های بعد از او «سازگاری» و «ناسازگاری» را به عنوان معنای حسن و قبح قلمداد می‌کنند و آن را از محل نزاع استثنا می‌نمایند و می‌گویند: آنها هم در عقلی بودن معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع با عدلیه هم عقیده هستند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹).

قبل از اشاعره نیز این معنا در کلام معتزله و ماتریدی (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۳) ذکر شده است. به طور کلی این بحث از آغاز بوده است که ما باید حسن و قبح افعال را از روی سازگار یا ناسازگار بودن افعال با طبع خود بشناسیم، یا به عقل تکیه کنیم یا در این باره باید به شرع مقدس مراجعه نماییم؟ اما اینها راه شناخت حسن و قبح است، نه معنای «حسن و قبح»، و متکلمان نیز آنها را معنای «حسن و قبح» ندانسته‌اند. اما اشعری‌های متأخر، به ویژه فخر رازی، «سازگاری و ناسازگاری با طبع» را معنای «حسن و قبح» قلمداد می‌کنند و مدعی می‌شوند: اشاعره هم برای عقل در این معنا ارزش قائل‌اند.

ملاحظه‌ای بر معنای «سازگاری و ناسازگاری با طبع»

بر اساس آنچه در خاستگاه حسن و قبح بیان کردیم، روشن است که «سازگاری و ناسازگاری با طبع» نمی‌تواند معنای «حسن و قبح» باشد؛ زیرا سازگاری و ناسازگاری با طبع درباره خداوند معنا ندارد. در نتیجه نمی‌تواند وصف مطلق فعل باشد، درحالی‌که معنای «حسن و قبح» باید وصف مطلق فعل باشد. نمی‌توان گفت: خداوند بر اساس سازگاری و ناسازگاری طبع انسان رفتار می‌کند. بنابراین از اساس، افزودن این معنا اشتباه است و - در واقع -

«سازگاری و ناسازگاری با طبع» جزء مسئله حسن و قبح نیست تا گفته شود نزاعی درباره آن هست یا نیست. به عبارت دیگر، در مقام ثبوت - که بحث واقعیت داشتن حسن و قبح است - و اثبات، واقعیت داشتن و نداشتن، فرع بر معنای حسن و قبح است، معنای «حسن و قبح»، نمی‌تواند «سازگاری و ناسازگاری با طبع» باشد و نیست؛ زیرا درباره خداوند بی‌معناست. از این رو اصلاً سازگاری و ناسازگاری با طبع داخل در صورت مسئله نیست، نه اینکه جزو مسئله است ولی چون همه توافق دارند، محل نزاع نیست. قرار است فعل به نحو مطلق بررسی شود که آیا «حسن» و «قبح» دو وصف واقعی برای فعل هستند یا خیر، که اگر هستند هر فعلی این گونه باشد و اگر نیستند برای هیچ فعلی نباشند. برای این امر باید حسن و قبح را جوری معنا کرد که وصف هر فعل اختیاری قرار گیرد. پس معنایی که اساس مسئله را تشکیل می‌دهد باید بتواند وصف هر فعل اختیاری قرار گیرد، درحالی که سازگاری و ناسازگاری با طبع این گونه نیست. روشن است که چگونه اشاعره با این معنا، از شناخت انکار مطلق درک عقل در امور اختیاری خود کاستند؛ ولی در مقام اثبات که قرار است واقعی بودن حسن و قبح درک شود، باید توجه داشت که اگر به حکم عقلاً تمسک می‌شود، منشأ این حکم سازگاری و ناسازگاری سلیقه‌ای نباشد.

دوم. کمال و نقص

معنای دومی که اشاعره با افزودن آن، خود را از اشکالات عدلیه رهایی می‌بخشند و در موقع اضطرار به آن پناه می‌برند، معنای «کمال و نقص» است. ظاهراً برای نخستین بار (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۳۱۰)، فخر رازی معنای «کمال و نقص» را به معنای «حسن و قبح» افزوده و آن را از «استحقاق مدح و ذم» تفکیک کرده و ادعا نموده که این معنا از محل نزاع خارج است؛ زیرا ادعا می‌کند: اشاعره نیز بر این باورند که «حسن و قبح» به معنای کمال و نقص دو امر واقعی هستند و با عقل درک می‌شوند و در این درک، احتیاجی به شرع نیست (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹؛ زرکان، بی‌تا، ص ۵۱۴-۵۱۵).

اشکالات متعددی از سوی عدلیه به اشاعره گرفته می‌شد که با تکیه بر معنای کمال و نقص به ظاهر از آن رهایی پیدا می‌کردند. از این رو در برابر این اشکال که حسن و قبح برخی افعال را هر عاقلی - حتی منکر شرایع هم - می‌فهمد، این گونه پاسخ داده‌اند که منکران شرایع که حکم به حسن و قبح افعال می‌کنند، به خاطر صفت کمال و نقص بودن آنهاست، نه حسن و قبح به معنای نزاع (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۲). این اشکالات از همان ابتدا مطرح بود، اما اشاعره اولیه به این نحو پاسخ ندادند. این نوع پاسخ بعد از این است که معنای حسن و قبح تکثیر شد. گویا غیر از این پاسخ، چیزی آنها را - در ظاهر - از اشکالات عدلیه رهایی نمی‌بخشید. از همین رو، بعد از فخر رازی، اشاعره به همین نحو پاسخ می‌دهند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۹۲).

اشکال دیگری که اشاعره باید به آن پاسخ دهند این است که حسن و قبح شرعی مستلزم آن است که خداوند موجودی ستمکار باشد که هر کاری بخواهد، بکند! لازمه سخن اشاعره که افعال قبیح را به خدا نسبت می‌دهند این است که خداوند معجزه را به دست پیامبر کذاب جاری کند! که در نتیجه، دیگر اعتمادی به شرایع باقی نمی‌ماند و نمی‌توان به وفای به وعد و وعید خداوند اطمینان پیدا کرد. نیز لازمه سخن اشاعره این است که

فریکاری خداوند محتمل است؛ زیرا هیچ فعلی بر خداوند قبیح نیست و ممکن است خداوند دروغ گفته باشد! (نوبختی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶).

عدلیه از طریق قبیح بودن کذب، صدق خداوند را اثبات می‌کنند؛ اما اشاعره که حسن و قبح عقلی را انکار می‌نمایند، خود را با این اشکال مواجه می‌بینند که چگونه می‌توانند صدق خداوند را اثبات کنند و دروغ را از خداوند سلب نمایند؟ از این رو *ابوالحسن/شعری* و اشعری‌های بعد از او هم به این اشکال توجه داشتند و سعی می‌کردند به نحوی به آن پاسخ دهند (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶؛ جونی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۵).

غزالی (۵۰۵هـ) این اشکال را به این نحو مطرح می‌کند: ما اشاعره که به تقبیح عقل اعتقاد نداریم، حتی اگر خدا را بالعیان ببینیم و به ما بگوید: نجات شما در روزه و زکات و نماز است و هلاکت شما در ترک آنهاست، از کجا بدانیم که خدا راست می‌گوید؟ شاید ما را فریب می‌دهد؛ زیرا از دیدگاه اشاعره، کذب قبیح نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۴).

برخی از اشاعره برای اینکه از یک سو به این اشکال پاسخ دهند و از سوی دیگر از پذیرش حسن و قبح عقلی که در واقع - برگشتن از عقیده خود است، سر باز زنند، معانی «کمال و نقص» را افزودند و این گونه پاسخ دادند که کذب، نقص است و نقص بر خداوند محال است و ما هم معتقدیم که کمال و نقص دو ویژگی واقعی برای افعال هستند که عقل آنها را درک می‌کند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۴ و ۴۷۹). آنها برای اینکه این عقب‌نشینی خود را کتمان کنند «کمال و نقص» را از معنای مدح و ذم تفکیک کردند و ادعا نمودند که محل نزاع در معنای «مدح و ذم» است. از این رو مسئله را این گونه تصویر کردند که آیا مورد ستایش (مدح) و نکوهش (ذم) و ثواب و عقاب قرار گرفتن افعال به خاطر ویژگی واقعی افعال است که عقل آن را درک می‌کند؟ یا هیچ ویژگی ذاتی در افعال نیست و این امر با امر و نهی الهی ثابت می‌شود؟ (رازی، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۲۴۶).

این پاسخ که کذب نقص است و نقص بر خداوند محال است ظاهراً در بین اشاعره توسط *فخر رازی* ارائه شد. باینکه این اشکال از اول وجود داشت و اشاعره به آن توجه داشتند، اما هیچ کدام به نقص بودن کذب پاسخ نداده است؛ چنانکه جویی و *غزالی* این اشکال را بیان می‌کنند، اما پاسخ را در تکثیر معانی نمی‌دانند. گویا آنها به این امر توجه داشته‌اند که نقص کذب با قبح عقلی هیچ تفاوتی ندارد. از این رو سعی می‌کنند به نحوی دیگر پاسخ دهند. حتی خود *فخر رازی* در این مسئله مراحل فکری مختلفی دارد (زرکان، بی‌تا، ص ۵۱۵-۵۲۰).

رازی در آثار اولیه‌اش، معنای «حسن و قبح» را یک چیز بیشتر نمی‌داند و حسن و قبح را همانند *ابوالحسن/شعری* و *باقلانی* طرح می‌کند، اما بعد، برای رهایی از اشکال بر صدق الهی، در آثار خود مانند *المحصل و البراهین*، «کمال و نقص» را اضافه می‌کند و بیان می‌دارد که حسن و قبح به این معانی به واسطه عقل درک می‌شوند و نزاعی در آنها با عدلیه نیست؛ اما اینکه چگونه می‌توان حسن و قبح به معنای «کمال و نقص» را عقلی دانست اما در معنای «مدح و ذم» معتقد به حسن و قبح شرعی شد، تهافتی آشکار بود که دیگران بر او اشکال کردند و خود او هم گویا متوجه این ناسازگاری بود. از این رو در آثار اخیر خود، مانند *المطالب العالیة من العلم الالهی* به طور کامل موافق مذهب عدلیه شد؛ اما بیان داشت که حسن و قبح عقلی را تنها در خصوص افعال انسان می‌پذیرد و آن را به افعال الهی تعمیم نمی‌دهد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۸).

سوم. مورد ستایش و نکوهش بودن

معنای اصطلاحی سوم که اشاعره و دیگران برای «حسن و قبح» ذکر می‌کنند و آن را متمایز از دو معنای سابق می‌دانند و محل نزاع بین اشاعره و عدلیه را همین معنا می‌دانند، عبارت است از: «تعلق گرفتن ستایش (مدح) و نکوهش (ذم) در دنیا و تعلق گرفتن ثواب و عقاب در آخرت» - که در کلام فخر رازی ذکر شد. از این رو فعل حسن فعلی است که مورد ستایش باشد و به آن ثواب تعلق گیرد، و فعل قبیح فعلی است که مورد نکوهش باشد و به آن عقاب تعلق گیرد. مورد ستایش و نکوهش بودن - به خودی خود - معنای محصلی ندارد. در واقع مورد ستایش و نکوهش بودن لازمه معنای اصلی حسن و قبح (شایسته انجام و شایسته ترک) است؛ یعنی فعلی که شایسته انجام دادن باشد فاعل آن مستحق ستایش است. معنای مورد ستایش و نکوهش بودن از همان ابتدا در کلام متکلمان برای حسن و قبح ذکر می‌شد، به‌ویژه در کلام عدلیه که - در واقع - یکی از مهم‌ترین ادله آنهاست، مبنی بر اینکه عقلاً قبل از ورود شرع، اموری را مورد ستایش و نکوهش قرار می‌دهند؛ اما اینکه ثواب و عقاب از چه زمانی در کنار مدح و ذم افزوده شد، باید گفت: ظاهراً برای نخستین بار در آثار فخر رازی و اشاعره بعد از او، «استحقاق ثواب و عقاب» به‌عنوان معنای حسن و قبح دانسته می‌شوند و بیان می‌شود: فعل حسن فعلی است که موجب ثواب است و فعل قبیح فعلی است که موجب عقاب است (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸). بعد از آنکه ثواب و عقاب در کلام اشاعره، به‌ویژه در عبارات فخر رازی در کنار مدح و ذم به معنای حسن و قبح لحاظ گردید، از روی غفلت در آثار چند تن از متکلمان امامیه (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۴) هم افزوده شد.

ملاحظات در معنای دوم و سوم

برای بررسی معنای «حسن و قبح» باید توجه داشت که اولاً، طرح مسئله حسن و قبح در کلام اسلامی به‌خاطر افعال الهی است. ثانیاً، باید توجه داشت که نکته اصلی که موجب حل مسئله می‌شود، واقعی بودن و نبودن حسن و قبح است. با توجه به این دو نکته، ملاحظات را درباره معنای تفکیک شده «حسن و قبح» ذکر می‌کنیم:

ملاحظه اول

افزودن «ثواب و عقاب» در کنار «مدح و ذم» به‌عنوان معنای سوم اشتباه و نوعی انحراف در مسئله است؛ زیرا اساس طرح حسن و قبح به‌خاطر شناخت افعال الهی و نه شناخت افعال بندگان است. متکلمان هم برای اینکه بتوانند حسن و قبح افعال الهی را بررسی کنند، به‌عنوان مقدمه مسئله، حسن و قبح را درباره مطلق فعل اختیاری مطرح کردند. از این رو باید معنای «حسن و قبح» وصف مطلق فعل قرار گیرد؛ اما «ثواب و عقاب» وصف فعل انسان هستند، نه مطلق فعل؛ زیرا ثواب و عقاب درباره فعل الهی بی‌معناست. اشاعره به‌جای اینکه با استدلال، عقیده خود را - که می‌گویند: افعال، حسن و قبحی ندارند و در نتیجه درباره خدا صدق نمی‌کنند - اثبات نمایند، خواسته‌اند با تعریف «حسن و قبح» به «ثواب و عقاب» مسئله را حل کنند، به این نحو که ثواب و عقاب درباره خدا معنا ندارد. پس حسن و قبح بر خدا صدق نمی‌کند و نمی‌توان بر اساس آن در افعال الهی حکم کرد.

اشاعره با افزودن «ثواب و عقاب» مسئله اصلی «حسن و قبح» را از واقعیت داشتن حسن و قبح، به درک کردن ثواب و عقاب تبدیل کردند که نوعی انحراف در مسئله است. مسئله این نیست که عقل تعلق گرفتن ثواب و عقاب را درک می‌کند یا خیر؟ در کلام این مهم است که عقل، واقعیت داشتن حسن و قبح را درک می‌کند یا خیر؟ این نحوه مغالطه در سخن فضل بن روزهان/شعری بسیار روشن است. او در پاسخ به استدلال علامه حلی برای حسن و قبح عقلی مبنی بر اینکه اشاعره چیزی را انکار می‌کنند که هر عاقلی به آن علم دارد؛ از اینکه صدق نافع حسن، و کذب مضر قبیح است، چه شرعی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، این گونه پاسخ می‌دهد: بهراستی، چگونه می‌توان تعلق گرفتن ثواب و عقاب به فعلی را فهمید، درحالی که این امر از سوی خداست و به وسیله شرع بیان می‌شود؟ یا در پاسخ به استدلال دیگر علامه حلی که می‌گوید: اگر شخص عاقلی را که از شرایع بی‌خبر است مخیر کنیم، بین صدق و کذب و هیچ کدام از صدق و کذب برایش ضرری نداشته باشند، او همیشه صدق را اختیار می‌کند، درحالی که اگر حکم عقل به قبح کذب نبود، او همواره صدق را اختیار نمی‌نمود، این گونه پاسخ می‌دهد که شخص عاقل، صدق را از آن‌رو انتخاب می‌کند که کمال است و در شناخت کمال، با عقل نزاعی نیست؛ نه بدان سبب که صدق موجب ثواب می‌شود؛ زیرا عقل راهی به درک ثواب و عقاب افعال ندارد (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۸). اما در اینجا سؤال این است که مگر بحث عدلیه با اشاعره بر سر ثواب و عقاب داشتن افعال است که عدلیه بخواهند اثبات کنند و اشاعره انکار؟

از همین‌رو متکلمان بسیاری متوجه این مغالطه شده‌اند و بر آن اشکال گرفته‌اند (همان، ص ۴۱۷ و ۴۲۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۵).

ملاحظه دوم

«استحقاق مدح و ذم» به‌عنوان معنای اصطلاحی سوم حسن و قبح، معنای محصلی ندارد که بشود دو مسئله ذاتی (واقعی) و عقلی بودن حسن و قبح را از آن فهمید. «استحقاق مدح و ذم» - به‌واقع - معنای «حسن و قبح» به حساب نمی‌آید، بلکه لازمه معنای اصلی «حسن و قبح» هستند. حسن و قبح یعنی: نیکویی و زشتی، و لازمه آن این است که اگر کسی فعل بایستنی و نیکو را انجام دهد، مستحق مدح است.

ملاحظه سوم

تفکیک بین معنای استحقاق مدح و ذم و دو معنای دیگر صحیح نیست؛ زیرا استحقاق مدح و ذم معنایی در عرض آن دو نیست، بلکه استحقاق مدح و ذم لازمه آن دو معناست. از این‌رو، عقلاً فاعل فعلی را که موجب کمال باشد مدح می‌کند و تارک آن را مذمت می‌نماید. یا فعلی که متناسب با امیال جامعه باشد اگر فاعل انجام دهد مستحق مدح است و اگر ترک کند مستحق مذمت است. بنابراین معنای «کمال و نقص» و معنای «استحقاق مدح و ذم» دو معنای متمایز از هم نیستند که بتوان در یکی به عقلی بودن اعتقاد داشت و در دیگری به شرعی بودن، بلکه آن دو لازم و ملزوم یکدیگرند (یوسفیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴۷). از این‌رو اگر کسی وصف «کمال یا نقص» را برای افعال بپذیرد - درواقع - قائل به حسن و قبح عقلی به معنای «استحقاق مدح و ذم» نیز هست، هرچند به‌ظاهر نپذیرد. بعضی از اشاعره

همچون ایجی (۱۳۵۶ق) هم به این امر واقف بودند که تفاوتی بین «کمال و نقص» با «حسن و قبح» عقلی وجود ندارد. از این رو، او به اشعری‌هایی که در بحث «صدق کلام لفظی خدا» به نقص بودن کذب استدلال می‌کنند و کذب را بر خدا منتع می‌دانند، انتقاد می‌کند که فرقی بین نقص در فعل و قبح عقلی وجود ندارد، بلکه نقص در فعل عین قبح عقلی است. عبارات فرق می‌کند، اما معنا یک چیز است (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

آیت‌الله محمد سند بحرانی به درستی این مطلب را توضیح می‌دهد. او بر این نکته تأکید دارد که تفکیک معانی «حسن و قبح» از یکدیگر امری بی‌وجه و مغالطه‌آمیز است. ایشان بیان می‌کند که اثری از این تفکیک معانی در کلمات فارابی (۳۳۹ق) و فیلسوفان قبل از او دیده نمی‌شود، بلکه آنها این معانی را متساقق باهم می‌دانند. آنها «مدح و ذم» را به «کمال و نقص» و «نفع و ضرر» تعریف می‌کنند؛ چنان که در لغت هم به همین صورت است. می‌گوید: قبل از فارابی، «مدح و حمد و ثنا و تمجید» تنها به کمال است و «ذم و عیب» و مانند آن تنها به نقص است. ملائمت و منافرت هم از لوازم شیء هستند؛ یعنی اگر شیء کمال باشد، مطلوب و ملائمت با طبع انسان است و انسان آن را می‌خواهد، هرچند ممکن است انسان در کمال دانستن امور اشتباه کند. او می‌گوید: به هر لغتی که مراجعه شود معنای «مدح» عبارت است از: توصیف به کمال، و معنای «ذم» عبارت است از: توصیف به نقص. از این رو هیچ عاقلی به غیر کمال مدح نمی‌کند، هرچند در شناخت کمال واقعی از کمال توهمی ممکن است اشتباه کند. از همین رو تفکیک معانی «حسن و قبح» از یکدیگر به معنای سلب ماهیت شیء از ذات شیء است. در نتیجه تفکیک بین مدح و کمال ممکن نیست؛ زیرا آنها مانند مفهوم «وحدت» و «وجود» دو امر متساقق هستند و تفکیک میان آنها آغاز مغالطه است (بحرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۶، ۲۷، ۳۵۶ و ۴۰۰).

ملاحظه چهارم

آیا به راستی می‌توان «حسن و قبح» عقلی به معنای کمال و نقص و در نتیجه «استحقاق مدح و ذم» را پذیرفت، اما آن را مخصوص انسان دانست و به افعال خداوند تعمیم نداد. فخر رازی در نهایت، به این دیدگاه رسید که تحسین و تقبیح عقل تنها در افعال انسان معتبر است. اما به نظر می‌رسد این سخن نادرست است. اگر کمال و نقص دو ویژگی ذاتی و واقعی برای اشیا هستند و عقل آنها را درک می‌کند، پس - در واقع - افعال باهم متفاوت‌اند و فعل خداوند محدود به افعال خاصی است. در نتیجه برخی افعال واقعاً حَسَن یا قبیح هستند و حَسَن و قبیح بودن آنها هم از روی سلیقه و طبع نیست، بلکه واقعاً فعلی حسن و واقعاً فعلی قبیح است. از این رو لازمه سخن فخر رازی که حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد، اما آن را به خداوند تعمیم نمی‌دهد این است که خداوند می‌تواند فعل واقعاً قبیح انجام دهد و از انجام فعل واقعاً حسن سر باز زند.

اما این سخن درست نیست و خود اشاعره هم نمی‌پذیرند. درست است که خداوند حالت منتظره ندارد و استکمال پیدا نمی‌کند، اما خداوند موجودی کامل مطلق است. از این رو همواره بیشترین خیر ممکن را برای بندگانش می‌خواهد. همچنین خداوند همواره به افعالی امر می‌کند که بیشترین خیر ممکن را برای بندگان ایجاد می‌کند. نمی‌توان گفت: تحسین و تقبیح درباره خداوند معتبر نیست؛ زیرا اگر صدق واقعاً کمال است و خداوند کامل مطلق است، دیگر ممکن نیست کذب از خداوند صادر شود.

گفته شد: مسئله اصلی حسن و قبح این است که آیا حسن و قبح دو وصف حقیقی و نفس‌الامری برای افعال هستند تا درباره خداوند هم صادق باشند یا خیر؟ کمال و نقص دو ویژگی واقعی و نفس‌الامری برای افعال به حساب می‌آیند. در نتیجه، حسن و قبح به این معنا ذاتی افعال است و با قطع نظر از بیان شارع در افعال وجود دارد. در نتیجه بر خدا هم صدق می‌کنند. بنابراین اگر عدلیه بتوانند کمال یا نقص فعلی را اثبات کنند، ذاتی بودن حسن و قبح اثبات می‌شود و به‌عنوان یک ویژگی نفس‌الامری - مانند سایر حقایق نفس‌الامری - درباره خداوند هم صادق است؛ یعنی افعال خداوند همگی بر اساس مصالح نفس‌الامری است، هر چند ممکن است خیلی از آنها را ما نفهمیم، و هر چند ممکن است کمال بودن یا نبودن همه افعال را با عقل درک نکنیم.

اگر اشاعره کمال و نقص افعال را می‌پذیرند - چنان که در کلام *فخر رازی* آمده است - به این معناست که آنها از ادعای خود دست برداشتند؛ زیرا معنا ندارد کمال و نقص افعال را بتوان درک کرد و آن را واقعی و عقلی دانست، اما در عین حال، حسن و قبح عقلی را انکار کرد. نیز نمی‌توان خداوند را کامل مطلق دانست، اما حسن و قبیح به معنای کمال و نقص را درباره خداوند نامعتبر دانست.

ملاحظه پنجم

بنابراین چنان که قبلاً گذشت، «کار حَسَن» یعنی: کار شایسته انجام، و «کار قَبیح» یعنی: کار شایسته ترک. به تعبیر دیگر، کار حسن و قبیح یعنی: کاری که سزاوار انجام و کاری که سزاوار ترک است، و همین، معنای اصلی حسن و قبح است که وصف مطلق فعل است؛ زیرا هم بر فعل الهی قابل اطلاق است و هم بر فعل انسان قابل اطلاق است؛ اما از سوی دیگر، موجود مختار موجودی است که افعالش یا ناشی از کمالات موجود است یا برای دستیابی به کمالات مفقود. بنابراین، می‌توان گفت: کمال و نقص نیز به همان معنای اصلی (شایسته انجام و ترک) بازمی‌گردد. به تعبیر دیگر، «کمال و نقص» دو ویژگی ذاتی درون فعل هستند که فعل به‌صورت انجام دانی و انجام ندادنی درک می‌شود.

در ادامه به برخی از متکلمان که بر تکثیر معانی نقد وارد کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق)

ایشان اگرچه در *قواعد العقائد* و *نقد المحصل*، همانند اشاعره معنای «کمال و نقص» را از «مدح و ذم» تفکیک می‌کند و محل نزاع را در «مدح و ذم» می‌داند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱)، اما در بحث «صدق خبر الهی» در *نقد المحصل* در جواب این سخن *فخر رازی* که «خبیر خداوند صادق است؛ زیرا کذب نقص است و نقص بر خداوند محال است» می‌گوید: حکم به نقص کذب اگر عقلی باشد به معنای حسن و قبح عقلی است، و اگر سمعی باشد مستلزم دور باطل است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۰).

خواجه نصیر در مقام اشکال به *فخر رازی* در استدلال به نقص کذب است. از این رو اگر همانند *قواعد العقائد* مشی می‌کرد که تفکیک معانی را پذیرفته است، این اشکال بی‌معنا می‌شد؛ زیرا در جواب گفته می‌شود: حکم به نقص عقلی است و مستلزم حسن و قبح عقلی هم نمی‌شود؛ زیرا «حسن و قبح» به معنای «کمال و نقص» از محل نزاع خارج است

و خواجه نصیر هم در قواعد العقائد پذیرفته است. اما خواجه نصیر در اینجا از این نظر به فخر رازی خرده می‌گیرد که کمال و نقص را از استحقاق مدح و ذم منفک نمی‌داند. اگر می‌دانست اشکالش به فخر رازی بی‌معنا بود.

۲. عبیدالله بن مسعود محبوبی مشهور به صدر الشریعه (۷۴۷ق)

او در مواجهه با تفکیک معانی «حسن و قبح» که اشاعره انجام داده‌اند، می‌گوید: تفکیک بین معنای «کمال و نقصان و معنای «استحقاق مدح و ذم» ناموجه است، بلکه این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند. او در کتاب التوضیح می‌نویسد: اشاعره حسن و قبح عقلی به معنای «کمال و نقص» را مسلم می‌دانند، درحالی که شکی نیست که هر کمالی مورد ستایش و هر نقصانی مورد نکوهش است. صاحبان کمالات به‌خاطر کمالاتشان ستایش و صاحبان نقایص به‌خاطر نقایصشان نکوهش می‌شوند. پس انکار «حسن و قبح» به معنای اینکه آنها دو وصفی هستند که موصوفشان به‌خاطر آنها ستایش و نکوهش می‌شوند در نهایت تناقض است (محبوبی، بی‌تا، ص ۷۸).

۳. قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ق)

ایشان از جمله متکلمانی است که تفکیک معانی «حسن و قبح» را که از سوی اشاعره به‌خاطر فرار از محکوم شدن صریح مطرح شده است، ناموجه می‌داند. ایشان می‌گوید: استثنای بعضی از معانی سه‌گانه از محل نزاع، از تصرفات اشاعره متأخر برای فرار از پذیرش صریح (حقیقت) است. ایشان در توضیح این امر بیان می‌دارد که نزاع میان اشاعره و عدلیه در این است که آیا آنچه شارع تحسین می‌کند و به آن امر می‌نماید، قبل از امر حسن است یا خیر؟ جواب عدلیه مثبت و جواب اشاعره منفی است. حال اثبات حسن و قبح افعال به معنای «کمال و نقص» و «ملائمت و منافرت با طبع» و بلکه اثبات حسن و قبح به هر معنایی منافات با ادعای اشاعره دارد (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳).

۴. فیاض لاهیجی (۱۰۷۲ق)

ایشان تفکیک معانی را نمی‌پذیرد و تنها یک معنا برای «حسن و قبح» ذکر می‌کند. ایشان به‌خاطر سخافت دیدگاه اشاعره به رد آن نمی‌پردازد و تنها سخن یکی از اشاعره را نقل و نقد می‌کند. ایشان می‌گوید:

یکی از محققین این طایفه را سخنی است که اصحابش به گمان آنکه رفع شناعة از ایشان می‌تواند کرد، به آن می‌نارند؛ و آن چنان است که «حسن و قبح» به سه معنی اطلاق می‌شود: یکی به معنی «کمال و نقص»، و آن در صفات باشد، نه در افعال. دوم به معنی «موافقت با غرض و عدم آن»، و آن در افعال یافت شود و عقلی است، لیکن محل نزاع نیست. سوم «حسن و قبح» در احکام الله، یعنی استحقاق ثواب اخروی، یا عقاب اخروی، و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود، چه عقل نداند که به کدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تواند شد (لاهیجی، ۱۳۷۲ق، ص ۶۰).

فیاض لاهیجی در ادامه، در نقد این سخن، کمال و نقص و همچنین موافقت و مخالفت با غرض را، هرگاه وصف افعال اختیاری باشند، به ممدوحیت و مذمومیت برمی‌گرداند؛ یعنی اگر فعلی کمال باشد یا موافق با غرض باشد، مستحق مدح است و اگر نقص باشد یا مخالف با غرض باشد، مستحق مذمت است؛ یعنی استحقاق مدح و

ذم به خاطر کمال و نقص است. از این رو ایشان معنای «حسن و قبح» را تنها همان «استحقاق مدح و ذم» می‌داند و حتی ثواب و عقاب را هم به مدح و ذم برمی‌گرداند. از این رو بیان می‌کند که ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری که هم بر انسان صدق می‌کند و هم بر خدا، با عقل درک می‌شود، و عقل است که حکم می‌کند فعل دارای مذمومیت نفس الامری از خداوند صادر نمی‌شود. در مرحله بعد می‌گوید: اگر ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری به صورت عقلی مسلم باشد، ممدوحیت و مذمومیت شرعی را هم که به معنای استحقاق ثواب و عقاب است در پی خواهد داشت (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

۵. محمدحسین مظفر (۱۳۸۱ق)

ایشان اولاً، اضافه کردن ثواب و عقاب را خطا می‌داند و ثانیاً، تأکید می‌کند که تفکیک میان کمال و نقص و مدح و ذم به خاطر فرار از انتقادات است؛ زیرا این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر فعلی کمال باشد نزد عقل و عقلا، فاعل آن مستحق مدح است، و اگر نقص باشد فاعل آن مستحق ذم و نکوهش است.

علامه مظفر در کتاب *دلایل الصدق* بعد از تفصیل معانی «حسن و قبح» توسط *فضل بن روزبهان* می‌نویسد: وقتی راه فرار بر اشاعره بسته شد و راه انتقاد بر آنها گسترده شد، آنها به خاطر التزامشان به معنای «کمال و نقص»، به حسن و قبح عقلی در افعال اقرار کردند؛ زیرا علم و مانند علم در حقیقت فعل به حساب می‌آیند و از همین روست که انسان به علم و معرفت مکلف می‌شود و زمانی که علم در نفس انسان ثابت شده، گفته می‌شود که علم صفت است برای انسان. در این هنگام، معنای «حسن» افعال این است که شایسته است انجام شوند و فاعلشان نزد عقلا مستحق مدح است و معنای «قبح» افعال این است که شایسته است ترک شوند و فاعلشان مستحق مذمت است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۳).

ایشان منشأ استحقاق مدح و ذم نزد عقلا را کمال یا نقص بودن فعل می‌داند. بنابراین استحقاق مدح و ذم لازمه کمال یا نقص بودن فعل است. نمی‌توان یکی را واقعی - عقلی و دیگری را غیرواقعی - شرعی دانست.

نتیجه‌گیری

نتیجه این تحقیق آن شد که برخلاف تصور رایجی که اکنون درباره مسئله «حسن و قبح» وجود دارد، «حسن و قبح» یک معنا بیشتر ندارد و آن عبارت از «شایسته فعل و شایسته ترک» است. این معنا هم بر افعال انسان صدق می‌کند و هم بر افعال الهی، و از این رو می‌توان بحث درباره واقعی بودن یا نبودن حسن و قبح به این معنا را در مطلق فعل صورت داد و نتیجه آن را در افعال الهی جاری کرد. از این رو تفصیل و تفکیک معانی حسن و قبح امری نادرست است؛ زیرا اولاً، برخی از این معانی اصلاً درباره فعل الهی صدق نمی‌کنند، در حالی که مسئله حسن و قبح مقدمه بحث فعل الهی است و ثانیاً، این معانی منفک از معنای اصلی حسن و قبح نیستند و - در واقع - لازمه آن هستند. تأکید بر نادرستی این تفکیک، در آثار متکلمان بسیاری بیان شده است که به برخی از آنها اشاره گردید.

منابع

- ابن تیمیّه، احمد، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد، مدینه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الزهرية للتراث.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دار الکتب.
- ایچی، عضدالدین، ۱۴۱۷ق، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجبل.
- بحرانی، محمد سند، ۱۴۱۸ق، *المقل العملی*، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
- جرجانی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعنسانی، قم، الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادلة*، تصحیح زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۲، *نهج الحق و کشف الصدق*، تحقیق عین الله حسنی ارموی، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
- رازی، فخر، ۱۳۴۱، *البراهین در علم کلام*، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی.
- زرکان، محمدصالح، بی تا، *فخرالدین رازی و آرائه الکلامیة و الفلسفیة*، بی جا، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیرة فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- شوشتری، سیدقاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تعلیق مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق، *العقائد الجعفریة*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالم للشیخ المفید.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق علی حسن خازم، لبنان، دار الغربیة.
- _____، ۱۴۰۵ق، *نقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- غزالی، محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فاضل، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد، ۱۹۶۵، *المغنی*، جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمد بن حسین بنی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۷۱، *المختصر فی اصول الدین*، تحقیق محمد عماره، بیروت، دار الهلال.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء ☞.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماتریدی، ابومنصور، ۱۴۲۷ق، *التوحید*، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- محبوبی، عبیدالله بن مسعود، بی تا، *التوضیح فی حل غوامض التفتیح*، بی جا، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۹ق، *اصول الفقه*، چ هشتم، قم، دار التفسیر.
- مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدق*، قم، مؤسسه آل البيت ☞.
- نوبختی، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *البیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۳، *«بازی در زمین انسانعده»*، نشست علمی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۴، *تشریح بر کشف المراد*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.