

بررسی دیدگاه‌های رایج متکلمان معتزله و امامیه درباره تعریف حسن و قبح اخلاقی و نقش خواجه نصیرالدین طوسی

سید علی طالقانی*

حسین رفیعی**

چکیده

بسیاری از متکلمان مسلمان، هنگام بحث از افعال الاهی، به بررسی چستی حسن و قبح اخلاقی پرداخته‌اند. در این میان، عموم متکلمان معتزله و امامیه، تلاش کرده‌اند حسن و قبح اخلاقی را بر اساس مفاهیمی دیگر که به زعم آنها دست‌کم پایه‌ای‌تر بوده است، تعریف کنند. پرتکرارترین تعاریف حسن و قبح در آثار معتزله و امامیه را می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد: تعاریف سلبی، تعاریف ایجابی و تعاریف مشتمل بر عناصر ثواب یا عقاب الاهی. در «تعاریف سلبی» حسن با استفاده از ادات سلب تعریف می‌شود (ما لایستحق فاعله الذم)؛ اما در تعاریف ایجابی چنین نیست. بررسی تحولات تاریخی تعاریف معتزله و امامیه نشان می‌دهد که خواجه نصیرالدین طوسی در این زمینه از سه جهت نقطه عطف است. نخست اینکه متکلمان پیش از وی، به جز ابوالصلاح حلبی، حسن و قبح را به نحو سلبی تعریف کرده‌اند، در حالی که بیشتر متکلمان پس از خواجه، از تعاریف سلبی روی‌گردانده، برای ارائه تعاریف ایجابی یا تعاریف مشتمل بر ثواب و عقاب کوشیده‌اند. دوم اینکه در میان معتزله و امامیه، خواجه نخستین متکلمی است که در یکی از تعاریف خود، از عناصر ثواب یا عقاب الاهی استفاده کرده است؛ و این تعریف زمینه‌ساز اختلاف نظری جدید میان متکلمان پس از وی شده است. و سوم اینکه پیش از خواجه عموم متکلمان معتزله و امامیه از عنصر «استحقاق» استفاده کرده‌اند در حالی که خواجه نخستین متکلمی است که در یکی از تعاریف خود عنصر «استحقاق» را حذف و به جای آن از عنصر «ایجاب» استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح اخلاقی؛ تعریف؛ متکلمان امامیه؛ معتزله؛ نصیرالدین طوسی؛ ثواب و عقاب؛ استحقاق.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (taleqani@bou.ac.ir).

** دانش‌پژوه سطح چهار گروه فلسفه و کلام اسلامی، مرکز تخصصی حوزوی آخوند خراسانی (ره)، مشهد.

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۰۱)

مقدمه

بررسی آثار برجای مانده از متکلمان مسلمان در سده‌های پیشین نشان می‌دهد که آنها به مناسبت بحث‌های الاهیاتی، از جمله ذیل بحث از افعال الاهی، عملاً به بررسی پرسش‌های فلسفی درباره مفاهیم بنیادین اخلاقی، همچون خوبی (حُسن) و بدی (قُبْح)، و اتخاذ موضع در این باب پرداخته‌اند. از جمله مواضع مهم و جالب توجهی که متکلمان معتزله و امامیه به‌طور ضمنی در این آثار اتخاذ کرده‌اند، تعریف‌پذیر بودن دو مفهوم «حُسن و قُبْح اخلاقی» است. از این منظر، دو مفهوم یا حقیقت حُسن اخلاقی و قُبْح اخلاقی، بسیط و پایه نیستند و به مفاهیم یا حقایق پایه یا دست‌کم پایه‌ای‌تر فروگاسته شده، بدین ترتیب تعریف می‌شوند. چنانکه در ادامه مقاله خواهیم دید، این متکلمان، علی‌رغم اشتراک نظر در اتخاذ این دیدگاه و تلاش برای بازگرداندن حسن و قبح اخلاقی به مفاهیم یا حقایقی دیگر که به زعم آنها پایه یا پایه‌ای‌تر است، در تعیین آن مفاهیم یا حقایق پایه یا پایه‌ای‌تر هم‌داستان نیستند. در میراث کلامی دوره‌های تاریخی مختلف، تعریف‌های متفاوتی از حُسن و قُبْح مشاهده شده؛ حتی گاه در آثار مختلف یک متکلم تعریف‌های متغییری می‌بینیم. و از این رو، احصاء و طبقه‌بندی این تعاریف چندان آسان نیست.

در این مقاله مهم‌ترین تعاریف حُسن و قبح را از آثار برجای مانده از متکلمان معتزله و امامیه از اوایل قرن پنجم تا اواخر قرن چهاردهم، و مشخصاً از قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی تا محمدحسن مظفر از عالمان امامیه، مورد مطالعه قرار داده، طبقه‌بندی و تحلیل کرده‌ایم. متکلمان قبل از قاضی عبدالجبار در این مقاله مورد توجه نبوده‌اند؛ چرا که خود آثار آن متکلمان عموماً در دسترس نیست و بررسی آن آثار به پژوهش مستقلی نیاز دارد. متکلمان و الاهی‌دانان معاصر امامیه پس از محمدحسن مظفر تعاریف متفاوت

و گاه منحصر به فردی از حسن و قبح ارائه داده‌اند که بررسی هر کدام از آنها تحقیق مستقلی می‌طلبد.

بررسی تاریخی آثار برجای مانده از متکلمان معتزله و امامیه در این ده قرن نشان می‌دهد که هر چه به عقب‌تر می‌رویم، مفاهیم پایه‌ی کمتری شرایط لازم و کافی حُسن و قُبَح را می‌ساخته‌اند. چنانکه خواهیم دید، در آغاز، حُسن و قُبَح بر پایه‌ی «شایستگی نکوهش (استحقاق الذمّ)» و عدم آن تعریف می‌شده‌اند و رابطه‌ی آنها نیز رابطه‌ی سلب و ایجاب دانسته می‌شده است. بدین‌رو، با تعریف حُسن بر اساس سلب قُبَح، هر فعلی که شایسته‌ی نکوهش نیست، نیکو و حَسَن به شمار می‌آمده و گستره‌ی زیادی از افعال ذیل عنوان «حَسَن» جای می‌گرفته است.

در یک دسته‌بندی کلی، تعاریف پرتکرار در میان متکلمان معتزله و امامیه را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

۱. حَسَن = ما لایستحق الذم؛ قبیح = ما یستحق الذم

۲. حَسَن = ما یستحق المدح؛ قبیح = ما یستحق الذم

۳. حَسَن = ما یستحق المدح و الثواب؛ قبیح = ما یستحق الذم و العقاب

این سه گروه تعریف را به ترتیب «تعریف سلبی»، «تعریف ایجابی» و «تعریف مشتمل بر ثواب یا عقاب» می‌خوانیم. در «تعریف سلبی» تعریف حَسَن با استفاده از ادات سلب (لا) صورت می‌گیرد و رابطه‌ی حُسن و قبح رابطه‌ی سلب و ایجاب است، و از این‌رو رفع و نیز جمع هر دو ناممکن است؛ اما در تعریف ایجابی، در تعریف حَسَن و قبیح از ادات سلب استفاده نمی‌شود و نسبت حُسن و قُبَح سلب و ایجاب نیست؛ ممکن است فعلی نه حَسَن باشد و نه قبیح.

ترتیب تاریخی طرح این تعاریف تقریباً به همین نحو است؛ یعنی ابتدا تعاریف سلبی طرح شده، پس از آن تعاریف ایجابی و سپس تعاریفی که مشتمل بر ثواب یا عقاب

هستند. تمرکز ما در این مقاله، بر این سه تعریف که پرتکرارترین تعاریف هستند خواهد بود.

اگر به سیر تاریخی تعاریف مطرح شده در این ده قرن توجه کنیم، درمی‌یابیم که در این میان، خواجه نصیر طوسی از سه جهت نقطه عطف است. نخست اینکه متکلمان پیش از وی، به جز ابوالصلاح حلبی، حسن و قبیح را به نحو سلبی تعریف کرده‌اند، در حالی که پس از او، بیشتر متکلمان تلاش در ارائه تعریف ایجابی داشته‌اند و از تعاریف سلبی روی گردانده‌اند. دوم اینکه در میان معتزله و امامیه، خواجه نخستین متکلمی است که در یکی از تعاریف خود از حسن و قبیح، از عناصر ثواب یا عقاب الاهی استفاده کرده است؛ و این تعریف زمینه‌ساز اختلاف نظری جدید میان متکلمان پس از وی شده است. پس از او، این گونه تعریف با استقبال برخی و انکار و طرد برخی دیگر مواجه شده است. سوم اینکه پیش از خواجه عموم متکلمان معتزله و امامیه از عنصر «استحقاق» استفاده کرده‌اند در حالی که خواجه نخستین متکلمی است که در تعریف خود از عنصر «استحقاق» یا معادل آن استفاده نکرده است.

به همین دلیل، در این مقاله تعاریف متکلمان را در سه دوره تاریخی بررسی می‌کنیم: ۱. از قاضی عبدالجبار تا خواجه نصیر طوسی ۲. خواجه نصیر طوسی ۳. از خواجه نصیر طوسی تا محمدحسن مظفر.

۱-۱. ضرورت و پیشینه تحقیق

بررسی دیدگاه متکلمان معتزله و امامیه درباره چیستی حسن و قبیح دست کم از دو جهت واجد اهمیت است. نخست آنکه راهگشای بررسی تطبیقی دیدگاه‌های متکلمان مسلمان با دیدگاه‌های فیلسوفان معاصر غربی درباره خوب و بد اخلاقی است. امروزه

بررسی چِستی حُسن و قبیح اخلاقی^۱ که از بنیادی‌ترین مفاهیم اخلاقی هستند، یکی از موضوعات اصلی و پرچالش فرااخلاق تحلیلی^۲ است. دوم آنکه تبیین چِستی حُسن و قبیح مقدمه بحث عقلی‌بودن یا شرعی‌بودن حُسن و قبیح است. تعیین دقیق محل نزاع میان اشاعره و عدلیه مبتنی است بر تبیین چِستی حُسن و قبیح.

متکلمان معمولاً در سه موضع از تعریف حُسن و قبیح بحث کرده‌اند:

۱. گاهی در تحریر محل نزاع در مسئله عقلی یا شرعی بودن حُسن و قبیح،

چِستی حُسن و قبیح مورد نزاع را معرفی می‌کنند.

۲. گاهی در ضمن تقسیمات افعال، حُسن و قبیح را تعریف می‌کنند.

۳. و گاهی نیز به صورت مستقل به تعریف حُسن و قبیح پرداخته‌اند.

در مورد چِستی مفاهیم بنیادین اخلاقی، برخی از متفکران معاصر مسلمان از جمله آیت‌الله جوادی آملی در مبادی اخلاق در قرآن و نیز فلسفه حقوق بشر (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵-۴۷ و ۱۳۸۶: ۴۵-۷۱) و آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب فلسفه اخلاق (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۵۰-۱۰۶) به طرح بحث پرداخته‌اند؛ اما نویسندگان پژوهشی را نیافتند که به معرفی، بررسی تطورات تاریخی و تحلیل لوازم منطقی تعاریف رایج متکلمان معتزله و امامیه بپردازد.

در ادامه ابتدا توضیحی در مورد این سه گروه از تعاریف می‌دهیم و پس از آن مهم‌ترین تعاریف ارائه شده در هر دوره تاریخی را طبقه‌بندی و بررسی می‌کنیم.

۲-۱. تعریف سلبی

در غالب تعاریف این ده قرن، در مقام تعریف حُسن اخلاقی، از ادات سلب (لا)

1. moral goodness and badness

2. analytic meta-ethics

استفاده شده است؛ و همچنین رابطهٔ حسن و قبیح، رابطه سلب و ایجاب دانسته شده: قبیح فعلی است که شایستهٔ نکوهش یا ذم است و حسن فعلی است که شایستهٔ نکوهش یا ذم نیست. چون «شایستگی نکوهش» و «عدم شایستگی نکوهش» نقیضین^۱ هستند و رفع و جمع هر دو ناممکن است، به نحو معقولی انتظار می‌رود که طرفداران این تعریف، این قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیهٔ را صادق بدانند که: «تمام افعال فاعلان آگاه و مختار^۲ یا حسن هستند یا قبیح.» اما دیگر متکلمانی که به نحوی از انحاء رابطهٔ حسن و قبیح را رابطهٔ نقیضین نمی‌دانند، طبیعی است که صدق این قضیهٔ منفصله را رد کنند؛ چه به این تعریف قیودی اضافه کرده یا از آن کاسته باشند که نسبت تناقض را مختل کند و چه اساساً تعریف را دایرهٔ مدار نفی و ایجاب قرار نداده باشند.

در تعاریف سلبی، عموماً قبیح تعریف می‌شود و حسن با نقیض ویژگی قبیح شناسانده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود قبیح فعلی است که فاعل آن شایستهٔ نکوهش یا ذم است و حسن فعلی است که چنین نباشد. نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که اگر فرض را بر واقع‌گرا^۳ بودن این گروه از متکلمان بگذاریم، به نظر می‌رسد این گروه از متکلمان از میان حسن و قبیح، تنها یک ویژگی اخلاقی را واقعی و موجود

۱. ممکن است اشکال شود که حسن و قبیح نقیضین نیستند، بلکه ملکه و عدم‌اند؛ چون موضوع قابل دارند و نمی‌توان تمام اشیاء جهان را به حسن و قبیح تقسیم کرد، بلکه تنها افعال فاعلان آگاه مختار است که مقسم این تقسیم است.

در پاسخ باید توجه کرد که در اینجا مراد ما از «نقیضین» معنای سنتی آن نیست. آنچه در اینجا مهم است مانعة الخلو و نیز مانعة الجمع بودن این دو ویژگی است هرچند در موضوع واحد قابل؛ و ملکه و عدم ملکه نیز در موضوع قابل خود مانعة الخلو و مانعة الجمع‌اند. امروزه در منطق مرتبه اول، «شایستگی نکوهش A» و «عدم شایستگی نکوهش A» را به صورت Fa و ~Fa که نقیضین هستند، نمادگذاری می‌کنیم.

۲. افعالی که بدون اختیار و علم، یا تمکن از علم، انجام می‌شود از دایرهٔ بحث کنونی خارج است.

می‌دانند: قُبْح. این ویژگی قبیح بودن اخلاقی است که توسط بعضی از افعال محقق می‌شود؛ نیکو یا حَسَن بودن چیزی جز نبود یا فقدان این ویژگی نیست. افعال یا ویژگی اخلاقی قُبْح را دارند، یا ندارند؛ افعال یا به گونه‌ای هستند که با انجام دادن آنها فاعل شان شایسته نکوهش است یا چنین نیستند. بنابراین بر پایه تعاریف سلبی، حُسن چیزی جز عدم ویژگی قبح نیست؛ و بسی بعید به نظر می‌رسد که بتوان عدم یک ویژگی را امری واقعی دانست. بدین‌رو گویا این گروه از متکلمان تنها در ویژگی قُبْح واقع‌گرا هستند.

البته با توجه به اینکه برخی از همین گروه از متکلمان معتزله و امامیه ثبوت را اعم از وجود می‌دانسته، ناموجودهای ممکن را ثابت می‌انگاشته‌اند، نسبت دادن ناواقع‌گرایی در ویژگی حُسن به آنها محلّ تأمل است؛ گو اینکه از منظر این گروه، ویژگی نیکو یا حَسَن بودن، ویژگی ناموجود ولی ثابت افعال ناقبیح است. آیا ویژگی‌های ناموجود ولی ثابت، واقعی^۱ نیستند؟ بررسی این موضوع علی‌رغم اهمیت و جذابیت‌اش از حوزه کاری این مقاله خارج است.

۳-۱. تعریف ایجابی

چنانکه اشاره شد، مراد ما از «تعریف ایجابی» تعریف‌هایی است که حَسَن و قبیح را به صورت ایجابی تعریف کرده، و در تعریف از هیچ کدام از ادات سلب بهره نبرده‌اند. افزون بر این، مشتمل بر عنصر ثواب یا عقاب الاهی نیستند. به اختصار و با حذف جزئیات، این گروه از تعاریف اصولاً حُسن را به استحقاق مدح فاعل و قبح را به استحقاق ذم فاعل تعریف کرده‌اند. (حلبی، ۱۳۷۵: ۹۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۳۳۹؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹؛ شیخ بهائی، ۱۳۷۷: ۵۴۰؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۲؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۴۱۳/۲-۴۱۴) بدین‌رو ممکن است برخی از افعال فاعلان آگاه و مختار نه

حسن باشند و نه قبیح؛ نه شایسته ستایش باشند و نه شایسته نکوهش.

۱-۴. تعریف مشتمل بر ثواب یا عقاب

چنانکه در ادامه خواهیم دید، در دوره اول هیچ یک از متکلمان عدلیه در تعریف حسن و قبیح از عناصر ثواب و عقاب الهی بهره نبرده‌اند؛ اولین متکلم عدلی مذهب که از این عناصر استفاده کرده است طوسی در قواعد العقائد است که البته در این باب تابع دیدگاه فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶: ۳۴۶/۱) است. جالب اینکه همو در تلخیص‌المحصل با فخررازی مخالفت کرده، گفته است که ثواب و عقاب جزء معنای حسن و قبیح محل نزاع نیست (طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۳۳۹). بعد از نصیرالدین طوسی پاره‌ای از متکلمان از عنصر ثواب و عقاب در تعریف حسن و قبیح بهره برده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۴ و ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۳؛ مجلسی، بی تا: ۱۵/۱) و پاره‌ای دیگر همچون مقدس اردبیلی و محمدحسن مظفر (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۴۱۳/۲-۴۱۴) به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. روشن است که اگر ثواب و عقاب جزء تعریف حسن و قبیح باشد، دفاع از دیدگاه عدلیه دشوارتر می‌شود و در مقابل، کار اشاعره آسان‌تر خواهد بود.

این تعاریف دایره شمول حسن و قبیح را محدودتر می‌کند. بیشتر آنها تنها فعلی را حسن می‌شمارند که هم شایسته مدح باشد و هم شایسته ثواب الهی؛ و تنها فعلی را قبیح می‌شمارند که هم شایسته ذم باشد و هم شایسته عقاب الهی. به بیان دیگر بنابر بسیاری از تعاریف این گروه نیز حسن و قبیح مانعة الخلو نیستند و ممکن است افعالی نه حسن باشند و نه قبیح. بدین رو افعال ذیل نه حسن هستند و نه قبیح:

۱. افعالی که استحقاق مدح دارند، اما استحقاق ثواب ندارند.
۲. افعالی که استحقاق ثواب الهی دارند، اما استحقاق مدح ندارند.
۳. افعالی که استحقاق ذم دارند، اما استحقاق عقاب الهی ندارند.

۴. افعالی که استحقاق عقاب الاهی دارند، اما استحقاق ذم ندارند.

۵. افعالی که نه استحقاق مدح و ثواب دارند و نه استحقاق ذم و عقاب.^۱

چنان‌که گذشت، برخی متکلمان از واژه «استحقاق» یا شبیه آن استفاده نمی‌کنند. در این صورت در تمام این پنج مورد باید به جای «استحقاق»، متناسب با تعریف این گروه از متکلمان، از عناصر دیگر مثل «تعلق» یا «ایجاب» بهره برد.

تقسیم تعریف متکلمان به این سه گروه و تحلیل‌های صورت گرفته در مورد آنها، براساس تحلیل عبارت متکلمان در بیان چِستیِ حسن و قبیح است. ممکن است برخی از متکلمان بر پایه قاعده ملازمه (کَلَمَا حَكَمَ بِه الْعَقْل حَكَمَ بِه الشَّرْع و بالعکس) استحقاق مدح و استحقاق ثواب و نیز استحقاق ذم و استحقاق عقاب را متلازمان بدانند. در این صورت تعاریف دو گروه اول نیز مشتمل بر ثواب یا عقاب خواهد بود. البته همانطور که اشاره شد، پاره‌ای از متکلمان به صراحت حسن و قبیح را مشتمل بر ثواب یا عقاب ندانسته‌اند و بالتبع مدح و ثواب یا ذم و عقاب را متلازم نمی‌دانند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۴۱۳/۲-۴۱۴). در هر صورت، تحلیل‌های انجام گرفته در این مقاله صرفاً بر پایه متون متکلمان در بیان چِستیِ حسن و قبیح است و التزام به قاعده ملازمه و امثال آن مفروض انگاشته نشده است.

۱. دست کم در نگاه نخست به نظر می‌رسد استحقاق مدح همان عدم استحقاق ذم نیست، بلکه چیزی بیش از آن است؛ چنانکه استحقاق ذم همان عدم استحقاق مدح نیست، بلکه چیزی بیش از آن است؛ همچنین است در مورد رابطه استحقاق ثواب و استحقاق عقاب. از این رو ممکن است افعالی نه استحقاق مدح داشته باشند و نه استحقاق ذم؛ نه استحقاق ثواب داشته باشند و نه استحقاق عقاب. این مطلب در مورد تعاریفی که «تعلق» را جایگزین «استحقاق» کرده‌اند روشن تر است: عدم تعلق ذم مساوی با تعلق مدح نیست و عدم تعلق عقاب مساوی با تعلق ثواب نیست، همچنین در مورد عدم تعلق مدح و عدم تعلق ثواب.

۲. دوره اول: از قاضی عبدالجبار تا خواجه نصیرالدین طوسی

در این دوره تمام متکلمان عدلیه، به جز ابوالصلاح حلبی، تعریف سلبی ارائه کرده‌اند.

۱-۲. تعاریف سلبی

قاضی عبدالجبار حسن و قبیح را به صورت سلبی تعریف می‌کند: افعالی که اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند شایسته نکوهش هستند، قبیح؛ و افعالی که چنین نیستند، یعنی هیچ گاه شایسته نکوهش نیستند، حسن دانسته می‌شوند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۷/۶؛ همان: ۱۸ و ۳۱؛ ۱۹۷۱: ۲۰۳-۲۰۴).^۱

ابوالحسین بصری افعالی را که از انسان در حالت تکلیف سرمی‌زند، به دو قسم حسن و قبیح تقسیم می‌کند و هر یک از حسن و قبیح را به دو صورت تعریف می‌کند (ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳: ۱/۳۳۵).^۲

می‌توان دو تعریف مطرح شده در عبارت ابوالحسین را این گونه صورت‌بندی کرد:
تعریف اول قبیح: فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر، بر شخصی که قادر بر انجام A_1 است و امکان علم به A_1 را دارد جایز نباشد A_1 را انجام دهد؛ یا حق انجام A_1 را نداشته باشد.^۳

۱. «اعلم أن الفعل ينقسم الى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده... ذلك كفعل الساهی و النائم. الثاني له صفة زائدة على وجوده، فلا يخلو من وجهين: اما أن يكون قبيحا أو حسنا، لأنه أن يعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد فيكون قبيحا؛ أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه فيكون حسنا.» (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۷/۶)

۲. «ان الانسان اما ان يصدر عنه فعله و ليس هو على حالة التكليف، و اما ان يكون على حالة التكليف. فالاول نحو فعل الساهی و النائم... و الثاني ضربان: احدهما ان يكون مما ليس للقادر عليه، المتمكن من العلم به، ان يفعله. و اذا فعله كان فعله له مؤثرا في استحقاق الذم؛ فيكون قبيحا. و الضرب الآخر ان يكون لمن هذه الحالة، فعلمه. و اذا فعلمه لم يكن له تأثير في استحقاق الذم؛ و هو الحسن.» (ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳: ۱/۳۳۵)

۳. در این تعریف‌ها فرض گرفته‌ایم که مراد ابوالحسین مصداق‌های (tokens) حسن است، نه نوع (type) آن؛ از این رو از تعبیر A_1 به جای A استفاده کرده‌ایم.

تعریف دوم قبیح: فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر، اگر شخصی که قادر بر انجام A_1 است و امکان علم به A_1 را دارد A_1 را انجام دهد، انجام A_1 در سزاوارِ مذمت شدنِ او مؤثر باشد.

تعریف اول حَسَن: فعل A_1 حَسَن است اگر و تنها اگر، بر شخصی که قادر بر انجام A_1 است و امکان علم به A_1 را دارد جایز باشد A_1 را انجام دهد؛ یا حق انجام A_1 را داشته باشد.

تعریف دوم حَسَن: فعل A_1 حَسَن است اگر و تنها اگر، اگر شخصی که قادر بر انجام A_1 است و امکان علم به A_1 را دارد A_1 را انجام دهد، انجام A_1 در سزاوارِ مذمت شدنِ او مؤثر باشد.

به نظر می‌رسد این دو تعریف برای هر یک از حَسَن و قبیح دست‌کم در مفهوم تمایز واقعی دارند و به یکدیگر برنمی‌گردند؛ هرچند ممکن است مصادیق مساوی داشته باشند. مفهوم «مؤثر بودن A در سزاوارِ مذمت شدن» همان مفهوم «جایز نبودن A » یا «نداشتن حق انجام A » نیست.^۱

نکته جالب در این تعریف قید «المتمکن من العلم» است. براساس این عبارت می‌توان گفت شرط لازم افعال برای داشتن ویژگی اخلاقی، آگاهی و علم بالفعل به آنها نیست؛ بلکه در این مورد، تمکن یا توان دانستن کفایت می‌کند. بنابراین فعلی که از روی اختیار انجام شود و فاعل آن امکان و توان آگاه شدن به آن فعل را داشته باشد واجد ویژگی اخلاقی، و حَسَن یا قبیح است.

تعریف اول ابوالحسین بصری تعریف پرتکراری نیست و چندان مورد توجه

۱. البته ممکن است براساس برخی از دیدگاه‌ها در ملاک این‌همانی مفاهیم، اگر تمام مصادیق مفهوم B و A یکی باشند، مفهوم B و A این‌همان دانسته شود.

متکلمان قرار نگرفته است، ولی تعریف دوم او همان تعریف سلبی است که بسیار
پرتکرار است.

از دیگر متکلمان عدلیه در این دوره می‌توان به سیدمرتضی، شیخ طوسی، ابن ملاحمی
خوارزمی (۵۳۶ق)، ابوجعفر نیشابوری (حدود ۵۴۵ق) و سدیدالدین حمّصی (اوایل
قرن هفتم قمری)^۱ اشاره کرد. این متکلمان نیز حسن را به صورت سلبی تعریف کرده‌اند
(سیدمرتضی، ۱۳۸۱: ۳۰۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۸۴-۸۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۴: ۱۶۰-۱۶۱؛
ابن ملاحمی، ۲۰۱۰: ۱۶۷؛ ابوجعفر نیشابوری، ۱۴۱۴: ۷۷؛ حمّصی، ۱۴۱۲: ۱۵۲/۱).

۲-۲. تعریف ایجابی

براساس جستجوی نویسندگان، در دوره اول ابوالصلاح حلبی تنها کسی است که
تعریف ایجابی ارائه داده است. او در تقریب المعارف چنین می‌گوید: «الحسن ما يستحق
به المدح مع القصد إليه... و القبيح هو ما يستحق به الذم» (حلبی، ۱۳۷۵: ۹۷). براساس
این تعریف، عدم شایستگی ذم برای حسن بودن فعل کافی نیست، بلکه تنها فعلی حسن
است که علاوه بر عدم شایستگی ذم، فاعل آن شایسته مدح باشد.

ابوالصلاح در تعریف خود از قید «مع القصد الیه» استفاده کرده است. او خود هیچ
توضیحی در مورد این قید نمی‌دهد، اما می‌توان حدس زد منظور وی از اضافه کردن این
قید تأکید بر اختیاری بودن فعل است. به تعبیر دیگر، منظور او از این قید این است که در
صورتی فعل ویژگی اخلاقی دارد که مورد اراده و قصد و اختیار فاعل قرار گرفته باشد.

۱. سدیدالدین محمودبن حسن حمّصی هم‌عصر فخررازی بوده و احتمالاً هنگام فوت او خواجه کودکی خردسال
بوده. فخر در تفسیر خود چنین از حمصی یاد کرده است: «كان في الري رجل يقال له: محمود بن الحسن
الحمصي، و كان معلم الاثني عشرية، و كان يزعم أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء سوى محمد عليه
السلام» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴۸/۸، ذیل آیه مباهله)

۳. میان دوره خواجه نصیرالدین طوسی

محقق طوسی در کتاب‌های مختلف خود تعاریف گوناگونی از حسن و قبیح ارائه داده است. چنانکه خواهیم دید، تعریفی که در *تجرید الاعتقاد* مورد نظر است جزء تعاریف سلبی است، هرچند بدان تصریح نشده؛ تعریفی که در *تلخیص المحصل* ارائه شده ذیل تعاریف ایجابی جای می‌گیرد؛ و تعریف *قواعد العقائد* مشتمل بر عقاب است، و از این رو، ذیل تعاریف مشتمل بر ثواب یا عقاب قرار می‌گیرد.

۳-۱. تعریف سلبی

«الفعل المتَّصف بالزَّائد، إمَّا حسن أو قبیح و الحسن أربعة» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷)

خواجه در *تجرید* به صراحت به تعریف «حسن» و «قبیح» نپرداخته است، اما از این عبارت فهمیده می‌شود که تعریف سلبی مدنظر وی بوده است. دو نکته در این عبارت وجود دارد که هر دو شاهدی بر سلبی بودن تعریف خواجه است:

۱. افعالی که متصف به زائد می‌شوند یا حسن هستند، یا قبیح.

۲. افعال حسن به چهار قسم تقسیم می‌شوند.

شاهد اول

با توجه به عبارت‌هایی که از متکلمان در مورد تقسیمات افعال دیدیم، ظاهراً مراد از «الفعل المتَّصف بالزَّائد» فعلی است که از روی آگاهی یا تمکن بر آگاهی و اختیار انجام شده باشد^۱. براساس این بخش از عبارت ذکر شده، چنین فعلی یا حسن است یا قبیح و با توجه به ذکر نشدن قسم سوم به نظر می‌رسد این افعال به صورت *مانعة الخلو حسن* یا قبیح هستند.

براساس تعاریف سلبی به‌روشنی این *مانعة الخلو صادق* است. چنانکه گذشت، طبق

۱. یا به تعبیر ابوالحسن بصری، فعلی که از انسان در حالت تکلیف سرزند.

تعاریف سلبی رابطهٔ حَسَن و قبیح، رابطهٔ سلب و ایجاب است، بنابراین نه رفع آنها ممکن است و نه جمع آنها. در نتیجه می‌توان این قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیهٔ را نتیجه گرفت: تمام افعال فاعلان مختار و آگاه/متمکن از آگاهی، یا حَسَن هستند یا قبیح. اما بخش اول این متن از تجرید با تعریف‌های ایجابی سازگار نیست؛ چنانکه دیدیم، بر اساس تعاریف ایجابی ممکن است فعلی نه حَسَن باشد و نه قبیح. بنابراین می‌توان گفت این بخش از عبارت خواجه در تجرید مؤید این است که تعریف مورد نظر وی، همچون غالب متکلمان قبل از او، تعریف سلبی بوده است.

شاهد دوم

در بخش دوم این عبارت موجز آمده است: «و الحَسَن أربعة». منظور از «أربعة» در اینجا احکام چهارگانهٔ واجب، مستحب، مباح و مکروه است؛^۱ و بدین رو تمام این چهار قسم حَسَن و فقط افعال حرام قبیح هستند.

روشن است که اگر مفروض این عبارت تعریف سلبی باشد، با این بخش از عبارت کاملاً سازگار است؛ چون کسی که واجب، مستحب، مباح یا مکروهی انجام می‌دهد سزاوار سرزنش نیست. اما اگر تعریف ایجابی دست‌کم متعارف مورد نظر باشد، با این بخش از عبارت ناسازگار است؛ کسی که فعل مکروه یا مباح انجام می‌دهد سزاوار مدح و ستایش نیست. بنابراین اگر حَسَن به صورت ایجابی تعریف شود و به عنوان مثال گفته شود: حَسَن فعلی است که شایستگی مدح داشته باشد، فقط شامل دو قسم است: واجب و مستحب و مباح و مکروه از شمول آن خارج است، در حالی که عبارت تجرید با صراحت این است که: الحَسَن أربعة. پس بخش دوم این عبارت کوتاه نیز مؤید این

۱. ر.ک: علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۲-۳۰۳؛ شمس‌الدین اصفهانی (۱۴۳۳)، تسدید القواعد، تصحیح: خالد بن حماد عدوانی، دارالضیاء، کویت، ص ۹۶۴.

است که تعریف مورد نظر خواجه در این کتاب تعریف سلبی بوده است.

۲-۳. تعریف ایجابی

طوسی در تلخیص‌المحصل، در مقام تحریر محل نزاع، حَسَن را به صورت ایجابی تعریف کرده است:

«قال ... و قد يراد به كونه موجبا للثواب و العقاب و المدح و الذمّ. و هو بهذا شرعيّ عندنا، خلافا للمعتزلة.

أقول: المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره. إنّما الخلاف في معنى الحسن و القبح بوجه آخر، و هو أنّ كون بعض الأفعال موجبا للمدح او الذمّ عقليّ او شرعيّ.» (طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۳۳۹)

براساس توضیحات فخررازی در *المحصل*، اشاعره حسن و قبح به معنای موجب ثواب و مدح بودن و موجب عقاب و ذم بودن را شرعی می‌دانند و معتزله حسن و قبح به این معنا را عقلی می‌دانند (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹). از عبارت *تلخیص‌المحصل* برمی‌آید که از نگاه طوسی، فخررازی به درستی محل نزاع بین معتزله و اشاعره را بیان نکرده است. خواجه محل نزاع بین این دو گروه را در معنای دیگری از حسن و قبح می‌داند: موجب مدح و ذم شدن بعضی از افعال. دو نکته در این عبارت درخور توجه است:

نکته نخست این که خواجه حَسَن را به تبع فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶: ۳۴۶/۱) به صورت ایجابی تعریف کرده است. از جایگزینی «کون بعض الأفعال موجبا للمدح او الذمّ» به جای «حَسَن یا قبح» تعاریف ذیل قابل برداشت است:

۱. حَسَن = کون الفعل موجبا للمدح

۲. قبح = کون الفعل موجبا للذمّ

نکته دوم این که خواجه باز به تبع فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶: ۳۴۶/۱) به جای تعابیری چون «مؤثر فی استحقاق المدح أو الذم» از تعبیر فلسفی «موجب للمدح أو الذم» استفاده کرده است. بنابر این تعریف، حسن فعلی است که موجب مدح شود و قبیح فعلی است که موجب ذم شود، نه اینکه حسن فعلی است که در شایستگی مدح مؤثر باشد و قبیح فعلی است که در شایستگی ذم مؤثر باشد. تفاوت ایجاب که متضمن تأثیر ضرورت بخش است با صرف تأثیر روشن است. چنانکه حذف تعبیر عنصر «استحقاق» نیز قابل توجه است. بنابر جستجوی انجام شده، در میان عدلیه خواجه نخستین متکلمی است که عنصر استحقاق را حذف کرده است. اما پس از وی روش او را برخی از متکلمان، مثل علامه حلی در کشف المراد، ابن میثم بحرانی، ابن مخدوم و علوی عاملی، ادامه داده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴؛ ابن مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۷۸۶/۲).

۳-۳. تعریف مشتمل بر ثواب یا عقاب

در قواعد العقائد خواجه نصیر تعریف متفاوتی ارائه کرده است که از یک سو به تعریف رایج در سنت معتزلی که مشتمل بر عنصر «استحقاق» است نزدیک است و از دیگر سو به رویکرد فخررازی که از عناصر ثواب و عقاب استفاده می‌کند:

«المراد بالحسن فی الأفعال ما لا يستحقّ فاعله ذمًا أو عقابًا، و بالقبیح ما يستحقّهما بسببه.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۲)

همان طور که اشاره شد، طوسی خود در تلخیص المحصل، در مقابل فخررازی، حسن و قبیحی را که مشتمل بر ثواب یا عقاب است، محل نزاع ندانسته است، اما در قواعد العقائد در تعریف حسن و قبیح و بالتبع در تحریر محل نزاع از مؤلفه عقاب الهی استفاده شده است.

تعریف خواجه در مورد فعل قبیح روشن به نظر می‌رسد: فعلی که فاعل آن شایسته

ذم و عقاب باشد؛ اما در مورد فعل حسن به صورت فصلی می‌گوید: «ما لا يستحقُّ فاعله ذمّاً او عقاباً». این عبارت دو تفسیر می‌تواند داشته باشد:

تفسیر اول: حسن فعلی است که فاعل آن نه شایسته ذم باشد و نه شایسته عقاب.

تفسیر دوم: حسن فعلی است که فاعل آن یا شایسته ذم نباشد، یا شایسته عقاب نباشد.

بنابر تفسیر اول افعال زیر حسن نیستند، ولی بنابر تفسیر دوم حسن شمرده می‌شوند:

۱. افعالی که فاعل آنها شایسته ذم هستند، اما شایسته عقاب نیستند.

۲. افعالی که فاعل آنها شایسته عقاب هستند، اما شایسته ذم نیستند.

بنابر تفسیر اول، تعریف خواجه در *قواعد العقائد* با سخن او در تجرید سازگار نیست. همان‌طور که گذشت، بنابر سخن خواجه در تجرید تمام افعالی که به امری زاید بر حد و نشان متصف می‌شوند - یعنی فاعل فعل، آگاه و مختار باشد - یا حسن هستند و یا قبیح؛ و قسم سومی که نه حسن باشد و نه قبیح، وجود ندارد. اما بنابر تفسیر نخست از تعریف *قواعد العقائد*، تنها فعلی حسن است که فاعل آن نه مستحق ذم باشد و نه مستحق عقاب و تنها فعلی قبیح است که هم مستحق ذم باشد و هم مستحق عقاب. بنابراین افعالی که تنها مستحق ذم یا تنها مستحق عقاب هستند نه حسن‌اند و نه قبیح. بر پایه دومین تفسیر از *قواعد العقائد*، هر فعلی (با قید علم و اختیار) که قبیح نیست حسن شمرده می‌شود؛ بنابراین با عبارت تجرید سازگار است.

به نظر می‌رسد عبارت خواجه قابلیت این دو تفسیر را دارد، اما علامه حلی در

شرح خود بر *قواعد العقائد* معنای مورد نزاع حسن و قبح را چنین تفسیر می‌کند:

«کون الفعل بحیث لا يستحقُّ فاعله ذمّاً أو عقاباً یسمی حسناً، کالمباحات، و کونه

بحیث یستحقُّ فاعله ذمّاً أو عقاباً بسببه یسمی قبیحاً» (علامه حلی، بی تا: ۱۱۲)

بر اساس این تفسیر از عبارت *قواعد العقائد*، تعریف قبیح را نیز باید به صورت فصلی

فهمید. گویا این نیز مؤیدی بر تفسیر دوم از تعریف حسن است. بر این پایه می توان این تعریف را به خواجه نسبت داد:

- فعل A حسن است اگر و تنها اگر یا فاعل A مستحق ذم نباشد یا مستحق عقاب نباشد.
- فعل A قبیح است اگر و تنها اگر یا فاعل A مستحق ذم باشد یا مستحق عقاب باشد.

اما این تعریف مسئله ای جدید ایجاد می کند. فرض کنید فعلی شایسته نکوهش است اما شایسته عقاب نیست.^۱ براساس این تعریف، این فعل هم حسن است، چون شایسته عقاب نیست، هم قبیح، چون شایسته نکوهش است. گویا خواجه چند سطر پس از بیان این تعریف به این مسئله پاسخ داده است. وی پس از بیان این مطلب که از نگاه معتزله عقل به نحو بدیهی حسن و قبح برخی افعال را درک می کند و در برخی افعال نیز شرع به حسن و قبح حکم می کند، می نویسد: حُسنِ عقلی آن است که فاعل شایسته نکوهش نباشد و قبح عقلی آن است که فاعل شایسته نکوهش باشد؛ در مقابل، حُسنِ شرعی آن است که فاعل شایسته عقاب نباشد و قبح شرعی آن است که فاعل شایسته عقاب باشد (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۲).^۲ بنابراین فعلی که شایسته نکوهش است اما شایسته عقاب نیست قبح عقلی دارد و حسن شرعی؛ پس چنین نیست که به یک معنا هم حسن باشد و هم قبیح.

۱. مثل سیگار کشیدن، که بنابر نظر بسیاری از فقها حرام نیست و بنابراین مستحق عقاب نیست؛ اما به نظر می رسد سزاوار نکوهش عقلاء است. نمونه دیگر، اصرار بر مکروهات است که مستحق عقاب نیست، اما سزاوار نکوهش عقلاء است.

۲. «و الحسن العقلی ما لا یتحقّق فاعل الفعل الموصوف به الذمّ، و القبح العقلی ما یتحقّق به الذمّ؛ و الحسن الشرعی ما لا یتحقّق به العقاب، و القبح ما یتحقّق به.»

بر این اساس باید گفت هرچند خواجه در قواعدالعقائد معنایی از حسن و قبح را برمی‌گزیند که مشتمل بر عقاب است، اما در نهایت حسن و قبحی را عقلی می‌داند که مشتمل بر این عنصر نیست. بنابراین هرچند تعریف وی در تلخیص‌المحصل و قواعدالعقائد متفاوت است، اما موضع او در عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح یکی است: حسن و قبحی که مشتمل بر ثواب یا عقاب الاهی باشد شرعی است و حسن و قبحی که مشتمل بر ثواب یا عقاب الاهی نباشد عقلی است.

۴. دوره دوم: از خواجه نصیرالدین طوسی تا محمدحسن مظفر

پس از خواجه طوسی بیشتر متکلمان عدلیه از تعریف سلبی دست شسته‌اند و به تعاریف ایجابی یا تعاریف مشتمل بر ثواب و عقاب الاهی روی آورده‌اند.

۴-۱. تعاریف سلبی

در این دوره همچنان پاره‌ای از متکلمان عدلیه، در قفای غالب متکلمان دوره نخست، از تعریف سلبی استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین این متکلمان عبارت‌اند از: محقق حلّی، علامه حلّی، ابن‌مخدوم و علوی عاملی (محقق حلّی، ۱۴۱۴: ۸۵؛ علامه حلّی، ۱۴۰۷: ۳۰۲؛ ابن‌مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۷۸۶/۲). تعریف علامه حلّی و ابن‌مخدوم شایسته توجه بیشتری است؛ در ادامه به این دو می‌پردازیم.

۴-۱-۱. علامه حلّی

علامه حلّی در مجموع آثار خود تعریف واحدی از حسن و قبح ارائه نداده است. در کشف‌المراد و تسلیک‌النفس از تعریف سلبی استفاده کرده است، البته در کشف‌المراد از عنصر «استحقاق» استفاده نشده است، برخلاف تسلیک‌النفس (علامه حلّی، ۱۴۰۷: ۳۰۲؛ علامه حلّی، ۱۴۲۶: ۱۶۳)؛ اما تعریف معارج‌الفهم همان تعریف اول ابوالحسین بصری است و با دو تعریف دیگر او بسیار متفاوت است (علامه حلّی، ۱۳۸۶: ۳۹۹). علامه در کشف‌المراد می‌نویسد:

«فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ و القبيح بخلافه» (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۲)

بر پایه این عبارت، عدم تعلق ذمّ برای حسن بودن یک فعل کافی است و نیازی نیست که مدحی به فعل تعلق گیرد تا فعل حسن شود. بنابراین تعریف حسن صورتی سلبی دارد.

حذف عنصر «استحقاق» نیز جالب توجه است. چنانکه دیدیم بیشتر متکلمان از عنصر «استحقاق» استفاده کرده‌اند و محقق طوسی به تبع فخررازی از عنصر «ایجاب» بهره برده است. اما علامه جایگزین سومی را مطرح کرده است: «تعلق». به نظر می‌رسد بین تعلق و ایجاب تمایز مهمی وجود دارد؛ ایجاب برخلاف تعلق مشتمل بر ضرورت است. ممکن است به فعلی مدح یا ذم تعلق گیرد اما آن فعل موجب مدح یا ذم نباشد، یعنی ضرورتاً سبب مدح کردن یا ذم کردن هر عاقلی نشود. بنابراین دایره افعالی که مدح به آنها تعلق می‌گیرد وسیع‌تر است از دایره افعالی که موجب مدح هستند. بر پایه این تعریف:

۱. فعلی که انجام آن استحقاق و شایستگی ذم داشته باشد، ولی هیچگاه ذمی به آن تعلق نگیرد حسن است.

۲. فعلی که انجام آن شایسته مدح باشد، ولی مورد ذم قرار گیرد قبیح است. به نظر می‌رسد غالب متکلمان با این دو حکم مخالف‌اند. براساس بسیاری از تعاریف، مورد اول قبیح و مورد بعدی حسن است. اگر فرض بگیریم علامه از این جهت با غالب متکلمان مخالف نیست، باید بگوییم او در اینجا «تعلق» را به معنای «استحقاق تعلق» گرفته است.

علامه در معارج الفهم تعریفی ارائه داده است که تفاوت زیادی هم با تعریف رایج متکلمان و هم با تعریف‌های خودش در دیگر آثارش دارد. وی در معارج اساساً «حسن» و «قبيح» را به شایستگی یا تعلق مدح و ذم تعریف نکرده است:

«إما أن يكون لفاعله أن يفعله و هو الحسن أو لا يكون و هو القبيح.» (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۹۹)

این تعریف همان تعریف نخست ابوالحسین بصری است و چنان که ذکر شد، می‌توان آن را به دو شکل صورت‌بندی کرد. حسن و قبیح در صورت‌بندی اول به حق انجام و عدم حق انجام تعریف می‌شود و در صورت‌بندی دوم به جواز فعل و عدم جواز فعل. در میان آثار متکلمان عدلیه تنها ابوالحسین و علامه چنین تعریفی به‌دست داده‌اند.

۴-۱-۲. ابن‌مخدوم

در *مفتاح الباب*، شرح باب حادی عشر، چنین آمده است:

«أن الفعل الاختياري الصادر بالاختيار عن أولى العلم سواء كان فعل الله تعالى أو فعل العبد، و سواء كان من أفعال اللسان أو الجنان أو الأركان إن تعلق بفعله ذم يسمي قبيحا، و إن لم يتعلق بفعله ذم يسمي حسنا» (ابن‌مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱)

دو نکته در عبارت ابن‌مخدوم درخور توجه است:

اولین نکته این است که وی تصریح می‌کند این تعریف مخصوص افعال الهی یا افعال بندگان نیست، بلکه مطلق افعال اختیاری موجودات آگاه را شامل می‌شود. نکته دوم عدم استفاده از واژه «استحقاق» است. ابن‌مخدوم به تبع علامه حلی در کشف‌المراد حسن را بر پایه عدم تعلق ذم و قبح را بر پایه تعلق ذم تعریف کرده است.

۴-۲. تعاریف ایجابی

۱۰۳

مقدس‌اردبیلی تعریفی از قوشجی نقل می‌کند که سه ویژگی مهم دارد: ۱. ایجابی است، ۲. مشتمل بر «استحقاق» نیست و ۳. مشتمل بر ثواب و عقاب است. مقدس‌اردبیلی فقط با ویژگی سوم این تعریف مخالفت می‌کند و گاهی به صورت ضمنی دو ویژگی اول را تأیید می‌کند. نتیجه‌ای که او پایان می‌گیرد این است: «جعل المدار علی المدح و الذم فقط» (مقدس‌اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹). به نظر می‌رسد تعریف

مورد نظر مقدس اردبیلی چیزی شبیه به این است: حَسَن فعلی است که متعلق مدح قرار گیرد و قبیح فعلی است که متعلق ذم قرار گیرد.

نکته جالب این است که مقدس اردبیلی تأکید می‌کند حتی اگر بحث مخصوص افعال بندگان باشد، باز هم نمی‌توان ثواب و عقاب الهی را جزء تعریف حسن و قبح ذکر کرد. به روایت او، معتزله و پیروان آنها معتقد نیستند که عقل ثواب و عقاب فعل را درک می‌کند^۱ (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹).

شیخ بهائی، قاضی سعید قمی و محمدحسن مظفر نیز برای حَسَن و قبیح تعریف ایجابی ذکر کرده‌اند (شیخ بهائی، ۱۳۷۷: ۵۴۰؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۲؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۴۱۳/۲-۴۱۴). البته قاضی سعید ابتدا حَسَن را به صورت ایجابی تعریف کرده، سپس قبح را مقابل آن دانسته است؛ اما چون هیچ تعریفی یافت نشد که قبح را به صورت سلبی (عدم استحقاق المدح) تحلیل کند، احتمالاً قاضی سعید نیز تعریف ایجابی از قبح (استحقاق الذم) اراده کرده است.^۲ مظفر، همانند مقدس اردبیلی، تأکید می‌کند که ثواب و عقاب نباید در تعریف حسن و قبح داخل شود.

۳-۴. تعاریف مشتمل بر ثواب یا عقاب

چنانکه گذشت، نصیرالدین طوسی برای اولین بار در میان متکلمان عدلیه، تعریفی از حَسَن و قبیح ارائه داد که مشتمل بر «عقاب» بود. متکلمان پس از او برخی با تأکید بر اینکه حسن و قبح مورد نزاع مشتمل بر ثواب یا عقاب الهی نیست با او مخالفت کردند. اما پاره‌ای همچون ابن میثم بحرانی، فاضل مقداد، فیاض لاهیجی و علامه مجلسی

۱. فَإِنَّ الْمَعْتَزِلَةَ وَ مَنْ يَحْذُو حَذْوَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِأَنَّ الْعِقَابَ وَ الثَّوَابَ لِلْفِعْلِ يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ، فَإِنَّهُ فِرْعُ الشَّرْعِ وَ إِثْبَاتِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي فَكَيْفَ يَدْعُونَ دَلَالََةَ بَدَاهَةِ الْعَقْلِ عَلَى أَنَّ فِي الْفِعْلِ مَا يَوْجِبُ ذَلِكَ. (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۱۱۹)
 ۲. «فاعلم، أنَّ المراد بحسن الفعل ما يصير بسببه الفاعل مستحقاً للمدح و التعظيم، و المراد بالقبیح ما يقابله.» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۲)

تعریف مشتمل بر ثواب و عقاب الاهی را پذیرفته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۴ و ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۳؛ مجلسی، بی تا: ۱۵/۱). در این میان ابن میثم بحرانی در تعریف خود از عنصر استحقاق استفاده نکرده است. این تعریف را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

فعل *A* حسن است اگر و تنها اگر، در این دنیا به *A* مدح تعلق گیرد و در آخرت ثواب الاهی.

فعل *A* قبیح است اگر و تنها اگر، در این دنیا به *A* ذم تعلق گیرد و در آخرت عقاب الاهی.

این تعریف مصادیق حسن و قبیح را بسیار محدود می‌کند؛ محدودتر از تمام تعاریف مطرح شده. براساس این تعریف افعال زیر نه حسن هستند و نه قبیح:

۱. افعالی که در این دنیا مورد مدح قرار می‌گیرند، اما در آخرت ثواب الاهی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

۲. افعالی که در این دنیا مورد ذم قرار می‌گیرند، اما در آخرت عقاب الاهی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

۳. افعالی که در این دنیا مورد مدح قرار نمی‌گیرند، اما در آخرت ثواب الاهی به آنها تعلق می‌گیرد.

۴. افعالی که در این دنیا مورد ذم قرار نمی‌گیرند، اما در آخرت عقاب الاهی به آنها تعلق می‌گیرد.

۵. افعالی که در این دنیا نه مورد مدح قرار می‌گیرند و نه مورد ذم.

۶. افعالی که در آخرت نه عقاب الاهی به آنها تعلق می‌گیرد و نه ثواب الاهی.

۶. نتیجه

با بررسی سیر تاریخی مهم‌ترین و پرتکرارترین تعاریفی که متکلمان عدلیه از اوایل قرن پنجم تا اواخر قرن چهاردهم برای حَسَن و قبیح ذکر کرده‌اند، دیدیم که در میان متکلمان معتزله و امامیه محقق طوسی در این بحث از سه جهت نقطه عطف است:

۱. تمام تعریف‌های قبل از خواجه، به جز تعریف ابوالصلاح حلبی، سلبی است و بیشتر تعاریف پس از او غیر سلبی.

۲. خواجه نخستین متکلمی است که تعریفی مشتمل بر ثواب یا عقاب الاهی ارائه کرده است.

۳. خواجه نخستین متکلمی است که تعریفی بدون عنصر استحقاق ارائه کرده است. از همین رو می‌توان تعاریف متکلمان را در دو دوره تاریخی با میان دوره خواجه نصیر طوسی جای داد: ۱. از قاضی عبدالجبار تا خواجه نصیر طوسی ۲. میان دوره خواجه نصیر طوسی ۳. از خواجه نصیر طوسی تا محمدحسن مظفر.

از سوی دیگر پرتکرارترین تعاریف به سه گروه تقسیم می‌شود: تعاریف سلبی، تعاریف ایجابی و تعاریف مشتمل بر ثواب یا عقاب الاهی. در دوره نخست تمام متکلمان به جز ابوالصلاح حلبی تعریف سلبی ارائه کرده‌اند. محقق طوسی در هر یک از سه کتاب کلامی خود از یکی از سه تعریف استفاده کرده است. متکلمان پس از او بیشتر از تعاریف ایجابی و نیز تعاریف مشتمل بر ثواب و عقاب الاهی بهره برده‌اند. همچنین روشن شد براساس تعاریف سلبی، رابطه حَسَن و قبیح رابطه سلب و ایجاب است، و از این رو رفع و نیز جمع هر دو ناممکن است؛ اما در تعاریف ایجابی، نسبت حَسَن و قبیح سلب و ایجاب نیست؛ ممکن است فعلی نه حَسَن باشد و نه قبیح؛ و بر پایه تعاریف مشتمل بر ثواب یا عقاب الاهی، دفاع از موضع عدلیه دشوارتر می‌شود.

منابع

۱. ابن مخدوم، ابوالفتح الحسینی (۱۳۶۵)، *مفتاح الباب*، در: الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، تحقیق: مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، تهران.
۲. ابن ملاحمی، محمود بن محمد خوارزمی (۲۰۱۰)، *الفائق فی أصول الدین*، تحقیق: فیصل بدیر عون، دارالکتب و الوثائق القومية، قاهره.
۳. ابوالحسین بصری، محمد بن علی (۱۴۰۳)، *المعتمد فی أصول الفقه*، تقدیم: خلیل المیس، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. ابوجعفر نیشابوری، قطب الدین (۱۴۱۴)، *الحدود*، تحقیق: محمود یزدی، مؤسسه الامام الصادق، قم.
۵. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تصحیح: سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۶. حلبی، ابوالصلاح (۱۳۷۵)، *تقریب المعارف*، تحقیق: فارس تبریزیان، ناشر: محقق، بی جا.
۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶)، *معارج الفهم فی شرح النظم*، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلی، دلیل ما، قم.
۸. _____ (۱۴۰۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۹. _____ (۱۴۲۶)، *تسلک النفس الی حظیره القدس*، تحقیق: فاطمه رضانی، مؤسسه امام صادق، قم.
۱۰. _____ (بی تا)، «کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد»، در: تصحیح و تحقیق کتاب کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، پایان نامه کارشناسی ارشد اکرم خلیلی در دانشگاه تربیت معلم تهران، ۱۳۷۹، قابل دسترس در:

<https://ganj.irandoc.ac.ir>

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *فلسفه حقوق بشر*، تحقیق: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، *مبایذ اخلاق در قرآن*، تحقیق: حسین شفیعی، اسراء، قم.
۱۳. حمّصی، سدیدالدین (۱۴۱۲)، *المنقذ من التقليد*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۱۴. سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۱)، *الملخص فی أصول الدین*، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۵. شیخ بهائی، محمدبن حسین (۱۳۷۷)، «*الاعتقادات*»، در: *پنج رساله اعتقادی*، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، منتشر شده در: *میراث اسلامی ایران*، دفتر هفتم، به کوشش رسول جعفریان، کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۱۶. شیخ طوسی، ابو جعفر (۱۳۹۴)، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح: مرکز تخصصی علم کلام، راند، قم.
۱۷. _____ (۱۴۰۶)، *الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد*، دارالاضواء، بیروت.
۱۸. _____ (۱۴۱۴)، «*المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام*»، در: رسائل العشر، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۱۹. علوی عاملی، میرسیدمحمد (۱۳۸۱)، *علاقة التجريد، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲۰. فاضل مقداد، جمال الدین (۱۳۸۰)، *اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية*، تحقیق: سید محمدعلی قاضی طباطبایی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۱. _____ (۱۴۰۵)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تصحیح: سیدمهدی رجائی، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۲۲. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱)، *المحصل*، تحقیق: حسین اتای، دارالرازی، عمان.
۲۳. _____ (۱۴۲۰)، *مفاتيح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. _____ (۱۹۸۶)، *الاربعین فی اصول الدین*، مکتبه کلیات الأزهرية، قاهره.
۲۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، نشر سایه، تهران.

۲۶. قاضی سعید قمی، محمدبن محمد مفید (۱۴۱۵)، شرح توحید الصدوق، تصحیح: نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۷. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۷۱)، «المختصر فی اصول الدین»، در: رسائل العدل و التوحید، تحقیق: محمد عماره، دار الهلال، بیروت.
۲۸. _____ (بی تا)، المعنی فی ابواب العدل و التوحید، ج ۶ (التعدیل و التجویر)، تحقیق: محمود محمد قاسم، الدار المصرية، قاهره.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، حق الیقین، کتابفروشی اسلامیه، تهران.
۳۰. محقق حلی، جعفر بن الحسن (۱۴۱۴)، المسلك فی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ الف)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دارالأضواء، بیروت.
۳۲. _____ (۱۴۰۵ ب)، قواعد العقائد، در: تلخیص المحصل، دارالأضواء، بیروت.
۳۳. _____ (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق: محمدجواد حسینی جلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، فلسفه اخلاق، تحقیق: احمدحسین شریفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۳۵. مظفر، محمدحسن (۱۴۲۲)، دلائل الصدق لنهج الحق، مؤسسة آل البيت، قم.
۳۶. مقدس اردبیلی، ملا احمد (۱۴۱۹)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، تحقیق: احمد عابدی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.