

شاپا چاپی: ۳۶۷۴ - ۲۷۱۷
شاپا الکترونیکی: ۳۶۶۶ - ۲۷۱۷

نشریه علمی
آینده پژوهی انقلاب اسلامی
(بهار ۱۴۰۰، سال ۲، شماره ۱: ۱۵۴ - ۱۲۳)



آینده اندیشی از منظر مکتب معتزله

علی اسماعیل پور*، غلامعلی سلیمانی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

چکیده

آینده پژوهی به عنوان یک فرارشته با پیشرفت روزافزون علم و فناوری اهمیت بسزایی پیدا کرده است. در همین راستا در میان متفکران دینی در این حوزه، بررسی آینده اندیشی از منظر ادیان مختلف و استخراج اصول و مبانی ساخت آینده از منظر آنها بسیار حائز اهمیت خواهد بود. به همین علت، به عنوان یک آینده پژوه شیعیه، برای شناخت صحیح، جامع و مانع از آینده اندیشی از منظر مکتب تشیع، نیاز به شناخت این مبحث در میان دیگر مکاتب اسلامی می باشد که در این میان مکتب معتزله یکی از اصلی ترین مکاتب است. در مکتب معتزله، اصولی مانند توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، حسن و قبح عقلی و امر به معروف و نهی از منکر، پایه های این تفکر را ساخته است. در این مقاله تلاش شده است با استفاده از روش تحلیل اسنادی به سه مقوله امامت، سیاست و تعلیم و تربیت که از اهم امور در ساخت آینده از منظر معتزله هستند، پرداخته شود. در این بین طرز نگاه به موضوع امامت، جایگاه و میزان بحث اختیار انسان و نحوه برخورد با موضوع امر به معروف و نهی از منکر از مهم ترین تفاوت های مکتب معتزله با تشیع است که در ساخت آینده اندیشی از منظر این دو مکتب، نقش آفرینی کرده و اختلاف دیدگاه آنها را با یکدیگر رقم خواهد زد.

کلیدواژه ها: آینده اندیشی، معتزله، تشیع، امامت، سیاست

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشکده عمران، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ایران

esmaeilpourali@yahoo.com

soleimani1359@ut.ac.ir

** دکتری تخصصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

آینده‌اندیشی و نگاه به آینده، مقوله‌ای است که با گذر زمان و پیشرفت دانش بشری اهمیت بسیار بالایی پیدا کرده است و در این میان مبحث آینده‌اندیشی دینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از سوی دیگر در دین اسلام فرق و گرایش‌های متعددی وجود دارد که برای فهم جامع و مانع تفکر شیعه در نگاه به آینده، معرفت نسبت به آنها امری ضروری است.

بحث شناخت فرق و مذاهب اسلامی در تاریخ اسلام از اهمیت خاصی برخوردار است. از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد، به تدریج فرق و مذاهب مختلفی چون مرجئه، خوارج، معتزله و... شروع به رشد کردند که هر کدام از آنان در مجادلات فکری، اجتماعی و سیاسی توانستند آثار و نتایجی از خود برجا گذارند. یکی از این فرقه‌ها، فرقه معتزله است که توسط واصل بن عطا پایه‌گذاری شد و در زمان سه تن از خلفای عباسی (مأمون، معتصم و واثق) به اوج سیاسی خود رسید، ولی از دوره متوکل تا زمان خلافت القادر بالله، معتزله دیگر در دستگاه خلافت عباسی جایگاهی نداشتند و حنابله و نیروی ترکان صاحب اختیار بودند. اما با روی کار آمدن دولت شیعی آل بویه، معتزله دوباره احیا شد و نفوذ زیادی را در دربار آل بویه تصاحب کرد (گرچی پوره ۱۳۹۴ ه.ش). از طرفی معتزله به شش اصل کلی معتقد است که پایه اعتقادی معتزلیان را می‌سازد و این اصول زیربنای تفکر و اقدام معتزله در سیاست، تعلیم و ترتیب را که از اهم مصادیق نگاه به آینده هستند، می‌سازد. از طرف دیگر، معتزله با وجود تشابهات زیاد با مکتب تشیع، اختلافاتی نیز با این مکتب دارد که همین موضوع تفاوت میان آینده‌اندیشی از منظر مکتب معتزله با مکتب تشیع را رقم می‌زند.

در این پژوهش تاریخچه معتزله مورد بررسی قرار خواهد گرفت، سپس به تبیین اصول شش‌گانه این مکتب پرداخته خواهد شد؛ در گام بعدی اختلافات اصولی معتزله با تشیع ارائه شده و در نهایت نگاه معتزله به آینده و تفاوت آن با آینده‌اندیشی تشیع بیان خواهد شد.

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در این بخش ابتدا به تاریخچه معتزله و پیشینه این پژوهش خواهیم پرداخت، سپس اصول این مکتب را بیان کرده و در نهایت تفاوت‌های اصولی معتزله و تشیع عنوان خواهد شد.

۱. تاریخچه معتزله و پیشینه تحقیق

یکی از فرق اسلامی که در اوایل قرن دوم هجری و در اواخر دولت بنی‌امیه در بصره ظاهر شدند و در مسائل کلامی از دیگر فرق جدا شدند، شاگردان حسن بصری بودند. آنها در مسأله جبر، تجسیم و منزله بین کفر و اسلام مخالفت ورزیدند و گفتند بشر در کارهایش مجبور نیست، بلکه خداوند پس از آنکه راه هدایت را به دست بشر داد، کار را به خودشان تفویض کرد و دیگر در شئون آنها دخالتی ندارد. رأس این فرقه و کسی که اعتزال را به صورت یک مکتب پایه‌گذاری کرد، واصل بن عطاءست. هنگامی که واصل بن عطا و عمرو بن عبید اصول خمسه را اظهار کردند، خلیفه اموی، یزید بن ولید بن عبدالملک، در سال ۶۲۱ ه. ق عقاید ایشان را پذیرفت و معتزله دور او را گرفتند و وی را میان بنی‌امیه در دیانت حتی بر عمر بن عبدالعزیز نیز ترجیح دادند (بغدادی، ا.ع، ۱۹۷۷). در میان خلفای اموی یزید بن ولید بن عبدالملک، تنها خلیفه‌ای بود که از معتزله طرفداری کرد، علاوه بر این در دوره عباسی، چند نفر از خلفا، معتزله را مورد حمایت خود قرار دادند. معتزله در اوایل دوره بنی‌عباس حالت بی‌طرفی به خود گرفت. علم کلام در فاصله بین خلافت مهدی و عصر مأمون (۲۱۸-۱۵۸) میان مسلمانان پخته و به بلوغ رسید بود. به دلیل اینکه در آن برهه از زمان فرق غیراسلامی، کتب متعددی در جهت گسترش مذهب خود می‌نوشتند و مردم را به شک و شبهه وامی‌داشتند؛ خلفای عباسی برای رفع این شبهات، ناگزیر بودند به کسانی متوسل شوند که مردم را از این تزلزل مذهبی برهانند و این افراد متکلمان بودند. مأمون یکی از افرادی بود که به علم کلام اظهار علاقه کرده و جلسات و مناظرات علمی تشکیل می‌داد و در بسیاری از این جلسات شرکت می‌کرد. وی با معتزله رفاقت کلی داشت، متکلمان را از نقاط مختلف به بغداد دعوت و در باب اعتقادات به مناظره و مباحثه وادار می‌کرد (بغدادی، ا.ع، ۱۹۷۷ م). کتب حکیمان یونان را به بغداد می‌آورد و مترجمین را به ترجمه این کتاب‌ها تشویق و ترغیب می‌کرد.

علاوه بر این وی غالب ایام خویش را با ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظام، ابوالهدیل علاف، ثماته بن اشرس و ابوعبدالله احمد بن ابی دؤاد (متوفی ۲۴۰) از رؤسای بزرگ معتزله می‌گذراند و در نتیجه این معاشرت‌ها به فرقه معتزله تعلق قلبی پیدا کرد و طرفدار عقاید ایشان شد (بغدادی ا.ع.، ۱۹۷۷م).

توجه بالای مأمون به معتزله در زمان معتصم و واثق نیز ادامه یافت. یکی از افراد مورد احترام و اعتماد مأمون، احمد بن ابی دؤاد بود که پس از فوت مأمون به عنوان وزیر معتصم و واثق نیز حضور داشت. در زمان مأمون، مذهب معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی دستگاه خلافت شد. در سال ۸۱۲ هـ.ق، مأمون به اسحاق بن ابراهیم که امیر بغداد بود، دستور داد فقها، علما و محدثان را جمع و درباره قرآن امتحان کند. هر کس که قائل به مخلوق بودن قرآن است آزاد و هر کس این عقیده را نپذیرد، تبعید و طرد شود (ابن اثیر، ۱۴۰۷ ه.ق).

در زمان مأمون، اداره ویژه‌ای به نام «محنه» تأسیس شد و عده‌ای از علما برای بازجویی به آن اداره احضار شدند. از جمله این علما، امام احمد حنبل از فقیهان اربعه^۱ سنت و جماعت بود که وی و پیروانش را به ناحیه‌ای در طرسوس تبعید کردند. تعقیب و آزار اهل حدیث در زمان خلفای بعد از مأمون یعنی معتصم و واثق به شکل گسترده‌ای ادامه یافت. در سال ۹۱۲ هـ.ق، معتصم، احمد بن حنبل را احضار کرد و نظر او را در مورد حادث و یا مخلوق بودن قرآن پرسید. چون احمد بن حنبل از اقرار به خلق قرآن خودداری کرد، چنان او را آزار داد که به حال اغما فرو رفت و پس از آن وی را به زندان انداخت (ابن اثیر، ۱۴۰۷ ه.ق).

احمد بن ابی دؤاد، قاضی بزرگ معتزلی در زمان معتصم و واثق، نقش مؤثری در گسترش این مکتب ایفا و در این راه از نفوذ فوق‌العاده خویش در دستگاه خلافت استفاده کرد. معتصم در تمام کارها با او مشورت و مردم را وادار می‌کرد که قائل به خلق قرآن شوند. در این زمان، اکثر صاحبان مشاغل حساس دولتی پیرو مذهب اعتزال شده بودند (مسعودی ا.ع.، ۱۳۸۰ ه.ش). در زمان خلافت واثق (۲۳۲-۲۲۷) پسر معتصم نیز از همان روش مأمون و معتصم پیروی شد. واثق مثل

۱. فرقه فقهی حنابله منصوب به احمد بن حنبل است. دیگر فرق فقهی اهل سنت، حنفی، شافعی و مالکی بودند.

مأمون، با معتزله به بحث و جدل می‌نشست و احمد بن ابی‌دؤاد و جعفر بن حرب همدانی، از رؤسای بزرگ معتزله از نزدیکان وی بودند. به قدری عمال و ائمه در طی این مسلک، تعصب نشان می‌دادند که در سال ۲۳۱ هـ.ق، هنگامی که نیروهای خلیفه اسرای مسلمان را با دادن فدیة از رومیان می‌گرفتند، نماینده‌ای از طرف قاضی‌القضات احمد بن ابی‌دؤاد به سرحد روم آمد تا از عقیده اسرا سؤال بپرسد. نماینده ایشان، کسانی را که قائل به خلق قرآن بودند رها کرد و کسانی را که چنین عقیده‌ای نداشتند، به شهرهای مسیحی‌نشین خودشان برگرداند (مسعودی ا.ع.، ۱۳۹۰ ه.ش). سیر گسترش معتزله تا پایان خلافت و ائمه داشت. هنگامی که در سال ۲۳۲ هـ.ق، متوکل به خلافت رسید، به مخالفت با شیوه و سنت مأمون، معتصم و واثق پرداخت. علت تغییر روش متوکل نسبت به خلفای قبلی به اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر مرتبط است. نتیجه آن همه سختگیری معتزله و خلفا در زمان مأمون، معتصم و واثق موجب شد عموم مردم از مذهب اعتزال متنفر شوند، زیرا شاهد آن بودند که معتزله با بی‌رحمی تمام در صدد قدرت‌نمایی هستند و در این راه، با وضعیت اسفناکی مخالفان خود را که میان مردم محبوبیت دارند، قربانی کرده‌اند، از این رو مردم در مقابل تغییر روش متوکل جانب معتزله را ننگرفتند (مسعودی ا.ع.، ۱۳۸۰ ه.ش).

از نظر سیاسی، متوکل چون شاهد نفوذ بیش از حد معتزله در دستگاه خلافت بود، مجبور شد که تغییر رویه دهد. متوکل بار دیگر به جریان عرب‌گرایی سنتی متوسل شد و در این میان، ترکان از نفوذ زیادی در دستگاه خلافت برخوردار شدند. زمینه ورود ترکان از زمان معتصم آغاز شده بود و در این دوره به نفوذ زیادی دست یافته و بر کلیه امور کامل مسلط بودند. آنان به دلیل روحیه مختص خود، با تفکر، تعقل و استدلال میانه‌ای نداشتند. در نتیجه در صدد آزار و اذیت معتزله برآمدند و خلفا مجبور به تبعیت از آنها بودند. تعدادی از خلفا توسط آنها عزل و تعدادی دیگر به قتل رسیدند. از لحاظ فکری و عقیدتی نیز از زمان خلافت متوکل تا آغاز قرن چهارم، تعارضاتی از طرف سلفیین و اشاعره نسبت به معتزله اعمال و کتاب‌ها و رساله‌های معتزله از سوی آنان طرد شد. آنها معتزله را کافر شمردند و گفتند هر کس بگوید قرآن مخلوق است کافر و از ایمان خارج است (بغدادی ا.ع.، ۱۹۷۷ م). در این دوره وضع دینی بغداد به گونه‌ای بود که متعصبان قوم،

به‌خصوص پیروان احمدبن حنبل چنان قدرت یافتند که به خانه‌های امرا می‌رفتند و خمره‌های شراب و آلات موسیقی را می‌شکستند و مغنیان را می‌زدند و به کنیزکان اهانت می‌کردند و خلیفه قدرت و توانی برای مقابله با آنها نداشت (مقدسی، ۱۳۸۵ ه.ش). به‌طور کلی می‌توان گفت بعد از دوره متوکل که معتزله متحمل رنج و سختی فراوانی شدند تا قبل از به‌قدرت‌رسیدن دولت شیعی آل‌بویه، این جریان فکری نه‌تنها نفوذ خود را ازدست داده بود، بلکه بر اثر بی‌توجهی خلفا و امرا به وضعیت وخیمی گرفتار شده بود (گرچی پور، ۱۳۹۴ ه.ش).

با به‌قدرت‌رسیدن دولت شیعی آل‌بویه، معتزله دوباره احیا شدند. از آنجا که امرای آل‌بویه، شیعی مذهب بودند، سیاست آنها نسبت به سایر فرق و مذاهب اسلامی و غیراسلامی براساس تسامح و تساهل استوار بود. از این‌رو فرقی چون معتزله در دربار آل‌بویه احیا شدند و افرادی چون صاحب‌بن‌عباد و قاضی عبدالجبار همدانی به مناصب بالایی رسیدند و نقش مهمی را در رشد و ترویج مکتب معتزله ایفا کردند و کتب متعددی در زمینه اعتقادات این جریان تألیف کردند. در قرن چهارم هجری علاوه بر قاضی عبدالجبار و صاحب‌بن‌عباد از شخصیت‌های مهم معتزله می‌توان از افرادی چون «ابوعلی جبایی»، «ابوهاشم جبایی»، «ابوالقاسم کعبی بلخی»، «ابوعبدالله بصری» و... نام برد که هر کدام از آنها با تدوین آثار و تربیت شاگردان، نقش مؤثری در پیشرفت مکتب معتزله از خود نشان دادند. در واقع تا اواسط قرن سوم هجری معتزله و شیعه نوشته‌های متعددی در رد و یا اثبات آثار یکدیگر نگاشتند و گاهی همدیگر را هجو کردند، اما از نیمه دوم قرن سوم هجری به بعد این جریان مسیر دیگری به خود گرفت. در این دوره روابط فکری معتزله و شیعه قرابت خاصی نسبت به هم پیدا کرد. دامنه این قرابت به گونه‌ای بود که بسیاری از شیعیان از استادان معتزلی کسب علم کردند و بعضی از معتزلیان به شیعه گرویدند و بسیاری از بزرگان معتزله با رهبران فکری شیعه مانند شیخ مفید، خاندان نوبختی و... تعاملات مختلفی برقرار کردند. این تعاملات با زیدیه بیشتر بود و هرگز به خشونت نگرایید و آنها نظریات همدیگر را با تسامح و تساهل می‌شنیدند و در برخی از موارد از یکدیگر تأثیر می‌پذیرفتند. در نگاه کلی باید گفت، در این دوره، معتزله و شیعه، تأثیر متقابلی بر یکدیگر برجا گذاشتند. این تأثیرات در جوی آرام و

بدون از هرگونه تنش صورت می‌گرفت (گرچی پور، ۱۳۹۴ ه.ش).

آخرین شخصیت برجسته معتزله را می‌توان شیخ محمود زمحشری (۵۳۸-۴۶۷ ه.ق) در نظر گرفت که با نگارش تفسیر کشاف، موجی در جهان تفسیر پدید آورد و بار دیگر نام معتزله بر سر زبان‌ها انداخت، اما پس از او، شخصیت برجسته‌ای در این مکتب پدید نیامد. مکتب اعتزال، پس از انقراض شخصیت‌های آنان، در مذهب «زیدی» محفوظ ماند و زیدی‌های یمن و... اصول اعتزال را، جز مسأله نصّ بر ولایت امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) که برخلاف معتزله، به آن معتقد بودند، پذیرفتند. پس از زیدی‌ها، اصول اعتزال را تاحدی «ماتریدی»‌های مشرق زمین، پذیرفتند. زیرا مکتب ماتریدی، از اهل حدیث، دورتر و به اهل تعقل نزدیک‌تر است، ولی در عین حال، ماتریدی و اشعری، هر دو، پیرو مذهب اهل سنت و به یک معنا درمقابل اهل حدیث می‌باشند. همچنین برخی از اصول معتزله خصوصاً مسئله امتناع رؤیه‌الله در آخرت، در مکتب اباضیه نیز محفوظ مانده است (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

در ارتباط با پژوهش‌های مرتبط با نگاه معتزله هم‌امی بیان کرد که معتزله گروهی بودند که عقل را وارد عرصه اندیشه دینی کردند؛ ولی استفاده گسترده آنها از عقل و کشاندن آن به مباحث غیبی و ماورای ماده سبب شد تا آرائی غیرقابل قبول عرضه کنند. اکثر آرای تفسیری معتزله در دفاع از مذهب و اصول اعتقادی آنها بوده است. وی همچنین بیان کرده که آگاهی کامل معتزله از علوم ادبی و بلاغت نیز باعث شده تا در تأویل و تفسیر آیات طبق مذهبشان به سختی نیفتند و اعتماد بیش از حد معتزله به عقل و استفاده گسترده از تأویل را که باعث انکار بسیاری از حقایق مورد قبول مخالفان این مکتب شده است، به عنوان نقد اعتزال عنوان می‌کند (همامی، ۱۳۸۸ ه.ش). در ارتباط با معتزله پژوهی در سده اخیر پیروزفر عنوان کرد که کشف و انتشار نسخه‌های خطی معتزله در اوایل قرن بیستم میلادی به خصوص دو کتاب الانتصار ابوالحسین الخیاط و المغنی قاضی عبدالجبار، از مهم‌ترین عوامل توجه دوباره به مذهب معتزله در عصر حاضر است و معتقد است که سیر معتزله پژوهی در قرن بیستم از ابتدا تا انتهای آن، هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ گستره موضوعی تحقیقات، روند روبه‌رشدی را طی کرده است (پیروزفر، ۱۳۹۴ ه.ش). در کنفرانس ملی

آینده پژوهی علوم انسانی و توسعه، شمشیری به بررسی طبیعت انسان از منظر معتزله و پیامدهای تربیتی آن پرداخته و بیان می کند که معتزله با آزاد، مختار و مسئول دانستن انسان، تعلیم و تربیت مقاومت و انتقادی^۱ را در افراد پرورش داده و در راه رهایی و آزادی مبارزه می کند. همچنین فرایند تربیت عقلانی معتزله را مبتنی بر نوعی ایدئولوژی انسان گرایی خردگرا^۲ مطرح کرده و توجه به توانایی عاطفی^۳ و روانی فراگیر و در نتیجه سازگار کردن آموزش با فراگیر را از ویژگی های این مکتب برمی شمارد (شمشیری، ۱۳۹۴. ش). بدین ترتیب با توجه به پیشینه پژوهش، در این نوشتار تلاش شده است مبانی ساخت آینده از منظر معتزله تبیین و تفاوت های موجود در هر یک با تفکر تشیع عنوان شود.

در ادامه این مقاله تلاش شده است ابتدا به تشریح اصول مکتب معتزله پرداخته شود، در گام بعد تفاوت های تفکر شیعه و معتزله تبیین شود و سپس در قالب اموری مانند سیاست، تعلیم و تربیت، آینده اندیشی اهل اعتزال بیان شده و تفاوت های کلیدی آن با تشیع مورد بررسی قرار گیرد.

اصول معتزله

در ابتدا لازم به ذکر است که عقل بین اهل اعتزال جایگاه ویژه ای دارد. هر چند معتزله به عنوان یک جریان کلامی است، اما از نظر این فرقه، عقل جایگاه هستی شناختی داشته و در حوزه معرفت نیز ابزاری بی بدیل است. معتزله انسان را با استفاده از عقل نظری، موجودی دارای جسم و روح بیان کرده و صفات الوهی را از او نفی نموده است: "نزد معتزله، عقل مجموع های از دانش های اولیه است که غالباً به اضطرار برای افراد حاصل می شود و همه عقل در برخورداری از این مقدار دانش، مشترک بوده و در اولین نظر معمولاً حکم واحدی نسبت به یک امر عقلی دارند؛ همچون حکم به قبح ظلم و امتناع اجتماع نقیضین. قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی، فصلی مستقل درباره چیستی عقل گشوده است" (عبدالجبار، ۱۳۸۵. ق) و در آن معنا و ماهیت، عقل مورد نظر معتزله را به خوبی تشریح کرده است. این مجموعه از علوم که به تعبیر وی کمال عقل خوانده می شود،

1. Critical
2. Rational Humanism
3. Emotional

تکلیف حسن پیدا می‌کند و اگر برایش کسی مقدر شود، نظر و استدلال برایش ممکن می‌گردد. وی شرط لازم به دست آوردن کمال عقل را، دانستن تمام موارد می‌داند که برای ادای تکلیف چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی مورد نیاز است و عنوان می‌کند که علوم خارج از این حوزه ارتباطی به کمال عقل ندارد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ ه.ق). عقل در نزد معتزله خود علم است (زینت، ۱۹۷۸ م)؛ علمی که منع‌کننده از کار قبیح و دعوت‌کننده به سوی کار نیکوست و با استفاده از آن نظر، استدلال، تمکن از کسب علوم و ادای تکالیف حاصل شود (جباری، ۱۳۹۷ ه.ش). قاضی عبدالجبار عقل را چنین تعریف کرده است: الوصول الی نهاییه المطلوب و الخالص من نهاییه المحذور و ماهیت عقل را عبارت می‌داند از «جمله منالعلوم مخصوصه، متی حصلت» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ ه.ق). جوینی معتقد است معتزله، عقل را راه رسیدن به درک واجبات می‌دانند که از جمله این واجبات، نظر است؛ بنابراین، نظر که نزد عقلا به معنای تفکر و تدبر است، طبق نظر معتزله در باب عقل، بیشتر کارکردهای عقل از قبیل نظر، تفکر، تدبر، علم و... را شامل شده و کمتر مراد بیان ماهیت و تعریف خود عقل است. هرچند گاهی تعریف‌های لغوی نیز برای عقل بیان شده است. این گروه فکری معتقدند نص، همراه تابع شرایط زمانی و مکانی بوده و تاریخ‌مند است. آنها در دو گانه نص و عقل، توجهی ویژه به قرائت نص در پرتو عقل و بنا به مقتضیات زمانی و مکانی دارند و قصد دارند نص را با تحولات مدرن، به‌ویژه ساختارهای دموکراتیک هماهنگ سازند (جباری، ۱۳۹۷ ه.ش). از منظر آنها خداوند در قرآن فقط به اصول بنیادین و زیربنایها پرداخته است و ظرافت و جزئیات را بنا به مصالح انسان و مبتنی بر گوهر عقل در اختیار خود قرار داده است تا در هر دوره‌ای متناسب با آن شرایط به بهترین وجه از نیروی عقل خود بهره‌گیرد و ساختار سیاسی و اجتماعی مدنظر خود را برای نیل به سعادت و حداکثر بهره‌مندی از نعمات خداوندی تدبیر کند (احمدوند، ۱۳۸۸ ه.ش).

حال پس از بیان جایگاه محوری عقل بین اهل اعتزال، نوبت به بیان اصول شش‌گانه این مکتب، یعنی توحید، عدل، امر به معروف و نهی از منکر، منزله بین‌المنزلتین، وعد و وعید و حسن و قبح عقلی می‌رسد. توحید و عدل دو اصلی اساسی این مکتب است و در ادامه به توضیح

بیشتر چهار اصل دیگر خواهیم پرداخت.

امر به معروف و نهی از منکر: «امر به معروف و نهی از منکر» بین اصول معتزله، اصلی است که به طور مستقیم به مسائل سیاسی و اجتماعی مرتبط است. البته امر به معروف و نهی از منکر از ضروریات اسلام بوده و اختلاف مربوط به حدود و شروط آنهاست؛ مثلاً خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند و معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریضه صورت گیرد، اما برخی از اصحاب حدیق، مانند احمد بن حنبل، آن را صرفاً در محدوده قلب و زبان می‌پذیرند، نه در محدوده عمل و قیام مسلحانه. معتزله برای امر به معروف و نهی از منکر شروطی مانند احتمال تأثیر و عدم مفسده، قائلند، اما آن را در قلب و زبان محدود نمی‌کنند و بر این باورند که اگر منکرات شایع شود یا حکومت ستمگر باشد، بر مسلمانان واجب است تا قوای لازم را فراهم کنند و بر فساد و ستم قیام کنند (برنجکار، ۱۳۹۳ ه.ش). گرایش نظری به مواجهه عملی با حاکمان ناشایست از شیوه‌ای عملی معتزله است که ریشه در دو مسئله اختیار و لزوم امر به معروف و نهی از منکر دارد. اصل امر به معروف و نهی از منکر؛ یعنی دخالت آشکار برای احکام شریعت، همواره رعایت شود. این اصل به طور عمده جنبه سیاسی داشته و حتی ممکن است توجیهی برای انقلاب باشد (سبحانی، ۱۳۷۳ ه.ش). معتزله امر به معروف و نهی از منکر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: «نوع اول یا نوع خاص که ویژه پیشوایان و فرمانروایان است، مانند: اجرای حدود، دفاع از مرزها و دولت، حفظ اساس اسلام، تجهیز سپاه و... و نوع دوم که شامل همه مردم می‌شود و همه باید بدان اقدام کنند مانند: نهی از شراب‌خوری، زنا و...؛ هر چند که در همه این موارد مراجعه به حاکم و دولت، شایسته‌تر است» (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش). مبنای این است که زندگی اجتماعی انسان بدون وجود حکومت و تدبیر جمعی سامان‌دهی نمی‌یابد. حکومت سازوکار اراده خردمندان جامعه انسانی است که بستر امن و مناسبی را برای رشد و تعالی آدمیان فراهم می‌سازد. اسلام که دینی کامل و جامع است، همان‌طور که برای زندگی فردی آدمیان برنامه‌هایی ارائه کرده است، زندگی اجتماعی آنان را مغفول نهد و برای آن اندیشه‌هایی عرضه داشته است. جامعه انسانی با احساس مسئولیت همگانی پای در مسیر درست زندگی می‌گذارد که اصل

امر به معروف و نهی از منکر، ضامن بقای آن در تفکر اسلامی شمرده می‌شود. پیگیری و تحقق این اصل در سازه‌ای از تشکیلات میسر است؛ سازمانی که حاکمی با شرایط معین در رأس آن قرار دارد (الهمدانی، ۱۳۸۵ ه.ق).

اصل منزله بین‌المنزلتین: این اصل بدین معناست که فاسق، به معنای مرتکب گناه کبیره، نه مؤمن است و نه کافر می‌باشد. به عبارت دیگر، میان ایمان و کفر مرتبه‌ای وجود دارد که به مرتکب کبیره اختصاص دارد. این اصل، اندیشه‌ای میانه‌ای بین دو تفکر متضاد رایج در آن زمان است. تفکر اول که تفکر خوارج بود، معتقد بودند که مرتکب گناه کبیره کافر است، زیرا عمل جزء ایمان است و هر کس واجبی را ترک کند و حرامی را مرتکب شود از جرگه مؤمنان بیرون رفته و در زمره کافران قرار می‌گیرد (الهمدانی، ۱۳۸۵ ه.ق). تفکر دوم که تفکر مرجئه بود، معتقد بودند اساس کار این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است، مسلمان باشد. اگر ایمان که امری قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمل انسان فاسد باشد. ایمان کفاره عمل بد است. این تفکر مرجئه بسیار به سود افراد فاسد به‌ویژه حاکمان تبهکار جامعه آن روز بود. مرجئه صریحاً اعلام می‌کردند: پیشوا هر چند گناه کند، مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (۲)، کلام، عرفان، حکمت عملی، ۱۳۷۹ ه.ش). در حقیقت، المنزله بین‌المنزلتین، یک موضع‌گیری سیاسی است که شروع این بحث به مرتکبین گناهان کبیره از کارگزاران، والیان و امیران امویه برمی‌گشت. این بحث بر بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار مکتب اعتزال دلالت دارد. انقلاب‌های خوارج علیه امویین، دستاویزی برای متفکرین شد که درباره آن به جدل پردازند. اتخاذ موضع در برابر امرای بنی‌امیه که مرتکب گناهان کبیره می‌شدند، صورت خاص آن است و صورت عام آن، اتخاذ موضع در برابر کل افرادی است که گناهان کبیره انجام می‌دادند. بنابراین مسئله در ابتدا به صورت سیاسی ظاهر شده و آنگاه عمومیت و اطلاق یافت. معتزله مخالف مرتکب گناه کبیره بوده و مرتکب کبیره را فاسق فاجر دانسته‌اند که اگر بدون توبه بمیرد، در عذاب جاودان خواهد بود (نلیتو، ۲۰۰۸ م). اصل منزله بین‌المنزلتین بیش از اصول دیگر با اندیشه سیاسی معتزله، به‌ویژه با تلقی آنها از موضوع امامت و

فرمانروایی پیوند داشت. آنها به قصد پاسخگویی به پرسش‌هایی پس از قتل عثمان و علی (ع)، جنگ‌های جمل و صفین و درمورد معاویه این اصل را مطرح کردند و سرانجام، با بهره‌گیری از این اصل به فسق معاویه حکم داده، او را از مرتکبان گناهان کبیره دانسته‌اند. زیرا با ارتکاب گناهان کبیره، حاکم شرایط خود را درمورد تصدی حکومت جامعه اسلامی از دست می‌دهد (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش).

اصل وعد و وعید: «وعد، عبارت از خبری است که متضمن نفع کسی باشد که به او وعده داده شده باشد، خواه فرد شایسته چنین نفعی باشد و خواه از طریق عنایت و تفضل به وی برسد. خداوند به کسی که از وی اطاعت کرده، وعده ثواب داده است و چنین کسی شایسته ثواب است» (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش)؛ بنابراین، وعد به معنای بشارت‌دادن بهشت و تحقق این وعده الهی است و «وعید نیز عبارت از هر خبری است که متضمن ضرر به غیر و یا از میان رفتن نفع در آینده باشد» (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش)؛ بدین ترتیب، وعید به معنای ترسانیدن از عذاب دوزخ است. معتزله معتقدند عذاب خداوند ثابت است، مگر اینکه گناهکاران پیش از مرگ توبه کنند، در این صورت، خداوند گناهانشان را می‌بخشد. باید توجه داشت که وعد و وعید اصلی مستقل نبوده و فرع اعتقاد معتزله به عدل است (شفیعی، ۱۳۸۶ ه.ش). همچنین معتقدند «واجب است که لطف به آشکارترین وجه در حق مکلف انجام گیرد، در صورتی که چنین باشد، عقوبت کردن بر خدا واجب خواهد بود. بدون شک وقتی مکلف بداند که خداوند در هر صورت کیفری را که وی مستحق آن است، درمورد او اعمال می‌کند، با میل و رغبت به انجام واجبات و اجتناب از گناهان کبیره خواهد پرداخت (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش). بنابراین اصل وعد و وعید، حاکمان ستمگر باید بدانند که سرکشی آنها با عفو و گذشت خداوند مواجه نخواهد شد؛ تاجایی که حتی شفاعت پیامبر (ص) را شامل نمی‌شود. بنابراین، وعد برای عصیان‌گران است و وعید برای اطاعت‌کنندگان و امکان تخلف از وعد و وعید خداوندی وجود ندارد (محسن، ۱۳۸۶ ه.ش).

حسن وقیح عقلی: معتزلیان در بحث عقل و تعریف آن معتقدند که عقل نه یک استعداد در انسان بلکه مجموعه‌ای از علوم تعریف شده است که این علوم همان قضایای بدیهی است که آن

را حسن و قبح می‌نامند و همگی بدیهی نیز شمرده‌اند به نحوی که همه عقل‌ها یک نوع حکم دارند. البته معتزلیان خطای عقل را می‌پذیرند، اما آن را جزو حالتی می‌دانند که انگیزه‌های نفسانی توانسته است بر حکم عقل عارض شود و معتقدند این مسئله نمی‌تواند بر صحت عقل تأثیر داشته باشد (شفیعی، ۱۳۸۶ ه.ش). این نحوه نگرش معتزلیان به مسئله عقل و انسان عاقل آنان را به سمتی سوق می‌دهد که بدیهیات عقلی را از راه تجربه کسب کرده و به تعبیری تجربه‌گرا عمل کنند. به این معنا که بدیهیات عقلی تنها زمانی معتبرند که امکان رسیدن به آن موضوع جزئی از راه تجربه وجود داشته باشد. پس ممکن نیست به طور اختصار قبیح بودن ظلم را بدیهی بدانیم، مگر اینکه راهی برای شناخت تفضیلی آن از طریق امتحان و تجربه به وجود آید. البته کارهایی وجود دارد که همیشه زشت یا زیبا هستند؛ مانند رد امانت و شکر نعمت، پرداخت قرض و ظلم و دروغ‌گویی که این کارها هیچ‌گاه از حسن و قبح جدا نمی‌شود (الهمدانی، ۱۳۸۵ ه.ق). معتزلیان جایگاهی که برای عقل قائلند را به مسئله شریعت نیز تعمیم می‌دهند، به طوری که صاحب کتاب المعتمد درباره احکام پنجگانه شرعی می‌گوید: فعل گاهی خوب و مباح است و گاهی قبیح، حرام و ممنوع و گاهی نیز مکروه است. این که احکام شرعی هستند و عقلی نیستند؛ بدین معناست که شرع در این موارد حکم اصلی (عقلی) را به ما نقل کرده است نه انشاء و یا شرع درباره حکم اصلی سکوت کرده است (المعتزلی، ۱۹۸۲ م).

۲. تفاوت‌های اصولی معتزله و تشیع

در ارتباط با تفاوت عقاید شیعه و معتزله می‌توان به بیان ۹ مورد به شرح زیر پرداخت:

اختلاف در معنی شفاعت: علمای اسلام، اتفاق نظر دارند که شفاعت، یکی از معارف اسلامی است و معنی شفاعت این است که در سایه پذیرفته شدن شفاعتِ شفیع، گنهکار؛ از مجازات رهایی می‌یابد و از این جهت، شفاعت، فقط در مورد مرتکبان گناه کبیره است که در کتاب و سنت برای آنها مجازات معین شده است. در این مورد تشیع با اشاعره وحدت نظر دارند، در حالی که معتزله معتقدند که شفاعت درباره اهل اطاعت و پاکان است که در سایه آن ترفیع درجه پیدا کرده و به مقام خاصی می‌رسند (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

حکم مرتکب کبیره: فردی که از نظر اعتقاد، کاستی نداشته باشد، ولی تحت تأثیر هوا و هوس قرار گرفته و مرتکب گناه کبیره گردد، از نظر امامیه و اشاعره مؤمن است ولی مؤمن فاسق که از اطاعت خدا بیرون رفته است. از نظر خوارج، این فرد کافر و از نظر معتزله، این فرد نه مؤمن و نه کافر است، بلکه در حد وسط و میان این دو قرار دارد (منزله بین المنزلتین) (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش). امر به معروف و نهی از منکر: بسیاری از شیعیان و همه اشاعره می‌گویند امر به معروف و نهی از منکر وجوب شرعی دارند و نه عقلی و اگر دلیل از شرع بر این اصل وارد نمی‌شود، هرگز الزامی برای آن وجود نداشت، در حالی که برخی از اهل تشیع و قاطبه معتزله می‌گویند وجوب آن عقلی است و خرد انسان را به آن دو دعوت می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

احباط: شیعه و اشاعره، معتقدند که عمل هر انسانی، حساب خاص خود را دارد و هرگز عمل زشت سبب نابودی عمل نیک نمی‌گردد و به اصطلاح، اطاعت؛ ارتباطی به گناه و گناه پیوندی با اطاعت ندارد؛ مگر شرک و کفر که مایه نابودی اعمال نیک پیشین انسان می‌شود، در حالی که معتزله، دایره احباط را گسترده دانسته و می‌گویند اگر کسی یک عمر خدا را بپرستد و اطاعت کند و بعد دروغی بگوید، به سان کسی است که اصلاً خدا را نپرستیده است (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

شرع و عقل: در حالی که اهل تشیع، عقل را یکی از مصادر استنباط احکام فرعی می‌دانند و در معارف، برای آن جایگاه خاصی قائلند، اما هرگز درباره آن غلو نمی‌کنند، برخلاف معتزله که بسیاری از ظواهر کتاب و سنت را که با اصول اعتزال سازگار نیست، تأویل می‌کنند؛ مانند مسئله شفاعت که به ترفیع درجه تأویل می‌نمایند (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

پذیرش توبه: شیعه امامیه و اشاعره، بر آنند که پذیرش توبه، تفضلی از جانب خدا است و اگر لطف الهی نبود، هرگز رابطه تنگاتنگ میان توبه و بخشودگی گناه و عقاب وجود نداشت، در حالی که معتزله معتقدند بخشودگی گناه، لازمه عقلی توبه و بازگشت از گناه است (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

پیامبران و فرشتگان: شیعه امامیه معتقدند که پیامبران برتر از فرشتگانند، در حالی که اعتقاد

معتزله بر خلاف این است (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

جبر و تفویض: اهل تشیع می‌گویند که انسان در زندگی خود مجبور و بی‌اختیار نیست و هر کاری را با اختیار ناشی از اراده خویش انجام می‌دهد و در عین حال و انهاده هم نیست که فعل او هیچ نوع ارتباطی با خداوند نداشته باشد و به تعبیر معروف «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» است، در حالی که معتزله، انسان را و انهاده می‌دانند و معتقدند که کار انسان، ارتباطی با خدا ندارد و به اصطلاح، او را در کار خود مستقل است (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

نیاز انسان به وحی در آغاز تکلیف: شیعه امامیه معتقدند که انسان‌ها در آغاز تکلیف، نیاز به هادیان الهی و رسولان خدا دارند که بدون هدایت آنان، پی به راه راست نمی‌برند، در حالی که معتزله می‌گویند که خرد انسان، او را از دلیل سمعی و الهی بی‌نیاز می‌سازد (سبحانی، ۱۳۹۰ ه.ش).

روش پژوهش

این پژوهش از نوع کاربردی و براساس روش تحلیل اسنادی بوده و تلاش می‌کند با بررسی متون و دیدگاه‌های موجود به شناختی از پایه‌های ساخت آینده از منظر مکتب معتزله دست پیدا کند.

پژوهش اسنادی، پژوهش مبتنی بر شواهد برگرفته از مطالعه اسناد؛ مانند آرشیوها یا آمار رسمی است. در این روش منابع اصلی مورد استفاده، کتب و مدارک منشور و منظومی است که از دوره‌های گذشته به جای مانده و جدیداً از اسلاید، فیلم و سایر فناوری‌های ضبط وقایع تاریخی نیز در پژوهش اسنادی استفاده می‌شود. اسنادی که در پژوهش اسنادی مورد استفاده قرار می‌گیرند عمدتاً شامل اطلاعات و نتایجی است که توسط نویسندگان و پژوهشگران قبلی در حوزه مورد بحث فراهم شده‌اند (گیدنزو، ۱۳۹۹ ه.ش).

پژوهش اسنادی همان‌طور که ذکر شد بر مبنای استفاده از اسناد و مدارک است و زمانی مورد کاربرد است که یا تحقیقی تاریخی در دست انجام باشد و یا آنکه تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده و محقق در صدد شناسایی تحقیقات قبلی در مورد آن موضوع برآمده باشد و یا آنکه

پژوهش، نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب نماید و در اصطلاح آنکه بخواهیم در یک زمینه خاص، مأخذیابی کنیم (ساروخانی، ۱۳۹۳.ش).

به‌طور کلی اگر مبنا بر این باشد که در صدد شناخت موضوعی در عصر خاصی از گذشته برآییم، بدیهی است به دلیل فاصله زمانی که با ما دارد، باید از روش اسنادی بهره گیریم. استفاده از روش اسنادی در یک بررسی و تحقیق تاریخی دارای مزایای خاصی است. فاصله زمانی محقق با واقعه تاریخی سبب می‌شود که وی بتواند کل واقعه را در رابطه با وقایع مشابه در جهان آن روز ببیند و تحلیل کند. همچنین، محقق در درون دوره تاریخی پدیده نمی‌توانست، دیدی جامع و فراگیر در مورد پدیده داشته باشد، فاصله زمانی که از زمان وقوع حادثه تاریخی تا زمان پژوهش اسنادی پدید می‌آید، به محقق کمک می‌کند تا عوامل اصیل رویکرد تاریخی را با دقت بیشتری بشناسد و از تکرار، اجتناب ورزد و به نتایج نوینی دست یابد (ساروخانی، ۱۳۹۳.ش).

در این راستا با مرور اسناد سه مقوله مهم در دیدگاه مکتب معتزله یعنی امامت، سیاست و تربیت که تأثیر بسزایی در ساخت آینده از نگاه این مکتب دارند شناسایی شده و با توجه به بررسی متون موجود در هر یک و تبیین آنها اهم اصول ناظر بر ساخت آینده از منظر این مکتب استخراج می‌شود.

یافته‌های پژوهش

در ارتباط با پایه‌های ساخت آینده از منظر معتزله و بررسی آن با نگاه تشیع سه مقوله مهم امامت، سیاست و تربیت از دیدگاه این مکتب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. امامت از منظر معتزله و مقایسه آن با تشیع

ناشی اکبر، رویکرد معتزلیان به مقوله امامت را در دو طبقه جای داده است: گروهی به وجوب آن اعتقاد دارند و بر امت اسلامی، نصب امام را به حکم دینی واجب می‌دانند و گروهی دیگر مسلمانان را در گزینش امام، مختار می‌دانند (جاحظ، ۲۰۰۲م). ابن ابی‌الحدید مدعی آن است که تمامی معتزله، غیر از ابوبکر اصم (که معتقد است امامت در صورتی که امت در اعتدال و انصاف

باشند و ستمی رخ ندهد، واجب نیست) به وجوب امامت باور دارند. وی در ادامه این عقیده را به دسته‌ای از معتزلیان متأخر نیز نسبت می‌دهد. پایه باور ایشان بر این استدلال استوار است که به‌طور عادی امور مردم بدون رئیسی که بر آنان حکم براند، استواری نمی‌یابند (جاحظ، ۲۰۰۲م). هرچند به نظر وی، رویکرد معتزله، گاهی در چگونگی وجوب امامت که آیا شرعی است یا عقلی با هم اختلاف پیدا می‌کند. برخی از معتزلیان بصره وجوب آن را شرعی می‌دانند، ولی معتزله بغداد و عده‌ای از معتزله بصره، مثل جاحظ و ابوالحسن بصری و همچنین امامیه، وجوب آن را عقلی می‌دانند (حاکم‌نیشابوری، ۱۴۱۱ه.ق). با این توضیح که معتزله وجوب امامت را تابع وجود مصالح و مضار دنیوی می‌دانند؛ چراکه باعث می‌گردد مکلفین از افتادن به دام امور که از نظر عقلی قبیحند، دور شوند (حسینی، ۱۴۰۹ه.ق). همین دیدگاه یکی از تفاوت‌های اصلی نگاه شیعه و معتزله است، زیرا شیعه نه تنها امام را محدود به امور دنیوی نمی‌داند، بلکه معتقد است که امام مجرای فیض عالم هستی است و هر فیضی بخواهد از جانب خدا به کسی برسد از مسیر امام می‌گذرد. بدین معنا که شیعه به ولایت امام نه تنها در امور تشریحی بلکه در امور تکوینی نیز قائل است.

وجوب امامت یا به تعبیری جواز امامت فاضل (بغدادی خ.، ۲۰۱۱م)، از مقولات مهم اندیشه سیاسی متکلمان است. ابن حزم به دو علت به امامت فاضل معتقد نیست؛ اول آنکه وی عقیده دارد که افضل جز به ظنی که از ظاهر امر حاصل می‌شود، عاید نمی‌شود و خداوند فرموده است: ان الظن لا یغنی من الحق شیئا (خیاط، ۱۹۸۸م) و دوم اینکه قریشیان در مشرق و مغرب و جنوب و شمال عالم پراکنده‌اند و راهی برای شناخت افضل آنان وجود ندارد و در توضیح این مورد بیان می‌کند که اصحابی که امامت حسن و معاویه را درک کرده و به آن اقرار کردند، در میانشان افضل از آن دو مانند سعد و سعید بن زید و ابن عمر وجود داشتند (الراوی، ۱۹۸۲م). که این مطلب خود گواه شکاف عمیق نگاه معتزله (خصوصاً معتزله‌ای افراطی مانند ابن حزم) به موضوع امامت در برابر نگاه شیعه به این مقوله است. دسته‌ای از معتزلیان مانند عمرو بن عبید و ابراهیم نظام به این معتقدند که همانند پیامبر، امام نیز باید از افضل مردم باشد تا بتواند به تأدیب امت پرداخته و تعالیم

دینی را به آنان بیاموزد. براین اساس، آن کس که تأدیب می‌شود، نباید از تأدیب‌کننده افضل باشد. دسته‌ای دیگر، امامت مفضول را با وجود افضل پذیرفته و برای اثبات و مشروع‌نمایی آن به سنت نبوی تمسک می‌جویند و به‌عنوان شاهد مثال جنگ ذات‌السلاسل را مطرح می‌کنند که پیامبر ولایت سچپاه را با وجود ابوبکر، عمر و ابو عبیده جراح به عمروعاص سپرد. از دید این دسته، هرگاه فردی بتواند موجب وحدت کلمه شود، از عدالت نیز ساقط نباشد و به کتاب و سنت هم علم داشته باشد، می‌توان امر امامت را به او واگذار کرد. اگرچه میان آنان فردی افضل از او و داناتر وجود داشته باشد. ناشی اکبر ادعا می‌کند که اصل بن‌عطا و تمام معتزله بغداد براین باور استوارند (شریف، ۱۴۱۰ه.ق). بدیهی است رویکردهای مذکور در ارتباط با امامت، به‌معنای اداره و رهبری سیاسی جامعه است که از اساس با رویکرد شیعه متفاوت است. در تفکر شیعه، امام عهده‌دار امر دین و دنیای آدمیان است و طبعاً جایی برای طرح امکان تقدیم فاضل بر افضل باقی نمی‌ماند. در زمینه اصل امامت باید گفت، امامت، اولین مسئله بزرگی بود که مسلمانان بعد از رحلت پیامبر(ص) در مورد آن اختلاف کردند. یادآوری این نکته بجاست که در مسئله امامت فقط جماعت مسلمانان اختلاف نداشته‌اند بلکه بین قائلین به عدل و توحید نیز اختلاف وجود داشته است. بعضی شیعیان امامیه نظر به عدل و توحید دارند و طرز تفکرشان بر اساس آزادی و اختیار شکل گرفته، ولی برخلاف معتزله به وصیت و عصمت در امام تمسک کرده‌اند. دراین راستا معتزله این نقد را به شیعه وارد کرده که در مسئله امام و اثبات آن نقض آزادی و اختیار صورت می‌پذیرد که همان‌طور که صحبت شد ریشه این موضوع در زمینی‌پنداشتن صرف موضوع امامت از دیدگاه ایشان است. ازسوی دیگر معتزله برای وصول به نصب امام، طریق واحدی معین کرده‌اند که انتخاب و بیعت است و نص و وصیت را در مخالفت با شیعه مردود دانسته‌اند. همچنین با مرجئه و اهل حدیث که امامت متغلب و غضب منصب امام را جایز دانسته‌اند، مخالف می‌باشند. جایگاهی که معتزله در این منصب و مسئولیت آن قرار داده‌اند، بشری‌بودن کار آن و دسترسی انسان به آن است، بدون اینکه اتصالشان با دین قطع شود. بنابراین، مردم، امامشان را برای صلاح دنیای خویش انتخاب می‌کنند. پس معتزله امامت را مسئله‌ای سیاسی و اجتماعی قرار می‌دهد.

گواه این مطلب، مترادف و قرینه‌بودن منصب امام با مناصب امرا و حکام و عمال در نظریه ایشان است که آن را در رد شیعه - اصحاب وصیت - مطرح کرده و گفته‌اند به‌درستی که به‌دلیل شرعی ثابت شده است که صلاح در برپاداشتن امرا و عمال و حکام آن است که به اجتهاد و انتخاب بعد از شناخت صفات باشد، در نتیجه، در مورد امام نیز نباید چیزی جز این باشد. در ارتباط با این موضوع باید به این امر توجه داشت که شیعه مشروعیت را از جانب خدا دانسته و امام به واسطه حکم الهی و نص صریح قرآن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^۱، «أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ وَلِيٌّ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...»^۲ در این ارتباط هیچ کس جز آنکه خدا این حق را به او اختصاص داده اجازه حکومت بر مسلمین را ندارد، اما مردم در پذیرش و یا عدم پذیرش حکومت حق، مختار هستند و این معنای دقیق آزادی و اختیار در تفکر شیعه است که شاید مثال بارز آن امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به علت عدم اقبال جامعه به سمت ایشان پس از شهادت پیامبر اکرم بیست و پنج سال از مسند حکومت دور بودند و در نهایت پس از گذشت این زمان با خواست مردم و اصرار بسیار ایشان خلافت را قبول کردند.

۲. تربیت و سیاست و امور اجتماعی از منظر معتزله و مقایسه با دیدگاه تشیع

مکتب معتزله همان‌طور که اشاره شد براساس یک ریشه سیاسی پدید آمد و موضوع امر تربیت انسان است که قدرت و ابزارهای شناخت وی در این امر تأثیر بسزایی دارد. جریان عقل‌گرای اسلامی انسان را موجودی دارای شعور و قدرت استدلال و دریافت و درک و فهم می‌داند و تحقق سعادت و شقاوت را برای انسان ممکن دانسته است. در این راستا معتزله در تعریف انسان تمرکز ویژه‌ای بر نحوه آفرینش مادی وی دارد؛ مثلاً «ما انسان را از گل خشکیده‌ای آفریدیم» (سوره رحمن آیه ۱۴۹)، یا در آیات ۱ تا ۹ سوره طارق می‌فرماید: «پس انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است. از آب جهنده‌ای خلق شده که از صلب مرد و میان استخوان‌های زن بیرون

۱. سوره نساء؛ آیه ۵۹

۲. سوره مائده؛ آیه ۵۵

می‌آید» البته این به معنای نادیده گرفتن ابعاد معنوی انسان از منظر این جریان نیست. چنانکه علاف به وجود سه مقوله «نفس، روح، حیات» در انسان اعتقاد دارد و یادآور شده است که هریک از اینها غیر از دیگری است، یعنی نفس مفهومی غیر از روح دارد و روح چیزی غیر از حیات است» (علی، ۱۳۹۱ ه.ش). از نظر جریان عقل‌گرا، به واسطه وجود عقل، انسان موجودی مسئول و مکلف در کار خویش است. چون دارای قدرت و تعقل است، همچنین دارای قدرت تمییز نیز هست. عمل انسان ارتباط محکمی با تکلیف او دارد، همچنین فقط تأمل و اندیشه یا به عبارت بهتر نیت و اقرار زبانی نیست؛ چراکه فعل انسان به کل وجود او برمی‌گردد، نه اندامی خاص. «مکلف شدن برای انجام دادن یک تکلیف منوط به داشتن سه شرط: داشتن قدرت، ابزار و علم و عقل می‌باشد، زیرا کسب دانش از پی نهادهای اصل مسئولیت است و فراهم آوردن آن نیز فقط برعهده فرد نیست، بلکه برعهده جامعه انسانی است که مسئول هدایت و سرپرستی افراد است و ناگزیر است تا شروط آموزش اعضای جامعه را فراهم کند و به واسطه این موضوع اهمیت این امر افزایش می‌یابد» (علی، ۱۳۹۱ ه.ش). آزادی انسان «نیرویی است که ماهیت آن با کار دستگاه‌های زیست‌فیزیکی عادی فرق دارد، ... این طور به نظر می‌آید که آزادی اراده، عاملی بنیادین در آگاهی موجود زنده از وضعیت خود است» (علی، ۱۳۹۱ ه.ش). در این راستا ابوهدیل علاف بیان می‌کند که انسان به منظور انجام کاری باید بر چگونگی انجام آن کار واقف باشد. به عبارتی انسان آنچه را به چگونگی آن علم نداشته باشد، نمی‌تواند به‌جا آورد» (شهرستانی، ۱۴۱۵ ه.ق). این شرط برگرفته از دیدگاه افلاطون و سقراط است. «سقراط و افلاطون برای مسئولیت انسان نسبت به کاری، علم به آن را شرط کرده‌اند» ... «انسان چیزی را که نمی‌شناسد، قصد نمی‌کند و نمی‌جوید؛ بنابراین، دانش و شناخت، شرط مسئولیت یا توانایی انجام دادن کار است» (علی، ۱۳۹۱ ه.ش). انسان موردعلاقه معتزله انسانی اجتماعی است که تحت تأثیر فرهنگ و جامعه خویش است. تربیت او وابسته به نوع تعامل او با محیط فرهنگی و اجتماعی خود می‌باشد. بر این اساس، تربیت علاوه بر بعد فردی، دارای بعد اجتماعی و سیاسی و همین‌طور دارای پیامدهای فردی و اجتماعی است. با توجه به این نگاه لازمه تربیت در گام اول فراهم کردن بستر اجتماعی سالم بر

تربیت و همچنین سازگاری شهروندان با جامعه خویش است. در همین راستا معتزله تأکید بر ضرورت اصلاح جامعه از طریق جریان تعلیم و تربیت داشته و اشاره می‌کند که بدون اصلاح جریان تربیت، اصلاح مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود (لمبتون، ۱۳۹۴.ش). لمبتون هدف سیاسی معتزله را اتحاد دوباره جامعه اسلامی و دستیابی به راه‌حلی مصالحه‌آمیز جهت رفع مناقشات می‌داند. همچنین، او به توافق معتزله بر نیاز به امامی عادل، عزل امام جائز و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر اشاره می‌کند. از نظر اندیشه سیاسی معتزله در هر عصری فقط یک امام می‌تواند وجود داشته باشد و برای انتخاب امام، اجماع همه مسلمانان واجب است (لمبتون، ۱۳۹۴.ش). معتزله درباره راه‌های شناخت امامت سه گروه هستند: ۱. گروهی که آن را از طریق شرع ممکن می‌دانستند، ۲. دسته دیگر عقل را وسیله شناخت و جوب امامت می‌شمردند، ۳. گروهی که به وجوب شرعی (نقلی و عقلی امامت، هردو)، تأکید داشتند و ویژگی‌ها و شرایط امامت از دیدگاه معتزله عبارتند از: مسلمان بودن، عاقل بودن، آزاد بودن، عادل بودن و عالم بودن (محسن، ۱۳۸۶.ش). همچنین از منظر اهل اعتزال با توجه به نگاه صرفاً اجتماعی آنان به موضوع امامت، وظایف امام به این شرح است: ۱. سازماندهی دستگاه دولت و از این منظر حکومت، هر والی، امیر و حاکمی مشروعیت خود را فقط از امام کسب می‌کند؛ ۲. وظایف قضایی شامل اقدام برای صدور احکام لازم درباره منازعات و اختلافات میان مردم و اقامه حدود و اجرای مجازات‌ها؛ ۳. وظایف اقتصادی؛ ۴. وظایف جهادی و دفاعی؛ ۵. شیوه سلوک امام با مردم که شامل اتخاذ سیاست ترغیب و انذار که صورت دیگری از اصل وعد و وعید است و نبود حاجب میان مردم و امام. بیان می‌کنند هنگامی که امام به این وظایف مذکور عمل کند، اطاعت از او بر مردم واجب است. معتزله بر این باورند که وظایف امام زمانی انجام خواهد شد که به اجرای قوانین، تأمین مصالح مردم و اداره امور آنان بپردازد. نپرداختن به این وظایف موجب اختلاف در امور مسلمانان و تضعیف حکومت خواهد شد و همین عامل می‌تواند موجب عزل او شود (محسن، ۱۳۸۶.ش). بررسی دیدگاه‌های معتزله نسبت به حاکمیت سیاسی، آسیب‌شناسی و سنجش الگوی معرفتی شهرت یافته به عقل‌گرایی مکتب اعتزال در قلمرو حاکمیت است، تا میزان پابندی آنان به احکام

عقلی و پیامدهای آن را به‌نمایش گذارد. در اندیشه سیاسی معتزله حاکم جایگاهی ویژه دارد. جاحظ معتقد است راه خوشبختی ملت‌ها به فرمانبرداری از حاکم است. وی حاکم را مانند پایه و ملت را چون ساختمان می‌داند. چنانچه ساختمان بر بنیاد استوار است. ملت هم در صورت فقدان حاکم رو به ویرانی می‌رود (جاحظ، ۲۰۰۲م). به این دلیل است که او اطاعت از پادشاه را در ردیف اطاعت از خدا و پیامبر می‌داند. به‌این ترتیب، قدرت را انحصاراً در دست شخص حاکم متمرکز می‌کند. قدرتی که شعبه‌ای از قدرت خداوند است و از تمام صفات الوهی مثل قداست، تفکیک ناپذیری، مصاب بودن و... برخوردار است. دفاع از حکومت مطلق حاکم را باید در انسان‌شناسی جاحظ جستجو کرد. به اعتقاد وی، انسان موجودی درنده‌خو می‌باشد (مشابه به نگاهی که رئالیست‌های عصر مدرنیته از انسان دارند) و می‌تواند مصلحت زندگی مادی خود را تشخیص دهد و درک آنها از مصلحت زندگی معنویشان از این به‌مراتب کمتر است؛ چراکه ادراکات معنوی از ادراکات مادی نشئت می‌گیرد. از آنجاکه انسان‌ها به‌خودی‌خود در درک این مسائل ناتوانند، به حاکمی نیازمندند تا مصلحتشان را به آنها بیاموزند (جاحظ، ۲۰۰۲م). از دیدگاه معتزله احترام به رسول این چنین اقتضا می‌کند که تنها مردانی حتی‌الامکان شبیه به آن حضرت در هر دوره، منصب وی را احراز نمایند. حاکم تنها از این حیث به رسول خداوند شبیه است که در رفتار خود از او الگو می‌گیرد و سه راه استقرار امامت را مشخص می‌سازد: نخستین و برجسته‌ترین راه، اسقاط حاکم غاصب است، دوم انتصاب حاکم از راه شورا مانند جریان عثمان و سوم اجماع مردم مانند انتخاب ابوبکر (لمبتون، ۱۳۹۴ه.ش). از نگاه معتزله همانند دیگر اهل سنت، مقام حاکم جامعه اسلامی یا امام یک جایگاه اجتماعی است. بنابر مطالب ارائه‌شده، این نکات در استنتاج اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله باید مورد توجه قرار گیرد:

اعتقاد به خدا، به‌عنوان حقیقت هستی، مبدأ و غایت آن است؛

اجتماع و سیاست هدف نیست، بلکه ابزار است و هدف تأمین سعادت فرد فرد انسان‌هاست و

سیاست بستر خدمت و هدایت مردم است (در جهت مصالح و مضار دنیوی)؛

در سیاست و حکومت اجماع، شورا و انتخاب به‌عنوان بهترین روش برای گزینش حاکم

است؛

انسان موجودی با قدرت تفکر و عقلانیت که میزان و منشأ این تعقل انسانی در این تفکرات متفاوت است؛

انسان موجودی مختار و دارای قدرت اراده عمل است؛

عقل تنها منبع شناخت است؛

خداوند عادل است و عدالت صفت ذاتی خداوند است؛

تأکید بر ایمان عملی و یکسان‌بودن اسلام و ایمان است؛

انسان خالق افعال خویش و در مقابل افعالش مسئول است؛

همه افعال خداوند هدف‌مند است؛

تکلیف مالایطاق از جانب خداوند غیرممکن است؛

وعد و وعید اجتناب‌ناپذیر و خلف وعده از جانب خداوند غیرممکن است.

۳. اهداف و اصول تربیت سیاسی معتزله و مقایسه آن با دیدگاه تشیع

در ارتباط بین معروف و نهی‌ازمنکر و سیاست، معتزله نقد سلطه ستمگر را توسط مسلمانان جایز دانسته و بالاتر از آن خروج مسلمانان و حمل اسلحه برای تغییر سلطه و تبدیل آن به سلطه عادل را واجب کرده‌اند. این امر باعث آزادی انسان در نقد این سلطه ستمگر و خروج علیه آن و تبدیل آن شده است و اگر در این مورد به جبر اعتقاد داشتند، موضعشان کاملاً مخالف این می‌بود. چون معتزله در صورت ظلم یا پیمان‌شکنی حاکم، نقد سلطه و خروج علیه او را برای مردم جایز دانسته و به‌طور کامل موجبات آزادی و اختیار را فراهم می‌کنند. به‌همین دلیل کسی که حکومت را به‌دست می‌گیرد، مسئول شناخته می‌شود. معتزله، آزادی و اختیار حاکم را بر گرفته و با اثبات آن، مسئولیت حاکم را در افعالش نتیجه گرفته‌اند. این عرصه به تمامی افراد جامعه فارغ از هر سمت و منصبی تعمیم پیدا کرده و امر به معروف و نهی‌ازمنکر در این راستا به کار گرفته می‌شود (محسن، ۱۳۸۶ه.ش). آنان، اساس و اصل را وقوع امر به معروف و نهی‌ازمنکر و انجام آن به بهترین نحو دانسته‌اند. پس اگر عده‌ای انجام دادند، بر دیگران لازم نیست و گرنه بر همه واجب است و تمام

افراد به جهت ترک آن گناهکارند. معتزله در اصل امر به معروف و نهی از منکر به آیه ۱۱۴ سوره آل عمران استناد کرده و هدف از این اصل را ممانعت از تباه شدن نیکی و جلوگیری از رخ نمودن بدی می‌دانند. همچنین بین شرایط امر و نهی تفاوت قائل شده و بیان می‌دارند که در معروف، صرف امری کافی است و لازم نیست کسی را به آن مجبور کنیم. در حالی که، نهی از منکر در همه حال واجب است؛ زیرا ترک هر عمل زشتی به سبب زشت بودن آن، واجب است (محسن، ۱۳۸۶ه.ش).

در ارتباط با وجوه سیاسی آزادی در کلام معتزله باید گفت که اوج فعالیت سیاسی و فکری معتزله، مشارکت با شیعه در سرنگونی حکومت اموی بود (زه‌دی حسن، ۱۹۴۷م). رشد سیاسی معتزله سبب به کارگیری سلاح (ابزار) تشکیلات برای تحکیم موجودیت و نشر افکارشان شد. آنان به کار تشکیلاتی و دخالت در امور سیاسی اهتمام ویژه داشته و مکتبشان در جامعه‌ای که تشکیلات آشکار و سری به فعالیت در انواع فکری و سیاسی با مقاصد مختلف و متنازع مشغول بودند، رشد کرد. پس این اندیشه دارای جنبه‌ای سیاسی است که به وسیله رجال سیاسی و عمل سیاسی و اجتماعی تأسیس شد؛ رجالی که در انقلاب‌ها شرکت داشتند و متفکرین نظری صرف نبودند (زه‌دی حسن، ۱۹۴۷م).

در باب تربیت عدالت نیز، معتزله معتقدند خداوند خالق افعال بندگان نیست، بلکه بندگان خود افعال خویش را می‌آفرینند؛ اختیار و اراده داشته و مسئول افعال و اعمال خویش می‌باشند. اوامر الهی برای مصلحت خواهی و نواهی برای جلوگیری از فساد و کارهای ناپسند می‌باشد. خداوند با استناد به آیه ۲۶۸ سوره بقره تکلیف مالایطاق بر بندگان نمی‌کند «لا یکلف الله نفساً الا وسعها» و هیچ‌گاه از میزان عدل و داد خارج نمی‌شود و امر او تعلق بر امر محال نمی‌گیرد، زیرا عادل است و اگر چنین کند برخلاف عدل رفتار کرده است (زه‌دی حسن، ۱۹۴۷م). از سوی دیگر آنان معتقدند افعال صرف نظر از حکم شرع در ذات خویش دارای جنبه حسن و یا قبیح می‌باشند. آدمی نیز در تشخیص این امر دارای قدرت تشخیص است. بنابراین، عدل از کارهای خوب و نیکوست و واجب است و ظلم از کارهای بد و نارواست و چون خداوند از هر کار قبیح و بد مبرا است؛ پس

لزوماً کارهایش بر اساس عدل است و مرتکب ظلم نمی‌گردد. هر آنچه را که عقل مصداق عدل یافت بر خداوند واجب است و هر آنچه عقل مصداق ظلم یافت؛ خداوند انجام نخواهد داد. جریان اعتزالی با این تفسیر به مسئله اثبات اختیار و نفی جبر در انسان رسیده و به رد توحید افعالی و خلق فعل بشر از جانب خداوند که مورد حمایت اشاعره و اهل سنت است، دست یافتند. از نظر معتزله یکی دیگر از لوازم عدل، رد تکالیف مالایطاق و عذاب کردن کودکان مشرکین بر اثر گناه پدران خویش است (برنجکار، ۱۳۹۳.ه.ش). شهید مرتضی مطهری در این زمینه می‌نویسد: متکلمان شیعی و معتزلی، عدل را به عنوان حقیقتی واقعی در جریانات عالم، با قطع نظر از انتساب و عدم انتساب جریانات به خداوند مورد توجه قرار می‌دهند و قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی شده‌اند. آنها می‌گویند عدل ذاتاً نیک است و ظلم ذاتاً زشت است. خداوند که نه تنها عقل نامتناهی است، بلکه فیض بخش همه عقل‌هاست، هرگز کاری را که عقل، نیک می‌شناسد ترک نمی‌کند و کاری را که عقل زشت می‌شمارد، انجام نمی‌دهد (مطهری، عدل الهی، ۱۳۹۸.ه.ش). مسئله عدالت و آگاهی دو ویژگی با وصف تقلیل‌انگارانه از آن، در اندیشه اعتزال برای شایستگان برخوردار از امامت است. عدل از اصول معتزله است. معتزله مبانی اجتماعی و سیاسی خود را بر اصل عدالت بنا نهاده‌اند و آن را از هدف‌های متعالی اسلام می‌دانند (ولوی، ۱۳۹۶.ه.ش). آنان با شیوه‌های تفسیری و تأویلی خود پیرامون عدالت در قرآن نتایج تفسیری چالش‌برانگیزی ارائه نموده‌اند که این موضوع در تربیت معتزله اثرگذار بوده است. با توجه به مطالب مذکور در خصوص اصالت عدالت در دیدگاه معتزله، تأکید و باور آنها به آزادی و رهایی از بند ظلم و روحیه سلطه‌گریزی آنان، می‌توان به قرابت‌های این مکتب با تفکر مکتب انتقادی در عصر حاضر پی‌برد.

تأکید بر عقل استدلالی در ادامه میراث فکری معتزله، بر وجه عقلانیت و عقلانیت دینی تأکید دارد. این عقل‌گرایی بی‌تردید در امر تربیت سیاسی و اجتماعی تأثیر زیادی دارد و از عناصر غیرعقلانی و خرافه‌گرایی سنتی پرهیز می‌کند و همچنین تأکید آنها بر ضرورت آزادی در ابعاد سیاسی، فرهنگی و فردی به عنوان مبنا و هدف تربیت انعکاس دارد و آزادی در تربیت معتزله شاکله نوینی از تربیت ارائه می‌کند که متربی خود بر اساس تفکر، اراده و انتخاب، سبک زندگی

خود را در محدوده هنجارهای جامعه و قوانین اجتماعی انتخاب کند. در نتیجه، به دنبال مقابله با تربیت رایج سنتی است که در آن آزادی عمل محدود شده و قصد دارد تربیت اسلامی را با آزادی بیشتری آشتی دهد (ولوی، ۱۳۹۶ ه.ش).

یکی از ابعاد مهم و مورد توجه تربیت در جهان امروز، تربیت سیاسی است. آنچه در این خصوص حائز اهمیت است، آماده‌سازی افراد جامعه برای مشارکت فعال و همگانی در زندگی سیاسی و پذیرفتن مسئولیت اجتماعی و آشنا کردن افراد به حقوق فردی و اجتماعی است (قلی‌پورثانی، ۱۳۸۰ ه.ش). بنابر گفته یکی از نویسندگان عرب، اهداف تربیت سیاسی را می‌توان چنین بیان کرد: تربیت سیاسی فرایندی است که به ایجاد شخصیتی عقلانی، منتقد توانا در گفتگوهای سازنده و توانمند در عملکردهایی که به بهبود هرچه بیشتر وضعیت، می‌انجامد، به این معنا، تقویت بینش انسان به صورتی که اهل نظر بوده، توانایی تحصیل کسب بینش سیاسی (مستقل) را برای خود به‌ارمغان آورده که هدف از آن، پرداختن به رشد و گسترش روزافزون بینش و دیدگاه‌هایی است که دربرگیرنده ارزش‌ها، اعتقادات و جهت‌گیری‌ها و عواطف سیاسی است؛ به صورتی که شخص نسبت به موضع‌گیری‌های سیاسی آگاه و مطلع باشد و همچنین بر مشارکت و فعالیت دقیق در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی به‌طور کلی توانا باشد و نیز اهداف آن تقویت بنیه مشارکت سیاسی انسان به نحوی که قدرت و توانایی فعالیت و مشارکت سیاسی را در جامعه با احساس مسئولیت و داشتن شوق و علاقه برای ایجاد تغییر و تحول در تمام اشکال و عناوین موجود که به ایجاد تغییر و تحول بهتر بینجامد، داشته باشد (محمدطحان، ۱۳۸۱ ه.ش). بدین ترتیب می‌توان گفت که تربیت سیاسی یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌ها در هدایت جامعه به سمت آینده بوده و در ساخت آینده و نگاه به آن بین تربیت‌شدگان هر مکتب نقش بسزایی دارد.

باتوجه به مطالب مذکور و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله می‌توان اهداف تربیت سیاسی ذیل را از دیدگاه آنان برشمرد:

پرورش قدرت آزادی، اختیار و مسئولیت در فرد؛

رشد سیاسی؛ مشتمل بر الف) روی آوردن به عقل و اجتناب از اعمال و رفتارهای بی‌پروا که

منافع مقرر بخش‌های مهم جامعه را تهدید می‌کند، ب) درک محدودیت‌هایی در حاکمیت سیاسی، ج) ارج‌گذاری به ارزش‌های به سامان اداری و رویه‌های قانونی و د) قبول اینکه سیاست به‌خودی‌خود هدف نبوده و سازوکاری برای حل مسائل توده مردم است.

تربیت انسان آزاداندیش؛

پرورش روح عدالت‌خواهی.

همچنین در ارتباط با اصول ناظر بر هدف تربیت آزاداندیشی مکتب معتزله موارد زیر قابل ذکر است:

اصل تفکر و تعقل؛

اصل تکیه بر عقل و توانایی‌های شناختی انسان؛

اصل آزادی و انتخاب؛

اصل مسئولیت؛

اصل اجتماعی بودن تربیت؛

اصل عدل (در قالب اندیشه جبر و اختیار)؛

اصل مشارکت در فرایند سیاسی.

اصول ناظر بر هدف پرورش روح عدالت‌خواهی این مکتب را نیز می‌توان در قالب این موارد

بیان کرد:

اصل عدالت در تربیت؛

اصل استقلال رأی؛

اصل توأم بودن علم و عمل (رفتاری فراگیر مبتنی بر شناخت و معرفت نه صرف تقلید)؛

اصل اجتناب از تبعیت محض.

و در نهایت اصول ناظر بر رشد سیاسی اهل اعتزال مبتنی بر سه اصل اساسی زیر می‌باشد:

اصل غایت‌محوری؛ معتزله غایت خود را رسیدن به حکومت نبوی دانسته و آن را به‌عنوان

آینده مطلوب فرض کرده است و برای نیل به آن حق‌مداری، عدالت‌محوری، عقل‌گرایی و

مسئولیت پذیری را ارکان اصلی می داند.

اصل مشارکت و مسئولیت پذیری؛ با تأکید همگانی بر امر به معروف و نهی از منکر.

اصل تشویق و تنبیه؛ با توجه به وعده و وعید الهی و نظامی که در اصول مکتب معتزله، خداوند

بر مبنای آن با بندگان برخورد می کند.

نتیجه گیری و پیشنهادها

آینده پژوهی در قالب یک فرارشته نقش بسزایی را در دانش امروز بشر ایفا می کند. در همین راستا نگاه به آینده از منظر ادیان به عنوان رکنی اساسی در ایجاد الگو و شاخص به منظور ساخت آینده اهمیت ویژه ای خواهد داشت. به منظور شناخت آینده اندیشی از منظر تشیع در دین اسلام بررسی و تجزیه و تحلیل سایر مکاتب اسلامی حائز اهمیت است. یکی از این مکاتب، مکتب معتزله است که در این مقاله به آن پرداخته شد. مکتب معتزله دارای شش اصل کلیدی توحید، عدل، امر به معروف و نهی از منکر، منزله بین المنزلتین، وعد و وعید و حسن و قبح عقلی می باشد. این شش اصل و تأکید ویژه مکتب اعتزال بر عقل گرایی سبب شده است که این مکتب در ارتباط با امور اجتماعی موضعی بسیار فعال گرفته و به سیاست توجه خاصی داشته باشد. بین اصول شش گانه این مکتب امر به معروف و نهی از منکر نقشی مستقیم و پررنگ در ایجاد بینش سیاسی دارد، اما در عین حال سایر اصول نیز در ساخت این بینش نقش آفرین هستند. با توجه به مطالب عنوان شده در ارتباط با تأکید فراوان معتزله بر عقل و تجربه و همچنین رویکرد این مکتب بر عدالت محوری و مشارکت عمومی و رهایی بخشی انسان ها شاید بتوان نگاه معتزله را ترکیبی از دو پارادایم اثبات گرایی و انتقادی دانست؛ زیرا هم به ساختارهای مبتنی بر عقل و خرد توجه ویژه ای داشته و برای تجربه اهمیت خاصی قائل است و هم بر ایجاد صلح، مبارزه با ظلم و ستم و سلطه گری، نفی سلطه پذیری و برقراری عدل و داد تأکید فراوانی دارد. از طرفی معتزله امر به معروف و نهی از منکر را تا سرحد مبارزه مسلحانه پیش می برد و از این جهت می توان بین این مکتب و گروه های چپ مبارز انقلاب اسلامی قرابت هایی پیدا کرد. معتزله با تمرکز فراوان بر امور

سیاسی و اجتماعی تأکید زیادی بر ساخت جامعه آرمانی (جامعه نبوی) به عنوان چشم‌انداز مطلوب خود داشته و شرط لازم این امر را مشارکت حداکثری مردم به عنوان ذی‌نفعان جامعه دانسته و در این راه بر حق‌مداری، عدالت‌محوری، عقل‌گرایی و مسئولیت‌پذیری تکیه می‌کند. معتزله علی‌رغم شباهت‌های بسیار با مذهب تشیع و همکاری‌ها و اتحادهای مختلف با شیعیان در طول تاریخ، تفاوت‌هایی نیز با این مذهب دارد که مهم‌ترین آنها که در نگاه به آینده تأثیر بسزایی دارد، بحث امامت است. معتزله امام را حاکمی عادل دانسته که وظیفه او در هدایت سیاسی و اجتماعی جامعه و رساندن مردم و جامعه به نقطه مطلوب خلاصه می‌شود، در حالی که شیعه امام را مجرای فیض الهی در عالم هستی می‌داند و معتقد است که انسان باید در افق امام به آینده بنگرد و هر لحظه خود را در محیط امام ببیند و باور دارد که دارالآخره و دارالدنیا که در قرآن از آنها یاد می‌شود، به ترتیب محیط امام و محیط دشمنان امام است. از دیگر تفاوت‌های کلیدی این دو مکتب در نگاه به آینده و ساخت آن می‌توان به توجه و تأکید بیش از حد مکتب معتزله به انسان و عقل و اختیار او (که منجر به رد توحید افعالی می‌شود) و حدود و شرایط امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرد. شاید در یک جمله بتوان گفت که معتزله تمرکز و توجه مکتب خود را بر بعد اجتماعی دین اسلام گذاشته و از هدایت معنوی که از باب امام معصوم صورت می‌پذیرد، غفلت ورزیده است. پیشنهاد می‌شود به منظور تعیین دقیق، جامع و مانع آینده‌اندیشی از منظر تشیع، موضوع آینده‌اندیشی از منظر دیگر مکاتب اسلامی نظیر اشاعره و... نیز مورد تحقیق قرار گیرد تا جامعیت و حقانیت تفکر شیعه در خصوص نگاه به آینده بیش از پیش آشکار شود.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۴۰۷)، *الکامل فی التاریخ*، الطبعة السادسة، لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۶: ۴۰۳.
- احمدوند، شجاع (۱۳۸۸)، *سنت اسلامی از منظر لیبرالیست‌های مسلمان*، مجله سیاست، شماره ۱۰.
- الراوی، عبدالستار عزیزالدین (۱۹۸۲)، *ثوره‌العمل در اسه فلسفیه فی فکر معتزله بغداد*، عراق: دارالرشید للنشر.

- المعتزلی، ابوالحسن عزیزالدین البصری (۱۹۸۲)، *ثوره العمل دراسه فلسفیه فی فکر معتزله بغداد*، عراق: دارالرشید للنشر.
- الهمدانی، ابوالحسن (۱۳۸۵)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمد مصطفی حلمی و دیگران، قسمت اول، ج ۲۰، مصر: الالدار المصریه للتألیف و الترجمة.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۳)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات سمت.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۹۷۷)، *الفرق بین الفرق*، قاهره: نشر الثقافه الاسلامیه، جلد ۱۰: ۱۸۶.
- پیروزفر، سهیلا و زرنوشه فراهانی، حسن (۱۳۹۴)، *بررسی و تحلیل سیر معتزله پژوهی در قرن بیستم میلادی*، *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳: ۵۳-۷۴.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲)، *الرسائل السياسه*، تحقیق ابوملحم، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- جباری، کامران و عالم گرد، گلناز (۱۳۹۷)، *بررسی اهداف و اصول تربیت سیاسی بر مبنای اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله*، تهران: پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلام، سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۵۱.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۱۱)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: المعرفه.
- حسینی، سیداعجاز حسین کنتوری (۱۴۰۹)، *کشف الحجب و الأستار عن أسماء الكتب و الأسفار*، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- خطیب بغدادی (۲۰۱۱)، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خیاط، ابوالحسن عبدالرحمان بن محمد (۱۹۸۸)، *الانتصار*، تحقیق محمد الحجازی، قاهره: مکتب الثقافه الدینیة.
- زهدی حسن، جارالله (۱۹۴۷)، *المعتزله*، قاهره: ۱۵۸-۱۵۹.
- زینت، حسنی (۱۹۷۸)، *العقل عند المعتزله*، تصور العقل عند القاضی عبدالجبار، بیروت: دارالافاق.
- ساروخانی، باقر (۱۳۹۳)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ هفتم، جلد ۱.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، *تفاوت‌های بنیادی عقاید امامیه با مکتب‌های معتزله و اشاعره*، قم: فلسفه و کلام، درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۶۰۱: ۷-۱۵.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ عقاید و مذهب اسلامی*، جلد ۴، قم: انتشارات توحید.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین علم الهدی (۱۴۱۰)، *الشافی فی الامه*، تهران: مؤسسه الصادق.

- شفیعی، محمود (۱۳۸۶)، آزادی سیاسی در اندیشه شیعه و معتزله، قم: انتشارات قلم نو.
- شمشیری، بابک و برزگر، رقیه (۱۳۹۴)، طبیعت انسان از نگاه معتزله و اشاعره و پیامدهای تربیتی آن، شیراز: کنفرانس ملی آینده‌پژوهی علوم انسانی و توسعه.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۱۵)، الملل و النحل، قم: منشورات الشریف الرضی.
- عبدالجبار، قاضی (۱۳۸۵)، المغنی. قاهره: وزارت الثقافه و الارشاد القومی، مؤسسه المصریه.
- علی، سعید اسماعیل و رضا، محمد جواد (۱۳۹۱)، مکتب‌ها و گرایش‌های تربیتی تمدن اسلامی، ترجمه بهروز رفیعی، تهران: انتشارات سمت.
- قلی‌پور ثانی، محسن (۱۳۸۰)، روشنفکران، نشریه مردم‌سالاری، شماره ۲، سال اول، ۲.
- گرچی‌پور، زرغام؛ چلونگر، محمدعلی و ابطحی، علی‌رضا (۱۳۹۴)، مناسبات شیعه و معتزله در قرن چهارم هجری، تهران: ادیان و عرفان، سال چهل‌هشتم، شماره یکم: ۱۲۱-۱۳۸.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۹)، جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی، چاپ پنجم: ۷۲۶.
- لمبتون، کاترین سینفورد (۱۳۹۴)، دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمانان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- محسن، نجاج (۱۳۸۶)، اندیشه‌های سیاسی معتزله، ترجمه باقر صدیقی‌نیا، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- محمدطحان، مصطفی (۱۳۸۱)، چالش‌های سیاسی جنبش اسلامی معاصر، ترجمه خالد عزیزی، تهران: نشر احسان.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین (۱۳۸۰)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: شریف الرضی، جلد ۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین (۱۳۹۰)، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، آشنایی با علوم اسلامی (۲)، کلام، عرفان، حکمت عملی، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، عدل الهی، قم: نشر صدرا.
- مقدسی، ابوعبیدالله محمدبن‌احمد (۱۳۸۵)، احسن التقاسیم فی معرفه التعالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کومش.
- نلیتو (۲۰۰۸)، التراث اليونانی فی الحضاره الاسلامیه، ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره: دراسات لکبار المستشرقین.
- ولوی، پروانه و همکاران (۱۳۹۶)، اندیشه‌های نومعتزله و تعلیم‌وتربیت، پژوهشنامه مبانی تعلیم‌وتربیت، ۷

(۱): ۸۴-۱۰۲

همامی، عباس و رجب‌زاده، حسین (۱۳۸۸)، مبانی و روش‌های تفسیر معتزله، تهران: پژوهش دینی، شماره

نوزدهم: ۲۲-۸.

The Mu'tazila Futurism

Ali Esmailpoor*, Ghulam Ali Soleimani**

Abstract

As a meta-disciplinary field, futures study has developed as an increasingly important issue by the rapid progress of science and technology. In the meantime, the study of future thinking has become very important from the viewpoint of different religions, and identifying the principles and foundations of future creation will play significant roles in this regard. For this reason, it is vitally important for Shia futurists to know this point in other Islamic branches, among which the Mu'tazila is the main one. Principles such as monotheism, justice, rewards and punishments, transitional positions, rational goods and the evils, and the "promotion of good and prohibition of evil" have formed the foundations of this thought. Employing documentary method, this research is intended to deal with three components of Imamate, politics, and education, which are the most important issues in the construction of the future from the views of the Mu'tazila. Meanwhile, consideration of the issue of Imamate, the position and extent of discussion of human free will, and the method of dealing with "promotion of good and prohibition of evil" are the most important differences between the Mu'tazila and Shia perspectives.

Keywords: Futurism, Mu'tazila, Shism, Imamate, politics.

* Corresponding author: master's degree student, Faculty of Civil Engineering, Khajeh Nasir al-Din Toosi University of Industry, Tehran, Iran.

** PhD, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Iran