

مبانی کلامی آزادی سیاسی در اندیشه های شیعه و معتزله

با تأکید بر اندیشه های امام خمینی و قاضی عبدالجبار

□ محمود شفیعی

.....

بر اساس دو سویگی بحث های کلامی که بر اساس آن، همزمان دانشمندان دینی در صدد تبیین رابطه انسان با خدا و نیز انسان در جامعه می باشند، می توان پایه های اصلی آزادی سیاسی در اندیشه های مسلمانان جست و جو کرد. از همین روی، «آزادی» (به معنای فلسفی کلمه که در مقابلش جبر قرار می گیرد) و «عقل» به عنوان دو پایه آزادی سیاسی به تفصیل در کتاب های کلامی شیعه و معتزله مورد بحث و گفت و گو، قرار گرفته است. به طور کلی تفکر شیعه و معتزله، «آزادی» و «عقل» را در انسان ها پذیرفته و از این طریق، از اندیشه های جبرگرایانه مسلط بر تاریخ اندیشه های اسلامی فاصله گرفته است. البته، برداشت این دو نحله فکری از این دو مقوله با هم متفاوت است و لذا ممکن است نتایج خاصی در عرصه آزادی سیاسی در برداشته باشند. در نوشته حاضر، ابتدا نظریه شیعه و معتزله را با تأکید روی اندیشه های امام خمینی و قاضی عبدالجبار درباره «آزادی» و پس از آن درباره «عقل» توضیح داده و نتایج هر کدام را ارزیابی خواهیم نمود.

الف) آزادی در اندیشه‌های کلامی شیعه و معتزله (امام / قاضی)

الف ۱- آزادی و تفکر شیعه (امام خمینی): بحث آزادی در کتاب‌های کلامی شیعه با عنوان «جبر و اختیار» در ضمن بحث‌های مربوط به قضا و قدر و نیز اراده خداوندی مورد بحث قرار گرفته است. عالمان علم اصول فقه نیز در بحث «اوامر و نواهی» به مناسبت، بدان پرداخته‌اند. فلاسفه اسلامی هم وقتی مسأله «علت تامه» را برای پیدایش اشیا مطرح می‌کنند، رابطه آن و آزادی انسان را مورد بحث و گفت و گو قرار داده‌اند. مسأله جبر و اراده، مسأله‌ای است که در میان مسلمانان مورد بحث قرار گرفته است. این بحث وقتی درباره خدا مطرح می‌شود، با عنوان «قضا و قدر» از آن یاد می‌کنند و وقتی درباره انسان گفت و گو می‌کنند، در کتاب‌های شیعه و معتزله و دیگر مسلمانان، از آن با عنوان «جبر و اختیار» تعبیر می‌نمایند.^(۱) مرحوم مطهری در توضیح تعبیر دوم می‌گوید:

«اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنا است که بندگان، مختار و آزاد آفریده شده‌اند؛ اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر، به تمام هستی و به تمام شؤون هستی و از آن جمله شأن فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت اوست»^(۲)

این عبارت، تفسیری است از تفکر «امر بین الامرین» شیعی در باب آزادی. منظور از امر بین الامرین، این است که آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی. شیعه دقیقاً این اصطلاح را از جمله معروف ائمه عليهم السلام (لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین) اخذ کرده‌اند. مرحوم مظفر در تفسیر امر بین دو امر شیعی آورده است:

«کارهای ما انسان‌ها از جهتی به طور حقیقی کارهای ماست و سبب طبیعی آنها ما هستیم و آن کار، تحت قدرت و اختیار ماست و از جهت دیگر، کارهای ما متعلق قدرت خدای متعال است و داخل در سلطه اوست؛ چراکه او فیض بخش و اعطا کننده وجود است. پس خدا ما را بر کارهایمان مجبور نمی‌کند و الا لازم می‌آید که خدا در عتاب و عذاب دادن ما بر کارهای زشت ما ظالم باشد؛ چراکه آنچه را انجام

می‌دهیم، بر آن قدرت و اختیار داریم. البته خدا ایجادکارهای ما را بر ما تفویض نکرده است و گرنه لازم می‌آید خداوند سلطه‌ای نداشته باشد؛ در حالی که تنها خدا خالق است و فرماندهی و حکمرانی از اوست و او بر هر چیزی قادر است و بر بندگان احاطه دارد»^(۳).

عبارت فوق، تنها تالی فاسد نظریه‌های غیر شیعی از تفویض و جبر را به عنوان دلیل امر بین دو امر شیعی ذکر کرده است؛ اما این که خود این موضع‌گیری فکری چه دلیلی دارد، بیان نشده است. مرحوم مطهری نیز اجمالاً استدلال کرده است که چون انسان اراده دارد و در عین حال خدا نیز دائماً اراده می‌کند (مخلوقات و کارهای آنها را)، انسان بین دو امر (جبر و اختیار) قرار گرفته است.

حضرت امام بحث جبر و اختیار را در ضمن درس‌های اصول فقه و به مناسبت بحث طلب و اراده در ضمن کتابی با همین عنوان، به طور مفصل و با دیدگاهی فلسفی / دینی به بحث گرفته‌اند. سیر بحث ایشان به این شیوه است که از اراده ازل الهی شروع می‌کنند و بعد از طرح نظریه اشاعره در این باره و رد آن و نیز نظریه معتزله و ابطالش، اعتقاد شیعه در مسأله را به تفصیل با نگاهی فلسفی و نیز با استناد به روایات و آیات، مستدل می‌نمایند. در پایان نیز اشکالاتی را که در جمع بین اراده الهی و انسانی مطرح شده است، به تفصیل طرح کرده و رد می‌نمایند:

در بحث حاضر، دیدگاه امام خمینی درباره آزادی انسان را با تکیه بر کتاب طلب و اراده، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

جبر و آزادی در نظریه امام خمینی

حضرت امام ریشه بحث جبر و تفویض را (آزادی مطلق انسان) به مسأله استقلال یا عدم استقلال علت‌ها و معلول‌های مختلف در نظام هستی ارجاع می‌دهند؛ یعنی اساس بحث این است که آیا جهان هستی که مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌ها و به تعبیری تأثیرها و تأثرها، فعل‌ها و انفعال‌ها، سبب‌ها و مسبب‌ها و فاعل‌ها و مفعول‌ها می‌باشد، فقط در اصل خلقت و پوشیدن لباس وجود، احتیاج به خدا و آفریننده دارد و بعد از آن،

علت‌های غیرخدایی اثرگذارند یا آن‌که در علت‌ها استقلال نیست و آثاری که برای آنها هست، واقعاً از آن خداست و قضیه، قضیه تقارن است؟ منظور از تقارن، این است که علیت واقعی الهی مقارن است با صدور معلول‌ها (در ظاهر) از علت‌های ظاهری.^(۴)

بنابراین، انسان مسلمان باید تکلیف تضاد بین تأثیرگذاری مطلق الهی و تأثیرگذاری منتسب به پدیده‌های هستی را مشخص نماید. برای مثال، باید روشن شود که آیا خدا می‌سوزاند یا آتش؟ فصل بهار، نباتات را می‌رویاند یا خدا؟ کارهای مختلفی که از فاعل‌های انسانی صادر می‌شوند، واقعاً فاعل آنها خداست و یا خود آنها؟ کارهای غریزی صادر از حیوانات منتسب به خداست یا به خود آنها؟ به طور خلاصه، آیا فقط یک اراده وجود دارد یا دو اراده؟ اگر یک اراده است، آن اراده متعلق به خداست، یا به هر یک از پدیده‌های جهانی؟ و اگر دو اراده الهی و غیرالهی جمع شده است، بالاخره این تضادی که از دو اراده بر یک معلول پیش می‌آید، چگونه قابل رفع است؟

سؤال متقابل این است که (برعکس سؤال‌های گذشته) آیا خداوند، همان طوری که خلق و ایجاد نموده است، فعل و انفعالات مختلف در موجودات نیز دائماً از خدا صادر می‌شود؟ آیا فاعل مستقیم در هر کاری خداست؟ آیا غیر از خدا، هیچ چیزی در چیز دیگر تأثیر نمی‌گذارد؟ آیا تمامی موجودات غیر خدایی از هر گونه خاصیتی در واقع خالی هستند و همه خاصیت‌های به ظاهر موجود در چیزها، به طور مستقیم منسوب به خداست و از او صادر می‌شود؟

حضرت امام مدعی است که هر کسی معتزلی مذهب باشد، به سلسله سؤال‌های بخش اول، جواب مثبت خواهد داد؛ همان طوری که یک اشعری مسلک به سؤالات نوع دوم، جواب مثبت خواهد داد. اشاعره هر گونه تأثیری را در دروند زندگی طبیعی از انسان‌ها سلب و نفی نموده و معتزله نیز هر گونه تأثیری را در روند زندگی دنیای از خدا سلب و نفی می‌کنند و معتقدند که خداوند فقط خالق است.^(۵)

به نظر امام، با ابطال دو نظریه جبری مطلق و آزادی‌گرایی مطلق، خود به خود این حقیقت ثابت می‌شود که موجودات غیر خدایی تأثیرگذاری‌شان در ظل تأثیرگذاری خداست.

ابطال نظریه تفویض «آزادی‌گری مطلق» از سوی امام خمینی:

خلاصه استدلال امام برای ابطال این نظریه چنین است:

فاعل مطلق بودن غیر خدا در ایجاد کارهایی که از او صادر می‌شود، قابل تصور نیست و لذا باطل است و اگر چنین چیزی صحیح باشد، خلاف فرض پیش می‌آید. منظور این است که تحقق هر گونه معلولی در جهان هستی؛ یعنی از زندان عدم بیرون آمدن معلول و پا گذاشتن آن به عرصه وجود (تحقق معلول در فلسفه، غیر از این معنایی ندارد) متوقف است به علتی که وجود را بر او لازم گرداند پس علت او، بالطبع باید خودش لازم الوجود؛ باشد و غیر از خدا چنین علتی قابل تصور نیست؛ چون معتقدان به توحید هر وجودی غیر از خدا را نه لازم الوجود؛ بلکه ممکن الوجود می‌دانند و گر نه توحید معنا نخواهد داشت. در نتیجه نمی‌توان هیچ معلولی را به طور مستقل و به صورت واقعی به غیر خدا نسبت داد و به تعبیر دیگر:

«کسی که خود را در فعلش مستقل بداند، باید خود را در ذاتش نیز مستقل بداند

و چنین اعتقادی، هم مرز با شرک به خداست. المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال

فی ذاته و هو علی حد الشرک»^(۶)

به تعبیر سوم، تمامی مخلوقات الهی در تمامی دوران زندگی خود (ایجاد و استدامه) هستی خود را دائما و به طور مستمر، از خدا کسب می‌کنند. پس، از خود، هیچ چیز غیر از نیاز مطلق ندارند.

بنابراین، چگونه قابل تصور است که نیازمند از جمیع جهات به طور مستقل بخشنده هستی بر چیزی دیگر باشد؟! پس، کارهای انسانی به طریق اولی، نیازمند افاضه وجود از سوی خدا خواهند شد^(۷)

ابطال جبر

خداوند که وجود مطلق است، از هرگونه تغییر پذیری در ذات و صفات ذاتی خود به دور است و لازمه چنین وجودی، صدور افعالی از او است که به صرف حقیقتش بازگردد. و اگر امور متجدد گذرا از او صادر شود و صدورش بی واسطه و مستقیم از او باشد،

لازمه‌اش زوال و تغییر ذات حق تعالی است که خلاف فرض وجود خدایی است. دلیل دیگر این است که، از آن‌جا که خدا واقعاً از هر جهت (ذات و صفات ذاتی) بسیط است و واحد حقیقی است، امور روزمره جهانی که ذاتاً ترکیب یافته و متکثر و متنوع‌اند، محال است که از خدا صادر شود و گرنه، او از بساطت می‌افتد و خدایی خدا به بساطت حقیقی اوست.

دلیل سوم این است که نفی آثار پدیدار شده از وجودهای غیر خدایی، نفی خود آن وجود است؛ چرا که حقیقت وجود سیلان آثار از اوست؛ فیض بخشی از آثار وجود است و اگر کسی وجودهای غیر خدایی را نفی کند، حتی وجود خدا را نیز نفی کرده است؛ چرا که واقعیت وجود یک چیز است و تنها در مراتب تشکیک بردار است. بنابراین، اعتقاد توحیدی، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که معلول‌ها را به علت‌های ظاهری خود نسبت دهیم تا منکر وجود آنها و بالتبع شکر خدا نگردیم.^(۸)

تبیین نظریه امر بین دو امر شیعی از سوی امام

به نظر امام، با ابطال دو نظریه جبرگرایی و آزادی‌گرایی مطلق، این حقیقت ثابت می‌شود که موجودات غیر خدایی تأثیرگذار هستند؛ اما نه مستقلاً. آنها فاعل و علت مؤثر هستند؛ اما نه بریده از خدا و به طور انحصاری در جهان، غیر از خدا، فاعلی به تمام معنا مستقل وجود ندارد تنها موجودی که از هر جهت مستقل و بی‌نیاز است، فقط خداست. موجودات غیر الهی وجودشان به تمام معنا و سر تا پا «نیاز» است و به عبارت دیگر، فقر، تمامی وجود آنها را احاطه کرده است.

به این ترتیب، چنین موجوداتی دربارهٔ آثاری هم که از آنها صادر می‌شود، چنین نیاز مطلقاً را به خارج از وجود خود دارند.

بنابراین، تمامی معلول‌ها و آثار و خواص صادر از غیر خدا، در همان حال که به علت‌ها و مؤثرها و موجودات جهانی منتسب هستند، به خدا نیز نسبت داده می‌شوند. آیات «ای پیامبر، تو تیر نینداختی آن زمانی که تیر انداختی؛ بلکه خدا تیر انداخت»^(۹) و «آنها نمی‌خواهند، مگر آنچه را که خدا می‌خواهد»^(۱۰)، به این واقعیت اشاره دارند. البته

این آیات نمی‌خواهند دو مشیت را همزمان در عرض هم اثبات نمایند؛ بلکه منظور این است که مشیت‌های غیر الهی به مشیت خدا بر می‌گردند و تعلق محض به خدا دارند. حضرت امام بعد از این استدلال، ضمن تنبیهی مدعی هستند؛ آن‌که به آزادی‌گرایی مطلق‌گرایش دارد (معتزله)، چون موجودات ممکن را مانند خدا مستقل فرض می‌کند، مشرک است و آن‌که جبرگراست، چون خدا را از مرتبه خود پایین می‌آورد و مانند موجودی ممکن تصور می‌کند که محل تغییر و تحول‌ها واقع می‌شود، کافر است. ایشان همچنین می‌گویند:

جبری، مجوس امت اسلام و آزادی‌گرای مطلق، یهود این امت است. (مجوس بدی‌ها را نیز به خدای یعنی اهریمن نسبت می‌دهد؛ در حالی که یهود اصلاً خدا را موجودی دست‌بسته تعبیر می‌نماید) حضرت امام این تعبیرها درباره جبری و تفویض را از یک سری روایات اخذ کرده‌اند.^(۱۱)

خوبی‌ها از خدا و بدی‌ها از بندگان

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

«هر چند اثر هر صاحب اثری و فعل هر فاعلی، به خدا و غیر خدا منتسب است (به نحوی که گذشت)؛ اما خیرها و خوبی‌ها و همه کمالات و سعادت‌های موجود در افعال از خداست و خدا بدانها شایسته‌تر از غیر خداست. در مقابل، تمامی شرها و بدی‌ها و کمبودها و بدبختی‌های مترتب بر افعال انسانی به خود انسان بر می‌گردد و انسان شایسته‌تر بدانهاست تا خدا؛ چون خدا وجود خالص است و کمال و جمال محض می‌باشد و گرنه از خالص بودن می‌افتد و مرکب می‌شود و موجودی ممکن می‌گردد [در حالی که خدا بسیط و واجب الوجود است]»^(۱۲)

حضرت امام نکته فوق را با مثال‌های مختلفی توضیح داده است: از جمله می‌فرماید؛ «اگر خورشید به آینه بیفتد و از آن به دیواری ساطع گردد، نوری که در دیوار افتاده است و بالعرض از آن آینه است و حقیقتاً از آن خورشید است و محدودیت‌های موجود در نور به خاطر محدودیت آینه است و حقیقتاً به آن منتسب

است و مجازاً به خدا. اگر کسی متوجه خورشید نشود، همه چیز را به آینه نسبت خواهد داد و اگر فقط خورشید را متوجه شود، همه چیز را بدان نسبت می‌دهد. و اگر کسی دارای دو چشم بصیرت باشد، هم خورشید را ببیند و هم آینه را، آنچنان حکم خواهد کرد که توضیح دادیم» (۱۳)

مهم‌ترین اشکال بر تفکر امر بین الامرین

از میان اشکالات مختلفی که بر نظریه شیعی در باره جبر و اختیار وارد شده است، حضرت امام، اشکال زیر را مهم‌ترین اشکال بر شمرده و در صدد جواب از آن برآمده است:

«اراده انسانی اگر (به واسطه سبب‌ها و علت‌هایی که به اراده قدیمی الهی منتهی می‌شود) از خارج از وجود خود ناشی شود، نتیجه این خواهد بود که چنین اراده‌ای تحققش ضروری است و بنده هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارد و لذا او در اراده خودش، مجبور و مضطر خواهد بود و در نتیجه، در کارهای صادر از اراده نیز اختیاری نخواهد داشت؛ چراکه هر چیزی که علتش اجباری و خارج از اختیار باشد، خود آن چیز نیز چنین خواهد بود. و اگر اراده انسانی مربوط به خارج نباشد؛ بلکه متناسب به اراده خودش باشد، در این صورت از اراده او سؤال می‌کنیم و این سؤال منتهی به تسلسل اراده‌ها می‌شود. پس مرید و صاحب اختیار بودن انسان، یا منتهی به جبر خواهد شد و یا تسلسل [اولی خلاف فرض را اثبات می‌کند و دومی وقوعش محال است]» (۱۴)

خلاصه اشکال این است که اراده انسانی به عنوان یک حقیقت، یا از خارج از انسان ناشی می‌شود یا از خود انسان. اگر از خارج باشد، پس اراده انسان اختیاری نیست و لذا چنین اراده‌ای باعث اختیاری بودن کارهای انسان نخواهد شد و اگر از خود انسان باشد؛ یعنی اراده انسان از اراده خود او باشد، در این صورت، از ریشه اراده دوم انسانی سؤال می‌کنیم که اگر خارجی باشد، اشکال قبلی وارد است و اگر آن هم داخلی باشد، دوباره سؤال ادامه پیدا می‌کند و لازمه اش تسلسل اراده‌های بی‌نهایت است که بطلان تسلسل از

بدیهیات است.

جواب حضرت امام

ریشه اراده انسانی خود انسان است؛ اما ارادی بودن افعال انسان نه به واسطه ارادی بودن اراده؛ بلکه بواسطه ارادی بودن آن کارهاست. اراده که از صفات حقیقی است، باید متعلق داشته باشد و متعلق آن، کارهایی است که از آن صادر می شود و ملاک ارادی بودن یک فعل، چیزی غیر از وجود اراده و تعلق آن به این فعل نیست و به عبارت دیگر، اراده به خودش تعلق نمی گیرد؛ بلکه به فعلش تعلق می گیرد.

همان طوری که علم بر خود معلوم متعلق است و حب بر محبوب، اراده نیز بر مراد (افعال انسانی) به طور مستقیم متعلق است و اما اراده خود اراده، اصلاً چنین چیزی صورت نمی گیرد تا بحث تسلسل یا جبر پیش کشیده شود. بنابراین، اراده از عوامل بیرونی حاصل نمی شود؛ بلکه ناشی از حاق نفس انسانی است و لذا جبری درکار نیست. وانگهی، چنین اراده ای، طور مستقیم متعلق است به مرادش (افعال انسانی) نه این که به واسطه تعلق به خویش، به آن متعلق باشد و لذا تسلسل پیش نمی آید.

سؤال اساسی این است که بین اراده همیشه خداوند و تحت اراده خدا قرار گرفتن هر چیزی (از جمله کارهایی که انسان انجام می دهد) با صاحب اراده و اختیار بودن انسان، چگونه قابل جمع است؟ بالاخره فعلی که از انسان صادر می شود، آیا طبق اندیشه شیعی، این کار خداست که با آزادی خودش انجام می دهد یا انسان است که آن را با آزادی خویش تحقق می بخشد؟

در جواب این سؤال با استفاده از کتاب «سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه»، مقدمه ای را بیان می کنیم و بعد به جواب سؤال می پردازیم. در نظام طبیعی حاکم بر هستی دو نوع علت قابل تفکیک است: ۱- علتی که دارای شعور و اراده و اختیار است و لذا در انجام اعمال خود، مختار و آزاد است؛ مانند انسان که فاعل مختار نامیده می شود ۲- نوع دیگری از علت ها، یا به طور کلی فاقد علم و شعور به خود و افعال خود می باشند و یا ادراک دارند؛ ولی دارای اختیار و اراده نیستند و این دسته از علت ها، خواه فاقد شعور

باشند یا فاقد اختیار، «فاعل مضطر» نامیده می‌شوند. تابش خورشید و رشد و نمو گیاهان، از علت‌هایی هستند که از کار خود آگاهی ندارند. جانوران نیز اگر چه از کارهای خود آگاهند؛ اما اعمال آنها صد در صد غریزی است و لذا از روی انتخاب و تصویب عقل و خرد صورت نمی‌گیرد و اراده‌ای در کار نیست.

با در نظر گرفتن این دو نوع فاعل در جهان هستی، درباره جمع بین کیفیت فاعلیت موجودات هستی و اراده خدا، می‌گوییم؛ اراده خداوندی از ازل و همیشه بر این تعلق گرفته که هر معلولی از علت خاص خویش سر بزند؛ مثلاً خداوند همیشه چنین اراده می‌کند که آفتاب بدون شعور و درک، اشعه خود را بر دشت و دمن بریزد و زنبور و مورچه از روی غریزه و یا حس و شعور اما بدون اختیار و آزادی شیرۀ درختان را بمکد و لانه شش گوشه بسازد.

همین خداوند درباره انسان‌ها چنین خواسته است که آنها از روی اراده و با کمال اختیار و آزادی کارهای خود را انجام دهد. بنابراین، همان‌طوری که اصل وجود انسان و کارهای صادر از او، مورد خواست خداست، صفت و قید کارهای او نیز - که همان «اختیاری بودن» آنها باشد - خواست او می‌باشد.

چنین اراده‌ای نه تنها مخالف آزادی انسان‌ها نیست؛ بلکه آن را تثبیت و تحکیم می‌کند؛ زیرا اراده خدا همیشه نافذ است و تخلف نمی‌پذیرد و هر چه را به هر شکلی بخواهد، همان خواهد بود و از آن جا که خداوند خواسته است تا انسان نسبت به افعال خود فاعل آزاد باشد، پس اگر انسان کارهایش را از روی آزادی انجام ندهد، خلاف خواسته خدا پیش می‌آید؛ در حالی که اراده‌ی وی تخلف‌ناپذیر است.^(۱۵)

به طور خلاصه، هر چند تمام پدیده‌های جهان و از آن جمله، کارهای انسانی از حوزه اراده خداوند خارج نیست و در قلمرو حکومت او چیزی بدون اراده انجام نمی‌گیرد؛ اما آن چه را که خدا از ازل اراده کرده است، این است که انسان از روی آزادی، کارها را انجام دهد نه از روی جبر و اضطرار و لذا میان یک چنین اراده‌ازلی خداوند و مسأله جبرگرایی، صدها فرسنگ فاصله وجود دارد.

نتیجه

۱- همه متفکران شیعه در مسأله جبر و آزادی، راهی میانه را پیموده‌اند که آن را «امر بین امرین» نام نهاده‌اند.

۲- حضرت امام در تبیین اندیشه خود، علاوه بر آیات و روایات (که ما بدانها نپرداختیم) راهی فلسفی / عرفانی را طی کرده‌اند.

۳- اولین محل تأکید ایشان در این مسأله، اثبات بعد اعتقادی / دینی مسأله است. حضرت امام در صدد تنزیه مطلق خداوند است و می‌خواهد هر گونه اشکال را از خداوندی او طرد نموده و قدرت مطلق و اراده ازلی را نسبت به همه چیز برای او اثبات نماید. و لذا تفکر اعتزالی را در این مسأله از تفکر اشاعره بدتر می‌داند؛ چراکه آزادی‌گرایی مطلق را شرک و مجوسیت و جبری‌گرایی مطلق را کفر و یهودیت تلقی کرده‌است و در ادبیات مسلمانان، شرک بدتر از کفر و مجوسی‌گری بدتر از یهودیت است.

۴- آزاد بودن انسان در اندیشه شیعه و حضرت امام، امری قطعی است و غیر از آزادی انسان، تصویری دیگر درباره او ندارند. در عین حال، این بعد مسأله مانند جنبه تنزیهی الهی، محل تأکید حضرت امام واقع نشده است؛ هر چند توضیحی که از آیت الله سبحانی ذکر کردیم، این جنبه را بیشتر برجسته کرده بود.

الف - ۲- آزادی و تفکر اعتزالی (قاضی عبدالجبار)

واژه «معتزله» همیشه با واژه «آزادی و اختیار و اراده» همراه است. در میان اندیشمندان کلامی شیعه، معتزله کسانی هستند که خدا را در اصل خالق جهان، خالق می‌دانند؛ اما معتقدند که در روند زندگی، این انسان‌ها هستند که خالق می‌کنند. و لذا شیعیان به معتزله، «مفوضه» می‌گویند؛ یعنی کسانی که معتقدند؛ خداوند، کارها را به بندگان واگذار کرده است.

معتزله عموماً معتقدند انسان بایستی قدرت انتخاب یک فعل و فعل متقابل آن را داشته باشد. معتزله بصره اظهار می‌کردند که آدمی خالق افعال خویش است.^(۱۶) به طور کلی در بحث عدل، در بخش مربوط به افعال انسانی، کلماتی مانند: اراده، اختیار، قدرت،

استطاعت، احداث افعال، خلق و ایجاد افعال، و نظایر اینها که در صدد اثبات آزادی ذاتی انسان هستند، در کتاب‌های معتزله فراوان یافت می‌شوند. معتزله با این واژه در مقابل مجبره، می‌خواهند هر گونه تقدیرگرایی و مسؤولیت‌گریزی و از لحاظ سیاسی اجتماعی تسلیم به وضعیت نامطلوب موجود را که مجبره بدانها دامن می‌زدند، نفی نمایند.

طرح بحث آزادی از زبان قاضی عبدالجبار

قاضی، در دو کتاب شرح الاصول الخمسه و المغنی، به تفصیل از آزادی ذاتی انسان سخن گفته است. در هر دو کتاب، در ضمن مبحث عدل به این بحث پرداخته است. در شرح الاصول الخمسه با عنوان «فی خلق الافعال» می‌گوید: اختلاف ما در این جا (آفرینش کارهای انسان) با جبرگرایان است. برخی از آنها می‌گویند؛ کارهای انسانی به وسیله خدا در انسان آفریده می‌شود و اصلا کارهای ما به ما متعلق نیست؛ نه به صورت اکتساب که اشاعره می‌گویند و نه به صورت احداث و ایجاد (که خود معتزله می‌گویند) و ما ظرفی بیش برای کارهای خود نیستیم. این جبرگرایان همان جهیمه هستند که از جهم ابن صفوان پیروی می‌کنند.^(۱۷)

به نظر معتزله - غیر از معمر و جاحظ - کارهای اختیاری بندگان، ساخته خود انسان‌هاست (نه ساخته خدا) انسان‌ها همزمان که اراده کاری را می‌کنند آن را می‌آفرینند، اگر کار خوبی انجام دهند مستحق ثواب هستند و اگر کار بدی انجام دهند، مستحق عقوبت می‌باشند. اما معمر و جاحظ کارهای انسانی را ساخته طبیعت می‌دانند؛ یعنی چنین کارهای اختیاری به صورت اضطراری مانند سوزاندن آتش و سرد نمودن یخ، از آنها صادر می‌شود؛ البته اینها نیز اراده انسانی را نفی نمی‌کنند و لذا ممکن است که گفتار آنها در این باره متناقض باشد.^(۱۸)

سؤال اساسی برای قاضی و معتزله این است که آیا انسان‌ها از قدرت و اراده مستقل برخوردار هستند یا خیر؟ اگر می‌باشند، چگونه بین قدرت و اراده خدا و بنده قابل جمع است؟ آیا کارهایی وجود دارد که خارج از قدرت خدا و داخل در قدرت بندگان باشد و

اگر همه چیز را به خدا برگردانیم، پس چرا و به چه گناهی باید عده‌ای از انسان‌ها مجازات بشوند؟^(۱۹)

عبدالجبّار در تعریف کار (الفعل) می‌گوید؛ کار، حادثه‌ای است که از موجود قادر حاصل می‌شود و لذا هر کاری که تحقق پیدا می‌کند و از زندان عدم بیرون می‌آید، باید دید که فاعل آن چه کسی است؛ انسان یا خدا؟ او در جوابی اجمالی و مختصر می‌گوید؛ هرگاه فاعل یک کار مدعی باشد که آن را از روی قصد و انگیزه انجام داده و می‌توانست به خاطر کراهتش آن را انجام ندهد، پس باید گفت که چنین فعلی مخصوص هموست و از کسی دیگر صادر نشده است؛ ولی اگر انسانی درباره کاری چنین ادعایی نداشت و کار، چنین صفتی نداشت (تحت قدرت انسان نبود) لابد از قادر بالذات که خدا باشد، صادر شده است.^(۲۰)

قاضی در استدلال بر این که، کارهای اختیاری که انسان انجام می‌دهد، به حسب قصد و انگیزه صورت می‌گیرد و آن را هم که انجام نمی‌دهد، چون تنفر دارد که صورت بگیرد و انگیزه بر ترک آن وجود دارد، به ضروری و بدیهی بودن آن تمسک می‌کند. البته می‌گوید؛ بدیهی بودن آن فوری نیست؛ بلکه از طریق تجربه کارهای خود و دیگران و مقایسه آنها با کارهایی که چنین صورت نمی‌گیرد بلکه با اجبار صورت می‌گیرد یا بدون آگاهی صورت می‌گیرد، به دست می‌آید و لذا از این جهت این علم نه بدیهی؛ بلکه اکتسابی است؛ یعنی احتیاج به استدلال دارد.

قاضی این استدلال را (تجربه کارهای اختیاری در خود و دیگران و مقایسه آنها) ادامه می‌دهد و می‌گوید؛ اگر چنین حالتی (وجود قصد و انگیزه و کراهت در انجام کارها و عدم انجام آنها) به طور بدیهی در بعضی از چیزها مانند جمادات وجود ندارد، این نبودن، وقتی قابل تصور است که در جای دیگر، بتوانیم آن را آشکارا تصور کنیم. در نتیجه، ما، فاعل صاحب قصد و اختیار حتماً خواهیم داشت. اگر علم داریم که در جمادها قصد و اختیار وجود ندارد، این فرع بر این است که بدانیم در جای دیگر، چنین چیزی وجود دارد.^(۲۱)

تا این جا قاضی ثابت کرد که کارهای قصدی در عالم انسانی وجود دارد؛ اما این که

چنین کارهایی از انسان صادر شده یا از علتی دیگر مانند خدا، اثبات نشد. وی در ضمن فصلی اثبات می‌کند که آفریننده کار اختیاری، خود انسان است نه خدا.

صدور کارهای انسانی از خود انسان نه از خدا

کارهایی که از روی قصد و انگیزه انجام می‌گیرد، ایجادکننده آنها، خود انسان‌ها هستند نه خدا؛ به این دلیل که وقتی ثابت شد که «قصدی بودن کار» - که صفتی است در کار - از آن انسان است، لابد خود کار هم باید از او صادر شود؛ چون جدایی صفت از موصوف معقول نیست. و نیز لازم می‌آید کارهای قصدی صدورش مانند کارهای غیرقصدی مثل صحت و مرض باشد و این نیز تناقض‌گویی است.

همان طوری که کاری که از شخص صادر می‌شود، نمی‌توان آن را به دیگری نسبت داد، به خدا نیز نمی‌توان نسبت داد و لذا مدح و ذم اعمال نه بر دیگران و نه بر خدا؛ بلکه بر کسی بار است که عمل از او صادر شده و او خودش می‌باشد. (۲۲)

عبدالجبار در این فصل سؤالات زیادی را مطرح کرده و جواب داده است. این پرسش و پاسخ‌ها، در صدد تثبیت و تحکیم ادعای آفرینندگی انسان است که دلیل‌های آن را در این جا ذکر کردیم.

نظر به آفرینش‌گر بودن انسان در اندیشه قاضی، همزمان تأکیدی است بر رد نظریه جبرگرایان که می‌گویند؛ تصرفات بندگان، فعل الهی است و خدا آنها را ایجاد می‌کند. بنده، فقط ظرف است و از جهت فعل بودن، هیچ رابطه‌ای بین این تصرف و بنده وجود ندارد.

لازمه چنین حرفی این است که امر و نهی الهی و ذم و مدحش، مطلوب نبوده و هیچ کس، مستحق عذاب یا ثواب نباشد. همچنین لازمه این حرف، این است که تصرفات این فرد از قصد و انگیزه او صادر نشود همان طوری که از قصد و انگیزه فرد دیگر صادر نشده است. تالی فاسدهای دیگری نیز در این نظریه وجود دارد که قاضی به آنها اشاره کرده است.

به نظر قاضی، بعضی از جهمی‌ه مانند ضرار ابن عمرو (۲۳) و تابعان او، برای فرار از این

اشکالات، مسأله کاسب بودن بنده را مطرح کردند؛ هر چند گفته‌اند فعل از سوی خدا خلق و احداث می‌شود.

قاضی این کلام را غیر معقول می‌داند و می‌گوید؛ «کسب» اولاً، صفتی است که مانند هر صفت دیگر بدون موصوف معقول نیست. (کسب، صفتی است که موصوف می‌خواهد و اگر بناست خالق افعال، خدا باشد؛ بنابراین کسب هم که قائم به افعال است، باید به خدا نسبت داده شود و گرنه لازم می‌آید که صفت بدون موصوف باشد و این معقول نیست) وانگهی، اگر انسان در کارهای خود از جهت احداث و آفرینش هیچ‌کاره باشد، کاسب بودن او مانند همان ظرف بودن انسان است که جهمیۀ مجبره می‌گفتند و عملاً تأثیرگذاری انسان‌ها در افعال خود را ملغی می‌کردند.^(۲۴)

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

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

باشد.

نفی دو قادر بر یک مقدور از سوی قاضی عبدالجبار، به خاطر اهمیت زیادی است که این ادعا برای عبدالجبار داشته است. وی بیش از ده دلیل برای این مسأله اقامه کرده است که به بعضی از آنها، به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱- اگر یک مقدور از دو قادر سر بزند، لازم می‌آید یک پدیده از دو جهت حادث شود و این محال است.

۲- اگر دو قادر بر یک مقدور وجود داشته باشد، ممکن است اصلاً تحقق نیابد؛ چرا که محتمل است یکی از آنها در عین قدرت بر فعل، از تحقق آن منع کند. در این صورت، اگر تحقق یافت، معلوم می‌شود بدون اعمال قدرت نیز مقدور تحقق پیدا می‌کند و این، معقول نیست؛ بلکه محال است.

۳- با وجود دو قادر بر یک مقدور، ممکن است مقدور هم ایجاد شود (با اعمال اقتدار یکی از آنها) و صادر نشود (با اعمال اقتدار دیگری) و این تناقض است و محال.

۴- اگر هر دو قادر، مقدور را انجام دهند، یکی باید قادر نباشد؛ چون با فرض قادر بودن هر دو، هر یک از آنها، آن را می‌توانند انجام دهند و هر کدام که انجام دادند، معلوم می‌شود دیگری انجام نداده و در این صورت، پس او قادر نبوده است.

۵- اگر خدا و بنده بر یک امر قادر باشند، در این صورت اگر آن کار خوب باشد، حسنش بر هر دو و اگر بد نیز باشد، به هر دو بر خواهد گشت و این، تالی فاسد عقیدتی دارد.

۶- خداوند از انجام بدی‌ها غنی است. پس ممکن نیست یک کار را همزمان به خدا و غیر او نسبت دهیم؛ چون اگر فعل انجام شده قبیح باشد، قاعده غنای خدا از انجام بدی نقض می‌شود (۲۵)

قدرت نداشتن خدا بر کاری که انسان آن را با قدرت خود انجام می‌دهد، عاجز بودن او را اثبات نمی‌کند. عبدالجبار وقتی در مقابل این سؤال قرار می‌گیرد که اگر قادر بودن انسان بر مقدوری باعث این است که خدا بر آن قادر نباشد - البته هنگامی که بنده آن را با قدرتش تحقق بخشید - مسلّماً اثبات عجز بر خداست، می‌گوید؛ وقتی برای خدا ناتوانی

اثبات می شود که مانع ایجاد فعل، به وجود او برگردد؛ در حالی که این طور نیست، چراکه در این موارد، مانع از بیرون است نه ذات خدا و گرنه خداوند بر هر چیزی علی الاطلاق قادر است.

شاهد این است که اجتماع دو ضد در یک جا حتی از خدا ممکن نیست؛ اما این از قدرت خدا نمی کاهد؛ چراکه عدم تحقق آن به خاطر امری خارجی است نه کمبود در قدرت خدا. (۲۶)

مدح و ذم و ثواب و عقاب به خود فاعل رجوع می کند

به نظر قاضی عبدالجبار، اگر کارها به نحوی صورت گیرد که به حسن و قبح توصیف شود و کننده کار با در نظر گرفتن جهات حسن و قبح، آنها را انجام دهد؛ حتما مستحق مدح و ذم و نیز ثواب و عقوبت خواهد شد، مگر این که مانعی از آن وجود داشته باشد، مانند: بچه که هر چند کار بدی انجام دهد مستحق عقوبت نخواهد بود و مانند خداوند که هیچ گاه مستحق عقوبت نخواهد بود؛ چراکه عقوبت بر او محال است. اما این بدین معنا نیست که فعل، ذاتا استحقاق عقاب را - که اگر صدورش ممکن بود - نداشته باشد. (بحث استحقاق در مقابل تفضلی است که در منطق شیعه بیشتر معنا دارد. در تفکر شیعه استحقاق معنا ندارد؛ چون بنده همه وجودش را در هر آن، از خداوند می گیرد و لذا هر چیزی هم که از وجود صادر شده، از خداست. پس او چیزی را مستحق نیست؛ بلکه در موارد استحقاق، خداوند بر بندگانش ثواب را تفضل می کند)

نتیجه

۱- همه معتزله، از جمله قاضی عبدالجبار (بر خلاف همه جبرگرایان)، - بر آزادی بی قید و شرط انسان در انجام کارهای خود تأکید دارند. قاضی می گفت؛ کارها را انسان خودش قصد می کند و خودش می آفریند و کاری را که او انجام می دهد، فقط او بر آن قادر است، نه هیچ قدرت دیگر، خدا باشد یا شخص دیگر.

۲- در حالی که کلام امام خمینی (ره) ناظر بر تنزیه خداوند بود، کلام قاضی تأکید بر

آزادی انسان دارد. این دو تأکید مختلف، از آن جاست که حضرت امام در صدد تصحیح عقایدی است که به نظر ایشان، اعتقاد به توحید را خدشه دار می‌کنند. اعتقاد به آزادی مطلق انسان و بریدن خداوند از کارهای روزمره زندگی، خدایان بی‌نهایتی را اثبات می‌کند که برای یک موحد از جمله امام خمینی نمی‌تواند معقول باشد؛ همان طوری که اعتقاد به جبر نیز خدای واحد را اثبات می‌کند؛ اما او را از مقام خدایی پایین آورده و محمل تغییر و تحول قرار می‌دهد که از شأن خدایی به دور است.

بنابراین، امام در صدد تبیین یکی از اعتقادات دینی صرف می‌باشد.

در مقابل، قاضی عبدالجبار نگران آثار محسوسی است که جبری‌گری به بار آورده است. او مانند بقیه معتزله، روی آزادی مطلق انسان تأکید دارد تا تصحیح اعتقادات دینی مسلمانان. قاضی در جلد هشتم با عنوان «المخلوق» که کلاً درباره آزادی انسان می‌باشد، در مقدمه بحث‌های خود، ریشه جبرگرایی را استبداد بنی امیه می‌داند و می‌گوید؛ اول کسی که به جبر دامن زده است، معاویه می‌باشد. معاویه می‌گفته که کارهای انسان از روی قضای الهی و با آفرینش او است. معاویه نتیجه می‌گرفته است که خدا او را به امامت و ولایت عهدی برگزیده است. به نظر قاضی، هشام نیز با همین باور، غیلان دمشقی را به قتل رساند. (۲۷)

۳- تأکید ویژه قاضی روی آزادی تمام عیار انسان، او را به این نتیجه می‌رساند که اولاً، هرگونه مدح و ذم و خوبی و بدی، تغییر و تحول در عرصه زندگی جهانی نه به تقدیر و قضای الهی؛ بلکه به تصمیم، اراده و قدرت بشری بر می‌گردد. ثانیاً؛ هرگونه ثواب و عقوبت مترتب بر کارها را نه تفضل؛ بلکه از باب استحقاق می‌داند. امام خمینی خیرات افعال را حقیقتاً به خدا نسبت می‌داد و به طور مجازی به انسان و لذا اگر بر خیرات ثوابی باشد، انسان نه مستحق آن؛ بلکه تفضل خدا بر انسان است؛ اما قاضی، خیرات کارها را واقعاً و به طور حقیقی به انسان نسبت می‌دهد و لذا انسان مستحق هرگونه ثواب بر اعمال خیر خواهد بود. دوباره، عبدالجبار خواسته است بدون این که در صدد نفی تنزیه الهی باشد، آزادی کامل انسان را اثبات کند؛ اما دغدغه اصلی امام، اثبات قدرت مطلق و اراده مطلق برای خدا بود.

۴- قاضی در صدد اثبات انسان خداگونه است، همه اوصافی که یک موحد درباره خدا روا می‌دارد، او به همان صورت، برای خود انسان‌ها اثبات می‌کند، در حالی که امام خمینی می‌خواهد به این نتیجه برسد هر آنچه که انسان‌ها در باب اراده، آزادی و انجام کارها دارند، اینها همه مظهر قدرت، اراده و مشیت الهی است. مثلاً باز حاصل این خواهد بود که قاضی، بر همه کاره بودن انسان‌ها در امور دنیایی و امام، بر همه کاره بودن خدا در این امور تأکید می‌ورزند. بار دیگر یاد آور می‌شوم که با این تأکید، هیچ کدام نمی‌خواهند کلام دیگری را نفی نمایند؛ بلکه آن بعد را نادیده می‌گیرند، یا کمتر مورد تأکید قرار می‌دهند. به همین خاطر بود که قاضی، صریحاً وجود دو قادر (خدا و انسان) بر یک مقدور را محال می‌دانست و می‌گفت؛ کاری که با قدرت بشری صورت گرفته است، خداوند بر آن قادر نیست؛ در حالی که امام، آن را نه تنها محال نمی‌دانست؛ بلکه نبود آن را مساوی شرک قلمداد می‌کرد.

نتیجه کلی این است که امام و قاضی، در باب مهم‌ترین عنصر از عناصر ترکیبی آزادی سیاسی که همانا آزادی فلسفی باشد، هر دو نظر مثبتی دارند. هر دو متفکر، انسان را در کارهایی که از او با اختیار صادر می‌شود، صاحب اراده قصد و قدرت تفسیر می‌نمایند. در عین حال، بعد آزادی انسان در مقایسه با اراده، قدرت و هیمنه الهی، در اندیشه امام مورد تأکید قرار نمی‌گیرد و ایشان بیشتر تحت تأثیر اعتقادات دینی، در صدد تنزیه مطلق الهی بود. و لذا اراده انسان را اراده خدا، کار انسان را کار خدا و قدرت او را قدرت الهی تفسیر می‌نماید. به عبارت دیگر، با توجه به دو سویگی اندیشه‌های کلامی، امام رابطه تابع و متبوعی بین انسان و خدا را تبیین نموده است.

در مقابل، قاضی عبدالجبار، برای انسان، اراده‌ای منهای اراده خدا، قدرتی منهای قدرت خدا و در نتیجه آزادی مطلق منهای آزادی مطلق الهی اثبات می‌نماید. قاضی استقلال ذاتی انسان‌ها را (در کارهایی که از او سر می‌زند) مورد تأکید قرار می‌دهد. بنابراین، هر چند با تکیه بر تفکر قاضی عبدالجبار، زمینه تحقق آزادی سیاسی بیشتر مهیا است تا اندیشه امام خمینی؛ استدلال وی، مشکلی عقیدتی را تولید کرده است که در اندیشه امام خمینی به خوبی از آن جواب داده شده است. و لذا بهترین راه برای یک

مسلمان آزاد اندیش و موحد، ایجاد سنتی از این دو اندیشه در ذهن و عمل خویش است. برای رسیدن به جامعه معتدل و مطلوب نیز تأکید روی این دو اندیشه، لازم و ضروری به نظر می‌رسد؛ اندیشه قاضی، نتیجه‌اش حرمت دادن به انسان‌هاست و اندیشه امام نیز جامعه و انسان را از هر نوع طغیان و عصیان باز خواهد داشت.

در پایان به این نکته تذکر می‌دهیم که امام و قاضی همان طوری که شیوه استدلال آنها نشان می‌دهد، در دو فضای مختلف تنفس می‌کنند. امام بیشتر در حال و هوای عرفانی و فلسفی بزرگ شده است. ایشان از چند استاد اخلاقی / عرفانی برجسته مانند مرحوم شاه آبادی و آقا میرزا جواد ملکی تبریزی برخوردار و خود نیز صاحب عرفان عملی و نظری بود است؛ و سال‌های زیادی نیز در قم به تدریس اخلاق اشتغال داشته است. دوره امام، دوره سلطه جدل‌های جبری‌گری بر جامعه نبود؛ بلکه خداگریزی و بی‌بندباری بی‌حد و حصر بر جامعه ایران حاکم بود.

از آزادمندی سلسله آل بویه که قاضی عبدالجبار نیز در آن دوره قرار داشت، شرایط مساعدی را برای اندیشمندان فرقه‌های مختلف اسلامی مهیا کرده بود تا بتوانند آزادانه افکار خود را در مقابل رقیبان، تبیین نمایند. مهم‌ترین و بلکه تنها رقیب فکری آزاد اندیشی اعتزالی، تفکر مسلط جبرگرایانه بر جامعه آنروز بود، که اصالت انسان را که همان اراده و اختیار، اندیشه و فکر اوست، در معرض خطر قرار داده بود. قاضی در دنباله تلاش معتزلیان اولیه، در صدد احیای اصالت و حرمت انسانی از طریق اثبات حریت، اراده و آزادی تمام عیار برای انسان‌ها برآمد. بزرگ‌ترین مؤید این نکته، قبل از هر چیز به دار مجازات رفتن اولین معتزلیان به دست حاکمان مستبد است که به جرم آزاد اندیشی به چنان سرنوشت تلخی دچار شدند.

ب) عقل در اندیشه‌های شیعه و معتزله (قاضی / امام)

مقدمه: آزادی در یک جامعه سیاسی دینی، دو متعلق متفاوت می‌تواند داشته باشد؛ آزادی در امور دینی (دخالت شهروندان مسلمان در امور معنوی و اجتماعی / سیاسی) و آزادی در امور دنیایی (دخالت شهروندان جامعه اسلامی در تدبیر زندگی سیاسی

روزمره دنیایی). در آزادی نوع اول، شهروند مسلمان صاحب اراده می‌خواهد از ارزش‌های مشترک مورد اعتقاد دینی / عقلی (معنوی / عقلی) دفاع کند. به عنوان مثال، عقل که مدرک کلیات است (بالحاظ یک سری اعمال صادر از حاکم سیاسی) ظالم بودن حاکمی را انتزاع می‌کند و علیه او اعتراض می‌نماید. وجود چنین آزادی - که به نوعی می‌توان آن را آزادی سیاسی معنوی نامید - مبتنی بر بحث از قضایایی است که در ادبیات اصول فقه شیعی از آنها با نام «مستقلات عقلیه» یاد کرده‌اند. در بخش حاضر، بعد از طرح بحث مستقلات عقلی و تحلیل و بررسی آن در نظریات اعتزال جباری و شیعی امامی، نتایج سیاسی آن را در عرصه اجتماعی - با توجه به اختلاف‌هایی که دو تفکر شیعی و معتزله در این مبحث دارند - بیان خواهیم کرد.

طرح بحث

قاضی عبدالجبار در تعریف عقل گفته است؛ عقل چند علم ویژه است؛ هرگاه در مکلف تحقق یافت، او صاحب نظر و استدلال می‌شود و می‌تواند تکالیف خود را تشخیص داده و عمل نماید.^(۲۸) حُسنی زنیه می‌گوید:

«عبدالکریم عثمان به نقل از قاضی ابن را به تعریف اضافه کرده است که این چند علم باید در یک جا جمع شود تا عقل نامیده شود. اگر بعضی موجود و بعضی مفقود باشد، چنین نمی‌شود.»^(۲۹)

مرحوم رضی در کتاب «المجازات النبویه» نشان داده است که منظور قاضی عبدالجبار از چند علمی که عقل نامیده می‌شود، حسن و قبح می‌باشد و آنها را قضایای بدیهی ای شمرده است که محصل عقل می‌باشند.

بنابراین، مقصود معتزله جباری از عقل، همان مستقلات عقلیه شیعی است که به توضیح آن می‌پردازیم. در حکمت عملی مانند حکمت نظری، قضایای وجود دارد که اثبات صحت آنها به خاطر بدیهی بودن آنها (یا به دلیل قرار گرفتن آنها در قضایای مشهوره) نیازی به استدلال دیگر ندارند.

این قضایای بدیهی، پایه قضایای نظری هستند که اثبات صحت آنها نیازمند استدلال

می‌باشد؛ مثلاً در حکمت نظری، قضایای غیر بدیهی باید به قضیه بدیهی «امتناع اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها» برگردد، تا صحت آنها به اثبات برسد؛ اما خود قضیه مذکور به خاطر بدیهی بودن، احتیاج به استدلالی غیر از تصویر درست آن در ذهن ندارد. قضایای بدیهی باعث تصدیق آنها از سوی عقل می‌شود.

از جمله قضایای بدیهی در عقل عملی، مسألهٔ تحسین و تقبیح عقلی است که در تعدادی از قضایا متجلی می‌شود؛ مانند: قضیه «عدالت خوب است»، «ستمگری بد است»، «جواب دادن خوبی با خوبی، خوب است». و غیره. این نوع قضایا در حکمت عملی، قضایای اولیه، بدیهیه (و به نظر عده‌ای قضایای مشهوره) نامیده می‌شود. در سایه چنین قضایای بدیهی در حکمت عملی، دیگر قضایای غیر بدیهی که صرفاً شناخت آنها مطلوب است، استفاده می‌برند. و لذا جایگاه قضایای بدیهی در حوزه حکمت نظری به طور مستقیم، نه خارج؛ بلکه ذهن است. به عنوان مثال «اجتماع نقیضین محال است»، قضیه‌ای است که مطابق خارجی ندارد؛ اما مورد تصدیق ذهن می‌باشد. در مقابل قضایای عقل عملی معطوف به خارج است: منظور این است که این قضایا می‌خواهند محرک یک نوع اعمال تنفر از دسته‌ای دیگر از کارها در انسان‌ها گردند. عقل در این حوزه می‌خواهد به ارزش‌گذاری افعال خارجی از حیث خوبی و بدی پردازد. و لذا مسلمانان عقل‌گرا عموماً در دو حوزه احکام شرعی و اخلاق عملی فردی و اجتماعی، از عقل عملی سخن گفته‌اند.

تصویر حسن و قبح عقلی در اندیشهٔ شیعه

در ابتدا، این نکته را یادآور می‌شویم که حضرت امام در هیچ یک از کتاب‌های اصولی یا کلامی خود - تا آن‌جا که نویسندهٔ این سطور جست و جو کرد - به تفصیل به این مسأله نپرداخته است. در عین حال در موارد گوناگون، در مباحث اصول خود مانند مباحث تجری و مقدمه واجب از آن با قرائتی که شیعه از این مبحث دارد، تمسک جسته است.^(۳۰) بنابراین، برای توضیح نظریه شیعه دربارهٔ مسأله مذکور از منابع دیگر شیعی بهره خواهیم برد.

مظفر در کتاب «اصول الفقه» سه معنا برای حسن و قبح ذکر کرده است: ۱- گاهی مراد از حسن و قبح، کمال و نقص می‌باشد. در این صورت، حسن و قبح به عنوان دو صفت برای کارهای ارادی انسانی و نیز متعلق کارهای انسانی به شمار می‌آیند. مثلاً وقتی گفته می‌شود؛ علم، حسن است یا جهل، قبیح است، منظور این است که علم برای نفس آدمی کمال شمرده می‌شود و بدان تکامل می‌بخشد و در مقابل، جهالت نقصانی در جان آدمی است و دال بر عقب ماندگی شخص می‌باشد.

خوب و بدی بسیاری از اخلاق انسانی، به اعتبار معانی فوق می‌باشد. مثلاً شجاعت حسنش، به خاطر کمال بودن آن برای نفس می‌باشد. و در مقابل، ترسویی، نقصانی در نفس می‌باشد. به نظر مظفر، مجبّر و اشاعره در این قسمت با عدلیه مخالفتی ندارند. آنها نیز مثلاً؛ شجاعت، دانش، راست‌گویی و غیره را کمال، و ضدهای این صفت‌ها را نقص توصیف می‌کنند.

۲- گاهی مراد از حسن و قبح، سازگاری با طبع و تنفر با آن می‌باشد. در این معنا نیز حسن و قبح به عنوان دو صفت برای بعضی کارها و یا متعلق‌های آنها به حساب می‌آیند. مثال متعلق افعال: مثلاً گفته می‌شود؛ این منظره زیبا و خوب است یا این صدا شادکننده و خوب است. مثال کارها: مثلاً گفته می‌شود خواب قیلوله، خوب است. این نوع حکم کردن‌ها، تنها از این جهت است که نفس آدمی از این چیزها لذت می‌برد و علت لذت نیز سازگاری آنها با نفس می‌باشد. در مقابل، مثلاً گفته می‌شود، این منظره زشت است. خواب با شکم پر، زشت است.

وی درباره این قسم می‌گوید؛ انسان به تجربه بلند مدت و با نیروی تمییز عقلی خود کارها را سه قسم می‌نماید: آنچه خوب است و آنچه بد است و آنچه که این دو ویژگی را ندارند. ملاک این تقسیم، ملاحظه تمایل یا تنافری است - هر چند با توجه به نتیجه دور و نزدیک یک فعل - که عقل با توجه به حصول لذت یا درد چیزها را آن‌گونه توصیف می‌نماید.

به نظر مظفر، در این قسمت نیز اشاعره نزاعی با عدلیه (معتزله / شیعه) ندارند؛ بلکه اشاعره این نوع حسن و قبح را عقلی حساب کرده‌اند.

۳- گاهی حسن و قبح در مواردی به کار می‌رود که مراد از آنها، ستایش و مذمت می‌باشد. در این صورت، حسن و قبح، دو صفتی هستند که فقط برای کارهای ارادی انسان به کار می‌روند. بنابراین، «خوب» چیزی چنین است که انجام دهنده آن، سزاوار ستایش و پاداش نزد همه انسان‌های عاقل می‌باشد، و «زشت»، آن کاری است که کننده آن، در پیشگاه همه انسان‌های فهیم، در خور مذمت و مجازات است.

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

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

وی آن‌گاه عواملی را بر می‌شمارد که باعث می‌شود انسان، با تکیه بر عقل، درک کند که چه کاری پسندیده یا زشت است و تنها در دو مورد، درک عقلی را دارای اعتبار می‌داند: الف) درک عقل به وجود کمال یا نقص کلی و نیز مصلحت یا مفسده‌ای مستند باشد که به نوع انسانی بر می‌گردد؛ مانند: خوبی عدالت که متضمن مصلحت حفظ نظام انسانی و بقای نوع انسان می‌باشد. ب) عامل مدح و ذم عقلی، وجدان، اخلاقی می‌باشد که در همه انسان‌ها وجود دارد. البته این وجدان گاهی بدون در نظر گرفتن نقص و کمال کلی یا مصلحت و مفسده نوعی، چنین قضاوتی را می‌کند و گاهی با لحاظ آنها بحث در جایی خواهد بود، که با لحاظ مصالح و مفاسد یا نقص و کمال، چنین قضاوتی از عقل صورت گیرد.

در هر دو صورت، شرط این است که عقلی عالم فقط به استناد عقل خود (نه هوا و هوس، عواطف و سایر نیروهای درونی انسانی) چنین قضاوتی را بنماید. علامت چنین

قضاوتی از عقلا، این است که حتی یک نفر از آنها در این قضاوت با دیگران اختلاف ندارند و همگی در این مورد حتماً یک نوع قضاوت می‌نمایند.

مرحوم مظفر در پایان، به این نکته می‌پردازد که افعالی که متصف به حسن قبح می‌شوند، خود بر سه قسم‌اند: ۱- کارهایی که ذاتاً خوب یا زشت می‌باشند و لذا هیچ‌گاه عنوان خوبی و زشتی از آنها جدا نمی‌شود؛ مانند: عدالت و ظلم. هیچ‌گاه کار ظالمانه، خوب و کار عادلانه، بد نخواهد شد. ۲- کارهایی که هر چند ذاتاً خوب یا زشت نیستند؛ اما یا زمینه خوبی در آنها موجود است یا بدی. راست‌گویی و دروغ‌گویی از این قبیل می‌باشند؛ مثلاً ممکن است در دروغ، به ندرت مصلحت نوعی پیدا شود؛ اما در ذاتش زمینه بدی وجود دارد. ۳- کارهایی که نه ذاتاً زشت و زیبا هستند و نه زمینه آن دو در آنها وجود دارد؛ بلکه کاملاً خنثی می‌باشند. چنین کارهایی با توجه به وارد و وقوعشان، گاهی به خوبی و گاهی به بدی متصف می‌شوند؛ مانند: زدن شخصی که ممکن است خوب باشد، اگر به عنوان مجازات عمل زشتش باشد، و ممکن است زشت باشد، زمانی که بدون دلیل مورد ضرب و شتم قرار گیرد. افعال نوع اول را که از حسن و قبح ذاتی برخوردار است، علت حسن و قبح و نوع دوم را مقتضی آن دو و نوع سوم را لاقضاء می‌گویند. (۳۱)

در آخر، این سؤال باقی می‌ماند که بالاخره عقل از طریق حسن و قبح عقلی، آیا قادر است درک خود را بر موارد خارجی تطبیق دهد یا نه؟ آیا عقل بدون در نظر گرفتن شریعت، می‌تواند احکامی را با این شیوه به دست آورد یا نه؟ محمد تقی حکیم در کتاب «الاصول العامة للفقهاء المقارن» گفته است؛ عقل‌ها هر چند قابلیت درک را دارند؛ اما درک عقلی منحصر به کلیات است و امور جزئی را شامل نمی‌شود؛ همان‌طوری که در حوزه تطبیق نیز عقل کاربرد ندارد. (۳۲) بدین معنا که مثلاً اگر عقل حکم می‌کند به این که ظلم بد است، در مورد یک حادثه بیرونی کاری که از شخصی صادر شده است، نمی‌تواند تطبیق بدهد که این مورد، مورد ظلم هست یا نیست. لازم است این نکته را یاد آوری نمایم که این تنگ نظری کلامی شیعی درباره کارایی عقل بدین معنا نیست که در اندیشه شیعه جولانگاهی برای عقل بشری وجود ندارد؛ چرا که در مبانی فقهی شیعه، با توجه به

اصول براءت متخذ از عقل نظری و روایات شیعی، اباحه الاصل، که تضمین کننده عملکرد دلبخواهانه و آزادانه انسان در گستره‌ای وسیع می‌باشد، از پایه‌های اصلی آن به‌شمار می‌رود. نگارنده در این باره مقاله مستقلی را به تحریر در آورده است.

مخالفان عدلیه (اشاعره) در این مسأله، یکی از سه گزینه را انتخاب کرده‌اند:

الف - عقل انسان نمی‌تواند درباره خوبی و زشتی کار هیچ‌گونه درکی داشته باشد.

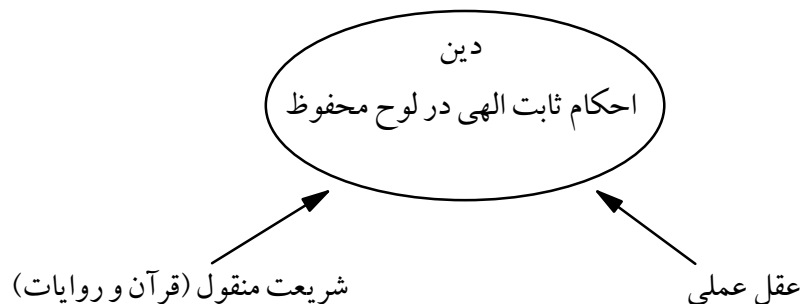
ب: عقل انسان نمی‌تواند از جهت حسن و قبح افعال آنها را درک کند؛ اما هیچ‌گونه استلزام عقلی بین درک عقل و وجوب و حرمت شرعی وجود ندارد. این طور نیست که هر جاکه عقل، بدی چیزی را درک کرد، ما از طریق ملازمه کشف کنیم که آن چیز حتماً شرعاً حرام شده است.

ج - عقل بشری خوبی‌ها و بدی‌های کارها را درک می‌کند و با ملازمه، حکم شرعی نیز در این باره صادر می‌نماید؛ اما چنین حکم شرعی که از طریق حسن و قبح عقلی و ملازمه بین حکم شرع و عقل به دست آمده است، لازم‌الاطاعة نیست. حکمی شرعاً لازم است عملاً پذیرفته شود که نه از طریق عقل؛ بلکه از طریق شرع اثبات شود. (۳۳)

تحلیل و بررسی

۱- عقل عملی در قرائت شیعه، ابزاری است در کنار شریعت منقول (قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام) که می‌خواهد حکم الهی را به انسان‌های مکلف نشان دهد و آنها بعد از کشف حکم الهی بدان عمل نمایند. عقل عملی شیعی صرفاً در درک حقایق آزاد است؛ اما بعد از درک (به ماهو عقل بشری دنیایی) دیگر نمی‌تواند حکمی مستقل از شرع، صادر نماید. عقل، حکم شرع را کشف کرده است و در نتیجه، چیزی را که درک کرده است، دوباره شرعی خواهد شد. چنین عقلی، خودش پیامبر و راهنما نیست. راهنما فقط آن چیزی است که در لوح محفوظ است که از دو طریق می‌توان آن را به دست آورد؛ از طریق تمسک به شریعت منقول و نیز به وسیله اعمال عقل عملی و از این جاست که در فقه شیعه، عقل مستقل، نه در طول دلیل نقلی (قرآن، روایات، اجماع)؛ بلکه در کنار آنها قرار گرفته است. بنابراین چنین عقلی از خودش تولید و اختراعی ندارد؛ بلکه تنها

شریعت را (لوح محفوظ) کشف می‌کند. در تصویر، این نکته را چنین می‌توان ترسیم نمود:



۲- آن طور که محمد تقی حکیم اضافه کرد، حسن و قبح شیعی عملاً حتی برای مجتهدان کارایی چندانی ندارد؛ چرا که عقل، غیر از موارد نادر نمی‌تواند قضاوت‌های خود را با موارد جزئی تطبیق دهد. و به درستی ایشان نتیجه گرفته است که تکالیفی عقلی (عملاً) قبل از بعثت برای نوع مردم به دست نمی‌آید. تنها از طریق شریعت منقول می‌توان احکام تکلیفی را به دست آورد.^(۳۴) نتیجه این می‌شود که اصول‌گرایان شیعه، عقلی را در مقابل رد اخباریان مطرح کرده‌اند که عملاً برایشان کارایی ندارد. نویسنده این مقاله نیز که سال‌ها در حوزه‌های علمیه مشغول تحصیل بوده، حتی یک بار مشاهده نکرده است که فقیهی در یک جا به عقل محض استدلال کند.

۳- در تفکر شیعی هر چند اصل، تقدم عقل بر نقل است؛ اما این قاعده در عقل نظری بیشتر معنا پیدا می‌کند که از بحث ما خارج است. مثلاً در عقل نظری با استفاده از این قاعده معلوم می‌شود که شناخت خدا مقدم بر تکالیف شرعی است. اما در حوزه عقل عملی، بالاخص در حوزه سیاسی / اجتماعی، این قاعده در ابهام فرورفته است. این ابهام از چند جهت ناشی می‌شود:

الف - به فرض که عقل کارایی داشته باشد، حوزه بسیار محدودی دارد. عقل عملی شرط‌های مشکلی را دارد که عملاً حصولش بسیار سخت است؛ مثلاً یک شرطش این بود که همه عاقل‌های دنیا بدون استثنا باید درباره یک قضیه‌ای قضاوت واحدی داشته باشند تا قضیه‌ای در باب عقل عملی به دست آید. شرط دیگر، بیان‌گر این بود که باید

عقل بدانند که علت قضاوتش حتماً مصالح و مفاصد نوعی است نه چیز دیگر.
 ب - عقل شیعی اگر کارایی داشته باشد، فقط در امور اخلاقی (معنوی / سیاسی) کاربرد خواهد داشت. اگر همه شهروندان بتوانند از آن نفع ببرند، نتیجه این خواهد شد که آنها بتوانند دربارهٔ ثابت‌های اخلاقی و اجتماعی دخالت کنند نه بیشتر. به عبارت دیگر، این عقل تعبیه‌کننده نوعی آزادی معنوی در جامعه است.

ج - قیدهایی که برای عقل عملی ذکر کرده‌اند، عملاً شرع منقول را بر آن مقدم نموده است؛ یعنی حتی در مواردی که عقل عملی وجود دارد، فقیهان بدون ملاحظه شریعت منقول نمی‌توانند بر مبنای آن، حکم الهی را استنباط نمایند.

تصویر عقل معتزلی: تصور اعتزالی از عقل عملی تا حدی با دیدگاه شیعه متفاوت است. این تفاوت غیر از منظر وسیعی است که معتزله درباره عقل به معنای عام کلمه دارند و از این طریق به بحث عقلانیت می‌رسند؛ عقلانیتی که در مقاله حاضر از آن بحث نخواهیم داشت. منظور این است که در همین مسأله حسن و قبح عملی، تصویر آنها با تصویر شیعه تا حدی باهم فرق دارند. دیدگاه معتزله را با تکیه بر اندیشه‌های قاضی عبدالجبار تحلیل و بررسی می‌کنیم.

نظریه قاضی دربارهٔ حسن و قبح: قاضی، ضمن فرق‌گذاری بین دو مرحله شناخت کلی حسن و قبح افعال و شناخت موردی و بیان احکام، حسن و قبح افعال را به طور اجمالی از بدیهیات عقلی شمرده است.

«شناخت خوبی یک سری کارها یا زشتی آنها مانند شناخت خوبی

راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی، بالبداهه از سوی عقل‌ها دانسته می‌شود؛ اما

استنباط ملاک‌های خوبی و یا بدی در یک کار مشخص خارجی، به تفکر و استدلال

نیاز دارد و لذا عقل‌ها در تشخیص کارهای خوب از بد، به طور اجمال با هم

اختلافی ندارند؛ مانند شناخت زشتی ظلم. اما اگر عقل‌ها بخواهند به تفصیل

درباره کارها حکم کنند، در این جاست که می‌بینیم خوارج، کشتن مخالفان خود را

نیک می‌شمارند؛ در حالی که قاطبهٔ مسلمانان، چنین کاری را زشت می‌دانند.» (۳۵)

قاضی همان طوری که در مقدمه این بحث گذشت، 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 می‌باشد. قضایایی که در عبارت بالا آنها را فی الجمله بدیهی شمرده؛ به نحوی که همهٔ عقل‌ها یک نوعی حکم دارند. بنابراین، باید دید که حسن و قبح از دیدگاه این عقل، که همان قضایای بدیهی مربوط به حسن و قبح می‌باشد، 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 خاطر آنها به هیچ وجه مستحق مذمت نمی‌شود؛ هر چند برای آن نیز ممکن است استحقاق مذمت باشد و این زمانی است که انجام دهندهٔ آن، به اندازه مجازات این گناه صغیره، از ثواب برخوردار نباشد (و الا این ثواب کفاره آنها می‌شود) همچنین مقصود از «احیاناً» این است که بچه‌ها و دیوانگان و حیوانات کارهای زشتی انجام می‌دهند؛ اما استحقاق مذمت ندارند» (۳۶)

منظور از حسن نیز نه حسن ظاهری؛ بلکه حسن از جهت حکمت می‌باشد. و این دو نوع خوبی از هم قابل تفکیک می‌باشند؛ هر چند ممکن است متحد نیز بشوند. مثلاً شخصی با قدم‌های آرام و استوار که به ظاهر زیبا جلوه می‌کند، در صدد کشتن بی‌گناهی باشد. این جا این حرکت، به ظاهر زیبا می‌نماید؛ اما با نگاهی حکیمانه زشت است و بر عکس، آن که دارویی تلخ را برای نجات یک شخص از مرض مزمن به وی می‌خوراند، در ظاهر عملی زشت و در نگاه واقعی، کاری زیبا را انجام می‌دهد. (۳۷)

عاقل کیست؟ به نظر قاضی، عاقل کسی است که دانش‌های بارآورندهٔ عقل را پیش خود حاضر می‌یابد و او، کسی است که عملکردش با شیوهٔ دیوانه فرق دارد. (۳۸) شخص عاقل بین چیزی که نفع دهنده و ضرر رساننده است، فرق گذاشته و اولی را انتخاب می‌کند و از دومی دوری می‌گزیند، مگر این که در آن، منفعتی در آینده که بیش از ضررش باشد گمان برد که در این صورت آن را اختیار خواهد کرد. اگر دیده شد که بعضی از انسان‌های عاقل دست به چنین انسانی نزدند، معلوم می‌گردد که قدرت

تشخیص آنها ناقص است.^(۳۹) عاقل، نسبت به حالاتی که به او اختصاص می‌یابد، شناخت پیدا می‌کند. او می‌داند مرید است یا متنفر و یا معتقد و یا هر حالتی دیگر.^(۴۰) به مدرکاتش علم دارد؛^(۴۱) بدیهیات را می‌شناسد؛^(۴۲) راه استدلال را بلد است؛^(۴۳) می‌داند چه موقعی برای کاری اقدام و چه زمانی از آن اعراض نماید؛ اما این به معنای انتخاب دائمی طاعت و ترک معصیت نیست.^(۴۴) کارها را با هدف انجام می‌دهد؛ اما شخصی که خواب است یا سهو کرده است بدون انگیزه کارش را انجام می‌دهد.^(۴۵) او فی الجمله حالات یک فعل، مانند: زشتی کار بد و خوبی کار پسندیده را می‌شناسد.^(۴۶)

بنابراین، عقل، نوعی آگاهی و شعور است و از این جهت، عاقل با بچه مشترک است. اما عاقل با بچه این تفاوت را دارد که او قادر نیست به خاطر غلبه شهوت‌های مختلف، حجت را از شبهه تمیز دهد. بنابراین، عاقل کسی است که بتواند به منظور انجام خواست خود، شهوت خود را بمیراند. البته عاقل با قدرت استدلال خود نیز از دیگران فرق پیدا می‌کند.^(۴۷)

همگانی بودن عقل:

عقلی که قاضی و معاصران او توصیف می‌کنند، استثنا بردار نیست. همگان از آن برخوردارند و لذا برای همگان هدایت‌گر است. ابوسلیمان سجستانی می‌گوید؛ عقل در یکی از ماها جمع نشده است؛ بلکه عقل برای همه مردم می‌باشد. و لذا حسنی زینه ادعا می‌کند که از مطالعه کتاب مغنی، به دست می‌آید که به نظر قاضی، معقول چیزی است که عاقلان بدان اقرار می‌نمایند و در پیش او، با توجه به این که در بسیاری از موارد، «العقول» یا «العقلاء» را به جای «عقل» استعمال کرده است، جنود عقل، همان جنود عقل‌ها است.^(۴۸)

فارابی این نوع عقل را با دیدی انتقادی، «نظریه ابتدایی مشترک نزد همه مردم یا اکثریت»^(۴۹) نامیده است. ابن خلدون نیز به این عقل، «معقول متعارف»^(۵۰) می‌گوید.

البته قاضی عبدالجبار، خطای عقلا را قبول دارد، منتها خطا را به غیر جهت عقل در احکام صادر از انسان‌های عاقل نسبت می‌دهد: «وقوع خطا از عاقل قابل انکار نیست و

حالاتی عارض می‌گردد و انگیزه‌های نفسانی تحقق می‌یابد؛ اما این مسأله در صحت عقل تأثیری ندارد... خطا از عوامل دیگری ناشی می‌گردد»^(۵۱) و لذا در جای دیگر گفته است: «مرکب عقل در ابتدای امر، بین همه انسان‌ها مساوی است و لذا جایز نیست بعضی از آنها، بر خلاف آنچه که دیگران هستند، باشند»^(۵۲)

این نکته را اضافه می‌نماییم که از جهت عقل، در وجه کلی قاضی نمی‌خواهد با نسبت دادن عقل به عقلا، نسبی بودن آن را اثبات نماید؛ بلکه عقلا را وسیله‌ای می‌داند برای کشف واقعیت به وسیله عقل. دلیل این مسأله آن است که او عقل را دائماً خطاناپذیر می‌داند و به اصل خطا هم اعتقاد دارد؛ اما آن را به ابعاد غیر عقلی انسان‌های عاقل نسبت می‌دهد. البته نوعی نسبییت عقلانی را در مقاله‌ای دیگر با تکیه بر اندیشه‌های قاضی بررسی کرده‌ایم که در بحث حاضر نمی‌گنجد؛ چرا که در مقاله حاضر، متناظر بر نظریه شیعه بحث‌های معتزله را بررسی می‌کنیم.

حسن و قبح عقلی و رابطه آن با تجربه: به نظر قاضی عبدالجبار، حسن و قبح عقلی از بدیهیات است:

«از بدیهیات عقل، علم به وجوب و اجب و زشتی کار بد و خوبی کار خوب به طور اجمال می‌باشد؛ مثلاً دروغ بی فایده به بداهت عقلی زشت است؛ البته نه این که 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 می‌باشد»^(۵۳)

پس در عین حال که به نظر قاضی، قضیه حسن و قبح از قضایای بدیهی است؛ اما قابل تطبیق به موارد جزئی نیز می‌باشد، منتها در این مرحله باید از طریق استدلال اثبات نمود که کجا زشتی و کجا زیبایی وجود دارد. حتی ایشان معتقد است ریشه بدیهیات عقلی موضوعات جزئی قابل تجربه است:

«بدیهیات عقلی تنها زمانی معتبرند که امکان رسیدن به موضوعی جزئی که عقل بدیهی بدان تعلق دارد، وجود داشته باشد. پس ممکن نیست به اجمال، قبح بودن ظلم را بدیهی بدانیم، مگر این که راهی برای شناخت تفصیلی آن از طریق

امتحان و تجربه وجود داشته باشد».^(۵۴)

بنابراین، بدیهیات کلی عقلی خودش از تجربیات منتزع می‌شود. برخلاف آنچه ابن سینا در این باره معتقد است و می‌گوید: بدیهیات مقدم بر تجربیات است. و لذا حسنی زینه در توصیف این برداشت قاضی گفته است:

«این استار «تجربی» در سطح روانشناسی، کمک می‌کند [تا] عقل را به عنوان «صفحه‌ای سفید» یا به عنوان استعداد فرض کنیم و نقش الهی را در علوم بدیهی به صرف خلق کردن این استعداد، تقلیل دهیم».^(۵۵)

حسن و قبح، ذاتی است یا جهت دار: خوبی و بدی در افعال به لحاظ ذات آنهاست؛ در عین حال به خاطر مصالح و مفاسد نیز کارها به آن دو صفت توصیف می‌شوند. قاضی می‌گوید؛ همان طوری که یکی از ماها کار خوبی را به خاطر نفع و دفع ضرری که دارد انتخاب می‌کند، گاهی انتخاب یک کار به خاطر حسن ذاتی آن می‌باشد. دلیل آن، این است که اگر یکی از ماها را بین راست گفتن یا دروغ گفتن در یک موردی معیر کنند و نفع و ضرر آن دو را مساوی فرض کنیم، حتماً مورد انتخاب راست گفتن خواهد بود. و لذا خداوند خوبی‌ها را نه برای جلب منفعت؛ بلکه برای حسن ذاتی آنها انجام می‌دهد؛ چراکه خداوند از همه چیز بی‌نیاز است و لذا به مصالح موجود در کار حسن، احتیاجی ندارد.^(۵۶)

از همین جاست که قاضی، حسن و قبح را در کارها چند وجهی می‌بیند. عبارت قاضی در این باره چنین است:

«هیچ کاری نیست مگر این که ممکن است به شیوه‌ای واقع شود که به «خوب» توصیف شود که اگر برعکس آن واقع می‌شود، به «زشت» توصیف می‌شود و اما فعلی خود به خود، به هیچ یک از آن دو صفت توصیف نمی‌شود».^(۵۷)

قاضی برای تکمیل این موضع‌گیری در جای دیگر گفته است؛ البته کارهایی وجود دارد که همیشه زشت یا زیبا هستند مانند: رد امانت و شکر نعمت و پرداخت قرض و ظلم و دروغ‌گویی این کارها هیچ‌گاه از حسن یا قبح جدا نمی‌شوند.^(۵۸)

حسن یک چیز از واجب بودن آن و قبح یک چیز از حرام بودن آن جدا نیست: برای

قاضی واجب کردن الهی (علاوه بر حسنی که در کارها موجود است) به عنوان عملی جداگانه معقول نیست و به تعبیر خودش، واجب، موجب نمی‌خواهد. این موضع‌گیری متعلق به همه معتزلیان می‌باشد.

شهرستانی می‌گوید:

«معتزله بر این امر اتفاق دارند که حسن و قبح را باید به وسیله عقل شناسایی

نمود، و به خوب‌ها گردن نهاد و از بدها اجتناب نمود. بنابراین، تکالیف خدایی از

باب لطف می‌باشد.» (۵۹)

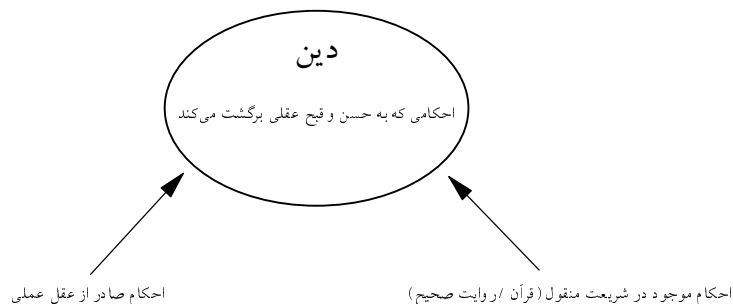
و به همین دلیل است که قاضی به خودش اشکال می‌کند که اگر واجب کردن نیز به عهده عقل است، پس چرا درباره اولین واجب بر انسان به «اول ما اوجب الله علیک» (۶۰) تعبیر نموده‌ای وی می‌گوید:

«اگر کسی سؤال کند که از آن‌جا که به نظر شما واجب را نباید واجب‌کننده‌ای واجب نماید، پس معنای کلام شما «اول ما اوجب الله علیک» چیست؟ در جواب گفته می‌شود؛ معنای آن، «ما عرفک الله وجوبه» می‌باشد؛ یعنی آنچه را که واجب بودنش را خدا بر تو آگاه نموده است» (۶۱)

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

تحلیل و بررسی

۱- برخلاف تفکر شیعه درباره حسن و قبح که آن را وسیله‌ای برای رسیدن به احکام الهی می‌دانستند، در اندیشه معتزله و قاضی عبدالجبار، عقل خودش تولیدگر احکام لازم‌العمل برای انسان‌ها می‌باشد. 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 (ملازمه بین درک عقل و حکم شرعی که در تفکر شیعی بررسی کردیم) حکم دیگری به نام حکم شرع را کشف نماید؛ بلکه درک عقل، حکم نیز می‌باشد. اندیشه قاضی را می‌توان چنین ترسیم نمود:



۲- 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؛ در حالی که در اندیشه شیعه، تطبیق حسن و قبح بر قضایای جزئی غیر از موارد استثنایی، امکان نداشت.

۳- از آن‌جا که در این دیدگاه، وجوب و حرمت اشیا مانند حسن و قبح آنها، در 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؛ در حالی که در تفکر شیعه بحث استنباط وجوب و حرمت الهی مطرح بود که طبعاً احتیاج به کارشناس دینی داشت که همان مجتهدان باشند. در نتیجه، در عین حال که عقل، همگانی بود، بهره برداری از آن، مخصوص مجتهدان می‌شد.

به نظر قاضی، احکامی که از عاقل صادر می‌شود، حتماً حجیت خواهد داشت و محرک عمل می‌باشد و عاقل، همه انسان‌های بالغ می‌باشند. تنها دیوانگان، بچه‌ها و حیوات 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.

۴- در تفکر اعتزالی جباری، عقل، مقدس است نه دین؛ در حالی که در تفکر شیعی، عقل، فقط زمانی مقدس خواهد بود که به حکمی دینی دست پیدا کند و در واقع، آنچه

مقدس است، دین است و عقل، ابزاری است برای کشف آن. نتیجه این خواهد بود که احکام اخلاقی اجتماعی مکتشف به وسیله عقل، فی حد ذاته مقدس است و لزومی ندارد که عده‌ای یا شخصی با ابلاغش آن را مقدس نمایند. نتیجه دیگر این‌که، همه انسان‌ها به لحاظ پای‌بندی به قواعد اخلاقی عقلی / اجتماعی، در جامعه صاحب حرمت و احترام خواهند شد. باز این نکته را تأکید می‌کنیم که بحث کنونی ما در مواردی است که عقل، احکام ثابت دائمی تولید یا کشف می‌کند و نتایج این احکام، تشکیل دهنده اخلاق اجتماعی یک جامعه معنوی است.

نتیجه کلی:

تفکر شیعه و معتزله با تکیه بر حسن و قبح عقلی می‌توانند در یک جامعه سیاسی دینی، منجر به آزادی سیاسی معنوی شهروندان گردند. برخلاف اندیشه اشاعره، اخباریه و همه جبرگرایان بالطبع باید احکام صادره از حاکمان جامعه را به عنوان اخلاق اجتماعی لازم‌الاتباع بپذیرند. در اندیشه عقل‌گرای شیعه، حاکمان نیز مجبورند آنچه را که انسان‌های عاقل بدان حکم کرده‌اند، گردن نهند. بالاخص با لحاظ اندیشه اعتزالی جباری، شهروندان به صورت فعال می‌توانند در شکل‌گیری اخلاق سیاسی اجتماعی دخالت نمایند. آنها می‌توانند مسؤولان سیاسی خود را در صورتی که برخلاف ارزش‌های مشترک پذیرفته شده رفتار نمایند، مورد اعتراض و نقد قرار دهند.

بنابراین، قرائت معتزله جباری از عقل عملی، بیشتر از قرائت شیعی، زمینه ساز آزادی سیاسی / معنوی در جامعه می‌باشد. دلیل آن، این است که در وهله اول، قرائت ایشان، عقل را همگانی دانسته و بهره‌برداری از عقل را با قیدهای ویژه از دسترسی همه انسان‌های عاقل - آن‌طور که در تفکر شیعی تصویر شد - دوربرده است.

قبلاً اثبات شد که مدرکات عقلی با قرائت معتزلی از آن، حکم نیز می‌باشد. انسان‌های عاقل با تکیه بر عقل‌های خود بعد از درک حسن یک کار یا قبح آن، دیگر منتظر استنباط حکم دیگری از شارع نخواهد بود؛ بلکه حسن، همان واجب بودن و قبح، همان حرام بودن می‌باشد. قاضی عبدالجبار حتی در شریعات می‌گفت: «حسن، از وجوب در واجبات شرعی جدا نیست و لذا نماز قبل از وقت نه حسن دارد و نه وجوب... و لذا فرقی

ندارد که با لفظ حسن یا به لفظ وجوب، از احکام یاد کرد»^(۶۲)

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

کم اهمیت کردن عقل عملی در اندیشه شیعی، در عین پذیرش آن و علی‌رغم جدا شدن از تفکرات عقل‌گریزانه اخباری و اشعری، علل مختلف می‌تواند داشته باشد. از جمله اینها، خطاپذیری عقل را می‌توان نام برد؛ در حالی که احکام شرعی را باید به یقین برگرداند. حسین حقانی می‌گوید:

«در بخش احکام شرعی و تکالیف عبادی و غیر عبادی، عقل به تنهایی

نمی‌تواند کارساز باشد... نقش اصلی... در این قسمت، همان مسائل و مطالب

مربوط به وحی و منابع وابسته به آن؛ از قبیل: قرآن و احادیث وارده می‌باشد. و رمز

اصلی اینها، همان محدودیت عقلی و امکان بروز خطا و اشتباه در آن است»^(۶۳)

مطلب دیگری که باز در تفکر شیعی می‌توان در این باره اظهار نمود، این است که شیعه در صدد حفظ مصونیت شرعی در جامعه بوده و عقل‌گرایی افراطی را در قبال آن می‌دانسته است و لذا در فقه شیعه هم که عقل را یکی از منابع استنباط به حساب آورده است، آن را از دلیل نقلی متأخر می‌داند: «عقل زمانی به آن رجوع می‌شود که از نقل، چیزی نتوان درباره موضوعی به دست آورد».^(۶۴)

در آخر بر این نکته تأکید می‌کنیم که هر چند با مبانی کلامی نمی‌توان زمینه‌ای مناسب برای آزادی سیاسی در اندیشه شیعه دست و پا کرد، این مهم با تکیه بر مبانی فقهی شیعه (حتی بیشتر و گسترده‌تر از آنچه از اصول معتزلی در این باره وجود دارد) به گونه‌ای دقیق‌تر و بهتر قابل حصول است. نگارنده در مقاله‌ای مستقل مبانی فقهی شیعه در این باره را مورد بررسی قرار داده است.

پی نوشت ها:

- ۱- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی کلام و عرفان، (تهران: انتشارات صدرا، بی تا)، صص ۱۲-۱۳.
- ۲- همان، ص ۶۳.
- ۳- محمد رضا مظفر، عقائد الامامیه، (تهران: مؤسسه البعثة، [بی تا])، ص ۴۴، عبارت مظفر چنین است:
«ان افعالنا من جهه هی افعالنا حقیقه ونحن اسبابها الطبيعية وهی تحت قدرتها
واختیارنا و من جهة اخرى هی مقدوره لله تعالی و داخله فی سلطانه لأنه هو مغيض
الوجود و «معطیه» فلم یجبرنا علی افعالنا حتی یكون قد ظلمنا فی عتابنا علی المعاصی
لان القدرة والاختیار فیما نفعول، ولم یفوض الینا خلق افعالنا حتی یكون قد أخرجها عن
سلطانه؛ بل له الخلق والحکم والامر، وهو قادر علی کل شیئی و محیط بالعباد.»
- ۴- امام خمینی، طلب و اراده، سید احمد فهري، (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳)،
صص ۵۳-۵۶.
- ۵- همان، صص ۵۷-۶۱.
- ۶- همان، ص ۶۳.
- ۷- همان، صص ۶۲-۶۸.
- ۸- همان، صص ۶۸-۷۲.
- ۹- انفال / ۱۷ «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»
- ۱۰- دهر / ۳۰ «و ما تشاؤ و الا أن یشاء الله».
- ۱۱- امام خمینی، طلب و اراده، پیشین، صص ۷۲-۷۷.
- ۱۲- همان، صص ۷۷-۷۸.

«مع ان اثر کل ذی اثر و فعل کل فاعل منسوب الی الله تعالی و الیها كما عرفت
لکن خیراتها و حسناتها و کمالاتها و سعاداتها کلها من الله و هو تعالی اولی بها منها. و
شروها و سیئاتها و نقائصها و شقاواتها ترجع الی نفسها و هی اولی بها منه تعالی: فانه
تعالی صرف الوجود فهو صرف کل کمال و جمال و الا یلزم عدم کونه صرفاً و هو یرجع

الى التركيب والامكان».

۱۳- همان، صص ۷۷-۸۲

۱۴- همان، صص ۹۱-۹۲، عبارت امام چنين است:

«ان الارادة الانسانية ان كانت واردة من الخارج باسباب و علل القدرية الى الارادة القديمية كانت واجبة التحقق من غير دخالة للعبد في ذلك فيكون مضطراً في ارادته ولازمه الاضطرار في فعله لان ما يكون علته النامة اضطرارية يكون هو ايضاً كذلك وان كانت ارادته بارادته ننقل الكلام الى ارادة ارادته فاما أين يتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر».

۱۵- جعفر سبحانی، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، (قم: نشر توحید، [بی تا])، صص ۱۳۵-۱۳۹. آنچه در توضیح کلام حضرت امام آوردیم، تلخیص است از این کتاب که قدری دخل و تصرف آن صورت گرفته است.

۱۶- مارتین مکدرت موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، (تهران: دانشگاه تهران، آذر ۱۳۷۲)، ص ۲۱۶.

۱۷- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، الطبعة الثانية، (بی جا: مکتبه وهبة، رمضان ۱۴۰۸)، ص ۲۲۳.

۱۸- قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۸ الجزء الثامن؛ وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية، [بی تا]، مقدمة کتاب، از دکتر ابراهیم مذکور، صص ج. و. د. او در این عبارت، با استفاده از کتاب مذکور، توضیح دهنده نظریه خود قاضی عبدالجبار می باشد.

۱۹- همان، ص د.

۲۰- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، پیشین، ص ۳۲.

۲۱- قاضی عبدالجبار، المغنی، پیشین، ج ۸، صص ۶-۱۲.

۲۲- همان، ج ۸، صص ۱۳-۴۲.

۲۳- این کلام قاضی، خلاف آن چیزی است که در کتاب های کلامی شیعه و معتزله معروف است و آن این که، برای اولین بار، ابوالحسن اشعری نظریه «کسب» را در علم کلام مطرح کرده است، نه ضرار ابن عمرو.

۲۴- قاضی عبدالجبار، المغنی، پیشین، ج ۸، صص ۸۳-۹۶.

۲۵- همان، صص ۱۱۰-۱۲۹.

۲۶- همان، ص ۱۵۷.

۲۷- همان، ص ۴، عبارت قاضی عبدالجبار چنین است: «و ذکر شیخنا ابوعلی رحمة الله، أن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، وانه اظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، و يوهم أنه مصيب فيه، و أن الله جعله اماما و ولاء الأمر، و فشي ذلك في ملوك بني امية، و على هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله»

۲۸- المغنی، ج ۱۱، پیشین، ص ۳۷۵.

- ۲۹ - حسنی زینة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، الطبعة الاولى، (بيروت: دارالافتاء الجديدة، ۱۹۷۸)، صص ۳۱-۳۲، عبدالكريم عثمان نیز از كتاب «نظرية التكليف» قاضی عبد الجبار، چاپ بيروت از صفحه ۷۵-۷۷، نقل کرده است.
- ۳۰ - امام خمینی، تهذیب الاصول، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۵-۱۴ هـ ق / ۱۳۱۳ هـ ش)، ج ۱، صص ۲۰۰-۲۰۱ و نیز: امام خمینی، الرسائل، (قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی تا])، ص ۱۲۲، منبع دوم را به نقل از: محمد جواد حیدری، «رابطه عقل و دین با زمان و مکان» نقل کردم. این مقاله در جلد هشتم مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام به چاپ رسیده است، گروهی از نویسندگان، منابع فقه و زمان و مکان؛ ج ۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، در این کتاب، آخرین مقاله از ایشان چاپ شده است.
- ۳۱ - محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، الجزء الثاني، الطبعة الثانية (النجف: دار النعمان ۱۳۸۶ هـ ق) صص ۳۵-۲۰۵.
- ۳۲ - محمد تقی الحکیم، الاصول العامة للفقه المقارن، الطبعة الثالثة، (قم: مؤسسة آل البيت، ۱۹۷۹)، ص ۲۹۳.
- ۳۳ - محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، الجزء الثاني، پیشین، ص ۲۳۵.
- ۳۴ - محمد تقی الحکیم، الاصول العامة للفقه المقارن، پیشین، ص ۲۹۳.
- ۳۵ - قاضی عبد الجبار، المغنی، پیشین، ج ۶، ص ۲۰.
- ۳۶ - قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، الطبعة الاولى، (القاهرة: مكتبة وهبه، ذوالحجّة، ۱۳۸۴)، أبريل سنة ۱۹۶۵)، ص ۴۱.
- ۳۷ - همان، ص ۱۳۲.
- ۳۸ - قاضی عبد الجبار، المغنی، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۷۸.
- ۳۹ - همان، ج ۱۳، ص ۴۰۱.
- ۴۰ - همان، ج ۱۱، ص ۳۸۲.
- ۴۱ - همان، ج ۱۱، ص ۳۸۰.
- ۴۲ - همان، ج ۱۱، ص ۳۸۳.
- ۴۳ - همان، ج ۱۱، ص ۳۸۰.
- ۴۴ - همان، ج ۱۲، ص ۲۹۷ و ص ۱۵۱.
- ۴۵ - همان، ج ۶، صص ۱۸۶-۱۸۷.
- ۴۶ - همان، ج ۶، ص ۱۸۶ و ج ۱۱، ص ۱۹۸.
- ۴۷ - العقل عند المعتزلة؛ تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، پیشین، صص ۳۷-۴۱.
- ۴۸ - همان، صص ۴۹-۵۰.
- ۴۹ - همان، ص ۵۰.

- ۵۰- همان، ص ۵۱.
- ۵۱- همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱.
- ۵۲- همان، ج ۱۳، ص ۲۸.
- ۵۳- همان، ج ۱۲، صص ۶۵- ۶۶ و ج ۱۱، ص ۱۹۸ و ج ۱۴، ص ۱۲۸.
- ۵۴- همان، ج ۱۱، ص ۱۹۹.
- ۵۵- العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، پیشین، ص ۶۵.
- ۵۶- قاضی عبد الجبار، المغنی، پیشین، ص ۳۰۷.
- ۵۷- قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، پیشین، ص ۵۶۴.
- ۵۸- همان، ص ۵۶۷.
- ۵۹- الشهرستاني، الملل والنحل، الطبعة الثانية، (القاهرة: المكتبة الانجلو المصرية، بی تا)، ص ۵۰.
- ۶۰- قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، پیشین، ص ۳۹.
- ۶۱- همان، ص ۷۶.
- ۶۲- همان، ص ۷۶.
- ۶۳- حسین حقانی، «تعقل و تعبد در معارف اسلامی» این مقاله در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، ج ۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، صص ۳۲۵-۳۴۶، چاپ شده است.
- ۶۴- محمد جواد مغنیه، الشیعة فی المیزان، الطبعة الحاد عشر، (بیروت: دار التيار الجديد، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۹۶ م)، ص ۳۲۷.