

ارزیابی انتقادی استدلال انتفاء بر حسن و قبح عقلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۳۰

سید علی طالقانی^۱

حسین رفیعی^۲

چکیده

آنچه ما «استدلال انتفاء» می‌خوانیم دومین استدلال از سه استدلالی است که خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب تأثیرگذار تجرید الاعتقاد، بر حسن و قبح عقلی اقامه کرده است. بر پایه این استدلال، نفی حسن و قبح عقلی مستلزم نفی حسن و قبح شرعی است. نتیجه مورد نظر خواجه و مقدمات استدلال، به دلیل وجود جهات متفاوت معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، قابلیت تفسیرهای متعدد دارد. صورت‌بندی منطقی معقول‌ترین خوانش استدلال، که آن را خوانش شکاکانه نامیده‌ایم، نشان می‌دهد که نتیجه آن انکار حسن و قبح شرعی معرفت‌شناختی است، که البته مشکلات همین تقریر نیز آن را در ردّ نظریه حسن و قبح شرعی معرفت‌شناختی ناتوان ساخته است. از جمله اشکالات می‌توان به این موارد اشاره کرد: ابهام در مفهوم امکان به‌کاررفته در استدلال، استفاده از مقدمات غیربديهی غیرمستدل، و خلط میان وقوع دروغ‌گویی و امکان دروغ‌گویی در غیر قابل اعتماد دانستن دیگری در اخبار خود. روشن است که این مقاله در پی دفاع از حسن و قبح شرعی یا ردّ حسن و قبح عقلی نیست و ادعای آن صرفاً ناتمام بودن استدلال انتفاء بر حسن و قبح عقلی است.

کلیدواژه‌ها

استدلال انتفاء، حسن و قبح تکوینی، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، خواجه نصیرالدین طوسی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(taleqani@bou.ac.ir)

۲. طلبه سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی، رشته فلسفه و کلام اسلامی، مشهد، ایران.

(rafiei@maalem.ir)

۱. مقدمه

آیا افعال فاعلان آگاه و مختار تکویناً و فارغ از ارزش‌گذاری‌های الهی یا بشری دارای یکی از دو ارزش اخلاقی حسن یا قبح است؟ اگر حسن و قبح اخلاقی از ویژگی‌های تکوینی افعال فاعلان آگاه و مختار است، آیا این ویژگی‌ها ذاتی^۱ آنهاست یا غیرذاتی^۲؟ آیا انسان اساساً توان شناخت حسن و قبح واقعی افعال را دارد؟ اگر دارد، راه این شناخت چیست؟ اخبار و گواهی خداوند؟ شهود عقل مستقل؟ استدلال‌های عقلی؟ تجربه؟ ترکیبی از آنها؟ متکلمان مسلمان در پاسخ به این دست پرسش‌ها به دو گروه کلی عدلیه و اشاعره تقسیم شده‌اند. دعاوی اصلی و مشترک عدلیه در این باب را (از جمله بنگرید قاضی عبدالجبار ۱۹۷۱، ۲۰۳؛ ابن‌نوبخت ۱۴۱۳، ۴۵؛ علامه حلی ۱۹۸۲، ۸۲-۸۵؛ فیاض لاهیجی ۱۳۸۳، ۳۴۳-۳۴۵؛ قوشجی بی‌تا، ۳۳۷؛ ایجی بی‌تا، ۳۲۳-۳۲۴) می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. حسن و قبح اخلاقی از ویژگی‌های تکوینی^۳ افعال فاعلان آگاه مختار است.^۴
 ۲. دست‌کم یک ویژگی تکوینی اخلاقی افعال فاعلان آگاه مختار وجود دارد که انسان‌های عاقل می‌توانند آن را بدون هدایت شرع بشناسند.
- روشن است که ادعای نخست هستی‌شناختی^۵ و ادعای دوم معرفت‌شناختی^۶ است. پیداست که حکم نخست کلی و حکم دوم جزئی است (ابن‌نوبخت ۱۴۱۳، ۴۵؛ بحرانی ۱۴۰۶، ۱۰۴؛ علامه حلی ۱۹۸۲، ۷۲، ۸۲؛ علامه حلی ۱۴۲۶، ۱۶۳؛ فیاض لاهیجی ۱۳۸۳، ۳۴۵). این موضوع مهمی است که برخی معاصران امامیه با آن مخالفت کرده‌اند.^۷ این ادعاهای دوگانه را از این پس به ترتیب «حسن و قبح تکوینی» و «حسن و قبح عقلی» می‌خوانیم. باید توجه داشت که این اصطلاح از «حسن و قبح عقلی» لزوماً با اصطلاح متعارف در سنت تفکر اسلامی این‌همان نیست. این اصطلاح بر پایه معنای لغوی کلمه و به منظور تسهیل در صورت‌بندی جدید از دیدگاه‌های سنتی و سپس تحلیل و ارزیابی آنها وضع شده است.

بزرگان اشاعره^۸ در مقابل، علی‌رغم پاره‌ای اختلافات درون‌گروهی^۹، با هر دو حکم مخالف‌اند. در مورد حکم نخست، گویا میان بزرگان اشاعره اتفاق نظر وجود دارد که حسن و قبح (به معنای استحقاق مدح یا ثواب و ذم یا عقاب) هیچ فعلی از افعال فاعلان آگاه

مختار تکوینی نیست، بلکه ناشی از حکم الهی است. در مورد حکم دوم نیز دیدگاه مشهور بلکه عموم اعظم اشاعره این است که حسن و قبح هیچ فعلی از افعالِ فاعلانِ آگاهِ مختار بدون مراجعه به شارع قابل شناخت نیست (جوینی ۱۴۱۶، ۲۲۸؛ آمدی ۱۴۲۳، ۲: ۱۲۱؛ فخر رازی ۱۴۳۶، ۳: ۲۳۵؛ جرجانی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۲؛ قوشجی بی تا، ۳۳۷) این ادعاهای اشاعره را به ترتیب: «حسن و قبح الهی» و «حسن و قبح شرعی» می خوانیم. برای وضوح و سهولت استفاده از این دست اصطلاحاتِ بعضاً غیرسنتی، هر یک از آنها را تعریف می کنیم:

۱. حسن و قبح تکوینی: هر فعلی که دارای ارزش اخلاقی است، به خودی خود و فارغ از حکم الهی یا دیدگاه عقلاء، دارای یکی از دو ارزش اخلاقی حسن یا قبح است.
 ۲. حسن و قبح ذاتی: ارزش اخلاقی فعل قابل سلب نیست.
 ۳. حسن و قبح عقلی: شناخت حسن و قبح دست کم یک فعل از طریق عقل و بدون کمک شرع قابل تحصیل است.
 ۴. حسن و قبح الهی: هیچ فعلی به نحو تکوینی و به خودی خود و بدون حکم الهی دارای ارزش اخلاقی حسن یا قبح نیست، بلکه آنچه حسن آفرین یا قبح آفرین است احکام الهی است.
 ۵. حسن و قبح شرعی: تنها طریق شناخت حسن و قبح افعال شرع است.
 ۶. حسن و قبح عقلائی: هیچ فعلی به نحو تکوینی و به خودی خود و بدون آراء عقلاء درباره حسن و قبح شان دارای حسن یا قبح نیست، بلکه آنچه حسن آفرین یا قبح آفرین است آراء عقلا است.
- بدین ترتیب حسن و قبح تکوینی، حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح الهی و حسن و قبح عقلائی ادعاهای هستی شناسانه ای ناظر به چیستی حسن و قبح اخلاقی هستند، در حالی که حسن و قبح عقلی و حسن و قبح شرعی دعاوی معرفت شناسانه ای هستند که تنها به طریق شناخت حسن و قبح اخلاقی ناظرند.
- خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد پس از طرح ادعای عقلی بودن حسن و قبح، به اختصار تمام، به سه استدلال اشاره کرده است:

و هما عقلیان؛ للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع؛ و لإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً؛ و لَجَازَ التَّعَاكُسِ. (محقق طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۷)

سه استدلال فوق را ما به ترتیب «استدلال معرفتی»، «استدلال انتفاء» و «استدلال تعاكس» می خوانیم. این مقاله متمرکز بر صورت بندی و بررسی استدلال انتفاء است. استدلال انتفاء سعی می کند نشان دهد انکار حسن و قبح عقلی مستلزم انکار حسن و قبح شرعی است و از این رو، با انتفاء حسن و قبح عقلی، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.

استدلال انتفاء را می توان نسخه تکامل یافته استدلالی دانست که پیش تر توسط بزرگان معتزله طرح شده بود.^۱ البته جست و جوی ما برای یافتن این صورت متأخر استدلال در میان آثار متکلمان پیش از خواجه تاکنون ناکام بوده است، هرچند در آثار مختلف پس از تجرید الاعتقاد دیده می شود (علامه حلی ۱۳۶۵، ۲۵؛ نباطی بیاضی ۱۳۸۴، ۱: ۲۱؛ احسانی ۱۴۳۵، ۱: ۱۵۲؛ سبحانی ۱۴۱۷، ۱: ۲۴۴-۲۴۵).

در این مقاله، با توجه به اهمیت و محوریت متن کلاسیک تجرید الاعتقاد، تقریر تجرید مبنای صورت بندی و ارزیابی استدلال انتفاء قرار گرفته است.

۲. صورت بندی استدلال انتفاء

چنان که گذشت، تقریر خواجه از استدلال انتفاء چنین است: «و هما عقلیان ... لإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (محقق طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۷). استدلال را می توان در قالب یک قیاس استثنایی به این شکل صورت بندی کرد:

۱. اگر حسن و قبح اخلاقی افعال شرعی باشد، آنگاه هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.

۲. چنین نیست که هم حسن و قبح عقلی منتفی باشد و هم حسن و قبح شرعی.

∴ چنین نیست که حسن و قبح اخلاقی افعال شرعی باشد.

چنانچه تعبیر «لو ثبتا شرعاً» به معنای «لو لم یثبتا عقلاً» باشد، صورت استدلال نمونه ای از برهان خُلف است:

۱'. اگر حسن و قبح اخلاقی افعال عقلی نباشد، آنگاه هم حسن و قبح عقلی منتفی

است و هم حسن و قبح شرعی.

۲'. چنین نیست که هم حسن و قبح عقلی منتفی باشد و هم حسن و قبح شرعی.

∴ حسن و قبح اخلاقی افعال عقلی است.

دو تعبیر «عقلیان» و «شرعاً» در عبارت خواجه خالی از ابهام نیست. چنانچه موضع خواجه را در تجرید الاعتقاد همسو با موضع متکلمان عدلیه بدانیم، یعنی حسن و قبح تکوینی و حسن و قبح عقلی به صورت توأمان، آنگاه معقول است که مراد از «هما عقلیان» را در عبارت فوق به معنای «تکوینی بودن و عقلی بودن حسن و قبح» بگیریم، که در این صورت نقیض «هما عقلیان» این است: حسن و قبح یا تکوینی نیست یا عقلی نیست. از سوی دیگر، اگر مراد از «شرعاً» در عبارت «لو ثبتاً شرعاً» دیدگاه اشاعره باشد، حسن و قبح شرعی را در عبارت تجرید باید به معنای «حسن و قبح نه تکوینی است و نه عقلی، بلکه هم الهی است و هم شرعی» بگیریم.

برخی گفته‌اند (جرجانی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۴؛ ابن‌مخدوم ۱۳۶۵، ۱۵۲؛ فیاض لاهیجی ۱۳۸۳: ۳۴۵) مراد از «حسن و قبح عقلی» هر دو ادعای عدلیه است، یعنی هم حسن و قبح تکوینی و هم حسن و قبح عقلی (طبق اصطلاح ما). اما این تفسیر انتظار از استدلالات را بالا می‌برد: استدلالات باید توأمان هم حسن و قبح تکوینی و هم حسن و قبح عقلی را نتیجه دهند، یا این که دست‌کم مستقلاً بر هر دو ادعا استدلال اقامه شود. در حالی که چنان که خواهیم دید این انتظار دست‌کم در مورد استدلال انتفاء برآوردنی نیست. از این رو به دست دادن همدلانه‌ترین و قوی‌ترین خوانش از استدلال انتفاء با این تفسیر ناهمخوان است.

اشکال دشوارتر این است که چنان که می‌دانیم خواجه با تعبیر «عقلی» و «شرعی» چون متناقضان تعامل کرده است. هم در استدلال معرفتی (اولین استدلال تجرید) علم به حسن و قبح از غیر طریق شرع مستلزم حسن و قبح عقلی دانسته شده است (محقق طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۷)،^{۱۱} هم در استدلال‌های انتفاء و تعاکس به ابطال حسن و قبح شرعی بسنده شده است؛ گو این که ابطال حسن و قبح شرعی مستلزم اثبات حسن و قبح عقلی است. برخی از عدلیه نیز به صراحت از استدلال انتفاء حسن و قبح عقلی را نتیجه گرفته‌اند (علامه حلی ۱۴۰۷، ۳۰۳؛ أحسانی ۲۰۱۴، ۱: ۳۲۰). روشن است که اگر «عقلی» و «شرعی»

متناقضان شمرده نشوند، نمی‌توان از سلب یکی وجود دیگری را نتیجه گرفت. بر این اساس، باید تعبیر «عقلی» و «شرعی» را در بیان خواجه متناقضان شمرد. اما روشن است که قضایای «حسن و قبح هم تکوینی است و هم عقلی» و «حسن و قبح نه تکوینی است و نه عقلی» متناقضان نیستند، زیرا کذب اولی مستلزم صدق دومی نیست؛ چنان که کذب دومی مستلزم صدق اولی نیست. نقیض اولی این است: «حُسن و قبح یا تکوینی نیست یا عقلی نیست»، نه این که «حسن و قبح نه تکوینی است و نه عقلی»؛ و نقیض دومی این است: «حُسن و قبح یا تکوینی است یا عقلی»، نه این که «حسن و قبح هم تکوینی است و هم عقلی». بدین رو نمی‌توان به آسانی مراد از تعبیر «عقلی» و «شرعی» را در بیان خواجه ارجاع‌دهنده به مواضع عدلیه و اشاعره دانست.

برای حفظ تناقض تعبیر «عقلی» و «شرعی» در بیان خواجه و همچنین از دست ندادن نسبت این تعبیر با دعاوی عدلیه و اشاعره، یا باید «عقلی» را به معنای مورد نظر عدلیه بگیریم - «حسن و قبح هم تکوینی است و هم عقلی» - و «شرعی» را به معنای ضعیف‌تری از مدعای اشاعره بگیریم - «حُسن و قبح یا تکوینی نیست یا عقلی نیست»؛ یا باید «شرعی» را به معنای مورد نظر اشاعره بگیریم - «حسن و قبح نه تکوینی است و نه عقلی» - و «عقلی» را به معنای ضعیف‌تری از مدعای عدلیه بگیریم - «حُسن و قبح یا تکوینی است یا عقلی». همدلانه‌ترین خوانش تجرید روایت اخیر است: مراد از «شرعی» در بیان خواجه عبارت است از «حسن و قبح نه تکوینی است و نه عقلی»، و مراد از «عقلی» در بیان او عبارت است از «حُسن و قبح یا تکوینی است یا عقلی». و مراد از تعبیر «عقلی» در این دو تعریف ما عبارت است از «معلوم از غیر طریق شرع». بر این اساس، حکم اخلاقی فعلی A عقلی است، اگر و تنها اگر علم به آن از غیر طریق شرع برای ما حاصل‌شدنی باشد. روشن است که تعبیر «حاصل‌شدنی» غیر از تعبیر «حاصل شود» است؛ دومی مستلزم تحقق و فعلیت است، در حالی که اولی به امکان و بالقوه بودن بسنده می‌کند.

با توجه به این توضیحات، دست‌کم ده خوانش پایه از مقدمه اول محتمل است:
a-۱. اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و

- b-۱. اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح ذاتی منتفی است و هم حسن و قبح الهی.
- c-۱. اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح الهی.
- d-۱. اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.
- e-۱. اگر حسن و قبح الهی باشد، حسن و قبح به طور مطلق فاقد معناست.
- f-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و قبح الهی.
- g-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح ذاتی منتفی است و هم حسن و قبح الهی.
- h-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح الهی.
- i-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.
- j-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، حسن و قبح به طور مطلق فاقد معناست.
- خوانش‌های هشتگانه a-۱، b-۱، c-۱، d-۱، e-۱، f-۱، g-۱ و h-۱ مشتمل بر دعاوی هستی‌شناختی است، که در این میان خوانش‌های c-۱، d-۱، f-۱، g-۱ و h-۱ مشتمل بر دعاوی معرفت‌شناختی و خوانش e-۱ مشتمل بر ادعای معناشناختی نیز هستند. تنها خوانش‌های i-۱ و j-۱ هستند که فاقد دعاوی هستی‌شناختی‌اند، و تنها خوانشی که کاملاً معرفت‌شناختی است خوانش i-۱ است: اگر تنها راه شناخت حسن و قبح مراجعه به شارع باشد، نه از راه شرع می‌توان حسن و قبح هیچ فعلی را شناخت، نه از راه عقل. روشن است که می‌توان به این خوانش‌های پایه خوانش‌های ترکیبی را نیز اضافه کرد، به ویژه خوانش‌های قابل توجه $a-1 \& i-1$ و $a-1 \vee i-1$:
- a-۱ & i-۱: اگر حسن و قبح الهی و شرعی باشد، آنگاه هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و قبح الهی و هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح

شرعی.

$a-1 \vee i-1$: اگر حسن و قبح الهی یا شرعی باشد، آنگاه یا هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و قبح الهی یا هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.

بنا بر خوانش نخست «هما عقلیان»، که پیش تر گذشت، $a-1 \& i-1$ مقدمه نخست استدلال انتفاء است، و بنا بر خوانش دوم، $a-1 \vee i-1$.

روشن است که در صورت استفاده از $a-1 \& i-1$ (یا هر ترکیب عطفی دیگر از خوانش های دهگانه $a-1$ تا $j-1$) در مقدمات استدلال، تنها در صورت درستی هر دو طرف، استدلال تمام است؛ و در صورت استفاده از $a-1 \vee i-1$ (یا هر ترکیب فصلی دیگر از خوانش های دهگانه $a-1$ تا $j-1$)، تنها در صورت درستی دست کم یکی از دو طرف. از این رو برای بررسی تمام بودن استدلال، ناچار باید درستی تک تک خوانش های دهگانه $a-1$ تا $j-1$ بررسی شود. برای همین در ادامه تک تک این خوانش ها را بررسی خواهیم کرد.

بسیار بعید است که منظور خواجه از مقدمه اول استدلال خوانش های معناشناختی $a-1$ یا $j-1$ باشد، زیرا به نظر می رسد عبارت «لإنتفائهما مطلقاً» به معنای انتفای حسن و قبح عقلی/تکوینی (یا عقلی/ذاتی) و شرعی/الهی است، نه فاقد معنا شدن آنها. به علاوه این که از جانب خواجه و شارحان، استدلالی به نفع این دو خوانش مطرح نشده است. پس با فرض مراد نبودن خوانش های معناشناختی $a-1$ یا $j-1$ ، به اختصار نادرستی دیگر خوانش ها را توضیح می دهیم و سپس با تفصیل بیشتر به نقد خوانش $i-1$ می پردازیم.

با توجه به این که تالی در این هشت روایت عطفی است، برای نقض آنها کافی است که یکی از دو طرف عطف نقض شود. به عبارت دیگر، برای نقض $P \rightarrow (\sim Q \& \sim R)$ کافی است که نشان داده شود $P \rightarrow Q$ یا $P \rightarrow R$.

بنا بر خوانش $a-1$ ، اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و قبح الهی. $a-1$ نه بدیهی است و نه در میان آثار عدلیه استدلالی بر آن می یابیم.

اگر بر خود $a-1$ تمرکز کنیم، گویا ادعا این است که حسن و قبح تکوینی بنیان حسن و قبح الهی است، و با انتفاء بنیان بناء هم فرومی ریزد. اما به هیچ وجه روشن نیست که چگونه

حسن و قبح تکوینی بنیان حسن و قبح الهی است. ممکن است شبیه این استدلال در نظر بوده باشد:

۱. اگر حسن و قبح اخلاقی از اعتبارات شارع باشد، این اعتبارات یا بدون مرجح است یا مشتمل بر مرجح.

۲. اعتبارات شرعیه بدون هیچ مرجحی، ترجیح بلامرجح است، و ترجیح بلامرجح ناممکن است.

۳. مرجح اعتبارات شرعیه جز حسن و قبح تکوینی افعال نیست.

∴ پس حسن و قبح الهی مبتنی است بر حسن و قبح تکوینی.

بدین ترتیب ادعا این است که اگر حسن و قبح از اعتبارات خداوند باشد، صرف اعتبار خداوند نیست؛ زیرا اعتبار خداوند نیازمند مرجحی است که آن جز حسن و قبح تکوینی افعال نیست. اما دست کم مقدمه سوم این استدلال قابل پذیرش نیست، به دلیل ادعای حصر مرجح در مرجح تکوینی درونی فعل؛ در حالی که ممکن است مرجح فعل ۱ در خارج از فعل ۱ باشد، برای مثال ممکن است امری در خود فاعل فعل ۱ باشد. به عبارت دیگر، ممکن است مرجح اعتبارات شرعیه ویژگی‌های تکوینی معتبر باشد، نه ویژگی‌های خود افعال.

خوانش b-۱ نیز، که بنا بر آن اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح ذاتی منتفی است و هم حسن و قبح الهی، به وضعیت مشابهی گرفتار است. b-۱ نه بدیهی است و نه در میان آثار عدلیه استدلالی بر آن می‌یابیم. اگر بر خود b-۱ تمرکز کنیم، گویا ادعا این است که حسن و قبح ذاتی بنیان حسن و قبح الهی است، و با انتفاء بنیان بناء هم فرو می‌ریزد. اما به هیچ وجه روشن نیست که چگونه حسن و قبح ذاتی بنیان حسن و قبح الهی است. چنانچه استدلالی شبیه استدلال فوق در نظر بوده باشد،^{۱۳} و ادعا این باشد که اگر حسن و قبح از اعتبارات خداوند باشد، اعتبار خداوند نیازمند مرجحی است که آن جز حسن و قبح ذاتی نیست، چنان که در مورد استدلال قبلی گفتیم، دست کم مقدمه سوم استدلال قابل پذیرش نیست، به دلیل ادعای حصر مرجح در مرجح درونی ذاتی فعل؛ در حالی که ممکن است مرجح فعل ۱ نه ذاتی فعل ۱ بلکه ذاتی فاعل فعل ۱ باشد.

بنا بر خوانش c-۱، اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و

هم حسن و قبح الهی. بر پایه این خوانش، فرض الهی بودن حسن و قبح به الهی نبودن حسن و قبح و همچنین غیرعقلی بودن آنها می‌انجامد. اما روشن نیست که چگونه فرض الهی بودن حسن و قبح به الهی نبودن آن می‌انجامد. چرا اگر ارزش‌گذار اخلاقی خداوند باشد، لازم می‌آید که خداوند ارزش‌گذار اخلاقی نباشد؟ خوانش c-1 پذیرفتنی نمی‌نماید. بنا بر خوانش d-1، اگر حسن و قبح الهی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی. این ادعا نیز به روشنی غیرقابل پذیرش است؛ زیرا روشن است که اگر حسن و قبح از جهت هستی‌شناختی الهی باشد، از جهت معرفت‌شناختی می‌تواند شرعی باشد. به تعبیر دیگر، هیچ ملازمه‌ای بین قبول حسن و قبح الهی و انکار حسن و قبح شرعی برقرار نیست.

بنا بر خوانش f-1، اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح تکوینی منتفی است و هم حسن و قبح الهی. روشن است که اگر از جهت معرفت‌شناختی حسن و قبح شرعی باشد، از جهت هستی‌شناختی می‌تواند دست‌کم الهی باشد. به تعبیر دیگر، هیچ ملازمه‌ای بین قبول حسن و قبح شرعی و انکار حسن و قبح الهی برقرار نیست. از این رو خوانش f-1 پذیرفتنی نیست. به همین دلیل، خوانش‌های g-1 (اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح ذاتی منتفی است و هم حسن و قبح الهی) و h-1 (اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح الهی) نیز قابل پذیرش نیستند. روشن است که با رد این خوانش‌های پایه، خوانش‌های عطفی برساخته از آنها چون a-1 & i-1 نیز رد می‌شوند.

بدین ترتیب، تنها خوانش پایه باقی‌مانده خوانش i-1 است که ادعایی صرفاً معرفت‌شناسانه است و مشتمل بر هیچ ادعای هستی‌شناسانه یا معناشناسانه نیست. بر این اساس، ما در ادامه بر خوانش i-1 متمرکز خواهیم بود. با فرض خوانش i-1 و با توجه به هستی‌شناسی حسن و قبح، استدلال انتفاء توأمان چهار دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد:

۱. قول به حسن و قبح الهی و شرعی.
۲. قول به حسن و قبح تکوینی و شرعی.
۳. قول به حسن و قبح ذاتی و شرعی.^{۱۴}

۴. قول به حسن و قبح عقلانی و شرعی.

اما دیدگاه‌های سه‌گانه اخیر مدافع درخور توجهی ندارند. بزرگان اشاعره متقدم (جوینی ۱۴۱۶، ۲۲۸؛ آمدی ۱۴۲۳، ۲: ۱۲۱؛ فخر رازی ۱۴۳۶، ۳: ۲۳۵، ۲۶۰)^{۱۰} و متأخر از خواجه (قوشجی بی تا، ۳۳۷؛ جرجانی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۲)^{۱۱} طرفدار قول اول یعنی حسن و قبح الهی و شرعی بوده‌اند.

تا اینجا روشن است که استدلال انتفاء بنا بر خوانش i-۱ که ادعایی صرفاً معرفت‌شناسانه دارد، با ردّ بخشی از مدعای اشاعره قصد دارد ادعای عطفی آنها را ردّ کند. صورت استدلال بنا بر خوانش i-۱ در بادی امر چنین است:

i-۱. اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی.

۲. چنین نیست که هم حسن و قبح شرعی منتفی باشد و هم حسن و قبح عقلی. .: چنین نیست که حسن و قبح شرعی باشد.

بدین ترتیب نتیجه استدلال انتفاء معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی، و از این رو تنها دفاع از ادعای دوم عدلیه را که ادعایی معرفت‌شناختی است هدف قرار می‌دهد: دست‌کم یک ویژگی تکوینی اخلاقی افعال وجود دارد که انسان‌های عاقل می‌توانند آن را بدون هدایت شرع بشناسند. ادعای اول صرفاً هستی‌شناختی است و نتیجه معرفتی این استدلال نمی‌تواند آن را حمایت کند.

اما نخستین اشکال در مواجهه با این تقریر از استدلال انتفاء این است که حتی ادعای دوم عدلیه را نیز نمی‌تواند حمایت کند، زیرا ادعای دوم خود متضمن ادعای نخست (حسن و قبح تکوینی) است و از این رو هیچ استدلالی نمی‌تواند بدون در بر داشتن نتایج هستی‌شناسانه به نفع ادعای نخست از ادعای دوم حمایت کند. پس سعی می‌کنیم ادعای دوم را از ادعای هستی‌شناختی تهی کنیم تا این اشکال مرتفع شود:

۳'. انسان‌های عاقل می‌توانند دست‌کم حسن و قبح یک فعل را بدون هدایت شرع بشناسند.

به این ترتیب می‌توان استدلال انتفاء را با خوانش مرادفی از مقدمه i-۱ (اگر حسن و قبح شرعی باشد، هم حسن و قبح عقلی منتفی است و هم حسن و قبح شرعی) چنین

بازنویسی کرد:

۱-*i'*. اگر انسان‌های عاقل نتوانند حسن و قبح دست‌کم یک فعل را از طریق عقل بشناسند، آنگاه آنها نه می‌توانند حسن و قبح را از طریق عقل بشناسند و نه از طریق شرع.
۲'. چنین نیست که انسان‌های عاقل نه بتوانند حسن و قبح را از طریق عقل بشناسند و نه از طریق شرع.

∴ چنین نیست که انسان‌های عاقل نتوانند حسن و قبح دست‌کم یک فعل را از طریق عقل بشناسند.

چنان که پیش‌تر اشاره شد، ما برای رفع ابهام تعبیر «عقل» در مقدمه ۱-*i'* آن را صرفاً به صورت «غیرشرع» می‌خوانیم و استدلال انتفاء را به نحوی بازنویسی می‌کنیم که از این ابهام مبرا باشد:

۱-*i''*. اگر انسان‌های عاقل نتوانند حسن و قبح دست‌کم یک فعل را بدون هدایت شرع بشناسند، آنگاه آنها نه می‌توانند حسن و قبح را بدون هدایت شرع بشناسند و نه می‌توانند با هدایت شرع بشناسند.

۲''. چنین نیست که انسان‌های عاقل نه بتوانند حسن و قبح را بدون هدایت شرع بشناسند و نه با هدایت شرع.

∴ چنین نیست که انسان‌های عاقل نتوانند حسن و قبح افعال را بدون هدایت شرع بشناسند.

این بیان از استدلال را نیز می‌توان با جزئیات و دقت بیشتر به زبان منطق جدید چنین نوشت:

۱. اگر در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد و ما به حُسن یا قبح اخلاقی x علم داریم، علم ما به حُسن یا قبح اخلاقی x شرعی باشد، آنگاه در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد، حُسن یا قبح اخلاقی x نه شرعی است و نه عقلی.

۲. اگر در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد، حُسن یا قبح اخلاقی x نه شرعی باشد و نه عقلی، آنگاه در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد، ما به حُسن یا قبح اخلاقی x علم نداریم.

۳. چنین نیست که: در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد، ما به حُسن یا قبح اخلاقی x علم نداریم.
∴ چنین نیست که در ازای هر x که x فعل است و x حُسن یا قبح اخلاقی دارد و ما به حُسن یا قبح اخلاقی x علم داریم، علم ما به حُسن یا قبح اخلاقی x شرعی باشد.

صورت این استدلال تمام است؛ اما آیا مقدمات آن هم صادق است؟ بحث‌انگیزترین مقدمه این استدلال مقدمه نخست است. طبق این مقدمه، گزاره «حسن و قبح تمام افعال شرعی است» یا «انسان‌های عاقل نمی‌توانند حسن و قبح هیچ فعلی را بدون هدایت شرع بشناسند» یک گزاره خودمتناقض^{۱۷} است، یعنی از فرض صدق آن کذبش لازم می‌آید. اما چگونه از فرض شرعی بودن حُسن و قبح، شرعی نبودن لازم می‌آید؟ شروع تجرید تلاش کرده‌اند مراد خواجه را توضیح دهند (علامه حلی ۱۴۰۷، ۳۰۳؛ اصفهانی ۱۴۳۳، ۲: ۹۶۶؛ قوشچی بی‌تا، ۳۳۹).

اگر بخواهیم این استدلال را با توضیح این شروع صورت‌بندی کنیم، چنین استدلالی به دست می‌آید:

۱. اگر تمام حسن و قبح‌هایی که به آنها علم داریم شرعی باشند، ممکن است دروغ برای خداوند قبیح نباشد.
 ۲. اگر ممکن باشد دروغ برای خداوند قبیح نباشد، ممکن است خداوند دروغ بگوید.
 ۳. اگر ممکن باشد خداوند دروغ بگوید، کلام و اخبار خداوند قابل اعتماد نیست.
 ۴. اگر کلام و اخبار خداوند قابل اعتماد نباشد، نمی‌توان از راه اخبار خداوند به حسن و قبح هیچ فعلی علم پیدا کرد؛ به عبارت دیگر، حسن و قبح شرعی منتفی است.
 ۵. اگر تمام حسن و قبح‌هایی که به آنها علم داریم شرعی باشند، حسن و قبح عقلی منتفی است.
 ۶. چنین نیست که هم حسن و قبح شرعی منتفی باشد و هم حسن و قبح عقلی.
- ∴ چنین نیست که تمام حسن و قبح‌هایی که به آنها علم داریم شرعی باشند.

هدف مقدمه ششم در واقع نفی شکاکیت اخلاقی^{۱۸} است. چنان که گذشت، بنا بر خوانش ۱-۱" از مقدمه نخست استدلال انتفاء، اگر انسان‌های عاقل نتوانند حسن و قبح دست‌کم یک فعل را بدون هدایت شرع بشناسند، آنگاه آنها نه می‌توانند حسن و قبح را بدون هدایت شرع بشناسند و نه می‌توانند با هدایت شرع بشناسند. از این رو استدلال انتفاء، با ابتناء طریق شرع بر طریق عقل، فرض انسداد طریق عقل را مستلزم فرض انسداد جمیع طُرُق شناخت حسن و قبح می‌شمارد؛ و با بدیهی‌البطالان تلقی کردن فرض انسداد جمیع طُرُق شناخت، بطلان انسداد طریق عقل را نتیجه می‌گیرد. روشن است که انسداد جمیع طُرُق معرفت اخلاقی جز شکاکیت اخلاقی نیست. پس بر پایه این استدلال، لازمه حسن و قبح شرعی شکاکیت اخلاقی است: اگر حسن و قبح شرعی باشد، ما به حسن و قبح هیچ فعلی نمی‌توانیم علم داشته باشیم. این نکته مورد تصریح برخی دیگر از متکلمان امامیه نیز قرار گرفته است که اگر حسن و قبح شرعی باشد راه علم به حسن و قبح افعال بسته می‌شود (محقق حلی ۱۴۱۴، ۸۶؛ سبحانی ۱۴۱۷، ۱: ۲۴۵). از این رو ما این خوانش را «خوانش شکاکانه از استدلال انتفاء» می‌خوانیم و در ادامه به بررسی و ارزیابی آن می‌پردازیم.

۳. ارزیابی خوانش شکاکانه از استدلال انتفاء

چنان که گذشت سخت‌جان‌ترین خوانش از استدلال انتفاء خوانش شکاکانه با استفاده از مقدمه ۱-۱" است. اکنون نوبت آن است که ببینیم خوانش شکاکانه از استدلال انتفاء، به رغم عدم شمول نسبت به دعاوی دوگانه عدلیه و محدود بودن نتیجه آن در ادعای معرفتی، در همین حوزه محدود، تمام است یا خیر. در ادامه خواهیم دید که این خوانش از استدلال دست‌کم با سه مشکل مواجه است.

۳-۱. نقد مقدمه اول

نخستین بخش از مشکلات استدلال شکاکانه ناشی از مقدمه نخست آن است (اگر تمام حسن و قبح‌هایی که به آنها علم داریم شرعی باشند، ممکن است دروغ برای خداوند قبیح نباشد). بر اساس این مقدمه، اگر تنها طریق شناخت حسن و قبح گواهی شارع باشد، ممکن است قبیح نباشد که خداوند به دروغ اعلام کند عمل ۱ نیکو و حسن است، در حالی که در واقع عمل ۱ ناپسند و قبیح بوده باشد. از این رو، «انحصار طریق علم به حسن و قبح

در گواهی شارع» مستلزم «امکان قبیح نبودن دروغ‌گویی خداوند» دانسته شده است. اولین مشکل این مقدمه این است که به نحو مناقشه‌انگیزی مفروض گرفته است که «طریق شرعی» برای علم به حسن و قبح طریقی خبری است و نه انشائی. چنانچه بیان شارع را انشائی بدانیم، استدلال از کار می‌افتد. روشن است که ما قصد نداریم با این اشکال بگوییم که خبری دانستن بیان شرعی مستلزم تکوینی دانستن حسن و قبح است؛ زیرا به روشنی متصور است که شارع با بیان خود از انشائات پیشین خود خبر دهد.

اشکال دوم مقدمه نخست از ابهام در تعبیر «ممکن است» ناشی می‌شود. پرسش این است که این امکان^{۱۹} چه نوع امکانی است؟ امکان عینی^{۲۰} و تکوینی یا امکان ذهنی^{۲۱} و احتمال از نگاه ناظر؟

به دشواری می‌توان «انحصار طریق علم در گواهی شارع» را، که امری معرفت‌شناختی و بالتبع ذهنی است، مستلزم امکان عینی قبیح نبودن دروغ‌گویی خداوند دانست. فرض کنیم دروغ‌گویی تکویناً یا اعتباراً (ولو به اعتبار خود شارع) قبیح است، و فرض کنیم تنها راه کشف قبح دروغ‌گویی اخبار خداوند است (یعنی فرض حسن و قبح شرعی)، چرا دروغ‌گویی خداوند تکویناً ممکن است؟ چه بسا دروغ‌گویی خداوند نه به دلیل قبح آن، بلکه به دلیلی هستی‌شناختی از قبیل استلزام نیاز یا جهل و استحاله هر دو، تکویناً ناممکن باشد. آیا تنها طریق ناممکن بودن تکوینی دروغ‌گویی خداوند قبح آن است؟

افزون بر این، اگر دروغ‌گویی تکویناً واجد حکم اخلاقی مثل قبح باشد، انحصار طریق کشف این قبح تکوینی در اخبار خداوند، هیچ تغییری در قبح تکوینی ایجاد نمی‌کند؛ و اگر دروغ‌گویی تکویناً فاقد حکم اخلاقی باشد و صرفاً از طریق اعتبار حتی اعتبار خداوند واجد حکم اخلاقی باشد، باز هم انحصار طریق کشف اعتبار هر چند اعتبار الهی در اخبار خداوند، نقشی در تغییر اعتبار خداوند و قبح الهی آن ندارد؛ چنان که هیچ تأثیری در امکان تکوینی دروغ‌گویی خداوند هم ندارد.

ممکن است بر مقدمه نخست چنین استدلال شود:

۱. انحصار معرفت اخلاقی در طریق شرع مستلزم حسن و قبح الهی است؛ و
۲. بنا بر حسن و قبح الهی، تعیین حسن و قبح اخلاقی برای خداوند دلبخواهی است؛

۳. از این رو انحصار معرفت اخلاقی در طریق شرع مستلزم امکان قبیح نبودن دروغ برای خداوند است.

اما مقدمه نخست این استدلال نادرست است؛ زیرا ممکن است حسن و قبح تکوینی باشد، نه الهی، ولی با این حال قوای شناختی ما نتواند بدون هدایت شرع حسن و قبح تکوینی اخلاقی را بشناسد. مقدمه دوم نیز کاملاً مناقشه‌انگیز است، زیرا حسن و قبح الهی مستلزم بی‌مبنا بودن اعتبار حسن و قبح نیست.

نکته مهم‌تر این که نتیجه این استدلال امکان بالقیاس است، نه امکان مطلق؛ و امکان بالقیاس قابل استفاده در مقدمه دوم استدلال شکاکانه نیست. به عبارت دیگر، نتیجه استدلال اخیر این است که قبیح نبودن دروغ‌گویی خداوند نسبت به انحصار معرفت اخلاقی در طریق شرع ممکن است، اما چه بسا نسبت به امر دیگری ناممکن باشد. لازم است مستدل نشان دهد که قبیح نبودن دروغ‌گویی خداوند مطلقاً ممکن است تا با استفاده از مقدمه دوم استدلال شکاکانه امکان مطلق دروغ‌گویی خداوند را نتیجه بگیرد و استدلال را پیش ببرد.

با توجه به این مشکلات، چه بسا کسی مایل باشد «ممکن است» را، در مقدمه نخست، نه به معنای امکان عینی بلکه به معنای امکان ذهنی و حتی احتمال معقول بگیرد و از مقدمه نخست چنین خوانشی ارائه دهد:

۱'. اگر تنها طریق شناخت حسن و قبح گواهی شارع باشد، آنگاه معقول است احتمال دهیم که دروغ‌گویی خداوند قبیح نیست.

با فرض قبح دروغ‌گویی، چه تکویناً چه اعتباراً، و با فرض انحصار کشف آن در گواهی و اخبار خداوند، آیا به راستی معقول نیست احتمال دهیم که دروغ‌گویی خداوند قبیح است؟ صدق قضیه ۱' نه اولی است و نه از دیگر بدیهیات، پس لازم است که بر آن استدلال شود. روشن نیست که چرا با فرض انحصار کشف قبیح بودن دروغ‌گویی خداوند در اخبار او معقول نیست احتمال دهیم که دروغ‌گویی خداوند قبیح است.

۳-۲. نقد مقدمه دوم

مقدمه دوم استدلال شکاکانه (اگر ممکن باشد دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نباشد، آنگاه

ممکن است خداوند دروغ بگوید) نیز بدیهی‌الصدق نیست و نیازمند استدلال است. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که چرا این حکم از اولیات نیست؛ یعنی با فرض صدق مقدم آن تصدیق تالی لازم نمی‌آید. نمی‌توان امکان قبیح نبودنِ دروغ‌گوییِ خداوند را مستلزم امکان دروغ‌گوییِ خداوند دانست؛ زیرا متصوّر است که به رغم قبیح نبودن دروغ‌گوییِ خداوند، دروغ‌گویی او ناممکن باشد، چرا که ذات او دروغ‌گویی را ممتنع می‌کند. به بیان دیگر، محتمل است دروغ‌گوییِ خداوند ممتنع باشد، ولی این امتناع نه ناشی از قبح دروغ‌گویی بلکه ناشی از امری دیگر از جمله ذات یا صفات ذاتیِ خداوند باشد. پس محتمل است دروغ‌گوییِ خداوند ممتنع باشد، در حالی که دروغ‌گوییِ خداوند قبیح نباشد. بدین ترتیب، بر طرفدار استدلال لازم است که به نفع این مقدمه هم استدلال آورد.

افزون بر این، باید توجه داشت که در مقام دفاع از این مقدمه دچار این خطا نشویم که
۱. اگر ممکن باشد دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نباشد، آنگاه لزوماً دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نیست؛

۲. اگر دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نباشد، آنگاه ممکن است خداوند دروغ بگوید؛

۳. پس اگر ممکن باشد دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نباشد، آنگاه ممکن است خداوند دروغ بگوید.

مقدمه نخست این استدلال نیز نادرست است؛ چون امکان مستلزم وقوع نیست. لازمه امکان قبیح نبودنِ دروغ‌گوییِ خداوند قبیح نبودنِ دروغ‌گوییِ خداوند نیست. نگرانی دیگر در این مقدمه ناشی از وضعیتی است که «ممکن» را در مقدمه نخست به معنای امکان ذهنی یا احتمال معقول بخوانیم. در این صورت، باید مقدمه دوم را نیز به نحو هماهنگ چنین خواند:

۲'. اگر معقول است احتمال دهیم که دروغ‌گویی برای خداوند قبیح نباشد، آنگاه معقول است احتمال دهیم که خداوند دروغ بگوید.

گو این که معقولیت احتمال قبیح نبودنِ دروغ‌گوییِ مستلزم معقولیت احتمال دروغ‌گویی است. اما کاملاً متصور است که قبیح نبودنِ دروغ‌گوییِ خداوند احتمالی معقول باشد ولی احتمال دروغ‌گوییِ خداوند معقول نباشد؛ زیرا چنان که گذشت، تنها وجه

معقولیت احتمال دروغ‌گویی خداوند قبیح بودن آن نیست تا با انتفاء آن لزوماً منتفی شود. افزون بر این، نتیجه دو مقدمه نخست بر مبنای این خوانش این است که اگر گواهی خداوند تنها طریق شناخت حسن و قبح باشد، آنگاه احتمال دروغ‌گویی او معقول است. ۱'-۲'. اگر تنها طریق شناخت حسن و قبح گواهی شارع باشد، آنگاه معقول است احتمال دهیم که خداوند به دروغ اعلام کند عمل ۱ نیکو و حسن است، در حالی که در واقع عمل ۱ ناپسند و قبیح بوده است.

پرسش این است که چرا؟ می‌توان تصور کرد که تنها طریق شناخت حسن و قبح گواهی شارع باشد، اما معقول نیست احتمال دهیم که خداوند دروغ می‌گوید چون حسن و قبح چیزی جز اظهارات شارع نیست؛ و بدین رو دروغ‌گویی او درباره حسن و قبح اساساً ناممکن است.

۳-۳. نقد مقدمه سوم

سومین گروه از اشکالات استدلال شکاکانه ناظر به مقدمه سوم آن است:

۳. اگر ممکن باشد خداوند دروغ بگوید، کلام و اخبار خداوند قابل اعتماد نیست. در این مقدمه امکان دروغ‌گویی مستلزم غیرقابل اعتماد بودن دانسته شده است. در اینجا به نظر می‌رسد مغالطه امکان^{۲۲} و وقوع^{۲۳} رخ داده است. آنچه موجب غیرقابل اعتماد بودن است وقوع دروغ‌گویی است، نه صرف امکان دروغ‌گویی؛ و روشن است که نمی‌توان از امکان شیء وقوع آن را نتیجه گرفت.^{۲۴} برای مثال، بعید است کسی امکان دروغ‌گویی قانون‌گذار عرفی را انکار کند؛ اما آیا لازمه امکان دروغ‌گویی قانون‌گذار عرفی این است که دروغ می‌گوید و بنابراین قابل اعتماد نیست، و در نتیجه قانون‌گذاری عرفی ناممکن است؟! ممکن است مایل باشیم برای فرار از این اشکال تعبیر «ممکن» را در مقدمه سوم به صورت «بسیار محتمل» بخوانیم:

۳'. اگر بسیار محتمل باشد که خداوند دروغ بگوید، کلام و اخبار خداوند قابل اعتماد نخواهد بود.

در این صورت مستدل باید نشان دهد که احتمال دروغ‌گویی خداوند زیاد است. روشن است که اگر سخن از احتمال دروغ‌گویی است، میزان احتمال مؤثر است؛ اما باید توجه داشت که «احتمال» دو خوانش عینی^{۲۵} و ذهنی^{۲۶} دارد. لازم است مشخص کنیم

که مراد کدام خوانش است. همچنین باید توجه کنیم که مراد از «قابل اعتماد نبودن» ممکن است توصیفی^{۲۷} باشد و ممکن است هنجاری^{۲۸} باشد.

(a₁) اگر احتمال دروغ‌گویی a فی نفسه زیاد است، اعتماد b به a معقول نیست.

(a₂) اگر احتمال دروغ‌گویی a فی نفسه زیاد است، علی‌الاصول b به a اعتماد نمی‌کند.

(b₁) اگر احتمال دروغ‌گویی a در نظر b زیاد است، اعتماد b به a معقول نیست.

(b₂) اگر احتمال دروغ‌گویی a در نظر b زیاد است، علی‌الاصول b به a اعتماد نمی‌کند.

از میان این چهار احتمال، معقولیت در a₁ لزوماً برون‌گرایانه^{۲۹} و در b₁ احتمالاً درون‌گرایانه^{۳۰} است. روشن است که a₂ و b₂ دعاوی روان‌شناختی است، نه معرفت‌شناختی.

فرض کنیم دروغ‌گویی برای خداوند ممکن/محتمل باشد، اما با بررسی آخباری که از جانب خداوند به ما رسیده دریابیم که آنها همواره صادق‌اند؛ در نتیجه احتمال دروغ‌گویی خداوند کم و از این رو قابل اعتماد است. بسیار بعید است که مسلمانی مایل باشد از دعاوی b₁ و b₂ برای دفاع از حسن و قبح عقلی استفاده کند: کدام مسلمان احتمال دروغ‌گویی خداوند را بسیار می‌داند؟! حتی طرفدار حسن و قبح الهی، اگر بر آن باشد که دروغ‌گویی خداوند مجاز و غیرقبح است، چرا باید احتمال دروغ‌گویی خداوند را زیاد بداند؟

۴. نتیجه‌گیری

با صورت‌بندی ادعای حسن و قبح عقلی و استدلال انتفاء و نیز تفکیک جهات معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن، تلاش شد در حد امکان از ادعا و استدلال ابهام‌زدایی شود. همچنین روشن شد که بهترین خوانش از استدلال، که ما آن را «خوانش شکاکانه» خواندیم، صرفاً معطوف به معرفت‌شناسی حسن و قبح است و اساساً ناظر به حسن و قبح تکوینی و ذاتی یا هستی‌شناسی حسن و قبح نیست. نهایتاً این که این خوانش با اشکالاتی مواجه است که ثمربخشی آن را در رد نظریه حسن و قبح شرعی عقیم می‌سازد.

کتاب نامه

- ابن مخدوم، ابوالفتح الحسینی. ۱۳۶۵. «مفتاح الباب». در الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تحقیق مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم. ۱۴۱۳ ق. الیاقوت. تحقیق علی اکبر ضیائی. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- أحسانی، ابن أبی جمهور. ۱۴۳۵ ق. «زاد المسافرین فی أصول الدین». در رسائل کلامیه و فلسفیه، ج. ۱. تحقیق رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیة ابن أبی جمهور الأحسانی لإحياء التراث.
- أحسانی، ابن أبی جمهور. ۲۰۱۴. شرح علی الباب الحادی عشر. ج. ۱. تحقیق رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیة ابن أبی جمهور الأحسانی لإحياء التراث.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۹۵۵. اللع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع. تصحیح محموده غرابه. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- اصفهانى، شمس الدين. ۱۴۳۳ ق. تسديد القواعد. تصحیح خالد بن حماد عدوانی. کویت: دارالضیاء.
- ایچی، عضدالدین. ۱۴۱۹ ق. «المواقف». در شرح المواقف، ج. ۸. نوشتۀ میرسیدشریف جرجانی، به تصحیح محمود عمر الدمیاطی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایچی، عضدالدین. بی تا. المواقف. بیروت: عالم الکتب.
- آمدی، سیف الدین. ۱۴۲۳ ق. أبکار الافکار فی اصول الدین. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیة.
- باقلانی، قاضی أبی بکر. ۱۴۲۱ ق. الإنصاف فی ما یجب اعتقاده و لایجوز الجهل به. تحقیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- بحرانی، ابن میثم. ۱۴۰۶ ق. قواعد المرام فی علم الکلام. تحقیق سید احمد حسینی. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- جرجانی، میرسیدشریف. ۱۴۱۹ ق. شرح المواقف. ج. ۸. تصحیح محمود عمر الدمیاطی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوینی، عبدالملک. ۱۴۱۶ ق. الأرشاد الی قواطع الأدلة فی أصول الإعتقاد. تحقیق أسعد تمیم. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.

- سبحانی، جعفر. ۱۳۷۷. حسن و قبح عملی یا پایه‌های اخلاق جاودان. به کوشش علی ربانی کلپایگانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر. ۱۴۱۷ ق. الاهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل. تقریر حسن محمد مکی العاملی. قم: موسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر. ۱۴۲۰ ق. رساله فی التحسین و التقیح العقلین. قم: موسسه امام صادق.
- عراقی، ضیاء‌الدین. ۱۴۱۱ ق. منهاج الأصول. تقریر محمدابراهیم کرباسی. بیروت: دارالبلاغه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۳۶۵. الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحیه النافع یوم الحشر لمقداد بن عبدالله السیوری و مفتاح الباب لأبی الفتح بن مخدوم الحسینی. تحقیق مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۳۸۶. معارج الفهم فی شرح النظم. تحقیق عبدالحلیم عوض الحلی. قم: دلیل ما.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۰۷ ق. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: موسسه نشر اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۲۶ ق. تسلیک النفس الی حظیره القدس. تحقیق فاطمه رمضانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۹۸۲. نهج الحق و کشف الصدق. تحقیق عین‌الله حسنی ارموی. بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- غزالی، ابوحامد. ۲۰۰۸. المستصفی من علم الأصول. ج. ۱. تحقیق حمزه بن زهیر حافظ. مدینه: شركة المدينة المنورة للطباعة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۰۷ ق. المطالب العالیة من العلم الإلهی. ج. ۳. تحقیق احمد حجازی السقا. بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۳۶ ق. نهاية العقول فی درایة الأصول. تحقیق سعید عبداللطیف فودة. بیروت: دارالذخائر.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی. تهران: نشر سایه.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. ۱۹۷۱. «المختصر فی اصول الدین». در رسائل العدل و التوحید، تحقیق محمد عماره. بیروت: دارالهلال.
- قوشجی، علی بن محمد. بی‌تا. شرح تجرید العقائد. چاپ سنگی. منشورات رضی - بیدار -

عزیزی.

محقق حلی، جعفر بن الحسن. ۱۴۱۴ ق. المسلك فی اصول الدین. تحقیق رضا استادی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

محقق طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. تجرید الاعتقاد. تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

نباطی بیاضی، زین الدین. ۱۳۸۴ ق. الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم. بی جا: کتابخانه مرتضوی.

یادداشت‌ها

1. essential

2. non-essential

۳. عدلیه در این که این ویژگی‌های تکوینی درون‌زاد یا برون‌زاد است، و اگر درون‌زاد است، ذاتی است یا غیرذاتی، اختلاف نظر دارند. مراد از ویژگی درون‌زاد (intrinsic property) ویژگی‌ای است که شیء بدون تعامل با جهان بیرونی یا غیر خود واجد آن است، مانند ویژگی جرم داشتن؛ بر خلاف ویژگی برون‌زاد (extrinsic) که شیء در تعامل با جهان یا دیگری واجد آن است، مانند وزن داشتن.

۴. به تعبیر تقریباً مشترک قوشجی (بی تا، ۳۳۷) و ابن‌مخدوم (۱۳۶۵، ۱۵۲): «الفعل حسنٌ او قبیحٌ فی نفسه؛ إما لذاته، او لصفة حقیقیة لازمة له، أو لوجوه و اعتباراتٍ فیهِ؛ علی اختلاف مذاهبهم». پس عدلیه به رغم اتفاق نظر بر این که حسن و قبح اخلاقی از ویژگی‌های تکوینی افعال است، چنان که گذشت، در این که این ویژگی‌های تکوینی درون‌زاد یا برون‌زاد است، و اگر درون‌زاد است، ذاتی است یا غیرذاتی، اختلاف نظر دارند. بدین ترتیب تفسیر برخی از معاصران که با صراحت گفته است: «حسن و قبح دو موضوع ذهنی است» (سبحانی ۱۳۷۷، ۲۱) نسبتی با دیدگاه متکلمان معتزله و امامیه ندارد. وی (سبحانی ۱۳۷۷، ۲۰-۲۲) حسن و قبح را ذهنی و اعتباری می‌داند، با این توضیح که عقل پس از درک واقعیت عدل یا ظلم و درک واقعیت ملائمت عدل با گوهر والای انسانی و منافرت ظلم با آن، از روی ناچاری و اضطرار، حسن و قبح را اعتبار می‌کند. این دیدگاه، در واقع، روایتی است از آنچه ما «حسن و قبح عقلایی» می‌خوانیم، و البته چنان که سبحانی (۱۳۷۷، ۲۲) خود نیز گفته است به «اعتقاد به تکوینی بودن حسن و قبح» نزدیک است.

5. ontological

6. epistemological

۷. برخی (سبحانی ۱۴۲۰، ۲۱) ادعای قائلان حسن و قبح عقلی را در هر دو ساحت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی جزئی دانسته‌اند: «الأول: يجوز أن يكون العقل عاجزاً عن درک حسن بعض الأفعال و قبحها، و إن كان الواقع لا يخلو من أحد الوصفين، و هذا آية عجز العقل عن الإحاطة بجميع المحسنات و المقبيحات العقلية. الثاني: يمكن أن يكون بعض الأفعال في نفس الأمر فاقداً لأحد الوصفين، أعني: لا يكون حسناً و لا قبيحاً و تكون نسبتها إلى الفعل على حد سواء». (نیز نک.

سبحانی ۱۳۷۷، ۲۵-۳۰).

۸. دست‌کم مشاهیر اشاعره (اشعری ۱۹۵۵، ۱۱۵-۱۱۶؛ باقلانی ۱۴۲۱، ۴۶؛ جوینی ۱۴۱۶، ۲۲۸؛ آمدی ۱۴۲۳، ۲: ۱۲۱؛ فخر رازی ۱۴۳۶، ۳: ۲۳۵، ۲۶۰؛ ایجی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۱-۲۰۲؛ جرجانی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۱-۲۰۲؛ اصفهانی ۱۴۳۳، ۲: ۹۶۵؛ قوشجی بی تا، ۳۳۷).

۹. دست‌کم فخر رازی در مواضع مختلف آثار خود اظهاراتی دارد که در ظاهر با دیدگاه رایج اشاعره ناسازگار است. از جمله در المطالب العالیة (۱۴۰۷، ۳: ۲۸۹) گفته است: «و المختار عندنا: أن تحسین العقل و تقبیحه بالنسبة إلى العباد معتبر، و أما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل.» اما از نظر ما «حسن و قبح» در این عبارت به معنای مختلف‌فیه نیست، یعنی استحقاق مدح یا ثواب، و ذم یا عقاب، که در دیگر آثار وی نیز محل نزاع معرفی شده و تنها راه شناخت‌اش شرع به‌شمار آمده است. با این حال، تنقیح موضع فخر رازی در باب حسن و قبح و این که آیا در افعال عباد عقلی و در افعال الله شرعی است یا خیر، خود موضوع مقاله‌ای مستقل است که بحث کنونی ما نیز نیازی به آن ندارد.

۱۰. برای مثال فخر رازی (۱۴۳۶، ۳: ۲۸۳) در مقام تقریر استدلال‌های طرفداران حسن و قبح عقلی گفته است: «أولها - و هو الأقوی: انه لو كان حسن الأشياء و قبحها انما یثبتان بالشرع؛ لما قُبِح من الله تعالى فعل شیء، و لو كان كذلك لما قبح من الله تعالى اظهار المعجزة علی الكاذبین، و تجویز ذلك یسد باب معرفة النبوة». علامه حلی (۱۳۸۶، ۴۰۱) این استدلال را به معتزله نسبت داده است: «الثالث: أنه لو لم یقبح فی العقل شیء لارتفع الوعد و الوعد؛ لأننا حينئذ نجوز صدور الكذب من الله تعالى لكونه غیر قبیح، و ذلك ینفی القول بالشرائع.»

۱۱. «و هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع» (محقق طوسی ۱۴۰۷، ۱۹۷).

۱۲. روشن است که مراد نفی هر دو است: $\sim P$ & $\sim Q$ ، نه نفی مجموع: $\sim(P \& Q)$. خوانش‌های بعدی نیز چنین‌اند.

۱۳. استدلالی از این دست:

۱. اگر حسن و قبح اخلاقی از اعتبارات شارع باشد، این اعتبارات یا بدون مرجح است یا مشتمل بر مرجح.
۲. اعتبارات شرعی بدون هیچ مرجحی، ترجیح بلامرجح است؛ و ترجیح بلامرجح ناممکن است.
۳. مرجح اعتبارات شرعی جز حسن و قبح ذاتی افعال نیست.
- ∴ پس حسن و قبح الهی مبتنی است بر حسن و قبح ذاتی.

۱۴. برخی این قول را به اخباریان نسبت می‌دهند. برای نمونه از عبارت عراقی (۱۴۱۱، ۳: ۴۹) چنین استظهار می‌شود: «ان الوجدان حاکم علی ان العقل یدرک الحسن الذاتی و القبح الذاتی فان العقل یدرک قبح الظلم لذاته من دون ان یتصور شیء آخر من عادة و غیرها و قد خالف فی ذلك بعض الاخباریین فانكروا ان العقل یدرک الحسن و القبح الذاتیین و ادعوا ان كل ما یدرکه العقل مما یترتب علیه الذم فهو راجع الی المقبیحات العرفیة و...».

۱۵. جوینی: «العقل لا یدل علی حسن شیء و لا قبحه فی حکم التکلیف، و إنما یتلقى التحسین و التقبیح من موارد الشرع و موجب السمع [معرفت‌شناختی]، و أصل القول فی ذلك أن الشيء لا یحسن لنفسه و

جنسه و صفة لازمة له [هستی شناختی]، و كذلك القول فيما يقبح» (جوینی ۱۴۱۶، ۲۲۸).
سیف‌الدین آمدی: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: أن الحسن والقبح ليس وصفًا ذاتيًا للحسن،
و القبح [هستی شناختی]، و لا أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل، أو نظره [معرفت شناختی]» (آمدی
۱۴۲۳، ۲: ۱۲۱).

فخر رازی: «زعم اصحابنا ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع [معرفت شناختی]» (فخر رازی ۱۴۳۶، ۳:
۲۳۵) «لو كان القبح صفة حقيقية لاستحال ان يختلف حالها باختلاف الوضع و الاصطلاح، لكنه
يختلف، فهو اذن ليس بصفة حقيقية [هستی شناختی]» (فخر رازی ۱۴۳۶، ۳: ۲۶۰).

۱۶. جرجانی: «لا حکم للعقل فی حسن الاشياء و قبحها [معرفت شناختی] و ليس ذلك أى حسن الاشياء
و قبحها عائد الى أمر حقیقی حاصل فی الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع [هستی شناختی] كما
ترجمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له و المبین فلا حسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع»
(جرجانی ۱۴۱۹، ۸: ۲۰۲).

قوشجی: «و قالت الاشاعرة لا حکم للعقل فی حسن الاشياء و قبحها [معرفت شناختی] و ليس الحسن و
القبح عاندا الى امر حقیقی حاصل فی الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع [هستی شناختی] كما
زعمه المعتزلة» (قوشجی بی تا، ۳۳۷).

17. paradoxical
18. moral skepticism
19. possibility
20. objective possibility
21. subjective possibility
22. possibility
23. actuality

۲۴. به زبان صوری: P-|P

25. objective
26. subjective
27. descriptive
28. normative
29. externalistic
30. internalistic

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی