

ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل

دکتر امیر دیوانی*
رحیم دهقان سیمکانی**

چکیده

آراء ملاصدرا و قاضی عبدالجبار معتزلی نسبت به کارکردهای عقل در اخلاق از جهاتی با هم قابل مقایسه است. به طور کلی می‌توان سه جهت اشتراک و سه جهت افتراق در اندیشه‌های ایشان در این زمینه به دست آورد. جهات اشتراک این است که اولاً هر دو قائل به تلازم معرفت و فضیلت هستند؛ ثانیاً مسئولیت اخلاقی را مبتنی بر عقل دانسته‌اند؛ ثالثاً قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش‌های اخلاقی هستند. جهات افتراق هم از این قرار است که اولاً معنای عقل از دیدگاه آنان متفاوت است؛ به این بیان که عقل از نظر ملاصدرا قوه‌ای از نفس است ولی در اندیشه عبدالجبار، علوم یا بدیهیاتی است که آدمی از پیش آنها را واجد است. ثانیاً به لحاظ وجودشناختی، کاربرد عقل در اخلاق در اندیشه ملاصدرا به جهت برخوردار بودن از مبانی فلسفه ملاصدرا نظیر اصالت وجود و حرکت جوهری، به اخلاق متعالیه منجر می‌شود اما در اندیشه قاضی عبدالجبار به جهت فقدان این مبانی، گرایش به انسان‌گرایی دارد. ثالثاً شهود عقلانی در دیدگاه این دو اندیشمند متفاوت است.

واژگان کلیدی: عقل، اخلاق، مسئولیت، ارزش اخلاقی، ملاصدرا، عبدالجبار.

مقدمه

عقل نقش چشمگیری در تنظیم و جهت‌دهی رفتارهای انسان به سمت ارزش‌ها و فضائل اخلاقی دارد. در متون دین اسلام، نیروی عقل انسان در رسیدن به کمال اخلاقی، مهم ارزیابی شده (الآمدی، ح ۲۳۱۰) و تحقق کمال انسان نیز به استعانت از عقل منوط شده است (همان، ح ۴۳۱۸). این امر نشان از کاربرد جدی عقل در اخلاق است که باید تحلیل و بررسی شود. این مهم بدین جهت است که یکی از بنیان‌های اخلاق در اندیشه اسلامی عقل است، زیرا اولاً عمل اختیاری انسان که موضوع اخلاق می‌باشد، در صورتی محقق می‌شود که انسان توان و استعداد انتخاب آگاهانه را داشته باشد. انتخاب معنا نخواهد داشت مگر اینکه انسان بر اساس قوه تفکر جهات مختلف فعل را بسنجد. گویا بدون عقل بحث از اخلاق شروع نخواهد شد. ثانیاً در شریعت مقدس اسلام تأکید زیادی بر به‌کارگیری عقل و انجام دادن اعمال و رفتارها در سطح عقلانی شده است. اگر انسان با وجود برخوردار بودن از عقل و اختیار، اعمال ناشایست انجام دهد و به سمت غایات غیر اخلاقی گام بردارد، در عالم آخرت مورد سؤال واقع خواهد شد که چرا از نیروی عقل خود استفاده نکرده است. شاید به همین جهت است که گفته شده «ارزش هر انسانی به عقل اوست»^۱ (همان، ح ۶۷۶۳).

ملاصدرا و قاضی عبدالجبار از اندیشمندان مسلمان در زمینه فلسفه اخلاق هستند که به این مسئله توجه داشته و نظام اخلاقی خود را بر عقلانیت بنیان نهاده‌اند. گرچه مبانی فکری آنها متفاوت است؛ یکی تمایل به تفویض دارد و دیگری از امر بین‌الامرین دفاع می‌کند؛ یکی روش جدلی داشته و بر اساس مقبولات، مشهورات و مظنونات سیر می‌کند و روش دیگری برهانی و مبتنی بر یقینات است و... اما با این حال بر اساس مستندات موجود در آثار هر یک، تفاوت‌ها و اشتراکاتی بین آراء آنها وجود دارد که قابل تأمل و بررسی است. این مقاله ابتدا به بررسی سه نکته مورد اختلاف در نگرش این دو اندیشمند در باب کاربرد اخلاقی عقل پرداخته و آنها را تحت مباحث عقل، اخلاق وجودشناختی و شهود عقلانی بررسی می‌کند؛ سپس سه نکته مورد اشتراک بین این دو اندیشمند را که عبارت‌اند از تلازم معرفت و فضیلت، مبنا بودن عقل در مسئولیت اخلاقی، و قائل بودن به وجوه و اعتبارات در باب برخی از ارزش‌های اخلاقی، ارائه می‌دهد.

۱. سه وجه اختلاف

در معنای عقل

۱. مفهوم عقل در نظر عبدالجبار متفاوت از صدرالمآلهین است؛ چون معتزله و قاضی عبدالجبار، عقل را به عنوان قوه‌ای در نفس، که کار ادراک و استنتاج را انجام دهد نمی‌دانند، بلکه عقل از نظر آنها نفس معلوم و معقول است که انسان را در انجام ندادن کارهایی که مجنون مرتکب آنها می‌شود یاری می‌کند (زینة، ۳۳). در نظر آنها «عقل، علمی است که مانع از انجام قبیح و دعوت کننده به سوی فعل نیکو است»^۲ (به نقل از: محمدصالح، ص ۷۳). در این نگرش، عقل، علمی است که مرشد و امین اعمال است و انسان را در جهت انجام اعمال راهنمایی می‌کند، اما در اندیشه ملاصدرا گاهی عقل به قوه‌ای از قوای انسان و گاهی به موجودات مجرد اطلاق شده است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۴۲۰-۴۱۸). ایشان در بیان قوای نفس ناطقه بیان می‌دارد که «نفس را دو قوه عقلی است؛ نظری و عملی» (شواهد الربوبیه، ص ۱۹۹).

البته از یک جهت می‌توان نظر این دو اندیشمند در باب عقل را به هم تشبیه نمود و آن وجه مراتب داشتن آن است که در هر دو نظریه دیده می‌شود؛ معتزله عقل را در یک فرایند تکاملی معرفی می‌کنند. آن گونه که ابوهذیل علاف بیان داشته که سه مرحله برای تکامل عقل وجود دارد؛ یکی مرحله‌ای که طفل خود را در آن می‌شناسد و از طریق احساس به وجود فیزیکی خود پی می‌برد، دیگر اینکه اصول عام اخلاقی را می‌شناسد و بین خیر و شر و حسن و قبح تمایز قائل می‌شود که مسئولیت اخلاقی و تکلیف در این مرحله معنا می‌یابد و مرحله سوم مرحله تفکر و تعمق در توحید و عدل است (محمد صالح، ص ۱۸۰-۱۷۷). در نظر ملاصدرا هم مراتب داشتن یکی از مبانی در علم النفس محسوب می‌شود و مراتب عقل که به طور تشکیکی تبیین می‌شود تا مرتبه اتحاد با عقل فعال و عالم الهی امتداد دارد (به نقل از حسن زاده آملی، ص ۱۰۲).

۲. ملاصدرا علاوه بر اینکه عقل را یکی از قوای نفس می‌داند^۳، نگاهی کلان هم به عقل دارد. او عقل را تنها به عنوان جزئی از نفس ناطقه انسان به کار نمی‌گیرد بلکه تمام هویت انسان را بر عقل بنا می‌کند و در نظر او هویت انسان به عقل است؛ به این معنی که انسان به حدی انسان است که به عقل خود اجازه بروز داده باشد. در حقیقت میزان وجود هر

انسان در اندیشه ملاصدرا به میزان عقل او بر می‌گردد یا به عبارتی دیگر سعه وجودی هر انسان به اندازه سعه عقلانی اوست. در اندیشه عبدالجبار چنین نگرشی یافت نمی‌شود. در توضیح این مطلب توجه به دو نکته به عنوان مقدمه، خالی از اهمیت نیست.

۱. ملاصدرا برخلاف برخی دیگر از اندیشمندان علم را از مقوله وجود و هم‌سنخ وجود دانسته و حکمت را نوعی تحقق وجودی برای نفس و نوعی نورانیت برای انسان می‌داند (*الاسفار الاربعه*، تهران، ص ۲۹۳). ایشان می‌گویند رسیدن به کمال عقلی، بسیاری از حقایق را برای انسان نمایان ساخته و مسیر شکوفایی و تزکیه نفس را هموار می‌سازد (همان، ص ۱۱۸). ملاصدرا معتقد است که علم و وجود مساوق با یکدیگرند، همان‌گونه که وحدت و شئیت مساوق با وجودند (جوادی آملی، ص ۱۸). در بعضی مراتب هستی نظیر وجودات مادی، چون وجود آنها در مرتبه‌ای بسیار ضعیف است و از طرفی علم چیزی جز حضور نیست، شهود و حضور در آنها بسیار ضعیف است. بنابراین چون علم عین وجود است همان‌گونه که وجود حقیقتی خارجی و نیز مفهومی دارد، علم هم حقیقتی خارجی و نیز مفهومی انتزاعی دارد (همانجا). در اندیشه صدرالمতالیهین حقیقت هستی همان حقیقت علم است و مساوقت علم و وجود و اینکه هر جا وجود هست علم هست، از محکّمات کلام صدرالمتالیهین است (همان، ص ۱۹-۱۸). بنابراین می‌توان بیان نمود که «علم هم‌سنخ وجود است».

۲. ملاصدرا قائل به اتحاد فضیلت و معرفت است. ایشان در حوزه اخلاق تدبیر بدن را وظیفه عقل عملی دانسته، به گونه‌ای که عقل عملی باید تمام قوای انسان را تنظیم کند و آنها را به سمت مطلوب جهت دهد و در عین حال عقل عملی را در خدمت عقل نظری دانسته که تحت نظارت عقل نظری بدن را تدبیر می‌کند (*الاسفار الاربعه*، بیروت، ج ۸، ص ۱۳۱). از طرفی حکمت را بسط وجودی انسان (شواهد الربوبیه، ص ۳۴۰) و جهل را مهم‌ترین عامل بی‌اخلاقی دانسته است (رسالة سه اصل، ص ۹۶). بر اساس این موارد می‌توان گفت که در اندیشه صدرالمتالیهین فضیلت و معرفت، لااقل ملازم یکدیگرند. نتیجه این مطلب این خواهد بود که از نظر ایشان، ممکن نیست کسی حقیقتاً معرفت به نادرستی امری داشته باشد، اما با این حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. لذا می‌توان گفت «علم هم‌سنخ اخلاق است».

بر اساس قیاس مساوات می‌توان از این دو مقدمه نتیجه گرفت که « وجود هم سنخ اخلاق است» و این به معنی تلازم علم، وجود و اخلاق در اندیشه ملاصدراست. از آنجا که ملاصدرا اصالت را با وجود می‌داند و برای وجود مراتب تشکیکی قائل است و نیز با توجه به اینکه با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، برای نفس مراتبی را بیان می‌کند و همچنین با توجه به اینکه برای عقل مراتبی را ذکر می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که تمام حقیقت اخلاقی انسان وابسته به حیات عقلانی اوست و حیات عقلانی ملازم با سعه وجودی اوست؛ به این معنا که هر چه انسان در مرتبه بالاتری از عقلانیت قرار داشته باشد از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود و در نتیجه اخلاقی‌تر خواهد بود؛ چرا که سعه عقلانی او گسترش یافته و تمام قوای دیگر نفس را تحت تسلط و فرمان خویش درآورده است. از این رو ملاصدرا حیات حقیقی انسان را حیات معقول دانسته و تمام حقیقت وجودی انسان را در بُعد عقلانی او معرفی نموده است (تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۴۱).

در اخلاق وجودشناختی

در نظر صدرالمتهلین، مراتب سعادت اخلاقی انسان با توجه به حرکت جوهری و تشکیک وجود، مرتبه به مرتبه محقق می‌شود. به این معنا که هراندازه سعه وجودی انسان محدودتر باشد شهوت، غضب و دیگر قوای نفسانی بر عقل غلبه بیشتری خواهند داشت و طبیعتاً بی‌اخلاقی‌ها بیشتر نمود خواهند کرد و هرچه سعه وجودی انسان بیشتر شود، تسلط عقل بر دیگر قوا بیشتر خواهد بود و در نتیجه فرد از شأنیت اخلاقی بالاتری برخوردار خواهد شد. این فرایند که در آن هویت اخلاقی انسان، تحقق می‌یابد را در اندیشه ملاصدرا می‌توان «اخلاق وجودشناختی» نامید. ایشان در بیانی می‌فرماید: «غضب، حرص و... از نتایج دور بودن از معدن وجود و صفات کمالی است»^۴ (المبدأ و المعاد، ص ۴۶۰). در این عبارت «معدن وجود» و «صفات کمالیه» به صورت عطف تفصیلی بیان شده است و مقصود از «معدن وجود» ذات اقدس الهی است که حقیقت وجود و جامع تمام «صفات کمالیه» است. هر چه انسان از معرفت بیشتری برخوردار شود به حقیقت وجود نزدیک‌تر شده؛ در سیر صعودی سعه وجودی بیشتری یافته و لذا اخلاقی‌تر خواهد شد؛ به این معنی

که از صفات کمالی بیشتری بهره‌مند خواهد شد. ایشان همچنین علم حضوری را از مقوله وجود دانسته (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۶، ص ۱۶۳) و بیان می‌دارد که «هر صورت ادراکی، نوعی از وجود است»^۵ (شواهد الربوبیه، ص ۳۰۴). از این رو انسان از هر مرتبه وجودی برخوردار باشد به همان اندازه کامل است و از کمال اخلاقی خاص همان مرتبه برخوردار خواهد بود.

صدرالمتالهین معتقد است که نفس انسانی در مسیر کمال خود در قوس صعود از مرتبه نباتی و سپس از مرتبه حیوانی گذر کرده تا در مرتبه نفس ناطقه قرار می‌گیرد و نفس نباتی و حیوانی را استخدام می‌کند که در این مرتبه انسان عقل روحانی است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۹، ص ۶۳). بنا بر این مبنا، انسان هر چه عاقل‌تر بشود و رفتارهای خود را در سطح عقلانی انجام دهد با اخلاق تر خواهد بود.

هر قدر که قوه عاقله شدیدتر می‌باشد معقولاتش شدیدتر و هر قدر که ضعیف‌تر می‌باشد معقولاتش ضعیف‌تر می‌باشد... نفس مادام که در مرتبه حواس است مدرکاتش محسوسات است و مادام که در مرتبه توهّم و تخیل است مدرکاتش موهومات و مخیلات است و مادام که قوه عاقله متعلق به بدن است، معقولاتش نیز معقولات بالقوه‌اند...» (مبدأ و معاد، ص ۳۱۰).

از نظر ملاصدرا انسان همواره در حرکت به سوی فعلیت بخشیدن به استعدادهای بالقوه‌ای است که از آنها برخوردار است. می‌توان این فرایند خاص را که در جهت وجود یافتن و یا اخلاقی شدن یک انسان، توسط صدرالمتالهین طراحی شده است را از آن جهت که هر چه وجود انسان وسعت یابد اخلاق او نیز وسعت خواهد یافت «اخلاق وجودشناختی» و از آن جهت که مرتبه به مرتبه، انسان تعالی می‌یابد و متعالی‌تر می‌شود «اخلاق متعالیه» نام نهاد. در این روند تکاملی واژگانی چون «اخلاقی شدن»، «وجود یافتن»، «عقلانی شدن» و «انسان شدن» نوعی قرابت خاص نسبت به هم دارند؛ گویا هر چه انسان عقلانی‌تر شود انسان‌تر و اخلاقی‌تر خواهد شد و از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود، چرا که از منظر صدرالمتالهین علم از شئون وجود است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۶، ص ۱۶۳).

بر اساس مبانی معتزله و تبیینی که از اختیار و اراده می‌دهند، می‌توان این تفسیر را در باب اخلاق عبدالجبار نیز سرایت داد. عبدالجبار در مقابل جبرگرایان و اشاعره که سرنوشت را بر انسان تحمیل شده دانسته و معتقدند که انسان «از پیش مقدر شده» است، معتقد است که انسان تابع اراده‌ای بیرونی نبوده و بر اساس انتخاب‌های ارادی و اختیارانه خود حقیقت خود را می‌سازد. در اندیشه عبدالجبار اختیار با اراده مترادف است و به این معنی است که عمل انسان به اراده خود اوست (عبدالجبار، *المعنی*، ج ۲۳، ص ۱۵). به عبارتی اختیار از لوازم وجودی خود انسان است و به او داده نمی‌شود. از نظر او انسان همواره حاکم بر افعال خویش است؛ اگر به نیکی عمل کند خدا او را با لطف خود یاری می‌دهد و عمل او را تقویت می‌کند و اگر هم به بدی عمل کند او را از لطف خود محروم می‌سازد؛ به این معنا که او را در این جهت یاری نمی‌کند. در هر دو صورت انسان ابتکار عمل خود را خودش در دست دارد، بی‌آنکه مجبور باشد کاری کند که نمی‌خواهد (ملاصدرا، *شرح الاصول الخمسه*، ص ۵۲۰). او می‌گوید وقتی گفته می‌شود که «اگر خدا بخواهد من چنان خواهم کرد» به این معناست که از خدا طلب یاری می‌کنیم ولی ممکن است که این یاری را به دست نیاوریم. ما با اختیار تام خود و کوشش خاص خودمان فعل را انجام می‌دهیم یا ترک می‌کنیم. انسان همواره آزاد است تا موافق اراده خود عمل کند نه آنگونه که جبرگرایان معتقدند خدا انسان را ارتکاب یا عدم ارتکاب شر واداشته باشد (عبدالجبار، *المعنی*، ج ۱۳، ص ۱۹۹). خدا بر اساس علم قبلی، از قابلیت عمل کردن ما آگاه است، اما در افعال ما مداخله نمی‌کند و می‌گذارد که ما از روی اختیار عمل کنیم (به نقل از شهرستانی، ص ۴۱۲-۴۱۱). بنا بر نگرش عبدالجبار اراده انسان کاملاً آزاد است، بدین معنا که از نظر ایشان، غایت فعل انسان خاص خود اوست و شخص دیگری آن را به او القاء نمی‌کند (المعنی، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۲). بنا بر این انسان نحوه وجود داشتن خود را با انتخاب‌های عقلانی که انجام می‌دهد رقم می‌زند. زندگی اخلاقی انسان بیش از هر چیز بسته به استخدام عقل و شناخت‌های خود انسان و انتخاب‌های ارادی و عقلانی خود اوست. بر این اساس نوعی اصل خودمختاری که به تعبیر کلامی می‌توان آن را تفویض دانست، در اندیشه عبدالجبار نهفته است که نظام اخلاقی او را به سمت اخلاق آنتولوژیک سوق می‌دهد. از اندیشه او که مبتنی بر مبانی

معتزلی است چنین برمی آید که انسان بر اساس انتخاب‌های ارادی و اختیاری خود، وجود اخلاقی خود را تحقق می‌بخشد. تفکر عقلانی خود انسان است که به او امکان می‌دهد تا از قوای خود و موانعی که راه را بر او می‌بندد آگاهی یافته و کیفیت افعال خود را در جهت تضمین سرنوشت آینده خود تنظیم کند. از این رو، در اندیشه صدرالمتهین و قاضی عبدالجبار در گرایش به اخلاق وجودشناختی نوعی توافق دیده می‌شود.

ذکر این نکته لازم است که هرچند صدرالمتهین و قاضی عبدالجبار هر دو به اخلاق وجودشناختی توجه دارند اما مبنای آنها در این باب با هم متفاوت است. نظریه قاضی عبدالجبار به جهت تمایل داشتن به تفویض به سمتی پیش می‌رود که نهایتاً به استقلال انسان منجر می‌شود؛ گویا انسان با انتخاب‌های خود به گونه‌ای مستقل نحوه وجود خود را رقم می‌زند. به بیانی دیگر به نظر می‌رسد اندیشه عبدالجبار در این باب، به جهت برخوردار بودن از مبنای تفویض به نوعی انسان‌گرایی منجر شود. از این رو گرچه می‌توان اخلاق عبدالجبار را با نگاه وجودشناختی تفسیر کرد اما هیچ‌گاه به «اخلاق متعالیه» منجر نخواهد شد. اما نظریه ملاصدرا به جهت اتخاذ کردن این مبنا که ماسوی الله عین الربط هستند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، بیروت، ج ۲، ص ۱۶۷)، و نیز از طرفی با قائل بودن به اختیار برای انسان در طول اختیار و اراده الهی، به سمتی می‌رود که انسان در نهایت به این حقیقت دست می‌یابد که هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و تمام وجودش را مدیون حقیقتی متعالی است. از این رو نظام اخلاقی ملاصدرا «اخلاق متعالیه» است، اما به هیچ‌وجه نمی‌توان نظام اخلاقی عبدالجبار را به این معنا متعالی دانست. فهم عمیق عین الربط بودن، اوج اخلاق ملاصدراست.

در شهود عقلانی

اخلاق در نظر قاضی عبدالجبار ریشه بسیار عمیقی در شهود عقلانی انسان دارد. حقیقت امر نزد او چنین است که شهود اخلاقی بنیاد درک اخلاقی ماست و قضایای اخلاقی را به خوبی درک می‌کند؛ قضایایی نظیر «ظلم به یتیم قبیح است». این شهود عقلانی که ما را از چنین قضایایی آگاه می‌سازد، امری همگانی بوده و تمام انسان‌ها، بر اساس شهود عقلانی، به وضوح ظلم بی‌جهت به مظلوم را قبیح دانسته و فاعل آن را مورد مذمت قرار

می‌دهد. خود قاضی عبدالجبار هم به این امر اذعان دارد که شهود عقلانی همگانی است و هر دارای عقلی، در درون خود از این موهبت برخوردار است (المعنی، ج ۱/۶، ص ۲۰). بر اساس آنچه از عبارات ایشان بر می‌آید، همه عقلاء به نحو مساوی این حقایق را شهود می‌کنند (همان، ج ۱۳، ص ۳۱۰). بر این اساس، در ارزش‌های اخلاقی بديهی و شهودی اختلافی میان آدمیان نیست، «عقلاء در این اختلافی ندارند که ظلم از اموری است که مورد مذمت است» (همان، ج ۱/۶، ص ۱۸). اگر شخصی ظالمانه بودن فعلی را ادراک کند، طبیعتاً قبیح بودن آن را نیز درک خواهد کرد (همان، ص ۶۳) و این نشان می‌دهد که هر شخصی به عنوان یک عامل اخلاقی از شهود عقلانی بهره‌مند است.

گزاره‌های اخلاقی که در دسته اول به بداهت و شهود عقلانی درک می‌شود می‌توانند به عنوان گزاره‌های پایه، بنیاد استدلال‌های عقلی در جهت ادراک حسن و یا قبیح بودن سایر امور واقع شوند چرا که گزاره‌های بديهی و اولیات این شأنیت را دارند تا به عنوان مقدمات یک قیاس منطقی واقع شوند. خود قاضی نیز به این مطلب اشاره دارد و می‌گوید: «قبیحی از قبیح نیست الا اینکه مبتنی بر اصلی است که قبح آن بالبداهه روشن است» (همان، ص ۶۴). بنابراین نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار بر مبنای قضایایی بنا گردیده است که توسط شهود عقلانی به دست می‌آیند، این شهود عقلانی منع تمام نشدنی قضایای بديهی و بنیادینی را تشکیل می‌دهد که به عنوان قوانین اولیه در نظام اخلاقی کاربرد دارند. قضایایی نظیر اینکه «ظلم همیشه قبیح و شر است» (همان، ص ۶۴-۶۳).

حال این شهود عقلانی چیست؟ قاضی عبدالجبار در این زمینه بیان می‌دارد که شهود عقلانی عبارت است از معرفت داشتن به حقایق کلی (همان، ج ۱۲، ص ۶۶). می‌توان گفت شهودی بودن به معنای بديهی بودن است، یعنی به مجرد اینکه آن گزاره اخلاقی را درک کنیم، صدق و کذب آن و نیز حسن یا قبیح بودن آن را نیز ادراک می‌کنیم. لذا برخی از قضایای اخلاقی نظیر «باید راستگو باشیم، باید به عهد خود وفا کنیم» از تکالیفی هستند که به همین معنا بديهی هستند. این معنا را می‌توان در بیان نظر قاضی عبدالجبار به کار برد، زیرا آن گونه که از آثار ایشان روشن می‌شود، برخی از اصول اساسی و احکام ارزشی ما بديهی‌اند و نیازی ندارند با هیچ نوع استدلالی توجیه شوند؛ زیرا آنها خود توجیه هستند. این نوع از احکام ارزشی که حاصل شهود عقلانی بشر هستند به عنوان

مبنای اخلاق در نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار محسوب می‌شوند. آنها معارفی نیستند که از طریق برهان و استدلال کسب شوند بلکه توسط انسان‌های عاقل شهود شده‌اند. شهود عقلانی در عبارات قاضی چنین بیان می‌گردد که: «هر زمانی که به ظلم بودن ظلم علم یابیم، به قبیح بودن آن نیز علم یافته‌ایم»^۱ (همان، ج ۱/۶، ص ۵۸-۵۷)، از این رو علت قبیح ظلم، ظلم بودن آن است (همان، ص ۶۶) و منبع قابل درک این قبیح، شهود عقلانی است (همان، ص ۶۴-۶۳).

در اندیشه قاضی عبدالجبار شناخت اخلاقی توسط شهود عقلانی کسب می‌شود و این نوع شهود عقلانی واضح‌ترین نوع معرفت محسوب می‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۲۳۰). قاضی عبدالجبار آن را با اعتقاد راسخ عقلانی به منزله امری که به عنوان آخرین معیار در باب حقیقت اخلاق و قضایای اخلاقی می‌توان پذیرفت، می‌پذیرد (همان، ج ۱۲، ص ۵). از این رو قاضی در باب فرا اخلاق یک شهودگرای اخلاقی بوده که معتقد به قضایای قابل شهود عقلانی است، قضایایی بدیهی و ضروری که می‌توان آنها را قضایای پایه‌ای اخلاقی و گویای اصول عقلانی اخلاق دانست؛ به این معنا که ارزش‌های اخلاقی بر اساس این اصول مورد ارزیابی واقع می‌شوند؛ مثلاً قبیح بودن قتل بدین جهت است که قتل، نوعی ظلم محسوب می‌شود اما قبیح بودن خود ظلم از گزاره‌های بنیادینی است که با شهود عقلانی به آن دست می‌یابیم. قاضی عبدالجبار از این گزاره‌های بنیادین به اصول خوب‌ساز و بدساز تعبیر می‌کند (همان، ج ۱/۶، ص ۶۵-۶۴). از آنجا که این شهود عقلانی واضح‌ترین نوع معرفت به‌شمار می‌آید، این قضایا بدون هیچ گونه وابستگی به وحی در نزد هر انسان عاقلی حضور دارند و قاضی در این زمینه بیان می‌دارد که «هر عاقلی به قبیح بودن ظلم عالم است» (همان، ص ۶۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «عقلا در علم به قبیح بودن ظلم اختلافی ندارند» (همان، ص ۱۸). پس به طور کلی قاضی عبدالجبار قائل به وجود مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه در اخلاق است که توسط عقل بشری شهود می‌شوند.

ممکن است به قاضی عبدالجبار اشکال شود که شهود عقلانی نمی‌تواند امری همگانی باشد، چرا که ممکن است کسانی دارای شهود عقلانی نبوده و در شرایط مختلف نتوانند تصمیم درست اتخاذ کنند. در پاسخ به این اشکال عبدالجبار از شهود بلوغ عقلانی یا

کمال عقل سخن گفته و شهود عقلانی را از اقتضائات کمال عقل دانسته و از این رو کودکان، مجانین و افراد غافل را از جمله کسانی دانسته که ممکن است در بداهت گزاره‌های شهودی و بنیادی تردید کنند (همانجا).

در اندیشه ملاصدرا نیز این نگرش البته با نگاهی متفاوت وجود دارد. قبلاً بیان شد که ملاصدرا؛ علاوه بر اینکه عقل را یکی از قوای نفس دانسته، یک نگاه کلان هم به عقل دارد و عقل را تمام حقیقت انسان می‌داند که در سیر وجودی انسان تحقق می‌یابد. با این نگاه می‌توان گفت از نظر صدرالمتهلین، عقل قوه نفس هست و نیست؛ از آن جهت که ابزار درک حقایق بوده و نفس انسان را در سیر صعودی به پیش می‌برد قوه‌ای از نفس است اما از آن جهت که حقیقت انسان به عقل اوست و هر چه مرتبه عقلانی او گسترده‌تر شود سعه عقلانی او گسترده‌تر شده است، دیگر عقل صرفاً قوه‌ای از قوای نفس نیست. به تعبیر دیگر اگر نگاه جزئی به نفس داشته باشیم یکی از قوای نفس در کنار دیگر قوا خواهد بود اما اگر نگاهی کلان به آن داشته باشیم، دیگر قوه‌ای در کنار دیگر قوا محسوب نخواهد شد بلکه حقیقت انسان و هویت انسان و به عبارتی همه انسان خواهد بود. حال نکته کلیدی در تفاوت صدرالمتهلین و قاضی عبدالجبار در باب شهود عقلانی این است که در ملاصدرا عقل به معنای کلان است که شهود می‌کند. عقلی که حقیقت را شهود می‌کند امری بیش از قوه نفسانی است که ابزاری در جهت به کمال رساندن انسان تلقی می‌شود. شاید بتوان گفت در نظر ملاصدرا عقل صرفاً از آن جهت قوه‌ای از نفس به شمار می‌آید که انسان هنگام تولد، به صورت بالقوه از آن برخوردار است و در سیر حرکت جوهری، کم‌کم این قوه به فعلیت می‌رسد کما اینکه صدرالمتهلین به این مطلب اشاره داشته که «در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه عقل هیولانی است» (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ۴۲).

بنابراین، نگاه عبدالجبار به شهود عقلانی به جهت برخوردار نبودن از مبانی فلسفی ملاصدرا؛ نظیر حرکت جوهری و مراتب تشکیکی وجود، با نگاه ملاصدرا متفاوت است. بر فرض که مسامحتاً بتوانیم بگوییم قاضی عبدالجبار به عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نگریسته است، با این حال نمی‌توان چنین نگاه کلانی نسبت به عقل را به او نسبت داد و بیان نمود که ایشان عقل را به عنوان تمام

هویت و حقیقت انسان در نظر می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت معتزله ضمن اینکه به عقل بهای زیادی داده‌اند اما با این حال، از منزلت عقل کاسته‌اند و آن را منحط کرده‌اند چرا که آن را صرفاً به عنوان نیرو و یا ابزاری در وجود انسان دانسته‌اند که انسان را به راه حق هدایت می‌کند؛ که هرچند بسیار قابل ستایش است ولی بر اساس آنچه ملاصدرا به سوی آن گام برداشته است، نمی‌توان شأنیت عقل را در این خلاصه نمود. از نظر ملاصدرا عقل با نگرش کلان و به عنوان تمام حقیقت انسان است که حقایق را شهود می‌کند و لذا هر انسان به اندازه سعه وجودی خود حقیقت را درخواهد یافت. اما عقلی که در اندیشه عبدالجبار شهود می‌کند، امری شبیه وجدان است؛ چرا که او می‌گوید ما گزاره‌های پایه را در وجود خود می‌یابیم، یعنی بالفطره و وجداناً می‌یابیم. بر این اساس با نگاهی کلی در می‌یابیم که معنای شهود عقلانی در این دواندیشه از یکدیگر متفاوت است. در اندیشه عبدالجبار شهود عقلانی امری نظیر فطریات یا وجدانیات است که انسان بدهتاً در نزد خود می‌یابد (شرح اصول الخمسة، ص ۴۰۳)، اما در نگرش ملاصدرا با شهود عقلانی، به عنوان حقیقت وجودی انسان، حقایقی مبهم از فاصله‌ای دور نگریسته می‌شوند^۹، (مفاتیح الغیب، ص ۱۹۰) که البته در مراتب بعدی که انسان کامل تر شد آنها را روشن تر خواهد یافت. در نظر ملاصدرا «تعقل به حلول صورت معقول در عقل نیست بلکه حضور مثال آن نزد عقل و اتحاد آن با نفس است» (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۳۸۲) و این مطلب با توجه به تشکیکی بودن مراتب وجود به این معنی خواهد بود که انسان در هر مرتبه وجودی، با عنایت عقل فعال حقایقی را از دور مشاهده می‌کند و در جهت دست یافتن به آن تلاش می‌نماید، اما از نظر عبدالجبار اینگونه نیست.

۲. سه وجه اشتراک

در تلازم معرفت و فضیلت

بر اساس آنچه از اندیشه‌های این دو اندیشمند برمی‌آید می‌توان حکم به تلازم فضیلت و معرفت را به آنها نسبت داد. منظور از معرفت، خردمندی و فرزاندگی است (شارلورنر، ص ۱۵۹) و منظور از فضیلت درست انجام دادن وظیفه خویش است (همان، ص ۶۰). فرد خردمند وظیفه خویش را که از جمله آن عمل به نیکی‌ها و دوری از زشتی‌هاست درست

انجام می‌دهد. سقراط می‌گفت، «هیچکس دانسته بد نمی‌کند» (گمپرتس، ص ۵۹۸) و شخص عاقلی که حق را می‌شناسد، به همان عمل می‌کند. به عبارتی هیچکس دانسته و از روی عمد، شری را مرتکب نمی‌شود. پس محال است که کسی امری را حقیقتاً نادرست بداند و در عین حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. بنابراین پیروی از امیال و غرایز، ناشی از فقدان معرفت به عمل و محتوای واقعی قواعد و قوانین اخلاق است (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۳۰). کسی که دائماً شراب می‌نوشد این کار را خیر خود می‌پندارد و این به خاطر جهالت او به صلاح حقیقی خویش است؛ اگر می‌دانست که خیر حقیقی او در این عمل نیست، آن را انجام نمی‌داد (همان، ص ۱۳۱).

از نظر صدرالمতالیهین ممکن نیست کسی حقیقتاً حکمت و معرفت به نادرستی امری داشته باشد، اما با این حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. چرا که ایشان از طرفی حکمت را بسط و جودی انسان دانست (شواهدالربوبیة، ص ۳۴۰) و از طرفی جهل را مهم‌ترین عامل بی‌اخلاقی دانست (رسالة سه اصل، ص ۹۶). بنابراین پیروی از امیال و غرایز، ناشی از فقدان معرفت به عمل و محتوی واقعی قواعد و قوانین اخلاقی در نظر صدرالمتالیهین است و از این رو در اندیشه ایشان فضیلت و معرفت تلازم جدی با یکدیگر دارند.

در اندیشه‌های عبدالجبار هم، امر به گونه‌ای است که مسئولیت اخلاقی تنها حول محور عقلانیت می‌چرخد و انسان سفیه و غیرعاقل که نمی‌تواند افعال ارادی خود را بر اساس آگاهی و معرفت انجام دهد حیثیت اخلاقی نداشته و به هیچ وجه مسئول نخواهد بود (المحیط بالتکلیف، ص ۳۸۴). علاوه بر این، هم برمبنای ملاصدرا و هم بر مبنای قاضی عبدالجبار، افعال اخلاقی ما مستدل و موجه هستند و اگر سلسله قیاسات را در باب آنها ادامه دهیم به اموری دست می‌یابیم که بالبداهه می‌توانیم به حُسن یا قبح آنها حکم کنیم. از این رو ارزش‌های اخلاقی در یک سیر استدلالی بر پایه‌های بدیهی مبتنی هستند که اگر انسان عالم به آن مبانی باشد و دچار غفلت نسبت به آنها نشده باشد طبیعتاً رفتارهایش را در راستای آنها تنظیم می‌کند. بنا بر این از آنجا که اخلاق بدون عقلانیت در نظر این دو اندیشمند معنا نمی‌یابد می‌توان گفت فضیلت هم بدون معرفت ممکن نخواهد بود.

عقل و مسئولیت اخلاقی

با بررسی آثار ملاصدرا و همچنین قاضی عبدالجبار در می‌یابیم که عقل رکن اساسی در ایجاد مسئولیت اخلاقی در اندیشه آنهاست. در باب اندیشه‌های عبدالجبار آمده است که:

عقل در نزد قاضی عبدالجبار، مبنای مسئولیت اخلاقی است ... عقلی که اهلیت دارد تا مسئولیت اخلاقی را برعهده گیرد البته عقلی است که به تدریج تکامل می‌یابد و تا زمانی که رشد آن به تکامل نرسد به حد تکلیف نرسیده است... این عقل باید قادر به تفکر و تأمل باشد به گونه‌ای که گمان‌ها و اوهام سابق را دور ریخته و در اندیشیدن اسیر ظن و تقلید نباشد (به نقل از محمد صالح، ص ۱۸۶، ۱۷۸).

بر اساس این عبارت از نظر عبدالجبار عقل از مهم‌ترین ارکان مسئولیت اخلاقی است که بدون آن مسئولیت تحقق نخواهد یافت. البته آن گونه که اشاره شد معتزله و از جمله عبدالجبار گرچه قائل به عقل متکامل هستند اما در تعیین ضابطه خاصی که مشخص کند انسان از چه مرتبه‌ای از عقلانیت باید برخوردار باشد تا بتوان او را در برابر رفتارهایش اخلاقاً مسئول دانست اختلاف دارند. لذا عبدالجبار در برابر فقیهانی که سن بلوغ جسمانی را مشخص کرده‌اند اعتراض کرده و معتقد است که مهم رسیدن به مرحله تفکر و تشخیص است و ممکن است کسی به سن بلوغ جسمی رسیده باشد اما به لحاظ عقلی هنوز به مرحله بلوغ نرسیده باشد و لذا مسئولیت اخلاقی در برابر رفتارهایش نخواهد داشت. در نظر قاضی عبدالجبار مسئولیت بر کسی صدق خواهد کرد که قادر بر اندیشه و تأمل باشد و در نتیجه با تأمل در مرحله عقلانی عمل کرده و اعتقادات و رفتارهای تقلیدی را بدوراندازد، ملاصدرا نیز تقلید را از موانع اخلاق دانسته و آن را از موانع انسان در رسیدن به کمال تلقی می‌کند (رسالة سه اصل، ص ۹۴).

بر اساس اندیشه قاضی عبدالجبار فرد عاقل باید در باب رابطه خود با خدا اندیشیده و تدبیرات او در تمام امور را با دیده عقل بنگرد که در این صورت طبیعتاً حکمتش افزوده خواهد شد (به نقل از محمد صالح، ص ۱۸۶) و رفتارهایش در سطح عقلانی انجام خواهد شد. او بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی ارتباط جدی برقرار ساخته و بیان می‌دارد که: معرفت به وحدانیت و عدل و حکمت خداوند عقلاً بر انسان مکلف واجب است... چرا که انسان با معرفت خداوند درمی‌یابد که تکالیف عبث نبوده و خداوند به جهت

حکمتی آنها را واجب ساخته است؛ این امر انسان را آماده می‌سازد تا طاعت را اختیار کرده و از معاصی و بدی‌ها اجتناب کند (همان، ص ۱۸۷-۱۸۶).
ارتباط بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی دقیقاً امری است که ملاصدرا نیز به آن توجه ویژه داشته و معرفة الله را مهم‌ترین رکن در تحقق حکمت می‌داند (اسرارالآیات، ص ۱۳۱). به این اعتبار می‌توان گفت ملاصدرا و عبدالجبار، هر دو معرفة الله را زیربنای نظام اخلاقی قرار داده و به عبارتی نظام اخلاقی خود را بر شناخت صحیح از اصول اعتقادی استوار ساخته‌اند. البته این شناخت از طریق عقل باید حاصل شود و از این جهت می‌توان گفت ریشه و مبنای اخلاق در نظر هر دو اندیشمند، تأمل و اندیشه است. بدین اعتبار می‌توان گفت هم بر اساس اندیشه صدرالمتلهین، و هم بر اساس مبانی اندیشه عبدالجبار، حکمت نظری و تعقل، مبنای اخلاق بوده و بدون آن مسئولیت اخلاقی معنا نخواهد یافت.

در وجوه و اعتبارات اخلاقی

قاضی عبدالجبار برخی ارزش‌ها را به عنوان ارزش‌های بنیادین و زیربنایی می‌داند که حسن و قبح آنها ذاتی است و یکی از مهم‌ترین کاربردهای عقل در ک حسن و قبح ذاتی آنهاست، اما از طرفی قائل است به اینکه حُسن و قبح برخی افعال به خاطر وجوه و اعتباراتی است که بر آن بار می‌شود. مثلاً قول کاذب یا عمل ظالمانه به خاطر وقوعشان بر وجه کذب و ظلم قبیح شده‌اند و گرنه قول کاذب ذاتاً قول است و عمل ظالم ذاتاً عمل است، تفاوت آنها فقط در اعتباراتی است که بر آنها واقع شده‌اند (المغنی، ج ۱/۶، ص ۱۰).

عبدالجبار در تعریف قبیح می‌گوید «قبیح چیزی است که وقتی فاعل قادر آن را انجام دهد، بنا بر بعضی وجوه مستحق نکوهش است» (شرح اصول الخمسة، ص ۱۶)؛ در این تعریف قید «بنا بر بعضی وجوه» بدین معناست که افعال بذاته قبیح نیستند بلکه برای قبیح بودن یا حسن بودن نیازمند اتصاف به یک صفت زائد می‌باشند، مثلاً زدن یتیم حسن است اگر به جهت تأدیب باشد و قبیح است اگر به ظلم باشد (محمدصالح، ص ۵۷-۵۵)؛ به بیان دیگر هر عملی بر اساس وجوه خاصی متصف به حسن و قبح می‌شود. بنابراین

یک سری وجوه زیربنایی وجود دارد که باید تمام اعمال و افعال انسان‌ها بر اساس آنها سنجیده شود؛ اگر با آنها مطابق بود قبیح محسوب می‌شود و اگر برخلاف آنها بود به گونه‌ای دیگر در باب آن حکم می‌شود. مثلاً یک نمونه از وجوه زیربنایی که عقل بذاته قبیح آنها را درک می‌کند و برای تشخیص آنها نیاز به وجه دیگری نیست بلکه خود آنها معیار و مقیاس برای دیگر افعال واقع می‌شوند «قیح کذب» است؛ قاضی عبدالجبار استدلال می‌کند و می‌گوید اگر صحیح باشد که «کذب» به خاطر نفع یا دفع ضرری حسن باشد، پس مایمن نخواهیم بود که کذب از خداوند متعال روا باشد، که این موجب شک در اخبار او و رسولانش می‌گردد (المغنی، ج ۱/۶، ص ۶۶)؛ لذا کذب مطلقاً قبیح است. قاضی عبدالجبار در مقابل کسانی که اشکال کنند که در برخی موارد ممکن است دروغ نگفتن باعث قتل نفس محترمه‌ای شود، می‌گوید: در چنین مواردی هم هیچگاه دروغ گفتن حسن نمی‌شود بلکه باید در عمل از ترفندهایی چون سکوت، توریه، اشاره و... استفاده نمود (همان، ج ۶، ص ۳۴۲). عبدالجبار مواردی را که بذاته قبیح هستند را در کنار هم ذکر کرده و می‌گوید:

کذب قبیح است چون کذب است، ظلم قبیح است چون ظلم است، کفر نعمت قبیح است چون کفر نعمت است، تکلیف بمالایطاق قبیح است چون تکلیف بمالایطاق است و... (همان، ج ۶/۱، ص ۱).

بنابراین در اندیشه عبدالجبار در باب ارزش‌ها، اموری بنیادین وجود دارد که عقل آنها را معیار قرار داده و بر اساس همین معیارها به حسن و یا قبیح دیگر افعال حکم می‌کند. لذا در آثار قاضی عبدالجبار از یک طرف عباراتی دیده می‌شود نظیر: «فعل قبیح، قبیح است چون در وجهی واقع شده که آن وجه قبیح است و اگر آن وجه از آن مرتفع شود ممکن است همان فعل قبیح، حسن شود»^{۱۱} (همان، ص ۱۱-۱۰) یا در جایی دیگر می‌گوید «آنچه بر حسن بودن فعل تأثیر دارد همان وجهی است که موجب حُسنش می‌شود»^{۱۲} (همان، ص ۷۲). اما از طرفی دیگر عبدالجبار اموری چون عدل را مطلقاً حسن دانسته (همان، ص ۴۸) تا به عنوان یک وجه زیربنایی باشد و حسن بودن افعال دیگر براساس آن سنجیده شود.

این امر در آراء ملاصدرا هم دیده می‌شود و می‌توان ایشان را نیز قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش‌ها دانست. به عبارتی، همان‌گونه که قاضی عبدالجبار برخی ارزش‌ها را بنیادی می‌دانست و ارزش‌های دیگر را بر اساس وجوه و اعتبارات عقلی و بر مبنای همان ارزش‌های بنیادین کشف می‌نمود، ایشان هم افعال انسان را به دو دسته حسن و قبیح تقسیم کرد و علم به حُسن و قبح برخی افعال را بدون هیچ‌گونه کسب و اکتساب، برای عقل حاصل دانسته و برخی را منوط به اکتساب عقلی دانسته است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۱۸) که عقل با وجوه و اعتبارات مختلف آنها را کشف می‌کند. او حُسن و قبح افعال را به اعتبار تفاوت قابل و فاعل آنها متفاوت می‌داند؛ از این رو فعل واحد به اعتبار اینکه قابل آن فرق می‌کند، ممکن است یک بار حُسن و یک بار قبیح باشد. به عنوان مثال تنبیه خطاکار حُسن است، اما تنبیه بی‌گناه قبیح است (تفسیر القرآن الکریم، ص ۲۲۲). در نظر صدرالمتهلین، بنا بر اصل تشکیکی بودن مراتب وجود، حُسن و قبح افعال به اعتبار مراتب نفس انسان نیز متفاوت است. افعال شر و معاصی نظیر قتل، خوردن مال یتیم، شهوترانی و... برای مرتبه پست حیوانیت انسان می‌تواند خیر و کمال محسوب شوند، چرا که این افعال اموری وجودی هستند و وجود مساوی با خیر است. چنین افعالی از آن حیث که ناشی از مرتبه نفس حیوانی هستند موضوع مدح و ذم عقلی و یا شرعی واقع نمی‌شوند بلکه از آن جهت مورد ذم واقع می‌شوند که انسان را با مرتبه نفس ناطقه او که شأن واقعی اوست در نظر بگیریم. به عبارتی دیگر چنین افعالی نسبت به مرتبه نفس انسانی حُسن دانسته می‌شوند اما نسبت به مرتبه نفس ناطقه قبیح هستند. مثلاً در زنا فایده‌ای نظیر تولید مثل وجود دارد که به لحاظ نفس حیوانی خیر محسوب می‌شود، اما نسبت به مرتبه نفس شریف ناطقه، امری قبیح و مذموم دانسته می‌شود (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۷، ص ۱۰۵).

از این رو می‌توان گفت در اندیشه ملاصدرا و قاضی عبدالجبار، حیثیت حسن و قبح افعال همچون معقولات ثانی فلسفی است؛ به این معنی ارزش‌های اخلاقی، هر چند در برخی موارد مابازای مستقلی درعالم عین ندارند اما واجد منشأ انتزاع هستند. بر این اساس ملاصدرا و قاضی عبدالجبار در عین اینکه عینیت‌گرا بوده و قائل به ذاتی بودن حُسن و قبح هستند اما با این حال قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش‌ها هم هستند. بنابراین

می‌توان گفت، ذاتی بودن افعال در اندیشه ملاصدرا و عبدالجبار، حداقل در مورد برخی افعال جزئی، به این معنا نیست که این عمل مشخص مطلقاً حسن یا قبیح است، بلکه ممکن است به وجوه و اعتبارات حکم آن تغییر کند.

نتیجه

از تمام آنچه بیان شد به دست می‌آید که این دو اندیشمند به تعامل عقل و اخلاق توجه داشته و اندیشه‌های ایشان جهات اختلاف و اشتراکی دارد. علاوه بر سه وجه افتراق و سه وجه اشتراک که بیان شد، نکات دیگری نیز از این مباحث بدست می‌آید:

۱. هم ملاصدرا و هم عبدالجبار در اخلاق، مبنای مشترک هستند و قائلند که در وجود هر انسانی قانون‌های اخلاقی نقض ناپذیری یافت می‌شود که به هیچوجه نمی‌توان آنها را انکار کرد. می‌توان از این اصول به «پایه‌های فطری اخلاق» تعبیر کرد.

۲. ملاصدرا و قاضی عبدالجبار در عین اینکه عینیت‌گرا بوده و قائل به حسن و قبح ذاتی هستند، با این حال هر دو قائل به وجوه و اعتبارات در باب برخی از ارزش‌ها نیز هستند.

۳. ملاصدرا علاوه بر اینکه عقل را از قوای نفس انسانی می‌داند، نگاهی کلان هم به عقل دارد که آن را با تمام حقیقت انسان یکی می‌داند.

۴. از منظر صدرالمتلهین، عقل نظری بنیادی‌ترین ویژگی انسان بوده و تمام قوای دیگر در خدمت او و خدمتگزار او محسوب می‌شوند، حتی عقل عملی.

۵. نظام اخلاقی صدرالمتلهین هم «اخلاق وجودشناختی» است و هم «اخلاق متعالیه»، اما نظام اخلاق قاضی عبدالجبار هر چند که گرایش به سمت اخلاق وجودشناختی دارد اما متعالیه نیست و در نهایت به استقلال انسان منجر می‌شود.

۶. شهود عقلانی در اندیشه ملاصدرا، معنای واقعی خود را حفظ کرده است اما شهود عقلانی در اندیشه عبدالجبار به امری نظیر درک مستقیم اولیات، مقبولات و... فروکاسته شده است.

توضیحات

۱. قیمة کل امرء عقله.

۲. هو «ای العقل» العلم الصارف عن القبح الداعی الی الحسن.
۳. این تعبیر، تسامحی و مقصود دقیق ملاصدرا آن است که نفس در سیر اشتدادی خود با وصول به مرتبه عقل عین عقل است.
۴. الغضب و الحرص و... فمن نتائج الإحتجاب و البعد من معدن الوجود و الصفات الکمالیه.
۵. کل صورة ادراکیة هو ضربٌ من الوجود.
۶. ولا یختلف العقلاء فی العلم بان الظلم مما یتحق به الذم کما لا یختلفون فی العلم بالمدرکات و سایر ما یکمل به العقل.
۷. و لا قبیحٌ من القبایح الا و له اصلٌ یتعلم قبحه باضطرار.
۸. انا متی علمنا الظلم ظلماً علمناه قبیحاً و متی خرج عن هذه الصفة لم یکن قبیحاً.
۹. تشاهدها مشاهدة ضعيفة کمن ابصر بهذا البصر الحسی شخصاً من بعد.
۱۰. القبیح یقبح لوقوعه علی وجوه و كذلك القول فی الحسن، لانه انما یحسن لوجه معقول یحصل علیه متی إنتفت وجوه القبح عنه.
۱۱. المؤثر فیہ (ای فی الحسن) ما یحصل علیه من الوجه الموجب لحسنه.

منابع

- الآمدی التمیمی، عبدالواحد، *غررالحکم و درر الکلم*، تحقیق: میرجلال‌الدین المحدث الارموی، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمة المتعالیة، بخش سوم از جلد ششم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *مآثر آثار، تدوین داود صمدی، ج ۱، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.*
- زینة، حسنی، *العقل عند المعتزلة. تصور العقل عند القاضی عبدالجبار، بیروت، دار الآفاق، ۱۹۷۸.*
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بغداد، مثنی، بی تا.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۹-۶، ۲، ۳،
چ ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۳، تهران، حیدری، ۱۳۶۸.
- _____، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران، مرکز نشر
دانشگاهی، ۱۳۴۶.
- _____، *رسالة سه اصل*، تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۶.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، تحقیق محمد جعفر شمس‌الدین، بیروت،
دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- _____، *المبدأ والمعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،
۱۳۸۰.
- _____، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمدبن محمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر
دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تعلیق ملا علی نوری، بیروت - لبنان، مؤسسه التاریخ العربی،
۱۹۹۹.
- _____، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران،
۱۳۶۰.
- _____، *شرح الاصول الخمسة*، حاشیه احمدبن حسین بن ابی‌هاشم، بیروت، دارالاحیاء
لتراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- قاضی عبدالجبار، ابن الحسن اسدآبادی، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۲۳، ۱۳،
۱۲، ۲، ۱/۶، ۱، مصر، الشركة العربیة، بی تا.
- _____، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، تحقیق، عمر السید عزمی، ج ۲، مصر، المؤسسه
المصریة العامه، بی تا.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش،
۱۳۷۵.
- گمپرتس، تودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.

ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل ۶۳

محمد سید، محمد صالح، الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار، بی‌جا، دارالقباء الطباعة و

النشر، ۱۹۹۸.

ورنر شارل، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، زوار، بی‌تا.