

# عینیت‌گرایی اخلاقی در آرای قاضی عبدالجبار معتزلی و امام الحرمین جوینی

دکتر محمد صادق زاهدی\*

## چکیده

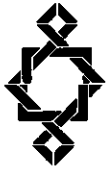
نوشتار حاضر پس از بیان دو دیدگاه عمده‌ی عینیت‌گرایی اخلاقی درباره‌ی نحوه‌ی تحقق ارزش‌های اخلاقی، به بررسی مباحث عینیت ارزش‌ها، شهودگرایی عقلی، ذهنیت‌گرایی و امرگرایی الهیاتی در آرای قاضی عبدالجبار معتزلی و امام الحرمین جوینی می‌پردازد؛ آنگاه در پایان دیدگاه آن دو را در باب عینیت‌گرایی اخلاقی مقایسه می‌کند.

## کلیدواژه‌ها

عینیت‌گرایی اخلاقی، ذهنیت‌گرایی اخلاقی، شهودگرایی عقلی، امرگرایی الهیاتی، عبدالجبار معتزلی، امام الحرمین جوینی.

---

\*استادیار فلسفه‌ی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین



## ۱- مقدمه :

گزاره‌ی «زمین به دور خورشید می‌گردد»، حقیقتی از حقایق عالم را بیان می‌کند. گردیدن زمین به دور خورشید امری نیست که بسته به احساسات و عواطف و حتی به ادراک و آگاهی انسان باشد. شأن آدمیان در برابر چنین حقایقی تنها «کشف» آن‌ها و اظهارشان در قالب گزاره‌های اخباری است. گزاره‌های اخباری تنها به اخبار از عالم بیرون انسان منحصر نیست. اگر کسی بگوید «من غمگینم» یا «من امیدوارم» او نیز خبری را بیان می‌کند؛ اما با این گزاره‌ها از حقایق عالم درون خویش خبر می‌دهد. غم و امید از حالات نفس آدمی‌اند و وجودشان وابستگی تام به وجود خود او دارد.

اکنون باید دید درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی چه می‌توان گفت؟ آیا جمله‌ی «راست‌گویی خوب است»، خبری را اظهار می‌دارد؟ آیا خوبی و بدی اشیا اوصافی مستقل از ادراکات و احساسات آدمی است؟ آیا راست‌گویی خوب است، مثل گزاره‌ی «زمین به دور خورشید می‌گردد»، است؟ یعنی خوب بودن راست‌گویی مثل گردیدن زمین به دور خورشید حقیقتی از حقایق عالم است و احساسات و عواطف و یا آگاهی یا عدم آگاهی انسان تأثیری در وجود آن ندارد. یا این که وقتی گفته می‌شود «راست‌گویی خوب است»، حقیقتی خارج از وجود انسان بیان نمی‌شود؛ بلکه از عالم درون و از احساسات و عواطف آدمی خبر داده می‌شود.

به بیان دیگر آیا ارزش‌های اخلاقی «عینی» هستند یا «ذهنی»<sup>۲</sup>؟ یعنی آیا اوصاف خوب و بد صفت‌های عینی و خارجی است که اشیا بدان‌ها متصفند و تحقق آن‌ها مستقل از احساسات و عواطف و ادراک انسان‌هاست یا این که اوصاف مذکور وجود عینی خارجی ندارند و مراد از خوبی یا بدی یک شیء احساسی است که انسان در مواجهه با شیء در درون خود می‌یابد؟ در این مقاله ضمن اشاره به روایت‌های مختلف عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در فلسفه‌ی اخلاق، آرا و اندیشه‌های دو متفکر مسلمان را که یکی به مکتب فکری معتزله و دیگری به مکتب اشاعره تعلق دارد، تحلیل خواهیم کرد و در نهایت به نقاط اشتراک و افتراق آرای این دو متفکر که در واقع به اشتراک و افتراق دو مکتب فکری در جهان اسلام باز می‌گردد، اشاره خواهیم کرد.

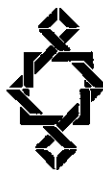


ابوالحسن قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد همدانی (۲۲۰-۴۱۵) از بزرگ‌ترین متفکران معتزلی است که ابتدا پیرو مکتب اشعری بود؛ اما پس از مدتی با حضور در مجالس درس ابواسحاق بن عیاش به مکتب اعتزال گروید. او در زمینه‌های مختلفی همچون علم کلام، فقه، تفسیر و... متبحر و یکی از نمایندگان بزرگ تفکر اعتزالی در جهان اسلام به شمار می‌رود. از سوی دیگر عبدالملک بن عبدالله الجونینی النیشابوری، ملقب به ابوالعالی، (۴۱۹-۴۷۸) از متفکران برجسته‌ی اشعری است. او در سلسله‌ی متکلمان اشعری میان اسفرائینی و غزالی قرار دارد؛ به طوری که شاگرد اسفرائینی و استاد امام محمد غزالی بوده و یکی از متفکران بزرگ اشعری محسوب می‌شود.

## ۲- عینیت‌گرایی اخلاقی:

در باب نحوه‌ی وجود ارزش‌های اخلاقی دو دیدگاه عمده وجود دارد که از آن‌ها به «عینیت‌گرایی اخلاقی»<sup>۲</sup> و «ذهنیت‌گرایی اخلاقی»<sup>۴</sup> تعبیر می‌شود. هر یک از این دیدگاه‌ها در بردارنده‌ی نظریات مختلفی است. در عینیت‌گرایی اخلاقی احکام اخلاقی به حقایق عینی خارجی ناظر است. این دیدگاه ریشه‌ی اخلاق را در ماهیت اشیا می‌داند و معتقد است اخلاقی‌بودن امور به گزینش انسان وابسته نیست.<sup>۵</sup> عینیت‌گرایی اخلاقی گاهی «رنالیسم اخلاقی»<sup>۶</sup> نیز نامیده می‌شود؛ زیرا از حیث انتولوژیک به وجود حقایق اخلاقی عینی باور دارد.<sup>۷</sup>

عینیت‌گرایی اخلاقی در درون خود نظریات مختلفی را جای می‌دهد؛ طبیعت‌گرایی اخلاقی که ارزش‌های اخلاقی را به امور تجربی و طبیعی تحویل می‌کند، یکی از مصادیق عینیت‌گرایی اخلاقی است. نظریه‌ی «امرگرایی الهیاتی»<sup>۸</sup> نیز به عینیت ارزش‌های اخلاقی منجر می‌شود؛ زیرا براساس آن ارزش‌های اخلاقی از خواسته‌ها و احساسات انسان مستقل است و به واسطه‌ی امر و نهی یا ارادت و کراهت الهی تبیین می‌شود. روشن است که امر و نهی خداوند اموری عینی و خارجی می‌باشد.<sup>۹</sup> از دیگر نظریاتی که ارزش‌های اخلاقی را عینی می‌داند، «شهودگرایی اخلاقی»<sup>۱۰</sup> است. شهودگرایی ارزش‌های اخلاقی را اموری خاص و غیر طبیعی می‌داند که می‌توان با شهود عقلی به آن‌ها معرفت پیدا کرد.<sup>۱۱</sup>



این نکته روشن است که میان جوامع مختلف داوری‌های متفاوتی پیرامون ارزش‌های اخلاقی صورت می‌گیرد. برخی امور در یک جامعه خوب و در جامعه‌ای دیگر بد محسوب می‌شود. اگر ارزش‌های اخلاقی اموری عینی باشند، چگونه می‌توان این اختلاف احکام اخلاقی در جوامع و اقوام مختلف را توجیه کرد؟ عینیت‌گرایان بر این باورند که آنچه در این موارد متفاوت است، خود ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه ممکن است شرایط محیطی و اوضاع و احوال مختلف، افراد را از یافتن ارزش‌های اخلاقی واقعی باز دارد؛ مثل فردی که کور رنگی او مانع آن می‌شود که برخی از رنگ‌ها را بباید.

از آن‌جا که عینیت‌گرایی اخلاقی به وجود ارزش‌های اخلاقی واقعی معتقد است، لذا براساس آن می‌توان جملات اخلاقی را به صدق و کذب متصف دانست؛ در نتیجه گزاره‌های اخلاقی قابل توجیه و تبیین خواهد بود. به علاوه اگر ارزش‌های اخلاقی اموری عینی و واقعی باشد، در صورت بروز نزاع اخلاقی می‌توان امید داشت که آن نزاع فیصله‌پذیر باشد؛ چرا که دو طرف نزاع در باب یک امر عینی اختلاف دارند و با مراجعه به آن امر خارجی - که البته در دسترس عموم می‌باشد - می‌توان نزاع را بر طرف کرد. از این جهت قول به عینی‌بودن ارزش‌های اخلاقی را «شناخت‌گرایی اخلاقی»<sup>۱۲</sup> نامیده‌اند. مراد از شناخت‌گرایی اخلاقی آن است که احکام اخلاقی واجد محتوای معرفتی است و این معرفت امری است «همگانی»<sup>۱۳</sup> که همه می‌توانند بدان دست‌رسی پیدا کنند.

در برابر عینیت‌گرایی اخلاقی - که همان رئالیسم اخلاقی است - دو نظریه‌ی «غیر رئالیسم اخلاقی»<sup>۱۴</sup> و «نیهیلیسم اخلاقی»<sup>۱۵</sup> وجود دارد. غیر رئالیسم اخلاقی وجود هر نوع حقیقت عینی اخلاقی را در عالم منکر است. لیکن بر این باور است که وجود حقایق عینی اخلاقی شرط لازم معناداری احکام اخلاقی نیست. بر اساس این نظریه احکام اخلاقی تنها امیال و احساسات انسان را نسبت به رفتار انسان‌ها بیان می‌کند. در ادامه‌ی بحث به جزئیات غیر رئالیسم اخلاقی پرداخته خواهد شد. نیهیلیسم اخلاقی هر چند در باور به این که حقیقت عینی اخلاقی وجود ندارد، با غیر رئالیسم اخلاقی هم رأی است؛ اما معتقد است از آن‌جا که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد، فعل اخلاقی بی‌معناست و لذا منکر اخلاق است. بر اساس این نظریه



همان‌طور که اعمال مذهبی بدون اعتقاد به وجود خدا معنا ندارد، نمی‌توان حقیقت اخلاقی را انکار کرد و در عین حال معتقد بود اخلاق هم‌چنان پابرجاست.<sup>۱۶</sup>

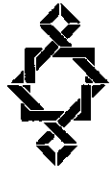
## ۲-۲) ذهنیت‌گرایی اخلاقی:

ذهنیت‌گرایی اخلاقی بر خلاف عینیت‌گرایی ارزش‌های اخلاقی را وابسته به پسند و ناپسند و خوش‌آیند و بدآیند روحی انسان می‌داند؛ به این معنا که یک حکم اخلاقی یا اخباری از عالم درون انسان‌هاست و یا ظهور و بروز‌گرایی و احساسات آن‌ها می‌باشد.<sup>۱۷</sup> ذهنیت‌گرایی اخلاقی بر این باور است که آدمیان با بیان جمله‌های اخلاقی تنها احساسات و عواطف خود را بیان می‌کنند و این جملات خبری را درباره‌ی حقایق عالم خارج بیان نمی‌کند.<sup>۱۸</sup>

از سوی دیگر لازمه‌ی ذهنی بودن ارزش‌های اخلاقی فیصله ناپذیربودن نزاع ظاهری در اخلاق می‌باشد؛ زیرا امر عینی مشترکی میان طرفین نزاع وجود ندارد تا به واسطه‌ی آن بتوان میان آن دو داوری کرد. البته با نظر دقیق می‌توان دریافت که بر اساس این نظریه دیگر میان افراد نزاع حقیقی وجود نخواهد داشت؛ چرا که نزاع وقتی حقیقت دارد که درباره‌ی یک امر واقعی اختلاف نظر وجود داشته باشد؛ مثلاً اگر کسی بگوید راست‌گویی برای من خوش‌آیند است و دیگری بگوید راست‌گویی برای من خوش‌آیند نیست، میان آن دو نزاعی وجود ندارد؛ زیرا هیچ یک حکم دیگری را رد نمی‌کند؛ بلکه هر کدام احوال درون خویش را اظهار می‌کند.

با پذیرش ذهنیت‌گرایی اخلاقی دیگر نمی‌توان جملات اخلاقی را صادق یا کاذب دانست و لذا راه توجیه و تبیین آن‌ها مسدود می‌باشد و در نتیجه برای پذیرش جملات اخلاقی تنها صدق‌گوینده‌ی آن‌ها کافی خواهد بود؛ به همین سبب نیز این نظریه را «غیر شناخت‌گرایی اخلاقی»<sup>۱۹</sup> نامیده‌اند. غیر شناخت‌گرایی به این معناست که رسیدن به هرگونه معرفت عام در باب ارزش‌های اخلاقی غیر ممکن است.

از آن‌جا که براساس ذهنیت‌گرایی اخلاقی، جملات اخلاقی یا اخبار از عالم درون آدمیان است و یا جملاتی انشایی، در نتیجه اخلاق امری کاملاً فردی و شخصی خواهد شد و همین امر سبب شده که این نظریه اقبال عام یابد؛ چرا که



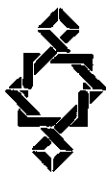
قبول این نظریه تسامح افراد را نسبت به یکدیگر افزایش می‌دهد؛ اما نباید از این نکته غافل بود که «باید نسبت به یکدیگر تسامح داشت»، خود حکمی اخلاقی است و به باور خود ذهنیت‌گرایان نمی‌توان انتظار داشت که یک حکم اخلاقی با پذیرش همگانی مواجه شود.<sup>۲۰</sup>

دیدگاه ذهنیت‌گرایی اخلاقی چندین نظریه را دربردارد؛ ساده‌ترین صورت آن این است که وقتی کسی خوبی یا بدی شیئی را اظهار می‌کند، به این معناست که موافقت یا مخالفت خود را با آن شیء نشان می‌دهد؛ بنابراین تحلیل، جملات اخلاقی از یک واقعیت راجع به افراد خبر می‌دهند. چنین روایتی از ذهنیت‌گرایی اخلاقی با این اشکال مواجه است که راه را بر قضاوت اخلاقی در باره‌ی دیگران می‌بندد؛ در حالی که انسان‌ها در زندگی متعارف خود بسیار به قضاوت اخلاقی می‌پردازند.<sup>۲۱</sup>

علاوه بر این روایت نظریه‌هایی هم‌چون احساس‌گرایی<sup>۲۲</sup> و هدایت‌گرایی<sup>۲۳</sup> نیز ذهنیت‌گرا می‌باشند؛ اما ویژگی آن‌ها در این است که جملات اخلاقی را جملاتی اخباری نمی‌دانند.

احساس‌گرایی اخلاقی، زبان را دارای کاربردهای متفاوتی می‌داند؛ یکی از کاربردهای زبان، بیان واقعیت است و از این حیث جملات آن به صدق و کذب متصف می‌شوند؛ اما این همه‌ی کاربرد زبان نیست. وقتی جمله‌ای امری بیان می‌شود، غرض از آن گزارش یک واقعیت نیست؛ بلکه تجویز و توصیه‌ی یک فعل است؛ یا وقتی کسی می‌گوید «آفرین بر شما»، خبری را بیان نمی‌کند؛ بلکه گرایش درونی را با ابزار زبان بروز می‌دهد. احساس‌گرایی اخلاقی زبان اخلاق را زبان واقعیت نمی‌داند؛ بلکه کاربرد زبان در اخلاق را صرفاً عاملی برای تأثیر در رفتار انسان‌ها می‌داند.<sup>۲۴</sup>

نظریه‌ی هدایت‌گرایی اخلاقی نیز هم‌چون احساس‌گرایی، نقش جملات اخلاقی را اخبار نمی‌داند؛ اما مدعی است اساس جملات اخلاقی ایجاد تأثیر در احساسات دیگران نیست؛ بلکه در هدایت افعال آن‌ها است. بر اساس این نظریه جمله‌های اخلاقی نه از چیزی خبر می‌دهند و نه احساسی در کسی ایجاد می‌کنند - گرچه ممکن است گاهی بالعرض این گونه باشد - بلکه صرفاً راه‌نمای افعال می‌باشند.<sup>۲۵</sup> بحث از نظریات عینیت‌گرایانه و ذهنیت‌گرایانه‌ی اخلاقی را می‌توان در



کتاب‌های مبسوط فلسفه‌ی اخلاق پی‌گرفت. اکنون با توجه به مطالب گفته شده دیدگاه‌های متفکران مذکور بررسی می‌شود.

### ۳- بررسی آرای قاضی عبدالجبار معتزلی

#### ۳-۱) عینیت‌ارزش‌ها

قاضی در تعریف ارزش اخلاقی «بد»، آن را فعلی می‌داند که فاعل آن مستوجب نکوهش باشد؛ اما اضافه می‌کند حقیقت وصف بدی همان مستوجب نکوهش بودن نیست، بلکه امری واقعی سبب شده تا فاعل فعل مستوجب نکوهش گردد و آن امر واقعی حقیقت وصف بدی است. شیء بد به آن حقیقت خارجی متصف است و نکوهش فاعل به سبب اتصاف فعل او به آن حقیقت.<sup>۲۶</sup> به این ترتیب در اولین گام ملاحظه می‌شود قاضی ساختار جملات اخلاقی را اخباری می‌داند که از ویژگی و صفتی در باره‌ی اشیا و افعال خبر می‌دهد.

قاضی عبدالجبار در تحلیل ارزش‌های اخلاقی خوب و بد دو نظریه‌ی عمده را نقد می‌کند؛ یکی نظریه‌ی «امرگرایی الهیاتی» یا «تئوری فرمان الهی» و دیگر هم «ذهنیت‌گرایی اخلاقی». به باور او وجود ارزش‌های اخلاقی نه به امر و نهی الهی وابسته است و نه به پسند و ناپسند افراد؛ بلکه کاملاً از آن‌ها مستقل است. پیش از بیان نقد وی از این دو نظریه، نظریه‌ی اثباتی او در باره‌ی ارزش‌های اخلاقی تبیین می‌شود.

#### ۳-۲) شهودگرایی عقلی:

قاضی عبدالجبار معتقد است عقل می‌تواند به مدد شهود، خوبی و بدی اشیا را دریابد و از این جهت می‌توان قاضی را یک «شهودگرا»<sup>۲۷</sup> دانست.<sup>۲۸</sup> او می‌گوید: «وقتی گفته می‌شود عقل انسان عملی را خوب یا بد می‌شمارد، به معنای آن نیست که عقل در مواجهه‌ی با اشیا اوصاف خوب و بد را در آن‌ها ایجاد می‌کند؛ بلکه به این معناست که خوب و بد امور را کشف می‌کند.»<sup>۲۹</sup> قاضی معتقد است انسان می‌تواند خوبی و بدی برخی افعال را به طور بدیهی و شهودی درک کند؛ مثلاً بدی ظلم و خوبی انصاف از اموری است که عقل به طور شهودی آن را می‌یابد و خوبی و بدی برخی از افعال نیز با استدلال عقلی روشن می‌شود. به این ترتیب قاضی ارزش‌های اخلاقی را دو دسته می‌داند: دسته‌ای که می‌توان بی‌واسطه‌ی



دلیل و برهان آن‌ها را دریافت و دسته‌ی دیگر که یافتن آن‌ها محتاج استدلال است.<sup>۲۰</sup>

به باور قاضی در ارزش‌های اخلاقی بدیهی و شهودی اختلافی میان آدمیان نیست؛ همان‌گونه که در سایر ادراکات بدیهی اختلافی میان انسان‌ها وجود ندارد. در باب بدی ظلم (و مانند آن) هم اختلافی میان آنان نیست.<sup>۲۱</sup> اگر شخصی به ظالمانه بودن فعلی آگاهی یابد، بدی آن را نیز به طور بدیهی درک می‌کند.<sup>۲۲</sup> به نظر وی این بدی‌های بدیهی بنیاد استدلال‌های عقلی را در اثبات بدی سایر امور تشکیل می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

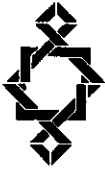
قاضی رابطه‌ی میان مفاهیم خوب و بد را رابطه‌ی سلب و ایجاب می‌داند. او معتقد است بدی وصف ایجابی و وجودی افعال است؛ ولی خوبی وصفی وجودی نیست؛ بلکه چیزی جز عدم اتصال فعل به بدی نمی‌باشد. اگر فعلی از وجوه بدی به دور باشد، خوب محسوب می‌گردد و در صورتی که به بدی متصف شود، از خوب بودن ساقط می‌شود؛ به این ترتیب قاضی عبدالجبار خوبی و بدی را اوصاف فی‌نفسه اشیا می‌داند؛ با این توضیح که بدی وصف ثبوتی افعال است؛ حال آن که خوبی وصفی سلبی است.<sup>۲۴</sup>

### ۳-۳) نقد ذهنیت‌گرایی:

قاضی عبدالجبار اتصاف اشیا به خوبی و بدی را با احساسات و عواطف و پسند و ناپسند آدمیان مرتبط نمی‌داند و معتقد است خوبی و بدی افعال ربطی به احوال فاعل آن ندارد.<sup>۲۵</sup> به باور او افعال قبل از این که متعلق اراده قرار گیرند، به خوبی و یا بدی متصف می‌شوند و اراده هیچ تأثیری در خوب یا بد بودن یک فعل ندارد؛ بلکه اتصاف خود اراده به خوبی یا بدی تابع آن است که به امری خوب یا بد تعلق گرفته باشد.<sup>۲۶</sup> به این ترتیب خوبی و بدی افعال دایر مدار خواسته‌ها و ناخواسته‌های انسان نیست. قاضی هم‌چنین میان زیبایی و خوبی یک شیء تفاوت می‌نهد. زیبایی یک شیء به سبب خوش‌آیندی روحی است که در مواجهه‌ی فرد با آن شیء به او دست می‌دهد و به سبب آن شیء را زیبا می‌یابد؛ اما خوبی شیء این‌گونه نیست.<sup>۲۷</sup> قاضی خوش‌آیندی‌ها و بدآیندهای افراد را نسبت به اشیا متفاوت می‌داند؛ درحالی که معتقد است حکم به بدی فعلی مانند ظلم نزد همه‌ی







انسان‌ها یک‌سان است. این امر نشان می‌دهد که اتصاف ظلم به وصف بدی به احساسات و خوش‌آیند و بدآیند انسان‌ها مربوط نمی‌شود<sup>۳۸</sup> و درباره‌ی خوب و بد سایر افعال نیز امر به همین صورت است.

### ۳-۲) نقد امرگرایی الهی:

از دیدگاه قاضی همان‌طور که پسند و ناپسند انسان در اتصاف افعال به خوبی و بدی تأثیری ندارد، امر و نهی خداوند نیز در این امور بی‌تأثیر است. به باور او خوبی و بدی یک شیء امری است که به خود آن شیء باز می‌گردد و شریعت تنها می‌تواند کاشف خوبی و بدی اشیا برای آدمیان باشد.<sup>۳۹</sup> قاضی معتقد است وصف و جوب نیز مانند وصف خوبی و بدی است و امر الهی موجب آن نمی‌شود که فعلی متصف به وجوب گردد. امر الهی تنها کاشف صفتی در خود شیء واجب است و وجوب شیء واجب به واسطه‌ی همان صفت است؛ نه به واسطه‌ی امر الهی.<sup>۴۰</sup> قاضی در نحوه‌ی تأثیر امر و نهی الهی بر ارزش‌های اخلاقی میان عالم ثبوت و عالم اثبات تمایز می‌نهد. به باور او امر و نهی الهی در عالم ثبوت تأثیری در ارزش‌ها ندارد و اتصاف اشیا به خوبی و بدی و وجوب مستقل از امر و نهی الهی است؛ اما اوامر و نواهی خداوند به لحاظ اثباتی، اموری را که متصف به خوبی و بدی می‌باشند، به آدمیان معرفی می‌کند.<sup>۴۱</sup> از نظر قاضی عبدالجبار میان بایدهای عقلی و بایدهای شرعی از حیث ثبوتی هیچ تفاوتی نیست؛ زیرا همه‌ی آن‌ها به سبب اتصاف به صفتی عینی وجوب یافته‌اند. تفاوت میان باید عقلی و باید شرعی تنها به عامل شناسایی آن‌ها باز می‌گردد. وجوب بایدهای شرعی از طریق شریعت و وجوب بایدهای عقلی از طریق عقل شناخته می‌شود.<sup>۴۲</sup> به باور قاضی این که گفته می‌شود عقل یا شرع فعلی را خوب یا بد می‌شمارد، معنایی جز این ندارد که از صفتی - که متعلق به آن است - خبر می‌دهد.<sup>۴۳</sup> قاضی برای این که اتصاف افعال به خوبی و بدی نمی‌تواند به واسطه‌ی امر و نهی الهی باشد، دلایل متعددی ارائه می‌کند.

اگر خوب و بد امور ناشی از امر و نهی الهی باشد، در این‌صورت اگر خداوند به ظلم و قتل و غارت امر کند، آن‌ها متصف به خوبی خواهند بود و اگر از عدالت و انصاف و... نهی کند، این افعال متصف بدی خواهد بود. قاضی عبدالجبار



چنین حالتی را بدیهی البطلان می‌دانند. همه‌ی انسان‌ها ظلم را بد می‌شمارند و از خداوند نیز انتظار ندارند که به ظلم و دروغ فرمان دهد یا آن‌ها را از عدالت و انصاف نهی کند.<sup>۴۴</sup>

اشکال دیگر قاضی بر نظریه‌ی امرگرایی الهیاتی آن است که اگر مناط اتصاف افعال به خوب و بد، امر و نهی الهی باشد، باید پذیرفت که امر و نهی آدمیان نیز موجب اتصاف آن‌ها به خوبی و بدی می‌شود؛ زیرا آن‌چه عامل اصلی اتصاف افعال به خوبی و بدی است، امر و نهی الهی است و این که امر و نهی از چه کسی صادر شده باشد، در این روند تأثیری ندارد؛ اما بدیهی است که با امر و نهی انسان‌ها در خوبی و بدی افعال تغییری حاصل نمی‌شود.<sup>۴۵</sup> این نشان می‌دهد که امر و نهی خداوند هم در خوب و بد افعال تأثیری ندارد.

قاضی عبدالجبار می‌گوید: ممکن است گفته شود که میان اوامر و نواهی خداوند با اوامر و نواهی آدمیان - از این حیث که خداوند مالک و پروردگار جهان است - تفاوت است و به همین دلیل اوامر و نواهی خداوند موجب خوبی و بدی او می‌گردد. اما قاضی این قول را مردود می‌داند؛ زیرا به باور قاضی مالک و پروردگار بودن خداوند نقشی در خوبی و بدی افعال ندارد. بلکه فرض آن است که مناط خوب و بد امور، چیزی جز امر و نهی الهی نیست. اگر مالک و پروردگار بودن یک موجود متحقق باشد ولی هنوز نهی او به یک فعل تعلق نگرفته باشد، نمی‌توان گفت که آن فعل بد است. بدی فعل زمانی تحقق پیدا می‌کند که نهی الهی به آن تعلق گرفته باشد. این امر نشان می‌دهد که مالک و رب بودن خداوند نقشی در ماهیت امر و نهی الهی ندارد و امر و نهی از آن حیث که امر و نهی است، در مورد انسان و خداوند یکسان است.<sup>۴۶</sup>

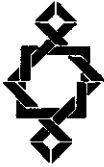
به این ترتیب در باب نظریه‌ی قاضی عبدالجبار در باره‌ی نحوه‌ی تحقق ارزش‌های اخلاقی و ارتباط آن‌ها با امر و نهی الهی و پسند و ناپسند آدمی می‌توان گفت قاضی هر نوع ارتباط میان ارزش‌های اخلاقی و امر و نهی الهی و همچنین پسند و ناپسند آدمی را منکر است. به باور او ارزش‌های اخلاقی اموری عینی و مستقل هستند که اشیا به آن‌ها متصف می‌باشند. برخی از ارزش‌ها را می‌توان با شهود عقلی و به نحو پیشین دریافت و برخی دیگر از راه استدلال قابل ادراک است.

## ۴- بررسی آرای امام الحرمین جوینی

### ۴-۱) امرگرایی الهیاتی

جوینی دارای نظریه‌ای در باب خوب و بدی است که در فلسفه‌ی اخلاق به «نظریه‌ی فرمان الهی» مشهور است. طبق این نظریه خوبی و بدی اشیا بر اساس امر و نهی تبیین می‌شود. این نظریه «امرگرایی الهیاتی» نیز نامیده می‌شود. نظریه‌ی امرگرایی الهیاتی در ساحت‌های مختلفی قابل بررسی است و در باب ارتباط ارزش‌های اخلاقی و امر و نهی الهی باید میان ساحت‌های مختلف تمیز نهاد. از جمله‌ی این ساحت‌ها می‌توان به ارتباط امر و نهی خداوند با ارزش‌های اخلاقی به لحاظ مفهومی و معنایی اشاره کرد. ساحت دیگر این ارتباط، ساحت واقعیت و عالم خارج است که بحث ما در این مقاله به همین ساحت مربوط است؛ به این معنا که آیا امر و نهی الهی می‌تواند علت اتصاف اشیا به خوبی و بدی باشد؟ آیا خوبی و بدی امور ناشی از تعلق امر و نهی به آن‌ها است؟

همچنان که گفته شد، قاضی عبدالجبار هر نوع ارتباط وجودی میان امر و نهی الهی و خوبی و بدی اشیا را منکر است. امام الحرمین جوینی بر خلاف قاضی خوبی و بدی اشیا را چیزی جز تعلق امر و نهی الهی به آن‌ها نمی‌داند. او هر نوع استقلال را برای اوصاف خوب و بد مردود می‌داند و معتقد است اتصاف اشیا به خوبی و بدی به سبب وجود صفت مستقلی در آن‌ها نیست.<sup>۴۷</sup> جوینی می‌گوید: گاهی گفته می‌شود که خوبی و بدی اشیا امری مربوط به شریعت است؛ اما این سخن دارای کژتابی است و ممکن است به این معنا حمل شود که خوبی و بدی اشیا اوصافی مستقل از امر و نهی الهی‌اند و اوامر و نواهی الهی تنها کاشف این اوصاف می‌باشند. به باور جوینی این برداشت نوعی بدفهمی از آن سخن است. از نظر او وقتی گفته می‌شود اوصاف خوب و بد اشیا امری شرعی هستند، به این معنا نیست که صفاتی جدای از امر و نهی الهی می‌باشند؛ بلکه به معنای آن است که خوب و بد چیزی جز ستایش و نکوهش خداوند به فاعل آن افعال و تعلق امر و نهی الهی به افعال مذکور نیست. او معتقد است فعل واجب نیز فعلی است که شارع به انجام آن امر کرده باشد و وجوب فعل صفتی مستقل نیست که به واسطه‌ی امر الهی کشف شده باشد.<sup>۴۸</sup>



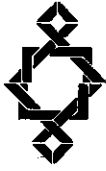


در باب نحوه‌ی ارتباط امر و نهی الهی و صفات خوب و بد، این سؤال مطرح است که آیا خوبی و بدی صفاتی است که معلول امر و نهی الهی است و به واسطه‌ی امر و نهی خداوند پدید می‌آید یا خوبی و بدی چیزی جز امر و نهی او نیست؟ جوینی تصریح می‌کند که مراد از خوبی و بدی چیزی جز امر و نهی الهی نیست؛<sup>۸۹</sup> لذا عینیت ارزش‌های اخلاقی در نظریه‌ی «اراده‌گرایی الهیاتی» جوینی به معنای آن نیست که خوبی و بدی اوصافی جدا از امر و نهی الهی است؛ بلکه به نظر او آن دو چیزی جز خود امر و نهی خداوند نیست.

## ۲-۲) دلایل جوینی در اثبات امرگرایی الهیاتی:

در بررسی اشکالات قاضی عبدالجبار بر نظریه‌ی الهی گفته شد که اگر خوبی و بدی اشیا معلول امر و نهی باشد و به بیان دقیق‌تر چیزی جز امر و نهی الهی نباشد، آن‌گاه اگر امر الهی به ظلم و قتل و غارت تعلق یابد، آن‌ها را باید خوب تلقی کرد؛ درحالی که چنین چیزی با شهود و وجدان هیچ متدینی سازگار نمی‌آید. جوینی این اشکال بر نظریه‌ی فرمان الهی را وارد نمی‌داند. به باو او خداوند می‌تواند کسانی را که مستحق عذاب نباشند، عذاب دهد و این کار او را نمی‌توان قبیح دانست.<sup>۹۰</sup> از نظر جوینی افعال خداوند محاط به اغراض بیرونی نیست. او فعال مایشاء است و هرچه را بخواهد، اراده می‌کند.<sup>۹۱</sup> هیچ امری فراتر از اراده‌ی الهی نیست که با آن بتوان اراده‌ی او را نقادی کرد.

جوینی می‌گوید: اگر شیئی به بدی متصف باشد، دو حالت متصور است: یا بدی شیء صفت خود آن است و یا متعلق به خود شیء نمی‌باشد و از امر دیگری آن را گرفته است. اما حالت اول باطل است. جوینی بطلان شق اول را با ذکر چند شاهد نشان می‌دهد: اگر بدی شیء به واسطه‌ی وجود صفتی در خود آن شیء باشد، در این صورت فعل «قتل» باید همیشه متصف به بدی باشد. در حالی که قتل گاهی خوب و گاهی بد محسوب می‌شود؛ قتل ظالمانه بد است ولی قتل از روی قصاص متصف به خوبی است. همچنین ممکن است از شخص عاقلی فعلی صادر شود و متصف به بدی شود؛ در حالی که انجام همان فعل از کودک غیر عاقل به بدی متصف نمی‌شود. به این ترتیب شق اول فرض بالا مردود است و بدی یک شیء نمی‌تواند به واسطه‌ی صفتی در خود شیء باشد؛ بلکه باید ناشی از



امری دیگر باشد. آن امر دیگر یا نهی‌ای است که از سوی شریعت بر فعل وارد شده یا چیزی است که نه به خود شیء باز می‌گردد و نه به خداوند. جوینی معتقد است اگر شیئی فی نفسه یا به واسطه‌ی نهی الهی به بدی متصف نشود، به واسطه‌ی هیچ امر دیگری نمی‌تواند متصف به آن شود. با این تحلیل جوینی نتیجه می‌گیرد که بدی یک شیء تنها به سبب تعلق نهی الهی به آن می‌باشد.<sup>۵۲</sup>

با این حال به نظر می‌رسد برهان جوینی در اثبات این که بدی اشیا می‌تواند تنها ناشی از تعلق نهی الهی به آن‌ها باشد، برهان ناتمامی است؛ چرا که درحالت اول که بدی یک شیء وصفی فی نفسه و برای خود شیء است و جوینی آن را ممکن نمی‌داند، مناط اتصاف یک فعل به خوبی و بدی در نظر گرفته نشده است. توجه به این نکته لازم است که هر فعلی به خوبی و بدی متصف نمی‌شود؛ بلکه ابتدا باید به یکی از عناوین اخلاقی معنون گردد و پس از آن قابلیت پذیرش خوب و بد را پیدا کند. به بیان دیگر صرف انجام یک سلسه حرکات ملاک اتصاف افعال به خوب و بد نمی‌باشد؛ بلکه برای مثال فعل باید معنون به عنوان قتل یا قصاص گردد تا بتوان درباره‌ی خوبی یا بدی آن داوری کرد. هم‌چنین آن‌جا که فعل کودک غیر عاقل را به بدی متصف نمی‌داند، به نظر می‌رسد که میان اوصاف خوب و بد و ستایش و نکوهش تمایز ننهاده است. فعل کودک غیر عاقل به سبب این که به بدی فعل علم ندارد، قابل نکوهش نیست؛ ولی قابل نکوهش نبودن او دلیلی بر عدم اتصاف فعل او به بدی نیست. هر چند جوینی به شدت در ارتباط وجودی خوبی و بدی و امر و نهی الهی تاکید می‌کند اما نظریه‌ی او با این اشکال اساسی مواجه است که اگر خوبی و بدی اشیا چیزی جز امر و نهی الهی نیست، پس چرا باید از اوامر و نواهی خداوند اطاعت کرد؟

## ۵ - نتیجه گیری

نگاهی به آرا و نظرات قاضی عبدالجبار و جوینی نشان می‌دهد که هر چند آن دو به دو مکتب فکری متفاوت تعلق دارند اما نظریه‌ی هر دوی آن‌ها درباره‌ی نحوه‌ی تحقق ارزش‌های اخلاقی عینیت‌گرایانه است. با این حال عینیت‌گرایی قاضی عبدالجبار تفاوتی بنیادی با عینیت‌گرایی امام الحرمین دارد. در حالی که قاضی عبدالجبار ارزش‌های اخلاقی را امور مستقل می‌داند که اشیا در عالم خارج



به آن متصفند، جوینی این ارزش‌ها را چیزی جز امر و نهی خداوند نمی‌داند و به نوعی این همانی میان خوبی و امر خداوند و نیز میان بدی و نهی خداوند قایل است.

نکته‌ی دیگری که در تحلیل آرای این دو متفکر قابل توجه است، آن است که جوینی به دلیل تأکید محض بر امر و نهی خداوند اساساً هیچ شأنی برای انسان در نسبت با تعیین خوبی یا بدی اشیا قایل نیست؛ به گونه‌ای که می‌توان فلسفه‌ی اخلاق او را خدامحور نام نهاد. در این میان نه عقل و معرفت آدمی نقشی در خوبی و بدی امور ایفا می‌کند و نه اراده و میل او؛ اما در تحلیل قاضی عبدالجبار هر چند اراده و میل انسان در تحقق ارزش‌های اخلاقی دخالتی ندارد اما عقل آدمی این توان‌مندی را داراست که می‌تواند خصوصیات اخلاقی افعال را مستقل از امر و نهی خداوند کشف کند. هر چند قاضی عبدالجبار و جوینی درباره‌ی نحوه‌ی تحقق خوبی و بدی و اتصاف افعال به این خصوصیات مباحث فراوانی را مطرح کرده‌اند اما باید توجه داشت که محور تحلیل هر دو متفکر تعیین نسبت افعال خداوند با خوبی و بدی است؛ نه افعال آدمی. با این حال مباحث مربوط به افعال خداوند به مطلق فعل و نیز فعل آدمی تسری می‌یابد. این در حالی است که محور بحث فلسفه‌ی اخلاق جدید برای خصوصیات اخلاقی افعال آدمی است و نه خداوند. به نظر می‌رسد با توجه به رقابت تئوریک دو مکتب معتزله و اشاعره در زمان خود، مسایل فلسفی هر دو مکتب مشترک بوده و تفاوت آن دو به پاسخ‌های متفاوتی است که به مسایل داده‌اند؛ ضمن این که بسیاری از تئوری‌های رقیب هم‌چون احساس‌گرایی، هدایت‌گرایی و... که در فلسفه‌ی اخلاق معاصر مطرح شده- اساساً مورد توجه این متفکران قرار نگرفته است.

### پی‌نوشت‌ها:

1. Objective
2. Subjective
3. Ethical Objectivism
4. Ethical Subjectivism

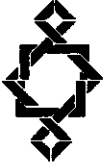
۵. آراف. اتکینسون، درآدمی به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، ص ۱۵۴.





6. Ethical Realism
7. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 402.
8. Theological Naturalism
9. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 73.
10. Ethical Intuitionism.
11. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 71.
12. Ethical Cognitivism
13. Public
14. Ethical Irrealism
15. Ethical Nihilism
16. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 432.
۱۷. آر. اف. اتکینسون، درآمدی به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، ص ۱۳۹.
18. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 432.
19. Non-Cognitivism
20. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 433.
21. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 438.
22. Emotivism
23. Prspectivism
۲۴. ج. وارنوک، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، ص ۲۶.
۲۵. همان، ص ۴۰-۴۱.
۲۶. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۶، قسم اول، ص ۶. «و لایصح ان یقال: ان قولنا قبیح لایفید الا انه لیس لفاعله ان یفعله اذا علمه كذلك او أنه اذا فعله یتستحق الذم، لان هذا الحكم انما صح فيه من حیث کان قبیحاً فلو کان المراد بقولنا أنه قبیح لادی الی تعلیل الشیء بنفسه، و ذلك یصح ما قدمناه من أن القبیح لابد من أن یفارق الحسن بحقیقه ینفصل بها منه».
27. Rational Intuitionist
28. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, p. 48.





٢٩. قاضى عبدالجبار معتزلى، همان، ج ٦، قسم اول، ص ٦٤-٦٥. «كذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به لا أنه يصير كذلك بالعلم و كذلك الخبر الصدق. فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح الا ان يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن و القبيح» ٣٠. همان، ج ١٤، ص ١٥٢. « فان الذى يعلمه العاقل باضطرار لا يفترق فيه الى السمع كالعلم بقبح الظلم و كفر النعمة و وجوب الانصاف و الشكر و كذلك لا يحتاج الى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل لانه يمكنه ان ينظر فيه فيعرف المدلول».

٣١. همان، ج ٦، قسم اول، ص ١٨. «لان من كمال العقل بان الظلم مما يستحق به الذم و لا يختلف العقلاء فى العلم بذلك كما لا يختلفون فى العلم بالمدركات و ساير ما يكمل به العقل».

٣٢. همان، ص ٦٣. « لان كل عاقل يعلم قبح الظلم متى علمه ظملاً».

٣٣. همان، ص ٦٤. « ولأقبح من القبائح الا و له اصل يعلم قبحه باضطرار ليصح أن يجعل اصلاً فيما يعلم باكتساب».

٣٤. همان، ج ١٣، صص ٣١٦-٣١٧. « قدبيننا من قبل أن الحسن ليس بحسن لوجه يقتضى حسنه. كما أن القبيح يقبح لثبوت وجه يقتضى قبحه و دللنا ذلك بأنه لاوجه يشار اليه يحسن لاجله الا و قدثبت و لا يكون حسناً لحصول وجه من وجوه القبح فيه. و بينا أن فائده كونه حسناً تتضمن النفي و فائده كونه قبيحاً تتضمن الاثبات فيجب فيهما يتضمن الاثبات طلب وجه يثبت لاجله دون ما يتضمن النفي. الا ترى أن كونه قبيحاً يقتضى صحه استحقاق الذم بفعله و كونه حسناً يقتضى أن لا يستحق ذلك. فيجب أن يعتبر فى حسنه انتقاء وجوه القبح عنه اذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه».

٣٥. همان، ج ٦، قسم دوم، ص ٢٢١. « قددللنا من قبل أن القبيح انما يقبح لوجه يقع عليه لا لامر يرجع الى فاعله».

٣٦. همان، ج ٦، قسم دوم، ص ٩٤. « اعلم أن الافعال كلها سواء فى أن الارده لا تؤثر فى وجودها ... و لا تؤثر فى كونها قبيحه او حسنه. و انما يصير الفعل واقعاً بها على وجه مخصوص، ثم نعتبر ذلك الوجه ربما اقتضى حسنه و ربما اقتضى قبحه».

٣٧. همان، ص ٣١. « و وصف الخلقه بأنها حسنه يفارق ذلك [الحسن الاخلاقى] لان الغرض منه أنها تستحلى و يشتهى النظر اليها».





۲۸. همان، ص ۲۵. «ترى العقلاء مع تساويهم في معرفه الصورة يستحسنها البعض و غيره يستقبحها من حيث اختلافا في حصول نفور النفس في احدهما و الشهوه في الاخر... و ليس كذلك حال العقلاء في الكذب و الظلم اذ علموها كذلك. لانهم لا يختلفون في استقباحهما».

۳۹. همان، ج ۱۴، ص ۱۵۷. «القيبح لا يثبت قبيحاً بقول الرسول و انما يكشف قوله ممن حاله فيكون كالدلالة عليه».

۴۰. همان، ج ۱۲، ص ۴۸۸. «ان الواجب لا يكون واجباً لعله هي الايجاب فيضاف وجوبه الى فاعل علقته كما نضيف تحرك الجسم الى فاعل الحركة».

۴۱. همان، ج ۱۴، ص ۲۳. «و لا يجوز في الفعل أن يكون واجباً للامر و لا يوجب الموجب اذا أريد به الالتزام بالقول أو نصب الدلالة فقط و بينا أن هذه الامور أو بعضها يدل على وجوب الواجب فاما أن يجب لاجله فمحال لان من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول لا أنه يصيره كذلك و لذلك فصلنا بين الدليل والعله فقلنا ان الدليل على كونه عالمياً غير العله لكونه عالمياً».

۴۲. همان، ج ۱۲، ص ۳۵۰-۳۵۱. «اما قولنا في الشرعيات فلا يختلف حاله و حال التعقيبات في أنها تختص بوجه و وجوب لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لانعلمه الا سمعاً و نعلم وجوه و وجوب التعقيبات من جهة العقل و من هذا الوجه يختلفان و ان اتفقا في أنه لا بد من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين و لولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه على ما بيناه و متى قلنا في الواجب أنه تعالى اوجبه فالمراد بذلك أنه عرف ايجابه و وجه وجوبه او دل على ذلك من حاله لانه لا يصح أن يوجبه الا على هذا الوجه».

۴۳. همان، ج ۶، قسم اول، ص ۶۷. «فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح الا أن يراد أنهما يدلان على ذلك حال الحسن و القبيح».

۴۴. قاضي عبدالجبار معتزلي، شرح الاصول الخمسه، ص ۳۱۱. «انه لو كان كذلك لوجب اذا نهى الله تعالى عن العدل و الانصاف أن يكون قبيحاً و متى امر بالظلم و الكذب أن يكون حسناً؛ لان العله فيهما واحده و المعلوم خلافه».

۴۵. همان، ص ۳۱۲. «فلو كان كذلك لوجب اذا امر أحدنا بالظلم و الكذب أن يكون حسناً و اذا نهى عن العدل و الانصاف أن يكون قبيحاً. و ان لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا و بين أن يكون من قبل الله ... و قد عرف خلافه».





٤٦. قاضي عبدالجبار معتزلي، المغنى، ج ٦، قسم اول، ص ١٠٢. «وليس لاحد أن يقول: ان نهيه انما اثر في ذلك لانه لمالك الرب الاله. و ليس كذلك حالكم، لان المؤثر في قبح الفعل هو نهيه دون كونه رباً مالكا. لانه لو حصل كذلك و لم ينه عن الفعل لما قبح فيجب أن يكون نهيها كنهيه.» اين استدلال شبيه استدلال بناروخ برودي در كتاب *Morality and Religion Reconsidered* مي باشد كه امر و نهى الهى را موجب خوبى و بدى اشيا مي داند؛ چرا كه خداوند مالك انسان و جهان است. ر. ك: مصطفى ملكيان، *تقابل اخلاق دينى و سكولار*.

٤٧. امام الحرمين جوينى، الارشاد، ص ٢٥٨. «و اصل القول فى ذلك أن الشئ لا يحسن لنفسه و جنسه و صفة لازمه له و كذلك القول فيما يقبح.» نیز امام الحرمين جوينى، الشامل، تصحيح ر. م. فرانك، ص ٢٦. «فان قال قائل فما قولكم فى الحسن و القبح؟ قلنا: قد قدمنا انهما ليسا من صفات الذوات - و بينا أن هذه الاحكام على تفصيلها ترجع الى قضيه الكلام و موجب الامر و النهى.»

٤٨. همان، ص ٢٥٩-٢٦٠. «و ما يجب الاحاطه به قبل الخوض فى المحاجه أن ائمتنا تجوز وافى اطلاق لفظه فقالوا لا يدرك الحسن و القبح الا بالشرح و هذا يومه كون الحسن و القبح زائداً على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه عليه و ليس الامر كذلك فليس الحسن صفة زائده على الشرع مدرکه به و انما هو عبارته عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله و كذلك القول فى القبح فاذا وصفنا فعلاً من الافعال بالوجوب أو الحظر فلسنا نعى بما نيينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب و انما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجاباً. و المراد بالمحذور الذى ورد الشرع بالنهى عنه حظراً و تحريماً.»

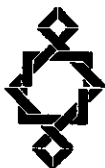
٤٩. همان، ص ٢٦١. «فاننا قلنا: ليس الحسن و القبح صفتين للقبح و الحسن و جهتين يقعان عليهما. و لامعنى للحسن و القبح الا نفس ورود الامر و النهى.»

٥٠. همان، ص ٢٦١-٢٦٢. «ان للرب تعالى ان يؤلم عبداً من عبده ابتداء من غير استحقاق و لاتعويض على الم و من غير جلب نفع و دفع ضرر موفيين على الالم.»

٥١. همان، ص ٢٧٨. «فان افعال البارئ تعالى، لاتحمل على الاغراض على اصول اهل الحق و هو تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد.»

٥٢. همان، ص ٢٦٦-٢٦٧. «انا وصف الشئ بكونه قبيحاً لم يخل من امرين. اما ان يقال: كونه قبيحاً يرجع الى نفسه أو الى صفة نفسه و اما أن يقال انه لا يرجع الى نفسه ولا الى صفة نفسه فان قبل: انه يرجع الى نفسه أو الى صفة نفسه كان ذلك باطلاً من أوجه أقربها



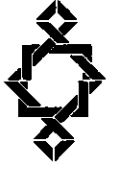


أن القتل ظلماً يماثل القتل حداً أو اقتصاصاً ... و مما يوضح فساد هذا القسم أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف فانه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده ... و اذا بطل كون القبيح قبيحاً لنفسه لم يخل القول بعد ذلك اما ان يقال: معنى كونه قبيحاً ورود الشرع بالذهي عنه كما صرنا اليه و هو الحق الصراح. و اما أن يقال: انما يقبح لامر غير الشرع و غير القبيح فان هم قالوا، قبل لهم: اذا لم يقبح الشئ لنفسه و لم يحمل قبحه على تعلق النهي به فيستحيل أن تقبح صفة لاجل صفة أخرى».

### منابع و مأخذ:

۱. ابن المرتضى، طبقات المعتزله، بيروت، دارالمنظر، ۱۹۸۸ م.
۲. انكينسون، آر. اف.، درآمدی به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹ ش.
۳. بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، بيروت، دارالعلم للملایين، ۱۹۷۱ م.
۴. جوينی، امام الحرمین، الارشاد الی قواطع الاوله فی اصول الاعتقاد، تصحيح دكتور محمد يوسف موسى و دكتور عبدالمنعم عبدالحميد، مصر، مكتبة النخانجی، ۱۹۵۰ م.
۵. جوينی، امام الحرمین، الشامل فی اصول الدين، تصحيح دكتور على سامی النشار، مصر، منشاه المعارف، ۱۹۶۹ م.
۶. جوينی، امام الحرمین، لمسع الاوله فی قواعد اهل السنه، تصحيح دكتور فوقيه حسين محمود، مصر، المؤسسة المصريه العامه للتأليف، ۱۹۶۵ م.
۷. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحيد والعدل، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۲۰. مصر، الدار مصريه للتأليف و الترجمة.
۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، تصحيح دكتور عبدالکريم عثمان، مكتبه وهبه، مصر ۱۹۶۵ م.
۹. وارنوك، ج.، فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. هولمز، رابرت ل، مبانی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲ ش.
11. Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMilan, 1967.

12. Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, NewYork, E.J. Brill, 1991.
13. Frankena, W.K., *Ethics*, Prentic. Hall. F. India, 1988.
14. Singer, Peter, *A Companion to Ethics*, Oxford, BlackWell,1992.



رهنمون



پڙهه ڳاھ علوم انساني و مطالعات فرھنگي  
پرتال جامع علوم انساني

