

نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی

محسن جوادی*

حسین اترک*

چکیده

قاضی عبدالجبار گرچه به عنوان متکلم معتزلی مشهور است، با توجه به نظرات اخلاقی او در کتب کلامی بی شک می توان او را یک فیلسوف اخلاق نیز نامید. در این مقاله ما در صدد هستیم تا نظرات اخلاقی او را در باب اخلاق هنجاری و فرا اخلاق بیان کنیم. عبدالجبار یک فیلسوف اخلاق عقل گرا است که منشأ الزامات اخلاقی را عقل دانسته و درستی و نادرستی اعمال را به وسیله عقل قابل کشف می داند. او یک ذات گراست یعنی درستی و نادرستی اعمال را ناشی از ذات اعمال می داند نه عوامل خارجی. او یک وظیفه گرای قاعده نگر است و معتقد به قواعد و وظایف اخلاقی است که انسانها موظف به انجام آنها هستند. او یک شهودگرا و مبنای اخلاقی است یعنی معتقد به قضایای پایه اخلاقی است که قابل شهود عقلانی هستند. این قضایا که بیانگر اصول اخلاقی اند، بدیهی و ضروری بوده و مبنای تعیین وظایف دیگر (نظری و اکتسابی) هستند.

کلید واژه ها: فلسفه اخلاق، وظیفه گرایی، مبنای گرایی، شهودگرایی، حسن، قبح، وجوه، عبدالجبار.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

* دانشجوی دکتری دانشگاه قم

ابوالحسن عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار الهمدانی الاسد آبادی، از مشهورترین رجال معتزله، در همدان متولد شد. تاریخ تولد او به طور دقیق مشخص نیست ولی تاریخ وفاتش در ۴۱۵ ق. بوده و بیش از نود سال عمر کرده است بنابراین سال تولد او را بین ۳۲۰-۳۲۴ ق. تخمین می‌زنند.

او در آغاز در اصول دین، بر مذهب اشعری و در فروع بر مذهب شافعی بود. لکن بعد از تأمل و تحقیق، به گفته خویش حقیقت را کشف کرد و تابع معتزله شد. از آثار بی‌شمار او کتابهای زیر بیشتر اهمیت دارد.

۱. شرح الاصول الخمسه

۲. المحيط فی التکلیف

۳. متشابه القرآن

۴. المغنی فی ابواب التوحید و العدل.

که آخرین آنها بالغ بر بیست جلد بوده و موسوعه کاملی از آراء معتزله در علم کلام می‌باشد و جزء میراث ماندگار کلام اسلامی است.

۱. تعریف و اقسام فعل

عبدالجبار جلد ششم المغنی را که حاوی بیشتر نظرات اخلاقی اوست با تعریف فعل آغاز می‌کند و دلیل آن چنین بیان می‌شود که اگر بخواهیم خداوند متعال را از انجام کثیری از اعمال منزّه بدانیم و یا او را از اراده قبائح منزّه بدانیم و اگر بخواهیم اعمال بندگان را مخلوق خداوند ندانیم، ابتدا باید حقیقت فعل و عمل را بیان کنیم. (همان، ص ۴)

وی در تعریف فعل می‌گوید: «اعلم ان المستفاد بوصفنا الفعل بانه فعل، انه وُجِدَ من جهة من كان قادرا عليه» (همان، ص ۵)

یعنی ما عملی را فعل می‌خوانیم که از جانب کسی ایجاد شده باشد که قدرت بر آن داشته است. روشن است که این تعریف، تعریف حقیقی مشتمل بر جنس و فصل منطقی نیست. حقیقت فعل، امری روشن و بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، فقط

عبدالجبار در اینجا خواسته است خاصه فعل را بیان کند و آن صدورش از فاعل قادر است. لذا می‌گوید تعریف فعل به چیزی که بوجود آمده بعد از نبودش (انه الکائن بعد ان لم یکن)، تعریف صحیحی نیست چون شامل بسیاری از محدثات می‌شود و برای تفکیک فعل از آنها باید به جهت ارتباط فعل با فاعل اشاره کرد و آن صدورش از فاعل قادر مرید است. (همان، ص ۶-۵ و Hourani, 1971:37-8)

عبدالجبار فعل را تقسیم می‌کند به (۱) فعلی که صفتی زائد بر وجودش ندارد که از نظر شیوخ معتزلی این‌گونه فعل متصف به حسن و قبیح نمی‌شود (هرچند نظر عبدالجبار در اینجا متفاوت با نظر اساتیدش است) مانند فعل ساهی و نائم. (۲) فعلی که صفتی زائد بر وجودش دارد و از دو حال خارج نیست: یا حَسَن (خوب) است و یا قبیح (بد). (همان، ص ۷، و عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۲)

حورانی با استفاده از اصطلاحات شهودگرایان جدید در توضیح دیدگاه عبدالجبار می‌گوید وی بین اوصاف طبیعی و غیرطبیعی تفکیک قائل می‌شود. اوصاف غیرطبیعی شامل اوصاف ارزشی می‌شود. بنابراین فعل، یا فعلی است که تنها اوصاف تجربی و طبیعی دارد و نسبت به ارزش، خستی و بیطرف است و یا فعلی است که اوصاف غیرطبیعی و ارزشی دارد. افعال ساهی و نائم از دسته اول و افعال انسان مرید آزاد از دسته دوم است. (Hourani, Ibid: 40)

اما باید گفت که حورانی دقت لازم را در این خصوص نکرده است زیرا هیچ دلالتی در کلام عبدالجبار بر اینکه اوصاف اخلاق اوصافی غیرطبیعی اند نیست.

اختلاف عبدالجبار با شیوخ متقدم معتزلی خود در مورد افعال دسته اول که نسبت به ارزش خستی و بیطرف هستند در این است که طبق نظر متقدمین معتزله مانند ابوعلی و ابوهاشم جبائی، اعمال ساهی و نائم متصف به حسن و قبیح نمی‌شوند چون بدون قصد و اراده انجام شده‌اند و به عقیده ایشان حالات ذهنی فاعل همیشه مرتبط با حکم ارزشی فعل است. اما به نظر عبدالجبار افعال در قیاس با قصد و نیت به دو بخش تقسیم می‌شوند: (۱) افعالی که قصد و نیت فاعل در ارزشگذاری آنها بی‌تاثیر است مثل

ضرر زدن به دیگران که مصداق ظلم بوده و قبیح است و قبح آن مستقل از قصد و نیت فاعل است. بنابراین اگر شخصی سهوا و یا در خواب ضرری به کسی بزند، عملش بد است. (۲) افعالی که قصد و اراده فاعل در آن دخیل است مانند کذب و صدق کلام زیرا کسی را که در خواب حرف می‌زند نمی‌توان به عنوان اخبار از واقع یا امر و دستور تلقی کرد. فلذا گفتارش متصف به خوبی و بدی نمی‌شود. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۲-۱۱)

فعل یا به وجهی واقع می‌شود که حَسَن (خوب) است و یا به وجهی که قبیح (بد) است. فعل قبیح فعلی است که فاعلش مستحق ذم است و فعل حَسَن، فعلی است که فاعلش مستحق ذم نیست. اما فعل حَسَن دارای اقسامی است: برخی از افعال حَسَن، هیچ صفت زائدی بر حسنش ندارند و انجام دادن یا ندادن آن در تعلق مدح و ذم به آن مساوی است. چنین فعلی، «مباح» نامیده می‌شود. برخی از افعال حَسَن، انجامش، استحقاق مدح دارد و ترکش، استحقاق ذم ندارد. چنین فعلی، «ندب» نامیده می‌شود. اما برخی از افعال حَسَن ترکشان، استحقاق ذم دارد که به آن «واجب» گفته می‌شود. (همان، ۷ و عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۳۳)

۲. معنای قبیح

عبدالجبار پس از نقد تعریف اساتید خویش از فعل قبیح، تعریف مختاراش را چنین بیان می‌کند:

«انه ما اذا وقع علی وجه من حق العالم بوقوعه کذلک من جهته، المخلی بینه و بینه، ان یتحق الذم اذا لم یمنع مانع». (همان، ۲۶) قبیح، فعلی است که فی‌نفسه و به خودی خود چنان است که فاعل آن اگر عالم به وقوع آن بر وجه مذکور باشد سزاوار ذم و نکوهش است به شرط اینکه مانعی نباشد.

طبق تعریف عبدالجبار:

۱- علم فاعل به وقوع فعل از او در استحقاق ذم و قبیح بودن فعل تاثیر ندارد. هرچند در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که قید «من حق العالم بوقوعه کذلک من

جهته» برای استثناء اعمال نائم و ساهی که فاعل آنها علم به وقوعشان از خودش ندارد، است و این افعال به خاطر عدم علم فاعل، مستحق ذم نیستند و قبیح نمی‌باشند ولی عبدالجبار در ادامه بحث عبارتی دارد که خلاف این تصور را نشان می‌دهد: «و هذا مستمر فی کل قبیح، لانه و ان وقع ممن لیس بعالم، فلا یخرج من ان یکون ما ذکرناه معلوما من حاله». (همان) یعنی این تعریف، شامل همه افعال قبیح می‌شود حتی افعالی سهوی و افعال نائم که فاعلشان علم به وقوع آنها ندارد. چرا که افعال قبیح سر زده از آنها، به گونه‌ای است که اگر فاعلشان عالم به وقوع آنها بود، مستحق ذم و نکوهش می‌شد.

بنابراین قید فوق در تعریف، برای شمول اعمال طبیعی بی‌طرف یا شبه بی‌طرف مانند اعمال نائم و ساهی که فاعلشان، قبیح و بد است ولی فاعلشان استحقاق ذم ندارد و بد نیست ذکر شده است. در واقع طبق اصطلاح‌شناسی عربی زمان عبدالجبار «استحقاق مدح و ذم»، اصطلاحاتی بوده که به فاعل نسبت داده می‌شده نه به فعل. لذا وی مجبور بوده است این قید را ذکر کند تا افعالی که قبیح هستند ولی فاعلشان مستحق ذم نیست را شامل شود. (Hourani, 40) به همین خاطر است که می‌گوید تعریف ما از تعریف ابوهاشم، روشتر است چون ما در تعریف چیزی را ذکر کردیم که قبیح را از غیر قبیح متمایز می‌سازد. چون قبیح وقتی با استحقاق ذم قابل تبیین است که فاعلش حالتی را که ما در تعریف ذکر کردیم را داشته باشد. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۲۶)

۲- گناهان صغیره نیز داخل در تعریف است. قید «اذا لم یمنع مانع» برای وارد کردن گناهان صغیره در تعریف قبیح است چرا که گناهان صغیره، فعل قبیح و فاعل آن مستحق ذم است ولی عدم استحقاق ذم برای فاعل آن به خاطر مانع خارجی است که ایمان فاعل است نه به خاطر قبیح نبودن فعل. (همان)

۳- قید «المخلی بینه و بینه» (خودش باشد و خودش) برای شمول افعال نائم و ساهی است یعنی اگر فعل به گونه‌ای واقع شده که اگر خودش باشد و خودش، و

بدون در نظر گرفتن حالت فاعلش، مستحق ذم می‌شود، قبیح است. حالت فاعل اعم از سهو و نیام و غیره تاثیری در قبیح بودن فعل ندارد.

اما در «شرح الاصول الخمسه» عبدالجبار تعریف دیگری را ارائه کرده است که مختصرتر از تعریف قبلی اوست:

«قبیح چیزی است که وقتی فاعل قادر آن را انجام دهد بنابر بعضی وجوه، مستحق نکوهش می‌گردد.» (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۱۶) قید «بنا بر بعضی وجوه» برای احتراز از گناهان صغیره است. گناه صغیره، قبیح است ولی همیشه استحقاق ذم ندارد و فقط بنابر بعضی وجوه مستحق ذم می‌شود و آن زمانی است که فاعل صغیره، عمل ثوابی به اندازه عقاب صغیره نداشته باشد که مُکفِّر صغیره گردد. همچنین این قید برای احتراز از قبائح انجام شده توسط کودکان و دیوانگان و حیوانات است. اینها بد و قبیح هستند ولی استحقاق ذم ندارند. در واقع تلاش عبدالجبار در هر دو تعریف بر آن است که از یکسان انگاشتن قبیح با استحقاق ذم جلوگیری کند چرا که برخی از افعال هستند که با وجود قبیح بودن، استحقاق ذم ندارند.

عبدالجبار معتقد است که استعمال لفظ «قبیح» در معنای اخلاقی‌اش، استعمال حقیقی است و استعمال آن در معنای زیبایی‌شناختی، «مجازی» است. رابطه و علاقه معنای حقیقی و مجازی اینگونه است که وقتی شخص به تصویر یا شمایی زشت نگاه می‌کند، تنفری از نگاه کردن به آن در ذهن او حاصل می‌شود که این حالت تنفر مانند حالت علم به بدی مثلا بدی ظلم است. یعنی تنفر به شمایل زشت، حالتی شبیه علم به بد بودن، در ذهن ایجاد می‌کند و این شباهت منشاء وام‌گیری لفظ قبیح از معنای اخلاقی به معنای مجازی و زیبایی‌شناختی آن شده است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۲۵)

به عقیده عبدالجبار ارزشهای اخلاقی، عینی بوده و ارزشهای زیبایی‌شناختی ذهنی هستند. لذا اختلاف نظر در ارزشهای زیبایی‌شناختی از شخصی به شخص و حتی از حالتی به حالت دیگر در یک شخص امکان دارد. و این اختلاف نظر در معنای زیبایی‌شناختی اشکالی به اتفاق نظر در معنای اخلاقی قبیح نمی‌رساند. (همان)

۳. معنای حَسَن

فعل حَسَن از نظر عبدالجبار «فعلی است که فاعل آن، مستحق ذم و نکوهش نیست». (همان، ۷) در مقابل فعل قبیح که فاعل آن، مستحق ذم و نکوهش است. فعل حَسَن سه قسم دارد: مباح، ندب و واجب. چون فعل حَسَن یا به نحوی است که صفت زائدی بر حسنش ندارد و انجام یا ترک آن در تعلق مدح و ذم به آن مساوی است. این قسم را «مباح» می‌گویند. و یا به نحوی است که صفت زائدی بر حسنش دارد و انجام آن مستحق مدح است اما انجام ندادنش مستحق ذم نیست. که این قسم را «ندب» یا «تفضل» گویند. و یا به نحوی است که انجام ندادنش، استحقاق ذم دارد که آن را «واجب» گویند. (همان، ۷۱۸)

توجه به نکاتی درباره تعریف حَسَن و اقسام آن از نظر عبدالجبار لازم است:

۱. عبدالجبار برخلاف مشهور که حَسَن را به فعلی که انجامش استحقاق مدح دارد، تعریف می‌کنند، آن را منفی فعل قبیح دانسته و به «فعلی که انجامش استحقاق ذم ندارد» تعریف کرده است. نکته اول، دلیل این کار است و اینکه عبدالجبار چه هدفی از آن داشته است. برخی دلیل آن را مطابقت با تقسیم بندی احکام در دین دانسته‌اند یعنی عبدالجبار به منظور اینکه تعریف او از حسن و قبح، تمام احکام دینی در باب افعال انسانی را پوشش دهد و حتی شامل فعل مباح هم شود، حسن و قبح را اینگونه تعریف کرده است. چون اگر حسن را به استحقاق مدح داشتن تعریف میکرد، فعل مباح خارج از دایره حسن و قبح می‌شد. (ملایوسفی، ۳۰۸) به نظر می‌رسد این توجیه چندان قانع کننده نیست چرا که عبدالجبار اصلا اسمی از «مکروه» که یکی از احکام خمس است نمی‌برد.

به نظر ما مراد عبدالجبار از حسن و قبیح در اینجا نه «خوب» و «بد» بلکه «درست»

و «نادرست» است. «درست» یعنی عمل مجاز، عملی که منع اخلاقی ندارد در مقابل «نادرست» که عمل غیر مجاز است یعنی انجامش منع اخلاقی دارد. «درست» یا مجاز شامل عمل مباح، مستحب و واجب است. اگر «حسن» را به چیزی که استحقاق مدح

دارد تعریف می‌کرد، دیگر شامل مباح نمی‌شد.

۲. عبدالجبار گرچه در ابتدا «حَسَن» را اینگونه تعریف می‌کند ولی در ادامه طوری سخن می‌گوید که گویا به تعریف مشهور از حَسَن به معنای «استحقاق مدح داشتن» برگشته است. وی در جاهای متعددی پس از بیان این مطلب که فعل قبیح به خاطر وقوعش بر وجوهی خاص مانند ظلم بودن یا کذب بودن آن، قبیح گشته است، می‌گوید حَسَن نیز این‌گونه است و به خاطر وقوعش بر وجوهی خاص، حَسَن می‌گردد و صرفاً انتفاء وجوه قبیح از آن نمی‌تواند سبب حصول صفت حسن در فعل گردد هرچند که شرط لازم در این اتصاف است.

«و قد علمنا ان القبيح يقيح لوقوعه على وجوه، نحو كونه كذباً و ظلماً ... و كذلك القول في الحسن، لانه انما يحسن لوجه معقول يحصل عليه متى انتفت وجوه القبيح عنه»
(عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۱۱-۱۰)

«اعلم ان اكثر كلام الشيخين رحهما ... في كتيهما يدل على ان الحسن يحسن لوجوه يحصل عليها كما ان القبيح يقيح لذلك» (همان، ۷۰)

«والحسن فقد علم من حاله ان له حكماً مخصوصاً كالقبيح فيجب ان يكون حظه كحظه في انه انما يكون كذلك لوجه يقتضى كونه حسناً. ولا يجب من حيث شرطنا في حسنه انتفاء وجوه القبيح ان نجعل له تأثيراً فيه، بل الموتر فيه ما يحصل عليه من الوجه الموجب لحسنه» (همان، ۲-۷۱)

۳. عبدالجبار فعل مستحب یا به تعبیر خود فعل حسنی را که انجام آن، استحقاق مدح دارد و ترکش استحقاق ذم ندارد به دو قسم تقسیم می‌کند: آنجا که این فعل (مستحب) نفعی به دیگری نمی‌رساند مانند نوافل شرعی، امر به معروف و مشابه آنها، «ندب» می‌نامد. افعال ندب، تسهیل کننده واجبات و فرائض هستند و عمدتاً از طریق شرع شناخته می‌شوند و عقلی نیستند. اما آنجا که فعل مستحب، نفعی به دیگری می‌رساند، آن را «تفضل» یا «احسان» می‌نامد. شرط فعل تفضل، آن است که فاعلش آن

را به قصد رساندن نفع به دیگران انجام دهد و اگر نفع خود را در آن لحاظ کند، تفضل و احسان نیست. (همان، ۸-۳۷)

۴. عبدالجبار در تعریف واجب می‌گوید فعلی که ترک آن استحقاق ذم دارد، چنین به نظر می‌رسد که انجام فعل واجب استحقاق مدح ندارد. اما در جایی دیگر تصریح به این دارد که فعل واجب، فعلی است که انجامش استحقاق مدح و ترکش استحقاق ذم دارد. (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۲۲۰)

۵. اشکالی که ممکن است بر تعریف عبدالجبار از حسن شود، اشکال دوری بودن است. وی حسن را به «استحقاق مدح» یا عدم «استحقاق ذم» تعریف می‌کند. اگر «استحقاق» دقیقاً و صریحاً به معنای حسن و خوبی بود، اشکال دور وارد بود. ولی استحقاق، متضمن معنای حسن و خوبی است و خوبی به طور اجمالی و نه تفضیلی در معنای آن منظوری است. فلذا دور مرتفع است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۳، ۳۴۶)

۴. وجوه و اعتبارات

قاضی عبدالجبار خوبی و بدی افعال را ناشی از ذات آنها می‌داند. به عقیده وی بدی یا قبح، یک امر عینی است و همین امر عینی منشأ استحقاق یا عدم استحقاق ذم است. قبائح دارای علل و وجوهی هستند که موجب قبح آنهاست. وی فصول متعددی از المغنی را به بیان وجوه و علل قبح و حسن اختصاص می‌دهد. او در این فصول می‌خواهد نشان دهد که چه چیزی در ذات عمل است که باعث می‌شود فاعل آن، مستحق ذم یا عدم آن گردد. البته برخی از محققین تصور کرده‌اند که عبدالجبار تنها اعمالی را دارای اوصاف اخلاقی و ارزشی می‌داند که دارای کیفیت عارضی هستند و متصف به خوبی و بدی می‌شوند. لذا او را ناقض سنت نوافلاطونیان اسلامی نظیر فارابی و ابن سینا می‌دانند. (Fakhri, 1994:32) به نظر می‌رسد دلیل این توهم قول عبدالجبار است که افعال را به افعالی که صفت زائیدی بر وجودشان دارند و آنها که چنین صفت زائیدی ندارند تقسیم می‌کند و تنها قسم اول را متصف به حسن و قبح

برمی‌شمارد. اما به نظر ما عبدالجبار در همان سنت نو افلاطونیان است و حسن و قبیح را ناشی از ذات افعال می‌داند با این تفاوت که مراد او از صفت زائد بر وجود فعل همان خاصه‌های ماهیت ساز فعل است که همراه با وجود فعل مجموعاً ذات فعل از نظر نو افلاطونیان را تشکیل می‌دهد.

همانطور که قبلاً ذکر شد، عبدالجبار فعل را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- فعلی که هیچ‌گونه صفت زائدی بر وجودش ندارد مانند فعل ساهی و نائم. ۲- فعلی که دارای صفت زائدی بر وجودش است. قسم اول، متصف به حسن و قبیح نمی‌شود و فقط افعال دسته دوم هستند که متصف به حسن و قبیح می‌شوند.

دلیل عبدالجبار این است که افعال در وجودشان یکسان هستند. لذا اگر فعلی، حَسَن شده است و نه قبیح، حتماً به خاطر صفت زائد بر وجودش بوده است. چون اگر حسن یا قبیح افعال، به خاطر وجودشان بود لازم می‌آمد، همه افعال قبیح یا همه حسن باشند. چرا که در وجود هیچ تفاوتی با هم ندارند. لذا اولیوی در حسن یا قبیح بر یکدیگر نداشتند. بنابراین لازم می‌آید که فعل واحد هم حسن و هم قبیح باشد و این به ضرورت عقل، محال و ممتنع است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ص ۹) پس اگر فعلی حسن شده است به خاطر خصوصیت و صفت زائدی بوده است که علاوه بر وجودش دارد. همچنین اگر فعلی قبیح شده است به خاطر صفت زائد بر وجودش بوده است. این صفت زائد، همان وجوه و اعتباراتی است که باعث قرار گرفتن افعال تحت عناوین و قضایای عام اخلاقی مانند: «ظلم بد است» و «عدالت، خوب است» می‌شود.

عبدالجبار می‌گوید: «قول کاذب یا عمل ظالمانه به خاطر وقوعشان بر وجه کذب و وجه ظلم بودن، قبیح شده‌اند و گرنه قول کاذب، ذاتاً، قول است و عمل ظالمانه، ذاتاً، عمل است. همانطور که عمل نیکوکارانه، ذاتاً، عمل است و قول صادق، ذاتاً، قول است. اینها در ذات قول بودن و عمل بودن تفاوتی با هم ندارند. تفاوت آنها فقط در وجوهی است که بر آن واقع شده‌اند. و این وجوه سبب حسن یا قبیح بودن آنهاست.»

(همان، ۱۰)

عبدالجبّار وجوه حسن و قبح را مختلف و متعدد می‌داند و می‌گوید: گرچه قبائح می‌توانند تحت یک تعریف مثل استحقاق ذم داشتن، قرار گیرند ولی وجوهی که به خاطر آن، قبیح گردیده‌اند متفاوت است. (همان، ۶۱)

آنچه در اینجا او از «تعریف» جدا می‌سازد، «وجه» یا جهتی است که یک عمل، به خاطر آن، تعریف را برآورده می‌سازد، خصوصیتی از عمل که موجب قبح و بدی آن است. در جای دیگر می‌گوید: «اعلم ان القبیح لیس یقبح الا لوقوعه علی وجه ... اذا عرفناه واقعا علی هذا الوجه عرفناه قبیحا و ان لم نعرف أمراً سواه و ان لم نعرفه واقعا علی هذا الوجه لم نعرف قبحه». (عبدالجبّار، بی‌تا، ۲۳۶)

عبدالجبّار قبائح را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱- قبائحی که علم به وجه قبح آنها در علم به قبح آنها کفایت می‌کند مانند: ظلم، جهل و عبث. ۲- قبائحی که بعد از علم به وجه قبح آنها هنوز نیازمند تأمل زائدی هستیم تا علم به قبح فعل پیدا کنیم مانند کذب نافع. وقتی به کذب بودنش علم می‌یابیم و همچنین نافع بودنش را درک می‌کنیم بالضروره حکم به قبحش نمی‌کنیم بلکه بعد از تأمل و توجه، حکم به آن می‌نمائیم. بنابراین وجوه و جهات حسن ساز و قبیح ساز افعال از نظر عبدالجبّار به دو بخش تقسیم می‌شود: علل (grounds) و وجوه (aspects). علل، اسباب مطلق حسن و قبح است. اسبابی که حسن و قبح مطلق افعال وابسته به آنها است و با تحقق این علل، ما بدون تأمل، به حسن یا قبح افعال حکم مطلق می‌کنیم. (همان، ۲۳۵ و Hourani, 29)

آنچه در بالا، «علل» ارزش نامیده شد، احکام نهایی و مطلق را نتیجه می‌دهند، به طوری که وقتی ما بفهمیم عملی، ظلم، عبث، کذب و ناسپاسی است، خواهیم دانست که آن، بد است. (Hourani, 31)

«وجوه»، اسباب و عوامل در نگاه نخستی است که در وهله اول و در بادی نظر،

مقتضی حسن یا قبح فعل هستند ولی ممکن است در تعارض با وجوه دیگر موجود در فعل، از اقتضای اولیه خود، منصرف شوند و تحت الشعاع وجوه قویتر دیگر قرار گیرند.

«اما برخی از این علل، مخصوصاً ظلم، متشکل از وجوه مختلفی هستند که هر یک از آنها تنها یک ارزش در نگاه نخست دارد و ممکن است در موارد خاص، از وجه دیگر، سنگین‌تر و مقدم‌تر باشد. برای مثال این عمل از یکسو تحمیل کننده درد است که همیشه بد است، اگر این جهت، تنها جهت آن عمل باشد؛ اما این عمل همچنین ممکن است یک مجازات مستحق باشد و خوب است که مردم به مجازاتشان برسند. در اینجا وجه و جهت مجازات، حاکم و غالب است. پس این عمل، در مجموع، ظلم نیست.» (Ibid)

«تقسیم‌بندی اوصاف اعمال به علل مطلق (absolute grounds) و اوصافی که فقط وجوه هستند و ارزششان وابسته به شرایط خاص عمل است، توسط عبدالجبار به طور نامنظم تصویر شده است. به نظر می‌رسد او در اینجا به طور تجربی و حساب سر انگشتی کار کرده است. وجوه در نگاه نخست، غالباً و یا کاملاً، مولفه‌ها و اجزاء سازنده یک علت پیچیده مثل ظلم هستند.» (Ibid)

اصطلاح به کار رفته «وجوه در نگاه نخست» اصطلاح وام گرفته شده از اخلاق دیوید راس است. راس اصطلاح «وظایف در نگاه نخست» را دارد که تقریباً همان معنای «وجوه» در اخلاق عبدالجبار را دارد. تفکر عبدالجبار با اندک تفاوتی همان تفکر دیوید راس است ولی با اصطلاحات فنی بیان نشده است. آنچه وی می‌خواهد بگوید این است که برخی چیزها گاه خوب و گاه بد هستند و این وابسته به وجود و قوت برخی مولفه‌ها و اجزاء ارزش ساز عمل هستند. برای مثال ظلم از نظر عبدالجبار «ضرری است که سودی به دنبال ندارد که جبران کننده آن باشد، و یا دفع ضرر بزرگتری بکند، و [شخص مقابل] مستحق [این ضرر] نیست و گمان بعضی از این وجوه نیز نمی‌رود». بنابراین ضرر همیشه مصداق ظلم نیست و ممکن است وجوهی به همراه آن باشد که آن را از ظلم و بد بودن خارج کنند مثل جلب منفعت بزرگتر یا دفع ضرر بزرگتر یا ضرر مستحق. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۳، ۲۹۸ و ۳۰۶) اینها وجوه درست ساز یا خوب ساز عمل هستند که وقتی سنگین‌تر و قویتر از جهت نادرست ساز عمل (مثل ضرر) باشند در نهایت و در مجموع، عمل را خوب و درست می‌سازند.

نکته‌ای که تذکر آن لازم است این است که ممکن است کسی توهم کند که نظریه وجوه عبدالجبار نوعی خارجی‌گرایی یا عرضی‌گرایی است چون به این معناست که خوبی افعال ناشی از عروض وجهی از وجوه به آنهاست مانند تنفس که با عروض وجه حُسنی حَسَن می‌گردد. جواب این است که ذاتی در بحث ذاتی‌گرایی و عرضی‌گرایی به معنای مقابل عرضی نیست بلکه مراد عینیت است. ملاک ذاتی‌گرایی این است که خوبی و بدی را امور عینی در ذات فعل می‌دانند در حالی که در خارجی‌گرایی خوبی و بدی وابسته به ذهن و اراده فاعل است نه ذات خود فعل. عبدالجبار به صراحت حسن و قبح را به وجوه عینی افعال و نه ذهن و اراده فاعل منتسب می‌کند.

عبدالجبار قبل از اینکه شروع به شمردن وجوه قبیح ساز افعال قبیح کند، اقوال دیگری را که ممکن است در جهت بیان وجه قبح قبائح ارائه شده باشد طرح و رد می‌کند. (همان، ۹)

۵. وجوه قبح افعال

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، عبدالجبار علت قبح قبائح را صفت و خصوصیت زائد بر وجود افعال قبیح می‌داند که وقتی آن افعال، بر این اوصاف و خصائص واقع می‌شوند، قبیح می‌گردند. این اوصاف و خصائص را اصطلاحاً «وجوه» فعل می‌نامند. وی در این باره می‌گوید: «قد علم ان القبیح ... و الحسن ... لا بد من ان يحصل لهما حکم زائد علی الوجود، لانه لو لم يحصل لهما ذلک، لم یکن احدهما بان یکون حسنا اولی صاحبه و لا الآخر بان یکون قبیحا اولی منه». (همان، ۹)

«اعلم انه اذا ثبت ان القبیح العقلی نحو الظلم و الکذب لابد من ان یفارق غیره لامر یختص به، فلا بد من شیء یتنضی کونه کذلک لولاه لم یکن بان یکون قبیحا اولی من ان یکون حسنا». (همان، ۵۷)

«اعلم ان القبائح وان جمعها حد واحد علی ما قدمناه، فالوجوه التي لها تكون قبيحه تختلف ... فالكذب يقبح لانه كذب، و الظلم لانه ظلم، و كفر النعمه لانه كفر النعمه، و

تکلیف ما لا یطاق لانه تکلیف ما لا یطاق، و اراده القبیح و الجهل و الامر بالتبیح و العیث لکونها بهذه الصفات، و ذکر جمیع القبائح یطول؛ و نحن نشیر الی اصولها». (همان، ۶۱)

عبدالجبار این «وجوه قبیح» را بطور منظم و طبقه‌بندی شده بیان نمی‌کند و تنها بطور تصادفی برخی از قبائح و وجوه آنها را بیان میکند که به قول خود، «اصول قبائح» هستند. لذا هیچ ادعایی درباره کامل بودن فهرستی که برشمرده است نمی‌کند. تنها یک تقسیم‌بندی دارد و آن تقسیم قبائح به قبائحی است که قبیح آنها بطور بدیهی و ضروری معلوم است و آنها که قبحشان به اکتساب و تامل معلوم می‌گردد. وی قبائح بدیهی را اصول قبائح اکتسابی بیان می‌کند و می‌گوید هیچ قبیحی نیست مگر اینکه برای او اصلی است که قبحش به اضطرار و ضرورت دانسته می‌شود: «و اما الفصل بین ما یعلم قبحه من جمله ما ذکرناه باضطرار و بین ما یعلم باکتساب، فمعلوم بالاختیار. لان کل عاقل یعلم قبح الظلم متی علمه ظلما، و الکذب متی علمه خالیا من نفع او دفع ضرر و الامر بما یعلم قبحه ضرورتا اذا خلا من نفع او دفع ضرر، و لا قبیل من القبائح الا و له اصل یعلم قبحه باضطرار، لیصح ان یجعل اصلا فیما یعلم باکتساب». (همان، ۴-۶۳)

۱-۵. ظلم: یکی از وجوه مطلق و علل قبیح فعل، ظلم بودن آن است. «انا متی علمنا الظلم ظلما، علمناه قبیحا». (همان، ۵۷) عبدالجبار در تعریف ظلم می‌گوید: «ان الظلم هو ما یفعله بغيره من المضار القبیحه». (همان، ۵۰) این تعریف، خصوصیت اجتماعی ظلم را بیان می‌کند که اضرار به غیر است، در مقابل عدل که رساندن حسنات به غیر است. اما تعریف کاملتر ظلم در فصلی که به آن اختصاص داده شده است، آمده: «فحقیقة الظلم هو کل ضرر لا نفع فیه یوفی علیه، و لا دفع مضرة زائدة فیه، و لا مستحق، و لا یظن فیه بعض هذه الوجوه». (عبدالجبار، ج ۱۳، ۲۹۸)

براساس این تعریف، عبدالجبار مطلق ضرر را ظلم نمی‌داند، اگر بخواهیم مطلب را با عبارات فنی از نوع عبارات دیوید راس بیان کنیم باید بگوئیم: ظلم از نظر عبدالجبار یک علت مطلقه قبیح و بدی است که هر جا علم به آن حاصل شود، علم به قبحش نیز

ضرورتاً حاصل خواهد بود. اما جنس ظلم، ضرر است. ضرر یک وجه بد در نگاه نخست است. این وجه در صورت فقدان چهار وجه خوب ساز در نگاه نخست یعنی (استحقاق، مجازات، دفاع از خود، رساندن نفع)، به فعلیت رسیده و موجب قبیح عمل می‌گردد. (Hourani, 71)

۵-۲. عبث: عبث و بیهوده بودن، یکی دیگر از وجوه قبیح و بدی افعال است. عبدالجبار در این باره می‌گوید: «فالكلام قد یقیح لانه عبث»، (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۶۱) و الاراده قد تقیح لكونها عبثا، (همان، ۶۲) «و قد یقیح الظن لكونه عبثا»، (همان) «و قد یقیح الغم اذا كان عبثا» (همان، ۶۳) و «ان الضرر قد یقیح لانه عبثا». (همان، ۱۹۶۰، ج ۱۳، ۳۱۲) همانطور که مشاهده می‌شود، افعال مختلف ممکن است به خاطر وجه عبث بودن قبیح گردند. برای روشن شدن مطلب، عبدالجبار مثالهایی را بیان می‌کند: (همان)

۱. شخصی اجازه می‌دهد که دیگری او را بزند به شرط اینکه ضارب، در عوض، چیزی به او بدهد که اگر زده نمی‌شد برایش قابل تحصیل نبود. اعمال توافق شده، انجام می‌پذیرد. در اینجا هیچ ظلمی صورت نگرفته، ولی با وجود این، عمل زدن، قبیح است به خاطر عبث و بیهوده بودن.

۲. کسی دیگری را اجیر می‌کند تا آب دریا را از قسمتی به قسمت دیگر بریزد. در اینجا هیچ ضرر و اضرائی صورت نگرفته ولی این عمل به خاطر بیهوده و عبث بودن قبیح است.

۳. اگر خداوند، بدون دلیل، دردی بر بنده‌ای وارد کند و سپس به او پاداش دهد، این کار ظلم نیست چون پاداش بزرگتری به او داده شده ولی قبیح است به خاطر عبث بودن آن.

جرج حورانی، مفهوم عبث را در اندیشه عبدالجبار رضایت بخش نمی‌داند. وی معتقد است در مثالهای فوق، وجه قبیح، درد و رنجی است که ایجاد شده و می‌توانست اجتناب شود. عبدالجبار در این مسأله بر حق است که تمام قبائح نمی‌توانند تحت عنوان و وجه ظلم قرار گیرند اما او باید وجوه منفی دیگر مانند فقدان نفع و دفع ضرر

را نیز به عنوان وجوه مستقل قبیح برشمارد. وقتی که عبث با وجوه قبیح دیگری همراه نمی شود آن را قبیح نمی شماریم. (Hourani, 79)

اما برخی این اشکال حورانی را ناشی از بد فهمی می دانند. نکته مهم تمایز نادرستی از قبیح است. تمایز نادرستی از قبیح منکر این است که وصف اخلاقی عمل باید مبتنی بر فایده یا ضرری که ایجاد می شود باشد. طبق نظر عبدالجبار ما می توانیم فقط با ملاحظه وصف عبث بودن اعمال و بدون لحاظ نتایج مثبت آن حکم به قبیح آنها بکنیم. عبدالجبار کاملاً واضح بیان می کند که عبث نادرست است اگر عمل متضمن ضرر و آسیب باشد وگرنه فقط قبیح است. (Leaman, 1980, 129-130)

۳-۵. دروغ: عبدالجبار اغلب، دروغ را در کنار ظلم به عنوان وجوه مطلق قبیح فعل قرار می دهد: «فالکذب یقبح لانه کذب و الظلم لانه ظلم». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۶۱) دروغ در مقابل ضرر است، چون ضرر از نظر عبدالجبار، وجه مطلق قبیح فعل نیست بلکه وجه در نگاه نخست بدی و قبیح است. یعنی در نگاه اول، ضرر مقتضی قبیح است لکن ممکن است وجوه حسن و خوب ساز دیگری در کنار ضرر در عمل وجود داشته باشند که عمل را از اقتضای اولیه خارج کرده و خوب و حسن گردانند مثل دفع ضرر بزرگتر یا جلب منفعت بزرگتر یا استحقاق ضرر. لذا قبیح کذب به مانند قبیح ضرر نیست:

«و لذلک حکمنا بقبح الکذب من حیث کان کذباً و لم یحکم بقبح الضرر من حیث کان ضرراً لما ثبت قبیح بعض الکذب باضطرار، و علم دلیل العقل انه انما قبیح من حیث کان کذباً، فحملنا علیه ماعده. و لم یثبت فی العقل ما یقتضی ان الضرر یقبح لانه ضرر، فحکمنا بانه یقبح متى کان ظلماً او عبثاً». (عبدالجبار، ج ۱۳، ۳۵۱)

کذب یکی از مواردی است که کلمات عبدالجبار درباره اینکه آن، بطور مطلق قبیح می باشد مانند ظلم و یا یک وجه در نگاه نخست قبیح است که ممکن است در برخی شرایط خوب و حسن باشد، مختلف و متشتت است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۱۸، ۶۶ و ۳۴۲)

حورانی، پس از بیان موارد تناقض در کلام عبدالجبار در باب کذب می‌گوید: «تمام آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم این است که ببینیم کدام دیدگاه، تفکر غالب عبدالجبار است و به نظر من، عقیده اول، دیدگاه غالب است یعنی اینکه دروغ یک بد مطلق است زیرا این دیدگاه صراحتاً و با قصد و تعمد بیان شده است.» (Hournai, 81)

در ادامه می‌گوید شاید این عقیده را ناشی از ریشه فارسی بودن عبدالجبار دانست. چون در دین زرتشت، دروغ به عنوان هسته شر و بدی معرفی شده است. ولی طرفدار این حقیقت، با این واقعیت مواجه می‌شود که دروغ گاهی اوقات توجیه پذیر است. به هر تقدیر اینجا موردی است که تناقض در اندیشه عبدالجبار مشاهده می‌شود. (Ibid)

4-5. اراده قبیح: اراده قبیح یکی دیگر از وجوه و علل مطلق قبح است: «اعلم ان ارادة القبيح يجب ان تكون قبيحة لان من علم كونها كذلك علم قبحها و ان فاعلها يستحق الذم، كما ان من علم كون الظلم ظلماً علم قبحه». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۱۰۱) اینکه اراده قبیح را در کنار ظلم - که از وجوه مطلق قبح است - قرار داده و صرف دانستن عنوان «اراده قبیح» را دلیل علم به قبح آن شمرده، بیانگر مطلق بودن وجه قبح اراده قبیح است.

5-5. كفر النعمة: از دیگر وجوه مطلق قبح افعال است که عبدالجبار آن را در کنار ظلم و کذب آورده است: «فالكذب يقبح لانه كذب، و الظلم لانه ظلم، و كفر النعمة لانه كفر النعمة...». (همان، ۶۱)

6-5. تكليف ما لا يطاق: وی در ادامه جمله فوق می‌گوید: «... و تكليف ما لا يطاق لانه تكليف ما لا يطاق...». یعنی تکلیف ما لا یطاق نیز به خاطر خودش، قبیح است و قبح آن مطلق می‌باشد. (همان)

7-5. جهل: نیز از وجوه دیگر قبح است که به خاطر صفت جهل بودن قبیح است.

(همان)

8-5. امر به قبیح: از دیگر وجوه قبح است که مانند اراده قبیح، قبحش به خاطر متعلق آن است. (همان)

اینها اصول قبائح بودند که قبح سائر قبائح غیراصیل، به اینها بر میگردد. مثلاً یک کلام و سخن ممکن است به خاطر عبث بودن قبیح شده باشد و گاه ممکن است به خاطر امر به قبیح بودن، قبیح شده باشد و گاه به سبب کذب بودن یا امر به ما لایطاق بودن یا نهی از خوب بودن. اعتقادات انسان ممکن است گاه به خاطر جهل بودن، گاه به خاطر تقلید بودن قبیح شده باشد. درد و آلام ممکن است گاه به سبب ظلم بودن قبیح باشد و گاه به سبب عبث بودن.

این وجوهی که برشمردیم تنها برخی از وجوه اصلی قبح است که عبدالجبار به آنها اشاره و نسبتاً مفصل بحث کرده است. اما احصاء همه آنها به خاطر عدم انحصار عقلی کاری دشوار و اطاله آور است. از لابلائی کلام او در فصل «فی ذکر تفصیل الوجوه التی لها یقبح القبیح» میتوان این وجوه را نیز بدست آورد: نهی از خوبی، تجویز قبیح، ایجاب ما لیس بواجب، ترغیب به قبیح یا مباح، وعده به چیزی که مستحق آن نیست، وعید به عقابی که مستحق آن نیست، فساد و مفسده. (همان، ۶۱ تا ۶۴)

ع وجوه حُسن افعال

سپس عبدالجبار می‌گوید: «ممتنع نیست بگوئیم نفی وجوه قبح از فعل، تاثیر در حسن آن دارد. همانطور که نفی نفع و نفی دفع ضرر از فعلی، تاثیر در ظلم بودن آن و قبیح شدن دارد». (همان، ۷۲؛ عبدالجبار، بی تا، ۲۴۰)

اما اگر وجوه حسن و قبح با هم در فعلی جمع گردند عبدالجبار صراحتاً بیان می‌کند که غلبه با وجه قبح است و فعل قبیح می‌باشد. حُسنی ثابت نمی‌شود مگر وجوه قبح از آن منتفی گردد. وی کلام فقهاء در اجتماع نهی و اباحه ذکر می‌کند: «ان الحظر و الاباحه اذا اجتماعا فالحکم للحظر». (همان)

همانطور که برای قبح افعال قبیح، علل (grounds) و وجوهی (aspects) وجود

داشت برای حسن افعال حسن نیز علل و وجوهی وجود دارد. هرچند به نظر می‌رسد باید تقارنی میان این دو دسته از وجوه حسن و وجوه قبح وجود داشته باشد ولی

عبدالجبار چندان علاقه مند به سیستم تقارنی نیست و در مورد وجوه حسن، خیلی کم سخن گفته است. وجوه حسن همانند وجوه قبح بی‌شمار هستند ولی برخی از این وجوه، اصلی بوده و دیگر وجوه حسن به آنها برمی‌گردد. این وجوه حسن به عقیده عبدالجبار عبارتند از:

۱-۶. عدل: عدل الهی یکی از اصول اولیه مذهب معتزله و یکی از مفاهیم کلیدی آنهاست. عبدالجبار عدل را به عنوان مجموعه اعمال خوب اجتماعی تعریف می‌کند، اعمالی که عملاً برای تأثیر بر دیگران انجام شده‌اند چه برای رساندن سود برای آنها باشد و چه برای اضرار به آنها.

«اعلم ان الذی یختص بهذه الصفة [عدل] من الافعال، کل فعل فعله لینتفع المفعول به علی وجه یحسن، او یضربه به. و اما ما یفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة او دفع مضره فانه لا یوصف بذلک». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۴۸)

پس افعالی که انسان برای نفع یا دفع ضرر از خود انجام می‌دهد، متصف به عدل نمی‌شوند. تنها آن دسته از افعال که در رابطه با نفع یا ضرر به غیر است، متصف به عدل می‌شوند. اما ضرر زدن به غیر چه وقت متصف به عدل می‌گردد؟ وقتی که شخص مقابل، مستحق این اضرار باشد مثل موردی که مستحق مجازات است. که در اینجا مجازات و اضرار، خوب و عادلانه است. افعال ساهی و نائم متصف به عدل نمی‌شود. عدل، حسنی است که مقارن ظلم قبیح است. عدل نقیض وجوه ظلم است. بنابراین همانطور که ظلم یکی از علل و وجوه مطلق قبح افعال است، عدل نیز باید وجه مطلق حسن باشد، چیزی که انجام آن همیشه برای انسان و خداوند خوب و حسن است، نه اینکه تنها وجه حسن در نگاه نخست باشد. (Hourani, 104-5)

۲-۶. نفع یا منفعت: نفع یکی از دیگر وجوه حسن است. نفع یعنی «الذت و سرور

یا هر آنچه که آن دو یا یکی از آنها را ایجاد کند». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۴۸؛ عبدالجبار، ج ۱۴، ۳۳-۴؛ عبدالجبار، شرح، ۱۸۰) این تعریف از نفع در مقابل تعریف ضرر به «درد و غم یا

هرآنچه که به آنها منجر شود وقتی که نفع بالاتری به بار نیاورند» قرار دارد. (همان)
نفع، اعم از لذت و سرور است چون گاهی ما به آنچه که ضرر می‌رساند، منتفع
می‌شویم وقتی که منجر به لذت و سرور گردد. از این رو، طاعات و عبادات را گرچه
برایمان مشقت هم داشته باشند، از این حیث که ما را به ثواب میرسانند، متصف به نفع
می‌کنیم بلکه بزرگترین منافع بر می‌شماریم.

لذت و سرور وجه تمایز تمایلات ذهنی و حسی هستند. «لذت» در رابطه با
تمایلات جنسی گفته می‌شود وقتی که آدمی به آنچه که میل دارد، میرسد و آن را تجربه
می‌کند. لذا میل داشتن، مدخل لذت بردن است. اما سرور در رابطه با تمایلات ذهنی و
روحی است مثل لذت بردن از نگاه کردن به مناظر زیبا یا گوش کردن به آهنگ دلنواز.
سرور، تصور این امور التذادی است. از این رو، سرور تابع لذت است. (عبدالجبار، ج ۱۴،
۴-۳۳)

نفع دو بخش دارد: ۱- اعمال ناشی از حب ذات، که مستقیماً به نفع یا صلاح
شخصی فاعل یا فرزندان او منتهی می‌شود. ۲- اعمالی که نفع آن به دیگران می‌رسد و
فاعل قصد احسان به غیر را دارد که نفع این اعمال را به نعمت توصیف می‌کنند. نفع
چه شخصی و چه غیری، وجه حسن در نگاه نخست است. چون اعمال ممکن است با
وجود اینکه منفعت دار و مصلحت دار هستند، بد و قبیح باشند. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۴۸)
فقدان نفع نیز یکی از وجوه قبیح در نگاه نخست است. (عبدالجبار، ج ۱۳، ۲۲۸)

هر چند نفع بر حسب لذت تعریف شده است ولی تنها یکی از جهات حسن
است که ممکن است تحت الشعاع جهات دیگر واقع شود. پس عبدالجبار، لذت گرا و
سودگرا نیست. دیگر اینکه نفع را همانند ضرر که جهت و وجهی از ظلم است، میتوان
جهت و وجهی از عدل دانست. شاید هم بتوان گفت، نفع، خود، وجه مستقلى از حسن
و خوبی است. (Hourani, 107)

۳-۶. اراده حسن: اراده حسن به خاطر تعلقش به حسن، خوب و حسن است.
اما برخلاف اراده قبیح که همیشه قبیح است و وجه مطلق قبیح میباشد، اراده حسن،

همیشه حسن نیست و ممکن است به خاطر برخی وجوه، قبیح گردد. لذا شرط حسن آن، انتفاء وجوه قبح است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۶۶)

۶- ۴. صدق: هر چند عبدالجبار، دروغ را به عنوان وجه مطلق قبح در نظر گرفت که باعث می‌شود کذب همیشه قبیح باشد ولی او صدق و راستگویی را تنها یک وجه حسن در نگاه نخست اخذ می‌کند. صدق، حسن است وقتی که موجب جلب منفعت یا دفع ضرر گردد. (همان، ۶۶، ۷۳)

وقتی این دو شرط، مفقود باشند، صدق، بد و قبیح است، دست کم بر مبنای عبث بودن. (همان، ۷۳) اما ممکن است صدق در برخی موارد مثل آنجا که جان انسانی را به خطر می‌اندازد، وجه قبح آن، اضرار باشد. (همان، ۳۴۲) ما نمی‌توانیم چنین استدلال کنیم که چون کذب همیشه قبیح است پس نقیض آن یعنی صدق، همیشه، حسن است، چون هر یک را باید بر حسب ذات خودش بررسی کرد و حکم داد. (عبدالجبار، ج ۱۷، ۳۰ و ۳۱) بنابراین وقتی که یک زندگی به خاطر صدق به خطر می‌افتد، هنوز دروغ گفتن قبیح است اما راست گفتن حسن نمی‌گردد. چون در اینجا جایگزینهای دیگر مثل سکوت، توریه، اشاره و ... وجود دارد. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۳۴۲)

۷. عبدالجبار و رد نظریه سودگرایی

سودگرایی، نظریه رقیب وظیفه‌گرایی است و رد آن توسط یک متفکر، تا حدودی وظیفه‌گرا بودن او را اثبات می‌کند. همانطور که قبلاً اشاره شد، سودگرایی، نظریه‌ای است که اصل سود را تنها اصل تعیین‌کننده خوبی و بدی، درستی و نادرستی می‌داند. سود و نفع تنها خوب بالذات است و ضرر تنها بد بالذات، عملی که در مجموع، سودش بیشتر از ضررش باشد، درست است و عملی که ضررش بیشتر باشد، نادرست است. اصول پیشین وظیفه‌گرایانه مقدم بر اصل سود نداریم.

عبدالجبار، سود (نفع) و ضرر را تنها یکی از وجوه حسن و قبح در نگاه نخست می‌داند نه بیشتر. یعنی جایی که وجه معارض قویتر وجود نداشته باشد، سود تعیین

کننده حسن فعل و ضرر تعیین کننده قبح فعل است. «اعلم انه لا يلزم القادر النفع المحض، لا في نفسه و لا في غيره، و انما يلزمه ايصال النفع الى غيره على جهة الانصاف اذا تقدم سببه». (عبدالجبار، ج ۱۴، ۲۴) اما رساندن نفع صرف نمی‌تواند وجه و جوب فعلی برای فاعل شود. فرق نمی‌کند که این رساندن نفع به خود باشد یا به غیر باشد. همانطور که در عبارت فوق از عبدالجبار ذکر شد، ایصال نفع به غیر تنها وقتی میتواند وجه واجب گردد که از جهات دیگری مثل عدالت و انصاف واجب شده باشد و گرنه صرف رساندن نفع و سود چه به خود و چه به دیگران نمی‌تواند الزام‌آور باشد. «فاما من حيث كان الفعل نفعاً، فغير جائز ان يجب اصلاً». این نظر عبدالجبار کاملاً بر ضد نظریه سودگرایی است که ایصال سود به خود و جامعه را تنها الزام اصیل و واقعی می‌داند. لذا نظریه عبدالجبار یک نظریه غیر سودگرایانه است.

اما دفع ضرر از غیر نیز نمی‌تواند الزام‌آور باشد مگر اینکه به دفع ضرر از خود فاعل برگردد: «و اما الضرر المجرد، فمن حيث كان ضرراً يلزمه التحرز منه في نفسه، و لا يلزمه ان يدفعه عن غيره، الا ان يتضمن دفعه عن غيره زوال المضرة عن نفسه، فهو من الباب الذي يلزم الانسان في نفسه و لا يلزم في غيره». (همان، ۲۴ و ۲۵)

او همچنین قائل به مقایسه و سنجش سودها و ضررها است:

«در مواردی که عمل منتهی به سود و ضرر می‌گردد، مقایسه آنها ضروری است. اگر ضرر بزرگتر باشد، مانند این است که گویا عمل، هیچ سودی ندارد ... اگر سود بزرگتر باشد، مانند این است که ضرری وجود ندارد ... اگر مقایسه و نسبت آنها مشکوک بود، روش درست آنچنانکه از احوال عقلاء می‌شناسیم، اجتهاد و ظن است. در این موقع باید بررسی کرد که چقدر نفع و چقدر ضرر در فعل و نتایج آن وجود دارد. اگر در مجموع نفع زائد از ضرر بود، حکم به نفع خواهد شد». (همان، ۲۶ و ۲۷)

اما آنچه وجه در نگاه نخست بودن ضرر و نفع را ثابت میکند این است که عبدالجبار معتقد است آنجا که ضرر به خاطر استحقاق فرد است یعنی ضرر خوردن،

حق اوست، ضرر، خوب و حسن است و این حسن به خاطر منافع یا دفع مضار بد و قبیح نمی‌شود. اما آنجا که ضرر به خاطر عدم استحقاق شخص، قبیح است، این قبیح به خاطر منافع و دفع ضررهای بیشتر، حسن و خوب نمی‌گردد.

«واعلم ان اقوی ما یقال فی المذهب الثانی ان الضرر اذا حسن لانه مستحق، فمعلوم من حال انه لا ینتقل من حسن الی قبیح بفقد المنافع ودفع المضار. ومتی قبیح لانه غیر مستحق، لم ینتقل الی حسن بالمنافع و دفع المضار» (عبدالجبار، ج ۱۳، ۳۶۵، ۷۴ Hourani)

این یعنی رد اصالت سود به عنوان یگانه اصل هنجاری در اخلاق. از آنجا که مراد عبدالجبار از حسن و قبیح صرفاً خوبی و بدی نیست بلکه معنای درستی و نادرستی را هم از آن اراده می‌کند لذا می‌توان نتیجه گرفت از نظر او جلب منفعت و دفع ضرر تنها الزام نیست و نظر او با سودگرایان آرمانی همچون مور که قائل به تکثر و عینیت خوبی و بدی است ولی در باب الزام وحدتگرا و سودگرا است، متفاوت است و سود را تنها الزام نمی‌داند بلکه همچون دیوید راس درست در نگاه نخست می‌داند.

۸ ارزش اخلاقی فعل از نظر عبدالجبار

قبلاً تعریف خوب و بد یا حسن و قبیح را از نظر عبدالجبار بیان کردیم. قبیح، فعلی است که انجامش استحقاق ذم دارد. حسن فعلی است که انجامش، سزاوار ذم و نکوهش نیست و بعضی اقسام آن مثل نذب و واجب، انجامش مستحق مدح نیز می‌باشد. پس از نظر عبدالجبار ملاک خوبی و بدی و ارزش اخلاقی عمل، مدح و ذم عقلاء است. اما این استحقاق مدح و ذم شرایطی نیز دارد. عبدالجبار می‌گوید: فاعل عاقل، وقتی مستحق مدح بر ترک فعل قبیح است که اولاً داعی بر انجام فعل قبیح داشته باشد و ثانیاً امکان انجام قبیح برایش باشد، آنگاه اگر با وجود میل و شهوت بر انجام فعل قبیح، از آن امتناع ورزد، مستحق مدح خواهد بود. همچنین وقتی به سبب انجام فعل واجب، مستحق مدح است که اولاً داعی بر ترک واجب داشته باشد و ثانیاً امکان ترک هم برای او باشد، آنگاه با وجود داعی بر ترک واجب، آن را انجام دهد و مشقت انجام واجب را

تحمّل کند. اما کسی که ملجاء به انجام یا ترک فعلی باشد، چون داعی بر خلاف آن ندارد، تکلیف کردن او و استحقاق مدح بر فعلش نیکو نمی‌باشد. (عبدالجبار، ج ۱۱، ۳-۴۹۲)

به نظر ما این دقیقاً مراد کانت است وقتی که می‌گوید عمل انجام شده از سر وظیفه عملی است که انسان میلی به انجامش نداشته باشد و اگر تمایل به انجام آن فعل داشته نمی‌توان گفت از سر انجام وظیفه انجام داده است. (Kant, 1964, 64-5) عبدالجبار به زیبایی با بیانی روشن بدون آنکه موجب بد فهمی دیگران شود مقصود کانت را بیان داشته است.

اما شرط سوم برای ارزش اخلاقی عمل و استحقاق مدح بر آن این است که فاعل، فعل قبیح را به خاطر قبحش ترک کند و فعل واجب را به خاطر وجوبش انجام دهد:

«اما المدح فانه يستحق بوجهين: احدهما ان يفعل الواجب لوجوبه في عقله، و يفعل الحسن لحسنه في عقله و الثاني الا يفعل القبيح لقبحه في عقله». (همان، ۵۰۸)

بنابراین به عقیده عبدالجبار فاعل قادر بر فعل قبیح، صرفاً به خاطر انجام ندادن آن مستحق مدح نمی‌گردد بلکه باید به خاطر قبحش آن را ترک کرده باشد تا مستحق مدح گردد. (همان، ۵۰۹)

این شرط قصد و نیت در انجام واجب و ترک قبیح، نظیر شرط کانت در ارزش اخلاقی فعل است که اگر آن را به قصد انجام وظیفه انجام دهد، عملش دارای ارزش اخلاقی است و اگر آن را صرفاً به خاطر سود و زیبایی که دارد، انجام یا ترک کند فاقد ارزش است.

۹. عقلگرایی عبدالجبار

معتزله اعتماد زیادی به عقل در روش علمی خویش دارند. نگاه معتزله به عقل نگاهی غایی با وجهه عملی است. یعنی برای ایشان عقل، مجرد قوه موجود در انسان که او را به معرفت می‌رساند نیست. بلکه وظیفه‌ای بالاتر دارد و آن منع عاقل از چیزهایی است که شخص غیر عاقل خود را از آن منع نمی‌کند. ابوعلی جبائی در

تعریف عقل گفته است «همانا عقل نامیده می شود چون انسان به وسیله آن خود را از چیزهایی که مجنون خودش را منع نمی کند منع می نماید». بنابراین، عقل نزد معتزله وجهه عملی دارد که افکار و اعتقادات را به سلوک عملی انتقال می دهد و بدین وسیله عاقل از غیر عاقل تمییز می شود. (ابوسعده، ۱۴۱۳، ۲۴۷)

عقل نزد عبدالجبار عماد و رکن مسئولیت اخلاقی است و این عقل است که تکلیف و مسئولیت اخلاقی را تحمل می کند. عقلی که حامل مسئولیت و تکلیف اخلاقی است، عقل متکامل است. به عقیده معتزله عقل در انسان به تدریج کامل می شود، از زمان طفولیت تا رسیدن به حد تکلیف و کمال عقل. ضابطه کمال عقل بلوغ نامیده می شود که حد فاصل بین کمال و نقصان عقل است. (محمدسید، ۱۹۹۸، ۱۷۷ تا ۱۸۰)

عبدالجبار در تعریف عقل می گوید: «اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، و القيام بأداء ما كلف». عقل مجموعه ای از علوم مخصوص است که وقتی در مکلف حاصل شود، استدلال و تأمل و قیام به تکلیف از او صحیح می گردد. قاضی در بیان صفت مکلف می گوید شرط تکلیف آن است که مکلف قادر و متمکن به انجام تکلیف بواسطه داشتن آلات و وسایل باشد که یکی از آنها «عقل» است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۱، ۳۷۵)

عبدالجبار در مورد شناخت ارزشها از طریق عقل می گوید: «قد بینا فی القبائح العقلية انها علی ضریین: احدهما يعلم العاقل قبحه باضطرار و الاخر باستدلال عقلی، و كذلك الواجبات و كذلك النوافل و ماشا کله». (همو، ج ۱۴، ۱۵۰)

وی همچنین درباره علم به تکالیف و واجبات نیز می گوید: «مکلف برخی از تکالیف را به وسیله عقل خویش به اضطرار و بداهت در مییابد و در اینگونه تکالیف نیازی به ورود شرع نیست مثل علم به قبح ظلم و کفر نعمت و وجوب انصاف و شکر. و برخی از تکالیف را با استدلال عقلی و نه با بداهت و اضطرار در مییابد. اینجا نیز نیازی به ورود شرع نیست». (همان، ۱۵۲)

عبدالجبار فصلی از المغنی را با عنوان «فی ان المكلف یعلم بعقله ما کلف من دون سمع» آورده است. در این فصل استقلال عقل در شناخت تکالیف و ارزشها را بیان می‌کند. دلیل وی برای این استقلال این است که چون سمع در اثباتش نیازمند عقل است، پس جایز نیست که عقل در اثبات احکامش محتاج شرع باشد، چرا که در این صورت هر کدام به دیگری محتاج خواهد بود، در نتیجه هیچ یک نباید ایجاد شوند. همانا بیان کردیم سمع که همان کتاب و سنت باشد، علم به صحت آنها صحیح نیست مگر با علم به اینکه خداوند تعالی، حکیم است و فعل قبیح انجام نمیدهد. پس اگر معرفت این حکم، عقلا ممکن نباشد، معرفت سمع ممکن نخواهد بود. و همانا بیان کردیم که معجزه، دلالت بر صدق نبوت انبیاء می‌کند. پس اگر علم به صدق خداوند و رسولش عقلا صحیح نباشد، معرفت نبوت به قول خداوند و رسول نیز صحیح نخواهد بود. (همان، ۱۵۱)

وی در ادامه، فایده شرع را علم به مصلحت و مفسده در تکلیف عقلی بیان می‌کند و می‌گوید: «و بعد، فانا نبین ان السمع انما یعلم به ما یکون مصلحة و مفسدة فی التکلیف العقلی و لا یحسن ان یرد الا لهذه الفائدة». (همان، ۱۵۳)

مسئله مهم این است که از نظر معتزله و عبدالجبار، عقل کاشف احکام اخلاقی است یا جاعل آنها؟ این مسئله بین معتزله و اشاعره به نحو دیگری مطرح بوده است. اشاعره، معتزله را محکوم به این می‌کنند که عقل را موجب و ایجاب کننده احکام می‌دانند نه خداوند.

مدافعین معتزله در رد ادعای اشاعره چنین استدلال می‌کنند که قاضی می‌گوید خداوند نظر و تأمل عقلی را بر ما واجب کرده است. معنای این آن است که خداوند وجوب واجب را با نصب ادله‌ای بر ما اعلام کرده است. و مادامی که خداوند دلالت بر واجب و فعلش می‌کند مثل این است که او موجب است. بنابراین قاضی قول به اینکه عقل موجب و ایجاب کننده احکام است و نه خداوند را رد می‌کند. (ابراهیم یوسف،

۱۴۱۳، ۹۱)

قبلاً گذشت که راه علم به احکام حسن و قبح از نظر عبدالجبار یا به ضرورت عقل است و یا به نصب ادله شرعی. «حقیقة التکلیف اعلام الغیر فی أن له أن يفعل او لا يفعل نفعا او دفع ضرر... والاعلام یكون بخلق العلم الضروري او بنصب الادلة و أى ذلک کان لم یصح الا من الله». (دغیم، ۲۰۰۲، ۱۸۳) از این عبارت به روشنی نادرستی ادعای اشاعره روشن است و همچنین مسأله ما روشن می‌شود که عبدالجبار عقل را کاشف می‌داند نه جاعل.

در جای دیگر عبدالجبار عقل و شرع را کاشف از حسن و قبح می‌داند نه موجب و جاعل آنها و می‌گوید: «ان السمع لا یوجب قبح شیء و لا حسنه، و انما یکشف عن حال الفعل، کالعقل... فالقول بأن العقل یقبح أو یحسن أو السمع لا یصح الا ان یراد انهما یدلان علی ذلک من حال الحسن و القبیح ... فالغرض بقولهم أن الله تعالی أوجب، انه أعلمنا وجوب الواجب أو مکننا من معرفته بنصب الادلة». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۵-۶)

۱۰. معنای ذاتی بودن حسن و قبح

معنای ذاتی بودن حسن و قبح در نزد قائلین به آن اختلافی است. ذاتی نزد فیلسوفان و منطقیان مسلمان به دو معنای ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان بکار رفته است. حمل این هر دو ذاتی بر موضوع ضرورت دارد. ولی ضرورت ذاتی باب ایساغوجی ناشی از نهاد موضوع است، در حالی که ضرورت ذاتی باب برهان به این دلیل است که محمول از لوازم لاینفک موضوع است. متکلمان هیچ تصریحی در مورد معنای ذاتی ندارند که روشن کند یکی از این دو مرادشان بوده است. لذا می‌توان گفت با توجه به آگاهی آنها از این معانی و عدم تصریح به آنها، هیچیک مرادشان نبوده است. مرحوم حائری یزدی از معاصرین، معنای ذاتی بودن حسن و قبح را ذاتی باب برهان دانسته و گفته است که هر چند حسن را نمیتوان به معنای جزء ذاتی (جنس و فصل) در نظر گرفت ولی از روابط بیرونی‌ماهیت عدل، می‌توان حسن را به عنوان لازمه ذاتی آن برداشت کرد. به همین ترتیب، قبح از لوازم ذاتی مفهوم «ظلم» است. (حائری

یزدی، ۱۳۶۱، ۸-۱۴۷) البته کلام ایشان این اشکال را دارد که اگر حسن و قبح ذاتی باب برهان باشد باید در بسیاری از موارد که حسن و قبح به خاطر وجوه عارضی به افعال نسبت داده می‌شوند این نسبت‌ها مجازی باشند.

گفته شد که معتزله و شیعه، حسن و قبح را ذاتی در مقابل شرعی اشاعره است. به عبارت دیگر آنها معتقدند ارزشهای اخلاقی دارای نحوه‌ای از عینیت هستند که بواسطه آن می‌توان افعال اخلاقی را متصف به حسن و قبح کرد. اما مراد معتزله از اصطلاح «ذاتی» چیست؟

این مسأله در میان معتزله نیز اختلافی است. قدهاء معتزله مانند ابوالهذیل علاف، نظام، اسکافی معتقد بودند حسن و قبح به خاطر ذات فعل است. صدق لذاته و مطلقاً خوب است و کذب مطلقاً بد است. آنها صفات ذاتی را به معنای داخل در ماهیت می‌گرفتند و معتقد بودند حقایق اشیاء ثابت است چون اگر ثابت نباشد منجر به تشکیک در حقایق اشیاء و سفسطه می‌شود. (محمدسید، ۴۶) و چون قبح را ذاتی برای افعال میدانند معتقد بودند خداوند قادر بر فعل ظلم نیست. ظاهراً ذاتی در نظر ایشان جنس یا فصل است.

غزالی مراد معتزله از ذاتی را چنین گفته است: «اما الذاتی فاعنی به کل ما هو داخل فی ماهیة الشیء و حقیقته، دخولاً لایتصور فهم المعنی دون فهمه و ذلک کاللوینه للسواد و الجسمیه للفرس...» (غزالی، ۱۳۲۲، ۱۴)

این تعریف غزالی مبنای هجوم و حمله اشاعره به معتزله شده است که حسن و قبح، ذاتیتی به این معنا برای افعال ندارند و داخل در ماهیت افعال نیستند. پس حرف شما نادرست است. اما مقصود از ذاتی، جنس و فصل و آنچه داخل در ماهیت شیء باشد نیست. جرجانی در ماده ذاتی گفته است: «ما نخص الشیء و یمیزه عن جمیع ما عداه و قیل ذات الشیء نفسهُ و عینهُ» (جرجانی، ۱۲۸۳، ماده ذاتی) این تعریف از ذاتی اعم است از ذاتیات به معنای جنس و فصل و از ذاتیات به معنای عرض لازم. چون هر دو

آنها مختص به شیء و ممیز آن از جمیع ما عدا است.

اما متأخرین معتزله سه گروه اند: ۱- بعضی معتقد بودند حسن و قبح به خاطر صفتی از صفات فعل است. مرادشان این است که صدق، خوب نیست مگر وقتی که متصف به صفت نافع بودن باشد. اما اگر ضار باشد قبیح است. دروغگویی قبیح نیست مگر وقتی که متصف به صفت ضار بودن باشد اما اگر نافع باشد حسن است. ۲- برخی دیگر معتقدند حسن به خاطر ذات افعال است و قبح به خاطر صفتی از صفات فعل. مثل صدق ضار که به خاطر ذاتش خوب است لکن به خاطر صفتش قبیح است. ۳- برخی نیز معتقدند حسن و قبح امر اعتباری است. زدن یتیم اگر برای تأدیب باشد خوب است و اگر ظالمانه باشد بد است. (الضویحی، ۱۴۱۵، ۱۶۸)

آنچه معتزله اشتراک دارند این است که حسن و قبح برای افعال ثابت است (یا لذاته یا به خاطر صفتی از صفات فعل یا از جهت وجوه و امور اعتباری) و عقل می تواند بدون کمک شرع حسن و قبح و ثواب و عقاب مترتب بر افعال را درک کند. اما قاضی عبدالجبار ذاتیت حسن و قبح را به معنای سوم گرفته است. او منکر ذاتی بودن حسن و قبح به معنای داخل در ماهیت فعل که متقدمین می گفتند است: «فالحسن و القبح صفتان ذاتیتان من حیث انهما تتعلقان بما یلزم عن الافعال تعلقا ضروريا دون ان یکونا جزءاً من مفهوم الفعل اللّازم عن تصویره». حسن و قبح به افعالی که به آنها متعلق می شوند تعلق ضروری دارند نه اینکه جزئی از مفهوم فعل باشند تا تصورشان به تصور فعل لازم گردد. (محمدسید، ۷۳)

همانطور که گذشت عبدالجبار تنها اعمالی را قابل انصاف به حسن و قبح می داند که علاوه بر وجود صرفشان، دارای صفت زائدی باشند که به آنها «وجه» یا «معنی» می گفت. این وجوه یا معانی و یا علل، تعیین کننده حسن و قبح اعمال هستند. به تعبیر دیگر می توان گفت از نظر عبدالجبار اعمال دارای یک ماده ای هستند که همان وجود صرف آنها. ماده افعال مشترک بین افعال نائم و ساهی و افعال انسان عالم مختار است.

کسی که در خواب صحبت می‌کند با کسی که در مجلسی خطابه میکند، ماده فعل هر دوی آنها قول است. این ماده، قابل اتصاف به حسن و قبح نیست و نیاز به صورتی است که در واقع این صورت، تعیین کننده «عنوان» عمل است و عمل را تحت یکی از عناوین کلی اعمال از قبیل، ظلم، عدالت، کذب، صدق، تادیب، تحسین، تحقیر و ... قرار می‌دهد. وقتی عنوان عمل، مشخص شد، احکام حسن و قبح بر آن مترتب می‌شود. همانطور که می‌دانیم احکام، دائر مدار عناوین است. «ظلم، بد است» و «عدل، خوب است»؛ «دروغ بد است» و «راست گویی، خوب است» و ...

بنابراین از نظر عبدالجبار، اعمال متشکل از ماده و صورتی هستند که صورت اعمال، تعیین کننده حسن و قبح آنهاست. عبدالجبار این مطلب را در مثالی چنین بیان می‌کند:

ورود به خانه، ماده مشترکی است که می‌توان صور مختلفی داشته باشد اگر به صورت اذن از صاحبخانه باشد. حسن و خوب است اما اگر به صورت تعدی و بی اذن صاحبخانه باشد، قبیح و بد است؛ سجده اگر به صورت سجده بر خدا باشد، خوب است و اگر به صورت سجده بر شیطان باشد بد است ولی در هر حال ماده سجده شیء واحدی است که به تنهایی متصف به حسن و قبح نمی‌گردد. (عبدالجبار، شرح، ۲۰۹)

به عقیده عبدالجبار افعال بر حسب وجوه و اعتباراتی که بر آن واقع می‌شوند حسن و قبیح می‌گردند. فعل واحد بر حسب وجوه و اعتباراتی که بر آن واقع می‌شود گاه حسن و گاه قبیح می‌شود. گاه صدق حسن است به خاطر نافع بودن و گاه قبیح است به خاطر ضار بودن. «کلام» گاه به خاطر عبث بودن یا امر به قبیح بودن یا نهی از حسن بودن یا کذب بودن و ... قبیح می‌گردد و گاه به خاطر صدق بودن یا دفع ضرر بودن یا امر به معروف بودن، حسن می‌گردد. زدن یتیم گاه به خاطر تادیب حسن است و گاه به خاطر ظلم بودن قبیح است. (محمدسید، ۱۹۹۸، ۵۵ تا ۵۷)

به نظر می‌رسد عبدالجبار همانند مور، حسن و قبح افعال را ناشی از صفت و خصوصیت ذاتی فعل می‌داند که علم به این اوصاف و خواص در علم به حسن و قبح

آنها کافی است. این اوصاف، خارج از ذات عمل نیستند و در واقع تعیین کننده عناوین اعمالند، به تعبیر فلسفی، اعمال از ماده و صورت تشکیل شده‌اند که حسن و قبح ناشی از صورت اعمال است.

اینکه عبدالجبار حسن و قبح را به وجوه و اعتبارات بر گردانده برای پاسخگویی به اشکالات اشاعره است مثلاً شهرستانی اعتراض کرده که اگر حسن و قبح همانند قول متقدمین معتزله، صفات ذاتی مطلق باشند، باید به هنگام تحلیل مفاهیم صدق و کذب به آنها برسیم ولی صدق یعنی خبر مطابق واقع و کذب یعنی خبر مخالف واقع که در این تعاریف چیزی از حسن و قبح نیست. هر کس معنای خبر مطابق یا مخالف واقع را بفهمد صدق و کذب را هم فهمیده است دیگر حسن و قبح دخالتی در معنای صدق و کذب ندارد. همچنین اشکال کرده است که اگر حسن و قبح ذاتی باشد باید یک انسان کامل العقل وقتی به او گفته می‌شد کذب قبیح است همانند گفتن کل بزرگتر از جزء است هیچ توقف و شکی نداشته باشد ولی می‌بینیم که چنین نیست آنجا که کذب موجب نجات کسی می‌شود انسان نمیتواند آن را بالضروره قبیح بشمارد. (جرجانی، بی‌تا، ج ۷-۸، ۲۰۱)

وقتی عبدالجبار می‌گوید یک فعل به خاطر جنسش حسن و قبیح نمی‌گردد برای پاسخ به اشکال اشاعره است. چون اگر به خاطر جنسش قبیح و حسن بود باید هر صدقی حسن و هر کذبی قبیح می‌گشت.

به نظر ما حسن و قبح برای برخی افعال که از اصول بدیهی محسنات و مقبحات هستند عرض لازم است که هیچ‌گاه از آنها جدا نمی‌شود مانند زوجیت برای عدد چهار. با تصور معنای عدالت و ظلم، حسن و قبح نیز عارض آن می‌شود. اما افعالی که حسن و قبح آنها ضروری نیست مانند کذب نافع، حسن و قبح عرض مفارق است که ممکن است در برخی شرایط از آنها جدا شود.

۱۱. مبنایگروی و شهودگرایی عبدالجبار

اعتقاد به مفاهیم و گزاره‌های پایه، یکی از قدیمی‌ترین و پرتعدادترین نظریه‌های مطرح در باب توجیه دانسته‌های بشر است. بیشتر متفکران مسلمان قائل به مبنایگروی بودند. آنان با تقسیم مفاهیم و گزاره‌های مورد ادراک بشر به بدیهی (ضروری) و نظری (اکتسابی) سعی کردند، معارف بشری را به پایه‌های محکم، بنیادین و خطاناپذیر متصل نمایند. این کار نه تنها در علوم نظری بلکه در علوم عملی نیز انجام شده است. از آنجا که مبنای بداهت این مفاهیم و گزاره‌ها، شهود عقلی است، لذا آنها را «شهودگرا» نیز می‌توان گفت. در میان فیلسوفان اخلاقی غربی، باتلر، سیجویک، رشدال، پریچارد، مور، راس، کریت، هارتمان و اوینگ از مشهورترین چهره‌های شهودگرا هستند. شهودگرایان قائل به مفاهیم و گزاره‌های بدیهی و پایه در حیطه اخلاق بوده و راه درک درستی و نادرستی این احکام اخلاقی را شهود یا بداهت عقلی می‌دانند. (Dancy, 1993, 411)

قاضی عبدالجبار نیز یک شهودگرا و مبنایگرا است. او در باب معرفت‌شناسی، علم را به بدیهی و اکتسابی تقسیم می‌کند. بدیهی از نظر او «علمی که در ما ایجاد می‌شود، اما نه توسط خودمان، و به هیچ وجه نمی‌توانیم این عمل را از خودمان نفی کنیم» است. (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ۴۰۳) البته خود معترف است که تعریف او تکرار دارد. علمی که نمی‌توانیم از خودمان نفی کنیم در واقع توسط خودمان ایجاد نشده است و برای اجتناب از تکرار باید یکی از دو طرف را ذکر کرد: «نفی» نیز در این تعریف بدین معناست که فرد نمی‌تواند در این مسأله بدیهی خودش را از استمرار عالم بودن خارج کند. (همان، ۸-۴۷)

وی در استدلالی بر مبنایگروی چنین می‌گوید: «هیچ شک و شبهه‌ای در این نیست که علم به اصول ادله باید ضروری باشد چون اگر چنین نباشد لازم می‌آید که بر هر دلیل، دلیلی اقامه شود و این منجر به سلسله نامتناهی از ادله می‌شود». (عبدالجبار، بی‌تا، ۱۷)

عبدالجبار نه تنها در معرفت‌شناسی مبنایگراست بلکه در باب اخلاق و علم به

محسنات و مقبحات نیز مبنایگراست: « و الاصل فيه ان أحكام هذه الافعال لا بد من ان تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة و هو الموضع الذى يقول: أن العلم بأصول المقبحات و الواجبات و المحسنات ضرورى و هو من جملة كمال العقل. و لو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً لأن النظر و الاستدلال لا يأتي الا ممن هو كامل العقل.» (همان، ۲۳۴، محمدسید، ۸۲)

به عقیده عبدالجبار ارزش معرفتی گزاره‌های پایه عقل عملی، همسنگ گزاره‌های پایه عقل نظری است. یعنی او «ظلم قبیح است» را همانند «کل بزرگتر از جزء است» و یا «اجتماع نقیضین محال است» می‌داند که در هر شرایطی بدیهی بوده و حقیقت نما و کاشف از واقعیاتی لایتغیر است. (عبدالجبار، بی‌تا، ۲۳۴)

۱۲. مفهوم الزام و واجب از نظر عبدالجبار

عبدالجبار در توضیح و تعریف مفهوم «تکلیف» پس از نقل اقوال مختلف نظر مختار خود را چنین بیان می‌کند: «اعلام المکلف أن علیه فی أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك، اذا لم تبلغ الحال به حدَّ الالغاء». یعنی اعلام مکلف به اینکه در انجام یا ترک فعل برای او نفع یا ضرری وجود دارد و انجام این فعل با مشقت و سختی همراه است البته این نفع و ضرر نباید به حد الجاء برسد چون در این صورت فاعل مضطر به انجام آن فعل خواهد بود و نیازی به تکلیف نیست. وی سپس در توضیح اعلام می‌گوید: «الاعلام قد يكون تارة بخلق العلم و تارة بنصب الادلة». از آنجا که عبدالجبار علم به بدیهیات و ضروریات را علمی می‌داند که خداوند در انسان قرار می‌دهد احتمالاً مراد او از قسمت اول جمله (تارة بخلق العلم) این است که گاه علم انسان به تکالیفش به ضرورت عقلی است مثل علم به شکر منعم و وجوب رعایت عدالت و رزق رذیعه. اما مرادش از قسمت دوم جمله (بنصب الادلة)، ادله شرعی و نقلی است که شارع خود بیان می‌کند. بنابراین علم به تکالیف گاه به ضرورت عقلی است و

گاه بواسطه ادله شرعی است که شارع نصب می کند. لذا تعریف شامل هم تکالیف عقلی می شود که عقل مکلف خود کشف و اعلام می کند و هم تکالیف شرعی که شارع اعلام می کند. البته در هر صورت مکلف واقعی خداوند است که با رسول باطنی و ظاهری تکالیف انسان را بیان می کند. (همان، ۱۱)

«واجب» یکی از احکام و اوصاف پنجگانه (قیح، حسن که خود مشتمل بر مباح، ندب و واجب) در اخلاق عبدالجبار است. «واجب» لفظی عربی از ریشه وَجَبَ است که اگر بخواهیم معادلی برای آن بیابیم، لفظ «الزامی» است. البته «الزامی» مفهومی اعم از واجب است چرا که ممکن است به افعالی که از نظر عبدالجبار ندب و تفضل محسوب می شود، نیز الزامی اطلاق گردد.

عبدالجبار در تعریف «واجب» می گوید: «چیزی که اگر فاعل قادر آن را انجام ندهد، بنا بر بعضی وجوه، مستحق ذم می شود». (عبدالجبار، شرح، ۱۵) قید «بنا بر بعضی وجوه» برای احتراز از واجبات مخیر است که بدلی دارند که قائم مقام واجب می شوند. مثل کفارات سه گانه که همه آنها واجبتند به وجوب تخییری و اگر فاعل یکی از آنها را انجام داده و بقیه را ترک کند مستحق ذم نمی شود ولی اگر هیچ یک را انجام ندهد و همه را ترک کند مستحق ذم می شود. و این همان معنای بعض وجوه است. (همان، ۱۵ و ۱۶) همانطور که در اقسام حسن گفته شد، فعل حَسَن فعلی است که انجامش استحقاق ذم ندارد و به سه قسم تقسیم می شود. اگر ترک فعل حسن «استحقاق ذم نداشته باشد» و انجامش نیز استحقاق مدح نداشته باشد، فعل «مباح» خوانده می شود و اگر انجام آن استحقاق مدح داشته باشد فعل «ندب» یا «تفضل» خوانده می شود و اگر فعل حسن، فعلی باشد که ترک آن استحقاق ذم داشته باشد، فعل «واجب» گفته می شود. بنابراین واجب از اقسام فعل حَسَن است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۷)

عبدالجبار، علم به واجبات را ضروری و بدیهی می داند. او در شروع فصلی که مربوط به تعریف واجب است می گوید: «قد علم باضطرار ان فی الافعال ما اذا فعله

الفاعل يستحق به المدح، و اذا لم يفعله يستحق الذم، فعبّرنا عنه بانه واجب، و ذلك نحو الانصاف، و شكر المنعم، و اعتقاد الفضل من المحسن و المسيء، اذا لم يعرض فيها وجه من وجوه القبح، فالعلم بما وصفناه من حالها ضروري». (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ۴۳)

در ادامه می‌گوید: هر کس که مخالف حرف ما باشد در واقع مخالف، بداهت و ضرورت است و نباید به او توجه کرد. (همان)

نظر مشهور فیلسوفان اخلاق این است که مفاهیم ارزشی «بد» و «خوب» را مقابل هم میدانند. عبدالجبار گرچه در ابتدا «قبیح» را در مقابل «حَسَن» قرار می‌دهد و آنها را به فعلی که انجامش استحقاق ذم دارد و ندارد تعریف می‌کند ولی در مواقعی نیز قبیح را در مقابل «واجب» قرار می‌دهد: «قد بینا ان للقبیح حکما یناقض حکم الواجب، لانه بان یفعل یستحق الذم علیه و الواجب یستحق الذم فیہ بالایفعل». (عبدالجبار، ج ۱۴، ۱۶)

و انه کالتفیض للقبیح». (همان، ۲۸۵)

قبیح فعلی است که انجامش استحقاق ذم دارد و واجب فعلی است که انجام ندادنش مستحق ذم است. این دو مانعه الجمع هستند. اما ممکن است فعلی از هر دو خالی باشد یعنی مباح یا مستحب باشد که از اقسام حَسَن هستند. آنکه از اقسام فعل حَسَن (مباح، مستحب و واجب)، در غایت خلاف با قبیح قرار دارد، فعل واجب است. از نظر منطقی قبیح (انجامش مستحق ذم است) و حسن (انجامش مستحق مدح نیست) نقیض هستند و قبیح و واجب (انجام ندادنش مستحق ذم است) معدوله الموضوع هستند. عبدالجبار معتقد به توطی مفهوم واجب است. او حتی مفاهیم قبیح و حسن را نیز متوطی می‌داند و تشکیک در این مفاهیم را نادرست می‌شمارد.

وی در فصلی که به این منظور اختصاص داده و عنوانش را «در باب اینکه تزیید در حقیقت واجب صحیح نیست» قرار داده، می‌گوید:

«اعلم ان حد الواجب اذا کان ما ذکرناه، فالمفهوم منه یقتضی ان احد الواجبین لا یکون اوجب من الاخر و لا ازید منه فی حقیقته، لانهما اذا اشترکا فی صحة استحقاق الذم

بألا يفعل، فلامزية في هذا الوجه لاحدهما على الآخر، كما انه لا مزية لأحد القبيحين على الآخر في حقيقة القبح و لا مزية لأحد الحسنين على الآخر في حقيقة الحسن» (همان، ۸)

واجب طبق تعریف، فعلی بود که ترک آن مستحق ذم بود. به عقیده عبدالجبار، همه واجبات در این حقیقت مشترکند که ترکشان، مستحق ذم است و هیچ یک از این جهت، بر دیگری مزیتی ندارد. همانطور که قبائح در این حقیقت که انجام آنها مستحق ذم است، مشترکند و مزیتی از این جهت بر یکدیگر ندارند. و همچنین حسنات در اینکه انجام آنها استحقاق ذم ندارد، مشترکند و مزیتی برای یک حسن بر دیگری از این جهت نیست.

وی این مفاهیم ارزشی را با مفهوم وجود مقایسه میکند و میگوید همانطور که موجودات در حقیقت وجود و هستی داشتن مشترک و یکسانند و یکی بر دیگری از این جهت مزیتی ندارد، مفهوم واجب هم چنین است. مثال دیگر او مفهوم صدق است که نمی توان گفت خبری صادقتر از خبر دیگر است. هر دو صادقند یعنی مطابق واقع هستند. لذا مفهوم وجود و صدق، تشکیک بردار نیستند. (همان، ۹)

در پاسخ به این اشکال که چگونه ادعای شما می تواند صحیح باشد در حالیکه می دانیم برخی واجبات کبیره و برخی صغیره هستند؛ برخی ذم و عقوبتش بزرگتر و برخی خفیفتر است؛ ترک برخی موجب کفر و فسق می شود و برخی نمی شود، عبدالجبار می گوید تمام این اختلافات به اختلاف احوال واجبات در چیزی غیر از واجب بودنشان برمی گردد و به اختلاف آنها در وجوب و یا استحقاق بر نمی گردد. (همان)

به نظر می رسد عبدالجبار اگر فقط مفهوم وجوب را این گونه بیان می کرد، بر حق بود. ولی آنجا که مفهوم وجوب را با استحقاق مدح و ذم مرتبط می کند، جای اشکال وجود دارد. چون ذم و مدح مفاهیمی هستند که تشکیک بردارند. به تعبیر دیگر شدت و ضعف در آن راه دارد. عقلاء گاهی مدح شدیدی بر فعلی میکنند و گاهی مدحی در حد وسط و گاهی مدح کم. اگر فاعل، جان پیامبر و رسول خدا را نجات دهد، مدح و

ستایش او خیلی بیشتر خواهد بود از موقعی که انسانی عادی یا حیوانی را از مرگ نجات دهد. همچنین وقتی مرتکب قتل پیامبری می‌شود، ذم او نزد عقلاء خیلی بیشتر از ذم قاتل یک انسان عادی یا کشته یک حیوان درنده یا اهلی خواهد بود. وقتی مدح و ذم قابل شدت و ضعف شد، استحقاق فاعل آن بر مدح و ذم نیز قابل شدت و ضعف خواهد بود و در نتیجه وجوب و قبح و حسن نیز که حقیقتشان از نظر عبدالجبار چیزی جز استحقاق مدح و ذم نیست، قابل شدت و ضعف و تشکیک خواهد بود.

عبدالجبار تقسیمات متعددی برای واجب و تکلیف دارد. در تقسیم اولیه واجبات و تکالیف را به عقلی و شرعی تقسیم میکند. واجبات شرعی، واجبات ماثوره از شرع است که در واقع شرع، کاشف از وجه وجوب آنهاست و اگر عقل، این وجوه را بشناسد، وجوب آنها را تایید می‌کند. مثلاً نماز از نظر عقل فعل عبث و بیهوده‌ای است ولی وقتی بوسیله شرع از وجه منفعت آن با خبر شود، وجوب آن را تایید می‌کند.

اما واجبات عقلی واجباتی است که عقل مستقلاً وجه وجوب آنها را می‌شناسد و حکم به ایجاب آن مینماید. مثل وجوب عدل و انصاف، شکر منعم، رد ودیعه. (عبدالجبار، شرح، ۲۲۰)

عبدالجبار سه نوع الزام عقلی برای فاعل فهرست می‌کند: ۱) الزاماتی که بر حسب خصوصیت ذاتی الزامی هستند. ۲) الزاماتی که بر حسب لطف الهی واجبتند و خوبی عمل را مشخص می‌کنند. ۳) الزاماتی که بر حسب نتیجه حاصله برای فاعل از انجام یا ترک آنها واجب می‌شود. الزامات نوع اول خود تقسیم می‌شوند به الزاماتی که ما نسبت به خود داریم مانند دفع ضرر از خودمان؛ الزاماتی که ما نسبت به هموعان خود داریم مانند ردّ ودیعه؛ الزاماتی که نسبت به خدا داریم مانند شکر منعم. از سوی دیگر الزامات نوع دوم شامل الزاماتی است که به عنوان لطف الهی به انسان وحی می‌شوند و عقلاً قابل فهم و دستیابی نیستند مانند وظیفه تدبّر در خداوند. در نهایت الزامات نوع سوم شامل مجموعه بزرگی از اعمال می‌شود که خوبی شان، وصفی از فایده، لذت یا نفعی که فاعل از آنها می‌برد می‌شود. (عبدالجبار، ج ۱۴، ۱۶۱؛ Fakhry, 1994, 35)

تقسیمات دیگر واجب، تقسیم آن به مضیق و مخیر (عبدالجبار، ج ۱۴، ۱۷ و ۱۸) و به واجبات ضروری (بدیهی) و اکتسابی (نظری) است. عبدالجبار می گوید: «ان الواجب علی ضربین: احدهما یعلم بالاضطرار و الآخر بالاستدلال». (دغیم، ۷۸۲)

۱۳. رابطه خوب، بد، درست و نادرست از نظر عبدالجبار

از مباحث مهم اخلاقی رابطه ارزشهای اخلاقی است. اینکه آیا اولاً مفاهیم اخلاقی «خوب» و «بد» قابل تعریف هستند یا نه؟ ثانیاً اگر قابل تعریفند براساس مفاهیم و حقایق طبیعی و غیرارزشی، توصیف می شوند یا مفاهیم و حقایق ارزشی، ثالثاً، رابطه این دو مفهوم با مفاهیم «درست» و «نادرست» و «باید» و «نباید» چیست؟

جرمی بنتام، فیلسوف اخلاق سودگرا، «خوب» را به «لذت» و «بد» را به «درد» تعریف می کند و هر عملی را که موجب ایجاد بیشترین مقدار لذت برای بیشترین افراد جامعه گردد عمل درست و بایسته می داند و هر عملی را که موجب درد یا کاهش لذت گردد نادرست و نبایسته تعریف می کند. (Bentham, 1987, 65) جورج ادوار مور، «خوب» و «بد» را مفاهیم بسیط و تعریفناپذیر می داند ولی درستی و نادرستی و باید و نباید را همانند بنتام بر اساس اصل سود معنا میکند. به عقیده او «لذت» و «درد» مفاهیم طبیعی هستند و توصیف مفاهیم غیرطبیعی مثل «خوب» و «بد» براساس مفاهیم طبیعی مغالطه طبیعت گرایانه است. (مور، مبانی، ۱۷۴، ۱۷۵؛ Sprigge, 2001, 1215)

قاضی عبدالجبار «خوب» (حسن) و «بد» (قبیح) را قابل تعریف می داند و آنها را براساس مفاهیم ارزشی و غیر طبیعی «استحقاق مدح و ذم» تعریف می کند. اما مفاهیم اخلاقی «درست، نادرست، باید و نباید» به نحوی که نزد فیلسوفان غربی اخلاق مورد توجه و تفکیک واقع شده است، در نظریه اخلاقی عبدالجبار مورد توجه قرار نگرفته است. در واقع او، درستی و نادرستی را جدا از حسن و قبح نمی داند. موضوع احکام حسن و قبیح همانطور که بیان کردیم، «فعل» است. فعل یا به نحوی است که انجام آن مستحق ذم است که «قبیح» خوانده می شود و یا نحوی است که مستحق ذم نیست و

«حسن» گفته می‌شود. مفاهیم درست و نادرست نیز اوصاف و احکام فعل هستند. فعل یا درست است و یا نادرست. اما مفاهیم خوب و بد، ممکن است اوصاف چیزهایی غیر از فعل مثل لذت و درد قرار گیرند. بنابراین وقتی عبدالجبار فعل را متصف به حسن و قبح میداند و انجام دادن و ندادن فعلی را در تعریف حسن و قبح اخذ می‌کند، مثل این است که در نظر او درستی جدا از حسن و نادرستی جدا از قبح نیست. هر عمل حسن، درست است و هم عمل قبیح، نادرست و بالعکس یعنی هر عمل نادرستی قبیح است و هر عمل درستی، حسن است.

اما رابطه حسن و قبیح با باید و نباید این‌گونه است که هر عمل قبیحی، نباید دارد و باید ترک شود. اما هر عمل حسنی، باید ندارد. چون حسن شامل مباح، ندب و واجب است که در این میان فقط واجب، باید دارد و ترک آن مستحق ذم است و نباید دارد. اما اعمال مباح و ندب، الزامی نبوده و باید ندارند. اما با توجه به مبنای عبدالجبار در مورد عدم امکان تزاید و تشکیک در معنای وجوب و هم چنین حسن و قبح به نظر میرسد او موافق با این نظر نباشد که ندب و واجب را هر دو «باید» بدانیم با تفاوت در شدت و ضعف باید در آنها.

همانطور که گفتیم عبدالجبار تفکیک صریحی بین حسن و قبح افعال و درستی و نادرستی آنها نمی‌کند. در واقع به نظر میرسد درستی و نادرستی عمل از نظر عبدالجبار همان حسن و قبح عمل است. عمل حسن، عمل درست است و عمل قبیح، عمل نادرست. شاهد بر این مطلب تعریف حسن و قبح به استحقاق ذم و عقاب داشتن و نداشتن است. همانطور که گذشت فعل حسن فعلی بود که انجام آن استحقاق ذم و عقاب نداشت برخلاف فعل قبیح که انجامش استحقاق ذم و عقاب داشت. عمل درست عملی است که انجامش مجاز است و به تعبیر دیگر انجام آن استحقاق ذم و عقاب ندارد. استحقاق ذم و عقاب داشتن یعنی جایز نبودن انجام آن عمل. استحقاق ذم و عقاب نداشتن یعنی جایز بودن. بنابراین عبدالجبار با تعریف حسن و قبح به استحقاق ذم داشتن و نداشتن، خوبی و درستی عمل و بدی و نادرستی عمل را توأمان

تعریف می‌کند. شاید بهتر باشد حسن و قبح را نه فقط به معنای خوبی و بدی بلکه به معنای درستی و نادرستی هم بگیریم. البته نه به این معنا که لفظ واحد در استعمال واحد دلالت بر اکثر از معنای واحد کند بلکه به این معنا که از نظر عبدالجبار و معتزله و بطور کلی متکلمین آن زمان، تفکیک خوبی از درستی و بدی از نادرستی روشن نبوده و گاه از حسن معنای خوب را اراده می‌کردند و گاه معنای درست. همچنین گاه از قبیح معنای بد را اراده می‌کردند و گاه معنای نادرست.

با پذیرش این مطلب دیگر نمی‌توان اشکال کرد که ناشی دانستن حسن و قبح از ذات عمل به معنای وظیفه‌گرا بودن نیست چون جورج ادوارد مور به همین شیوه خوبی و بدی را ناشی از ذات اعمال می‌داند ولی در باب الزام و درستی و نادرستی عمل، سودگراست و درستی و نادرستی را ناشی از نتایج خوب و بد اعمال می‌داند نه ذات عمل.

شاهد دیگر این است که عبدالجبار واجب را نقیض قبح قرار می‌دهد. یک راه توجیه این مطلب آن است که قبیح از نظر عبدالجبار یعنی عملی که نباید انجام شود و انجامش مستحق ذم و عقاب است به عبارت دیگر قبیح عمل نادرست است. مقابل و نقیض عملی که نباید انجام شود عملی است که باید انجام شود یعنی واجب. اما واجب تنها عمل درست نیست بلکه فرد اقوی و اهم عمل درست است. عمل درست سه فرد دارد: مباح، مستحب و واجب که عمل واجب فرد اقوی و الزامی‌تر آن است.

شاهد دیگر اینکه عبدالجبار حسن را فعلی تعریف می‌کند که استحقاق ذم ندارد. اگر حسن دقیقاً مترادف خوب بود باید فعلی که انجامش استحقاق مدح دارد تعریف می‌نمود. و اینکه حسن را دارای سه فرد مباح، مستحب و واجب می‌گیرد شاهد دیگر بر آن است که حسن از نظر عبدالجبار یعنی هم خوب و هم درست و شاید تنها درست.

شاهد مهم دیگر این است که عبدالجبار در بحث دخالت علم فاعل در قبح قبیح می‌گوید فاعل چه اراده ظلم کرده باشد و چه نکرده باشد، اگر عمل او ظلم باشد، قبیح است. علم فاعل دخالتی در قبح ظلم ندارد. اما علم فاعل به قبیح و ظلم بود عملش در

استحقاق ذم دخیل است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ۸۱ و ۸۲) اینجا عبدالجبار قبح را از استحقاق ذم جدا می‌سازد. در حالیکه در ابتدا قبیح را به استحقاق ذم تعریف کرده بود. یا عبدالجبار اینجا خطا کرده و تعریف خود از قبیح را فراموش کرده و یا اینجا مرادش از قبیح چیز دیگر (یعنی نادرست) است و آنجا چیز دیگر (یعنی بد) بوده است. علم فاعل در نادرستی عمل او دخالت ندارد چرا که درستی و نادرستی وصف فعل هستند نه فاعل. ولی علم و اراده فاعل در استحقاق ذم و اتصافش به بدی دخیل است.

نتیجه گیری

نظریه اخلاقی عبدالجبار با توجه به داشتن ویژگیهایی مانند ناشی دانستن درستی و نادرستی از ذات فعل و مخالفت با اصل سودگرایی و التزام به بیشینه سازی خوبی می‌توان در زمره نظرات وظیفه گرا قرار داد. او یک وظیفه گرای عقل گرای قاعده نگر شهودگرای مبناکراست. با توجه به تقسیم وجوه حسن ساز و قبیح ساز افعال به علل و اصول حسن و قبح که علم به حسن و قبح آنها ضروری است و وجوه در نگاه نخست حسن و قبح که تنها اقتضای اولیه برای حسن و قبح دارند، وظیفه گرای او حدسط میان وظیفه گرای کانتی که تمام وجوه درستی و نادرستی افعال را مطلق می‌داند و وظیفه گرای دیوید راس که تمام وجوه درستی و نادرستی را در نگاه نخست می‌داند است. عبدالجبار قائل به اصول و قواعد اخلاقی است که درستی و نادرستی آنها توسط عقل انسان قابل شهود است. او برخی اصول اخلاقی را ضروریات اخلاقی می‌داند که علم به آنها بدیهی است و مبنای علم به درستی و نادرستی اعمال دیگر هستند.

کتابنامه

۱. ابراهیم یوسف، هانم، اصل العدل عند المعتزله، دار الفكر العربي، ۱۴۱۳ق.
۲. ابوسعده، مهري، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزله، دارالفكر العربي، ۱۴۱۳ق
۳. جرجاني، التعريفات، المطبعة الوهيبه، مصر، ۱۲۸۳ هـ
۴. جرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف للعضد الدين عبدالرحمان الايجي، تصحيح محمود عمر الدمياني، دارالكتب العلميه، بيروت، ۱۹۹۸م.
۵. جي، اي، مور، مباني اخلاق، ترجمه غلامحسين توکلي و علي عسگری يزدي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ۱۳۸۵.
۶. حائري يزدي، مهدي، کاوشهای عقل عملی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه، ۱۳۶۱.
۷. دغيم، سمیح، موسوعة اصطلاحات الاشعري و القاضي عبدالجبار، مكتبة لبنان، چاپ اول ۲۰۰۲.
۸. الضويحي، علي بن صالح، آراء المعتزله الاصوليه، مكتبة الرشد و شركة الرياض، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۹. عبدالجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الار المصريه للتأليف و الترجمة، بی تا
۱۰. عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحيد و العدل، مطبعة دارالكتب، ۱۹۶۰م.
۱۱. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، دار احیاء التراث العربی، بيروت، لبنان، ۱۴۲۲ق
۱۲. غزالی، ابو حامد، المستصفی فی اصول الفقه، چاپ اول، چاپ بولاق، مصر ۱۴۲۲ق.

۱۳. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، موسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۴. محمد سید، محمد صالح، الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار، دار قباء للطباعة و النشر، ۱۹۹۸.
۱۵. ملایوسفی، مجید، عینیت گرایی در اخلاق، پایان نامه دکترا، مدرسه عالی شهید مطهری.

16. Bentham, Jeremy, An Introduction to the principles of morals and legislation, in "utilitarianism and other Essays", ed. Alan Ryan, penguin book, 1987
17. Dancy, Jonathan, "Intuitionism", in "A Companion to Ethics" Peter Singer, Blackwell publishers, 1993.
18. Fakhry, Majed, "Ethical Theories in Islam", second edition, published by E.J.Brill, Leiden, the Netherlands, 1994.
19. Hourani, George F., Islamic Rationalism, Clarendon Press, 1971.
20. Kant, Immanuel, "Groundwork of Metaphysics of Morals", Translated and analyzed by H. J. Paton, Harper and Row Publish, 1964.
21. Leaman, Oliver, Abd AL-Jabbar and the concept of uselessness, Journal of the History of Ideas, vol:41, No.1,(Jan-Mar 1980).
22. Ross, W.D., "The Right and The Good", Oxford University Press, 2002.
23. Sprigge, Timothy L.S., "naturalistic fallacy" in Encyclopedia of Ethics, Second Edition, eds. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Routledge Publishing, 2001



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی

۱