

دیدگاه فخر رازی درباره معیار حسن و قبح در گستره افعال الهی؛ تأملی بر تفکیک معرفت‌شناسانه اخلاق الهی و بشری

* محمود صیدی
** مصطفی موسوی اعظم
*** حسن اختر

چکیده

بسیاری از دیدگاه‌های علم کلام و فلسفه اخلاق، مبتنی بر تعیین ملاک حسن و قبح است. فخر رازی معتقد است حسن و قبح در افعال بشری عقلی، و در افعال الهی شرعی است. دیدگاه او خاص و منحصر به فرد است. در این جستار، نخست ادله فخر رازی را برای تفکیک جایگاه عقل در اخلاق بشری و الهی و چرایی روی آوردن او را به چنین دیدگاهی خواهیم گفت. دلایل فخر رازی را در دفاع از شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی در سه جهت طبقه‌بندی می‌کنیم: تکلیف، خلقت و جبر حاکم بر عالم. در گام بعدی، ادله او را با رویکرد تحلیلی - انتقادی سنجیده و نقد می‌کنیم. در پایان، با رد دیدگاه فخر رازی نتیجه می‌گیریم ملاک معرفت‌شناختی در تشخیص حسن و قبح افعال انسانی و الهی یکسان است.

کلیدواژه‌ها: فخر رازی، محسن، قبح، عقل، شرع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار دانشگاه شاهد.

** استادیار دانشگاه یاسوج.

*** کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۵.

مقدمه

یکی از بحث‌های کلامی که مبنای بسیار از اندیشه‌های کلامی است، تعیین ملاک حسن و قبح است. مسئله این است که آیا عقل در ادراک حسن و قبح اشیا استقلال دارد و به تنهایی قادر به درک و تشخیص آنها است یا به کمک و راهنمایی شرع نیز نیازمند است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/۴۵)، «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؟» (اسلامی، ۱۳۹۳: ۱/۴۸).

توجیه و تبیین بسیاری از مسائل علم کلام، مانند وجوب شناخت خدا، وجوب تنزیه فعل خداوند از بیهودگی، اتصاف خداوند به اوصاف اخلاقی و کمال دانستن آن‌ها برای خداوند، قبح عقاب بلابیان و ... به پاسخ پرسش بالا گره خورده است. بیشتر متکلمان معتزله معتقدند در تشخیص حسن و قبح، عقل مستقل از شرع عمل می‌کند و در شناخت گزاره‌های اخلاقی، هیچ ابتناء معرفت‌شناسانه‌ای به شرع ندارد؛ از سوی دیگر، بسیاری از اشاعره معتقدند شناخت حسن و قبح، به شرع متکی است.

از این رو؛ برای روشن کردن سامانه فکری متکلم و چرایی اتخاذ آراء گوناگون وی، باید به این مسئله معرفتی بنیادین دقت کرد. فخر رازی، یکی از تاثیرگذارترین متکلمان اندیشه‌های بسیار مهمی در این باره دارد. شناخت حسن و قبح افعال بشری با عقل به دست می‌آید و در افعال الهی، با شرع حاصل می‌شود؛ از این رو، حسن و قبح افعال انسانی، عقلی‌اند؛ ولی ثواب یا عقاب اخروی (افعال خداوند در قبال انسان‌ها و امور عبادی) شرعی‌اند (رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹)؛ از این رو، عقل انسانی در تعقل ادراکات دسته نخست، مستقل است و به شریعت نیازی ندارد؛ ولی در تعقل ادراکات دسته دوم، نیازمند آن است. در پژوهش حاضر، به بررسی و تحلیل دیدگاه فخر رازی را در این باره بررسی و تحلیل می‌کنیم. «در مورد جایگاه بحث حسن و قبح در علوم مختلف انسانی اسلامی، بایستی بیان نمود که این بحث، ماهیتاً اخلاقی است و باید در فلسفه اخلاق بحث شود؛ اما از نظر تاریخی، در علم کلام و هنگام سخن از خداوند مورد بحث قرار گرفته ... با این حال، ساختار این بحث

عمدتاً فلسفی و کلامی است» (اسلامی، ۱۳۹۳: ۵۰/۱) و هریک از طرفداران عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح، با استدلال‌های فلسفی و کلامی، تلاش کرده‌اند ادعای خود را اثبات و نظریه رقیب را ابطال کنند.

جهت‌گیری‌های فخر رازی نیز بیشتر به مبانی خاص فلسفی و کلامی او برمی‌گردد که نتایج اخلاقی نیز دارد؛ از این رو، او تلاش می‌کند ادعای خاصش را اثبات کند که در ادامه، آن را تبیین و بررسی می‌کنیم.

نظریه فخر رازی درباره حسن و قبح

قبل از ورود به بحث حسن و قبح شرعی و گستره آن در نظرگاه فخر رازی، باید معانی حسن و قبح را روشن کرد. تفکیک معنایی حسن و قبح در منظومه فکری فخر رازی، در تدقیق بحث و روشن کردن جوانب آن یاری‌رسان است. معنای لغوی حسن و قبح، زیبایی و زشتی، و نیکی و بدی است؛ اما در آثار فخر رازی، سه معنای اصطلاحی برای حسن و قبح می‌توان یافت: (۱) سازگاری و ناسازگاری با طبع انسانی؛ (۲) کمال و نقص نفسانی؛ (۳) شایستگی و ناشایستگی افعال اختیاری (رازی، ۱۳۵۳: ۲۴۶). کاربردهای اول و دوم، فراگیرند و افزون‌بر افعال اختیاری بر امور غیراختیاری مترتب می‌شوند؛ برای مثال، صدایی با نفس کسی سازگار است و با نفس دیگری ناسازگار، یا کمال و نقص در برخی مصادیق بر اعیان خارجی مترتب می‌شود؛ در حالی که ممکن است فرد در داشتن آن کمال یا نقص هیچ اختیاری نداشته باشد؛ بنابراین، معنای سوم فقط افعال اختیاری را پوشش می‌دهد و شامل اوصاف و اعیان خارجی نمی‌شود. دو معنای اول از امور تکوینی و انکارناپذیرند؛ یعنی نفس انسان تکویناً کمال و نقص دارد و اشیای خاصی با آن سازگار یا ناسازگارند؛ از این رو، اختیار آدمی در تحقق آن‌ها چندان دخالتی ندارد؛ بنابراین، فخر رازی با تفکیک معنای سه‌گانه، معنای سوم را محل بحث می‌داند (اسلامی، ۱۳۹۳: ۵۳/۱) و دو معنای اول را از نزاع خارج می‌کند.

فخر رازی با تفکیک معانی بالا، حسن و قبح عقلی را در قلمروی افعال اختیاری بشری می‌پذیرد؛ ولی حسن و قبح افعال خداوند را شرعی می‌داند (رازی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۳)؛ بنابراین،

از نظر رازی، عقلی بودن حسن و قبح افعال خداوند محال است و مطرح نمی‌شود.^۱

اخلاق بشری در ترازوی عقل بشری

گفتیم از دیدگاه فخر رازی، عقل توان تشخیص حسن و قبح افعال انسانی را دارد. اکنون به چند برهان او اشاره می‌کنیم.

(۱) نخستین نشانه عقلی بودن حسن و قبح را باید در نهاد خود انسان‌ها جست‌وجو کرد. بدیهی است که انسان‌ها پیش از ظهور شرایع و علم به آن‌ها، به نیکی برخی افعال و بدی برخی افعال دیگر حکم کرده‌اند. پذیرش نیکی احسان و بدی ظلم، به شریعت نیاز ندارد و مؤمن و غیرمؤمن در تصدیق این احکام اخلاقی تفاوتی ندارند (همان)؛ بنابراین، افعال بشری از حیث معرفت‌شناختی، بر شریعت و امر الهی مبتنی نیست.

(۲) قبح شرعی، یعنی اگر کسی کاری خلاف شرع کند، عقوبت و مذمت می‌شود (همان). او سپس می‌پرسد: حسن و قبح افعال اختیاری انسان، عقلی است یا شرعی؟ اگر به معیار عقل در تشخیص حسن و قبح افعال انسانی معتقد بود، مطلوب حاصل شده است؛ اما در صورت نبود حکم عقلی، حکم شرعی دیگری باید حکم شرعی نخست را تأیید کند؛ زیرا حکم شرعی به خودی خود حجّیتی ندارد؛ از این رو، نقل کلام به حکم دوم شرعی می‌شود و تسلسل پیش می‌آید (همان: ۲۹۰). لازمه تسلسل، عدم حصول علم به حسن و قبح افعال آدمی است؛ حال آنکه حصول چنین علمی بدیهی نزد آدمی بدیهی است؛ از این رو، فخر رازی معتقد است عقل عملی در ادراک افعال انسانی، نیازمند شریعت نیست و فقط به خود متکی است.

۱. فخر رازی انکار عقلی بودن حسن و قبح را به حکما و فلاسفه نسبت می‌دهد: «أطبقت المعتزلة و الکرامیه علی إثبات تحسین العقل و تقيحه و أطبقت الفلاسفة و الجبرية علی إنکاره» (رازی، ۱۴۰۷: ۳/۲۸۹). او در موارد دیگری نیز چنین نسبتی به آن‌ها می‌دهد. (رازی، ۱۳۸۴: ۲/۵۴۹). انتساب شرعی بودن حسن و قبح به حکما درست نیست. چگونه حکما، که درباره قواعد عقلی بحث می‌کنند، به عقلی نبودن حسن و قبح اشیا معتقدند؟ (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۳/۷). بحث‌های فلسفی درباره شناخت عقلی موجودات و نظام حاکم بر آن‌هاست؛ از این رو، شناخت حسن یا قبح افعال نیز در دیدگاه حکما عقلی است، نه شرعی. تفصیل این بحث نیازمند پژوهش مستقلی است. غرض این بود که بگوییم انتساب شرعی بودن حسن و قبح به حکما و فلاسفه اسلامی، باطل است.

۳) شکی نیست چیزهایی مانند سلامتی، مطلوب انسان و چیزهایی چون بیماری نامطلوب اوست. لذت و سرور مطلوب بالذات و درد و ناراحتی مکروه بالذات اویند. اگر مطلوب بودن و مکروه بودن حکم، بالذات عقل نباشد، به احکام دیگری نیاز است و تسلسل رخ می‌دهد. از آنجاکه گستره مطلوب یا مکروه بودن در افعال انسانی است (همان)، نتیجه می‌گیریم حسن و قبح این موارد، عقلی است.

به نظر می‌رسد ادله فخر رازی، اعم از مدعاست. براساس نکته استدلال نخست، افرادی که حتی به خداوند و پیامبران یا شرایع آن‌ها ایمان ندارند، احسان را شایسته و نیک، و ظلم را قبیح و سزاوار کیفر و عقوبت می‌دانند؛ چه از سوی مخلوق صادر شود و چه از سوی خالق؛ به عبارت دیگر، چه مؤمن خدا و چه منکر وی معتقدند ظلم از وی قبیح است. استدلال دوم نیز درباره افعال الهی صادق است؛ زیرا اگر حسن و قبح این امور شرعی باشد، در حکم به آن‌ها به حکم شرعی دیگری نیازمندیم و تسلسل رخ می‌دهد؛ زیرا از دلیل حسن یا قبیح بودن آن‌ها پرسش می‌شود و اگر به حکم بالذات عقل منتهی نشود، این جریان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. در استدلال سوم، مطلوب و مکروه بودن، به افعال انسانی منحصر شده، حال آنکه فعل الهی نیز مبتنی بر مطلوبیت و عدم فعل او مبتنی بر عدم مطلوبیت آن فعل است.

باتوجه به این نکته‌ها، ملاک حسن و قبح افعال الهی و بشری تفاوتی ندارد و عقل است (خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۵)؛ زیرا دآوری عقل درباره حسن یا قبح اشیا، به دلیل آثار و نتایج فعل است، نه حکمی گزاف. خداوند نیز خود خالق عقل است و عقل محض (اسلامی، ۱۳۹۳: ۵۸/۱)؛ از این رو این استدلال‌ها عقلی بودن حسن و قبح افعال خداوند را نیز اثبات می‌کنند و از این حیث، افعال الهی و انسانی تفاوتی ندارند.

اخلاق خداوندی خارج از سنجش عقلانی

گفتیم از دیدگاه فخر رازی، ملاک حسن یا قبیح بودن افعال خداوند، شرعیت است. ادله او بر شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی را می‌توان از سه حیث طبقه‌بندی کرد: تکلیف؛ مخلوقات؛ جبر حاکم بر عالم. در ادامه، استدلال‌های او را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

قبل از ورود به استدلال‌های فخر رازی و نقد آن‌ها، باید این نکته را گفت که نفی حسن و قبح عقلی، لزوماً به انکار حسن و قبح شرعی منجر می‌شود: «هرکس حسن و قبح عقلی را انکار کند، لزوماً حسن و قبح شرعی را هم انکار کرده است، هرچند به زعم خود موافق آن باشد.» (ابن‌قیم، بی‌تا: ۱۱۶) عدم کارآمدی عقل در شناخت حسن و قبح افعال الهی، اوصاف اخلاق خداوند را بی‌معنا می‌کند؛ زیرا توصیف خداوند به این اوصاف، متوقف بر داشتن معیاری فرادینی برای تعیین مصداق این اوصاف است. با تهی‌سازی خداوند از اوصاف اخلاقی، اصل شرع متزلزل می‌شود؛ زیرا اگر دروغ گفتن، ذاتاً و عقلاً قبیح نیست، آنگاه ممکن است خداوند، با ارسال رسل و کتب، دروغ گفته باشد (مقدمه اول). دروغ گفتن، ذاتاً و عقلاً قبیح نیست (مقدمه دوم): وضع مقدم، طبق نظریه حسن و قبح شرعی، در نتیجه، ممکن است خداوند، با ارسال رسل و کتب، دروغ گفته باشد؛ بنابراین اگر فقط منابع شرعی، واسطه در اثبات و کشف حسن و قبح‌ها باشند، ممکن است این منابع از دروغ‌های خداوندی باشند؛ از این رو، اصل شرع و تکلیف بدون پذیرش حسن و قبح عقلی، با مشکلات جدی روبه‌رو می‌شود.

ناسازگاری حسن و قبح عقلی با تکالیف شرعی

فخر رازی برای اثبات شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی، بیشتر بر تکالیف شرعی تأکید می‌کند که اکنون به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱) اگر ملاک حسن و قبح شناخت افعال الهی عقل باشد، امر و نهی خداوند (تکلیف) به بندگان، قبیح به نظر می‌آید؛ اما به نظر نمی‌رسد چنین ملازمه‌ای معقول باشد. اگر خداوند انسان را به فعلی امر یا از آن نهی کند، سه فرض مطرح می‌شود: اول آنکه، از چنین امری، منفعت خداوند تأمین می‌شود. لازمه چنین سخنی، محتاج بودن است که با وجوب الهی ناسازگار است (رازی، ۱۴۰۷: ۳۲۳/۳-۳۲۴). در فرض دوم، اگر منافع به انسان نیز برگردد، مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر انسان از فرامین الهی پیروی نکند، مستحق عذاب الهی می‌شود (منفعت و عذاب) (همان). سوم آنکه، اگر چنین منفعتی به شخص دیگری برگردد، ظلم خواهد بود؛ زیرا در صورت عدم امتثال انسان به خاطر شخص دیگری عذاب خواهد شد

(همان: ۳۲۵). همه این لوازم باطل از فرض حسن و قبح عقلی افعال خداوند به دست می‌آید و بطلان آن‌ها شرعی بودن حسن و قبح افعال خداوند را ثابت می‌کند.

نقد: از نظر حکما، افعال همه موجودات غایتمند است (حکم عقل به غایت داشتن) و غایت نداشتن افعالشان محال است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۴۲۳). وقتی همه موجودات غایت دارند، چگونه خداوند، خالق هستی، بدون غایت است؟ (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۱/۶). آنچه براساس برهان فخر رازی از خداوند نفی می‌شود، غایت زائد بر ذات است؛ زیرا مستلزم احتیاج و نیاز است. غایت خداوند در همه افعال خویش، ذات اوست؛ اما فخر رازی از آن غفلت کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۲)؛ در نتیجه، عقل غایت داشتن همه فاعل‌ها را ادراک می‌کند (حسن بودن غایتمندی و قبیح بودن غایت نداشتن) و غایتمندی افعال خداوند را نیز استنباط می‌کند؛ بنابراین، غایت‌مندی خداوند منافاتی با عقلی بودن حسن و قبح افعال او ندارد.

۲) اگر عقلی بودن حسن و قبح، شامل افعال خداوند نیز شود، تکلیف کردن کسی که علم به کفر او وجود دارد، قبیح است: «اگر تحسین و تقبیح عقل در افعال الهی جاری شود، در آن صورت تکلیف کردن فرد کافر، با علم به کفر وی قبیح است» (رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹). هر چند ایمان آوردن کافر ممتنع نیست، مکلف کردن او قبیح به نظر می‌رسد (رازی، ۱۴۰۷: ۳/۳۱۷). فخر رازی این مطلب را با مثالی توضیح می‌دهد: «کسی که کاروان‌سرایبی در بیابان خشک و بی‌آب و علفی می‌سازد و می‌داند (علم یقینی دارد) در صورت ساخته شدن، راهزنان برای سرقت از آن استفاده خواهند کرد، نمی‌تواند مدعی نیت خیر در ساختن آن باشد و چنین سخنی از او پذیرفته نیست.» (همان)

رازی از این مثال و مثال‌های مشابه نتیجه می‌گیرد اگر حسن و قبح افعال خداوند را عقلی بدانیم، تکلیف کردن کافر قبیح است (همان: ۳۲۰). خداوند خالق کافر است و همه شرایط کافر بودن او را فراهم کرده است؛ در نتیجه، کفر کافر قبیح نیست و فاعل آن نیز مستحق مذمت نیست.

نقد: امر خداوند به تشریحی و تکوینی تقسیم می‌شود. تخلف و عصیان از امر تکوینی محال است؛ زیرا امر تکوینی به معنای ایجاد و تکوین اشیا است؛ اما امکان تخلف و عصیان

از امر تشریحی وجود دارد؛ مانند امر به نماز (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۲۴۹)؛ بنابراین، اقتضای امر تکوینی خداوند، ایمان آوردن کافر نیست، بلکه علم او به کفران کافر تعلق گرفته است؛ باوجود این، در مقام امر و نهی تشریحی، خداوند همه انسان‌ها را به ایمان امر و از کفر نهی می‌کند؛ در نتیجه اینکه خداوند کافر را به ایمان امر کند، قبیح نیست، بلکه مقتضای هدایت عامه اوست.

ازسویی، خداوند می‌داند کفار با اراده و اختیار خود ایمان نمی‌آورند. علم نیز منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۰). براساس نکاتی که گفتیم، خداوند به کفران کافر علم دارد و جهل داشتن او به چنین چیزی ممتنع است (حکم عقل به حسن بودن تعلق علم خداوند و قبیح بودن علم نداشتن به مقتضای تکوین)؛ ازسوی دیگر، مقتضای حکمت عام الهی، هدایت همه انسان‌هاست (حسن بودن هدایت عام و قبیح بودن عمومیت نداشتن آن)؛ در نتیجه تکلیف کفران از نظر عقلی قبیح نیست، بلکه حسن است.

۳) واجب بودن فعلی به معنی استحقاق مذمت ترک‌کننده آن است. چنین واکنشی از خداوند منتفی است؛ زیرا مذمت و سرزنش زمانی رخ می‌دهد که در ذات الهی به دلیل ترک فعل فرد خاطی، ناراحتی ایجاد شده باشد؛ اما این فرض به دلیل مجرد بودن خداوند و عدم انفعال منتفی است (همان: ۳۳۳-۳۳۵)؛ بنابراین از نگاه فخر رازی، خداوند در مافوق ماده و در اعلا مرتبه تجرد است، و چون آثار مادی بسیاری از افعال در آن مرتبه مطرح نیستند، سخن گفتن از استحقاق مدح یا ذم ازسوی شارع منتفی است؛ یافتن حسن و قبح عقلی بسیاری از افعال فقط در چهارچوب عالم ماده معنا می‌یابد.

نقد: این برهانی که فخر رازی برای امتناع عقلی بودن حسن و قبح افعال خداوند اقامه می‌کند، برای شرعی بودن حسن و قبح نیز برقرار است؛ زیرا در صورت انجام ندادن امر شرعی یا ارتکاب نهی شرعی، فاعل آن مستحق مذمت و سرزنش خواهد بود؛ اما چنین چیزی درباره خداوند محال است؛ بنابراین، محذور این برهان در صورت شرعی بودن حسن و قبح افعال خداوند نیز وارد است؛ باوجود این، چون خداوند حکیم است، کارهای خوب (حسن) را انجام می‌دهد و کارهای بد (قبیح) را انجام نمی‌دهد؛ پس لازمه حسن و قبح ذاتی

اشیا و حکیم بودن خداوند، انجام دادن افعال حسن و عدم ارتکاب افعال قبیح است (مطهری، ۱۳۷۷: ۳/۱۰۰)؛ در نتیجه، حسن و قبح ذاتی اشیا، منافاتی با افعال خداوند ندارد و خداوند بالذات فاعل افعال حسن و ترک کننده افعال قبیح است.

۴) اسباب معصیت انسان‌ها بیشتر از عوامل طاعت آنهاست؛ زیرا حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی انسان را به طلب لذات جسمانی دعوت می‌کند. هنگامی که صورتی زیبا یا حالتی شهوانی تخیل شود، طبع انسان به آن گرایش می‌یابد. مراتب وسوسه هریک از این قوا نیز نامتناهی است؛ برای مثال، قوه بینایی هر چیز جسمانی را که ببیند، نفس را به طلب آن فرامی‌خواند. چنین چیزی بر سایر قوا صادق است. نکته مهم آن است که نفس ابتدای خلقت، افعال خویش را با قوای جسمانی انجام می‌دهد و رفتارهای انسانی را قوای جسمانی و حیوانی تعیین می‌بخشد و چنین افعالی به مرور زمان ملکه نفس انسان می‌شود؛ در حالی که قوه عاقله پس از سن بلوغ و چیرگی قوای جسمانی و حیوانی در انسان حادث می‌شود. اینکه بیشتر انسان‌ها خواهان امور جسمانی و حیوانی‌اند و از امور روحانی رویگردان‌اند، به تقدم زمانی نفس حیوانی بر انسانی و خو گرفتن آدمی با خواسته‌های نفس انسانی برمی‌گردد. حال اگر خداوند انسان‌ها را به اعراض از دنیا و اقبال به آخرت و روحانیات امر کرده، براساس حسن و قبح عقلی چنین تکلیفی قبیح است و توجیه عقلانی ندارد؛ زیرا به امری تکلیف می‌شود که مخالفت بیشتر انسان‌ها با آن بدیهی می‌نماید (همان: ۳۳۰-۳۳۱)؛ بنابراین از منظر عقل بشری، توجیهی بر تکالیف خداوند نمی‌توان یافت، فقه و احکام دینی فاقد عقلانیت است و حسن و قبح آنها را شرع تعیین می‌کند.

نقد: اگر قوای جسمانی و افعال آنها برای خیر استفاده شوند، اسباب دست‌یابی به لذات و سعادت اخروی است؛ اما اگر برای خیر استفاده نشوند، اسباب عقاب و شقاوت اخروی می‌شوند. اوامر و نواهی شرعی نیز به دلیل استفاده از آنها در تحصیل سعادت، اجتناب از شقاوت و حصول ملکه عدالت میان افراط و تفریط، درباره مدرکات این قواست؛ به بیان دیگر، نفس انسانی، که حقیقت وجودی اوست، موجود مجردی است که افعال خویش را با قوای جسمانی انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۲)؛ اما درباره اشکال فخر رازی باید

گفت همان گونه که نفس حیوانی بر نفس انسانی تقدم زمانی دارد، فعلیت پیدا کردن تکالیف بر انسان هم متناسب با همین سیر زمانی است. «تمییز»، «بلوغ»، «عقل» «اختیار»، و ... همگی شرایط فعلیت پیدا کردن تکالیف‌اند و با این شرایط، «تکلیف بما یطاق» است. اینکه فعالیت‌های التذادی بیشتر مردم، بر فعالیت‌های تدبیری و عقلانی‌شان غلبه دارد، تأثیری بر سخن بالا ندارد. مهم این است که به لحاظ تکوینی، نسبت «فعل» و «ترک» به فرد، مساوی است و خود فرد است که با اعتبارها و انشاهای، یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. البته این اعتبارها ناشی از عوامل جبری یا اختیاری پیشین است؛ ولی هیچ‌کدام جبر مطلق را حاکم نمی‌کند. به نظر می‌رسد مشکل فخر رازی، بیشتر بازگشت به مسئله جبر و اختیار است؛ زیرا استدلال‌های او در مسئله حسن و قبح افعال الهی از حیث تکالیف نیز به مسئله جبر و اختیار برمی‌گردد و طرح پرسشی مانند اینکه خدا علم دارد که شخصی فلان تکلیف را ترک می‌کند، اما باز هم به او تکلیف می‌کند، ناشی از حل نشدن مسئله علم الهی و جبر است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

در نقد ادعای رازی در این بخش، یعنی سازگاری نداشتن عقلی بودن حسن و قبح با تکالیف شرعی، باید بیان گفت قبول دین و خود شرع، مقتضی حسن و قبح عقلی است؛ از این رو، هرچه فطرتاً حسن باشد، شرع هم آن را تحسین می‌کند و حسن دیگری بر حسن ابتدایی آن می‌افزاید؛ اما قبیح فطری یا عقلی، قبیح شرعی هم است و شریعت بر آن تأکید می‌کند. همچنین یکی از دلایل و نشانه‌ها، صحت نبوت انبیا و تکالیف شرعی آنها، دعوت مردم به قضاوت موضوعات دینی بر پایه عقل و ادراکات آن است (بن‌قیم، بی‌تا: ۶۷)؛ از این رو، صدق تکالیف الهی نیز مبتنی بر عقل و ادراکات حسن یا قبیح آن است؛ پس خداوند در قرآن برای نشان دادن حسن خداپرستی و قبح شرک، به عقل و فطرت استدلال می‌کند. اگر حسن توحید و قبح شرک، فقط نتیجه امر و نهی و حیانی و شرعی بود، چنین احتجاجاتی معنا نداشت؛ برای نمونه، در قرآن از قول صاحب یاسین می‌گوید که خطاب به قومش چنین گفت: ﴿وَمَا لِيَ لَا أُعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس/۲۲). در این خطاب، به ضرورت عقلی و فطری بندگی مخلوق برای آفریدگار و مرجع نهایی اشاره می‌کند. در ادامه، قبح

عقلی عبادت مشرکانه غیرخدا را یادآوری می‌کند: ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُتَّقَدُونَ﴾ (همان/۲۳-۲۴). چنان‌که روشن است، این فرد نه فقط با نقل فرمان خداوند، بلکه با عقل صحیح و مقتضای فطرت بشری، با قومش احتجاج می‌کند (ابن‌قیم، بی‌تا: ۸-۱۰)؛ در نتیجه، نه تنها عقلی بودن حسن و قبح منافاتی با مسائل و تکالیف شرعی ندارد، بلکه پذیرش آن‌ها مبتنی بر مستقل بودن عقل در ادراک حسن و قبح است.

ناسازگاری حسن و قبح عقلی با خلقت عالم

فخر رازی برای اثبات شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی، براهین دیگری از حیث نظام حاکم بر مخلوقات خداوند اقامه می‌کند. از نگاه او، همان‌طور که جاری دانستن حسن و قبح عقلی، به قبیح شمردن تکالیف شرعی منجر می‌شود، مستلزم قبح خلقت است:

(۱) در صورت عقلی بودن حسن و قبح افعال الهی، خلقت او قبیح خواهد بود. اگر احداث و ایجاد عالم، نفع و مصلحتی نداشته باشد، عبث و از نظر عقلی قبیح است. اگر ایجاد عالم بدون نفع و مصلحت باشد، لازمه بازگشت چنین نفعی به خداوند، نیازمند بودن اوست (رازی، ۱۴۰۷: ۳۲۳/۳). اگر خداوند عالم را به نفع مخلوق ایجاد کرده باشد، باطل است؛ زیرا مخلوق قبل از ایجاد، معدوم است و شیئی تحقق‌ی ندارد تا به آن احسان شود؛ بنابراین، در صورت عقلی بودن حسن و قبح افعال خداوند، خلقت او قبیح خواهد بود (همان: ۳۲۴).

نقد: پیش‌تر گفتیم غایت خداوند در ایجاد موجودات، ذاتش است. اگر خداوند در ایجاد موجودات، غایت زائد بر ذاتی داشته باشد و غایتش عین ذاتش نباشد، مستلزم نیازمندی اوست؛ بنابراین خداوند در افعال خویش، غرض عقلانی دارد.

(۲) فرض کنید زنی سه فرزند داشته باشد که یکی مؤمن و زاهد، دیگری نیز کافر و فاسق باشد و هردو در پیری بمیرند؛ ولی فرزند سوم در سنین کم و طفولیت فوت کند. باید فرزند اول به مراتب عالی بهشت، فرزند دوم به درکات جهنم و طفل صغیر نیز از اهل سلامت باشد؛ زیرا شخص اول به دلیل زهدش، شخص دوم به دلیل کفران، مستحق پاداش و جزاء‌اند. حال اگر مرگ فرزند خردسال را سنجش عقلانی کنیم و از علت فوت آن بپرسیم، نمی‌توان

گفت خداوند به دلیل علم به کافر شدن طفل در صورت زنده ماندن و بزرگ شدن، او را کشت؛ زیرا با برادر دوم نقض می‌شود و خداوند باید او را نیز در سنین کودکی می‌میراند (همان: ۳۲۶)؛ در نتیجه، چنین چیزهایی دربارهٔ ثواب و عقاب اخروی مخلوقات خداوند، اثبات‌کنندهٔ بطلان حسن و قبح عقلی و شرعی بودن آن‌هاست.

نقد: گفتیم عقل بالضروره و بالذات حسن بودن ثواب و عقاب را تصدیق می‌کند و عدم این دو را در افعال انسانی یا الهی قبیح می‌داند. حکم اولی عقل دربارهٔ نسبت هر فاعلی با خویش چنین است؛ اما تفصیل مباحث معاد، دلیل مرگ انسان‌ها، طبیعی یا غیر طبیعی بودن مرگ در سنین مختلف و ... ارتباط مستقیمی با مبحث حسن و قبح ندارد.

بسیاری معتقدند قبول حسن و قبح عقلی، مستلزم بی‌نیازی از وحی نیست، بلکه غایت عقل، درک کلی و اجمالی حسن و قبح چیزهایی است که شرع تفصیل آن‌ها را بیان می‌کند؛ بنابراین عقل، تفصیل احکام شریعت، موارد رضایت و خشم خدا، نوع، میزان و کیفیت کیفر و پاداش، جهان غیب و ... را درک نمی‌کند (بن‌قیم، بی‌تا: ۱۱۸-۱۱۷)؛ از این رو، هر چند عقل اصل جزا و پاداش را می‌پذیرد، کیفیت آن برای عقل مجهول است.

۳) اگر افعال و مخلوقات خداوند، طبق مصالح و مفاسد عقلی باشد، خداوند باید انبیا، اولیا و صالحان را همیشه در دنیا زنده نگاه دارد و شیاطین را بمیراند. اگر انبیا و صالحان در دنیا باقی باشند، همیشه انسان‌ها را به طاعت خداوند دعوت خواهند کرد و از ارتکاب معاصی الهی باز می‌دارند؛ اما خداوند هیچ‌یک از آن‌ها را در دنیا باقی نگه نمی‌دارد و همه را می‌میراند؛ با وجود این، به ابلیس وعده باقی ماندن تا آخر دنیا داده شده است و او انسان‌ها را گمراه می‌کند؛ در نتیجه، خداوند در تدبیر این دنیا، مصالح و مفاسد عقلی را در نظر نمی‌آورد (رازی، ۱۴۰۷: ۳/۳۲۹).

۱. سخنان فخر رازی، اشاره به این آیات قرآن کریم است: ﴿فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ لَوْثِ الْمَعْلُومِ قَالَ يَوْمَ لَوْثِ الْمَعْلُومِ قَالَ فِيمَا أَعْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حجر/۳۷-۳۹).

نقد: اقتضای حکمت الهی، ارسال پیامبران برای هدایت انسان‌هاست؛ ولی پرسش این است که اقتضای چنین حکمتی، بقای تک‌تک انبیا و اولیا یا بقای نوعی آن‌هاست. پیامبران علیهم‌السلام در هر زمانی انسان‌ها را به دین خداوند دعوت می‌کرده‌اند و بعد از ظهور پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز امامان چنین وظیفه‌ای را برعهده داشته‌اند. اگر خداوند ابلیس را تا روز قیامت در دنیا زنده نگه می‌دارد که انسان‌ها را به سوی معاصی الهی اغوا کند، اولیاء الهی نیز همواره آن‌ها را از ارتکاب چنین اعمالی باز می‌دارند. برخی از آیات قرآنی نیز به همین اشاره می‌کنند: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسرا: ۱۵). این آیه، وجوب عقلی بعثت انبیاء و رسولان را نشان می‌دهد، نه شرعی (رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۳۱۲)؛ زیرا عذاب منوط به ارسال رسل شده است و فرستادن پیامبران طبق حکمت الهی ضرورت دارد (حسن بودن عقلی). همچنین آیه **﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾** (یونس/۴۷) دلالت بر این می‌کند که همه امت‌ها نبی دارند (همان: ۱۷/۲۶۱)؛ بنابراین طبق قضای الهی، هر امتی رسولی دارد که آن‌ها را به عدالت و مساوات دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۷۱)؛ از این رو، اسباب هدایت در همه زمان‌ها فراهم است و هر شخصی باید با عقل خویش به «وجوب اطاعت از شارع» پی‌برد و پذیرای دعوت انبیا و اولیا باشد.

حدود تسلط شیاطین، وسوسه‌قبلی، دعوت و بهتر نمایاندن بدی‌ها و بالعکس است؛ همان‌طور که در سوره ابراهیم آیه ۲۲ آمده: **﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ...﴾**. ابلیس جز این تسلطی ندارد و کسی را به انجام کاری مجبور نمی‌کند؛ از این رو هر چند که به وی وعده ماندن تا قیامت داده شده است، حدود و اختیار وی مشخص است؛ پس زنده ماندن ابلیس، دلیل بر این نیست که قدرت گمراه‌کردنش، بیش از قدرت هدایتگری پیامبران است.

همچنین در قسمت قبل گفتیم یکی از دلایل و نشانه‌های صحت نبوت انبیا و تکالیف شرعی آن‌ها، دعوت مردم به قضاوت موضوعات دینی براساس عقل و ادراکات آن است (بن‌زیم، بی‌تا: ۶۷)؛ بنابراین بعثت انبیا و دعوت آن‌ها به خداوند، مبتنی بر عقلی بودن حسن و قبح است. از سوی دیگر، عقل حسن بودن پیام انبیا علیهم‌السلام و قبیح بودن وسوسه‌های شیطانی را مستقل ادراک می‌کند.

ناسازگاری حسن و قبح عقلی با جبر آدمی

قسمت دیگری از براهین فخر رازی، براساس جبری بودن افعال انسانی است. او معتقد است افعال الهی و ثواب یا عقاب او به انسان‌ها، مشمول حسن و قبح عقلی نمی‌شوند، بلکه شرعی‌اند. تقریر براهین رازی در این قسمت چنین است:

(۱) خداوند خالق همه اشیا، از جمله افعال اختیاری انسان است؛ پس خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد و همه افعال او حسن‌اند (رازی، ۱۴۰۷: ۳۳۳/۳). چون خداوند خالق همه چیز است، معیار حسن یا قبیح بودن چیزی نیز شریعت اوست؛ زیرا عقل و ادراکات آن، مخلوق و معلول اویند؛ پس نمی‌توانند معیار درخوری برای سنجش افعال الهی باشند.

(۲) افعال بندگان به اضطراری و اتفاقی تقسیم می‌شود. در صورت ضروری شدن صدور فعل هنگام حصول انگیزه و قدرت بر انجام آن، فعل بنده اضطراری خواهد بود. اگر حصول فعل هنگام قدرت و انگیزه ضروری نباشد، اگر رجحان فعل بر ترک آن متوقف بر مرجحی باشد، هنگام وجود مرجح، حصول فعل ضروری می‌شود. اگر رجحان فعل بر ترک آن متوقف بر مرجحی نباشد، حصول فعل اتفاقی می‌شود؛ زیرا فعل بدون مرجح و مؤثری، رجحان پیدا کرده است (رازی، ۱۹۸۶: ۳۴۶/۱-۳۴۷)؛ در نتیجه، افعال انسان‌ها اضطراری یا اتفاقی‌اند. در هر دو قسم، حسن و قبح عقلی باطل است؛ زیرا اختیاری در کار نیست.

(۳) اگر شیء قبیح باشد، قبح آن یا ازسوی خداوند است یا انسان. فرقه‌های اسلامی قبیح نبودن شیء را ازسوی خداوند می‌پذیرند؛ زیرا از فاعل حکیم، فعل قبیح سر نمی‌زند؛ ازسوی دیگر، چون خداوند ایجادکننده داعی و انگیزه در انسان برای انجام دادن فعل بوده، همه افعال او جبری است و افعال فاعل مضطر، قبح ندارد (رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۹-۴۸۰).

نقد: فخر رازی بحث‌های بسیاری دارد و براهین فراوانی اقامه می‌کند که مهم‌ترینشان از حیث مستقل نبودن انسان در انجام دادن و ترک کردن فعل (رازی، ۱۴۱۴: ۴۲) است. ممکن‌الوجود در موجود شدن و همه صفات و آثار کمالی خویش، مانند اراده و اختیار، نیازمند خداوند است.

هر چند اختیار انسان، مانند وجود او معلول خداوند است، از نظر فیلسوفان مسلمان

معلول بودن اختیار آدمی، مستلزم جبر نیست. سخن سبزواری جالب است که «معلول بودن وجود انسان، به معنای معدوم بودن او نیست. همچنین لازمه معلول بودن اختیار انسان نیز مجبور بودن او نیست.» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۲۲/۳) از این رو، خداوند علت قدرت و اراده انسانی است؛ ولی فعل با قدرت و اراده انسان انجام می‌شود. اراده او نیز در طول اراده خداوند قرار دارد و این دو تعارض و تزاممی ندارند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۶۷/۲).

بنابراین با توجه به باطل بودن مبانی و براهین فخر رازی در اثبات جبر، استفاده از آن در اثبات شرعی حسن و قبح درست نیست؛ از این رو، انسان اراده و اختیار دارد و با آن‌ها افعال مختلف را بر اساس حسن یا قبیح بودن انتخاب می‌کند؛ از سوی دیگر، انجام دادن افعال مبتنی بر انتخاب مسبوق به شناخت و تشخیص عقل میان افعال گوناگون بر اساس حسن یا قبیح بودن است.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه فخر رازی شناخت حسن و قبح افعال بشری با عقل، و افعال الهی با شرع به دست می‌آید. عقل انسانی در تعقل ادراکات دسته نخست، مستقل است و به شریعت نیازی ندارد؛ ولی در تعقل ادراکات دسته دوم، نیازمند آن است. ملاک تفکیک معرفت‌شناختی ادله فخر رازی بر شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی را می‌توان در سه جهت دانست: (۱) تکلیف؛ (۲) مخلوقات؛ (۳) جبر حاکم بر عالم.

در این مقاله، ادله شرعی بودن حسن و قبح افعال الهی را بررسی و به اجمال نقد کردیم؛ اما به نظر می‌رسد خود نظریه امر الهی و منوط دانستن زبان اخلاق به زبان دین، به اشکالات مبنایی تری منجر می‌شود؛ مانند،

(۱) ناکارآمدی عقل در شناخت حسن و قبح افعال الهی، به بی‌معنا شدن اوصاف اخلاق خداوند می‌انجامد. برخی اوصاف خداوند، مانند عدالت، مهربانی، سخاوت و ... اوصافی اخلاقی‌اند. اگر مفهوم این اوصاف معادل «آنچه خدا اراده کرده» یا «آنچه خدا بدان امر کرده» باشد، توصیف خداوند به این‌ها، از اساس بی‌معنا و نامعقول می‌شود؛ زیرا توصیف خداوند به این‌ها متوقف بر داشتن معیاری فرادینی برای تعیین مصداقشان است؛ برای مثال اتصاف

خداوند به عدالت، وقتی معنا دارد که بتوان مشخص کرد که فعلی دیگر، حتی اگر از خدا صادر شود، ظلم است.

۲) با تهی سازی خداوند از اوصاف اخلاقی، اصل شرع متزلزل می شود؛ زیرا ممکن است خداوند با ارسال رسل و کتب، دروغ گفته باشد؛ از این رو، اصل شرع و تکلیف بدون پذیرش حسن و قبح عقلی، با مشکل جدی روبه رو می شود.

۳) این دیدگاه با ظاهر نصوص دینی ناسازگار است؛ برای مثال، در قرآن آمده است «أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذَلِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...» (نحل/۹۰) در این آیه آنچه به ذهن متبادر می شود آن است که امر و نهی الهی تابع عدل، احسان، فحشا و منکر است، نه برعکس. سرشت و ماهیت این ها مستقل و فرادینی است؛ یعنی سرشتشان پیش از امر و نهی الهی متعین است و تعیین آن متوقف بر امر و نهی الهی نیست.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا (۱۳۷۶)، الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن زاده آملی، بوستان كتاب، قم.
۳. _____ (۱۴۰۴)، التعليقات، تصحيح عبد الرحمن بدوی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. _____ (۱۴۱۷)، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن زاده آملی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم.
۵. ابن قيم الجوزیه، شمس الدين محمد بن ابی بکر [بی تا]، مفتاح دارالسعادة، دارالفکر، [بی جا].
۶. اسلامی، سیدحسن (۱۳۹۳)، «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع» در علام ربانی: مجموعه مقالات بزرگداشت آخوند خراسانی، به کوشش جمعی از محققان، علم، تهران.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم.
۸. حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحيح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۹. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۷)، فوائد الاصول، تصحيح سیدمهدي شمس الدين، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۰. رازی، فخرالدین (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تصحيح علی رضا نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۱. _____ (۱۴۰۷)، المطالب العالیه من العلم الالهی، تصحيح سقا احمد حجازی، دار الكتاب العربی، بیروت.
۱۲. _____ (۱۴۱۱)، المحصل، تصحيح دکتر اتای، دار الرازی، عمان.
۱۳. _____ (۱۴۱۴)، القضاء و القدر، تصحيح محمد معتصم بالله بغدادی، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۴. _____ (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۵. _____ (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، مکتبه کلیات الازهریه، قاهره. سبزواری، سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، تعليقات الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، تصحيح امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم.

۱۶. _____ (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحيح حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۷. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحيح امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۹. _____ (۱۴۲۴)، نهاییه الحکمه، تصحيح عباس علی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، دار الاضواء، بیروت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، صدرا، قم.

