

نظریه عدالت قاضی عبدالجبار؛ مطالعه‌ای تطبیقی در کلام اعتزالی و

حقوق عمومی

محمد امامی^{*۱}

سیدمجتبی حسینی کرابی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱

چکیده

از جمله موضوعات مهم علم کلام، رفتارهای ارزشی و هنجاری در باب انسان^۱ و جامعه است و از همین رو با مباحث هنجاری حقوق عمومی مرتبط است. از آنجا که حقوق عمومی با مقوله‌های حکومت^۲ و شهروند و تنظیم رابطه‌ی آن‌ها سروکار دارد، نگاه حقوق عمومی به این دو حوزه با رویکردی تجویزی^۳ و هنجارین^۴ نقطه پیوندش با مباحث کلامی است. به عبارت دیگر، علم کلام در «بعد ارزش‌شناسی»^۵ با حقوق هم‌شانه و متصل می‌شود. از جمله مباحثی که در بُعد ارزش‌شناختی مطرح می‌شود، نظریه عدالت است که همانا نقطه دقیق اتصال کلام و حقوق عمومی محسوب می‌شود. در واقع، متکلمان زمانی که امرحکمرانی و حکومت را دغدغه‌ی خود می‌یافتند از مدخل «نظریه عدالت» و مفهوم «اخلاق» به مسایل مربوط به حکومت وارد می‌شدند و تأکید بر چگونگی یافتن پاسخ مطلوب داشته‌اند.

مباحثی نظیر آزادی اراده و اختیار سیاسی مردم، تأکید بر عقلانیت و چگونگی رابطه‌ی حاکم با افراد جامعه، از جمله موضوعات مورد بحث در آراء قاضی عبدالجبار، از برجسته‌ترین متکلمان معتزلی است که در حوزه‌ی حقوق عمومی نیز نمود دارد. در همین راستا بررسی عناصر و پشتوانه‌های نظریه عدالت قاضی و ارتباط آن با برخی از مهم‌ترین انگاره‌های حقوق عمومی نظیر «چگونگی مشروعیت حاکم و حکومت»، «تنظیم رابطه حکومت و شهروندان» و یا «مفهوم و ویژگی‌های قدرت سیاسی مطلوب» مورد بحث قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: حقوق عمومی، نظریه عدالت، کلام، اعتزال، قاضی عبدالجبار.

^۱ - Valorizing and normative human behaviors

^۲ - Government

^۳ - Prescriptive

^۴ - Normative

^۵ - Axiology

*۱-استاد مدعو گروه حقوق بین الملل و عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران، dr.emami27@yahoo.com

۲-دانشجوی دکتری رشته حقوق عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

publiclaw.karabi@gmail.com



۱- حقوق عمومی و نقطه پیوند آن با علم کلام

یکی از عناصر اصلی زندگی در دوران معاصر- در کنار علم، فلسفه و فنون و فناوری‌ها و اکتشافات جدید- قانون و حق به معنای جدید کلمه بوده است. کسی مثل میرزا یوسف خان مستشارالدوله به هنگام کار در سفارت ایران در پاریس، با نظاره به عناصر زندگی مدرن از جنبه‌های مختلف آن دوران، نظیر پیشرفت‌های علمی، نظم و تنسيق امور، نهادهای جدید سیاسی و اجتماعی، از آن پرسید که چه چیزی، چنین اموری را ممکن ساخته است؟ حاصل مطالعه او این بود که همه‌ی آن دستاوردها و امداار یک کلمه‌اند: قانون. وقتی به ایران بازگشت رساله «یک کلمه» را نوشت و کوشید نشان دهد آن یک کلمه در میراث دینی خود ما وجود داشته است. باری، مسلمین پس از رویارویی با پدیده‌ی تجدد، از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به این سو، کوشیدند نهادهای مدرن - مانند قوه قانون گذاری، دادگستری و آموزش نوین، صنعت و مردمسالاری - را وارد جامعه‌ی خود کنند. اما به نظر می‌رسد، تا همین زمان نیز هنوز نتوانسته‌اند یک مسئله را حل کنند: تفاوت قانون مدرن با احکام شرعی چیست؟ برای مثال مسئله مالیات و بحث خمس و زکات و یا مباحث مربوط به قواعد بانکداری مدرن و مسئله ربا. منازعات نظری صدر مشروطه، همه گواه مسئله همان نزاع میان شرع و قانون بوده است. به نظر می‌رسد کسانی که به طور جدی با قانونگذاری و نمایندگی و وکالت مردم برای قانونگذاری مخالف بودند، فکر می‌کردند قانونگذار و نمایندگان مردم می‌خواهند دست به «تشریح»، به معنای دینی، بزنند. لذا، چون تشریح را حق خداوند و نمایندگان خداوند می‌دانستند، به طور قاطع با قانونگذاری نمایندگان مردم مخالفت می‌کردند. در تمام جوامع اسلامی، از طرح شجاعانه و روشن این مسئله که آیا قانون جدید همان حکم شرعی است ناتوان مانده‌اند. این پرسش بیانگر معمایی جدی است که تا به نحو روشن، روش مند و نظری حل نشود، به نظر می‌رسد مسلمین گام بعدی را در همزیستی و همسازی با عناصر و مولفه‌های زندگی در جهان معاصر بر نخواهند داشت. یکی از مسائل بنیادین در مواجهه با زندگی جدید در جهان مدرن این است که از کدام موضع نظری در باب نسبت میان قانون و شرع می‌توان دفاع کرد؟ آیا می‌توان از اصل قانون گذاری، اصل برابری، اصل آزادی و بسیاری از دیگر اجزای نظام‌های حقوقی جدید و عملی ساختن آن‌ها که همگی به پذیرش قانون به معنای جدید و اعطای حق تصویب چنین قانونی، به نمایندگان مردم دفاع کرد؟ از آن‌جا که تمدن اسلامی، تمدنی فقه‌مدار است، مسلمین وقتی با این جامعه مدرن که سلسله‌ی اعصاب نظم سیاسی و اجتماعی‌اش نظام حقوقی جدید بوده است، مواجه شدند و نهادها و عناصر مدرن را از رهگذر انقلاب‌های مشروطه به کشورشان وارد کردند، با مسائلی از این دست رو به رو شدند. فلسفه‌ی جدید، علم جدید، صنعت جدید و نهادهای سیاسی- اجتماعی جدید، درون نظامی تنفس می



کنند، امنیت را از نظامی می‌گیرند و دستاوردهایشان را در نظامی ارائه می‌کنند که چیزی نیست جز نظام حقوقی مدرن.

در این نظام‌های حقوقی مدرن، قواعد و مقررات حاکم بر اعمال نهادهای عمومی به عنوان "حقوق عمومی" شناخته می‌شود، در معنای دقیق کلمه حقوق عمومی، حقوق ناظر بر «امر حکمرانی» است. (لاگالین، ۱۳۹۳: ۲۱) در حقوق عمومی خصوصاً به مسئله دولت در معنای انتزاعی و اعتباری آن^۱ پرداخته می‌شود. مابه‌ازای بیرونی این وجه انتزاعی، به دو صورت قابل تصور و تفکیک است. اول، وجه تأسیسی آن که همانا «حکومت»^۲ است و دوم، رابطه بین حکومت و شهروند است. بدین معنا حکومت «تجسد»^۳ دولت است. بنابراین دو عنصر اصلی مورد تنظیم در حقوق عمومی، «حکومت» و «شهروندان» به شمار می‌رود. در واقع «امر حکمرانی» یا همان «اعمال اقتدار سیاسی» به عنوان «سرمایه اصلی دولت» توسط حکومت، با هدف اداره‌ی جامعه سیاسی و امور عمومی به کار گرفته می‌شود. از این رو، تنظیم و تمشیت روابط فی‌مابین حکومت و شهروند، هسته‌ی اصلی در این حوزه از حقوق محسوب می‌شود. دو رویکرد در مورد «دولت» و «حکومت» در تحلیل‌های حقوق عمومی می‌توان متصور بود:

اول: رویکرد توصیفی^۴ که سوالات اصلی در این رهیافت به موضوعاتی بر می‌گردد که اساساً «دولت چیست؟ دولت چگونه چیزی است؟» و یا «کارکرد اصلی دولت چیست؟» این بخش توصیف «امر سیاسی» است و در قلمرو «مبانی حقوق عمومی» قرار می‌گیرد.

دوم: رویکرد هنجاری^۵ که در این جا سوال اصلی این است که «دولت چگونه باید باشد تا مطلوب تلقی تلقی گردد؟» و یا «رابطه‌ی شهروند و حکومت چگونه باید تنظیم گردد تا مطلوب باشد؟» در این رویکرد اساساً «وجه مطلوب حکومت و عمل حکمرانی» دغدغه‌ی اصلی است. در مقاله حاضر، این وجه و رویکرد از حقوق عمومی مد نظر است.

در واقع ازین جهت که کلام خدا حادث است یا قدیم، از بُعد «حادث» یا «قدم» آن مورد بحث حقوق عمومی نیست. آن بخشی از علم کلام مورد توجه و مطالعه حقوق عمومی قرار می‌گیرد که به مسئله اخلاق، جامعه و عدالت می‌پردازد. متکلمین هر زمان که مسئله‌ی «حکومت» و «نحوه‌ی حکمرانی» را دغدغه خود - یافتند، از دریچه «نظریه عدالت» و «اخلاق حاکمان» به مباحث «هنجاری» حکومت و نحوه حکمرانی ورود

¹ State

² Government

³ embodiment

⁴ descriptive

⁵ normative



کردند و درصدد ارایه‌ی نوع «حکومت مطلوب» و نحوه دستیابی به آن برآمدند. نقطه‌ی عزیمت حقوق عمومی و کلام در همین وجه از مفهوم «امر حکمرانی» نهفته است. پرداختن به نظریه عدالت قاضی عبدالجبار معتزلی از این مدخل خواهد بود.

۲- مبانی معرفتی اندیشه اعتزال در علم کلام

هر اندیشه‌ای نه تنها مستقل از شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش نیست که در حقیقت پاسخ و تلاشی است برای برخورد با آن، خواه به سودای تغییر آن شرایط و خواه با هدف تأیید. پیدایش مکتب اعتزال و تکوین و گسترش آموزه‌های آن را باید حادثه دوران‌سازی در تاریخ اندیشه‌ی دنیای اسلام تلقی کرد. این مکتب فکری که از متن چالش‌های بغرنج سیاسی و اعتقادی قرن اول و سال‌های نخست قرن دوم هجری سر برآورد، چنان تأثیر شگرفی بر تکوین و تداوم اندیشه در جهان اسلام برجای گذاشت که پس از قرن پنجم علی‌رغم افول تدریجی آن از سپهر اندیشه ورزی، متفکران نحله‌های گوناگون کلامی و مذهبی هرگز نتوانستند از تأثیر آموزه‌های آن برکنار بمانند (Hourani, 1976:33). نظریه‌پردازان مکتب اعتزال با تأکید بر منزلت عقل و سهم بنیادین آن در فهم متون و استنباط احکام، راه نوینی در عرصه‌ی دین‌داری خردورزانه گشودند، چنان که با پای فشردن بر اختیار و اراده‌ی انسان، علاوه بر تبیین مفاهیم اعتقادی، زمینه‌ی نظری لازم را برای خلاقیت‌های اجتماعی و عملی فراهم آوردند (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۲). اصول اندیشه‌ی اعتزالی را - بعد از پرورش و تکامل - می‌توان در دو اصل اساسی خلاصه کرد: آن که «الله واحد است و در قضاوت خود عادل و با خلاقیت خود رحیم» (عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۳) دو مبنایی که «عدل» و «توحید» نام گرفته و دیگر اندیشه‌های معتزله، یا اصول پنج‌گانه‌شان، به این دو اصل باز می‌گردد. «وعد و وعید» در اصل عدل جای می‌گیرد زیرا در آن سخن از آن است که خدای تعالی اگر به فرمان برداران وعده‌ی ثواب و به گناه کاران وعده‌ی عقاب داده بی‌شک چنین خواهد کرد و کاری خلاف وعده و وعیدش نخواهد کرد و لازمه‌ی عدل آن است که خلف وعده نکند و دروغ نگوید. «منزلة بین المنزلتین» نیز در عدل جای می‌گیرد و نیز «امر به معروف و نهی از منکر» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲۳). بدین ترتیب همه‌ی اصول معتزله - به جز توحید - در عدل جای می‌گیرد. از آن جمله است «منزلة بین المنزلتین»؛ همان نظریه‌ای که به اتفاق همه‌ی منابع کانون اختلاف و اصل بن عطاء و استادش حسن بصری بود و واصل در اثر این اختلاف از حلقه‌ی حسن بصری خارج شد و حلقه‌ای نو تشکیل داد که سنگ بنای مکتب اعتزالی شد (محسن، ۱۳۸۵: ۱۷).

در واقع مکتب اعتزال در ابتدا از میان تنازعات سیاسی بنی‌امیه و بنی‌عباس بیرون آمد. اعتقاد به تقدیر الهی قانون سیاسی مطلق در دین‌شناسی بنی‌امیه بود. پافشاری معتزله بر اختیار انسان - یا حداقل غیرمشروع



دانستن مسؤولیت الهی در برابر گناه‌های انسان- مورد اختلاف و نزاع آن‌ها با امویان بود. دفاع از اسلام در برابر سایر ادیان دلیل دیگری بود که باعث شد اهل اعتزال وضعیت عقلانی قوی‌تری داشته باشند. برای پذیرفته شدن استدلال‌هایشان آن‌ها باید با تکیه بر عقلانیت در بحث‌ها شرکت می‌کردند. بنابراین، آن‌ها به منطق ارسطویی که در آن زمان مهمترین مکتب فلسفی بود علاقه نشان می‌دادند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۲). اهل اعتزال در مباحثشان سه حوزه‌ی معرفت‌شناسی را بسط دادند که به فهم عقلانی جهان، انسان، خدا و ظهور او شکل می‌بخشید.

در حوزه‌ی اول، اعتقاد بر این بود که دانش بشری درباره‌ی همه چیز از این جهان نشأت می‌گیرد. صحبت کردن درباره‌ی «دنیا‌ی نامرئی دیگر» تنها بر پایه‌ی شواهدی است که از واقعیت‌های «دنیا‌ی مرئی» به دست می‌آید. خداوند و نشانه‌های او را تنها با دانش غیر مستقیم می‌توان شناخت.

مطابق باور در حوزه‌ی دوم، تمام انسان‌ها به یک اندازه از موهبت عقل برخوردارند. اندازه‌ی دانش آدمی وابسته به توانایی حرکت فکری او از سطح دانش ذاتی به سطح دانش اکتسابی است. این حرکت فکری به استنباط یا استنتاج نیاز دارد که در واقع همان امتحان مشاهدات است.

در حوزه سوم، بحث از این بود که خداوند وظیفه‌ای بر دوش آدمی گذاشته است و بنابراین غایت تمام اندیشه‌های عقلانی باید برای شناخت خدا باشد. اعتزالیون استدلال می‌کردند که خدا به آدمی «عقل» را داده است که او را قادر به اندیشیدن و به دست آوردن دانش برای شناخت خدا (بدون نیاز به وحی) می‌کند (Enayat, 1982, 4-7).

از آنجایی که از این منظر، هماهنگی بین خرد اکتسابی و وحی الهی وجود دارد، الهیات معتزلی تلاشی برای ایجاد پیوندی محکم بین خرد انسانی و وحی الهی بود و در صورت وجود اختلاف ظاهری وحی الهی باید توسط فکر آدمی تفسیر شود. مخالفان فکری معتزله، در دوره‌ای اهل حدیث (به خصوص از میان مذهب فقهی حنبلی) بودند. اهل حدیث قائل به فهم و تفسیری لفظی و کلمه به کلمه از تمام آیات قرآن بودند. تا جایی که واقعیت وجودی تمام صفات الهی، تصاویر ذکر شده درباره آخرت و حتی قابل رویت بودن خدا را ثابت می‌کردند. به ایشان از این منظر مشبّه گفته می‌شد، یعنی کسانی که در نزاع میان تنزیه و تشبیه یا صفات تنزیهی و صفات تشبیهی خداوند قائل به تشبیه و فهم صفات تشبیهی در معنای لفظی آن بودند. از دیدگاه کلامی صرف، «تشبیه» و «تنزیه» در علم کلام دو عقیده‌ی جمع‌نشدنی‌اند و نسبت میان این دو مفهوم تقابل است. تنزیه در بعد هستی‌شناختی بر تعالی مطلق خداوند و در بعد معرفت‌شناختی بر ادراک‌ناپذیری خداوند دلالت دارد. بدین ترتیب، مقصود از تنزیه خاصه نزد معتزله شناخت‌ناپذیری و تعالی وجودشناختی و معرفت‌شناختی امر الهی است. براساس نظر متکلمان، تنزیه هم‌چنین مستلزم قیاس‌ناپذیری خدا و کلّ



موجودات است (چیتیک، ۱۳۸۵: ۳۸). در اندیشه‌ی دینی، خداوند از حیثیتی جلالی، منزّه و متعالی برخوردار بوده که از دسترسِ عقل و ذهن به دور است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۷-۵۹۶) در حالی که تشبیه در مقابل بر مشابهت و همانندی میان خداوند و مخلوقات دلالت می‌کند. تقابلِ تنزیه و تشبیه، در ساحتِ اسما و صفات، به صورتِ تقابلِ صفاتِ سلبی و ایجابی خودنمایی می‌کند. معتزله، بنا بر گزارشِ شهرستانی در ملل و نحل، صفاتِ قدیم را از خدا نفی می‌کرده‌اند و مثلاً او را عالم لذاته، قادر لذاته و وحی لذاته می‌دانسته‌اند و نه عالم به علم، قادر به قدرت و وحی به حیات (شهرستانی، ۱۹۷۲: ۳۸-۵۸). در آن سوی ماجرا، اهل حدیث و مشبهه البته طیفی را تشکیل می‌دادند. در یک سر طیف کسانی، تمام اعضا و جوارح را به همان معنایی که برای انسان به کار می‌رود به خدا نسبت می‌دادند و در سر دیگر طیف در عین پذیرش معنای لفظی اقوال تشبیهی در خصوص کیفیت این انتساب بیشتر جانب سکوت در پیش می‌گرفتند.^۱ در مقابل، معتزلیان اعتقاد داشتند که خداوند وظیفه‌ی شناخت واقعی را با آفرینش عقل و خرد به خود آدمی داده است و این اندیشه‌ی تشبیهی و جبرگرایانه‌ی اهل حدیث مانعی برای تحقق سرنوشت آدمی است. اختلاف عمده‌ی دیگر معتزله با اهل حدیث درباره‌ی اندیشه اجماع بود. در مجموع، معتزله بر این باور بودند که اهل حدیث به خطا می‌روند چرا که نه اقتدار اکثریت و نه اقتدار سنت هیچکدام نمی‌تواند حقیقت را تضمین کند (Ess, 1996: 192).

اهل اعتزال بر اساس موازین سیاسی منبعث از عوامل و زمینه‌های سیاسی به ارزیابی و نقد حکومت اموی پرداخته‌اند، نه بر مبنای موازین دینی. نقطه‌ی آغازین انتقاد آن‌ها عبارت بود از غصب قدرت به وسیله‌ی امویان و تبدیل خلافت مبتنی بر شورا به پادشاهی ستمگرانه، ارتکاب اعمال بیدادگرانه نظیر شاهان و رفتارهای مستبدانه همانند خودکامگان. بدین ترتیب، اختلاف معتزله با بنی‌امیه بر سر اعتقاد و یا عدم اعتقاد به یگانگی خدا و رسالت پیامبر نبود؛ زیرا آن‌ها بر این باور بودند که «پادشاهان اموی نه ملحد بودند، نه زندیق و نه دشمن پیامبر، بلکه بر آیین اسلام بودند، به پیامبر و دین او دل بستگی داشتند و از دشمنان او تبری می‌جستند» (عبدالجبار، ۱۹۶۶: ۵۸۱/۲). نقطه‌ی اختلاف میان معتزله و امویان بیش از هر چیز تبیین خود را در این عبارات می‌یافت: «پادشاهان اموی حکومت را با دنیا دوستی درآمیختند، کسانی را که آن‌ها را به قسط و عدل فرا می‌خواندند به قتل رساندند و علاوه بر این‌ها مرتکب گناهان کبیره و اعمال زشت دیگری شدند» (عبدالجبار، ۱۹۶۶: ۵۹۲/۲).

^۱ - در خصوص عقاید اهل حدیث و مشبهه و طیف دیدگاه‌های ایشان بنگرید به (Blankinship, 2008, 41- 52)



۳- جایگاه ویژه علمی قاضی عبدالجبار در میان اهل اعتزال

قاضی عبدالجبار فرزند احمد همدانی اسدآبادی (متوفای ۴۱۵ ه.ق) از مشهورترین شاگردان ابوعبدالله حسین بن علی بصری (متوفای ۳۶۹ ه.ق) در بصره و ابواسحاق ابراهیم بن عیاش (متوفای ۳۳۶ ه.ق) در بغداد بوده است (کرون، ۱۳۸۹: ۱۲۵). قاضی عبدالجبار یک متکلم نظام‌مند است که خود را وقف علم کلام و عقاید معتزلی کرده و بزرگ‌ترین دستاورد او همانا تحریر، تدوین و تحلیل دیدگاه‌های اعضای مکتب خود به‌طور خلاصه و فهرست وار در کتب تالیفی خود بوده است. او یک معتزلی واقعی بود؛ بدین معنا که تاریخ و آراء مکتب خود را می‌دانست و در زمینه عقاید معتزله که اسلاف بزرگ وی در قرون گذشته مطرح کرده بودند، با شرح و بسط و تنقیح و تدوین آن آراء، به مؤلفی بزرگ تبدیل شد. وی در میان معتزله به مقامی رسید که شیخ و عالم بی‌رقیب معتزله محسوب می‌شود. کتب و رسایل عبدالجبار به حدی مورد اعتماد قرار گرفت که جایگزین کتب شیوخ سلف او شد چنان‌که شهرت او زبانزد همه متکلمان و اندیشمندان اسلامی است.^۱

کتب کلامی قاضی بسیار زیاد است که بیشتر تألیفات او را در بر می‌گیرد. نظریه عدالت قاضی در تحقیقات کلامی وی در چند اثر مهم برجای مانده از او قابل بررسی است که از جمله می‌توان به «المغنی فی اصول الدین» که چهارده جلد آن امروزه وجود دارد و به چاپ رسیده است و همچنین به «شرح الاصول الخمسه» اشاره کرد. قاضی عبدالجبار ذیل بحث عدل و توحید در «المغنی فی ابواب التوحید و العدل» به تفصیل به مباحث مربوط به عدالت و پایه‌های نظری خود در این حوزه پرداخته است. قاضی با تأکید بر عنصر «اراده» و مفهوم «عقل» در مقابل اندیشه‌های جبرگرایانه به مخالفت برخاسته است (عبدالجبار، ۱۹۵۸/۱۸۹: ۲۰؛ عبدالجبار، ۱۳۳: ۱۹۶۵). در ادامه‌ی بحث از اختیار انسان و برپایی اصل دوری ظلم از ساحت باری تعالی به استلزام منطقی فهم ظلم و عدل اشاره می‌کند که در طرح نظریه‌ی عدالت وی بسیار کلیدی است. با این توضیح که قاضی معتقد بود که از لحاظ رتبی باید مفهوم عدل و ظلم را ابتدا فهمید و سپس به اصل «سر زدن ظلم از سوی خداوند» اعتقاد پیدا کرد. به عبارت دیگر او به تقدم وجودی اصول اخلاقی بر قواعد شرعی معتقد بود و بدین ترتیب از اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال و فهم مستقل آن‌ها از تشریح دفاع می‌کرد (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۱۵-۳۱۶). قاضی عبدالجبار به ارتباط تنگاتنگ و دوسوسه‌ی نظریه‌های کلامی جبرباورانه و سیاست‌های دولت اموی انگشت تأکید می‌نهد (عبدالجبار، ۱۴۳: ۱۹۷۴). بدین سان قاضی از خلال اصل عدل به انکار اندیشه‌ی جبر برخاست و تأکید داشت که عدالت اقتضا می‌کند که مجرمی که از

^۱ - برای مطالعه در باب اهمیت جایگاه قاضی عبدالجبار و نقش پر رنگ او در پرورش و غنابخشی کلام اعتزالی ن.ک به:

J. R. T. M. Peters. *God's created speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilā Qādī l-gudāt Abūl-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadān..* (Leiden : Brill.1976),2-20



روی اجبار مرتکب جرم شده است مؤاخذه نشود و نیکوکاری که به اختیار خود مبادرت به عمل نیک نکرده است پاداش نبیند (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۳۰۱). در واقع در آراء قاضی عبدالجبار امتداد مفهوم عدل الهی و طرح نظریه عدالت جز با منزله دانستن خدا از ظلم و اسناد این ظلم به انسان ممکن نخواهد بود. زمانی که این مفهوم به دایره‌ی قدرت سیاسی، یعنی مسئولیت حکمران در قبال رفع ظلم کشیده شود، همین نظر در خصوص آن نیز صدق می‌کند. این فهم اعتزالی، جا را برای بررسی دیدگاه کلامی او و تأثیر آن بر روندهای تقنینی و حقوقی باز می‌کند و بدین ترتیب عرصه را برای بررسی دیدگاه‌های متکلمان، و مشخصاً خود او، از منظر حقوق عمومی فراهم می‌آورد.

۴- عناصر اصلی نظریه عدالت قاضی عبدالجبار

نظریه‌ی عدالت به معنای برقراری نظامی خاص از توزیع آزادی و منابع میان اعضای جامعه‌ی سیاسی است (Kymlicka, 1992: 26). افراد در مورد خود نظام توزیع به اختلاف می‌رسند و از این رو، ناگزیرند با ارائه‌ی دلایل و مستندات یکدیگر را قانع کنند و سپس به سراغ توزیع بروند، و آلاً اختلافات بنیادین آن چنان منازعه و خصومتی میان آنان درمی‌اندازد که اساساً نوبت توزیع و زندگی صلح‌آمیز فرا نمی‌رسد. بر این اساس، به دست دادن نظریه‌ای در باب عدالت ضرورت فوری پیدا می‌کند. از طرفی حقوق عمومی به عنوان قواعد و مقررات ناظر بر عمل حکمرانی، با هنجارهای بنیان‌ساز خود در شکل‌گیری نظام حقوقی عادلانه در خط مقدم هم‌سازی قرار خواهد گرفت. نظریه‌ی عدالت قاضی عبدالجبار همان‌گونه که پیشتر از این از نظر گذشت در کتاب المغنی وی طرح و بسط داده شده است. بدیهی است آنچه در دستگاه فکری قاضی تحت عنوان مفهوم عدالت مطرح شده با آن چه که امروزه از نظریه عدالت قابل دریافت است قیاس ناپذیر است؛ با این حال بدلیل مبنای عقلانی دیدگاه‌های وی در تبیین عدالت، آثار عملی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی که بر نظریه عدالت وی مترتب خواهد بود می‌تواند در سازش‌پذیری مولفه‌ها و عناصر فکری دنیای معاصر در کشورهایی با نظام فکری اسلامی بسیار راهگشا باشد. در بحث از عدالت، قاضی به مباحث و استلزامات مهمی می‌پردازد که بدون فهم دقیق آن‌ها درک نظریه عدالت وی منتفی خواهد بود. از آن جمله بحث اختیار و جبر، قضا و قدر، حسن و قبح افعال، علم و فعل انسان و به طور خاص مسئولیت انسان و دایره‌ی مسئولیت وی در بحث عدل الهی و عدالت اجتماعی به شمار می‌روند.



۴-۱- حسن و قبح افعال در طرح نظریه عدالت قاضی

قاضی عبدالجبار بر این عقیده است که در خود افعال جهاتی است که باعث حسن یا قبح آن‌ها می‌شود، در واقع حسن و قبح اشیاء برگشت به خود آن‌ها دارد، نه فاعل و نه چیزی دیگر خارج از فعل. چنان که گفته شد تمام قبایح به اصلی یا اصول بدیهی از مدرکات عقل عملی باز می‌گردد که عقل آن را می‌تواند درک کند. همچنین افعال حسن به اصول بدیهی باز می‌گردد که آن اصل یا اصول را عقل بالبداهه درک می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۶/۴۶).

پس آن چه یک فعل را قبیح می‌کند همان ظلم بودن، جهل، کفر نعمت و از این قبیل اصول است که بدهی القبح هستند. بنابراین به نظر قاضی عبدالجبار، حسن و قبح عقلی از بدیهیات است: «از بدیهیات عقلی، علم به وجوب واجب و زشتی کار بد و خوبی کار خوب به اجمال است؛ مثلاً دروغ بی‌فایده به بداهت عقلی زشت است؛ البته نه اینکه این زشتی را در یک دروغ معین، خارجی نیز تشخیص دهد؛ چرا که راه شناخت بدی دروغ معین، استدلال به قیاسی است که کبرای آن بدیهی بودن زشتی دروغ است.»^۱

از دیدگاه قاضی، عدالت آرمانی انتزاعی که مورد واری نظری مستقل قرار گیرد تعریف نمی‌شود، بلکه شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است. اهمیت معرفت‌شناسی برای تلقی وی از عدالت را این واقعیت به روشنی نشان می‌دهد که پذیرش اعتبار معرفت‌شناسی دیگری ضرورتاً منجر به پذیرش تلقی وی از عدالت می‌شود. برای عبدالجبار، روش انسان‌ها برای تفسیر شهودها و تجربه‌های باطنی‌ای که خداوند در آنان خلق می‌کند روش آنان برای فهم رابطه‌شان با خداوند را تعیین می‌کند. در نگاه قاضی، کسانی که با فهم وی از علم و عدالت مخالف بودند منبع فساد اخلاقی در اجتماع بودند؛ تا آن جا که آنان شیوهی علم یافتن فرد را به این که چه چیزی حسن است بد می‌فهمیدند، هیچ یک از دو متکلم نمی‌توانست به مخالفش اعتماد کند که در اجتماع عادلانه عمل کند. از این نکته نتیجه می‌شود که نخستین وسیله‌ی عمل دینی در جامعه برای اعمال عدالت، چنان که عبدالجبار می‌گوید، اثر گذاشتن بر شیوهی نظر افراد در باب خودشان و جهان، یا به طور مشخص‌تر، اثر گذاشتن بر روش آنان در فهم شهودهایشان، تجارب باطنیشان و ادراکات حسیشان در رابطه با خداوند، جهان و دیگر انسان‌هاست (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۶/۲۱).

۱- در تدوین اطلاعات مربوط به قاضی عبدالجبار در این بخش از منابع زیر استفاده شده است:
- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، الطبعة الثانية، بیروت، مکتبه وهبه، رمضان ۱۴۰۸ ه. ق، ص ۲۳ - ۷.
- المرتضی الشریف، الشافی فی الامامه، الجزء الاول، الطبعة الثانية، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ ه. ق، ص ۸.
- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، الجزء الاول، الطبعة الثالثة، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ ه. ق / ۱۹۷۴ م، ص ۳۴ - ۵.
- جعفر السبحانی، اباحت فی الملل و النحل، ج ۳، الطبعة الاولى، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، بخش علمی، ۱۴۰۸ ه. ق.
- محمد عماره، المعتزله و مشكله الحریه الانسانیة، قم: دارالکتب الاسلامیه، صص ۱۲ - ۱۱.



قاضی عبدالجبار در تعریف عدل الهی چنین گفت: «نَحْنُ إِذَا وَصَفْنَا الْقَدِيمَ تَعَالَى بِأَنَّهُ عَدْلٌ حَكِيمٌ؛ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ أَوْ لَا يَخْتَارُهُ وَلَا يَخْلُ بِمَا هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ وَ أَنَّ أَعْمَالَهُ كُلَّهَا حَسَنَةٌ» پس خدا عادل است، یعنی قبیح انجام نمی‌دهد؛ چیزهایی که بر او واجب باشد حتماً انجام خواهد داد و اخلال به واجب نخواهد کرد. بنابراین کل افعال خدا حکمت است و صواب و تمام افعال خداوند حسن است. این جا حداقل سه چیز ادعا شده است که درباره‌ی هر سه ادعا باید بحث کرد.

الف) خداوند قبیح انجام نمی‌دهد.

ب) کل افعال خداوندی حسن است، حکمت و صواب است.

ج) خدا در آنچه بر او واجب است اخلال نمی‌کند.

اما درباره موضوع اول که اساساً خدا قبیح انجام نمی‌دهد. قبل از این که به این بحث بپردازیم، باید ثابت کنیم که خداوند قادر بر قبیح هست و در عین حال، قبیح انجام نمی‌دهد و آلا اگر خدا قادر بر قبیح نباشد و بگوییم خدا قبیح انجام نمی‌دهد، این هیچ شأن و عظمتی برای خداوند نیست. اگر ما قائل شدیم که فقط خداوند می‌تواند کارهای خوب انجام دهد و از دست زدن به کار قبیح عاجز است، پس قبیح انجام ندادنش از عجز بوده است نه از عدل.

توضیح مطلب این که قاضی در تعریف خود از «عدل»، به کلمه‌ی «قبیح» می‌پردازد. این کلمه منشأیی می‌شود برای این که این بحث جزء مباحث «عدل» باشد چنانکه بحث جبر و اختیار را یکی از مباحث عدل قرار داده است. از نظر وی، عدل چنین تعریف می‌شود: «خدا عادل است یعنی: إِنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ وَلَا يَخْلُ بِمَا هُوَ وَاجِبٌ وَلَا يَخْتَارُهُ وَ إِنَّهُ تَعَالَى أَعْمَالَهُ كُلَّهَا حَسَنَةٌ» (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۳۱۰). خدا قبیح انجام نمی‌دهد. از طرفی، می‌بینیم که لااقل از انسان قبایحی سر می‌زند و در میان افعال انسان بعضی افعال قبیح وجود دارد. جای این سؤال است که صدور این افعال زشت از ناحیه چه کسی است. آیا این افعال را باید به خود انسان نسبت داد؟ یا اینکه این افعال منسوب به خداوند است؟ آیا خدا خالق این افعال است و خود انسان در این افعال قبیح دست‌بسته است؟ یا اینکه خود انسان خالق این افعال است و نمی‌توان این زشتی‌ها را به خداوند نسبت داد؟ اگر ما قائل به عدالت خداوند شدیم، نتیجه‌اش مطلبی است و اگر قائل به عدل خداوند نبودیم نتیجه‌اش مطلب دیگری است. بدین معنی که وقتی ما در اصل مبحث «عدل الهی» را برای خداوند با معنای مذکور ثابت کردیم، یکی از لوازم عدل این می‌شود که خداوند فاعل و خالق این قبایح نیست و باید دنبال فاعل دیگری غیر از خدا برای این افعال گشت. اما اگر گفتیم لازم نیست که خدا عادل به معنای مذکور باشد، پس جای این نتیجه هست که خداوند می‌تواند خالق و فاعل بعضی از قبایح باشد. بدین



صورت، قاضی بحث جبر و اختیار را تحت پوشش و زیرمجموعه‌ی بحث عدل الهی قرار می‌دهد. اعتقاد او بر این است که وقتی بحث جبر و اختیار را زیر مجموعه‌ی بحث عدل تلقی می‌کنیم، اگر کسی قائل به عدم لزوم عدل از جانب خداوند بود، لازمه‌اش جواز صدور قبیح از خداوند است و جواز صدور قبیح تبدیل می‌شود به جبر عند الأشعریه. آنان قائل اند نه تنها صدور قبیح از خداوند جایز است، بلکه تمام قبایحی که از ما صادر می‌شود، مخلوق خداوند است و فاعل آن خداست و بشر مجبور است به این قبایح.

۴-۲- اراده و اختیار در طرح نظریه عدالت قاضی

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «بحث ما در این مسأله این است: «إِنَّ الْأَفْعَالَ لِلْعِبَادِ وَغَيْرِ مَخْلُوقِهِ فَهَمَّ وَإِنَّهُمْ الْمُحَدَّثُونَ لَهَا» (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۳۰۱). کل بحث همین است که خداوند افعال بندگان را بر آن‌ها خلق نمی‌کند، بلکه خود انسان‌ها محدث این افعال‌اند.

قاضی عبدالجبار معتقد است که محل نزاع بین اشاعره و معتزله در بحث جبر و اختیار در این است که جهت تعلق فعل انسان به انسان چیست؟ آیا جهت تعلق کسب است یا حدوث؟ اشاعره می‌گویند: جهت تعلق کسب است و انسان کاسب افعال خود؛ ولی معتزله معتقدند جهت تعلق حدوث است و انسان محدث افعال خود (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۳۰۴).

اشاعره معتقدند که همه‌ی افعال انسان به قدرت خداوند واقع می‌شود، به صورتی که خود انسان هیچ تأثیری در آن ندارد. صاحب شرح مواقف در این خصوص می‌گوید: «أَفْعَالَ الْعِبَادِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ وَاقِعَةٌ بِقَدْرِهِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَحَدَهَا وَكَيْسَ لِقُدْرَتِهِمْ تَأْثِيرٌ فِيهَا، بَلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ اجْرَى عَادَتَهُ بَأَنَّ يُوجَدُ فِي الْعَبْدِ قُدْرَةٌ إِخْتِيَارًا فَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَانِعٌ أَوْجَدَ فِيهِ فِعْلَهُ الْمَقْدُورَ مُقَارِنًا لَهَا فَيَكُونُ فِعْلُ الْعَبْدِ مَخْلُوقًا لِلَّهِ إِبْدَاعًا وَ إِحْدَاثًا وَ مَكْسُوبًا لِلْعَبْدِ» (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۴۵) افعال اختیاری بندگان به قدرت خداوند تنها واقع می‌شود و قدرت خود انسان‌ها در آن افعال تأثیری ندارد. عادت خداوند بر این جاری شده است که در انسان قدرت و اختیاری پدید آورد که با نبود و موانع، خود خدا فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار در انسان به وجود آورد. پس فعل انسان از حیث ابداع و حدوث مخلوق خداست و از حیث کسب منسوب به عبد است. بنابراین فَعَالٌ مَا يَشَاءُ خَدَاوَنَدٌ اسْتِ وَ بَقِيَهٗى مَوْجُودَاتِ حَتَّى اِنْسَانَهَا هَمَّ بِهٖ وَسِيَلَهٗى خَدَاوَنَدٌ بِهٖ عُنْوَانِ اِبْرَارِ وَ اَلَاتِ كَارِهَائِشِ اسْتِفَادَهٗ مِي شُونَد. هَمَهٗى كَارَهَا كَارِ خَدَاوَنَدِ اسْتِ.

اشاعره برای مدعای خود هم دلیل عقلی دارند و هم دلیل نقلی از آیات و روایات نبوی. فخر رازی بیش از بیست دلیل عقلی و چهل و یک دلیل از آیات قرآن و روایاتی از پیامبر نقل می‌کند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۹، ۲۱). در این مقال، مجال اطالهی کلام در تبیین همه‌ی این دلایل نیست. قاضی عبدالجبار هم ادله‌ی عقلیه‌ی



آن‌ها را تحت عنوان «شبهات مجبره» در المغنی آورده است و ادله‌ی نقلیه‌ی آن‌ها را ضمیمه نموده و جواب‌هایی هم داده و همه را مردود دانسته است (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۸/۲۶۵).

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى أَنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مِنْ تَصَرُّفِهِمْ وَ قِيَامِهِمْ وَ قُعُودِهِمْ، حَادِثَةٌ مِنْ جِهَتِهِمْ وَ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ أَقْدَرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا فَاعِلَ لَهَا وَ لَا مُحَدِّثَ سَوَاهِمُ وَ أَنْ مِنْ قَوْلِ إِنْ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَالِقُهَا وَ مُحَدِّثُهَا فَقَدْ عَظُمَ خَطَاؤُهُ» (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۳/۸). اعتقاد تمام اهل عدل این است که تمام افعال انسان‌ها، از ریز و درشت آن، به خودشان مربوط است و خداوند هیچ دخالتی در حدوث این افعال ندارد.

اشاعره می‌گویند منظور از انکار علیت بین اشیاء بزرگداشت قدرت خداوند است. تقدیس حضرت باری تعالی است از شوائب و نقصان و قصور. از آن‌جا که هر سخنی و هر نظریه‌ای دارای لوازم و پیامدهایی است، دیدگاه اشاعره درباره‌ی علیت و مجبور بودن انسان نیز دارای لوازمی است. این نظریه هم پیامدهای سوء دینی دارد هم اجتماعی. اما مشکل دینی این دیدگاه، بی‌فایده نمودن شریعت، ارسال رسل و انزال کتب است. اگر قائل شدیم که انسان در تمام اعمال و رفتارشان مجبور و مقهور اراده خداوند است، پس تنذیر و تبشیر پیامبران بی‌فایده خواهد بود. فرستادن کتب کاری عبث است. چه این که انسان از خود هیچ اراده‌ای ندارد که راهی را انتخاب کند. از همه مهم‌تر اگر انسان مجبور باشد، پس تکلیف انسان، نوعی ظلم است. چون تکلیف انسان در این صورت، تکلیف ما لایطاق است. چیزی از انسان خواسته می‌شود که در توان انسان نیست. از طرفی معاد و ثواب و عقاب هم بی‌معنا خواهد بود. چه این که انسان اگر کار خوبی کرده است و یا کار زشتی مرتکب شده است، اراده خودش در انجام آن هیچ دخالتی نداشته است. پس ثواب بر آن کار خوب و یا عقاب بر کار زشت، هر دو اعطاء به غیرمستحق است و ظلم خواهد بود. پس به کلی باید گفت لازمه این نظریه بی‌فایده بودن دین است (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۱۱/۶).

اما مشکل اجتماعی نظریه‌ی جبر و انکار علیت آن است که انسان را غیرمسئول بار می‌آورد. اگر بگویم انسان در رفتارهای اجتماعی خود مجبور است، پس نمی‌توان انسان را در مقابل رفتارشان مسئول دانست. هر کس می‌تواند قوانین را زیر پا بگذارد، نظام اجتماعی را به هم بزند، دست به جنایت و آدم‌کشی بزند، و مسئول همه این کارها را خدا بداند. چه این که مجبور است و خدا این اعمال را در او خلق می‌کند. پیامد این نگرش هرج و مرج و بی‌قانونی در اجتماع است. همین مسئولیت‌گریزی در این نظریه است که ظالمان و جائران را متمایل به آن کرده است. قبلاً از قاضی عبدالجبار نقل کردیم که: «أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِالْجَبْرِ وَ أَظْهَرَهُ مُعَاوِيَةَ». در جهان اسلام، اولین حاکمی که طرفدار نظریه جبر شده، معاویه بن ابی سفیان بود. وی برای توجیه اعمال و رفتار ظالمانه خودشان، از این نظریه استفاده می‌کرد و تمام مسئولیت‌های رفتارشان را بر دوش خدا



می‌انداخت. چنین است که حکومت اموی خصوصاً و تمام حکومت‌های جور و ظلم، عموماً، از اندیشمندان جبری مسلک طرفداری کردند و مساعدت فراوانی از آن‌ها به عمل می‌آوردند و در مقابل، قائلان به اختیار را تعقیب و زندانی کردند و به قتل رساندند (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۸/ ۳۲).

۴-۳- عنصر عقل در طرح نظریه عدالت قاضی

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 حسن و قبح اند (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۶۹۲). قضایایی که در عبارت بالا آن‌ها را فی‌الجمله بدیهی شمرد، به نحوی که همه‌ی عقل‌ها یک نوع حکم دارند. بنابراین، باید دید که حسن و قبح از دیدگاه این عقل، که همان قضایای بدیهی مربوط به حسن و قبح است، چیست: «قبح چیزی است که وقتی شخص قادر بر آن، انجامش داد، احیاناً مستحق مذمت می‌گردد. مقصود از «احیاناً» این است که گناهان صغیره استحقاق عقاب ندارند. البته آن‌ها زشت هستند؛ اما انسان به سبب آن‌ها به هیچ وجه مستحق مذمت نمی‌شود؛ هر چند برای آن نیز ممکن است استحقاق مذمت باشد و این زمانی است که انجام دهنده‌ی آن، به اندازه‌ی مجازات این گناه صغیره، از ثواب برخوردار نباشد (و الا این ثواب کفاره‌ی آن‌ها می‌شود) همچنین مقصود از «احیاناً» این است که اطفال و دیوانگان و حیوانات کارهای زشتی انجام می‌دهند؛ اما استحقاق مذمت ندارند» (مشکور، ۱۳۵۷: ۶۳-۶۴).

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «حسن و قبح صفت عینی افعال نمی‌باشند، بلکه این وجوه و اعتبارات است که باعث حسن یا قبح فعلی می‌شود. یک فعل گاهی حسن است اگر وجوه قبح را نداشته باشد، و گاهی همان فعل قبیح است و آن وقتی است که مصداق ظلم باشد» (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۵/۶). در باب حسن عقلی هم همین مطالب صادق است؛ یعنی بعضی از افعال جهتی را دارند که با داشتن آن جهت، عقل در نیکو بودن آن افعال درنگ نمی‌کند. مثل عدل و احسان به غیر. هیچ عاقلی نیست که احسان به غیر را نیکو نداند. از طرفی همه حسنات برگشت می‌کند به عدل و انصاف و احسان. این حرف مشهور است که ملاک حسن عقلی، عدل است.

عبدالجبار متوجه این نکته است که باید روشن کند که واجبات دینی با فرمان خدا حسن (نمی‌شوند)، خدا صرفاً حسن بودن حقیقی آن‌ها را به ما «وحی می‌کند»: «وحی تنها خصوصیت وجوهی از این افعال را مکشوف می‌سازد که اگر آن‌ها را از طریق عقل می‌شناختیم قبیح بودن یا حسن بودنشان را می‌توانستیم درک کنیم؛ زیرا اگر از طریق عقل می‌دانستیم که نماز خواندن منفعت بزرگی برای ما دارد و ما را به برگزیدن آن به عنوان وظیفه‌ی خود و کسب پاداش بدان وسیله وا می‌داشت ویژگی الزام‌آورش را [نیز] از طریق عقل



می‌شناختیم. بنابراین، سخن ما این است که وحی قبیح بودن یا حسن بودن هیچ چیز را واجب نمی‌دارد (لا یجیب)، بلکه صرفاً ویژگی فعل را با تصریح بدان مکشوف می‌سازد، همان طور که عقل چنین می‌کند و میان فرمان از بالا و فرمان موجود دیگری از روی حکمتش تمییز می‌نهد؛ و خدا هرگز به آن چه فرمان دادنش قبیح است فرمان نمی‌دهد (عبدالجبار: ۶/ ۶۴).

عبدالجبار توضیح می‌دهد که ما از طریق حواسمان واقعیت بیرون از خودمان را ادراک می‌کنیم. ادراک ما همچنین ما را از حالت (حال) درونیمان آگاه می‌کند، مثلاً خود را در حال دانستن، تعمق کردن یا اراده کردن می‌یابیم. اما نمی‌توان علمی را که از طریق ادراک به دست می‌آید فقط به حواس ما منتسب کرد. مثلاً، اگر ما فقط بر چشمانمان تکیه کنیم، باید نتیجه بگیریم که خورشید به اندازه توپ است. چه‌گونه شهوداً می‌دانیم که باید فاصله را به عنوان عنصری اصلی در آن چه چشمانمان می‌بیند در نظر بگیریم؟ این کار را به سبب عقلی می‌کنیم که خداوند در ما آفریده است. عقل معمولاً به «خرد»^۱ ترجمه می‌شود، اما در کلام معتزلی معنایی مشخص‌تر دارد. در اندیشه‌ی عبدالجبار عقل با آن چه ما معمولاً به خرد ربط می‌دهیم منطبق نیست.^۲ او می‌گوید که عقل نه جوهر است، نه قوه، نه آلت و نه حس (عبدالجبار، ۱۹۸۵: ۶/ ۳۷۵).



^۱ the intellect-

^۲ نک. بحثی که در این منبع آمده است:

A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), 151-3.



۵- نتیجه‌گیری از نظریه عدالت قاضی در باب حقوق عمومی

در لسان حقوقی و به بیان ساده، منظور از نظریه‌ی عدالت آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود، تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند با این توضیح که از یک سو مردم از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه بهره‌مند گردند، و از سوی دیگر حاکم در معنای اخص و حکومت به طور عام تأمین‌کننده و تضمین‌کننده‌ی این فضای عادلانه باشد. به این ترتیب، بین عدالت و حقوق، رابطه‌ی منطقی برقرار می‌شود که در آن، حاکم و حکومت منتخب مردم، مسئول و قابل مؤاخذه باشند. در این بافتار^۱، آزادی از مؤلفه‌های نظام حقوقی در عصر حاضر محسوب می‌شود. آزادی دارای ابعاد و حدودی است که دست‌کم به دو بعد مشخص تقسیم‌پذیرند که شامل حریم عمومی (بیان‌کننده‌ی آزادی‌ها در سطح جامعه، یعنی آزادی‌های مدنی) و حریم خصوصی است (بیان‌کننده‌ی آزادی‌ها در سطح خصوصی و فردی نظیر حوزه‌های اعتقادی، بیان، شغل، شیوه زیست و...). رویکرد اعتزالی قاضی در بحث از اختیار به نحوی است که با بنیان نهادن مبنایی عقلانی و اصالت‌بخشی به نقش خالقانه و مستقلانه افعال انسانی، آزادی افراد را مستقر و خدشه‌ناپذیر تلقی می‌کند.

مهم‌ترین خاستگاه عملکرد وجه سیاسی و حقوق عمومی کلام در اسلام عبارت است از موضوع رهبری جامعه و امامت، پس از رحلت پیامبر (ص). می‌توان ادعا کرد طرح مسأله‌ی امامت از سوی اندیشمندان اسلامی، به منزله‌ی درک نیاز مدیریتی جامعه‌ی اسلامی است.^۲ در مقایسه‌ی مکاتب کلام اسلامی، معتزله دامنه‌ی بیشتری از مباحث کلامی را به رهبری جامعه اختصاص داده‌اند، چرا که معتزله ضرورت امامت را در جامعه، واجب عقلی می‌داند و درصدد استدلال برای اثبات آن برمی‌آید (نک: عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۴۹۰/۲۰). قاضی عبدالجبار کسی که حکومت را به دست می‌گیرد مسئول می‌شناسد، وی آزادی و اختیار حاکم را برگرفته و با اثبات آن، مسئولیت حاکم در افعالش را نتیجه می‌گیرد. این عرصه، عرصه آزادی و مسئولیت است که به دورترین افراد امت از رعایا و ساکنان می‌رسد و به دورترین افراد دستگاه کارگزاران و امرا تسری می‌یابد. بنابراین، از دید وی، حاکم مسئول تصرفات شئون دولت و مردم است. از منظر نظریه‌ی عدالت قاضی، در دولت اسلامی اصل عدم خودکامگی از جمله پایه‌هایی است که حکومت بر آن استوار می‌گردد. وی استبداد را به کلی مردود می‌شمارد و از این موضع به معاویه حمله می‌کند که او «با بازماندگان شورا

^۱ Context

^۲ - جانشینی پیامبر چالش برانگیزترین موضوع در تاریخ اسلام است. به تعبیر شهرستانی، در هیچ واقعه‌ای همچون مسأله امامت، شمشیرها برهنه، و خون‌ها ریخته نشد. نگاه سطحی یا غالیانه به آن، آسیب‌ها و کاستی‌هایی را همواره برای مسلمانان در پی داشته است و مایه‌ی اتهام و تکفیر شده است.



مستبدانه رفتار کرد» (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۷۸۷-۷۸۸) و فرمانروایان را از اینکه در شهری، حاکم خودرأی و ستمگر بگمارند، برحذر می‌دارد. زیرا چنین حاکمی با ستمگری و دشمنی خود مردم آن‌جا را نابود می‌سازد و رحمت خدا را از آن‌جا باز می‌دارد، چرا که خداوند به شهر ظالمان مستبد خشم می‌گیرد. از چنین شهری باید بیرون رفت و تا پایان عمر نباید به آن‌جا بازگشت» (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۷۸۷-۷۸۸؛ عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۲۰/۳۵).

قاضی همچنین در بحث «تکلیف» تحت اصل عدل و توحید، از آزادی بحث می‌کند که انسان به واسطه‌ی اتصالش به خداوند، مکلف به تکالیف شرعی و اخلاقی است و از آن‌جا که واجب است خداوند با بندگان خود عادلانه رفتار کند، لازم است که انسان در انجام افعالی که درباره‌ی آن‌ها مسئول است، آزاد باشد. بنابراین انسان زمانی مسؤول شناخته می‌شود که با آزادی و اختیار فعل از او صادر شود و زمانی شخص به خاطر انجام فعل قبیح مستحق ذم است که بین انجام یا ترک آن مخیر باشد (محسن، ۱۳۸۶: ۹۴).

براساس نظریه‌ی عدالت قاضی عبدالجبار، خداوند انسان را موجودی آزاد دارای قدرت اختیار و اراده و توانایی پنداشته است. حدّ فاصل بین فعل انسان و فعل خدا و موضوع ثواب و عقاب را اصل عدل و به‌تبع آن جبر و اختیار انسان تبیین می‌کند. وی معتقد است که اعتقاد بر جبر و ناگزیری انسان در انجام اعمال خود، مستلزم نفی عدالت از ذات خدا و انتساب ستم به حق تعالی خواهد بود؛ زیرا رسیدگی به اعمال انسان و کیفر و پاداش دادن به وی در قبال اعمالی که از سوی خدا ناگزیر به انجام آن است، جز ستم نمی‌تواند باشد. حال آنکه خداوند با نفی هرگونه ستم از خود به ستایش خویش می‌پردازد. این آزادی برگرفته از قدرت تفکر و خردورزی است که در انسان وجود دارد (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۲۰/۲۰۳).

براین اساس، حکومت باید ضمن ارزش‌گذاری بر آزادی فراگیر، در پی بسط این آزادی و تضمین انتخاب در امور اجتماعی و سیاسی باشد. ازین رو، انسان را موجودی انتخاب‌گر و فعال در فرایند تعیین سرنوشت سیاسی خویش می‌داند؛ اصلی که امروزه نظام‌های حقوقی نوین به دنبال دستیابی به آن است. البته نباید پنداشت که آزادی اعطاشده در جامعه‌ی عقل‌گرای مدنظر قاضی آزادی بی‌قید و شرط است. از نظر قاضی عبدالجبار، ایمان عمل به تکلیف و وظیفه‌ی معنا شده و عمل در مفهوم ایمان دخیل است. در ریشه‌یابی علت وارد کردن عمل در ایمان می‌توان گفت در نظر قاضی انسان در طبیعت خویش یک موجود مکلف و وظیفه‌مند است. آدمی خود را موجودی وظیفه‌مند و مکلف می‌یابد. نگرش عقلانی قاضی فقط ارائه‌ی مجموعه‌ای مطالب صرفاً نظری نیست، بلکه آگاهی باید به عمل منجر شود و دانش بدون عمل، ارزشمند



نیست. رفتار انسانی باید مبتنی بر شناخت و معرفت باشد نه صرفاً یک عمل تقلیدی. با توجه به این که انسان دارای عقل و شعور برای درک طبیعت و امور خویش است، فلذا باید هم مسئولیت امور را که با آزادی و اراده خویش انتخاب کرده است، بپذیرد و هم سعی در کنترل رفتار خویش کند (عبدالجبار، ۱۹۶۵ (الف): ۳۵۵؛ عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۷۷/۱۱). بنابراین، اصل مسئولیت نیز در کنار اصل آزادی اراده و اختیار یکی از اصول بنیادی نظریه عدالت عقل‌گرای قاضی به شمار می‌رود. در واقع در دستگاه فکری قاضی، تأکید بر تعقل و اصالت آن در هر فرد و مجاز شمردن ورود اندیشه‌ی آدمی در امور بر آزادی به کارگیری اندیشه و حتی بیان آزادانه‌ی اندیشه‌ها صحه گذاشته شده است. لذا می‌توان استنباط کرد که آزادی اندیشه و بیان از اصول مقبول قاضی عبدالجبار است. آزادی بیان و اندیشه جز با تعاطی افکار و مباحثه اتفاق نخواهد افتاد. مشارکت سیاسی و آماده‌سازی برای فرایند مشارکت سیاسی هم به عنوان یکی از اصول سیاسی و اجتماعی نظریه‌ی عدالت قاضی محسوب می‌شود. تأکید بسیار او بر اصل امر به معروف و نهی از منکر و همگانی پنداشتن آن برای همه‌ی آحاد جامعه، ضرورت آماده‌سازی شهروندان و شناخت بیشتر شهروندان با این فریضه را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. قاضی در موضوع امر به معروف و نهی از منکر پرسش را مطرح می‌کند که اگر رابطه امر به معروف و نهی از منکر با سیاست - ارتباط تنگاتنگی است، قاضی در این قضیه موضعی اتخاذ کرده که در نهایت منجر به رشد سیاسی و حقوقی نظریه‌اش می‌تواند شود. وی، اساس و اصل را وقوع امر به معروف و نهی از منکر و انجام آن به بهترین نحو دانسته و از این رو اگر عده‌ای آن را انجام دادند، بر دیگران لازم نیست و گرنه بر همه واجب است و تمام افراد به جهت ترک آن گناه‌کارند. وی در اصل امر به معروف و نهی از منکر تأکید بر همگانی بودن اصل مشارکت و مسئولیت‌پذیری می‌نماید، راه را برای مشارکت سیاسی و اجتماعی افراد جامعه به صورت همگانی می‌گشاید. لذا حکومت باید از بعد سیاسی و اجتماعی افراد را برای مشارکت در این فرایند آماده کند و هر شهروند در این جریان، مسئول است (قاضی عبدالجبار به نقل از محسن، ۳۱).

اشارات مهمی از قاضی در شرعی بودن نفس اختلاف آرا و نظریات بنا بر حفظ اصالت تعقل فردی و آزادی اندیشه و قانونی بودن حق معارضه با کسانی که رای غالب را در این باره نمی‌پذیرند، وجود دارد. به نظر می‌رسد این افکار را باید همانند معادلی برای اندیشه‌ی تضارب آراء در دوران معاصر در موضوع آزادی و اختیار، اهمیت داد. قاضی با این موضع‌گیری فکری، آزادی و اختیار انسان را به عرصه‌ی انتخاب و نصب امام و همچنین عرصه‌ی معارضه و رد انتصاب امام می‌کشاند. وی معتقد است جایگاهی که در این منصب و مسئولیت قرار داده شده، بشری بودن کار نهاد امامت و دسترسی انسان به آن است، بدون اینکه اتصال مردم



با دین قطع شود. بنابراین مردم، امامشان را برای صلاح دنیای خویش انتخاب می‌کنند. دنیایی که اتصال بین صلاح آن و صلاح دین قطع نشده است. پس هرگاه فردی که اهلیت نداشت، در پی انجام این مهم برآمد، او را بر کنار و دیگری را به جایش می‌نشانند. از این رو قاضی، امامت را مسأله‌ای انسانی و سیاسی و اجتماعی قرار می‌دهد و به نقش آزادی اراده‌ی افراد در انتخاب تأکید بسیار می‌کند. از طرفی از آنجا که قاضی، حاکم را مسؤول تصرفات شئون دولت و مردم می‌داند، همانا امر به معروف و نهی از منکر را در پرتوی این مفهوم به کارگرفته و اصول حق‌مداری، عدالت‌محوری، عقل‌گرایی و مسؤولیت‌پذیری را به عنوان مهم‌ترین اصول تشکیل‌دهنده‌ی جهت‌گیری اصلی سیاسی در کلام سیاسی خود به حساب می‌آورد (عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۹/۲۰۶-۲۰۹). با اعتقاد به نظریه‌ی عدالت قاضی، نمی‌توان بدون احترام به اراده‌ی فردی و آزادی انتخاب فردی از کرامت انسان صحبتی به میان آورد. عقلانیت مد نظر قاضی به نحوی عمل می‌کند که در بخشی از دین شامل احکام معاملات یا به تعبیری بخش حقوقی دین، را تبعدی و تقلیدی محض نمی‌داند و معتقد است ادراک عقل در این حوزه مبنا است. به عبارت دیگر، این قسمت مهم دین را تابع ضوابط عقلانی می‌داند و با اجرای این ضابطه و ضابطه‌ی ملازم آن یعنی عدالت بسیاری از احکام این حوزه را از جمله احکام موقت و متغیر و منسوخ می‌داند. این دسته از آراء قاضی را می‌توان جهت‌گیری نظریه‌ی عدالت وی در پیوند کلام و حقوق عمومی دانست. بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که اشکالاتی که در تعارضات حادث فیما بین احکام قانونی دنیای معاصر و برخی از دینداران دیده می‌شود را نمی‌توان صرفاً محصول بد فهمی دینی یا حتی بی‌عملی آنان و یا فساد حکومت‌ها دانست. گرچه هر کدام از این‌ها می‌توانند سهمی داشته باشند، بلکه ریشه‌ی مشکلات به نظر می‌رسد در به حاشیه رانده شدن تعقل و بهره‌مندی از این پیامبر درونی است. با دقت در آراء قاضی عبدالجبار، حدود و ثغور اعتبار عقل، و نحوه‌ی ارزیابی آن به عنوان مبنای کلی دستگاه فکری اعتزالی وی، به نظر می‌رسد این نوع نگرش عقلانی به گزاره‌های نظام‌های حقوقی مدرن - که در آن جامعه با ساختار جدید حقوقی تنظیم می‌شود و نظام پارلمانی یا ریاستی، انتخابات، تفکیک قوا، نظام قضایی جدید و دیوانسالاری با انواع نهادهای اجرایی تخصصی مانند شهرداری، اداره مالیات و دارایی از اجزاء آن محسوب می‌شوند - نزدیک‌تر است. به عبارت دیگر عقلانیت و اختیاری که قاضی بر آن تأکید دارد، منجر به طرح نظریه عدالتی می‌شود که محور احکام شریعت می‌تواند تلقی گردد و در طبقه‌بندی‌های جدید عدالت قرار بگیرد؛ از این رو شاید بهترین موقف و موضع برای حل تعارضات قانون به مفهوم نوین در نظام‌های حقوقی معاصر با برخی قواعد فقهی باشد.



منابع

منابع فارسی

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹)، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چ ۵، تهران: طرح نو.
- ایجی (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، بیروت: دار الکتب العلمیة؛
- چیتیک، ویلیام سی (۱۳۸۵)، *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، چ ۲، تهران: انتشارات هرمس.
- الخیون، رشید (۱۹۹۷)، *معتزلة البصرة والبغداد*. لندن: دار الحکمة.
- رازی، محمد فخر (بی تا)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت: دار الکتب العربیة.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۷۲)، *الملل و النحل*، تحقیق عبدالعزیز محمد وکیل، بیروت: دارالفکر
- عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة (۱۹۶۵ ب)، *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، تحقیق دکتر عمر سید عزمی، المؤسسة المصریة العامة للتألیف و النشر.
- عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة (۱۹۵۸)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ۲۰ جلدی، تحقیق محمود محمد الخضیری، الدار المصریة للتألیف و الترجمة و النشر.
- عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة (۱۹۶۵ الف)، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق و تقدیم عبدالکریم عثمان، مکتب وهبه، القاهرة.
- عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة (۱۹۶۶)، *تثبیت دلائل النبوه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، بیروت: دار العربیة للطباعة و النشر.
- عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة (۱۹۷۴)، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق فؤاد السید، الدار التونسیه للنشر.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، *وحدت وجود: به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام*، تهران: انتشارات سخن.



- لاگلین، مارتین (۱۳۹۳)، *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.
- محسن، نجاح (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷)، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام*، تهران: انتشارات اشراقی.

منابع لاتین

- *Enayat, Hamid (1982). Modern Islamic Political Thought, London: Macmillan Press;*
- *Ess, Josef van (1996). "Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology," in The Qu'ran as Text, ed. Stefan Wild, Leiden: E.G. Brill;*
- *Hourani, George (1976). "Islamic and Non-Islamic origins of the Mu'tazilite Ethical Rationalism," International Journal of Middle East Studies, Vol. 7 (1), 59- 87;*
- *Kymlicka, will (2002). Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Oxford University Press.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی