

Applying the "Ugliness of the Eagle of Belabian" Rule in Solving Ethical Problems

Behrooz Mohammadi Monfared[✉]

Department of Ethics, Faculty of Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.
muhammadimunfared@ut.ac.ir

Abstract

Introduction: In Usul (principles of jurisprudence), rational and textual discussions are organized to resolve jurisprudential and religious issues. However, its impact extends beyond *Fiqh* (jurisprudence) and can play a role in moral epistemology. Extending the principle of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān* (the ugliness of punishment without clarification) to resolve issues in moral epistemology means it has the following applications as a Justified Practical Knowledge:

- In confronting moral doubts;
- As a source against moral epistemic skepticism;
- Resolving issues of applying moral knowledge to concrete subjects.

Findings:

1) The Nature of the Rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān*

The rational principle, *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān*, states that punishing or blaming a person for performing or omitting an act, without a valid religious clarification (*Shar'ī*) or a sound rational argument (*Dalīl 'Aqlī*) for the obligation, is ugly (*qubīh*). Therefore, if an agent doubts the ruling of a religious act and has not received any valid clarification, reason deems the principle of *Barā'ah* (innocence/exemption) to prevail, and the obligation is negated.

2) The Rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān* and Moral Epistemic Skepticism

Moral epistemic skepticism asserts that access to certain moral truths is impossible. However, the rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān* acts as a form of **Justified Practical Knowledge**, rescuing the skeptical agent from inability.

3) The Rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān*: The Basis of Moral Exemption in Moral Doubt

Moral doubt occurs when an individual knows general moral principles but is ambiguous about a specific action. In such situations, the rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān*

Cite this article: Mohammadi Monfared, B.(2025). Applying the "Ugliness of the Eagle of Belabian" Rule in Solving Ethical Problems. *Interdisciplinary Studies in Ethics*, 1(2), p. 49-70.
<https://doi.org/10.48308/jiethics.2025.241670.1028>

Received: 2025/04/30; Received in revised form: 2025/05/28 ; Accepted: 2025/06/23 ; Published online: 2025/10/02
Article type: Research Article jiethics.sbu.ac.ir

provides the rational basis for **moral exemption** (*Barā'ah*); meaning, after review and finding no valid clarification regarding the badness of an act, reason rules that the agent is exempt from moral blame and responsibility. The principle of moral exemption has two consequences:

- A) Necessity of Non-Blame by the Observer (External Judge):
- B) Moral Responsibility Following Moral Exemption:

4) The Rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān* and the Challenge of Applying Moral Knowledge to Subjects

The error of applying moral knowledge (*Tajarrī Akhlāqī* or moral transgression/presumption) occurs when an individual intends to violate a moral law (e.g., lying), but their action, in reality, conforms to the actual moral ruling (they tell the truth). Based on the rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān*: Since the agent in this state lacks valid clarification regarding the wrongness of their current act (because their knowledge was erroneous), reason rules for their **moral exemption**. Therefore, moral transgression resulting from a misapplication error entails no moral blame or responsibility (neither based on intention nor result), because accountability without clear clarification is ugly.

Discussion: By utilizing discussions from Usul studies, one can achieve a deeper understanding of the role of “**Clarification**” (*Bayān*) and the level of moral awareness in the possibility of acting upon the contents of moral propositions. From this perspective, the rule of *Qubh-e 'Uqāb Bilā Bayān* is not merely an *Usūlī* rule confined to *Fiqh*, but rather an **epistemological foundation for moral judgment in cases of doubt**. This rule, as a rational criterion, enables decision-making regarding behaviors or attitudes whose moral wrongness or badness lacks clear clarification. Hence, it can be considered a basis for **moral exemption** and the organization of moral epistemology in doubtful situations.

Keywords: The Ugliness of Punishment without Clarification, Monotheistic Ethics, Moral Epistemology, Moral Acquitta, Moral Transgressio.

References

- Ansari, M. B. M. A. (1997). *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Islami Publications, First Edition. [in Arabic]
- Khomeini, R. (2002). *Tahdhīb al-Uṣūl*. Tehran: Imam Khomeini Publishing Institute. [in Arabic]
- Khoei, S. A. (1973). *Ajwad al-Taqrīrāt*. Report on the lectures of M. H. Nā'inī. Qom: al-'Irfan Press. [in Arabic]
- Sadr, M. B. (2000). *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl* (Lessons in the Principles of Jurisprudence). 2 Vols. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [in Arabic]
- Tabātabā'i, S. M. H. (1992). *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Qom: Ismailiyan Publications. [in Arabic]
- Gharawī Nā'inī, M. H. (1986). *Fawā'id al-Uṣūl*. Report by M. A. Kāzīmī Khurāsānī. Qom: Islami Publishing Institute. [in Arabic]
- Firouzabadi, M. H. (2016). *'Ināyat al-Uṣūl*. Qom: Firouzabadi Research Institute. [in Arabic]
- Karimi, H. & Sharifi, M. (2014). *Ā'in-e Dādrasī-ye Madanī* (Principles of Civil Procedure). Tehran: Mizan Publications. [in Persian]
- Kāzīmī Khurāsānī, M. A. (1997). *Fawā'id al-Uṣūl*. Report on the lectures of M. H. Nā'inī. Qom: Islami Publishing Institute. [in Arabic]

- Mohammadi Monfared, B. (2018). *Tawjīh-e Bāvar-e Akhlāqī* (Justification of Moral Belief). Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [in Persian]
- Mohammadian, A.; Bagheri, A. & Elmi, M. R. (2014). Investigating the Evidences and Documentation of the Principle of Non-Retroactivity of Penal Laws in the Islamic System. *Quarterly Journal of Criminal Law*, 5(1): 109–128. [in Persian]
https://search.eitaa.com/?url=https://jol.guilan.ac.ir/article_642.html
- Mesbah Yazdi, M. T. (1994). *Durūs-e Falsafah-ye Akhlāq* (Ethics Philosophy Lectures). Tehran: Ettela'at Publications. [in Persian]
- Vahid Behbahani, M. B. (1995). *Al-Fawā'id al-Hā'iriyyah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [in Arabic]
- Na'ini Kashani, A. (1997). *Awā'id al-Ayyām*. Qom: Islamic Propagation Office Publications. [in Arabic]
- Sinnott-Armstrong, Walter, "Moral Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

کاربرد قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در حل مسائل معرفت اخلاقی

بهروز محمدی منفرد

گروه اخلاق، دانشکده اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. muhammadimunfared@ut.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی امکان بهره‌گیری از قاعده عقلی قیح عقاب بلا بیان در حوزه معرفت اخلاقی می‌پردازد. این قاعده که در علم اصول مبنای اصل برائت عقلی به شمار می‌رود، دلالت بر این دارد که در صورت نبود بیان روشن درباره حکم شرعی فعلی، هیچ‌گونه الزام یا استحقاق عقاب بر انسان مکلف متوجه نخواهد بود. از آنجا که این قاعده اساساً عقلی است، می‌توان دامنه مفهومی آن را به قلمرو اخلاق نیز گسترش داد و آن را به مثابه معرفت عملی موجه در مواجهه با مسائل معرفت اخلاقی دانست. بر این اساس پژوهش حاضر سه هدف اصلی را دنبال می‌کند: ۱. به‌کارگیری قاعده قیح عقاب بلا بیان در مواجهه با شکاکیت معرفتی اخلاقی؛ ۲. کاربست آن برای حل تردید اخلاقی در مقام عمل و ۳. پاسخ به چالش تطبیق معرفت اخلاقی بر موضوعات مشتبه. فرایند پژوهش بدین شکل است که در بخش نخست، ماهیت قاعده قیح عقاب بلا بیان و نقطه مقابل آن، یعنی قاعده دفع ضرر محتمل بررسی و سپس کارکرد این قاعده در حوزه معرفت اخلاقی تحلیل می‌شود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که هرچند این قاعده در بافت شریعت اسلامی معنا و کارآمدی بیشتری دارد، می‌توان آن را در چارچوب اخلاق توحیدی و حتی سایر نظریه‌های اخلاقی به منزله ابزاری برای حل مسائل معرفت اخلاق یادشده به کار گرفت.

کلیدواژه‌ها: قیح عقاب بلا بیان، معرفت اخلاقی، معرفت عملی موجه، شکاکیت معرفتی اخلاقی، تردید اخلاقی، تجزیه اخلاقی.

استناد به این مقاله: محمدی منفرد، بهروز (۱۴۰۴). کاربرد قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در حل مسائل معرفت اخلاقی. *مطالعات میان‌رشته‌ای اخلاق*، ۱(۲)، ص ۴۹-۷۰.
<https://doi.org/10.48308/jiethics.2025.241670.1028>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی
jiethics.sbu.ac.ir

مقدمه

در علم الاصول - به عنوان یکی از تراث اسلامی مباحث عقلی یا نقلی به گونه‌ای سامان یافته‌اند که بتوانند در حل مسائل فقهی و شرعی نقش آفرین باشند؛ با این حال گستره تأثیر علم اصول منحصر به فقه نیست، بلکه از دو جهت می‌تواند در حل مسائل معرفت اخلاقی نیز کارآمد واقع شود: الف) برخی از مباحث علم الاصول مثل «حسن و قبح عقلی» به طور مستقیم در تحلیل و حلّ مسائل معرفت اخلاقی کاربرد دارند؛ ب) برخی اصول و قواعد اصولی قابلیت استفاده غیرمستقیم در قلمرو اخلاق را دارند؛ برای نمونه می‌توان از اصول عملیه و قواعد وابسته به آن مانند قاعده «قیح عقاب بلا بیان» یاد کرد.

قاعده «قیح عقاب بلا بیان» از جمله قواعد عقلی علم اصول است و از آنجا که قلمرو عقل شامل مباحث معرفت اخلاقی نیز می‌شود، زمینه تسری این قاعده و مانند آن به حوزه اخلاق و معرفت عملی موجه فراهم است. اکنون پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی در پی آن است که قاعده یادشده را از سه جهت بررسی کند:

- کاربردی قاعده در مواجهه با تردیدهای اخلاقی؛

- تبیین آن به عنوان یکی از منابع معرفت عملی موجه در جهت انعطاف عملی شکاکیت معرفتی اخلاقی؛

- بررسی نقش این قاعده در حل چالش تطبیق معرفت اخلاقی بر موضوع.

بدیهی است که با توجه به ماهیت و کارکرد اصولی این قاعده در بستر شریعت، انتظار می‌رود در حوزه اخلاق توحیدی کارآمدی بیشتری داشته باشد؛ هرچند بهره‌گیری از آن در دیگر رویکردهای اخلاقی نیز امکان‌پذیر است

مسئله اصلی پژوهش آن است که قاعده «قیح عقاب بلا بیان» به مثابه معرفت عملی موجه، چگونه و به چه نحو می‌تواند برخی مسائل و چالش‌های معرفت اخلاقی را حل کند و چه کارکردهایی در این قلمرو دارد؟ در این راستا، نخست ماهیت این قاعده و نقطه مقابل آن؛ یعنی قاعده «ضرورت دفع ضرر محتمل» بررسی می‌شود و سپس کارکردهای آن به مثابه معرفت عملی موجه تحلیل خواهد شد.

۱. تحلیل مفاهیم

۱-۱. قاعده قیح عقاب بلا بیان

قاعده عقلی «قیح عقاب بلا بیان» از جمله مبادی اصول عملی در علم اصول فقه است که وظیفه عملی مکلف را در زمان «شک در تکلیف» تعیین می‌کند. این قاعده از قواعد مشهور در علم الاصول و مبتنی بر پذیرش «حسن و قیح عقلی» است؛ بدین معنا که از نظر عقل، هر گونه عقاب و کیفر کردن انسان مکلف به دلیل انجام یا ترک عملی (چه دنیوی و چه اخروی) ناپسند و قبیح است، مگر آنکه بیان شرعی معتبری

(اعم از آیات، روایات یا احکام قطعی عقلی) در خصوص آن فعل وجود داشته باشد یا حجت و معرفت مکفی نسبت به ضرورت ترک آن فعل، برای مکلف حاصل شده باشد. (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج: ۱: ۳۳۹). به عبارت دیگر براساس این قاعده، قبیح است که مکلف را به سبب انجام یا ترک فعلی سرزنش کرد بدون اینکه از سوی شارع گزاره‌ای معطوف به انجام یا ترک آن فعل بیان شده باشد یا اینکه دلیل عقلی روشنی برای ضرورت انجام یا ترک آن فعل وجود داشته باشد؛ در این صورت عقل حکم می‌کند که نباید مکلف را عقاب و مؤاخذه کرد.

«قاعده قبح عقاب بلا بیان» به عنوان مبنایی برای اصل برائت عقلی است؛ یعنی زمانی که حکم شرعی نسبت به فعل «الف» برای فاعل مکلف مشکوک بوده و هیچ بیانی به او نرسیده باشد، اصل برائت عقلی جاری می‌شود و تکلیف قطعی متوجه وی نخواهد بود. این امر بدان معناست که چون معرفت معتبری نسبت به حکم وجود ندارد، مکلف می‌تواند اصل برائت را در مورد حکم مشکوک اجرا کند؛ در نتیجه پیش از آنکه شارع یا قانون‌گذار، احکام خود را به صورت حجت‌دار به اطلاع مردم برساند، نمی‌تواند کسی را به دلیل تخلف مجازات کند. اکنون به استدلال ذیل براساس قاعده قبح عقاب بلا بیان توجه کنید:

- **صغری:** عقاب کردن مکلف به سبب ترک تکلیف مشکوک و مورد تردید، البته پس از جستجوی حکم تکلیف و عدم حصول علم به حکم، عقاب بلا بیان است.

- **کبری:** عقاب کردن بدون بیان قبیح است.

- **نتیجه:** عقاب کردن مکلف به سبب ترک تکلیف مشکوک قبیح است و از آنجا که خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود، مکلف نیز در این صورت مورد عقاب قرار نخواهد گرفت.

این قاعده در علم اصول بر مبنای دو اصل اساسی استوار است: وجدان و عدل الهی. از نظر وجدان، هیچ وجدان آگاهی انجام عقاب را بدون وجود دلیل (عقلی یا نقلی) بر نادرستی فعل نمی‌پذیرد؛ همچنین براساس اصل عدل الهی، خداوند حکیم رفتاری را انجام نمی‌دهد که مصداق ظلم یا قبیح باشد (مانند تکلیف بدون بیان). بر این اساس هرگاه از سوی شارع الزامی نرسیده باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان، آن الزام و در نتیجه مؤاخذه ناشی از آن را برمی‌دارد. در مقابل آن، قاعده «حسن عقاب پس از بیان و ابلاغ حکم» قرار دارد که در مقام شک در تکلیف جاری می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۳۷۴: ۵۳).

بیان این نکته نیز ضروری است که قاعده قبح عقاب بلا بیان در دو سطح از شک و تردید طرح می‌شود: نخست، مواردی که مکلف در اصل وجود حکم تردید دارد که اصطلاحاً به آن «شبهه حکمیه» گویند؛ دوم، مواردی که حکم مشخص است اما نسبت به موضوع (مصدق) حکم تردید وجود دارد که به این تردید «شبهه موضوعیه» گفته می‌شود. با فرض قبول جریان قاعده «قبح عقاب بلا بیان» در شبهات حکمیه درباره جریان قاعده یادشده در شبهات موضوعیه دو دیدگاه از سوی دانشمندان اصول فقه مطرح

شده است: یکی، عدم جریان قاعده در شبهات موضوعیه و دیگری، قاعده یادشده را در شبهات موضوعیه دارای کارایی و برائت عقلی را شامل شبهات موضوعیه می‌داند (خوئی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۲۲۵؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۸۹). نگارنده این پژوهش، دیدگاه دوم مبنی بر جریان قاعده در شبهات موضوعیه را موفق‌تر می‌داند، هرچند در این مقام به تفصیل به استدلال‌ات آن پرداخته نخواهد شد.

نکته‌ای که اهمیت دارد این است که قاعده قیح عقاب بلا بیان، قاعده‌ای عقلی می‌باشد و از این جهت قابلیت دارد که در حوزه حقوق و اخلاق نیز به کار رود؛ برای نمونه استفاده از قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در حوزه حقوق به این صورت است که از لحاظ عقلی قبیح می‌باشد که پیش از اینکه بیان و قانونی در مورد جرم بودن فعل «الف» داشته باشیم، فردی را به سبب ارتکاب فعل «الف» مجازات کنیم؛ یعنی نخست باید قانون‌گذار از یک عمل کلی نهی و قانونی در نفی آن عمل تصویب کند، سپس این نهی به مخاطبان قانون ابلاغ شود تا پس از آن بتوان بابت تخلف از نهی مزبور افراد را مواخذه کرد (ر.ک: کریمی و شریفی، ۱۳۹۳؛ محمدیان، باقری و علمی، ۱۳۹۳). در ادامه نحوه استفاده از این قاعده در حوزه معرفت عملی موجه نیز بیان می‌شود.

۱-۲. تعارض و تقدم قاعده «قیح عقاب بلا بیان» بر «ضرورت دفع ضرر محتمل»

در کنار قاعده «قیح عقاب بلا بیان» که اصل را بر برائت قرار می‌دهد، قاعده‌ای دیگر به نام «ضرورت دفع ضرر محتمل» وجود دارد که براساس آن در مواردی که احتمال ضرر وجود دارد، عقل حکم به احتیاط می‌کند و دفع آن ضرر را واجب می‌داند (غروی نائینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۱۵؛ نراقی کاشانی، ۱۴۱۷: ۴۱۴). درحقیقت این قاعده در مواردی جاری می‌شود که انجام یک فعل، احتمال وقوع ضرر قابل توجه (اغلب عقاب اخروی) را در پی داشته باشد؛ در این حالت، عقل حکم می‌کند که مکلف باید جانب احتیاط را برگزیند و از آن فعل اجتناب کند. پس در مواجهه با تردید در استنباط یک حکم شرعی (فعل الف)، دو رویکرد متضاد مطرح می‌شود:

- اصل برائت (مبتهی بر قیح عقاب بلا بیان): حکم به عدم ثبوت تکلیف و امکان انجام فعل.

- اصل احتیاط (مبتهی بر لزوم دفع ضرر محتمل): حکم به لزوم اجتناب از فعل (ترک آن) به دلیل

احتمال عقاب.

این تعارض میان دو قاعده، اهمیت تعیین قاعده حاکم و مقدم را دوچندان می‌سازد؛ زیرا جاری شدن هر کدام به اتخاذ حکم متضادی درباره فعل مورد تردید می‌انجامد (نادرستی در مقابل وجوب احتیاط).

بیشتر اصولیون قاعده «قیح عقاب بلا بیان» را بر قاعده «ضرورت دفع ضرر محتمل» مقدم می‌دانند؛

برای نمونه امام خمینی با ارائه تحلیلی مبنایی بیان می‌دارد که قاعده قیح عقاب بلا بیان از مستقلات عقلیه

و با برهان قطعی عقلی قابل اثبات است. از نظر وی عقل به طور مستقل قبح مؤاخذه بدون بیان و نیز مؤاخذه فرد غافل و جاهل را درک می‌کند؛ در مقابل قاعده دفع ضرر محتمل یک قاعده عقلی می‌باشد که اعتبار آن منوط به وجود احتمال عقلایی ضرر است. افزون بر آن، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» بر قاعده «ضرورت دفع ضرر محتمل» مقدم است؛ زیرا امکان تنجّز تکلیف در گرو وجود بیان است. پس تا زمانی که بیان معتبری بر وجود تکلیف صادر نشده باشد بررسی احتمال ضرر ناشی از ترک آن تکلیف موجه نیست (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۵۸). مرحوم آیت‌الله بروجردی (ره) نیز قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را یک وجوب نفسی می‌داند که بر «محتمل‌الضرر» تعلق می‌گیرد و ارتباطی به واقعیت خارجی ضرر ندارد (به طوری که کشف خلاف آن، لزوم دفع را از بین نمی‌برد). وی بیان می‌دارد از آنجا که این دو قاعده به موضوعات متفاوتی تعلق دارند، قاعده قبح عقاب بلا بیان (که مربوط به اصل تکلیف است) بر قاعده ضرر محتمل (که مربوط به احتیاط عملی است) حاکم خواهد بود. (بروجردی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۲۲). در نهایت از نگاه مرحوم فیروزآبادی (ره) عقل تنها زمانی به قبح عقاب حکم می‌کند که هر دو بیان (بیان شرعی تکلیف و بیان شرعی احتیاط) منتفی باشند. در این حالت، عقل به طور مستقیم به قبح عقاب حکم می‌کند و قاعده وجوب دفع ضرر محتمل حاکم نخواهد بود؛ زیرا با عدم بیان شرعی، احتمال ضرر ناشی از ترک تکلیف نیز محقق نشده است (فیروزآبادی، ۱۳۹۵، ج ۴: ۶۰).

شهید سید محمدباقر صدر با مشهور اصولیون مخالفت کرده و قائل به تقدم قاعده ضرورت دفع ضرر محتمل است، مگر آنکه بیانی از شارع مبنی بر ترخیص یا عدم تکلیف رسیده باشد. مبنای این دیدگاه، نظریه حق الطاعة اوست که بیان می‌دارد:

«الذی ندرکه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ» (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۳۸).

یعنی آنچه با عقول خود درک می‌کنیم این است که خداوند متعال در هر آنچه از تکالیف او برای ما به قطع یا ظن یا احتمال آشکار می‌شود، حق طاعت دارد، مگر آنکه خود او در عدم تحفظ [احتیاط نکردن] رخصت داده باشد. نکته مهم این است که شهید صدر حق الطاعة را مختص به خداوند می‌داند؛ بنابراین در زمینه‌هایی که حق الطاعة مطرح نیست (مانند بایدها و نبایدهای اخلاقی عمومی)، ایشان نیز قاعده قبح عقاب بلا بیان را مقدم می‌شمارد. با این حال لازم به توجه است که براساس مبنای حق الطاعة، در حوزه اخلاق توحیدی و در رابطه با خداوند، قاعده قبح عقاب بلا بیان در مورد تکالیف مشکوک با چالش روبه‌رو خواهد شد.

به هر حال نگارنده مبنای مشهور اصولیون را پیش می‌گیرد و معتقد به تقدم قاعده قبح عقاب بلا بیان بر ضرورت دفع ضرر محتمل است و بر همین مبنا مسائل معرفت اخلاقی را تحلیل می‌کند.

۱-۳. معرفت اخلاقی و معرفت عملی موجه

«معرفت اخلاقی» به معنای باور اخلاقی صادق و موجه^۱ است. یک فاعل شناسا (عامل) زمانی به «معرفت اخلاقی» دست یافته است که نسبت به محتوای گزاره‌های اخلاقی بنیادین همانند «عدالت نیکو است» یا «ستم کاری زشت است» یک باور دارد که این باور واجد سه شرط اساسی معرفت‌شناختی باشد: صداقت، باور و توجیه. (ر.ک: محمدی منفرد، ۱۳۹۷)، اما «معرفت عملی موجه»^۲ به معنای رسیدن به یک باور درباره چگونگی عمل است که دارای توجیه کافی برای اجرا باشد، اما لزوماً مبتنی بر کشف قطعی یک حقیقت نیست. در اینجا با سه مفهوم روبه‌رو هستیم؛ الف) معرفت: در اینجا منظور از «معرفت»، الزاماً یقین قطعی و بی‌چون و چرای فلسفی نیست (که شکاکیت اخلاقی آن را نفی می‌کند)، بلکه عبارت از تصدیق یا پذیرش یک گزاره عملی و اخلاقی است. ب) عملی: این معرفت مستقیماً به عمل و انتخاب فرد در موقعیت خاص مربوط می‌شود. ج) موجه: «موجه بودن» به این معناست که آن باور عملی که مجاز است فلان کار انجام شود، بر یک مبنای استدلالی قوی و پذیرفته‌شده استوار است. در این بحث، این مبنا همان قاعده قیح عقاب بلا بیان می‌باشد؛ به بیان ساده‌تر فرض کنید نسبت به انجام یک فعل تردید دارید و نمی‌دانید کدام فعل درست است. معرفت اخلاقی می‌خواهد بگوید که کدام فعل واقعاً درست بوده، و کدام یک خطاست و شکاک معرفتی می‌گوید: من نمی‌دانم کدامیک درست است. اما معرفت عملی موجه می‌گوید: چون هیچ ممنوعیتی در انجام یک فعل نیست، می‌توانید فعلی را انتخاب کنید که در انجام آن تردید دارید؛ زیرا به سبب این انتخاب سرزنش نمی‌شوید. پس معرفت عملی موجه در اینجا باور منطقی و مستندی است که فاعل را از حالت فلج‌کننده شکاکیت خارج می‌کند و به او اجازه عمل با پشتوانه عقلی می‌دهد، بدون آنکه ادعا کند حقیقت اخلاقی آن عمل را کشف کرده است. به هر حال تحقق این نوع معرفت مستلزم وجود یک حکم (یا بیان) است که از خوبی و بدی یک فعل یا یک حالت نفسانی (مانند فضیلت یا رذیلت) سخن می‌گوید و در تراث اسلامی از سه منبع اصلی صادر می‌شود:

- عقل (منابع عقلی): احکام بدیهی یا مستنبطه‌ای که عقل انسان به‌تنهایی و مستقل از تجربه حسی یا وحی به آنها دست می‌یابد (مانند خوبی عدالت و بدی ظلم).

- وحی (منابع نقلی/شرعی): احکامی که از طریق متون مقدس (قرآن و سنت) از سوی شارع ابلاغ شده‌اند و متضمن تکلیف یا ارزش‌گذاری اخلاقی هستند.

- افزون بر عقل و وحی، بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان به عنصر کشف یا شهود نیز به عنوان یک منبع معرفتی مستقل و در عرض عقل و وحی توجه کرده‌اند. این دیدگاه بر این باور استوار است که

1. Justified True Belief

2. Justified Practical Knowledge

برخی حقایق اخلاقی، به‌ویژه در سطوح متعالی (مانند تجارب عرفانی یا شهود وجودی) از راه ابزارهای صرفاً منطقی یا تحلیل متون قابل وصول نیستند. «شهود» در این بافت به معنای یک ادراک بی‌واسطه و حضوری نسبت به واقعیت اخلاقی است که خود به عنوان یک توجیه قوی برای باور اخلاقی فاعل عمل می‌کند.

۱-۴. اخلاق توحیدی^۱

مراد از اخلاق توحیدی این است که در صورتی عنوان «خوبی» بر رفتارهای آگاهانه و اختیاری انسان حمل می‌شود که آن رفتارها صرفاً به نیت رضوان‌الله و غایت ذات باری تعالی انجام شوند و نیز در صورتی عنوان «فضیلت» بر حالتی برای نفس انسانی صدق می‌کند که آن حالات نفسانی برای فاعل اخلاقی صرفاً معطوف به غایت ذات باری تعالی سامان یابند؛ بنابراین زمانی «خوبی» بر یک فعل حمل می‌شود که فاعل اخلاقی آن فعل را صرفاً برای رضایت الهی انجام دهد و آن فعل مورد رضایت خداوند باشد و نیز هیچ‌گونه نیت و نفع شخصی یا جمعی مدنظر نباشد؛ همچنین ملکات فضیلت برای فرد از این جهت حاصل نمی‌شود که آن ملکات براساس تکرار افعال معطوف به لذت‌بخشی برای فرد یا جامعه محقق شود، بلکه زمانی نفس انسانی از فضیلت برخوردار است که آن فضیلت، معطوف به رضوان‌الله باشد؛ یعنی تعادل قوا برای نفس در ارتباط با غایت الهی ساماندهی شود. برای تدقیق اخلاق توحیدی می‌توان از مباحث علامه طباطبایی بهره برد.

علامه طباطبایی (ره) در تعریف اخلاق می‌گوید:

وهو الفن الباحث عن الملكات الانسانية المتعلقة بقوة النباتية والحيوانية والانسانية و تميز فضائل منها من الرذائل ليستكمل الانسان بالتحلى والاتصاف بها (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج: ۱): (۳۶۸).

علامه در این عبارت بیان می‌دارد که در اخلاق از ملکات انسان سخن می‌گوید و فضائل از رذائل بازشناسانده می‌شوند تا اینکه نفس انسانی با برخورداری از فضائل مزین شود. البته علامه طباطبایی استکمال نفس به کمک فضائل را با غایت رضایت الهی و تنها برای خداوند قطعی می‌داند. وی کامل‌ترین روش برای اخلاقی بودن را این امر می‌داند که رفتارهای اختیاری انسان و حالات نفس انسانی معطوف به ذات باری تعالی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج: ۱: ۵۵۹-۵۶۲). در این تصویر فاعل اخلاقی تنها رضای خداوند است و محبت او را در افعال اختیاری خود مدنظر دارد و طبعاً هیچ نفع دنیوی یا اخروی برای او اهمیت ندارد. وی این روش را روش قرآنی دانسته، بیان می‌دارد که این روش مختص قرآن بوده و در کتب

۱. علت بیان گزارشی از اخلاق توحیدی این است که توقع کاربرد قاعده قبح عقاب بلا بیان در اخلاق توحیدی نسبت به رویکردهای سکولار بیشتر است؛ زیرا این قاعده، قاعده‌ای اصولی می‌باشد که برای حل مسائل شریعت به کار می‌رود.

آسمانی و تعالیم انبیای گذشته نیامده است.

به هر حال براساس اخلاق توحیدی، تمام رفتارهای اختیاری انسان در صورتی معنای اخلاقی می‌یابند که با هدف رضوان‌الله و محبت الهی صورت پذیرند و حتی قرب الهی که مرحله‌ای پیش‌تر از رضوان‌الله است به عنوان مقدمه‌ای برای آن غایت است. پس تنها در این صورت فنای فی‌الله محقق و بستر برای کمال‌نهایی خود انسان نیز فراهم خواهد شد. از اینجا روشن می‌شود که تعبّد نسبت به فرامین الهی مقدمه‌ای برای اخلاق توحیدی به‌شمار می‌رود؛ زیرا رضوان‌الله را در پی دارد. پس براساس اخلاق توحیدی، رفتاری خوب است که صرفاً براساس رضوان‌الله و قرب الهی باشد و در این صورت عنصر «انجام فعل به یت رضایت الهی» اهمیت زیادی دارد. اکنون با مراجعه به آرای فقها، وجود این عنصر برای درستی افعال، معین و روشن است و اساس همه رفتارهای مأمور به آن نیز به‌شمار می‌رود. پس هر فعلی که شرع به آن حکم کند می‌تواند از جهتی دیگر در ذیل اخلاق توحیدی قرار گیرد؛ برای نمونه اگر فاعل نماز را به انگیزه تکلیف شرعی و از روی تعبّد و قرب الهی و دستور شرع مقدس و همچنین خوف از مجازات انجام دهد، رفتاری فقهی و بر مبنای شریعت انجام داده است؛ اما اگر همین فعل را صرفاً به انگیزه رضوان‌الله و قرب الهی انجام دهد، ذیل اخلاق توحیدی قرار می‌گیرد. پس مشاهده می‌شود که عنصر انگیزه عمل به تکلیف شرعی و دستور شرع مقدس و نیز مجازات و ثواب اخروی وجه تمایز فعل فقهی از اخلاقی است؛ بدین سبب در فقه از وجوب و حرمت سخن گفته می‌شود تا اینکه ضرورت عمل به شرع مقدس دانسته شود. در مقابل برای اینکه فعلی را از حیث اخلاقی خوب یا بد بدانیم به آن دو عنصر توجه نمی‌شود و صرفاً بر انگیزه قرب الی‌الله و رضوان‌الله تمرکز خواهد شد.

۲. قاعده قیح عقاب بلابیان و شکاکیت معرفتی اخلاقی

براساس شکاکیت معرفتی اخلاقی، راه مطمئنی برای معرفت به احکام و گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد و انسان نمی‌تواند به باور یقینی موجهی نسبت به حقایق اخلاقی دست پیدا کند (CF: Sinnott-Armstrong, 2024). حال اگرچه این قاعده نمی‌تواند باور یقینی موجهی نسبت به حقایق اخلاقی برای فاعل شناسا فراهم آورد، ولی دست‌کم نوعی معرفت عملی موجه برای مواجهه با شکاکیت معرفتی اخلاقی به‌شمار می‌رود؛ بدین صورت که اگر بیانی نسبت به درستی یا نادرستی فعل «الف» وجود نداشته باشد، باور فاعل شناسای اخلاقی به «بد و نادرست نبودن» فعل «الف» به کمک همین قاعده، توجیه می‌شود و فاعل شناسا از نوعی معرفت عملی موجه برخوردار خواهد بود. درحقیقت عدم بیان حکم به نادرستی از نظر عملی به مثابه یک بیان (یا حکم مثبت) به جواز است. این امر نشان می‌دهد که در سیستم اخلاقی (یا اصولی)، سکوت در برابر حکم، یک «حکم ضمنی» صادر می‌کند که همان جواز عملی است و همین کفایت می‌کند برای اینکه قاعده قیح عقاب بلابیان، فاعل شکاک را از موضع انفعالی شکاکیت (ناتوانی

در عمل) خارج کند و او را به موضع فعال مجاز بودن می‌رساند؛ زیرا به او می‌گوید که نمی‌توان فاعل اخلاقی را به سبب انجام یک فعل مجازات و مذمت کرد. اکنون برای تدقیق ادعا می‌توان به شکل ذیل استدلال کرد:

- مقدمه اول: استقلال عقل در درک بدیهیات اخلاقی؛ عقل به طور مستقل برخی احکام اخلاقی را درک می‌کند و نسبت به آنها آگاهی دارد، مثل اینکه «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است». پس معرفت و آگاهی از گزاره‌های اخلاقی می‌تواند مستقل از شرع و وحی باشد. این اصول بدیهی به مثابه اصول موضوعه اخلاقی عمل می‌کنند. اگرچه همه احکام اخلاقی از این راه قابل دستیابی نیستند، اما پایه‌هایی برای نظام اخلاقی فراهم می‌آورند.

- مقدمه دوم: الزام‌آوری بیان عقلی؛ اگر عقل به چیزی مستقلاً آگاه شود، این آگاهی به منزله بیانی برای فاعل اخلاقی بوده و برای او الزام‌آور است.

- مقدمه سوم: این قاعده به عنوان یک بیان عقلی مستقل عمل می‌کند که حکم «نادرست/ قبیح بودن» را از فعل مشتبه سلب می‌کند و در کنار گزاره‌هایی مثل «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» می‌تواند به تصمیم‌گیری اخلاقی فرد در مقام عمل کمک کند. پس می‌توان از آن نسبت به بسیاری از رفتارها به کار برد که حکمی در درستی یا نادرستی آنها وجود ندارد و براساس آن قاعده، دست‌کم حکم به «نفی نادرستی» آن کرد. طبعاً حکم به «نفی نادرستی» به معنای حکم به خوبی واقعی برای فعل و رفتار مشتبه نبوده و لزوماً یک باور صادق مبتنی بر کشف حقیقت اخلاقی نیست، بلکه این صرفاً یک حکم اجرایی - معرفتی است که فاعل را در مقام عمل، مجاز به انجام آن می‌داند و او را از مذمت اخلاقی درامان می‌دارد.

نتیجه: قاعده قبح عقاب بلا بیان نوعی معرفت عملی موجه است که می‌تواند فاعل اخلاقی را از حالت شکاکیت معرفتی اخلاقی بیرون آورد. فاعل شناسا با این مبنا از نوعی معرفت عملی نسبت به نفی نادرستی در مقام عمل برخوردار است. اگر شکاک هستید و نمی‌دانید عملی خوب است یا بد، قاعده به شما می‌گوید چون «بیان روشنی بر بدی آن» وجود ندارد، پس شما معرفت دارید که براساس آن می‌توانید رفتار مشتبه را انجام دهید؛ زیرا مجازات براساس عدم بیان حکم قبیح است. این قاعده شما را از موضع انفعالی شکاکیت خارج می‌کند و به موضع فعال «انجام عملی مجاز» می‌رساند.

با این توضیحات قاعده قبح عقاب بلا بیان از یک اصل اصولی به یک اصل معرفتی عملی تبدیل می‌شود. این اصل با تأکید بر استقلال عقل (مقدمه ۱ و ۲) به عنوان منبعی از «بیان»، شکاک را متقاعد می‌کند که در نبود بیان صریح بر نادرستی یک عمل دارای نوعی باور موجه برای مجاز بودن به انجام آن (به معنای مصونیت از مذمت اخلاقی) است.

قاعده قبح عقاب بلا بیان، به ویژه در اخلاق توحیدی برای مواجهه با شکاکیت معرفتی اخلاقی در مقام عمل نسبت به برخی احکام اخلاقی قابلیت استفاده را دارد. علت امر این است که عنصر عقاب

کاملاً با عدم رضایت الهی سازگار است. در اخلاق توحیدی، «عقاب» اغلب به معنای «عدم رضایت الهی» تفسیر می‌شود. اگر اعمال انسان بر اساس عقل یا شرع به «بدی» محکوم نشود، دلیلی برای عدم رضایت الهی وجود نخواهد داشت.

۳. قاعده قیح عقاب بلا بیان مبنایی برای برائت اخلاقی در مواجهه با تردید اخلاقی

تردید اخلاقی نوعی نقص در معرفت مصداقی و نه معرفت کلی است و زمانی محقق می‌شود که فاعل اخلاقی به کلیات اخلاقی آگاهی دارد، ولی در مورد حکم اخلاقی یک مصداق خاص یا موقعیت جزئی دچار ابهام و تردید می‌شود. در این وضعیت، ذهن فاعل با دو پرسش اساسی روبه‌روست: ۱. آیا فعل خاص من، واقعاً مصداق یکی از آن کلیات اخلاقی است؟ ۲. اگر تردید دارم، آیا اخلاقاً مجاز به انجام آن هستم یا نه؟ این نوع تردید را می‌توان صورت خاصی از شبهه معرفتی اخلاقی جزئی دانست که با شکاکیت اخلاقی تفاوت دارد:

- در شکاکیت اخلاقی انسان در اصل وجود حقایق اخلاقی تردید دارد؛

- در تردید اخلاقی انسان حقایق کلی را پذیرفته، اما نمی‌تواند در یک مورد خاص تطبیق روشن و

مطمئنی به دست آورد.

اکنون می‌توان قاعده قیح عقاب بلا بیان را مبنایی برای اصل برائت اخلاقی دانست که تکلیف عملی فاعل اخلاقی را در موارد تردید نسبت به نادرستی فعل معین می‌کند. توضیح اینکه برائت اخلاقی عبارت است از حکم عقل به معذوریت و رفع مسئولیت اخلاقی از شخص در برابر انجام فعلی که نسبت به نادرستی آن تردید دارد، مشروط بر آنکه فاعل اخلاقی تفحص عقلانی و وجدانی کافی کرده، و به بیان یا دلیل قاطعی بر نکوهش آن فعل دست نیافته باشد؛ به عبارت دیگر، اگر فاعل اخلاقی پس از کاوش و تأمل عقلانی و اخلاقی، دلیلی معتبر بر بدی یا نادرستی فعل «الف» نیابد، آنگاه عقل او حکم می‌کند که مؤاخذه و مذمت کردن او به سبب انجام آن عمل قبیح است. در این معنا برائت اخلاقی نه صرف بی تفاوتی بلکه حالتی است که در آن وجدان اخلاقی پس از تلاش معرفتی به سکوت عقل و نبود بیان الزام آور می‌رسد و همین سکوت مبنایی برای برائت است.

برائت اخلاقی، برخلاف برائت حقوقی یا فقهی نه تنها ناظر به امکان مجازات یا سرزنش بیرونی است، بلکه ناظر به خودسرزنش‌گری اخلاقی درونی فاعل نیز می‌باشد؛ یعنی اگر به دلیل ابهام در حکم یک فعل از انجام آن خودداری کند یا آن را انجام دهد، عقل نباید او را در مقام قضاوت درونی مذمت کند.

درحقیقت قاعده «قیح عقاب بلا بیان»، خود به مثابه یک بیان عقلی کلی در اخلاق عمل می‌کند و می‌تواند یک اصل راهنما برای رفع تردید اخلاقی باشد. در مقام عمل، فاعل اخلاقی هنگامی که با تردید

در نادرستی فعلی مواجه است و هیچ بیان عقلانی یا نقلی در مذمت آن نمی‌یابد، از دید عقل، مجاز در انجام آن دانسته می‌شود و مؤاخذه اخلاقی بر او وارد نیست. پس براساس قاعده قبیح عقاب بلا بیان، همان‌گونه که مجازات شرعی بدون بیان تحریم، قبیح است، مذمت اخلاقی نیز بدون وجود بیان قاطع در مذمت آن فعل، قبیح خواهد بود. برائت اخلاقی در دو نوع تردید کاربرد دارد:

- **تردید در اصل حکم اخلاقی:** برای نمونه فاعل نمی‌داند آیا «غیبتِ کودکِ غیر ممیز» واقعاً قبیح است یا نه؟ او جستجو می‌کند و به بیان روشنی از عقل یا نقل دست نمی‌یابد که حکم به بدی آن دهد. در اینجا عقل حکم می‌کند که فاعل از مؤاخذه مبرا است.

- **تردید در مصداق فعل:** مثلاً فاعل می‌داند «غیبت قبیح است»، اما نمی‌داند سخنی که می‌خواهد بگوید، مصداق غیبت هست یا نه؟ پس از تأمل و بررسی، اگر همچنان تردید باقی بماند، باز هم عقل به برائت او حکم می‌دهد؛ زیرا «بیان» روشن در مصداق وجود ندارد.

در هر دو مورد، فاعل اخلاقی از نظر مسئولیت اخلاقی مبرا است؛ یعنی نه مستحق عقاب الهی می‌باشد و نه مستحق مذمت عقلی یا وجدانی.

اصل برائت اخلاقی که ریشه در حکم عقل عملی به قبیح عقاب بدون بیان (قاعده قبیح عقاب بلا بیان) دارد، در مواجهه با تردید اخلاقی نه تنها یک دفاع نظری، بلکه یک تکلیف عملی برای فاعل و ناظر (قضاوت‌کننده) ایجاد می‌کند. درحقیقت اصل برائت اخلاقی مستقیماً به حل بحران معرفتی ناشی از تردید می‌پردازد؛ این اصل با نفی امکان مذمت عملاً قلمرو حکم اخلاقی را به جایی محدود می‌کند که بیان کافی و نافذ وجود داشته باشد. به هر حال این اصل در مواجهه با تردید اخلاقی دو نتیجه مهم را در پی دارد.

الف) ضرورت عدم مذمت فاعل از سوی مشاهده‌گر (قضاوت‌کننده بیرونی)

برائت اخلاقی در درجه اول یک ضمانت برای عدم قضاوت توسط دیگران است. این جنبه تعمیق یافته «قبیح عقاب بلا بیان» در ساحت تعاملات انسانی است. در این مورد چند نکته اساسی روشن می‌شود:

- **نفی حق قضاوت:** مشاهده‌گر (فاعل دیگر) مادامی که یقین قطعی نداشته باشد که فاعل اصلی قصور در تفحص داشته یا عملش در واقع مصداق یک حکم قطعی بوده است، حق اخلاقی ندارد که او را مذمت کند؛ زیرا وظیفه ناظر نیز اعمال همین اصل برائت است. این یک تکلیف هنجاری بر مشاهده‌گر است که حکم را به «اصل برائت» واگذار کند.

- **نقش برائت در آگاهی از تمایز میان فعل قبیح و فعل مشکوک:** اصل برائت اخلاقی در جهت ضرورت آگاهی اخلاقی برای عمل به فحوای گزاره‌های اخلاقی استفاده می‌شود؛ برای نمونه تصور کنید که بیانی عقلی برای قبیح بودن رفتاری مثل غیبت یا حسادت نسبت به یک فرد - البته در صورت عدم آسیب و زیان

این غیبت و حسادت به آن فرد - وارد نمی‌شود، فاعل اخلاقی می‌توانست بگوید چنین رفتارهایی چون آسیبی ندارند؛ بنابراین قبیح نیستند و فاعل آن نیز مذمت نمی‌شود، اما از آنجا که شاهد بیانی عقلی و حیانی نسبت به ترک این رفتارها هستیم، مذمت کردن فاعل این رفتارها نیز قبیح نیست. درحقیقت بسیاری از افعال، صرفاً براساس علل انتزاعی و غیر مشهود (مانند تأثیر بر ملکات نفسانی) قبیح دانسته می‌شوند. اگر بیان قاطع عقل یا وحی نبود، فاعل می‌توانست صرفاً با تکیه بر عدم وجود ضرر عینی و بیرونی، عمل خود را موجه سازد؛ در نتیجه وجود بیانات قطعی (عقلی یا حیانی) است که مذمت را از حالت «قبیح» به حالت «جایز» تغییر می‌دهد. در نبود این بیان، برائت حکم می‌کند که عمل باید مانند یک فعل مباح تلقی شود، نه یک فعل ممنوع.

- جاهل قاصر و قلمرو برائت؛ این قاعده در مورد جاهل قاصر (کسی که قصوری در دسترسی به بیان نداشته یا توانایی درک آن را نداشته است) به صورت مطلق جاری است. در این حالت، برائت اخلاقی حکم می‌کند که او نه تنها مسئول نیست، بلکه نباید مذمت شود. علت مذمت نشدن این است که «بیان» و «حجت» بر او تمام نشده است. این امر خود نشان‌دهنده دامنه وسیع‌تر اصل برائت می‌باشد که از حوزه فقهی به حوزه تعاملات اخلاقی تسری یافته است.

- **اخلاق توحیدی و عدم قضاوت:** این اصل در اخلاق توحیدی ابعاد مهمی پیدا می‌کند: الف) قضاوت نهایی درباره خفایای نیت و میزان تقصیر، مختص ذات باری تعالی است. مداخله بشر در این حوزه (قضاوت درباره درستی یا نادرستی عمل فردی که در تردید بوده) نوعی تجاوز به حریم الهی در مقام قضاوت است. ب) عدم قضاوت و احترام به برائت اخلاقی فرد، مصداق عملی «حسن خلق» و پرهیز از «تجسس» است که در متون دینی به آن تأکید شده، و به قرب الهی می‌انجامد.

ب) عدم مسئولیت اخلاقی نتیجه برائت اخلاقی

واژه «مسئولیت» دارای معانی فراوانی است که از جمله آنها می‌توان به «اختیار»، «علت»، «وظیفه»، «پاسخگویی» و «سزاوار سرزنش بودن» اشاره کرد. سه مورد نخست هویتی توصیفی برای مسئولیت بیان می‌کنند و دو مورد آخر جنبه هنجاری مسئولیت را لحاظ کرده که در این بخش مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ بنابراین در اینجا مسئولیت به معنای پاسخگویی و سزاوار سرزنش بودن عامل برای تبیین و توضیح در برابر چیزی است که آن را انجام داده یا احتمالاً ترک کرده است.^۱ در این تصویر مسئولیت یا مسئول بودن در مواردی به کار می‌رود که خواهان (سائل) بتواند خواسته خود را از خواننده (مسئول) پیگیری کند و دست‌کم وی را درباره رفتار مطابق یا مخالف خواسته خود و پیامدهای آن پاسخگو بداند و مورد پرسش و

۱. با توجه به آنکه انسان از ویژگی‌های قدرت، اختیار، انتخاب و اراده آزاد برخوردار است؛ موجودی مسئول و مسئولیت‌پذیر می‌باشد که به عنوان انسان منتظر، مسئولیت‌های او در عصر غیبت نیز تداوم می‌یابد.

بازخواست بعدی قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۲۱). حال اگر مسئولیت‌پذیری را در حوزه اخلاق به‌کار ببریم و برای نمونه بگوییم که «من از حیث اخلاقی در مورد فلان کار مسئول هستم»، عنوان «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» صدق می‌کند. در مسئولیت‌پذیری اخلاقی فرد در برابر رفتارهای اختیاری و اخلاقی مسئول و پاسخگوست که این مسئولیت، پاسخگو بودن عامل اخلاقی به خداوند، خویشتن و سایر انسان‌ها را شامل می‌شود و در صورت عمل نکردن به وظیفه و مسئولیت اخلاقی خود سزاوار سرزنش است.

با این توضیحات اگر نسبت به یک فعل برائت اخلاقی وجود داشته باشد، طبعاً مسئولیت فاعل اخلاقی نسبت به یک فعل نیز منتفی خواهد بود. درحقیقت فهم دقیق مسئولیت‌پذیری اخلاقی انسان و نیز عمل به فحوای آن مسئولیت‌ها تنها با وجود بیان عقل و یا آموزه‌های وحیانی محقق می‌شود؛ زیرا انسان با مشاهده آیات قرآن و بسیاری از روایات متوجه می‌شود که در صورت ارتکاب بسیاری از رفتارهای غیراخلاقی باید پاسخگو باشد، وگرنه اصل برائت اخلاقی صادر شده و هیچ مسئولیتی در قبال فعلی که در نادرستی آن تردید است وجود نخواهد داشت؛ به این معنا که تنها زمانی فرد «الف» نسبت به یک فعل مسئول و پاسخگوست که حکمی بیان و ابلاغ شود و البته بدون قصور به او رسیده باشد، وگرنه هیچ مسئولیتی وجود ندارد. روشن است که بحث درباره مسئولیت اخلاقی اختصاص به حوزه اخلاق توحیدی ندارد، اما گستره مسئولیت اخلاقی به حوزه مسئولیت در قبال ذات باری تعالی سبب می‌شود که در اخلاق توحیدی به‌طور جدی‌تر مورد توجه قرار گیرد. در نظام اخلاق توحیدی، حتی مسئولیت فرد در قبال خود و دیگر افراد جامعه نیز می‌تواند به مسئولیت در قبال خداوند ارجاع شود.

از عبارات یادشده درباره برائت اخلاقی و نتایج برائت اخلاقی، مشکل تردید در مورد نادرستی فعل اخلاقی «الف» حل می‌شود و می‌توان اصالت برائت را ضامن عملی اخلاقی در ابهام و تردید دانست؛ بر این اساس، اگر حکمی در مورد نادرستی فعل «الف» صادر نشده باشد، نه می‌توان فاعل فعل «الف» را به سبب انجام آن فعل مذمت کرد و نه اینکه مسئولیتی برعهده فاعل گذاشت. پس درنهایت تکلیف ناظر و وضعیت فاعل روشن می‌شود؛ یعنی مشاهده‌گر حق ندارد فاعل مردد را مذمت کند و همچنین فاعل از مسئولیت پاسخگویی و سزاوار سرزنش بودن در قبال آن فعل خاص مبراست. این دو نتیجه، یکدیگر را تقویت می‌کنند و نشان می‌دهند که برائت اخلاقی، هم یک اصل معرفتی و نظری بوده و هم یک الزام ساختاری برای تحقق عدالت در احکام اخلاقی است.

نکته‌ای که اهمیت دارد این است که بحث از قضاوت نکردن دیگران و نیز مسئولیت اخلاقی اختصاص به اخلاق توحیدی ندارد و در سایر رویکردهای اخلاقی هم قابل طرح است. وجه اختصاص به اخلاق توحیدی از نظر گستره مسئولیت اخلاقی در اخلاق توحیدی و همچنین تأکید آموزه‌های وحیانی بر ضرورت مذمت قضاوت‌کننده در مورد افعال دیگران است. در اخلاق توحیدی، برائت اخلاقی

نه تنها تکلیف فاعل را در برابر وجدان خویش و مردم رفع می‌کند، بلکه به عنوان یک حُسن سلوک در برابر خداوند نیز مطرح می‌شود؛ زیرا التزام به اصل برائت (به عنوان یک حکم عقلی محض)، اطمینان می‌دهد که انسان صرفاً در مقام امثال فرامین قطعی الهی بوده و از پیش داوری و اتهام به دیگران (حتی در مقام قضاوت درونی) دوری کرده است.

۴. قاعده قیح عقاب بلا بیان و چالش تطبیق معرفت اخلاقی بر موضوع

از مسائل بنیادین در فلسفه اخلاق، نسبت میان معرفت اخلاقی و تطبیق آن بر رفتارهای جزئی است. هرچند انسان در سطح کلی احکام اخلاقی را می‌فهمد و به گزاره‌هایی مانند «راستگویی خوب است» یا «دروغ گفتن بد است» معرفت دارد، در مقام تشخیص مصداق خوب و بد در موقعیت‌های خاص، گاه دچار خطای تطبیقی می‌شود. این خطا موجب شکل‌گیری وضعیت‌هایی است که فاعل اخلاقی با علم به قانون، اما با اشتباه در تطبیق، رفتاری را انجام می‌دهد که یا بر خلاف قصد اوست یا بر خلاف تصور او از اخلاقی بودن است. در اینجا مسئله اصلی آن است که در موارد خطای تطبیقی معرفت اخلاقی، آیا فاعل مستحق مذمت است یا خیر؟ پاسخ به این پرسش به تبیین رابطه میان معرفت اخلاقی، تجرّی اخلاقی و قاعده قیح عقاب بلا بیان وابسته است. اکنون قبل از بررسی مسئله، بیان سه مقدمه ضروری است؛

مقدمه اول: چالش معرفت اخلاقی و تطبیق؛ انسان درک کلی از قوانین اخلاقی دارد، اما معرفت او در مقام تطبیق حکم بر موضوع جزئی ممکن است خطا کند؛ برای نمونه فردی با علم به گزاره «راستگویی خوب است»، قصد گفتن سخن راست دارد، ولی در مقام عمل، سخن او خلاف واقع از آب درمی‌آید یا برعکس، شخصی که می‌داند «دروغ گفتن قبیح است»، قصد گفتن دروغ دارد، اما گفته او مطابق واقع است. در این موارد، چالش اساسی این است که آیا نیت و قصد عصیان، وقتی نتیجه عمل منطبق بر حکم اخلاقی شد، موجب استحقاق مذمت می‌شود یا نه؟

مقدمه دوم: مفهوم تجرّی اخلاقی: «تجرّی» در اصل اصطلاح علم اصول فقه است و از ریشه «جرت» به معنای بی‌پروایی در برابر حکم الزامی قانون‌گذار برمی‌آید. در علم اصول، تجرّی به حالتی گفته می‌شود که فرد با علم به مخالفت با حکم الزامی قصد معصیت دارد، ولی در واقع فعل او منطبق با حکم واقعی است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ۴۴). در حوزه اخلاق، تجرّی اخلاقی به معنای قصد آگاهانه مخالفت با قانون اخلاقی است، حتی اگر در عمل، نتیجه رفتار مطابق اخلاق باشد؛ بنابراین در تجرّی اخلاقی دو عنصر محوری وجود دارد:

- آگاهی (علم یا قطع ظاهری) به حکم اخلاقی؛

- اراده و قصد فعل مخالف آن حکم.

هر دو عنصر برای تحقق تجرّی ضروری‌اند؛ زیرا در غیاب قصد عصیان یا در فقدان قطع به مخالفت،

رفتار تجربی‌آمیز رخ نمی‌دهد.

مقدمه سوم: مسئله تجربی اخلاقی و امکان مذمت؛ فرض تجربی اخلاقی را می‌توان چنین تصور کرد که فردی چون «سینا» یقین دارد گفته‌ی او دروغ است و به انگیزه‌های شخصی، قصد تمرد از قانون اخلاقی راستگویی دارد، اما در واقع خبر او راست و درست از آب درمی‌آید. اکنون پرسش این است: آیا شخصی که قصد دروغ گفتن داشته، ولی در واقع راست گفته است، مستحق مذمت است؟ در علم اصول، چنین شخصی در قلمرو شرع متجرب‌ی قلمداد می‌شود، اما در اخلاق مسئله پیچیده‌تر است؛ زیرا اخلاق نه فقط ناظر بر رفتار بیرونی، بلکه بر ساختار درونی نیت، معرفت و قصد فاعل نیز تأکید دارد. پس بررسی تجربی اخلاقی نیازمند تعیین نقش این عناصر در ارزیابی اخلاقی رفتار است. در اینجا مسئله آن است که رفتاری که به قصد تمرد و عصیان بوده، ولی محتوای آن فعل، خلاف اخلاق نبوده است، آیا نادرست می‌باشد؟ به عبارت دیگر آیا تجربی اخلاقی فاعل سبب می‌شود که وی مستحق مذمت شود؟

نتیجه اول: چالش تجربی اخلاقی در پرتو قاعده قبح عقاب بلائیان؛ دانستیم که براساس قاعده قبح عقاب بلائیان، عقاب یا مذمت شخصی که بیانی بر حرمت یا وجوب فعل به او نرسیده، قبیح است. در این چارچوب، اگر فاعل اخلاقی در مورد نادرستی یک رفتار، بیان عقلی یا وحیانی روشنی ندارد و در تشخیص آن دچار تردید است، عقل عملی او حکم به برائت اخلاقی می‌کند؛ یعنی تا زمانی که دلیلی بر نادرستی فعل در اختیار فاعل نیست، نمی‌توان او را سزاوار مذمت دانست، اما اگر فاعل با وجود این تردید قصد کند که «به نیت نادرستی» عملی را انجام دهد؛ یعنی بخواهد متعمدانه عصیان کند، پرسش این است که آیا نیت تمرد به تنهایی موجب مسئولیت اخلاقی می‌شود؟

نتیجه دوم: تحلیل معرفتی و اخلاقی مسئله؛ با مشاهده مطالب یادشده می‌توان مسئله اصلی را در قالب نکات ذیل حل کرد:

نکته اول: حالت تردید در حکم و قصد عصیان؛ اگر فاعل نسبت به نادرستی فعلی تردید دارد و بیانی از سوی عقل یا وحی به او نرسیده باشد. پس در این حالت: ۱. آگاهی او ناقص است (عدم وصول بیان)؛ ۲. نیت او مبتنی بر گمان نادرستی است و ۳. فعل او مشتبه‌الحکم است. در چنین وضعیتی، بنابر قاعده قبح عقاب بلائیان، عقل او حکم می‌کند که:

– نمی‌توان او را مؤاخذه کرد چون بیان وجود ندارد.

– نمی‌توان قصد او را مبنای مذمت دانست، زیرا اراده عصیان مبتنی بر علم خطا است نه معرفت

واقعی.

بنابراین فاعل متجرب‌ی در مورد فعل مشتبه‌الحکم، نه از نظر واقع مرتکب قبیح شده است و نه از نظر قصد مذمت می‌شود؛ زیرا قصد او بر معرفت باطل بنا شده و عقل در چنین وضعی حکم به برائت می‌کند.

نکته دوم: تمایز دو سطح از مذمت؛ با استناد به قاعده قیح عقاب بلایان دو سطح از مذمت می‌توان تصور کرد:

- **مذمت واقع‌نگر:** وابسته به صدور فعل قبیح واقعی؛ در حالت تجرّی اخلاقی چون فعل مطابق قانون اخلاقی است، این مذمت منتفی است.

- **مذمت نیت‌محور:** مربوط به اراده و سوء قصد؛ اما چون قصد او بر پایه قطع نادرست است و بیان واقعی در کار نیست، این مذمت نیز از نظر عقل قبیح خواهد بود.

پس عقل، هم از مذمت براساس نتیجه (فعل) و هم از مذمت براساس قصد امتناع می‌کند.

نکته سوم: نقش بیان، آگاهی و معرفت در استحقاق مذمت؛ سه عنصر کلیدی برای استحقاق مذمت فاعل اخلاقی وجود دارد:

- **بیان اخلاقی:** شرط تحقق مسئولیت اخلاقی است.

- **آگاهی واقعی از حکم:** شرط اعتبار قصد عصیان است.

- **نیت اقترانی با علم معتبر:** شرط استحقاق مذمت است.

اگر هر یک از این ارکان محدودش باشد، عقل به حکم قیح عقاب بلایان استحقاق مذمت را نفی می‌کند؛ بنابراین در مورد فاعل متجری که علم او خلاف واقع است، هیچ‌یک از ارکان تحقق مذمت فراهم نیست.

نتیجه نهایی: بحث از تطبیق معرفت اخلاقی بر موضوع در پرتو قاعده قیح عقاب بلایان، ما را به نتایج زیر رهنمون می‌سازد:

- تجرّی اخلاقی حاصل خطای تطبیقی در علم فاعل است؛ یعنی تصور او از نادرستی فعل با واقع سازگار نیست.

- قاعده قیح عقاب بلایان در این موارد، عقل را به صدور حکم برائت اخلاقی وامی‌دارد. فاعل متجری چون در موقعیت فقدان بیان قرار دارد، مستحقّ هیچ نوع مذمت (واقع‌نگر و نیت‌نگر) نیست.

- تنها در صورتی مذمت قابل تصور است که بیان معتبر نسبت به حکم اخلاقی فعل موجود باشد و فاعل با علم به آن، قصد تمرد کند و فعل نادرست واقعی را انجام دهد.

- وگرنه عقل به طور منطقی و معرفتی، حکم به عدم استحقاق مذمت می‌دهد؛ زیرا عقاب بدون بیان قبیح است، حتی اگر نیت فاعل ظاهراً به عصیان تعلق گرفته باشد.

بنابراین، تجرّی اخلاقی در حالت فقدان بیان و تردید در حکم مستلزم هیچ‌گونه مسئولیت اخلاقی نیست و اگر تصور چنین عصیانی باقی بماند، آن تصور صرفاً ناشی از خطای معرفتی است، نه از سوء اراده واقعی.

چنان‌که نتیجه نهایی بحث نشان می‌دهد: اگر بیان عقلی یا نقلی درباره نادرستی فعلی موجود

نباشد، عقل عملی فاعل نه تنها او را مجاز می‌شمارد، بلکه مذمت یا عقاب نسبت به او را قبیح و ناموجه می‌سازد.

نتیجه

با بهره‌گیری از مباحث علم اصول می‌توان به درکی ژرف‌تر از نقش «بیان» و سطح آگاهی اخلاقی در امکان عمل به مفاد گزاره‌های اخلاقی دست یافت. از این دیدگاه، قاعده «قیح عقاب بلا بیان»، نه صرفاً یک قاعده اصولی در محدوده فقه بلکه مبنایی معرفتی برای داوری اخلاقی در شکاکیت معرفتی اخلاقی و موارد تردید اخلاقی به شمار می‌رود. این قاعده به مثابه معیاری عقلی امکان تصمیم‌گیری درباره رفتارها یا نگرش‌هایی را فراهم می‌آورد که در نادرستی یا قباحت اخلاقی آنها بیان روشنی در دست نیست؛ از این رو می‌توان آن را پایه‌ای برای سامان‌دهی معرفت اخلاقی در وضعیت‌های مشتبه دانست. در نتیجه با لحاظ نقش ابزاری قاعده قبیح عقاب بلا بیان در حوزه معرفت اخلاقی می‌توان از تسری و توسعه کارکرد اصولی این قاعده به عرصه فلسفه اخلاق سخن گفت. عنصر محوری در این تسری همان حکم عقل به اباحه و نفی قبیح در مواضع فقدان بیان است که در مقام عمل می‌تواند مرجع تشخیص تکلیف فاعل اخلاقی در برابر رفتارهایی باشد که نسبت به نادرستی آنها تردید وجود دارد.

ملاحظات اخلاقی

این تحقیق به صورت یک پژوهش مستقل صورت گرفته، و برای انجام آن، از حمایت مالی موسسه خاصی استفاده نشده است. هم چنین، نویسندگان تعارض منافی نداشته‌اند.

منابع

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق). *فرائد الأصول*. قم: انتشارات اسلامی. چاپ اول.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۱). *تهذیب الأصول*. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). *تحریرات فی الأصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خونی، سید ابوالقاسم (۱۳۵۲). *أجود التقریرات*. تقریرات محمدحسین نائینی. قم: مطبعه العرفان.
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ق). *دروس فی علم الأصول*. ۲ جلد. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- غروی نائینی، محمدحسین (۱۳۶۵). *فوائد الأصول*. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیروزآبادی، محمدحسین (۱۳۹۵). *عنایه الأصول*. قم: مؤسسه تحقیقاتی فیروزآبادی.
- کریمی، حسین؛ شریفی، مهدی (۱۳۹۳). *آئین دادرسی مدنی*. تهران: میزان.
- محمدی منفرد، بهروز (۱۳۹۷). *توجیه باور اخلاقی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمدیان، علی؛ باقری، احمد؛ علمی، محمدرضا (۱۳۹۳). *واکاوی ادله و مستندات اصل عدم عطف قوانین کیفری به ما سبق در نظام اسلام*. *پژوهشنامه حقوق کیفری*، (۱)۵، ۱۰۹-۱۲۸.
- https://search.eitaa.com/?url=https://jol.guilan.ac.ir/article_642.html
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- نراقی کاشانی، احمد (۱۴۱۷ق). *عوائد الایام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۳۷۴). *الفوائد الحاثریه*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- Sinnott-Armstrong, W. (2024). "Moral Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).