

کاربرد عقل در اخلاق: بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

رحیم دهقان سیمکانی^۱

چکیده

عقل نقش قابل توجهی در تنظیم و جهت‌دهی رفتارهای انسان به سمت ارزش‌ها و فضایل اخلاقی دارد. قاضی عبدالجبار از جمله اندیشمندان فلسفه اخلاق است که به این مسئله توجه داشته و اندیشه‌های اخلاقی خود را بر عقلانیت بنیان نهاده است. دیدگاه وی در خصوص کارکردهای عقل در اخلاق در سه رویکرد عمده معرفت‌شناختی، وجودشناختی و انگیزشی قابل بررسی است. از حیث معرفت‌شناختی عقل قادر خواهد بود تا هم گزاره‌های بنیادین نظام اخلاقی را کشف کند، هم صغریات و جزئیات اخلاقی را بر آنها منطبق کند و هم وجوه حسن و قبح افعال را تشخیص دهد. در رویکرد انگیزشی نیز عقل، با تشخیص صحیح و روشن ساختن نتایج و عواقب فعل، نقش قابل توجهی را در ایجاد شوق و انگیزه صحیح و به کار گرفتن قوای محرکه در جهت تحقق بخشیدن به فعل، ایفا می‌کند. از حیث وجودشناختی، امر به گونه‌ای است که انسان با انتخاب‌های عاقلانه به خود وجود می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: عقل، اخلاق، کارکردهای عقل، شهود عقلانی، قاضی عبدالجبار معتزلی.

۱. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

تفکر اخلاقی معتزلی در باب کارکرد عقل در اخلاق چند خصوصیت عمده دارد:

۱. عقل، نخستین منبع اخلاق نزد معتزله است و به اعتقاد این مذهب، عقل است که خیر را از شر باز می‌شناسد. (الهمدانی، ۱۴۲۳، ص ۷۳) در تفکر معتزلی، رفتار اخلاقی دقیقاً تابع تفکر است و مسئولیت نیز بر شناخت مبتنی می‌شود؛ از این رو بیشتر بزرگان معتزلی نیل به کمال عقل را یکی از شرایط ضروری مسئولیت اخلاقی می‌دانند. (همو، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۲۹۷)
۲. قاضی عبدالجبار قائل به حُسن و قبح عقلی و ذاتی است. لذا می‌گوید ظلم نکوهیدنی است، حتی اگر ناشی از خداوند باشد. (همان، ج ۶، ص ۱۲۸) بر این اساس، هر انسان عاقلی مسئول اعمال خویش است، حتی اگر اعتقادی به هیچ‌گونه وحی نداشته باشد. حتی ملحدان و مادی‌مسلکان، خیر را از شر کاملاً تمییز می‌دهند؛ (همان، ص ۲۳۲) آنها که ادعا می‌کنند واقعاً از چنین تمییزی عاجزند آیا می‌توانند بگویند که سفید و سیاه را از هم تمییز نمی‌دهند؟ چنین سخنی باطل است. (همو، ۴۲۳، ص ۷۲)
۳. بر اساس تفکر معتزلی، عقل نزد همه انسان‌ها هست، اما بعضی آن را بیش از دیگران پرورش می‌دهند؛ کمال آن بر حسب افراد متفاوت است. (همو، بی‌تا، *تنزیه القرآن*، ص ۱۱۱) همچنین بر اساس این اندیشه، عقل دو درجه دارد: عقل طبیعی و عقل مکتسب؛ عقل طبیعی مربوط به بداهت‌های بی‌واسطه است مثل اینکه جمع ضدین محال است، این نوع عقل مشترک بین همه مردم معمولی است. عقل مکتسب، با توجه به بداهت‌های اولیه بر حسب تجربه مکرر، پرورده و کامل می‌شود؛ بنابراین، معتزلیان قائل به دو نوع فعل معمولی‌اند: افعالی که عقل طبیعی آنها را درمی‌یابد و افعالی که با تفکر به آنها پی برده می‌شود. (شهرستانی، بی‌تا، ص ۳۷۱) ابوهذیل عَلاَف معتزلی مراحل تکامل عقل را در سه مرحله بیان می‌کند؛ ۱. مرحله‌ای که طفل خود را در آن می‌شناسد و از طریق احساس به وجود فیزیکی خود پی می‌برد؛ ۲. در این مرحله کامل‌تر شده و اصول عام اخلاقی را می‌شناسد و بین خیر و شر و حسن و قبح تمایز قائل می‌شود که مسئولیت اخلاقی و تکلیف در این مرحله معنا می‌یابد؛ ۳. مرحله تفکر و تعمق در توحید و عدل. (محمد سید، ۱۹۹۸، ص ۱۷۷-۱۸۰)

نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار به طور منسجم در آثار او بیان نشده اما با تتبع در آرای وی می‌توان نظامی را طرازی کرد که مبتنی بر عقلانیت بوده و عقل نقش قابل

توجهی در تنظیم آن دارد. کارکردهای عقل در اندیشه‌های اخلاقی عبدالجبار را از سه رویکرد کلی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انگیزشی می‌توان مورد بحث قرار داد. در رویکرد وجودشناختی، هدف، روشن شدن نسبت عقل با وجود و همچنین نسبت آن با اخلاق از دیدگاه عبدالجبار است. در رویکرد معرفت‌شناختی، این مسئله دنبال خواهد شد که نقش عقل در شناخت مبانی اخلاق و همچنین ارزش‌های اخلاقی چه اندازه است و آیا عقل اساساً می‌تواند به درک این امور توفیق یابد؟ در رویکرد انگیزشی هم بررسی می‌شود که نقش عقل در ایجاد انگیزش و تحریک انسان در انجام افعال اخلاقی و ترک افعال غیراخلاقی تا چه اندازه است؟

به جهت بررسی این مسایل، ابتدا به تبیین اندیشه‌های قاضی عبدالجبار در باب عقل پرداخته، سپس دیدگاه شهود عقلانی عبدالجبار به عنوان بنیان اندیشه‌های اخلاقی را بیان کرده و پس از آن به بررسی کارکردهای عقل در سه رویکرد مذکور می‌پردازیم.

۱. عقل و علم در نظر قاضی عبدالجبار

۱.۱. عقل

به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار بیشتر نگرشی معرفت‌شناسانه به عقل داشته و به شأنیت کاشف بودن آن توجه خاصی دارد. وی در تعریف عقل می‌گوید: «عقل مجموعه‌ای از علوم مخصوص (گزاره‌های بدیهی) است که وقتی در مکلف حاصل شود، استدلال و تأمل و قیام به تکلیف از او صحیح گردیده و می‌تواند تکالیف خود را تشخیص داده و عمل کند». (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۱، ص ۳۷۵) در تکمله این تعریف آمده است که این علوم باید در یک جا جمع شود تا عقل نامیده شود. اگر بعضی موجود و بعضی مفقود باشد، چنین نمی‌شود. (زینه، ۱۹۷۸، ص ۳۱-۳۲) رضی در *المجازات النبویه* بیان داشته که منظور قاضی از چند علمی که عقل نامیده می‌شود، علوم عقلیه عملیه همچون حسن و قبح عقلی است، چراکه این علوم انسان را از کارهای زشت باز می‌دارند. بنابراین، مقصود قاضی عبدالجبار از عقل، همان قضایای مربوط به حسن و قبح عقلی یا علوم و بدیهیاتی است که آدمی از پیش آنها را واجد است. از این رو به نظر وی، در حکمت عملی نیز مانند حکمت نظری، قضایایی وجود دارد که اثبات صحت آنها به خاطر بدیهی بودن آنها یا به دلیل قرار گرفتن در قضایای مشهوره نیازی به استدلال ندارد. این قضایای بدیهی، پایه قضایای نظری هستند که اثبات صحت آنها نیازمند استدلال است؛ مثلاً در حکمت نظری قضایای غیربدیهی، برای به اثبات

رسیدن، باید به قضایایی بدیهی همچون امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها منتهی شود، اما خود این چنین قضایا به جهت بدیهی بودن، احتیاج به استدلالی غیر از تصویر درست آنها در ذهن ندارد. از جمله قضایای بدیهی در عقل عملی، مسئله تحسین و تقبیح عملی است که در تعدادی از قضایا متجلی می‌شود؛ مثلاً قضایایی چون «ظلم بد است» یا «عدل خوب است»، که از قضایای مشهوره و یا اولیه در نظام اخلاقی محسوب می‌شوند، از این نوع‌اند. در سایه چنین قضایای بدیهی‌ای در حکمت عملی، قضایای غیربدیهی که صرفاً شناخت آنها مطلوب است، تصدیق می‌شوند.

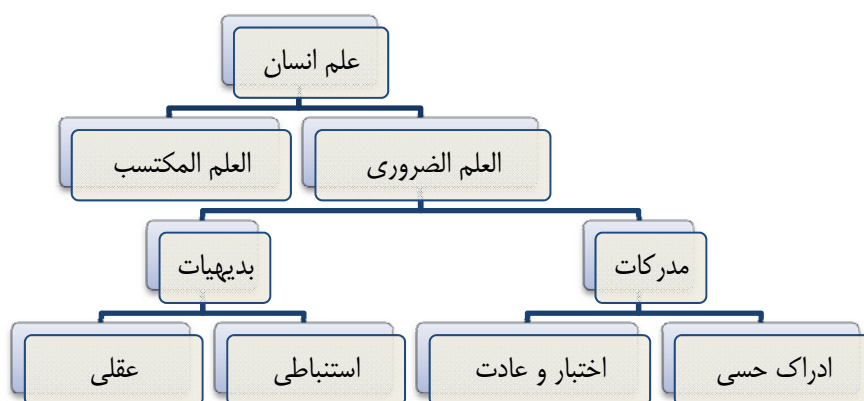
بنا بر تعریف قاضی عبدالجبار از عقل، روشن می‌شود که عقل از منظر ایشان، یک استعداد خاص در انسان و به عنوان قوه‌ای از نفس محسوب نمی‌شود، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از علوم تعریف می‌گردد و منظور از علوم همان قضایای بدیهی هستند که محض عقل می‌باشند و همه عقل‌ها در باب آن به یکسان حکم می‌کنند. بر این اساس، در نظر وی، عاقل کسی است که این قضایای بدیهی عقلانی را مورد توجه خاص خود، در حوزه عمل قرار داده و دانش‌های بارآورنده عقل را نزد خود حاضر می‌یابد. شخص عاقل به خوبی چیزی را که نافع است از چیز مضر تشخیص می‌دهد و با انتخاب امور نفع‌دهنده از امور مضر دوری می‌گزیند، مگر اینکه برای آن در آینده منفعتی گمان ببرد که بیش از ضررش باشد؛ در این صورت آن را انتخاب خواهد کرد. (البصری، المعتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۱) عاقل درباره حالاتی که به او اختصاص می‌یابد، شناخت پیدا می‌کند؛ او می‌داند مرید است یا متنفر یا معتقد و یا هر حالتی دیگر، (زینه، ۱۹۷۸، ص ۱۴۴) او راه استدلال را می‌داند و بدیهیات را می‌شناسد. (البصری، المعتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۱) شخص عاقل کارهایش را با هدف انجام می‌دهد اما شخصی که خواب است یا سهو کرده است، کارش را بدون انگیزه انجام می‌دهد. (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸) او اجمالاً حالات یک فعل، مانند زشتی کار بد و خوبی کار پسندیده را می‌شناسد. (مشکور، ۱۳۶۷، ص ۶۵)

بر اساس تعریف عبدالجبار از عقل، حسن و قبح عقلی در نظر وی از بدیهیات محسوب می‌شود:

از بدیهیات عقل، علم به وجوب واجب و زشتی کار بد و خوبی کار خوب به طور اجمال است؛ مثلاً دروغ بی‌فایده، به بداهت عقلی، زشت است. البته نه اینکه این زشتی را در یک دروغ معین خارجی نیز تشخیص دهد، زیرا راه شناخت بدی دروغ معین، استدلال به قیاسی است که کبرای آن بدیهی بودن زشتی دروغ است. (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۱۱۹)

۲.۱. علم و عقل

بیان شد که عبدالجبار عقل را به معنای علم و معلوم می‌داند. حال پرسش این است که خود علم از نظر عبدالجبار چیست؟ وی علم را از جنس اعتقاد و چیزی که مقتضی سکون نفس برای عالِم می‌باشد دانسته (به نقل از: زینه، ۱۹۷۸، ص ۵۷) و علوم را به دو قسم ضروری و مکتسب تقسیم می‌کند. همچنین خود علم ضروری را به دو قسم بدیهیات و مدرکات تقسیم کرده و برای هر یک از اینها تقسیمی دیگر ارائه کرده است. مختصراً علم را این‌گونه تقریر کرده است:



به تعبیر عبدالجبار، علم ضروری همچون مکتسب مقدور انسان نیست «بل هو من فعل الله فینا». (همان، ص ۵۹) این علم مبنای سایر علوم واقع می‌شود. علم ضروری به مدرکات و بدیهیات تقسیم می‌شود و مدرکات یا با ادراک حسی به دست می‌آیند و یا از طریق عادات؛ مثل علم مادر به اغراضی که کودک با رفتارهایی که انجام می‌دهد دنبال می‌کند که این رفتارها را تنها مادر به جهت اختبار می‌شناسد. بنابراین، عقل در برخی از ضروریات نمی‌تواند مستقیماً و بدون استفاده از طریق ادراک حسی اشیا را درک کند.

بدیهیات علمی هستند که انسان آنها را مستقیماً ادراک می‌کند (همان، ص ۶۳) و خود بر دو گونه‌اند؛ یا از نوع بدیهیات استنباطیه است که قاضی از آن به علم انسان به حالات، خصوصیات، ارادیات و معتقدات خودش تعبیر می‌کند و یا بدیهیات عقلیه است که مهم‌ترین علم از علوم خاص است (همان، ص ۶۴) که قاضی در تعریف عقل بیان کرد. این نوع از علم ابتدائاً بالاجمال در عقول یافت می‌شود و از طریق مدرکات حسی و تجربی موارد آن به تفصیل حاصل می‌شود. مثلاً علم به وجوب واجب و قبح قبیح و حُسن حَسَن به وجه اجمال از بدیهیات عقل است و همچنین علم به اینکه «کذبی که

نفع و یا دفع ضرری در آن نباشد قبیح است» بدیهی عقلی است، اما علم به قبح کذب این مورد خاص بدیهی نیست و نیازمند استدلال و قیاس است (همان) این بدیهی عقلی ضروری که می‌گوید «کذب قبیح است» معتبر نیست مگر اینکه به مورد جزئی آن دست پیدا کنیم. (همان، ص ۶۵) یعنی آن معرفت اجمالی اعتبار ندارد مگر اینکه به سبب تجربه یک مورد خاص را به دست آوریم و اجمال را به تفصیل مبذل کنیم. گویا ذهن انسان مثل ورقه سفیدی است که هیچ چیز بر آن نوشته نشده و تنها استعداد اینکه صورتی بر آن ثبت شود را دارد. پس منظور از بدیهیات عقلی این است که صرفاً قدرت دستیابی به بدیهیات در درون ما وجود دارد و ما در صورتی به خود بدیهی می‌رسیم که در مورد جزئی به تفصیل آن را تجربه کنیم.

از این بیان دانسته می‌شود که عبدالجبار که عقل را به علم تعریف کرد، منظورش قسم بدیهیات عقلی است؛ به این معنا که اجمالاً در درون ما قدرت و استعداد نهاده شده و ما بر اساس مدرکات حسی و از طریق قیاس و استدلال موارد جزئی را بررسی کرده، استعداد اجمالی خود را به فعلیت می‌رسانیم. با به فعلیت رساندن این استعداد مجموعه‌ای از گزاره‌ها را به دست می‌آوریم که بدیهیات عقلی محسوب شده و می‌توانند به عنوان مبنا برای استنباط احکام جزئی دیگر قرار گیرند.

ذکر این نکته لازم است که متکلمان مسلمان و تا حدودی فقها عقل را به معنای قضایا و همان آرای رایج و مشهوری می‌دانند که همه یا بیشتر مردم آنها را می‌پذیرند. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۰) قاضی عبدالجبار همان نگاهی را که در حوزه کلام به عقل داشته است، در حوزه اخلاق هم به کار برده است و لذا عقل را به مجموعه‌ای از علوم تعریف کرده است. بیان عبدالجبار در باب اینکه در اخلاق هم عقل مجموعه‌ای از علوم است مورد تأمل است، چراکه در این صورت جنبه عقل عملی که «امور سزاوار عمل» است مبهم شده و مرز بین ادراک‌های عملی و نظری نادیده گرفته شده است.

۲. شهود عقلانی و بنیان اخلاق

اخلاق در نظر قاضی عبدالجبار ریشه بسیار عمیقی در شهود عقلانی انسان دارد. حقیقت امر نزد او چنین است که شهود اخلاقی بنیاد درک اخلاقی ماست. شهود عقلانی امری همگانی بوده و تمام انسان‌های عاقل، بر اساس شهود عقلانی خود به وضوح، ظلم بی‌جهت به مظلوم را قبیح دانسته و فاعل آن را مورد مذمت قرار می‌دهند. قاضی عبدالجبار بر این امر اذعان داشته و می‌گوید هر ذی‌عقلی، در درون خود از این موهبت برخوردار است. (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۶، بخش ۱، ص ۲۰) و همه عقلا به نحو مساوی این حقایق را شهود می‌کنند. (همان، ج ۱۳، ص ۳۰۸) بر این

اساس، در ارزش‌های اخلاقی بدیهی و شهودی اختلافی میان آدمیان نیست: «عقلا در اینکه ظلم از اموری است که مستحق مذمت است هیچ اختلافی ندارند». (همان، ج ۶، بخش اول، ص ۱۸)

از منظر قاضی عبدالجبار، اوصاف ارزشی و اخلاقی دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که می‌توان با شهود و بدون واسطه دلیل و برهان آنها را دریافت و دسته‌ای دیگر که یافتن آنها محتاج استدلال عقلانی است. (همان، ج ۱۴، ص ۱۵۲) از این رو، وی علم را به بدیهی و اکتسابی تقسیم می‌کند و بدیهی در نظر او علمی است که در ما ایجاد می‌شود، اما نه توسط خودمان، و به هیچ وجه نمی‌توانیم آن را از خودمان نفی کنیم. (همو، ۱۴۲۳، ص ۴۰۳)

از منظر عبدالجبار، گزاره‌های اخلاقی که به شهود عقلانی درک می‌شوند، بنیاد استدلال‌های عقلی در جهت ادراک حسن و یا قبیح بودن سایر امور واقع می‌شوند؛ این گزاره‌های بدیهی و اولیات، شأنیّت دارند تا به عنوان مقدمات یک قیاس منطقی در جهت کشف ارزش‌های اکتسابی واقع شوند. وی در این باب می‌گوید: «هیچ قبیحی از قبیح نیست، مگر اینکه برای آن اصلی است که بر اساس آن اصل، در موارد خاص، قبح آن مشخص می‌گردد». (همان، ص ۶۴) بنابراین، نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار بر مبنای قضایایی بنا شده که توسط شهود عقلانی به دست می‌آیند، این شهود عقلانی منبع تمام‌نشده قضایای بدیهی و بنیادینی است که به عنوان قوانین اولیه در نظام اخلاقی کاربرد دارند. قضایایی نظیر اینکه «هر عاقلی می‌داند که ظلم همیشه قبیح و شرّ است». (همو، ۱۹۶۲، ج ۶، بخش اول، ص ۶۳-۶۴)

حال این شهود عقلانی چیست؟ قاضی عبدالجبار می‌گوید شهود عقلانی عبارت است از معرفت داشتن به حقایق کلی. (همان، ج ۱۲، ص ۶۶) می‌توان گفت عنوان «شهود» که بر یک گزاره اطلاق می‌شود به معنای بدیهی بودن است، یعنی به مجرد اینکه آن گزاره اخلاقی را درک کنیم، صدق و کذب آن و نیز حسن یا قبیح بودن آن را نیز ادراک می‌کنیم. لذا پاره‌ای از قضایای اخلاقی نظیر «باید راست‌گو باشیم، باید به عهد خود وفا کنیم» از تکالیفی هستند که به همین معنا بدیهی‌اند. این معنا را می‌توان در بیان نظر قاضی عبدالجبار به کار برد، چراکه آن‌گونه که از آثار وی روشن می‌شود، برخی از اصول اساسی و احکام ارزشی ما بدیهی‌اند و بنابراین، نیازی ندارند با هیچ نوع استدلال منطقی یا روان‌شناختی، توجیه شوند؛ زیرا آنها خود-توجیه یا به بیانی «به نحو واضح و متمایزی درست‌اند». شهود عقلانی در عبارات قاضی عبدالجبار چنین بیان شده که «هرگاه ما علم پیدا کنیم به ظلم بودن ظلم به قبیح بودن آن حکم می‌کنیم و هر زمانی که از صفت ظلم بودن خارج شود دیگر قبیح نخواهد بود». (همان، ص ۵۷-۵۸)

یعنی به محض تشخیص دادن اینکه این مصداق ظلم است، حکم به قبیح بودن آن می‌کنیم، چراکه این گزاره که «ظلم قبیح است» از مشهودات مسلّم ماست. بنابراین، در اندیشه قاضی عبدالجبار، شناخت اخلاقی توسط شهود عقلانی کسب می‌شود و آن‌گونه که از آثار وی برمی‌آید، این نوع شهود عقلانی واضح‌ترین نوع معرفت محسوب می‌شود. (همان، ج ۱۳، ص ۲۳۰) قاضی عبدالجبار آن را به مثابه امری که به عنوان آخرین معیار در باب حقیقت اخلاق و قضایای آن می‌توان پذیرفت، می‌پذیرد. (همان، ج ۱۲، ص ۵؛ ج ۵، ص ۱۸۵) از این رو عبدالجبار در باب فرااخلاق یک شهودگرای اخلاقی بوده که معتقد به قضایای قابل شهود عقلانی است، قضایایی بدیهی و ضروری که می‌توان آنها را به عنوان قضایای پایه‌ای اخلاق تلقی کرد. از آنجا که این شهود عقلانی واضح‌ترین نوع معرفت محسوب می‌شود، این قضایا بدون هیچ‌گونه وابستگی به وحی نزد هر انسان عاقلی حضور دارند و قاضی در این زمینه بیان می‌دارد که «هر عاقلی، قبیح بودن ظلم را درک می‌کند» (همان، ج ۶، ص ۶۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «از کمالات عقل، علم به این است که ظلم از امور مستحق مذمت است و البته عقلا در علم به این مطلب اختلافی ندارند». (همان، ص ۱۸)

پس به طور کلی عبدالجبار قائل به وجود مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه در اخلاق است که توسط عقل بشری شهود می‌شوند. این دسته از قضایا، کاربرد بسیار موثری را در پیشبرد نظام اخلاقی ایفا می‌کنند و به عقیده ایشان هم‌سنگ گزاره‌های پایه در عقل نظری هستند؛ به این معنا که قاضی عبدالجبار گزاره «ظلم قبیح است» را همانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» می‌داند (همو، بی‌تا، المجموع، ص ۲۳۴) که در هر شرایطی بدیهی بوده، کاشف از واقعیتی لایتغیر است. اهمیت این گزاره‌ها تا این حدّ است که عبدالجبار برخورداری از آنها را در جهت پیشبرد هرگونه استدلالی ضروری می‌داند. (همان)

۳. کاربردهای عقل در اخلاق از منظر قاضی عبدالجبار

۳.۱. رویکرد معرفت‌شناختی

بر اساس آنچه از اندیشه‌های معتزلی عموماً و از گفته‌های عبدالجبار به طور خاص برمی‌آید می‌توان سه کاربرد عمده را برای عقل از حیث معرفت‌شناختی در اخلاق مورد توجه قرار داد:

۱. شناخت ارزش‌های بنیادین: در حیطه اخلاق، گزاره‌ها سیاق‌بخش مفاهیم بوده و نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند. تمامی قواعد و قوانین اخلاقی در قالب گزاره بیان می‌شوند و شاید همین مسئله محرک فیلسوفان اخلاق بوده است که علاوه بر مفاهیم ارزشی بنیادین، در جست‌وجوی

گزاره‌های بنیادین اخلاقی نیز باشند. عبدالجبار معتزلی از جمله افرادی است که بر این گزاره‌های بنیادین تأکید دارد. (همو، ۱۹۶۲، ج ۶، بخش ۱، ص ۶۳) ما چگونه این گزاره‌ها را کشف می‌کنیم؟ شناخت گزاره‌های بنیادین در نظر قاضی عبدالجبار از طریق عقل انجام می‌گیرد، اما نه عقل استدلالی بلکه شهود عقلانی؛ این یکی از کاربردهای عقل در اخلاق محسوب می‌شود. وی در این زمینه می‌گوید: «مکلف برخی از کاربردهای عقل در اخلاق محسوب بدهات درمی‌یابد و نیازی به ورود شرع نیست، مثل علم به قبح ظلم و کفر نعمت و وجوب شکر و انصاف، و برخی دیگر را با شهود عقلانی درمی‌یابد که اینجا نیز نیازی به ورود شرع نیست». (همان، ص ۱۵۲) در توضیح بیان قاضی عبدالجبار ذکر این نکته لازم است که در بخش گزاره‌های بدیهی که شهود عقلانی به آن دست می‌یابد، گرچه ممکن است درجه بدهات در افراد متفاوت باشد و یا سطح بدهات گزاره‌های پایه با یکدیگر متفاوت باشد، ولی به هر حال انسان پس از تأمل کوتاهی وضوح را درمی‌یابد؛ مثلاً قباح ظلم بر فرض هم که برای یک انسان روشن نباشد هنگامی که برای او توضیح داده شود که ظلم چیست می‌پذیرد، کما اینکه خود عبدالجبار ظلم را چنین تعریف می‌کند: «حقیقت ظلم، هر ضرری است که نفعی جبران آن را نخواهد کرد» (همان، ج ۱۳، ص ۲۹۸) یا مثلاً در جایی بیان می‌دارد که «و اراده کردن امری قبیح می‌شود، چون عبث است...» یا «و سخن گفتن گاهی قبیح می‌شود، چون عبث است...». (همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۶۱-۶۲) به این معنا که وقتی به فرد می‌گوییم بیان کردن حرف زاید عبث است، خود به خود از درک عبث بودن پی به قبح می‌برد، چراکه عبث بودن از جمله وجوه بنیادینی است که عقل بالبداهه قبح آن را درک می‌کند و دیگر نیازی به سنجیدن آن با معیار و وجه دیگری نیست. در بخش‌هایی هم که نیاز به استدلال است نیز به اعتبار اینکه قاضی عبدالجبار یک مبناگراست و قائل به گزاره‌های پایه در اخلاق است، استدلال ما نهایتاً به همان گزاره‌های بدیهی منتهی می‌شود که ما آنها را به صورت عقلانی شهود می‌کنیم.

پس از نظر قاضی عبدالجبار، شناخت ارزش‌های بنیادین مستقلاً از طریق شهود عقلانی صورت می‌گیرد و استدلال وی بر این مدعا می‌تواند این باشد که چون شرع در اثبات احکامش نیازمند عقل است، جایز نیست که عقل نیز در اثبات امور خود محتاج شرع باشد؛ چراکه در این صورت هر کدام به دیگری محتاج خواهد بود، و در نتیجه هیچ‌یک نباید ایجاد شوند؛ چراکه علم به صحت شرع صحیح نیست مگر با علم به اینکه خداوند متعال حکیم است و فعل قبیح انجام نمی‌دهد، پس اگر معرفت این حکم

عقلاً ممکن نباشد، معرفت شرع ممکن نخواهد بود؛ پس اگر علم به صدق خداوند و رسولش عقلاً صحیح نباشد، معرفت نبوت به قول خداوند و رسول نیز صحیح نخواهد بود. (همان: ج ۱۴، ص ۱۵۱) هر چند که خود عبدالجبار معترف است که ما در تفصیل احکام عقل و شناخت مصالح و مفاسد احکام عقل نیازمند شرع هستیم. (همان، ص ۱۵۳)

۲. پی بردن به «حسن» و یا «قبیح» ذاتی افعال از دیگر کاربردهای عقل در اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است. کشف گزاره‌های بنیادینی چون عدل نیکو است، ظلم بد است، و ... که معیار ارزش‌های اخلاقی هستند یک امر است و حکم کردن به حسن و یا قبیح ذاتی برخی امور بنیادین که به عنوان موضوعات گزاره‌های پایه در اخلاق واقع می‌شوند، امری دیگر است. قاضی عبدالجبار بر اساس تحلیلات عقلی بیان می‌دارد که قبیح «کذب»، ذاتی است و این را عقل حکم می‌کند، اما حُسن «صدق» ذاتی نیست و از این رو وقتی زندگی کسی به خطر می‌افتد، هنوز دروغ گفتن قبیح است، اما راست گفتن حُسن نمی‌گردد، چراکه در اینجا جایگزین‌هایی چون سکوت، توریه و ... وجود دارد. لذا در مورد ظلم گفته است «ظلم قبیح است چون ظلم است» اما در مورد صدق می‌گوید «صدق اگر موجب جلب نفع یا دفع ضرر شود حُسن است». (همان، ص ۶۶) بر این اساس، عقل برخی از ارزش‌های پایه را ذاتاً حُسن یا قبیح می‌داند اما حُسن و قبیح برخی دیگر را ذاتی نمی‌داند. ارزش‌هایی که عقل به حُسن و قبیح ذاتی آنها حکم می‌کند در عبارات عبدالجبار چنین بیان شده که «کذب قبیح است چون کذب است، ظلم قبیح است چون ظلم است، کفر نعمت قبیح است چون کفر نعمت است و ...». (همان، ج ۶ بخش ۱، ص ۶۱) بنابراین، حُسن و قبیح ذاتی امور بنیادین که به عنوان موضوعات ارزش‌های بنیادین واقع می‌شوند نیز در اندیشه عبدالجبار توسط عقل صورت می‌گیرد و این عقل است که به قبیح ذاتی این وجوه حکم می‌کند. لذا از وی نقل شده است که «عقل به تنهایی، وجوه حُسن و قبیح را در هر فعلی کشف می‌کند». (صیحی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۴)

۳. از دیگر کارکردهای عقل در اخلاق از حیث شناختی، کشف ارزش‌ها و احکام اخلاقی مبتنی بر گزاره‌های بنیانی یا به تعبیری کشف صغریات و امور جزئی است. عقل، علاوه بر شناخت مبادی، کلیات و کبریات اخلاقی، قادر به تشخیص مصادیق و صغریات قیاسات اخلاق نیز خواهد بود. (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۶ ص ۲۲-۲۳) به این معنا که علاوه بر اینکه حکم می‌کند به اینکه «ظلم بد است»، فعلی را که مصداق ظلم است را نیز می‌تواند تشخیص دهد. مثلاً عقل با در دست داشتن این دو حکم کلی که «عدل نیکو و ظلم قبیح است» اموری چون بی‌عدالتی،

دزدی، گران فروشی، ریا، زنا و دروغ را از مصادیق ظلم می‌شناسد و به ناپسند بودن و یا زشت بودن آن حکم می‌کند.

بر این اساس، برای تشخیص اینکه فلان عمل خاص قبیح است یا نه، باید آن را به گزاره‌های بنیادین که در نهاد مشترک انسانی ما یافت می‌شوند ارجاع داده و بر اساس عقل خود بر مطابقت یا عدم مطابقت با آن مبانی حکم کنیم؛ مثلاً یکی از گزاره‌های بنیادین این است که «ظلم قبیح است»، حال اگر عمل خاص مورد نظر ما بر اساس حکم عقل ظلم محسوب شود، حکم قبیح را که در کلیت ظلم به عنوان یک گزاره بنیادین ثابت بود، در باب این مورد خاص هم جاری می‌کنیم.

بنابراین، می‌توان گفت عقل در به دست آوردن احکام جزئی، بر اساس مبانی پیشینی استدلال می‌کند. یک مثال ساده در این باب این گونه است که:

اگر این عمل ظلم محسوب شود فاعل آن مستحق مذمت بوده و خود آن فعل نیز قبیح خواهد بود.

لکن این عمل ظلم است.

■ پس قبیح بوده و فاعل آن مستحق مذمت است.

۲.۳. رویکرد انگیزشی و تحریکی

عبدالجبار، هم در باب انگیزه‌های فعل اخلاقی سخن گفته و هم در باب انگیزه‌های ترک آن. در باب انگیزه فعل می‌گوید «گاهی فاعل، فعل را به خاطر خوبی و حُسنش انجام می‌دهد و گاهی به خاطر نفعی که در آن است یا نفعی که در آینده به آن منجر خواهد شد و گاهی هم به خاطر دفع ضرر فعلی یا دفع ضرری که در آینده محقق خواهد شد» (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۲)، و در مورد انگیزه ترک می‌گوید «انگیزه ترک می‌تواند قبیح، ضرر داشتن، از بین رفتن نفع و یا منجر شدن به از دست رفتن نفع باشد». (همان) طبیعتاً بر اساس مبانی اندیشه عبدالجبار تشخیص این انگیزه‌ها توسط عقل انجام می‌گیرد و این عقل است که بر اساس سنجش و محاسبات، نفع و یا ضرر فعلی و یا بالقوه‌ای را که در یک فعل جزئی نهفته است کشف می‌کند و تکلیف انسان در جهت انجام دادن یا ترک آن فعل خاص را مشخص می‌کند. به تعبیر دیگر، همان عقل (علم) است که اگر متعلق آن حُسن یا نفع باشد، در انسان انگیزه انجام دادن فعل ایجاد می‌شود و اگر قبیح و ضرر باشد انگیزه انجام ندادن فعل ایجاد می‌شود. بر این مبنا کسی که به نفع یا ضرر، علم (عقل) ندارد انگیزه‌های انجام دادن فعل و یا ترک فعل که برای او ایجاد می‌شود، بر اساس

جهالت بوده و باعث می‌شود اعمال در تحقق بیرونی خود نمودی غیراخلاقی پیدا کنند. به طور کلی می‌توان دو کارکرد را از جهت انگیزشی برای عقل در اندیشه عبدالجبار تصور کرد:

۱. اینکه عقل منشأ الزامات اخلاقی محسوب می‌شود: عبدالجبار در بحث تکلیف، به سه نوع الزام عقلی اشاره می‌کند؛ یکی الزاماتی که بر حسب خصوصیات ذاتی لازم و واجب هستند که خود تقسیم می‌شوند به الزاماتی که ما نسبت به خود داریم، مانند دفع ضرر از خودمان و الزاماتی که نسبت به هموعان خود داریم، مانند رد امانت و الزاماتی که نسبت به خدا داریم مانند وجوب شکر منعم. نوع دوم الزاماتی است که بر حسب لطف الهی لازم می‌شوند و نوع سوم الزاماتی که بر حسب نتیجه حاصله برای فاعل از انجام دادن فعل یا ترک آن ایجاد می‌شود که شامل مجموعه وسیعی از اعمال می‌شود که خوب بودنشان وصفی از فایده، لذت و یا نفعی که فاعل از آن می‌برد می‌شود. (Fakery, Majed, 1994, p. 35) در این تقسیم‌بندی به جز الزامات نوع دوم که به واسطه وحی الهی بر ما نازل می‌شود که به تعبیری می‌توان آنها را احکام خاص شرعی دانست که عقل دخالتی در آنها ندارد، انواع دیگر الزام و از جمله الزامات اخلاقی و ارزشی در زمره الزاماتی قرار می‌گیرند که منشأ آنها عقل محسوب می‌شود.

از طرفی قاضی عبدالجبار که قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی است، واجب اخلاقی را در مستحق مدح بودن معنا کرده و می‌گوید: «بدیهی است که برخی از افعال به گونه‌ای هستند که وقتی فاعل آنها را انجام دهد مستحق مدح می‌شود و اگر انجام ندهد مستحق مذمت می‌گردد؛ که ما از آنها به واجب تعبیر می‌کنیم؛ نظیر شکر منعم» (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۶ ص ۴۳) و از آنجا که این استحقاق امری است که توسط عقل و عقلا صورت می‌گیرد پس منشأ الزامات اخلاقی که استحقاق مدح و یا ذم را به دنبال دارد عقل خواهد بود؛ یعنی این عقل است که پس از اینکه راست‌گو را مستحق ستایش می‌یابد حکم الزامی به ارتکاب این فعل کرده و باید و نباید را در مورد این فعل خاص اخلاقی اعمال می‌کند.

۲. از دیگر کاربردهای عقل در اخلاق به لحاظ انگیزشی، این است که عقل نزد قاضی عبدالجبار به عنوان ریشه و اساس مسئولیت‌های اخلاقی محسوب می‌شود؛ به این معنا که تمام مسئولیت‌های اخلاقی به عقل ارجاع داده می‌شود و خود عقل است که باید این مسئولیت‌ها را تحمّل کند. «عقل نزد قاضی عبدالجبار ستون مسئولیت اخلاقی است». (محمد سید، ۱۹۹۸، ص ۱۷۸) عبدالجبار معتقد است در باب مسئولیت اخلاقی، رسیدن به مرحله تفکر و تشخیص اهمیت دارد نه بلوغ جسمانی که فقهای معتزله گفته‌اند (همان، ص ۱۸۶)؛ از این رو مسئولیت بر

کسی صدق خواهد کرد که قادر بر اندیشه و تأمل باشد و در نتیجه با تأمل در مرحله عقلانی عمل کرده، اعتقادات و رفتارهای تقلیدی را به دور اندازد. در تعریف قبیح هم بیان شد که قبیح آن است که فاعل آن مستحق نکوهش است (الهمدانی، ۱۴۲۳، ص ۱۶) و حسن آن است که فاعل آن مستحق نکوهش نیست؛ (همو، ۱۹۶۲، ج ۶، ص ۷) از این جهت، چون فرد با انجام افعال، خود را در معرض ستایش‌ها و نکوهش‌ها احساس می‌کند این انگیزه در او ایجاد می‌شود که بیشتر، افعالی را انجام دهد که موجب ستوده شدن او می‌شود؛ چراکه طبیعت انسانی بیشتر به مورد مدح قرار گرفتن تمایل دارد تا در معرض مذمت و سرزنش واقع شدن.

به عقیده عبدالجبار، عقل از ارکان اساسی در مسئولیت اخلاقی محسوب می‌شود که البته، آن‌گونه که قبلاً هم بیان شد، به طور متکامل رشد می‌کند و هر چه انسان از طفولیت به سمت بلوغ پیش می‌رود عقلی که حامل مسئولیت و تکلیف اخلاقی است بیشتر تقویت می‌شود. بنابراین، در این فرآیند در صورتی که عقل انسان مسئولیت را درک کند، طبیعتاً انسان را به عمل بر طبق ارزش‌های بنیادین اخلاقی ترغیب خواهد کرد و در واقع ترس از عواقب و پیامدها خود، نوعی انگیزه در فرد ایجاد می‌کند و او را به سمت انجام دادن فعل صحیح سوق می‌دهد.

۳.۳. رویکرد وجودشناختی

در باب کارکرد وجودشناختی عقل بهتر است ابتدا تعریف عبدالجبار را از اختیار بیان کنیم. عبدالجبار در مقابل جبريون و اشاعره که سرنوشت را بر انسان تحمیل شده دانسته و معتقدند هویت انسان «از پیش مقدر شده» است، معتقد است انسان تابع اراده‌ای بیرونی نبوده و بر اساس انتخاب‌های ارادی و مختارانه خود حقیقت خود را می‌سازد. در اندیشه عبدالجبار اختیار با اراده مترادف است و به این معناست که عمل انسان به اراده خود اوست. (همو، ۱۹۶۲، ج ۱۵، ص ۲۳) به عبارتی اختیار در وجود خود انسان است و به او داده نمی‌شود؛ این‌گونه نیست که اختیار لطف الهی باشد، آنچنان که اشاعره و جبريون می‌پندارند. از نظر او، انسان همواره حاکم بر افعال خویش است؛ اگر به نیکی عمل کند خدا او را با لطف خود یاری می‌دهد و عمل او را تقویت می‌کند و اگر هم به بدی عمل کند او را از لطف خود محروم می‌سازد. در هر دو صورت انسان ابتکار عمل خود را خودش در دست دارد، بی‌آنکه مجبور باشد کاری کند که نمی‌خواهد. (همو، ۱۴۲۳، ص ۵۲۰) او می‌گوید انسان همواره آزاد است تا عاقلانه، موافق اراده خود عمل کند نه آن‌گونه که جبريون معتقدند خدا انسان را به ارتکاب یا عدم ارتکاب شر واداشته باشد. (همو، ۱۹۶۱، ج ۱۳، ص ۱۹۹) بنا بر نگرش عبدالجبار، اراده انسان کاملاً آزاد است، برخلاف نگرش اشعری و

جبری که اراده انسان را تابع اراده خداوند می‌دانند؛ بدین معنا که از نظر عبدالجبار غایت فعل انسان خاص خود اوست و شخص دیگری آن را به او القا نمی‌کند. (همان، ج ۶، ص ۱۱۲) بنابراین، انسان نحوه وجود داشتن خود را با انتخاب‌های عقلانی‌ای که انجام می‌دهد رقم می‌زند و زندگی اخلاقی انسان بیش از هر چیز بسته به استخدام عقل و شناخت‌های خود انسان و انتخاب‌های ارادی و عقلانی خود اوست.

بر این اساس، نوعی اصل خودمختاری که با رویکرد کلامی می‌توان از آن به تفویض تعبیر کرد (همو، بی‌تا، المجموع، ص ۳۳۶-۳۷۸)، بر اندیشه اخلاقی عبدالجبار حاکم است. از این اصل که از مبانی معتزلی است چنین برمی‌آید که انسان بر اساس انتخاب‌های ارادی، عقلانی و اختیاری خود، وجود اخلاقی خود را تحقق می‌بخشد. تفکر عقلانی خود انسان است که به انسان امکان می‌دهد تا از قوای خود و موانعی که راه را بر او می‌بند آگاهی یافته و کیفیت افعال خود را در جهت تضمین سرنوشت آینده خود تنظیم کند. از این رو، در اندیشه قاضی عبدالجبار نوعی گرایش به اخلاق وجودشناختی یا اگزیستانسیالیستی دیده می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که اتخاذ مبنای تفویض، همان‌گونه که در علم کلام مورد نقد است، از حیث اخلاقی نیز پذیرفتنی نیست. از این رو اشکالاتی که بر این مبنا واقع می‌شود بر اندیشه‌های اخلاقی عبدالجبار هم وارد است.

۳.۴. کاربرد عقل نظری یا عملی از منظر قاضی عبدالجبار

تا به اینجا کارکردهای عقل در اخلاق از دیدگاه قاضی عبدالجبار را بیان کردیم، حال باید روشن شود، عقلی که به نظر عبدالجبار و دیگر معتزله حسن و قبح را درک می‌کند کدام عقل است؛ آیا عقل عملی است یا نظری؟ در مورد عقل عملی دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه مشهور این است که عقل عملی نیز همانند عقل نظری مدرک ادراکات است با این تفاوت که در عقل عملی، مدرکات ما جزیی بوده و جنبه عملی خواهند داشت برخلاف مدرکات عقل نظری که کلی بوده و جنبه نظری دارند، مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است». این دیدگاه بدین جهت شهرت بیشتری دارد که فارابی (۱۴۰۷، ص ۶۴)، ابن‌سینا (۱۳۷۵، ص ۳۵۲)، خواجه نصیرالدین طوسی (همان، ص ۳۵۳)، سبزواری (۱۳۸۲، ص ۳۰۵) و مآلصدر (۱۳۸۲، ص ۲۴۰) این نظریه را پذیرفته‌اند. اما دیدگاه دیگر می‌گوید کار عقل عملی صرفاً تحریک است نه ادراک. طبق این دیدگاه، عقل عملی قوه محرکه یا عامل بدن است که قوای درونی بدن را جهت انجام دادن افعال تحریک می‌کند؛ ابن‌سینا برخلاف آنچه در اشارات بیان کرده، در نجات این قول را پذیرفته است. (۱۳۶۴، ص ۱۶۴)

عبدالجبّار به هیچ یک از این دو دیدگاه توجّه نداشته و اساساً مبنای او متفاوت است. بر اساس تفکر عبدالجبّار، عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس که وظیفه ادراک و استنتاج را بر عهده دارد لحاظ نمی‌شود، بلکه عقل از نظر او به معنای معقول و معلوم است که انسان را از انجام دادن کارهایی که مجنون مرتکب آنها می‌شود باز می‌دارد. آن‌گونه که عبدالجبّار گفت «عقل مجموعه‌ای از علوم مخصوص است که اگر در مکلف حاصل شود، به نظر و استدلال صحیح دست یافته و می‌تواند تکالیفش را ادا کند». (الهمدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۳۷۵) قاضی عبدالجبّار در بیان صفات مکلف می‌گوید شرط تکلیف آن است که مکلف قادر و متمکن به انجام تکلیف به واسطه داشتن آلات و وسایل باشد که یکی از این ابزارها عقل است. (زینه، ۱۹۷۸، ص ۳۳)

نتیجه‌گیری

آن‌گونه که بیان شد، عبدالجبّار در سه رویکرد عمده معرفت‌شناختی، انگیزشی و وجودشناختی به کارکرد عقل در اخلاق توجّه داشته و اندیشه‌های اخلاقی خود را بر عقلانیت مبتنی کرده است. در نظر او، بدون عقل به معنای خاص آن، که همان معقول و معلوم است، عناصر اصلی اخلاق نظیر مسئولیت، حُسن و قبح افعال، انگیزه و ... معنا نخواهد یافت. اهمیت عقل در اخلاق از دیدگاه وی بدین جهت است که عقل انسان: (۱) گزاره‌های بنیادین و پایه در اخلاق را به نحو شهودی کشف می‌کند؛ (۲) وجوه و اعتباراتی را که هر فعل جزئی می‌تواند داشته باشد تشخیص می‌دهد؛ (۳) با توجّه به اعتبارات و بر مبنای گزاره‌های پایه، در باب صغریات و احکام جزئی اخلاقی حکم صادر می‌کند. این حکم عقل پیامدهایی نظیر ایجاد انگیزه و در نتیجه انتخاب انجام دادن فعل را در پی خواهد داشت که به انسان شخصیت می‌بخشد. بنابراین، اندیشه‌های عبدالجبّار از این جهت قابل بررسی است و اگر پژوهش‌ها در این زمینه گسترش یابد، داشتن فلسفه اخلاق بومی و مبتنی بر اندیشه متفکران اسلامی دور از دسترس نیست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاه*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم.
۲. -----، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق الطوسی، قم، نشر البلاغة، ج ۲.
۳. البصری المعتزلی، ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب، ۱۹۶۵، *المعتمد فی اصول الفقه*، تحقیق محمد حمیدالله، بکر محمد، حسن حنفی، دمشق، معهد العلمی الفرنسي للدراسات العربیه، ج ۲.
۴. ادواردز، پل، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، انشاءالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی تبیان.

۵. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، کاوش‌های عقل نظری، تهران، امیرکبیر.
۶. زینة، حسنی، ۱۹۷۸، العقل عند المعتزلة: تصوّر العقل عند القاضي عبدالجبار، بیروت، دارالآفاق، الطبعة الاولى.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۲، شرح منظومه (غررالفرائد فی فنّ الحکمة)، تهران، منشورات مکتب مصطفوی.
۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، بغداد، مثنی.
۹. صبحی، احمد محمود، ۱۴۰۵، فی علم الکلام (دراسة الفلسفیه لآراء الفرق الاسلامیة فی اصل الدین)، بیروت، دارالنهضة العربیة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة، ج ۱.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۷، التنبیہ علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، الطبعة الثانية، بیروت، دار المناهل.
۱۲. محمد سید، محمد صالح، ۱۹۹۸، الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار، بی جا، دارالقباء الطباعة و النشر.
۱۳. مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۷، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، تهران، اشراقی، چاپ چهارم.
۱۴. الهمدانی، عبد الجبار بن احمد، ۱۹۶۲، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق طه حسین، بی جا، مطبعة دار الکتب، ج ۵، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵.
۱۵. -----، بی تا، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی، مصر، المؤسسه المصریة العامه.
۱۶. -----، بی تا، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، مکتب تجاری.
۱۷. -----، ۱۴۲۳، شرح الاصول الخمسة، حاشیه احمد بن حسین ابن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

18. Fakery, Majed, 1994, *Ethical Theories in Islam*, second edition, published by E. J. Brill, Leiden.