

بررسی مسأله حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری و معتزلی

پرویز پیکری

چکیده

از مباحث کلامی پیرامون درجه‌بندی کردار انسان مسئله حسن و قبح است. طبیعت انسان علاوه بر مطلوب‌ها و تنفرها حسی و فردی و به سبب برخورداری از حس انسان‌دوستی و فضیلت‌خواهی مجموعه‌ای از افعال را انجام می‌دهد که در نیل انسان به سوی کمال و نیز برای مصلحت و بهسازی جامعه‌ی انسانی مؤثر است. لذا انسان می‌خواهد در عمل به آنها بکوشد. در مقابل آنها اموری است که مضر و مخل اجتماع است که طبعاً از آنها متنفر است و نمی‌خواهد آنها را انجام دهد. قبح چیزی است که مورد پسند طبع نباشد یا مخالف غرض باشد. گفته‌اند: هر چه مدح به آن تعلق گیرد خوب است و هر چه ذم به آن تعلق گیرد بد است. حسن چیزی است که انجام دادنش در این دنیا ستایش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان سبب ستایش و بزرگداشت خداوند می‌گردد و ثواب به بار می‌آورد. قبیح کاری است که انجام دادنش در این دنیا سرزنش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان موجب نکوهش خداوند می‌گردد و عقاب به بار می‌آورد. در این مقاله ما بر آن هستیم که نظر دو مکتب اشاعره و معتزله را در این باره بیان کنیم و در ادامه نظری را که تعدیلی میان دو نظر قبلی است ذکر می‌نمائیم.

کلید واژه: فرقه‌های کلامی، عقل و اختیار، حسن و قبح

پیشینه‌ی پیدایش مذاهب کلامی معتزله و اشاعره

مکتب اعتزال یکی از کهن‌ترین مکتب‌ها با رویکردی عمدتاً کلامی است. از سوی مخالفان و از سوی طرفداران به این مکتب اسم‌هایی گذاشته شده است؛ مثلاً قاضی عبدالجبار، معتزله را به معنای نفی‌کنندگان و اهل پرهیز معرفی می‌کند و آیاتی چون **(و اعتزلوکم)** [مریم/۴۸] را نیز ناظر بر همین نام می‌نامند، تقریباً مورد اتفاق همه است که پیدایش فرقه‌ی معتزله به آغاز سده‌ی دوم هجرت بوده است.^۱

در کتاب‌های ملل و نحل آمده است که پایه‌گذار فرقه‌ی معتزله واصل بن عطاء بود. واصل در مکتب حسن بصری تلمذ می‌کرد و از اندیشه‌های او تأثیر پذیرفت. در مورد چگونگی جدایی واصل از استادش در کتب تاریخی مختلف داستان‌های متفاوتی نقل شده است در همین زمینه شهرستانی در الملل و النحل چنین می‌نویسد: «مردی بر حسن بصری وارد شد و گفت: در روزگار ما گروهی ظهور کردند که مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانند و معتقدند که فرد به سبب آن از آئین بیرون می‌رود. آنان وعیدیه‌ی خوارج هستند. گروهی دیگر نیز وجود دارند که مرتکبان گناه کبیره و حکم درباره‌ی آنان را به زمان دیگر وامی‌گذارند و معتقدند که با وجود ایمان گناه کبیره زیانی نمی‌رساند. آنان مرجئه‌ی این امت هستند. درباره‌ی آنان چه داوری می‌کنی؟ حسن بصری مدتی به اندیشه فرو رفت و قبل از اینکه پاسخ دهد واصل پاسخ داد، من می‌گویم: مرتکب گناه کبیره نه مطلقاً مؤمن است و نه مطلقاً کافر است بلکه در مکانی بین این دو است. نه مؤمن است و نه کافر است، سپس واصل درخواست و به کنار یکی از ستون‌های مسجد رفت و پاسخی را که داده بود برای جمعی داشت تبیین می‌کرد در این وقت بود که حسن بصری گفت: **«اعتزل عنا واصل»** «واصل از ما کنار گزیده است». و بدین ترتیب بود که واصل و طرفدارانش معتزله نام گرفتند.^۱

هرچند که روایت‌های دیگری هم به شکل‌های مختلف نقل شده است برای نمونه: «در کتاب الفرق بین الفرق آمده است که ابتدا عمرو بن عبید کنار گزیده است و بعد واصل به او پیوسته است و در روایتی دیگر نیز عکس این قضیه نقل شده است.^۱ به هر روی تمامی روایت‌ها حاکی از این است که واصل در آن روزگار با طرح نظریه‌ی «منزلت بین دو منزل است»^{*} از حلقه‌ی درس استادش کناره گرفت و با جمع شاگردانش حلقه‌ی جدید را تشکیل دادند و از زمان به بعد معتزله نامیده شدند. مکتب اعتزال از دوران واصل بن عطاء به مدت یک قرن رو به شکوفایی گذراند و میدان‌دار بحث‌های کلامی بود. این مکتب از زمان فرمانروائی مأمون تا آخر حکومت واثق دارای عصری طلایی بود و خردگرایی فراوانی از خود نشان داد. چون آنها مناظره‌ها را باز گذاشته بودند و همین امر نیز عرصه‌ی پیشرفت معتزله بود. با مرگ واثق دوره‌ی

طلایی معتزله نیز کم کم به پایان رسید، از آن هنگام که متوکل قدرت را در دست گرفت معتزله رو به افول نهاد. تا اینکه در دوره‌ی دوم عباسی بود که با ظهور شخصیتی به نام ابوالحسن اشعری اوضاع فکری به زیان معتزله رقم خورد. اما اثر گذاری معتزله در کلام و عقاید اسلامی و نیز در فلسفه آنقدر آشکار است که هر کس در این حوضه می‌خواهد به تحقیق و تفحص بپردازد نتوانسته به تاریخ معتزله و افکار آن نپردازد.

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری بنیان‌گذار مکتب اشعری است که نسب وی به ابوموسی اشعری برمی‌گردد. اشعری تا زمانی که بزرگ شد به خوبی مبانی اندیشه‌ی اعتزال را فرا گرفته بود. اشعری زمانی به اندیشه و کلام پای گذاشت که شرایط اجتماعی و فرهنگی برای پذیرش اندیشه‌های او کاملاً آمادگی داشت. از یک سو تندروی‌های معتزله خشم عامه مردم را برانگیخته بود و از سوی دیگر با برخورداری معتزلیان از پشتیبانی سیاسی، این گروه در عمل بخشی از توجه خود به ادله و انجام بخشیدن به آنها و هماهنگ کردن معتزله با روزگار از دست داده بود. در دوره‌ی عباسی برای اولین بار اصطلاح «اهل سنت» در برابر معتزله به کار رفته بود. در همین دوره رجال طرفدار اهل سنت همچون احمد بن حنبل به رغم پایداری در برابر فشارهای دستگاه حکومتی طرفدار اعتزال به دلیل برخورداری کمتر از مبانی و روش‌های تفکر کلامی قدرت چندان در دفاع از آموزه‌های خود نداشتند. و از این رو بستر اندیشه‌ی اسلامی در انتظار کسانی بود که بتوانند با تفکر استدلالی از مکتب اهل سنت دفاع کنند. در این شرایط بود که اشعری، ماتریدی و غیره ظهور کردند. اشعری اندیشه‌ی خود را در استمرار اندیشه‌ی احمد بن حنبل می‌دانست و در این میان پیروان زیادی یافت. اشعری بعد از آنکه به ترک مبانی اندیشه‌ی اعتزال و یاری رساندن به اهل سنت توفیق یافت، اندیشه‌ای چیرگی و کتاب‌هایش گسترش یافت. مسلک اشعری با تلاش وافر ابوالحسن و به یاری شاگردان مستقیم اشعری گسترش یافت. به طور کلی دو عامل در گسترش اندیشه‌ی اشعری نقش مفید داشت: الف) عالمانی هم‌کیش و طرفدار اندیشه‌ی اشعری که به دو صورت بیرون از مذهب و درون مذهب به تقویت آن پرداختند.

ب) تأیید عملی حکومت که پیش از ولادت اشعری و اندیشه‌ی اشعری آغاز شد، و متوجه اهل حدیث بود و بعدها به ارث بر آن مکتب یعنی اشاعره رسید. بدین ترتیب اندیشه‌ی کلامی اشعری شکل گرفت توسط ابوالحسن اشعری و در دوران حکومت عباسی و در دوران حکومت سلجوقیان و در دوران حکومت و اقتدار صلاح الدین ایوبی و دیگر حکومت‌ها گسترش فراوان یافت. به طوری که در دوره‌ی بعد از غزالی در سرتاسر جهان اسلام در مدارس و مراکز علمی کتاب‌های اهل سنت تدریس می‌شد و حکومت‌ها از آن دفاع می‌کردند که مبانی آن اندیشه‌ی اشعری بود.

اختلاف کلامی دو فرقه‌ی اشاعره و معتزله

پیروان مکتب اعتزال و طرفداران حسن بصری در زمینه‌های مختلف اندیشه‌های کلامی دارای تفاوت‌هایی می‌باشند که در ذیل به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم. در مسائلی همچون صفات خداوند، رؤیت، افعال خداوند، افعال انسان، که هر کدام از اینها نیز دارای زیر شاخه‌هایی هستند، متکلمان اشاعره و معتزله نظرات متفاوتی را ارائه می‌دهند. در مورد صفات خداوند متکلمان چه اشاعره و چه معتزله در اینکه باریتعالی دارای صفاتی چون عالم، مرید، حی، سمیع، بصیر و متکلم و... است هیچ اختلافی ندارند، اما در چگونگی اتصاف خداوند به این صفات، اختلاف عقیده دارند. معتزله می‌گویند: هرگاه بگوییم خدا داناست ذات صفتی را قائل شده‌ایم، اگر این صفت را معنایی زائد به ذات خداوند بدانیم به این معنی که آن صفات، چیزی غیر از ذات است و در عین حال قدیم می‌باشند، در این صورت از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما گرائیده‌ایم که مسلماً اعتقاد به آن موجب شرک به خداوند خواهد شد. معتزله به طور کلی می‌کوشند خداوند را از داشتن صفاتی زائد بر ذات وی و با او قدیم باشد، مبرا سازند. درحالی که اشاعره برخلاف معتزله معتقدند که صفات خدا قائم به ذات او است. به این معنی که این صفات نه ذات اوست و نه غیر ذات او. زیرا تصور زنده بودن خدا بدون داشتن حیات و قادر بودن وی بدون قدرت، ممکن نیست. بلکه خداوند به سبب دارا بودن قدرت، قادر است.

در مسئله‌ی رویت خداوند متکلمان معتزلی عقیده دارند که خداوند با چشم دیده نمی‌شود. اما در اینکه خداوند بوسیله‌ی قلب دیده می‌شود یا نه، اختلاف عقیده دارند. آنها منکر دیدن خداوند چه در دنیا و چه در آخرت شده‌اند. اما در مقابل اشاعره برای این موضوع اهمیت خاصی قائلند و می‌کوشند که با دلایل عقلی و نقلی آن را ثابت کنند. در زمینه‌ی افعال خداوند، اشاعره معتقدند که جایز است خداوند موجودات را خلق نکند و اگر موجودی را به وجود آورد، این عمل بر او واجب نیست و هرگاه مخلوقات را آفرید می‌تواند آنها را مکلف نسازد و اگر مکلف ساخت بر او واجب نیست. اما معتزله می‌گویند: هم آفرینش بر خداوند واجب است و هم تکلیف بعد از آفرینش و هر کدام از آنها دلائلی را بر عقیده‌ی خود اقامه می‌کنند.

در زمینه‌ی افعال عباد معتزله عقیده دارند: «بندگان بوجود آورنده‌ی افعال خویش هستند»^۱ و بر این گفته خویش چنین استدلال می‌کنند: الف) دلیل عقلی: ما در بین عمل خوب و عمل بد فرق قائل هستیم. لزومی ندارد که ما درباره‌ی روی زشت و زیبا حکمی که در مورد زیبایی و زشتی آن صادر نمی‌کنیم و درست نیست به کسی که قامتی دراز و یا کوتاه دارد بگوییم چرا شما قامتی دراز و یا کوتاه دارید؟ اما بر ما لازم نیست که به ظالم بگوییم چرا ظلم کردی؟ به دروغگو بگوییم چرا دروغ گفتی؟ اینکه ما در بین این دو موضوع فرق قائل هستیم برای آن است که یک مورد آن (ظلم و یا کذب) به ما بستگی دارد و دیگری (بلندی و یا کوتاهی قامت)

ارتباطی به ما ندارد. و چنانچه درباره‌ی هر دو موضوع یک حکم صادر می‌کردیم می‌بایستی حالی را که در طول قامت یا کوتاهی آن وجود دارد با حال ظلم و یا کذب یکی باشد در صورتی که چنین نیست. و بیان این عقیده معلوم شده است.^۱ (ب) دلیل نقلی: قاضی عبدالجبار می‌گوید: تمام آیات قرآن متضمن مدح و ذم و ثواب و عقاب است. چنانچه خداوند خالق این تصرفات در انسان می‌بود، مدح و ذم و ثواب و عقاب موردی نداشت.^۱

وی به آیات زیادی اشاره می‌کند که در ذیل به چندتا از آنها اشاره می‌کنیم. الف) (و ما منع الناس ان یومنوا اذا جاءهم الهدی)^۱ «تنها چیزی که مانع ایمان آوردن مردمان بعد از نزول هدایت برای ایشان شد این است که می‌گویند: آیا خدا انسانی را به عنوان پیغمبر فرستاده شده است». چنانچه ایمان از جانب خداوند متعال و متوقف بر اختیار او بود به این معنی که اگر آن را خلق کرد، وجود پیدا می‌کند و اگر خلق نکرد وجود پیدا نخواهد کرد. ب) آیه‌های (جزاء بما کانوا یعملون)^۱، (جزاء بما کانوا یکسبون)^۱، (هل جزاء الاحسان الا الاحسان)^۱، «از این آیات برمی‌آید که اگر ما عمل نمی‌کردیم و سازنده نبودیم این کذب محض بود و شکنجه ما در مقابل عملی که در ما خلق کرده بود قبیح می‌نمود». در مقابل ابوالحسن اشعری و اشاعره برای کیفیت افعال بندگان اهمیت خاصی قائلند و می‌گویند: «خداوند، خالق افعال بندگان است». و انسان در افعال خویش بجز اکتساب آن دخالتی ندارد. به این معنا که فاعل حقیقی همانا خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند بوسیله‌ی انسان آنرا آفریده است. اما در میان این اختلافات کلامی دو مکتب اعتزال و اشاعره آنچه را که در این مقاله می‌خواهیم به آن پردازیم و نظر صاحب‌نظران دو مکتب را بیان کنیم اختلافات دو مکتب در زمینه‌ی «حسن و قبح» است. به طور کلی اشاعره معتقدند که حسن و قبح افعال امری است شرعی و معتزله عقیده دارند که حسن و قبح افعال امری است عقلی. که در ادامه به تفصیل نظرات دو مکتب را بیان خواهیم کرد.

معنای لغوی و اصطلاحی حسن و قبح

حسن در لغت به معنای زیبا بودن، بهتر بودن، قشنگ بودن، خوب بودن، ظریف بودن، شایسته بودن و مصلحت آمده است.^۱ قبح نیز به معنای زشتی، رسوایی، شرآوری و شرم آوری است.^۱ حسن در اصطلاح عبارت است از هر اثر بهجت آفرین و شادی بخشی که مورد آرزو باشد. در عرف عموم مردم حسن بیشتر به چیزی که به چشم زیبا باشد گفته می‌شود. برای مثال در قرآن آنچه که در مورد واژه‌ی حسن آمده است بیشتر به چیزی که از نظر بصیرت و اندیشه زیباست اطلاق شده است. خدای متعال می‌فرماید: (الذین یستمعون القول فیتبعون الحسنة)^۱ «کسانی که به همه‌ی سخنان گوش می‌دهند و از نیکوترین و زیباترین آنها پیروی

می‌کنند^۱». قبح نیز در اصطلاح عبارتست از آنچه را که در صورت‌ها و اجسامی در نظر آدمی زشت به شمار می‌آید و دیدن آنها را نمی‌پذیرد و از آن روی می‌گرداند و یا حالاتی که نفس و جان آنها را زشت می‌شمارد. فعل آن، (قبح قباحت) است. در آیه آمده است که فرموده است: (من المقبوحین)^۱ یعنی از کسانی که با حالاتی زشت مشخص شده‌اند.

حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری و معتزلی

اشاعره معتقدند که حسن و قبح افعال امری است شرعی، آنان می‌گویند: حسن و قبحی که ما درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم به معنای صفت کمال و یا نقص نیست مانند دانایی و نادانی و نیز از جمله‌ی اموری نیست که موافق غرض ما و یا مخالف آن باشد، مانند عدالت و ظلم و خلاصه مقصود ما از حسن و قبح چیزی نیست که از نظر عقل و یا عادات مردم، شایسته‌ی مدح و یا ذم باشد، زیرا در این صورت عقل آن را درک خواهد کرد خواه شرع وجود داشته باشد یا خیر. مقصود ما از حسن و قبح چیزی است که که فاعل آن در نزد خداوند، در دنیا و در عقبی، شایسته‌ی مدح و یا ذم، و مستحق ثواب و یا شکنجه باشد. آنها معتقدند که حسن و قبح فقط به وسیله‌ی شرع دانسته می‌شود به این معنی که عقل نمی‌تواند درباره‌ی خوبی و یا بدی کاری حکم کند که در نزد خداوند خوب و یا بد باشد، بلکه هر کاری که خداوند جهان به انجام آن امر کرده باشد خوب است و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده است بد است. و نیز عقیده دارند که عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود در تحسین و تقبیح آن عمل دخالتی ندارد، تا آنجا که اگر خداوند کاری را که نهی کرده، دستور انجام آن را بدهد، آن عمل منتهی‌عنه را خوب و چنانچه عمل مأموریه را منع کند آن را بد می‌داند. بنابراین مطابق عقاید اشاعره، امر و نهی از موجبات حسن و قبح است، به این معنی چون آن فعل، مأموریه است پس خوب است و یا چون از آن نهی شده است بنابراین بد است. آنها همچنین عقیده دارند که در افعال حسن و قبح ذاتی وجود ندارد و چون اراده‌ی الهی مطلق است پس حسن هر فعلی است که شارع آن حسن می‌داند و قبح هر فعلی است که شارع آن قبح می‌داند و قبیح می‌نامد. به این علت که حسن و قبح با کلام شارع اثبات می‌شود پس قبل از بعثت رسول هیچ تکلیفی وجود ندارد زیرا افعال انسان قبل از بعثت هیچ حکمی ندارد و هر جا که حکمی نبود تکلیفی نیست و چون تکلیفی نیست مدح و ثواب و عقابی هم نخواهد بود.

دلایل اشاعره

اول: هرگاه خوبی و بدی کاری عقلی باشد، باید کسی که واجبی را ترک می‌کند و یا حرامی را مرتکب می‌شود شکنجه نمود، خواه در این خصوص شرع وارد شده باشد یا نه.

دوم: اگر حسن و قبح افعال عقلی باشد در این صورت، افعال بندگان نه خوب است و نه بد. وجه لازم آن است که فعل فرد، یا اجباری است و یا اتفاقی، که در عین حال هیچکدام از آنها عقلاً نه خوب است و نه بد. کبرای این ادعا متفق علیه است اما صغرای آن این است که عبد اگر به ترک فعل واجب، قادر نباشد حرفی نیست و اگر قادر باشد در این صورت، اگر فعل، متوقف بر ترجیحی نباشد، بلکه فعل نامبرده بدون تجدد صادر شود و گاهی صادر نشود آنرا اتفاقی نامند و آن ترجیح بلا مرجح است. و هرگاه فعل نامبرده متوقف بر ترجیح باشد در این صورت یا از جانب عبد است و یا از جانب عبد نیست، در صورت اول سبب تسلسل می‌شود و در صورت دوم اگر فعل واجب نباشد به این معنی که صدور و عدم صدور آن جایز باشد، عین تردید و عین محذور برمی‌گردد، و اگر واجب باشد فعل مذکور اجباری و عبد نیز مجبور است.

سوم: اگر زشتی دروغ به جهت نفس دروغ باشد، لازم می‌آید که هرگز از آن تخلف ننماید، در حالیکه این باطل است. زیرا در جایی که دروغ، برای نجات یکی از پیامبران از هلاک شدن باشد این دروغ به طور قطع واجب است و در این هنگام گفتن آن خوب است مانند بعضی از افعال که گاهی واجب و زمانی حرام است مثل قتل و یا ضرب به سبب اجرای حد و یا ظلم.

چهارم: هرگاه حسن و قبح افعال ذاتی باشند، اجتماع دو چیز متخالف لازم می‌آید. مثلاً اگر کسی بگوید: فردا مرتکب دروغ می‌شوم و یا گفتاری که الان می‌گوییم دروغ است. در این حال مخبر نامبرده یا راست می‌گوید که در این صورت راست گفتن، خوب است و از لحاظ اینکه فردا مرتکب دروغ می‌شود قبح آن لازم می‌آید، و یا مخبر دروغ می‌گوید و دروغ مستلزم قبح است و چون فردا مستلزم ترک دروغ است، حسن آن لازم می‌آید.

پنجم: اگر فعل دارای حسن و یا قبح ذاتی باشد، قیام عرض به عرض لازم آید و این موضوع هم بنا بر اقرار معتزله باطل است. دلیل لزوم این است که خوب بودن فعل چیزی است زائد بر فعل، چه گاهی فعل، بدون خوبی و بدی تصور می‌شود، با وجود این فعل چیزی است وجودی و به نفس خود قائم نیست بلکه بر فاعل خود قائم است و این به معنی عرض است. دلیل وجودی بودن آن عبارت از این است که نقیض خوب، خوب نبودن است و آن سلب می‌باشد. چه اگر سلب نباشد باید محلی وجود داشته باشد و چنانکه محل وجود داشته باشد دیگر نمی‌توان گفت معدوم خوب نیست. و هرگاه یکی از نقیض‌ها سلبی باشد ناگزیر دیگری باید وجودی باشد زیرا ارتفاع نقیضین ممتنع است. بنابراین حسن نامبرده صفت فعل است و مانند خود فعل، عرض است که در این صورت قیام عرض به عرض لازم می‌آید.

ششم: اگر فعل، به خاطر ذات آن خوب و یا بد باشد موجب می‌گردد که حضرت باری در حکم خود مختار نباشد و این مسأله به اجماع باطل است. وجه لزوم این است که فعل، باید دارای حکمی باشد و حکمی که برخلاف معقول است زشت می‌باشد و صدور آن از باری تعالی صحیح

نخواهد بود، در حالیکه حکم وی باید راجع و معقول باشد به نحوی که ترک آن روا نباشد و این عدم اختیار را می‌رساند.

معتزله

معتزله عقیده دارند که حسن و قبح افعال، امری است عقلی. آنها می‌گویند که فعل در نزد خداوند جهت مقبح و محسن دارد و ناگزیر عقل آنرا درک می‌کند مانند خوبی راستی که سودمند است و زشتی دروغ که زیان آور است گرچه به وسیله‌ی درک و نظر باشد مانند خوبی دروغ سودمند، و زشتی راستی زیان آور، و یا بواسطه‌ی ورود شرع باشد مانند خوبی روزه‌ی روز عرفه و زشتی روزه‌ی روز عید. آنها می‌گویند: امر و نهی از اقتضای حسن و قبح می‌باشد به این معنی که چون کاری است خوب، دستور انجام آن داده شده است و یا چون کاری است بد، انجام آن نهی شده است. معتزله همچنین عقیده دارند که در افعال حسن ذاتی و قبح ذاتی وجود دارد. که این حسن و قبح خود را در صفات افعال و داشتن منافع و یا مضار نشان می‌دهد. و عقل از این دو راه به خوبی می‌تواند حسن و قبح آنها را دریابد و دیگر هیچ احتیاجی به پیامبران نخواهد بود زیرا حسن و قبح دو مسئله‌ی عقلی هستند نه شرعی، به این معنا که شناخت آنها مستلزم آمدن شریعت نیست. این گروه همچنین معتقدند که هرچه حسن باشد نزد خدا هم حسن است و هرچه قبیح باشد نزد خدا هم قبیح است. بنابراین هرچه حسن باشد مطلوب الفعل است و مدح و ثواب دارد و هرچه قبیح باشد مطلوب التکرار است و ذم و عقاب دارد. به این علت که حسن و قبح افعال با عقل ثابت می‌شود بنابراین حتی قبل از بعثت رسول نیز تکلیف وجود دارد با این وجود افعال انسان قبل از بعثت نیز دارای حکم است و چون حکم هست تکلیف هم هست و چون تکلیف هست بنابراین ثواب و عقاب نیز وجود دارد.

دلایل و عقاید معتزله

معتزله برای اثبات حسن و قبح عقلی به دلایل فراوانی استدلال می‌کنند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

(۱) معتزله می‌گویند: همه عقلا در خوب بودن افعالی نظیر عدل و نیکی، و زشت بودن اعمالی مانند ستم و کفران، اتفاق عقیده دارند. اگر حسن و قبح، ذاتی نمی‌بود و با عقل دانسته نمی‌شد دلیلی نداشت که به خوبی و یا بدی آنها معتقد شویم.

(۲) می‌گویند: آن کس که در تحصیل غرضش، صدق و کذب، یکسان باشد به نحوی که مرجعی نباشد و مقررات شرعی را ندارد که راست را تحسین و دروغ را تقبیح کند در این صورت بدون

تردید، راست را بر دروغ ترجیح و برتری می‌دهد. علت این امر آن است که خوب بودن صفت راستی، به خاطر ذات آن است و امری عقلی است. عقل، خوبی آن عمل را درک می‌کند.

۳) هرگاه حسن و قبح افعال، متوقف بر وجود شرع باشد، هرگز نمی‌توان آنرا ثابت کرد، چه علم به خوبی آنچه شارع می‌گوید و یا از آن خبر می‌دهد و همچنین علم به زشتی آنچه شارع از آن نهی می‌کند و یا از قبح آن خبر می‌دهد، بستگی به این موضوع دارد که ابتدا دانسته شود که دروغ قبیح است و از شارع صادر نمی‌شود، و نیز بداند که امر به چیز زشت و نهی از چیز خوب، سفاکت است و نسبت آن به ذات پروردگار شایسته نیست. این حکم یا به واسطه‌ی عقل فهمیده می‌شود و یا به واسطه‌ی شرع دانسته می‌شود که این، سبب دور است.

۴) معتزله عقیده دارند که اگر چیزی از جانب خدا زشت نبود در این صورت، آشکار شدن معجزه از طرف شخص دروغگو باید روا می‌بود، در حالیکه این عقیده موجب انسداد ابواب اثبات نبوت می‌باشد.

۵) معتزله می‌گویند: ما یقین داریم دانشمندی که ذات و صفات خدا را بشناسد و با وجود این برای خدا شریک قرار دهد و یا داشتن زن و بچه را به خدا نسبت دهد در نزد خداوند قبیح شمرده می‌شود به این معنی که دانشمند مذکور شایستگی ذم و شکنجه پیدا می‌کند، خواه در این باره شرع وارد شده باشد یا خیر.

این دو دسته که در میان علمای اسلامی به وجود آمدند یک دسته از آنها طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و گفتند فرمان شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیاست و دسته‌ی دیگر منکر حسن و قبح عقلی اشیاء شدند و گفتند حسن و قبح اشیاء تابع دستور شرعی است.

سخنی از شهید مطهری

ایشان می‌نویسند: «یک دسته معتقدند اول حسن و قبح و صلاح و فساد و حق و ناحق بوده و بعد شارع سلام دستورهای خود را طبق آنها تنظیم کرده، و دسته‌ی دیگر می‌گویند اینها از ابتدا نبوده‌اند و به دنبال دستورهای دین پیدا شده‌اند. یک عده‌ای می‌گویند حسن و قبح و حق و ناحق و عدالت و ظلم مقیاس‌های دستور دین است یک عده هم می‌گویند دین مقیاس اینها است. ایشان گفته‌اند: اثر علمی مهم دخالت دارد و آن مسأله‌ی دخالت علم و عقل در استنباط احکام اسلامی است. اگر نظریه‌ی اول را بپذیریم که حق و عدالتی بوده و حسن و قبحی واقعی بوده و شارع اسلام همیشه آن واقعیات را منظور می‌داشته، در مواردی که برمی‌خوریم به حکم صریح عقل و علم که مقتضای حق چیست؟ و مقتضای عدالت چیست؟ صلاح کدام است؟ و فساد کدام؟ ناچاریم اینجا توقف کنیم و عقل را به عنوان یک راهنما در مواردی که می‌تواند صلاح و فساد را درک کند بپذیریم و قاعده‌ای را که عدلیه گفته‌اند: «کل ما حکم به العقل

حکم به الشرع به کار ببندیم. گیرم ظاهر یک دلیل نقلی خلاف آن باشد. زیرا روی آن مبنا ما برای احکام اسلامی روحی و هدفی و غرضی قائلیم. یقین داریم اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود، ما مطابق همین هدف حرکت می‌کنیم، همینک مثلاً فهمیدیم ربا حرام است و بی‌جهت هم حرام نیست می‌فهمیم که هر اندازه که بخواهد تغییر شکل و فرم و صورت بدهد باز حرمتش جایی نمی‌رود. ماهیت ربا، ریاست و ماهیت ظلم نیز ظلم است. خواه آنکه شکل و فرم و صورتش همان شکل ربا و ظلم باشد یا اینکه شکل و قیافه را عوض کند و جامه حق و عدالت برتن نماید.

اما بنابر نظریه‌ی دوم عقل به هیچ وجه نمی‌تواند راهنما باشد. قوانین و مقررات اسلامی یک روحی و معنایی ندارد که ما این روح و معنی را اصل قرار دهیم. هرچه هست همان شکل و فرم و صورت است و با تغییر شکل و فرم و صورت، همه چی عوض می‌شود. اصولاً مطابق این نظریه هرچند نام حق و عدل و نام مصلحت و تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر برده می‌شود اما یک مفهوم واقعی ندارد. نام همان شکل و فرم و صورت را مصلحت و عدالت و حق و امثال اینها گذاشته‌اند. پس مطابق نظریه‌ی اول، ما به حق و عدالت و مصلحت به مثابه‌ی یک امر واقعی نگاه می‌کنیم اما بنابر نظریه‌ی دوم به عنوان یک فرض خیالی^۱.

قاعده‌ی ملازمه

اگر عقل به امری حکم کند آیا شارع می‌تواند برخلاف آن حکم نماید یا نه؟ و اگر شارع حکمی نمود آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند یا خیر؟

محقق اصفهانی می‌نویسد: « چون تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آرای خردمندان به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی برخلاف آن داشته باشد چه آنکه طبق فرض، این حکم به عاقل یا طایفه‌ای از عقلا اختصاص ندارد و به لحاظ مصالح عمومی، برای همه روشن و مورد وفاق است و شارع هم از عقلا، بلکه رییس عقلاست؛ پس او هم از آن حیث که عاقل است همچون دیگر عقلاست و گرنه عدم حکم شارع «**بما هو عاقل**» مستلزم خلف خواهد بود. زیرا طبق فرض این حکم برای همه کاملاً روشن و بدیهی است و مورد پذیرش همگان است در نتیجه عدل از آن جهت که عدل است نزد عقلا و از جمله شارع نیکوست و ظلم از آن جهت که ظلم است نزد عقلا و شارع قبیح است. البته تفاوت نظرها در اینکه فعلی خاص، عدل است یا ظلم، امر معقولی است لکن موجب نقض آن کبرای کلی نخواهد شد.

پس در موضوع کلی عدل و ظلم، معقول نیست شارع از آن جهت که عاقل است، حکمی برخلاف حکم عقلا داشته باشد، چون ساحت شارع از اقتراحات غیر عقلاییه منزه است و از این

رو معقول نیست که شارع با حفظ حیثیت عاقل بودن به آنچه مورد حکم عقلاست حکم نکند. این دلیل کاملاً بر ثبوت استحقاق به اتفاق آراء و در نفس الامر مبتنی است؛ اما اگر قائل شدیم که استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر ثابت است، در این صورت، وجود ملازمه اولی است، چرا که ثبوت شیء در نفس الامر برای عقلا و شارع یکسان است. در نتیجه، فرض استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر با فرض عدم ثبوتش نزد شارع، منافی خواهد بود.^۱

در حسن و قبح عقلی بر این شد که عقل، خود به طور بدیهی خوبی کارهای عادلانه را می‌فهمد و خردمندان با صرف‌نظر از آموزه‌ها و توصیه‌های اخلاقی دین، به طور قاطع، پاره‌ای از کارها را بد و برخی را خوب می‌دانند و کم‌ترین شکی در این قضاوت خویش راه نمی‌دهند هرچند ممکن است در مقام عمل از داوری خود پیروی نکنند.

آیا از راه دین می‌توان حسن و قبح عقلی را به اثبات رساند؟

خداوند در آیاتی از قرآن کریم، به عدالت امر فرموده، بدون آنکه آن را روشن کرده باشد. در آیه‌ی ۸ سوره‌ی مائده، عدالت را نزدیکترین چیز به تقوا دانسته است و بدان امر کرده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی».

در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نساء، پس از آنکه به ۱۱ حکم شرعی امر و از ۱۴ رفتار نهی می‌کند، می‌فرماید: «کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها».

آن دسته از افعالی که ممنوع اعلام شده‌اند نزد پروردگار زشتند. از این آیه به خوبی می‌توان دریافت که علت نهی از ۱۴ فعل چون قتل، زنا، خوردن مال یتیم و... بد بودن آنها است.

و آیات بسیار دیگری هم‌چون: آیه‌ی ۳ و ۵۸ سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی شوری، آیه‌ی ۱۳۵ سوره‌ی آل عمران، دربردارنده‌ی همین مطالب هستند.

نتیجه آن که، اگر کسی در آیات عدل و قسط تأمل و دقت کند به این اطمینان می‌رسد که بسیاری از این آیات در صورتی معنایی روشن برای مخاطبان دارد که عدل و نیکویی آن برای آنان روشن باشد. کلمه‌ی ظلم و مشتقات آن ۳۰۰ بار در قرآن به کار رفته است و در مواردی نیز موضوع حکمی از احکام الهی قرار گرفته و این نشانه‌ی بسیار روشنی است بر این که ظلم و عدل، و قبح و حسن آن، از مفاهیم روشن و شناخته شده‌ای برای مخاطبان وحی در همه‌ی زمان‌ها است. پس دین جز در راستای برپایی عدالت حرکت نمی‌کند و آن را امری عقلانی و حقیقی روشن و اجتناب ناپذیر برای جامعه‌ی انسانی می‌داند.

نظریه پایانی

اما نظریه‌ی سومی هم وجود دارد که به نوعی تعدیلی مابین نظریات دو مکتب قبلی است و نظریات آنها را با اندکی دخل و تصرف بهبود بخشیده است.

این گروه که ماتریدیه نام دارند عقیده دارند که: افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند که عقل فقط می‌توان عده‌ای از آنها را تشخیص دهد و نه همه‌ی آنها را؛ آن هم از روی صفات افعال و نیز مصالح و مفاسد افعال و نیز مصالح و مفاسد فعل؛ همچنین عقیده دارند: تشخیص عقل برای شرع الزام آور نیست بلکه عقل فقط صلاحیت‌ها را بیان می‌کند، برای مثال، عقل می‌گوید من تشخیص می‌دهم که این فعل شایستگی این را دارد که شارع آن را دارای حسن بداند و هرگز نمی‌گوید که شارع ملزم است این فعل را حسن بداند. این گروه هم‌چنان بیان می‌دارند که حکم الهی فقط به واسطه‌ی رسول و مبلغ شناخته می‌شود و قبل از بعثت هیچ تکلیفی و مدح و ذم و ثواب و عقابی وجود ندارد.

بنابراین به طور خلاصه نظرات ماتریدیه که یک خط اعتدال را میان دو مکتب اشاعره و معتزله بیان کرده است عبارتند از:

الف) افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند.

ب) عقل فقط می‌تواند حسن و قبح دسته‌ای از افعال را درک نماید.

پ) تشخیص عقل برای شرع هرگز الزام آور نیست.

ت) حکم الهی به واسطه‌ی رسول شناخته می‌شود.

ث) قبل از بعثت هیچ تکلیفی وجود ندارد.

قول راجح همان قول سوم است که موید کتاب و سنت است. در قرآن آیات زیادی وجود دارد که دلالت می‌کند بر حسن و قبح افعال و اینکه حسن و قبح برای افعال قبل از امر و نهی ثابت است. مانند قول خداوند: «آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی نحل» و همچنین «آیه‌ی ۱۵۷ سوره‌ی نحل». اینکه شارع از عدل و احسان گفته و از فحشاء و منکر و بغی نهی کرده، طیبات را حلال کرده، خبائث را حرام کرده است همه‌ی این اوصاف حسن یا قبیح، حسن و قبحشان قبل از ورود حکم شرعی ثابت است و این دلالت بر حسن و قبح ذاتی افعال دارد.

عقل حسن و قبح بعضی از افعال را درک می‌کند به ضرورت، مانند حسن عدل و صدق، و قبح ظلم و کذب، اما حکم خداوند جز از طریق رسول شناخته نمی‌شود پس اگر پیامبر حکم خداوند را تبلیغ نکند و ثابت نشود که در این افعال حکم ایجاب و یا تحریم ثابت است، خداوند می‌فرماید: **(ما كنا معذبين الا نبعث رسولا)** [اسراء/۱۵]. بنابراین بدلیل این گفته‌ی خداوند، ثواب و عقابی هم وجود ندارد. در نتیجه قبل از بعثت رسول و رسیدن دعوت هیچ عذابی وجود

ندارد. و بنابراین تکلیفی هم وجود ندارد چون حکم خداوند در مورد تحریم و یا ایجاب افعال وارد نشده است.

امام شوکانی می‌فرماید: «اگر بگوییم عقل به تنهایی و به خودی خود قادر به تشخیص حسن و قبح افعال است این یک نوع خود بزرگ بینی و خودپسندی است. ادراک عقل به این صورت که این فعل حسن است پس ثواب به آن متعلق می‌گردد و یا این فعل قبیح است بنابراین عقاب به آن تعلق می‌گیرد، این یک چیز غیر مسلم است.

غایت و نهایت ادراک عقل بدین صورت است که می‌توان گفت. عقل می‌گوید: این فعل حسن است پس فاعلش شایسته‌ی مدح است و یا این فعل قبیح است پس فاعلش سزاوار ذم است و این که این را ادراک کند حتما ملازمه‌ی آن این است که باید ثواب و عقابی به آنها تعلق گیرد».

خلاصه اینکه، نخست: اگر دعوت اسلام و دعوت رسول به طور عموم نرسیده باشد معتزله عقیده داشتند: انسان مواخذه می‌شود و در اعمالش محاسبه صورت می‌گیرد چون عقل می‌تواند و قادر است حسن و قبح افعال را درک کند و این همان حکم خداوند است.

در حالیکه اشعریه و ماتریدیه عقیده داشتند: هیچ حساب و ثواب و عقابی برای فرد نیست مادامی که دعوت و تبلیغ به او نرسیده باشد.

دوم: بعد از ورود شریعت اسلام هیچ اختلافی بین علما نیست که حکم خداوند درک می‌شود بواسطه‌ی آنچه از خدا در کتابش آمده است یا آنچه در سنت نبوی آمده است و هر دو را پیامبر تبلیغ می‌کند.

اگر در مسأله‌ای حکمی از شرع وارد نشده باشد معتزله عقیده دارند: «التحسین و التقبیح العقلیین»، می‌گویند: عقل یکی از مصادر درک احکام است. به این معنی که، اگر در این مسأله حکمی از شرع وارد نشده است وجوب حسن یا حکم حرمت آن را عقل باید ادراک کند و این بدان معنی است که: شارع به ما اجازه داده است به عقل مراجعه کنیم و از آن استمداد جوییم تا حکم افعال را در اینکه حسن است یا قبیح است درک کنیم. این در حالی است که دو مکتب دیگر عقیده دارند: عقل مصدر درک احکام نیست و احکام از مصادر فقهی ثابت گرفته می‌شود و عقل از آنها نیست.

می‌توان نظرات مکاتب را بدین صورت نشان داد:

معتزله اشعریه ماتریدیه

الف) حسن و قبح ذاتی + -

ب) تشخیص عقل + - +

- پ) حسن و قبح شرعی - + -
ت) الزام آور بودن تشخیص عقل - - +
ث) تکلیف قبل از بعثت - - +
ج) شناخت احکام به واسطه‌ی رسول - + +

نتیجه

بنابراین از مقایسه و بررسی نظریات متکلمان، به این نکته پی خواهیم برد که نظر ماتریدیه درباره حسن و قبح، نظری مقبول‌تر و پسندیده به نظر می‌رسد؛ از نگاه این گروه صرف حسن و یا قبیح بودن امری موجب نمی‌شود تا پروردگار به آن فرمان دهد بلکه حسن و قبح تنها صلاحیت و شایستگی را به افعال می‌دهند که شارع به آن دستور دهد. زیرا عقول بشر، هرچند که در مرحله کمال و رشد باشند، اما باز ناقض بوده و نمی‌توانند ملاک احکام الهی قرار گیرند در واقع نمی‌توانند مستقلاً تعیین کننده‌ی اوامر شارع باشند.