

# آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع<sup>۱</sup>

دکتر سید حسن اسلامی

## ۱. دو اردوگاه فکری

آیا بیرون از فرمان شارع و دستورهای آن، می‌توان چیزی را به حکم عقل اخلاقاً خوب یا بد دانست؟ و به تعبیر رایج‌تر آیا عقل ما به حسن و قبح چیزی حکم می‌کند؟ اندیشه‌ورزی در باب حکم عقل به درستی و نادرستی کارها، دست کم پیشینه‌ای ۲۵۰۰ ساله دارد و نخستین صورت‌بندی روشن آن را در رساله اثیفرن می‌یابیم. در نتیجه، از زمان سقراط تا کنون این مسئله چالشی برای خردمندان بوده است و آنان را به نظرورزی در این عرصه برانگیخته است.

به روایت افلاطون، سقراط هنگام ورود به دادگاه اثیفرن، یا اثیفر<sup>۲</sup> را می‌بیند که بر ضد پدر خود اقامه دعوا کرده است. پس از آنکه علت را جویا می‌شود، بحثی در می‌گیرد که سقراط خلاصه آن را در قالب این پرسش کلاسیک مطرح می‌کند: آیا خوبی اعمال به دلیل آن است که خدا آن را خوب شمرده است یا چون خوب است خداوند آن را می‌پسندد؟ و چون اثیفرن متوجه معنای این پرسش نمی‌شود، سقراط می‌کوشد به تعبیرهای مختلفی آن را بازگو کند که حاصلش این نکته است: آیا عقل قادر به کشف خوبی و بدی کارها است، یا باید خوبی و بدی آن‌ها را تابع امر و نهی خدا دانست؟<sup>۳</sup>

در برابر این پرسش، در جهان اسلام دو دیدگاه متمایز شکل گرفته است و هر یک به نحوی به آن پاسخ می‌دهد. نخستین دیدگاه به لحاظ تاریخی به حسن و قبح عقلی معتقد است و معتزلیان و شیعه بدان باور دارند. عبدالرزاق لاهیجی، متکلم و فیلسوف شیعی، هنگام بحث از حسن و قبح عقلی و با دفاع از آن، معتقد است که این دیدگاه «مذهب امامیه و معتزله و جمهور

<sup>۱</sup> مشخصات کتاب‌شناختی منبع مقاله: *عالم ربانی: مجموعه مقالات بزرگداشت آخوند خراسانی*، به کوشش جمعی از محققان،

تهران، علم، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۷۴.

<sup>۲</sup> Ethyphro.

<sup>۳</sup> افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸.

حکما است.»<sup>۴</sup> دیدگاه دوم از آن اشعریان است که به حسن و قبح شرعی باور دارند. کسانی که به دیدگاه نخست باور دارند، ادعا می‌کنند حتی اگر شارع نسبت به حکمی ساکت باشد، ما به کمک عقل خود می‌توانیم خوبی یا بدی آن را استنتاج کنیم. افزون بر آن، به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، در صورتی که حسن و قبح را تابع حکم شرع بدانیم، از بیخ و بن منکر آن‌ها شده‌ایم. زیرا حسن تبعیت و اطاعت از شرع، امری عقلی است، نه شرعی.<sup>۵</sup> در مقابل، کسانی که از دیدگاه دوم حمایت می‌کنند بر این باور هستند که اگر فرمان و نهی شارع را نادیده بگیریم، هیچ چیز به خودی خود خوب یا بد نیست. لذا باید منتظر ماند تا شارع خود به خوبی یا بدی کاری حکم کند. یکی از نتایج این اعتقاد آن است که اگر خداوند حکم کند که دزدی و کشتن بی‌گناهان خوب است، در آن صورت، این کارها خوب خواهند بود، و اگر خداوند تصمیم بگیرد در روز قیامت بدکاران را پاداش دهد و نیکوکاران را کیفر نماید، این کارش عین صواب خواهد بود و کسی را یارای اعتراض اخلاقی بر او نیست. ابوالحسن اشعری حتی اشکالات وارد شده بر این دیدگاه را می‌پذیرد و می‌گوید:

اگر کسی بگوید: آیا خداوند متعال می‌تواند در آخرت کودکان را عذاب کند؟ به او گفته خواهد شد: خدای را می‌رسد که چنین کند و اگر این کار را بکند عادل است. [...] و بر او قبیح نیست که مؤمنان را کیفر دهد و کافران را به بهشت برد. با این حال می‌گوییم چنین نمی‌کند، زیرا وی خود خبر داده است که کافران را کیفر می‌دهد و دروغ گفتن از او جایز نیست.<sup>۶</sup>

در واقع، مستند کسانی که از این موضع دفاع می‌کنند، در برابر کسانی که به عدلیه معروف شده‌اند، آن است که خداوند مالک و قاهر مطلق است و هر تصرفی که بکند در ملک خود کرده است و کسی بر او فرمان نمی‌راند. پس خوب و بد همان چیزی است که وی آن‌ها را خوب یا بد

<sup>۴</sup> عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، تهران، سایه، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴.

<sup>۵</sup> یوسف بن المطهر حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۳.

<sup>۶</sup> ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، و بلیه کتاب لمع الأدله فی قواعد اهل السنه والجماعه، امام الحرمین الجوینی، تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، [بیروت]، دار لبنان للطباعه و النشر، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۹.

می‌خواند. در آغاز این دو نظریه به شکلی نسبتاً ساده و در مواردی زمخت عرضه می‌شدند، اما به مرور زمان هم اصل نظریه‌ها اصلاح شده و هم شیوه استدلال به سود آن‌ها فنی‌تر شده است.

## ۲. جایگاه بحث

پاسخ به این مسئله و اتخاذ موضع، صرفاً بحثی نظری به شمار نمی‌رود، بلکه نتایجی دارد که در فهم دین و قانون‌گذاری و تفسیر اخلاقی از احکام شریعت تأثیرگذار خواهد بود. برای مثال، تن دادن به حسن و قبح عقلی، دست ما را در تفسیر احکام باز می‌کند و با توجه به عقلانیتی که زیرساخت آن خواهد بود، چه بسا به ما اجازه دهد که در شکل حکم تصرف کنیم؛ حال آن که قبول حسن و قبح شرعی، به نوعی صورت‌پرستی و ظاهرگرایی سخت راه می‌برد.

مرحوم مطهری پس از گزارش حسن و قبح عقلی، این نکته را پیش می‌کشد که این بحث پیامد عملی قابل توجهی دارد و اگر کسی حسن و قبح عقلی را قبول کند، معتقد خواهد شد که «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه». از این منظر، تمام احکام شرعی، در واقع به نوعی تقویت و تأیید احکام عقل خواهند بود. در نتیجه، شخص عقل را در استنباط احکام به کار خواهد گرفت، حتی اگر حکمی در کار نباشد یا این حکم بر خلاف ظاهر احادیث باشد. به تعبیر وی، «زیرا روی آن مبنا ما برای احکام اسلامی روحی و غرضی و هدفی قائلیم، یقین داریم که اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود. ما به همراه همان هدف می‌رویم، دیگر در قضایا تابع فرم و شکل و صورت نیستیم.»<sup>۷</sup>

با این نگرش، ربا و سرقت را در هر شکلی که باشد محکوم می‌کنیم و درگیر جزئیات شکلی نخواهیم ماند. اما طبق دیدگاه حسن و قبح شرعی، همه چیز تابع فرم و شکل ثابتی است و عقل به علت حکم دسترسی ندارد، تا جایی که می‌توان گفت: «قوانین و مقررات اسلامی یک روحی و معنایی ندارد که ما این روح و معنا را اصل قرار دهیم. هرچه هست همان شکل و فرم و صورت است، با تغییر شکل و فرم و صورت همه چیز عوض می‌شود.»<sup>۸</sup> عبدالرزاق لاهیجی در بیان

---

<sup>۷</sup> مرتضی مطهری، اصل عدل در اسلام، در مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۹۵۶.

<sup>۸</sup> همان.

اهمیت این بحث تا جایی پیش می‌رود که با تأکید بر آن که این مسئله «در غایت اهتمام» است، ادعا می‌کند «ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام» بر آن متوقف است.<sup>۹</sup>

این بحث و این دو دیدگاه همچنان پس از این همه زمان در میان عالمان مسلمان حضوری جدی و هر یک مدافعانی دارد. به نظر می‌رسد که آخوند خراسانی در یک سوی منازعه است و محقق اصفهانی، البته به شکل بسیار ظریفی، در سوی دیگر آن. در واقع آن چه امروزه به نحوی نظریه ادراکات اعتباری به شمار می‌رود و علامه طباطبایی مبدع آن شمرده می‌شود، ریشه در آرای محقق اصفهانی دارد. اهمیت این بحث در آن است که دفاع از نظریه حسن و قبح عقلی، مستلزم پذیرش نوعی واقع‌گرایی اخلاقی است، در حالی که نظریه حسن و قبح شرعی، دست کم طبق برخی تقریرها، به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد. به همین سبب، این بحث حتی در پی قرون متوالی کهنه نشده است.

گفتنی است این بحث، ماهیتاً اخلاقی است و باید در فلسفه اخلاق بحث شود، اما از نظر تاریخی، در علم کلام و هنگام سخن از «افعال» خداوند مورد بحث قرار گرفته و از آن جا وارد علم اصول شده است. با این حال، ساختار بحث، در این جا نیز عمدتاً فلسفی و استدلالی است.

### ۳. چهار پرسش در هم تنیده

این بحث، با همه اهمیتی که دارد و نتایج مهمی که بر آن مترتب می‌شود، به دقت طرح نشده و در آن به اصطلاح «تحریر محل نزاع» صورت نگرفته است. به همین سبب، همچنان شاهد خلط مباحث هستیم. از این رو، برای پیش بردن بحث، بهتر است کار خود را با تقسیم‌ی که مرحوم مظفر به دست داده است و در این جا به کارمان می‌آید آغاز کنیم. وی در این بحث چهار مسئله را از هم تفکیک می‌کند.

۱. آیا بدون حکم شارع، افعال به خودی خود به خوب و بد تقسیم می‌شوند؟ و آیا خوبی و بدی ذاتی افعال است؟ بحث حسن و قبح ذاتی که مسلمانان را به دو شاخه اشعری و عدلی تقسیم می‌کند، ناظر به این مسئله است؛<sup>۱۰</sup>

---

<sup>۹</sup> عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء،

۱۳۷۲، ص ۶۲.

<sup>۱۰</sup> محمد رضا مظفر، اصول الفقه، چاپ افست قم، دار الکتب العمليه، [بی‌تا]. ج ۱-۲، ص ۲۱۳.

۲. با فرض وجود حسن و قبح ذاتی، آیا عقل به خودی خود و مستقل از شارع آنها را کشف می‌کند و به فرض کشف، آیا بدون حکم شارع، اعتباری دارد یا خیر و مکلف می‌تواند به این شناخت عقلی خود ترتیب اثر دهد؟ این مسئله اصولیان را از برخی از اخباریان متمایز می‌کند و مایه اختلاف نظر آن دو گروه شده است؛<sup>۱۱</sup>

۳. با فرض وجود حسن و قبح ذاتی و امکان کشف آنها از سوی عقل، آیا عقل حکم می‌کند که کشف وی بیانگر آن است که شارع نیز چنین حکمی دارد و آیا شارع نیز باید حکمی مطابق کشف عقل داشته باشد؟ این همان ملازمه بین عقل و شرع است که برخی اخباریان و برخی از اصولیان، مانند صاحب فصول آن را انکار کرده‌اند؛ و

۴. با فرض وجود ملازمه و حصول قطع به این که شارع نیز باید در جایی که عقل حکمی می‌کند، باید همان گونه حکم کند، آیا این حکم و قطع شرعاً حجت است یا خیر؟<sup>۱۲</sup>

#### ۴. مقصود از حسن و قبح عقلی

به نظر می‌رسد که آخوند خراسانی به برخی پرسش‌های بالا پاسخ مثبت و به برخی پاسخ مشروط یا منفی می‌دهد. وی نخست در «فایده» مفصلی به نام «فی اقتضاء الافعال للمدح و الذم» مبنای خود را مشخص می‌کند، عقل را دارای توان حکم به خوبی یا بدی کارها می‌شمارد، و مدعی می‌شود چنین نیست که نزد عقل کارهای مختلف یکسان باشند و عقل به ستایش و نکوهش عاملان نپردازد. بلکه عقل، فارغ از حکم شرع، برخی کارها را خوب و برخی را نادرست می‌شمارد.<sup>۱۳</sup> آنگاه می‌کوشد مقصود خود را از حسن و قبح عقلی مشخص و دلایلی به سود آن اقامه کند.

هنگامی که می‌گوییم این کار عقلاً خوب یا بد است، مقصودمان چیست؟ آیا می‌خواهیم بگوییم صفتی واقعی به نام «خوبی» یا «بدی»، در کنار جرم و حجم، در اشیا وجود دارد؟ متکلمان

<sup>۱۱</sup> همان.

<sup>۱۲</sup> همان، ص ۲۱۴.

<sup>۱۳</sup> محمد کاظم خراسانی، حاشیه کتاب فرائد الاصول، قم، بصیرتی، [بی تا]، ص ۳۳۰ و فوائد الاصول،

ملا محمد کاظم خراسانی، تصحیح سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و اسلامی، ۱۴۰۷ق. ص ۱۲۳ (این کتاب در واقع، همان فوایدی است که در حاشیه کتاب فرائد الاصول آمده است و به این صورت گردآوری و منتشر شده است. ارجاعات بعدی به این کتاب خواهد بود.)

و اصولیانی، همچون علامه حلی، فاضل مقداد، ابن میثم بحرانی، و مظفر، کوشیده‌اند مقصود خود را از این گزاره روشن کنند. از نظر آنان «حسن» و «قبیح» یا «خوب» و «بد»، به سه معنا به کار می‌رود و هنگامی که حکم می‌کنیم فلان کار «حسن» یا «قبیح» است، سه معنا در نظر داریم. نخست به معنای کمال و نقص است. از این منظر، حسن یعنی کمال و قبیح یعنی نقص، مانند علم و جهل. در نتیجه، وقتی می‌گوییم: علم خوب است، یعنی کمال است و بودش به از نبودش است. دوم سازگاری با نفس و جسم است. به این معنا که وقتی می‌گوییم امروز هوا خوب است، یعنی با ساختار بدنی و روحی ما سازگار است و آن را می‌پسندیم. معنای سوم خوب و بد، آن است که انجام یکی مایه ستایش انجام‌دهنده آن و انجام دیگری مایه نکوهش فاعلش می‌گردد.<sup>۱۴</sup>

در بحث حسن و قبح عقلی، تنها معنای سوم است که مورد اختلاف قرار گرفته است و گروهی به اثبات آن و گروه دیگری به انکارش برخاسته‌اند. در واقع، اشاعره نیز علم را خوب و جهل را بد می‌شمردند، از نظر آنان نیز برخی کسان هوای گرم و برخی سرد را «خوب» می‌دانند. اما همه سخن آنان بر سر این بود که آیا می‌توان جدای از حکم شرع، انجام عملی را خوب و انجام عملی دیگر را بد شمرد و متعاطی آن را ستود یا نکوهش کرد؟ فخر رازی این سه معنا باز می‌گوید و مشخص می‌کند که تنها معنای سوم مورد اختلاف است.<sup>۱۵</sup>

به نوشته ابن خلدون، «حسن و قبح به معنای ملائمت و کمال و ضد آن دو، به اتفاق عقلی هستند. و به معنای ایجابِ ثواب و عقاب، برخلاف نظر معتزله، شرعی هستند.»<sup>۱۶</sup> همچنین، طوفی پس از آوردن دو معنای نخست و تأکید بر عقلی بودن آن‌ها می‌افزاید: «و گاه مراد از آن دو آن

---

<sup>۱۴</sup> یوسف بن مطهر حلی، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر لمقداد بن عبدالله السیوری و مفتاح الباب لابی المخدوم الحسینی، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۶؛ جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.، ص ۲۵۴؛ میثم بن علی البحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.، ص ۱۰۴؛ و محمد رضا مظفر، اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۲۰.

<sup>۱۵</sup> فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی، المحصول فی علم اصول الفقه، اعتنی بها عز الدین ضلی، مؤسسه الرساله ناشرون، بیروت، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۶.

<sup>۱۶</sup> عبدالرحمن بن خلدون، لباب المحصل فی اصول الدین، تحقیق رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳.

است که فعلی موجب ثواب و عقاب و ستایش و نکوهش باشد. به این معنا نزد ما، برخلاف معتزله، شرعی است.<sup>۱۷</sup> عبدالرزاق لاهیجی به خوبی مسئله را این گونه بازگو می‌کند:

مراد از عقلی بودن حسن و قبح، آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد. و یا می‌تواند جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد. و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح مطلقاً.<sup>۱۸</sup>

در مقابل، «مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و ادراک جهات حسن و قبح، در هیچ فعلی از افعال: نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن»<sup>۱۹</sup> وی سپس به سود حسن و قبح عقلی استدلال می‌کند و دلایلی چند برای این دیدگاه پیش می‌کشد و آن را «مذهب حق» می‌شمارد.<sup>۲۰</sup> گاه نیز از آن به مثابه «اصلی عظیم» یاد می‌کند که «مبنای اصول کثیره است، نزد فرقه محقه».<sup>۲۱</sup>

آخوند برای نشان دادن مقصود خود از حسن و قبح مقدماتی می‌چیند، از جمله آن که همان گونه که چیزها آثار وجودی متفاوتی دارند، «افعال» نیز آثار مختلفی پدید می‌آورند؛ میان ضربات سخت جسمانی که آدمی را اندوهگین می‌سازد با بخشش هدایایی که او را شاد می‌کند، تفاوت آشکاری وجود دارد. همچنین اشیا تأثیر متفاوتی بر حواس ما می‌گذارند که برخی سازگارانه و برخی ناسازگارانه است. در نتیجه، حواس ما چیزی را می‌پسندد و از چیزی مشمئز می‌شود. قوه عاقله نیز که در رأس حواس باطنی ما، «بلکه رئیس» آن‌ها به شمار می‌رود چنین است.<sup>۲۲</sup> بدین

---

<sup>۱۷</sup> نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی الطوفی، درء القول القبیح بالتحسین و التقبیح، تحقیق ایمن محمود شحاده، الرياض، مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ۲۰۰۵، ص ۸۲.

<sup>۱۸</sup> عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹.

<sup>۱۹</sup> همان.

<sup>۲۰</sup> همان، ص ۶۰.

<sup>۲۱</sup> عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۵.

<sup>۲۲</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۳.

ترتیب، عقل برخی از افعال را خوش می‌دارد و برخی را ناپسند. پسند و ناپسند نیز تابع سعه و ضیق وجودی اشیای درک شده و سنخیت یا بینونت میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده است. اما این خوش داشتن و نداشتن، صرفاً احساسی نیست، بلکه زاده اندیشه‌ورزی درباره آثار خوب یا بد آن افعال و کمال و نقص عقل خواهد بود. در نتیجه هرگاه فعلی آثار خوشایندی در پی داشته باشد و کسی آن را آگاهانه و آزادانه انجام دهد، عقل وی را می‌ستاید و اگر شخصی کار ناپسندی را آزادانه و آگاهانه مرتکب شود، عقل او را می‌نکوهد. بدین ترتیب، حسن و قبح عقلی، یعنی داوری عقل درباره افعال ارادی. به این معنا، جایی برای انکار حسن و قبح عقلی وجود ندارد.<sup>۳۳</sup>

### ۵. دفاع از حسن و قبح عقلی

در گام بعدی، و پس از اثبات حسن و قبح عقلی، آخوند خراسانی دلایل اشاعره را که منکر حسن و قبح عقلی بودند، نقد می‌کند. آنان دلایل متعددی بر ضد حسن و قبح عقلی ارائه می‌کنند، از جمله (۱) تمسک به مالکیت مطلق خداوند،<sup>۲۴</sup> (۲) قبیح نبودن تکلیف بما لا یطاق،<sup>۲۵</sup> (۳) عدم قبح فعل فاعل مجبور.<sup>۲۶</sup> (۴) قبیح نبودن هیچ یک آفریدگان خدا، از جمله افعالی که در عالم رخ می‌دهد،<sup>۲۷</sup> و (۵) اتصاف فعلی واحد به دو حکم متضاد، مانند دروغ که بد است، اما برای نجات جان پیامبر خوب می‌شود.<sup>۲۸</sup> اما آخوند در این فایده، تنها دو دلیل اصلی را می‌آورد و بی‌اعتبار

<sup>۳۳</sup> همان، ص ۱۲۴.

<sup>۲۴</sup> ابوالحسن علی بن اسماعیل الأشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، ص ۱۴۹.

<sup>۲۵</sup> محمد بن عمر بن الحسن فخر رازی، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء والحکماء و المتکلمین، تحقیق سمیح دغیم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۳.

<sup>۲۶</sup> همان، ص ۱۵۴.

<sup>۲۷</sup> محمد بن عمر بن الحسن فخر رازی، المسائل الخمسون فی اصول الدین، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، المکتب الثقافی، ۱۹۸۹، ص ۶۱.

<sup>۲۸</sup> عبدالرحمن بن خلدون، لباب المحصل فی اصول الدین، تحقیق رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴؛ جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ص ۲۵۸. برای بررسی و نقد برخی از این دلایل، نک: احمد حسین شریفی، خوب چیست؟ بد کدام است؟ قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶-۱۳۷.



می‌سازد: نخست مالکیت مطلق خداوند، و دیگری جبری بودن افعال انسان و تفصیل آن را به فایده قبل ارجاع می‌دهد.<sup>۲۹</sup> آنگاه وی به «ان قلت» معروفی اشاره می‌کند که طبق آن لازمه قبول حسن و قبح عقلی آن است که عقل بتواند مستقلاً خوبی و بدی همه افعال را کشف کند، حال آن که «فساد» این مدعا آشکار است.

این اشکال یا «ان قلت» بارها تکرار شده است و مدافعان معمولاً پاسخ می‌دهند که مقصود از استقلال عقل در فهم حسن و قبح امور آن نیست که عقل همه خوبی‌ها و بدی‌ها یا همه جهات «محسنه» و «مقبحه» امور را ادراک می‌کند، بلکه فی الجمله چنین توانایی دارد و از این جهت اشکالی ندارد که شرع به یاری عقل بشتابد و برخی جهات خوب و بد پنهان مانده بر عقل بشری را بر انسان آشکار سازد. برای مثال، لاهیجی به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

مراد از عقلی بودن نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات، یا به استقلال، مانند امثله مذکوره و یا به اعانت شرع مانند عبادات تعبديه. چه عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها داند که اگر در آن‌ها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح می‌بود.<sup>۳۰</sup>

با این حال، به نظر می‌رسد که این پاسخ از نظر آخوند قانع‌کننده نیست و او پاسخی رادیکال‌تر پیشنهاد می‌کند و می‌گوید در واقع این عقول ناقص هستند که حسن و قبح همه افعال را ادراک نمی‌کنند، حال آن که عقول کامل توانایی ادراک همه جهات خوب و بد را دارند. سپس برخی احادیث را تأویل می‌کند و می‌گوید بعید نیست احادیثی که گویای آن است که نزد امامان «صحیفه» ای است که در آن همه احکام آمده است و از امامی به امام دیگری به ارث می‌رسد، ناظر به «عقل امام» باشد که به دلیل کمالش همه کائنات در آن منعکس می‌شود. چه بسا مقصود از «جفر» و موارد دیگر همین باشد.<sup>۳۱</sup>

آنگاه وی گام بلندتری بر می‌دارد و با نوعی قیاس حسن و قبح عقلی انسانی را با نوعی حسن و قبح الهی متناظر می‌شمارد. اگر انسان به حکم عقل کاری را خوب و کار دیگری را بد

<sup>۲۹</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۴.

<sup>۳۰</sup> عبدالرازق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۵.

<sup>۳۱</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۴.

می‌شمارد، و این حکم نیز معتبر است، منطقاً باید همان کار نزد خداوند خوب یا بد شمرده شود. زیرا داوری عقل به دلیل آثار و نتایج فعل است، نه حکم گزاف. خداوند نیز خود خالق عقل است و عقل محض. در نتیجه همان گونه که هر چه عقل کامل‌تر باشد، در فهم حسن و قبح قوی‌تر است، خداوند که کمال عقل است، فهمی کامل از حسن و قبح دارد. با این تقریر، آخوند نتیجه می‌گیرد که دیگر نیازی به تلاش برای اثبات حسن و قبح عقلی باقی نمی‌ماند و این مسأله امری بدیهی است و وجدان همگان به «حُسن احسان و قبح ظلم و عدوان» گواهی می‌دهد.<sup>۳۲</sup>

در واقع، آخوند در این فایده سه صفحه‌ای، می‌کوشد وجود حسن و قبح عقلی را اثبات کند و مسجل دارد. برای آن اعتباری کلان قائل شود و در عین حال آن را متناظر با حکم خداوند می‌شمارد و، از این جهت، کمی از تقریر سنتی فاصله می‌گیرد و تفسیر خاصی به دست می‌دهد. وی در این فایده به دو مسئله یا پرسش نخستین از پرسش‌هایی که مظفر پیش می‌کشد پاسخ مثبت می‌دهد: (۱) بر خلاف نظر اشاعره، برخی افعال، فارغ از حکم شرع، خوب و برخی بد هستند و (۲) عقل، بر خلاف تصور اخباریان، مستقلاً قدرت کشف این خوبی یا بدی را دارد.

## ۶. بازاندیشی در قاعده ملازمه میان عقل و شرع

به فرض که عقل قادر به کشف خوبی و بدی افعال باشد، از این توانایی چه نتیجه شرعی حاصل می‌شود؟ آخوند در توضیح یا «فائده» بعدی به نام «در باب ملازمت بین عقل و شرع»<sup>۳۳</sup> این بحث را پی می‌گیرد و طی ۹ صفحه می‌کوشد به جنبه‌های دیگر این مطلب بپردازد و به سؤالات بعدی پاسخ دهد. در میان متشرعان سخن رایجی درباره ملازمه حکم عقل و شرع وجود دارد که در این قاعده معروف صورت‌بندی شده است: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل». آخوند در این فایده به تحلیل این قاعده معروف و نکته‌سنجی در باب آن می‌پردازد. گوهر سخن وی آن است که عقل حسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد، اما به صرف تشخیص عقلی و حکم به آن که عملی خوب یا بد است، نباید حتماً بر این تشخیص اقدامی

<sup>۳۲</sup> همان، ص ۱۲۵.

<sup>۳۳</sup> محمد کاظم خراسانی، «فائده فی الملازمه بین العقل و الشرع» در فوائد الاصول، ص ۱۲۹-۱۳۷. این فائده ترجمه و با توضیحات و تعلیقاتی با این مشخصات منتشر شده است: آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، حسن و قبح عقلی، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، شماره پیاپی ۱۳-۱۴، ص ۱۰۵-۱۲۸.

شرعی مترتب ساخت. در توضیح و بسط این ادعا، آخوند دو نکته یا ایده اساسی را پیش می‌کشد. یکی آن که از الزام عقلی، الزام شرعی به دست نمی‌آید، دوم آن که الزام شرعی، بدون الزام عقلی حاصل نمی‌شود و به تعبیر وی، «جواز عدم مطابقت بین حکم عقل و حکم شرع و جواز این که به دلیل وجود مصلحت ملزمه عقلی در کاری، آن کار شرعاً واجب نگردد.»<sup>۳۴</sup>

طبق نخستین نکته، نباید از وجوب عقلی به وجوب شرعی نقب زد و نتیجه گرفت «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع.» عقل ممکن است تشخیص دهد که نیکی کردن به دیگران خوب است، اما این حکم به معنای آن نیست که شرع چنین عملی را الزام‌آور بداند و طبق آن حکم کند و متشرعان را به نیکی کردن به مثابه عملی واجب بخواند. در واقع، شخص به صرف تشخیص و حکم عقل برای اقدام برانگیخته نمی‌شود و چه بسا، به دلایل مختلفی از جمله غلبه شهوات، نسبت به این تشخیص ترتیب اثری ندهد و یا حتی بر خلاف آن اقدام کند. همین مسئله در باب احکام شرعی صادق است و ممکن است در عین ضرورت انجام عملی، شارع آن را الزامی نکند. به همین سبب، اگر شخصی به استناد عقل خود، نتیجه گرفت انجام کاری واجب است، نمی‌تواند به صرف این حکم عقلی، شرعاً نیز به وجوب آن حکم نماید و آن را الزامی بسازد، بلکه افزون بر این تشخیص در این جا نیازمند فرمان شارع هستیم.

از این منظر، می‌توان مدعی «عدم مطابقت» میان حکم عقل و شرع شد. به این معنا که شارع بنا به مصلحتی می‌تواند آن چه را که عقل حسن دانسته است، الزامی نکند و آنچه را که قبیح شمرده است، حرام نسازد. بلکه ممکن است مورد اول را مستحب اعلام کند و دومی را مکروه شمارد و از آن «نهی تنزیهی» کند. مانند عدم تعلق احکام وجوب و حرمت به کودکان ممیز، هرچند عقل به حسن این کار حکم می‌کند. یا در مواردی که عقل به حسن احکامی حکم کرده است، شارع از سر امتنان وجوب آن‌ها را رفع کند.<sup>۳۵</sup>

نکته دوم این «فایده» آن است که هیچ امری شرعاً الزام‌آور نمی‌شود، مگر آن که پیشتر عقل به الزامی بودن آن حکم کرده باشد، یا به تعبیر فنی «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل». درست

---

<sup>۳۴</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۳۳.

<sup>۳۵</sup> همان، ص ۱۳۳. آقای لاریجانی در این مثال‌ها خدشه می‌کند و می‌گوید که حتی در مواردی هم که حکمی رفع می‌شود، «یقیناً باید مصلحتی عمومی در کار باشد، ولو من باب مصلحت سهولت و غیر آن. و الا لازمه‌اش خلوصاً "رفع حکم" از مصلحت خواهد بود که خود محذوری مسلم است.» لذا ثابت می‌شود که «انفکاک بین حکم عقل و حکم شرع در این موارد تمام نیست.» آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، حسن و قبح عقلی، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، ص ۱۲۵.

بر خلاف نکته قبل که ادعا می‌شد از وجوب عقلی نمی‌توان وجوب شرعی را نتیجه گرفت، آخوند در این جا ادعا می‌کند وجوب شرعی بیانگر آن است که پیشتر وجوب عقلی وجود داشته است. زیرا هر امر و نهی شرعی، تابع ملاک است و برای جلب مصلحت یا دفع مفسده صادر شده است. پس مطلوبیت دارد. عقل نیز ضرورتاً چنین مطلوبیتی را درک می‌کند و به تحقق آن فرمان می‌دهد.<sup>۳۶</sup> توجه به تفاوت ظریف میان این دو نکته اساسی است، از سویی به نظر آخوند هر وجوب شرعی دارای وجوب عقلی است، حال آنکه هر واجب عقلی لزوماً واجب شرعی نیست، به تعبیر وی:

مخفی نماند که مدعا صرفاً جواز تخلف الزام شرعی از الزام عقلی است. یعنی از لزوم عقلی، لزوم شرعی به دست نمی‌آید، نه به معنای آن که آن چه عقلاً لازم نباشد، شرعاً لازم گردد. پس در این جا دو ادعا است: نخست، عدم لزوم الزام شرعی آن چه عقلاً الزامی است [...] و دوم، لزوم آن که چیزی شرعاً الزامی نگردد، مگر آن که عقلاً لازم شمرده شود.<sup>۳۷</sup>

این تفاوت چنان ظریف است که ظاهراً مرحوم طباطبایی نیز متوجه آن نشده است و، به نوشته لاریجانی، در حاشیه خود بر کفایه الاصول درست عکس تصریحات آخوند نتیجه گرفته است که وی گفته است: «احکام الله تعالی تابع مصالح و مفاسد متعلقات نیست، بلکه تابع خصوصیات است که به نفس احکام بر می‌گردد».<sup>۳۸</sup> لذا بر آخوند خرده گرفته است که حسن و قبح ذاتی هر چند «علت تامه برای امر و نهی» شرعی به شمار نمی‌رود، اما مقتضی آن می‌تواند باشد.<sup>۳۹</sup> حال آن که به واقع اشکالی که متوجه آخوند کرده، «ظاهراً عیناً نظر خود مرحوم آخوند است».<sup>۴۰</sup>

<sup>۳۶</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۳۴.

<sup>۳۷</sup> همان، ص ۱۳۴.

<sup>۳۸</sup> آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، حسن و قبح عقلی، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، شماره پیاپی ۱۳-۱۴، ص ۱۲۶.

<sup>۳۹</sup> همان.

<sup>۴۰</sup> همان، ص ۱۲۸.

بدین ترتیب، هر حکم الزامی شرعی از سر مصلحتی عقلی است و عقل این مصلحت را درک می‌کند. حُسن تکلیف نیز به دلیل همین مصلحت عقلی است. آخوند در برابر این ادعا اشکالی طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. گاه در برخی اوامر مصلحت یا مفسده خاص واقعی وجود ندارد و در واقع صرف امر و نهی مصلحت دارد، مانند اوامر امتحانی، لذا این ادعا که هیچ حکم شرعی، بدون تصویب عقل الزام شرعی پیدا نمی‌کند، مخدوش است.

آخوند پاسخ می‌دهد که اگر در امر یا نهی هیچ مصلحتی نباشد، در آن صورت چنین امر یا نهی‌ای نوعی «ترجیح بلا مرجح» خواهد بود، یعنی هیچ دلیلی برای امر و نهی در آن وجود نخواهد داشت و صرفاً امری لغو و گزاف خواهد بود که از خداوند به دور است. لذا هر امر و نهی‌ای لزوماً دارای مصلحت و مفسده است، حال یا این مصلحت و مفسده در «مأمور به» یا کاری است که باید انجام شود، یا در مسائل جانبی دیگری است. اوامر امتحانی، که غرض اجرای واقعی اوامر نیست، به واقع امر به شمار نمی‌روند، زیرا در آن‌ها طلب جدی وجود ندارد. حال آن که سخن ما در امر و نهی واقعی است.<sup>۴۱</sup> آخوند با این تحلیل بحث را پیش می‌برد و به اشکال پاسخ می‌دهد و نتیجه می‌گیرد، «هیچ الزام شرعی حقیقی وجود ندارد، مگر در مواردی که الزامات عقلی وجود داشته باشند».<sup>۴۲</sup>

لذا از وجوب شرعی، می‌توان وجوب عقلی را استنتاج کرد، حال آن که از وجوب عقلی، نباید لزوماً حکم شرعی وجوبی را استخراج نمود. بنابراین می‌توان از نظر آخوند ملازمه بین عقل و شرع را یک‌سویه دانست و تنها گفت «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل»، حال آن که عکس آن همواره صادق نیست.

اما نکته‌ای که آخوند از این «فایده» به دقت بیرون نکشیده و پرورش نداده، آن است که در صورت حکم عقل به قبح کاری، نمی‌توان مسلماً به وجوب یا استحباب شرعی آن عمل حکم نمود. لذا قاعده ملازمه عقل و شرع، به کار استخراج احکام شرعی نمی‌آید، اما می‌تواند ضابطی باشد برای پیشگیری از اصدار احکام شرعی که عقل بر ضد آن‌ها حکم کرده است.

قاعده ملازمه بین عقل و شرع، در این حد مقبول مرحوم مظفر واقع نمی‌شود و او پس از بحثی مفصل در این زمینه تا جایی پیش می‌رود که از عینیت حکم عقل و شرع سخن می‌گوید و مدعی می‌شود:

---

<sup>۴۱</sup> محمد کاظم خراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۳۵.

<sup>۴۲</sup> «فتلخص انه لا الزام شرعاً حقیقه الا فی موارد الالزامات العقلیه»، همان، ص ۱۳۷.

حق آن است که ملازمه عقلاً ثابت است. پس، هرگاه عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد-یعنی هرگاه رأی همه عاقلان، از آن جهت که عاقل هستند، بر حسن چیزی، به سبب آن که حافظ نظام و بقای نوع است، یا قبح چیزی، از آن جهت که مایه اختلال نظام یا نوع است، قرار گرفت، چنین حکمی که مقبول همگان است شارع نیز ناگزیر بدان فرمان خواهد داد، زیرا وی از عاقلان بلکه رئیس عاقلان است.<sup>۴۳</sup>

از نظر وی، التزام به حسن و قبح عقلی، عین التزام به حسن و قبح شرعی است. چون که شارع خود از زمره عاقلان است و با قبول حسن و قبح عقلی، اساساً نیازی به بحث ملازمه نیست، به تعبیر وی «فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسين و التقيح»<sup>۴۴</sup>

#### ۷. انتقاد محقق اصفهانی

در برابر موضع نسبتاً ملایم آخوند که مقبول عمده متکلمان و اصولیان شیعه است، مرحوم محقق اصفهانی به نقد ریشه‌ای حسن و قبح عقلی دست می‌زند و با استناد به گفته‌های ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی مسئله حسن عدل و قبح ظلم را، برخلاف آخوند که عقلی و ذاتی و وجدانی می‌شمرد، از مشهورات قلمداد می‌کند که صرفاً گویای تطابق عاقلان است نه بیش از آن. وی کارش را با تحلیل کارکرد قوه عاقله می‌آغازد و به روش معمول می‌گوید قوه عاقله کارش صرفاً ادراک است، نه ترغیب. تفاوت در عقل نظری و عملی نیز، به واقع، تابع تفاوت مدرکات عقل است.<sup>۴۵</sup> وی پس از نقل سخن ابن سینا در باب مشهور بودن قضایای «حسن عدل» و «قبح ظلم»، می‌کوشد به سود آن استدلال کند. لذا در توضیح آن می‌نویسد عدل و احسان عامل حفظ نظام اجتماعی و ظلم مایه اختلال آن است و این نکته «مورد اعتراف همگان است». این نکته

<sup>۴۳</sup> محمد رضا مظفر، اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۲۳۷.

<sup>۴۴</sup> همان، ص ۲۳۸.

<sup>۴۵</sup> محمد حسین غروی اصفهانی، نه‌ایه الدراییه فی شرح الکفایه، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱. این قسمت با تعلیق و نقد ترجمه و با مشخصات زیر منتشر شده است: محمد حسین اصفهانی، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، شماره پیاپی ۱۳-۱۴، ص ۱۲۹-۱۶۵.

نیز روشن است که هر عاقلی حب ذات دارد و اگر کسی به او آسیب بزند، در پی انتقام بر می آید و اگر نیکی کند از این کار لذت می برد. همچنین هر مصلحت «ملائم» و سازگار با شخص و هر مفسده ای «منافر» او است. لذا احسان را دوست دارد و از آسیب کراهت دارد. تا این جا کسی بحثی ندارد و «همه اینها از واقعیات است و کسی در آنها نزاعی ندارد. نزاع تنها در حُسن عدل و قبح ظلم، به معنای صحت ستایش اولی و صحت نکوهش دومی است.» مدعای محقق اصفهانی آن است که این ستایش و نکوهش زاده «توافق عاقلان» است نه آن که گویای مصلحت آمیز یا مفسده آمیز بودن خود افعال و ذاتی آنها باشد.<sup>۴۶</sup> حاصل نظر وی آن است که خوب و بد بودن امور، درست بر خلاف مدعای استادش آخوند خراسانی، امری ذاتی نیست، بلکه چون هر کس در پی مطلوب خویش است، هرچه که به این مطلوب یاری برساند خوب و هرچه را مخل آن باشد بد می انگارد و به تدریج بر این حکم نوعی توافق صورت می گیرد. لذا چیزی به نام حسن و قبح ذاتی نداریم.<sup>۴۷</sup> با این نگاه، وی دیدگاه آخوند را در باب حس و قبح ذاتی نقد می کند و استدلال مفصلی به دست می دهد که عصاره آن طبق تقریر آقای لاریجانی چنین است:

- (۱) هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد؛
- (۲) در نتیجه، هر فعلی که به کمال وی کمک کند محبوب او است؛
- (۳) انتظام جامعه به انسان کمک می کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد؛
- (۴) عدل به انتظام جامعه کمک می کند و ظلم به عدم انتظام؛
- (۵) بنابراین، انسان های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند؛
- نتیجه (۶) انسان های عاقل، بماه عاقل، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.<sup>۴۸</sup>

محقق اصفهانی در عین انکار حسن و قبح عقلی و ارجاع آن به «تطابق آرای عاقلان» قاعده ملازمه میان حکم و عقل و شرع را به شکل دیگری تثبیت می کند. از نظر وی، اگر حسن و قبح را به معنای تطابق آرای عاقلان در باب مصالح عامه در نظر بگیریم، محال است که شارع خلاف آن حکمی کند، زیرا خود از عاقلان، و در رأس عاقلان است. در نتیجه، «عدل از آن جهت

<sup>۴۶</sup> محمد حسین غروی اصفهانی، نهایی الدراییه فی شرح الکفایه، ص ۳۱۳.

<sup>۴۷</sup> همان، ص ۳۱۴.

<sup>۴۸</sup> محمد حسین اصفهانی، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، ص ۱۵۷.

که عدل است نزد همه عاقلان حسن است و شارع نیز از آنان به شمار می‌رود و ظلم از آن جهت که ظلم است نزدشان قبیح است و شارع نیز از آنان به شمار می‌رود.<sup>۴۹</sup>

## ۸. پاسخ به محقق اصفهانی

این دیدگاه اشکالات متعددی دارد که جای طرح آن‌ها در این جا نیست. برخی اشکالات را آقای لاریجانی به دقت آورده است، از جمله آن که طبق تحلیل محقق و شیوه‌ای که وی در پیش گرفته، آنچه در درجه اول مطلوب و مورد ستایش عاقلان است، رسیدن به مطلوب خود یا «ایجاد کمال مطلوب» است. در پی آن نظم اجتماعی، که راه رسیدن به آن کمال است، مطلوبیت ثانوی پیدا می‌کند، و به دنبال آن عدل که تأمین کننده نظم اجتماعی است، مطلوب درجه سوم می‌شود. با این همه، محقق اصفهانی تحلیل خود را نادیده می‌گیرد و بر حسن عدل و قبح ظلم تأکید یگانه‌ای می‌کند. حال آن که «آن همه اصرار که محقق اصفهانی بر ذاتی بودن حسن و قبح برای این دو عنوان عدل و ظلم دارد، نابجا است.»<sup>۵۰</sup>

اما در اینجا لازم است به نکته‌ای اشاره کنم که مایه خلط تاریخی شده و محقق اصفهانی را از توجه دقیق به سخنان ابن سینا و خواجه نصیر طوسی بازداشته است. محقق برای اثبات موضع خود بارها، با استناد به ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین، تأکید می‌کند که گزاره «عدالت نیک است» و «ستمگری بد است» از قضایای مشهور است، نه قضایای بدیهی یا برهان‌پذیر. برای مثال، در جایی تأکید می‌کند «همان گونه که محقق طوسی تصریح کرده است»، استحقاق مدح و ذم زاده تطابق آرای آنان است، نه آن که امری ذاتی باشد.<sup>۵۱</sup> لذا قضایایی چون «العدل حسن» بدیهی نیست، بلکه از قضایای «مشهور» به شمار می‌رود.<sup>۵۲</sup> در واقع، محقق با تأکید

---

<sup>۴۹</sup> محمد حسین غروی اصفهانی، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ص ۳۲۰.

<sup>۵۰</sup> محمد حسین اصفهانی، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، ص ۱۵۷. همچنین برای دیدن نقد تفصیلی دیدگاه محقق اصفهانی، نک: محمد السند، اصول استنباط العقائد و نظریه الاعتبار: درسه تحلیلیه حول منهج الحکیم الاصفهانی و العلامه الطباطبائی فی قضایا العقل العملی، به قلم سید محمد حسن الرضوی، قم، مدین، ۱۴۲۹ق.

<sup>۵۱</sup> محمد حسین غروی اصفهانی، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ص ۳۱۴.

<sup>۵۲</sup> همان، ص ۳۱۵.



بر این که گزاره‌های اخلاقی چون «عدالت خوب است» و «ستمگری بد است»، از قضایای مشهور یا مشهورات هستند، استدلال عقلی به سود آن‌ها را ناممکن می‌داند و آن‌ها را نوعی مقبولات عمومی می‌شمارد.

فیلسوفان مسلمان گاه هنگام اشاره به مبادی «قیاس» به معرفی و تحلیل انواع قضایایی که مقدمه قیاس واقع می‌شوند می‌پردازند که یکی از آن‌ها قضایای مشهور یا مشهورات هستند. برای مثال، ابن سینا مشهورات را قضایایی معرفی می‌کند که عامه مردم آن‌ها امری مسلم و عقلی می‌دانند. حال آن که چنین نیست، بلکه چون از کودکی آن‌ها را شنیده‌اند، درستی‌شان را مسلم پنداشته‌اند. وی در ادامه نمونه‌هایی از این مشهورات را نام می‌برد، از جمله «مثال مشهورات چنان بود که گویند: داد واجب است و دروغ نشاید گفتن و چنان که گویند پیش مردم عورت نباید گشاد و کس را بیگناه نباید آزدن و چنان که گویند: خدای بر هر چیزی قادر است و هر چیزی داند.»<sup>۵۳</sup>

طوسی نیز مقدمات مبادی قیاس را جمعاً شانزده صنف می‌شمارد از جمله مشهورات. سپس مشهورات را قضایایی معرفی می‌کند که در بدو نظر درست می‌نماید، اما با تفکر و تأمل می‌توان در صحت آن‌ها تردید کرد.<sup>۵۴</sup> وی سپس مشهورات را به مشهورات حقیقی مطلق و محدود تقسیم می‌کند و برخی از مشهورات را صادق و برخی را کاذب و برخی را با افزودن قیدی صادق می‌داند و برخی مثال‌ها را این گونه نام می‌برد:

مشهورات حقیقی مطلق، چنانکه عدل حسن است و ظلم قبیح. و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به سبب قوتی از از قوت‌های نفس ناطقه غیر عقلی، مانند رفت [رأفت] یا حمیت یا حیا، یا غیر آن مقبول بود به نزدیک همه کس. و بر جمله، به نزدیک عقل عملی صحیح باشد. و اما به نزدیک عقل نظری بعضی صادق بود و بعضی کاذب و آن چه صادق باشد، که صدقش به برهانی معلوم شود.<sup>۵۵</sup>

<sup>۵۳</sup> حسین بن عبدالله ابو علی سینا، رساله منطق دانش‌نامه علائی، تصحیح محمد معین و محمد مشکوه،

همدان، و تهران، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱-۱۲۲.

<sup>۵۴</sup> محمد بن محمد نصیر الدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران،

۱۳۵۵، ص ۳۴۸.

<sup>۵۵</sup> همان، ص ۳۴۶-۳۴۷.

محقق اصفهانی با الهام از این اظهارات گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات برهان‌ناپذیر قلمداد می‌کند و بیش از موافقت عاقلان بر قبول آن‌ها، اعتباری عینی برایشان قائل نمی‌شود. کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی هستند، مانند لاهیجی و سبزواری تأکید کرده‌اند ممکن است قضیه‌ای هم‌زمان ضروری و در عین حال از قضایای مشهور باشد. برای مثال، لاهیجی اشکالی را نقل می‌کند و پاسخ می‌دهد. طبق این اشکال، حکما جمله «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است، شمرده‌اند. پس چگونه آن را ضروری می‌توان دانست؟ جواب وی آن است که این دو ضروری هستند و در عین حال در مواردی عقل نظری نیازمند عقل عملی است. لذا ضروری بودن را نباید به این معنا دانست که کاملاً واضح و بی‌نیاز از هر بحثی باشد، همان گونه که حکم به گرم بودن آتش و روشنی خورشید، که ضروری هستند، نیازمند حواس‌اند تا این حکم صادر گردد، در این جا نیز چنین است. پس نیاز به عقل عملی «منافی ضرورت نباشد»<sup>۵۶</sup> ملاهادی سبزواری نیز با ترجمه عین سخنان لاهیجی همین تفسیر را به دست می‌دهد.<sup>۵۷</sup> با این همه، محقق اصفهانی با اشاره به توجیه سبزواری و قبل از او لاهیجی، آن را قانع‌کننده نمی‌یابد.<sup>۵۸</sup>

واقع آن است که محقق اصفهانی، با همه دقت نظر و تیزبینی خود، همان گونه که حائری یزدی تصریح کرده، در این مسئله به خطا رفته و با تأکید بر مشهور بودن قضایای حسن عدالت و قبح ستمگری و دیگر گزاره‌های اخلاقی، برای آن‌ها شأن استدلالی قائل نشده و پنداشته است که این گزاره‌ها قابل اثبات عقلی نیستند.<sup>۵۹</sup> کافی بود که ایشان با دقت همه سخنان ابن سینا و خواجه نصیر را می‌دیدند تا به استناد آن‌ها چنین حکمی نکنند. فراموش نکنیم که ابن سینا، هنگامی که می‌خواهد مثال‌هایی از قضایای مشهور بیاورد، در کنار گزاره‌های اخلاقی، از این دو گزاره هم نام

<sup>۵۶</sup> عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۶۱.

<sup>۵۷</sup> ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء: شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹-۳۲۰.

<sup>۵۸</sup> محمد حسین غروی اصفهانی، نهایی الدرایی فی شرح الکفایه، ص ۳۱۴-۳۱۵.

<sup>۵۹</sup> مهدی حائری یزدی، کاوشهای عقل عملی: فلسفه اخلاق، ویراست دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴، ص ۲۵۹.

می‌برد: «خدای بر هر چیزی قادر است، و هر چیزی داند.»<sup>۶۰</sup> همچنین طوسی گزاره «تسلسل محال است» را یکی از مشهورات خاص صنف متکلمان معرفی می‌کند.<sup>۶۱</sup>

چنین نیست که این فیلسوفان هر گزاره و قضیه مشهوری را فاقد شأن معرفتی یا قابل استدلال بدانند. بلکه آنان بعد از تعریف قضایای مشهور دست به تقسیماتی می‌زنند و انواع آنها را بر می‌شمارند. برخی از این قضایای مشهور، درست همان گونه محقق اصفهانی نیز پذیرفته است، ما به ازایی جز قبول عمومی ندارند. اما برخی از آنها به واقع قابل صدق و کذب هستند و می‌توان به سودشان برهان اقامه کرد. از قضا، قضایایی چون حسن عدالت و قبح ستمگری از این گروه به شمار می‌روند. برای مثال، ابن سینا بعد از معرفی قضایای مشهور و آوردن مثال‌هایی در ادامه می‌گوید:

از این جمله، بعضی راست است، چنان که مثال‌ها پیشین و لیکن راستی‌اش به حجت درست شود و اگر مردم چنان انگارد که اندرین جهان به یک دفعه حاصل شد و با خرد بُود، جهد کند که شک کند، تواند شک کردن. و بعضی دروغ است - الا به شرطی - چنان که نشاید گفتن: که خدای قادر است بر محال و عالم است و دانا به آن که ورا یار است.<sup>۶۲</sup>

از جمله مثال‌های پیشین وی که صادق و استدلال‌پذیر به شمار می‌روند، گزاره‌های «داد واجب است و دروغ نشاید گفتن» است. در شرح اشارات شیخ پس از معرفی قضایای مشهور و آوردن مثال‌هایی مانند «عدالت خوب است»، تصریح می‌شود که «این مشهورات گاه صادق هستند و گاه کاذب»<sup>۶۳</sup> همچنین طوسی پس از آوردن مثال‌هایی از گزاره‌های مشهور، برخی را صادق می‌داند و برخی را کاذب و «آن چه صادق باشد، که صدقش به برهانی معلوم شود»<sup>۶۴</sup>

<sup>۶۰</sup> حسین بن عبدالله ابو علی سینا، رساله منطق دانش‌نامه علائی، ص ۱۲۲.

<sup>۶۱</sup> محمد بن محمد نصیر الدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۷.

<sup>۶۲</sup> حسین بن عبدالله ابو علی سینا، رساله منطق دانش‌نامه علائی، ص ۱۲۲-۱۲۳.

<sup>۶۳</sup> ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح نصیر الدین طوسی و قطب الدین محمد بن محمد رازی، دفتر نشر کتاب، [بی‌جا]، ۱۴۰۳ق. ج ۱، ص ۲۲۰.

<sup>۶۴</sup> محمد بن محمد نصیر الدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۷.

حاصل آن که مستند اساسی محقق اصفهانی در انکار حسن و قبح عقلی و ارجاع آن‌ها به تطابق صرف عاقلان، سخن کسانی مانند ابن سینا و خواجه نصیر طوسی، است، حال آن که دیدگاه آنان خلاف انتظار وی است و به نظر می‌رسد اشکالی که محقق اصفهانی به استادش، آخوند خراسانی دارد وارد نباشد. همچنین می‌توان از حسن و قبح عقلی به نحوی سنجیده دفاع کرد.

## ۹. سخن پایانی

آخوند خراسانی هرچند در کفایه الاصول به بحث حسن و قبح عقلی نمی‌پردازد، در دو «فایده» و حواشی خود به تفصیل وارد این منازعه می‌شود و به سبک خود می‌کوشد دفاعی درخور از حسن و قبح عقلی به دست دهد و از آن حمایت می‌کند. وی عقل را در فهم مناط احکام شرعی کارآمد می‌داند. با این حال، از وجوب عقلی احکام، وجوب شرعی را استنتاج نمی‌کند. بلکه بر آن است که وجوب شرعی است کاشف از وجود مناط عقلی در صدور حکم بوده است. لذا نمی‌توان از حکم عقلی به وجوب شرعی نقب زد، اما می‌توان با سنجه عقل، درباره احکام شرعی داوری کرد.

## کتاب‌نامه

ابن خلدون، عبدالرحمن، لباب المحصل فی اصول الدین، تحقیق رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۵.

ابو علی سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح نصیر الدین طوسی و قطب الدین محمد بن محمد رازی، دفتر نشر کتاب، [بی‌جا]، ۱۴۰۳ق.

ابو علی سینا، حسین بن عبدالله، رساله منطق دانش‌نامه علایی، تصحیح محمد معین و محمد مشکوه، همدان، و تهران، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، و یلیه کتاب لمع الأدله فی قواعد اهل السنه والجماعه، امام الحرمین الجوینی، تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، [بیروت]، دار لبنان للطباعه و النشر، ۱۴۰۸ق.

اصفهانی، محمد حسین، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، شماره پیاپی ۱۳-۱۴.

افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۱.

آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم، حسن و قبح عقلی، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، شماره پیاپی ۱۳-۱۴.

آخوند خراسانی، ملامحمد کاظم، فوائد الاصول، تصحیح سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و اسلامی، ۱۴۰۷ق.

بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی: فلسفه اخلاق، ویراست دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.

حلی، یوسف بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.

حلی، یوسف بن مطهر، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر لمقداد بن عبدالله السیوری و مفتاح الباب لابی المخدوم الحسینی، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.

سبزواری، ملاحادی، شرح الاسماء: شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.

سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.

طوسی، محمد بن محمد نصیر الدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی الطوفی، درء القول القبیح بالتحسین و التقییح، تحقیق ایمن محمود شحاده، الرياض، مرکز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ۲۰۰۵.

غروی اصفهانی، محمد حسین، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴، ج ۲.

فخر رازی، محمد بن عمر بن الحسن، المسائل الخمسون فی اصول الدین، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، المکتب الثقافی، ۱۹۸۹.

فخر رازی، محمد بن عمر بن الحسن، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء والحکماء و المتکلمین، تحقیق سمیح دغیم، بیروت، دار الفكر اللبنانی، ۱۹۹۲.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسن، المحصول فی علم اصول الفقه، اعتنی بها عز الدین ضلی، مؤسسه الرساله ناشرون، بیروت، ۲۰۰۸.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، تهران، سایه، ۱۳۸۳.  
لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی،  
تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی، اصل عدل در اسلام، در مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۵، ج ۴.  
مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، چاپ افست قم، دار الکتب العمليه، [بی تا].