



## Revisiting Fakhr al-Razi's Stance on Rational Good and Bad as the Basis for Moral Responsibility and Khwajah al-Tūsi's Theological Critique

Mansour Abdullahi \*


### Abstract

The issue of rational good and bad is intrinsically linked to human ethics, free will, and moral responsibility, playing a decisive role in the value judgments of human actions. Fakhr al-Razi, in his analysis of this issue, adopted a deep, systematic, and argumentative approach. By denying the obligatory implication of reason regarding the goodness and badness of actions, he believed that moral obligation and responsibility are realized solely through divine command and prohibition. Consequently, human moral responsibility is a product of religious law. Nevertheless, Fakhr al-Razi accepts a form of rational perception of good and bad on a descriptive level; a perception that, in his view, lacks obligatory and cannot be the source of obligation or the basis for deserving praise and blame. Khwajah Tūsi argues that moral responsibility is conceivable even before the advent of religious law, as religious law is not the creator of moral values but rather the revealer and confirmator of rulings that reason has already grasped. In his view, if the goodness and badness of actions are not inherent and rational, and their determination is entirely delegated to religion, the foundation of all moral judgment and the true distinction between good and bad will collapse. This article, using an analytical-descriptive method, analyzes the foundations of Fakhr al-Razi's viewpoint on rational good and bad and its role in explaining human moral responsibility, and in comparison with Khwajah Tūsi's perspective, critically analyzes it.

**Key Words:** Fakhr al-Razi, Moral Responsibility, Khwajah Nasir, Rational Good and Bad

\*PhD of Islamic Theology, Faculty of Islamic Theology and Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.  
mansoor.abdollahi1363@gmail.com

Date of Recieve: 2026/04/22 Date of Revise: 2026/05/05 Date of Acceptance: 2026/06/01

 Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

## **Introduction**

The issue of intellectual good and bad is one of the most important theological and philosophical issues in the Islamic tradition, which is closely linked to the issues of morality, freedom, duty, and human responsibility. This issue concerns whether human actions inherently and independently of the Sharia have values of good and bad, or whether this valuation is realized only through the Sharia and divine command and prohibition. Fakhr al-Razi is a prominent Ash'arite theologian who takes a systematic approach to denying the obligatory implication of reason on the goodness and badness of actions. According to his analysis, reason can ultimately determine some actions as descriptively desirable or undesirable, but this rational perception lacks the obligatory status and cannot be the source of entitlement to praise, blame, reward, and punishment (Fakhr al-Razi, 1999, 1: 346; 1990: 478). In his view, what places an action within the realm of morality and duty is simply the entry of divine command and prohibition; therefore, human moral responsibility does not arise from reason, but from Sharia and religious discourse (Fakhr al-Razi, 1986, 1: 289). In contrast, Khwaja Nasir al-Din Tusi believes that reason, in addition to its theoretical function, also has authority and the power to judge in the field of ethics (Tusi, 1986, 1: 197). From Khwaja's perspective, the goodness and badness of some actions are inherent and rational, and man can distinguish some actions as good or bad through reason even before legislation (Tusi, 1984: 147). This research explains Fakhr-Razi's view on intellectual good and bad and criticizes it from the perspective of Khwaja Nasir.

## **Methodology**

The present study, using an analytical-descriptive method, examines Fakhr Razi's view on the issue of intellectual good and bad and criticizes and analyzes it in the light of the view of Khwaja Nasir al-Din Tusi.

## **Findings**

From Fakhr al-Razi's perspective, human moral responsibility does not arise from reason, but from Sharia and religious discourse. In explaining this position, Fakhr al-Razi emphasizes that if the goodness and badness of actions are accepted rationally and independently of revelation, it is necessary for man to be obligated even before receiving Sharia, and as a result, the creation of divine obligation is nullified (Fakhr al-Razi, 1999, 1: 348). By distinguishing between perception and obligation, he attempts to show that rational knowledge of some actions, although possible, is not in itself the source of moral obligation. Thus, in his system of thought, the moral value of an action depends on its relation to the divine will and address, not on the nature of the action or the structure of human practical reason. In contrast, Khwaja Tusi believes that Sharia is not the creator of moral values, but rather the discoverer,

confirmer, and complements of the rulings that reason has arrived at. Khwaja Tûsi believes that if we reduce moral values entirely to religion and the Sharia, the possibility of any real judgment about good and evil disappears.

### **Discussion and Conclusion**

A comparative study of the views of Fakhr al-Razi and Khwaja Nasir al-Din Tûsi shows that the difference between these two thinkers goes beyond theoretical details and goes back to fundamental perceptions of the relationship between reason, free will, and divine legislation. Fakhr al-Razi, relying on the application of divine power and will, considers moral responsibility to be a purely theoretical concept whose realization is limited to religious discourse. In this framework, the goodness and badness of actions, prior to religious enactment, lack any binding power, and reason is only capable of understanding the appropriateness or repulsiveness of actions at a descriptive level. In contrast, by reconstructing the foundations of moral responsibility, Khajeh Nasir shows that the negation of the role of practical reason in understanding good and bad leads to the emptying of the concept of responsibility and incompatibility with the spontaneity of human conscience.

### **References**

- Fakhr al-Razi, Mohammad ibn Umar (1990). *Al-Mûhsal*, Cario: Dar al-Tûras
- Fakhr al-Razi, Mohammad ibn Umar (1981). *Al-Arba'een fi al-Usul al-Din*, Cairo: Publication of al-Azhariyah Kûliyat
- Fakhr al-Razi, Mohammad ibn Umar (1999). *Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dâr al-ʿAhyâ.
- Tûsi, Nasir al-Din (1984). *Talkhis al-Mûhsal*, Beirut: Dar al-ʿAzwâ.
- Tûsi, Nasir al-Din (1986). *Tajrid al-Itiqâd*, Qom: Islamic Development Organization.



## بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤولیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی

منصور عبدالهی \*

### چکیده

مسأله‌ی حسن و قبح عقلی، پیوندی وثیق با اخلاق، اختیار و مسؤولیت اخلاقی انسان دارد و نقش تعیین‌کننده‌ای در داوری‌های ارزشی افعال انسانی ایفا می‌کند. فخررازی، در تحلیل این مسأله رویکردی عمیق، نظام‌مند و استدلالی اتخاذ کرده است. وی با انکار دلالت الزامی عقل بر حسن و قبح افعال، بر این باور است که الزام اخلاقی و مسؤولیت، صرفاً از رهگذر امر و نهی الهی تحقق می‌یابد. در نتیجه، مسؤولیت اخلاقی انسان مولود شریعت است. با این وجود، فخررازی نوعی ادراک عقلانی از حسن و قبح را در سطح توصیفی می‌پذیرد؛ ادراکی که از منظر وی فاقد حیثیت الزام‌آور است و نمی‌تواند منشأ تکلیف و استحقاق مدح و ذم قرار گیرد. در مقابل، خواجه طوسی، بر آن است که مسؤولیت اخلاقی حتی پیش از تشریح نیز قابل تصور است؛ زیرا شریعت نه پدیدآورنده ارزش‌های اخلاقی، بلکه کاشف و مؤکد احکامی است که عقل پیشاپیش بدان‌ها دست یافته است. از نظر وی، اگر حسن و قبح افعال ذاتی و عقلی نباشد و اثبات آن‌ها به طور کامل به دین واگذار شود، اساس هرگونه داوری اخلاقی و تمایز واقعی میان خیر و شر فروخواهد ریخت. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی، مبنای دیدگاه فخررازی درباره حسن و قبح و نقش آن در تبیین مسؤولیت اخلاقی انسان را بررسی کرده و بر مبنای نظر خواجه طوسی، به نقد آن می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** فخررازی، مسؤولیت اخلاقی، خواجه نصیر، حسن و قبح عقلی

\* دکتری تخصصی کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. mansoor.abdollahi1363@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱

## مقدمه

اندیشه و تکفر فلسفی در مورد مسؤولیت اخلاقی تاریخی بس طولانی دارد. ارسطو (۳۴۸-۳۲۳ قبل از میلاد) ظاهراً نخستین کسی است که صریحاً نظریه‌ی مسؤولیت اخلاقی را بنا نهاده است. مسئله‌ی مسؤولیت اخلاقی انسان از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق، کلام، الهیات و فلسفه فعل انسانی است و همواره در پیوندی وثیق با مفاهیمی چون اختیار، اراده الهی، علم پیشین خداوند، قضا و قدر، حسن و قبح افعال، و معیت الهی مطرح شده است. پرسش اصلی مقاله این است که از منظر فخررازی، حسن و قبح چه نقشی در مسؤولیت اخلاقی انسان دارد و رویکرد خواجه نصیر در قبال مواضع الهیاتی او چگونه است؟

اشاعره‌ی متقدم حسن و قبح را امری شرعی و اعتباری می‌دانستند (ایچی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۸۱) و هرگونه ارزش‌گذاری ذاتی افعال را انکار کردند. در این دیدگاه، افعال فی‌نفسه نه حسن‌اند و نه قبیح، بلکه حسن و قبح آن‌ها تابع امر و نهی شارع است (طوسی، ۱۴۰۵، ۱: ۳۳۴). این رویکرد، هرچند در جهت حفظ اطلاق قدرت و اراده‌ی الهی شکل گرفت، اما با چالش جدی تبیین مسؤولیت اخلاقی انسان مواجه شد. فخرالدین رازی نقش مهمی در بازخوانی و تعمیق این مسئله ایفا کرده است. فخررازی مسئله‌ی حسن و قبح را با دقت مفهومی و تحلیلی بیشتری بررسی کرد. وی در آثاری چون *المحصول، المطالب العالیه و تفسیر کبیر*، ضمن نقد دیدگاه معتزله، به بازتعریف نقش حسن و قبح در نظام مسؤولیت اخلاقی پرداخت. فخررازی، به‌رغم گرایش اشعری، برخی ادراکات عقلی را می‌پذیرد، اما از پذیرش الزام اخلاقی عقلی امتناع می‌ورزد.

در چارچوب کلام امامیه، نظریه «امر بین الامرین» مبنایی عقلانی و الهیاتی برای جمع میان توحید افعالی و مسؤولیت اخلاقی انسان فراهم می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که نه اراده الهی به جبر می‌انجامد و نه اختیار انسانی به تفویض مطلق. در این منظومه فکری، عقل به‌عنوان حجت باطنی الهی، نقشی بنیادین در کشف ارزش‌های اخلاقی ایفا می‌کند و انسان را پیش از هر خطاب شرعی، به تمییز حسن و قبح افعال قادر می‌سازد. تأکید گسترده قرآن بر تعقل و تأمل، و نیز روایات فراوان اهل‌بیت علیهم‌السلام درباره منزلت عقل، نشان می‌دهد که شناخت مسؤولیت اخلاقی امری ریشه‌دار در ساختار عقلانی انسان است و از اعتبار واقعی و الزام‌آور برخوردار است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۰۳). یکی از صریح‌ترین عباراتی که در سخنان آن بزرگواران در این زمینه وجود دارد، حدیث ۳۵ کتاب *عقل و جهل* است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱: ۲۹). بر این اساس، اندیشه اخلاقی خواجه طوسی بر پیوندی استوار میان عقل، اختیار و عدالت الهی استوار است؛ پیوندی که در آن عقل انسانی، به‌عنوان کاشف ارزش‌های واقعی افعال، زمینه‌ی معناداری تکلیف

منصور عبدالهی ۷۵

و پاسخ‌گویی اخلاقی را فراهم می‌آورد. در این چارچوب، حسن و قبح عقلی نه صرفاً مفاهیمی انتزاعی، بلکه مبانی عینی نظام اخلاقی‌اند که انکار آن‌ها به تزلزل اصل عدل الهی و نفی استحقاق واقعی انسان در مدح و ذم می‌انجامد. از همین منظر، نقد خواجه بر فخررازی تلاشی روشمند برای دفاع از بداهت‌های عقلانی و سازگاری کامل میان حکم عقل و هدایت وحی در تبیین مسئولیت اخلاقی انسان به‌شمار می‌آید.

### پیشینه تحقیق

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مسئله حسن و قبح عقلی، نقطه کانونی اختلاف در تبیین مسئولیت اخلاقی در سنت کلام اسلامی است. در پژوهش‌های معاصر، مسئله حسن و قبح عقلی غالباً در پیوند با مباحثی چون الهیات اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی در اسلام، و نسبت دین و عقل بررسی شده است و آثار پراکنده‌ای درباره مسوولیت اخلاقی نوشته شده، اما کمتر پژوهشی به بررسی منسجم بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبانی مسوولیت اخلاقی، و نقد کلامی خواجه طوسی پرداخته است. نوآوری این تحقیق در این است که نشان می‌دهد که چگونه خواجه نصیر، با حفظ تنزیه و حاکمیت مطلق خداوند، از واقعیت عقلانی و عینی ارزش‌های اخلاقی دفاع کرده و مسوولیت اخلاقی انسان را بر بنیانی عقل‌پسند و وحی‌سازگار استوار می‌سازد.

### ۱. موضع فخررازی در اثبات مسوولیت اخلاقی

#### ۱-۱. تمایز انسان از خدا در تبیین مسوولیت اخلاقی

تمایز خدا و انسان در اندیشه فخررازی، تمایزی وجودشناختی و ارزشی است. فخررازی حدود و ثغور مسوولیت اخلاقی را به‌گونه‌ای تعیین می‌کند که تمایز میان خالق و مخلوق در آن نقشی اساسی ایفا می‌نماید. و این تفکیک، شالوده‌ی فهم او از مسوولیت اخلاقی را شکل می‌دهد. از این حیث پذیرش حسن و قبح عقلی نزد فخررازی پذیرشی مقید و حداقلی است که صرفاً برای تبیین مسوولیت اخلاقی انسان کارآمد دانسته می‌شود و آگاهانه به‌گونه‌ای صورت‌بندی می‌گردد که هیچ‌گونه داوری الزام‌آور عقلانی درباره افعال الهی را در پی نداشته باشد (فخررازی، ۱۹۸۱، ۲: ۱۰۶). از دیدگاه فخررازی، هرچند نظریه‌ی تعلیل افعال الهی به مصالح بندگان در میان معتزله و حتی بسیاری از فقهای متأخر رایج بوده است، اما از منظر کلام اشعری، این نظریه مردود است؛ زیرا افعال و احکام الهی نه بر اساس مصالح پیشینی و الزام‌آور، بلکه صرفاً بر پایه اراده مطلق و حکمت غیرقابل احاطه خداوند صادر می‌شوند، هرچند در مقام واقع ممکن است با مصالح بندگان موافق باشند، اما این موافقت منشأ الزام و تعلیل برای ذات الهی نیست. بنابراین، فخررازی از فراگیر بودن حسن و قبح عقلی دل‌خوشی ندارد و آن را از قلمرو افعال خداوند خارج می‌داند و به افعال

۷۶ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤولیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی  
اختیاری انسان محدود می‌سازد. وی در بحث حسن و قبح می‌گوید:

«به نظر من رأی مختار آن است که تحسین و تقبیح عقل در مورد بندگان معتبر، اما  
در مورد خداوند متعال باطل است» (فخررازی، ۱۴۰۷، ۳: ۲۸۹).

باز ایشان تاکید می‌کنند گاهی از حسن و قبح منفعت و مضرت اراده می‌شود. جایگاه حصول این دو بندگان است  
نه خداوند؛ چراکه نفع و ضرر درباره پروردگار مورد ندارد. پس مسئله حسن و قبح در مورد خداوند محال است و  
مطرح نمی‌شود:

«الحسن والتبجح لا یجریان فی حق الله، لأنه لا تلحقه منفعة ولا مضرة» (فخررازی،  
۱۴۰۷، ۳: ۲۹۰).

بر مبنای نگاه رازی، اگر داوری عقل به حسن و قبح در افعال خداوند و در احکام او معتبر می‌بود، لازم می‌آمد که  
آفرینش (بندگان) قبیح باشد و نیز تکلیف (الهی) قبیح شمرده شود و چون چنین امری واقع نشده است، دانسته می‌شود  
که عقل از داوری به حسن و قبح در افعال خداوند و در احکام او معزول است، و این همان مطلوب ماست.  
فخررازی با پشتوانه اندیشه کلامی خود، حسن و قبح ذاتی (مانند ظلم) را از حق تعالی نفی می‌نماید؛ چراکه او  
خداوند را مالک مطلق می‌داند و هرگونه تصرف خداوند را تصرف در ملک خود توصیف می‌کند و تأکید دارد که  
کسی حق پرسیدن از او را ندارد:

«الظلم هو التصرف فی ملک الغیر وذلک فی حق الله تعالی محال لأنه المالك  
المطلق» (فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۲: ۱۷۷).

## ۱-۲. حسن و قبح عقلی در حوزه افعال انسانی

دلیل اول:

از دیدگاه فخررازی، داوری عقل درباره نیکویی ستایش نیکوکار و نکوهش بدکار، امری بدیهی و همگانی است  
که پیش از هرگونه آگاهی از شریعت و نبوت در عقول انسان‌ها تحقق دارد. خردمندان، فارغ از ایمان یا انکار پیامبران،  
به حکم عقل صریح درمی‌یابند که احسان سزاوار مدح و اسائه مستوجب ذم است. این ادراک، نه محصول تعلیم  
شرعی، بلکه برخاسته از ساختار عقلانی انسان است؛ از این رو، فخررازی بر آن است که چنین حسنی به نحو استقراری  
در عقول انسانی ثابت است.

دلیل دوم:

از دیدگاه فخررازی قبیح شرعی جز اعلام استحقاق عقاب از سوی شرع معنا ندارد. اما این که پرهیز از عقاب واجب است یا نه، باید به داوری عقل مراجعه کرد؛ بنابراین، اگر عقل وجوب آن را بپذیرد، حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود، و اگر نپذیرد، باید این وجوب نیز شرعاً اثبات شود که به تسلسل می‌انجامد، و تسلسل محال است (فخررازی، ۱۴۰۷، ۳: ۲۹۰).

دلیل سوم:

فخررازی، خاطر نشان می‌سازد که انسان به بدهت عقل درمی‌یابد که برخی امور مطلوب و برخی مکروه‌اند. اگر مطلوبیت و کراهت همگی به غیر خود بازگردانده شوند، دور یا تسلسل لازم می‌آید که محال است؛ پس ناگزیر باید مطلوب و مکروه بالذات وجود داشته باشد. عقل محض با تأمل حکم می‌کند که لذت و سرور مطلوب بالذات و درد و اندوه مکروه بالذات‌اند. از این رو این داوری عقلانی، مستقل از شریعت و پیش از تحقق آن، در عقل انسان ثابت است (فخررازی، ۱۴۰۷، ۳: ۹۰).

### ۳-۱. برداشت فخررازی از معنای حسن و قبح

فخررازی با حفظ چارچوب اشعری، حسن و قبح عقلی را در حق بندگان به صورت محدود می‌پذیرد، اما با تفکیک دقیق سطوح ادراک عقلی، نشان می‌دهد که آنچه عقل درک می‌کند صرفاً تشخیص سازگاری یا ناسازگاری افعال با طبع و اغراض انسانی است، نه کشف ملاک واقعی استحقاق مدح و ذم؛ ملاکی که تنها با جعل و خطاب شرعی تحقق می‌یابد. او استدلال می‌کند که عقل تنها می‌تواند ملائمت و منافرت طبعی را دریابد. حتی افعالی که عقل آنها را نیک یا بد می‌پندارد (مانند راست‌گویی یا ظلم)، تا زمانی که نهی یا امری شرعی بر آنها وارد نشده باشد، الزام‌آور نیستند. بر این اساس، فخررازی سه معنای متفاوت برای حسن و قبح ذکر می‌کند و بر این نکته تصریح می‌کند که معنای اول و دوم عقلی‌اند و نزاعی در آن نیست؛ اما معنای سوم، یعنی حسن و قبح اخلاقی و تکلیفی، شرعی است نه عقلی.

الف- حسن و قبح طبعی

یکی از ملاک‌های ارزیابی اعمال به عنوان حسن (خوب) و قبیح (بد)، سنجش میزان سازگاری یا ناسازگاری آنها با طبیعت درونی انسان است. در اینجا، منظور از طبع، صرفاً طبیعت مادی و حیوانی نیست، بلکه طبع ملکوتی و روحانی انسان مدنظر است. بر این اساس، هر عملی که با این طبع عالی هم‌سو باشد، خوب و هر عملی که با آن در

۷۸ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤولیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی  
تضاد باشد، ناپسند شمرده می‌شود. فخررازی در کتاب /ربیعین، در راستای تبیین این رویکرد، ابتدا دیدگاه معتزله را  
بازسازی و سپس آن را تفسیر می‌کند. معتزله معتقدند که ما از طریق عقل به صورت بدیهی درمی‌یابیم که ظلم قبیح و  
احسان حسن است؛ علومی که مستقل از شرع بوده و حتی منکران شرع نیز به آن واقفند. خوانش فخررازی از این  
ادراک عقلی معتزله چنین است که حسن و قبح در واقع چیزی جز بیانگر رغبت یا نفرت طبع ملکوتی انسان نیست.  
او اصل درک اخلاقی را انکار نمی‌کند، اما تفسیر معتزله از آن را نمی‌پذیرد. از دیدگاه رازی، انسان درمی‌یابد که ظلم،  
مطابق با میل طبع متعالی او نیست و طبعش از آن متنفر است، و احسان، موافق طبع او و موجب میلش بدان است.  
بنابراین، فخررازی پذیرای وجود ادراکات اخلاقی است، اما این ادراکات را نتیجه‌ی واکنش‌های طبع روحانی انسان  
تفسیر می‌کند، نه درک حقایق عقلی مستقل. با وجود این، فخررازی تأکید می‌کند که این نوع حسن و قبح که مبتنی  
بر طبع ملکوتی است، صرفاً جنبه‌ی توصیفی و ذوقی دارد و هرگز به خودی خود، به مرتبه‌ی الزام اخلاقی یا ایجاد  
استحقاق برای مدح و ذم نمی‌رسد. در نتیجه، ارزش‌گذاری اعمال بر اساس سازگاری با طبع ملکوتی، هرچند در فهم  
گرایش‌ها و واکنش‌های نفسانی انسان کارآمد است، اما به تنهایی نمی‌تواند پایه‌ی محکمی برای تعیین تکالیف و  
مسئولیت‌های اخلاقی باشد (فخررازی، ۱۴۱۱، ۱: ۴۷۹؛ همو، ۱۹۸۶، ۱: ۳۴۹).

#### ب- حسن و قبح صفت کمال و نقص

از دیدگاه فخررازی از آن‌جا که نفس انسانی به‌حسب مراتب وجودی خود واجد صفات کمال و نقص است،  
افعال نیز به تبع نسبتشان با این مراتب ارزش‌گذاری می‌شوند؛ بدین معنا که هر فعلی که موجب فعلیت‌یافتن  
استعدادهای کمالی نفس گردد، متصف به حسن می‌شود و هر آنچه نفس را از مسیر کمال بازدارد یا به نقص بکشاند،  
قییح و مذموم خواهد بود، از این حیث فخررازی نیز این سنخ از داوری عقلانی را پذیرفته است.  
فخررازی در باب عقل و ادراکات عقلی، تصریح می‌کند که مراد از عقل، علم به صفات اشیا مثل حسن، قبح، کمال  
و نقص است. وی تأکید می‌کند که چنانچه شما ضرر و منفعت را در اشیا درک کردید، همان علم به نفع و ضرر، شما  
را به سوی انجام و ترک آن فرا می‌خواند (فخررازی، ۱۴۱۱، ۱: ۳۴۶).

#### ج- حسن و قبح به معنای تعلق مدح و ذم

از دیدگاه فخررازی هیچ تردیدی وجود ندارد که این قسم از حسن و قبح به‌واسطه شرع ثابت می‌شوند و مهم‌ترین  
مسئله در این‌باره تعیین دقیق محل نزاع است. همچنانکه اشاره شد، فخررازی در کتاب /ربیعین، حسن و قبح را ناشی از  
رغبت و نفرت طبع انسان می‌داند و بر این نکته تصریح می‌کند که در این‌باره نزاع وجود ندارد، بلکه محلّ نزاع

منصور عبدالهی ۷۹

صرفاً در این است که آیا یک فعل، فی نفسه، شایسته نکوهش و کیفر است یا شایسته ستایش و پاداش. آیا این امر به خاطر ویژگی‌ای است که ذاتاً به فعل تعلق دارد یا حکم اهل معرفت درباره آن است؟ از دیدگاه ایشان مدح و ذم، دلیل بر وجود صفت قائم به فعل نیست (فخررازی، ۱۹۸۱، ۱: ۳۴۹).

فخررازی، با آن‌که وجود برخی ادراکات اخلاقی را می‌پذیرد، از پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال به معنای موردنظر معتزله خودداری می‌کند و صریحاً از موضع آنان فاصله می‌گیرد. برخلاف معتزله که صفات ذاتی خود فعل را در صدور این احکام مؤثر می‌دانند، فخررازی بر این باور است که مؤثر حقیقی در این احکام، صرفاً حکم شرع است. او تأکید می‌کند که اگر فرض شود پیش از ورود خطاب شرعی، هیچ امر و نهی‌ای از سوی شارع صادر نشده باشد، ناگزیر باید پذیرفت که هیچ حکمی نیز ثابت نخواهد بود؛ زیرا ثبوت احکام، به‌طور انحصاری، وابسته به شرع است. از این‌رو، از نظر او، حسن و قبح ناظر به تکلیف و مسئولیت اخلاقی، تنها در پرتو شرع تحقق می‌یابند:

«ان قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع، فوجب أن لا یثبت شیء من الأحکام، لما ثبت  
أن هذه الأحکام لا تثبت إلا بالشرع» (فخررازی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۶۰)

بر این اساس، در نظام کلامی فخررازی، حسن و قبح به معنای استحقاق مسئولیت اخلاقی، اموری اعتباری و شرعی‌اند. بدین‌سان، او با تفکیک میان حسن و قبح طبعی و حسن و قبح استحقاقی، از یک‌سو بدیهیات وجدانی را انکار نمی‌کند و از سوی دیگر، از پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال به معنای معتزلی آن فاصله می‌گیرد؛ و در نهایت، جایگاه انحصاری شرع را در تعیین مسئولیت اخلاقی تثبیت می‌کند.

#### ۱-۴. ادله فخررازی در انکار حسن و قبح ذاتی مبنای مسوولیت اخلاقی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، از منظر فخررازی، پذیرش حسن و قبح عقلی به‌عنوان مبنای مسئولیت اخلاقی نه‌تنها با اطلاق قدرت و اراده الهی ناسازگار است، بلکه به محدود شدن حاکمیت تشریح الهی و نسبت دادن الزام به غیر شارع نیز می‌انجامد. از همین‌رو، او با طرح دلایل گوناگون، در پی نفی حسن و قبح عقلی افعال انسانی برمی‌آید. در اینجا به یکی از مهم‌ترین استدلال‌های او اشاره می‌شود:

فخررازی در نخستین گام استدلال می‌کند که فعل انسان از دو حال بیرون نیست: یا اضطراری است یا اتقایی. هر دو فرض، به‌نحوی بطلان حسن و قبح ذاتی را نشان می‌دهند. توضیح آن‌که اگر با تعلق اراده و قدرت، فعل از حالت امکان خارج شده و تحقق آن ضروری گردد، در این صورت ترک آن محال خواهد بود. اما اگر گفته شود که با وجود اراده و قدرت، فعل همچنان ضروری نمی‌شود، در این صورت باید مرجح دیگری برای تحقق آن در نظر

۸۰ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤلیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی گرفت. حال اگر حصول فعل متوقف بر آن مرجح باشد، باز هم فعل به صورت ضروری تحقق یافته است؛ و اگر تحقق آن بدون مرجح باشد، لازمه آن وقوع یکی از دو طرف فعل بدون دلیل و مرجح است که به انکار اصل علیت می‌انجامد. بنابراین، در هر حال، فعل انسان یا ضروری می‌شود یا بی‌مرجح تحقق می‌یابد؛ و در هیچ‌یک از این دو صورت، مجالی برای اختیار واقعی در فعل و ترک باقی نمی‌ماند. بر این اساس، با نفی اختیار، حسن و قبح ذاتی نیز معنا و مفهومی نخواهد داشت (فخررازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۴۶؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۷۸).

فخررازی در گام دوم خود برای نفی حسن و قبح عقلی، به مسئله‌ی تکلیف ما لایطاق نیز تمسک می‌جوید. از دیدگاه او، تکلیف ما لایطاق از نظر شرع جایز است، حال آنکه عدلیه آن را قبیح، مردود و ممتنع می‌دانند. فخررازی این اختلاف را نشانه‌ای بر ناتوانی عقل در داوری مستقل درباره‌ی زیبایی و زشتی افعال می‌شمارد. به باور او، اگر تکلیف ما لایطاق واقعاً قبیح بود، خداوند هرگز به آن فرمان نمی‌داد؛ در حالی که در متون دینی نمونه‌هایی وجود دارد که خداوند به کافر نیز فرمان ایمان داده، با آن‌که از پیش می‌دانند که او هرگز ایمان نخواهد آورد. برای مثال، خداوند ابولهب را به ایمان دعوت کرده، در حالی که علم ازلی الهی بر این تعلق گرفته است که او ایمان نیاورد. در نتیجه، از یک سو امر به ایمان صادر شده و از سوی دیگر، تحقق ایمان ممتنع است؛ زیرا علم الهی تخلف‌ناپذیر است. فخررازی این وضعیت را نمونه‌ای از تکلیف ما لایطاق و حتی نوعی جمع میان نقیضین در حوزه‌ی خطاب شرعی می‌داند (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱: ۳۴۹).

فخررازی در ادامه‌ی نقد خود بر حسن و قبح عقلی استدلال می‌کند که اگر حسن و قبح از سنخ اموری ذاتاً عقلی و ثابت باشند، نباید امکان دگرگونی آن‌ها وجود داشته باشد؛ یعنی حسن نباید به قبح تبدیل شود و قبح نیز نباید به حسن بدل گردد. حال آنکه در فرهنگ اسلامی، گاه کذب که به‌طور معمول قبیح دانسته می‌شود در صورتی که به نجات جان مؤمنی بیانجامد، خوب و پسندیده شمرده می‌شود؛ و در مقابل، صدق که در اصل زیبا و نیکو است، موجب هلاکت مؤمن گردد، قبیح تلقی می‌شود. از این رو، خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی، واجد یک ملاک ثابت و مطلق نیستند. فخررازی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که نبود معیار ثابت، نشان می‌دهد افعال و اشیا ذاتاً دارای حسن و قبح نیستند؛ زیرا اگر حسن و قبح، از ویژگی‌های ذاتی و غیرقابل تغییر افعال بودند، نباید در شرایط مختلف دچار تحول می‌شدند. بنابراین، با توجه به امکان دگرگونی در صدق و کذب، می‌توان نتیجه گرفت که حسن و قبح ذاتی وجود ندارد (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۸۰؛ فخررازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۴۸). فخررازی استدلال می‌کند که پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی مستلزم آن است که عقل بشری بر جلال و جبروت خداوند تحکم کند. او معتقد است حتی اگر

منصور عبدالهی ۸۱

فرض کنیم حسن و قبح ذاتی و عقلی پذیرفته شده‌اند، قضاوت و حکم عقل در مورد اعمال خداوند قابل قبول نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان پذیرفت که عقل انسان حکم کند فلان عمل از سوی خداوند خوب است و ترک آن ناپسند، یا اینکه خداوند واجب است آن عمل را انجام دهد؛ و یا اینکه فلان عمل از نظر خداوند زشت است و واجب است خداوند از آن اجتناب کند. این نوع احکام، در واقع تعیین تکلیف برای خداوند است که با عظمت و جلالت پروردگار سازگاری ندارد (فخررازی، بی‌تا: ۱۴۸).

## ۲. نسبت حسن و قبح عقلی با مسئولیت اخلاقی از نگاه خواجه طوسی

### ۲-۱. تفکیک معنایی حسن و قبح از دیدگاه محقق طوسی

خواجه طوسی در کتاب *قواعد العقائد* افعال را به دو قسم نیک و بد تقسیم می‌کند، و برای حسن و قبح معنایی گوناگونی ذکر می‌کند. محقق طوسی، برخلاف فخررازی، میان معنایی غیرهنجاری حسن و قبح و معنای هنجاری اخلاقی آن‌ها تفکیک می‌کند. از این رو، دیدگاه خواجه طوسی نسبت به حسن و قبح، تحلیلی و تفکیکی است، در حالی که فخررازی بیشتر رویکردی انتقادی و سلبی دارد. طوسی با جداکردن معنای طبیعی از معنای اخلاقی، امکان دفاع از حسن و قبح عقلی هنجاری را فراهم می‌کند و از خلط مفاهیم جلوگیری می‌نماید. نکته‌ی کلیدی در این بخش، تمایزگذاری است که خواجه طوسی میان انواع حسن و قبح قائل می‌شود. این رویکرد، در نقطه مقابل فخررازی قرار دارد که سعی داشت با برجسته کردن تناقضات ظاهری، حسن و قبح ذاتی را به کلی نفی کند. حسن و قبح طبیعی: یعنی آنچه با طبع انسان سازگار است حسن، و آنچه ناسازگار است قبیح شمرده می‌شود:

«للحسن و القبح معان مختلفه: منها أن یوصف الفعل الملائم أو الشیء الملائم بالحسن و غیر الملائم بالقبح» (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۷).

حسن و قبح در معنای کمال و نقص: یعنی هر آنچه نشانه کمال است حسن، و هر آنچه نشانه نقص است قبیح تلقی می‌شود (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۷). همچنان که ملاحظه می‌شود، رویکرد خواجه نصیر در کاربردهای اول و دوم، با تفسیر فخررازی از معنای حسن و قبح همسانی و همخوانی دارد. در اندیشه طوسی، نقد دو تفسیر حسن و قبح طبیعی و حسن و قبح به معنای کمال و نقص وجودی نقش کلیدی در تبیین مسئولیت اخلاقی دارد. خواجه نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این دو معنا، به تنهایی یا حتی در ترکیب، نمی‌توانند مبنای معقولی برای هدح و ذم و الزام و مسوولیت اخلاقی فراهم کند؛ چراکه مسوولیت اخلاقی را نمی‌توان صرفاً بر مدار ملائمت یا منافرت طبیعی تفسیر کرد؛ زیرا معیار طبع، امری نسبی و تابع تمایلات نفسانی است و نمی‌تواند ملاک داوری اخلاقی قرار گیرد. چه بسا

۸۲ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤولیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی اموری که با خواهش‌های طبیعی انسان سازگارند، اما از حیث اخلاقی و عقلی قبیح به شمار می‌آیند مانند میل شدید فقیر به آنچه در دست توانگر است، این امر از حیث طبع، ملایم است، اما قبیح به شمار می‌آید و در مقابل، افعالی که با طبع انسان ناسازگار و ناخوشایندند، ولی به لحاظ عقل و مصلحت کلی، حسن و بایسته‌اند مانند بازداشتن و مهارکردنِ ظالم به انواع تأدیب و مجازات، از این رو، حسن و قبح واقعی یلید بر مبنایی فراتر از احساسات و گرایش‌های طبیعی؛ یعنی بر پایه حکم عقل در باب استحقاق مدح و ذم تبیین شوند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۷).

## ۲-۲. حسن و قبح در معنای مدح و ذم اخلاقی

خواجه طوسی برخلاف نگاه فخررازی، حسن و قبح را در معنای سوم به معنای استحقاق مدح و ذم می‌گیرد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۶). او تصریح می‌کند که این معنای حسن و قبح، حکم شرعی نیست، بلکه حکمی عقلانی درباره ارزش فعل است. سپس اشاره می‌کند که مراد از حسن و قبح در افعال انسانی هیچ یک از این دو معنای قبلی نیست، به طوری که عقل، پیش از ورود شریعت و مستقل از آن، تشخیص می‌دهد. از دیدگاه طوسی، عدلیه بر آن‌ها دلایلی دارند و راه نخست آن است که این امور به‌طور ضروری اثبات می‌شوند؛ زیرا هر استدلالی ناگزیر باید در نهایت به آن‌ها منتهی گردد (حلی، ۱۹۸۲، ۱: ۸۲). بر اساس تعریفی که خواجه نصیرالدین طوسی از حسن و قبح عقلی ارائه می‌دهد، فعل حسن، عملی است که انجام دادن آن برای فاعل قادر و آگاه، جایز و شایسته باشد. همچنین، حسن به فعلی اطلاق می‌شود که فاقد وصفی باشد که موجب استحقاق نکوهش و سرزنش گردد. در مقابل، فعل قبیح، دقیقاً نقطه مقابل فعل حسن است؛ یعنی یا انجام دادنش برای فاعل قادر و آگاه، جایز نیست، و یا آنکه فعلی است که دارای وصفی است که فاعل را در معرض نکوهش قرار می‌دهد. طوسی این معنا را به اختصار چنین بیان می‌کند:

«والحسن العقلی ما لیستحقّ فاعل الفعل الموصوف به الذمّ، والتبج العقلی ما یستحقّ به الذمّ» (طوسی، ۱۴۱۳، ۱: ۷۸؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۱: ۱۲۴).

این تعریف، سنگ‌بنای نظام اخلاقی مبتنی بر عقل در دیدگاه خواجه است و او را از دیدگاه کسانی چون فخررازی که حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند، متمایز می‌سازد. از این رو، خواجه چارچوب بحث را از سطح طبیعی، به سطح هنجار اخلاقی ارتقا می‌دهد؛ سطحی که مستقیماً با مسؤولیت اخلاقی فاعل پیوند دارد. بنابراین، خواجه نصیر در آثار فلسفی و کلامی برخلاف فخررازی، یکی از بزرگ‌ترین مدافعان حسن و قبح عقلی است. او بر این باور است که اخلاق امری ذاتی، عقلانی و فطری است. به همین دلیل، مسؤولیت‌پذیری انسان نیز از درک عقلانی

خوبی و بدی افعال سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه، خواجه طوسی در *تجربید الاعتقاد* توضیح می‌دهد که حسن یا قبیح بودن فعل، امری است که عقل آن را درمی‌یابد؛ یعنی حسن احسان و قبح ظلم را عقلیان، بدون نیاز به شرع می‌شناسند (طوسی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۹۷). بنابراین، از دیدگاه او حسن و قبح عقلی‌اند؛ یعنی عقل، به‌طور مستقل، نیکوکاری و احسان را پسندیده و ستمگری و ظلم را ناپسند تشخیص می‌دهد و برای حصول این آگاهی، احتیاجی به حکم یا بیان شرعی نیست.

عبارت صریح خواجه در *تجربید الاعتقاد* نشان می‌دهد که از نظر ایشان، تقسیم افعال به حسن و قبیح، ذاتی و واقعی است، نه اعتباری و قراردادی. حسن و قبح، تابع جعل شارع نیستند، بلکه عقل انسان، پیش از هر خطاب شرعی، آن‌ها را درک می‌کند. این نکته، مسوولیت اخلاقی را از سطح امتثال امر و نهی الهی به سطح ارزش ذاتی افعال ارتقا می‌دهد. برخلاف فخر رازی که حسن و قبح را در قلمرو افعال انسانی و مسوولیت اخلاقی وابسته به جعل شرع می‌داند و عقل را در داوری ارزشی ناتوان و معزول می‌شمارد، خواجه نصیر عقل را معیار اولیه ارزش اخلاقی، و بنیاد استحقاق مدح و ذم می‌داند. از این‌رو، در منظومه فکری خواجه، اخلاق و مسوولیت انسانی، معقول‌اند.

### ۲-۳. نقش عقل عملی در مسوولیت اخلاقی

در اندیشه طوسی، عقل عملی نقشی بنیادین در تبیین مسوولیت اخلاقی انسان دارد؛ به‌گونه‌ای که بدون پذیرش کارکرد مستقل و معتبر عقل عملی، نه اختیار انسان قابل دفاع است و نه مسوولیت اخلاقی و تکلیف الهی معقول خواهد بود. از این حیث خواجه طوسی معتقد است که مسوولیت اخلاقی انسان مستلزم وجود عقل عملی است. بر این مبنا، خواجه نصیر، مطابق سنت فلسفی اسلامی، عقل را به دو قسم تقسیم می‌کند: عقل نظری و عملی. از دیدگاه ایشان کار ویژه عقل نظری، ادراک هست‌ها است؛ یعنی کشف واقع، حقیقت اشیاء، یا معرفت به حقایق موجودات و احاطه باصناف معقولات که انسان در آن هیچ تصرف و داوری اخلاقی ندارد:

«و المراد بالنظری ما كان متعلقه لیس للقدرة الإنسانية فیه تصرف» (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۲۳)

عقل عملی ناظر به باید و نبایدهای عملی است؛ یعنی تشخیص حسن و قبح افعال. از نگاه خواجه، عقل عملی نه صرفاً ابزار محاسبه سود و زیان، بلکه قوه‌ای ادراکی با حکم واقعی و الزام‌آور است:

۸۴ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤلیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی  
«و بالعملی ما كان للقدره الإنسانیة فیہ تصرف، و به یتّم نظام النوع» (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۵)

وی در کتاب قواعد العقائد عقل عملی را نیرویی می‌داند که وظیفه‌اش تدبیر مصالح است؛ یعنی عقل عملی تنها به شناخت نظری بسنده نمی‌کند، بلکه در حوزه‌ی عمل، خیر و صلاح را برای نوع انسان و نیز برای اشخاص سامان می‌دهد و از همین رو، بر اساس دو مصلحت متفاوت، به حسن یا قبح یک فعل حکم می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳: ۶۳). از دیدگاه ایشان، این تفکیک، مقدمه اصلی برای تبیین مسؤلیت اخلاقی است؛ زیرا مسؤلیت ناظر به کنش اختیاری است، نه صرف شناخت نظری. او تصریح می‌کند که خلط این دو، ریشه خطای نظری در اخلاق است. بنابراین عقل عملی، به سبب اتصالش به اختیار، تنها قوه‌ای است که می‌تواند مبنای مسؤلیت اخلاقی باشد (طوسی، ۱۴۲۰: ۱: ۱۲۵). از منظر طوسی، خطای مجبره در انکار مطلق داوری عقلانی و خطای فلاسفه در فروکاستن داوری اخلاقی به عقل نظری، هر دو به نادیده‌گرفتن جایگاه حقیقی عقل عملی انجامیده است:

«أراد أن المجبره أنکرت ذلك مطلقاً و الفلاسفة بالعقل النظري» (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۵).

نتیجه آنکه از دیدگاه خواجه، بدون عقل عملی، انسان نمی‌تواند بین حسن و قبح عملی تمایز قائل شود و هیچ مسؤلیتی متوجه انسان نخواهد بود؛ به همین دلیل، جبرگرایی مطلق با عقل عملی ناسازگار است، زیرا در آن انسان هیچ اختیاری برای انتخاب اعمال ندارد. خواجه طوسی در تعریف خود از عقل عملی و نظری تصریح می‌کند که عقل عملی «به یتّم نظام النوع» یعنی قوام اجتماع انسانی می‌انجامد. اگر حسن و قبح صرفاً شرعی باشد، اعتماد، وفای به عهد، صدق و عدالت، پیش از تشریح، فاقد بنیاد عقلانی خواهند بود و اخلاق اجتماعی ناپایدار می‌شود. اشعری‌گری از تبیین این بنیاد ناتوان است؛ در حالی که عقل عملی خواجه، نظم اجتماعی را معقول می‌سازد.

#### ۲-۴. مسؤلیت اخلاقی انسان در چارچوب اراده طولی الهی

در نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، حسن و قبح عقلی به معنای استحقاق مدح و ذم، حکمی عقلانی و پیشینی است که تنها در پرتو اختیار انسان معنا می‌یابد (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۷). به بیان دیگر، طوسی به‌طور ضمنی تأکید می‌کند که پذیرش حسن و قبح عقلی متوقف بر قبول فاعلیت مختار است؛ زیرا اگر انسان در انجام افعال خود مجبور باشد، نه مدح بر او صدق می‌کند و نه ذم، و به تبع آن، مسؤلیت اخلاقی نیز بی‌معنا خواهد شد. از این جهت، نظریه خواجه طوسی، نقدی بنیادین بر گرایش جبری فخررازی تلقی می‌شود. خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد با

تصریح به این که «وَالضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِاسْتِنَادِ الْأَفْعَالِ إِلَيْنَا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۹) یکی از بنیادی‌ترین مبانی مسئولیت اخلاقی انسان را بر اصل بدهت عقلانی استوار می‌سازد. بر اساس این بدهت، انسان خود را انجام‌دهنده یا ترک‌کننده فعل می‌یابد و از همین رو، موضوع مدح و ذم، امر و نهی، و مسوولیت اخلاقی قرار می‌گیرد. انکار این نسبت، نه صرفاً انکار یک نظریه کلامی، بلکه انکار یکی از ضروریات عقل عملی است. از این منظر، جبرگرایی که انسان را صرف محل وقوع فعل الهی می‌داند، مستلزم نفی این بدهت عقلانی و در نتیجه نفی معناداری تکلیف و مسئولیت اخلاقی است. علامه حلی در شرح این عبارت تصریح می‌کند که این نسبت، صرف اقتران یا انتساب لفظی نیست، بلکه انتسابی واقعی است که بر اساس آن، انسان فاعل بالاختیار شناخته می‌شود و بدین وسیله استحقاق مدح و ذم، ثواب و عقاب معنا می‌یابد (حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۰-۳۵۲).

طوسی در مقابل منکرین اختیار مدعی می‌شود که هر چند ابزار، قدرت و امکان فعل از جانب خداوند متعال است، اما فعل انسان از آن جهت که تابع داعی و قصد آگاهانه اوست، اختیاری و مستند به او محسوب می‌شود:

«أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ تَابِعٌ لِدَاعِيهِ فَيَكُونُ بِاخْتِيَارِهِ» (طوسی، ۱۴۲۰، ۱: ۱۳۲).

از این حیث، هر کاری که بنده به سبب آن مستحق ستایش می‌شود، مانند عبادت، یا مستحق نکوهش می‌گردد، مانند معصیت، یا به خاطر آن از او پرسیده می‌شود: «چرا چنین کردی؟» مانند تجارت‌ها و سفرهایش، آن کار، فعل انسان است و آنچه چنین نیست، مانند نیکویی صورت، سنگینی جسمش، یا آفرینش آسمان‌ها و قرار دادن ستارگان در آن‌ها، فعل او نیست، بلکه فعل حق تعالی است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱: ۱۳۵). به تعبیر خواجه، اختیار باید مؤثر باشد، نه صرفاً مقارن؛ وگرنه نسبت دادن مسئولیت اخلاقی به انسان، نوعی تحمیل و تحکم خواهد بود. نظریه کسب اشعری، که فخررازی از مدافعان برجسته آن است، با نفی تأثیر واقعی قدرت انسان در تحقق فعل، قادر به حفظ نسبت حقیقی فعل به انسان نیست و در نهایت به جبر پوشیده می‌انجامد؛ ایشان دیدگاه فخررازی و متکلمان اشعری مبنی بر کسب را باطل و غیرموجه اعلام می‌کند:

«مَا أَتْبَهَ الْأَشْعَرِيُّ وَ سَمَّاهُ كَسْبًا ... أَسْنَدَ وَجُودَ الْفِعْلِ وَ عَدَمَهُ إِلَيْهِ تَعَالَى وَ لَمْ يَجْعَلْ لِلْعَبْدِ شَيْئًا مِنَ التَّأْتِيرِ، غَيْرَ مَعْقُولٍ» (طوسی، ۱۴۲۰، ۱: ۱۳۰).

از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، هم جبر اشعری و هم تفویض معتزلی به نوعی افراط دچارند. او با تکیه بر آیه‌ی «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران: ۷) تصریح می‌کند که آیاتی که هر یک از دو جریان جبرگرا و اختیارگرا

۸۶ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤلیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی برای تأیید دیدگاه خود به آن‌ها استناد می‌کنند، در واقع متعارض نیستند؛ بلکه تعارض، تنها در سطح فهم ظاهری و ابتدایی پدید می‌آید (طوسی، ۱۴۰۵، ۱: ۳۳۳). بر همین اساس، خواجه در امتداد سنت امامیه، نظریه‌ی الأمر بین الأمرین را برمی‌گزیند؛ بدین معنا که فعل انسانی از یکسو واقعاً به انسان مستند است، زیرا انسان آن را مباشرتاً و با اختیار انجام می‌دهد، و از سوی دیگر، این استناد در طول قدرت، اراده و لفاضه‌ی وجودی خداوند قرار دارد. بنابراین، هم نسبت فعل به انسان حق است و هم نسبت آن به خداوند؛ و تحقق فعل بدون هیچ یک از این دو حیث ممکن نیست. در این چارچوب، انسان نه فاعل مستقل بالذات است - چنان‌که مفوضه می‌پندارند - و نه فاعل صرفاً بالعرض و بی‌اختیار، چنان‌که جبر اقتضا می‌کند. خواجه این موضع را قول حق می‌نامد و می‌افزاید که هرکس به حقیقت آن راه نیلبد، ناگزیر در وادی تحیر خواهد افتاد. بدین‌سان، در نگاه نهایی طوسی، قاعده‌ی «لا جبر و لا تفویض» بیانگر جمع درست میان توحید افعالی و مسؤلیت اخلاقی انسان است (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۷). خواجه طوسی در ادامه، برای تقویت این معنا، به آیات قرآن نیز استناد می‌کند. برای نمونه، با ذکر آیه‌ی «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» (بقره: ۷۹)، بر نسبت حقیقی فعل به بندگان تأکید می‌ورزد. از این‌رو، در منطق کلامی خواجه، برخلاف دیدگاه فخررازی، انتساب فعل به انسان انتسابی واقعی است؛ و اگر انسان در فعل خود مختار نباشد، مسؤلیت اخلاقی و نیز مفاهیم حسن و قبح بی‌معنا خواهند شد. در همین راستا، نظریه‌ی کسب اگرچه می‌کوشد انتساب فعل به انسان را حفظ کند، اما با نفی اثرگذاری واقعی قدرت انسانی، در عمل اختیار را تهی می‌سازد. از منظر خواجه، چنین انتسابی صوری است و با بداهت تجربه اخلاقی ناسازگار. عقل عملی هنگامی معنا دارد که فاعل می‌توانست خلاف آن فعل را انجام دهد؛ و گرنه الزام اخلاقی بی‌معنا خواهد بود.

### ۳. نقد دیدگاه فخررازی

استناد صرف به حسن و قبح شرعی برای تبیین مسؤلیت اخلاقی، با دشواری‌های جدی روبه‌روست. اگر حسن و قبح تنها بر پایه‌ی امر و نهی شارع تعریف شوند، آنگاه ارزش اخلاقی افعال به‌طور کامل وابسته به تکلیف بیرونی خواهد شد، نه به ادراک درونی عقل یا استحقاق ذاتی مدح و ذم. در این صورت، اخلاق از یک نظام معقول و قابل فهم به مجموعه‌ای از اوامر اعتباری فروکاسته می‌شود؛ امری که توضیح آن‌که چرا انسان باید در برابر افعال خود مسئول باشد را دشوار می‌سازد. نظر خواجه، چهار محور مهم را در دفاع از حسن و قبح عقلی و در نقد حسن و قبح شرعی سامان می‌دهد. این چهار محور، در واقع چهار لایه از یک منازعه‌ی واحد را پوشش می‌دهند: لایه معرفت‌شناختی، لایه تکلیفی، لایه اخلاقی تزامم، و لایه الهیاتی. از این‌رو، خواجه طوسی ادله حسن و قبح شرعی را

با موازین اصولی و منطقی مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در ادامه مطالب به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

### لایه معرفت شناختی: دور در اثبات اعتبار شریعت

از منظر خواجه نصیرالدین طوسی، تبیین حسن و قبح به جعل شرعی، نه تنها مبنای مسؤولیت اخلاقی انسان را تضعیف می‌کند، بلکه به دور معرفتی در اثبات شریعت منتهی می‌شود:

«لانتفائهما مطلقاً، لو ثبتا شرعاً» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۹۷).

بنابر سخن طوسی، اگر حسن و قبح فقط با شرع شناخته شود، اعتبار خود شریعت نیز قابل اثبات نخواهد بود؛ زیرا صدق پیامبر و عدل خداوند نیز نیازمند داوری عقل است. طوسی، در کتاب *تجربید الاعتقاد* تصریح می‌کند که اگر حسن و قبح رفتارها را عقلی و ذاتی ندانیم و بخواهیم با تکیه بر دین آنها را اثبات کنیم، هرگونه خوبی و بدی را از اساس نفی کرده‌ایم. مبنای این استدلال، دوری بودن وابستگی اخلاق به دین و منوط بودن اعتماد به سخن پیشوایان دین بر اخلاقی و صادق بودن آنها است. علامه حلی در توضیح این استدلال می‌گوید:

«اگر حسن و قبح تنها از طریق شرع ثابت شود، پس سپردن معجزه به دروغ‌گویان نیز قبیح نخواهد بود. از این رو، راه شناخت پیامبران و اصل دیانت مسدود است» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۹۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۱۸).

### لایه تکلیفی: امتثال‌پذیری؛ معیار عقلانی حسن تکلیف

همچنان که اشاره شد از دیدگاه فخررازی حسن تکلیف نیز به ذات فعل یا غایت آن بر نمی‌گردد، بلکه به اراده شارع بازمی‌گردد. ایشان در چارچوب اشعری‌گری، با تأکید بر اطلاق قدرت و اراده الهی، حسن و قبح تکلیف را تابع صرف جعل و خطاب شارع می‌دانند. بر این مبنای، تکلیف، ذاتاً فعل مولوی و اعتباری است و هیچ قید پیشینی عقلی از جمله امکان امتثال نمی‌تواند به‌طور مستقل، حسن یا قبح آن را تعیین کند. در مقابل، خواجه طوسی با پذیرش حسن و قبح عقلی و تأکید بر اختیار واقعی انسان، مسئله تکلیف بما لایطاق را بر پایه عقل عملی و غایت‌مندی تکلیف تحلیل می‌کند. از منظر او، تکلیف، فعلی حکیمانه و غایت‌دار است که هدف آن، امتثال آگاهانه و اختیاری مکلف است؛ از این رو، تکلیف به آنچه در توان انسان نیست، به دلیل نقض غرض، قبیح و نامعقول خواهد بود.

### لایه اخلاقی تراحم: عدم جواز تعاکس حسن و قبح

خواجه نصیر تأکید می‌کند که اگر حسن و قبح تنها بر اساس حکم شارع تعیین شود و هیچ مبنای عقلی نداشته باشد، امکان بروز تعارض و آشفتگی اخلاقی وجود دارد. بنابر دیدگاه ایشان، هرگاه دو امر قبیح با یکدیگر تعارض پیدا کنند، عقل حکم می‌کند که باید به آنچه قبحش ضعیف‌تر است عمل شود، در حالی که همچنان به قبح امر قوی‌تر آگاهی وجود دارد. در اینجا ترک نجات پیامبر با وجود توانایی بر آن قبیح است و دروغ نیز قبیح است، اما اولی قبیح‌تر است؛ پس باید آن را انجام داد، در حالی که آگاهی به قبح فعل دیگر همچنان باقی می‌ماند (طوسی، ۱۴۰۵، ۱: ۳۴۱).

### لایه الهیاتی: غیرالزامی بودن وجوب

از منظر خواجه طوسی، استدلالی که پذیرش حسن و قبح عقلی را به تحکم عقل بر جلال و جبروت الهی فرو می‌کاهد، مبتنی بر خلط میان کاشفیت و تقنین، میان وجوب عقلی و الزام شرعی است. طوسی در این جا وجوب را به معنای فقهی تکلیف الزام‌آور اعتباری تفسیر نمی‌کند، بلکه آن را به استحقاق ذم بر ترک فعل برمی‌گرداند و توصیف‌کننده کمال ذات الهی می‌داند. عقل در منظومه خواجه، نه تعیین‌کننده تکلیف برای خداوند، بلکه کاشف حکمت و عدل ذاتی افعال است. از این رو، پذیرش حسن و قبح عقلی، نه تحدید قدرت الهی، بلکه شرط امکان معقولیت الهیات اخلاقی، تنزیه خداوند از افعال قبیح، و تبیین مسؤولیت اخلاقی انسان در چارچوب حکمت و عدل الهی است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲).

نتیجه اینکه می‌توان مدعی شد حسن و قبح شرعی، اگرچه در چارچوب الهیات دینی نقش مهمی دارد، اما به‌تنهایی برای تبیین مسؤولیت اخلاقی کافی نیست. مسؤولیت اخلاقی زمانی به‌درستی تبیین می‌شود که در کنار امر و نهی شرعی، به سه اصل دیگر، اختیار انسان، ادراک عقلی حسن و قبح، و انتساب واقعی فعل به فاعل توجه شود. بدون اذعان به این سه مبنا، حسن و قبح شرعی بیشتر بیانگر نظام تکلیف است و تبیین‌کننده‌ی چرایی مسؤولیت اخلاقی نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی نشان می‌دهد که اختلاف این دو متفکر، فراتر از جزئیات نظری است و به تلقی‌های بنیادین از نسبت میان عقل، اختیار و تشریح الهی باز می‌گردد. فخررازی با تکیه بر اطلاق قدرت و اراده‌ی الهی، مسؤولیت اخلاقی را مفهومی صرفاً اعتباری و مولوی می‌انگارد که تحقق آن

منحصر در خطاب شرعی است. در این چارچوب، حسن و قبح افعال پیش از جعل شرعی، فاقد هرگونه قدرت الزام آور است و عقل تنها در سطحی توصیفی قادر به درک ملائمت یا منافرت افعال است. نتیجه منطقی این رویکرد، سلب مسئولیت اخلاقی از انسان پیش از شریعت است؛ وضعیتی که رازی آن را لازمی حفظ حاکمیت مطلق تشریح الهی و نفی هرگونه منشأ الزام مستقل از اراده‌ی خداوند می‌داند. در مقابل، خواجه نصیر با بازسازی مبانی مسئولیت اخلاقی، نشان می‌دهد که نفی نقش عقل عملی در درک حسن و قبح، به تهی شدن مفهوم مسئولیت و ناسازگاری با بدهت وجدان انسانی می‌انجامد. از منظر طوسی، عقل عملی به‌طور بدیهی استحقاق مدح و ذم را در افعال انسانی درک می‌کند و همین ادراک، شرط امکان ستایش، سرزنش و مسئولیت‌پذیری است. خواجه با اتخاذ قاعده‌ی الأمر بین الأمرین، فاعلیت حقیقی و اختیار انسان را در عین حفظ توحید افعالی تثبیت می‌کند. در نهایت، می‌توان گفت منظومه فکری فخررازی، هرچند در حفظ رویکرد خدامحور و شرع‌محور موفق است، اما در تبیین معقول مسئولیت انسانی با چالش‌های جدی مواجه است؛ چراکه با تقلیل انسان به محل وقوع فعل و نفی ادراک الزام آور عقل، پیوند میان اختیار و استحقاق مدح و ذم سست می‌گردد. در مقابل، نظریه خواجه طوسی با تلفیق هوشمندانه عقل، اختیار و شریعت، الگویی ارائه می‌دهد که هم با بدهت عقل عملی سازگار است و هم حکمت و عدل الهی را در چارچوبی منسجم حفظ می‌کند. بنابراین، پذیرش حسن و قبح عقلی نه تحدید اراده‌ی الهی، بلکه شرط امکان معقولیت اخلاق و تحقق مسئولیت انسانی است.

## منابع

### قرآن کریم

- ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵). شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
- دغیم، سمیح (۲۰۰۱م). موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین رازی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۱۸). قواعد الکلامیه، قم: موسسه الامام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). حسن و قبح عقلی، قم: موسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث الملل و النحل، بی جا، موسسه النشر الاسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). کشف المراد فی الشرح تجرید الاعتقاد، قم: موسسه النشر الاسلامی.

- ۹۰ بازخوانی موضع فخررازی درباره حسن و قبح عقلی به مثابه مبنای مسؤولیت اخلاقی و نقد کلامی خواجه طوسی علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲). *نهج الحق و كشف الصدق*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۶). *لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و صفات*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷). *المطالب العالیه من علم الالهی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱). *المحصل*، قاهره: مکتبه دار التراث.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *تفسیر کبیر*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۹۸۱). *الاربعین فی الاصول الدین*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *اصول کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۳۵). *فصول*، تهران: دانشگاه تهران.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷). *تجربید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *قواعد العقائد*، لبنان: دارالغربیه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۲۰). *الانوار الاجلالیه*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.