

# مبانی آزادی سیاسی در اندیشه شیعی امام خمینی علیه السلام و اندیشه اعتزالی قاضی عبدالجبار \*

دکتر محمود شفیعی \*\*

## چکیده

این نوشتار پس از طرح مسئله تلاش نموده است تا طی دو گفتار، با استخدام سه مفهوم کلیدی «اختیار»، «عقل» و «اباحه»، مبانی اندیشه امام خمینی علیه السلام و قاضی عبدالجبار را درباره آزادی سیاسی مورد تأمل قرار دهد. در گفتار اول قبل از طرح بحث‌های مبنایی، به معرفی زندگی علمی امام خمینی علیه السلام پرداخته شده و در گفتار دوم، همین موضوع را از منظر قاضی عبدالجبار بررسی کرده است. در نتیجه‌گیری، تفاوت‌ها و شباهت‌های دو اندیشه ارائه شده است. مؤلف، شباهت دو اندیشه را در پذیرش عقل و اختیار از سوی دو اندیشمند معتزلی و شیعی یافته است و تفاوت آنها را در تفسیرهای محدود امام خمینی از عقل و اختیار و تفسیر گسترده قاضی عبدالجبار از آن دو مقوله نشان داده است. درباره اباحه، تفاوت آشکار این است که امام خمینی اباحه را مانند بسیاری از علمای شیعه به عنوان قاعده‌ای عقلیه معطوف به وضعیت ماقبل شرع پذیرفته‌اند، ولی قاضی عبدالجبار مانند دیگر عالمان معتزلی، به جای آن به قاعده محظور بودن انسان به عنوان

\* تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۵

\*\* عضو هیأت علمی دانشگاه مفا قم.

اصل اولی، متمایل گردید. نتیجه نهایی این شده است که درباره آزادی سیاسی، مبانی اندیشه دو اندیشمند در آن سه مقوله، زمینه ذهنی مناسبی را تولید می کنند.

واژگان کلیدی: اختیار، عقل، اباحه، امام خمینی، عبدالجبار، آزادی سیاسی، اصل اولی، آزادی سیاسی.

### مقدمه

به رغم تفاوت های جدی دو مکتب تشیع و اعتزال، توجه آنها به دو عنصر عقل و آزادی، فراهم آورنده زمینه ای مناسب برای ارزیابی مبانی اندیشه سیاسی آنهاست. مقایسه مبانی اندیشه قاضی عبدالجبار درباره آزادی سیاسی که خود در آخرین سلسله معتزله قرار گرفته است و معتزلیان بعد از او (که مستقیم یا غیرمستقیم از شاگردان او به حساب می آیند)، با مبانی اندیشه امام خمینی که متأخرترین فقیه و متکلم شیعی است و فقهای بعد از او (که معمولاً مفسر نظریه سیاسی نوآورانه وی به حساب می آیند)، می تواند نشان دهنده آخرین دستاورد فکری صورت گرفته در درون دو مذهب فقهی - کلامی باشد.

موضوع مقاله حاضر این است که مبانی آزادی سیاسی در آیین اندیشه شیعی امام خمینی و اندیشه اعتزالی قاضی عبدالجبار چه پیامدی درباره آزادی سیاسی دارد؟ پاسخ اینکه مبانی اندیشه معتزلی قاضی عبدالجبار در عرصه «ایجاد زندگی سیاسی» در مقایسه با اندیشه شیعی امام خمینی، آزادی قابل ملاحظه ای را برای شهروندان دولت اسلامی در پی دارد. در عین حال تفکر شیعی امام خمینی در مقایسه با تفکر معتزلی جباری در عرصه «روند زندگی سیاسی»، آزادی های بیشتری در پی خواهد داشت.

در این نوشتار، آزادی سیاسی بالطبع اختصاص به طرح در یک جامعه اسلامی دارد که همه حوزه های اجتماعی به نحوی از آموزه های بنیادین آن متأثر بوده است. از این رو، آزادی سیاسی در این مقاله عبارت است از: آزادی شهروندان جامعه دینی براساس پذیرش چارچوب های اجتماعی دینی در جهت ایجاد حکومت و انتخاب حاکمان برای اداره امور سیاسی دنیوی محدود شده با اصول دینی و همچنین حق دخالت و مشارکت فعالانه آنان در تصمیم سازی های حکومتی، به مثابه امری دائمی.

طرح

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

بعد از این مقدمه، طی دو گفتار و یک نتیجه‌گیری، به شیوه‌ای مقایسه‌ای به اثبات فرضیه تحقیق خواهیم پرداخت. در گفتار اول بعد از معرفی کوتاه از زندگی علمی امام خمینی، مبانی اندیشه ایشان را درباره آزادی مطالعه خواهیم کرد. در گفتار دوم نیز همین مراحل درباره اندیشه قاضی عبدالجبار طی خواهد شد و در نهایت در نتیجه‌گیری پیامدهای متفاوت و مشابه دو اندیشه درباره آزادی سیاسی را مرور خواهیم کرد.

## گفتار اول: مبانی اندیشه امام خمینی درباره آزادی سیاسی

### زندگی فکری - علمی امام خمینی

بازخوانی اندیشه‌های امام خمینی در موضوعات و علوم مختلف، بیانگر ترکیب همخوان و سازگار مسلک‌های به ظاهر متضاد فکری است. وی در عین عقل‌گرایی فلسفی - انتزاعی، به عنوان فقیهی واقعیت‌گرا و ناظر به استلزامات اجتماعی برآمده از عاملیت انسان‌های عاقل در بستر تاریخ بشری، قابل توصیف است. امام خمینی در حالی که به عنوان انسان اخلاقی - عرفانی مطرح است، در همان حال به عنوان شخصیتی سیاسی که در فکر اصلاح امور اجتماعی مسلمانان است، قلمداد می‌شود. این در حالی است که در تاریخ تشیع این تجربه به اثبات رسیده است که یک نوع نزاع فکری میان عارفان باطن‌گرا و فقیهان علاقه‌مند به ظاهر شریعت وجود داشته است. در این تاریخ، نزاع فیلسوفان و عارفان شکاف دیگری را تشکیل می‌دهد. امام خمینی دانشمندی فقیه، عارف، فیلسوف و در عین حال معلم اخلاق و مدبر سیاسی، محصول جمع شایسته و هماهنگ چنین مسلک‌های به ظاهر ناهمگون در ذهن و فکر واحد است. ممکن است عده‌ای چنین تصور کنند که جمع اینها در یک شخص باعث آسفتگی ذهنی و عدم شفافیت دیدگاه‌های گوناگون وی خواهد شد، ولی تفسیر صحیح‌تر دال بر این است که دانشمند متفکر تیزبین نمی‌تواند ابعاد تحقق‌یافته از شکل‌های مختلف ذهن تاریخی را نادیده بگیرد. ذهن امام خمینی قدر جامعی از علوم متعدد اسلامی است که با ترکیبی مناسب تضادهای ظاهری آن را حل کرده است و محصولی جدید را به نام اندیشه امام خمینی به بار آورده است.

حضرت امام به لحاظ فقهی از مشرب جواهری تبعیت کرده است. صاحب جواهر (۱۲۰۰ق - ۱۲۲۶ق) که از نوابغ دوره خود به‌شمار می‌آید، مهم‌ترین کتاب فقهی خود را (جواهرالکلام) در زمان تقریباً بیست و هفت سال در چهل و چهار جلد به رشته تحریر

درآورده است. چند خصوصیت، کتاب جواهر را ممتاز ساخته است: احاطه به نظریه‌های فقیهان (همراه با ادله آنها) و نقد و بررسی ژرف‌نگرانهٔ هریک از دیدگاه‌ها.<sup>۱</sup> پرسش محوری از ویژگی‌های دیگر صاحب جواهر است. کتاب جواهر محصول پرسش‌های بسیار زیادی است که از مؤلف انجام می‌شده است و او برای اینکه به این پرسش‌ها جواب دهد، این کتاب را ناظر به آنها که جمع‌کنندهٔ فروعات کثیری معطوف به واقعیت‌های اجتماعی آن روز است، تدوین می‌کنند.<sup>۲</sup> امام خمینی با تکیه بر این مسلک، در موارد گوناگون به این مسئله تأکید داشتند که فقه به شیوهٔ صحیح همان است که واقعیت‌های موجود اجتماعی را با مرادوهٔ مجتهد در آن به‌دست آورد و سپس فتوا صادر شود.<sup>۳</sup> این نکته در میان تألیفات فقهی ایشان قابل توجه است که بیشترین آنها (هفت جلد کتاب البیع) در موضوع معاملات (در مقابل عبادات) نوشته شده است. مبحثی که بیشتر به تنظیم امور این جهانی مربوط است تا معنوی صرف. شگفتی این عمل آنجاست که فقیه معلم اخلاق، عرفان و فلسفه آن را صورت داده است. اخلاق‌گرایان و عارفان و حتی فیلسوفان (آن‌طور که تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد) کمتر به مسائل دنیا توجه کرده‌اند تا آخرت. امام خمینی به‌لحاظ عرفانی و اخلاقی نیز یکی از سرآمدان دورهٔ معاصر بوده است.<sup>۴</sup> امام خمینی در علوم هیأت و فلسفه نیز تخصص کامل داشت. مهم‌ترین استاد امام در عرفان، حکمت و فلسفه که به شدت تحت تأثیر وی بوده است و بارها امام از او به نیکی فوق‌العاده یاد می‌کردند، مرحوم شیخ محمدعلی شاه‌آبادی بوده است.<sup>۵</sup> امام خمینی برای نخستین بار در حوزهٔ فقه سیاسی، مسئلهٔ ولایت فقیه را به‌صورتی مبسوط بحث و بررسی کرده‌اند. این مسئله که بیان‌گر حکومتی دینی در زمان غیبت با دیدگاه شیعی است، هرچند به‌صورت پراکنده و مجمل در نوشته‌های عالمان شیعه در طول دوران غیبت، رگه و ریشه دارد، هیچ‌یک از متقدمان امام خمینی تصویری کامل ناظر به تحقق عملی آن نداده بودند.

مروری بر مبانی آزادی سیاسی در اندیشهٔ امام خمینی

اختیار

مهم‌ترین مبانی اندیشهٔ امام خمینی، نگاه شیعی او دربارهٔ جبر و اختیار است. به‌نظر امام، با ابطال دو نظریهٔ جبری مطلق و آزادی‌گرایی مطلق، خود به خود این حقیقت ثابت می‌شود که موجودات غیرخدایی تأثیرگذاری‌شان در ظل تأثیرگذاری خداست. خلاصهٔ استدلال امام برای

نظالم نظریه تفویض «آزادی گرای مطلق» چنین است: فاعل مطلق بودن غیرخدا در ایجاد کارهایی که از او صادر می‌شود، قابل تصور نیست، پس باطل است و اگر چنین چیزی صحیح باشد، خلاف فرض پیش می‌آید:

کسی که خود را در فعلش مستقل بداند، باید خود را در ذاتش نیز مستقل بداند و چنین اعتقادی، هم‌مرز با شرک به خداست: «المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته و هو علی حدالشرك».<sup>۶</sup>

امام برای ابطال جبر، این‌گونه استدلال کرده‌اند: خداوند که وجود مطلق است، از هرگونه تغییرپذیری در ذات و صفات ذاتی خود دور است و لازمه چنین وجودی، صدور افعالی از اوست که به صیرف حقیقتش بازگردد و اگر امور متجدد گذرا از او صادر شود و صدورش بی‌واسطه و مستقیم از او باشد، لازمه‌اش زوال و تغییر ذات حق تعالی است که خلاف فرض وجود خدایی است.<sup>۷</sup> به نظر امام، با ابطال دو نظریه جبرگرایی و آزادی‌گرایی مطلق، این حقیقت ثابت می‌شود که موجودات غیرخدایی تأثیرگذارند، ولی نه به‌طور مستقل. آنها فاعل و علت مؤثرند، ولی نه بریده از خدا و به‌طور انحصاری در جهان، غیر از خدا فاعلی به تمام معنا مستقل وجود ندارد. تنها موجودی که از هر جهت مستقل و بی‌نیاز است، فقط خداست. موجودات غیرالهی وجودشان به تمام معنا و سراسر «نیاز» است و به‌عبارت دیگر، فقر، همه وجود آنها را احاطه کرده است. به این ترتیب، چنین موجوداتی درباره آثاری هم که از آنها صادر می‌شود، چنین نیاز مطلق را به خارج از وجود خود ندارند. بنابراین، همه معلول‌ها و آثار و خواص صادر از غیرخدا، در همان حال که به علت‌ها و مؤثرها و موجودات جهانی منتسب‌اند، به خدا نیز نسبت داده می‌شوند. آیات «ای پیامبر! تو تیر نینداختی آن زمانی که تیر انداختی، بلکه خدا تیر انداخت»<sup>۸</sup> و «آنها نمی‌خواهند مگر آنچه را که خدا می‌خواهد»<sup>۹</sup> به این واقعیت اشاره دارند. حضرت امام بعد از این استدلال، ضمن تنبیهی مدعی‌اند آنکه به آزادی‌گرایی مطلق گرایش دارد (معتزله)، چون موجودات ممکن را مانند خدا مستقل فرض می‌کند، مشرک است و آنکه جبرگراست، چون خدا را از مرتبه خود پایین می‌آورد و مانند موجودی ممکن تصور می‌کند که محل تغییر و تحول‌ها واقع می‌شود، کافر است.<sup>۱۰</sup>

خوبی‌ها از خدا و بدی‌ها از بندگان

حضرت امام بعد از تبیین اندیشه امر بین دو امر، فرموده‌اند:

هرچند اثر هر صاحب اثری و فعل هر فاعلی به خدا و غیرخدا منتسب است (همان‌طور که گذشت)، ولی خیرها و خوبی‌ها و همه کمالات و

سعادت‌های موجود در افعال از خداست و خدا بدانها شایسته‌تر از غیر خداست. در مقابل، همهٔ شرها و بدی‌ها و کمبودها و بدبختی‌های مترتب بر افعال انسانی به خود انسان برمی‌گردد و انسان شایسته‌تر بدانهاست تا خدا، چون خدا وجود خالص است و کمال و جمال محض می‌باشد و گر نه از خالص بودن می‌افتد و مرکب می‌شود و موجودی ممکن می‌شود [در حالی که خدا بسیط و واجب‌الوجود است].<sup>۱۱</sup>

امام نکتهٔ پیش‌گفته را با مثال‌های مختلفی توضیح داده است: اگر خورشید به آینه بیفتد و از آن به دیواری ساطع شود، نوری که در دیوار افتاده است، بالعرض از آن آینه است و در حقیقت از آن خورشید است و محدودیت‌های موجود در نور به خاطر محدودیت آینه است و در واقع به آن منتسب است و مجازاً به خدا. اگر کسی متوجه خورشید نشود، همه‌چیز را به آینه نسبت خواهد داد و اگر فقط خورشید را متوجه شود، همه‌چیز را به آن نسبت می‌دهد و اگر کسی دو چشم بصیرت داشته باشد، هم خورشید را ببیند و هم آینه را، آنچنان حکم خواهد کرد که توضیح دادیم.<sup>۱۲</sup>

طالع

### عقل

مبنای دیگر بحث آزادی سیاسی در اندیشهٔ شیعی امام خمینی، مسئلهٔ حُسن و قُبْح عقلی است. امام خمینی مانند قاطبهٔ متکلمان شیعی، حُسن و قُبْح عقلی را در مقابل اشاعره از اهل سنت مسلم گرفته است. هرچند در این باب بحث مستقلی در خارج علم اصول منعقد نکرده است، در عین حال در موارد گوناگون، در مباحث اصول خود مانند مباحث تجرّی و مقدمهٔ واجب از آن به قرائنی که شیعه از این مبحث دارد، تمسک جسته است.<sup>۱۳</sup> مطالعهٔ آثار اصولی، کلامی و فقهی امام، آشکارا عقل‌گرایی او را نشان می‌دهد. ادعای شیعه دربارهٔ حُسن و قُبْح این است که پندارها، گفتارها و کردارهای موجودات هستی اعم از خدا و انسان در سنجش عقلی یا در ذات خود خوب است یا جوهرهٔ آن را بدی فراگرفته است. بنابراین، داوری همگانی انسان‌های عاقل دربارهٔ فاعل کار خوب، ستایش و دربارهٔ فاعل کار بد، مذمت است. شیعه از این جهت در مقابل اشاعره قرار می‌گیرد که معتقدند کارها در ذات خود از خوبی و زشتی خالی‌اند و این دو صفت تابع اراده و بلکه فرمان و بازداري تشریعی خداست.

برای توضیح نظریهٔ امام خمینی در این باره - با توجه به احراز توافق امام با نظریهٔ مسلط شیعه - از منابع شیعی بهره می‌بریم:

مظفر در کتاب *اصول الفقه* سه معنا برای حُسن و قُبْح ذکر کرده است: ۱. گاهی مقصود از

حُسن و قُبْح، کمال و نقص است. در این صورت، حُسن و قُبْح به‌عنوان دو صفت برای کارهای ارادی انسانی و نیز متعلق کارهای انسانی به‌شمار می‌آیند، مثلاً گفته می‌شود علم، حُسن است یا جهل، قبیح است. منظور این است که علم برای نفس آدمی کمال شمرده می‌شود و بدان تکامل می‌بخشد و در مقابل، جهالت نقصانی در جان آدمی است و دال بر عقب‌ماندگی شخص است. خوب و بدی بسیاری از اخلاق انسانی، به اعتبار معانی پیش‌گفته است، مثلاً شجاعت حُسنش به‌خاطر کمال بودن آن برای نفس است و در مقابل، ترسوئی، نقصانی در نفس است. به‌نظر مظفر مجبره و اشاعره در این قسمت با عدلیه مخالفتی ندارند. آنها نیز فرضاً شجاعت، دانش، راستگویی و... را کمال و ضدهای این صفات‌ها را نقص توصیف می‌کنند.

۲. گاهی مقصود از حُسن و قُبْح، سازگاری با طبع و تنفّر از آن است. در این معنا نیز حُسن و قُبْح به‌عنوان دو صفت برای بعضی کارها و یا متعلق‌های آنها به‌حساب می‌آیند. مثلاً درباره‌ی متعلق افعال گفته می‌شود: این منظره زیبا و خوب است یا این صدا شادکننده و خوب است و درباره‌ی کارها گفته می‌شود: خواب قیلوله خوب است. این نوع حکم کردن‌ها فقط از این جهت است که نفس آدمی از این چیزها لذت می‌برد و علت لذت نیز سازگاری آنها با نفس است. در مقابل، مثلاً گفته می‌شود: این منظره زشت است یا خواب با شکم پُر، زشت است.

وی درباره‌ی این قسم می‌گوید: انسان به تجربه‌ی بلندمدت و با نیروی تمییز عقلی خود کارها را سه قسم می‌کند: آنچه خوب است و آنچه بد است و آنچه که این دو ویژگی را ندارند. ملاک این تقسیم، ملاحظه‌ی تمایل یا تنافری است - هرچند با توجه به نتیجه‌ی دور و نزدیک یک فعل - که عقل با توجه به حصول لذت یا درد، آن را همان‌گونه توصیف می‌کند. به‌نظر مظفر، در این قسمت نیز اشاعره نزاعی با عدلیه (معتزله - شیعه) ندارند، بلکه اشاعره این نوع حُسن و قُبْح را عقلی حساب کرده‌اند.

۳. گاهی حُسن و قُبْح در مواردی به‌کار می‌رود که مقصود از آنها ستایش و مذمت است. در این صورت، حُسن و قُبْح دو صفتی هستند که فقط برای کارهای ارادی انسان به‌کار می‌روند. بنابراین، «خوب» چیزی است که انجام‌دهنده‌ی آن سزاوار ستایش و پاداش نزد همه‌ی انسان‌های عاقل است و «زشت» آن کاری است که کننده‌ی آن در پیشگاه همه‌ی انسان‌های فهیم درخور مذمت و مجازات است.

اختلاف اشاعره و عدلیه از مسلمانان نیز در همین قسم است. اشاعره چنین درک عقلی را انکار کرده‌اند و عدلیه برای عقل بشری چنین فهمی را به‌روشنی پذیرفته‌اند. به عقیده‌ی مظفر،

عقل، خوبی و بدی (به معنای اخیر) را درک می‌کند، ولی بعد از درک، عقل حق حکم دادن را ندارد. مسئله امر و نهی (واجب کردن و حرام کردن)، فقط کار خداست، پس عقل برای رسیدن به این مرحله، عملیات دیگری را نیز طی می‌کند که ملازمه عقلی نام دارد. وقتی عقل، خوبی و بدی چیزی را درک کند، آنگاه می‌گوید: هر آنچه که عقلاً خوب و بد باشد، از نظر شرع نیز چنین است و در نتیجه عقل درک می‌کند که در موارد حُسن، واجبات الهیه و در موارد قُبُح، محرمات الهیه وجود دارد. بدین ترتیب، عقل انسانی طی دو مرحله حکمی الهی را کشف می‌کند.

وی آنگاه عواملی را برمی‌شمارد که باعث می‌شود انسان با تکیه بر عقل، درک کند که چه کاری پسندیده یا زشت است و فقط در دو مورد برای درک عقلی اعتبار قائل است:

الف) درک عقل به وجود کمال یا نقص کلی و نیز مصلحت یا مفسده‌ای مستند باشد که به نوع انسانی برمی‌گردد؛ مانند خوبی عدالت که متضمن مصلحت حفظ نظام انسانی و بقای نوع انسان است.

ب) عامل مدح و ذم عقلی، وجدان اخلاقی است که در همه انسان‌ها وجود دارد. البته این وجدان گاهی بدون در نظر گرفتن نقص و کمال کلی یا مصلحت و مفسده نوعی و گاهی با لحاظ آنها چنین قضاوتی را می‌کند. بحث در جایی خواهد بود که با لحاظ مصالح و مفاسد یا نقص و کمال چنین قضاوتی از عقل صورت گیرد.

در هر دو صورت، شرط این است که عقلای عالم فقط به استناد عقل خود (نه هوا و هوس، عواطف و نیروهای دیگر درونی انسانی) چنین قضاوتی کنند. علامت چنین قضاوتی از عقلا این است که حتی یک نفر از آنها در این قضاوت با دیگران اختلاف ندارد و همه در این مورد حتماً یکسان قضاوت می‌کنند.

مظفر در پایان به این نکته می‌پردازد که افعالی که متصف به حُسن و قُبُح می‌شوند، خود بر سه قسم‌اند:

۱. کارهایی که ذاتاً خوب یا زشت‌اند و بنابراین هیچ‌گاه عنوان خوبی و زشتی از آنها جدا نمی‌شود؛ مانند عدالت و ظلم. هیچ‌گاه کار ظالمانه، خوب و عادلانه، بد نخواهد شد.
۲. کارهایی که هرچند ذاتاً خوب یا زشت نیستند (یا زمینه خوبی در آنها موجود است یا بدی). راستگویی و دروغ‌گویی از این قبیل‌اند؛ مثلاً ممکن است در دروغ، به‌ندرت مصلحت نوعی پیدا شود، ولی در ذاتش زمینه بدی وجود دارد.
۳. کارهایی که نه ذاتاً زشت و زیبا هستند و نه زمینه آن در آنها وجود دارد، بلکه کاملاً خنثی



هستند. چنین کارهایی با توجه به موارد وقوعشان، گاهی به خوبی و گاهی به بدی متصف می‌شوند؛ مانند زدن شخصی که ممکن است خوب باشد (اگر به‌عنوان مجازات عمل زشتش باشد) و ممکن است زشت باشد (زمانی که بدون دلیل مورد ضرب و شتم قرار گیرد). افعال نوع اول را که از حُسن و قُبْح ذاتی برخوردار است، علت حُسن و قُبْح و نوع دوم را مقتضی آن دو و نوع سوم را لاقتضاء می‌گویند.

بحث دیگر اینکه موارد عقل عملی که عدلیه و اشاعره با یکدیگر اختلاف دارند، از قضایای بدیهیه یا مشهوره به‌شمار می‌رود: «قضایای بدیهیه که اولی نیز نامیده می‌شوند، آنهایی‌اند که عقل بدون هیچ سببی غیر از خودش به تصدیق آنها می‌پردازد، ولی مشهوره آنهایی‌اند که تصدیق آنها به‌خاطر اعتراف عموم مردم بدان است. چنین قضایایی ورای اجماع عقلا، واقعیتی ندارند».<sup>۱۴</sup> مرحوم مظفر آن را از قضایای مشهوره می‌داند و بنابراین می‌گوید: معنای خوبی عدالت غیر از این نیست که انجام‌دهنده آن را عاقلان ستایش می‌کنند. جعفر سبحانی به تبعیت از عده‌ای آن را از قضایای ضروری و بدیهیه می‌داند.<sup>۱۵</sup> به‌نظر می‌رسد آنها که قضیه مشهوره حساب کرده‌اند، مسئله مصالح و مفاسد نوعی را در درک عقلی در نظر گرفته‌اند، همان‌طور که مظفر بدان تصریح کرد و آنها که ضروری می‌دانند، در درک عقل، غیر از ملاحظه خود فعل از سوی آن، چیزی را شرط نکرده‌اند.<sup>۱۶</sup>

در آخر، این پرسش باقی می‌ماند که بالأخره عقل از راه حُسن و قُبْح عقلی، آیا قادر است درک خود را بر موارد خارجی تطبیق دهد یا خیر؟ آیا عقل بدون در نظر گرفتن شریعت، می‌تواند احکامی را با این شیوه به‌دست آورد یا خیر؟ محمدتقی حکیم در کتاب *الاصول العامة للفقه المقارن* گفته است: عقل‌ها هرچند قابلیت درک را دارند، درک عقلی منحصر به کلیات است و امور جزئی را شامل نمی‌شود. همچنان که در حوزه تطبیق نیز عقل کاربردی ندارد.<sup>۱۷</sup> بدین معنا که مثلاً اگر عقل حکم می‌کند به اینکه ظلم بد است، در مورد یک حادثه بیرونی کاری که از شخصی صادر شده است، نمی‌تواند تطبیق بدهد که این مورد، مورد ظلم هست یا نیست.

مخالفان عدلیه در این مسئله، یکی از سه گزینه را انتخاب کرده‌اند: الف) عقل انسان نمی‌تواند درباره خوبی و زشتی کار، هیچ‌گونه درکی داشته باشد؛ ب) عقل انسان نمی‌تواند از جهت حُسن و قُبْح افعال آنها را درک کند، ولی هیچ‌گونه استلزام عقلی بین درک عقل و وجوب و حرمت شرعی وجود ندارد. این‌طور نیست که هرچا عقل، بدی چیزی را درک کرد، ما به‌وسیله

ملازمه کشف کنیم که آن چیز حتماً شرعاً حرام شده است؛ چ (عقل بشری خوبی‌ها و بدی‌های کارها را درک می‌کند و با ملازمه، در این باره حکم شرعی نیز صادر می‌کند، ولی چنین حکم شرعی که از راه حُسن و قُبْح عقلی و ملازمه میان حکم شرع و عقل به‌دست آمده است، لازم‌الاطاعة نیست. حکمی شرعاً لازم است عملاً پذیرفته شود که نه از راه عقل، بلکه از راه شرع اثبات شود.<sup>۱۸</sup>

### اباحه

سومین مبنای آزادی سیاسی در اندیشه‌های شیعی که امام خمینی هم این مبنا را در اندیشه‌های کلامی خود پذیرفته‌اند، اعتقاد شیعه به «اباحه» در مقابل «حظر» است. ادعا در این موضوع این است که همان‌طور که انسان مختار آفریده شده است، به لحاظ تشریحی هم هماهنگ با تکوین، از تکلیف آزاد گذاشته شده است تا او خود انتخاب‌گر بهترین راه باشد. به این ترتیب تکلیف آنجاست که برایش دلیل وجود داشته باشد. از این جهت تکلیف‌های تشریحی، مجموعه واجبات و محرماتی‌اند که در شرع انور با دلایل یقینی یا یقین‌آور اثبات شده‌اند. استدلال‌های شیعه برای این ادعا متنوع است.<sup>۱۹</sup> امام خمینی با مسلم فرض گرفتن اصل اباحه به‌مثابه قاعده‌ای عقلی، طرح آن در بحث‌های فقهی را خطا و جایگاه آن را علم کلام دانسته‌اند. دلیل هم این است که اباحه‌ای که قسیم احکام شرع است، معنا ندارد از خود شرع دلیل داشته باشد، پس لابد دلیلش باید عقلی باشد.<sup>۲۰</sup>

همانند اصالة‌الاباحه در حوزه تقنین و تشریح، «اصالة عدم ولاية احد علی احد» یعنی نفی سلطه در حوزه سیاست و رهبری است. امام خمینی معتقدند:

اصل اولی این است که حکم کسی بر دیگری در قضاوت و غیر آن نافذ نیست و مقصود از نفوذ این است که تخلف از آن جایز نبوده و نقض آن حرام باشد، هرچند مخالف با واقع باشد و در این معنا، پیامبر یا امام و یا دوستان خدا تفاوتی ندارند؛ زیرا، بالا بودن درجات کمال آنها سبب نمی‌شود که قضاوت و حکم آنها نافذ باشد، ولی عقل فطری حکم می‌کند که حکم خدا که آفریننده انسان است در حق او نافذ باشد؛ زیرا، این حق ذاتی است نه اعتباری. پس هر حکمی که بخواهد نافذ شود باید به دستور خدا باشد و از طرف او قرار داده شود.<sup>۲۱</sup>

پایه این اصل و قاعده آن‌طور که مرحوم کاشف‌الغطا استدلال کرده است، آزادی ذاتی انسان‌هاست:

مرحوم کاشف‌الغطا درباره این اصل و قاعده فقهی می‌نویسد: از آنجا که

طهر

فصل هفتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر باعث نقض حقوق و آزادی‌های او می‌شود، این حق و این سلطه پذیرفته نمی‌شود و اصل بر عدم سلطه این فرد است که این امر گویای مفروض گرفتن آزادی اوست.<sup>۳۳</sup>

## گفتار دوم: اندیشه قاضی عبدالجبار درباره آزادی سیاسی

### زندگی فکری - علمی قاضی عبدالجبار

قاضی عبدالجبار فرزند احمد همدانی اسدآبادی (متوفای ۴۱۵ق) که بیش از نود سال عمر کرده است، در زمان خود ریاست معتزله را به‌عهده داشته است. او در کلام معتزلی و در فقه شافعی مذهب است. قاضی علاوه بر تخصص در علم کلام، در اصول فقه، حدیث، و تفسیر ید طولایی داشته است. علاوه بر آن نوشته‌هایی در جفر و موعظه و علوم قرآن نیز از وی بر جای مانده است. عبدالجبار تقریباً معاصر شیخ مفید (از متفکران کلامی - فقهی عقل‌گرای شیعی که نوشته‌های کلامی این دو نفر، ناظر به یکدیگر است) بود. عبدالجبار تنها معتزلی است که بیشتر نوشته‌هایش در کلام باقی مانده است. او که در طبقه یازدهم معتزلی قرار دارد، از معتزلیان بصری محسوب می‌شود. در مقابل، شیخ مفید از جهت فکری بیشتر به معتزله بغدادی نزدیک بوده است. قاضی عبدالجبار از مشهورترین شاگردان ابو عبدالله حسین بن علی بصری (متوفای ۳۶۷ یا ۳۶۹ق) در بصره و ابواسحاق ابراهیم فرزند عیاش (متوفای ۳۳۶ق) در بغداد بوده است.

قاضی ابتدا با کلام اشاعره کار خود را آغاز کرد، ولی پس از آن به معتزلیان پیوست و نزد دو متکلم مذکور که هر دو از شاگردان ابوهاشم (متوفای ۳۲۱ق) بودند به تحصیل پرداخت. عبدالجبار تا سال ۳۶۷ در بغداد ماند و در این سال، صاحب بن عباد (وزیر آل بویه) که خود معتزلی بود او را به دربار ری فراخواند. بعضی نیز صاحب را شیعه زیدی یا امامی خوانده‌اند. دولت آل بویه که از قرن چهارم تا ربع اول قرن پنجم ادامه یافت، در عراق، فارس و خراسان گسترده بود. پیش از آنکه قاضی وارد دستگاه آل بویه شود، بسیار فقیر بود. پس از دعوت صاحب بن عباد از ایشان که از بزرگ‌ترین وزرای آل بویه در ری به‌شمار می‌رفت و دادن مقام قاضی‌القضاتی به ایشان در سال ۳۶۷ق، بسیار ثروتمند شد و شهرت بسیاری یافت. او رئیس قاضیان در ری، قزوین، زنجان، قم و دماوند شد و بعدها جرجان و طبرستان نیز به آن اضافه شد. وی همچنان در مقام قاضی‌القضاتی بود تا آنکه صاحب بن عباد وفات یافت (متوفای ۳۸۵ق) و قاضی عزل شد. پس از عزل از مقام قضاوت، در شهر

ری به تدریس، تألیف و نوشتن پرداخت. زندگی علمی قاضی از فقه شافعی شروع شد و پس از آن وارد علم کلام شد. طبق قولی از خود قاضی، علت ورود او به علم کلام، کم‌اقبالی اکثریت به آن بود؛ زیرا، این رشته از علم دینی ثمره‌دنیایی کمی داشته است. در حالی که علم فقه بسیاری از اهل دنیا را به خود جذب کرده بود.

قاضی مطالعات زیادی در علم اصول انجام داده است که حاصل آن کتاب *مطولی* است که شرح و تدریس می‌شده است. هرچند امروزه مفقود است و اثری از آن غیر از نامش به نام *العهد* (و در قول غیرمشهور - مانند تعبیر ابن‌خلدون - «العهد») باقی نمانده است. بعضی کتاب *المعتمد* از ابوالحسین بصری را که از شاگردان وی بود، شرح کتاب اصولی او دانسته‌اند.

«تنزیه القرآن عن المطاعن» از جمله کتابی است که در علم تفسیر نوشته شده است. او در علم حدیث نیز از درایت زیادی برخوردار بوده است و کتاب «القوائد و تقریب‌المراد للرائد» را در این موضوع نوشته است. قاضی برخلاف تأثیرپذیری عمومی اندیشمندان جهان اسلام از آموزه‌های فلسفی و منطقی یونانی - ارسطویی، در نقض فلسفه یونانی و منطق ارسطویی کوتاهی نکرده است. بدین جهت روش کلامی او کاملاً شیوه مخصوص خود را دارد و به هیچ وجه با مباحث فلسفی مخلوط نشده است.

کتاب‌های کلامی قاضی بسیار زیاد است. قاضی کثیرالتألیف است و گفته شده است بیش از صد هزار یا چهارصد هزار برگه تألیف داشته است. بیشترین تألیفات و تحقیقات او در علم کلام است که مهم‌ترین آنها «المغنی فی اصول الدین» است. این کتاب مفصل‌ترین و در عین حال مهم‌ترین کتاب کلامی ایشان به‌شمار می‌آید. المغنی در بیست جلد نوشته شده است، ولی تاکنون شش جلد از آن مفقود و چهارده جلد یافت شده است و به چاپ رسیده است. قابل توجه اینکه ایشان بیش از چهل کتاب کلامی دیگر نیز نوشته است، ولی مهم‌ترین آنها المغنی است.

نظر کلی کلامی او (که به زبانی ساده برای عوام و خواص نوشته شده است) در کتاب «شرح‌الاصول الخمسة» به تحریر درآمده است. این کتاب را شاگردش مانکدیم احمد بن احمد حسینی تقریر کرده است. محتویات این کتاب را جز در بخشی از فصل مربوط به امامت که مانکدیم از جهت اینکه زیدی بود، بر ضد تعلیم استاد خود استدلال کرده است، می‌توان به‌عنوان آموزه عبدالجبار پذیرفت.

طبع

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۴۰

«المحيط بالتكليف» تدوین شاگرد دیگر عبدالجبار، ابواحمد حسن بن احمد بن منویه نیز تعلیمات استاد را گاه همراه با شرح خود، به دست می‌دهد.

قاضی شاگردان زیادی را تربیت کرده است که تشکیل دهنده طبقه دوازدهم معتزله (آخرین طبقه اعتزال) هستند. از جمله مهم‌ترین آنها احمد بن حسین املی، ابورشید سعید نیشابوری، ابوالقاسم تنوخی، سیدمرتضی، ابویوسف عبدالسلام قزوینی، ابوعبدالله حسن بن علی صیمری، ابوالحسین محمد فرزند علی بصری، ابوالقاسم اسماعیل بستی، و ابوحامد احمد فرزند محمد نجار هستند.<sup>۳۳</sup>

### مروری بر مبانی آزادی سیاسی قاضی عبدالجبار

#### اختیار

نخستین پایه آزادی سیاسی در نظریه اعتزالی قاضی عبدالجبار، اعتقاد راسخ او به مختار بالاصاله بودن انسان در همه کارهایی است که از او صادر می‌شود. قاضی، در دو کتاب «شرح الاصول الخمسه» و «المغنی»، به تفصیل از آزادی ذاتی انسان سخن گفته است. در هر دو کتاب در ضمن مبحث عدل به این بحث پرداخته است. در شرح الاصول الخمسه با عنوان «فی خلق الافعال» می‌گوید: اختلاف ما در اینجا (آفرینش کارهای انسان) با جبرگرایان است. برخی از آنها می‌گویند کارهای انسانی به وسیله خدا در انسان آفریده می‌شود و اصلاً کارهای ما به ما متعلق نیست. نه به صورت اکتساب که اشاعره می‌گویند و نه به صورت احداث و ایجاد (که خود معتزله می‌گویند) و ما ظرفی بیش برای کارهای خود نیستیم. این جبرگرایان همان جهمی‌اند که از جهم ابن صفوان پیروی می‌کنند.<sup>۳۴</sup> قاضی در جلد هشتم المغنی که عنوان آن «المخلوق» است، با تفصیل بیشتر، مسئله آزادی در بین اندیشمندان مسلمان را چنین طرح کرده است:

همه آدم‌های عاقل بر این باورند که کارهای فاعل مختار، به او متعلق است و با قصد او صورت می‌گیرد. اختلاف آنها به مقدار تأثیر آنها در کارهایشان می‌باشد. بعضی می‌گویند که آنها خودشان کارهایشان را ایجاد می‌کنند، بعضی می‌گویند بندگان راجع به کارهای خود فقط کاسیند، ولی خالق و ایجادکننده نیستند. عده‌ای نیز بر این باورند که کارها از انسان‌ها به صورت طبیعی صادر می‌شود. گروهی نیز معتقدند خداوند طبق تصمیمش کارها را در آنها ایجاد می‌کند.<sup>۳۵</sup>

قاضی در استدلال بر اینکه کارهای اختیاری که انسان انجام می‌دهد، به حسب قصد و انگیزه

صورت می‌گیرد و آن را هم که انجام نمی‌دهد، چون تنفر دارد که صورت بگیرد و انگیزه بر ترک آن وجود دارد، به ضروری و بدیهی بودن آن تمسک می‌کند. البته می‌گوید: بدیهی بودن آن فوری نیست، بلکه از راه تجربه کارهای خود و دیگران و مقایسه آنها با کارهایی که چنین صورت نمی‌گیرد، بلکه با اجبار صورت می‌گیرد یا بدون آگاهی صورت می‌گیرد، به دست می‌آید. بنابراین، از این جهت این علم نه بدیهی بلکه اکتسابی است، یعنی احتیاج به استدلال دارد. قاضی این استدلال را (تجربه کارهای اختیاری در خود و دیگران و مقایسه آنها) ادامه می‌دهد و می‌گوید: اگر چنین حالتی (وجود قصد، انگیزه و کراهت در انجام کارها و عدم انجام آنها) به‌طور بدیهی در بعضی از چیزها مانند جمادات وجود ندارد، این نبودن وقتی قابل تصور است که در جای دیگر بتوانیم آن را آشکارا تصور کنیم. در نتیجه، ما فاعل صاحب قصد و اختیار حتماً خواهیم داشت. اگر علم داریم که در جمادها قصد و اختیار وجود ندارد، این فرع بر این است که بدانیم در جای دیگر چنین چیزی وجود دارد.<sup>۲۶</sup>

تا اینجا قاضی ثابت کرد که کارهای قصدی در عالم انسانی وجود دارد، ولی اینکه چنین کارهایی از انسان صادر شده است یا از علتی دیگر مانند خدا، اثبات نشد. وی در ضمن فصلی اثبات می‌کند که آفریننده کار اختیاری، خود انسان است نه خدا. قاضی درباره کارهای انسان معتقد است: کارهایی که از روی قصد و انگیزه انجام می‌گیرد، ایجادکننده آنها خود انسان‌ها هستند نه خدا. به این دلیل که وقتی ثابت شد «قصدی بودن کار» - که صفتی است در کار - متعلق به انسان است، حتماً خود کار هم باید از او صادر شود، چون جدایی صفت از موصوف معقول نیست و نیز لازم می‌آید کارهای قصدی صدورش مانند کارهای غیرقصدی مثل صحت و مرض باشد و این نیز تناقض‌گویی است. همان‌طور که وقتی کاری از شخص صادر می‌شود، نمی‌توان آن را به دیگری نسبت داد، به خدا نیز نمی‌توان نسبت داد. بنابراین، مدح و ذم اعمال نه بر دیگران و نه بر خدا، بلکه بر کسی بار است که عمل از او صادر شده است و او خودش است.<sup>۲۷</sup>

تا اینجا اثبات شد که کارهایی از انسان‌ها صادر می‌شود که اولاً: از روی قصد و اراده و اختیار صادر می‌شود و ثانیاً: پدیدآورنده آنها خود انسان است نه خدا. اکنون این پرسش مطرح است که آیا کارهایی که انسان بر آن قدرت دارد، همزمان خدا نیز بر آن کار قادر است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا متصور است گفته شود یک کار مقدور، همزمان از انسان و خدای قادر صادر شده است؟

قاضی، اجرای قدرت خدا و بنده برای ایجاد یک مقدر را محال می‌داند. البته او قبول دارد که کاری را که بنده اراده کرده است یا بدان علم دارد و یا قبل از انجامش قدرت بدان دارد، معقول است گفته شود خدا نیز آن کار را اراده کرده است و بر آن علم و نیز قدرت دارد. دلیل اینکه قادر کسی است که مقدر از او سرزند، ولی وجود علم، قدرت و اراده بر یک چیز، مستلزم تحقق آن در خارج نیست. بنابراین، هیچ مانعی بر وجود دو اراده، علم و قدرت در این میان نیست. اراده و قدرت و علم لزوماً تحقق‌بخش فعل در خارج نیستند، ولی در تحقق هر کاری از انسان یا خدا مؤثرند. به عبارت دیگر، شرط لازم‌اند، ولی کافی نیستند؛ مثلاً گاهی شخصی اراده می‌کند، ولی انجام نمی‌دهد یا قدرت دارد، ولی تحقق نمی‌دهد. در ضمن ممکن است علم و آگاهی داشته باشد، ولی به آن اقدام نکند. بنابراین، وجود دو اراده، علم و قدرت برای یک معلوم و مقصود ممکن است، ولی مقدر (چیزی که در خارج تحقق یافته است) نمی‌تواند دو قادر بالفعل داشته باشد.

نفی دو قادر بر یک مقدر از سوی قاضی عبدالجبار، به خاطر اهمیت زیادی است که این ادعا برای عبدالجبار داشته است. وی بیش از ده دلیل برای این مسئله اقامه کرده است که به بعضی از آنها به اختصار اشاره می‌کنیم: ۱. اگر یک مقدر از دو قادر سر بزند، لازم می‌آید یک پدیده از دو جهت حادث شود و این محال است؛ ۲. اگر دو قادر بر یک مقدر وجود داشته باشد، ممکن است اصلاً تحقق نیابد؛ زیرا، محتمل است یکی از آنها در عین قدرت بر فعل، از تحقق آن منع کند. در این صورت، اگر تحقق یافت معلوم می‌شود بدون اِعمال قدرت نیز مقدر تحقق پیدا می‌کند و این معقول نیست بلکه محال است؛ ۳. با وجود دو قادر بر یک مقدر، ممکن است مقدر هم ایجاد شود (با اِعمال اقتدار یکی از آنها) و صادر نشود (با اِعمال اقتدار دیگری) و این تناقض است و محال؛ ۴. اگر هر دو قادر، مقدر را انجام دهند، یکی باید قادر نباشد، چون با فرض قادر بودن هر دو، هریک از آنها آن را می‌توانند انجام دهند و هرکدام که انجام دادند، معلوم می‌شود دیگری انجام نداده است و در این صورت، پس او قادر نبوده است؛ ۵. اگر خدا و بنده بر یک امر قادر باشند، در این صورت اگر آن کار خوب باشد، حُسنش بر هر دو و اگر بد نیز باشد، به هر دو برمی‌گردد و این، تالی فاسد عقیدتی دارد؛ ۶. خداوند از انجام بدی‌ها غنی است، پس ممکن نیست یک کار را همزمان به خدا و غیر او نسبت دهیم؛ زیرا، اگر فعل انجام شده قبیح باشد، قاعده غنای خدا از انجام بدی نقض می‌شود.<sup>۲۸</sup>

قدرت نداشتن خدا بر کاری که انسان آن را با قدرت خود انجام می‌دهد، عاجز بودن او را اثبات نمی‌کند. عبدالجبار وقتی در مقابل این پرسش قرار می‌گیرد که اگر قادر بودن انسان بر مقدوری باعث این است که خدا بر آن قادر نباشد - البته زمانی که بنده آن را با قدرتش تحقق بخشید - و این مسئله مستلزم اثبات عجز بر خداست، می‌گوید: وقتی برای خدا ناتوانی اثبات می‌شود که مانع ایجاد فعل، به وجود او برگردد، در حالی که این طور نیست؛ زیرا، در این موارد، مانع از بیرون است نه ذات خدا و گرنه خداوند بر هر چیزی علی‌الطلاق قادر است. شاهد این است که اجتماع دو ضد در یک جا حتی از خدا ممکن نیست، ولی این از قدرت خدا نمی‌کاهد؛ زیرا، عدم تحقق آن به خاطر امری خارجی است نه کمبود در قدرت خدا.<sup>۱۹</sup>

### عقل

پایهٔ دوم آزادی سیاسی در اندیشهٔ قاضی عبدالجبار، بحث عقل است. قاضی عبدالجبار در تعریف عقل گفته است: عقل چند علم ویژه است. هرگاه در مکلف تحقق یافت، او صاحب نظر و استدلال می‌شود و می‌تواند تکالیف خود را تشخیص داده و عمل کند.<sup>۲۰</sup>

حُسنی زبیه می‌گوید: «عبدالکریم عثمان به نقل از قاضی این را به تعریف اضافه کرده است که (این چند علم باید در یک جا جمع شود تا عقل نامیده شود. اگر بعضی موجود و بعضی مفقود باشد، چنین نمی‌شود)».<sup>۲۱</sup> رضی در کتاب *المجازات النبویه* نشان داده است که منظور قاضی عبدالجبار از چند علمی که عقل نامیده می‌شود، حُسن و قُبْح است و آنها را قضایای بدیهی‌ای شمرده است که محصل عقل‌اند: «رضی می‌گوید: قاضی - هنگامی که مطلبی از کتاب *العمد* او را که در اصول فقه نوشته نزد او می‌خواندم - به من گفت: این علوم مخصوصه (علوم عقلیهٔ عملیه؛ مانند: حُسن و قُبْح عقلی) عقل نامیده شده‌اند؛ زیرا، انسان را از کارهای زشت باز می‌دارند (معنای لغوی عقل در عرب، بازدارندگی است) و این چند علم عقل‌اند؛ زیرا، علوم دیگر به وسیلهٔ آنها اثبات می‌شود...». این عبارت نشان می‌دهد که برای قاضی عبدالجبار در یک معنا عقل همان قضایای مربوط به حُسن و قُبْح عقلی است که در ادبیات تفکر اصول فقهی شیعی به آنها «مستقلات عقلیه» گفته‌اند. همچنین روشن شد که قاضی عبدالجبار در کتاب *العمد* - که آن را در موضوع اصول فقه نوشته است و متأسفانه فعلاً در دسترس نیست و مفقود است - به‌طور مفصل از حُسن و قُبْح عقلی بحث کرده است.

در حکمت نظری، قضایایی وجود دارد که اثبات صحت آنها به‌خاطر بدیهی بودنشان (یا به‌دلیل قرار گرفتن آنها در قضایای مشهوره) نیازی به استدلال ندارد. این قضایای بدیهی، پایهٔ

طهری

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹



قضایای نظری‌اند که اثبات صحت آنها نیازمند استدلال است؛ مثلاً در حکمت نظری، قضایای غیربدیهی باید به قضیه بدیهی «امتناع اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها» برگردد تا صحت آنها به اثبات برسد، ولی خود قضیه مذکور به‌خاطر بدیهی بودن، احتیاج به استدلالی غیر از تصویر درست آن در ذهن ندارد. قضایای بدیهی باعث تصدیق آنها از سوی عقل می‌شود. از جمله قضایای بدیهی در عقل عملی، مسئله تحسین و تقبیح عقلی است که در تعدادی از قضایا متجلی می‌شود؛ مانند قضیه «عدالت خوب است»، «ستمگری بد است»، «جواب دادن خوبی با خوبی، خوب است» و... این نوع قضایا در حکمت عملی، قضایای اولیه بدیهیه (و به‌نظر عده‌ای قضایای مشهوره) نامیده می‌شود. در سایه چنین قضایای بدیهی در حکمت عملی، قضایای دیگر غیربدیهی تصدیق می‌شوند.<sup>۳۲</sup>

قاضی، ضمن فرق گذاشتن میان دو مرحله شناخت کلی حُسن و قُبْح افعال و شناخت موردی و بیان احکام، حُسن و قُبْح افعال را به‌طور اجمالی از بدیهیات عقلی شمرده است: «شناخت خوبی یک سری کارها یا زشتی آنها مانند شناخت خوبی راستگویی و بدی دروغ‌گویی، بالبداهه از سوی عقل‌ها دانسته می‌شود، ولی استنباط ملاک‌های خوبی و یا بدی در یک کار مشخص خارجی، به تفکر و استدلال نیاز دارد. بنابراین، عقل‌ها در تشخیص کارهای خوب از بد، به‌طور اجمال با هم اختلافی ندارند؛ مانند شناخت زشتی ظلم. ولی اگر عقل‌ها بخواهند به تفصیل درباره کارها حکم کنند، در اینجاست که می‌بینیم خوارج، کشتن مخالفان خود را نیک می‌شمارند، در حالی که قاطبه مسلمانان چنین کاری را زشت می‌دانند».<sup>۳۳</sup>

قاضی، عقل را نه یک استعداد در انسان، بلکه مجموعه‌ای از علوم تعریف کرده است و گفتیم که مقصود او از این علوم، همان قضایای بدیهی از جهت حُسن و قُبْح است؛ قضایایی که در عبارت پیشین آنها را فی‌الجمله بدیهی شمرد، به‌نحوی که همه عقل‌ها یک نوع حکم دارند.

بنابراین، باید دید حُسن و قُبْح از دیدگاه این عقل که همان قضایای بدیهی مربوط به حُسن و قُبْح است، چیست: «قبیح، چیزی است که وقتی شخص قادر بر آن انجامش داد، احیاناً مستحق مذمت می‌شود. مقصود از «احیاناً» این است که گناهان صغیره استحقاق عقاب ندارند. البته آنها زشت‌اند، ولی انسان به‌خاطر آنها به هیچ وجه مستحق مذمت نمی‌شود، هرچند برای آن نیز ممکن است استحقاق مذمت باشد و این زمانی است که انجام‌دهنده آن، به اندازه مجازات این گناه صغیره از ثواب برخوردار نباشد (در غیر این صورت این ثواب، کفاره آنها می‌شود). همچنین مقصود از «احیاناً» این است که بچه‌ها و دیوانگان و حیوانات کارهای زشتی انجام می‌دهند، ولی

استحقاق مذمت ندارند».<sup>۳۴</sup>

منظور از حُسن نیز نه حُسن ظاهری، بلکه حسن از جهت حکمت است و این دو نوع خوبی از هم قابل تفکیک‌اند، هرچند ممکن است متحد نیز بشوند؛ مثلاً شخصی با قدم‌های آرام و استوار که به‌ظاهر زیبا جلوه می‌کند، درصدد کشتن بی‌گناهی باشد. اینجا این حرکت، به‌ظاهر زیبا می‌نماید، ولی با نگاهی حکیمانه زشت است و برعکس، کسی که دارویی تلخ را برای نجات یک شخص از مرض مزمن به وی می‌خوراند، در ظاهر عملی زشت و در نگاه واقعی کاری زیبا را انجام می‌دهد.<sup>۳۵</sup>

عاقل کیست؟ به‌نظر قاضی، عاقل کسی است که دانش‌های بارآورنده عقل را پیش خود حاضر می‌یابد و او کسی است که عملکردش با شیوه دیوانه فرق دارد.<sup>۳۶</sup> شخص عاقل میان چیزی که نفع‌دهنده و ضرر رساننده است، فرق می‌گذارد و اولی را انتخاب می‌کند و از دومی دوری می‌گزیند، مگر اینکه برای آن در آینده منفعتی گمان ببرد که بیش از ضررش باشد؛ در این صورت آن را اختیار خواهد کرد. اگر دیده شد که بعضی از انسان‌های عاقل دست به چنین انتخابی نزدند، معلوم می‌شود که قدرت تشخیص آنها ناقص است.<sup>۳۷</sup> عاقل، درباره حالاتی که به او اختصاص می‌یابد، شناخت پیدا می‌کند؛ او می‌داند مرید است یا متنفر یا معتقد و یا هر حالتی دیگر؛<sup>۳۸</sup> به مدرک‌هایش علم دارد؛<sup>۳۹</sup> بدیهیات را می‌شناسد؛<sup>۴۰</sup> راه استدلال را بلد است؛<sup>۴۱</sup> می‌داند چه موقعی برای کاری اقدام و چه زمانی از آن اعراض کند، ولی این به‌معنای انتخاب دائمی طاعت و ترک معصیت نیست؛<sup>۴۲</sup> کارها را با هدف انجام می‌دهد، ولی شخصی که خواب است یا سهو کرده است، کارش را بدون انگیزه انجام می‌دهد.<sup>۴۳</sup> او فی‌الجمله حالات یک فعل، مانند زشتی کار بد و خوبی کار پسندیده را می‌شناسد.<sup>۴۴</sup>

بنابراین، عقل، نوعی آگاهی و شعور است و از این جهت، عاقل با بچه مشترک است، ولی عاقل با بچه این تفاوت را دارد که او قادر نیست به‌خاطر غلبه شهوت‌های مختلف، حجت را از شبهه تمیز دهد. پس عاقل کسی است که بتواند به‌منظور انجام خواست خود، شهوت خود را بمیراند. البته عاقل با قدرت استدلال خود نیز از دیگران فرق پیدا می‌کند.<sup>۴۵</sup>

### همگانی بودن عقل

عقلی که قاضی و معاصران او توصیف می‌کنند، استثنا‌بردار نیست. همه از آن برخوردارند، پس برای همه هدایت‌گر است. ابوسلیمان سجستانی می‌گوید: عقل در یکی از ما جمع نشده است، بلکه عقل برای همه مردم است. بنابراین، حُسنی زینه ادعا می‌کند که از مطالعه کتاب

طهر

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

مغنی به دست می‌آید که به نظر قاضی، معقول چیزی است که عاقلان بدان اقرار می‌کنند و در پیش او با توجه به اینکه در بسیاری از موارد «العقول» یا «العقلاء» را به جای «عقل» استعمال کرده است، جنود عقل، همان جنود عقل‌هاست.<sup>۳۶</sup>

فارابی این نوع عقل را با دیدی انتقادی «نظریه ابتدایی مشترک نزد همه مردم یا اکثریت»<sup>۳۷</sup> نامیده است. ابن خلدون نیز به این عقل «معقول متعارف»<sup>۳۸</sup> می‌گوید. البته قاضی عبدالجبار خطای عقلا را قبول دارد، ولی خطا را به غیر جهت عقل در احکام صادر از انسان‌های عاقل نسبت می‌دهد: «وقوع خطا از عاقل قابل انکار نیست و حالاتی عارض می‌شود و انگیزه‌های نفسانی تحقق می‌یابد، ولی این مسئله در صحت عقل تأثیری ندارد. خطا از عوامل دیگری ناشی می‌شود».<sup>۳۹</sup> بنابراین، در جای دیگر گفته است: «مرکب عقل در ابتدای امر، میان همه انسان‌ها مساوی است و بنابراین جایز نیست بعضی از آنها برخلاف آنچه که دیگران هستند، باشند».<sup>۴۰</sup>

این نکته را اضافه می‌کنیم که از جهت عقل، قاضی نمی‌خواهد در وجه کلی با نسبت دادن عقل به عقلا، نسبی بودن آن را اثبات کند، بلکه عقلا را وسیله‌ای می‌داند برای کشف واقعیت به وسیله عقل. دلیل این مسئله آن است که او عقل را دائماً خطاناپذیر می‌داند و به اصل خطا هم اعتقاد دارد، ولی آن را به ابعاد غیر عقلی انسان‌های عاقل نسبت می‌دهد.

### حُسن و قُبْح عقلی و رابطه آن با تجربه

به نظر قاضی عبدالجبار، حُسن و قُبْح عقلی از بدیهیات است:

از بدیهیات عقل، علم به وجوب واجب و زشتی کار بد و خوبی کار خوب به‌طور اجمال می‌باشد؛ مثلاً دروغ بی‌فایده به بدهت 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 می‌باشد.<sup>۴۱</sup>

پس در عین حال که به نظر قاضی، قضیه حُسن و قُبْح از قضایای بدیهی است، ولی به موارد جزئی نیز قابل تطبیق است. البته در این مرحله باید از راه استدلال اثبات کرد که کجا زشتی و کجا زیبایی وجود دارد. حتی ایشان معتقد است ریشه بدیهیات عقلی موضوعات جزئی قابل تجربه است:

بدیهیات عقلی تنها زمانی معتبرند که امکان رسیدن به موضوعی جزئی که عقل بدیهی بدان تعلق دارد، وجود داشته باشد. پس ممکن نیست به

اجمال، قبیح بودن ظلم را بدیهی بدانیم، مگر اینکه راهی برای شناخت تفصیلی آن از راه امتحان و تجربه وجود داشته باشد.<sup>۵۲</sup>

بنابراین، بدیهیات کلی عقلی خودش از تجربیات منتزع می‌شود. برخلاف آنچه ابن‌سینا در این باره معتقد است و می‌گوید: بدیهیات مقدم بر تجربیات است. بنابراین، حُسنی زنیه در توصیف این برداشت قاضی گفته است:

این استار «تجربی» در سطح روانشناسی، کمک می‌کند [تا] عقل را به‌عنوان «صفحه‌ای سفید» یا به‌عنوان استعداد فرض کنیم و نقش الهی را در علوم بدیهی به‌صورت خلق کردن این استعداد، تقلیل دهیم.<sup>۵۳</sup>

خوبی و بدی در افعال به‌لحاظ ذات آنهاست، در عین حال به‌خاطر مصالح و مفاسد نیز کارها به آن دو صفت توصیف می‌شوند. قاضی می‌گوید: همان‌طور که یکی از ماها کار خوبی را به‌خاطر نفع و دفع ضرری که دارد انتخاب می‌کند، گاهی انتخاب یک کار به‌خاطر حُسن ذاتی آن است. دلیل آن این است که اگر یکی از ماها را میان راست گفتن یا دروغ گفتن در یک موردی مخیر کنند و نفع و ضرر آن دو را مساوی فرض کنیم، حتماً مورد انتخاب، راست گفتن خواهد بود. بنابراین، خداوند خوبی‌ها را نه برای جلب منفعت، بلکه برای حُسن ذاتی آنها انجام می‌دهد؛ زیرا، خداوند از همه‌چیز بی‌نیاز است، پس به مصالح موجود در کار حُسن، احتیاجی ندارد.<sup>۵۴</sup> از همین‌جاست که قاضی، حُسن و قُبیح را در کارها چندوجهی می‌بیند. عبارت قاضی در این باره چنین است:

هیچ کاری نیست مگر اینکه ممکن است به شیوه‌ای واقع شود که به «خوب» توصیف شود که اگر برعکس آن واقع می‌شود، به «زشت» توصیف می‌شود، ولی فعلی خود به خود، به هیچ‌یک از آن دو صفت توصیف نمی‌شود.<sup>۵۵</sup>

قاضی برای تکمیل این موضع‌گیری در جای دیگر گفته است: البته کارهایی وجود دارد که همیشه زشت یا زیبا هستند؛ مانند رد امانت، شکر نعمت، پرداخت قرض، ظلم و دروغ‌گویی این کارها هیچ‌گاه از حُسن یا قُبیح جدا نمی‌شوند.<sup>۵۶</sup>

حُسن یک چیز از واجب بودن آن و قُبیح یک چیز از حرام بودن آن جدا نیست برای قاضی واجب کردن الهی (علاوه بر حُسنی که در کارها موجود است)، به‌عنوان عملی جداگانه معقول نیست و به تعبیر خودش، واجب، باعث نمی‌شود. این موضع‌گیری متعلق به همه معتزلیان است. به همین دلیل است که قاضی به خودش اشکال می‌کند که اگر واجب کردن نیز به‌عهده عقل است، پس چرا درباره نخستین واجب بر انسان به «اول ما اوجب الله علیک»<sup>۵۷</sup>

تعبیر کرده‌ای؟ وی می‌گوید:

اگر کسی بپرسد که از آنجا که به نظر شما واجب را نباید واجب‌کننده‌ای واجب کند، پس معنای کلام شما «اول ما اوجب الله علیک» چیست؟ در جواب گفته می‌شود: معنای آن «ما عرفک الله وجوبه» است؛ یعنی آنچه که واجب بودنش را خدا بر تو آگاه کرده است.<sup>۵۸</sup>

آنچه از عبارت پیشین استفاده می‌شود این است که قاضی همه واجبات و همه حرام‌ها را - چه آنها که در شریعت منقول بیان شده است و چه آنها که بیان نشده است - ناشی از عقل می‌داند.

### اباحه

دیدگاه قاضی عبدالجبار دربارهٔ سومین پایهٔ آزادی سیاسی یعنی اصل اباحه، مانند همهٔ معتزله در مقابل نگرش شیعه، نفی آن و پذیرش اصالة الحظر است. در تفکر اعتزالی این پرسش که قبل از شرع، اصالت با حظر است یا اباحه، خیلی معقول نیست. انسان همهٔ خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌داند و شرع فقط در بعضی جاها عقل را بر حکم خودش متوجه کرده است و چیز جدیدی نیاورده است. بنابراین، از اول برای آدم منطقهٔ آزاد و ممنوع مشخص است. منطقهٔ آزاد اگر از سوی خدا اعلام شود، بدین معناست که هیچ‌گونه حُسن و قُبْح عملی در آنجا وجود ندارد، هرچند انسان از لحاظ اعتقادی مکلف است که به اباحهٔ شرعی ایمان داشته باشد، ولی مباحات عقلیه جزئی از محسنات‌اند و حُسن آنها نیز به این است که از وجوه قُبْح خالی است و علاوه بر این، منفعت عامل دنیوی به آنها مترتب است. در عین حال با توجه به مسئولیت ذاتی انسان‌ها و قرار گرفتن امور دنیایی در ضمن آن، انسان‌ها در یک گزینش مسئولانهٔ دائمی قرار خواهند گرفت. انسان‌ها دائماً باید در حال محاسبه باشند و نفع و ضررها را بسنجند و بر این اساس، حرکت خودشان را در راه انتخاب عقل‌گرایانه در جامعهٔ دینی و دنیوی طی کنند. حُسن و قُبْح افعال در دسترس بشر است و هر لحظه می‌تواند هر فعلی، حادثه‌ای و شرایطی که با او روبه‌رو می‌شود، با عقل ضروری یا اکتسابی معطوف به مشاهده و تجربه، گزینه‌ای را انتخاب کند. در این حرکت هیچ‌گونه سکون معنا ندارد؛ زیرا، احتمال و گمان کار یقین را برای او انجام خواهد داد. با این حال، اگر از قاضی پرسیده شود که به لحاظ عقلی، اصالت در حظر (قُبْح اشیاء) یا در اباحه (حُسن فی الجملة اشیاء) است، جواب خواهد داد: «فاما اصل الحظر فهو من القديم الاول؛ ممنوعیت از اول در اشیاء وجود داشته است».<sup>۵۹</sup>

عقل باید به‌طور علمی، ظنی یا احتمالی احراز کند که افعال، گفته‌ها یا باورها از وجوه قُبْح

خالی است تا حُسنش برای او معلوم شود، ولی چنین نیست که اثبات ممنوعیت اشیاء موقوف به این باشد که نبود وجهی از وجوه حُسن در آنها احراز شود.

### نتیجه: پیامدهای متفاوت و مشابه درباره آزادی سیاسی

تفاوت‌ها و شباهت‌های پیامد نگرش امام خمینی و قاضی عبدالجبار درباره بحث اختیار، عقل و اباحه را بررسی می‌کنیم:

#### الف) پیامدهای بحث اختیار

۱. در حالی که کلام امام خمینی<sup>۳</sup> در این باب ناظر بر تنزیه خداوند است، کلام قاضی تأکید بر آزادی انسان دارد. این دو تأکید مختلف، از آنجاست که حضرت امام در صدد تصحیح عقایدی است که به نظر ایشان، اعتقاد به توحید را خدشه دار می‌کنند. اعتقاد به آزادی مطلق انسان و بریدن خداوند از کارهای روزمره زندگی، خدایان بی‌نهایتی را اثبات می‌کند که برای یک موحد از جمله امام خمینی<sup>۴</sup> نمی‌تواند معقول باشد. بنابراین، امام در صدد تبیین یکی از اعتقادات دینی صرف می‌باشد.

در مقابل، قاضی عبدالجبار نگران آثار محسوسی است که جبری‌گری به‌بار آورده است. او مانند بقیه معتزله بر آزادی مطلق انسان تأکید دارد تا تصحیح اعتقادات دینی مسلمانان. قاضی در جلد هشتم با عنوان «المخلوق» که کاملاً درباره آزادی انسان است، در مقدمه بحث‌های خود، ریشه جبرگرایی را استبداد بنی‌امیه می‌داند و می‌گوید: ژکسی که به جبر دامن زده است، معاویه است. معاویه می‌گفته که کارهای انسان از روی قضای الهی و با آفرینش اوست. معاویه نتیجه می‌گرفته است که خدا او را به امامت و ولایت‌هدی برگزیده است. به‌نظر قاضی، هشام نیز با همین باور غیلان دمشقی را به قتل رساند.<sup>۵</sup>

۲. تأکید ویژه قاضی بر آزادی تمام‌عیار انسان، او را به این نتیجه می‌رساند که: اولاً: هرگونه مدح و ذم و خوبی و بدی، تغییر و تحول در عرصه زندگی جهانی نه به تقدیر و قضای الهی، بلکه به تصمیم، اراده و قدرت بشری برمی‌گردد؛ ثانیاً: هرگونه ثواب و عقوبت مترتب بر کارها را نه بفضل، بلکه از باب استحقاق می‌داند. امام خمینی<sup>۶</sup> خیرات افعال را حقیقتاً به خدا نسبت می‌داد و به‌طور مجازی به انسان. بنابراین، اگر بر خیرات ثوابی باشد، انسان مستحق آن نیست، بلکه بفضل خدا بر انسان است، ولی قاضی، خیرات کارها را واقعاً و به‌طور حقیقی به انسان نسبت می‌دهد. پس انسان مستحق هرگونه ثواب بر اعمال خیر خواهد بود. دوباره، عبدالجبار خواسته

طرح

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

است بدون اینکه درصدد نفی تنزیه الهی باشد، آزادی کامل انسان را اثبات کند، ولی دغدغه اصلی امام، اثبات قدرت مطلق و اراده مطلق برای خدا بود.

۳. قاضی درصدد اثبات انسان خداگونه است. همه اوصافی که یک موحد درباره خدا روا می‌دارد، او به همان صورت برای خود انسان‌ها اثبات می‌کند، در حالی که امام خمینی<sup>ع</sup> می‌خواهد به این نتیجه برسد که هر آنچه انسان‌ها درباره اراده، آزادی و انجام کارها دارند، همه مظهر قدرت، اراده و مشیت الهی است. حاصل این خواهد بود که قاضی بر همه‌کاره بودن انسان‌ها در امور دنیایی و امام، بر همه‌کاره بودن خدا در این امور تأکید می‌ورزند.

نتیجه کلی اینکه امام و قاضی هر دو درباره مهم‌ترین عنصر مبنایی تأثیرگذار، نظر مثبتی دارند. هر دو متفکر، انسان را در کارهایی که از او به اختیار صادر می‌شود، صاحب اراده، قصد و قدرت تفسیر می‌دانند. در عین حال، بعد آزادی انسان در مقایسه با اراده، قدرت و هیمنه الهی در اندیشه امام مورد تأکید قرار نمی‌گیرد و ایشان بیشتر تحت تأثیر اعتقادات دینی، درصدد تنزیه مطلق الهی بوده است. بنابراین، اراده انسان را اراده خدا، کار انسان را کار خدا و قدرت او را قدرت الهی تفسیر می‌کند. به عبارات دیگر، با توجه به دوسویه بودن اندیشه‌های کلامی، امام رابطه تابع و متبوعی میان انسان و خدا را محل تأکید قرار داده است.

در مقابل، قاضی عبدالجبار برای انسان اراده‌ای منتهای اراده خدا، قدرتی منتهای قدرت خدا و در نتیجه آزادی مطلق منتهای قدرت مطلق الهی اثبات می‌کند. قاضی استقلال ذاتی انسان‌ها را (در کارهایی که از او سر می‌زند) تأکید می‌کند. بنابراین، در خصوص عنصر اختیار - زمانی که وجه تبیینی آن در خصوص انسان در جامعه را مورد توجه قرار دهیم - با تکیه بر تفکر قاضی عبدالجبار، زمینه تحقق آزادی سیاسی بیشتر مهیاست تا اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup>، هرچند تفکر وی مشکلی عقیدتی تولید کرده است که در اندیشه امام خمینی به‌خوبی به آن جواب داده شده است.

پس بهترین راه برای یک مسلمان آزاداندیش و موحد، ایجاد سنتزی از این دو اندیشه در ذهن و عمل خویش است. نتیجه اندیشه قاضی، حرمت دادن به انسان‌هاست و اندیشه امام نیز جامعه و انسان را از هر نوع طغیان و عصیان باز خواهد داشت. در نهایت، بهترین بهره اینک در بحث اختیار، وقتی وجه آن با خدا مورد توجه قرار می‌گیرد، تبیین امام خمینی قانع‌کننده است و زمانی که وجه آن با جامعه مورد توجه است، بسط اندیشه از سوی قاضی عبدالجبار می‌تواند مد نظر باشد.

## ب) پیامدهای بحث عقل

۱. برخلاف تفکر شیعه دربارهٔ حُسن و قُبْح که آن را وسیله‌ای برای رسیدن به احکام الهی می‌دانستند، در اندیشهٔ قاضی عبدالجبار، عقل، خودش تولیدکنندهٔ احکام لازم‌العمل برای انسان‌هاست. عقل، جزئی از دین نیست، بلکه دین جزئی از عقل است. به این ترتیب، عقل نیازی به این ندارد که بعد از یافتن حُسن و قُبْح افعال، از راه ملازمه (ملازمه میان درک عقل و حکم شرعی که در تفکر شیعی بررسی کردیم) حکم دیگری به نام حکم شرع را کشف کند، بلکه درک عقل، حکم نیز هست.

۲. منشأ انتزاع عقل کلی جباری هرچند از بدیهیات عقلیه به حساب می‌آید، اعیان خارجی است. تجربه و آزمایش وسیله‌ای است برای تطبیق حُسن و قُبْح بر موارد خارجی، در حالی که در اندیشهٔ شیعه، تطبیق حُسن و قُبْح بر قضایای جزئی غیر از موارد استثنائی امکان نداشت.

۳. از آنجا که در این دیدگاه وجوب و حرمت اشیاء مانند حُسن و قُبْح آنها در درون آنها نهفته است و به عبارتی، همان حُسن و قُبْح است و نیازی به وجوب و حرمت زائد از سوی خدا وجود ندارد، امکان استفاده از آن برای همه ممکن است، در حالی که در تفکر شیعه بحث استنباط وجوب و حرمت الهی مطرح بود که طبعاً احتیاج به کارشناس دینی داشت که همان مجتهدان‌اند. در نتیجه، در عین حال که عقل همگانی بود، بهره‌برداری از آن مخصوص مجتهدان می‌شد.

به نظر قاضی، احکامی که از عاقل صادر می‌شود، حتماً حجیت خواهد داشت و محرک عمل است و عاقل، همهٔ انسان‌های بالغ‌اند؛ فقط دیوانه‌ها، بچه‌ها و حیوانات از عقل برخوردار نیستند. البته هر انسان نابالغی عقل به معنای استعداد را داراست، ولی قاضی در تعریف عقل، آن را به مجموعه‌ای از علوم تفسیر کرد که (بالفعل) به دارندهٔ آن قدرت تشخیص می‌داد.

۴. در تفکر اعتزالی جباری، عقل مقدس است نه دین، در حالی که در تفکر شیعی، عقل فقط زمانی مقدس خواهد بود که به حکمی دینی دست پیدا کند و در واقع آنچه مقدس است، دین است و عقل ابزاری است برای کشف آن. نتیجه اینکه احکام اخلاقی اجتماعی مکتشف به وسیلهٔ عقل، فی حد ذاته مقدس است و لزومی ندارد عده‌ای یا شخصی با ابلاغش آن را مقدس کنند. نتیجهٔ دیگر اینکه، همهٔ انسان‌ها به لحاظ پای‌بندی به قواعد اخلاقی، عقلی و اجتماعی، در جامعه صاحب حرمت و احترام خواهند شد. این نکته نیز تأکید می‌شود

طریق

سال هشتاد و یک - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹



که بحث کنونی ما در مواردی است که عقل احکام ثابت دائمی تولید یا کشف می‌کند و نتایج این احکام، تشکیل‌دهنده اخلاق اجتماعی یک جامعه معنوی است.

#### نتیجه کلی پیامدهای بحث عقل

تفکر شیعه و معتزله با تکیه بر حُسن و قُبْح عقلی می‌توانند در یک جامعه سیاسی دینی، منجر به آزادی سیاسی معنوی شهروندان گردند. برخلاف اندیشه اشاعره، اخباریه و همه جبرگرایان که بالطبع باید احکام صادر از حاکمان جامعه را به‌عنوان اخلاقی اجتماعی لازم‌الاتباع بپذیرند، در اندیشه عقل‌گرای شیعه، حاکمان نیز مجبورند آنچه را که انسان‌های عاقل بدان حکم کرده‌اند، گردن نهند. بالاخص با لحاظ اندیشه اعتزالی جباری، شهروندان به‌صورت فعال می‌توانند در شکل‌گیری اخلاق سیاسی اجتماعی دخالت نمایند. آنها می‌توانند مسئولان سیاسی خود را در صورتی که برخلاف ارزشهای مشترک پذیرفته شده رفتار نمایند، مورد اعتراض و نقد قرار دهند. بنابراین، قرائت معتزله جباری از عقل عملی، بیشتر از قرائت شیعی، زمینه‌ساز آزادی سیاسی - معنوی در جامعه می‌باشد. دلیل آن، این است که در وهله اول، قرائت ایشان عقل را همگانی دانسته و بهره‌برداری از عقل را با قیدهای ویژه از دسترسی همه انسان‌های عاقل - آن‌طور که در تفکر شیعی تصویر شد - دورنبرده است. ادراکات عقلی با قرائت معتزلی جباری، حکم نیز می‌باشد. انسان‌های عاقل با تکیه بر عقلهای خود، بعد از درک حسن یک کار یا قبح آن، دیگر منتظر استنباط حکم دیگری از شارع نخواهند بود؛ بلکه حسن، همان واجب بودن و قبح، همان حرام بودن می‌باشد. قاضی عبدالجبار حتی در شریعات می‌گفت: «حسن، از وجوب در واجبات شرعی جدا نیست و بنابراین نماز قبل از وقت نه حسن دارد و نه وجوب. و بنابراین فرقی ندارد که با لفظ حسن یا به لفظ وجوب، از احکام یاد کرد»<sup>۶۱</sup>

از طرف دیگر، قاضی نگران تطبیق درک کلی عقلی بر موارد جزئی خارجی نبود و آن را ممکن می‌دانست؛ ولی در تفکر شیعه همان‌طوری که بیان شد، تطبیق قضایای عقل عملی بر موارد جزئی خارجی ممکن نیست فقط در موارد استثنایی چنین چیزی ممکن است. این بود که عملاً از آن استفاده نمی‌شد و در همه جا باید با رجوع به شریعت منقول، حکمی را به‌دست آورد؛ هر چند آن مورد از موارد درک عقلی باشد.

شیعه در صدد حفظ مصونیت شرعی در جامعه بوده و عقل‌گرایی افراطی را در قبال آن می‌دانسته است و بنابراین در فقه شیعه هم که عقل را یکی از منابع استنباط به حساب آورده

است، آن را از دلیل نقلی متأخر می‌داند: «عقل زمانی به آن رجوع می‌شود که از نقل، چیزی نتوان درباره موضوعی به دست آورد».<sup>۶۲</sup>

### ج) پیامدهای بحث اباحه

۱. پذیرش اصل اباحه، میدان وسیعی برای انسان در وضعیت تاریخی - اجتماعی می‌گشاید. انسان با تکیه بر این اصل، قادر خواهد بود با اعمال اراده خود در گستره بی‌انتهای تاریخش، رقم‌زننده سرنوشت زندگی اجتماعی شود. از آنجا که اراده بشر غیرقابل پیش‌بینی است، در این صورت انسان قادر خواهد بود آزادانه به‌طور دائم در یک وضعیت تکاملی، توسعه فراگیر جامعه در ابعاد گوناگون را تضمین کند. بنابراین، اندیشه شیعه و به تبع امام خمینی منطقی‌تر در این زمینه آزادی بیشتری را در تداوم زندگی سیاسی تأمین خواهد کرد. در مقابل اندیشه اصالة‌الحظر معتزله و به تبع قاضی عبدالجبار، ابراز آزادانه اراده را مخدوش خواهد کرد و در نتیجه به‌طور منطقی چنین آزادی سیاسی دائمی، سیال، خودافزاینده و فراگیر را در پی نخواهد داشت.

۲. اصل اباحه می‌تواند با بسط آزادی‌های سیاسی، هرگونه نگاه بدبینانه به پندار، گفتار و کردارهای متنوع انسان در جامعه را با خوش‌بینی توجیه کند، در حالی که اصالة‌الحظر فراهم‌آورنده جامعه بسته‌ای خواهد شد که بدگمانی را به جای اعتماد، خشونت‌های متقابل را به جای تساهل و تسامح خواهد نشانید. شاید خشونت‌های شکل‌گرفته در تاریخ معتزله، به‌رغم اصالت عقل و اختیار در نزد آنان، ناشی از این تنگ‌نظری‌های فکری درباره اباحه و حظر باشد که در عمل، آنها را نه به تسامح و تساهل یا مدارا و صلح، بلکه به خشونت‌های زاید و مضر سوق داده است.

نتیجه کلی مقاله اینکه هرچند، هم تفکر شیعی امام خمینی و هم تفکر اعتزالی عبدالجبار در مقایسه با نقل‌گرایان از علمای شیعه و سنی، عناصر ارزشمندی برای بسط آزادی سیاسی دربردارند، ولی منظومه اندیشه شیعی امام خمینی با منظومه اندیشه معتزلی در درون خود متفاوت‌اند. از وجهه نظر دغدغه تحقق زمینه‌های فکری آزادی سیاسی، از سه عنصر اختیار، عقل و اباحه، اندیشه اعتزالی قاضی عبدالجبار در بحث اختیار و عقل زمینه قابل ملاحظه‌ای برای تحقق آزادی سیاسی باز می‌کند. در مقابل، اندیشه شیعی امام خمینی در بحث اباحه گام بزرگی در زمینه‌سازی فکری برای تحقق آزادی سیاسی برمی‌دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد دفاع مستدل از این دو اندیشه قادر است از درون سنت اسلامی (بی‌نیاز از کف دادن هویت دینی) زمینه‌های

طهر

ذهنی تحقق آزادی سیاسی در جوامع اسلامی را آماده و امتناع‌های ذهنی موجود در عرصه زندگی سیاسی را تقلیل دهد. توجه به لوازم اندیشه اعتزالی قاضی عبدالجبار درباره عقل و اختیار می‌تواند آزادی در ایجاد نظام سیاسی مطلوب را تضمین کند، همچنان‌که تأمل در نتایج منطقی اصل اباحه شیعی که مورد تأیید امام خمینی نیز قرار گرفته است، راه وسیعی برای تحقق آزادی سیاسی در زندگی سیاسی، اعم از ایجاد نظام سیاسی و تداوم آن را می‌گشاید، کما اینکه در سیره عملی امام خمینی \* شاهد آن بودیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پی نوشت‌ها:

۱. محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱، الطبعة السابعة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا، ص ۱۴.
۲. همان، ص ۱۴.
۳. منشور حوزویان، *متن کامل پیام حضرت امام خمینی به حوزه های علمیه*، تنظیم و نشر روابط عمومی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اسفند ۷۷، ص ۳۹.
۴. روح الله خمینی، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، پاییز ۱۳۷۶، ص ۹-۱۰.
۵. سیدصفا موسوی، *رجال شیعه از کلینی تا خمینی*، ناشر، ۱۳۶۴، ص ۱۷۳.
۶. امام خمینی، *طلب و اراده*، سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۶۳.
۷. همان، ص ۶۸-۷۲.
۸. انفال: ۱۷؛ «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی».
۹. دهر: ۳۰؛ «و ما تشاؤوا الا ان یشاء الله».
۱۰. امام خمینی، *طلب و اراده*، پیشین، ص ۷۲-۷۷.
۱۱. همان، ص ۷۷-۷۸؛ «مع ان اثر کل ذی اثر و فعل کل فاعل منسوب الی الله تعالی و الیها کما عرفت لکن خیراتها و حسناتها و کمالاتها و سعاداتها کلها من الله و هو تعالی اولی بها منها. و شروها و سیناتها و تقاضها و شقاواتها ترجع الی نفسها و هی اولی بها منه تعالی؛ فانه تعالی صرف الوجود فهو صرف کل کمال و جمال و الا یلزم عدم کونه صرفا و هو یرجع الی التریب والامکان».
۱۲. همان، ص ۷۷-۸۲.
۱۳. امام خمینی، *تهذیب الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱ و امام خمینی، *الرسائل*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، ص ۱۲۲ (منبع دوم را به نقل از: محمدجواد حیدری، رابطه عقل و دین با زمان و مکان، نقل کردم). این مقاله در جلد ۸ مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام به چاپ رسیده است: گروهی از نویسندگان، *منابع فقه و زمان و مکان*؛ ج ۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (در این کتاب، آخرین مقاله از ایشان چاپ شده است).
۱۴. محمدرضا مظفر، *المنطق*، قم، الطبعة الثالثة، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸ق، ص ۳۱۵ و ۳۲۷. خود مشهورات، انواع مختلفی دارد و قضیه بدیهی نیز قسمی از یقینیات است (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: منبع مذکور، ص ۳۱۱-۳۴۶).
۱۵. جعفر سبحانی، *ابحاث فی الملل والنحل*، پیشین، ج ۳، ص ۳۴۱.
۱۶. در توضیح نظریه حسن و فبح عقلی مرحوم مظفر، از منبع *(اصول الفقه)*، ج ۱، الجزء الثانی، ص ۲۰۵-۲۳۵ استفاده شده است.
۱۷. محمدتقی حکیم، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، الطبعة الثامنة، قم، مؤسسه آل البيت، آب (اگستس)، ۱۹۷۹ق، ص ۲۹۳.

طهر

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۵۶

۱۸. محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱، الجزء الثاني، پیشین، ص ۲۳۵.
۱۹. در این باره مراجعه کنید به:
- روح‌الله خمینی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، پیشین، ص ۱۷۵.
- همان، ج ۲، ص ۱۷۹؛ امام در بحث برائت این حدیث را مطرح کرده است و دلالت آن بر اباحة الاصل به معنای فقهی را اثبات کرده است (ص ۱۷۹-۸۲).
- سیدنورالدین شریعتمدار جزائری، *مبانی آزادی در کلام و فقه شیعه*، پیشین، ص ۴۸؛ سیدمرتضی نیز نفع و ضرر دنیوی را مانند قاضی عبدالجبار بنا به آنچه در منبع مذکور از ایشان نقل شده است، با تعبیر «زیان در زمان حال» از ملاکات حُسن و قُبْح شمرده است.
۲۰. روح‌الله خمینی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، پیشین، ص ۱۸۵.
۲۱. امام خمینی، *رسالة اجتهاد و تقلید*، قم، انتشارات دارالفکر، ۸۲ق، ص ۱۴۴، ترجمه متن از منبع پیشین، ص ۵۱.
۲۲. منصور میراحمدی، *مفهوم آزادی در فقه سیاسی - شیعه*، پیشین، ص ۸۳-۴.
۲۳. در تدوین اطلاعات مربوط به قاضی عبدالجبار، از منابع ذیل استفاده شده است:
- قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، الطبعة الثانية، بیروت، مکتبه وهبة، رمضان ۱۴۰۸ق، ص ۷-۲۳.
- مرتضی شریف، *الشافی فی الامامة*، الجزء الاول، الطبعة الثانية، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ق، ص ۸.
- شیخ طوسی، *تلخیص الشافی*، الجزء الاول، الطبعة الثالثة، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق، ص ۵-۳۴.
- جعفر سبحانی، *ابحاث فی الملل والنحل*، ج ۳، الطبعة الاولى، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، بخش علمی، ۱۴۰۸ق.
- محمد عماره، *المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية*، پیشین، ص ۱۱-۱۲.
۲۴. قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، الطبعة الثانية، بی‌جا، مکتبه وهبة، رمضان ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۳.
۲۵. قاضی عبدالجبار، *المعنی*، الجزء الثامن، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية، بی‌تا، ص ۸؛ این مطالب در مقدمه همان کتاب نیز از آقای ابراهیم مذکور در صفحه او ذکر شده است.
۲۶. قاضی عبدالجبار، *المعنی*، پیشین، ج ۸، ص ۱۲-۶.
۲۷. همان، ج ۸، ص ۱۳-۴۲.
۲۸. همان، ص ۱۱۰-۱۲۹.
۲۹. همان، ص ۱۵۷.
۳۰. ر.ک: قاضی عبدالجبار، *المعنی*، ج ۶، ص ۴۸؛ ج ۱۳، ص ۴۷۰ و ج ۱۲، ص ۲۸۶.
۳۱. عادل العواء، *المعتزلة والفکر الحر*، پیشین، ص ۱۲-۱۳.
۳۲. محمد عبده، *دراسات فی الفرق المعتزلة*، پیشین، ص ۹۹-۱۰۱.
۳۳. ابوالحسین، *المعتمد*، ج ۲، پیشین، ص ۴۵۷.
۳۴. حسنی زینة، *العقل عند المعتزلة*، پیشین، ص ۹-۱۳۵.

٣٥. همان، ص ١٣٨-١٣٩.
٣٦. ابوالحسين، المعتمد، پيشين، ج ٢، ص ٤٩٤.
٣٧. همان، ص ٤٩٤-٥.
٣٨. حسنى زينة، العقل عند المعتزلة، پيشين، ص ١٤٤.
٣٩. همان، ص ٩-١٣٥.
٤٠. ابوالحسين، المعتمد، ج ٢، پيشين، ص ٤٩٧-٥٠٥.
٤١. همان، ج ١، ص ١١.
٤٢. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١٢، پيشين، ص ١٥١.
٤٣. همان، ج ١٣، ص ٢٨.
٤٤. محمدجواد مشكور، تاريخ شيعة و فرقه هاى اسلام، پيشين، ص ٦٥.
٤٥. محمد مجتهد شبستري، ايمان و آزادى، پيشين، ص ١٥.
٤٦. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١١، پيشين، ص ٧٢.
٤٧. همان، ج ١٤، ص ٢٩-٣٠.
٤٨. همان، ج ١٤، ص ١٥٨-١٥٩.
٤٩. همان، ج ١٤، ص ١٥٩.
٥٠. ابوالحسين، المعتمد، ج ٢، پيشين، ص ٨٦٨.
٥١. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١٤، ص ١٧١.
٥٢. همان، ج ١٤، ص ١٧٢.
٥٣. همان.
٥٤. ابوالحسين، المعتمد، ج ٢، ص ٨٦٩.
٥٥. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١١، پيشين، ص ١١٨-١١٩.
٥٦. همان، ج ١٤، ص ١٥٥.
٥٧. همان، ج ٢، ص ٩٨٧.
٥٨. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١٤، پيشين، ص ٢٦.
٥٩. قاضى عبدالجبار، المعنى، ج ١٤، پيشين، ص ١٥٥.
٦٠. قاضى عبدالجبار، المعنى، پيشين، ج ٨، ص ٤؛ عبارت قاضى عبدالجبار چنین است: «و ذكر شيخنا ابوعلی رحمة الله، أن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و انه اظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه، ليجعله عذرا فيما أتیه، و يوهم أنه مصيب فيه، و أن الله جعله اماما و ولاة الأمر، و فشى ذلك فى ملوك بنى امية، و على هذا القول قتل هشام بن عبدالملك غيلان رحمة الله».
٦١. قاضى عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، پيشين، ص ٧٦.
٦٢. محمدجواد مغنيه، الشيعة فى الميزان، الطبعة الحادى عشر، بيروت، دارالتيار الجديد، ١٤١٧ق، ص ٣٢٧.

طبع

سال هشتم - شماره ٣١ - بهار ١٣٨٩

٥٨