

طرفداران نظریه امر الهی در برابر مدافعان ابن سینا «حسن و قبح» به روایت علاءالدین قوشجی

احسان (پیمان) جبّاری *

با همکاری محمود احمدی *

عقلی و یا شرعی بودن حسن و قبح افعال یکی از مباحث مهم و تأثیرگذار مورد اختلاف در میان فرقه‌های مسلمان بوده؛ و یکی از نقاط تمایز مهم امامیه و معتزله، با اشعریان به شمار آمده است. اشاعره از برجسته‌ترین مدافعان نظریه امر الهی یا حسن و قبح شرعی به‌شمار می‌روند و نصیرالدین طوسی، فیلسوف - متکلم برجسته امامی و شارح بزرگ ابن سینا، مدافع حسن و قبح عقلی است.

آنچه در پی می‌آید متن مصحح مبحث حسن و قبح افعال در شرح علاءالدین قوشجی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی، و ترجمه فارسی آن است. قوشجی در این متن، معانی حسن و قبح را شرح داده و محل نزاع را مشخص ساخته، سپس آرای مختلف متکلمان معتزلی و اشعری را در این باره، به بیانی روشن آورده است. در ادامه وی، به پیروی از متن تجرید، ادله معتزله بر عقلی بودن حسن و قبح را نقل می‌کند و جواب می‌گوید و سپس به

* حوزه علمیه مشهد.

ادله اشاعره و نقدهای وارد بر آنها می‌پردازد، بحثی که به مبحث جبر و اختیار منتهی می‌گردد.

تجريد الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق) را برخی مهم‌ترین متن کلامی در جهان اسلام به شمار آورده‌اند. استحکام و در عین حال ایجاز این متن، بسیاری از متکلمان را بر آن داشته که بر آن شرح و حاشیه بنویسند؛ و از این روی در میان شارحان این کتاب نه تنها شیعیان، که متکلمان برجسته‌ای از اهل سنت به چشم می‌خورند. برجسته‌ترین شروح شیعی این کتاب را می‌توان شرح علامه حلی (م. ۷۲۶ ق) با نام *کشف المراد* و شرح ناتمام قیاض لاهیجی (م. ۱۰۵۱ ق) با نام *سوارق الالهام* دانست.

در میان اهل تسنن، نخستین شرح مهم این کتاب از شمس‌الدین محمود اصفهانی (م. ۷۴۶ ق) است. وی که از متکلمان اشعری به شمار می‌رود، در مباحث مورد نزاع شیعیان و اشاعره به نقد دیدگاههای خواجه پرداخته است. این شرح مدت‌ها متن درسی بوده و بر آن حواشی مهمی چون حاشیه میر سید شریف جرجانی (م. ۸۱۶ ق) نوشته شده است. شرح اصفهانی، *تشیید القواعد* نام دارد، ولی به شرح قدیم تجرید مشهور است.

علاءالدین علی بن محمد سمرقندی قوشجی (م. ۸۷۹ ق) دوّمین شارح مهم تجرید در میان اهل سنت و به‌ویژه اشاعره است. قوشجی در مقدمه شرحش گفته است که با وجود تلاش اصفهانی در شرحی که نگاشته هنوز نقاط ابهام فراوانی در آن وجود دارد؛ و از این رو وی قصد دارد شرح روشنگری بر تجرید بنگارد که آن را آسان ساخته، نکاتی تازه به آن بیفزاید. قوشجی، اشعری حنفی بوده، و از این خاستگاه، در شرح خویش به نقد مواضع امامیه پرداخته است. شرح قوشجی، که به شرح جدید تجرید نام‌بردار است، نمونه روشن گفت‌وگوها و مباحثات آکادمیک کلامی میان شیعیان و اهل سنت است؛ و از این جهت، ارزش فراوانی دارد.

شرح قوشجی مورد توجه متکلمان پس از خود قرار گرفت و از این رو حواشی ارزشمند متعددی بر آن نوشته شد. برجسته‌ترین این حواشی، مجموعه پنج حاشیه از جلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷ ق) و سید صدرالدین دشتکی شیرازی (م. ۹۰۳ ق)، معروف به سید سَنَد، است که در نقد یک‌دیگر نگاشته‌اند و پس از وفات سید سند با حاشیه‌ای از فرزندش میر غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (م. ۹۴۹ ق) در نقد دوانی تکمیل شده است. این مجموعه به طبقات جلالیه و صدریه مشهور گشته است. با توجه به این نکته که قوشجی معاصر دوانی و دشتکی بوده (هر دوی آنها بیست و اندی سال پس از قوشجی رحلت کرده‌اند، و شهید مطهری هر سه را با هم در طبقه هجدهم حکمای مسلمان قرار داده است)، می‌توان شهرت شرح قوشجی را از زمان خودش حدس زد. به تعبیر شهید مطهری (۵۰۵) این شرح «در تاریخ فلسفه الهی نقش فعالی داشته است.» از دیگر حواشی مشهور شرح قوشجی می‌توان به حاشیه شمس‌الدین محمد خفری (م. ۹۵۷ ق) که نوعی محاکمه میان طبقات است، و حاشیه مقدس اردبیلی (م. ۹۹۳ ق) که از دیدگاه امامیه بر بخش الاهیات آن نوشته شده است، اشاره کرد.^۱

قوشجی^۲ در حدود ۸۰۶ در سمرقند متولد شد و در همان‌جا بالید. علوم اسلامی را در جوانی فرا گرفت؛ و در هیأت، نجوم و حساب نیز ورزیده شد. وی در سمرقند زریج گورکانی، معروف به زریج الغیبیگ یا زریج سلطانی، را که با مرگ غیاث‌الدین جمشید کاشانی و صلاح‌الدین موسی قاضی زاده رومی ناتمام مانده بود، تحت نظارت الغیبیگ، پادشاه دانشمند گورکانی و فرزند شاهرخ و

۱. حواشی خفری و مقدس اردبیلی در سالهای اخیر در ایران به طبع رسیده است.

۲. گفته شده که پدر وی نگهبان قوشهای الغیبیگ بوده و به همین سبب قوشجی نامیده شده است (ر.ک: الشقائق النعمانیة و تاج العروس). برخی مانند شوکانی در البدر الطالع این لفظ را «قوشجی» ضبط کرده‌اند.

گوهرشاد، به اتمام رساند. او پس از درگذشت قاضی زاده رومی نظارت بر رصدخانه سمرقند را بر عهده گرفت. قاضی زاده و الغ بیگ هر دو از استادان قوشجی بوده‌اند. پس از آن، قوشجی مدتی برای تکمیل تحصیلات خویش به کرمان رفت و در آنجا مسوده نخست شرح تجرید و رساله حل اشکال القمر را تحریر کرد. وی سپس برای مدتی به هرات رفت و آنگاه به سمرقند بازگشت و تا زمان قتل الغ بیگ (۸۵۳هـ) در رصدخانه سمرقند به کار مشغول بود. پس از قتل الغ بیگ، قوشجی زمانی را در هرات و تاشکند گذراند و در نهایت رو به تبریز نهاد و مورد لطف اوزون حسن، پادشاه آق‌قویونلو (م. ۸۸۲هـ) قرار گرفت. نظر به این که اوزون حسن، تبریز را در سال ۸۷۳ فتح کرده است، و از این زمان تا فوت قوشجی تنها شش سال باقی است، هجرت وی به تبریز می‌بایست در همین اوان واقع شده باشد. اوزون حسن قوشجی را به سفارت به بارگاه سلطان محمد فاتح، سلطان عثمانی، در اسلامبول فرستاد. او پس از انجام مأموریت و بازگشت به تبریز مجدداً رهسپار اسلامبول شد و در آنجا مورد عنایت بسیار قرار گرفت. وی به سمت مدرس مدرسه ایاصوفیه گماشته شد و در بنیان‌گذاری مدارس صحن ثمان و برنامه‌ریزی دروس آنها، نقشی اساسی ایفا کرد. قوشجی در پنجم شعبان ۸۷۹ درگذشت و در جوار ابویوب انصاری به خاک سپرده شد. از قوشجی آثار بسیاری در کلام، اصول فقه، هیأت و نجوم، حساب، و دانشهای زبانی برجای مانده است.

متن حاضر بر اساس طبع سنگی شرح تجرید قوشجی، که در سال ۱۳۰۱ قمری تحریر شده و در تبریز به چاپ رسیده، تنظیم شده است و سپس با دو نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی مقابله شده و اختلافات در پانوشت آورده شده است. خصوصیات این دو نسخه چنین است:

(۱) نسخه شماره ۱۶۳ کتابخانه آستان قدس رضوی، تحریر شده در سال ۸۸۷ (هشت سال پس از مرگ مؤلف). از این نسخه با رمز (أ) یاد شده است.

۲) نسخه شماره ۱۲۱۸۲ کتابخانه آستان قدس رضوی، تحریر شده در سال ۱۰۱۴. این نسخه با رمز (ب) مشخص شده است.

منابع مقدمه

۱. اردبیلی، [ملا] احمد (۱۳۷۷). *الحاشیة علی الهیات الشرح الجدید للتجريد*. تصحیح احمد عابدی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۴۱۴ق). *كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون*. بیروت: دارالفکر.
۳. الشوکانی، محمد بن علی (۲۰۰۰م). *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. تصحیح محمد صبحی بن حسن حلاق. بیروت: دار ابن کثیر.
۴. طاشکوری زاده (۱۹۷۵م). *الشقائق النعمانية فی علماء دولة العثمانية*. بیروت: دارالکتاب العربی.
۵. قمی، عباس (۱۳۶۳). *هدیة الاحباب*. تهران: امیرکبیر.
۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). "خدمات متقابل اسلام و ایران" در مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*. جلد ۱۴. تهران: صدرا.
۷. موسوی بجنوردی، کاظم (ویراستار). *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۷۴ به بعد.
۸. *Encyclopaedia of Islam* (EI۲). ۲nd ed. Leiden: E. J. Brill.
۹. http://en.wikipedia.org/wiki/Ali_Kuşçu.

بعدالتحریر: نگارنده پس از تصحیح و ترجمه متن و نگارش این مقدمه به بحث حسن و قبح در کتاب *شرح المواقف* میرسید شریف جرجانی رجوع نمود. در

این مراجعه معلوم شد که بخش نخست قطعه پیش‌رو^۲، با اندکی تغییر و جابه‌جایی، رونوشتی از مطلع این بحث در شرح *المواقف* است.^۴ با نظر به اینکه جرجانی شرحش بر *مواقف* را در سال ۸۰۷ (اندکی پس از تاریخ محتمل ولادت قوشجی) و در شهر سمرقند به پایان برده، می‌توان حدس زد که قوشجی در علم کلام از شاگردان جرجانی در سمرقند بهره برده است (استفاده‌ی وی از خود میرسید شریف بعید می‌نماید، چرا که سید در سال ۸۱۶ در شیراز رحلت کرده، و حضور او در سمرقند تنها تا سال ۸۱۲ مسجل است. اگر تاریخ ولادت ذکر شده برای قوشجی صحیح باشد، وی در این زمان شش ساله بوده است).

احسان جباری

۳. از «فذهب المعتزلة» تا «تأديباً و ظلماً».

۴. میرسید شریف جرجانی. شرح *المواقف*. مصر: مطبعة السعادة. ۱۳۲۵. ج ۸. صص ۴-۱۸۱.

بسم الله الرحمن الرحيم

علاء الدين علي بن محمد السمرقندي القوشجي

الفصل الثالث

في أفعال الله^٥ تعالى

الفعلُ المتَّصِفُ بالزائد^٦ إمَّا أن يَتَّصِفَ بأمر زائد على الحدوث، أو لا. الثاني مثلُ أفعالِ النَّائمِ و الساهي^٧، و الأوَّلُ إمَّا حَسَنٌ أو قبيحٌ، لأنَّه إمَّا أن يتعلَّقَ بفعله ذمٌّ أو لا. الثاني الحسنُ، و الأوَّلُ القبيحُ و يُسمَّى حراماً. و الحسنُ أربعةُ أقسامٍ: واجبٌ، و مندوبٌ، و مباحٌ، و مكروهٌ. و ذلك لأنَّه إمَّا أن يُستحقَّ بفعله مدحٌ أو لا. و الأوَّلُ واجبٌ إن استحقَّ بتركه ذمٌّ، و إلَّا فمندوبٌ. و الثاني مكروهٌ إن استحقَّ بتركه مدحٌ، و إلَّا فمباحٌ.

و هما عقليَّان. اختلفوا في حُسنِ الأشياءِ و قبحها هل إنهما عقليَّان^٨ - بمعنى أن الحاكمَ بهما^٩ العقل - أم لا. فذهب^{١٠} المعتزلةُ إلى أن الحاكمَ بهما هو العقلُ. و الفعلُ حَسَنٌ أو قبيحٌ في نفسه، إمَّا لذاته أو لصفةٍ لازمةٍ له و إمَّا لوجوه^{١١} و اعتباراً^{١٢} على اختلافِ مذاهبِهِم. و الشرعُ كاشفٌ و مبينٌ للحُسنِ و القُبْحِ

٥. أفعال الله: أفعاله (أ و ب)

٦. + الفعل لا يخلو (أ و ب)

٧. الساهي: الناسي (أ)

٨. هل إنهما: أتتهما (أ و ب)

٩. + هو (أ و ب)

١٠. ذهب: ذهبت (أ)

١١. لوجوه: بوجوه (أ)

١٢. اعتباراً: اعتبارات (أ و ب)

الثابتين^{١٣} له على أحد الأنحاء الثلاثة. و ليس له أن يعكس القضية من عند نفسه، بأن يُحسّن ما قبحه و يُقبح ما حسّنه. نعم، إذا اختلف حال الفعل^{١٤} في الحسن و القبح بالقياس إلى الأزمان أو^{١٥} الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغيّر الفعل^{١٦}، من حسنه أو قبحه في نفسه. و قالت الأشاعرة لا حكم للعقل في حسن الأشياء و قبحها. و ليس الحسن و^{١٧} القبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل^{١٨} قبل ورود^{١٩} الشرع، يكشف عنه الشرع كما زعمه^{٢٠} المعتزلة. بل الشرع هو المثبت له و المبيّن. فلا حسن و لا قبح للأفعال قبل ورود الشرع. و لو عكس الشارع القضية، فحسن ما قبحه و قبح ما حسّنه، لم يكن ممنوعاً و انقلب الأمر؛ فصار القبيح حسناً و الحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب و من الوجوب إلى الحرمة.

و لا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، ليتضح المتنازع فيه و يُردّ النفي و الإثبات على شيء واحد^{٢١}.
فنقول: الحسن و القبح يقال^{٢٢} لمعان ثلاثة:

الأول: صفة الكمال و النقص. و الحسن^{٢٣} كون الصفة صفة كمال و القبح كون الصفة^{٢٤} صفة نقصان. يُقال «العلم حسن» أي لمن اتصف به كمال و ارتفاع^{٢٥} صان،

١٣. الثابتين: الثابتان (أ)

١٤. الفعل: العقل (أ)

١٥. أو: و (أ)

١٦. تغيّر الفعل: يغيّر الفعل إليه (أ)؛ يتغيّر الفعل إليه (ب)

١٧. و: أو (أ و ب)

١٨. الفعل: العقل (أ)

١٩. ورود: - (أ و ب)

٢٠. زعمه: يزعمه (أ و ب)

٢١. ليتضح ... واحد: - (أ و ب)

٢٢. يقال: يقالان (ب)

٢٣. و الحسن: فالحسن (أ و ب)

و «الجهل قبيحٌ» أي^{٢٦} لمن اتّصفَ به نقصان و اتّضاع^{٢٧} حال. و لا نزاعَ في أن هذا المعنى أمرٌ ثابتٌ للصفاتِ في أنفسِها و أنّ مدركَه العقلُ.

الثاني: ملائمة^{٢٨} الغرضِ و منافرتَه. فما وافقَ الغرضَ كان حسناً، و ما خالفه كان^{٢٩} قبيحاً، و ما ليس كذلك لم يكن حسناً و لا قبيحاً. و قد يُعبرُ عنهما بالمصلحةِ و المفسدةِ. فيقالُ الحسنُ ما فيه مصلحةٌ، و القبيحُ^{٣٠} ما فيه مفسدةٌ، و ما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما. و ذلك أيضاً يُدركه^{٣١} العقلُ كالمعنى الأوّل. و يختلفُ بالاعتبار، فإن قتلَ زيدٍ مصلحةٌ لأعدائه و موافقٌ لغرضِهم، و^{٣٢} مفسدةٌ لأوليائه و مخالفٌ لغرضِهم.

الثالث^{٣٣}: ما تعلّقَ به^{٣٤} مدحُه تعالى و ثوابُه، أو ذمُّه و عقابُه. فما تعلّقَ به مدحُه تعالى في العاجلِ و ثوابُه في الآجلِ يُسمّى حسناً، و ما تعلّقَ به ذمُّه تعالى في العاجلِ و عقابُه في الآجلِ يُسمّى قبيحاً، و ما لا يتعلّقُ به شيءٌ منهما فهو خارجٌ عنهما. هذا في أفعالِ العبادِ و إن أُريدَ به ما يشملُ^{٣٥} أفعالَ الله تعالى اكتفى متعلّقٌ^{٣٦} المدحِ و الذمِّ، و تركَ الثوابِ و العقابِ.

٢٤. الصفة: - (أ)

٢٥. صان: شأن (أ و ب)

٢٦. أي: - (أ)

٢٧. و اتّضاع: أو إيضاع (أ)

٢٨. ملائمة: ملازمة (أ)

٢٩. خالفه كان: كان خالفه (ب)

٣٠. القبيح: القبيح (أ)

٣١. يدركه: مدركه (ب)

٣٢. و: - (أ)

٣٣. أن (ب)

٣٤. به: - (أ)

٣٥. يشمل: يشتمل على (ب)

٣٦. متعلّق: بتعلّق (أ و ب)

و هذا المعنى هو محلُّ النزاع. فهو عندنا شرعى. و ذلك لأنَّ الأفعالَ كُلَّها سواءً،^{٣٧} ليسَ شيءٌ منها فى نفسه بحيثُ يقتضى مدحَ فاعلهِ و ثوابه، و لا ذمَّ فاعلهِ و عقابه. و إنما صارت كذلك بسببِ أمرِ الشارعِ بها و نهيهِ عنها.

و عند المعتزلةِ عقليٌّ، فإنَّهم قالوا: للفعلِ فى نفسه مع قطعِ النظرِ عن الشرعِ جهةٌ محسَّنةٌ مقتضيةٌ لاستحقاقِ فاعلهِ مدحاً و ثواباً، أو^{٣٨} مقبَّحةٌ مقتضيةٌ لاستحقاقِ فاعلهِ ذمًّا و عقاباً. ثمَّ إنَّ تلكَ الجهةَ قد تُدرِكُ بالضرورةِ من غيرِ تأملٍ و فكرٍ، كحُسنِ الصدقِ النافعِ و قبحِ الكذبِ الضارِّ؛ فإنَّ كلَّ عاقلٍ يحكمُ بهما بلا توقُّفٍ. و قد تُدرِكُ^{٣٩} بالنظرِ، كحُسنِ الصدقِ الضارِّ و قبحِ الكذبِ النافعِ مثلاً. و قد لا تُدرِكُ^{٤٠} بالعقلِ، لا بالضرورةِ و لا بالنظرِ، و^{٤١} لكنَّ إذا وردَ به الشرعُ، علِمَ أنَّ ثَمَّةَ جهةٍ محسَّنةٍ، كما فى صومِ آخرِ يومٍ من رمضانَ، حيثُ أوجبَه الشارعُ أو جهةٍ مقبَّحةٍ، كصومِ أوَّلِ يومٍ من شوالٍ حيثُ حرَّمَه الشارعُ. فإدراكِ الحُسنِ و القبحِ فى هذا القسمِ موقوفٌ على كشفِ الشرعِ^{٤٢} عنهما بأمره و نهيهِ. و أمَّا كشفُهُ عنهما فى القسمينِ الأوَّلينِ فهو مؤيَّدٌ بحكمِ^{٤٣} العقلِ بهما، إمَّا بضروريتهِ أو بنظريتهِ.

ثمَّ إنَّهم اختلفوا فذهبَ الأوائلُ منهم إلى أنَّ^{٤٤} حُسنَ الأفعالِ و قبحها لذواتها، لا لصفاتٍ فيها يقتضيها^{٤٥}. و ذهبَ بعضُ من بعدهم من المتقدمينِ إلى إثباتِ صفةٍ حقيقةً^{٤٦} توجبُ ذلكَ مطلقاً، أى فى الحُسنِ و القبحِ جميعاً؛ فقالوا: ليسَ

٣٧. + و (ب)

٣٨. + جهةً (ب)

٣٩. تدرك: يدرك (أ)

٤٠. تدرك: يدرك (أ)

٤١. و - (أ)

٤٢. الشرع: الشارع (ب)

٤٣. بحكم: لحكم (أ)

٤٤. أن - (ب)

٤٥. يقتضيها: تقتضيها (أ)؛ تقتضيها (ب)

٤٦. حقيقة: حقيقة (أ و ب)

حُسْنُ الفعلِ و^{٤٧} قبحُه لذاته كما ذهبَ إليه بعضُ من تقدّمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفةٍ موجبةٍ لأحدهما. و ذهبَ أبو الحسنين^{٤٨} من متأخريهم إلى إثباتِ صفةٍ^{٤٩} فى القبحِ مقتضيةً لقبه، دونَ الحَسَنِ إذ لا حاجةَ له إلى صفةٍ محسنةٍ له، بل يكفيه لحسنه انتفاءُ الصفةِ المقبحةِ. و ذهبَ الجبائىُّ إلى نفيِ الصفةِ الحقيقيةِ فيهما^{٥٠} مطلقاً؛ فقال: ليسَ حَسَنُ الأفعالِ و قبحُها بصفاتٍ^{٥١} حقيقيةٍ فيهما^{٥٢}، بل لوجوهٍ اعتباريةٍ و صفاتٍ إضافيةٍ يختلفُ بحسبِ الاعتباراتِ^{٥٣}، كما فى لطمه اليتميمِ تأديباً و ظلماً.

و بعدَ تحريرِ محلِّ النزاعِ أقولُ^{٥٤}: ذهبَ المعتزلةُ إلى أنَّ الحاكمَ فى حَسَنِ الأشياءِ و قبحِها هو العقلُ لوجوه:

أولها أنَّ العلمَ بحسَنِ الإحسانِ و العدلِ و الصدقِ، و قبحِ الإساءةِ و الظلمِ و الكذبِ حاصلٌ بالضرورةٍ لكلِّ عاقلٍ من غيرِ شرعٍ^{٥٥}؛ و لهذا يعترفُ بذلكِ منكرُ الشرائعِ^{٥٦} أيضاً. و لو كانا^{٥٧} بحسبِ الشرعِ لما عَلِمَ من غيرِ شرعٍ^{٥٨}. و لهذا الوجهِ^{٥٩} أشارَ المصنّفُ بقوله: للعلمِ بحسَنِ الإحسانِ و قبحِ الظلمِ من غيرِ شرع.

٤٧. و: أو (أ و ب)

٤٨. أبو الحسنين: أبو الحسن (ب)

٤٩. صفة: - (ب)

٥٠. فيهما: عنها (ب)

٥١. بصفات: لصفات (أ)

٥٢. فيهما: فيها (ب)

٥٣. الاعتبارات: الاعتقاد (أ)؛ الاعتبار (ب)

٥٤. أقول: نقول (أ و ب)

٥٥. شرع: الشرع لما علم من غير الشرع (ب)

٥٦. الشرائع: الشرع (ب)

٥٧. كانا: كان الحسن (ب)

٥٨. شرع: الشرع (ب)

٥٩. لهذا الوجه: إلى هذا الوجه (أ)؛ إلى هذا (ب)

وَأُجِيبَ بِأَنَّ جَزْمَ الْعُقَلَاءِ بِالْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ فِي الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ بِمَعْنَى الْمَلَاتِمَةِ
وَالْمَنَافَرَةِ، أَوْ صِفَةِ الْكَمَالِ وَالنَّقْصِ مُسَلِّمٌ وَلَا نِزَاعَ لَنَا فِي أَنَّهُمَا يَهْدِيَانِ^{٦٠} الْمَعْنِيَيْنِ
عَقْلِيَّانِ، وَبِالْمَعْنَى الْمُنْتَازِعِ فِيهِ مَمْنُوعٌ.

وَتَانِيهَا أَنَّهُ^{٦١} لَوْ لَمْ يَثْبِتِ الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ إِلَّا بِالشَّرْعِ، لَمْ يَثْبِتَا أَصْلًا. لِأَنَّ الْعِلْمَ
بِحَسَنِ مَا أَمَرَ بِهِ الشَّارِعُ أَوْ أَخْبَرَ عَنْ حُسْنِهِ، وَبِقَبِيحِ مَا نَهَى عَنْهُ أَوْ أَخْبَرَ عَنْ قَبِيحِهِ
يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنَّ الْكُذْبَ قَبِيحٌ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْقَبِيحِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْحَسَنِ
سَفَهٌُ وَعَبَثٌ لَا يَلِيْقُ بِهِ. وَذَلِكَ إِمَّا بِالْعَقْلِ، وَالتَّقْدِيرُ أَنَّهُ مَعزُولٌ لَا حَكْمَ لَهُ، وَإِمَّا
بِالشَّرْعِ، فَيَدُورُ^{٦٢}. إِلَى هَذَا الْوَجْهِ أَشَارَ الْمَصْنُفُ بِقَوْلِهِ: وَلا نَتَفَاتَهُمَا مُطْلَقًا لَوْ ثَبِتَا
شَرْعًا.

وَأُجِيبَ بَأَنَّ لَانْجَعْلُ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ دَلِيلِي^{٦٣} الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ لِيَرِدَ مَا ذَكَرْتُمْ، بَلْ
نَجْعَلُ الْحَسَنَ عِبَارَةً عَنِ كَوْنِ الْفِعْلِ مُتَعَلِّقًا^{٦٤} الْأَمْرَ وَالْمَدْحَ، وَالْقَبِيحَ عَنِ كَوْنِهِ
مُتَعَلِّقًا النَّهْيَ وَالذَّمَّ^{٦٥}.

وَتَالْتِهَذَا لَوْ ثَبِتَ الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ بِالشَّرْعِ لَا بِالْعَقْلِ لِحَاجَةِ التَّعَاكُسِ فِي الْحَسَنِ وَ
الْقَبِيحِ؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ يَجُوزُ أَنْ يُحَسِّنَ مَا قَبَّحَهُ وَيُقَبِّحَ مَا حَسَّنَهُ، كَمَا فِي النِّسْخِ،
فَيَلْزِمُ جَوَازُ حَسَنِ الْإِسَاءَةِ وَقَبِيحِ الْإِحْسَانِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ.
وَالْجَوَابُ أَنَّ الْبَاطِلَ بِالضَّرُورَةِ حُسْنُ الْإِسَاءَةِ وَقَبِيحُ الْإِحْسَانِ بِأَحَدِ الْمَعْنِيَيْنِ
الْأَوَّلِ وَالثَّانِي، لَا بِالْمَعْنَى الْمُنْتَازِعِ فِيهِ.

وَيَجُوزُ التَّفَاوْتُ فِي الْعِلْمِ لِتَفَاوُتِ التَّصَوُّرِ. جَوَابُ اعْتِرَاضِ رَبِّمَا يُوْرَدُ
يُقَالُ^{٦٦} «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِحَسَنِ الْإِحْسَانِ وَقَبِيحِ الْعُدْوَانِ ضَرْوْرِيًّا، لَمَا وَقَعَ التَّفَاوْتُ

٦٠. بهذين: بهذا (أ)

٦١. أنه: - (أ)

٦٢. + و (أ و ب)

٦٣. دليلي: دليل (أ)

٦٤. كون الفعل متعلق: كون متعلق الفعل (أ)

٦٥. النهي و الذم: الذم و النهي (ب)

بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الاثنين. لكن التالي باطل بالوجدان.» و تقريرُ الجواب أنه قد يتفاوتُ العلومُ الضروريةُ بسببِ التفاوتِ في تصوّراتِ أطرافها. ولما فرغَ عن أدلّةِ المعتزلةِ أشارَ إلى الجوابِ عن أدلّةِ الأشاعرةِ على أن الحسنَ والقبحَ ليسا عقليّين.

تقريرُ الدليلِ الأوّلِ أن الحسنَ والقبحَ لو كان^{٦٧} عقليّين لما اختلفا، أي لما حسنَ القبيحُ^{٦٨} و لما قبحَ الحسنُ. والتالي باطل؛ فإنّ الكذبَ قد يحسنُ والصدقُ قد يقبحُ، وذلك إذا تضمّنَ الكذبُ إنقاذَ نبيٍّ^{٦٩} من الهلاكِ والصدقُ إهلاكه.

و تقريرُ الجوابِ أن الكذبَ في الصورةِ المذكورةِ باقٍ على قبحه، وكذا الصدقُ على حسنه، إلا أن تركَ إنقاذِ^{٧٠} النبيِّ أقبحُ منه. فيلزمُ ارتكابُ أقلِّ القبيحينِ تخلّصاً عن ارتكابِ الأقبحِ، على أنه يمكنُ التخلّصُ عن الكذبِ بالتعريضِ. ولهذا قيل: «إنّ في التعارضِ^{٧١} لمدوحةً عن الكذبِ.» و إلى ما ذكرنا أشارَ بقوله: و ارتكابُ أقلِّ القبيحينِ مع إمكانِ التخلّصِ.

و تقريرُ الدليلِ الثاني أنه^{٧٢} لو كان الحسنُ والقبحُ بالعقلِ، لما كانَ شيءٌ من أفعالِ العبادِ حسناً و لا قبيحاً عقلاً. و اللازمُ باطلٌ باعترافِكُمْ. وجهُ اللزومِ أن العبدَ مجبورٌ في أفعاله و لا شيءٌ من^{٧٣} أفعالِ المجبورِ بحسن و لا قبيحٍ عقلاً. أمّا الكبرى فبالإتفاقِ. و أمّا الصغرى فلأنّ العبدَ إن لم يتمكّنْ من التركِ فذاك؛ و إن

٦٦. و يقال: فيقال (أ و ب)

٦٧. كان: كانا (أ و ب)

٦٨. القبيح: القبح (أ)

٦٩. نبي: النبي (ب)

٧٠. إنقاذ: إنجاء (أ و ب)

٧١. التعارض: التعارض (أ و ب)

٧٢. أنه: - (أ)

٧٣. من: في (أ)

تمكّن فإن لم يتوقّف فعله على مرجّح، بل صدر عنه تارةً ولم يصدر عنه^{٧٤} أخرى بلا تجددٍ أمر، لزم الترجيحُ بلا مرجّح، وانسدَّ بابُ إثباتِ الصانع؛ وإن توقّفَ فذلك المرجّحُ إن لم يجبْ معه الفعلُ، بل صحَّ الصدورُ واللاصدورُ، عاد الترديدُ؛ وإن وجبَ بالفعلُ اضطرارى و العبدُ مجبوراً.

و أُجيبَ بأنّ المرجّحَ هو الإرادةُ التى من شأنها الترجيحُ و التخصيصُ. و صدورُ الفعلِ معه على سبيلِ الوجوبِ لا ينافى الاختيارَ، بل يحقِّقه. فلا يلزمُ كونُ العبدِ مجبوراً. و إلى هذا أشارَ بقوله: و الجبرُ باطلٌ.

٧٤. عنه: - (أ و ب)

فصل سوم [از مقصد سوم] در افعال خداوند متعال

هر عملی یا علاوه بر آنکه به وقوع می‌پیوندد، به وصفی متّصف می‌شود، و یا خیر. نوع دوم مانند اعمالی است که فردی در خواب یا به خطا انجام می‌دهد. اعمال نوع اول خوب (حَسَن/نیکو) و یا بد (قَبیح/زشت) است، زیرا یا به انجام آن اعمال مذمت و نکوهشی تعلق می‌گیرد، یا خیر. گونه دوم خوب است و گونه اول بد، که حرام نیز نامیده می‌شود. عمل خوب خود بر چهار قسم است: واجب، مستحب، مباح، و مکروه. چرا که یا انجام این عمل موجب استحقاق مدح و ستایشی می‌شود یا خیر. در حالت اول اگر انجام ندادن آن عمل نیز موجب استحقاق مذمت و نکوهش شود، آن عمل واجب است، و در غیر این صورت مستحب است. در حالت دوم [که انجام عمل موجب استحقاق ستایش نمی‌شود] اگر ترک عمل موجب استحقاق مدح و ستایشی شود آن عمل مکروه است، و گرنه مباح است.

حسن و قبح عقلی‌اند.

اختلاف شده است که آیا خوبی و بدی اشیاء عقلی‌اند یا خیر؛ بدین معنا که آیا عقل است که بر خوب و بد بودن حکم می‌کند یا خیر.

معتزله بر آنند که آنچه حکم بدین دو می‌کند عقل است، و عمل به خودی خود خوب یا بد است (یا به سبب خودش، یا به سبب صفتی که لازمه آن است، و یا به سبب برخی جهات و اعتبارات، بنابر مذاهب مختلف آنان)؛ و شریعت از خوبی و بدی‌ای پرده بر می‌دارد که عمل به یکی از این سه گونه داراست، و آن را روشن می‌سازد. شریعت نمی‌تواند از پیش خود خوبی و بدی را جابجا کند؛ به این معنا که چیزی را که عقل بد شمرده خوب بشمارد و چیزی را که عقل خوب شمرده بد به شمار آورد. آری، در صورتی که حالت یک عمل نسبت به زمانها یا اشخاص یا حالات مختلف در خوبی و بدی تغییر نماید، شریعت

می تواند از آن حالتی پرده بردارد که عمل از خوبی یا بدی ای که به خودی خود داشته، به آن مبدل شده است.

اشعریان گفته اند که حکم عقل در خوبی و بدی اشیاء راه ندارد؛ و خوبی و بدی، به خلاف آنچه معتزله پنداشته اند، به امری حقیقی باز نمی گردد، که پیش از آنکه شریعت بیاید در عمل موجود باشد و شریعت از آن پرده بردارد. بلکه این شریعت است که خوبی و بدی را در اشیاء می نهد و آنها را بیان می کند. بنابراین اعمال پیش از آنکه شریعت بیاید دارای خوبی و بدی نیستند. امتناعی هم ندارد اگر شارع مطلب را عکس کند، و آنچه را بد شمرده بود خوب به شمار آورد، و آنچه را خوب دانسته بود بد بشمارد. در این صورت مسئله بر عکس می شود، و بد به خوب مبدل شده و خوب بد می شود، چنان که در نسخ از حرمت به وجوب و از وجوب به حرمت چنین است.

پیش از آنکه به استدلال پردازیم می بایست محل نزاع را تحریر کنیم تا روشن گردد که اختلاف در چه چیزی است؛ و یک چیز مرجع نفی و اثبات قرار گیرد. از این رو می گوئیم: خوبی و بدی به سه معنا بکار می روند:

اول صفت کمال و نقص. خوبی بدین معناست که صفتی صفت کمال باشد، و بدی آن است که وصفی صفت نقصان باشد. می گویند «دانایی خوب است»، یعنی کسی که دارای این صفت باشد کمال و شأنی والا را داراست، و «نادانی بد است» یعنی کسی که متصف به این وصف گردد دچار کمبود و حالتی پست است. در اینکه این معنی امری است که برای صفات بخودی خودشان ثابت است و عقل است که آن را درک می کند، نزاعی نیست.

دوم همساز بودن (ملائمت) و ناسازگار بودن با غرض. هر چیز که با غرض فرد هماهنگ باشد خوب است، و هر چه مخالف آن باشد بد است، و هر چه چنین نباشد نه خوب است و نه بد. از این دو گاه به مصلحت و مفسده نیز تعبیر می کنند، و می گویند خوب آن است که دارای مصلحتی باشد، و بد آن است که مفسده ای داشته باشد، و چیزی که هیچ یک از این دو را نداشته باشد نه

خوب است و نه بد. این معنا را نیز عقل مانند معنای اول درک می کند. این معنا به اعتبارهای مختلف متفاوت می شود. مثلاً کشته شدن زید مصلحت دشمنان او و هماهنگی با غرض آنها و مفسده دوستانش و مخالف با غرضشان است.

سوم آنچه ستایش و ثواب خداوند متعال یا مذمت و عقاب او بدان تعلق گرفته باشد. هر چه مورد مدح خداوند در این جهان و ثواب او در آخرت قرار گیرد خوب نامیده شده، و هر چه مورد مذمت و نکوهش وی در دنیا و عقاب او در آخرت قرار گیرد بد نامیده می شود، و آنچه نه مورد ستایش و نه مورد نکوهش او باشد از حیثه خوبی و بدی خارج است. آنچه گفته شد در اعمال بندگان خداست. اما اگر مقصود معنایی باشد که شامل افعال خداوند متعال نیز شود، در تعریف، به تعلق مدح و ذم اکتفا شده، و ثواب و عقاب کنار گذارده می شود.

این معناست که محل نزاع است. و به نظر ما [اشعریان خوبی و بدی به این معنا] شرعی است، زیرا تمام اعمال یکسانند؛ هیچ کدام از آنها به خودی خود طوری نیست که اقتضای ستایش و تعلق ثواب به کسی که آن را انجام می دهد، و یا اقتضای مذمت و تعلق عقاب به او را داشته باشد. و اگر چنین است تنها به سبب آن است که شارع بدان امر کرده یا از آن نهی فرموده است.

و در نزد معتزله [خوبی و بدی به این معنا] عقلی است. آنها گفته اند که عمل به خودی خود و با چشم پوشی از شریعت دارای جهتی حُسن زاست که اقتضای آن دارد که انجام دهنده آن عمل سزاوار ستایش و ثواب شود یا دارای جهتی قبح زاست که اقتضای آن دارد که انجام دهنده آن عمل سزاوار نکوهش و عقاب گردد. حال این جهت گاه بدهتاً و بدون تأمل و فکر درک می شود مانند «خوب بودن راستگویی سودآور و بدی دروغ گویی زیان آور» که هر عاقلی بدون درنگ بدانها حکم می کند. و گاه با فکر درک می شود، مانند «خوبی راستگویی زیان آور و بدی دروغ گویی سودآور». و گاه عقل اصلاً آن جهت را درک نمی کند، نه بدهتاً و نه با فکر؛ ولی هنگامی که شریعت درباره آن حکم

نماید دانسته می‌شود که جهت حُسن‌زایی در آن وجود دارد، مانند روزهٔ روز آخر ماه رمضان (از آنجا که شارع آن را واجب ساخته)، یا جهت قُبْح‌زایی در آن هست مانند روزهٔ روز اول ماه شَوَّال (چرا که شارع آن را حرام داشته است). بنابراین در این قسم فهم خوبی و بدی بر این موقوف است که شارع با امر و نهی خویش از آنها پرده بردارد؛ در حالی که پرده برداشتن شارع از خوبی و بدی در دو قسم پیشین حکم بدیهی یا نظری عقل را تأیید می‌نمود.

وانگهی در میان خود معتزله اختلاف پیش آمد. پیشینان آنها بر آن شدند که خوبی و بدی اعمال به سبب ذات آنهاست، و نه به سبب صفاتی در آنها که اقتضای خوبی و بدی را داشته باشد. برخی از پیشگامان معتزله، که بعد از آنها ظهور کردند، بر آن شدند که صفتی حقیقی وجود دارد که به طور مطلق موجب خوبی و بدی می‌شود؛ یعنی هم در خوبی و هم در بدی چنین است. آنان گفتند که «خوبی و بدی عمل چنان که برخی از اصحاب پیشین ما بر آن شدند به سبب ذات آن عمل نیست، بلکه به سبب صفتی در آن است که موجب یکی از آن دو می‌شود». از میان متأخران آنها ابوالحسین^{۷۵} بر آن شد که در عمل بد صفتی وجود دارد که مقتضای بدی آن عمل است ولی در عمل خوب چنین نیست، چرا که عمل خوب نیازی به صفتی که آن را خوب سازد ندارد، بلکه برای خوبی آن منتفی شدن صفت قُبْح‌زا کافی است. جُبَّائِی^{۷۶} هم به طور کلی معتقد به نفی وجود صفت حقیقی در اعمال - چه خوب و چه بد - شد و گفت «خوبی و بدی اعمال به سبب صفاتی حقیقی در آنها نیست، بلکه به سبب جهاتی اعتباری و اوصافی نسبی است که به حسب اعتبارات متفاوت می‌شوند، چنان که در سیلی زدن به روی یتیم برای تأدیب و از روی ظلم چنین است.»

۷۵. ابوالحسین محمد بن علی البصری (م. ۴۳۶هـ)

۷۶. ابوهاشم عبدالسلام بن محمد الجبائی (م. ۳۲۱هـ)

حال که تحریر محل نزاع روشن شد، می‌گوییم: معتزله بر این باورند که عقل است که بر خوبی و بدی اشیاء حکم می‌کند، و دلیل آن چند چیز است: نخست این که هر عاقلی، بدون نیاز به شرع، خوبی نیکوکاری و عدل و راست‌گویی، و بدی بدرفتاری و ظلم و دروغ‌گویی را به شکل بدیهی می‌داند، و به همین سبب منکران ادیان نیز به این امور معترف‌اند. اگر خوبی و بدی به حسب شرع بودند، از غیر طریق شرع دانسته نمی‌شدند. مصنف به این دلیل با این گفته اشاره کرده است که: **چرا که علم به خوبی نیکوکاری و بدی ظلم از غیر طریق شرع حاصل می‌گردد.**

این وجه چنین جواب داده شده که: مسلم است که عقلاء به خوبی و بدی اموری که ذکر آنها رفت به معنای همساز بودن و ناسازگاری، و یا صفت کمال و نقص جزم پیدا می‌کنند، و ما نیز در اینکه این دو بدین معنا عقلی‌اند نزاعی نداریم. با این حال جزم عقلاء در معنای مورد نزاع پذیرفته نیست. دوم اینکه اگر تنها راه ثبوت خوبی و بدی شرع می‌بود، این دو اصلاً ثابت نمی‌شدند. چرا که علم به خوبی آنچه شارع بدان امر کرده یا از خوبی‌اش خبر داده، و علم به بدی آنچه از آن نهی کرده یا از بدی‌اش خبر داده متوقف بر این است که دروغ بد باشد و از او سرزنزند، و امر به کار بد و نهی از کار خوب نابخردی و بیهوده باشد، که در شأن او نیست. [بدی] این امر یا از راه عقل است، که فرض بر این است که عقل کنار گذاشته شده و مجال حکم ندارد؛ و یا از راه شرع است که در این صورت دور پیش می‌آید. مصنف به این وجه با این گفتار اشاره کرده است که: **و به این دلیل که اگر حسن و قبح می‌خواستند از راه شرع ثابت شوند، مطلقاً منتفی می‌شدند.**

در جواب گفته‌اند که ما امر و نهی را دلیل خوبی و بدی قرار نمی‌دهیم تا اشکالی که گفتید وارد شود، بلکه خوبی را متعلق امر و ستایش بودن فعل، و بدی را متعلق نهی و نکوهش بودن آن قرار می‌دهیم.

و سوم این است که اگر خوبی و بدی را شرع - و نه عقل - ثابت می‌کرد، **جابجایی** در خوبی و بدی **جایز می‌بود**. بدین ترتیب شارع می‌توانست آنچه را که بد شمرده خوب بشمارد و آنچه را که خوب شمرده بد به شمار آورد، چنان که نسخ چنین است. بنابراین خوبی بد رفتاری و بدی نیکوکاری جایز می‌بود، که بطلان این مسئله بدیهی است.

جواب آن است که چیزی که بطلانش بدیهی است، خوبی بد رفتاری و بدی نیکوکاری به یکی از دو معنای اول و دوم است، نه در معنایی که نزاع بر سر آن است.

و تفاوت در علم به خاطر تفاوت در تصور جایز است. این عبارت مصنف جواب اعتراضی است که شاید وارد شده و گفته شود: «اگر علم به خوبی نیکوکاری و بدی دشمنی بدیهی است، میان چنین علمی و علم به اینکه «یک نصف دوست» تفاوتی باقی نمی‌ماند. ولی وجدان ما درمی‌یابد که تالی این استدلال باطل است.» تقریر جواب چنین است که علوم بدیهی گاه به خاطر تفاوت تصورات دو طرفشان با هم متفاوتند.

مصنف پس از آنکه از دلایل معتزله فارغ شد، به جواب از دلایل اشاعره بر آن که خوبی و بدی عقلی نیستند، اشاره می‌کند:

بیان دلیل نخست آنکه چنانچه خوبی و بدی عقلی می‌بودند، مبدل نمی‌شدند؛ یعنی بد به خوب و خوب به بد تبدیل نمی‌شد. تالی باطل است، چرا که گاه دروغ‌گویی خوب می‌شود، و گاهی راست‌گویی بد می‌گردد، مانند زمانی که دروغ‌گویی نجات‌پیمبری را از هلاک، و راست‌گویی به هلاکت رساندن وی را در پی داشته باشد.

و تقریر جواب چنین است که دروغ‌گویی در صورت مذکور کماکان بد، و راست‌گویی خوب است؛ ولی ترک نجات‌پیمبر از دروغ‌گویی بدتر است.

بنابراین برای رهایی از ارتکاب امر بدتر ارتکاب امری لازم می‌شود که بدی‌اش کمتر است، در عین اینکه با تعریض^{۷۷} نیز می‌توان از دروغ‌گویی رهید. از همین روست که گفته‌اند: «در تعریض گریزی از دروغ‌گویی است.» مصنف به آنچه بیان کردیم با این گفته‌اش اشاره می‌کند که: **و مرتکب شدن آنچه بدی‌اش کمتر است، با امکان گریز [نیز جائز است].**

تقریر دلیل دوم این است که اگر خوبی و بدی عقلی بودند، هیچ یک از اعمال بندگان عقلاً خوب یا بد نمی‌بود؛ و شما خود معترفید که این لازمه باطل است. وجه لزوم آن است که بندگان در اعمالشان مجبورند، و هیچ یک از اعمال فرد مجبور عقلاً خوب یا بد نیست. در کبری همه اتفاق دارند. صغری بدین دلیل صحیح است که بنده اگر توانایی ترک فعل را نداشته باشد که مجبور است [۱]؛ و اگر توانایی داشته باشد، اگر فعل او بر مرجّحی متوقف نباشد، بلکه بدون پیدایش سبب جدیدی گاه از سر بزند و گاه سر نزند، ترجیح بدون مرجّح لازم می‌آید؛ و راه اثبات خدا بسته می‌شود [۲]؛ و اگر بر مرجّحی متوقف باشد، اگر با آن مرجّح فعل واجب نشود، بلکه هم صدور و هم عدم صدور صحیح باشد، همان دو وجهی پیشین باز می‌گردد [۳]؛ و اگر فعل واجب شود ضروری بوده و بنده مجبور است [۴].

جواب این دلیل را چنین داده‌اند که مرجّح فعل همان اراده است، که شأنش ترجیح و تخصیص است. و صادر شدن فعل با این مرجّح به صورت واجب نه تنها منافاتی با اختیار ندارد، بلکه آن را محقق می‌کند؛ و بنابراین مجبور بودن بنده لازم نمی‌آید. مصنف به این مطلب با این گفتارش اشاره دارد: و جبر باطل است.

۷۷ تعریض نوعی صنعت ادبی و شبیه به کنایه است.