

## حسن و قبح عقلی

(۱)

### مقدمه:

هدف از آن تبیین کارهای پسندیده و خوب و ارزشمند و کارهای ناپسند و فاقد ارزش بوده است.

پگانه محک برای شناخت این گونه از افعال انسان، داوری عقل است که فلان

کار زیبا و پسندیده و فلان کار زشت و

ناپسند است، آنها به جهت متکی نبودن به

شرع و تشریح سماوی (= در عین الهی

بودن) در داوری‌های خود فقط از عقل

استمداد می‌جستند لذا تنها راه گره‌گشایی از

مسائل اخلاقی اثبات تحسین و تقبیح

عقلی بوده است.

بحث در ارتباط با حسن و قبح عقلی می‌باشد در این جستار سعی شده است نظر اندیشمندان مسلمان در این باب مورد بررسی قرار گیرد.

### تاریخچه بحث حسن و قبح

متکلمان اسلامی در طرح مسئله پیشگام نبوده‌اند بلکه مسئله تحسین و تقبیح عقلی پیش از آنان در فلسفه یونان باستان مطرح بوده است زیرا در تقسیم ارسطو از علم، علم اخلاق (ارزش‌های والای انسانی) بخشی از حکمت عملی دانسته شد که

## موقعیت حسن و قبح در کلام اسلامی

اگر در فلسفه یونان باستان از این مسأله در جهت شناخت ارزش‌های اخلاقی بهره گرفته می‌شد در حوزه تفکر کلامی، دانشمندان مسلمان، از این اصل به عنوان کلید بسیاری از مسائل کلامی استفاده نمودند<sup>(۱)</sup> آنچه بیش از هر چیز آنها را به طرح مسأله وادار می‌ساخت، شناخت افعال خدا بود و این که هر فعلی از افعال او باید حکیمانه و عادلانه باشد، زیرا غیر آن کار بیهوده و ظالمانه است که هر دو قبیح است و از ساحت قدس ربوبی دور می‌باشد.

بنابراین اگر مسأله تحسین و تقبیح عقلی در فلسفه ارسطویی پایگاه اخلاقی

دارد و بیانگر فلسفه اصول و اخلاق است، در کلام اسلامی پایگاه الهی داشته و هدف از آن شناخت افعال خداوند و کشف شیوه کارهای باری تعالی می‌باشد.

### تاریخ طرح این قاعده و تطور آن

بحث حسن و قبح عقلی به معنای مصطلح آن دارای سه مرحله اساسی است:

۱. قبل از ظهور قدریه و معتزله یعنی زمان رسول الله و خلفا
۲. بعد از ظهور قدریه و معتزله تا قرن سوم
۳. بعد از ظهور اشعریه و جدایی شیخ اشعری از مکتب اعتزال
۱. آیات قرآن شاهد بر این معناست

۱. بعضی مسائل متفرعه بر این اصل در کلام اسلامی:

۱. ضرورت شناخت خداوند ۲. حکمت و عدل الهی ۳. قاعده لطف ۴. حسن تکلیف بمایطاق ۵. قبح عقاب بلا بیان ۶. قبح تکلیف بما لایطاق ۷. قبح کیفر نیکوکاران ۸. قبح دروغ و خلف وعده و نقض غرض ۹. خاتمیت ۱۰. لزوم بعثت پیامبران ۱۱. اخلاق و اصول ثابت ۱۲. لزوم بررسی مدعیان نبوت ۱۳. آگاهی از راستگویی مدعی نبوت.
- (سیحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، انتشارات توحید، سال ۷۸، ج ۲-۱، ص ۲۴۵-۲۴۸، همو، بحوث فی الملل والنحل، جلد دوم تحت عنوان دورالتحسین والتقیح، مطبعة الخيام، قم ۱۴۱۱، الطبعة الثانية، ص ۲۸۹.)

فرمود: نه، زیرا قبح آن را می‌داند، به علاوه، از ظلم بی‌نیاز است»<sup>(۲)</sup>.  
 وخواجه طوسی در شرح تجرید از همین بیان در استدلال از حسن و قبح استفاده می‌کند:

استغناؤه وعلمه یدلّان علی انتفاء القبح  
 عن أفعاله تعالی<sup>(۳)</sup>.

این استدلال صرفاً با پذیرش قاعده تحسین و تقبیح عقلی تمام خواهد بود.  
 همین طور در کلمات امام علی علیه السلام در نهج البلاغه نمونه‌های زیادی از استناد به این قاعده وجود دارد.

۲. بعد از ظهور قدریه<sup>(۴)</sup> و معتزله<sup>(۵)</sup>

که در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله حقیقت و جوهره و لبّ حسن و قبح مطرح بوده است، آیاتی که دلالت دارد خداوند در مقام تکوین و تشریح غایات و اهداف عقلانی دارد، مثل: ﴿مَّا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶).

و بنگرید به آیات نحل/ ۳۶، حجرات/ ۱۳، عنکبوت/ ۴۵ و ...

در توحید صدوق آمده است که یک یهودی از پیامبر پرسید:

اخبرنی عن ربك هل يفعل الظلم؟  
 قال صلی الله علیه و آله: لا ، قال لعلمه بقبحه واستغناؤه عنه: «آیا پروردگار تو ظلم می‌کند؟ پیامبر صلی الله علیه و آله

شرح علوم انسانی و مطالعات قرآنی

۲. صدوق، توحید، دارالمعرفة، ص ۳۹۸.
  ۳. طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد الثالث، المسألة الثاني.
  ۴. از فرقه‌های کلامی که در دوران امویان ظهور کرد و غرض آنها دفاع از عدل الهی و آزادی انسان در افعالش بوده است. از رؤسای آن غیلان الدمشقی (متوفی ۱۱۲ هـ) می‌باشد.
  ۵. از اخلاف قدریه هستند رئیس آنها واصل بن عطا (متوفی ۲۳۱) است. (شهرستانی، الملل والنحل، دارالمعرفة، ج ۱، ص ۴۷).
- شایان ذکر است که متکلمان معتزلی به دو گروه معتزله بصره و بغداد تقسیم می‌شوند: متکلمان بصره در حقیقت پایه‌گذاران مکتب اعتزل به شمار می‌روند که در رأس آنها واصل بن عطا، عمر بن عبید (متوفای ۱۴۳) قرار دارند و افرادی چون ابوهذیل علاف (متوفای ۲۳۵) ابراهیم بن نظام (متوفی ۲۳۱)، معمر بن عباد (متوفای ۲۲۰)، عباد بن سلیمان (متوفای ۲۲۰)، هشام بن عمر نوحلی (متوفای ۲۴۶)، ابوعلی جبائی (متوفای ۳۰۳)، ابوهاشم جبائی (متوفای ۳۲۱)، قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵) و ابوالحسن بصری (متوفای ۴۳۶)، از چهره‌های معروف معتزله بصره هستند.

آنها از عدل الهی و آزادی انسان دفاع می‌کردند. به علاوه، محور بسیاری از بحث‌های کلامی عدلیه همین قاعده بوده است (البته از اوایل قرن سوم تا اواسط آن، جناح مخالف عدلیه اهل حدیث<sup>(۶)</sup> بودند که هرگونه بحث و گفتگو را بدعت می‌دانستند لذا نزاعی در مسأله پیش نیامد.

۳. زمانی که اشعری از مکتب اعتزال عدول کرد و خواست که با مجادلات و استدلالات کلامی از اهل حدیث دفاع کند

→

در اواخر قرن دوم هجری در بغداد شاخه‌ای از اعتزال پدید آمد که مؤسس آن بشیر بن معتمر (متوفای ۲۱۰) است و همچنین ثمامه بن اشرس (متوفای ۲۳۴)، جعفر بن مبشر (متوفای ۲۳۴)، جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶)، احمد بن ابی دؤاد (متوفای ۲۴۰)، ابوجعفر اسکافی (متوفای ۲۴۰)، ابوالحسین خیاط (متوفای ۳۱۱)، ابوالقاسم بلخی کعبی (متوفای ۳۱۷)، از مشاهیر معتزله بغداد به شمار می‌روند. طرفداران این دو مدرسه کلامی، در اصول کلی و روش فکری توافق دارند ولی در پاره‌ای از مسائل کلامی دارای آراء مختلف‌اند. دیدگاه‌های معتزله بغداد غالباً با اصول اعتقادی امامیه مطابقت دارند. شیخ مفید نمونه‌هایی از آن در کتاب اوایل المقالات یاد آور شده که به یک مورد آن در متن رساله تصریح شده و مورد دیگر در ص ۶۴ در بحث القول فی ابتداء الخلق فی الجنة می‌باشد.

علاوه بر آن، رساله‌ای به نام المقنعة را به این موضوع اختصاص داده است که در آن نظرگاه‌های معتزله بغداد را که با روایات اهل بیت علیهم‌السلام هماهنگ‌اند بیان کرده است. (ربانی گلبایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، چاپ امیر قم، ص ۲۷۴-۲۷۵، سبحانی جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۵۰-۲۰۵، پاورقی).

۶. اهل حدیث کسانی بودند که به تمام احادیث عمل می‌نمودند و آنها را به عنوان اصل اصیل در تنظیم عقاید و تشریح احکام قلمداد می‌کردند حال چه موافق قرآن باشد یا مخالف آن، چه موافق عقل سلیم باشد یا مخالف با آن، لذا اکثر عقاید انحرافی از جمله تجسیم و تشبیه و... از عقیده آنها نشأت گرفته است. استاد سبحانی در کتاب بحوث فی الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۲۹ می‌نویسد: قد بلغ التحجر بهم إلى حد أن قالوا:

۱. انّ السنة لا تنسخ بالقرآن ولكن السنة تنسخ القرآن وتقضى عليه والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقتضى عليها.

۲. انّ القرآن احوج إلى السنة من السنة إلى القرآن.

۳. انّ القول بعرض الأحادیث على الكتاب قول وضعه الزنادقة.

فبلغ بهم التقليد إلى حد صاروا يأخذون بظواهر كل ما رواه الرواة من الاخبار والآثار الموقوفة والمرفوعة والموضوعة والمصنوعة وإن كان شاذة ...

## معنای حسن و قبح<sup>(۷)</sup> و کاربردهای آن<sup>(۸)</sup>

معنای عمومی حسن (خوبی) و قبح (زشتی) در نزد همگان روشن است<sup>(۹)</sup> و نیازمند تعریف نیست آنچه در این بین مهم است دسته‌بندی ملاک‌های اصلی این دو واژه است تا بر اساس آن روشن شود که «حسن و قبح عقلی» بسا کدام يك از ملاک‌های مزبور مرتبط است.

با مروری بر موارد استعمال واژه حسن و قبح در بعض کتب سه ملاک به دست

مسأله، مورد نزاع موافق و مخالفت قرار گرفت. شایان ذکر است که معتزله در مسئله حسن و قبح در واقع تابع امامیه هستند زیرا کلمات اهل بیت خصوصاً امام علی علیه السلام همان طور که ذکر شد مقدم بر همه مکاتب است.

آن گونه که گفته شد پیش از بررسی دلایل طرفین شایسته است نظری به معنای حسن و قبح و کاربردهای گوناگون آن داشته باشیم تا از این رهگذر، محل نزاع را با وضوح بیشتری دریابیم.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، سال ۷۰، ص ۳۲-۳۶.

۸. برخی بحث از کاربردهای حسن و قبح را تحت عنوان «معنای حسن و قبح» مطرح کرده‌اند مانند حکیم سبزواری که می‌فرماید: ... وتلث معانٍ للحسن والقبح، همچنین خواجه طوسی می‌گوید: للحسن والقبح معانٍ مختلفة، و همچنین مرحوم مظفر در اصول فقه (ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲) بر این اساس این دو واژه (و الفاظ مترادف آن‌ها) مشترك لفظی خواهند بود. اما در دیدگاه دیگری که در متن ذکر شده است حسن و قبح مشترك معنوی می‌باشند زیرا معنای عمومی حسن و قبح که در متن ذکر کردیم هیچ يك از معانی فوق نمی‌باشد و لکن وقتی ما آن معانی را با نفس خود و یا با افعال اختیاری می‌سنجیم موجب تقسیمات فوق می‌شود پس صرفاً به ملاک‌های متعدد دیگر، حسن و قبح بر امور مذکوره اطلاق می‌گردد چنان که استاد سبحانی تحت عنوان «فی اطلاقات الحسن والقبح» می‌فرماید: «لا شك انّ للحسن والقبح معنی واحداً وانما الکلام فی ملاک کون الشئ حسناً وقبیحاً» (محاضرات فی الإلهیات، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، مطبعة القدس- ۱۴۱۱ ص ۲۳۲).

۹. الحسن فی اللغة بمعنی الجمال، جمعه المحاسن اقرب الموارد، ج ۱، ص ۱۹۳، در منابع دیگر نیز آمده است: الحسن عبارة من کل مرغوب فيه وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل ومستحسن من جهة الهوى ومستحسن من جهة الحس، والقبح مقابل للحسن ... (مفردات فی غریب القرآن، ماده حسن).

سختی، اوصاف نیک، و اوصافی مانند ترس و بخل، اوصاف بد به شمار می‌آیند. در همه اینها ملاک کمال و نقص، نفس انسانی است.

۲. گاه حسن و قبح را به اعتبار تلائم و تناسب و عدم تناسب امور با نفس انسان به کار می‌برند. در این کاربرد اموری که با نفس تلائم (تناسب) دارند و منشاء التذاذ نفس انسان می‌گردند، خوب، و امور غیر متناسب که تنفر در نفس را برمی‌انگیزاند، بد به شمار می‌آیند. در این کاربرد نیز، هم فعل اختیاری و هم غیر آن به حسن و قبح متصف می‌گردند. بر این اساس مثلاً صدای زیبا و شنیدن آن خوب شمرده می‌شود و منظره زشت یا دیدن آن، بد دانسته می‌شود.

۳. گاهی حسن و قبح به لحاظ مصلحت یا مفسده موجود در افعال و اشیاء استعمال می‌شود. مصالح و مفاسد نیز، گاه جنبه فردی و شخصی دارد و گاه

می‌آید<sup>(۱۰)</sup> که البته ملاک دوم را معمولاً با دو عبارت بیان می‌کنند که بعضی از محققین گفته‌اند می‌توان آن دو را جدا فرض نمود تا محدوده بحث بهتر مشخص شود.

اما در بعضی از کتب چهار ملاک ذکر شده هر چند ارجاع ملاک سوم را در نهایت به ملاک دوم تذکر داده‌اند<sup>(۱۱)</sup> ما چهار مورد را ذکر می‌کنیم:

۱. گاه حسن و قبح به اعتبار کمال و نقص امور برای انسان به کار می‌رود حسن و قبح در این کاربرد، هم بر افعال اختیاری انسان و هم بر غیر افعال (مانند اوصاف) اطلاق می‌شود برای مثال گفته می‌شود:

«دانش خوب است» یا «آموختن دانش خوب است» و نیز گفته می‌شود «نادانی بد است» یا «ترك آموختن دانش بد است» زیرا دانش و دانش‌آموزی از کمالات نفس و جهل و نادانی از نقایص آن می‌باشند به همین اعتبار، اوصافی چون شجاعت و

۱۰. ر.ک: شرح الاسماء الحسنی، احقاق الحق وازهاق الباطل، کشف الفوائد فی شرح القواعد، علم کلام صفایی، بخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۶۸، ص ۱۱-۱۲.

۱۱. مظفر، اصول فقه، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲، سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۲۲۰.

رنگ عمومی به خود می‌گیرد. برای مثال: برنده شدن هر يك از شرکت کنندگان يك مسابقه به مصلحت اوست اما با مصالح شخصی دیگر از شرکت کنندگان تعارض دارد، اما گسترش عدل در جامعه، امری به مصلحت عموم افراد جامعه می‌باشد، همچنین کشتن شخصی مثلاً برای دشمنان وی دارای مصلحت است و زیاست و برای دوستان او دارای مفسد و زشت است.

البته در بعضی از تعابیر<sup>(۱۲)</sup> آمده است که چیزی را که با غرض و مقصود سازگار باشد زیبا گویند و به چیزی که با غرض و مقصود ناسازگار باشد زشت گویند و چیزی که ربطی به غرض نداشته باشد نه زشت است نه زیبا، که این تعبیر تقریباً مرادف

تعبیر سوم است زیرا مثلاً همان برنده شدن در مسابقه مطابق با غرض شخص است و با اغراض دیگران تنافی دارد، برای او زیبا و برای دیگران زشت است.

البته هر يك از این دو تعبیر را می‌توانیم به تعبیر قبلی (دوم) برگردانیم زیرا برنده شدن در يك مسابقه مطابق با غرض شخصی و مصلحت شخص برنده است، در عین حال ملائم و مناسب با نفس او است و برای نفس، لذت آفرین، لذا بعضی از محققین این معنا را به معنای قبلی عودت داده‌اند.<sup>(۱۳)</sup>

۴. آخرین کاربرد حسن و قبح، به اعتبار شایستگی و ناشایستگی افعال اختیاری است. در این مورد کاری که عقل انسان (خردمندان و عقلاء<sup>(۱۴)</sup>) آن را شایسته

۱۲. رك صفایی، علم کلام، جزء دوم، ص ۱۱-۱۲.

۱۳. سعیدی مهر- محمد، کلام اسلامی، انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، سال ۷۷، ص ۳۰۴.

۱۴. این تردید به خاطر این است که گروهی از دانشمندان مبنای حسن و قبح عقلی را در مدح و ذم عقلا دانسته‌اند و گفته‌اند خوب آن است که مطابق آرای خردمندان و عقلا باشد و همین طور قبح، و عده‌ای مدح و ذم را به عقل نسبت داده‌اند و این تفاوت، يك تفاوت مهم و جدی است و نقش مهمی در نتایج بحث دارد [رك]: مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، ص ۴۲-۳۱ انتشارات اطلاعات، ۷۷ و رك: علی پور، مهدی، مجله تخصصی کلام اسلامی، مقاله سنخ قضایای حسن و قبح در دیدگاه محققان اسلامی، سال هفتم، ۷۷، شماره ۲۶ و ۲۷، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام (حوزه علمیه قم).

مستوجب سرزنش و عقاب قلمداد می‌کند. (۱۵)

سبزواری کاربردهای سه‌گانه را چنین  
تقریر می‌کند:

الأول صفة الكمال وصفة النقص،  
الثاني موافقة الغرض ومخالفة المعبر  
بالمصلحة والمفسدة، والثالث الثواب  
والعقاب من الله في أحكامه. (۱۶)

شایان ذکر است که مقصود از عقل در  
این بحث، عقل عملی است که مدرکات

انجام می‌داند و فاعل آن را می‌ستاید حَسَن  
و نیکوست و در مقابل، فعلی که آن را  
شایسته ترك بدانند و فاعل آن را نکوهش  
کند، فعل قبیح و زشت است.

بر این اساس، معنای عبارت «عدل  
خوب است» و «ظلم بد است» آن است که  
عقل، انجام عدالت را شایسته می‌شمارد و  
شخص عادل را مستحق مدح و ستایش و  
پاداش می‌داند و در طرف مقابل، ظلم را  
کاری ناشایسته و شخص ستمگر را

۱۵. در ارتباط با این که ثواب و عقاب در عنوان کاربرد چهارم دخیل است نظریات گوناگونی وجود دارد: صاحب مواقف بعد از بیان سه کاربرد بر حسن و قبح، ثواب و عقاب را نیز می‌آورد (رک شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۸۳) همین‌طور محقق طوسی در قواعد المرام (ص ۱۰۴) و حکیم لاهیجی در گوهر مراد (ص ۳۴۳) و شیخ انصاری در مطروح الانظار (ص ۲۳۱) ولی در مقابل، مرحوم مظفر (در دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۳، مکتبه النجاح طهران) می‌فرماید: ادخال کلمة الثواب والعقاب في تعريفها خطأ ظاهر - تعلیل او این است: که از مسأله حسن و قبح عقلی کسانی بحث می‌کنند که اعتقاد به شریعتی ندارند تا چه رسد اعتقاد به ثواب و عقاب در آخرت پس چگونه این امر ملاک می‌تواند باشد. اما در جواب باید گفت اولاً انکار شریعت ملازم انکار ثواب و عقاب آخرت نیست و همان‌طور که می‌دانیم براهمه منکر شریعت هستند چون می‌گویند با وجود عقل، انسان نیازمند شریعت نیست و لغو می‌باشد ولی به صانع و وجوب اطاعت عقلی آن معتقدند ثانیاً آن گونه که حکیم لاهیجی بیان نموده (گوهر، ص ۳۴۳) تفاوتی بین مدح و ذم عقلی و ثواب و عقاب شرعی از نظر جوهره و حقیقت قضیه نیست بلکه مدح و ذم وقتی نسبت به خدا سنجیده شود آن را ثواب عقاب می‌نامیم.

البته ثواب و عقاب در ارتباط با فعل الهی معنا ندارد ولی هر چند بحث از فعل الهی مقصود اصلی است ولی عنوان بحث عام است و حوزه افعال الهی و انسانی را می‌گیرد با این توجیه که اگر ثواب و عقاب را فقط در ارتباط با فعل بندگان در نظر بگیریم مشکل حل شود.

۱۶. شرح الاسماء الحسنی، مکتبه بصرتی، ص ۱۰۷.



آن افعال اختیاری از جهت شایستگی و یا ترك اند. (۱۷)

کلام مؤلف کتاب می فرماید:

أقول: استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الأشاعرة، فراراً منهم عن صريح الافحام... انّ الأشاعرة لم يقولوا لحسن العقلي أصلاً وناهيك في ذلك أنّ كلام ابن الحاجب في مختصره خالٍ عن ذلك وإنّما ذكره العضد الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف... (۱۹)

### تاریخچه ملاکها و بیان موضع نزاع

تاریخچه این ملاکها ظاهراً اولین بار توسط محققین اشاعره بیان شده، البته بعضی از بزرگان فرموده‌اند: اساساً اشاعره در مسأله حسن و قبح عقلی تفصیلی نداشته‌اند ولی چون حرفشان در افعال الهی بسیار سخیف می نمود لذا بعدها این تفصیل را بیان کردند. (۱۸)

اما با توجه به کتب دیگر می توان دریافت که قبل از ایچی این کاربردها و تقسیمات در کلمات رازی (۵۱۴-۶۶۰) در المحصل آمده، او می گوید:

همچنین آیه الله نجفی مرعشی در تعلیقه احقاق الحق و ازهاق الباطل بعد از ذکر

۱۷. در تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی آرای وجود دارد (ر. ک سبزواری، شرح منظومه، مبحث نفس، غرر فی العقل النظری والعقل العملي) و آنچه در متن آمده مبتنی بر يك رأى رایج است که بر طبق آن، عقل نظری و عملی دو قوه متباین نیستند بلکه دو چهره یا دو بُعد از عقلند که تفاوت آنها صرفاً در مُدركات آنهاست یکی مدرکاتشان از سنخ دانستن است و در مرحله نظر استفاده می شود و دیگری از سنخ عمل می باشد. مرحوم مظفر در اصول فقه همین نظریه را بیان می کند: فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، مثل «حسن العدل» و قبح الظلم فيستمي إدراكه، عقلاً عملياً، وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم مثل قولهم: الكلّ أعظم من الجزء، الذي لا علاقة له بالعمل فيستمي إدراكه عقلاً نظرياً (ر. ک: مظفر: محمدرضا، اصول فقه، ج ۱، ص ۱۹۳).

البته مرحوم مظفر این تعریف را از استاد خود مرحوم آیه الله اصفهانی (کمپانی) اخذ کرده (رک نهاية الدراية، ج ۲، ص ۱۲۴).

۱۸. قد وجه الأشاعرة مذهبهم بتحرير محل النزاع معان للحسن والقبح (ملاهادی سبزواری، شرح الأسماء الحسنى).

۱۹. احقاق الحق وازهاق الباطل.

افعال الهی است و این که هدف و انگیزه اصلی آنها از نفی حسن و قبح محدود نکردن اراده الهی است .

به علاوه، با تأمل در کاربردهای یاد شده فهمیده می‌شود که سه معنای اول، از امور تکوینی و غیر قابل انکارند یعنی تکویناً انسان دارای کمال و نقص است و اشیاء یا اوصاف خاصی با او مناسب و ملائم است و امور خاصی مفسده یا مصلحت نفس را دربردارند، لذا هر سه کاربرد به نحوی به حوزه انسانی اختصاص پیدا می‌کند و شامل اوصاف و اعیان (اشیاء خارجی) است .

ولی تنها کاربرد چهارم است که هر دو حوزه انسان و غیر او حتی افعال الهی را دربرمی‌گیرد .

و با توجه به گذشته<sup>(۲۲)</sup> ابوالحسن اشعری خصوصاً سوابق عقلی او و علت

مسأله: الحسن والقبح قد یراد بهما ملائمة الطبع و منافرتة و کون الشیء صفة کمال أو نقصان همان بهذین المعنیین عقلیان و قد یراد بهما کون الفعل موجباً للشواب والعقاب والمدح والذم هو بهذا المعنی شرعی عندنا خلافاً للمعتزلة...<sup>(۲۰)</sup> بنابراین معلوم می‌شود که نسبت این کاربردها به عضدالدین ایجی صحیح نمی‌باشد و به زمان رازی می‌رسد، در کلمات اشعری در اللمع<sup>(۲۱)</sup> این تقسیم وجود ندارد .

این کاربردها هر چند از ناحیه ایجی یا قبل از او توسط رازی بیان شده باشد یا اصلاً قبل از ایشان کسانی دیگری گفته باشند و یا بگویم اصلاً چنین تقسیمی بیان نشده و لکن ظاهر کلام اشعری و غزالی و... دلالت بر این معنا دارد که محور سخن در ارتباط با حسن و قبح در

۲۰. رازی، فخر الدین، المحصل، ص ۵۴۴-۶۰۶ تقدیم و تحقیق دکتور حسین آتای، مکتبه الدار التراث، ۱۹۹۱م، ص ۴۷۸.

۲۱. اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲۲. رك: و فضائی یوسف، «ترجمه و تحقیق کتاب مناظرات امام فخر رازی» مؤسسه مطبوعاتی عطائی،

- جدایی او از معتزله و کتاب‌های او، این نکته تا حدی روشن می‌شود که بعید است او نسبت به کاربردهای حسن و قبح آگاه نباشد و حسن و قبح عقلی را در تمام حوزه‌ها نفی کند ولو در اشیاء و اعیانی که حسن و قبح تکوینی دارند (مثل ساختمان زیبا یا گل زیبا). لذا آنچه به گمان نزدیک‌تر است آن است که در نظرگاه اشعری محور بحث از ابتدا بر حسن و قبح عقلی به ملاک چهارم تعلق گرفته بود، نتیجه این که با توجه به امور ذیل:
۱. اختصاص داشتن کاربردهای سه‌گانه اول به اعیان و اوصاف بر خلاف کاربرد چهارم که به افعال مختص می‌باشد.
  ۲. تکوینی بودن و غیر انکار بودن سه کاربرد اول.
  ۳. اختصاص سه کاربرد اول به حوزه انسانی و عمومیت کاربرد چهارم نسبت به حوزه انسانی و غیر آن حتی خداوند.
  ۴. از تاریخ زندگی مؤسس مکتب اشعری از جهت فکری<sup>(۲۳)</sup> و شرایط اجتماعی<sup>(۲۴)</sup> می‌توان یافت که عدم تفکیک

۲۳ و ۲۴. از نظر بعضی از محققین اعتزال ابوالحسن اشعری از مکتب اعتزال به دو عامل بستگی دارد:

الف: اصلاح تفکرات اهل حدیث و معتزلی و آوردن يك مکتب وسط.

ب: نقش زمان و شرایط اجتماعی و سیاسی. بر اساس عامل اول به نظر می‌رسد ابوالحسن اشعری از مکتب عقلی منقطع نگشت، او از جهتی معتزله را منحرف دید زیرا صرفاً به عقل بها می‌دادند و حتی ظواهر آیات را که با تحلیل عقلی سازگار نبود، انکار می‌کردند و یا با توجیهاتی ناصواب عرضه می‌کردند، و از طرف دیگر اهل حدیث را گرفتار عقاید انحرافی و شرك آلود دید لذا برای اصلاح، ابتدا به آنها منعطف شد و با نوشتن کتاب «الایانه» که در واقع همان کتاب «السنة» احمد بن حنبل است خواست زمینه رسوخ در میان اهل حدیث را باز نماید و از طرفی از مکتب اعتزال تیزی جست ولی چرخش عقیدتی او با توجه به سوابق چهار ساله او در مکتب اعتزال نتوانست موقعیت او را تا قرن ششم هجری در میان اهل حدیث تحکیم بخشد. ابن عساکر (متوفی ۵۷۱) که از طرفداران سر سخت اشعری بود در کتاب «تبیین کذب المفتری»، ص ۵۲ ... می‌گوید: «... اکثریت بلاد اسلامی از اشعری پیروی نکرده و مقلد او نیستند...» شاید این عدم اقبال علاوه بر عامل ذکر شده به جهت کتاب‌های دیگر ابوالحسن بوده مانند «اللمع» که شباهتی به کتب اهل حدیث ندارد بلکه کاملاً يك کتاب کلامی است. همچنین کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» که در آن نیز بسان يك معتزلی از استدلال‌های عقلی بهره جسته که به قول بعضی از محققین

→

اسلامی (استاد سبحانی در فرهنگ عقاید و مذاهب، ج ۱ و ۲ ص ۱۵۳) «کتاب الفرق ابومنصور بغدادی و ملل نحل شهرستانی اقتباس از این کتاب شده است. این کتاب از مصادر مهم برای نویسندگان ملل و نحل است».

بنابراین به کسی که در مکتب اعتزال رشد کرده نمی‌توان نسبت‌هایی داد که افراد معمولی آن را بیان نمی‌کنند. اینکه ابوالحسن حسن و قبح را انکار کرد جای تردید نیست اما همان گونه که در متن متذکر شدیم این انکار به جهت محذور عقلی (= محدودیت اراده الهی) بوده است و دلالتی بر عدم قبول تحسین و تقیح عقلی در سه ملاک سابق ندارد.

اما عامل دیگر اعتزال او را باید در فشار حکومت عباسی بر معتزله جستجو کرد زیرا در زمان مأمون (۱۹۵هـ) تا عصر واثق بالله (۲۳۲هـ) مکتب معتزله شکوفایی داشت و دانشمندان آن در مناصب دولتی نفوذ داشتند و در سر کار بودند، مأمون فشار زیادی بر اهل حدیث وارد می‌کرد تا آنجا که کم‌کم از جامعه طرد شدند ولی از آنجا که حکومت دشمن ساز است و گرایش حکومت به یک گروه باعث خشمگین شدن دیگران می‌شود لذا کم‌کم احساسی در مردم نسبت به اهل حدیث پیدا شد. زمانی که متوکل حکومت را به دست گرفت معتزله را به تدریج از کار برکنار کردند و اهل حدیث عزت یافت. پس از متوکل زمام امور به دست منتصر، مستعین، معتز، مهتدی، معتضد و مقتدر افتاد. خلیفه آخری از سال (۲۹۵-۳۲۰هـ) بر جهان اسلام، بالانحص عراق حکومت کرد. در عصر او بود که شیخ اشعری از اعتزال بازگشت و به اهل حدیث پیوست و در واقع زمینه مکتب جدید را فراهم نمود.

این فشارهای اجتماعی می‌توانست در وجود انسان تحول ایجاد نماید و او را از مکتبی به مکتب دیگر منتقل نماید. البته فشارها ممکن است زمینه‌ساز برای تفکر جدید باشد. در کمتر از یک سده دست سیاست زمینه‌های گسترش مکتب اشعری را فراهم کرد تا آنجا که در «تاریخ بغداد»، (ج ۴)، ص ۳۷ آمده القادر بالله در سال ۴۰۸ فقه‌های معتزله را مجبور به تبری از مکتب خود نمود و از همه آنها بر عقاید اشاعره امضاء گرفت و کتابی نوشت که در آن عقاید اهل حدیث بالانحص فضایل صحابه را به ترتیب مذهب اهل حدیث آورد و اسم آن «البیان القادری» بود این کتاب در بغداد در روزهای جمعه در مسجد جامع المهدی قرائت می‌شد (ر. ک فرهنگ ادیان و مذاهب اسلامی، همان، ص ۱۵۸).

نگارنده: از مطالب فوق استفاده می‌گردد که هر یک از این دو عامل در تغییر موضع اشعری دخیل بوده است، زیرا کتاب‌های بعدی او بیانگر این مدعا است که او در پی یک اصلاح فکری بوده است لذا بعضی از نظریات اهل حدیث و معتزله را نپذیرفت و در واقع به عنوان یک مکتب جداگانه در جامعه علمی مطرح شد. البته در آن زمان مکتب اشعری به جهت گرایش غالب اهل حدیث جا نیفتاد (همان گونه که این معنا در سخن ابن عساکر بیان شده) ولی بعدها به جهت تضارب افکار و تعارض آراء و به بن‌بست رسیدن اهل

←

جامع‌تری را می‌طلبد. بنابراین آنچه گذشت، کاربرد چهارم مورد بحث است زیرا سه معنای نخست (همان طور که گفته شد)، اموری تکوینی و غیر قابل انکاری می‌باشند.

پس سخن در این است که آیا عقل انسان می‌تواند به صورت مستقل بدون نیاز به شرع و صرفاً با ملاحظه عناوین افعال یعنی بدون نقش آفرینی عناوین دیگر (چون منهی عته بودن یا مأمور به بودن) در مورد سزاواری ترك یا انجام آنها قضاوت نماید و فاعل را شایسته ستایش و نکوهش بداند؟

در صورت مثبت بودن جواب فوق (استقلال عقل در این زمینه)، آیا داوری او به افعال انسان‌ها اختصاص دارد یا شامل

در ملاک‌ها و کاربردهای فوق از نظر او، به معنای عدم نیاز به تفکیک بوده نه قائل بودن اشعری به عدم تفکیک.

زیرا مکتب اشعری تا قرن ششم به شکل يك مکتب فکری بزرگ در نیامد لذا انگیزه مخالفت با آن اندک بوده است و آن زمان که به عنوان يك مکتب بزرگ جلوه‌گری نمود مخالفینی در مقابل آن صف‌آرایی کردند. در مقابل، محققین اشعری چون رازی به تفکیک ملاک‌های خوبی و بدی پرداختند و محل نزاع را به شکل روشن‌تری بیان کردند.

البته از عدم گسترش مکتب اشعری تا قرن ششم شاید بتوان استفاده کرد که رازی به عنوان مبتکر تفصیل در ملاک‌های حسن و قبح باشد و مسلماً اثبات این مدعا تتبع

→

حدیث در مواجهه با افکار جدید سخنان او که با افکار اهل حدیث نزدیک بود قیمت یافت و بسیاری از اهل حدیث به این مکتب اقبال کردند و از قرن ششم به بعد تا قرن نهم این رشد به اوج خود رسید تا آنجا که ابوالعباس مقریزی (متوفی ۸۸۵هـ) در کتاب الخطط مقریزی (ج ۲، ص ۳۶۰، چاپ مصر) می‌گوید: این اصول (اصول اشعری) عقاید اکثریت مسلمین است، عقیده‌ای که، هر کس خلاف آن بگوید خونش ریخته می‌شود. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت (همان گونه که در متن گفته شد) تقسیم ملاکات حسن و قبح به جهت روشن‌تر شدن آراء و نظرات شکل گرفت و حرف کلی قبلی اشعری را منقح و مشخص کرد نه این که اشعری حسن و قبح را در تمام حوزه‌های انکار کرده باشد. البته عامل دوم (فشارهای سیاسی و حکومتی) می‌تواند زمینه فکری مکتب جدید را در ذهن روشن نماید. زیرا اساساً هیچ اندیشه‌ای بدون وجود زمینه‌های اجتماعی و سیاسی پانمی‌گیرد.

در افعال الهی بدانند (فقط عقل می تواند در مورد افعال الهی قضاوت کند نه در حوزه انسانی).

ظاهراً فرض چهارم را کسی قائل نباشد لذا سه فرض اول باقی می ماند. (۲۵)  
خلاصه اینکه:

آیا عقل انسان (عقل عملی) می تواند حسن و قبح برخی افعال را دریابد و بر اساس این دریافت حکم کند که افعالی که آن را درک کرده از خداوند صادر نمی شود.

پس از دانستن معنای حسن و قبح و کاربردهای مختلف آن، به خواست خدا در شماره آینده به طور اجمال موافقین و مخالفین حسن و قبح را ذکر می کنیم.

افعال غیر انسانی (الهی) نیز می شود.

بنابراین چهار فرض وجود دارد:

الف: کسانی که به هر دو مورد جواب مثبت دهند (عقل شایسته چنین قضاوتی است هم در حوزه افعال انسانی و هم الهی).

ب: کسانی که به هر دو پاسخ منفی می دهند (عقل شایسته چنین قضاوتی نیست هم در حوزه افعال انسانی و هم الهی).

ج: کسانی که داوری عقل را منحصر در افعال انسانها بدانند (عقل شایسته قضاوت در افعال الهی نیست).

د: کسانی که داوری عقل را منحصر

۲۵. گروه اول در کتب کلامی تحت عنوان عدلیه و گروه دوم اهل حدیث و حنابله و گروه سوم اشاعره (مثل فخر رازی و غزالی) که در این باره در آینده سخن خواهیم گفت و گفتارشان مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.