

شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی نژاد*

چکیده

شهودگروی اخلاقی مکتبی در فلسفه‌ی اخلاق است که در قرن بیستم ظهور یافت و نظریات بسیاری را به خود جلب نمود. آرای متفکران این مکتب را می‌توان به سه مدعای اصلی عینیت حقایق اخلاقی، وجود مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی پایه و شرط بودن بلوغ عقلی برای فهم بداهت حقایق پایه‌ی اخلاقی فروکاست. قاضی عبدالجبار همدانی، متکلم و فقیه بزرگ معتزلی، در جای جای کتب کلامی خود، مباحثی فرااخلاقی را مطرح کرده که بسیار با نظریات شهودگرایان اخلاقی مشابهت دارد. سعی ما بر این است که اعتقاد وی به سه اصل اساسی شهودگروی را نشان دهیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- فلسفه‌ی اخلاق ۲- شهودگروی ۳- قاضی عبدالجبار ۴- عینیت اخلاقی ۵- مبنای اخلاقی ۶- کمال عقلانی ۷- بلوغ عقلی

۱. مقدمه^۱

فلسفه‌ی اخلاق، چونان یکی از فلسفه‌های مضاف جدید، در آثار گذشتگان بدین نام و با دغدغه‌های کنونی مطرح نبوده است. اما در آثار فلسفی و کلامی قدما، می‌توان بحث‌ها و مسائلی را پیدا کرد که در این حیطه بگنجد. معتزله، به عنوان عقلی‌ترین و یکی از مؤثرترین جریان‌های فکری عالم اسلام - که قرابت خاصی نیز با شیعه دارند - از جایگاه خاصی در این بحث برخوردارند. مسایل مختلفی که آن‌ها با دغدغه‌های کلامی مطرح

نموده‌اند، اینک در فلسفه‌ی اخلاق، مورد بحث است و بعضاً رویکردهایی مشابه با رویکرد معتزله در قبال این مسایل اتخاذ می‌شود. یکی از بزرگ‌ترین متفکران این نحله‌ی کلامی «قاضی عبدالجبار» است که آرای در خور اعتنایی در مسایل پایه‌ی اخلاقی دارد. تحلیل مفهومی وی از ارزش‌ها - خوب و بد - تأکید بر حسن و قبح ذاتی و عقلی و اقامه‌ی دلیل بر این مدعا، پرداختن به مفاهیم اخلاقی‌ای چون تکلیف، مسؤولیت، اختیار، انگیزش اخلاقی و رابطه‌ی خدا با ارزش، نشان‌دهنده‌ی اهمیت این بحث پایه‌ی اخلاقی در نزد وی می‌باشد. از سویی دیگر، شهودگروی اخلاقی یکی از جذاب‌ترین نحله‌ها در فلسفه‌ی اخلاق قلمداد می‌شود. درباره‌ی این که شهودگروی چیست و چه مبانی و مؤلفه‌هایی شاکله‌ی اساسی آن را تشکیل می‌دهند، نظرهای مختلفی مطرح است، چنان که برخی حتی این مکتب را یک جریان مستمر و پیوسته نمی‌دانند (۱۸، صص: ۸۳ - ۸۲). اما محققان معتقدند سه باور عینیت‌گروی، میناگروی اخلاقی و تکیه بر بلوغ عقلانی برای فهم بداهت حقایق پایه‌ی اخلاقی اصول مشترک این مکتب را تشکیل می‌دهند (۱۳، ص: ۱۰۴). قاضی عبدالجبار در کتب کلامی خویش و عمدتاً در بحث‌های مربوط به حسن و قبح اخلاقی، مطالبی بیان کرده است که نشان‌دهنده‌ی باور وی به این سه اصل شهودگرایانه است. به عبارت دیگر، اگر بتوان اعتقاد وی به این سه اصل را نشان داد، می‌توان گفت عبدالجبار افکار اخلاقی‌ای مشابه با شهودگروان معاصر داشته که نشان‌دهنده‌ی عظمت میراث فکری متفکران مسلمان می‌باشد.

۲. عینیت‌گروی در اخلاق

یکی از سؤال‌های اساسی که فلسفه‌ی اخلاق متکفل پاسخ‌گویی به آن است این سؤال است که «آیا ارزش‌ها عینی‌اند یا ذهنی؟» به عبارت دیگر، آیا ما خوب را می‌خواهیم چون خوب است، یا این که خوب، خوب است چون ما آن را می‌خواهیم؟» (۲۰، ص: ۸۵). پاسخی که به این سؤال داده می‌شود، مشخص می‌کند که فرد در زمره‌ی عینیت‌گروان است یا ذهنیت‌گروان. «عینیت‌گروی اخلاقی به دو صورت مطلق و ضعیف‌شده مورد اعتقاد است. صورت مطلق این نظریه به طور کلاسیک از سوی افلاطون اظهار شده است. وی معتقد بود خیر اخلاقی وصف‌ناپذیر و مستقل است. در دوره‌ی معاصر نیز فلاسفه‌ای چون مور^۴ به وجود ارزش‌هایی مستقل از انسان و مصلحت‌های عقلانی معتقد بوده‌اند. قائلان به شکل ضعیف‌شده‌ی عینیت‌گروی اخلاقی، ارزش‌ها را صفات یا کیفیاتی ظهوری در طبیعت اشیا می‌دانند که در اثر برقراری رابطه با انسان به ظهور می‌رسند» (۲۰، ص: ۹۲ - ۹۱). به هر حال، «یک نظریه‌ی اخلاقی را در صورتی عینی می‌دانیم که معتقد باشد صدق معنایی که

به واسطه‌ی یک جمله‌ی اخلاقی بیان می‌شود، مستقل است از شخصی که این جمله را استعمال می‌کند و نیز مستقل است از زمان و مکانی که در آن، این جمله را استعمال کرده است» (۲، ص: ۱۶۸). منطق‌گروی اخلاقی، شهودگروی، نظریات حس اخلاقی، نظریات الاهیاتی و طبیعت‌گروی عینی، همگی در زمره‌ی نظریات عینیت‌گرایند (همان، صص: ۱۶۸ - ۱۷۵).

در طرف مقابل، «یک نظریه‌ی اخلاقی ذهن‌گروانه، نظریه‌ای است که به حسب آن، احکام اخلاقی درباره‌ی انسان‌ها احکامی است در مورد نحوه‌ی واکنش مردم نسبت به این انسان‌ها یا افعال، یعنی نحوه‌ی تفکر یا احساس ایشان نسبت به آن‌ها» (همان، ص: ۱۹۳). «عجالتاً نظرهای ذهن‌گروانه^۵ را می‌توان بر اساس این که آیا احکام اخلاقی درباره‌ی افکار یا احساسات گوینده است یا درباره‌ی افکار گروهی از مردم است یا احساسات انسان بما هو انسان، به سه دسته طبقه‌بندی کرد» (همان، ص: ۱۹۴). روایت‌های معتدل‌تری نیز از ذهن‌گروی اخلاقی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به نظریه‌ی مکی^۶ اشاره کرد (صص: ۱۱۸ - ۹۵).

شهودگروان به عینیت حقایق اخلاقی عنایت خاصی داشته‌اند. چنان‌که مور بیش از یک سوم کتاب/خلاق خود را به بحث در این باره اختصاص داده است (۱۶، صص: ۱۲۴ - ۵۵). دیوید راس، شهودگرای وظیفه‌محور قرن بیستم، نیز به عینیت حقایق اخلاقی باور داشته و انحای مختلف ذهنیت‌گروی را مردود شمرده است (۲۲، ص: ۱۶۹ به بعد).

۲.۱. عینیت ارزش‌های اخلاقی

عینیت ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه قاضی عبدالجبار را می‌توان در «نظریه‌ی وجوه» سراغ گرفت. عبدالجبار معتقد است هر فعلی که بد یا خوب است؛ ویژگی‌هایی خارجی دارد که باعث بد یا خوب شدن آن فعل و در نتیجه، استحقاق فاعلش برای مدح یا ذم می‌شود. در حقیقت، این تعلق امر و نهی الاهی و یا خواست، عواطف و آرزوهای انسان نیست که باعث خوب یا بد بودن یک فعل می‌شود؛ بلکه ویژگی‌های افعال است که آن‌ها را خوب یا بد می‌سازد.

«نظریه‌ی وجوه» در میان قدمای معتزله نیز مطرح بوده و ابتکار قاضی عبدالجبار به حساب نمی‌آید. اما عبدالجبار به لحاظ بحث مشروحو که در این باره کرده و آرای ابتکاری‌ای که در این بحث آورده است، تقریباً سرآمد معتزله در این مسأله می‌باشد. وی چندین فصل از بخش اول جلد ششم کتاب معنی را به این بحث اختصاص داده و ابتدا به بیان اصل نظریه و سپس به ذکر وجوه مورد نظر خود و در پایان، به نقد سایر وجوهی که توسط دیگران برای بد و یا خوب بودن یک فعل بیان شده می‌پردازد. ما با یک تغییر

کوچک در این سیاق، پس از ذکر اصل نظریه، ابتدا نقد سایر وجوه و در ادامه، وجوه مختار قاضی عبدالجبار را یادآور خواهیم شد.

۱.۱.۲. **نظریه‌ی وجوه:** عبدالجبار معتقد است در هر فعلی که متصف به خوب و یا بد می‌شود، چیزی وجود دارد که سبب این اتصاف است. وی می‌گوید: «اگر بد عقلی مانند ستم و دروغ می‌باید به واسطه‌ی ویژگی‌های خاص خود، از دیگر افعال متمایز شود، پس باید چیزی باشد که آن فعل را چنین سازد، و اگر چنین چیزی نبوده، این بدی ترجیحی برای بد بودن [و خوب نبودن] نداشته، و هم‌چنین این فعل در برابر سایر افعال مرجحی برای موصوف صفت بد واقع شدن نمی‌داشت» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۵۷).

وی در عبارتی دیگر، همین مطلب را با تقریری مشابه چنین بیان می‌دارد: «اگر بپذیریم که فاعل فعل بد به خاطر انجام این فعلش مستحق نکوهش است ... پس باید فعل بد توسط ویژگی و صفتی مختص به خود از فعل خوب متمایز شود» (همان، ص: ۵۲). بدین ترتیب، دیده می‌شود که عبدالجبار معتقد به وجود وجوهی در فعل است که آن فعل را خوب یا بد می‌سازد، وجوهی که باید حقیقی و در خارج باشد (همان، ص: ۵۳). در ادامه، قاضی عبدالجبار سعی دارد نشان دهد چه وجوهی باعث بد بودن بد و خوب بودن خوب می‌شود (همان، ص: ۵۸).

۱.۱.۲. **وجوه ردشده توسط عبدالجبار:** متکلمان قبل از عبدالجبار برای بد بودن یک فعل، هفت وجه را بیان نموده‌اند. عبدالجبار این وجوه را رد کرده، وجوه مورد نظر خود را توضیح می‌دهد.

اولین وجهی که قدما برای بد بودن یک فعل بیان کرده‌اند «جنس» است. بر اساس منطق ارسطویی، جنس «کلی ذاتی است که بر افراد مختلف الحقیقه حمل می‌شود» (۸، ص: ۲۴)؛ مثلاً حیوان، جنس انسان، اسب، فیل و شتر است.^۷ عبدالجبار می‌گوید: «اگر فعلی، مثلاً ستمکاری، به خاطر جنسش بد باشد، باید هر ضرر و دردی بد باشد؛ در حالی که ما بدهتاً می‌دانیم که همه‌ی ضرر و دردها بد نیستند» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۷۷).

به نظر می‌آید منظور عبدالجبار این است که اگر بد بودن یک کار خاص ظالمانه به خاطر واقع شدن آن تحت عنوان کلی ضرر و الم باشد، باید هر فعلی که مضر است و یا هر فعلی که باعث درد می‌شود، بد باشد، اما بدهتاً درمی‌یابیم که چنین نیست، بلکه بسیاری از مضرات و دردها خوب تلقی می‌شوند (۳، صص: ۲۸۷ - ۲۸۲).^۸

دومین وجهی که قدما به عنوان مناط افعالی چون ستم و دروغ ذکر کرده‌اند «وجود» و سومین وجه «حدوث» می‌باشد. عبدالجبار می‌گوید: «لازمه‌ی اعتقاد به این دو وجه این

می‌شود که بگوییم هر موجودی و نیز هر محدثی بد است، درحالی که این قول بدهتاً باطل می‌باشد» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۸۰).

چهارمین وجهی که برای بدی بد ذکر شده است، «عدم» است. عبدالجبار در رد این وجه می‌گوید: «چنین نیست که بد بودن چیزهای بد به خاطر عدمشان باشد، چراکه این بدی صفتی است که در زمان وجود به این فعل اختصاص یافته است، پس چگونه مقتضای وجود آن بدی، عدمش است؟» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۸۰).

پنجمین وجه مذکور برای بد بودن بد، «وجود یا فقدان معنا یا علتی خارجی»^۹ است. عبدالجبار در رد این وجه می‌گوید: «این ادعا که ستم و دروغ متضمن علتی هستند تا آن‌ها را بد سازد، درست نیست؛ ... بلکه بد بودن از وجود و ذات خود آن‌ها است ... چراکه اگر دروغ نیازمند علتی باشد که آن را بد سازد، قابل تصور است که این علت همراه راست‌گویی بیاید و آن را بد سازد» (همان، صص: ۶۷-۶۸). وی هم‌چنین نمی‌پذیرد که فقدان علتی باعث بد شدن ستم و یا دروغ شود؛ چراکه ستم و دروغ با هر معنایی هم که تصور شوند، از بد بودن نمی‌افتند و هم‌چنین فقدان علت، خود، امری عدمی است و عدم نمی‌تواند علت واقع شود» (همان، ص: ۸۰).

ششمین وجهی که برای بد بودن بد ذکر شده است «اراده یا کراهت و امر و نهی مترتب بر آن» می‌باشد. ما در ادامه، در رد دلایل ذهنی گروان، به طور مفصل، ادله‌ی عبدالجبار در رد این وجه را خواهیم آورد و در این جا تنها برای حفظ روال، یک دلیل جدلی وی را متذکر می‌شویم. عبدالجبار می‌گوید: «اگر اراده باعث بد بودن ستم شود، باید هرگاه اراده منتفی شد، آن فعل (مثلاً ستم) خوب شود... اما این لازمه مورد پذیرش خود شما نیست، چراکه شما همان‌طور که علت بد شدن بد را تعلق اراده به آن می‌دانید، علت خوب بودن خوب را هم تعلق اراده می‌دانید، در حالی که در این جا انتفای اراده باعث خوب بودن فعل شده است» (همان، ص: ۸۱).

هفتمین و آخرین وجهی که برای بد بودن بد ذکر شده، «حال فاعل» است، حالاتی مانند محدث، مملوک، مکلف، مجبور و مغلوب بودن. عبدالجبار بطلان این وجه را با چهار دلیل بیان می‌دارد:

۱- «اگر این احوال باعث بد بودن فعل می‌شود، باید تمامی افعال ما یکسان باشد، یعنی همگی بد یا خوب باشد؛ چراکه حال فاعل در تمام این افعال یکسان بوده است. اما پذیرش این مطلب دوری جستن از عقل سلیم است» (همان، ص: ۸۷).

۲- «احوالی چون محدث یا بنده بودن فاعل هیچ نقشی در بد بودن فعل ندارد، چراکه فاعل قبل و بعد از انجام فعل، این حالات را به طور مشابه داراست و این نمی‌تواند وجه بدی

بد باشد، زیرا وجه و علت بد بودن چیزی است که چون حاصل شود، باعث بد بودن فعل می‌شود» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۸۹). به عبارت دیگر، هرگاه علت حاضر باشد، تحقق معلول ضروری است.

۳- «در صورت پذیرش حال فاعل به عنوان علت بد بودن فعل، می‌باید بد بودن فعلی مثل ستم را تا زمانی که آگاهی به محدث یا بنده بودن فاعل نداریم، درک نکنیم، چراکه بد بد پنداشته نمی‌شود تا زمانی که دانسته شود چرا و به چه خاطر بد است. بر این اساس، دهریه و سایر کسانی که به محدث و بنده بودن انسان‌ها اعتقادی ندارند، نباید خوب و بد را تشخیص دهند و یا باید در بد بودن ستم، شک کنند و این بدان منزله است که بگوییم این افراد بدیهیات را درک نمی‌کنند» (همان، ص: ۸۹ - ۸۸).

۴- «در صورت پذیرش حال فاعل به عنوان علت بد بودن فعل، می‌باید ستم و کذب و سایر ارزش‌های اخلاقی‌ای که برمی‌شماریم، در صورت صدور از خدا، پیامبران و فرشتگان، بد نباشد، چون حال آن‌ها با ما متفاوت می‌باشد» (همان، ص: ۱۲۵).

۲.۱.۱.۲. **وجوه مورد نظر عبدالجبار:** به نظر عبدالجبار، افعالی وجود دارند که در ذات خود بد بوده، نیاز به علتی خارجی ندارند که آن‌ها را بد سازد. به عبارت دیگر، این‌ها همگی «قبیح عقلی» هستند و از بدی درونی برخوردارند و اگر فعلی هم بد باشد، به خاطر این است که در نهایت، به یکی از این وجوه بازمی‌گردد. لذا می‌توان گفت که این وجوه در حقیقت، بدهای پایه و آغازین‌اند. در نظریه‌ی میناگروی، که در نزد فیلسوفان و متکلمان مسلمان، در عقل نظری، نظریه‌ای مقبول و سخت مورد اعتماد است، اعتقاد بر این است که تمامی گزاره‌ها و مفاهیم در نهایت به گزاره‌ها و مفاهیم پایه و بنیادین که فی نفسه واضح و مقبول و بی‌نیاز از تعریف و دلیل‌اند، بازگشت می‌نماید. بسیاری از فلاسفه، منطق‌دانان و متکلمان مسلمان این نظریه را در عقل عملی نیز جاری می‌دانند. عبدالجبار نیز در حقیقت، درصدد بیان مفاهیمی است که بدی آن‌ها واضح و بی‌نیاز از علتی خارجی است. وی مفاهیمی را به عنوان مفاهیم پایه، که در حقیقت، وجه بد بودن فعل بد هستند، برمی‌شمرد. منظور از وجه «ویژگی‌ای کلی و درونی در فعل است که باعث بدی آن فعل می‌شود. عبدالجبار از آن به علت و معنا نیز تعبیر می‌کند» (۱۹، ص: ۶۹). وجوهی که او استقراء می‌کند عبارت‌اند از: «ستم، عبث، دروغ‌گویی، کفران نعمت، نادانی، خواست بد یا اراده‌ی قبیح، امر به قبیح و تکلیف ما لایطاق» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۶۱). از نظر وی، سؤال از چرایی بد بودن این وجوه بی‌معنا است، «چراکه ستم بد است چون ستم است و دروغ بد است چون دروغ است و...» (همان). به هر حال، از دیدگاه وی، هیچ بدی‌ای مستقل از وجوه نمی‌باشد و هر چیزی که بد است حداقل یکی از این وجوه را داراست، هرچند ممکن است

چند وجه را با هم داشته باشد؛ مثلاً «سخن بد، گاهی به خاطر عبث بودن و گاهی به خاطر امر به قبیح و گاهی به خاطر دروغ بودن بد است» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۶۱).

تاکنون تنها درباره‌ی وجوهی که باعث بد بودن بد هستند سخن گفتیم و چندان به بحث درباره‌ی خوب و وجوه آن نپرداختیم. این بدان سبب است که عبدالجبار، آن گونه که به مفهوم بد و وجوه آن عنایت داشته، به مفهوم خوب نپرداخته است و به طور صریح، وجوهی را برای آن ذکر ننموده است، هرچند از بین سخنان وی، می‌توان برای خوب، وجوهی مانند عدل، نفع، صلاح، صدق و اراده بر خوب را استنباط کرد (۱۹، ص: ۱۰۴).

در میان خوب‌ها آن ارزشی که برای عبدالجبار بیشترین اهمیت را دارا است «واجب» می‌باشد. وی معتقد است همان‌گونه که یک فعل برای بد بودن نیاز به وجه یا ویژگی‌ای خاص دارد تا به وسیله‌ی آن از خوب متمایز شود، واجب نیز باید وجه یا ویژگی‌ای خاص داشته باشد تا از فعل مستحب بازشناخته شود (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۵۲). این وجه باید عینی و عقلانی باشد (همان، جلد: ۱۴، ص: ۲۲). وی وجوهی را که دیگران برای وجوب واجب ذکر کرده‌اند رد کرده است^۱ (همان، جلد: ۶/۱، ص: ۸۶) و هم‌چنین وجوه واجب را با توجه به این که این واجب مربوط به انسان می‌شود یا خدا، به دو شق تقسیم نموده است: گروه مربوط به انسان را به خاطر ویژگی موجود در آن واجب، واجب می‌داند و اموری چون باز گرداندن امانت، پرداخت قرض و شکر منعم را مثال می‌زند. گروه مربوط به خدا را نیز واجب‌هایی می‌داند که به خاطر حق غیر واجب شده‌اند (همان، جلد: ۱۴، ص: ۲۴). وی با این که بسیار از وجوه واجب و این که هم واجبات انسانی و هم الهی دارای وجه‌اند سخن می‌راند، در نهایت، وجوه خاصی را برای واجب بر نمی‌شمارد و فقط تأکید می‌کند که این وجوه در هر دو حیطه عقلانی بوده (همان، ص: ۵۴) و صلاح، اصلح، درست، درست‌تر، احسان و انعام، به عنوان وجوه مؤثر در واجب مربوط به خدا، پذیرفتنی نیستند (همان).

۲.۱.۲. دلایل عبدالجبار در رد ذهن‌گروی: قاضی عبدالجبار، هفت دلیل در رد این

تفکر اشعری می‌آورد که علت بد و یا خوب بودن افعال و به عبارتی، وجه بد یا خوب بودن افعال خواست و در نتیجه، امر و نهی فاعل است. در حقیقت، وی در این استدلال‌ها ذهن و قراردادگروی را با هم انکار کرده، سعی می‌کند موضع خود مبنی بر وجود ویژگی‌هایی عینی در افعال را تثبیت نماید که موجب بدی یا خوبی آن‌ها می‌شوند. استدلال‌های وی در این بحث، بدین شرح است:

۱- «وامر بیانگر وظیفه (وجوب) نیست ... اظهار یک امر یا نهی - حتی اگر توسط خدا باشد - مبنی بر انجام دادن کاری، فی نفسه برای این که به ما بفهماند فعل مورد امر واجب و یا فعل مورد نهی بد است، کافی نمی‌باشد. بد و واجب ویژگی‌های فی نفسه فعل هستند

که باید با کلماتی علاوه بر امر و نهی مورد اشاره قرار گیرند: این را انجام ده، چراکه واجب (وظیفه) است. این را انجام مده، چراکه بد است. اگر این پذیرفته شود، ما به یک موضع عینی گروانه باز می‌گردیم که ویژگی‌های اخلاقی‌ای برای فعل وجود دارند که برتر و اولی به مورد امر یا نهی بودن فعل هستند» (۱۹، ص: ۵۶).

این استدلال به طور پراکنده در معنی (۱۱، ج: ۱۷، صص: ۱۰۷-۱۰۸) چنین آمده است: «ما در «العمد» گفتیم که سخن فرد که می‌گوید: فلان یا فلان را انجام ده، به منزله‌ی این است که بگوید آن را از تو می‌خواهم» (همان، ص: ۱۱۳). «همان‌طور که نهی هم غیر از کراهت فاعل از فعل مورد نهی، نشان‌دهنده‌ی چیز دیگری نیست» (همان).

۲- اگر بدی انجام کار بد از سوی ما به خاطر مورد نهی بودن آن می‌بود، می‌بایست هر نهی مانند نهی خداوند باعث بد بودن فعل مورد نهی شود و این لازم می‌آورد بد بودن هر آن‌چه آدمیان از آن نهی کنند و لازم می‌آورد در آن‌چه یکی از آدمیان نهی کرده و دیگری بدان امر کرده، و یا خداوند نهی کرده و انسانی بدان امر کرده، بد، خوب شود و باطل بودن [این لوازم] باعث بطلان مقدمه‌ها می‌شود (همان، ج: ۶/۱، ص: ۱۰۲).

عبدالجبار این استدلال را در قالب یک قیاس استثنایی بیان داشته که صورت‌بندی آن چنین است: اگر بد بودن بد به خاطر مورد نهی واقع شدن آن می‌بود (مقدم)، آن‌گاه می‌بایست هر مورد نهی مانند مورد نهی خداوند، بد باشد (تالی). اما هر مورد نهی واقع شده‌ای بد نیست (بطلان تالی). پس بد بودن بد به خاطر مورد نهی واقع شدن، بد نمی‌باشد. وجه ملازمه آن که ملاک بد بودن در مفروض، مورد نهی واقع شدن می‌باشد و از این بابت، فرقی بین نهی خدا و آدمی نیست و ملاک در هر دو موجود است. بطلان تالی بدین خاطر است که پذیرش تالی محالاتی را لازم می‌آورد که همگی به بداهت عقلی، باطل است. این لوازم عبارت‌اند از:

الف) هر آن‌چه آدمیان از آن نهی کنند، بد است؛ مثلاً اگر فردی فرزندش را از داوروزی و یا ایمان به خدا نهی کرد، باید این دو فعل بد شوند که این ادعا بداهتاً و براساس سخن شرع باطل است.

ب) اگر فردی از کار X نهی کند و فرد دیگری (اعم از خدا یا انسان) به کار X امر کند، لازم می‌آید X هم خوب باشد و هم بد، که این اجتماع نقیضین و باطل است.^{۱۱} قاضی عبدالجبار در ادامه، اشکالی را که از سوی مخالفان بر استدلال وارد شده و ملازمه‌ی آن را رد کرده‌اند، نقد می‌نماید.

اشکال: «نهی خداوند باعث بد شدن فعل می‌شود، چراکه او مالک و خدا است، در حالی که وضع انسان‌ها چنین نیست، پس نهی انسان‌ها باعث بد بودن فعل نمی‌شود» (همان).

پاسخ: الف) «مؤثر در بد بودن منهی عنه، مالک یا رب بودن خدا نیست، چون اگر ملاک مالک یا رب بودن باشد، در حالتی که نهی نباشد، ما نمی‌گوییم این کار بد است و با امر و نهی است که اراده‌ی خدا در مورد عملی معلوم می‌شود» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۱۰۲). ب) «اگر مالک یا رب بودن مدخلیتی در نهی و بد بودن فعل داشته باشد و نهی آدمی چون فاقد مالکیت و ربوبیت است، فعل را بد نکند، باید در مورد همه‌ی افعال خدا و آدمی، چنین چیزی گفته شود و در نتیجه، مثلاً فقط حرکت دادن اشیا توسط خدا مؤثر باشد و توسط ما اثری نداشته باشد» (همان، صص: ۱۰۲ - ۱۰۳).

۳- «ممکن است یک فعل مورد امر خدا و مورد نهی نبی باشد و براساس قول شما، این فعل چون مورد امر است خوب و چون مورد نهی است، بد می‌باشد. لازمه‌ی این قول این است که یک فعل هم خوب و هم بد باشد»^{۱۲} (همان، ص: ۱۰۶).

۴- «اگر بد همان مورد نهی بودن می‌بود، در صورتی که خداوند ما را از ایمان، شناخت خدا، سپاس از منعم و عدل منع و نهی می‌کرد، تمام این کارها بد می‌بود، در حالی که ما به بد نبودن این امور [بدهتاً] علم داریم» (همان، ص: ۱۰۴).

۵- «اگر امر و نهی در خوب و بد بودن فعل، مؤثر بود، باید کسی که علم به مورد نهی یا امر بودن فعلی ندارد، خوبی یا بدی آن را تشخیص ندهد؛ اما انسان عاقل، حتی در حالتی که علم به وجود ناهی یا امر ندارد، واجب [وظیفه] را واجب [وظیفه] می‌داند» (همان، ص: ۴۵).

۶- «اگر خوب به معنای مورد امر باشد، خداوند هیچ کار خوبی انجام نمی‌دهد، چون کسی نیست که به خدا دستور دهد و این به مانند سخن خود آن‌ها است درباره‌ی این که خداوند کار بد نمی‌کند، چون ناهی ندارد. و اگر در مورد خداوند پذیرفته شود که وی کار خوب را به خاطر وجهی غیر از مورد امر بودن آن انجام می‌دهد، این حکم باید به کارهای بد نیز تسری داده شده و دلیل خود آن‌ها مبنی بر این که خداوند کار بد انجام نمی‌دهد، باطل شود» (همان، ص: ۱۰۷).

۷- هفتمین و آخرین دلیل عبدالجبار در رد ذهنیت‌گروی به طور خلاصه چنین است: «اگر امر و نهی تأثیری در خوب و بد بودن افعال می‌داشت، می‌بایست کافران ستم را بد ندانند و یا احسان به دیگران را نیکو نشمارند، در حالی که واقع خلاف این است» (همان، صص: ۸۸ - ۸۹).

۳. مبنای گروهی در اخلاق

اعتقاد به مفاهیم و گزاره‌های پایه، یکی از قدیمی‌ترین و پر طرفدارترین نظریه‌های مطرح در باب توجیه دانسته‌های بشر می‌باشد. هرچند در آثار متفکران اسلامی، رگه‌هایی از انسجام‌گرویی^{۱۳} دیده می‌شود، به ضرس قاطع، می‌توان گفت که تمامی متفکران ما به مبنا گروهی^{۱۴} باور داشته‌اند. آنان با تقسیم مفاهیم و گزاره‌های مورد ادراک بشر به بدیهی (ضروری) و نظری (اکتسابی)، سعی داشته‌اند معارف بشری را به پایه‌ای محکم، بنیادین و خطاناپذیر متصل نمایند. این کار نه تنها در مورد علوم نظری انجام شده، بلکه سعی شده است علوم عملی نیز بر مبنای بدیهی تصویری و تصدیقی استوار شوند. اوج تلاش در این زمینه را می‌توان در کتب منطق متفکران مسلمان، در باب جدل و بحث از مشهورات یافت. در علم کلام، مخصوصاً در بحث از حسن و قبح ذاتی و عقلی نیز مطالبی در این باره مطرح شده است. در میان پژوهندگان اخلاق در غرب هم افراد زیادی در صدد ارائه‌ی مفاهیم و گزاره‌های پایه، به عنوان زیربنای علم اخلاق بوده‌اند که به شهودگرایان^{۱۵} شهره شده‌اند. «باتلر، سجویک، رشدال، مور، پرچار، راس، کریت، هارتمان و اوینگ از مشهورترین چهره‌های این مکتب‌اند» (۹، ص: ۲۱۵).

شهودگرایان جزو نحله‌های توصیفی فلسفه‌ی اخلاق محسوب می‌شوند. آنان قائل به مفاهیم و گزاره‌های بدیهی در حیطه‌ی اخلاق بوده و راه درک درستی و نادرستی احکام اخلاقی را شهود یا بدهت می‌دانند. آن‌ها مفاهیم اخلاقی را اوصافی بسیط، تجزیه‌ناپذیر و تعریف‌ناشدنی قلمداد می‌کنند و یک یا چند مفهوم اخلاقی را چونان مفاهیم پایه تلقی می‌کنند. بحث مبنای گروهی در دو حیطه‌ی مفاهیم و گزاره‌ها، چه در آثار متفکران مسلمان و چه در نزد فلاسفه‌ی اخلاق در غرب، چندان مجزا و تفکیک‌شده بیان نشده است، بلکه بحث‌ها معمولاً در هم تنیده است و گاه تشخیص این‌که سخن از مفهوم است یا از گزاره، بسیار صعب می‌نماید. ما در این‌جا سعی نموده‌ایم بحث‌های مفهومی و گزاره‌ای را به طور مجزا در دو حیطه ارائه کنیم.

۳.۱. مبنای گروهی عبدالجبار

تقسیم علم به بدیهی و اکتسابی یکی از پیش‌فرض‌های معرفتی عبدالجبار می‌باشد. وی مسایل گوناگونی را به علم بدیهی آدمی راجع دانسته و تعاریف مختلفی از علم بدیهی ارائه نموده است. از جمله در یکی از تعاریف می‌گوید: «علمی که در ما ایجاد می‌شود، اما نه توسط خودمان، و به هیچ وجه نمی‌توانیم این علم را از خودمان نفی کنیم» (۱۰، ص: ۴۰۳). البته وی معترف است که در این تعریف، تکرار و همان‌گویی وجود دارد و علمی که نه به توسط خودمان ایجاد می‌شود، در واقع، عبارت اخرای علمی است که به هیچ وجه

نمی‌توانیم از خودمان نفی کنیم و برای اجتناب از تکرار، باید به یکی از دو طرف تعریف اکتفا کرد (همان، ص: ۴۸). نفی نیز در این تعریف بدین معنا می‌باشد که فرد نمی‌تواند در این مسأله‌ی بدیهی خودش را از استمرار عالم بودن خارج کند (۱۰، ص: ۴۹). وی قائل است اگر علم اکتسابی نیز همراه و بر مبنای این علم قرار گیرد، همین حالت را پیدا کرده و نفس نسبت به آن، چنان مطمئن می‌شود که طردش با هیچ شک و شبهه‌ای امکان ندارد (همان).

پس از تقسیم علم به بدیهی و اکتسابی، عبدالجبار به توضیح انواع علوم بدیهی پرداخته و می‌گوید: «علم بدیهی یا ابتدائاً و بدون واسطه، یا با واسطه و یا با چیزی جاری مجرای واسطه در انسان ایجاد می‌شود. علم بدیهی بدون واسطه، مانند علم به این که از چیز خاصی خوش یا بدمان می‌آید یا این که در مورد این مسأله شک یا یقین داریم^{۱۶}. علم بدیهی با واسطه علم ما به مدرکات است که در این جا ادراک واسطه شده است. علم بدیهی با چیزی جاری مجرای واسطه مثل علم به احوال ذات است که از طریق ذات حاصل می‌شود و ذات در این جا جاری مجرای واسطه است^{۱۷}. فرق بین علم بدیهی با واسطه و علم بدیهی با جاری مجرای واسطه این است که در اولی با نبودن واسطه هم می‌شود علم به مسأله ادامه پیدا کند، اما در جاری مجرای واسطه، در صورتی که جاری مجرای واسطه از بین برود، علم هم از بین می‌رود. بدین خاطر، می‌شود که خداوند بدون این که ادراک را در ما بیافریند ما را عالم قرار دهد، اما نمی‌شود در ما علم به احوال ذات، بدون علم به خود ذات ایجاد نماید» (همان، ص: ۵۰).

در ادامه، عبدالجبار بیان می‌دارد که علم بدیهی بدون واسطه دو گونه است یا از کمالات عقلیه محسوب می‌شود یا از کمالات عقلیه محسوب نمی‌شود. آن که از کمالات عقلیه محسوب نمی‌شود، مثل علم به این که فلان فرد همان کسی است که وی را قبلاً دیده‌ایم، این علم از کمالات عقلیه نیست و بدین خاطر، احوال عقلا در این باره فرق می‌کند و برخی اگر کسی را قبلاً دیده باشند، به یاد می‌آورند و برخی به یاد نمی‌آورند. اما آن علم بدیهی‌ای که از کمالات عقلیه است یا به نحوی مؤید به وحی (خبر)^{۱۸} است یا مؤید به وحی نیست. آن که مؤید به وحی نیست، مثل علم به این است که شیء یا موجود است یا معدوم و موجود یا حادث است یا قدیم. اما آن که به نحوی مؤید به وحی است از قبیل آن است که علم داریم مسؤولیت فعل با فاعلش است و یا سایر مسایل مربوط به فعل، از جمله حسن و قبح افعال را درک می‌کنیم (همان، ص: ۵۰ - ۵۱).

انحای علم از دیدگاه عبدالجبار

علم بدیهی	بدون واسطه حاصل می شود	از کمالات عقلیه محسوب می شود	مؤید به خبر است
			مؤید به خبر نیست
		از کمالات عقلیه محسوب نمی شود	
	با واسطه حاصل می شود		
	با چیزی جاری مجرای واسطه حاصل می شود		
علم اکتسابی			

بدین ترتیب، مشاهده می شود که عبدالجبار کاملاً به دسته بندی بدیهی و اکتسابی در علوم بشری معتقد است.

نکته دیگر که صریحاً در عبارات وی دیده می شود قول به این دسته بندی در علوم عملی است. چنان که می دانیم، گروهی از متفکران اسلامی معتقدند در علوم عملی، بدیهی نداریم و مسایل علوم عملی مبتنی بر علوم نظری است. اما قاطبه‌ی متفکران مسلمان بر این باورند که در علوم عملی نیز مفاهیم و گزاره‌های پایه وجود دارد. عبدالجبار نیز در عداد دسته‌ی دوم به شمار می آید و جالب این که در بیان اقسام بدیهیات، صریحاً متذکر این مورد می شود و در بیان بدیهیات بی واسطه، که از کمالات عقلیه محسوب شده، مؤید به خبرنگرند، حسن و قبح افعال را مثال می آورد. بنابراین مشاهده می شود که مبنای گروهی عبدالجبار در عقل نظری محدود نمی شود و عقل عملی را نیز در بر می گیرد.

۳.۱.۱. مفهوم پایه‌ی اخلاقی: فلاسفه‌ی شهودگرا در حیطه‌ی اخلاق، معمولاً هر کدام یکی از مفاهیم اخلاقی را به عنوان مفهوم پایه تلقی کرده و سایر مفاهیم را بر آن مبتنی می‌ساخته‌اند. برای مثال، مور مفهوم «خوب»، پریچارد مفهوم «باید» و الزام و راس مفهوم «درست» را مفاهیم پایه قلمداد می‌کنند (۱۸، صص: ۸۲ - ۸۳ و ۹۷). هر چند مور بعدها بر بداهت باید و پریچارد و راس نیز بر بداهت خوب تأکید نمودند، مفاهیم اصلی و پایه در نظر آن‌ها مفاهیم فوق الذکر می‌باشد. به هر روی، در مورد عبدالجبار نیز می‌توان قائل شد که وی به مفهومی پایه و بدیهی در اخلاق معتقد بوده و سایر مفاهیم اخلاقی را مبتنی بر آن می‌دانسته است. دانشمند معاصر عرب، دکتر حورانی، در کتاب پرمایه‌اش، عقل‌گرایی در

اسلام، معتقد است ارزش پایه از دید عبدالجبار «درست» می‌باشد. وی با ذکر این نکته که از دیدگاه عبدالجبار، یک فعل وقتی که نادرست باشد، بد است، سعی دارد نشان دهد که نادرست و درست، که از سنخ مفاهیم الزامی‌اند، مفاهیم بدیهی و پایه‌ای اخلاق از دیدگاه عبدالجبار می‌باشند (۱۹، ص: ۷۲). اما به نظر می‌رسد ایشان به خاطر ترجمه‌ی نادرست «ظلم» به «wrong» به دام این اشتباه افتاده باشد، چراکه عبدالجبار هیچ‌جا نگفته: «ذلک قبیح لأنه لیس بصواب» یا «ذلک حسن لأنه صواب او صحیح» بلکه بیان نموده که «الآلام قد تقيح لأنها ظلم» (۱۱، جلد: ۶/۱، ص: ۶۳) که دکتر حورانی با استناد به همین عبارت و ترجمه‌ی «ظلم» به «wrong»، نتیجه گرفته است که درست و نادرست ارزش‌های پایه در نزد عبدالجبار هستند. حال که معلوم شد درست و نادرست ارزش‌های پایه از دید عبدالجبار نیستند، باید دید که وی به چه ارزشی به عنوان ارزش پایه می‌نگرد. چنان‌که بعضی محققان معاصر گفته‌اند، متکلمان معمولاً مفهوم باید و نباید را بر حسب مفهوم حسن و قبح معنا می‌کنند. در نگره‌ی این‌ها مفهوم پایه و اصلی همان حسن و قبح است و مفهوم باید و سایر مفاهیم الزامی به نحوی به آن‌ها برمی‌گردند. به تعبیری، این‌ها مفهوم «باید» را از کیفیات مفهوم حسن گرفته‌اند. عبدالجبار نیز همگام با سایر متکلمان، به پایه بودن خوب و بد و ابتدای مفاهیم الزامی بر مفاهیم ارزشی بالمعنی الاخص قائل است. البته این مسأله شایان ذکر است که متکلمان و از جمله‌ی آنان، عبدالجبار، چندان تصریحی بر این معنا نداشته‌اند، بلکه از تعاریفی که ارائه داده‌اند این نتیجه حاصل می‌شود که به ابتدای سایر مفاهیم اخلاقی بر مفهوم خوب قائل بوده‌اند. چنان‌که می‌دانیم، عبدالجبار واجب و وظیفه را از اقسام خوب می‌داند، اما خوبی که به چنان درجه‌ای از خوبی رسیده باشد که انجام ندادن آن باعث نکوهش شود. این شیوه به مانند روش مور است که وظیفه و درست را به «شیوه‌ی عملی که در حقیقت امر، بیش‌ترین مقدار خوبی ممکن را در شرایط حاضر ایجاد می‌نماید» (۱۷، ص: ۱۱) تعریف می‌کند. دیده می‌شود که هر دو متفکر به تعریف‌پذیری مفهوم «باید» براساس مفهوم «خوب» قائل‌اند، هرچند ذکر این نکته جالب است که هر دو متفکر با این‌که به بداهت مفهوم خوب باور دارند، باز هم تعاریفی از آن ارائه می‌کنند.

۲.۱.۳. گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی: گزاره، به عنوان سیاق‌بخش مفاهیم،

معرفت‌بخش‌ترین ابزار بشری می‌باشد. در حیطة‌ی علم اخلاق، گزاره‌ها نقش اساسی و مهمی ایفا می‌کنند. تمامی قواعد و قوانین اخلاقی در قالب گزاره بیان می‌شوند و از این روی، نقش گزاره‌ها در اخلاق، پررنگ‌تر از مفاهیم است. شاید همین مسأله محرک فیلسوفان اخلاق بوده است که علاوه بر مفاهیم پایه‌ی اخلاقی، در جست‌وجوی گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی باشند. این رویکرد را در هر دو طیف متفکران اسلامی و غربی می‌توان

ره‌گیری کرد. متفکران مسلمان عمدتاً در علم منطق، در مبحث مبادی جدل، به این مطلب پرداخته و حتی سعی نموده‌اند گزاره‌هایی را به طور توصیفی، به عنوان گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی عنوان نموده (۱۵، ص: ۲۹۳) و در رهیافتی فرااخلاقی، سعی در ارائه دسته‌بندی و تقسیمی استقرایی از این گزاره‌ها نموده‌اند (همان، صص: ۲۹۴ - ۲۹۹). متکلمان نیز - هرچند نه با این سبک و سیاق - بحث‌های موشکافانه و درخوری را در این باب، در مباحث مربوط به حسن و قبح بیان نموده‌اند. دغدغه‌ی اصلی متکلمان عدل‌گرا در این مسأله این بوده که با اثبات وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی، مؤیدی بر عقلی و ذاتی بودن خوب و بدهای اخلاقی ارائه نمایند. متکلمان اشعری نیز که به درستی دریافته بودند با انکار وجود گزاره‌ی پایه، می‌توانند تمامی مدعیات عدلیه در مسأله حسن و قبح را زیر سؤال برند، سعی بسیاری بر رد وجود گزاره‌های پایه نموده‌اند. در فلسفه‌ی غرب، گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی جایگاهی خاص دارند. یکی از کسانی که در این باره کارهای جدی ارائه نموده، هنری سیجویک است. وی تلاش نمود با ارائه‌ی معیارهایی برای قضایای پایه‌ی اخلاقی، راه تفکیک آن‌ها از سایر گزاره‌ها را هموار سازد (۶، ص: ۸۶). وی هم‌چنین بر اساس معیارهای مورد نظر خود، چهار گزاره را به عنوان گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی عنوان نمود (۱۲، صص: ۱۱۶ - ۱۱۷). سایر شهودگرایان، از جمله مور، پریچارد و راس نیز به گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی پرداخته‌اند. مور تمامی گزاره‌های اخلاقی را که محمولشان واژه‌ی «خوب» باشد بدیهی می‌داند (۱۸، صص: ۱۵۴ - ۲۵۵). پریچارد نیز به طور بسیار افراطی، معتقد است تمام گزاره‌های اخلاقی بدیهی‌اند (همان، ص: ۲۶). اما راس با پیش گرفتن مشبی اعتدال‌گرایانه، گزاره‌های اخلاقی را از لحاظ بدهت، به چهار دسته تقسیم می‌نماید:

- ۱- گزاره‌هایی که درستی آن‌ها بدیهی است، مانند این قانون اخلاقی که ما باید بیش‌ترین خیری را که در توانمان است ایجاد کنیم (۲۲، ص: ۳۳۱).
- ۲- گزاره‌هایی که با رجوع به اوضاع کلی سرشت انسان، می‌توان درستی آن را از گزاره‌های بدیهی استنباط نمود (همان).
- ۳- گزاره‌هایی که با رجوع به شرایط واقعی یک جامعه‌ی خاص، می‌توان از گزاره‌های بدیهی اخذ نمود (همان).
- ۴- گزاره‌هایی که بر دیدگاه‌هایی نادرست درباره‌ی سرشت انسان یا طبیعت خارجی و یا آرای خاصی بنا شده است که قبلاً مطابق شرایط یک جامعه درست بوده، اما برای جوامع امروزی، نادرست هستند (همان).

به هر روی، عبدالجبار نیز چون سایر معتزلیان، قائل به وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی است و وجود آن‌ها را بدیهی دانسته و آرای مخالفان در رد این مسأله را نقد کرده است. وی

گزاره‌هایی چون «ستم بد است» و «انصاف‌ورزی خوب است» را بدیهی و پایه می‌داند (۱۱)، ج: ۱۴، ص: ۱۵۲ و ج: ۶/۱، ص: ۶۳). در حقیقت، وی علم به بد بودن تمام وجوه بد و خوب بودن تمام وجوه خوب را بدیهی و پایه می‌انگارد. مسأله‌ی مهم در این‌جا این است که معیار و وسیله‌ی سنجش بداهت یک گزاره چیست؟ از کجا می‌توان فهمید یک گزاره بدیهی است یا اکتسابی؟ عبدالجبار تشخیص این مسأله را نیز به بداهت بازمی‌گرداند. وی در عبارتی می‌گوید: «درک این مسأله که یک گزاره پایه است یا غیر پایه تنها از راه آزمایش و تجربه دانسته می‌شود» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۶). به نظر می‌رسد آزمایش و تجربه در لسان عبدالجبار، همان مشاهده و شهود و بداهت است. در این صورت، تنها ملاک و معیار تشخیص جمله‌های پایه از غیر پایه، همان بداهت و شهود است. به عبارت دیگر، فهم بداهت «ستم بد است» نیازمند هیچ علم و دانسته‌ی دیگری نیست و دانستن معنای ستم و بد در تصدیق این گزاره کافی است. اما فهم این گزاره که «دزدی بد است» علاوه بر علم به معنای این گزاره، نیازمند دانستن این نکته است که دزدی نوعی ضرر رساندن به دیگران است و ضرر رساندن بد است. این مسأله را به کرات، عبدالجبار تذکر داده است که هر انسانی هرگاه ستم را بشناسد، آن را بد می‌داند و درک این نکته به هیچ معونه‌ی زائدی نیاز ندارد (همان، ص: ۸۱). وی در چند مثال، سعی دارد نحوه‌ی ابتدای جمله‌های غیر پایه بر گزاره‌های پایه را نشان دهد؛ بدین صورت که بیان می‌دارد گزاره‌ی «نفع خوب است» یک گزاره‌ی پایه است، حال آن‌که گزاره‌ای مانند «نماز خوب است»، با توجه به گزاره‌ی «نماز منجر به نفع می‌شود»، توجیه‌پذیر است. یا مثلاً گزاره‌ی «فساد بد است» یک گزاره‌ی پایه است و گزاره «زنا بد است» با توجه به گزاره‌ی «زنا منجر به فساد می‌شود» توجیه می‌شود. بدین صورت، گزاره‌هایی که پایه و بدیهی نیستند، مثل «نماز خوب است» و «زنا بد است» با ابتدای بر گزاره‌های پایه‌ی «نفع خوب است» و «فساد بد است»، مورد پذیرش قرار گرفته و از پشتوانه‌ی معرفتی برخوردار می‌شوند (همان، ص: ۶۴). به هر روی، به نظر وی، چه در بدها و چه در خوب‌ها، باید گزاره‌ای پایه وجود داشته باشد تا سایر گزاره‌ها بر آن ابتناء یافته، موجه شوند (همان).

نکته‌ای که در مورد مبناگروی عبدالجبار در گزاره‌های پایه شایان توجه است، این است که وی ارزش معرفتی گزاره‌های پایه‌ی عقل عملی را همسنگ گزاره‌های پایه‌ی عقل نظری می‌داند؛ توضیح این‌که اکثر فلاسفه‌ی مسلمان گزاره‌های پایه‌ی عقل نظری را در هر شرایطی بدیهی دانسته و آن‌ها را حقیقت‌نما و کاشف از واقعیتی لایتغیر و قطعی محسوب می‌کردند و معتقد بودند که محیط هیچ‌گونه تأثیری بر این باورها پایه ندارد؛ به‌طور مثال، انسانی که در جزیره‌ای به تنهایی زندگی می‌کند و فردی غیر از خودش را ندیده است حکم

به بزرگ‌تر بودن کل از جزء می‌کند و آدمی متمدن نیز همین رأی را دارد و در هر شرایطی، عقل انسان بذاته به بداهت این احکام حکم می‌کند. اما بدیهیات عقل عملی در نزد فلاسفه‌ی مسلمان، این‌گونه نبوده است و اگر آدمی به تنهایی و بدون محیط تصور شود، این بدیهیات برای وی حاصل نمی‌شود (۱، ج: ۱، ص: ۲۲۰). بر این اساس، به نظر می‌رسد که حکمای مسلمان بدیهیات عقل نظری را ارجح و برتر از بدیهیات عقلی عملی می‌دانسته‌اند. قول غزالی در این باره، مطلب را واضح‌تر می‌کند. «مشهورات حقیقی» مانند حکم به فرونی دو بر یک نیست که به هیچ وجه خدشه‌پذیر نباشد؛ بلکه اگر شخص خود را چنان فرض کند که هم‌اکنون خلق شده و آداب و اخلاقی را کسب نکرده و به عاداتی معتاد نشده است و [در آن حالت] این قبیل مطالب را بر ذهن خود عرضه دارد، برای ذهن وی، امتناع از قبول چنین مطالبی امکان دارد (۵، ص: ۵۹). از سوی دیگر، فلاسفه‌ی مسلمان بر این باورند که بدیهیات عقل عملی واقعی‌تری آن سوی توافقی همگانی ندارد و به عبارت دیگر، محکی عنه خارجی و واقعی ندارند (۱۵، ج: ۲، ص: ۱۴۳). عبدالجبار با هم‌تراز دانستن بدیهیات عقل عملی و نظری، هر دو مدعای فلاسفه در تفاوت بین گزاره‌های پایه‌ی عقل نظری و عملی را مردود می‌داند. به عبارت دیگر، وی هم از لحاظ معرفت‌شناختی به پایه و خدشه‌ناپذیر بودن و تابع محیط و شرایط نبودن گزاره‌های اخلاقی قائل است و هم براساس نظریه‌ی وجوه خود، از لحاظ وجودشناختی به ما بازای عینی و خارجی برای گزاره‌های اخلاقی و در حقیقت، واقع‌نمایی آن‌ها قائل است. عبارت عبدالجبار که به این عدم تفاوت، صراحت دارد چنین است: «از کمال عقل است که بدانیم ستم چیزی است که باعث شایستگی نکوهش می‌شود و عاقلان در علم به این مطلب [نکوهیده بودن ستم] اختلافی ندارند، همان‌طور که در علم به مدرکات و سایر چیزهایی که کمال عقل بدان‌هاست، اختلاف ندارند. پس فرقی نیست بین کسی که مدعی خلاف آن چیزی است که ما درباره‌ی ستم و دروغ ذکر کردیم [یعنی شایسته‌ی نکوهش بودن ستم و دروغ] و بین کسی که سایر بدیهیات را انکار می‌کند. و کسی که به این مرتبه [از انکار] برسد، به هیچ طریق نمی‌شود با وی بحث کرد و تنها باید او را متوجه نمود که دارد بدیهیات را انکار می‌نماید» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۱۹).

۲.۳. مناقشات عبدالجبار با مخالفان

اشاعره در رد وجود گزاره‌های پایه، استدلال‌هایی ارائه کرده و ادله‌ی معتزله را رد نموده‌اند. ما ابتدا سه استدلال اشاعره را که عمدتاً جنبه‌ی نقضی و ردی دارند نقل می‌کنیم و سپس خواهیم کوشید تا پاسخ عبدالجبار به این استدلال‌ها را تبیین نماییم. استدلال‌ها به شرح زیر است:

- ۱- «بعضی اموری که شما بد بودن آن‌ها را بدیهی دانسته‌اید، عده‌ای دیگر خوب بودنش را بدیهی دانسته‌اند و این بداهت و وجود گزاره‌های پایه را نفی می‌کند» (۴، ص: ۲۶۱).
- ۲- «معتزله برای اثبات حسن و قبح عقلی و به تبع آن، وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی، گفته‌اند افرادی چون براهمه، که از وحی بی‌بهره‌اند، با ما گزاره‌های پایه‌ی مشترکی دارند، در حالی که این اعتقادات براهمه به نظر ما جهل است نه علم، به مانند سایر اعتقاداتشان مثل بد دانستن ذبح حیوانات» (همان، صص: ۲۶۲ - ۲۶۳).
- ۳- «معتزله برای اثبات گزاره‌ی پایه‌ی اخلاقی، می‌گویند همگان، حتی منکران شرایع، در شرایط مساوی، راست‌گویی را بر دروغ‌گویی ترجیح می‌دهند و این نشان‌دهنده‌ی پایه بودن گزاره‌ی «راست‌گویی خوب است» می‌باشد، در حالی که ما نمی‌پذیریم که فرد راست‌گویی را در شرایط مساوی، بر دروغ‌گویی ترجیح دهد و راهی برای اثبات این مسأله نیست» (همان، ص: ۲۶۵).

عبدالجبار در پاسخ به اشاعره، در اثبات وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی، سعی در تبیین همان ادعاهای ردشده از سوی اشاعره و بیان لوازم رد این ادعاها دارد. وی معتقد است اگر علم بدیهی و پایه‌ی اخلاقی زیر سؤال برود، در حقیقت، تمام بدیهیات و ادراکات زیر سؤال رفته است. «اگر بگوییم یک فردِ ده‌ری یا متردد در مورد دین، به گزاره‌ی پایه‌ی اخلاقی معتقد نیست و اصلاً چنین گزاره‌ی مشترکی بین ما و او وجود ندارد، مثل این است که بگوییم او مدرکات و مشاهدات را درک و مشاهده نمی‌کند، در حالی که چنین اعتقادی به سفسطه و انکار واقعیت منجر خواهد شد» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۸۹).

این پاسخ عبدالجبار در حقیقت، پاسخ به استدلال دوم و سوم اشاعره است. اما در مورد استدلال اول باید گفت که اصلاً محل نزاع همین‌جا است، چراکه معتزله معتقدند گزاره‌هایی اخلاقی وجود دارد که همگان بر سر آن توافق دارند و اگر گزاره‌هایی باشد که از سوی گروهی در مورد آن‌ها ادعای بداهت صورت گیرد و گروهی بداهت آن را منکر باشند اصلاً از محل مناقشه خارج است و بحث بر روی آن‌ها نیست. از سوی دیگر، چنان‌که فلاسفه و مناطقه‌ی مسلمان ذکر کرده‌اند، در بعضی موارد، غفلت، جهل و بعضی عوامل غیر معرفتی باعث می‌شود که فرد منکر بدیهیات شود و این خدشه‌ای به بداهت بدیهی وارد نمی‌کند، چنان‌که بسیاری منکر وجود واقعیت هستند و این مسأله باعث نمی‌شود که بداهت گزاره‌ی «واقعیتی وجود دارد» مخدوش شود. به هر روی، چنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، عبدالجبار درک وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی را از کمال عقل آدمی و امری بدیهی می‌داند. به عبارت دیگر، وجود گزاره‌های پایه‌ی اخلاقی از نظر وی، خود امری بدیهی و مستغنی از

اثبات است و راه بحث با منکر وجود این گزاره‌ها بسته بوده و تنها باید به وی تنبیه و توجه داده شود که در حال انکار امری واضح و بدیهی است (۱۱، ج ۶/۱، ص: ۱۹).

۴. بلوغ عقلانی

یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی تفکر شهودگروی اعتقاد به بلوغ عقلانی برای درک شهودهای اخلاقی است. این مؤلفه در پاسخ به اشکال مقدر نسبیت و اختلاف در شهودها و این که حتی ممکن است کسانی دارای شهود اخلاقی نباشند و در شرایط مختلف، نتوانند تصمیم درست اتخاذ کنند، به باورهای شهودگرایان اضافه شده است. دیوید راس درک حقایق بدیهی اخلاقی را منوط به بلوغ روحی^{۱۹} (۲۲، ص: ۱۷۰) می‌داند و معتقد است تنها اذهان پیش‌رفته^{۲۰} قادر به درک حقایق اخلاقی و بدهت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌باشند (۲۳، ص: ۱۲). قاضی عبدالجبار در مواضع متعدد، به این نکته اشاره نموده است که فهم بدهت گزاره‌های اخلاقی از مقتضیات کمال عقل می‌باشد. وی کودکان، مجانبین و افراد غافل را از جمله کسانی می‌داند که در بدهت این گزاره‌ها تردید روا می‌دارند. عبدالجبار برای اشاره به بلوغ عقلی و رشد ذهنی، از عبارت «کمال عقل» استفاده می‌کند. وی می‌گوید: «مقتضای کمال عقل فهم این نکته است که ظالم سزاوار جزا است»^{۲۱} (۱، ج: ۶/۱، ص: ۱۸).

۵. نتیجه‌گیری

آن گونه که دیدیم، عبدالجبار در سه اعتقاد اساسی اخلاقی، با فلاسفه‌ی مکتب شهودگروی اخلاقی اتفاق نظر داشته و اصول مذکور را به طور مبسوط مطرح کرده و حتی در مواردی، بسیار مشیع و مستدل‌تر از آن‌ها بحث نموده است. بر این اساس، می‌توان او را باورمند به شهودگروی در اخلاق قلمداد نمود. البته این متکلم عالی‌قدر ایرانی اشتراک نظرهای دیگری، هم‌چون پلورالیزم اخلاقی و وظیفه‌گروی حداقلی با فیلسوفان شهودگرا، مخصوصاً دیوید راس دارد که در این مختصر نگنجید. اگر پژوهش‌ها در این حیطه گسترش یابد، داشتن فلسفه‌ی اخلاقی بومی و مبتنی بر افکار متفکران اسلامی دور از دسترس نخواهد بود.

یادداشت‌ها

۱- ایده‌ی اولیه‌ی این مقاله برگرفته از مقاله زیر است:

Javadi, Mohsen, 2004, Moral Epistemology in Muslim Ethics, Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University, No.11, p.1-16.

2. Objective

3. Subjective

4. G.E.Moore

۵. در میان ذهن‌گرایان، بزرگ‌ترین چهره فیلسوف اسکاتلندی قرن ۱۸، دیوید هیوم می‌باشد (ن.ک: ۲، ص: ۱۹۴ و هم‌چنین ۱۴، فصل هفتم، صص: ۱۶۳ - ۱۷۶).

6. J.I.Mackie

۷. هرچند به نظر می‌رسد این جنس جنس منطقی نباشد، چراکه عبدالجبار در صفحه‌ی ۷۷ همین منبع (۱۱، ج: ۶/۱) بیان می‌دارد که الم می‌تواند هم تحت ظلم واقع شود و هم به اعتباری، تحت عدل، یعنی لاطلم؛ در حالی که در منطق پذیرفته نیست که یک شیء واحد تحت دو جنس متناقض واقع شود. پس به نظر می‌رسد جنس در این جا بیش از آن که ذاتی فعل باشد، عرضی عام فعل است و جنس به معنای لغوی و معادل ما به الاشتراک چند شیء می‌باشد.

۸. این استدلال را به نحو دیگری نیز می‌توان تقریر کرد و آن این که اگر فعلی به خاطر جنسش بد باشد، باید هر درد و المی بد باشد، اما بسیار پیش می‌آید «همان ضرری که ظلم دانسته می‌شود در حالتی دیگر می‌تواند تحت عدل قرار گیرد، مثل این که نفع بزرگ‌تری همراه آن باشد، یا فرد به خاطر کاری که قبلاً انجام داده مستحق این ضرر باشد: «أن نفس الضر الذی یقع ظلماً قد کان یصح أن یقع عدلاً بأن یقارنه نفع یوفی علیه، أو یتقدم ما یتستحق به» (۱۱، همان، ص: ۷۶).

۹. معنا و علت در این استدلال‌های عبدالجبار به یک معنی به کار رفته است (۱۹، ص: ۶۶).

۱۰. در حقیقت، قاضی عبدالجبار وجوه ذکرشده برای قبیح، مثل اراده، امر و نهی، حال فاعل و ... را به عنوان وجوه مشترک برای بد، خوب و واجب، رد می‌کند: «ان القبیح و الحسن و الواجب لا تختص بهذه الصفات للاراده» (۱۱، ج: ۶/۱، ص: ۸۶).

۱۱. لازمه‌ی «ب» مترتب بر لازمه‌ی «الف» است.

۱۲. این استدلال مترتب بر استدلال قبلی بوده و خالی از سخافت نیز نیست، چون در هیچ‌یک از مذاهب اعتقادی اسلام، متصور نیست که مأمور به خداوند مورد نهی نبی(ص) قرار گیرد.

13. Coherentism

14. Foundationalism

15. Intuitionism

۱۶. با توجه به این که قدمای ما قائل به تقسیم علم به حضوری و حصولی نبوده‌اند، علم حضوری را نیز در عداد بدیهیات قرار داده‌اند، در حالی که مقسم بدیهی و نظری علم حصولی است. به هر روی، به نظر می‌رسد علم بدیهی ابتدایی و بلاواسطه از دیدگاه عبدالجبار، شامل علم حضوری نیز می‌شود.

۱۷. به نظر می‌رسد منظور حصول علم به لوازم ذات از طریق ذات می‌باشد.

۱۸. احتمال دارد منظور عبدالجبار از مستند به خبر مشهورات بالمعنی الاخص و از غیر مستند به خبر مشهورات بالمعنی الاعم - البته اولیات آن - باشد.

19. mental maturity

20. developed mind

۲۱. از آن جا که در بخش‌های مختلف مقاله، نظر عبدالجبار درباره‌ی اشتراط بلوغ عقلانی برای درک حقایق پایه‌ی اخلاقی را متذکر شده‌ام، در این جا این مسأله را به اختصار تبیین کرده‌ام.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارت و التنبیهات*، جلد اول، قم: دارالبلاغه.
۲. ادواردز، پل، (۱۳۷۸)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۳. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. امام الحرمین جوینی، (۱۹۵۰ م)، *کتاب الارشاد*، مصر: جماعة‌الازهر للنشر و التألیف.
۵. خزائلی، محمد، (۱۳۶۳)، *خودآموز حکمت مشاء*، ترجمه‌ی مقاصد الفلسفه‌ی غزالی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. صناعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۷۷)، *فلسفه‌ی اخلاق و مبانی رفتار*، تهران: انتشارات سروش.
۷. طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۸. فاضل تونی، محمدحسین، (۱۳۶۰)، منطق (تقریرات)، تهران، انتشارات مولی.
۹. فرانکنا، ویلیام. کی، (۱۳۷۶)، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی هادی صادقی، قم: طه.
۱۰. قاضی عبدالجبار، ابن الحسن اسد آبادی، (بی تا)، شرح الاصول الخمسه، قاهره: مکتبه الوهبیه.
۱۱. _____، (بی تا)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، جلد‌های ۶/۱ و ۱۴ و ۱۷، مصر: بی ناشر.
۱۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه‌ی بهال‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.
۱۳. گنسلر، هری. جی، (۱۳۸۵)، درآمدی جدید به فلسفه‌ی اخلاق، برگردان حمیده بحرینی، ویراستار: مصطفی ملکیان، تهران: نشر آسمان خیال.
۱۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۱)، جزوه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، تدریس شده در دانشگاه تهران.
۱۵. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، المنطق، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۱۶. مور، جورج ادوارد، (۱۳۶۲)، اخلاق، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. وارنوک، ج، (۱۳۶۸)، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات: صادق ا. لاریجانی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱۸. وارنوک، مری، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
19. Hourani, George. F., (1971), *Islamic Rationalism*, London, Clarendon Press.
20. Pojman, Luis, (1998), *Ethics Discovering Right and Wrong*, United States of America: Wadsworth Publishing Company.
21. Sayre, Geoffrey, Cord, MC, (1998), *Essays on Moral Realism*, London: Cornell University Press.

22. Ross, David, (2003), *Foundation of Ethics*, New York: Oxford University Press.
23. _____, (2002), *The Right and the Good*, Edited by Philip Stratton – lake, New York: Oxford University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی