

انگاره‌های معرفتی حقوق عمومی در نظریه عدالت قاضی عبدالجبار معتزلی

سید مجتبی حسینی کرابی^۱، محمد امامی^۲، محمد راسخ^۳

مقاله پژوهشی
اصیل
Original
Article

چکیده

هدف: هدف از انجام پژوهش حاضر، طرحی بود که بر اساس آن شاید بتوان از طریق بازسازی نگرش عقلانی در امور شرعی غیر عبادی با رویکرد اعتزالی و توجه به مبانی معرفتی کلام اسلامی، استلزامات حقوقی را در جوامع سیاسی معاصر بیش از پیش فراهم آورد. **روش:** این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی به موضوعات «عقلانیت» و «اراده انسان» که در نظریه عدالت متکلم برجسته معتزلی، قاضی عبدالجبار نقش اساسی دارند، پرداخته است. سپس با عنایت به حوزه‌های مشترک آن با برخی انگاره‌های حقوق عمومی، به تحلیل داده‌های نظری اقدام شد. **یافته‌ها:** به نظر می‌رسد از این مدخل با تفسیری حقوقی از عناصر نظریه عدالت قاضی، راه برای زیست همساز احکام فقهی با برخی قواعد عرفی نظامهای حقوقی معاصر هموارتر شد. **نتیجه‌گیری:** نتایج پژوهش ضمن بازنمود چنین تحلیلهایی نشان داد که فهم اعتزالی از نظریه عدالت قاضی عبدالجبار از آن روی در حقوق عمومی نقش حیاتی می‌یابد که عقل و اراده و کارکردی که برای آنها در کلام قاضی منظور شده است، موجبات ایجاد الگویی اجرایی از این نگرش عقلانی، برای تبیین مبانی افعال و تسبیح حقوق و تکالیف افراد در نظامهای حقوقی مدرن است تا برای رسیدن به جامعه سیاسی مطلوب، راه برای التزام به مصوبات قانونی نظیر مالیات، در کنار پیروی از احکام شریعت نظیر خمس و زکات میسر شود. **واژگان کلیدی:** حقوق عمومی، قاضی عبدالجبار، کلام، معتزله، نظریه عدالت.

◇ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲

۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق عمومی، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات. تهران، ایران.

۲. استاد تمام گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز. شیراز، ایران. (نویسنده مسئول). نمابر: ۰۷۱ / ۳۶۲۸۷۳۱۰ - emami@shirazu.ac.ir

۳. استاد تمام گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی. تهران، ایران. m-rasekh@sbu.ac.ir

الف) مقدمه

جریان مدرنیته به نحوی منجر به تحولات عمیق در ساختارهای تمدن و جامعه سنتی شد که با بنیان نهادن عقلانیت منبث از مؤلفه‌های نوگرایانه و ایجاد تمدنی نوین، ساختارهای متناسب با خویش را ایجاد کرد. این جامعه مدرن، عقلانیت سنتی و برخی از گزاره‌های عقلانی فقهی و نظام‌های موجود در فقه سنتی، اعم از معاملات و عقود و ایقاعات را با چالش مواجه کرد. مسلمین پس از رویارویی با پدیده تجدد، از نیمه دوم قرن نوزدهم به این سو، کوشیدند نهادهای مدرن- مانند قوه قانون‌گذاری، دادگستری و آموزش نوین، صنعت، مردم‌سالاری، انتخابات و تفکیک قوا، نظام قضایی جدید و انواع نهادهای اجرایی تخصصی مانند شهرداری، اداره مالیات و دارایی از اجزای آن محسوب می‌شوند- را وارد جامعه خود کنند. یکی از عناصر اصلی زندگی در دوران معاصر- در کنار علم، فلسفه، فنون و فناوری‌ها و اکتشافات جدید- قانون و حق به معنای جدید کلمه بوده است. فلسفه جدید، علم جدید، صنعت جدید و نهادهای سیاسی- اجتماعی جدید، درون نظامی تنفس می‌کنند؛ امنیت را از نظامی می‌گیرند و دستاوردهایشان را در نظامی ارائه می‌کنند که چیزی نیست جز نظام حقوقی مدرن. (راسخ و دین‌پرست، ۱۳۹۰: ۳۵)

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 (لاگلین، ۱۳۹۳: ۲۱). در حقوق عمومی به طور خاص به مسئله دولت در مفهوم انتزاعی و اعتباری آن^۱ پرداخته می‌شود. ما به ازای 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. بنابر این، دو عنصر اصلی مورد تنظیم در حقوق عمومی، «حکومت» و «شهروندان» می‌باشند. در واقع؛ «امر حکمرانی» یا همان «اعمال اقتدار سیاسی» به عنوان «سرمایه اصلی دولت» توسط حکومت، با هدف اداره جامعه سیاسی و امور عمومی به کار گرفته می‌شود. از این رو، تنظیم و تمشیت روابط بین حکومت و شهروند، هسته اصلی در این حوزه از حقوق محسوب می‌شود. در این رابطه دو رویکرد درباره «دولت» و «حکومت» در تحلیلهای حقوق عمومی می‌توان متصور بود: اول، رویکرد توصیفی؛^۴ سؤالات اصلی در این رهیافت به موضوعاتی

-
1. State
 2. Government
 3. Embodiment
 4. Descriptive

برمی‌گردد که اساساً «دولت چیست؟ دولت چگونه چیزی است؟» یا «کارکرد اصلی دولت چیست؟». این بخش، توصیف «امر سیاسی» است و در قلمرو «مبانی حقوق عمومی» قرار می‌گیرد. دوم، رویکرد هنجاری؛^۱ در اینجا سؤال اصلی این است که «دولت چگونه باید باشد تا مطلوب تلقی شود؟» یا «رابطه شهروند و حکومت چگونه باید تنظیم شود تا مطلوب باشد؟». در این رویکرد، اساساً «وجه مطلوب حکومت و عمل حکمرانی» دغدغه اصلی است. در مقاله حاضر، این وجه و رویکرد از حقوق عمومی مد نظر است.

از طرفی اگر علم کلام را دانشی بدانیم که «به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و براساس شیوه‌های مختلف استدلال عقلانی اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض و شبهات مخالفان دین پاسخ می‌دهد» (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۶)؛ در ارتباط با علم حقوق و مباحث مشترک حقوق و علم کلام باید خاطر نشان کرد 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 مسئله «حکومت» و «نحوه حکمرانی» را دغدغه خود یافتند، از دریچه «نظریه عدالت» و «اخلاق حاکمان» به مباحث «هنجاری» حکومت و نحوه حکمرانی ورود کردند و در صدد ارائه نوع «حکومت مطلوب» و نحوه دستیابی به آن برآمدند. نقطه عزیمت حقوق عمومی و کلام در همین وجه از مفهوم «امر حکمرانی» نهفته است. پرداختن به مکتب کلامی اعتزال و نظریه عدالت قاضی عبدالجبار^۲ از این مدخل خواهد بود. در همین ارتباط، طرح سؤالات ذیل برای ورود به بحث بصیرت‌زا خواهد بود: آیا در جوامع امروزی، امکان تبعیت از قوانین عرفی مصوب نهادهای ذی صلاح قانون‌گذار، در عین داشتن زندگی متشربعانه و متعبدانه و تبعیت از قوانین شارع مقدس وجود دارد؟ آیا اساساً نظام حقوقی برآمده از فقه سنتی در شرایط و بستر تمدنی جدید، امکان همسویی و زیست همساز با اصول حقوق عمومی را دارد؟

می‌توان با تکیه بر نظریه عدالت قاضی، سعی بر ارائه راه حلی داشت که در پاسخ به سؤالات پیش‌گفته راهگشا باشد. بر این اساس، پس از آشنایی مختصر با مبانی فکری و

1. Normative

۲. قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵ ه.ق) یک متکلم نظام‌مند است که خود را وقف علم کلام و عقاید معتزلی کرده و بزرگ‌ترین دستاوردش، تحریر و تدوین و تحلیل دیدگاه‌های اعضای مکتب خود به طور خلاصه و فهرست‌وار در کتب تألیفی‌اش بود. 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. برای مطالعه در باب اهمیت جایگاه قاضی عبدالجبار و نقش پررنگ او در پرورش و غنابخشی کلام اعتزالی ن.ک به: پیترز، ۱۹۷۶.

تاریخی اعتزال، عناصر نظریه عدالت قاضی مطرح خواهد شد. سپس با عنایت به حوزه‌های مشترک آن، ضمن ارائه تفسیری حقوقی، با رویکرد حقوق عمومی به تحلیل داده‌های نظری خواهیم پرداخت.

ب) مبانی فکری و تاریخی اعتزال

مکتب اعتزال یکی از کهن‌ترین مکاتب کلامی عقل‌گراست که هم در روزگار حیات و شکوفایی و هم پس از پایان دوران شکوه و قدرت توانسته است اثری شگرف و ماندگار در تاریخ اسلامی بر جا بگذارد. از این رو، پیدایش مکتب اعتزال و تکوین و گسترش آموزه‌های آن را باید حادثه دوران‌سازی در تاریخ اندیشه دنیای اسلام تلقی کرد (حورانی، ۱۹۷۶: ۳۳). در اندیشه معتزله، عقل و احکام عقلی نقشی اساسی و تعیین‌کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. در این روش، هر مسئله‌ای باید بر خرد آدمی عرضه شود و تنها با یافتن توجیهی عقلانی برای آن قابل پذیرش خواهد بود. مبنا و اساس این مکتب بر آن است که همه معارف اعتقادی، معقول است و جایی برای تعبد در عقاید وجود ندارد. (وات، ۱۳۸۰: ۱۶)

مکتب اعتزال از حدود اواخر قرن سوم هجری (نهم میلادی) به بعد نظام و سامان یافت و تا حدود نیمه قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) در مناطق مختلف جهان اسلام، به ویژه ایران، شکوفا بود. معتزله بر خلاف خوارج، خود را نحله‌ای دینی نمی‌دانستند و شریعتی جداگانه نداشتند. در واقع؛ آنان در صدد نبودند که راه رستگاری و وسیله نجاتی تمام‌عیار ابداع کنند. همین امر موجب شد که در نهایت، معتزله نه به عنوان نحله‌ای دینی، بلکه صرفاً به عنوان مکتبی فکری عمل کنند. (کرون، ۱۳۸۹: ۱۲۵)

مکتب اعتزال ابتدا از بین 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 مسئولیت الهی در برابر گناهان انسان، مورد اختلاف و نزاع آنان با امویان بود. دفاع از اسلام در برابر سایر ادیان، دلیل دیگری بود که باعث شد اهل اعتزال وضعیت عقلانی قوی‌تری داشته باشند. آنان برای پذیرفته شدن استدلال‌هایشان باید با تکیه بر عقلانیت در بحثها شرکت می‌کردند. بنابر این، به منطق ارسطویی که در آن زمان مهم‌ترین مکتب فلسفی بود، علاقه نشان می‌دادند. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۲)

اهل اعتزال در مباحثشان سه حوزه معرفت‌شناسی را بسط دادند که به فهم عقلانی جهان، انسان، خدا و ظهور او شکل می‌بخشید. در حوزه اول، اعتقاد بر این بود که دانش بشری درباره همه چیز از این جهان نشئت می‌گیرد. صحبت کردن درباره «دنیای نامریی دیگر»، تنها بر پایه شواهدی است که از واقعیتهای «دنیای مریی» به دست می‌آید. خداوند و نشانه‌های او را تنها با دانش غیر مستقیم می‌توان شناخت. مطابق باور در حوزه دوم، تمام انسانها به یک اندازه از موهبت عقل برخوردارند. اندازه 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؛ بنابراین، غایت تمام اندیشه‌های عقلانی باید برای شناخت خدا باشد. اعتزالیون استدلال می‌کردند که خدا به آدمی «عقل» داده است که او را قادر به اندیشیدن و به دست آوردن دانش برای شناخت خدا (بدون نیاز به وحی) می‌کند. (عنایت، ۱۳۸۹: ۳۴)

نظریه پردازان مکتب اعتزال با تأکید بر منزلت عقل و سهم بنیادین آن در فهم متون و استنباط احکام، راه نوینی در عرصه دینداری خردورزانه گشودند؛ چنان‌که با پای فشردن بر اختیار و اراده انسان، علاوه بر تبیین مفاهیم اعتقادی، زمینه نظری لازم را برای خلاقیت‌های اجتماعی و عملی فراهم آوردند. اصول اندیشه اعتزالی را - بعد از پرورش و تکامل - می‌توان در دو اصل اساسی خلاصه کرد؛ اینکه «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 بازمی‌گردد. «وعد و وعید» در اصل عدل جای می‌گیرد؛ زیرا سخن از آن است که خدای تعالی اگر به فرمانبرداران وعده ثواب و به گناهکاران وعده عقاب داده، بی‌شک چنین خواهد کرد و کاری خلاف وعده و وعیدش نخواهد کرد و لازمه عدل آن است که خلف وعده نکند و دروغ نگوید. «منزله بین المنزلتین» نیز در عدل جای می‌گیرد. همان نظریه‌ای که به اتفاق همه منابع، کانون اختلاف و اصل بن عطا و استادش حسن بصری بود و اصل در اثر این اختلاف از حلقه حسن بصری خارج شد و حلقه‌ای نو تشکیل داد که سنگ بنای مکتب اعتزالی شد (محسن، ۱۳۸۵: ۱۷) و نیز «امر به معروف و نهی از منکر» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ب/۱۲۳). بدین ترتیب، همه اصول معتزله - به جز توحید - در عدل جای می‌گیرد.

ج) نظریه عدالت در حقوق و کلام اعتزالی قاضی عبدالجبار

نظریه عدالت در فلسفه سیاسی، به معنای برقراری نظامی خاص از توزیع آزادی و منابع میان اعضای جامعه سیاسی است (کیملیکا، ۲۰۰۲: ۲۶). افراد درباره خود نظام توزیع به اختلاف می‌رسند و از این رو، ناگزیرند با ارائه دلایل و مستندات، یکدیگر را قانع کنند و سپس به سراغ توزیع بروند، و الا اختلافات بنیادین آن چنان منازعه و خصومتی میان آنان درمی‌اندازد که اساساً نوبت به توزیع و زندگی صلح‌آمیز نمی‌رسد. بر این اساس، ارائه 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.

پیشینه اندیشه و تفکر در باب عدالت، همان اندازه کهن است که خود اندیشیدن؛ لذا سخن از عدالت و قانون، ریشه در اولین هسته‌های فکری بشر دارد. نگاهی به آداب و رسوم و اسطوره‌های جوامع اولیه، بیانگر این موضوع است که بشر تا چه اندازه آرمان عدالت‌خواهی را در سر داشته و آن را می‌پروانیده است (ساکت، ۱۳۷۰: ۲۲). ولی با وجود این تاریخ طولانی، مفهوم عدالت به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه حقوق و سیاست، مفهومی پیچیده و مناقشه‌برانگیز بوده است. سؤال این است که اساس تعهد اجتماعی و اخلاقی چیست و چرا فرد از قواعد اخلاقی و قوانینی که اغلب آنها را دوست ندارد باید پیروی کند و اصلاً فرد چرا باید خوب باشد؟ عدل به این معنی در مرکز و محور مباحث فلسفه حقوق قرار دارد. (عنایت، ۱۳۸۹: ۳۲)

از نگاه بسیاری از اندیشمندان، عدالت اصلی‌ترین فضیلت و منبع و ریشه همه فضایل است (موحد، ۱۳۹۲: ۳۳۱). مفهوم عدالت در تداوم سیر تاریخی خود، در اندیشه سیاسی روم تحت تأثیر حاکمیت نگرش حقوقی و اندیشه رواقی درباره سیاست و حکومت قرار گرفت. بدین سان اندیشه رواقی با از میان شستن اندیشه بردگی ارسطو، راه را برای کمال‌پذیری و تساوی فطری آدمیان باز کرد؛ چنان‌که سیسرون با اتکا و بهره‌گیری از آیین رواقی، از برابری انسانها سخن گفت و عدالت را فضیلتی متعالی و متعلق به همه و برای همه و به یک میزان معرفی می‌کند. در فلسفه سیاسی مسیحیت و در قرون وسطی، با امتزاج و اختلاط اندیشه رواقی و کلام مسیحی و با پل زدن میان دین و فلسفه، نگرش و پردازش تئولوژیک از مباحث فلسفه و اندیشه سیاسی به دست آمد و مفاهیمی از قبیل عدالت و قانون، پایه الهی و مافوق

بشری یافت؛ به نحوی که آگوستین، تحقق عدالت مطلق را روی زمین غیر ممکن دانسته، آن را تنها در شهر خدا (آرمانشهر) عملی می‌دانست. سیر تفکر در باب مفهوم عدالت بعدها با جدایی مبحث عدالت از مبحث لوگوس و عقل و اراده الهی در فلسفه سیاسی غرب تداوم یافت و تلاش فلاسفه بر آن قرار گرفت که مبنایی عقلی برای آن بیابند. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۳۸۶)

اندیشه قانون و حقوق طبیعی و برابری طبیعی افراد، از قرن هفدهم به بعد در قالب مفاهیم سیاسی مدرن رواج یافت. جان لاک، قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می‌دانست. اصحاب اصالت فایده، عدالت را در چیزی جستجو می‌کردند که به نظر آنان خیر و صلاح عامه را پیش ببرد. به عبارت دیگر؛ محک عدالت، سودمندی است؛ زیرا هر کسی می‌داند که سودش چیست. اما اینکه عدالت چیست، در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است. (کلی، ۱۳۹۴: ۱۰۱)

نظریه عدالت قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی وی طرح و بسط داده شده است. بدیهی است آنچه در دستگاه فکری قاضی با عنوان مفهوم عدالت مطرح شده، با آنچه امروز از نظریه عدالت دریافت می‌شود، قابل قیاس نیست. با این حال، به دلیل مبنای عقلانی دیدگاه‌های وی در تبیین عدالت، آثار عملی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی بر نظریه عدالت وی مترتب خواهد بود که می‌تواند در سازش‌پذیری مؤلفه‌ها 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 اراده و فعل انسان و به طور خاص مسئولیت انسان و دایره مسئولیت وی در بحث عدل الهی و عدالت اجتماعی به شمار می‌روند.

۱. عناصر کلیدی نظریه عدالت قاضی عبدالجبار

یک) عقل

عقل در اندیشه قاضی عبدالجبار، تولیدگر 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 حسن و قبح افعال، از طریق ملازمه، حکم دیگری به نام حکم شرع را کشف کند؛ بلکه درک عقل، حکم نیز می‌باشد. عقل کلی جباری هر چند از بدیهیات عقلیه به حساب می‌آید، منشأ انتزاعش، اعیان خارجی است. تجربه و آزمایش، وسیله‌ای است برای تطبیق حسن و قبح بر موارد خارجی (عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۱۶: ۳۵). از آنجا که در این دیدگاه، وجوب و

حرمت اشیا، مانند حسن و قبح آنها، درون آنها نهفته است و به عبارتی، همان حسن و قبح است و نیازی به وجوب و حرمت زاید از سوی خدا وجود ندارد؛ امکان استفاده از آن برای همگان ممکن است. به نظر قاضی، احکامی که از عاقل صادر می‌شود، حتماً حجیت خواهد داشت و محرک عمل است و عاقل، همه انسانهای بالغ می‌باشند. تنها دیوانگان، بچه‌ها و حیوانات از عقل برخوردار نیستند. البته هر انسان نابالغی عقل به معنای استعداد را داراست، اما قاضی در تعریف عقل، آن را به مجموعه‌ای از علوم تفسیر کرد که (بالفعل) به دارنده آن، قدرت تشخیص می‌داد. (همان: ۳۴۹)

در تفکر اعتزالی جباری، عقل، مقدس است؛ نتیجه این خواهد بود که قواعد اخلاقی یا هنجارها و قوانین اجتماعی مکتشف به وسیله عقل، فی حد ذاته مقدس است و لزومی ندارد عده‌ای یا شخصی با ابلاغش آن را مقدس کنند. (شفیعی، ۱۳۸۹: ۳۰)

نتیجه دیگر اینکه، همه انسانها به لحاظ پابندی به قواعد اخلاقی عقلی - اجتماعی، در جامعه صاحب حرمت و احترام خواهند شد. انواع دلایل نزد قاضی عبدالجبار در راستای تبیین جایگاه عقل با توجه به تشخیصی که از هدف شناخت دارد، معین می‌شود. هدف شناخت، شناخت مکلف و صفاتش از قبیل توحید و عدل و سپس شناخت اوامر و نواهی‌ای است که ادای تکلیف شرعی را ممکن می‌کند و طبیعی است که دلایل با توجه به این ترتیب معرفتی تقسیم شوند. با برخی دلایل، توحید را می‌توان شناخت و با برخی دیگر، عدل را و با برخی نیز نبوت و شرایع را. قاضی کار کرد اصلی عقل را نه به عنوان «منبع حکم»، بلکه به عنوان «مبنای حکم» در نظر می‌گیرد (عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۲۰: ۱۶۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵/الف: ۱۲۳). این نکته در برداشت صحیح از جایگاه عقل در نظام فکری نظریه عدالت قاضی عبدالجبار بسیار مهم جلوه می‌کند. با این توضیح که فروکاستن عقل از عقل به مثابه مبنای حکم به عقل به مثابه منبع حکم، معنایی جز عبور از عقل واضح به عقل تفسیری ندارد. تنها در صورتی می‌توان از عدالت طبیعی، تضارب اندیشه و انتظار تبعیت قانون وضعی شرعی و انسانی را از آن داشت که عقل مبنای نبوده، نقش ایجاد قاعده حقوقی را داشته باشد. عقل منبع، تنها تفسیری از محتوا و مضمون همان اراده تشریحی است. تأکید بر عقل به عنوان منبع حکم، به معنای کامل بودن شرع بوده و بدین ترتیب، تنها تلاشی تفسیری برای همین شرع و بیان کیفیت ادراک آن است. لذا عقل به عنوان مبنای حکم را می‌توان به عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی آرا و عقاید تعبیر کرد. در نظام حقوقی که عقل فقط کارکرد منبع را دارد، اراده تشریحی الهی تنها مبنای اعتبار یا تنها ایجادکننده قاعده حقوقی است. بدین ترتیب، عقل منبع اگرچه منبع

مستقلی در کنار کتاب و سنت است، در عمل، به عقل استدلالی یا تفسیری فرو کاسته می‌شود، که هویت و کارکرد خود را در تعامل با متن جستجو می‌کند. به این دلیل که کتاب و سنت، نماد اراده تشریحی الهی تلقی می‌شوند و در مسیر استنباط قاعده حقوقی، استفاده ابزاری می‌شوند؛ در حالی که عقل به عنوان مبنای حکم ایجادکننده، می‌تواند موجد قوانین طبیعی باشد و وجود این قوانین در کنار قواعد برآمده از اراده تشریحی، نشان از کثرت‌گرایی دارد. البته در ارزیابی نتایج این نوع کثرت‌گرایی برآمده از نظریه عدالت قاضی عبدالجبار، در نظام حقوقی حقوق عمومی یک کشور دارای حکومت دینی، نباید عجله کرد؛ زیرا شاید در بدو امر، به منزله زمینه‌سازی عبور از حقوق دینی به حقوق مبتنی بر عقل خودبنیاد تعبیر شود. (شهابی، ۱۳۹۵: ۱۰۳)

دو) اختیار (اراده)

قاضی عبدالجبار در بحث از جبر و اختیار، تأکید بسیار بر اصالت آزادی اراده انسان دارد و معتقد است اگر قائل شدیم که انسان در تمام اعمال و رفتارش مجبور و مقهور اراده خداوند است، پس تذیر و تبشیر پیامبران بی‌فایده خواهد بود و فرستادن کتب، کاری عبث بوده است؛ زیرا 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 او نیست. از طرفی، معاد و ثواب و عقاب هم بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا اگر انسان کار خوبی کرده یا کار زشتی مرتکب شده، اراده خودش در انجام آن هیچ دخالتی نداشته است. پس ثواب بر آن کار خوب یا عقاب بر کار زشت، هر دو اعطای به غیر مستحق است و ظلم خواهد بود. پس به طور کلی باید گفت لازمه این نظریه، بی‌فایده بودن دین است. (عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۱۱: ۷-۶)

از سوی دیگر، قاضی معتقد است انکار اختیار و اراده انسان، موجد مشکلی است که انسان را غیر مسئول بار می‌آورد. اگر بگوییم انسان در رفتارهای اجتماعی خود مجبور است، پس نمی‌توان انسان را در مقابل رفتارش 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 اینکه 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 اموی را متمایل به آن کرده است. (همان، ج ۲۰: ۲۰۲)

بحث قاضی در مسئله اختیار این است که «انّ الأفعال العباد و غیر مخلوقه فهم و انهم المحدثون لها». کل بحث همین است که خداوند افعال بندگان را بر آنها خلق نمی‌کند، بلکه خود انسانها محدث این افعال می‌باشند (عبدالجبار، ۱۹۶۵/الف: ۳۰۱). 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 خودش می‌باشد؛ ولی معتزله می‌گویند جهت تعلق، حدوث است و انسان، محدث افعال خودش است» (همان: ۳۰۴). قاضی اعتقاد راسخ دارد که خداوند انسان را موجودی آزاد، دارای قدرت اختیار و اراده و توانایی پنداشته است. حد فاصل بین فعل انسان و فعل خدا و موضوع ثواب و عقاب را اصل عدل و به تبع 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. (عالم‌گرد و جباری، ۱۳۹۷: ۱۱۹)

۲. تحلیل عناصر نظریه عدالت قاضی عبدالجبار در پارادایم حقوق عمومی

از منظر حقوق عمومی، مراد از «نظریه عدالت»، ارائه مدلی است که امور کشور بر اساس سازوکاری شایسته اداره شود تا مردم در فضایی عادلانه به زندگی خود ادامه دهند؛ به نحوی که از یک سو مردم از برابری، آزادی، امنیت و آسایش به عنوان حقوق طبیعی خود بهره‌مند شوند و از سوی دیگر، حاکم در معنای اخص و حکومت به طور عام، تأمین‌کننده و تضمین‌کننده این فضای عادلانه باشد. به این ترتیب، بین عدالت و حقوق رابطه منطقی برقرار می‌شود که در آن، حاکم و حکومت منتخب مردم، مسئول و قابل مؤاخذه‌اند (میلر، ۲۰۲۱: ۱۱-۱۲). در این زمینه، آزادی و برابری از مؤلفه‌های اصلی نظام حقوقی در عصر حاضر محسوب می‌شود.

رویکرد اعتزالی قاضی در بحث از اختیار به نحوی است که با بنیان نهادن مبنایی عقلانی و قایل شدن نقش خالقانه و مستقانه برای افعال انسانی، آزادی افراد را مستقر و خدشه‌ناپذیر

تلقی می‌کند. در واقع؛ قاضی در دنباله تلاش معتزلیان اولیه، در صدد احیای اصالت و حرمت انسانی از طریق اثبات اراده و آزادی تمام‌عیار برای انسانها برآمد (کرون، ۱۳۸۹: ۴۷۷). قاضی عبدالجبار، بر آزادی انسان در انجام کارهای خود تأکید دارد و اعتقاد بر این دارد که کارها را انسان خودش قصد می‌کند و خودش می‌آفریند و کاری را که او انجام می‌دهد، فقط او بر آن قادر است، نه هیچ قدرت دیگر؛ خدا باشد یا شخص دیگر. (عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۲۰: ۲۱۱)

از منظر حقوق عمومی نیز حکومت باید ضمن ارزشگذاری بر آزادی فراگیر، در پی بسط این آزادی و تضمین انتخاب در امور اجتماعی و سیاسی باشد. همان‌گونه که قاضی، انسان را موجودی انتخابگر و فعال در فرایند تعیین سرنوشت خویش (با اشارات عقلی و نفی جبر حکومت اموی) می‌داند؛ حقوق عمومی نیز این امر را اصلی تلقی می‌کند که امروزه نظامهای حقوقی نوین باید به دنبال دستیابی به آن باشند. البته نباید پنداشت که آزادی اعطاشده در جامعه عقل‌گرای مد نظر قاضی، آزادی بی‌قید و شرط است. از نظر وی، ایمان عمل به تکلیف و وظیفه 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 موجودی مکلف و وظیفه‌مند است؛ لذا آدمی خود را موجودی وظیفه‌مند و مکلف می‌یابد. نگرش عقلانی قاضی فقط ارائه مجموعه‌ای 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 عملی تقلیدی. با توجه به اینکه انسان دارای عقل و شعور برای درک طبیعت و امور خویش است؛ از این رو، 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: ۳۵۵؛ عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۱۱: ۷۷). بنابر این، اصل مسئولیت نیز در کنار اصل آزادی اراده و اختیار، یکی از اصول بنیادی نظریه عدالت عقل‌گرای قاضی به شمار می‌رود که در انگاره‌های حقوق عمومی نیز مورد تأکید است. بنابر این، مشارکت سیاسی و آماده‌سازی برای فرایند مشارکت سیاسی هم به عنوان یکی از اصول سیاسی و اجتماعی مستخرج از نظریه عدالت قاضی می‌تواند محسوب شود. این امر به خوبی در شرح و تأکید بسیار او بر اصل امر به معروف و نهی از منکر و همگانی پنداشتن آن برای همه آحاد جامعه، ضرورت آماده‌سازی افراد جامعه و شناخت بیشتر ایشان با این فریضه را نشان می‌دهد. (عبدالجبار، ۱۹۶۵/ب: ۱۲۶)

در خصوص «اصل برابری» در حقوق عمومی، بدین معنا که شهروندان فارغ از ویژگی‌های فردی خویش نظیر نژاد، جنسیت، مذهب یا طبقه اجتماعی، تحت سیطره نظام

حقوقی واحد قرار گیرند؛ در نظام فکری و نظری عدالت قاضی عبدالجبار به دفعات اشارات مهم و قابل تأملی صورت پذیرفته است. بدون شک جایگاه و شأن و تجلی مفهوم برابری، در حوزه حقوق عمومی است و به عبارتی، برابری از اصول مبنایی حقوق عمومی است (اسمیت،^۱ ۲۰۱۱: ۶۷). برابری، رابطه‌ای عمیق با نظام‌های حقوقی دموکراتیک دارد و از اصول بنیادین آن به شمار می‌رود؛ به شکلی که می‌توان گفت با تأمین برابری است که می‌توان باور داشت مردم‌سالاری تحقق یافته است. اصل برابری در حوزه حقوق عمومی، در برگیرنده جنبه‌های حقوقی برابر و به عبارت صریح‌تر؛ برابری بین حکومت‌شوندگان در رابطه با حکومت‌کنندگان مورد نظر است. در نفس مسئله برابری، معضل اصلی، موازین و معیارهایی است که برابری را نقض می‌کنند. آیا سفیدی یا سیاهی رنگ پوست می‌تواند معیار برتری باشد؟ در رسیدن به قدرت، معیار برتری، دوری یا نزدیکی به حاکم است؟ یا در مسئله خلافت، خویشی و قرابت با پیامبر معیار است؟ آیا معیار، وابستگی به طبقه اجتماعی خاص است؟

قاضی عبدالجبار برخی از این معیارها را رد کرد و به شدت به آنها تاخت؛ از جمله در اشارات خود به اصل برابری، با رد معیار برتری بر اساس نسب، رنگ پوست، نزدیکی به حکام، طبقه یا وطن. قاضی عبدالجبار به اهمیت برابری انسانها از آن جهت تأکید می‌ورزد که برابری را به مثابه دیباچه اصل سیاست مبتنی بر اخلاق می‌پندارد که ریشه در «حسن ذاتی» و «عقلانیت اعتزالی» دستگاه فکری او دارد و معتقد است در گذشته از مهم‌ترین عوامل گرایش بسیاری از اقوام و ملل دیگر به سوی اسلام، «برابری» بود و یکی از منابع قدرت مسلمانان نخستین شمرده می‌شد (عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۹: ۳۳-۳۰). این نکته همان است که برخی از شرق‌شناسان نیز بدان معترف‌اند.^۲ قاضی، تفکر نژادی، جنسیتی و طبقاتی را مورد انتقاد قرار داده و بیان می‌کند که «همگان بهره‌ای از نقص و گناه دارند؛ در حالی که مردم با بسیاری نیکی‌ها و قوت بدی‌ها می‌توانند بر همدیگر برتری بیابند، و تا به حال کسی که همه نیکی‌ها در او گرد آید و او از همه بدی‌ها، اعم از کوچک و بزرگ، ظاهری و باطنی در امان بماند، شناخته نشده است.» (همان: ۳۹)

1. Smith

۲. در این باره، نک: توماس ارنولد (۱۹۴۷). الدعوه الی الاسلام. ترجمه حسن ابراهیم حسن و دیگران. مکتبه النهضة المصریه. ۲۴۶-۲۴۷ و ۷۳۰.

توجه به «کثرت گرایی» و اعتقاد به تضارب آرا که نتیجه مستقیم اصالت بخشی به جایگاه عقل و دفاع از اراده انسان در منظومه فکری قاضی است، می تواند پیوند مهم دیگری در کلام معتزلی او و اندیشه های حقوق عمومی باشد. 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 نمی پذیرند، وجود دارد (برای مثال، ن.ک: عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۹: ۱۷۶؛ ج ۶: ۱۶۹). به نظر می رسد به این افکار می توان همانند معادلی برای کثرت گرایی در دوران معاصر در موضوع آزادی و اختیار، اهمیت داد. تأکید بر تعقل و اصالت آن در هر فرد و مجاز شمردن ورود اندیشه آدمی در امور، بر آزادی به کارگیری اندیشه و حتی بیان آزادانه اندیشه ها صحه گذاشته شده است. لذا می توان استنباط کرد که آزادی اندیشیدن، از اصول مقبول قاضی عبدالجبار است. آزادی بیان و اندیشه جز با تعاطی افکار و مباحثه اتفاق نخواهد افتاد. قاضی با این موضع گیری فکری، آزادی و اختیار انسان را حتی به عرصه انتخاب و نصب امام و همچنین عرصه معارضه و رد انتصاب امام می کشاند (محسن، ۱۳۸۵: ۳۱). 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. بنابر این، مردم امامشان را برای صلاح دنیای خویش انتخاب می کنند؛ 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 می نشانند. از این رو، قاضی امامت را واجد مسئله انسانی، سیاسی و اجتماعی قرار می دهد و به نقش آزادی اراده افراد در انتخاب تأکید بسیار می کند. از طرفی، از آنجا که قاضی، حاکم را مسئول تصرفات شئون دولت و مردم می داند، همانا امر به معروف و نهی از منکر را در پرتو این مفهوم به کار گرفته و اصول حق مداری، عدالت محوری، عقل گرایی و مسئولیت پذیری را به عنوان مهم ترین اصول تشکیل دهنده جهت گیری اصلی سیاسی در کلام سیاسی خود به حساب می آورد. (ن.ک: عبدالجبار، ۱۹۶۵/ب: ۱۴۳-۱۴۲)

قاضی عبدالجبار میان نظریه جبر و دولت اموی، با تأکید بر استقرار حکومت معاویه، بر پایه جبر ارتباط برقرار کرد و از این رو که معاویه با سخنان جبر گرایانه خود به توجیه غصب خلافت پرداخته است، خلیفه اموی را مورد انتقاد قرار می داد. بدین سان قاضی از خلال اصل عدل، به انکار اندیشه جبر برخاست و تأکید داشت که عدالت اقتضا می کند مجرمی را که از روی اجبار مرتکب جرم شده است، مواخذه نکنند و نیکو کاری که به اختیار خود مبادرت

به عمل نیک نکرده است، پاداش ندهند (عبدالجبار، ۱۹۷۴: ۱۳۹). در واقع؛ در آرای قاضی عبدالجبار، امتداد مفهوم عدل الهی و طرح نظریه عدالت جز با منزه دانستن خدا از ظلم و اسناد این ظلم به انسان ممکن نخواهد بود. به عبارت دیگر؛ قاضی عدالت را واجد جنبه اجتماعی نیز می‌داند و با توجه به همین بعد اجتماعی عدالت است که درک کمال‌یافته‌ای از ارزش و مفهوم عدالت را ارائه می‌دهد؛ زیرا وی معتقد است اولاً، عدالت با دیگران در ارتباط است و ثانیاً، با منفعت عمومی مرتبط خواهد بود. ارزیابی قاضی عبدالجبار از عدالت در چارچوب «ما» و «دیگری» قرار می‌گیرد و نه در محدوده «من»؛ از همین روست که عدالت در نظریه وی از یک سو، حق دیگری را به تمامی دادن است و از سوی دیگر، حق را به تمامی از دیگری گرفتن. (ن.ک: عبدالجبار، ۱۹۵۸، ج ۶: ۴۹)

قاضی عبدالجبار، مصلحت غیر یا مصلحت «ما» را معیار تعیین‌کننده سود و زیان تلقی کرده است. هر عملی وقتی عادلانه خوانده خواهد شد که ابتدا متوجه «دیگران» شود. اما آنچه ما به منظور جلب منفعت یا دفع ضرر از خود انجام می‌دهیم، عادلانه خوانده نمی‌شود. (همان: ۵۱)

وقتی این مفهوم به دایره قدرت سیاسی؛ یعنی مسئولیت حکمران در قبال رفع ظلم کشیده شود، همین نظر درباره آن نیز صدق می‌کند. این فهم اعتزالی، به ماهیت حقوق عمومی نظریه عدالت قاضی عبدالجبار تأکید می‌کند و با اینکه قاضی عبدالجبار، اصل عدل را در محدوده عدل الهی مورد بحث قرار می‌دهد، مقصود حقیقی وی، عدالت بشری به طور عام (افراد جامعه) و عدالت حکمران (حکومت) به طور خاص است. از همین رو، وی هدف از ایجاد قدرت سیاسی و انتصاب فرمانروایان را جز برای تحقق بخشیدن به عدالت در میان امت اسلامی نمی‌داند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵/الف: ۳۰۲-۳۰۰)

این اصول را می‌توان از جمله جهت‌گیری‌های نظریه عدالت قاضی در پیوند کلام و حقوق عمومی دانست. قاضی در اصل امر به معروف و نهی از منکر، بر همگانی بودن اصل مشارکت و مسئولیت‌پذیری تأکید می‌کند و به تعبیری؛ 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 فرد جامعه (شهروند) در این جریان (از منظر اصل امر به معروف و نهی از منکر) مسئول است.

در منظومه فکری قاضی عبدالجبار، جامعه ساخته و پرداخته اسلام اموی، جامعه‌ای بسته و مبتنی بر اجبار و فشار است. آنچه در آن روزگار با زور پیاده می‌شد، تنها ظواهر دینی بدون

محتوای دین بوده است. در مقایسه با اسلام رایج در زمان حکومت امویان، اسلام واقعی در نظریه عدالت قاضی، «غایت‌گرا» می‌باشد؛ زیرا کلیه احکام و گزاره‌های دینی در خدمت یک غایت متعالی است. این غایت متعالی در کلی‌ترین بیان آن، همانا «کرامت انسانی» می‌تواند تلقی شود که از آن به تقرب به خداوند یا سعادت نهایی نیز تعبیر می‌شود. بنابر این، با اعتقاد به برداشت قاضی از عناصر نظریه عدالتش (عقل و اختیار)، می‌توان با اصالت‌بخشی به اراده فردی، از کرامت انسانی صحبت کرد. تنها چیزی که می‌تواند این اراده اصیل و آزاد را محدود کند، احکامی عادلانه است که منبعث از اراده افراد جامعه (قوانین عرفی) باشد. لذا هرگونه اعمال فشار یا اجبار بر دیگران از سوی جامعه به نام دین و شریعت ممنوع است. از سویی دیگر، از آنجا که در نظریه عدالت قاضی عبدالجبار عقل صریحاً «مبنای استنباط و صدور حکم» و نه صرفاً «منبع» محسوب می‌شود و به رسمیت شناختن عقلانیت، شرط ایمان دینی و تعطیل کردن آن بدترین گناهان به شمار می‌رود؛ می‌توان ادعا کرد که در جهان معاصر، استناد به این نظریه کلامی، راه را برای این امر تسهیل می‌کند که غایت احکام را با عقل انسانی بتوان درک کرد و بسیاری از احکام شرعی، به ویژه اکثر قریب به اتفاق احکام غیر عبادی را قابل بحث عقلی در نظر گرفت. بر این اساس، احکام دینی که در زمان نزول عقلایی بوده‌اند، مطابق سیره عقلایی آن زمان درک و توجیه می‌شده‌اند و به صرف اینکه آنها گزاره‌های خدا یا پیامبر بوده‌اند، پذیرفته نمی‌شده‌اند؛ چون فی حد نفسه معقول بوده‌اند، تلقی به قبول می‌شده‌اند. بسیاری از این گزاره‌ها در قالب آیات قرآن یا روایت پیامبر (ص) باعث اسلام آوردن کافران شده است. آنان به دلیل محتوای معقول و صحیح این گزاره‌ها، آنها را مطابق عقلانیتشان می‌پذیرفتند. در واقع؛ اعتبار این اقوال باعث پی بردن به اعتبار قائل می‌شده، نه بر عکس. شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام این احکام را مطابق عرف آن روز، عادلانه و برتر از راه حل‌های مشابه می‌یافتند. امروز نیز اگر حکمی قرار است به دین نسبت داده شود و «حکم اسلامی» تلقی شود، می‌باید به عرف عقلایی امروز، عقلانی و عادلانه و برتر از راه حل‌های مشابه ارزیابی شود. حداقل معنای این سخن، قابل بحث بودن گزاره‌های دینی و از آن مهم‌تر، نقدپذیر بودن، مقایسه‌پذیر بودن، و قابل ارزیابی بودن این‌گونه گزاره‌هاست. مسلمانان می‌بایستی بتوانند از ضوابط و احکام دین خود به صورت عقلانی دفاع کنند و در مواجهه با دیگر راه حل‌ها توجیه کافی عقلانی برای حکم دینی خود داشته باشند. هر گزاره‌ای که امروز غیر عادلانه تلقی شود یا معارض حکم عقل قطعی باشد، می‌تواند از اعتبار ساقط باشد. بنابر این، همچنان که نسخ حکم شرعی با ادله نقلی از قبیل

کتاب و سنت ممکن است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهد بود. احکام مربوط به بردگان، برخی مجازاتهای شرعی، برخی تبعیضها در حقوق زنان و حقوق غیر مسلمانان، نمونه‌هایی از این گونه احکام متغیر و موقت‌اند که برای مثال، درباره لغو برده‌داری کاملاً مصداق یافته است. در واقع؛ منسوخ شدن حکم، خبر از موقت بودن و به پایان رسیدن زمان اعتبار آن دارد. حتی در کتاب مقدس قرآن کریم نیز هر دو گونه حکم اسلامی قابل دریافت است؛ یعنی همچنان که احکام ثابت، جهان‌شمول، فرازمانی و فرا مکانی در قرآن کم نیست، گزاره‌های ناظر به شرایط خاص زمان نزول و احکام متغیر و موقت نیز یافت می‌شود.

د) نتیجه‌گیری

در مقام پاسخ به پرسش اصلی مبنی بر امکان تبعیت از قوانین عرفی محصول قانون‌گذاری مدرن، در عین داشتن زندگی متشرفانه و متعبدانه و تبعیت از قوانین شارع مقدس در جوامع امروزی، به نظر می‌رسد از طریق تجدید تجربه اعتزال، با سیال کردن کلام و ارائه تفسیری مبتنی بر فهم حقوقی، سیاسی و اجتماعی، می‌توان به سؤال مذکور پاسخ مثبت داد. فهم اعتزالی از نظریه عدالت قاضی عبدالجبار از آن رو در این بحث نقش حیاتی می‌یابد که عناصر اصلی این نظریه (عقل و اراده) و کارکردی که برای آنها منظور شده است، موجبات بهره‌مندی از دیدگاه کلامی او و تأثیر آن بر حقوق عمومی را فراهم می‌آورد.

به نظر می‌رسد قاضی در باب مهم‌ترین عنصر از عناصر ترکیبی آزادی سیاسی - که همانا آزادی فلسفی باشد - انسان را در کارهایی که از او به اختیار صادر می‌شود، صاحب اراده، قصد و قدرت تفسیر تلقی می‌کند. او برای انسان، اراده‌ای منهای اراده خدا، قدرتی منهای قدرت خدا و در نتیجه، آزادی مطلق منهای آزادی مطلق الهی اثبات می‌کند. قاضی استدلال ذاتی انسانها را (در کارهایی که از او سر می‌زند) مورد تأکید قرار می‌دهد؛ بنابر این، با تکیه بر تفکر قاضی عبدالجبار، زمینه تحقق آزادی‌های بنیادین بیشتر از دیدگاههای دیگر مهیاست و نتیجه‌اش، حرمت دادن به انسانها و حفظ کرامت و شأن انسانی است. لذا بهترین راه برای مسلمان آزاداندیش ملتزم به قانون (در معنای مدرن)، موحد و متشرف، ایجاد الگویی اجرایی از این نگرش عقلانی برای تبیین مبانی افعال و تنسيق حقوق و تکالیف خود در نظامهای حقوقی مدرن است تا برای رسیدن به جامعه سیاسی مطلوب، همساز با قواعد زیست جمعی در دنیای جدید از تحیر و سردرگمی رها شود.

بر این اساس، در جهان معاصر برای یک شهروند دیندار با تکیه بر نظریه عدالت قاضی، راه برای زیست همراه با پذیرش و التزام به قواعد عرفی نظامهای حقوقی مدرن در کنار

احکام شریعت میسر خواهد شد؛ چنان که در این نظریه، غایت احکام را با عقل انسانی می توان درک کرد و بسیاری از احکام شرعی، به ویژه اکثر قریب به اتفاق احکام غیر عبادی، قابل بحث عقلی خواهند بود. برای مثال، با استناد به گزاره‌ها و مسلّمات عقلی اعتزال جباری در نظریه عدالت وی، رابطه «من - دیگری» در جامعه باید رابطه‌ای توأم با اختیار و آزادی باشد. در این رابطه، استفاده از زور و خشونت به شدت قبیح و مذموم است. همان گونه که «من» آزادم گزاره‌های غیر تعبدی دینی خود را انتخاب کنم، «دیگری» نیز از همین آزادی و اختیار و حق انتخاب برخوردار است. اگر من انتخاب دیگری را نادرست یافتم، مجاز نیستم او را به زور به آنچه خود حق می دانم و او حق نمی داند، مجبور کنم. از این رو، به نظر می رسد اشکالاتی که در تعارضات حادث بین احکام قانونی دنیای معاصر و برخی از دینداران دیده می شود، نمی توان صرفاً محصول بدفهمی دینی یا حتی بی عملی دانست؛ بلکه به نظر می رسد ریشه مشکلات در به حاشیه رانده شدن تعقل و بهره‌مندی از این پیامبر درونی است؛ نگرش اعتزالی، به خصوص با مشرب فکری جباری و در چارچوب نظریه عدالت وی، شاید بهترین موقف و موضع برای حل تعارضات قانون به عنوان مهم ترین دستاورد دوران نوزایی فکری و حقوقی جهان معاصر و برخی احکام معارض فقهی باشد.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). **رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن**. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). **عقل در سیاست**. تهران: نگاه معاصر.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۳). **کلام جدید**. قم: مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه، چ سوم.
- راسخ، محمد و منوچهر دین‌پرست (۱۳۹۰). «**فلسفه حقوق فراتر از حقوق به ما می‌آموزد**». *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ششم، ش ۷.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۷۰). **نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق**. تهران: جهان معاصر.
- شفیع، محمود (۱۳۸۹). «**مبانی آزادی سیاسی در اندیشه امام خمینی و اندیشه اعتزالی قاضی عبدالجبار**». *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۳۱.
- شهابی، مهدی (۱۳۹۵). «**عقل مبنای معتزلی؛ عقل قانون‌گذار معتزلی تأملی در نسبت عدالت طبیعی و اراده تشریحی الهی در مبنای اعتبار هنجار حقوقی**». *اندیشه دینی*، ش ۵۸.
- عالم‌گرد، گلناز و کامران جباری (۱۳۹۷). «**بررسی اهداف و اصول تربیت سیاسی بر مبنای اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله**». *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ش ۴۱.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹). **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی، چ پنجم.
- کرون پاتریشیا (۱۳۸۹). **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**. تهران: سخن.
- کلی، جان (۱۳۹۴). **تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب**. ترجمه محمد راسخ. تهران: نی.
- لاگلین، مارتین (۱۳۹۳). **مبانی حقوق عمومی**. ترجمه محمد راسخ. تهران: نی.
- محسن، نجاح (۱۳۸۵). **اندیشه سیاسی معتزله**. ترجمه باقر صدری‌نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۲). **در هوای حق و عدالت**. تهران: کارنامه.
- Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Asadābādī (1958). **Al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-al-‘adl**. Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta’līf wa-al-Nashr. (Vol. 20)
- Abd al-Jabbar ibn Aḥmad al-Asadābādī (1974). **Faḍl al-i’tizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu’tazila**. Found and edited by Fu’ād Sayyid. this edition prepared by Ayman Fu’ād Sayyid. Bayrūt: al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah.
- Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Asadābādī (1965/A). **Kitāb al-Majmū‘ fi al-muḥīṭ bi-al-taklīf**. Bayrūt: al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah.

- Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Asadābādī (1965/B). **Kitāb Sharḥ al-Uṣūl al-khamsah**. Cairo: al-Qāhirah Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah.
- 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.
- Miller, David (2021). **“Justice”**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, fall 2021 Edition: 11-12.
- Peters, J.R.T.M. (1976). **God's created speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilī Qādī I-gudāt Abūl-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānī**. Leiden: Brill, 2-20.
- Abu Zaid, Nasr Hamid (2008). **Roykarde Aghlani dar Tafsir e Quran**. Translated by Ehsan Mousavi. Tehran: Nilofar publication.
- Alamgard, Golnaz and Kamran Jabari (2017). **"Investigating the goals and principles of political education based on Mu'tazila political and social thoughts"**. *Research in Islamic education and training issues*, No. 41.
- Bashirieh, Hossein (2004). **Aql dar Siyasat**. Tehran. Negahe Moaser Publication.
- Crone, Patricia, (2010). **History of Political Thoughts in Islam**. Tehran: Sokhan Publication.
- Enayat, Hamid (2010). **Political Thoughts in Contemporary Islam**. Translated by Baha al din Khorramshahi. Tehran: Kharazmi Publication.
- Kelly, John M. (2015). **A Short History of Western Legal Theory**. Translated by Mohammad Rasekh. Tehran, Ney Publication.
- Khosropanah, Abdolhossein (2004). **New Theology**. Qom: Center for cultural studies and researches of the seminary, Third Publication.
- Loughlin, Martin (2014). **The Idea of Public Law**. Translated by Mohammad Rasekh. Tehran, Ney Publication.
- Mohsen, Najah (2006). **Political thought in Mu'tazili School**. Tehran: Cultural and scientific Publications.
- Movahed, Mohammad Ali (2013). **Dar Havaye Hagh va Edalat**. Tehran: Karname Publication.
- Rasekh, Mohammad and Manouchehr Dinparest (2013). **"Philosophy of law teaches us beyond law"**. *Information on wisdom and knowledge*, year 6, volume 7.
- Saket, Mohammad Hossein (1991). **A Historical Approach to Philosophy of Law**. Tehran: Jahan Moaser Publication.
- Shahabi, Mahdi (2016). **“Reason is based on Mu'tazili; the logic of the Mu'tazili legislator, a reflection on the relationship between natural justice and divine legislative will in the basis of the validity of the legal norm”**. *Andisheye Dini Magazine*, No. 58.
- Shafiei, Mahmoud (2009). **"The foundations of political freedom in Imam Khomeini's thought and of Qādī 'Abd al-Jabbār, Mu'tazili thought"**. *Research Journal of Islamic Wisdom and Philosophy*, No. 31.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی