

A Study of Mu'tazilites' Views and Attitudes Towards The Criteria of Human Superiority and Equality With Emphasis on Jahez's Views and Ideas

Reza Bagheri*

Hossain Moftakhari, Abdollah Naseri taheri*****

Abstract

This article uses a descriptive and analytical method to examine the Mu'tazilites' views and attitudes about the homeland, people and race, human equality according to the Mu'tazilite school with emphasis on the ideas of the Mu'tazilites and in this regard, examine the criteria of superiority. And criticizes the walls of discrimination that some governments have raised as criteria of superiority. Jahez, like other Mu'tazilites, considers equality and piety as the most important values of the Islamic State, although in some comments he agrees with the early Umayyad caliphs due to the stabilization of social and class positions of individuals and the observance of some Islamic values desired by the Mu'tazilites.

Keywords: Moral Foundations, Islamic State, Hegemony, Mu'tazilites.

* PhD student in history, Azad Islamic University Sciences and Researchs Unit,
rezabagherihistory@yahoo.com

** professor of kharazmi university (Corresponding Author), hossainmoftakhariacademic@yahoo.com

*** assistant professor of alzahra university, naseri_na@yahoo.com

Date received: 2021/12/07, Date of acceptance: 2022/03/06



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی نظر و نگرش معتزله درباره معیارهای برتری و تساوی جویی انسانی با تأکید بر آرا و اندیشه‌های جاحظ

رضا باقری*

حسین مفتخری**، عبدالله ناصر طاهری***

چکیده

این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی نظر و نگرش معتزله را درباره وطن، قوم و نژاد، زبان، رنگ پوست، و... با توجه به مکتب معتزله با تأکید بر اندیشه‌های جاحظ معتزلی مورد بررسی قرار می‌دهد و در این جهت، معیارهای برتری را مورد بررسی قرار می‌دهد و دیوارهای تبعیضی را که برخی از حکومت‌ها به عنوان معیارهای برتری مطرح می‌ساختند مورد نقد قرار می‌دهد. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که نگرش معتزله درباره مسائلی هم‌چون وطن و نژاد بر مبنای مسئله برابری و برتری است. در این بین، جاحظ هم همانند سایر معتزلیان برابری و تقوا را به عنوان مهم‌ترین ارزش‌های دولت اسلامی برمی‌شمرد. اگرچه جاحظ هم‌زمان با خلفای اموی نیست، برخی اظهارنظرهای او با اندیشه‌ها و عقاید خلفای اولیه اموی هم‌سوست. به همین دلیل، خود جاحظ هم دچار این تعصب و معیارهای برتری شده بود، اما پیام او در واقع ماهیت روابط اجتماعی حاکم بر زمان خود و تأثیر تعصب و عصبیت‌گرایی را آشکار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بنیان‌های اخلاقی، دولت اسلامی، برتری‌جویی، معتزله.

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، rezabagherihistory@yahoo.com

** استاد تاریخ دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)، hossainmoftakhariacadmic@yahoo.com

*** استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء، naseri_na@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰



۱. مقدمه

جریان فکری اعتزال عقل‌گرایی را به‌عنوان اندیشه فکری خود قرار داده بودند و به بازتعریف عقل پرداختند که تعریف عقل‌گرایی از منظر آنان با تعریف فلسفی عقل ماهیتی متفاوت دارد. از نظر این پژوهش، پایه اصلی و نقطه ثقل اندیشه معتزله برخلاف نظر معمول فلسفی قلمداد می‌شود تا کلامی و دینی و این‌که معتزله تنها نحله فکری به‌جامانده از تمدن اسلامی است که با توجه به ساختارش استحقاق آن را دارد که به‌عنوان مهم‌ترین میراث خردورزی اسلام در دنیای مدرن قلمداد شود، زیرا بعضی از جستارهای ساختارشکنانه و عقل‌گرایانه این مکتب اندیشه‌ای به‌درستی توانسته است بسیاری از عقاید تعصب‌آمیز مذهبی را به‌چالش بکشد و در معرض نقد و حذف قرار دهد. یکی از موارد مورد بحث در منظر مکتب معتزله مسئله برابری و برتری گروهی بر گروه دیگر است. بدین منظور، معتزله به انتقاد از کسانی می‌پرداخت که معیار برتری افراد را وطن قرار می‌دادند. از نظر معتزله، تفاوت در رنگ، وطن، و... می‌بایست موجب هم‌یاری و هم‌دلی انسان‌ها باشد، نه این‌که به دشمنی و اختلاف منجر شود. لذا، این مقاله در پی پاسخ‌گویی به سؤالات اساسی زیر است:

۱. مهم‌ترین ارزش‌های دولت اسلامی همانند وطن، نژاد، و تساوی‌جویی انسانی در مکتب معتزله چگونه انعکاس یافته است؟

۲. مهم‌ترین ملاک‌های برتری از نگاه معتزله کدام است؟

در باب پیشینه پژوهش باید گفت کتاب‌ها و مقالاتی در باب اندیشه معتزله نگاشته شده است. از کتاب‌هایی که در زمینه معتزله نوشته شده است می‌توان به اثر شارل پلا با عنوان *محیط بصره... و اندیشه سیاسی معتزله* نوشته نجاح محسن (۱۳۸۵ ش) اشاره کرد که به بررسی آرای سیاسی معتزله می‌پردازد. سندویی *ادب‌الجاحظ* (۱۹۳۱) را در قاهره منتشر کرد که «بحثی تحلیلی» درباره زندگی اوست. یکی از کتاب‌های دیگری که باید به آن اشاره کرد کتاب *ضحی‌الاسلام* از احمد امین است. مقالاتی هم در زمینه معتزله نوشته شده‌اند که می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «حاکمیت سیاسی در مکتب اعتزال با تأکید بر اندیشه قاضی عبدالجبار» نوشته محمدتقی شاکر و عبدالهادی اعتصامی (۱۳۹۳) اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله به بازبانی مؤلفه‌های اساسی حاکمیت سیاسی از نگاه مکتب اعتزال با محوریت دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار توجه کرده‌اند. «وجوه سیاسی آزادی در کلام معتزله» عنوان مقاله‌ای است که به قلم محمد العماره (۱۳۷۷) است. نویسنده در این مقاله بسترها و شرایط

پیدایش نظریه آزادی و اختیار را از منظر معتزله مورد بررسی قرار می‌دهد. از مقالات لاتین هم می‌توان به مقاله ریچارد فرانک تحت‌عنوان «الهیات اولیه اسلامی: معتزله و اشعری» (Frank and Gutas 2007) اشاره کرد. نویسنده برای درک معنای فلسفی و درک زیربنای نظری سنت اساسی کلامی در اوایل اسلام، به‌خصوص در باب مکتب معتزله بصره، تلاش زیادی می‌کند. بنابراین، با وجود مطالب گسترده و پراکنده در منابع اصلی یا بعضی از تحقیقات اخیر، پژوهشی منسجم و مدون در باب بنیان‌های اخلاقی دولت اسلامی در مکتب معتزله انجام نگرفته است. از این رو، انجام چنین پژوهشی احساس می‌شود.

۲. ملاک‌ها و معیارهای برتری از دیدگاه حکومت‌ها و نقدهای معتزله به آن

۱.۲ معیار برتری بر اساس وطن

از نظر معتزله، وطن و سرزمین می‌تواند شناخت متقابلی از یک‌دیگر را به وجود آورد. بنابراین، نمی‌توان آن را به‌عنوان یک ملاک برتری قلمداد کرد. از منظر مکتب معتزله، تفاوت‌های میان انسان‌ها به‌عنوان برآوردن نیازها و رفع حاجات مؤثر است (جاحظ ۱۹۸۷: ج ۱، ۳۴). جاحظ در کتاب *الرسائل السیاسیه*، که شامل شش رساله است، یک رساله را تحت‌عنوان «رسالة الاوطان و البلدان» جای می‌دهد که در آن به مسئله وطن اشاره دارد. جاحظ در این رساله به این نکته می‌پردازد که هر انسانی به سرزمینی تعلق و وابستگی دارد که در آن زندگی می‌کند، به‌نحوی که آن سرزمین را بر سایر سرزمین‌ها ترجیح می‌دهد و به آن تعصب می‌ورزد و از آن دفاع می‌کند. جاحظ در ابتدای این بخش هدف خود از نوشتن رساله اوطان و بلدان را این‌گونه بیان می‌کند:

من خواستم برای شما کتابی درمورد تفاوت کشورها و نحوه رضایت خود از سرزمین مادری و آنچه برای آن‌ها در شکست و کمبود ضروری است و آنچه از دانش تجربیات و مطالبات موردنیاز است برای شما بنویسم (جاحظ ۱۳۹۶: ۹۹).

جاحظ معتقد است که نفوذ کشورها به فقر، ثروت، دستاوردها، و غنی‌سازی دانش با تجربیات محدود نیست، بلکه به اخلاق، ادبیات، زبان‌ها، بدن‌ها، و تصاویر نیز کشیده می‌شود، زیرا معتقد است محیط‌زیست در زندگی انسان با استعدادها و مختلف جسمی، عاطفی، و ذهنی او نقش مهمی را ایفا می‌کند و در این‌باره در کتاب‌های خود توضیح می‌دهد. از نظر جاحظ، حب وطن طبیعتی است که خداوند در نهاد آدمی سرشته است تا

سرزمین‌ها را آباد کند، و گرنه آدمی در جاهای خطرناک، در دل کوه‌ها، دره‌ها، سنگلاخ‌ها، و مناطق سردسیر و گرم‌سیر سکونت نمی‌یافت و در این صورت، هیچ چیزی شکل نمی‌گرفت (جاحظ ۱۹۸۷: ج ۱، ۱۰۱).

از نظر جاحظ، عشق به سرزمین مادری است که مردم را تشویق می‌کند تا از آنجا دفاع کنند و در صورت تجاوز به آن مبارزه کنند تا آنجا را پس بگیرند. وی به آیه ۲۴۶ سوره بقره اشاره می‌کند که چرا ما نباید در راه خدا بجنگیم، در حالی که ما را از خانه‌ها و فرزندان خود بیرون کردند؟ (همان).

جاحظ به جای معیار برتری بر اساس وطن بر عوامل مؤثر در ایجاد وحدت قومی تأکید دارد، چراکه زندگی اجتماعی و یک‌پارچگی قومی می‌تواند موجبات وحدت وطنی شود؛ وحدتی که برتری نسب و اصول نژادی در آن جایی ندارد. جاحظ در اثبات این ادعا چنین می‌گوید:

آیا شاهد نیستی، هنگامی که یک نفر از بصره را می‌بینی، نمی‌دانی بصری است یا کوفی (به دلیل یکی بودن اقلیم)؟ مکی را می‌بینی، نمی‌دانی مکی است یا مدنی. جبلی را می‌بینی، نمی‌دانی جبلی است یا خراسانی. ساکن جزیره را می‌بینی، نمی‌دانی جزیره‌ای است یا شامی... هم‌چنین، فرزندان عرب و عرب‌هایی را که در خراسان سکنا دارند می‌بینی و تمایزی بین کسی که پدرش به افغانستان مهاجرت کرده و کسی که پدرش افغانی است نمی‌باشد (جاحظ ۱۳۹۶: ۶۰-۶۳).

۲.۲ معیار برتری بر اساس نسب و نژاد

یکی دیگر از معیارهایی که به عنوان برتری همواره مورد توجه بوده است مسئله نسب است. عده‌ای این عامل را موجب برتری و ارزش گروهی بر دیگران تلقی می‌کنند. اسلام نهضتی بود که در آن، فرقی میان عرب و غیرعرب نبود. قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره حجرات به روشنی بیان می‌کند: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اُنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرّمکم عند الله اتقاکم ان الله علیکم خبیر». در این آیه خداوند ملاک برتری را نه نژاد، وطن، و...، بلکه تقوا و پرهیزگاری بیان می‌کند. پیامبر اکرم نیز می‌فرماید: «ان العریبة لیست باپ والد و لکنها لسان ناطق فمن قصر به عمله لم یبلغه رضوان الله حسبه»؛ «عربیت پدر کسی به شمار نمی‌رود و فقط زبان گویایی است، آن‌که عملش نتواند او را به جایی برساند حسب و نسبش هم او را به جایی نخواهد رساند» (مطهری ۱۳۶۲: ۶۵۶).

این درحالی است که باور به امکان طبقه‌بندی نژادها یا حتی اقوام به‌هیچ‌رو استدلال علمی ندارد. درواقع، آنچه در تقریباً تمام استدلال‌های نژادی مطرح می‌شود برتری سیاسی یا برتری اجتماعی و فرهنگی ناشی از یک برتری سیاسی اولیه است و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند برتری بیولوژیک را به‌صورت مستقیم نشان دهد (فکوهی ۱۳۸۱: ۱۱۸).

معتزله اندیشه و فرهنگ را سبب ارزش انسان در جامعه می‌دانستند. جاحظ عواملی را که موجب تضعیف دولت اسلامی می‌شود، به‌بوته نقد می‌کشد و معتقد است باید مواظب پراکندن بذر تفرقه و اختلاف از سوی دشمنان بود (جاحظ ۱۳۶۴: ۳۱). جاحظ بعد از ذکر مقدماتی به‌دنبال این است تا نشان دهد که وحدت قومی می‌تواند سرلوحه تمامی جریان‌های کوچک نژادی باشد (همان: ۳۵-۴۹).

جاحظ خود مدافع برابری نژادی و دفاع از برابری انسان‌هاست. به همین دلیل، ضمن رد اندیشه برتری قومی و نژادی مدافع برابری انسان‌هاست. جاحظ به تفاخر اعراب به اصل و نسب خود انتقاد می‌کند و این فخر و مباهات را موجبات فراهم آوردن پی آمدهای زیان‌بار می‌خواند:

تعصب عالمان را یکایک به‌نابودی کشانده، حمیت و تعصب دینی را بدون تباهی باقی نگذاشته، و دنیا را نابود ساخته است. تعصب همان است که عجم‌های پیرو آیین شعوبی به آن رسیدند و فخری است که موالی نسبت به عجم و عرب بدان گرفتار آمده‌اند. هم‌چنین، می‌گوید که هیچ‌چیز مانند تفاخر به نژاد و نسب موجبات تباهی و شر را فراهم نمی‌آورد (محسن ۱۳۸۵: ۲۶۹).

همان‌طور که اشاره شد، جاحظ به شدت از عصیبت انتقاد می‌کند. به همین دلیل، در کتاب *البيان والتبيين* خطبه حضرت رسول را در حجة‌الوداع نقل می‌کند: «يا أيها الناس إن ربكم واحد و إن أباكم واحد كلکم لآدم و آدم من تراب إن أكرمکم عندالله اتقاکم إن الله علیم خبیر و لیس لعربی علی أعجمی فضل إلا بالتقوی» (جاحظ ۱۹۸۷: ج ۲، ۳۳).

آوردن این حدیث پیامبر در کتاب جاحظ نشان از آن دارد که او تبعیض نژادی را رد می‌کند، چراکه پیامبر در سخنان خود در «حجة‌الوداع» هر نوع تبعیض میان انسان‌ها را محکوم کرد و تنها تقوا را ملاک برتری افراد بر یک‌دیگر دانست. درواقع، از نظر جاحظ، اصول نژادی و نسب نمی‌تواند مانعی در راه تحقق وحدت میان مردم باشد. جاحظ خود مدافع برابری نژادی و دفاع از برابری انسان‌هاست. به همین دلیل، ضمن رد اندیشه برتری

قومی و نژادی، مدافع برابری انسان‌هاست. جاحظ به تفاخر اعراب به اصل و نسب خود انتقاد می‌کند و این فخر و مباهات را موجب فراهم آوردن پی آمدهای زیان‌بار می‌خواند:

تعصب عالمان را یکایک به نابودی کشانده، حمیت و تعصب دینی را بدون تباهی باقی نگذاشته و دنیا را نابود ساخته است. تعصب همان است که عجم‌های پیرو آیین شعوبی به آن رسیدند و فخری است که موالی نسبت به عجم و عرب بدان گرفتار آمده‌اند. هم‌چنین، می‌گوید که هیچ چیز مانند تفاخر به نژاد و نسب موجب تباهی و شر را فراهم نمی‌آورد (محسن ۱۳۸۵: ۲۶۹).

وی، به جای اشتراک و تعصب در نژاد، مشترکات معنوی را عامل پیوند و مشخصه قومیت می‌شمارد و آن‌ها را به مراتب نیرومندتر و مهم‌تر از اشتراک در نژاد می‌داند. به نظر وی، این اشتراکات میان گروه‌های نژادی مختلف الفت و پیوند ایجاد کرده است و به مثابه یک زهدانی درمی‌آید که گروه‌ها از آن دوباره متولد می‌شوند. او عرب‌های عدنانی و عبری‌ها را مثال می‌زند. عرب‌های قحطانی فرزندان اسماعیل بن ابراهیم (ع) از حیث نسب و نژاد با عبرانی‌ها، که فرزند اسحاق بن ابراهیم هستند، برادرند. درحالی‌که عرب‌های قحطانی چنین رابطه‌ای ندارند، ولی چون عدنانی‌ها خوی قحطانی‌ها را پذیرفته‌اند با آن‌ها یک قوم واحد شده‌اند و رابطه‌ای با عبرانیان پسرعموی خود ندارند. جاحظ با تکیه بر این مثال تاریخی نژادهای گوناگون روزگار خود را که تحت حاکمیت امپراتوری اسلامی زندگی می‌کردند به وحدت فرامی‌خواند.

جاحظ در *الرسائل السیاسیه* درباب نژادهای مردم صحبت می‌کند و معتقد است که نژادهای مختلف همگی به هم نیاز دارند، چراکه هر گروه مزایای مختلفی دارد و از همه نژادها می‌خواهد که باهم متحد شوند (جاحظ ۱۳۹۶: ج ۱، ۸۱).

جاحظ در بخشی از *الرسائل السیاسیه* خود به بیان مفاخر و مناقب گروه‌های مختلف از جمله خراسانیان، عرب‌ها، موالی، و... می‌پردازد. جاحظ بیان می‌دارد که فرقی میان ترک و خراسانی وجود ندارد و همه گروه‌ها برای ایجاد اتحاد باید تلاش کنند. در همین جهت، جاحظ سیاست‌هایی را بیان می‌کند که می‌تواند زمینه‌ساز تقریب شود. مثلاً به افتخار اعراب به عنوان قدیمی‌ترین شعوب، ساسانیان در پادشاهی، و ترک‌ها در جنگ و رشادت در میدان نبرد اشاره دارد (همان: ۵۰۸).

جاحظ در ادامه نسخه‌ای گزین این تفاخر و حس برتری را خلاق و خوی و فرهنگ مشترک بیان می‌کند. وی در این باره می‌نویسد که در آغاز، وحدتی در میان عرب‌ها نبود.

پس از آن، به سبب اشتراک در خاک، زبان، خلق و خوی، همت، و غیرت به قالب و صورت واحدی درآمدند و چون قالب یکی بیش نبود، اجزای درون آن با یکدیگر هم‌سان شدند و رنگ‌ها و نژادها با هم‌دیگر سازگار آمدند. هنگامی که چنین شد، شباهت آنان با یکدیگر از برخی خویشاوندان افزون‌تر شد. گویی که از حیث نسب و اصل با یکدیگر مشترک‌اند. این عوامل موجب تولد دوباره آن‌ها شد و بر آن اساس، با یکدیگر ازدواج کردند و میان خود خویشاوندی پدید آوردند. چنین بود که همه عدنانیان از ازدواج با کسانی که از نسل اسحاق بودند سر باز زدند، حال آن‌که او برادر اسماعیل بود. در مقابل، همواره به قحطانیان تمایل نشان دادند، در حالی که قحطان فرزند عامر بود. اجماع و اتفاق نظر این هر دو گروه (عدنانیان و قحطانیان) در مورد ازدواج و خویشاوندی با یکدیگر، باین‌که بسیاری از جمله کسری و دیگران آنان را از چنین مناسبات و ارتباطی بازمی‌داشتند، مؤید آن است که آنان به نسب مشترک جدید دست یافته‌اند و این اشتراک‌ها از نظر آنان به‌جای تولدی دوباره برخوردار از خویشاوندی نشسته است (محسن ۱۳۸۵: ۲۷۳).

عده‌ای نیز مانند زمخشری معتقدند که نسب نمی‌تواند برابری و ارزش برابر انسان‌ها را به‌چالش بکشد. او در این باره می‌نویسد:

به شرف پدر و فرزندی خرسند مباش که آن شرف از آن پدر است. بکوش چیزی به رابطه پدر و فرزندی بیفزایی تا به واسطه آن شرافت مند شوی. وقتی خود از شرف بی‌بهره‌ای، به شرف پدرت تکیه مکن، مجد و عظمت پدر، هنگامی که تو فاقد آن هستی، اعتباری ندارد. تفاوت میان شرافت تو و پدرت مانند تفاوت میان رزق امروز و دیروز توست؛ روزی دیروز رنج و نیاز امروز و هیچ روز دیگر را برطرف نمی‌سازد (زمخشری ۱۳۰۴: ۴۴).

عبدالقاهر بغدادی در اثر معروف خود، *الفرق بین الفرق*، ضمن تحلیل فرق مختلف معتزله بر روش کار جاحظ مبنی بر نظریه برابری مسلمانان در جامعه اسلامی بدون در نظر گرفتن مسائل نژادی و قومی صحه می‌گذارد، اگرچه در ابتدای بحث معتزله انتقادات بسیاری را بر معتزله وارد می‌کند و به‌نوعی آنان را از گمراهان می‌داند (بغدادی ۱۴۱۹: ۱۷۹). با وجود این‌ها، جاحظ اعراب بادیه‌نشین را بهترین قوم برای سرودن شعر می‌دانست و در فصاحت و سخاوت عرب را بر عجم برتری داده است، چراکه از نظر او «بر روی زمین، سخنی سودمندتر و گواراتر و دل‌نشین‌تر در گوش و خرد پسندیده و راحت‌تر به زبان و رساتر به بیان از سخنان اعراب بادیه نیست» (جاحظ ۱۹۸۷: ج ۱، ۴۵). جاحظ این را هم

اضافه می‌کند که عرب‌های بدوی سخن از دلشان می‌جوشد، حال آن‌که شهرنشینان با عقل و فرهنگشان سخن می‌گویند (همان: ج ۳، ۱۳۲).

علاوه‌براین، یکی دیگر از معیارهای برتری که توسط جاحظ رد می‌شود برتری براساس رنگ پوست است. در این زمینه، جاحظ رساله‌ای تحت عنوان *فخرالسودان علی البیضان* می‌نویسد و این معیار برتری را رد می‌کند. این رساله جاحظ شامل قسمت‌هایی از جمله نجبای سیاه، ویژگی‌های سیاهان، مزایای رنگ مشکی، تعداد زیاد سیاهان، گسترش کشورهای آن‌ها، و تأثیر محیط در رنگ سیاهان است. جاحظ در بیش‌تر قسمت‌های کتاب خود نشان می‌دهد که افکار نژادپرستانه‌ای که سفیدپوستان درباره معیار برتری براساس رنگ دارند، نمی‌تواند عامل برتری قلمداد شود. جاحظ محیط طبیعی را عامل رنگ پوست افراد می‌داند (همان: ۵۲۹). جاحظ در این زمینه بیان می‌کند که خداوند متعال آن‌ها را سیاه نکرده است تا مخلوق خود را تحریف کند، بلکه کشور و محیط طبیعی باعث این مسئله شده است (همان: ۵۵۴).

در دوره امویان و حتی بعدازآن، آموزه‌های دینی، که خواستار عدم تمایز بین رنگ‌ها و نژادها بودند و تقوا را به‌تنهایی معیار برتری بین مردم قرار داده بودند، درحال انحراف بودند. جاحظ در بیش‌تر قسمت‌های رساله *فخرالسودان* احساساتی را که در سینه او وجود دارد و افکار نژادپرستانه‌ای که سفیدپوستان درباره او دارند بازگو می‌کند.

۳.۲ معیار برتری براساس جایگاه اجتماعی افراد

معتزله به ایجاد تحرک اجتماعی به‌عنوان یک عامل مهم برای انسجام ملت‌ها معتقدند. به همین دلیل است که جاحظ این سخن سلمان فارسی را یادآوری می‌کند:

به‌جانم سوگند، سلمان درمیان قومی می‌زیست که چنان سیاستی درمورد مردم به‌کار می‌بستند و آنان را براساس قانون خود چنان طبقه‌بندی می‌کردند که طمع از ملک و حکومت ببرند. اجازه نمی‌دادند صنعت‌گری پیشه خود را رها کند و دبیری پیشه کند و دبیری پیشه فرمان‌دهی را برگزیند و فرزندان‌شان باید آن‌گونه می‌بودند که پدران‌شان بود. آنان می‌کوشیدند تا مردم را چنان عادت دهند که از هرگونه تغییر پیشه و طبقه وحشت کنند (جاحظ ۱۹۵۴: ۱۲).

این درحالی است که علامه دوزی می‌گوید:

عموم مسلمانان گمان می‌کنند که برخی از بنی‌امیه برای رسیدن به منافع خود اسلام را پذیرفتند و نه حق خلافت را داشتند و نه غیر از آن، زیرا قطعاً سیاست بنی‌امیه بر آن بود که خلافت را به‌عنوان پادشاهی مانند کسری (در ایران) بسازند که چیزی بیش از این سخنان معاویه که می‌گوید: «من پادشاهان را از منصب خود برکنار می‌کنم» نشان نمی‌دهد (دوزی ۲۰۱۲: ۳۸۱).

اگرچه مطلب فوق برسر محاسن قریش سخن دارد و یک بحث درون‌عربی است، اما این‌که حاکمان اموی خود را خلیفه‌الله می‌نامیدند و بر این باور بودند که حاکمیت مسلمانان فقط باید در میان قوم قریش باشد (ابن کثیر ۱۴۰۸: ج ۸، ۲۶۳)، می‌تواند دلیلی بر تعصب عربی آن‌ها باشد.

۳. معیارها و ملاک‌های برتری از منظر معتزله

۱.۳ دانش و پرهیزگاری

دانش و پرهیزگاری معیار سنجش و ارزش انسان‌هاست. اهمیت این مسئله از دیرباز تاکنون بر کسی پوشیده نیست، چنان‌که رهبر معظم انقلاب اسلامی در پیامی به چهل‌ونهمین نشست سراسری اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا تأکید می‌کنند: «دانش‌اندوزی را با اندیشه‌ورزی و این هردو را با پرهیزگاری و پاک‌دامنی بیامیزید».

از نظر معتزله، یکی از مهم‌ترین ملاک‌های برتری دانش و پرهیزگاری است. معتزله معتقد بودند براساس آنچه خداوند در قرآن فرموده است، معیار و ملاک برتری تقوا و پرهیزگاری است و قبیله و نژاد هیچ مبنا و ملاک برتری به‌شمار نمی‌روند، چنان‌که زمخشری در این‌باره می‌گوید:

دانش و تقوا برای انسان از پدر و مادر سودمندتر است، زیرا آن دو می‌تواند به سعادت دو جهان نائل آید. آدمی باید همواره در پی دانش و پرهیزگاری باشد و جان خود را در پناه آن‌ها قرار دهد و دست‌ان خود را بر رکاب آن‌ها استوار دارد تا به نعمت وافق و وافر خداوند برسد و به خوشی و شادکامی برسد (زمخشری ۱۳۰۴: ۷-۸).

پیامبر اکرم نیز درباره تعصب نژادی می‌فرماید: «عرب بر عجم برتری ندارد و رنگ پوست معیار برتری نیست، بلکه تقوای الهی تنها ملاک برتری است» (ابن‌عبدربه ۱۳۸۴: ج ۳، ۴۸۰).

برخلاف بسیاری از دیدگاه‌هایی که معیار برتری انسان‌ها را نژاد می‌دانستند، معتزله بر ارزش برابری انسان‌ها تأکید می‌کردند. جاحظ در این باره می‌گوید: «مردم گمان برده‌اند که با تفاوت نژادها از حیث ظاهر، خط و زبان، حقایق و مفاهیم آن‌ها نیز با یکدیگر تفاوت دارد، حال آن‌که واقعیت چنان‌که آن‌ها می‌پندارند نیست» (جاحظ ۱۹۸۷: ج ۱، ۳۰). جاحظ در جایی دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که نژادهای بشری توسط خداوند آفریده شده‌اند، انسان‌ها دخالتی در آن نداشته‌اند، و چون آدمی نژاد و خصوصیات خود را برنگزیده است، پس کسی حق ندارد به آن‌چه ارتباطی به فعل، اراده، و انتخاب او ندارد مباحثات کند. آن‌ها بندگان خدا هستند و خداوند به هر صورتی که خواست آنان را درمی‌آورد. اوست که می‌تواند هرکسی را که خواست عرب، عجم قریشی، یا زنگی کند و نیز هرکسی را خواست به‌صورت مرد یا زن یا خشتی بیافریند و باز هرکسی را که خواست چنان کند که نه مرد باشد نه زن و نه خشتی (همان: ۳۲).

۲.۳ عدالت

یکی از مهم‌ترین پایه‌های حکومت اسلامی از منظر معتزله مسئله عدالت است. یکی دیگر از ویژگی‌ها و خصال مهمی که یک دولت اسلامی باید داشته باشد عدالت و دادگری است؛ ویژگی‌ای که در اکثر اندرزنامه‌ها هم به آن تأکید شده است، زیرا دادگری و عدالت پادشاه عواقب و نتایج مثبت بی‌شماری به دنبال دارد. ابن طقطقی در تاریخ فخری بیان می‌دارد که مملکت با عدل آبادان می‌شود (ابن طقطقی ۱۳۶۷: ۶۶). به عبارت دیگر، از ویژگی‌های بنیادین حکومت «عدالت» بود که با فرمان‌روایی «دادگرانه» تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری «ملت» تبدیل می‌کرد.

درواقع، دادگری آمیخته با مفهوم برابری، که انگیزه تاریخی شیوه ایرانی اداره سیاسی جامعه است، در مقام یک آرمان ملی تاریخی، از عوامل شکل‌دهنده هویت ایرانی شمرده می‌شود. منوچهر یکی از شاهان باستانی می‌گوید: «در میان مردم، اگر داد بگسترید، به آبادانی روی آرند» (ابن مسکویه ۱۳۸۹: ج ۱، ۶۰). هم‌چنین، معتقد است اگر پادشاهان به دنبال داد و عدل باشند، مردم به آبادانی روی می‌آورند و «اگر بر ایشان ستم کنید، از آبادکردن روی بگردانند و بیش‌تر زمین را بی‌کار گذارند و این از باج بکاهد و روزی‌تان کاستی گیرد. پس، با مردم به داد رفتار کنید» (همان: ۴۱).

معتزله نیز عدالت را به عنوان یک مسئله مهم تلقی می کنند. عدالت خواهی معتزله ابتدا با دعوت از امویان به رعایت عدالت شکل گرفت. مهم ترین مطرح کنندگان این نظریه غیلان دمشقی، واصل بن عطا، و عمرو بن عبید بودند. همین امر در پایان به نظرهای جاحظ درباب برابری نژادها منجر شد. ابوالقاسم کعبی عدل را این گونه تعریف می کند: «عدل عبارت است از این که در میان تمام مردم، علل و عوامل توفیق و هدایت یکسان فراهم شود و خلاصه احتیاجات بندگان بالسویه تأمین شود و هر چه این چنین باشد حسن و نیکوست و خلاف آن قبیح است» (فاضل ۱۳۶۲: ۱۳۳).

از منظر مکتب معتزله، عدالت یکی از مفاهیم مهم حیات بشری است که می تواند بیش ترین نقش را در جامعه انسانی داشته باشد، چراکه عدالت ابعاد اجتماعی دارد. قاضی عبدالجبار در این باره می گوید:

ما در برابر درک کمال یافته ای از ارزش و اهمیت عدالت قرار داریم که اولاً با دیگران ارتباط پیدا می کند و ثانیاً با منفعت عمومی و یا، به تعبیر امروزی تر، با مصالح همگانی مرتبط است. با عدالت است که مرز مصالح همگانی از مصلحت فردی مبتنی بر خودخواهی ذاتی تمایز می یابد. ارزیابی معتزله از عدالت نیز این گونه می باشد. معتزله عدالت را بر مبنای ما می دانند، نه من (عبدالجبار معتزلی بی تا: ۴۸).

معتزله عدل را حکمت هایی می دانند که اقتضای عقلی هر فعلی است. هم چنین، عدل صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است (شیخ الاسلامی ۱۳۸۷: ۱۵۳). استاد مطهری در باب عقیده معتزله درباره عدل می گوید:

عقیده معتزله در باب عدل این است که برخی کارها فی حد ذاته عدل است. پس، وقتی گفته می شود که خدا عادل است، یعنی به مطیع پاداش و به عاصی کیفر می دهد و محال است که خداوند بر ضد این عمل کند... و نیز مجبور کردن بنده به معصیت یا مسلوب القدرت خلق کردن او. آن گاه خلق معصیت به دست او و سپس کیفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمی کند (مطهری بی تا: ۱۵۷).

معتزله برقراری عدالت را از جمله اهداف و وظایف خود قلمداد می کرد. در واقع، آنان خود را اهل توحید و عدل می دانستند. آلوسی به تفسیری خاص در این باب قائل است، چنان که در این زمینه می نویسد: «بسیاری از اهل سنت بر عدالت همه صحابه اجماع دارند و تعظیمشان را بر امت واجب می دانند» (آلوسی ۱۴۱۵: ۱۳).

معتزله عدالت را از اصول معرفت دینی می‌دانند و بر لزوم اجرای آن در جامعه تأکید دارند. از منظر معتزله، عدالت نقش مؤثری در تربیت ایفا می‌کند و برای اصلاح امور اجتماعی اصل عدالت باید لحاظ شود (شاکر و اعتصامی ۱۳۹۳: ۵۶).

جاحظ نیز در باب عدالت، به منزله یکی از پایه‌های اصلی حکومت اسلامی، معتقد است که مفهوم ظلم را کسی می‌شناسد که با بی‌داد بر او حکومت شده باشد و هرکس عدالت ورزد، دادگری او را به این حقیقت رهنمون می‌شود که مردم طعم عدالت را چنان احساس می‌کنند که هنگام موردستم قرار گرفتن طعم ظلم را دریابند. در غیر این صورت، آن‌چه برای خود نمی‌پسندیدند، برای مردم نیز نپسندند و دادگری پیشه کنند و از ستم دوری گزینند (جاحظ: ۱۶۱).

قاضی عبدالجبار نیز بر بعد عدالت اجتماعی تأکید می‌کند، چراکه عدالت بیش‌ترین تأثیر را در زندگی جامعه انسانی می‌گذارد. عبدالجبار در این باره می‌گوید:

ما در برابر درک کمال‌یافته‌ای از ارزش و اهمیت عدالت قرار داریم که اولاً با دیگران ارتباط پیدا می‌کند و ثانیاً با منفعت عمومی و، یا به تعبیر امروزی‌تر، با مصالح همگانی مرتبط است. با عدالت است که مرز مصالح همگانی از مصلحت فردی مبتنی بر خودخواهی ذاتی تمایز می‌یابد (عبدالجبار معتزلی بی‌تا: ج ۶، ۴۸).

۴. مشورت و مشارکت در فرایند سیاسی

مشورت با صاحبان اندیشه از ملاک‌های معرفی شده توسط معتزله است. از ظهور اسلام امر شورا به‌عنوان یکی از ارکان این نظام نوپا شمرده می‌شد. در آیه‌های زیادی نیز بر اصل مشورت تأکید شده است، چراکه مشورت با صاحبان اندیشه راه خودمحوری و استبداد را بر افراد می‌بندد.

یکی دیگر از مواجب احکام ارباب سیاست مشورت است. حاکم اسلامی باید که در هیچ کار بزرگی بدون مشورت اقدامی نکند، زیرا حکما گفته‌اند که هرگاه که دو رأی در تدبیر امری جمع شود، نتیجه آن جز صواب نباشد. از این رو، حاکم نیز باید کسانی را که صلاحیت و شایستگی مشورت داشته باشند و به کمال عقل و متانت رأی، دیانت، و امانت موصوف باشند انتخاب کند (تاریخ شاهی ۲۵۳۵: ۶۶).

معتزله همیشه بر این باور بودند که امویان افکار جبریه را در جامعه حکم فرما کرده‌اند (البته با توجه به بافت فکری شام در سده نخست اسلامی این مسئله جای تأمل بیش‌تری

دارد). از نگاه معتزله امویان بدون هیچ‌گونه مشورت و درعین استبداد اختیار انسان‌ها از جمله موالی را سلب کرده‌اند. جاحظ شخص معاویة بن ابی سفیان را به این امر متهم می‌کرد و درباره او می‌گوید: «او شری است که در اسلام به وجود آمده است. سنت را به دعوت خود نقض کرده است و جبریه در ایام ولایت او در عراق ظاهر گشت» (جاحظ ۱۳۴۴).

حسن بصری نیز بارها باصراحت به بنی‌امیه و کارگزارانش به خصوص حجاج بن یوسف به دلیل اعمال سیاست‌هایشان حمله کرد (سیدمرتضی ۱۹۵۴: ۱۶۱).

از نظر قاضی عبدالجبار، امام موظف است با اصحاب خود مشورت کند تا بتواند بهترین نظر و تصمیم را برای اداره امور بگیرد (عبدالجبار معتزلی بی تا: ج ۱، ۵۳). قاضی عبدالجبار در این باره چنین می‌گوید: «خطای حاکمان را تک تک کسانی که زودتر خبردار می‌شوند می‌توانند به او گوش زد کنند» (همان: ۹۱). به نظر قاضی، عالمان دست حاکم را می‌گیرند، غلط‌های او را تذکر می‌دهند، از باطل باز می‌دارند، اگر از راه حق بیرون رود، عزلش می‌کنند (همان: ۱۹۷).

از اولین ویژگی‌هایی که حاکم باید داشته باشد رعیت‌پروری، رعیت‌دوستی، و دوری از ظلم و استبداد است، چراکه راز بقای سلطنت هم بر رعیت‌پروری استوار است. به همین دلیل، گفتمان راعی و رعیت مورد توجه است. به عنوان مثال، غزالی در *نصيحة الملوك* می‌نویسد: «اندر تاریخ‌ها چنین است که چهار هزار سال این عالم را مغان داشتند... و از بهر آن بماند که میان رعیت عدل کردند و رعیت را نگاه داشتندی» (غزالی ۱۳۶۱: ۸۲). خواجه نظام‌الملک طوسی، صاحب *سیاست‌نامه* که درباره آداب و رسوم ملک‌داری است، بر قشر رعیت توجه داشته و این دسته را تحت عنوان رمه یاد می‌کند و در قالب اندرز، به پادشاه به عنوان شبان می‌گوید: «خداوند عالم بداند که همیشه خلفا و پادشاهان میش را از گرگ چگونه نگاه داشته‌اند...» (نظام‌الملک ۱۳۴۰: ۹۷). یا در جایی دیگر می‌نویسد: «هر شبانی را بپرسند از رمه او و پادشاه را از رعیت بپرسند» (همان: ۱۲۲).

از نظر معتزله، پادشاهان عادل و سلطانان رحیم‌دل از برای آسایش رعیت، آرایش رعیت، و آرایش ولایت رنج‌ها را تحمل می‌کنند تا بر رعیتشان سخت نگذرد. به همین دلیل است که زمخشری از فرمان‌رویان می‌خواهد تا حاکم خودرأی و مستبد را بر شهرها نگمارند، چراکه ظلم با شرع و انسانیت در تضاد است. زمخشری بر این باور است که باید از شهری که حاکم مستبد دارد خارج شد (بوعمران ۱۳۸۲: ۲۷۵).

براساس همین نظریه است که معتزله هرگونه جبر را به‌بوتۀ نقد می‌کشند، چراکه جبر به ظلم و استبداد منجر می‌شود. به‌عنوان مثال، در توجیه این مسئله می‌گویند:

این ظلمی که بر مردم نازل شده براساس فضاوقدر الهی است. اگر خداوند این ظلم را که به‌دست همین ستم‌گران بر آن‌ها نازل شده است مقدر نمی‌کرد، این ستم‌گران نمی‌توانستند بر آن‌ها ستم روا دارند. جز این نیست که از جانب خدا چنین مقدر شده است که این ظلم به‌دست همین ظالمان به آنان اعمال شود (همان: ۲۷۸؛ العماره ۱۳۷۷: ۱۶۸).

معتزله به اصل آزادی اندیشه و مشارک در فرایندهای سیاسی معتقد بودند. به همین دلیل، سعی می‌کردند تا شهروندان را با این اصول اساسی آشنا سازند. ازسویی، آنان بر این باور بودند که آزادی بیان و مشارکت در امور سیاسی جز با مباحثه و تبادل افکار رخ نخواهد داد. در منظومۀ فکری معتزله استقلال فکری نیز از اهمیت خاصی برخوردار است.

۵. نتیجه‌گیری

فرقۀ معتزله یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فرقۀ کلامی است که روش و بینش خود را بر مبنای عقل‌گرایی استوار ساخته بود. یکی از اصول عقاید معتزله در باب دولت اسلامی و بنیان‌های اخلاقی آن است. همان‌طور که ملاحظه شد، اهل معتزله ملاک‌های برتری میان انسان‌ها را به‌نقد می‌کشند و این تمایزات رنگ، وطن، شغل، و... را موجب واگرایی میان جامعۀ اسلامی می‌دانند. از این‌رو، برای حفظ وحدت و هم‌گرایی ملاک‌های دیگری همانند دانش و پرهیزگاری، عدالت، و عدم خودکامگی حاکم را ارائه می‌کنند. این عناصر شاکله اصلی بنیادهای اخلاقی دولت اسلامی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، از منظر معتزله، ملاک برتری تقواست و رنگ، نژاد، قومیت، و جنسیت را فاقد ارزش می‌دانستند.

کتاب‌نامه

- آلوسی، محمد (۱۴۱۵)، *روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن طقطقی، محمدبن علی (۱۳۶۷)، *تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی*، ترجمۀ محمد وحید گلپایگانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن مسکویه، احمدبن محمد (۱۳۸۹)، *تجارب‌الامم*، ترجمۀ ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۱۹ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: المكتبة العصریه.

بررسی نظر و نگرش معتزله درباره معیارهای برتری ... (رضا باقری و دیگران) ۴۱

بو عمران (۱۳۸۲)، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.

تاریخ شاهی (۲۵۳۵)، به تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
جاحظ، عمر بن بحر (۱۳۰۸)، تاج؛ اخلاق الملوك، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، به تصحیح احمد زکی پاشا، بی‌جا: تابان.

جاحظ، عمر بن بحر (۱۹۵۴)، العثمانيه، مصر: مطبعة المصر.

جاحظ، عمر بن بحر (۱۹۸۷)، الرسائل الكلاميه، بيروت: دار المكتبة الهلال.

جاحظ، عمر بن بحر (۱۳۹۶)، الرسائل، قاهره: مكتب الخانجي.

دوزی، رینهرت (۲۰۱۲)، ملوك الطوائف و نظرات فی تاریخ الاسلام، قاهره: مؤسسه هندوای للتعليم والثقافة.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۰۴)، اطواق الذهب فی المواعظ والنخبط، قاهره: مطبعة السعاده.
سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۹۵۴)، امالی المرتضی، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الكتب العربيه.

شاکر، محمدتقی و عبدالهادی اعتصامی (۱۳۹۳)، «حاکمیت سیاسی در مکتب اعتزال با تأکید بر اندیشه قاضی عبدالجبار»، ادیان و عرفان، س ۴۷، ش ۱.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل والنحل، ترجمه مصطفی خالقداد، تهران: اقبال.
شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۸۷)، سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره، تهران: سمت.
عبدالجبار معتزلی (بی‌تا)، المعنی، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصريه.
العماره، محمد (۱۳۷۷)، «وجه سیاسی آزادی در کلام معتزله»، ترجمه محمدرضا شریعتمداری، فصل‌نامه علوم سیاسی، دوره ۱، س ۳، ش ۳.

غزالی، محمد بن احمد (۱۳۶۱)، نصیحة الملوك، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک.

فاضل، محمود (۱۳۶۲)، معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۱)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران: نی.

محسن، نجاح (۱۳۸۵)، اندیشه‌های سیاسی معتزله، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.

مطهری، مرتضی (بی‌تا)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم: معارف.

نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۴۰)، سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.

Frank, R. M. and D. Gutas (2007), *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari, Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, London: Routledge.

