

مبادی تحلیلی و استنباطی مسئله شر

از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی اسدآبادی

عباس حاجیها*

چکیده

مقاله حاضر با تمسک به روش تحلیلی و اسنادی نشان می‌دهد قاضی عبدالجبار به ویژگی‌هایی در شهود اخلاقی قائل است که مبنای دریافت اصول اخلاقی هستند. وی از این منظر معنای شر را شناسایی کرده و برای آن تعریف حقوقی ارائه نموده است. از این رو، هدف مقاله ارائه مبانی و اصول «شر»، از دیدگاه قاضی عبدالجبار است.

در این زمینه، بیهودگی و دروغ‌گویی به عنوان مبانی ظهور شر معرفی شده، جایگاه خداوند و نسبت او با شر نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد. عبدالجبار در راستای نظر به اصل موضوع نیز سه دسته دلیل فلسفی، کلامی و وحیانی ارائه کرده تا نشان دهد خداوند نیز قادر به انجام شر می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: شر، آرزو، انگیزه، بیهودگی، دروغ‌گویی، خداوند.

مقدمه

از آنجا که آثار مهم قاضی عبدالجبار مانند کتاب الشرح و المعنی تا چندی پیش مفقود بود، تحقیقات علمی راجع به ایشان بسیار ناچیز و تا حدودی آنچه هم که انجام شده است جدید می‌باشد. در این زمینه می‌توان به کتاب عقل‌گرایی اسلامی، اثر جورج. اچ. هورانی به نگارش درآمده که توسط نگارنده ترجمه شده و به زودی چاپ خواهد شد. همچنین مقالاتی چند درباره عبدالجبار معتزلی درباره مسائل اخلاقی به چاپ رسیده‌اند که از این قرارند:

۱. مقاله‌ای درباره سقوط عبدالجبار معتزلی که بحث مختصری را درباره موضوع اخلاقی در آن می‌یابیم.^(۱)
۲. مقاله‌ای تحت عنوان «روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی».^(۲)

۳. مقاله «نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره ایمان و اسلام».^(۳)

از آنجا که مباحث اخلاقی در حوزه اسلامی بیشتر دینی هستند و متفکران مسلمان به فلسفی ساختن این مباحث کمتر توجه داشته‌اند، فقر این‌گونه مباحث مشهود است. از این‌رو، دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی با اینکه نقدهایی را متوجه خود می‌کند، دارای نوآوری‌هایی در حوزه عقلی و فلسفی است. لذا مقاله حاضر در این زمینه بدیع به نظر می‌رسد و نگارنده نیز سعی کرده تا مباحث را با نگاه فلسفی مورد بررسی قرار دهد تا جاذبه‌های جدیدی را در حوزه فلسفه اخلاق بیافریند.

مباحث فلسفی در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی بسیار پراهمیت هستند و با این حال با وجود غنای فراوانی که در حوزه اخلاق اسلامی وجود دارد، اما متفکران مسلمان کمتر به فلسفه اخلاق در این حوزه پرداخته‌اند^(۴) و از این‌رو، توجه قاضی عبدالجبار به عقل‌گرایی اخلاقی درخور توجه است و ضرورت دارد تا دانشمندان مسلمان

مسئله «شر» از مسائل روز است که در حوزه فلسفه، کلام و اخلاق به آن پرداخته شده است. در این زمینه، قاضی عبدالجبار معتزلی اسدآبادی از فیلسوفان بنامی است که مباحث گسترده‌ای را به نحو عقلی و کلامی مورد نظر قرار داده است. در مقاله حاضر، اصول و مبانی نگاه او، که شخصی حقوق‌دان، فیلسوف و متفکر بوده، درباره مسئله شر مورد بررسی قرار گرفته است. بی‌شک، عبدالجبار به این مسئله، از عقل معتزلی بیش از هر چیز تبعیت می‌کند و از این‌رو، بحث حاضر جنبه فلسفی بیشتری دارد تا جهت کلامی که در قرن پنجم (دوران عبدالجبار) بر جهان اسلام حاکم بوده است. امید است مباحث ارائه شده در این مقاله شمعی پرفروغ در پیشگاه اصحاب اخلاق و تفکر برافروزد.

- این نوشتار در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل است:
۱. عبدالجبار که بوده و چه آثاری داشته است؟
 ۲. اصول اخلاق به لحاظ معرفتی نزد عبدالجبار کدامند؟
 ۳. از نظر او، شهود عقلانی چه ویژگی‌هایی دارند که منجر به ظهور اخلاق می‌گردند؟
 ۴. معنای شر به لحاظ فلسفی و اعتزالی و نیز حقوقی، از نظر عبدالجبار معتزلی چیستند؟
 ۵. مبانی و بنیادهای شر کدامند؟
 ۶. نزد عبدالجبار اموری همچون انگیزه، اراده و آرزو چه نقشی دارند و اهمیت و ویژگی هر یک از آنها در مسئله شر و اخلاق تا چه حد است؟
 ۷. چرا شر در انسان ظهور می‌کند و عبدالجبار به این مسئله چگونه می‌نگرد؟
 ۸. اموری نظیر بیهودگی و دروغ‌گویی چه نقشی در ظهور شر دارند؟
 ۹. خداوند از دیدگاه عبدالجبار معتزلی چه نقشی در ظهور شر دارد؟

نیز به این امر توجه ویژه‌ای بنمایند. از این‌رو، تبیین و تنظیم فلسفه اخلاق اسلامی امری ضروری است تا به این وسیله جهانیان به غنای اخلاق اسلامی بهتر وقوف یابند. در این زمینه دیدگاه قاضی عبدالجبار به مسئله شرّ جاذبه‌های فلسفی این موضوع را می‌نماید.

احوال و آثار قاضی عبدالجبار

قاضی عبدالجبار بن احمد بن خلیل همدانی اسدآبادی بغدادی شافعی معتزلی، مکنّا به ابوالحسن، از علمای بزرگ و حقوق‌دانان بسیار برجسته تاریخ اسلام است. وی دارای تألیفات بسیاری است که برخی از آنها نظیر *المعنی و الشرح*، تا چند قرن پیش ناپدید شده بودند و اخیراً به دست آمدند. از دیگر آثار او می‌توان به *تنزیه القرآن عن المطاعن و الامالی* اشاره کرد. مناظره او با شیخ مفید در باب حدیث غدیر معروف است و مراتب علم او مورد تأیید صاحب‌بن عباد بوده است. وی در شهرهای زیادی از جمله ری، قاضی‌القضاة بوده و سرانجام به سال ۴۱۵ قمری درگذشت.^(۵)

دوران او، دوران روشن‌فکری اسلامی بوده است. وی هم‌عصر اخوان‌الصفا بوده، و نیز در عصری می‌زیسته است که کسانی همچون ابن‌سینا، صاحب‌بن عباد، ابوحنیفان توحیدی، مسکویه و بالانی ظهور داشته‌اند، و هر یک چراغی روشن برای تمدن اسلامی برافروخته‌اند.

عبدالجبار معتزلی، در موضوعات فراوانی بحث می‌کند. او از اینکه مسائل اخلاقی را به دقت بررسی کند، خرسند می‌شود، و یکی از دلایل این امر نیز این است که او، به عنوان یک قاضی و حقوق‌دان، به حق و باطل، خیر و شرّ، و از این رهگذر به مباحث متعددی راه پیدا می‌کند که همگی با فعل و انگیزه انسانی در ابعاد اخلاقی مرتبط هستند. از این‌رو، تعریف عبارات اخلاقی و حقوقی نزد

او اهمیت بسیاری دارند.

تعاریف بنیادین، یکی از اصول کاربردی قاضی عبدالجبار معتزلی است. او در طول همه مباحث خود قبلاً موضوع خود را نسبت به کلیدواژه بحث خود، روشن می‌سازد؛ از این‌رو، ما نیز در بحث از اخلاق در تفکر عبدالجبار معتزلی تعاریف او را سرآغاز مباحث قرار داده‌ایم. بنابراین، پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است موضع او را اولاً، نسبت به علم اخلاق، و ثانیاً، نسبت به مسئله شرّ روشن سازیم.

اصول و مبانی معرفتی اخلاق نزد عبدالجبار

اخلاق در تفکر عبدالجبار یک واژه معمولی و عامیانه نیست. او معتقد است که همین عبارت ریشه بسیار عمیقی دارد که تنها در شهود عقلانی انسان یافت می‌شود. حقیقت امر نزد او این است که شهود عقلانی بنیاد درک اخلاقی است. از این لحاظ، شهود عقلانی قضایای اخلاقی را به خوبی درک می‌کند؛ قضایایی نظیر اینکه فعل خطا شرّ است. پس تأمل عقلانی روشنگر حقایق نظیر این قضیه می‌باشد. «... والامر فیما له و لا جله قبح القبیح بالضد من ذلک، لان عند التأمل قد وقفنا علیه کوقوفنا علی ماله تحرک الجسم، و صلح من القادر. لا نامتی علمنا الظلم ضلماً، علمناه قبیحاً، و متی خرج عن هذه صفت لم یکن قبیحاً.»^(۶) اما اینکه خود شهود عقلانی چیست، پاسخ عبدالجبار این است: شهود عقلانی عبارت از معرفت داشتن به حقایق کلی.^(۷)

برای عبدالجبار شهود عقلانی منبع تمام‌نشدنی قضایای بدیهی و بنیادینی را تشکیل می‌دهد؛ قضایایی نظیر: «فعل خطا همیشه شرّ است»، «عبث بودن و فساد قبیح و شرّ است»، و «هر عاقلی می‌داند که ظلم شرّ است.»^(۸) اکنون که دانستیم نزد قاضی عبدالجبار شناخت

اخلاقی و خود قضایای اخلاقی توسط شهود عقلانی کسب می‌شوند، لازم است ببینیم شهود عقلانی چه ویژگی‌هایی دارد.

شهود عقلانی اخلاق و ویژگی‌های آن

قاضی عبدالجبار به خوبی می‌داند که «اخلاق» امری بنیادین در هستی انسان تلقی می‌شود. برای او، اخلاق بنیاد همه امور حقوقی میان انسان‌ها و خداست. بنابراین، باید دارای بنیادی مقدم بر همه امور دیگر باشد؛ بنیادی که با برهان، توصیه و مانند آن کسب نمی‌شود و شناخته نمی‌گردد، بلکه توسط شهود عقلانی کشف و درک می‌شود. از این رو، شهود عقلانی نزد او دارای ویژگی‌های مهمی است. این ویژگی‌ها را می‌توان از آثار عبدالجبار معتزلی به شرح ذیل معرفی و دسته‌بندی کرد:

۱. پیش از هر چیز این امر مهم است که شهود عقلانی، واضح‌ترین نوع معرفت است.^(۹) بنابراین، عبدالجبار آن را با اعتقاد راسخ عقلی به منزله امری که به عنوان آخرین معیار در باب حقیقت اخلاق و قضایای آن می‌توان پذیرفت، می‌پذیرد.^(۱۰) ویژگی دیگری که شهود عقلانی دارد، مبتنی بر ویژگی نخست است. اگر فرض عبدالجبار بر این است که شهود عقلانی واضح‌ترین و نخستین نوع معرفت است، بنابراین، آن باید مقدم بر وحی تلقی شود، و خودش از وحی کسب نگردد. این امری است که افراد عاقل هم در گفتار و اعمالشان نشانگر آن هستند.^(۱۱) دلیل عبدالجبار بر این امر با این تقریر بیان می‌شود: «... لأن کلّ عاقل يعلم قبح الظلم...»^(۱۲)

۳. شهود عقلانی بی‌نیاز از برهان و استدلال است. و بی‌نیازی آن از برهان امری است که همه اهل عقل آن را درمی‌یابند.^(۱۳) فایده شهود عقلانی در این مرحله است که همه قضایای بنیادین اخلاقی، نظیر «غصه هنگامی که

بی‌فایده باشد، شرّ است»،^(۱۴) «شرّ همواره خطاست»،^(۱۵) «اراده شرّ خودش شرّ است»^(۱۶) و «پشیمانی برای انجام فعلی نیکو قبیح است»،^(۱۷) از طریق شهود عقلانی کسب می‌شوند و به معرفت تبدیل می‌گردند. لازم به ذکر است که آنها معرفتی نیستند که از طریق برهان و استدلال کسب شوند.^(۱۸)

۴. همه حقایق ثابت، امری غیربرهانی هستند؛ یعنی بی‌نیاز به برهان می‌باشند؛ زیرا شهود عقلانی آنها را درک می‌کند؛ بنابراین، ویژگی دیگر حقایق را تأیید می‌نمایند.^(۱۹) ۵. شهود عقلانی همگانی است؛ یعنی هر دارای عقلی، دارای شهود عقلانی است و در درون خود از این موهبت برخوردار است.^(۲۰) از این حیث، همه عقلا به نحو مساوی این حقایق را شهود می‌کنند.^(۲۱)

۶. ویژگی دیگر شهود عقلانی این است که اختصاص به صریح‌ترین حقایق دارد. نیازی نیست که ما رنگ‌های مبصر را شهود عقلانی کنیم؛ زیرا آنها به حسن ظاهر ما درمی‌آیند و همگان، و حتی حیوانات هم آنها را درک می‌کنند؛ ولی حقایق بسیار قوی، نظیر اینکه «خطا شرّ است»، نیاز به شهود و ادراک بسیار قوی دارند، و هیچ‌یک از قوای آدمی قوی‌تر از شهود عقلانی نیست. بنابراین، شهود عقلانی اختصاص به درک این حقایق دارد؛^(۲۲) حقایقی که بی‌واسطه درک می‌شوند؛ یعنی معلوم بی‌واسطه هستند.^(۲۳)

از بحث مزبور به خوبی اهمیت علم اخلاق نزد قاضی عبدالجبار معتزلی، و نیز جایگاه ویژه آن معلوم می‌گردد.

معناشناسی عبارت شرّ

شرّ مسئله مهم و روز همه حکما و فلاسفه، دست‌کم از افلاطون به بعد بوده است. اکنون نیز مسئله شرّ، مسئله روز است و این امر به عنوان مسئله‌ای علیه خیر مطلق بودن

موجب رخ دادن آن گردیده است؛ به عبارتی، قدرت و تمکن بر شناخت آن به عنوان شر؛ چراکه او می‌توانست در صورت لزوم از آن اجتناب نماید.^(۲۸)

بنابراین، خود اراده معیاری است برای تصمیم‌گیری، راجع به این امر که شخص مستحق کیفر هست یا خیر. اگر او اراده آزاد داشته و می‌توانسته از فعل خطا احتراز کند، مستحق کیفر است.^(۲۹) بنابراین، جهت معناشناسانه خود «شر»، جهتی مقدم بر افعال خاطیانه، امور عینی مشمول کیفر و ملامت است، که تنها با شهود عقلانی و همگانی قابل ادراک است.

برای عبدالجبار یکی از راه‌های شناخت شر، «وحی» است. وحی در همین راستا شناساننده شر است. وی شر مورد شناسایی وحی را با شهود عقلانی در ارتباط می‌داند، و از این رو، معتقد است: شرور، به وسیله وحی شناخته می‌شوند و همین‌طور هم درک می‌گردند، و در اصل، باید به وسیله ارتباط با شرور عقلانی توضیح داده شوند. این تنها طریق مطالعه و شناخت بنیادهای شر است که بر شرور عقلانی متمرکزند. آنها همگی ذاتی و اولی هستند.^(۳۰) از این رو، شر امری بنیادین است، که در حکمت قاضی عبدالجبار بدیهی‌الذات معرفی می‌شود و شاید در تعریف آن دچار دور گردیم. از همین روی، عبدالجبار در معرفی آن به اموری نظیر بنیادی بودن آن اشاره دارد، و به نحوی پدیدارشناسانه در راه شناخت آن قدم برمی‌دارد. در نهایت، به نظر می‌رسد علی‌رغم اینکه خواننده تا حد زیادی با خود شر و جایگاه آن آشنا می‌شود، باز هم خرسند از تعاریف عبدالجبار نباشد.

معناشناسی حقوقی شر

نزد عبدالجبار، تعریف حقوقی شر به سهولت بیشتری صورت می‌پذیرد. او با توجه به اینکه حقوق دانی برجسته

خداوند مطرح می‌شود.^(۲۴) این امر، نزد قاضی عبدالجبار هم، در قرون چهارم و پنجم، مسئله مهمی بوده است. قاضی عبدالجبار مسئله شر را با مبانی خاص خود می‌بیند. اگرچه او مانند یک فیلسوف آن را بررسی می‌کند، اما صبغه حقوقی مسئله شر را نادیده نمی‌گیرد؛ زیرا قاضی عبدالجبار خود یک حقوق‌دان بسیار برجسته است. از این رو، تعریف عبارت شر، نزد او هم جنبه حقوقی دارد و هم جنبه عقلانی و فلسفی. بنابراین، در این بخش ما به هر دو لحاظ به مسئله شر می‌پردازیم.

شر معنایی گسترده‌تر از معانی عام و حقوقی دارد. در اینکه «فعل خطا» به منزله یک امر شر مستحق ملامت است شکی نیست، ولی نباید فراموش کرد که شر خودش یکی از بنیادهای فعل خطاست.^(۲۵) بنابراین، هرگونه فعلی که خطا تلقی گردد، خود معیاری را طلب می‌کند که آن «شر» نامیده می‌شود. در حالی که می‌توان فعل خطا را با قرارداد درک کرد،^(۲۶) خود شر تنها از طریق شهود عقلانی قابل درک است.^(۲۷) بنابراین، شر جامعیتی بیش از فعل خطا دارد، و هرکس که آن را انجام دهد مستحق سرزنش و مجازات خواهد بود. دلیل این امر این است که شر به تنهایی امری است که مستحق ذم و ملامت است، در حالی که ممکن است فعل خطای یک شخص جاهل و یا یک دیوانه مستحق هیچ‌گونه ملامتی نباشد. در همین زمینه، عبدالجبار اصالت در استحقاق ملامت برای شخص خاطی را آگاهی و علم به فعل خطا می‌داند، نه خود شر. برای او اراده از یک‌سو، و آگاهی از سوی دیگر، می‌تواند موجب بروز فعل خطا شود، اما چنانچه اراده و آگاهی در کار نباشد، بروز فعل خطا از شخص خوابیده و یا مجنون، مستحق ملامت و مجازات نیست؛ زیرا خیر بودن کیفر آدم گناهکار و خاطی، از رخداد خود شر ناشی نمی‌شود، بلکه فقط کسی که شر بودن آن را می‌داند

بنیاد امور شر نیستند، بلکه اموری منفردند که با آگاهی و اراده یک فاعل آزاد، به فعل خطا تبدیل شده‌اند، و از این رو، مستلزم کیفر فاعل خطا کار گردیده‌اند. بنابراین، این دسته افعال، دارای ویژگی ترکیبی بودن، و واقع شدن در یک مقوله خاص را دارند، که آن مقوله خاص صفتی می‌شود برای جداسازی فعل خطا از فعل خیر و حسن. (۳۷) دلیل قاضی عبدالجبار بر ترکیبی بودن معنای حقوقی شر این است که «شر بماهو شر»، که معنایی پدیدارشناسانه دارد؛ امری بسیط و مفهومی نامرکب است، در حالی که فعال خطا به عنوان شرّ حقوقی، امری مرکب است. اکنون قاضی عبدالجبار بر آن است که دلیل و ریشه تمایز شرّ حقوقی را با شرّ بسیط نشان دهد. او قایل است که وجود یک صفت، هم شر را مرکب و در نتیجه، قابل عینیت می‌سازد، و هم آن را از شرور دیگر متمایز می‌گرداند. پس منشأ اختلاف شرور و در نتیجه اختلاف کیفرهای آنها، در صفتی است که هریک به آن متصف می‌گردند. (۳۸)

اکنون که به تفاوت شرّ بسیط و شرّ عینی و حقوقی نزد قاضی عبدالجبار معتزلی پرداختیم، بجاست به بحثی در باب اقسام شروری بپردازیم که خود در قلّه شرور دیگر می‌ایستند، و سایر شرور از آنها ناشی می‌گردند.

اصول و مبادی شر

پیش‌تر دیدیم که قاضی عبدالجبار شرور حقوقی را به وسیله تعلق صفتی به آنها مشخص کرد. این امر، هم موجب عینیت شر می‌گردد و هم باعث اختلاف آنها؛ چراکه شرور با صفاتی خاص خودشان ظهور پیدا می‌کنند، و چنان‌که همان صفت به چیز دیگری تعلق گیرد، آن چیز شر نخواهد بود. قاضی عبدالجبار شر را به دو دسته تقسیم می‌کند که هر دو حقوقی هستند. دسته نخست، به حقوق قراردادی بازمی‌گردد و دسته دوم به

است، به خوبی مسائل را تحلیل می‌کند و در راستای بازشناسی شر گام برمی‌دارد. در تبیین معنای شرّ حقوقی، او شر و فساد را مترادف با قبیح برمی‌شمرد. (۳۱)

برای عبدالجبار، علی‌رغم حرفه قضاوت، نظریات پیشینیان او، مانند ابوهاشم معتزلی، (۳۲) دارای اهمیتند. ابوهاشم قایل بود که شرّ برای چیزی روی می‌دهد که به تنهایی مورد قبول واقع گردیده، و به خاطر آن، انسان شایسته کیفر و سرزنش شده است. وی در همین باب می‌گوید: «و ربّما مرفی کلام شیخنا ابی هاشم - رحمة الله - أن القبیح ما يستحق به الذم اذا انفرد، يتحرز بذلك عن الصغیر، لانه انما لم يستحق به الذم لا نه لم ینفرد.» (۳۳) بنابراین، اصول حقوقی نگرش به شرّ، در بادی امر رعایت می‌شود تا بتوان از این رهگذر، فعل مجرمانه و غیر آن را از هم تفکیک کرد، و فعل خطا و شر را مستحق کیفر و سرزنش دانست. و به همین دلیل، «فعل» خود امری است که در معناشناسی حقوقی شر، دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا باید فعل آزادانه و اختیاری باشد و نباید از سوی خداوند مقدر گردیده باشد. (۳۴) دیگر اینکه فعل از موجودی عاقل و هدفمند که توانایی انجام یا عدم انجام آن را دارد سرزده باشد؛ به عبارتی، فاعلی آزاد و آگاه. (۳۵) پس ارتباط فعل با فاعلی توانا دارای اهمیت است، تا فعلی به لحاظ حقوقی شر باشد، یاخیر؛ خطا باشد، یا صلاح.

از این‌رو، با عنایت به شهود عقلانی و قرارداد اجتماعی و حقوقی، پیوندی را میان این دو برقرار می‌کند که از یک‌سو، شهود عقلانی و همگانی امر شر است، و از سوی دیگر، امر حقوقی کیفر و ملامت خطا کار در کار است: «ان کل عاقل یعلم ان من حق فاعل الظلم ان يستحق به الذم...» (۳۶) از این‌رو، در تفکر حقوقی عبدالجبار، افعال شر به نوعی از ترکیب امور تشکیل می‌شوند. آنها به خودی خود، همچون معنای پدیدارشناسانه و اولیه شر

حقوق الهی به لحاظ الزام شریعت.

در گروه نخست، شروری از این قبیل قرار دارند:

۱. ظلم؛

۲. کذب؛

۳. اراده به شر؛

۴. امر به شر؛

۵. جهل؛

۶. تکلیف مالایطاق؛

۷. کفر نعمت.

انگیزه، اراده و آرزو

نزد قاضی عبدالجبار انگیزه، اراده و آرزو تفاوت‌های مهمی با یکدیگر دارند، که از این لحاظ، جایگاه خاصی را به هر کدام اختصاص می‌دهد. اکنون که به تقسیمات و اصول شرور نزد قاضی واقف شدیم، لازم است به این امور هم پرداخته شود.

۱. جایگاه اراده

برای عبدالجبار «اراده» برترین جایگاه را در تولید شر داراست، و حتی بنیاد هر شری تلقی می‌گردد.^(۴۲) بدهات اراده به شر برای همگان به شهود عقلانی معلوم است. همگان می‌دانند ارادهٔ فرد برای انجام شر به مثابه پایه‌گذاری شر است. پس از همان آغاز اراده او قبیح است. همگان اراده‌کننده به شر را مستحق مؤاخذه می‌دانند، و این امر به همان بدهاتی است که هر کس می‌داند فعل خطا، خطاست، و نیز شر است.^(۴۳) در مقابل، اراده برای رد خیر هم شر تلقی می‌گردد.^(۴۴)

دلیل بدیهی بودن و فهم همگانی نسبت به اراده این است که فعل ارادی را همگان در تجربه شخصی خود مشاهده می‌کنند؛ وجود اموری از این دست نیازمند دلیل نیست و فقط کافی است که شخص عاقل باشد.^(۴۵) هیچ عاقلی هدفدار بودن فعل و اراده معطوف به آن، و انتخاب نمودن را منکر نیست. او میان این حالت خود و ردش بر دیگری تمیز می‌دهد، و نیز میان آنچه که از خود او، و آنچه که از دیگری اراده می‌نماید تمایز قایل است.^(۴۶)

همچنین فاعل می‌داند که ارادهٔ شر به خودی خود، و تا جایی که اراده نشده و معطوف به شر نگردیده است، هیچ ملامت و کیفی را مستحق نیست؛ زیرا آنها اراده نشده‌اند.^(۴۷) در همین زمینه، باید خاطر نشان کرد که اراده برای شر این است که آن، نظیر خطاکاری و جهل، فعل

گروه دوم، قبیح شرعی هستند. در این گروه، رفتن به سوی قبیح، یا ترک برخی از واجبات، شر به شمار می‌روند؛ چراکه به معطل‌گذارند واجب‌منتهی شده‌اند.^(۳۹) اما دلیل شر بودن امور هفت‌گانهٔ فوق در ماهیت آنهاست. بنابراین، ماهیت شرور است که جایگاه آنها را به عنوان شری خاص که در قلهٔ سایر شرور می‌ایستد معلوم می‌کند؛ زیرا ممکن است امور فراوانی دارای مراتب فراوانی باشند. مثلاً، مراتب فراوانی از شر وجود دارد، ولی مسلم است که هر نوع از شر از آن حیث که در اوج و قلهٔ سایر اعضا و مراتب همان نوع از شر می‌ایستد، شری است، از آن حیث که آن نوع شر است. بنابراین، دروغ به خاطر این قبیح است که دروغ است، و ظلم به این دلیل شر است که ظلم است، و مواردی نظیر آن: «... و اذا صح ذلك فالکذب یقبح لانه کذب، و الظلم لانه ظلم، و کفر النعمه لانه کفر النعمه، و تکلیف مالایطاق لانه تکلیف مالا یطاق، و اراده القبیح، و الجهل، و الامر بالقیح، و العبث، لکونها بهذه الصفات، و ذکر جمیع القبايح بطول، و نحن الی اصولها»^(۴۰) از این رو، او خود قول به اصل بودن شروری را که در اوج می‌ایستد و تقسیمات و مراتب شرور را رقم می‌زند به عنوان فصلی مستقل در کتاب عظیم المعنی می‌آورد و به آن می‌پردازد.^(۴۱)

شری است، بدون لحاظ قصد خاص آن.^(۴۸)

عبدالجبار خاطر نشان می‌کند که فعل مزبور نمی‌تواند ضروری باشد؛ زیرا اگر ضروری می‌بود و یا آن را ضرورت می‌بخشید، فعل مزبور نمی‌بایست از او، به خاطر اینکه قادر و تواناست به انجام برسد.^(۵۳) بنابراین، انگیزه مذکور ضروری نیست، ولی او این فعل را به خاطر خود آن فعل انتخاب می‌کند.^(۵۴)

در اینجا عبدالجبار انگیزه‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند و از این حیث انگیزه‌هایی را که برای انجام ندادن فعل شر وجود دارند، به اختصار چنین بیان می‌کند:

الف. آن شناخت و آگاهی که شر است.

ب. آن شناخت و آگاهی که انسان می‌تواند بدون آن فعل را به انجام رساند.^(۵۵) بنابراین، انگیزه به همراه اراده در تصمیم برای فعل مهم است؛ زیرا صاحب انگیزه می‌بیند که در طول زمان از آن فایده می‌برد.^(۵۶)

۳. جایگاه آرزو

نزد عبدالجبار «آرزو» برای اموری به کار می‌رود که ذهن از غیرممکن بودن رخداد آن آگاه است. برای همین، ما می‌گوییم: آرزو می‌کنم که چنین و چنان می‌بود؛ یعنی امری را که می‌دانیم وجود دارد، رد می‌نماییم. یا اینکه می‌گوییم: من آرزو می‌کنم که چنین و چنان نکرده بودم؛ یعنی در گذشته، جایی این فعل را قطعاً انجام داده‌ام. عبدالجبار اینجا ابراز می‌کند: آرزو تأثیری بر رخداد این موضوعات ندارد؛^(۵۷) زیرا آرزوکننده اموری را آرزو می‌کند که همگی از موعده‌شان گذشته و در بسیاری از موارد به نحو دیگری قبلاً اتفاق افتاده‌اند. از این لحاظ، آرزو در اینجا امری است که چنانچه دنبال شود منجر به بروز و ظهور شر می‌گردد. در این زمینه، عبدالجبار ضمن مقایسه آرزو و اراده، نشان می‌دهد که آرزو منجر به شرور روان‌شناختی مانند حسرت و پشیمانی می‌گردد. از سویی،

اکنون اگر بدون لحاظ قصد خاص اراده، اراده به خودی خود برای شر، دارای وجهه‌ای نیست که شایسته ملامت باشد، بعکس، باید دانست که چون اراده، معطوف به قصد خاصی گردد که شر است، حتی اگر از مجنونی صادر شود، شایسته ملامت خواهد بود. این امر مبانی تفکر اشاعره را در هم می‌ریزد که قایلند خداوند برای اراده‌ای که احمق در جهان می‌کند، احمق نیست، و اکنون عبدالجبار پاسخ می‌دهد که اگر چنین اراده‌ای که خداوند در باب اراده کردن مجنون نموده حقیقت داشته باشد، پس خداوند شری را به انجام رسانده است. شر بد است، چه از خدا صادر شود، و چه از مجنون و چه از عاقل.^(۴۹)

۲. اهمیت انگیزه

نزد قاضی عبدالجبار، انگیزه حالتی عقلانی است در رابطه با فعل شناخت و آگاهی، همراه با توانایی خاص؛ با اینکه همراه حدس و باور فاعل است که مفید یا مانع آسیب است، و یا اینکه خیر می‌باشد.^(۵۰) همین‌طور انگیزه پرهیز از یک فعل، این آگاهی را به دنبال دارد که این شر است که می‌تواند در ارتباط با آن به کار برده شود.^(۵۱) از این‌رو، بزرگسالان خردمند، در حالت آگاهی و علم انگیزه‌هایی دارند؛ چراکه آنها فقط می‌توانند شناخت و آگاهی داشته باشند. در مقابل، اشخاصی که در خوابند، و فاقد علم و آگاهی می‌باشند، افعالی دارند، ولی بدون انگیزه و داعی.^(۵۲)

از نظر قاضی عبدالجبار، با اینکه انگیزه‌های متعددی می‌توانند همزمان، در ذهن و تصمیم وجود داشته باشند، ولی مطمئناً، تنها یکی از آنها معطوف به آنی است که فاعل اراده می‌کند. انگیزه‌ای که مدنظر اوست، در میان همه انگیزه‌های دیگر، تنها به سوی فعلی واحد رهنمون می‌کند که انتخاب آن فعل هم تلقی می‌شود. البته

استفاده می‌کند. برای او عبارت قبیح، مترادف با عبارت فساد و شر است.^(۶۲) در نزد او، شر و قبیح امری است که شخص مرتکب را مستحق ملامت و سرزنش می‌کند، و از این رو، در بحثی مفصل از «قبیح»، آن را به منزله همان شر، که معنای حقوقی وسیعی دارد، بیان و تعریف می‌کند.^(۶۳) بنابراین، عمل خطا، یا دروغ گفتن، اموری هستند که شر و قبیح تلقی می‌گردند.^(۶۴) برای او، شر همواره معطوف به چیزی است، و کسی که اجازه می‌دهد آن شر رخ دهد، مستحق سرزنش است، بدون اینکه دلیل خاصی داشته باشد.^(۶۵) بنابراین، جهت حقوقی شر، بر هر چیز تقدم دارد. وقتی یک شر اتفاق می‌افتد، یعنی عینیت امری را به همراه دارد؛ مثل به‌ناحق کشته شدن مظلومی، یا دروغ‌گویی، و یا صدمه زدن به کسی؛ همه اینها اموری عینی هستند که مبانی حقوقی خود را دارند.

مبای‌ی ظهور شر در انسان

نزد عبدالجبار، شرور موضوع بحث و بررسی علم حقوق قرار می‌گیرند و کسی که آنها را مرتکب می‌شود مستحق ملامت و کیفر می‌شود. حتی آنکه می‌گذارد شری رخ دهد، و با سکوت، و یا بی‌اثر بودن در جلوگیری از شر، اقدامی نمی‌کند، مستحق ملامت می‌گردد. با این حال، عبدالجبار خاطر نشان می‌کند: چیزی که یک فعل را شر می‌سازد، حالات خاص فاعل آن، مثل مکلف بودن و مغلوب بودن و یا تحت کنترل بودن آن نیست.^(۶۶) عبدالجبار به این دلیل وارد این بحث می‌شود تا ردیه‌ای بر نظریات اشعری وارد کرده باشد؛ نظریاتی که هرگونه فعلی را منتسب به خواست و اراده و قدرت خداوند می‌کند. وی در پاسخ قطعی خود به اشاعره درباره موضوع افعال انسان مبنی بر اینکه افعال آدمی همگی تحت اراده و کنترل خداوند است، پاسخ می‌دهد: اگر چنین بود، همه

برخلاف اراده، آرزو موجب هیچ دستاوردی نیست؛ زیرا آرزو درباره امور دست‌نیافتنی است که پیروی از آن جز ناکامی چیزی به همراه نخواهد داشت.^(۵۸) با این حال، از منظر قاضی عبدالجبار آرزوی معطوف به شر موجب مجازات و ملامت نیست.^(۵۹)

۴. تفاوت میان اراده و آرزو

از منظر عبدالجبار معتزلی، آرزو و اراده تفاوت‌هایی دارند که جایگاه آنها به وسیله شناخت این تمایزات روشن می‌شود. در ذیل، به تفاوت‌های آرزو و اراده اشاره می‌شود:
۴-۱. از نظر عبدالجبار، اراده همواره معطوف به زمان مستقبل است، در حالی که انگیزه معطوف به زمان ماضی است. تفاوت دیگر این است که در اراده تصمیم وجود دارد، در حالی که در آرزو تصمیم وجود ندارد، بلکه تنها حسرتی از سر ناکامی و پشیمانی وجود دارد.^(۶۰)

۴-۲. تفاوت دیگر این است که اراده برای اموری می‌شود که انجام یافتنی هستند؛ یعنی هیچ‌کس برای اموری که صورت نمی‌پذیرند اراده نمی‌کند؛ در حالی که برای بسیاری از امور دست‌نیافتنی ممکن است آرزو شود. (توجه عبدالجبار از این رو مهم است که هیچ‌گاه آرزو معطوف به شر مستحق ملامت نمی‌شود؛ یعنی کسی را به این خاطر که آرزو می‌کند ای کاش فلان خانه بر سر صاحبش خراب شده بود، کیفر نمی‌کنند، ولی کسی را که اراده معطوف به عمل و قصدی برای خراب کردن فلان خانه بر سر صاحبش دارد، حتماً باید ملامت کرد، هرچند که از نظر عبدالجبار اراده ضرورت‌بخش فعل نیست.)^(۶۱)

مبای‌ی عبارت شر نزد قاضی عبدالجبار معتزلی

قاضی عبدالجبار، عبارت «قبیح» را برای مسئله شر برگزیده است، و در همه آثار خود، از این عبارت به کرات

فایده‌ای تصور نمی‌شود، شَرِّند. بنابراین دیدگاه، امور خیر، اموری فایده‌مند، و دارای سود می‌باشند، و اگر امری رخ دهد که فی مابین خیر و شر است، باز هم می‌توان آن را شر دانست.^(۷۱) البته وی خاطر نشان می‌کند که امور بی‌فایده سه دسته‌اند:

۱. اموری که شخصی با تحمل شَرِّی، درآمدی حاصل می‌کند.
۲. اموری که بدون تحمّل شر درآمدی حاصل می‌کند، ولی کار او بی‌فایده است.
۳. آن‌گاه که کار بسیار مفیدی انجام می‌گیرد و شَرِّی کوچک را به همراه دارد.

مثال‌های مربوط به امور بی‌فایده منتهی به شر:

۱. مثال برای نوع اول: اگر مردی اجازه دهد که او را بزنند، مشروط بر اینکه زننده، غرامت او را با چیزی با ارزش تر نسبت به هنگامی که زنده است، به او بپردازد. در اینجا افعالی موافق به انجام رسیده؛ یعنی یکی زده و دیگری، خورده است، و غرامت نیز پرداخت گردیده است، و در واقع و ظاهر خطایی انجام نشده است. با این حال، زدن شر است؛ چراکه فعل زدن عملی بی‌فایده است و هیچ دلیلی برای مفید بودن آن وجود ندارد.
۲. مثال برای نوع دوم: نوع دوم مانند مردی است که اجیر شده، تا آب را از بخشی از دریا بکشد، و به بخش دیگر دریا بریزد. در این حالت، به کسی زیانی وارد نیامده، اما این امر به دلیل بی‌فایده بودن، شر است.

۳. مثال برای نوع سوم: فرض کنید مردی در آب غرق شده است، و به دیگری اجازه می‌دهد که او را از آب بیرون بکشد. این عمل، از طریق دستی که شکسته، توسط نجات‌دهنده به انجام می‌رسد، و برای این کار به او جبران نیز می‌پردازد. هیچ خطای انجام شده‌ای وجود ندارد؛ زیرا درد زودگذر، جبران بیش از اندازه‌ای را در پی دارد. اما این فعل شر است؛ زیرا آن باید با به کار بردن دست سالم

افعال مشابه انسان می‌باید شر باشد؛ زیرا همگی آن اعمال که از موجودات سر می‌زند، در ارتباطات و دیگر اموری که تحت سلطه‌اند، از سوی خداوند سر زده است.^(۶۷) وی در پی استدلالی که ارائه می‌دهد، می‌خواهد نشان دهد افعال آدمی به لحاظ شر یا خیر بودن منتسب به خداوند نیست. مثلاً، یک نفر هم می‌تواند مالک برده‌ای باشد، و در عین حال، مملوک خداوند باشد. باید توجه کرد که اگر مبادی اشاعره صحیح بود، و این ارتباطات معیار ارزش افعال انسان می‌بود، لازم می‌آمد که در یک زمان خیر و در زمان دیگر شر باشد.^(۶۸) در نظر عبدالجبار، اگر تنها ملاک شر و خیر فعل الهی باشد، پس فعل واحد، مثل قتل مظلوم، می‌تواند در زمانی خیر و در زمانی شر باشد. در حالی که قتل مظلوم همواره شر است، و هیچ‌گاه کسی آن را خیر تلقی نمی‌کند. وی در راستای همین بحث خاطر نشان می‌کند: حتی با تفاوت فاعل‌ها نمی‌توان فعل شر را شر تلقی نکرد، بلکه او تأکید می‌کند که می‌خواهد اثبات کند این مطلب امری ثابت است، و می‌توان برای شر مبادی ثابت و دایمی معلوم کرد، و بنابراین، حکم در این حوزه، براساس افعال واحد الهی و ازلی، حکمی است براساس افعال انسان.^(۶۹) از این رو، حکم قطعی عبدالجبار در باب صدور شر از انسان، و براساس اراده آدمی به این‌گونه است. او قائل است که چون امکان صدور یک شر از نوع خاصی و یا دو شر از دو نوع، از فاعلی واحد ثابت گردید، و نیز معلوم گردید که گاهی شر از این جنسند، بنابراین، در صدور شر از فاعل واحد نباید شک و تردیدی روا داشت.^(۷۰)

بی‌فایده‌گی به منزله یکی از مبادی شر

یکی از اموری که نزد عبدالجبار شر تلقی می‌گردد، امور بی‌فایده می‌باشند. این دسته امور، به دلیل اینکه برایشان

است. برای عبدالجبار، دروغ‌گویی، برابر با «کذب بودن سخن» است؛^(۷۷) یعنی اگر از کسی پرسند که فلانی در خانه هست یا خیر، و او در پاسخ بگوید: نه، و در واقع، آن فرد در خانه باشد، پاسخ‌دهنده دروغ گفته است، حتی اگر اعتقاد داشته باشد که واقع امر را گفته است. از نظر عبدالجبار، با اینکه سخنی واحد، و پرسنده‌ای واحد، و پاسخ‌دهنده‌ای واحد، و مورد سؤالی واحد در کار است، و نیز اراده‌ای واحد وجود دارد، نفس خبر چون صادق است، آن غیر از خبری است که دروغ می‌باشد. بنابراین، چون همان پاسخ واحد در حال درستی ادا شود، راست می‌باشد، و بعکس در حالت غلط دروغ تلقی می‌شود.^(۷۸)

خداوند و شر

مسئله شر در رابطه با خیربودن مطلق خداوند امری است که از هیوم، فیلسوف انگلیسی، عنوان شد، و نویسندگانی نظیر داستایوسکی در رابطه با آن رمان نوشتند. بحث میان دو برادر، یعنی «ایوان» و «الیوشا» در کتاب *برادران کارامازوف*، در همین باب است.^(۷۹) ولی نزد عبدالجبار، مسئله صبغه سنتی و تاریخی خود را دارد؛ صبغه‌ای که هنوز هم دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ اینکه آیا خداوند قادر به انجام شر است یا خیر، و آیا اصولاً شر نزد او امری است ضروری یا خیر، و سرانجام اینکه آیا او مرتکب عمل شر می‌شود، یا خیر. استادان عبدالجبار، نظیر نظام، اسواری و جاحظ قایل بودند که برای خداوند ناممکن است که قدرت بر انجام شر داشته باشد؛ زیرا اراده شر به واسطه او باید با ذات مطلق او ناسازگار باشد، و باید نقص و خواست الهی را برای انجام شر به کار بندد.^(۸۰)

ادله عبدالجبار بر توانایی انجام شر توسط خداوند

با وجود نظریه معتزلیان اولیه دال بر عدم توانایی خداوند

توسط نجات‌دهنده به خوبی به انجام می‌رسید. معلوم است که به کار بردن دست شکسته به سادگی بی‌استفاده و بی‌فایده بوده است. در همین زمینه، می‌توان این مثال را هم آورد: اگر خداوند بی‌دلیل به کسی رنج و دردی را تحمیل کند، می‌باید که یقیناً در زندگی بعدی این را برای او جبران نماید. در این حال، اگرچه خطایی به ظاهر رخ نداده است، اما چنین فعلی باید شر باشد؛ چراکه بی‌فایده است.^(۷۲)

مثال سوم ظاهراً پاسخی به نظریه اشاعره مبنی بر فعالیت بی‌چون و چرای خداوند است، که چون فعلی اینچنین به انجام رساند، آن فعل شر نخواهد بود، و عبدالجبار با استدلال‌های خود چنین فعلی را از جانب خداوند مردود می‌شمارد، و گرنه آن هم شر خواهد بود.^(۷۳) بنابراین، افعال بی‌فایده دسته‌ای از افعال شر‌زند، که خود به سه دسته تقسیم می‌گردند. در همین زمینه، عبدالجبار پاسخی را که همواره در ردّ مبانی نظری اشعری وارد می‌سازد، به بیانی دیگر به آنها ارائه می‌دهد.

حقیقت دروغ‌گویی از منظر قاضی عبدالجبار

دروغ‌گویی فعلی است که بی‌واسطه درک می‌شود شر است.^(۷۴) از نظر عبدالجبار، دروغ‌گویی یکی از اصول شر است.^(۷۵) برای او، این امر بی‌واسطه درک می‌شود که غفلت و دروغ‌گویی یا بی‌فایده هستند، و یا مستقیماً شر تلقی می‌گردند. اگر دروغ هیچ‌گونه دفع ضرر و یا فایده‌ای را به همراه نداشته باشد، حتماً شر است.^(۷۶) البته عبدالجبار تأیید می‌کند که گاهی یک دروغ کوچک و کم‌اهمیت می‌تواند از ملامت معاف باشد، مشروط بر اینکه فاعل آن، دارای طاعات فراوانی باشد. با این حال، دروغ‌گویی به خودی خود شر است، و اگر یکی از دروغ‌های کوچک می‌تواند گاهی نادیده گرفته شود، در برابر اعمال خیر فراوانی است که دروغگو انجام داده

بر فعل شر، عبدالجبار معتقد است که خداوند قادر به انجام شر می‌باشد. دلایل او به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم می‌شوند. (۸۱)

۱. دلایل عقلی

- ۱-۱. اگر خداوند قادر به انجام شر نبود، می‌بایست که حتی از یک کودک ناتوان‌تر باشد. (۸۲)
- ۱-۲. امور خیر و شر در جنسشان شبیه به یکدیگرند، و این اصلی است که باید به همه اجناس بسط داده شود. بنابراین، چنان‌که خداوند قادر به انجام خیر است، می‌باید به انجام دادن شر هم قادر باشد. (۸۳)
- ۱-۳. شرط متعالی بودن خداوند در این است که او به همه گونه‌های افعال توانایی و قدرت انجام داشته باشد. (۸۴)
- ۱-۴. خداوند با اینکه می‌تواند شر انجام دهد، اما نیازمند به انجام آن نیست؛ زیرا او بی‌نیاز است. (۸۵)

۲. دلایل نقلی

- ۲-۱. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (یونس: ۴۴) بنابراین از آیه شریفه معلوم می‌شود که خداوند، موجودی خطاکار نیست، و این آیه به این معنا نیست که او شر انجام می‌دهد. ولی او توانایی بر شر دارد. خداوند در آیه به گونه‌ای سخن گفته که گویی از خود به خاطر انجام ندادن شر تمجید می‌نماید. پس او باید توانایی بر انجام شر داشته باشد تا بتواند از خودش تمجید نماید. (۸۶)
- ۲-۲. درد و رنجی که در دنیا ملاحظه می‌شود، تحمیل به منزله شر نیستند، بلکه آنها غالباً آزمایش الهی‌اند، و به طور خاص هم غرامت بسیاری از اعمال می‌باشند، تا در زندگی واپسین پاک باشیم؛ بنابراین، آنها شر نیستند. (۸۷)
- ۲-۳. دلیل سوم او با توجه به آیات قرآنی این است که هرچند خداوند می‌تواند فعل شر انجام دهد، ولی این امر

قابل قبول نیست که او این کار را بکند. (۸۸)

دفاع عبدالجبار بر قدرت الهی که می‌تواند شر انجام دهد، با این امر خاتمه می‌یابد که چگونه انسان می‌تواند شر انجام دهد و میان انجام دادن و یا انجام ندادن آن انتخاب کند، و شر را انجام ندهد، اما خداوند از چنین توانایی برخوردار نباشد؟ این بیانی است که او در اثبات توانایی خداوند بر شر ارائه می‌کند، ولی مسلم است که نگرش او بیش از اینکه به این بیان تلقی باشد، فلسفی است؛ زیرا مطابق یک قاعده فلسفی، هر معلولی به نحو اولی در حیطه کمالات علت خود وجود دارد. چگونه توانایی انسان بر گناه و قدرت انتخاب او که توسط خداوند به او افزوده شده است، به نحو بالاتری در حیطه قدرت و علم و اختیار خداوند نباشد؟ این آخرین بیانات او در باب اصل موضوع در کتاب شرح (ص ۳۱۳) است که عنوان می‌گردد، تا رأی نهایی او در قالب بیانی موجز ارائه کند. (۸۹)

نقد و بررسی

در نگاه عبدالجبار درباره مسئله شر نقاط قوت و نقاط ضعفی وجود دارد که ما در این بخش به هر دوی آنها می‌پردازیم. او مبنای شناخت خیر و شر را شهود عقلانی می‌داند و از این حیث تکیه‌گاه محکمی را برای تشخیص خیر و شر نشان می‌دهد، با وجود این، او خاطر نشان می‌کند که یکی از راه‌های شناخت شر، وحی است و به نظر می‌رسد که منظور او آیات سوره‌های (بقره: ۲۱۶؛ نساء: ۱۹) قرآن مجید در این باره باشد. و همچنین تأکید وی بر اراده انسان در انجام افعال و در نتیجه، مسئول شناختن انسان در قبال افعالش را مورد توجه قرار داده است که اینها از نقاط قوت نظریه اوست. اما تأکید او بر این امر که دروغ‌گویی مطلقاً شر است، نظیر سخن کانت در این باره است که نوعی افراط‌گرایی را در این باره یادآور

پی‌نوشت‌ها

1. International journal of Middle East Studhes, "Gabriel said Reynolds", *The Rise and Fall of Qadi abd al-jabbar*, v. 37, p. 3-18.
- ۲- «روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، سال چهارم، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۷۴-۱۹۵.
- ۳- «نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره ایمان و اسلام»، الهیات تطبیقی، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۱-۲۰.
- ۴- محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۲۹.
- ۵- خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، ص ۱۹۵۴-۱۹۵۹.
- ۶- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تعدیل و تجویز احمد فؤاد الاهوانی و ابراهیم مدکور، به اشرف طه حسین، ج ۶، ص ۵۸-۵۷؛ ج ۱۱، ص ۱۲.
- ۷- همان، ج ۱۲، ص ۶۶.
- ۸- همان، ج ۶، قطعه ۱، ص ۶۳-۶۴.
- ۹- همان، ص ۳۱۳.
- ۱۰- همان، ج ۱۲، ص ۵؛ ق ۲، ص ۱۸۵.
- ۱۱- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۲۱.
- ۱۲- همان، ص ۱۸؛ همان، ص ۶۳.
- ۱۳- همان، ص ۸.
- ۱۴- همان، ص ۶۳.
- ۱۵- همان، ج ۸، ص ۳۰۱۲ و ۳۰۵۶.
- ۱۶- همان، ج ۶، ق ۲، ص ۱۰۱؛ ق ۱، ص ۲۶۰.
- ۱۷- همان، ق ۱، ص ۶۳.
- ۱۸- همان، ج ۱۲، ص ۱۹۰؛ ج ۶، ق ۱، ص ۲۰ و ۶۳؛ ج ۱۳، ص ۲۲۹۳۰.
- ۱۹ و ۲۰- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۶۳-۶۴.
- ۲۱- همان، ص ۶۳ و ۵۷۸؛ ج ۱۳، ص ۳۰۸ و ۳۱۲.
- ۲۲- همان، ج ۷، ص ۱۸۵؛ ج ۱۲، ص ۵.
- ۲۳- همان، ج ۱۳، ص ۳۰۱؛ ج ۷، ص ۶۶.
- ۲۴- مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۷۵.
- ۲۵- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، همان، ج ۱۳، ص ۳۰۹ و ۳۰۱.
- ۲۶- چنان‌که یک عرب بیابانگرد تاراج را خوب و عادلانه تلقی کند، ممکن است بتوان فعل خطا را امری مبتنی بر رسوم، وضعیت فرهنگی و قرارداد تلقی کرد. بنابراین، غارت برای او شر تلقی نمی‌شود (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۰).
- ۲۷- همان، ص ۲۰ و ۶۳.
- ۲۸- همان، ج ۸، ص ۳۱۱.
- ۲۹- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۱۶-۱۷.
- ۳۰- همان، ج ۱۳، ص ۲۹۸؛ ج ۱۴، ص ۱۵۴.
- ۳۱- همان، ج ۱۴، ص ۴۱۲.
- ۳۲- ابوهاشم متوفای ۳۲۱ ق از متکلمان معتزله بوده که مورد وثوق

می‌شود؛ چراکه در صورتی دروغی بتواند جان بی‌گناهان زیادی را نجات دهد با توجه به نتیجه خوبش نمی‌تواند شر تلقی گردد.^(۹۰) و نیز او انگیزه را امری عقلانی می‌داند، در صورتی که همیشه این چنین نیست و چه بسا که انگیزه‌هایی مبتنی بر اموری عاطفی و احساسی و یا حتی غریزه‌ای باشند.

نتیجه‌گیری

در حالی که فلسفه اخلاق به عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف امری جدید است، می‌توان قاضی عبدالجبار را یک فیلسوف اخلاق دانست که اندیشه‌هایش تازه و نوین هستند و این امر در مقاله حاضر قابل درک است. در همین زمینه، موضوعاتی که او درباره مسئله شر طرح نموده، همگی بدیع و پرجاذبه هستند و این امر در مباحث مربوط به اراده و آرزو و انحراف شر بارز است. از سویی، عبدالجبار از فیلسوفانی است که دقت نظر حقوقی و علمی و ثیقی داشته است و در همین زمینه، دست به تدوین مسئله اخلاقی خیر و شر زده است که جنبه فلسفی - حقوقی دارد. او در این زمینه، به شهود عقلانی در حوزه اخلاق قایل بوده و پیش از هر چیز معناشناسی و معرفت‌شناسی مسئله شر را موردنظر قرار داده است. از این حیث، مبانی و مبانی شر و اسباب ظهور و پیدایش آن به ویژه در انسان توسط اموری نظیر انگیزه، اراده و آرزو تبیین می‌شوند و تا حد زیادی جنبه روان‌شناختی دارد و از سویی، مبناشناسی شر به عنوان بیهودگی، بی‌فایده‌گی و دروغ‌گویی و جایگاه و نقش خداوند در این باره مورد بحث و بررسی او قرار گرفته است. وی از جمله کسانی است که شر را نیز در زمره افعال الهی قلمداد می‌کند و آن را چونان خیر امری وجودی می‌داند و برای آن استدلال اقامه می‌نماید و به این وسیله خود را در حوزه عقل‌گرایی اسلامی، از جبرگرایی اشعری جدا می‌سازد.

- عبدالجبار معتزلی بوده است. وی دارای آثار مهمی است که برخی از آنها دارای اهمیت بالای فلسفی هستند؛ مانند: **النقض علی ارسط لیس فی الكون و الفساد و کتاب الانسان**. (سید محمدباقر خوانساری، **روضات الجنات فی احوال العلماء**، ذیل ترجمه ابواعلی جیبی)
- ۳۳- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، همان، ج ۶، ق ۱، ص ۲۶.
- ۳۴- همان، ص ۳۴.
- ۳۵- همان، ص ۵۶؛ و نیز، ر.ک: ص ۷۸.
- ۳۶- همان، ص ۱۹۲.
- ۳۷- همان، ص ۵۲.
- ۳۸- همان، ص ۶۱.
- ۳۹- همان، ص ۵۸.
- ۴۰- همان، ص ۶۱.
- ۴۱- همان، ص ۶۱-۶۹.
- ۴۲- همان، ص ۲۶.
- ۴۳- همان، ق ۲، ص ۱۰۱.
- ۴۴- همان، ق ۱، ص ۶۲؛ ج ۱۷، ص ۳۰.
- ۴۵- همان، ج ۶، ق ۲، ص ۸.
- ۴۷- همان، ق ۱، ص ۸۲.
- ۴۸- همان، ص ۸۳.
- ۴۹- همان، ق ۲، ص ۳۴۱.
- ۵۰- همان، ق ۱، ص ۱۹۶؛ ج ۱۴، ص ۴۴.
- ۵۲- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۱۸۸.
- ۵۳- همان، ص ۱۸۸.
- ۵۴- همان، ص ۱۸۹.
- ۵۵- همان، ص ۱۹۱.
- ۵۶- همان، ق ۲، ص ۸۹.
- ۵۷- همان، ص ۳۷؛ ج ۱۱، ص ۱۵۹۶.
- ۵۹- همان، ق ۲، ص ۸۴۸.
- ۶۱- همان، ج ۱۱، ص ۱۵۹.
- ۶۲- همان، ج ۱۴، ص ۴۱۲.
- ۶۳- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۱۸.
- ۶۴ و ۶۵- همان، ص ۲۶.
- ۶۶ و ۶۷- همان، ص ۸۷.
- ۶۸- همان، ص ۸۹.
- ۶۹- همان، ص ۵۹-۶۰.
- ۷۰- همان، ج ۵، ص ۳۰-۳۱.
- ۷۱- همان، ج ۳، ص ۲۸، ۲۹۸ و ۲۹۹؛ ج ۶، ق ۱، ص ۳۶.
- ۷۲- همان، ج ۱۳، ص ۲۲۹.
- ۷۳- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۲۸، ۴۵، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۲۱۳ و ۲۱۴.
- ۷۴- همان، ج ۱۳، ص ۳۵۱.
- ۷۵- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۶۱.
- ۷۶- همان، ص ۱۸ و ۶۶.
- ۷۷- همان، ص ۱۹.
- ۷۸- همان، ص ۸۴؛ ج ۱۳، ص ۳ و ۸۹.
79. Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, p. 219.
- ۸۰- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، همان، ج ۶، ق ۱، ص ۱۲۷.
- ۸۱- این نظر عبدالجبار مخالف نظر کسانی است که شر را بالضرورة متضاد خیر می‌دانند. از جمله مؤید این نظر در الهیات یهودی و مسیحی وجود دارد. (ر.ک: **عهد عتیق**، کتاب ایوب، باب هفتم دوازدهم)
- ۸۲- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، همان، ص ۱۳۲.
- ۸۳- همان، ص ۱۲۹؛ با این حال، بسیاری از متکلمان شیعه و اشعری این نظر را تأیید کرده‌اند که در این زمینه می‌توان از ابوحامد غزالی (**الاقتصاد فی الاعتقاد**، تعلیق و مقدمه ابراهیم آگاه و حسین آتای، ص ۵۱ و ۵۲) و شیخ طوسی (محمدبن حسن طوسی، **تمهید الاصول فی علم الکلام**، ص ۹۲) نام برد.
- ۸۴- ابوالحسن عبدالجبار معتزلی، همان، ص ۷۶ و ۱۵۹.
- ۸۵- همان، ص ۱۷۷.
- ۸۶- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۴۶ و ۱۳۴.
- ۸۷- همان، ص ۱۷۹؛ ج ۱۳، ص ۳۶ و ۴۰۵.
- ۸۸- همان، ج ۶، ق ۱، ص ۶ و ۱۸۵.
- ۸۹- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: محمدباقر مجلسی، **بحار الانوار**، ج ۵۵، ص ۱۵؛ مرتضی مطهری، **عدل الهی**، ۱۷۹.
- ۹۰- ر.ک: محمدتقی مصباح، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۲۹۲.
- منابع**
- پترسون، مایکل و دیگران، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- خوانساری، سید محمدباقر، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، ایران، بی‌نا، ۱۳۴۷.
- زرکلی، خیرالدین، **الاعلام**، مصر، بی‌نا، ۱۹۵۴م.
- طوسی، محمدبن حسن، **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد**، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
- **تمهید الاصول فی علم الکلام و هو شرح علی رساله حمل العلم والعمل**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- عبدالجبار معتزلی، ابوالحسن، **المغنی فی ابواب التوحید و العدل**، التعذیل و التنجیز: احمد فؤاد الاهوانی و ابراهیم مدکور، با اشراف طه حسین، مصر، الشركة العربیه، ۱۳۸۲ق.
- غزالی، ابوحامد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، تعلیق و مقدمه ابراهیم آگاه جویوقچی و حسین آتای، آنقره، دانشگاه آنقره، ۱۹۶۲م.
- مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت، دارالاحیاء، ۱۴۰۳ق.
- مطهری، مرتضی، **عدل الهی**، قم، صدرا، ۱۳۶۱.
- مصباح، محمدتقی، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷.
- **فلسفه اخلاق**، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.