

اخلاق از دیدگاه اشاعره و معتزله

حمید ملک مکان*

چکیده

در علم اخلاق، از حسن و قبح سخن می‌رود و اخلاق بر اخلاق از دیدگاه اشاعره و معتزله مدار حسن و قبح می‌چرخد، اعم از آن‌که در حوزه عقاید یا اوصاف نفسانی و یا افعال باشد. نگارنده در مقاله حاضر، اخلاق را از دیدگاه دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله بررسی کرده است. معتزله به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال معتقدند و آن را از لوازم اساسی عدل الهی می‌دانند. آنان همه افعال الهی را حسن و زیبا می‌دانند و برآنند که خدا فعل قبیح انجام نمی‌دهد و در انجام واجبات، اخلال نمی‌ورزد. صفت عدل به صفات اراده و قدرت مطلق الهی بازمی‌گردد؛ این صفات به شناخت توحید و مطلق صفات خداوند می‌انجامد. شناخت توحید و اثبات قدیم بودن خدا، بر آزادی اراده و اختیار انسانی در افعالش متوقف است و صحت این امور نیز به عقل توقف دارد نه نقل؛ در غیر این صورت، به فروپاشی نظام اجتماعی، بطلان قانون علیت و نیز به نابودی شرع و دین می‌انجامد.

در برابر این دیدگاه، اشاعره به حسن و قبح الهی و شرعی افعال پایبندند. آنان به عدل خدا باور دارند اما نه با تعریفی که معتزله قائل است؛ بلکه به اعتقاد ایشان هر کاری که خدا انجام دهد، عین عدل است. بنابراین، آنان حسن و قبح افعال را ذاتی نمی‌دانند و به تبع، برای عقل در کشف حسن و قبح، ارزشی قائل نیستند؛ بلکه آفریننده حسن و قبح را خدا و فرمان الهی می‌دانند. در نظر آنان نیز حسن و قبح افعال، به اراده و قدرت مطلق الهی بازگشت دارد که هر دو صفت از صفات ذات به شمار می‌آید.

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

نکته دیگر، آن است که هر دو مکتب در عقلی بودن برخی از معانی حسن و قبح، دیدگاهی مشترک دارند؛ تنها در استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب، عاجلاً و آجلاً، اختلاف نظر وجود دارد.

سرانجام این که در دستگاه کلامی معتزله و مطابق تفسیر آنان از حسن و قبح افعال، نگاه و توجه، بیش تر «انسان‌مدارانه» است؛ حال آن‌که در دستگاه کلامی اشاعره، تأکید بیش تر الاهیاتی و «خدا‌محور» می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اشاعره، معتزله، حسن و قبح، ذاتی و عقلی، الاهی و شرعی.

مقدمه

مقاله پیش رو در نظر دارد تا به بررسی اخلاق از دیدگاه دو مکتب کلامی مشهور و تأثیرگذار در جهان اسلام (معتزله و اشاعره) بپردازد که هر کدام، رویکردی خاص در این زمینه دارند.

اخلاق، یکی از شاخه های علوم انسانی است که در آن از ارزش خلق و خور رفتار آدمی بحث می شود. اخلاق اسلامی با مکاتب گوناگون خود، در مبانی ارزشی خویش، به فرهنگ قرآنی و تعالیم نبوی تکیه دارد؛ در عین حال، متفکران مسلمان از گذشته تا کنون، در بسط و گسترش تعالیم اخلاقی و نیز در سبک و اسلوب تدوین آثار خود، از میراث پیشینیان بهره مند بوده اند.

در علم اخلاق، از «حسن و قبح» سخن می رود و اخلاق بر مدار «حسن و قبح» می چرخد. این دو مفهوم، گاهی در حوزه عقاید مطرح است، مانند حسن توحید و قبح شرک؛ گاهی در اوصاف نفسانی، مانند حسن قناعت و غبطه، و قبح طمع و حسد؛ و زمانی در افعال مطرح می شود، مانند حسن رعایت حقوق دیگران و قبح تجاوز به آنان. بنابراین، می توان گفت در علم اخلاق از مطلق اعمال جوانحی و جوارحی بحث می شود. برخی از متفکران و صاحبان اندیشه بر این باورند که افعال اخلاقی از اموری همچون عقل، اراده و اختیار و تناسب داشتن با «من علوی انسان» و مانند آن سرچشمه می گیرد و هر چه اختیار انسان در افعال اخلاقی بیش تر باشد، کار وی اخلاقی تر است. از نگاه برخی دیگر، موجودی که بخواهد در دایره اخلاق قرار گیرد و مشمول بایدها و نبایدها و نیز حسن و قبح های اخلاقی شود، باید مکلف باشد به این دلیل که، اخلاق در فضای تکلیف و تکلیف مداری معنا می یابد. وجود شعور و اراده، شرط تعلق احکام اخلاقی به یک موجود نیست. در واقع، اخلاق در محدوده «مکلفان» جریان می یابد، نه در محدوده

عالمان، مُدرِکان و صاحبان شعور؛ و مکلف کسی است که برای او بهشت و جهنمی در کار باشد.

نکته دیگر، رابطه و نسبت کلام و اخلاق است. در این باره گفته می‌شود که کلام، در استخدام و خدمت اخلاق قرار دارد. مقصود همه فعالیت‌های کلامی القای این امر است که ما انسان‌های اخلاقی باشیم و درونمان دگرگون شده، وضع جدیدی در درون خویش بیابیم.

معتزله را با اصول پنجگانه «توحید، عدل، منزلت، وعد و وعید، و امر به معروف و نهی از منکر» می‌شناسند؛ ولی باید توجه داشت که تأکید اصلی آنان بر «توحید و عدل» است و از این رو به «عدلیه» نیز شهرت یافته‌اند. گاهی عدل را بر توحید نیز مقدم داشته، خود را «اهل العدل و التوحید» می‌نامیدند. آنان توحید را مهم‌ترین صفت ذات خدا و عدل را مهم‌ترین صفت فعل او می‌دانستند که صفت عدل، منشأ و مبدأ احکام اخلاقی قرار می‌گیرد (ابن مقویه، ۱۹۶۵، ص ۱۱؛ و نیز ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۴۲-۴۳).

اشاعره نیز در آثار خویش، حسن و قبح یا اخلاق را ذیل بحث «تعديل و تجویز» می‌آورند و برای عدل الهی نقش مهمی قائلند؛ البته صفت عدل نزد اشاعره، بر خلاف معتزله، مهم‌ترین صفت الهی نیست؛ بلکه این صفت، تابع صفات قدرت و اراده خدا می‌باشد. اراده خدا مطلق و بدون قید است. خدا امرکننده و نهی‌کننده ای مافوق خویش ندارد؛ زیرا کسی یا چیزی بیرون از ملک او نیست. او مالک غیرمملوک است، بنابراین، هر کاری بخواهد، می‌تواند در ملک خود بکند و لازم نیست اراده، رضایت و امر کسی را برآورده سازد؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء/۲۳). اعتقادی غیر از این، مغلوب شدن یا عجز خدا را به دنبال دارد و خدای مالک علی‌الاطلاق، مملوک خواهد شد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۸، ص ۷۱ و ۱۱۷؛ باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۶۷ و ۶۹؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، مدخل اخلاق).

نتیجه آن‌که معتزله با توجه به رویکرد کلامی خویش، به حجیت عقل باور دارد و اصول عقاید دینی را با ادله عقلی قابل اثبات می‌داند؛ و حتی در صورت تعارض عقل و

نقل، دلایل عقلی را ترجیح می‌دهد؛ و عدل را عمل به مقتضای عقل و حکمت می‌داند که همان صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است (ر.ک: شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۲). بنابراین، آنان هم در افعال الهی و هم در اعمال اخلاقی، بر عقل و حکمت، و عمل به مقتضای آن‌ها تأکید می‌ورزند؛ اما اشاعره که جهت وجوب احکام را شرع (و نه عقل) می‌دانند، بیش‌تر بر دو صفت اراده و قدرت تأکید دارند؛ گویی عقل و حکمت نیز تابع مقتضیات اراده و قدرت به شمار می‌آید. خدا «فعال ما یشاء» است و هر چه اراده کند، حتی اگر اراده‌اش از نظر عقل ممتنع باشد، عین عدل خواهد بود. او هر چه بخواهد و هر گونه که بخواهد، در ملک خویش تصرف می‌کند.

نگارنده در این مقاله در باب حسن و قبح (اخلاق) از نگاه معتزله و اشاعره، به معناشناسی، کاربردها، جایگاه، ملاک‌ها، براهین و آثار و نتایج حسن و قبح افعال از دیدگاه این دو مکتب کلامی می‌پردازد.

اشاعره و معرفت‌شناسی حسن و قبح افعال

معناشناسی حسن و قبح

از منظر اشاعره قبیح به چیزی گفته می‌شود که شرع از آن نهی تحریمی یا تنزیهی (نهی کراهتی که فاعل آن عقاب نمی‌شود، بلکه ثواب کم‌تری شامل حال وی گردد) کند؛ و حسن بر خلاف آن است، یعنی چیزی که شرعاً نهی نشده باشد، مانند واجب، مستحب و مباح. اکثر اشاعره مباح را نیز از قبیل حسن و بالاتفاق فعل خدا را در همه حال، حسن می‌دانند. مخالفان اشاعره، فعل حیوانات را به حسن و قبح توصیف نمی‌کنند و در باب فعل کودکان نیز اختلاف نظر وجود دارد (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۲؛ اشعری، ۱۴۰۸، ص ۷۴؛ باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۷۴؛ جوبینی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۸ به بعد).

پیش از بیان معنای مورد نزاع، معانی حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری بیان می‌گردد:

صفت کمال و نقص: مانند علم و جهل، از آن جا که عالم به صفت کمال متصف است و نادان به صفت نقص، در نتیجه کمال، حسن و نقص، قبیح است.

ملائمت و منافرت با غرض: محسن، مطابقت با غرض و قبح، مخالفت با غرض است. چنان که می‌گوییم: «ورزش برای سلامتی بدن، خوب و شیرینی برای سلامتی دندان، بد است». آن که نه موافق و نه مخالف با غرض باشد، نه حسن است و نه قبیح. صاحب *مواقف* بر آن است که برخی این مورد و معنا را «مصلحت و مفسدت» تعبیر می‌کنند؛ یعنی چیزی که در آن مصلحت هست، حسن و آنچه در آن مفسدت است، قبیح نامیده می‌شود، مانند قتل زید برای خانواده مقتول و خانواده قاتل. اما فخر رازی در این جا حسن و قبح را به معنای «سازگاری و ناسازگاری با طبع» دانسته است (الحسن و القبح قد یراد بها ملائمة الطبع و منافرته؛ ر.ک: طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۳۹، و نیز ر.ک: رازی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۶). در «شرح المقاصد» نیز مانند «شرح المواقف» از تعبیر مناسبت و عدم مناسبت با غرض استفاده شده است (ر.ک: ج ۴، ص ۲۸۲).

چند نکته در این جا اهمیت دارد: اول آن که معنای کمال و نقص، اعم از صفات نفسانی و صفات جسمانی برای انسان، غالباً در باب صفات اشیا به کار می‌رود؛ مانند علم، شجاعت، جهل، ترس، و برای افعال کارایی کم‌تری دارد و یا اصلاً کارایی ندارد. دوم آن که در باب سازگاری و ناسازگاری بالطبع اگر منظور تمایلات حیوانی و ملکی باشد، در این صورت، به قوای ادراکی حسی یا خیالی یا وهمی ارتباط پیدا می‌کند و میان انسان و حیوان مشترک است؛ بنابراین به قوه عقل، مربوط نمی‌شود. چنان که می‌توان گفت چنین حسن و قبحی، نوعی شخص‌انگاری است که مستلزم نوعی نسبی‌گرایی افراطی و در واقع همان معنای لذت و الم است؛ و با این فرض، از ملاک داوری اخلاقی در باب افعال شخص عاقل و حتی از محل نزاع نیز خارج می‌گردد. اما اگر مراد از طبع، تمایلات انسانی و ملکوتی یا سرشت و طبع عقلانی شخص عاقل باشد — که جنبه زیبایی معنوی و غیرمادی دارد (مانند عدالت، وفای به عهد، راست‌گویی)، با طبع والای انسانی و تمایلات ملکوتی وی سازگار است؛ و در برابر آن، ستم، خیانت و دروغ‌گویی،

با طبع والا و تمایلات ملکوتی وی ناسازگار و قبیح است - چنین معنایی با عقل عملی سازگار خواهد بود، و از مهم‌ترین ملاکات حکم عقل عملی نسبت به حسن و قبح افعال است (ر.ک: ربانی گلپایگانی؛ دربار دیدگاه شهید مطهری، ر.ک: امید، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹). سوم آن که، غزالی در «الاقتصاد» (ص ۱۸۶) همچون ایجی و تفتازانی (ر.ک: منابع پیشین)، حسن و قبح را به معنای «سازگاری و ناسازگاری با اغراض و مصالح» دانسته است. در این جا اگر بتوان غرض و مصلحت را غایات متناسب با وجود خاص هر موجودی در نظر گرفت، هر موجودی، اعم از واجب و ممکن، غرض و مصلحتی متناسب با مرتبه وجودی‌اش خواهد داشت. مطابق این معنا، همه اعیان (ذوات اشیاء) صفات و افعال آن‌ها دارای غرض و مصلحت خواهد بود و آنچه با غرض و مصلحت آنان سازگار باشد، حسن و الا قبیح به شمار می‌آید؛ مانند این که فلان کتاب یا اتومبیل یا غیر آن خوب و حسن است، زیرا موافق با غرض و تأمین‌کننده مصلحت انسان است. از سوی دیگر، چنین تفسیری درباره افعال شخص عاقل - اعم از اختیاری، اضطراری و طبیعی یکسان خواهد بود. حتی می‌توان فعل شخص ساهی یا نائم را نیز - اگر آسایش بدنی یا آرامش نفسانی و یا عکس آن را در پی داشته باشد - دارای صفت حسن یا قبح به شمار آورد؛ اگرچه چنین غرضی «ما لاجله الفعل» نیست، بلکه «ما یتبھی الیه الفعل» است (ر.ک: جوادی و محمدی، ۱۳۸۷)؛ و حال آن‌که لازم است سازگاری و ناسازگاری، با غرض و مصلحت در حوزه افعال، آن هم افعال اختیاری، در نظر گرفته شود نه درباره اعیان، صفات و مطلق افعال این لزوم بدان دلیل است که بحث حاضر درباره افعال شخص عاقل است؛ البته از نظر اشاعره، صرفاً درباره افعال انسان است اما از دیدگاه عدلیه این بحث درباره افعال هر شخص عاقل، اعم از واجب و ممکن، مطرح است.

نکته دیگر در این قسمت، آن است که مصالح و اغراض، هم می‌توانند فردی و شخصی باشند و هم نوعی و عمومی. در صورت شخصی بودن، همان معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع، مطرح خواهد بود. در عین حال، در صورت پذیرش خودمحوری اخلاقی، در این باره دچار تزاخم و تعارض می‌شویم؛ و در نتیجه، درگیری عملی

انسان‌ها با یکدیگر و هرج و مرج در زندگی از پیامدهای آن خواهد بود (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۹؛ و هولمز، ص ۱۴۴). اما اگر مصالح نوعی باشد (غرضی که لازمه نوعیت انسان است) می‌توان همان معنای کمال و نقص را پذیرفت. اندیشمندان مسلمان برای تبیین این معنا، عدل و ظلم را معیار نهایی می‌دانند. عدل از دیدگاه آنان، چیزی است که بقای نوع بشر را تأمین می‌کند و با غرض نوع انسان، سازگار است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۲).

چهارم آن که ظاهراً اکثر متکلمان اسلامی بر آنند که معانی پیش‌گفته برای حسن و قبح (کمال و نقص، ملائمت و منافرت با طبع، غرض و مصلحت، مصلحت و مفسدت، و تعبیر مشابه آن) عقلی است یا دست‌کم اختلافی در آن وجود ندارد و شاید بتوان برای جمع کردن موارد اختلافی، به دیدگاه *خواجه طوسی* در «قواعد العقائد» اشاره کرد که وی ملائمت و غیرملائمت را به صورت مطلق طرح می‌کند و از طبع و غرض و مصلحت سخن نگفته است: «للحسن و القبح معانٍ مختلفه: منها ان یوصفَ الفعلُ او الشیءُ الملائمُ بالحسن و غیر الملائم بالقبیح و منها ان یوصفَ الفعلُ او الشیءُ الکامل بالحسن و الناقص بالقبیح و لیس المراد ههنا هذین المعنیین» (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۵۲).

استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب

سخن در این است که آیا برخی از افعال عاجلاً (یعنی در دنیا) متعلق مدح و آجلاً (یعنی در آخرت) متعلق ثواب است و برخی دیگر عاجلاً (در دنیا) متعلق ذم و سرزنش و آجلاً (در آخرت) متعلق عقاب است که اگر چنین مدح و ثوابی بدان تعلق گیرد، آن را *حسن بنامیم* و اگر ذم و عقابی بدان تعلق گیرد، آن را *قبیح بدانیم*؟! مثلاً آیا این‌گونه است که در فعل «راست‌گویی» یا «عدالت»، صفتی وجود دارد که فاعل آن، سزاوار مدح یا پاداش باشد و در برابر آن فاعل «دروغ‌گویی» یا «ظلم و ستم»، سزاوار سرزنش و عقاب دانسته شود؟! (ر.ک: رازی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۱-۲۰۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۲).

مورد نزاع در معانی حسن و قبح میان اشاعره و مخالفان آنان، همین معنای سوم است که در این جا چند نکته قابل طرح است: اول آن که از سخن برخی اشاعره در می‌یابیم

استحقاق مدح و ثواب و نیز ذم و عقاب پس از ورود فرمان الاهی است و اساساً به وجود آورنده حسن و قبح، چیزی جز امر و نهی الاهی نیست. بنابراین، عقل انسانی حتی پس از ورود دستور و فرمان الاهی، توانایی فهم چنین حسن و قبحی را ندارد. دلیل این مطلب آن است که هرگاه خداوند بخواهد، می‌تواند متعلق فرمان خویش را دگرگون سازد؛ از این رو با تغییر فرمان الاهی، حسن و قبح نیز دگرگون خواهد شد (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۸۲ - ۲۸۳).

دوم آن که، برخی دیگر از اشاعره در پی آن هستند که مدح و ذم عقلایی را از ثواب و عقاب (مدح و ذم شرعی) تفکیک کنند و اولی را مطابق عرف عامی که وجود دارد، عقلی می‌نامند و دومی را شرعی. طرفداران این نظریه، *تفتازانی* (در شرح المقاصد، ص ۲۹۱ - ۲۹۲) *میرشریف جرجانی* (در شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۱ به بعد) و *فضل بن روزبهان* خنجی (مظفر، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶۰ به بعد) می‌باشند. این دیدگاه بر آن است که ملازمه‌ای میان حکم عقل و عقلا با حکم شرع وجود ندارد. اما سؤال این است که چگونه می‌توان از آنان چنین نظری را پذیرفت، در حالی که آنان نسبت به افعال بندگان، نقشی جز «کسب» برای فعل انسان قائل نیستند و حتی صاحب *مواقف* در اولین دلیل خویش برای اثبات عقلی نبودن حسن و قبح می‌گوید: «الاول: ان العبد مجبور فی افعاله و اذا کان کذلک لم یحکم العقل فیها بحسن و لا قبح»؛ سپس *شریف جرجانی* در شرح آن می‌گوید: «لان مالیس فعلاً اختیارياً، لایتصف بهذه الصفات» (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۵). مطابق این اعتراف (که انسان اختیار ندارد) مدح و ذمی عقلی و عقلانی نسبت به کار خوب یا بد انسان صورت نمی‌گیرد. از این رو، کلام آنان با مبنای جبر، ناسازگار است و باید گفت: اشاعره منکر حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم به طور کلی و مطلق است؛ یعنی هم شامل مدح و ذم عقلی و عقلایی می‌شود و هم ملازمه آن با حکم الاهی را نیز در بر می‌گیرد.

سوم آن که - جدا از این که انکار حسن و قبح از دیدگاه اشاعره که هم مدح و ذم عقلی و عقلایی را در بر می‌گیرد و هم ثواب و عقاب الاهی را - آیا عنوان ثواب و عقاب اخروی را می‌توان در موضوع این مسأله وارد کرد یا خیر؟ *فخر رازی* بر آن است که این

عنوان نیز در موضوع بحث وارد می‌شود: «و قد یراد به کونه موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذم و هو بهذا شرعی خلافاً للمعتزلة» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۳۹). ولی اشکال در این است که افعال الاهی از دایره این بحث خارج می‌شوند و حال آن‌که انگیزه اصلی طرح مسأله حسن و قبح عقلی افعال در کلام اسلامی، بررسی افعال الاهی است. بنابراین، جوینی به جای واژه پاداش و کیفر، از واژه «ثنا و ذم» استفاده کرده است: «و هذا یوهم کون الحسن و القبح زائداً علی الشرع، مع المصیر الی توقف ادراکه علیه و لیس الامر كذلك، فلیس الحسن صفة زائدة علی الشرع مُدرَکة به، و اَما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء علی فاعله و كذلك القول فی القبیح و المراد بالقیح ما ورد الشرع بذم فاعله» (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۸). فاضل قوشچی نیز بر آن است که در باب افعال الاهی، صرفاً واژه مدح و ذم به کار برده می‌شود، نه ثواب و عقاب: «و ان ارید به ما یشمل افعال الله تعالی اکتفی بتعلق المدح و الذم و ترک الثواب و العقاب» (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۸ به نقل از ربانی، ملاک های حسن و قبح عقلانی افعال).

چهارم آن که برخی از اندیشمندان معتقدند علاوه بر معانی مشهوری که درباره حسن و قبح افعال مطرح گردید، می‌توان احتمالات دیگری نیز بدان افزود و نظر اشاعره را در این باره بررسی کرد: احتمال اول آن است که حسن و قبح افعال، به واقعیات نفس الامری ناظر باشد؛ اما از آن جا که عقل بشری توان ادراک آن‌ها را ندارد - زیرا اگر چه خوبی و بدی افعال را می‌تواند درک کند، توانایی اش محدود است - لذا به شرع نیازمند است. بنابراین اگر عقل ما، عقل شارع بود، توانایی درک حسن و قبح تمام افعال را داشت؛ ولی عقل ما ناقص است و چنین توانایی‌ای را ندارد. احتمال دوم آن است که حسن و قبح، ناظر به کار و علیت خداوند است نه انسان. توضیح آن که اشاعره، اصل علیت میان پدیده‌ها را قبول ندارد و علت حقیقی و مستقیم هر چیزی را ذات خدا می‌داند؛ بنابراین اگر رابطه‌ای هم باید لحاظ شود آن رابطه با خدا است نه با کار ما؛ و خداوند حسن و قبح را ایجاد می‌کند، نه ما. از این رو، اگر ما با توجه به نتیجه‌ای، کاری را خوب و کار دیگری را بد و این کار را علت به وجود آمدن آن نتیجه می‌دانیم، اشاعره آن را رد کرده،

معتقدند خوب بودن یا بد بودن کار، معلول آن فعل و عمل نیست، بلکه چون خدا آن نتیجه را بر آن رقم زده، وصف خوبی یا بدی به خویش می‌گیرد. خلاصه آن که اگر گفته شود کار الف خوب است چون به نتیجه ب منجر می‌شود، چنین خوبی‌ای نادرست است؛ ولی اگر گفته شود کار الف خوب است، زیرا خدا نتیجه ب را بر آن مترتب می‌کند، چنین وصف حُسن و خوبی، درست است. احتمال سوم این است که حسن و قبح، یک امر قراردادی صرف و محض است و اصلاً واقعیتی ندارد. مطابق این دیدگاه، آنچه میان مردم از حسن و قبح افعال شایع و مرسوم است، مجموعه‌ای از قراردادها است که یا عمومی است و یا به گروه خاصی مربوط می‌باشد. بنابراین خوب و بد بودن افعال، تابع قرارداد است؛ و حال آن که اگر قرار است خوبی و بدی، تابع قراردادی باشد، چه کسی بهتر از شارع است و هرچه را او بر آن صَحّه گذاشت، اعم از خوبی و بدی بپذیریم. نتیجه این که چنین قراردادی به هیچ واقعیتی ناظر نیست و پای عقل را نیز در این مقام، نمی‌توان به میان آورد؛ زیرا واقعیتی وجود ندارد.

استاد مصباح یزدی از میان احتمالات سه گانه، احتمال سوم را با دیدگاه اشاعره در باب حسن و قبح افعال، سازگارتر و منطبق‌تر می‌داند. بنابراین، هر آنچه انجام دادن آن بر مبنای قرارداد تجویز شده باشد، خوب و آنچه بر مبنای قرارداد انجام دادنش ممنوع باشد، بد است. حسن و قبح در این حالت، دو مفهوم قراردادی محض می‌باشد (ر.ک: امید، ۱۳۸۸، ص ۳۸۱-۳۸۳).

اما این مسأله مطرح است که اشاعره دست کم در دو معنا از معانی حسن و قبح، به عقلی بودن آن اعتراف کرده‌اند، اما گویا این نظریه، تمام حسن و قبح‌ها را قراردادی محض می‌داند و این درست به نظر نمی‌رسد.

پنجم آن که افعال انسان مطابق دیدگاه اشاعره، حسن و قبح عقلی و ذاتی نخواهند داشت و تنها امر و نهی الاهی است (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۸ به بعد)، یعنی فرمان الاهی نه تنها صرفاً کاشف حسن و قبح بلکه جاعل حسن و قبح نیز به شمار می‌آید. اما در این جا یک نکته باقی می‌ماند و آن این که آیا فرمان الاهی، در آغاز به فعل تعلق می‌گیرد و آن را

واجد استحقاق می‌کند و در پی آن، فاعل نیز متعلق فرمان الاهی و واجد استحقاق می‌گردد یا این‌که متعلق نخست فرمان الاهی، فاعل است و در پی آن، فعل نیز متعلق فرمان الاهی و واجد استحقاق می‌گردد؟ (ر.ک: جوادی و محمدی، ۱۳۸۷). در این‌جا اشاعره اولاً دو مقام ثبوت و اثبات را خلط کرده‌اند، و ثانیاً این بحث به مسأله متعلق معنای حسن و قبح اخلاقی ارتباط پیدا می‌کند که برخی فعل ظاهری را علت تامه و برخی دیگر آن را علت ناقصه اتصاف به حسن و قبح می‌دانند. دسته سوم قائلند که فعل ظاهری همراه با مقارنات باطنی آن، با همدیگر، به حسن و قبح متصف می‌شود (ر.ک: امید، ۱۳۸۸، ص ۵۱۲-۵۱۴).

اشاعره و دلایل حسن و قبح

اشاعره مطابق نظر خویش چند دلیل عقلی درباره حسن و قبح افعال بیان کرده‌اند که عبارتند از:

دلیل از راه اراده مطلق خدا: اگر حسن و قبح غیر از امر و نهی الاهی باشد، سبب می‌شود که اراده خدا محدود گردد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶؛ غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۸؛ باقلانی، بی‌تا، ص ۳۸۲).

تساوی اعمال در حسن و قبح افعال: از آن‌جا که شکل و صورت اعمال با یکدیگر مساوی است، پس حسن و قبحی بدان تعلق نمی‌گیرد؛ چنان‌که شکل عمل جنسی مرد با زن، خواه با همسر خویش یا غیر او یکی است، اما آنچه عمل جنسی با همسر را حسن و با غیرهمسر را قبیح می‌کند، موافقت و مخالفت با شرع است. قتل در قصاص و غیرقصاص نیز از همین قبیل است (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۷۶). معتزله در پاسخ به این استدلال می‌گویند که اگر عاقلی تمام شرایط، اعم از راست‌گویی و دروغ‌گویی، برایش فراهم باشد، وی راست‌گویی را به سبب حسن ذاتی صدق انتخاب می‌کند. اما جوینی قائل است که هرگز قابل اثبات نیست که تمام شرایط، اغراض و مزیت‌های صدق و کذب با هم یکی باشند؛ بنابراین چنین شخصی ناگزیر غیر از حسن راست‌گویی، دلیلی برای راست‌گویی خویش دارد (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۲).

اختلاف افراد در حسن و قبح: اگر حسن و قبح افعال ذاتی بود، افراد درباره آن‌ها اختلاف نداشتند و همه حسن را حسن و قبح را قبح می‌دانستند؛ حال آن‌که چنین نیست؛ چنان که ایلام بدون استحقاق خلق از سوی خدا در نظر معتزله قبیح است ولی از دیدگاه اشاعره حسن است. چنین اختلافی عدم ذاتی بودن حسن و قبح افعال را نشان می‌دهد (همان، ص ۲۲۹).

نسبی و اضافی بودن حسن و قبح: نسبی و اضافی بودن حسن و قبح افعال، دلیل بر این است که این دو ذاتی نیست؛ زیرا در غیر این صورت با اختلاف زمان‌ها یا مصالح تغییر نمی‌کرد و عقل درباره آن‌ها همواره یکسان حکم می‌کرد. مثلاً دروغی که دارای مصلحت مهم و راجحی است، نه تنها قبیح نیست، که حسن است (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

وجود حسن و قبح عقلی به نفی شرع می‌انجامد: اگر حسن و قبح، عقلی باشد و خود عقل بتواند خوبی و بدی را تشخیص دهد، انسان دیگر به شرع اعتقادی پیدا نخواهد کرد؛ به ویژه در مقام تعارض میان عقل و شرع در حسن و قبح، عقل که دارای قدرت تشخیص دانسته شود، قطعاً داوری می‌کند. بنابراین، در این صورت هر چه هست عقل و مفاد و دلالت‌های آن خواهد بود (ر.ک: پورمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۶).

عقل و نقاط ضعف آن: اشکالات و نقاط ضعفی که برای عقل وجود دارد - مانند قصور و نقص آن، گوناگونی دلالت‌های عقل انسان، سهو و نسیان عقل بشری، اختلاط هوی و هوس با عقل، وجود طبقات و مراتب متعدد عقل، و مشقت و مؤونه درک عقل - باعث این اعتقاد اشاعره می‌شود که حسن و قبح افعال و اشیا از جانب عقل امکان‌پذیر نباشد و برای شناخت آن، به شرع نیاز باشد (ر.ک: باقلانی، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۹؛ تفتازانی، ج ۵، ص ۴۱؛ این دلایل، اعم از حسن و قبح الهی و حسن و قبح شرعی در کتاب ایمان و اخلاق، ص ۲۲۴ - ۲۲۷ جمع آوری و تحلیل شده است).

از مجموع دلایل عقلی مذکور در باب حسن و قبح، این نکته قابل توجه است که چهار دلیل اول اشاعره در پی آن است که حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه الهی و از

جانب خداست. دو دلیل دیگر، در پی اثبات این مطلب است که حسن و قبح عقلی وجود ندارد، بلکه این دو صرفاً شرعی اند. اما به نظر می‌رسد که پاره‌ای از دلایل اولیه در دلایل بعدی نیز تداخل دارد؛ مثلاً «دلیل از راه اختلاف افراد در حسن و قبح» با «دلیل از راه دلالت‌های عقل»، و این که عقل انسان‌ها در درک خیر و شر یکسان حکم نمی‌کند و نیز «دلیل از راه نسبی و اضافی بودن حسن و قبح» با همین دلیلی که بیان شد. افزون بر این، اگر شخصی قائل شود که دو نوع حسن و قبح (الهی و شرعی) وجود دارد و اشاعره طرفدار حسن و قبح الاهی باشند، دیگر نوبت به حسن و قبح شرعی و دلایل آن نمی‌رسد؛ چون واقعیت و حقیقتی غیر از جعل و فرمان الاهی وجود ندارد تا پای عقل، کشف و عدم توانایی کشف به دلیل ضعف‌های عقل به میان آید. بنابراین، دلایل دسته دوم بی‌معنا خواهد بود، یا دست کم کارایی لازم را ندارد.

آمدی/شعری پس از آن که دلایل اصحاب خویش را بر حسن و قبح شرعی ناتمام می‌داند، دلیل دیگری را طرح می‌کند: وی بر آن است که اگر حسن و قبح افعال، ذاتی باشد، لازم است هر کس که معنای حقیقت فعل را درک کرد، حسن و قبح را هم ادراک کند؛ ولی چنین نیست، به این دلیل که درک حسن و قبح برخی از افعال به اعمال فکر و اندیشه منوط است؛ مثلاً در حسن راست‌گویی زیان‌آور و قبح دروغ‌گویی نافع. از این رو، مفهوم حسن و قبح، زاید و عارض بر فعل هستند و معلوم می‌شود که حسن و قبح، دو صفت وجودی و از مقوله عرضند؛ نه آن که عدمی باشند. در این صورت، لازم می‌آید عنوان حسن و قبح بر افعال صدق، کذب، عدل، ظلم و مانند آن - که عرض می‌باشند - عارض گردند و لازمه آن، قیام عرض به عرض دیگر است بدون آن که جوهری در میان باشد؛ و این، امری باطل و محال است. اگر اشکال شود که لازمه این سخن، آن است که نتوان فعلی را به عناوین معلوم، مقدور، ممکن، واجب و ممتنع توصیف کرد، پاسخ داده می‌شود که این‌ها عناوینی اعتباری و تقدیری است و چنین اموری از صفات عرضی نیستند تا قیام عرض به عرض لازم آید. اگر حسن و قبح نیز چنین باشد، جواب آن است که این بر خلاف حسن و قبح ذاتی است؛ بنابراین مطلوب ما که حسن و قبح شرعی

است (نه ذاتی و عقلی) ثابت می‌گردد (ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۵-۲۲۸؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۱-۲، ص ۸۳-۸۶).

پاسخ این استدلال، این است که وی ذاتی را در این جا، ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) گرفته است؛ که چنین نیست و در ادامه بدان خواهیم پرداخت. قاضی ایجی نیز در «المواقف» صرفاً دو دلیل بر رد حسن و قبح عقلی بیان می‌کند و پنج دلیل اصحاب خویش بر ابطال نظریه حسن و قبح عقلی را آورده و آن‌ها را ضعیف دانسته است و به وجه ضعف آن‌ها هم اشاره می‌کند. آن دو دلیل عبارتند از: **جبر:** در «المواقف» و شرح آن، آمده است: «بنده در افعال خویش، مجبور است و اگر چنین است، عقل به حسن و قبح آن حکم نمی‌دهد؛ زیرا فعلی که اختیاری نیست، به صفات حسن و قبح متصف نمی‌شود و این هم مورد اتفاق مکتب کلامی ما و هم بنا به دیدگاه خصم می‌باشد.» سپس به بیان و شرح دیدگاه خویش و پاسخ اشکالات می‌پردازد.

عبدالجبار بر آن است که عدم آزادی اراده و اختیار انسانی در افعال خویش (یعنی اعتقاد به جبر) سه تالی فاسد دارد؛ فروپاشی نظام اجتماعی، بطلان قانون علیت و نابودی دین و شرع (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۸، ص ۱۶، ۱۷۷، ۲۰۲ و ۲۱۸؛ و برای تفصیل مطالب ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۷۸-۲۸۶).

اگر قبح کذب، ذاتی یا به سبب صفت لازم ذات بود، هیچ‌گاه قبح از آن تخلف نمی‌کرد؛ زیرا چیزی که ذاتی یا لازم ذات باشد، از ذات زایل نمی‌گردد. در حالی که چنین لازمی باطل است؛ زیرا کذب در مواردی، زیبا می‌شود؛ مثلاً در جایی که سبب حفظ خون پیامبر ﷺ از دست ظالم شود. در این جا چنین کذبی، نه تنها قبیح نیست بلکه واجب خواهد بود و تارک آن قطعاً مذمت خواهد شد. همین‌طور کذب در موردی، حسن بلکه واجب می‌شود، در صورتی که سبب انجام قتل در آن از روی ظلم و ستم باشد. بنابراین اگر کذب، حسن باشد، صدق قبیح خواهد بود. پس حسن صدق، ذاتی نیست و سایر افعال نیز چنین است (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۰۹). دلیل دوم در

رد معتزله متقدم و اوائل است، نه جبائیان و پیروانش مانند قاضی عبدالجبار؛ و شارح «مواقف» نیز بدان توجه داده است. نکته ای که در دلیل اول/یجی وجود دارد، این است که دلیل وی مبنایی است و با پاسخی که اساتید و اندیشمندان شیعه مانند استاد سبحانی و دیگران داده‌اند، اشکال برطرف نمی‌شود، مگر آن‌که به اندیشه جبر، پاسخ داده شود. در مورد دلیل دوم شاید بتوان گفت که به نوعی همان دلیل آمدی است، بنابراین از راه معنای ذاتی، قابل پاسخ می‌باشد.

تعیین تکلیف بر خدا: به اعتقاد ابوالمظفر اسفرائینی کسانی که تصور می‌کنند عقل بر وجوب شیء دلالت دارد، برای خدا تکلیف تعیین می‌کنند؛ زیرا چنین دیدگاهی می‌گوید: اگر بنده ای شکر خدا را به جا آورد، بر خدا واجب است که به وی ثواب دهد و کدام عقلی وجوب بر خدا را می‌پذیرد. هر واجبی به سبب ایجاب‌کننده‌ای است، ولی برتر از خدا کسی نیست که بخواهد چیزی را بر او واجب گرداند (ر.ک: اسفرائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۳).

مسأله این دیدگاه آن است که آیا عقل و خرد را یارای درک زیبایی و زشتی افعال هست یا نیست؟ برخی آن را می‌پذیرند و برخی نمی‌پذیرند. بنابراین مسأله، تعیین تکلیف برای خدا نیست. البته مسأله دیگری در پی این بحث می‌آید که اگر عقل انسانی، زشتی چیزی را درک کند، آیا شرع و شارع نیز به ترک آن فرمان می‌دهد یا خیر؟ این مسأله دوم (ملازمه حکم عقل و شرع) و بحث توهم طرح تکلیف بر خدا را به وجود می‌آورد. افزون بر این، استدلال‌کننده کشف حقیقت در نزد شارع و حکم تعیین تکلیف بر شارع را خلط کرده است. «عقل، واضع و تعیین‌گر تکلیف بر شخص نیست؛ بلکه کاشف واقعیت است و درباره خدا نیز چنین است. عقل کشف می‌کند که از آفریدگار جهان، فعلی قبیح (فعل مخالف علم، حکمت و عدل) صادر نمی‌شود.» اراده و قدرت او به این امور، تعلق نمی‌گیرد؛ چنان که به محال ذاتی مانند اجتماع نقیضین نیز تعلق نمی‌گیرد و این نوع عدم تعلق‌ها خواه به صورت محال عادی (کارهای غیرحکیمانه) یا به صورت محال ذاتی (اجتماع نقیضین) ارتباطی به محدود ساختن قدرت خدا ندارد

(ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۶). این پاسخ نمی‌تواند دقیق باشد؛ چرا که اختلاف، مبنایی است و اشاعره واقعیتی برای افعال قائل نیستند تا عقل کاشف از آن واقعیت باشد.

معتزله و معرفت‌شناسی حسن و قبح

معتزله بر خلاف اشاعره، معتقد است حسن و قبح افعال، اولاً ذاتی است، ثانیاً عقلی است، و ثالثاً حسن و قبح را در حوزه افعال خدا، افعال انسان و هر موجود عاقل دیگری وارد می‌دانند؛ اما بحث در معنای ذاتی، عقلی و نتایجی است که بدان پرداخته می‌شود.

الف: معناشناسی حسن و قبح: عدلیه و از جمله آن‌ها معتزله، معتقدند دست کم در باب برخی از امور، حسن و قبح افعال، ذاتی و عقلی است؛ اما میان معتزله، در این که در مقام ثبوت، حسن و قبح چه ارتباطی با افعال دارند، اختلاف وجود دارد: برخی بر آنند که حسن و قبح افعال به سبب ذوات افعال است نه صفاتی که در ذات است. مطابق نقل، *ابوهذیل علاف*، *ابراهیم نظام*، *ابوجعفر اسکافی* و *ابوالقاسم کعبی بلخی* از معتزلیان نخستین، طرفدار این دیدگاه هستند. برخی دیگر بر این باورند که حسن و قبح افعال به سبب ذوات افعال نیست بلکه به سبب صفتی حقیقی در ذات است که مطلقاً مقتضی حسن و قبح است. گفته شده متقدمان معتزله و *ابن ملاحمی خوارزمی* (ر.ک: ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵) طرفدار این دیدگاه هستند. *ابوالحسین بصری*^۱ از متأخران معتزله، معتقد است که اثبات صفت قبیح، مقتضی قبح فعل می‌باشد؛ ولی صفت حسن چنین نیست؛ زیرا حسن بودن به صفت محسنه برای حسن

۱. بنا به نقل «شرح المواقف»، سه تعریف برای قبیح مطرح شد که اولی از ابوالحسین بصری و دو معنای دیگر به تبع تعریف وی بیان گردیده است: ۱- ابوالحسین می‌گوید: «القیح ما لیس للمتمکن منه و من العلم بحاله ان یفعله»؛ از این رو، فعل عاجز و مضطر، به حسن و قبح توصیف نمی‌شود. با قید «علم»، محرمات شامل مال کسانی نمی‌شود که دعوت پیامبر به آن‌ها نرسیده است یا نسبت به اسلام، قریب العهد بوده‌اند. قید «متمکن در علم»، کافری را خارج می‌کند که نمی‌تواند با ادله عقلی به خدا علم پیدا کند و حجّت شرعی بر وی تمام نیست. ۲- قبیح، فعلی است که فاعل متمکن و عالم به حال آن، استحقاق ذم و سرزنش داشته باشد. ۳- قبیح، به فعلی گفته می‌شود که به دلیل وجود یک صفت، در استحقاق ذم اثر می‌گذارد؛ زیرا اگر چنین نبود، شخص قادر و عالم به فعل، آن را انجام می‌داد (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۴ - ۲۰۵).

آن نیاز ندارد بلکه همین که صفت مقبوحه از آن منتفی باشد، برای حَسَن بودنش کافی است. ابوعلی جبّایی بر آن است که حسن و قبح افعال نه به واسطه ذات و نه به سبب صفات حقیقی در افعال است؛ بلکه به سبب وجوه اعتباری و اوصاف اضافی در افعال است که به حسب اعتبار تغییر پیدا می‌کند؛ مانند سیلی زدن به صورت یتیم، که به لحاظ تأدیب وی، حَسَن و در صورت ظالمانه بودن، قبیح است. ابوهاشم جبّایی، ابوبکر نیشابوری و قاضی عبدالجبار^۱ نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند (رک: جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۰۴؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱؛ ابن مقویه، ۱۹۶۵، ص ۲۳۶ و ۲۳۹؛ ابوسعده، ۱۴۱۳، ص ۲۹۵ به بعد؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۲۰۹؛ برخی معتقدند که مدرسه بغداد، حسن و قبح را به سبب ذات افعال و مدرسه بصره به سبب وجوه و اعتبار در فعل می‌دانند. رک: عثمان، بی‌تا، ص ۴۳۹. ولی - چنان که گذشت - این دیدگاه چندان صحیح به نظر نمی‌رسد مگر آن که گفته شود، مدرسه متأخر بصره و مدرسه بغداد).

ب: مفاهیم اخلاقی از نگاهی دیگر: مهم‌ترین مفاهیمی که در اخلاق با آن سروکار داریم، مفاهیم «حسن و قبح» و «باید و نباید» است. ارتکاز عقلایی و دریافت متعارف خویش، نخستین دلیل این مطلب است که این مفاهیم نه تنها وحدت معنایی ندارند که معانی متفاوتی دارند. افزون بر این، باید و نباید صرفاً به افعال تعلق می‌گیرند ولی حسن و قبح هم بر افعال و هم بر اشیا قابل حمل است؛ چنان که می‌توان گفت: «این کتاب، کتاب خوبی است» و نیز «این عمل، عمل خوبی است» (رک: امید، ۱۳۸۸، ص ۵۶۶).

۱. قاضی عبدالجبار نیز مانند ابوالحسین بصری معتقد است قبیح به سبب وجوه اعتباری‌ای که در آن است، قبیح می‌شود؛ ولی حَسَن صرفاً با انتفای وجوه قبح فعل، حَسَن می‌شود. بنابراین فعل حَسَن همین که وجوه قبیح در آن نباشد و دارای حالتی باشد که از جنبه عدمیت خارج گردد، حَسَن به شمار می‌آید؛ اما ابوعلی و ابوهاشم جبّائی بر آنند که در فعل حَسَن نیز باید وجوهی در کار باشد که با آن وجوه، حَسَن شود؛ در غیر این صورت، فعل حَسَن بر آن اطلاق نمی‌گردد (رک: المغنی، کتاب التعديل، ص ۵۹ و ۷۰). البته دیدگاه دیگری از قاضی عبدالجبار نقل خواهد شد که نظر وی همان نظر جبّائیان است.

آیت الله جوادی آملی نیز بر این باور است که حسن و قبح، از مفاهیمی است که لازم است در دو مقام حکمت نظری و حکمت عملی درباره آن بحث و بررسی شود. با توجه به مقام حکمت نظری، حسن و قبح، یا حقیقی است یا اعتباری.

حسن و قبح حقیقی در حکمت نظری، به موجود حقیقی و عدم آن و نیز به کمال و نقص موجود حقیقی مربوط می‌شود. در واقع، مفاد حسن و قبح حقیقی، وجود و عدم حقیقی و کمال و نقص وجودی است و در علم کلام همین معنا مورد نظر است. بنابراین، حسن و قبحی که به خدا استناد می‌گردد، به نظام احسن و غیر احسن ارتباط پیدا می‌کند؛ به این معنا که حسن، یعنی هماهنگی با نظام احسن علی و معلولی؛ و قبح، یعنی عدم هماهنگی با آن. چنان که ارسال رسل بر خدا حسن است، یعنی لازمه و اقتضای نظام احسن و هماهنگ با آن است که خدا رسولانی را ارسال فرماید؛ در غیر این صورت، نقص در نظام احسن لازم می‌آید و با آن ناهماهنگ است.

حسن و قبح اعتباری، در حوزه اعتبار انسان مطرح و در علم اخلاق، حقوق و فقه به کار می‌رود. حسن و قبح اعتباری، درباره مکلفان و در حوزه تکلیف کاربرد دارد و مستلزم ثواب و عقاب است؛ یعنی ثواب و عقاب در معنای آن وارد است. از سوی دیگر، امر اعتباری، به معنای حسن و قبح اعتباری، از یک جهت به «اعتباری ذاتی» و «اعتباری عرضی» تقسیم می‌شود: اعتباری ذاتی، آن است که از موضوع خود (مثلاً عدل) انفکاک‌ناپذیر است؛ ولی اعتباری عرضی، انفکاک‌پذیر است. بنابراین اعتباری ذاتی، تخلف‌ناپذیر و اختلاف‌ناپذیر است؛ اما عرضی، بر خلاف آن، هم تخلف‌پذیر است و هم اختلاف‌پذیر.

حسن و قبح در حکمت عملی به معنای ملایمت و منافرت چیزی با فطرت انسان است که بر اساس توحید الاهی تعبیه شده است. از آن جا که فطرت آدمی، مشترک، ثابت و دائمی است، حسن و قبح با آن که اعتباری‌اند، با دائمی بودن و ثابت بودن نیز سازگاری دارند. حسن و قبح در مقام ثبوت، هماهنگی و عدم آن با فطرت است؛ ولی در

مقام اثبات و کشف حسن و قبح‌ها، جهان‌بینی شخص بر تشخیص حسن و قبح‌ها تأثیر می‌گذارد.

از جهت دیگر، امر اعتباری به دو قسم «اعتباری محض، بدون داشتن ریشه تکوینی»، و «اعتباری، با ریشه تکوینی» تقسیم می‌شود. از آن‌جا که اخلاق با واقعیت روح، اعتبار دارد و در نسبت با روح سنجیده می‌شود، منشأ تکوینی دارد و جزء اعتباری، تکوینی است. بنابراین اخلاق از علوم اعتباری و مسائل اخلاقی از امور اعتباری است، اما این امور، اعتباری محض نیستند تا به دست معتبر سپرده شوند؛ مانند کاغذی که انسان برای انجام کاری، بدان اعتبار می‌دهد و پس از آن، آن را باطل می‌کند؛ زیرا این‌گونه امور اعتباری، منشأ تکوینی ندارند. ولی برخی از امور مانند اخلاق، ریشه تکوینی دارند. لذا معنای اعتباری بودن اخلاق و حسن و قبح، این است که این‌ها در خارج، ما‌بِی‌زایی ندارند. در عالم خارج، اشیائی همچون سنگ، درخت، زمین، آب، انسان و غیر آن، وجود خارجی دارند؛ ولی اشیائی مانند صدق، کذب، ظلم، عدل، حسن و قبح و مانند آن وجود خارجی ندارند که بدان اشاره کنیم و بگوییم: این حُسن و این قبح است. این امور ما‌بِی‌زایی ندارند؛ ولی دارای منشأ انتزاع هستند. سنن و رسوم عادی، قراردادی محض به شمار می‌آیند و منشأ تکوینی و منشأ انتزاع ندارند؛ اما اخلاق و حسن و قبح‌ها، از ریشه تکوینی برخوردارند (ر.ک: امید، ۱۳۸۸، ص ۵۵۵ - ۵۵۷).

ج: ذاتی و حسن و قبح: برای ذاتی در باب حسن و قبح افعال، از نظر معتزله، معنای گوناگونی بیان شده است که به طور اختصار بدان اشاره می‌کنیم: برخی بر آنند که معنای ذاتی در این باب، ذاتی در باب کلیات خمس (ذاتی باب ایساغوجی) است. غزالی در المستصفی فی اصول الفقه (ص ۱۴) و شهرستانی در نه‌ایة الاقدام (ص ۳۷۰) چنین پنداشته‌اند که عدلیه، ذاتی در باب حسن و قبح را همین معنا می‌دانند و از این‌رو، به نفی آن می‌پردازند و قائلند که ما می‌توانیم صدق و کذب افعال را بدون تصور حسن و قبح،

تصور کنیم. بنابراین حسن و قبح، ذاتی افعال نیست. برخی دیگر بر آنند که این ذاتی به معنای ذاتی باب برهان^۱ است (بدین معنا که برای انتزاع محمول از موضوع، فرض موضوع به تنهایی کافی است؛ ولی برای انتزاع محمول، علاوه بر موضوع، به ضمیمه نیز نیازمندیم؛ مثلاً گفته می‌شود «انسان، ممکن الوجود است»، و در نسبت دادن امکان به انسان، به چیز دیگری نیاز نیست؛ ولی در مثال «جسم سیاه است»، علاوه بر خود موضوع، عرضی مانند سیاهی نیز باید به آن ضمیمه شود تا زمینه توصیف آن را به یکی از آن‌ها فراهم سازد). دیدگاه سومی نیز مطرح است و آن این که ذاتی و عقلی در عبارت حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال، به یک معنا و مترادف هستند؛ یعنی عقل انسان در درک حسن و قبح افعال خود کفا است و به کمک شرع و خارج از عقل، نیازی نیست. در حالی که به باور اشاعره به شرع نیز نیازمندیم و حسن و قبح افعال الهی است.

هر سه دیدگاه مذکور، به نوعی دارای اشکالند. اولاً ذاتی در کلیات خمس و ذاتی باب برهان را مسلمانان از قرن سوم به بعد و پس از طرح مسائل ذاتی درباره حسن و قبح افعال، وارد فرهنگ اسلامی کرده‌اند. ثانیاً احکام و مفاهیم اخلاقی مانند راست‌گویی و دروغ‌گویی و مانند آن، اعم از حیث موضوع و محمول، جزو مفاهیم ماهوی به شمار نمی‌آیند؛ ولی ذاتی باب ایساغوجی، چنین است. ثالثاً در ذاتی باب ایساغوجی، ماهیت بدون تصور ذاتی، قابل تصور نیست؛ و ماهیت را از ذاتی نمی‌توان تفکیک کرد ولی در تعریف ماهوی موضوعات اخلاقی مانند راست‌گویی (سخن گفتن مطابق با واقع)، مفهوم خوبی یا حسن نیامده است. رابعاً ذاتی باب برهان را انسان کشف می‌کند نه وضع؛ و حال آن‌که در مواردی، واژه خوبی و بدی برای عملی وضع می‌شوند؛ مثلاً خوبی استقبال از مهمان. خامساً اوصاف اخلاقی مانند حسن و قبح، از تأمل در رابطه مثبت و منفی افراد و غایت مطلوب ما انتزاع می‌شود و به موضوعات اخلاقی مانند عدل

۱. مهدی حائری یزدی در «کاوش‌های عقل عملی» (ص ۱۴۷ - ۱۴۸) بر این دیدگاه است.

و ظلم و مانند آن حمل می‌گردد؛ نه از تأمل درباره‌ی لوازم ذاتی و روابط برون مرزی موضوعات. سرانجام این‌که، معتزله بر دو اصطلاح ذاتی و عقلی، تأکید می‌کنند و اصرار دارند که آن‌ها را با هم به کار ببرند، به این دلیل که آن‌ها مترادف نیستند.

نظر چهارم و قابل قبول، این است که ذات در عرب آن روز، به معنای «خود»، و ذاتی و بالذات به معنای «خود به خود» به کار می‌رفته است. معتزله حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانستند و معتقد بودند که این افعال به خودی خود، بدون آن‌که دیگری به آن ارزش بدهد، خوب یا بد هستند. در مقابل، اشاعره که حسن و قبح افعال را الهی می‌دانستند، بر این اعتقاد بودند که خوبی و بدی افعال را خدا به آن‌ها داده است. از این رو، قید «ذاتی» با «عقلی» و در مقابل، قید «الهی» با «شرعی» مترادف نبوده است، بلکه هر یک از آن‌ها به مقام خاصی مربوط است (ر.ک: امید، ۱۳۸۸، ص ۳۸۷ به بعد؛ ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

د: عقل و حسن و قبح: معتزله از مکاتب کلامی‌ای است که به حجیت عقل، باور دارد. آنان بر این باورند که اصول عقاید دینی با ادله عقلی، قابل اثبات است و نیز بر آنند که اگر نصوص دینی با عقل، تعارض پیدا کند، ادله عقلی ترجیح دارند و باید نص را تأویل کرد. روش کلامی آنان، بر این اساس استوار است که «کل معارف دینی معقول، مقبول»؛ بنابراین معارف دینی‌ای که عقلانی باشد، قابل پذیرش است. بنابراین مطابق قاعده معروف خویش، «الفکر قبل ورود السمع»، برخی تا آن‌جا پیش رفتند که همه واجبات را عقلی دانسته، معتقد شدند که عقل می‌تواند حسن و قبح همه افعال را درک کند. از *ابوهذیل علاف*، *ثمامة ابن اشرس* و *جبائیان (ابوعلی و ابوهاشم)* نقل شده است: همان گونه که بر مکلف لازم است قبل از ورود نقل، یعنی با عقل خویش، خدا را بشناسد و در صورت قصور، سزاوار عقاب ابدی است، *حُسن حَسَن* و *قُبُح قَبِيح* را نیز باید بشناسد و بر آن اقدام کند. مانند حسن صدق و عدل و دوری کردن از کذب و جور. بنابراین در نظر آنان شناخت و شکر منعم و شناخت *حَسَن* و *قَبِيح* از واجبات عقلیه است (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۲، ۵۹، ۷۱، ۸۱ و ۸۴ فاخوری، ۱۳۵۸، ص ۱۳۴؛ شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۲۷؛ ابوسعده، ۱۴۱۳، ص ۲۸۹ به بعد).

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز بر همین اساس در باب مصادر شریعت می‌نویسد: «اول دلیل، عقل است؛ زیرا با آن می‌توان میان خوبی و بدی تمییز داد و حجیت قرآن و سنت و اجماع را اثبات کرد. ... بنابراین عقل، اصل و محور است. این که گفته‌ایم قرآن اصل است، از آن جهت است که در آن اشارت است به آنچه عقول بر آن دلالت می‌کنند و در آن ادله احکام شرعی نیز وجود دارد. با این همه، به واسطه عقل است که میان احکام فعل و احکام فاعل، تمییز می‌دهیم؛ و اگر عقل نبود، راهی به شناخت موارد مؤاخذه و آگاهی از اشخاص و افعال، شایسته مدح و ذم باقی نمی‌ماند؛ و اساساً از این جهت است که مؤاخذه از غیر عاقل بر طرف شده است و اصل مؤاخذه فردی که عقل ندارد، بی‌معنا است. زمانی که با عقل، خدای یکتا را به خدایی شناختیم و دانستیم که او حکیم است و فهمیدیم که قرآن بر آن دلالت دارد و وقتی فهمیدیم که او برای رسالت، پیامبری فرستاده و با عطای معجزه به وی، او را از دروغ‌گویان جدا ساخته است، حجیت کلام رسول ﷺ را درک می‌کنیم.» (کعبی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۵۱).

در این قسمت چند نکته اهمیت دارد: اول آن که، در روش عقل‌گرایی معتزله می‌توان دو نوع نگرش عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی و نگرش عقل‌گرایی اعتدالی به دست آورد. در نگرش عقل‌گرایی حداکثری، مطابق عبارت «ان الواجب، لابد فیه من وجه معقول، یجب لاجله»، باید در علل و وجوهی که یک چیز را حسن می‌کند، حتماً وجه معقولی نیز باشد که عقل آن را تأیید کند؛ هرچند در شرع هم بیان شده باشد (ر.ک: همان، ص ۲۲). او بر استفاده افراطی از عقل تأکید می‌کند و معتقد است عقل انسان می‌تواند حسن و قبح همه افعال را (خواه از شخص عاقل ممکن الوجود صادر شود یا عاقل واجب الوجود)، ادراک نماید. مطابق این نگرش، حسن و قبح، امور واقعی‌ای هستند که با افعال ارتباط دارند؛ در عین حال مستقل از خدا و راه کشف آن، تنها عقل است. از این رو، نه تنها افعال اختیاری انسان، که افعال الهی (اعم از تکوینی و تشریحی)، احکام تشریحی (اعم از گزاره‌ها و احکام ارزشی، چه اخلاقی باشند و چه غیر اخلاقی)، و گزاره‌ها و احکام تجویزی (اخلاقی و غیر اخلاقی) نیز باید با عقل مورد داوری ارزشی و تجویزی قرار گیرد؛ بنابراین نه خود

خداوند و نه فرمان الاهی، در جعل آفرینش حسن و قبح اشیا، حتی افعال اختیاری انسان، نقشی ندارد و تنها تأکید یا تأییدی بر یافته های عقلی خواهد بود. بنابراین، فرمان تکوینی و تشریحی الاهی، تابع حسن و قبح عینی و ادراک عقلی است و مطابق با آن، تصمیم گیری و رفتار می شود.

اگر از خدا فعل یا حکمی صادر گردد که با عقل قابل ادراک و تشخیص نباشد، آن فعل یا حکم، اساساً لغو یا بیهوده و ضد اخلاقی (قبیح) قلمداد می گردد؛ در حالی که خدا، عالم، قادر و خیر خواه مطلق است، و در نتیجه کار لغو و بیهوده و ضد اخلاقی انجام نمی دهد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ جوادی و محمدی، ۱۳۸۷). نتیجه این که حسن و قبح افعال به لحاظ مقام ثبوت، ذاتی است و به لحاظ مقام اثبات، عقلی. با این نگاه، کوس استقلال اخلاق از دین زده می شود و دین صرفاً مؤید و تأکیدکننده آموزه های عقلانی، اخلاقی و بیدارکننده عقل و فطرت بشر از خواب غفلت است و تنها می تواند با طرح مباحث وعد و وعید و ثواب و عقاب، آرامش روحی برای انسان به وجود آورد و به حیات عقلانی و اخلاقی بشر، یاری رساند. آسیب دیگر تأویل گرایی افراطی، این است که سبب می شود در بخش عمده ای از آموزه های دینی، از محتوای ظاهری خود خالی شوند. بر همین اساس، آموزه هایی مثل «توزین اخروی اعمال»، «معراج جسمانی»، «کرام الکااتبین» و غیر آن، انکار شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در نگرش عقل گرایی اعتدالی، حسن و قبح، اموری واقعی است و به افعال مربوط می باشند؛ و در عین حال، مستقل از خدا است؛ ولی راه کشف آن می تواند هم عقل و هم شرع باشد. بنابراین، منابع معرفت شناسی درباره حسن و قبح افعال، عقل و شرع است. حسن و قبح افعال به صورت تفصیلی یا اجمالی، گاهی برای عقل، معلوم است و در مواردی، مجهول عقل نیز می تواند مانند شرع، کاشف حسن و قبح افعال به صورت تفصیلی یا اجمالی باشد. البته آن جا که شرع کاشف اجمالی یا تفصیلی است، داوری نهایی در مقام تعارض، با عقل است؛ زیرا شرع، هم اعتبار خود را از عقل دریافت می کند و هم برای عقل کاشف حسن و قبح است (ر.ک: جوادی و محمدی، ۱۳۸۷). قاضی عبدالجبار

و ابن ملاحمی خوارزمی، طرفدار این نوع عقل‌گرایی در باب حسن و قبح افعال هستند (ر.ک: ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۹ - ۲۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۱۶ و ۴۰-۴۲)؛ قاضی در قسمتی دیگر چنین می‌گوید: «فقد ذکرنا ان وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرران فی العقل، الا انا لما لم يمكننا ان نعلم عقلاً ان هذه الفعل مصلحة و ذلك مفسدة، بعث الله تعالى الينا الرسل ليعرفونا ذلك في حال هذه الافعال»، (همان، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ همو، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۵۱-۱۵۲).

دوم آن که اگر در معنای «عقلی بودن حسن و قبح افعال» گفته شود که افعال در عالم واقع، از حسن و قبح خالی‌اند و این عقل است که برخی از افعال را به حسن و برخی دیگر را به قبح متصف می‌سازد، در حقیقت عنوان «تحسین و تقبیح عقلی» درست می‌باشد؛ یعنی حسن و قبح در ذات یا صفاتشان نسبتی ندارند، بلکه مفاهیم حسن و قبح - که همان مدح و ذم است - قالب‌هایی تحمیلی است که عقل بر اندام افعال می‌پوشاند.

اولاً این دیدگاه، همان دیدگاه اشاعره است، با این تفاوت که آن‌جا فرمان مطلق الهی معیار بود و در این‌جا مطلق فرمان عقل، معیار می‌شود؛ و اگر اصول مسلم و شناخته‌شده‌ای میان مردم حاکم نباشد، هرج و مرج را در پی خواهد داشت؛ زیرا، هر کس می‌تواند با توسل به این امر که عقلش چنین و چنان حکم می‌کند، به هر کاری دست بزند. ثانیاً چنین نظری با نظر معتزله، و دست کم با دیدگاه قاضی عبدالجبار، همخوان نیست. معتزله عقل را صرفاً کاشف احکام اخلاقی می‌دانند؛ نه این که عقل به جای خدا، جاعل، موجب و ایجاب‌کننده احکام باشد. اگر قاضی عبدالجبار می‌گوید خدا نظر و تأمل عقلی را بر ما واجب کرده، بدین معناست که خدا وجوب واجب را با نصب ادله‌ای بر ما واجب کرده است؛ و مادامی که خدا بر واجب و فعلش دلالت کند، مانند این است که او موجب است. از این رو، دیدگاه کسانی که معتقدند قاضی عبدالجبار قائل است عقل، موجب و ایجاب‌کننده است نه خدا، رد می‌شود (ر.ک: ابراهیم یوسف، ۱۴۱۳، ص ۹۱). افزون بر این، صراحت عبارت خود عبدالجبار، بر این مطلب دلالت دارد که عقل و شرع، کاشف حسن و قبح افعالند، نه موجب و جاعل آن‌ها؛ عبارت وی چنین است: «ان السمع لایوجب قبح شیء و لا حسنه و انما یکشف عن حال الفعل کالعقل... فالقول

بان العقل یقبیح او یحسن او السمع، لایصح الا ان یراد انهما یدلان علی ذلك من حال الحسن و القبیح... فالغرض بقولهم ان الله تعالی اوجب، انه اعلمنا وجوب الواجب أو مکنا من معرفته بنصب الأدلة» (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵، ص ۶۴-۶۵).

سوم آن که عبدالجبار همانند جبائیان (ابوعلی و ابوهاشم) در فعل قبیح معتقد است که به دلیل وقوع آن بر وجوهی خاص، مانند ظلم یا کذب بودن فعل، قبیح گشته است؛ درباره فعل حسن نیز صرفاً انتفای وجوه قبیح را سبب حصول فعل حسن نمی داند، بلکه معتقد است حسن نیز باید دارای وجه معقولی باشد تا سبب حصول آن شود: «و كذلك القول فی الحسن، لأنه انما یحسن لوجه معقول یحصل علیه متی انتفت وجوه القبح عنه» (ر.ک: همان، ص ۱۰-۱۱ و ۷۰-۷۲). چهارم آن که عبدالجبار قبیح، واجبات و حتی نوافل عقلی را دو قسم می داند: ۱- قبیحی که علم به وجه قبیح آن‌ها، در علم به قبیح آن‌ها کفایت می کند؛ مانند ظلم، جهل و عبث؛ و ۲- قبیحی که علاوه بر علم به وجه قبیح آن‌ها، به تأمل بیش تر و استدلال عقلی نیز نیازمند است؛ چنان که می نویسد: «القبايح العقلية انهما علی ضربین: احدهما یعلم العاقل قبحه بالاضطرار و الآخر بالاستدلال العقلی، و كذلك الواجبات و كذلك النوافل و ما شاکله» (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۱۵۰؛ و جوادی و اترک، نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی).

اخلاق اشاعره و معتزله؛ پیامدها و آثار

از آن جا که حسن و قبیح افعال یکی از لوازم اساسی عدل الهی به شمار می رود، در نگاه اشاعره، عدل الهی به دو صفت «اراده مطلق» و «قدرت» خداوند باز می گردد که آنان هر دو صفت را از صفات ذاتی خدا می دانند. مطابق تفسیر آنان در باب اراده و قدرت مطلق الهی، عقاید ایشان آثار و نتایجی در پی دارد: کسب و استطاعت به جای خلق و تولید؛ ایلام (بر خدا جایز است اطفال، حیوانات و انسان‌ها را تحت هر شرایطی چه در دنیا و چه در آخرت، به الم و درد دچار کند)؛ جواز عوض و عدم آن؛ جواز تکلیف (اگرچه تکلیف بمالایطاق) و عدم تکلیف؛ تبعیض میان انسان‌ها در دنیا و آخرت؛ نبوت و عصمت؛ ارسال رسل و عدم آن؛ تسخیر (بر خدا جایز است برخی از

حیوانات را مستخر بعضی دیگر قرار دهد؛ تفضل الاهی نسبت به همه یا برخی از بندگان اعم از کافر و مؤمن، فاسق و نیکوکار؛ و ثواب و عقاب (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ باقلائی، ۱۴۰۷، ص ۷۴؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۶ به بعد؛ برای تفصیل مطالب ر.ک: پورمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴ - ۲۲۱).

اندیشه اشاعره در حکمت خدا نیز - که یکی دیگر از لوازم عدل الاهی است - اثر خود را به جا گذاشته است؛ چنان که آنان به حکمت (صلاح و اصلح و معلل بودن افعال الاهی)، نه تنها اعتقادی ندارند، بلکه آن‌ها را محال می‌دانند (همان).

در برابر اندیشه اخلاقی اشاعره، معتزله اولاً اراده را از صفات فعل خدا می‌دانند نه صفت ذات؛ و بر عدل الاهی نیز تأکید بیش‌تری دارند. آنان، ضمن تعریف خاصی که از عدل بیان می‌کنند، به لوازم عدل، باور دارند که عبارتند از: حسن و قبح ذاتی و عقلی؛ حکیمانه بودن افعال الاهی و معلل بودن آن‌ها به اغراض؛ و اعتقاد به اختیار و آزادی اراده انسانی. بنابراین مطابق عدل الاهی، اصل تکلیف، ارسال رسل، ثواب دادن به اطاعت‌کنندگان و عقاب کردن مرتکبان کبیره و کافران، صلاح و اصلح از جانب خدا، واجب و لازم است؛ و در طرف دیگر، تکلیف بمالایطاق، جبر، عذاب اطفال به سبب شرک والدین، ایلام بلاعوض، قبیح، محال و ممنوع است. بنابراین، با توجه به کمالات ذاتی که برای خدا در نظر گرفته می‌شود، خداوند مرتکب فعل قبیح نمی‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیم یوسف، هانم (۱۴۱۳)، اصل العدل عندالمعتزلة، قاهره، دارالفکر العربی.
۳. ابن متویه، حسن بن احمد (۱۹۶۵)، المجموع المحيط بالتکلیف فی العقاید للقاضی عبدالجبار، مقدمه عمر السید عزمی، بی جا، الدارالمصریة للتألیف و الترجمة.
۴. ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، مقدمه و تحقیق مادلونگ و مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن (الاتجاه العقلي فی التفسیر)، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات نیلوفر.
۶. ابوسعده، مهري (۱۴۱۳)، الاتجاه العقلي فی مشکلة المعرفة عندالمعتزلة، قاهره، دارالفکر العربی.
۷. اسفراینی، ابوالمظفر (۱۴۰۳)، التبصیر فی الدین، التحقیق کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۸)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، لبنان، دار لبنان للطباعة و النشر.
۹. —، (بی تا)، اصول اهل السنة و الجماعة (رسالة اهل الثغر)، المكتبة الازهریة للتراث.
۱۰. امید، مسعود (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق در ایران معاصر، تهران، نشر علم.
۱۱. ایجی، قاضی عضدالدین (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
۱۲. ایمان پور، منصور (۱۳۸۵)، تحلیل و ارزیابی حسن و قبح اخلاقی افعال در نزد معتزله و اشاعره، فصلنامه علامه، ش ۱۲.
۱۳. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳)، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد المهدي، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومية.

۱۴. ———، (۱۴۲۴)، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. آهنگران، محمدرسول (۱۳۸۷)، بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی، مجله اندیشه نوین دینی، قم، ش ۱۵.
۱۶. باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب (۱۴۰۷)، الانصاف فی ما يجب اعتقاده و لایجوز الجهل به، بیروت، عالم الکتب.
۱۷. ———، (بی تا)، التمهید فی الرد علی الملحدۃ المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، مقدمه و تعلیق محمود محمد، دارالفکر العربی.
۱۸. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۱)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۱۹. پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰)، ایمان و اخلاق، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۲۱. جرجانی، میر محمدشریف (۱۳۷۰)، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
۲۲. جوادی، محسن؛ و حسین اترک ()، نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی، قم، مجله علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم.
۲۳. جوادی، محسن؛ و قباد محمدی شیخی (۱۳۸۷)، معناسناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت، ش ۶، تهران.
۲۴. جوینی، امام الحرمین عبدالملک (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تحقیق اسعد تمیم، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه، چاپ سوم.
۲۵. ———، (۱۳۶۰)، الشامل فی اصول الدین، مؤسسۀ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲۶. حائری یزدی، مهدی (بی تا)، کاوش های عقل عملی: فلسفه اخلاق، تهران، مؤسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۲۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حواشی و تحقیق سیدابراهیم موسوی زنجانی، قم، منشورات شکوری.
۲۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۵)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالفکر.
۲۹. ربانی گلپایگانی، علی، ملاک‌های حسن و قبح عقلانی افعال، و تاریخ و تطور قاعده حسن و قبح عقلی در کلام اسلامی، مجله تخصصی کلام اسلامی، قم.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۳۶۶)، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان، قم، مجله نورعلم، ش ۲۰.
۳۱. ———، (۱۳۶۸)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۲. شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. شهرستانی، ابی‌الفتح محمدبن عبدالکریم (۱۴۰۲)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة.
۳۴. ———، (بی تا)، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، تصحیح آلفرد جیوم، قاهره، مکتبة المتنبی.
۳۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل (معروف بنقد المحصل)، تهران، دانشگاه مک‌گیل مونترال، مؤسسه مطالعات اسلامی (شعبه تهران).
۳۶. عثمان، عبدالکریم (بی تا)، نظریة التکلیف آراء القاضی عبدالجبار الکلامیة، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۳۷. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۹)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۸. ———، (۱۴۳۲)، المستصفی فی اصول الفقه، مصر، چاپ بولاق.

۳۹. الفاخوری، حنا؛ و خلیل الجر (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب زمان، چاپ دوم.
۴۰. قاضی عبدالجبار، ابن احمد (۱۴۰۸)، شرح الاصول الخمسة، تعلیقة احمد بن حسین بن ابی هاشم، قاهره، مکتبه وهبة؛ و بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۱. ———، (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمدقاسم، اشراف طه حسین، قاهره.
۴۲. کامل، احمد محمود (۱۹۸۳)، مفهوم العدل فی تفسیر المعتزلة للقرآن الکریم، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۴۳. کعبی بلخی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقیق فؤاد سید، تونس، دارالتونسیة للنشر.
۴۴. گروهی از نویسندگان (۱۳۷۷)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مدخل اخلاق، ج ۷، تهران.
۴۵. مظفر، محمدحسن (۱۳۷۴)، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.