



بررسی و نقد نظریه جنبش «احیای اعتزال»^۱

دکتر محسن جوادی^۲

چکیده

استاد جوادی در این گفتار می‌کوشد با توجه به مسئله «حسن و قبح عقلی» و بررسی «نقش عقل در استنباط قواعد دینی»، مقدمه‌ای برای بررسی جنبش احیای اعتزال - که در ایران توسط کسانی مثل دکتر سروش مطرح می‌شود - بی‌ریزی کند. وی در ابتدا معنای لفظی و مصطلح حسن و قبح عقلی را تشریح می‌کند و سپس مفهوم آن را در فلسفه اخلاق از دیدگاه‌های مختلف می‌کاود. او در ادامه با طرح مسئله عقل و شرع و رابطه آنها می‌کوشد روشن نماید حدود استقلال عقل در صورت پذیرش مصدریت و مرجعیت آن تا کجاست و اینکه با پذیرش چنین قاعده‌ای با چه چالش‌هایی روبه‌رو خواهیم شد. واژگان کلیدی: معتزله، اشاعره، حسن و قبح ذاتی، عقل، شرع.

۱. تاریخ سخنرانی: ۱۳۸۹ ش.

۲. جهت آشنایی با استاد، رک: پایان متن.



مقدمه

مکتب کلامی اعتزال (معتزله)، یکی از مکاتبی است که در دوره معاصر از سوی روشنفکرانی که دغدغه اصلاح دینی دارند ارج و قرب فراوان یافته است، تا جایی که در راستای رسیدن به اهداف اصلاح طلبانه خود در پی احیا و بازسازی این مکتب برآمده‌اند و از این رو خود را «نومعتزلیان» می‌نامند.

جنبش اعتزال، گرچه یکی از جنبش‌های پیشرو در جهان اسلام است که برای خرد و عقل انسانی بسیار ارج می‌گذارد؛ اما گاه افراط‌گرایی آنها در استفاده از عقل باعث شده تا مبانی و اصول خطرناکی چون استقلال عقل در فهم دین بدون نیاز به سنت و حتی استقلال عقل در درک نیازهای انسان بدون نیاز به نزول وحی را ترویج کند.

درواقع، معتزله در میان مکاتب کلامی در جهان اسلام، بیش از همه بر نقش عقل در داوری و حکم تأکید دارد و حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار می‌دهد. حُسن و قبح عقلی و ذاتی از جمله آموزه‌های مورد قبول و اتفاق همه متکلمان معتزلی است که به دلیل جایگاه ویژه‌اش در فلسفه و اخلاق و فقه و اصول و نقشی که می‌توان در استنباط احکام برایش در نظر گرفت از اهمیتی دوچندان برخوردار است.

یکی از مسائلی که مدتی است در حوزه فلسفه اخلاق توسط روشنفکرانی چون دکتر سروش مطرح شده، احیای اندیشه و تفکر اعتزال و کوشش در طرح مجدد آن است. برای روشن شدن این مبحث و استفاده‌ای که امثال ایشان می‌خواهند از آن ببرند، در این گفتار، به صورت خلاصه مراد ایشان از جنبش اعتزال و آنچه از این جنبش مورد نظر است، بررسی خواهد شد.

۱. حُسن و قبح عقلی و ذاتی

۱-۱: معنای حُسن و قبح ذاتی

در تفکر سنتی اسلامی دو گروه شیعه و معتزله معتقد به قاعده‌ای به نام حُسن و قبح ذاتی و عقلی هستند. دو حدّ عقلی و ذاتی در اینجا دارای دو بار معنایی متفاوت هستند و کاربرد



یکسانی ندارند. حسن و قبح دارای دو مقام ثبوت و اثبات است.^۱ در مقام ثبوت حسن و قبح ذاتی است، یعنی مربوط به خود فعل است نه اینکه از خدا و امر و نهی شارع نشأت گرفته باشد. مراد از عقلی بودن آن^۲ نیز این است که راه شناخت این ویژگی یا صفت اخلاقی که معتقدیم ذاتی است، عقل می‌باشد. پس دو قید توصیفی احترازی داریم و این‌گونه نیست که اگر گفتیم حسن و قبح ذاتی است حتماً عقلی نیز باشد؛ چنان‌که عده‌ای حسن و قبح را در مقام ثبوت ذاتی دانسته‌اند؛ اما در مقام اثبات، شریعت را دخیل می‌دانند نه عقل.

۱-۱-۱: معنای ذاتی

خود مفهوم ذاتی^۳ نیز در اینجا مبهم است. برخی گفته‌اند مراد از ذاتی در حسن و قبح، ذاتی درمقابل عرضی نیست؛ به این معنا که در حاق حقیقت و جزء ذاتیات فعل باشد. مانند ناطق بودن که ذاتی انسان است درمقابل ضاحک بودن که برای انسان عرضی بوده و جزء حقیقت و ماهیت آن نیست. کسانی که می‌گویند حسن و قبح ذاتی است قطعاً چنین معنایی از ذاتی را مدنظر ندارند و خیلی هم بعید و دور از ذهن است که مثلاً بگوییم حدّ یک فعل اخلاقی چون راست گفتن، حسن و خوبی باشد.

بسیاری معتقدند ذاتی در اینجا مانند ذاتی باب برهان است و مراد این است که آن را از بررسی حقیقت خود موضوع گرفته‌ایم و نه در مقایسه با موضوع دیگر. یعنی از ملاحظه فعل اخلاقی چون راست گفتن به این نتیجه رسیده‌ایم که دارای حسن و خوبی است. برخی نیز چون محقق اصفهانی تفسیر دیگری از ذاتی ارائه داده‌اند که ذاتی را به مفهوم عقل عقلایی می‌گیرند

۱. یکی از معانی عقلی بودن حسن و قبح به مقام اثبات و ادراک حسن و قبح بازمی‌گردد که در این صورت عقلی بودن مقابل شرعی بودن و به معنای استقلال عقل در ادراک و اثبات حسن و قبح افعال است. (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۴)

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ملاحادی سبزواری، شرح الأسماء ص ۳۱۹؛ سبزواری، شرح نبراس الهدی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۴۶.

۳. برای مطالعه بیشتر درباره معنای ذاتی در حسن و قبح عقلی، ر.ک: محسن جوادی، قباد محمدی شیخی، معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، ص ۴۸-۷۸.



و نه عقل اکتشافی که مثلاً کاشف از چیزی باشد؛ بلکه عقل به معنای وضع و قرارداد.^۱ آقای لاریجانی در مقاله‌ای دیدگاه مرحوم اصفهانی را تشریح نموده که ضمن آن بخش مربوط به حسن و قبح در نهایتاً الدرایه را ترجمه و تفسیر کرده است.^۲

۲-۱: حسن و قبح عقلی در بستر فلسفه اخلاق

۱-۲-۱: رئالیسم اخلاقی

در فلسفه اخلاق غرب دیدگاهی به نام رئالیسم^۳ اخلاقی است که مبتنی بر آن اوصاف اخلاقی، واقعی و رئال هستند و ربطی به میل یا باور ناظر ندارند؛ بلکه در متن این عالم و جزو اجزای آن هستند. به اعتقاد باورگرایان، جملات اخلاقی دارای صدق و کذب‌اند و درباره عالم هستی صحبت می‌کنند و صدق آن‌ها بر اساس مطابقت با همین عالم واقعی معین می‌شود؛ اگرچه برخی از واقع‌گرایان و اوصاف اخلاقی را طبیعی می‌دانند اما به اعتقاد بیشتر آن‌ها همه اجزای این عالم اجزای مادی نیستند و در کنار اجزای مادی اجزای غیرمادی از جمله اجزای فلسفی نیز وجود دارند.^۴

۱. مقصودشان ذاتی باب برهان و کلیات خمس نیست؛ بلکه مقصود همان چیزی است که مرحوم آخوند در اول کفایه در تعریف ذاتی می‌فرمایند که واسطه در عروض ندارد؛ بلکه خودش موضوع حسن و قبح و اعتبار است. یعنی ارتباط این موضوع با غایت عمومی اجتماعی یک ارتباط روشن و واضحی است و ارتباط مستقیم دارد. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: سید محسن موسوی گرگانی، نگاهی دیگر به حسن و قبح در کلام محقق اصفهانی)

۲. ر.ک: شیخ محمدحسین اصفهانی، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق محمدصادق لاریجانی.

۳. واژه «رئالیسم» به معنای «واقع‌گرایی»، از لغت «real» مأخوذ است که آن واژه از «res» لاتین مشتق است که به معنای «شیء» است، و «reality» از همین کلمه مشتق شده است که به معنای اشیای واقعی یا واقعیت است. «رئالیسم» معانی اصطلاحی گوناگون دارد. رئالیسم در هنر و ادبیات با رئالیسم در اخلاق، حقوق و سیاست فرق دارد. و رئالیسم در فلسفه با رئالیسم هنری، حقوقی، اخلاقی و سیاسی متفاوت است.

۴. ر.ک: غلامحسین توکلی، فاطمه مهربان‌زاده، واقع‌گرایی اخلاقی؛ سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن، واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۳۳.



به‌عنوان مثال گاهی ما از جسمی که مشاهده می‌کنیم به اصطلاح اوصاف طبیعی آن چون جرم و حجم و رنگ و شکل را در نظر می‌گیریم که اینها معقولات اولی نامیده می‌شوند؛ اما برخی از اوصاف همان جسم از طریق حس بدست نمی‌آید، اوصافی چون ممکن‌الوجود و وقتی می‌گوییم ممکن‌الوجود، مراد این است که در دنیای خارج ممکن‌الوجود است نه در ذهن ما. یعنی مفهومی که در ذهن من است حاکی از اوصافی در خارج است که آنها را اوصاف فلسفی و به تعبیر دیگر معقولات فلسفی می‌نامیم.

با این توضیح، عده‌ای معتقدند اوصاف اخلاقی نیز مانند اوصاف فلسفی بوده و در متن حقیقت و واقعیت این عالم هستند.

۲-۲-۱: عقل‌گرایان و اراده‌گرایان

بنابراین در غرب عده‌ای معتقدند اوصاف اخلاقی، اوصاف واقعی می‌باشند که در اینجا درباره‌ی نحوه‌ی واقعیت آنها بحث نمی‌کنیم.

درمقابل، عده‌ای دیگر معتقدند اوصاف اخلاقی واقعی نیستند؛ بلکه انسان آنها را جعل و وضع می‌کند. دعوی این دو گروه را می‌توان در قالب دعوی ولنتاریست‌ها^۱ و رشنالیست‌ها، یعنی دعوی عقل‌گرایان^۲ با اراده‌گرایان توضیح داد.^۳ اراده‌گرایان کسانی‌اند که مبنای فعل اخلاقی را خواست و اراده قرار می‌دهند و خود به شاخه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. عده‌ای مبنا را

۱. اراده‌گرایی Voluntaryism عموماً دیدگاهی است که معتقد است نقش خواست و اراده در تکوین ارزش‌های اخلاقی کلیدی است.

۲. عقل‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است مرکب از دو رکن: نخست اینکه واقعیات اخلاقی مستقل از تمایلات و باورهای انسان وجود دارد که بنیان خوب یا بدبودن اعمال است و دوم اینکه عقل مستقلاً قادر است این واقعیات اخلاقی را بشناسد. (ر.ک: سید علی طالقانی، بررسی استدلال‌های دیوید هیوم علیه عقل‌گرایی اخلاقی ساونل کلارک).

۳. اراده‌گرایی اخلاقی در وسیع‌ترین کاربرد خود، دیدگاهی است که منشأ خوب یا بدبودن اعمال را خواست و اراده می‌داند. اراده‌گرایان به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: گروهی منشأ خوبی و بدی اعمال را اراده الهی می‌دانند و گروهی دیگر خواست و اراده انسان. گروه اخیر خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای منشأ خوبی و بدی اعمال را خواست فرد کنشگر می‌دانند و عده‌ای دیگر خواست جامعه. همان.



خواست و اراده فردی و شخصی می‌دانند مانند دیوید هیوم که معتقد است هرکسی می‌تواند نظام ارزشی و اخلاقی مختص به خود را داشته باشد. دسته‌ای دیگر از اراده‌گرایان مبنای فعل اخلاقی را نه اراده شخصی که اراده جمعی می‌دانند. عده‌ای نیز مانند اشاعره اراده الهی (اراده تشریحی) را واضع افعال اخلاقی می‌پندارند.^۱

۲. عقل و شرع و رابطه میان آنها

۲-۱: لزوم درک عقلانی مستقل از شرع

حال با توجه به این مقدمه ابهام مهمی که در زمینه نظریه حسن و قبح ذاتی وجود دارد، این است که آیا بر فرض ذاتی بودن و واقعی بودن اوصاف اخلاقی، عقل بشری می‌تواند به تنهایی آنها را کشف می‌کند یا اینکه عقل به تنهایی و بدون کمک منبعی دیگر (شرع) قادر به کشف و درک آنها نمی‌باشد؟

۲-۲: حسن و قبح در سنت اسلامی

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار دهیم، این است که دعوی که در این زمینه در عالم اسلام رخ داد، به کلی از موضعی دیگر بود و با آنچه در غرب رخ داده و مطرح است متفاوت می‌باشد.

در اسلام دو گروه وجود داشتند: اشاعره و معتزله. البته مراد بنده در بحث قاعده حسن و قبح عقلی و ذاتی است که در این مورد شیعه نیز در گروه معتزله جای می‌گیرد. شیعه یا معتزله می‌خواستند بگویند قبل از اینکه شریعتی بیاید، یعنی قبل رُتبی نه قبل زمانی، چون هم‌زمان با خلقت حضرت آدم علیه السلام شریعت نیز وجود داشت. انسان با عقل خود می‌تواند الزاماتی را درک

۱. از نظر اشاعره، ملاک عقلی برای تعیین حسن و قبح افعال وجود ندارد و این صرفاً حکم خداست که سبب می‌شود اعمال به پسندیده و ناپسند تقسیم شود؛ در حوزه احکام اخلاقی جز خواست خدا معیاری وجود ندارد. همه آنچه به نظر ما قبیح و ناعادلانه می‌رسد اگر از جانب خدا و به خواست او باشد رواست. (علی بن اسماعیل اشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع، ج ۱، ص؛ محمد بن طیب باقلانی، کتاب التمهید، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲).



کند و از جمله مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آنها الزام تبعیت از شریعت است که الزام عقلی یا مثلاً الزام راستگویی و دروغ‌نگفتن. به قول خواجه نصیرالدین طوسی در کشف‌المراد اگر انسان به عقل خود قبح و زشتی دروغ را درک نکند، اصل شریعت را نمی‌تواند بپذیرد. زیرا اگر دروغ را بد و نادرست ندانیم مانعی بر سر راه دروغ پنداشتن وعده‌های الهی و ثواب و عقاب نخواهد بود. اینها را نمی‌توان از خود شریعت گرفت چون ما هنوز به شریعت ملتزم نیستیم؛ بنابراین عقل باید مستقل از شرع به آنها پی ببرد.^۱

البته باز هم باید تأکید کنیم اینکه می‌گوییم معتزله و شیعه، منظورمان صرفاً این است که شیعه در مسئله حسن و قبح عقلی از نظر فکری در کنار معتزله جای می‌گیرد؛ چراکه در بسیاری از مسایل و مباحث فاصله بین معتزله و شیعه حتی از فاصله بین شیعه و اشاعره نیز بیشتر است مانند مسئله ایمان.

۲-۲-۱: انکار حسن و قبح عقلی توسط اشاعره

معتزله و شیعه معتقد بودند ما باید بتوانیم مستقل از شرع درک عقلانی از اوصاف و افعال اخلاقی داشته باشیم؛ اما اشاعره معتقد بودند حسن و قبح افعال ریشه در شریعت و اراده الهی دارند.^۲ یکی از دلایل ایشان نیز این بود که اگر چارچوب فکری و اخلاقی ما مستقل از شرع باشد، به این معنا است که خداوند نیز مجبور است در همان چارچوب عمل کرده و آن را

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در «تجريد الاعتقاد» دليل دوم بر حسن و قبح ذاتی را این گونه بیان می‌کند: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً؛ یعنی در صورتی که حسن و قبح عقلی ثابت نشود، حسن و قبح شرعی هم ثابت نخواهد شد. در واقع با انکار حسن و قبح عقلی اثبات شرایع ممکن نیست؛ بنابراین قول چون دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیغمبری هم که نبوت او ثابت شده خبر دهد که دروغ قبیح است، از او نمی‌توان قبول کرد؛ زیرا احتمال کذب آن می‌رود، و ثبوت هیچ پیغمبری ثابت نخواهد شد؛ چون خلاف حکمت و تصدیق دروغگو بر خدا قبیح نیست و بعید نیست که کسی به دروغ دعوی پیغمبری کند و خدا معجزاتی بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری چیزها را که خدا منع نکرده و یا امر نرموده، برای مردم حرام و واجب گرداند. (خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، ص ۴۲۴؛ علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق عین الله الحسنی الاموری، ص ۸۴.

۲. ر.ک: جعفر سبحانی، ملل و نحل: انکار حسن و قبح عقلی؛ محمدرسول آهنگران، بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی.



اتخاذ نماید که این با «فَعَال ما یشاء بودن» خداوند به تصریح آیات قرآن تناقض دارد.^۱ یا اشاره می‌کردند در برخی آیات قرآن صریحاً اوامری وجود دارد که خلاف عقل است؛ مانند ماجرای ذبح حضرت اسماعیل ع به فرمان خداوند توسط حضرت ابراهیم ع؛ یا مثلاً ماجرای موسی ع و خضر. از این رو اشاعره، معتزله را متهم می‌کردند که پذیرش حسن و قبح ذاتی به معنای انکار وحی و نداشتن ایمان است.

۲-۲-۲: تفسیری دیگر از حسن و قبح عقلی

درمقابل این اتهام سنگین، معتزله و شیعه برای کاستن از شدت انتقادات می‌گفتند مراد ما از حسن و قبح عقلی، کلیت و همه‌جانبه‌بودن آن نیست؛ بلکه تنها در مواردی خاص این قاعده مورد نظر است؛ چراکه انسان اگر بتواند همه موارد را با عقل خود درک نماید دیگر نیازی به شرع و وحی نبوده و شرع امری تشریفاتی و غیرواقعی خواهد بود و این درحالی است که رمز دینداری واقعی این است که انسان بفهمد در برخی موارد نمی‌تواند به عقلش تکیه نماید و عقل جوابگو نیست؛ بلکه باید مستقیماً به دین و شرع مراجعه کند.

۲-۳: حدود پذیرش عقل

۲-۳-۱: حدود عقل نزد اشاعره

اشاعره به‌طورکلی عقل را قبول ندارند و حکم عقلی را صاحب اثر و ملاک نمی‌دانند، و ملاک اصلی از نظر آنها شرع است. البته باز باید توجه شود که مراد این است که عقل قادر به حکم‌دادن مستقل در مورد خوب یا بد بودن چیزی را قبول ندارند و گرنه اعتبار عقل در فهم دین را می‌پذیرند و آن را به‌کار می‌برند؛ چنانکه مثلاً خود غزالی که از اعاضم اشاعره است همه‌جا برای اثبات آرای خود از استدلال منطقی استفاده می‌کند.

۱. رک: ابوالحسن اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ همو، اصول اهل السنة والجماعة (رسالة اهل الثغر)؛ غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد؛ علی اصغر حلبی، تاریخ علم کلام.



در جهان غرب نیز جریان مشابهی وجود دارد که به «فیدئیست‌ها»^۱ معروف هستند و مانند اشاعره به‌طور کل عقل و احکام عقلی را بها نمی‌دهند و از این‌رو با چالش‌های عقلی مواجه نیستند. حتی برخی از اینها چون کی‌یرکگارد بسیار افراطی هستند و عقل را وسوسهٔ شیطنانی می‌دانند و معتقدند هرچه عقل حکم می‌کند باید برخلاف آن عمل کرد.^۲

۲-۳-۲: عقل‌گرایان

از طرف دیگر، گروهی وجود دارند که «رشنالیست مطلق» هستند و تنها عقل و احکام آن را قبول دارند و احکام دین را تنها در حدی می‌پذیرند که مورد عقل باشد و بیشتر نقش تشریفاتی برای دین قابل هستند. وحی و شریعت در نظر اینان نقش تأسیسی ندارد و فقط تأیید و امضای احکام عقلی است، ولی چون عده بسیاری از مردم قادر به ادراک عقلی نیستند، شریعت به آن‌ها کمک می‌کند تا احکام اخلاق را بفهمند.

در جهان اسلام نیز چنین گروهی وجود دارند که البته اگرچه صراحتاً چنین ادعایی نمی‌کنند؛

۱. ایمان‌گرایی در فارسی معادل واژهٔ فیدئیسم (Fideism) است. این واژه در برابر «عقل‌گرایی» به معنای کلامی‌اش قرار دارد. در دیدگاه ایمان‌گرایانه حقایق دینی مبتنی بر ایمان هستند و از راه خردورزی و استدلال نمی‌توان به حقایق دست یافت. سابقه تاریخی این مدعا طولانی است و به زمان پولس قدیس می‌رسد؛ اما بروز جدی و پرنفوذ این جریان از قرن نوزدهم تا زمان حاضر می‌باشد که به‌ویژه در غرب و در مسیحیت به چشم می‌خورد. (ر.ک: محمد لگنهاوزن، ایمان‌گرایی، ترجمه سید محمود موسوی؛ علاءالدین ملک اف، ایمان‌گرایی در سنت اسلامی و مسیحی.)

۲. کی‌یرکگارد، کسانی را که دین را به مدد قراین و براهین می‌کاوند، تمسخر می‌کند. شخصی که حقیقتاً نگران وضع خویش است، هرگز هستی خود را در معرض مخاطره قرار نمی‌دهد تا با مطالعه بیشتر و با یافتن قراین افزون‌تر تصمیم بگیرد که آیا خدا را قبول کند یا خیر؛ بلکه او می‌داند هر لحظه‌ای را که بدون خدا سر کند ضایع شده است. از نظر کی‌یرکگارد تناقض ایمان و عقل به این معناست که اعتقاد با استدلال نسبت عکس دارد: هرچه دلایل کمتر باشد ایمان بهتر است. ایمان و استدلال نقیض یکدیگرند. موضوع مهم، دانش واقعی نیست؛ بلکه فهمی عمیق از خود و از وجود انسان است. مهم نیست که چه می‌دانیم، مهم آن است که چگونه از خود عکس‌العمل نشان می‌دهیم. او می‌گوید: بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شوربی کران روح فرد، و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن‌رو که قادر نیستم، باید ایمان آورم. (مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰)



اما این مطلب از فحوای کلامشان آشکار است.^۱ در برابر این دو گروه افراطی و یک‌سونگر، کسانی قرار دارند که از دو سرچشمه معرفت بهره می‌گیرند.

۳. مصدریت و مرجعیت عقل

۳-۱: عقل و حدود استقلال آن

اما مشکل و چالش اصلی در مقابل گروهی است که شریعت را به‌عنوان چشمه راستین حقیقت می‌پذیرند و از آن‌سو برای حقیقت سرچشمه دیگری به نام عقل نیز قایل هستند. اینها باید بتوانند فهم عقلی و شناخت دینی و وحیانی را با هم متناسب کنند.

۳-۲: حکم عقل در غیاب حکم شرع

برخی از این گروه عقل را تنها در منطقه فراغ می‌پذیرند یعنی جایی که شرع از دادن حکم فارغ است و هیچ حکمی نداده است. این گروه در جایی که احکام شریعت وجود دارند به احکام عقلی بهایی نمی‌دهند. برخی مانند مرحوم شهید صدر گفته‌اند اگر این نظر را بپذیریم اصلاً عقل دیگر کاربردی نخواهد داشت؛ چون دین و شریعت در همه جا و برای همه موارد حکم صادر کرده است، حال یا به تفصیل یا اجمال، و بنابراین باید مصدریت عقل را به‌عنوان یکی از مصادر مستقل کنار بگذاریم و تنها سه مصدر را بپذیریم: قرآن، اجماع و سنت.^۲ این دیدگاه به یک معنا به همان دیدگاهی باز می‌گردد که عقل را به‌طور مستقل نمی‌پذیرد و تنها نقشی وابسته و تابع در کنار شرع برای آن قایل است.

۱. جهت آشنایی بیشتر، ک: سید ابراهیم حسینی، نقش عقل در استنباط مقررات و قوانین حقوقی از دیدگاه اسلامی.

۲. شهید صدر در خصوص کاربرد استقلالی عقل در فقه چنین می‌گوید: مراد از حکم عقلی آن است که عقل به‌طور جزم و یقین، بدون استناد به قرآن و سنت صادر کند. (سید محمود هاشمی‌شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۱۹)



۳-۳: ملاک استقلال عقل از شرع در صدور احکام

در اینجا سئوالی به ذهن خطور می‌کند، اینکه با چه ملاکی در جایی که حکم شرع با عقل تعارض پیدا می‌کند، باید عقل را کنار گذاشت و حکم شرع را پذیرفت؟ اگر عقل را به عنوان مصدر مستقل معرفتی پذیرفتیم دیگر نمی‌توانیم برای کاربرد آن مرزی و حدی قایل شویم که عقل را تا اینجا قبول داریم و به کار می‌بریم. پس اگر استقلال معرفتی حسن و قبح ذاتی و عقلی را پذیرفتیم و گفتیم عقل می‌تواند این حسن و قبح را بفهمد باید به مرجعیت و مصدریت مستقل آن در همه زمینه‌ها حکم کنیم.

۳-۳-۱: قاعده عدالت و لاضرر

برای روشن‌تر ذهن مثالی عرض می‌کنم. ما در فقه قاعده‌ای داریم به نام «لاضرر و لاضرار»^۳ که سند آن روایتی است که از لحاظ روایی چندان هم قوی نیست؛ اما به هر حال فقها آن را پذیرفته‌اند. مطابق این قاعده اگر انجام حکم شرعی واجب برای انسان ضرر جانی به همراه داشت، می‌توان به استناد این قاعده از آن اجتناب نمود. مانند وضوگرفتن که در صورت ضرر داشتن آب برای بدن، از فرد ساقط می‌گردد. البته این قاعده ربطی به حکم اولیه و ثانویه ندارد و مبنای آن این است که دو حکم شرعی وجود دارند: وضوگرفتن که حکم کلی است و وضوگرفتن در صورت ضرر داشتن آب برای بدن که در واقع مخصص آن حکم اولی است. شهید مطهری و مرحوم صدر معتقد بودند، همان‌طور که قاعده لاضرر و لاضرار را که سندش هم چندان قوی نیست جاری می‌سازیم، باید در مورد قاعده «لا ظلم فی الاسلام»^۴ نیز

۳. قاعده لاضرر به معنی نفی مشروعیت هر گونه ضرر و اضرار در اسلام است. از این قاعده به قاعده ضرر، قاعده ضرر و ضرار، قاعده لاضرر و لاضرار و قاعده نفی ضرر نیز تعبیر می‌شود. (ر.ک: سید ابراهیم موسوی، قاعده لاضرر؛ مهناز عباسپور، قاعده لاضرر؛ حسین ابویی‌مهریزی، مبانی قاعده لاضرر از دیدگاه فقهای امامیه).

۴. شهید مطهری در این باره می‌گوید: اصل عدالت اجتماعی، با همه اهمیت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون (وبالوالدین احساناً) و (وفوا بالعقود) عموماتی از فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است. (برگرفته از: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۴۱؛ مجموعه آثار،



همین کار را انجام دهیم.^۱ یعنی اگر اجرای یکی از احکام اجتماعی اسلام موجب فشار و سختی بیش از حد و تنگنا برای کسی شود به طوری که اعمال و اجرای آن احکام ظلم حساب شود، می‌توان به حکم قاعده فوق از آن اجتناب نمود. مانند حکم طلاق که در اسلام به درخواست مرد اجرا می‌شود (الطلاق بید الرجل)؛ اما اگر همین حکم طلاق موجب فشار و سختی بیش از حد تحمل برای زن شود، می‌توان به حکم قاعده «لاظلم فی الإسلام» از اجرای آن سرباز زد.^۲

۳-۳-۲: حقیقی نبودن حسن و قبح عقلی

روزی بنده در مجلس درس مرحوم شیخ جواد تبریزی^۳ این مطلب را خدمت ایشان عرض کردم؛ اما ایشان فرمود این استنباط درست نیست؛ چرا که ضرر، مفهوم عرفی است و همه معنا و مصداق آن را می‌فهمند؛ درحالی که ظلم مفهوم عرفی نیست و ما نمی‌توانیم به تتهایی معنای آن را بفهمیم و خود شارع است که مشخص می‌کند مصداق ظلم چیست.

بنده نمی‌خواهم بین علما قضاوت کنم؛ بلکه نیتم تنها طرح مسئله است. در پاسخ خدمت ایشان گفتم این گونه شما به موضع اشاعره بازگشته‌اید و نمی‌توانید بگویید حسن و قبح عقلی و ذاتی است؛ چرا که سخن اشاعره نیز همین بود و اگر به اعتقاد شما عقل می‌تواند حسن و قبح را بفهمد، ظلم از اعیان و روشن‌ترین مواردی است که اگر عقل آن را نفهمد پس دیگر دعوا و جنجالی باقی نمی‌ماند. بعد ایشان گفتند می‌دانید معنای اینکه می‌گوییم مثلاً عدل عقلاً حسن است و ظلم عقلاً قبیح است، چیست؟ معنای آن این است که «اذا احرز بشرع هذا ظلم یحکم

ج ۳، ص ۱۹۰؛ نظام حقوق زن در اسلام و کتاب خاتمیت. همچنین ر.ک: سعید رحیمیان، شیوه اکتشاف ملاک و نقش آن در تغییر احکام.

۱. برای آشنایی با تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو قاعده ر.ک: محمد تقی شهیدی، مقایسه قاعده عدالت با قاعده لاضرر)

۲. شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام درباره مواردی که شوهر زنش را طلاق نمی‌دهد و مشکلات زندگی برای زن به حدی می‌رسد که بقای زوجیت برای او از نظر عقلاً ظلم است، می‌گوید چگونه می‌توان پذیرفت که اسلام این ظلم را ببیند و فکری برای برطرف کردن آن نکند. سپس می‌گوید اگر در این موارد حق طلاق را به این زن سولو با مراجعه به حاکم شرع- ندهیم، نوعی ظلم در حق این زن است لذا بنابر قاعده اصالة العدالة کشف می‌کنیم که اسلام چنین حقی را برای این زن قائل شده است. (مرتضی مطهری، نظام حقوقی زن در اسلام، ص ۲۷۱-۲۷۴، طلاق قضایی.)



عقل با نه قبیح^۱) یعنی عقل مصداق ظلم را نمی‌فهمد و تنها پس از آنکه به واسطه حکم شرع مشخص شد ظلم قبیح است و عدل حسن، عقل حسن و قبیح بودن آن را درک می‌کند. این نظری است که به برخی از فلاسفه ما چون ابن‌سینا نیز نسبت داده‌اند و گفته‌اند وی در اخلاق اثر مهم و اصیلی ندارد؛ چراکه معتقد بوده حسن و قبیح ریشه حقیقی ندارد و جزو مشهورات و مقبولات است؛^۲ بنابراین چون اخلاق وضع و قرارداد است و بهترین وضع نیز خداوند است، نمی‌توان در اخلاق اثر شایسته و بایسته‌ای نوشت و بهتر است به همان حکم شرع مراجعه نمود.

۳-۳-۳: معنای اصیل حسن و قبیح عقلی

با پذیرش این دیدگاه، تمام دعوای بین اشاعره و معتزله (و شیعه) به یک قضیه شرطیه تنزل می‌یابد، یعنی اشاعره می‌گویند وقتی شرع مشخص کرد عملی ظلم است، قبیح آن را نیز خود مشخص می‌سازد؛ ولی معتزله و شیعه می‌گویند وقتی ظلم بودن بواسطه شرع آشکار گردید، قبیح آن را عقل به تنهایی تشخیص می‌دهد. اما چنین تفسیری تمام دعوای چندصدساله بین اشاعره و معتزله و شیعه را به یک دعوی غیرواقعی و لفظی تنزل می‌دهد. سؤال اصلی این است که اگر عقل خود اصل موضوع را درک نمی‌کند، چگونه حسن و قبحش را درک می‌نماید. اگر عقل نمی‌تواند چیستی ظلم را بفهمد، قضیه حسن عدل حمل شایع نخواهد بود؛ بلکه حمل اولی است. یعنی عقل تنها این اندازه می‌فهمد که اگر بگویند این عمل مصداق ظلم است و معنای ظلم نیز وضع در غیر موضع است، قبیح آن را می‌فهمد. اما این درک مستقل عقلی نیست.

۱. ابن‌سینا در بحث از مواد قضایا در منطق، سخنی درباره حسن و قبیح مطرح کرده است که علی‌الظاهر با هیچ‌یک از دو نظریه معروف پیش گفته سازگار نیست. وی در مقام شمارش انواع جملاتی که در استدلال‌های مختلف بکار می‌آیند به قضایای مشهوره اشاره می‌کند که در قیاس جدلی کاربرد دارند؛ هرچند ابن‌سینا در مقام تحلیل ماهیت جملات اخلاقی نیست اما مثال‌هایی که برای قضایای مشهوره می‌زند عمدتاً جملات اخلاقی‌اند. به‌ویژه اینکه وی دو جمله «اخذ اموال دیگران زشت است» و «دروغ زشت و ناپسند است» را جزو آرای محموده که از قضایای مشهوره‌اند می‌شمارد. ابن‌سینا آرای محموده را قضایایی می‌داند که نکته اصلی پذیرش آنها شهرت آنهاست و از این رو بیشتر از قضایای واجب‌القبول مانند اولیات سزاوار نام مشهورات هستند؛ زیرا قضایای واجب‌القبول هرچند از حیث اینکه مورد پذیرش عمومند، مشهوره به حساب می‌آمده، در جدل به کار می‌روند؛ اما شهرت، وجه اصلی قبول آنها نیست. (ابن‌سینا، شرح اشارات، شرح خواجه طوسی، ص ۲۲۰).



۳-۳-۴: لزوم پذیرش حسن و قبح عقلی

اکنون باید دید آیا کسانی که به حسن و قبح عقلی معتقدند منظورشان چنین دیدگاه و نظری است؟

به نظر می‌رسد قصد آنها بیان تفسیر عمیق‌تری بوده است؛ زیرا این تفسیر، چالش‌ها و مشکلات عمیق‌تری را نیز بوجود می‌آورد تا جایی که حتی شاید نیاز به نوشتن فقه جدیدی باشد. چراکه وقتی معنای اصیل حسن و قبح عقلی و ذاتی پذیرفته شد، باید در همه جا بر مبنای آن عمل کرد و نمی‌توان به دلخواه برای آن استثنا قایل شد! محقق سرشناسی به نام «جوزف فان‌اس» که کتابی شش جلدی درباره تاریخ کلام اسلامی نوشته است، می‌گوید: «کسانی که مدعی هستند حسن و قبح، عقلی و ذاتی است، خیلی اوقات در مقام عمل به ادعای خود پایبند نیستند و به اصطلاح در مقام نظر، معتزلی و در مقام عمل اشعری هستند.

در فلسفه نیز عده‌ای چون ابن‌رشد معتقدند، ملاک و معیار یکی است و هم‌چنان که ما عقل نظری را به عنوان ابزار فهم دین به کار می‌بریم و برخی از گزاره‌های دینی را با استفاده از آن تأویل می‌کنیم، در مورد عقل عملی نیز همین مسئله صادق است و می‌توان برخی از احکام را با استفاده از عقل عملی تأویل و تفسیر کرد. مثلاً اگر بنا است به حکم عقل آیه‌ای که خداوند را «صاحب دست» می‌داند، تفسیر و تأویل نماییم به همین نحو نیز چنانچه بدانیم فلان عمل ظلم است، حکم مربوطه را نیز تأویل کنیم.

۴: احیای جنبش اعتزال

این آن چیزی است که برخی مانند دکتر سروش اسمش را گذاشته‌اند «احیای جنبش اعتزال» و می‌تواند چالش‌ها و مشکلات بسیاری را بوجود آورد. اتفاقاً ابزار این چالش‌سازی

۱. دکتر عبدالکریم سروش از برجسته‌ترین روشنفکران ایرانی است که خود را نومعتزلی می‌نامد. به باور او، بازخوانی، بازاندیشی و نوکردن آرا و اندیشه‌های معتزله و انتقاد از آنها می‌تواند به دستاوردهای تازه‌ای منتهی شود؛ از این روی تمام جهان اسلام را نیازمند تجدید تجربه اعتزال می‌داند و به توجه به میراث معتزله و بهره‌مندی از آن دعوت می‌کند. سروش،



را نیز از خود علم کلام می‌گیرند و می‌گویند اگر شما به قاعده حسن و قبح عقلی و ذاتی معتقد هستید، این اعتقاد باید همه‌جانبه باشد که این خود نیز تبعاتی و مشکلاتی به همراه دارد. این درحالی است که دست برداشتن از این اصل نیز خود اشکالاتی را پدید می‌آورد.

به نظر می‌رسد در یک دوره‌ای در جهان اسلام به این مشکل توجه شده بود. حتی کتابی به نام «التحسین والتقیح العقلیین» نوشته شد که در آنجا نویسنده مدعی است اگر کسی حسن و قبح عقلی را جدی بگیرد، در فقه مشکلات عدیده‌ای بوجود می‌آید و نویسنده با ذکر برخی مصادیق در مورد احکامی که با پذیرش حسن و قبح عقلی باید مورد بازنگری جدی قرار گیرند، درنهایت آن را رد می‌کند.

آنچه در این جلسه بیان شد تنها خلاصه‌ای در حد طرح بحث بود تا فرصتی برای تفکر و تأمل بیشتر باشد و به نظرم این مسئله از جمله موضوعاتی است که باید به‌طور جد درباره آن فکر شود. وایتهد (یکی از فلاسفه بزرگ غربی) می‌گوید تنها زمانی می‌توانیم وضعیت متعادلی را در تمدن مسیحی و غربی (یا به تعبیر ما تمدن اسلامی) داشته باشیم که جایگاه و ارتباط عقل و شرع را درست تبیین کنیم وگرنه یا دچار نوعی عقل‌گرایی افراطی می‌شویم که فضایی برای دین باقی نمی‌گذارد و یا گرفتار نوعی جمود و تعصب دینی می‌گردیم که وهابیت نمونه روشن آن است.

پرسش و پاسخ

س: نیت افرادی چون دکتر سروش از طرح این مباحث چیست و چه استفاده‌ای از آن می‌برند؟
ج: درک نیت افراد از طرح این بحث کار بسیار دشوار و شاید غیرممکنی است که خارج از

علاقه خود به مکتب معتزله را به این دلیل می‌داند که آنها عقل مستقل از وحی را مطرح کرده و در چگونگی رابطه این دو امر مستقل (عقل و وحی) تأمل کردند. درحقیقت دکتر سروش با مطرح کردن معتزله و رویکرد عقلانی و آرای آنها به دنبال این است که دیدگاه‌های خود را دارای خاصگاهی در کلام اسلامی معرفی کند و از غرابت آرای خویش در جامعه اسلامی بکاهد؛ به همین جهت برخی از نظریات خود را مطرح کرده و سعی می‌کند برای آنها در آثار معتزله مستندی بیابد. (جهت آگاهی بیشتر ر.ک: عبدالکریم سروش، تجدید تجربه اعتزال؛ جواد گلی، حسن یوسفیان، جریان‌شناسی نومعتزله)



بحث ما است؛ اما در مورد استفاده‌ای که از آن می‌برند، یکی از مهم‌ترین کارکردهای پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی و ذاتی این است که اگر کسی بتواند این بحث را به درستی جا انداخته و تشریح نماید که منظور از حسن و قبح عقلی چیست و پذیرش تمام و کمال آن، چه پیامدهایی به دنبال دارد، فقه ما در بسیاری از احکام با چالش جدی مواجه می‌گردد. به‌عنوان نمونه، برخی معتقدند که تساوی حقوق مرد و زن یا آزادی‌های اجتماعی، از اموری است که حسن ذاتی دارد؛ بنابراین می‌توان استفاده‌های زیادی برخلاف عرف فقه از آن کرد و اعتبار آن را زیر سؤال برد.

س: به نظر شما امروزه باید کدام تفسیر از قاعده حسن و قبح عقلی و ذاتی را پذیرفت و چگونه باید آن را به کار گرفت؟

ج: بنده فکر می‌کنم باید به چیزی شبیه آنچه شهید مطهری و مرحوم صدر قایل بودند، ملتزم شویم؛ اما در عین حال باید جانب احتیاط را نیز نگه‌داریم و اولاً مفهوم عقل را به دقت و روشنی تبیین و تشریح کنیم تا معنای دقیق آن مشخص گردد و از این طریق بسیاری از مسایل و موضوعات بی‌پایه، ذیل لوای عقل گنجانده نشود. اما وقتی پذیرفتیم که ما قدرت درک عقلانی داریم، ناگزیر به لوازمش نیز باید پایبند باشیم. البته این به آن معنا نیست که همه‌جا تقدم را به عقل دهیم. حتی در بحث‌های مربوط به عقل نظری نیز چنین نیست و در آنجا نیز اگر عقل متناسب با محتوا و متن خاصی حکمی کرد، آن حکم را نمی‌توان بدون مناسبت عقلانی در مورد هر متن و محتوایی بکار برد. اگر متنی به صراحت در مقابل حکم عقل نظری باشد، باید درباره منابع و مقدمات آن حکم نظری تأمل کرد و احتمال داد شاید ما مطلب را درست نفهمیده‌ایم و بررسی را از ابتدا آغاز کنیم. پس عقل مستقل بشری مانند وحی سرچشمه حقیقت است؛ اما درصد خطای آن به ویژه در حوزه امور عملی بیشتر است.

از دیگر سو نیز چون وحی در دسترس مستقیم ما قرار ندارد، ممکن است در تفسیر و تأویل خود اشتباه کنیم. پس باید دلیلی را بکار ببریم که شریعت را به‌عنوان سرچشمه راستین حقیقت بپذیریم و قبول کنیم در بسیاری از موارد نمی‌توانیم با تکیه صرف بر عقل خود به درستی حکم کنیم؛ اما



در عین حال مواردی نیز که می‌توان از عقل سود جست، نباید به راحتی آن را نادیده گرفت.

س: باید پیش‌تر به عنوان مقدمه مباحثی چون تعریف عقل، حدّ عقل، نسبت عقل و وحی و... را تشریح کنیم. در واقع ما باید عقل را تا جایی که حدش تعیین می‌گردد، منبعی درون‌دینی بدانیم و دین را به دو بخش تقسیم کنیم: بخشی از معارف و تعالیم دین و دستاوردهای دین، مدرکات عقلی است و بخشی از آن فراتر از این مدرکات می‌باشد. یعنی در واقع باید عقل را جزیی از دین بدانیم، نه در مقابل آن! در این صورت دعوا خودبه‌خود حل خواهد شد و دو منبع و سرچشمه خواهیم داشت: منبع محدود (عقل) و منبع نامحدود (وحی).

نکته دوم، اینکه عقل مدرک کلیات است و جزئیات را نمی‌فهمد. این مسئله هم در کلام و هم در فلسفه و منطق ما وجود دارد و اصلاً وظیفه عقل حکم در مصادیق نیست چون عقل حقیقت نوری بسیط است. بنابراین عقل این حقیقت کلی را که ظلم قبیح است می‌فهمد ولی در تعیین مصادیقش باید از شرع کمک بگیریم. آنجا نیز که می‌بینیم مصادیق ظلم را همه می‌فهمند مربوط به عقل نیست بلکه علتش فطرت است. بنابراین در گام نخست باید عقل به درستی تعریف شود و انواع عقل از هم متمایز کردند و سپس مشخص شود کارکرد عقل چیست و تا کجا حدود فعالیتش امتداد پیدا می‌کند.

ج: با این فرمایش آخر شما بنده نیز موافق هستم که باید معنا یا معانی عقل را توضیح داد. ابن عربی می‌گوید حتی عارف نیز که این قدر مذمت عقل را می‌گوید، نمی‌تواند به کلی از عقل فارغ شود. در واقع عارف نوعی از عقل را رد می‌کند و نوع دیگر آن را می‌پذیرد و آن را در اوج شهود نیز با خود دارد، وگرنه هیچ شهودی از دیوانه مورد قبول نیست.

اما اینکه فرمودید عقل نمی‌تواند جزئیات را درک کند به نظر می‌رسد اشتباهی صورت گرفته است. در واقع شاید منظورشان این است که عقل به تنهایی نمی‌تواند. بنده با فرمایش شما موافق نیستم و ما با عقل خود می‌توانیم حکم کنیم این میز که مصداق خاصی است معلول است، پس ادراک ما یعنی مجموعه عقل و حس می‌تواند مصداق را مشخص سازد.



س: آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفتی» خیلی از مباحث را بحث می‌فرمایند؛ مثل اینکه عقل به‌طورکل هیچ حکمی ندارد و اصلاً مولویت در دایره عقل نیست. عقل تنها می‌گوید معنای ظلم این است و آن طرف هم شرع می‌گوید این فعل مصداق ظلم است. حالا از دو مقدمه «هست»، «باید» بوجود نمی‌آید. به گمانم در همین کتاب، مفهوم عقل به خوبی تبیین می‌شود، سپس حسن و قبح تبیین می‌گردد و اینکه معنای وحی چیست و عقل با وحی تعارض ندارد. دین دو بخش دارد اول «باید و نباید» و دوم، «هست و بودن». عقل در محدوده «هست و نیست» قرار دارد و ادراک می‌کند و نه در حوزه «باید و نباید»، و اگر حکمی هم داشته باشد ارشادی است مانند تجویز طبیب که حکم می‌کند فلان غذا را نخور که در واقع گزاره‌ای خبری است که معنایش این است که خوردن این غذا فلان ضرر را دارد. پس تعارضی ندارد که بگوییم عقل در محدوده «هست و کشف واقع» جزء دین است؛ اما در محدوده «باید و نباید» دخالتی ندارد.

ج: باید مفهوم حکم را کنار بگذارید؛ چراکه در کلام ما بین حسن و قبح و الزام، فرق نگذاشته‌اند و معتقد هستند الزام شکل شدید حسن است؛ درحالی‌که در غرب بسیاری بین این دو تفاوت‌هایی قایل شده‌اند. حرف بنده این است که اگر منظور این است که ما نمی‌توانیم حسن و قبح را بفهمیم در آن صورت مبنای بحث را به‌طورکل کنار گذاشته‌ایم و دوباره به حسن و قبح شرعی بازگشته‌ایم. ما فعلاً با این فرض شروع کردیم که متکلمان ما مدعی هستند عقل حسن و قبح و باید و نباید را می‌فهمد و گاهی این فهم با شرع تعارض پیدا می‌کند. نمی‌گوییم تعارض پیدا کرده است؛ بلکه علی‌الاصول امکان و بستر وقوع این تعارض وجود دارد که البته خودش بحث جداگانه‌ای است. بنابراین زمینه این تعارض وجود دارد و باید بپذیریم که این امکان وجود دارد که ادراک عقلی به جایی برسد که شرع آن را نمی‌پذیرد.

س: می‌توانید مصداقی درباره این فهم عقلانی و حکم‌دادن بفرمایید؟

ج: فرض کنید کسی بدون هیچ‌گونه دلیل موجهی بچه‌ای را کتک می‌زند، این ظلم است و



عقل نیز قبح آن را فهمیده و به زشتی و نادرستی‌اش حکم می‌دهد.

س: مصداقی از اینکه فرمودید پذیرش حسن و قبح عقلی، فقه ما را دچار تحول می‌سازد، ذکر کنید؟

ج: بسیاری از بحث‌های امروزی حقوق بشر از جمله تفاوت زن و مرد در زمره این مصداقی است. یعنی فردی که شرع را نمی‌پذیرد، می‌گوید عقل حکم می‌کند زن و مرد تفاوتی نداشته باشند.

درواقع مشکل اصلی این است که ما در زمینه موضوعات عملی کار نکرده‌ایم. یعنی به جای اینکه در مقابل چالشی عملی، زیربنا و مبنایی نظری بیابیم، مدام به فقه متوسل شده‌ایم. البته این مسئله در گذشته مشکل‌ساز نبود و فقه پاسخگوی همه نیازهای جامعه ما بود. اما امروزه به دلیل گستردگی ارتباطات و هجوم فرهنگی، فقه به تنهایی نیاز ما را برآورده نمی‌سازد. دلیل این مسئله نیز ترس است، ترس از کمبود و نداشتن امکاناتی که با استفاده از آن بتوانیم وارد این مباحث شویم. امروزه تنش‌ها و چالش‌ها بیشتر در زمینه مباحث حقوقی و عملی مطرح است. راه حل این مسئله این است که ما همان نقشی را که عقل و فلسفه در کلام شیعی ایفا کردند در مورد فقه نیز تکرار کنیم و عقل نظری را به عنوان پشتوانه و بستر ساز مباحث اخلاقی و حقوقی و فقهی بکار بگیریم.

برای مطالعه بیشتر

۱. جوادی، محسن، محمدی شیخی، قباد، معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۷ش.

۲. حائری‌یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۴ش.

۳. ربانی‌گلپایگانی، علی، «حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبائی»، کیهان اندیشه، تهران، ش ۶۸، ۱۳۷۵ش.



۴. _____، تاریخ تطور قاعده حسن و قبح عقلی، کلام اسلامی، ش ۲ و ۱، ۱۳۷۱ ش.
۵. سبحانی، جعفر، ملل و نحل: انکار حسن و قبح عقلی، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۳۱، ۱۳۷۰ ش.
۶. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، قم، بی تا.
۷. طالقانی، سید علی، بررسی استدلال‌های دیوید هیوم علیه عقل‌گرایی اخلاقی ساموئل کلارک، پژوهش‌های اخلاقی، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۰ ش.
۸. عمادزاده، غلامحسین، حسن و قبح عقلی؛ بحثی از کاوش‌های عقل عملی، کیهان اندیشه، ش ۳۳، ۱۳۶۹ ش.
۹. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. قلعه‌بهمن حسینی، سید اکبر، واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. گلی، جواد، یوسفیان، جریان‌شناسی نومعتزله، معرفت کلامی، ش ۳، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. شریفی، احمدحسین، فلسفه اخلاق، انتشارات بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱ و ۳، چاپ ۲، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق لنهج الحق، چاپ اول، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، قم، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. موسوی‌راد، سید حسین، موسوی‌راد، سید جابر، نقد و بررسی دیدگاه فلاسفه درباره حسن و قبح عقلی، حکمت اسرا، ش ۱۶، ۱۳۹۲ ش.

منابع

۱. ابن‌سینا، شرح اشارات، شرح خواجه طوسی، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، قم، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابوی‌مهریزی، حسین، مبانی قاعده لاضرر از دیدگاه فقهای امامیه، ش ۱، ۱۳۷۹ ش.
۳. اشعری، ابوالحسن، اصول اهل السنة والجماعة (رساله اهل الثغر)، المكتبة الازهرية للتراث، بی تا.
۴. _____، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، دار لبنان للطباعة والنشر، لبنان، ۱۴۰۸ ق.
۵. اصفهانی، شیخ محمدحسین، حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه، ترجمه و تعلیق محمدصادق لاریجانی، نقدونظر، ش ۱۳، ۱۳۷۶ ش.
۶. آهنگران، محمدرسول، بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی، اندیشه نوین



- دینی، ش ۱۵، ۱۳۸۷ش.
۷. پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۹ش.
۸. توکلی، غلامحسین، مهربابزاده، فاطمه، واقع‌گرایی اخلاقی، مجله اخلاق، ش ۲۰، ۱۳۸۹ش.
۹. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، تحسین و تقبیح ثعالبی، ترجمه محمدبن ابی بکرین ساوری، تصحیح عارف احمد زغول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۵ش.
۱۰. حسینی، سید ابراهیم، نقش عقل در استنباط مقررات و قوانین حقوقی از دیدگاه اسلامی، نشریه معرفت، ش ۶۱، ۱۳۸۱ش.
۱۱. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۲. رحیمیان، سعید، شیوه اکتشاف ملاک و نقش آن در تغییر احکام، نقدونظر، ش ۵، ۱۳۷۴ش.
۱۳. سبحانی، جعفر، رساله فی التحسین والتقیح العقلیین، و تلیها رساله فی فلسفه الأخلاق و المذاهب الأخلاقیه، (بی‌جا)، قم، ۱۴۲۰ق.
۱۴. سروش، عبدالکریم، تجدید تجربه اعتزال، بازتاب اندیشه، ش ۳۰، ۱۳۸۱ش.
۱۱۵. شهیدی، محمدتقی، مقایسه قاعده عدالت با قاعده لاضرر، نشریه فقه، ش ۵۶، ۱۳۸۷ش.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، چاپ ششم، اسلامیه، تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۷. عباسپور، مهناز، قاعده لاضرر، حکمت سینوی، ش ۶، ۱۳۷۷ش.
۱۸. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق عین‌الله الحسنی الاموری، چاپ اول، دارالهجره، قم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۲۰. فرهنگ اصطلاحات فلسفی - اجتماعی (۱۴)؛ ایمان‌گرایی **Fideism**، رشد آموزش معارف اسلامی، ش ۵۶، ۱۳۸۴ش.
۲۱. لگنهاوزن، محمد، ایمان‌گرایی، ترجمه سید محمود موسوی، نقدونظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۴ش.
۲۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۹ش.



۲۴. ———، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۷ش.
۲۵. ملک اف، علاء‌الدین، ایمان‌گرایی در سنت اسلامی و مسیحی، کوثر معارف، ش ۲۰، ۱۳۹۰ش.
۲۶. موسوی، سید ابراهیم، قاعده لاضرر، مجله حقوقی دادگستری، ش ۲۸ و ۲۹، ۱۳۷۸ش
۲۷. موسوی‌گرگانی، سید محسن، نگاهی دیگر به حسن و قبح در کلام محقق اصفهانی، نقدونظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۷ش.
۲۸. یوسفیان، جواد، حسن، جریان‌شناسی نومعتزله، معرفت کلامی، ش ۳، ۱۳۸۹ش.

آشنایی با دکتر محسن جوادی

استاد و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، گروه فلسفه اخلاق.
سوابق تحصیلی:

کارشناسی ارشد: الهیات؛ فلسفه و کلام اسلامی؛ سال ۱۳۷۲؛ دانشگاه قم (عنوان پایان‌نامه: مسئله باید و هست)

دکترای تخصصی: فلسفه (حکمت متعالیه) سال ۱۳۷۸ دانشگاه تربیت مدرس تهران
(عنوان رساله: بررسی و نقد نظریه سعادت ارسطو)

فرصت مطالعاتی: دانشجویی دکتری در سال ۱۳۷۷ در دانشگاه منچستر و فرصت مطالعاتی هیئت علمی در سال ۱۳۸۵ دانشگاه وارویک.

سوابق اجرایی:

معاون پژوهشی دانشگاه قم - سردبیر فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - مدیر گروه فلسفه اخلاق.
آثار:

مقالات پژوهشی منتشر شده در مجلات علمی داخلی و خارجی:

۱. «آیات الهی فراخوانی به تعقل یا ایمان؟»، نقدونظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۴.
۲. «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، معرفت، ش ۱۵، ۱۳۷۴.
۳. «نظریه‌های صدق»، حوزه و دانشگاه، ش ۴، ۱۳۷۴.
۴. «سرشت اخلاقی دین»، نقدونظر، ش ۶، ۱۳۷۵.



۵. «آنالوژی: دیدگاه آکویناس در معناشناسی اوصاف الهی»، معرفت، ش ۱۹، ۱۳۷۵.
۶. «ضرورت علی در فلسفه تحلیلی و حکمت متعالیه»، حوزه، ش ۹۳، ۱۳۷۸.
۷. «سعادت»، قیسات، ش ۱۹، ۱۳۸۰.
۸. «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی»، قیسات، ش ۲۶، ۱۳۸۱.
۹. «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۱.
۱۰. «تحلیل و نقد نظریه سعادت فارابی»، نامه مفید، ش ۳۹، ۱۳۸۲.
۱۱. «برهان جهان‌شناختی» مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات اصفهان، ش ۳۴ و ۳۵، ۱۳۸۲.
۱۲. «Moral Epistemology in Muslim Ethics»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۱، ۱۳۸۳.
۱۳. نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی، خردنامه صدرا، ش ۴۳، بهار ۱۳۸۵.
۱۴. وابستگی وجودی اخلاق به دین از نظر ابن‌سینا، اخلاق، ش ۹ و ۱۰، ص ۱۹-۳۳.
۱۵. علم دینی در دیدگاه پلاتینگا، روش‌شناسی علوم اسلامی، ش ۵۷، ص ۷-۲۸.
۱۶. انسان‌محوری در اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر نگرش اسلامی، مقالات و بررسی‌ها، ش ۹۰، ص ۴۷-۶۶.



| ۱۰۴ | کرانه‌های عقل و معنا |

| گفتارهایی در موضوعات و مسایل کلامی، فلسفی و عرفانی |