

نگرش معرفت‌شناختی ملاصدرا و قاضی عبدالجبار به عقل در اخلاق رحیم دهقان سیمکانی*

چکیده

ملاصدرا و قاضی عبدالجبار معتزلی از جمله اندیشمندانی هستند که در باب فلسفه‌ی اخلاق اندیشیده و خصوصاً به نقش عقل در اخلاق توجه داشته‌اند. برخی از کارکردهای عقل در اخلاق از منظر این دو اندیشمند، به لحاظ معرفت‌شناختی را می‌توان در چهار محور عمده خلاصه کرد: ۱. ادراک مبانی اخلاق؛ ۲. تشخیص مصادیق ارزش‌های اخلاقی؛ ۳. تشخیص مصالح و مفاسد؛ ۴. تحریک به فعل و کسب فضایل و نیز تحریر به دفع و ترک رذایل اخلاقی. این مقاله به تبیین و بررسی آراء این دو اندیشمند در چهار محور مذکور می‌پردازد.

کلید واژه‌ها

عقل، اخلاق، ملاصدرا، قاضی عبدالجبار، فضایل اخلاقی.

مقدمه

عقل در رشد و تعالی اخلاقی و اجتماعی بشر کارکردهای عمده‌ای دارد که زمینه‌های مناسبی را برای اخلاق کاربردی فراهم می‌سازد. امروزه هم در اخلاق سکولار و هم در اخلاق دینی و حتی اسلامی به این کارکردها توجهی نمی‌شود.

گرچه در اندیشه‌ی شیعی موارد زیادی از روایات را می‌یابیم که به تعقل دعوت نموده‌اند، اما هنوز عقل جایگاه خود را در حوزه‌ی عمل و رفتار اجتماعی نیافته است. بشر امروزی بسیاری از رفتارهای خود را نه در سطح عقلانی، بلکه در سطح احساسی و غیر عقلانی انجام می‌دهد که نتیجه‌ی آن رواج بی‌اخلاقی‌ها و بداخلاقی‌ها در سطح جوامع شده است.

این موضوع که عقل چه کاربردهایی در رفتارهای عملی و اخلاقی ما دارد و چگونه رفتارها را جهت‌دهی می‌کند از اهمیت خاصی برخوردار بوده، فیلسوفان اخلاق را به اندیشیدن واداشته است.

این مقاله به بررسی اندیشه‌های دو تن از اندیشمندان مسلمان که در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق سخن گفته و خصوصاً به عقل و اخلاق توجه داشته‌اند پرداخته و کاربردهای عقل در اخلاق از منظر ایشان را در چهار محور کلی تبیین نموده است.

۱. ادراک مبانی و علل احکام اخلاقی

پژوهش در جوامع بشری و تحقیق در باب کنش و کردار اقوام و ملل مختلف اعمّ از دیندار و بی‌دین، پیر و جوان، زن و مرد و آحاد انسان‌هایی که از عقل و وجدان همگانی برخوردارند، نشانگر آن است که در میان افراد و اجتماعات بشری قضایایی یافت می‌شود که بیانگر

ارزش‌ها و منش‌هایی مشترک در بین تمام انسان‌هاست. قضایایی چون «عدل حَسَن است و ظلم قبیح است»، «وفای به عهد حَسَن و خلف وعده قبیح است»، «خیانت در امانت قبیح است و ...» از همین نوع گزاره‌هاست که بین تمامی جوامع بشری بالاجماع وجود دارد، به گونه‌ای که حتی اگر دین هم ما را به این امر ارشاد ننموده بود، باز هم این توان را داشتیم تا به مدد عقل و فطرت انسانی خود این امور را ادراک و اثبات کنیم. انسان‌ها به جهت برخورداری از وجدان اخلاقی، قوانین کلی اخلاق را می‌توانند درک کنند. موهبت عقل مشترک و اصول وجدان اخلاقی آن‌چنان همه را فراگرفته و جانشان را از خردمندی و درستی آکنده است که همگان قانون‌های عمومی عقل نظری و عقل عملی را به آسانی می‌شناسند و به آن اذعان می‌کنند و به جهت معرفت‌شناختی نیز به طور نامحدود از نقض و طرد آن قانون‌ها ناتوانند.

می‌توان گفت قوانین محض اخلاق نه تبدیل یا تحوّل‌پذیر هستند و نه استثناپذیر، و اگر فردی به استثناپذیری آنها حکم کند، به جهت آشنا نبودن با ماهیت ناب عنصرهای اخلاقی است؛ چراکه قانون‌های محض اخلاق همچون قانون‌های محض اشیاء تعارض‌ناپذیرند و تعارض تنها در فرضیه‌ها، دلیل‌های جدلی و در حدس و گمان‌ها امکان دارد. به بیان دیگر، امکان استثناء در قانون عملی یا نظری، معادل با امکان نقض کامل قانون خواهد بود و اگر قضیه‌ای که کلی است به طور کامل قابل نقض باشد، فرضیه خواهد بود نه قانون. بنابراین شناخت طبیعت قانون اخلاقی معادل است با شناخت کلیت بی‌استثنای آن؛ و از این جهت قوانین اخلاقی حجت مطلق محسوب می‌شوند. به عنوان مثال، وجوب رفتار بر طبق مروّت یک قانون ناب عملی و اخلاقی است. مفاد این قانون چنین است که رفتار انسان خردمند با دیگران باید به گونه‌ای باشد که اگر خودش به جای دیگران بود همان رفتار را توقّع می‌داشت.

صدرالمتألهین در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق مبنایگراست؛ چراکه گزاره‌ای همچون «کذب قبیح است» را از گزاره‌هایی می‌داند که نزد تمام انسان‌ها مقبول است.^۱

مرحوم سبزواری در تعلیقه‌ی خود بر این سخن صدرالمتألهین بیان می‌دارد که هم‌چنان که عقل بداهت قضیه‌ی «آتش سوزنده است» را به وسیله‌ی احساس درک می‌کند و واسطه شدن ادراک حسی به بداهت ضربه نمی‌زند، عقل انسان قادر است گزاره‌ی «کذب قبیح است» را درک کند.^۲

تمام انسان‌ها به طور بدیهی این گزاره‌ها را درک می‌کنند و آیه‌ی شریفه‌ی ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَتَعَوَّاهَا﴾^۳ هم به همین مطلب اشاره دارد. ملاصدرا می‌گوید:

«شکی نیست که افعال انسانی گاهی نیکو یا ناپسند است، و علم به نیکو یا ناپسند بودن این افعال گاهی بدون کسب و نظر حاصل می‌شود و گاه نیز به کسب و اکتساب نیاز دارد که با مقدمات متناسب با آن افعال به دست می‌آید.»^۴

ملاصدرا در تفسیر خود از روایات «جنود عقل و جهل»، قضایای مبنایی در اخلاق را نشان داده است: «عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان». قال: قلت: فالذی كان فی معاویة؟ فقال: تلك النكراء تلك الشَّيْطَانة و هی شبيهة بالعقل و لیست بالعقل»؛ شخصی از امام

۱- ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۰۵.

۲- سبزواری، مآلهادی، التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح: آشتیانی، سید جلال‌الدین، ص ۶۷۰.

۳- شمس / ۸.

۴- الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۱۹۹.

ششم عاشورا پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتم: «پس آنچه معاویه داشت چه بود؟» فرمود: «آن شیطنت است. آن شبیه عقل است، ولی عقل نیست.»^۱

ایشان در این باره می گوید: ریشه‌ی معنای این حدیث، تعقل امور و قضایای به کار گرفته شده در کتب اخلاق است که مبادی آراء و دانش‌هایی هستند که ما می‌توانیم در کشان کنیم تا آنها را انجام داده؛ و یا از آنها دوری گزینیم. نسبت این قضایا با عقل به کار رفته در کتب اخلاق، مانند نسبت علوم ضروری با عقل به کار رفته در کتاب برهان است. وی در ادامه برداشت خود را تکرار کرده و می گوید: وقتی این مقدمات و احکام بر تو روشن شد و این معانی و بخش‌ها در ذهنت جای گرفت، خواهی دانست که به چه معناهایی بین عقل و بداندیشی و شیطنت، خطا رخ می‌دهد. اصل اشتباه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که هر دو در اندیشیدن و سرعت تعقل در باب امور و قضایایی که مبادی آراء و اعتقادات است مشترکند؛ خواه این مبادی درباره‌ی خیر باشد و یا درباره‌ی شر.^۲

عبدالجبار نیز در این جهت مبنای است. او نیز برخی گزاره‌ها و مفاهیم را ارزش‌هایی بنیادین و زیربنایی می‌داند که حسن و قبح آنها ذاتی است و باید تمام اعمال و افعال انسان‌ها براساس آنها سنجیده شود: اگر با آنها مطابق بود قبیح محسوب می‌شود و اگر برخلاف آنها بود به گونه‌ای دیگر در باب آن حکم می‌شود. عقل این گزاره‌های زیربنایی را کشف و حُسن و قُبیح آنها را درک می‌کند، سپس آنها را مقیاس

۱- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ترجمه: مصطفوی، جواد، ص ۱۱، ح ۳.

۲- همان، ج ۱، صص ۲۲۹-۲۲۸.

رفتارهای فاعل قرار می‌دهد. عبدالجبار در این زمینه می‌گوید: «القبایح العقلیة أنّها علی ضربین: أحدهما یعلم العاقل قبحه بالاضطرار، و الآخر بالاستدلال العقلی؛ و كذلك الواجبات و كذلك التوافل و ما شاکله»^۱. همچنین در جایی دیگر بیان می‌دارد که «عاقلان در علم به این که ظلم نکوهیدنی است هیچ اختلافی ندارند ... کسی که این امر بدیهی را انکار کند، به هیچ وجه نمی‌توان با او بحث کرد و تنها باید او را آگاه کرد که دارد بدیهیات را انکار می‌کند»^۲. وی مواردی را که ذاتاً قبیح هستند چنین بیان کرده است: «فالكذبُ قبیحٌ لآنه کذبٌ، و الظلم لآنه ظلمٌ، و کفر النعمة لآنه کفر النعمة، و تکلیف ما لا یطاق لآنه تکلیف ما لا یطاق»^۳.

در مورد واژه‌ی «حسن» نیز دقیقاً همین روند در اندیشه‌ی عبدالجبار وجود دارد؛ به این معنا که برخی وجوه بنیادین وجود دارد که عقل آنها را معیار قرار می‌دهد و بر اساس همین معیارها به حسن و یا قبح دیگر افعال حکم می‌کند؛ لذا عبدالجبار می‌گوید: «الحسن یحسن لوجوهٍ یحصل علیها کما انّ القبیح یقبح لذلک»^۴.

بر این اساس در نظر هر دو اندیشمند می‌توان حکم کرد که عقل مشترک بین انسان‌ها قادر به ادراک و تشخیص مبانی اخلاق و علل احکام اخلاقی است. این علل به عنوان گزاره‌های بنیادین در نهاد هر انسانی قرار دارند و عقل در مواجهه با موارد خاص، بالبداهه از آن گزاره‌ها بهره می‌برده و حکم یک مورد خاص را تعیین می‌کند. می‌توان از این قضایای زیربنایی به امّهات قضایای اخلاقی و یا کبریات نیز تعبیر کرد.

۱- قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق: حسین، طه، ج ۱۴، ص ۱۵۰.

۲- المغنی، پیشین، ج ۶/۱، ص ۱۹.

۳- همان، ص ۶۱.

۴- همان، ص ۷۰.

به طور کلی می‌توان بنیان اخلاق را از نظر صدر المتألهین و قاضی عبدالجبار عقلانیت دانست؛ لذا اگر در اخلاق بر اساس عقل پیش برویم و سلسله‌ی استدلال‌ها را در مورد خوب بودن یک فعل جزئی ادامه دهیم، به گزاره‌ها و یا قوانینی بنیادین دست می‌یابیم که در نهاد بشر نهفته شده است و بنیان اخلاق محسوب می‌شوند. این ملاک‌های نهایی ضمن این که معنی‌بخش تمام اقدام‌های اخلاقی هستند، خود نیاز به تبیین ندارند. در واقع می‌توان گفت حقیقت وجود انسان بر عقلانیت بنا نهاده شده است، و این عقلانیت در صورت قرار گرفتن در مسیر صحیح، اخلاقی بودن را به دنبال خواهد داشت.

نکته

ممکن است سؤال شود: از کجا حکم می‌کنید که چنین گزاره‌هایی بنیانی در وجود انسان‌ها نهفته شده است و بداهتاً می‌توان آنها را درک کرد؟ بر فرض که چنین گزاره‌هایی وجود داشته باشد، از کجا آنها را به تمام انسان‌ها تعمیم می‌دهید؟

بهترین شاهد بر وجود چنین قوانینی می‌تواند این باشد که هیچ کس حاضر نیست با اصول عملی او مخالفت شود. می‌توان به کسی که وجود اصول عام اخلاقی را قبول ندارد نشان داد که اگر اصول اخلاقی به ضرر خود او تمام شود، حاضر نخواهد بود به دیگران اجازه دهد تا بر اساس آن عمل کنند. به عنوان نمونه، کسی که معتقد است با انسان‌های سیاه پوست باید صرفاً به دلیل رنگ پوستشان بد رفتاری کرد، همواره می‌توان از او پرسید که آیا تو خود می‌توانی پذیری که اگر رنگ پوستت سیاه بود، با تو همان نحو رفتار شود؟^۱ لذا می‌توان گفت این اصل که «با

۱- مری وارنوک، فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم، ترجمه: فنایی، ابوالقاسم، ص ۱۰۵.

دیگران چنان رفتار کن که خواهی با تو رفتار شود» می‌تواند یک اصل عام تلقی شود که وجدان تمام انسان‌ها آن را پذیرفته است.

این قوانین در وجود تمام انسان‌ها و جوامع پذیرفته شده و تفاوت انسان‌ها در آنها صرفاً سطحی و ظاهری است. مثلاً در اصل «قُبْحِ ظَلَم» و «حُسْنِ عَدَل» همه‌ی انسان‌ها موافقند، اما در تشخیص مصادیق آن، ممکن است به جهت تأثیر پذیری از عقاید و آداب و رسوم فرهنگی با هم اختلاف داشته باشند. جوامع مختلف طبعاً آداب و رسوم متفاوت از هم دارند و این تنوع در آداب و رسوم گاه توهم اختلاف در ارزش‌های اصیل اخلاقی را پدید می‌آورد، اما واقعیت آن است که ارزش‌های اصیل اخلاقی غیر از آداب و رسوم است و تنوع آداب و رسوم نشانه‌ی اختلاف در ارزش‌های بنیادین اخلاقی نیست.^۱ در ایجاد سنت‌های یک اجتماع عوامل مختلف از قبیل باورهای مذهبی و عقیدتی و همچنین شرایط طبیعی حاکم بر آن جامعه نقش دارند که باعث وجود آداب و رسوم مختلف در جوامع می‌شوند. در باب سقط جنین هم موافقان و هم مخالفان، کشتن انسان بی‌گناه را امری قبیح می‌دانند و به عنوان یک اصل کلی می‌پذیرند، اما به جهت اختلاف در عقیده‌ای مذهبی حکم آنها در این باب متفاوت می‌شود. مثلاً کاتولیک‌های روم جنین را دارای روح و در نتیجه انسان می‌دانند اما اکثر پروتستان‌های لیبرال و سکولاریست‌ها منکر این مطلب هستند^۲ و لذا حکم به جواز سقط می‌کنند. بنابراین اختلافات ناشی از آداب و رسوم و اقتضائات مذهبی و اعتقادی است و پذیرش وجود اصول عام اخلاقی در تمام انسان‌ها امری مسلم و بی‌نیاز از اثبات است.

۱- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، صص ۱۷۲-۱۶۷.

۲- پوین، لوئیس، درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: ارشد نژاد، شهرام، ص ۳۳۶.

۲. تشخیص صغریات و مصادیق احکام اخلاقی

عقل علاوه بر شناخت مبادی، کلیات و کبریات اخلاقی، قادر به تشخیص مصادیق و صغریات قیاسات اخلاق نیز خواهد بود. به این معنا که علاوه بر این که حکم می‌کند به این که «ظلم بد است»، فعل مصداق ظلم را نیز می‌تواند تشخیص دهد. در کنار مستقلات عقلیه که بیان آن گذشت، استلزامات عقلیه مطرح می‌شود؛ به این معنا که عقل بر اساس معیارها و گزاره‌های بنیادین به حُسن و یا قبح موارد جزئی پی می‌برد و در باب احکام جزئی و صغریات قیاسات اخلاقی به داوری می‌پردازد. مثلاً عقل با در دست داشتن این دو حکم کلی که «عدل نیکو و ظلم قبیح است» هرگونه ناروایی و بی‌عدالتی همچون دزدی، گران‌فروشی، ریا، زنا و دروغ را از مصادیق ظلم می‌شناسد و به ناپسند بودن و یا زشت بودن آن حکم می‌کند.

عبدالجبّار علاوه بر این که به پاره‌ای گزاره‌های بدیهی و بنیادین قائل است که می‌توان معرفت اخلاقی در امور جزئی را بر آن پایه‌ها مبتنی ساخت، همچنین معتقد است که احکام جزئی اخلاقی در موقعیت‌های مختلف به وسیله‌ی یک فرآیند استدلالی و عقلانی که بر شهود عقلانی مبتنی شده است معلوم می‌شوند.^۱ به این معنا که برای تشخیص این که فلان عمل خاص قبیح است یا نه، باید آن را به گزاره‌های بنیادین که در نهاد مشترک انسانی ما یافت می‌شوند ارجاع دهیم 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 گزاره‌ی بنیادین ثابت بود، در این مورد خاص هم جاری می‌کنیم. مثلاً فهم «ظلم بد است» نیازمند هیچ علم و دانسته‌ی

دیگری نیست و صرفاً تصوّر کردن معنای ظلم و بد در تصدیق به این گزاره کافی است، اما فهم این گزاره که «دزدی بد است»، علاوه بر علم به معنای این گزاره، نیازمند دانستن این نکته است که دزدی نوعی ظلم به دیگران است و ظلم بد است. در این مثال «گزاره‌ی ظلم بد است» یک گزاره‌ی پایه بوده که گزاره‌ی «دزدی بد است» بر اساس آن توجیه شده است. بنابراین می‌توان گفت در نظر عبدالجبار، عقل در به دست آوردن احکام جزئی بر اساس مبانی پیشینی استدلال می‌کند به این گونه که، مثلاً:

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

این عمل ظلم است.

پس این عمل قبیح بوده، فاعل آن مستحقّ مذمت است.

ملاصدرا نیز در باب عقل عملی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی عقل عملی در ادراک جزئیات و تشخیص حسن و قبح در اعمال جزئی، با قیاس و استدلال، از گزاره‌های بنیادین بهره می‌برد. او معتقد است که قوه‌ی عامله یا عقل عملی صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به تمییز حُسن و قبح آنچه انجام می‌دهد یا از آن دوری می‌کند می‌پردازد؛ به این صورت که به انجام عمل حَسَن دعوت کرده، از انجام عمل قبیح منع می‌نماید.^۱ از آن جهت که حکم کردن به خیر بودن و یا شر بودن چیزی یا زیبا و غیر زیبا بودن آن در سایه‌ی نوعی درک، قیاس و استدلال صورت می‌گیرد، و خود درک «خیر جزئی» فرایندی پیچیده و ترکیبی است، می‌توان گفت صدرالمتألهین نیز همچون عبدالجبار، برای عقل عملی علاوه بر شأنیّت اجرایی شأنیّت ادراکی و استدلال در محدوده‌ی اخلاق و تحت نظر عقل نظری قائل است. ایشان می‌گوید: «نفس انسان به واسطه‌ی قوه‌ی

۱- ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۱۹۹.

اول (عقل نظری) تصوّرات و تصدیقات را درک می‌کند و حق و باطل را در آن اموری که قابل ادراک هستند درمی‌یابد، و قوه‌ی دوم (عقل عملی) در افعال، از فکر و تأمل استفاده کرده، صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به حسن و قبح افعال دست می‌یابد.^۱ از این عبارت فهمیده می‌شود که عقل عملی در ادراک جزئیات اخلاقی، با کمک گرفتن از ادراکات کلی عقل نظری نوعی قیاس را پیش می‌دهد. مثلاً عقل نظری بالبداهه حکم کلی می‌کند بر این که «عدالت خوب است»، حال اگر عقل عملی بتواند تشخیص دهد که مثلاً این مورد خاص از مصادیق عدالت هست یا نه، می‌تواند در مورد خوبی یا بدی این مورد خاص حکم صادر کند و در صورت خوب بودن، قوای شوقیه و محرکه را در جهت به تحقیق رساندن این مورد خاص در خارج برانگیزاند.

عقل عملی در اندیشه‌ی ملاصدرا به جهت این که مُدرک است، با گرفتن یک مقدمه‌ی کلی که از گزاره‌های مبنایی در عقل نظری محسوب می‌شود، می‌تواند در رسیدن به حکم مصادق اخلاقی خاص و جزئی استدلال کند، همان‌گونه که در نظر عبدالجبار نیز چنین بود. این - که ملاصدرا می‌گوید: «یُدبّرها علی حسب حکم القوّة النظریّة»^۲ (عقل عملی بر حسب مددی که از عقل نظری می‌گیرد به تدبیر بدن می‌پردازد) به همین مطلب اشاره دارد؛ چراکه تا عقل نظری به قبح ظلم حکم کلی نکرده باشد، عقل عملی نمی‌تواند به قبیح بودن این مورد خاص حکم کند، هرچند که تشخیص داده باشد این مورد خاص از مصادیق ظلم است. به عبارت دیگر، تا هنگامی که در قیاس یک مقدمه‌ی کلی نباشد. مقدمه‌ی جزئی ضرورتاً به نتیجه منجر نخواهد شد.

به هر حال این عقل عملی است که در باب موارد جزئی حکم

۱- همان.

۲- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۳۱.

می‌کند، هرچند عقل نظری نیز به عنوان مُعِدِّ به آن کمک می‌کند. استاد جوادی آملی بر اساس مبانی حکمت متعالیه در این رابطه می‌فرماید:

«هنگامی که انسان بر سر دو راهی حلال و حرام قرار می‌گیرد، عامل مرجح نه علم است نه عقل نظری و نه حضور شریعت؛ البته حضور شریعت و عقل نظری عُلَّتْ مُعِدِّ هستند. سبب خارجی‌ای که به عنوان عُلَّتْ قریب موجب می‌شود تا انسان فعلِ حلال را انجام دهد، حضور عقل عملی است؛ و در کسی که عقل عملی نداشته باشد، سبب خارجی‌گزینش واهمه، خیال و قوای عَمَّالَه‌ی حیوانی است و البته چنین شخصی سفیه است.»^۱

۳. تشخیص مصالح و مفسد و درک اولویت‌ها به گونه‌ای محدود

قواعد اخلاقی گاهی در مرحله‌ی اجرا با محدودیت‌هایی مواجه می‌شوند که برای انسان، لااقل در نگاه نخست به سادگی قابل حل نیست. به عنوان نمونه در صورتی که راست گفتن موجب نابودی نفس محترمه و بی‌گناهی گردد چه باید کرد؟ آیا باید بر اساس قانون کلی که عقل نظری حکم به آن کرده است عمل کنیم و راست بگوییم، یا این-که بر اساس مصالح و مفسد و موقعیت‌های مختلف، به گونه‌ای دیگر حکم کنیم؟ اگر انسان به عقل خود رجوع کند و پرسد که آیا در این مورد هم باید اخلاقاً راست گفت یا نه، طبیعتاً عقل به جهت این که تمام امور را به صورت جامع در نظر می‌گیرد و می‌بیند که در صورت رعایت این حکم اخلاقی یک حکم اهمّ پایمال می‌گردد و قتل انسان بی‌گناهی اتفاق می‌افتد، ترجیح می‌دهد برای از بین رفتن حکم اهمّ، حکم مهم را ترک نماید. در این گونه موارد عقل مصالح و مفسد را ادراک نموده و

۱- جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۸۱.

مصلحت را بر مفسده و یا مصلحت بیشتر را بر مصلحت کمتر ترجیح داده، براین اساس اولویت‌ها را تعیین می‌کند. بنابراین در تراحمات اخلاقی به حکم عقل قادر خواهیم بود تا اولی را بر غیر اولی و اهم را بر مهم ترجیح دهیم.

البته به جهت محدودیت‌های عقل، در برخی موارد به شرع و تعالیم وحیانی نیازمند هستیم و این بیان وحیانی است که مصلحت و یا مفسده را تشخیص می‌دهد؛ لذا به عنوان یک قانون کلی نمی‌توان گفت عقل مصلح و مفسد اخلاقی را در همه‌ی تراحمات و موارد مشتبه تشخیص می‌دهد. مثلاً عقل تنها کلیت حسن عدالت را درک می‌کند، اما در مصادیق و این که در این مورد خاص چه باید بکنم، برخی مواقع نیازمند کمک است. ملاًصداً به این مشکل توجه جدی داشته و در مواجهه با محدودیت عقل بشری، به شرع و تعالیم وحیانی روی آورده است، اما عبدالجبار با این که عقل و شرع را مطابق با هم دانسته، نسبت به محدودیت‌های عقل توجه کمتری داشته است.

آن گونه که در نوشته‌های عبدالجبار بیان شده، از طرفی برای هر انسانی که مسؤول اعمال خویش است شناخت عقلانی تکلیف است؛ زیرا همین شناخت و ایجاد مسؤولیت می‌کند^۱ و کسی را که کمال عقلی نداشته باشد نمی‌توان گناهکار خواند. چنین شخصی اگر از تفکر باز داشته شده است، روا نیست که از او بازخواست شود،^۲ اما از طرفی دیگر برای اندیشمندان معتزلی مطابقت عقل و شرع امری مسلم است و عبدالجبار نیز بر همین عقیده است؛^۳ لذا تصریح می‌کند که روش ما

۱- المغنی، پیشین، ج ۱۲، ص ۵۰۹.

۲- عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۳.

۳- همان، ص ۶۳۱.

توفیق ایجاد سازگاری میان عقل و شرع است^۱ و احکام و حیانی به هیچ وجه با عقلیات در تناقض نیست، بلکه در تأیید آنهاست.^۲ در نظر قاضی عبدالجبار، افعالی که وحی آنها را نهی کرده است عقلاً قبیح است.^۳ وی در این باره می‌گوید: «فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة و قبح المفسدة متقرران فی العقل، إلا أننا لمّا لم یمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة و ذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلینا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال».^۴

به گفته‌ی عبدالجبار، هر عاقلی وظیفه دارد که خود را از شرّ حفظ کند؛ بنابراین هر چه او را به ایفای وظیفه‌اش دعوت کند و از شرّ بازدارد لامحاله واجب است، و هر چه او را از وظایفش باز دارد و به شرّ دعوت کند لامحاله بد است، ولی ما درست نمی‌دانیم که کدام افعال ما را از شرّ باز می‌دارند و کدام ما را به آنها دعوت می‌کنند. تنها عقل ما کافی نیست که ما را از این امر آگاه کند. پیام نبوی دقیقاً حاوی همان احکامی است که برای هدایت درست ما لازم است. خدا از طریق پیام وحی ما را به روشنی از آنها آگاه می‌کند؛ و هر گاه مفید بدانند، پیامبرانی برای هدایت ما می‌فرستد.^۵

در عقیده‌ی معتزله، چون عقل به تنهایی نمی‌تواند ما را در رفتاری که باید در زندگی پیش گیریم هدایت کند، باید بر تجربه‌ی شخصی، شناخت و حیانی و عقیده‌ی دانایان را نیز بیفزاییم.^۶ هیچ تناقضی هم میان

۱- همان.

۲- المعنی، پیشین، ج ۱۵، ص ۷۳.

۳- عبدالجبار، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق: عزمی، عمر السید، ج ۱، ص ۲۳۵.

۴- عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، پیشین، صص ۵۶۵-۵۶۴.

۵- همان، ص ۵۶۴.

۶- المعنی، پیشین، ج ۱۵، ص ۴۶.

امور عقلانی و شریعت وجود ندارد؛ زیرا هم شریعت مؤید امور عقلانی است و هم متن وحیانی را جز با عقل نمی‌توان دریافت.^۱

با این حال نوعی گرایش افراطی نسبت به عقل در اندیشه‌ی معتزلی دیده می‌شود: عبدالجبار می‌گوید: «أَنَّ الْوَاجِبَ، لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ وَجْهِ مَعْقُولٍ يَجِبُ لِأَجْلِهِ»؛^۲ یعنی: باید در علل و وجوهی که یک چیز را حَسَن می‌کند حتماً یک وجه معقول هم باشد که عقل آن را تأیید کند، هر چند در شرع هم بیان شده باشد.

به طور کلی بر اساس آن چه از آثار اندیشمندان معتزلی به دست می‌آید می‌توان گفت اخلاق عقلانی است، اما با وحی در تعارض نیست، بلکه وحی احکام عقل را تأیید می‌کند، هر چند مسامحتاً می‌توان گفت از منظر آنها عقل به تنهایی برای هدایت انسان به سوی اخلاقی جامع کافی نیست، و از سوی دیگر اگر عقل هم نباشد، مردم وحی را به دشواری دریافته، آن را از روی ناهشیاری به کار می‌بندند. معتزله در صورت تعارض، عقل را بر وحی مقدم می‌دانند و به تقدّم عقل فتوا می‌دهند.^۳

ملاصدرا در این باب پیرو اندیشه‌های امامان معصوم بوده است و همان‌گونه که آن بزرگواران به محدودیت عقل بشر اذعان داشته‌اند، ایشان هم به این محدودیت اعتراف دارد. از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ سؤال شد که آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردمان کافی است؟ امام فرمودند: «خودِ عقلی که در انسان وجود دارد در می‌یابد که نمی‌تواند همه چیز را

۱- همان، ج ۱۴، صص ۱۵۲-۱۵۱.

۲- همان، ج ۱۴، ص ۲۲.

۳- م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۲۷.

درک کند و بفهمد.^۱ و در روایتی هم از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است که «نهایت درجه‌ی عقل اعتراف به نادانی است».^۲ ملاًصدرا با پیروی از همین مبنا بیان می‌دارد که نفس‌شناسی علمی پیچیده است که جز از طریق نبوت و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به دست نمی‌آید.^۳

بر اساس آنچه از آثار ملاًصدرا بر می‌آید می‌توان گفت:

۱. عقل انسان به طور مستقل و بدون اتکا به منبع وحی الهی توانایی دسترسی واضح، روشن و دقیق به معارف حقه - اعم از عملی و نظری - را ندارد، چرا که درک عقل فلسفی به واسطه‌ی مفهومات و صور ذهنی است که هر چقدر هم صحیح و روش باشد، گویی از فاصله‌ی بسیار دور حق را مشاهده می‌کند. وی می‌گوید: «إِذِ الْعَقْلُ لَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ (تعالی) اهْتِدَاءً يَطْمَئِنُّ بِهِ الْقُلُوبُ، وَ يَرْتَفِعُ عَنْ صَاحِبِهِ الرِّيبَ وَ الشَّكَّ؛ وَ لَا سَبِيلَ لَهُ فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِّ إِلَّا بِأَنَّهُ يَنْظُرُ فِي الْمُمْكِنَاتِ، وَ يَسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى مُوجِدِهَا وَ هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى ... وَ لَيْسَ هَذَا الْاِسْتِدْلَالُ إِلَّا مِنْ وَرَاءِ الْحُجُبِ؛ إِذْ لَا يَحْضُرُ عِنْدَهُ إِلَّا مَفْهُومَاتٌ ذَهْنِيَّةٌ وَ مَعْقُولَاتٌ ثَابِتَةٌ لَا يُسْمَنُ وَلَا يُغْنَى مِنْ جُوعٍ».^۴ و در ادامه بیان می‌دارد که: «أَصْحَابُ الْعُقُولِ كُلِّهَا كَالَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِيهِمْ: "أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ" ...».^۵ به اعتقاد صدرا، حکمت آن است که به وحی متکی باشد و آنچه این ویژگی را نداشته باشد قابل اعتماد نیست؛^۶ و لذا قرآن و معارف آن میزان و معیار تصحیح

۱- کلینی، اصول کافی، پیشین، ج ۱، ص ۳۴.

۲- الآمدی، غررالحکم، ج ۲، ص ۵۰۵.

۳- ملاًصدرا، عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلام حسین آهنی، ص ۲۲۵.

۴- ملاًصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: خواجوی، محمّد، ج ۴، صص ۱۲۹-۱۲۸.

۵- فصلت/۴۴.

۶- ملاًصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۲۹.

۷- ملاًصدرا، مجموعه رسایل فلسفی، تحقیق: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۱۴۲.

تصحیح همه‌ی خواطر و معارف است.^۱

۲. با استدلال و برهان صرف یا به عبارت دیگر از راه علم حصولی تنها می‌توان به معارفی دست یافت که هیچ‌گاه به اندازه‌ی شهود و علم حضوری به واقعیات جهان، یقین آور نیستند. برای دست یافتن به شهود و علم حضوری باید به شریعت و حیانی و دستورات انبیاء تمسک کرد و اعتقاد قلبی داشت. گرچه می‌توان علم حصولی را به علم حضوری برگرداند، باز به جهت محدودیت انسان، ناقص است.

۳. هر مقدار هم که انسان‌های نابغه و تیزهوش از راه تعقل و استدلال در کسب معارف عملی و نظری تلاش کنند، باز هم علوم و معارفی وراء محدودده‌ی عقل وجود دارد که برای دستیابی به آنها باید به شرع و تعالیم و حیانی تمسک جست. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «أما فی الأمور الّتی هی وراء طور العقل من أحوال الآخرة و أحكام البرازخ، فثبت فیها عقولهم و یقف من غیر أن یمتدی إليها بالتّباع الشریعة».^۲

با این حال، ملاصدرا حکمت عقلانی و شرع را هماهنگ و سازگار با هم می‌داند و می‌گوید: «وقد أشرنا مراراً ألی أنّ الحکمة غیر مخالفة للشرایع الحقّة الالهیّة، بل المقصود منهما شیءٌ واحد هی معرفة الحقّ الأوّل و صفاته و افعاله».^۳

بنابراین می‌توان گفت صدرالمتألهین و مسامحة قاضی عبدالجبار به محدودیت عقل اعتراف دارند و در برخی موارد حکم عقل را نیازمند تأیید شرع می‌دانند. البته این بدین معنا نیست که عقل توانایی درک ندارد، بلکه به معنای محدودیت آن است؛ چراکه عقل غالباً با ادراک

۱- ملاصدرا، سه رساله‌ی فلسفی، مقدمه و تصحیح: آشتیانی، سید جلال‌الدین، صص ۲۹۴ و ۳۰۱.

۲- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۲۹.

۳- الأسفار الاربعه، پیشین، ج ۷، ص ۳۲۶.

مبانی و گزاره‌های بنیادین می‌تواند احکام جزیی را نیز استنباط کند؛ و این امر قبلاً هم از نظر عبدالجبار و هم از نظر ملاصدرا بررسی شد.

۴. تحریک به فعل و کسب فضایل و نیز تحریص به دفع و ترک رذایل

اخلاقی

یکی از جنبه‌های کاربرد عقل در اخلاق تأثیر تحریکی و یا انگیزشی عقل در انجام یک فعل اخلاقی است. اکنون باید بینیم تأثیر تحریکی و انگیزشی عقل در اخلاق تا کجاست، و یا به عبارتی، سهم عقل در برانگیختن افعال و رفتارهای اخلاقی چیست؟ به عقیده‌ی ملاصدرا و همچنین عبدالجبار، عقل ویژگی انگیزشی و تحریکی دارد، به طوری که می‌تواند آدمی را به فعل یا ترک فعل تشویق کند. به عبارتی می‌توان گفت عقل می‌تواند از طریق شناخت امور، آنها را مبغوض یا محبوب انسان سازد. عقل آدمی توسط کشفیات خود سبب می‌شود میل و نفرتی خاص - که به سمت صحیح جهت‌دهی شده است - در انسان ایجاد شود که بر اساس همین میل درونی، فعلی را انجام و یا ترک می‌کند. عقل می‌تواند با نشان دادن لوازم و آثار افعال سبب تغییر یا تبدیل میل و انفعالی شود که در جهت‌دهی افعال انسان بسیار مؤثر خواهد بود. صدرالمتألهین در برخی موارد عقل عملی را منشأ اراده و عمل در انسان دانسته و معتقد است که پس از تصور فعل و تصدیق به فایده‌ی آن، شوق در انسان پدید می‌آید و شدت این اشتیاق موجب پیدایش اراده می‌گردد. این اراده در انسان از قوه‌ی ناشی می‌شود که آن قوه فوق قوه‌ی شوقیه‌ی حیوانی است و عقل عملی نام دارد.^۱

براین اساس می‌توان گفت از منظر ملاصدرا، عقل عملی به استنباط

امور و اشیا یی که در اختیار و اراده‌ی انسان‌هاست می‌پردازد و به واسطه‌ی همین استنباط عقلانی، فعل را در وجود انسان به مرحله‌ی عمل می‌رساند. به عبارتی، عقل عملی با عملیات استنباطی خود نیروهای اجرایی نفس را کاملاً در اختیار خود قرار می‌دهد، لذا تا درک و استنباط صورت نگیرد، رجحان، انتخاب و اراده تحقق نخواهد یافت. به تعبیر استاد جوادی آملی: «علم که موجود مجرد در بخش نظری نفس است، سبب پیدایش موجود مجرد دیگر، یعنی سبب پیدایش شوق کلی می‌شود که در بخش عملی نفس است.»^۱ به عنوان مثال در باب کمک به یتیم، قیاس عقلی که رجحان، اراده و یا انگیزه به دنبال آن تحقق می‌یابد این‌گونه تشکیل می‌شود:

قیاس اول: ۱. عدل خوب است؛ ۲. هر خوبی را باید انجام داد؛ ۳. پس عدل (عمل عادلانه) را باید انجام داد.

قیاس دوم: ۱. این فرد یتیم است؛ ۲. کمک به یتیم عملی عادلانه است؛ ۳. پس باید به این یتیم کمک شود.

پس از این که نتیجه‌ی قیاس دوم برای انسان مسلم شد، رجحان، اراده و انگیزش حاصل می‌شود و نوعی ایجاد شوق و رغبت بالفطره، انسان را برای کمک به فرد یتیم تحریک می‌کند و به کار او می‌دارد. استاد حائری یزدی هم این بیان را تأیید می‌کند و می‌گوید: «تنها چیزی که در عقل نظری و عملی موجب دوگانگی می‌شود، تحرک و عمل جوارحی عامل فعل می‌باشد، هر چند که اجرا و عمل از گونه‌ی درک و عقل نیست».^۲

خداوند در حدیثی دو کارکرد متقابل را برای عقل بیان نموده است:

۱- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، پیشین، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۲۴۶.

۲- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، ص ۲۰۴.

«تنها به تو امر می‌کنم و تنها تو را نهی می‌کنم؛ به واسطه‌ی توست که عقاب می‌دهم و به واسطه‌ی توست که ثواب می‌بخشم».^۱ ملاصدرا در تفسیر این حدیث بیان می‌دارد: «حقیقت عقل آن است که ملاک تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب الهی است، اما این حقیقت مقامات و درجاتی دارد».^۲ بر این اساس ملاصدرا بر مرکزیت عقل انسانی برای عمل به تکلیف تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد که محور تکلیف و خطاب امر و نهی خداوند (به انسان‌ها) بر محور عقل می‌گردد. ثواب و عقاب، چون هر دو حاصل اعمال عاقلان است، شامل دیوانگان و نادانان نمی‌شود و بر آنها تکلیفی از جانب خداوند نیست؛ چراکه بین حق تعالی و آنان حجتی وجود ندارد.

عبدالجبار نیز در این روند همانند ملاصدرا گام برداشته است. در اندیشه‌ی قاضی عبدالجبار، عقل با پی بردن به وجوه افعال، با به کارگیری یک کبرای کلی به حُسن و یا قبح افعال حکم می‌کند و با به دست آوردن این حکم، فرد، خود را در برابر انجام و یا ترک آن عمل مسؤول دانسته، همین مسؤولیت در او انگیزش ایجاد کرده، او را به تحقق آن فعل در خارج و یا ترک آن تحریک می‌کند. از این جهت در نظر عبدالجبار محور اخلاق عقل است و فرد غیر عاقل هیچ حیثیت اخلاقی^۳ و مسؤولیتی ندارد؛^۴ چراکه تشخیصی ندارد و فعل او ناشی از قصد آزادانه و آگاهانه نیست؛ نه خیری را مد نظر دارد و نه شری را، و لذا هر گونه تکلیفی از او منتفی است.^۵ تنها انسان عاقل است که

۱- ملاصدرا، شرح اصول کافی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲- همان، ص ۲۱۹.

۳- عبدالجبار، المحیط بالتکلیف، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۴.

۴- عبدالجبار، المعنی، پیشین، ج ۱۲، ص ۵۰۹.

۵- عبدالجبار، المعنی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۹۸.

مستوجب نکوهش است.^۱ فاعل ساهی خواهان فعل خویش نیست، یعنی اهتمام به عمل ندارد،^۲ برخلاف عاقل که تشخیص آگاهانه‌ی او سبب می‌شود در انجام فعلی و یا ترک آن اهتمام ورزد. از این رو در تبیین اندیشه‌ی اخلاقی معتزلی بیان شده است: «معرفة ما عليه الأفعال من حُسن أو قُبْح شرط العمل أنه إذا علم الإنسان حُسن فعل، كان ذلك من الدواعي له على فعله؛ كما أنه إن علم قبح فعل، كان ذلك صارفاً له عن فعله».^۳

به هر حال، در نظر هر دو اندیشمند عقل علم می‌آورد، علم هم خشیت می‌آورد و خشیت هم انگیزه و شوق صحیح برای اخلاقی بودن ایجاد می‌کند. پس از این که از مبادی نظری و عملی شوق پدید آمد، اراده حاصل می‌شود؛ سپس قوه‌ی محرکه‌ای که در اعضای آدمی است در خدمت اراده قرار می‌گیرد.

آیات و روایات قرآن هم این امر را تأیید می‌کند؛ مثلاً این دو آیه می‌تواند شاهد خوبی باشد بر این که آگاهی و بینش در ایجاد انگیزه برای رفتار مؤثر است: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾،^۴ «از بندگان خدا تنها دانایانند که از او می‌ترسند»؛ و ﴿سَيَذَكَّرُ مَن يَخْشَى﴾.^۵ «آن کس که بترسد به زودی عبرت گیرد.

بر این اساس، عقاب نتیجه‌ی ارتکاب گناه یا جهل است و به کسی تعلق می‌گیرد که از قوه‌ی عقل برخوردار است و به واسطه‌ی آن می‌تواند به عالم ملکوت صعود کند، اما این قوه را رها می‌کند و از آنچه

۱- همان، ج ۱۱، ص ۵۱۱.

۲- همان، ج ۷، ص ۲۱۳.

۳- احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۴۷.

۴- فاطر/ ۲۸.

۵- اعلیٰ/ ۱۰.

برای خیر او آفریده شده، جدا می‌شود. اما آن کس که عقل ندارد و نمی‌تواند از عالم ظلمت و شرّ‌رهایی یابد، در نتیجه در او شوق و انگیزه‌ی ارتقا به عالم نور وجود ندارد، تکلیف و عقاب در باب او فرق خواهد کرد. هم ملاًصدرا^۱ و هم عبدالجبار^۲ به این مطلب اشاره کرده‌اند.

براساس آنچه گذشت می‌توان گفت بین بینش که نتیجه‌ی عملکرد عقل است و انگیزش رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. معرفت و بینش از آن جهت که از چهره‌ی حقیقت حجاب برمی‌دارد و حقیقت، ذاتاً زیبا و مطلوب آدمی است، بنابراین عواطف و گرایش‌های انسان را به سوی خود جلب می‌کند و تحریک میل انسان نسبت به حقیقت انگیزه‌ی صحیح درونی را نسبت به آن پدید می‌آورد. ضمن آن که تحریک عواطف، زمینه‌ساز تعهد و التزام به حقیقت نیز خواهد شد. اما اگر امیال و کشش‌های متضاد با میل به حقیقت در وجود انسان فعال باشد، انگیزه‌هایی متضاد ایجاد می‌کند و این دو انگیزه - که یکی سازگار با حقیقت یاد شده است و دیگری متضاد با آن، در جدال با هم قرار می‌گیرند و هر کدام نیرومندتر باشد در این جدال پیروز خواهد شد.

از این رو به طور کلی در بُعد کارکرد انگیزشی عقل می‌توان گفت:

۱. عقل با در اختیار گذاشتن معلومات و کشفیات سبب می‌شود که شوق و انگیزه‌ای پدید آید که قبل از اندیشه و تفکر در انسان وجود نداشت، و این انگیزه انسان را بر آن می‌دارد تا به انجام یا ترک عملی اقدام کند؛ لذا عقل کارکرد انگیزشی دارد.

ممکن است گفته شود بر این مبنا، حس و عواطف درونی نیز کارکرد انگیزشی دارند و در انسان میل به انجام کار را ایجاد می‌کنند، لذا این کارکرد عقل نیست و یا مختص به عقل نیست. پاسخ این است

۱- ملاًصدرا، رساله‌ی سه اصل، ص ۹۳.

۲- ابو سعده مهری، الاتجاه العقلي فی مشکلة المعرفه عند المعتزله، ص ۲۴۷.

که عقل بر اساس سنجشی که انجام می‌دهد انگیزش صحیح را در انسان ایجاد می‌کند، که اگر انسان بر اساس آن عمل کند نمود عمل او اخلاقی خواهد بود، اما انگیزشی که احساس ایجاد می‌کند، به جهت انس با قوای شهوانی و غضبانی غالباً به صورت انگیزه‌ای ناصحیح ظهور می‌یابد و ثمره‌ی آن وقوع فعل در سطح غیر اخلاقی است؛ بنا براین ایجاد انگیزه‌ی صحیح ناشی از عقل و محاسبات عقلی است.

۲. عقل عواطف و احساسات را هدایت می‌کند؛ به این معنا که عقل با ایجاد انگیزه‌ی صحیح، احساسات و عواطف را به سمتی جهت می‌دهد که موافق با مطلوب باشد. به عبارتی، عقل با نشان دادن لوازم و نتایج یک فعل و یا ترک آن، نه تنها می‌تواند انگیزه‌ای صحیح در جهت تحقق مطلوب ایجاد کند، که می‌تواند انگیزه‌ای را که پیشتر بر اساس احساسات و یا عواطف و یا اعتقاد نادرستی ایجاد شده است از بین ببرد. مثلاً ممکن است به سبب عقیده‌ی نادرستی در انسان، میل و انگیزه‌ای خاص برای انجام عملی ایجاد شده باشد که عقل با تشخیص مصالح و مفاسد و شناخت غایات، انسان را از این میل منصرف کند و یا حتی به انجام خلاف آن وادار کند.

نتیجه

به طور کلی از اندیشه‌های ملاصدرا و عبدالجبار در این حوزه از فلسفه‌ی اخلاق می‌توان نتیجه گرفت که این دو اندیشمند معتقدند در وجود هر انسانی قانون‌های اخلاقی نقض‌ناپذیری یافت می‌شود که می‌توان از این اصول به «پایه‌های فطری اخلاق» تعبیر کرد. در نظر ایشان، عقل عملی با اخذ کبرای کلی که برگرفته از همین گزاره‌های بنیادین است، می‌تواند قیاس و استدلال را در جهت کشف جزئیات اخلاقی به کار بندد و نهایتاً شناخت جزئیات، عواقب و نتیجه‌ی نهایی افعال انسان را روشن می‌سازد و او را از انجام فعل، منع و یا برای انجام آن ترغیب می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الامدی التیمی، عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم، تحقیق: المحدث الأرموی، میرجلال‌الدین، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.
۳. حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل‌نظری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، بخش چهارم از جلد دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ش.
۵. سبزواری، مآهادی، التعليقات على الشواهد الربويّة، تصحيح: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۶. شریف، م. م، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، به کوشش: شریف، میرمحمد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۷. صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة الفلسفية لأراء الفرق الإسلامية فی أصل الدين)، ج ۱، بیروت: دارالنهضة العربیة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۵هـ.ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد، الشواهد الربويّة فی المناهج السلوكية، تصحيح و تحقیق و مقدمه: محقق داماد، مصطفی، یاشراف: خامنه‌ای، محمد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ش.
۹. -----، الحکمة المتعالية فی الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱م.
۱۰. -----، العرشية، تصحيح: غلام‌حسین آهني، تهران: انتشارات مولي، ۱۳۶۱ش.

- ۱۱.-----، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، تصحیح: خواجهوی، محمد، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ش.
- ۱۲.-----، مجموعه‌ی رسایل فلسفی، تحقیق و تصحیح: ناجی اصفهانی، حامد، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش.
- ۱۳.-----، سه رساله‌ی فلسفی، مقدمه و تصحیح: آشتیانی، سید جلال‌الدین قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.
- ۱۴.-----، شرح أصول الکافی، تصحیح: خواجهوی، محمد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
- ۱۵.-----، رساله‌ی سه اصل، تصحیح و مقدمه: خواجهوی، محمد، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶ش.
۱۶. ابن الحسن الأسدآبادی، قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، تحقیق: طه حسین، [بی جا]: مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۲م.
- ۱۷.-----، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، مصر: الشركة العربیة، الطبعة الأولى، [بی تا].
- ۱۸.-----، شرح الاصول الخمسة، حاشیه: احمد بن حسین ابن ابی هاشم، بیروت: دارالاحیاء لثراث العربی، ۱۴۲۳هـ.ق.
- ۱۹.-----، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق: عمر السید عزمی، مصر: المؤسسة المصریة العامة، [بی تا].
۲۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ترجمه: جواد مصطفوی، تهران: علمیه‌ی اسلامیة، ۱۳۶۳ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۲ش.
- ۲۲.-----، فلسفه‌ی اخلاق. چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۲ش.
۲۳. مهري، ابوسعده، الاتجاه العقلي فی مشكلة المعرفة عند المعتزلة، [بی جا]: دارالفکر العربی، ۱۴۱۳هـ.ق.

۲۴. وارنوڪ، مری، فلسفہی اخلاق در قرن بیستم، ترجمہ: فنایی،
ابوالقاسم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.