

خردگرایی و امامت انتخابی در اندیشه سیاسی معتزله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۸

سیدعلی میرموسوی *

از میان جریان‌های فکری تمدن اسلامی، معتزلیان در خردگرایی بسی نامدارترند. بنیاد اندیشه معتزله، که به «اهل العدل و التوحید» نیز شناخته شده‌اند، بر اعتبار عقل و تقدم آن بر نقل و سماع استوار است. تأکید معتزله بر جایگاه و نقش عقل و تقدم آن بر نقل، با دیدگاه آنان در مورد اختیار و آزادی انسان پیوندی نزدیک دارد. اندیشه اختیار به همراه اصل امریه معروف و نهی از منکر، دستاوردها و نتایج روشنی برای اندیشه سیاسی معتزله داشت که در چارچوب آموزه امامت انتخابی می‌توان به آن پرداخت. این آموزه که در مرزبندی با شیعه و دیگر جریان‌های فکری اهل سنت طرح شد، امامت را دارای سرشتی قراردادی با هدف تأمین مصالح دنیوی، معرفی می‌کند. هرچند معتزله نقش امت در انتخاب و برکناری امام و اعتراض و ایستادگی در برابر وی را شناسایی می‌کنند، در نهایت انتخاب امام را به افرادی می‌سپارد که شایستگی تشخیص امام را دارند؛ از این رو نظریه سیاسی معتزله بیشتر نخبه‌گرایانه است و از حاکمیت مردم در دموکراسی متفاوت به نظر می‌رسد. مقاله حاضر با نگاهی گذرا به شکل‌گیری معتزله و



بنیادهای کلامی آن، اندیشه سیاسی آن را تحلیل و بررسی می‌کند.

کلیدواژگان: معتزله، خردگرایی، امامت، خلافت، اختیار، انتخاب، اندیشه سیاسی.

درآمد

معتزله از مکتب‌های مهم کلامی در تمدن اسلامی است که در قرن نخست هجری پدیدار شد. معتزله در عقل‌گرایی و جنبش اعتراضی ضد امویان نقش داشت، به همین دلیل با روی کار آمدن عباسیان زمینه شکوفایی بیشتری یافت. آنان با بهره بردن از این فرصت بر گرمی مباحث کلامی افزودند و در پیشبرد اندیشه و اهداف خود از پشتیبانی حکومت نیز برخوردار شدند. این پشتیبانی در دوران مأمون به اوج رسید و مکتب اعتزال به ایدئولوژی رسمی دولت بدل شد. در ماجرای محنت^۱، حکومت با خشونت، به تفتیش عقاید بر اساس این ایدئولوژی پرداخت، گروهی را به قتل رساند و گروه بسیاری از عالمان، همچون احمد بن حنبل، را به زندان افکند. تبدیل شدن این مکتب به ایدئولوژی رسمی و کوشش مأمون در گسترش و ترویج آن، از دیدگاه‌های گوناگونی بررسی شده است. از نظر برخی، این اقدام واکنشی به موج رو به گسترش علویان و عرفان شیعی از یک سو و آیین گنوس مانوی از سوی دیگر بود.

ابن ندیم در مورد علل رواج تفکر عقلی و فلسفی در عصر عباسی به گزارش رؤیایی می‌پردازد که در جریان آن مأمون راه‌های شناخت نیکی را از ارسطو جویا می‌شود و او در پاسخ آنها را به ترتیب عقل، شرع و نظر مردم معرفی می‌کند. مأمون نیز پس از دیدن این رؤیا به ترویج علوم عقلی و ترجمه آثار یونانی همت می‌گمارد. عابد الجابری این رؤیا را - بر فرض درستی‌اش - نه انگیزه، بلکه نتیجه دل‌مشغولی مأمون به گسترش عقل‌گرایی می‌داند. از نظر او انگیزه اصلی این اقدام، مقابله با تهدیدی بود که از سوی علویان و مانویان (شعوبیه) متوجه دولت عباسی می‌شد. بر خلاف گذشتگان،

۱. در ماجرای محنت که در زمان مأمون آغاز و در خلافت معتصم و واثق نیز ادامه یافت، علما و کارگزاران دولت با جویی می‌شدند. ایشان در با جویی باید به خلق قرآن اعتراف می‌کردند، و گرنه زندانی می‌شدند. برای اطلاع تحلیلی بنگرید: جابری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵-۱۱۵.

مأمون به خوبی دریافته بود که برای جلوگیری از گسترش این جریان‌ها، به جای خشونت و سرکوب، راهبردی فرهنگی در پیش گیرد. در این راستا به تقویت جریان معتزله پرداخت و نهضت ترجمه آثار یونانی و رومی را به راه انداخت (جابری، ۱۳۸۹/الف، ص ۳۳۳-۳۴۳).

معتزله، در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو مکتب بصره و بغداد قسمت می‌شود (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۵۹). مکتب بصره از نظر زمانی مقدم است و توسط واصل ابن عطاء (۸۰ - ۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (۸۰ - ۱۴۴ق) تأسیس شد. اندیشمندان مشهور معتزله همچون ابوهدیل علاف، نظام، جاحظ، جبایی و قاضی عبدالجبار به این مکتب تعلق دارند (مراد، ۱۹۹۲، ص ۱۷۹). مبانی اعتقادی معتزله و اصول پنج‌گانه، که همگی آن را پذیرفته‌اند، نخست در این مکتب صورت‌بندی و بر آن استدلال شد. این اصول عبارت‌اند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۷).^۱ معتزلیان بصره، گرایش جدی‌تری نسبت به عقل و اعتبار و نقش آن داشتند.

مکتب بغداد متأخر و پایه‌گذار آن بشر بن معمر (۲۱۰ق) است (الراوی، ۱۹۸۲، ص ۸۳). بشر که به دلیل ارتباط نزدیک با علویان به تشیع متهم بود، برداشتی متفاوت از اصول پنج‌گانه داشت و بر پایه آن مکتب بغداد را تأسیس کرد (همان، ص ۸۶).

فهم و تفسیر درست اندیشه معتزله با توجه به زمینه‌ها و شرایط امکان‌پذیر است. در این راستا توجه به جریان‌های فکری و ایدئولوژی‌های رقیب نیز لازم است. بغداد و بصره، چونان دو کانون مهم فرهنگی آن دوران، عرصه رویارویی مذاهب و اندیشه‌های گوناگون بودند و بحث‌ها و گفت‌وگوهایی داغ میان نمایندگان سه فرهنگ ایرانی، عربی و یونانی در موضوعات و مسائل اندیشه‌ای و سیاسی جریان در آنها داشت. در چنین فضایی، تبیین و دفاع از اندیشه دینی در چارچوب اصولی امکان‌پذیر بود که برای همگان قابل فهم و پذیرش باشد. معتزله در واکنش به این ضرورت، به مباحث عقلی

۱. عبدالجبار پنج‌گانه بودن این اصول را به این دلیل توجیه کرده است، که موارد اختلاف این

مذهب با دیگر مذاهب و گرایش‌ها به این پنج اصل محدود می‌شود.



روی آوردند و با بهره بردن از دستاوردهای دو فرهنگ ایرانی و یونانی، به خردورزی و اندیشیدن درباره مفاهیم و آموزه اسلامی پرداختند. حضور این عناصر، دو نوع داوری متعارض را درباره اندیشه معتزلی در پی داشته است. برخی با تعبیر روشنفکر یا نواندیش به تجلیل از آنان پرداخته‌اند و برخی با تعبیر «مجوس امت»، آنان را بنیانگذار انحراف در اندیشه دینی دانسته‌اند (خنجعی، *بازخوانی اندیشه اعتزالی*، www.irantarikh.com).

گفتمان اعتزال از درون منازعه بین اهل حدیث و اهل رأی پدیدار شد و در فرایند غیریت‌سازی با جریان‌های فکری شکل گرفت. همچنان‌که ابوحنیفه در فقه جانب اهل رأی را گرفت، معتزلیان نیز در کلام چنین کردند و در دو عرصه درونی و بیرونی به مرزبندی با جریان‌های رقیب پرداختند. معتزله در عرصه درونی، در آغاز به دنبال مرزبندی با جبریه، مرجئه، شیعه و خوارج بود؛ البته بعدها اشعریان نیز به آن افزوده شدند. در عرصه بیرونی، شعوبیه مهم‌ترین جریانی بود که با معتزله چالش و درگیری داشت. در میان این جریان‌ها، روابط معتزله با شیعه بحث‌برانگیزتر و تناقض‌آمیزتر بود و روندی از واگرایی و همگرایی را به نمایش می‌گذاشت. از یک سو اختلاف نظر در مورد امامت، به ویژه با امامیه، آنان را در برابر یکدیگر قرار می‌داد و از سوی دیگر اشتراک نظر در رویکرد اعتراضی به نظام سیاسی، آنان را هم‌پیمانان جدی می‌ساخت. با وجود این، تاریخ نشان می‌دهد که در مجموع آنان بیشترین تعامل را با شیعه، به ویژه زیدیه، داشتند.

بنیاد اندیشه معتزله، که به «اهل العدل و التوحید» نیز شناخته شده‌اند، بر اعتبار عقل و تقدم آن بر نقل و سمع استوار است. به نظر شهرستانی «معتزله در این موضوع اتفاق دارند که حسن و قبح را باید به وسیله عقل شناسایی کرد» (شهرستانی، ۱۳۸۱، ص ۴۴). تأکید معتزله بر جایگاه و نقش عقل تا آنجا پیش رفت که به طرح آموزه «شریعت عقل» در آثار برخی از آنها انجامید (براهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۵). شریعت عقل، نقش و کارکرد عقل در فهم تکالیف را برجسته و نقش نصوص دینی و دلایل سمعی را در یاری دادن و کمک کردن به عقل محدود می‌کند. آنان با تفاوت گذاشتن بین شناخت عقلی و شناخت به دست آمده از نقل، قلمرو عقل را تا جایی

گسترش دادند که پاسخگوی مسائلی باشد که پیش از این انتظار حل آنها از نقل می‌رفت. با توجه به برداشت‌های گوناگون از عقل و معیارهای عقلانیت، دیدگاه معتزله در این باره نیازمند توضیح است.

۱. خردگرایی و شریعت عقل

معتزله دست کم دو نوع برداشت از عقل را مطرح کرده‌اند: نخست، عقل به معنای نیروی اندیشنده که در پرتو آن انسان می‌تواند درستی و نادرستی، خوبی و بدی، و زشتی و زیبایی کارها را تشخیص دهد و در مورد آنها ارزیابی و داوری کند (زینیه، ۱۹۷۸، ص ۱۹)؛^۱ دوم، عقل به معنای مجموعه‌ای از یافته‌ها و قضایایی که انسان در پرتو آنها توانایی سنجش و تشخیص می‌یابد و تکالیف خود را می‌فهمد.

قاضی عبدالجبار (۳۲۴-۴۱۵ق) در کتاب *المعنی*، که دانشنامه عقاید معتزله است، در بحث از شرایط تکلیف، «عقل» را چنین تعریف می‌کند:

عقل مجموعه‌ای ویژه از شناخت‌ها است که هرگاه برای مکلف حاصل شد، نظر دادن و استدلال کردن و اقدام به انجام تکالیف برای او درست باشد (*عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۷۵*).^۲

بر اساس این، عقل به معنای یافته‌ها و شناخت‌هایی است که در پرتو آن توانایی نظر دادن، استدلال کردن و اقدام بر تکالیف به شکل درست حاصل می‌شود. عقل مورد نظر در اینجا، عقل عملی است که تشخیص حسن و قبح، خوبی و بدی و باید و نباید را بر عهده دارد. در مقابل، عقلی که به شناخت امور نظری و هستی می‌پردازد، عقل نظری خواهد بود. تعریف عقل عملی به شناخت‌ها و یا قضایا، برای جدا کردن کودکان و افراد غیرعاقل از خردمندان صورت گرفته است؛ زیرا هرچند این گروه‌ها نیز نیروی اندیشیدن دارند، ولی توان تشخیص، داوری، ارزیابی و استدلال ندارند. فرد عاقل شناخت‌هایی دارد که نیروی اندیشنده را در او شکوفا می‌کند و در پرتو آن سود و زیان را از یکدیگر جدا و بر آن استدلال می‌کند. عاقل ویژگی‌های خود

۱. تعریف عقل به «القوه علی اکتساب العلم» نزد ابوهدیل علاف بیانگر چنین برداشتی است.

۲. «جملة من العلوم مخصوصة، متی حصلت فی المکلف صح منه النظر والاستدلال والقیام بأداء ما



را می‌شناسد، هوشیارانه و آگاهانه کار می‌کند، حالت‌های گوناگون یک کار را از نظر خوبی و بدی درک می‌کند و در نهایت زمان اقدام و ترک را می‌داند.^۱ بنابراین عقل نوعی آگاهی و شعور است که با نیروی اندیشنده مشترک بین همه انسان‌ها به دست می‌آید (شفیعی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳-۱۳۴).

از نظر معتزله این عقل همگانی و برای همگان هدایتگر است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. بر اساس این، عبدالجبار هرچه عقلاً به آن اقرار کنند، را عقلانی یا «معقول» می‌داند؛ از این رو «عقول» و «عقلاء» را به جای «عقل» به کار می‌برد. بر اساس این دیدگاه هر آنچه انجام آن از سوی عقلا سزاوار سرزنش باشد، زشت و هر آنچه شایسته ستایش باشد، زیبا است، عقل خطاناپذیر است، اشتباه خردمندان از عواملی غیر از عقل، سرچشمه می‌گیرد، و عقل در تطبیق شناخت‌ها و قضایای بدیهی بر موارد جزئی نیازمند تجربه و استدلال است. به گفته عبدالجبار هرچند «دروغ بی‌فایده به بداهت عقلی زشت است»، ولی زشتی در «یک دروغ معین خارجی» از راه تجربه و استدلال مشخص می‌شود (همان، ص ۱۳۴-۱۳۶).

اعتبار و مرجعیت عقل نزد معتزله بر چند اصول استوار است:

الف) هماهنگی خرد انسانی با حکمت الاهی؛ بر این اساس خداوند خود عاقل بوده و جهان را بر بنیان عقل آفریده است و انسان را نیز از این نعمت برخوردار کرده است؛ از این رو عقل انسانی پرتوی از حکمت الاهی و با آن هماهنگ است. به بیان دیگر: عقل، بسان توانایی سنجش، بنیانی بی‌کم و کاست برای سامان دادن به کارهای خداوند است، از این رو حکمت نامیده می‌شود، همچنان که کارهای انسان را نیز سامان می‌دهد. خرد انسانی نیز بر اساس حکمت آفریده شده است و این هماهنگی بایسته‌های حکمت با دستاوردهای عقلی که در دام اشتباه گرفتار نشده است، را تفسیر می‌کند (زینیه، ۱۹۷۸، ص ۱۲۰).

ب) زشتی و زیبایی در برخی از کارها ذاتی است و برای خدا و انسان تفاوتی ندارد؛ بر اساس این دیدگاه هرچند کارها را به لحاظ سود و زیان می‌توان زیبا و زشت

۱. مراد از حالت‌ها قدرت و اختیار و اراده است و صفت کارکردن از روی آگاهی و هوشیاری برای تمایز با کنش‌های فرد در حالت خواب است.

دانست؛ ولی سرشت برخی از کارها همچون راست‌گویی و دروغ‌گویی با این دو صفت تنیده است؛ زیرا اگر آدمی بین این دو مخیر باشد و سود و زیان آنها یکی باشد، بی‌تردید راست‌گویی را بر می‌گزیند (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۰۷).

ج) عقل انسانی می‌تواند حسن و قبح ذاتی چیزها و افعال را دریابد؛ از این رو مکلف به رعایت و پاس‌داشت آنها است. از دیدگاه معتزله، عقل نخستین راهنمای انسان به سوی تکالیف و منبع اصیل شناخت آنها است؛ از این رو آدمی پیش از هر چیز در برابر عقل مسئولیت دارد و با عمل به «شریعتِ عقل» به رستگاری و نجات می‌رسد. با وجود این، دین و متون دینی می‌تواند به کمک عقل بیاید و آن را در شناخت تکالیف یاری کند. احکام دینی در اصل ارشاد به حکم عقل‌اند و نمی‌توانند با آن ناسازگار باشند. همچنین شناخت خداوند و تکلیف انسان به اطاعت از دین، در پرتو عقل اثبات می‌شود؛ از این رو نیازمند هماهنگی با آن است (همو، ۱۴۲۲، ص ۵۰). بر همین اساس عبدالجبّار اساس استدلال می‌کند:

هرگاه دلیل عقلی از چیزی منع کند و از ظاهر سمع خلاف آن برآید، باید آن را تأویل برد؛ زیرا آن کس که دلایل سمعی (نقلی) را نصب کرده، همان کسی است که دلایل عقلی را نیز قرار داده است؛ بنابراین ناسازگاری آن دو جایز نیست (زینیه، ۱۹۷۸، ص ۱۲۲، به نقل از عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۱۳، ص ۲۱۸).

مراد معتزله از دلایل سمعی کتاب و سنت است. از نظر ایشان قرآن اعتبار بیشتری نسبت به حدیث دارد؛ زیرا بسیاری از احادیث جعلی هستند (همان، ص ۱۱۹، به نقل از عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۱۵۱). بر اساس این، اخبار روایت شده باید بررسی شوند تا استادشان به پیامبر ثابت شود. ارزش علمی یک حدیث، حتی با فرض درستی سند، در گرو متواتر بودن آن است (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ص ۷۶۹).

از نظر ایشان سمع یا نقل، علم و عمل را گردهم آورده است و علمی است که احکام عملی را نیز به تفصیل در بر دارد (همان، ص ۱۲۰). گفتنی است که اعتبار سمع نیز در نهایت به عقل بازمی‌گردد؛ زیرا عقل است که نیاز به ارسال پیامبر را برای کمک به انسان در فهم تکالیف می‌فهمد. بنابراین، هرچند عقل در شناخت خدا و تکالیف نقش دارد، هرگز از کمک نقل بی‌نیاز نیست (همان، ص ۱۳۲).



بررسی تاریخ اندیشه معتزله نشان می‌دهد، دیدگاه آنان در مورد قلمرو عقل و نیاز آن به سمع و نقل به تدریج دستخوش تحول شده است. تا نیمه قرن سوم هجری معتزله از نوعی خردگرایی حداکثری جانبداری می‌کردند و در فهم دین و احکام بیشتر از عقل و دلایل عقلی بهره می‌بردند؛ برای نمونه جاحظ و ابوعلی جبایی مواردی همچون ضرورت حکومت یا امر به معروف و نهی منکر را بر اساس دلیل عقلی توجیه می‌کردند. پس از چیره شدن گفتمان اشعری و اهل حدیث، به تدریج، معتزله از رویکرد حداکثری فاصله گرفتند و در راه محدودیت گستره عقل گام برداشتند. بر همین اساس، در گفتار اندیشمندان معتزلی قرن‌های چهارم و پنجم، همچون ابوهاشم یا قاضی عبدالجبار، عقل از توجیه مواردی همچون وجوب امامت یا امر به معروف و نهی منکر ناتوان است و به سمع و نقل توسل جسته می‌شود. البته آنان همچنان به نقش و جایگاه عقل و تقدم آن بر نقل باور داشتند (میرموسوی، ۱۳۹۳، شماره ۳۴).

عقل‌گرایی معتزله در حوزه اعتقادات دو دستاورد مهم داشت. اولین دستاورد مهم این بینش، الاهیات تنزیهی بود که نگرش ویژه معتزله به توحید و ویژگی‌های خداوند را بازتاب می‌داد. الاهیات تنزیهی بر تنزیه و پرهیز از تشبیه صفات و ویژگی‌های خداوند با انسان تأکید داشت. در حالی که بدیل آن، یعنی الاهیات تشبیهی که جبرگرایان و حشویه از آن پشتیبانی می‌کردند، ویژگی‌ها و صفات خداوند را با تشبیه به انسان توضیح می‌داد. معتزله با پذیرش اوصافی همچون علم و قدرت و بصیرت، برجسته‌ترین تفاوت خداوند و انسان را یگانگی ذات او با این صفات می‌دانستند. آنان بر ناسازگاری توحید و جدایی ذات و صفات استدلال می‌کردند و در توجیه این نگرش به عقل استناد می‌جستند. دومین دستاورد مهم این بینش تأکید بر اصل عدل و دفاع از اندیشه اختیار بود.

تأکید معتزله بر جایگاه و نقش عقل و تقدم آن بر نقل، با دیدگاه آنان در مورد اختیار و آزادی انسان پیوندی نزدیک دارد. نقش تعیین‌کننده قدرت و اراده انسان در کارها و سرنوشت خویش، بر زشت بودن و ظالمانه بودن پاداش و کیفر بدون اختیار استوار است. این دیدگاه بر پایه اصل عدل استوار است. از دیدگاه عقلی، مسئولیت انسان نسبت به کردار و رفتارش به نقش او در انجام آنها وابسته است. همچنین پاداش و کیفر در صورتی عادلانه است که در برابر کارهای نیک و بد باشد. پذیرش

جبر، که نفی اراده و اختیار انسان در کارهای وی را در پی دارد، نه تنها با مسئولیت او ناسازگار است، بلکه پاداش و کیفر او را نیز ناعادلانه می‌کند. بنابراین عقل بر آزادی و اختیار انسان و ضرورت تأویل نصوصی آن را بر نمی‌تابند، حکم می‌کند.

۲. عدالت، اختیار و مسئولیت

آزادی و اختیار، پس از عقل‌گرایی، دومین بنیاد فکری این مکتب است و نقشی بنیادین در اندیشه سیاسی آن دارد. معتزله بر اساس اصل عدل، که پس از توحید دومین اصل اعتقادی آنان است، جبرگرایی را رد و نقش اصلی را در انجام کارها به اراده انسان می‌دهند. جبرگرایان نقش قدرت و اراده در کارهای انسان را انکار می‌کردند و با نفی فاعلیت و اختیار انسان، همه کارها را به خداوند نسبت می‌دادند. این اندیشه زمینه را برای قدرت مطلقه حاکمان فراهم و پیروی بی‌قید و شرط از آنان را توجیه می‌کرد. کارکردهای سیاسی جبرگرایی، امویان را برآن داشت تا چونان ایدئولوژی از آن پشتیبانی کنند. قَدَرِیه نخستین کسانی بودند که با تفسیری نو از آموزه «قَدَر» به مخالفت با این ایدئولوژی برخاستند و از نقش قدرت و اراده انسان در کارهایش، دفاع کردند. معتزله نیز در تداوم این جریان، با طرح اندیشه «تفویض» به نظریه‌پردازی درباره اختیار انسان پرداختند که به همین دلیل آنان را «مَفْوِضِیه» نیز نامیده‌اند.^۱

آزادی در مفهوم گسترده‌اش به معنای توانایی انتخاب است که از دو دیدگاه هستی‌شناسانه و ارزشی می‌توان آن را بررسی کرد. از دیدگاه هستی‌شناسانه، آزادی مقوله‌ای وجودی در سرشت انسان است که نقش‌آفرینی او در سرنوشت، کردار، رفتار و کارهایش را در پی دارد. از دیدگاه ارزشی، آزادی مقوله‌ای اعتباری است که حق انسان برای تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی خود، بدون مداخله سرکوبگرانه دیگران، را در بر دارد. نوع نخست را آزادی فلسفی^۲ و نوع اخیر را آزادی سیاسی^۱ نامیده‌اند. این دو

۱. این اصطلاح در مورد گروهی از شیعیان که معتقد به واگذاری امر اداره هستی به امامان

بودند، نیز به کار می‌رود. در این کاربرد مفوضه در برابر معتدله و مقصره قرار می‌گیرند.



نوع آزادی از هم جدا نیستند و با یکدیگر پیوند دارند. با نبود آزادی فلسفی، آزادی سیاسی امکان‌پذیر نیست.

هرچند آموزه اختیار و تفویض در اندیشه معتزله بیشتر در مورد آزادی فلسفی است، ولی به آن محدود نمانده، تا اندازه‌ای به شناسایی آزادی سیاسی انجامیده است. معتزله از منظر کلامی به موضوع اختیار نگرسته‌اند و بحث خود را با پرسش از نقش خداوند در افعال انسان آغاز کرده‌اند؛ محمد عماره به خوبی این موضوع را توضیح داده است. آنان معتقدند کارهای انسان آفریده خداوند نیست؛ زیرا این افعال به انسان تعلق دارند و یک کار را نمی‌توان به دو فاعل نسبت داد. برخلاف برداشت جبریه که انسان را فقط جایگاه و ظرف تحقق خواست خداوند می‌دانند و برخلاف اشاعره، که رابطه انسان با کنش‌هایش را از مقوله کسب می‌دانند، معتزله معتقدند که انسان فاعل افعال خویش است و با آنها رابطه پدیدآورندگی دارد. فاعلیت انسان بر این فرض عقلایی استوار است که فاعل مختار کارهایش را با قصد و انگیزه انجام می‌دهد و با ناخوشایندی و یا وجود موانع از انجام آن خودداری می‌کند و از آنجا که انسان در انجام کارهایش چنین است، فاعل حقیقی است (العماره، ۱۹۸۸، ص ۷۷-۷۹).

معتزله، بر خلاف بسیاری از دیگر متکلمان، فاعلیت حقیقی را از انحصار خداوند خارج و تعریفی گسترده از فعل اختیاری ارائه می‌کنند. از دیدگاه آنان فعل اختیاری تنها اراده نیست و انسان نه تنها اراده، بلکه اراده شده را نیز انجام می‌دهد. بر اساس این، افعال انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ افعال جوارحی که همه حرکت‌ها و صداها را در بر می‌گیرد، و افعال قلوب یا جوانحی که شامل فکر، اراده و اعتقاد می‌شود. به تعبیر محمد عماره این ادعا، معتزله را از فیلسوفانی چون ابن‌رشد جدا می‌کند؛ زیرا به اعتقاد ابن‌رشد از آنچه توسط انسان به انجام می‌رسد، فقط اراده است که فعل او قلمداد می‌شود و در بقیه موارد، اسباب خارج از اراده نیز نقش دارند. بنابراین معتزله قلمرو اختیار انسان را بسیار گسترده‌تر از برخی فیلسوفان می‌دانند (همان، ص ۷۹).

معتزله در گسترش قلمرو اختیار انسان، از فاعلیت نیز فراتر می‌روند و او را خالق و آفریننده افعال خویش نیز می‌دانند. با این فرض که کارهای انسان مخلوق خدا نیست،

معتزله به آسانی می‌پذیرند که افعال آفریده انسان‌اند؛ زیرا آفرینش، همچنان که اشاعره پنداشته‌اند، به معنای اختراع و ابداع نیست، بلکه کار و ساختن بر اساس یک برنامه و طرح از پیش تعیین شده است. معتزله در این باره به آیاتی استناد می‌جویند که در آنها آفرینش به انسان نسبت داده شده است.^۱ انسان نه تنها قدرت آفرینش افعال خود، که توان «إفناء» و از بین بردن فعل دیگران - حتی خداوند - را نیز دارد؛ مانند خودکشی که در آن فرد زندگی را که فعل خداوند است از بین می‌برد. باور معتزله به آزادی و اختیار تا آنجا پیش می‌رود که واژه «اختراع» به معنایی که در مورد خداوند به کار می‌رود، را در مورد انسان نیز می‌پذیرند (همان، ص ۸۲).

گستره اختیار انسان به معنای رها بودن از هر گونه قید و شرط و نادیده گرفتن نقش زمینه‌ها و عوامل بیرونی در کارها نیست. معتزلیان با طرح مفهوم «الجاء» از وضعیتی سخن می‌گویند که انسان تحت تاثیر عوامل بیرونی، انگیزه انجام یا ترک کاری را پیدا می‌کند. در این وضعیت نیز انسان فاعل است؛ زیرا هرچند فعل و یا ترک آن به شکل خودانگیخته انجام نگرفته، ولی ناشی از اختیار و قدرت او است. فراتر از این حالت، حالت «اضطرار» است که در آن انسان ناچار به انجام کاری می‌شود. در این حالت حکم فاعل مختار بر فرد جاری نیست. در مقابل، مفهوم «ممنوع» به وضعیتی اشاره می‌کند که فرد از انجام کاری بازداشته شود. معتزله در بیان عوامل بیرونی، از مفهوم «لطف» نیز یاد می‌کنند. لطف حالتی است که انسان را به اطاعت نزدیک و از گناه دور می‌کند، البته تا اندازه‌ای که به «الجاء» و «اضطرار» نرسد؛ مانند بعثت پیامبران (همان، ص ۸۲-۸۳).

معتزله اختیار انسان را بر بنیان دو اصل مورد شناسایی قرار داده‌اند: نخست اراده و خواست مستقل و دوم قدرت و توانایی مستقل. اراده به معنای گرایش، رغبت و شوقی است که در هنگام احساس سودمند بودن کاری برای انسان پدید می‌آید. ارادی بودن هر کاری در گروه سه شرط است: آگاهی، هدفمندی و اینکه آن کار به طور مستقیم قصد شده باشد. استقلال اراده و خواست یعنی انسان می‌تواند، بی آنکه خداوند

۱. مانند آیات « وَ تَخْلُقُونَ إِفْكَاً » (عنکبوت: ۱۷)، « فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ » (مؤمنون: ۱۴)،

« تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ » (مائده: ۱۱۰).



بخواهد، گرایش و رغبتی به کاری داشته باشد. آنچه انسان اراده می‌کند گاهی با اراده خداوند تطابق دارد و گاهی چنین نیست. از نظر آنان خداوند دو نوع اراده دارد: اراده حتمی، همچون آفرینش آسمان و زمین، و اراده امری، همچون فرمان انجام برخی کارها به انسان. با توجه به امکان پیروی یا سرپیچی انسان از اراده امری، اراده انسان می‌تواند با اراده خدا منطبق نباشد (همان، ص ۹۱-۹۳).

قدرت و استطاعت یعنی توانایی تحقق بخشیدن به اراده. جبرگرایان هرچند وجود قدرت به معنای تندرستی و نبود موانع را می‌پذیرند، ولی از نظر آنان این قدرت نقشی در انجام کار ندارد. از دیدگاه آنان قدرت مؤثر در انجام کار به اراده خداوند پدید می‌آید. در مقابل، به اعتقاد معتزله این قدرت پیش از انجام کار برای انسان وجود دارد؛ زیرا تنها در این صورت می‌توان پدید آوردن کار را به طور حقیقی به او نسبت داد. از دیدگاه آنان قدرت و استطاعت به تنهایی و به خودی خود سبب انجام کاری نمی‌شود، بلکه به همراهی اراده نیاز دارد (همان، ص ۹۳-۹۶). بر اساس این، معتزله آزادی و اختیار را معیاری برای تمایز انسان از دیگر موجودات می‌دانند. همچنین ستایش و سرزنش و پاداش و کیفر در برابر اعمال نیز تنها با اختیار قابل پذیرش و توجیه است.

از دیدگاه معتزله اختیار به معنای رهایی از هرگونه قید و بند نیست، بلکه با مسئولیت همراه است. باور به شریعت عقل، تمامی اعمال و رفتارهای انسان را موضوع تکلیف قرار می‌دهد و دایره مسئولیت او را گسترش می‌بخشد. بنابراین انسان در اصل موجودی مکلف و مسئول است؛ زیرا تکلیف بر پایه حسن و قبح استوار است و انسان در پرتو خرد، حسن و قبح کارها را درمی‌یابد و موظف به رعایت آنها می‌شود. کارهای انسان بر اساس میزان حسن و قبح یا خوبی و بدی موجود در آن به پنج قسم تقسیم می‌شوند: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح (البصری المعتزلی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸).

عقل نخستین راهنمای انسان برای شناخت این تکالیف است و نقل همچون منبعی دیگر یافته‌ها و احکام عقل را تأیید و در جاهایی که عقل نمی‌تواند حسن و قبح را بشناسد، به کمک آن می‌آید. بنابراین هرچند انسان در پرتو بهره‌مندی از اختیار، توانایی انجام تکالیف و یا خودداری از آنها را دارد، ولی نسبت به تکالیفی که عقل و نقل به آن راهنمایی می‌کنند، مسئولیت دارد. این تکلیف‌گرایی زمینه را برای

محدود کردن آزادی فراهم می‌کند و سرکوب مخالفان اندیشه اعتزالی در ماجرای محنت را به خوبی توضیح می‌دهد. پذیرش اختیار و مسئولیت در چارچوب اصل عدل، به آزادی فلسفی محدود نماند، بلکه راه را برای شناسایی آزادی ارزشی نیز گشود. با توجه به اینکه اندیشه اختیار در بستری سیاسی و با انگیزه تقابل با ایدئولوژی جبرگرایانه نظام اموی مطرح شد، نتایج و پیامدهایی آشکار در عرصه اندیشه و عمل سیاسی در پی داشت. در عرصه اندیشه، هر چند به شکل محدود، به شناسایی آزادی سیاسی و اجتماعی انجامید و در عرصه عمل نیز نقش مؤثری در جنبش اعتراضی و انقلاب علیه امویان داشت. این نقش بر تفسیری سیاسی از اصل امر به معروف و نهی از منکر استوار بود، که حق انتقاد و مخالفت با حکومت را برای مسلمانان به رسمیت می‌شناخت و اعتراض و سرپیچی از حاکم جائز و کوشش برای تغییر آن را با برخی از شرایط واجب می‌دانست.

۳. امر به معروف و نهی از منکر

با وجود اتفاق نظر همه مسلمانان در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، معتزله تنها کسانی هستند که آن را اصل پنجم مذهب دانسته‌اند. این کار، همچنان که عبدالجبار اشاره کرده، در راستای مرزبندی با امامیه است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۷). این دیدگاه اهمیت و معنای سیاسی این اصل را نشان می‌دهد و پیوندی روشن با برداشت آنان از اصل عدل و اختیار انسان دارد. مضمون سیاسی این اصل، جواز - بلکه وجوب - انقلاب و خروج بر حکومت جائز برای تغییر آن و جایگزینی حکومت عادل به جای آن است و به روشنی بر آزادی سیاسی دلالت دارد. بر اساس این اصل نه تنها مسلمانان حق انتقاد، مخالفت و اعتراض به نظام ظالمانه را دارند، بلکه در صورت توانایی و با وجود شرایط، باید ضد آن قیام کنند و برای دگرگونی آن به نظام عادلانه، سلاح بگیرند و دست به خشونت زنند.

عبدالجبار در توضیح این اصل، نخست به تعریف مفاهیم و تقسیم‌بندی انواع آن پرداخته است. از نظر وی امر به معنای فرمان دادن و نهی به معنای بازداشتن است. معروف هر کاری است که کننده آن زیبایی‌اش را شناخته باشد یا به آن رهنمون شده باشد و منکر نیز هر کاری است کننده آن زشتی آن را شناخته یا به آن رهنمون شده



باشد. طرح این شیوه برای شناسایی معروف و منکر، نشان می‌دهد که از دیدگاه وی معروف و منکر فقط عقلی نیستند، بلکه نوع شرعی نیز دارند (همان، ص ۸۸). دامنه معروف و منکر بر اساس این تعریف بسیار گسترده است و همه کارهای انسانی را در بر می‌گیرد. معروف به دو نوع واجب و غیرواجب قسمت می‌شود و امر به آن نیز از همین تقسیم پیروی می‌کند؛ در مقابل، منکرات همه از یک سنخ هستند. عبدالجبار منکر را بر اساس منبع شناخت آن به دو نوع عقلی و شرعی قسمت می‌کند و سپس قست شرعی را به دو قسم قابل اجتهاد و غیرقابل اجتهاد تقسیم می‌کند. او تنها قسم اخیر را تابع اجتهاد دانسته است (همان، ص ۹۲-۹۳).

اصل امر به معروف و نهی از منکر از جهات گوناگونی پرسش برانگیز است و مسائل گوناگونی درباره منبع وجوب، چگونگی وجوب، مسئولیت، شرایط و ابزار اجرای آن مطرح شده است. در مسئله منبع و دلیل وجوب، معتزله یکسان نمی‌اندیشند؛ برخی همچون ابوعلی جبابی برای توجیه آن به هر دو منبع عقل و سمع استناد جسته‌اند و برخی دیگر همچون فرزندش، ابوهاشم، سمع را منبع اصلی دانسته‌اند (محسن، ۱۳۱۵، ص ۶۴-۶۵). از نظر ابوهاشم، عقل تنها در جایی که فرد از مشاهده ستم در حق دیگران اندوهگین شود، نهی از آن را - در راستای دفع اندوه از خویش - واجب می‌شمارد. عبدالجبار با نقد دلایل عقلی و تقویت نظر اخیر، به توضیح مستندات این اصل در کتاب و سنت و اجماع پرداخته است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۱۹، ۵۰۴).

در مسئله چگونگی وجوب، آن را از نوع واجبات کفایی می‌دانند؛ به این معنا که در صورت اقدام برخی، از گردن دیگران ساقط خواهد شد؛ زیرا هدف از آن ضایع نشدن معروف و جلوگیری از منکر است. تا هنگامی که به این اقدام اطمینان حاصل نشود، وجوب باقی است؛ از این رو هنگامی که شخص گمان داشته باشد که اگر خود به آن اقدام نکند فرد دیگری نیز آن را انجام نخواهد داد، بر او واجب عینی است (محسن،

۱. «المعروف ما يعرف فاعله حسنه او دل علیه و لهذا لا يقال في افعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها و لا دل علیه و المنکر ما يعرف فاعله قبحه او دل علیه و لو وقع من الله تعالى القبیح لا يقال انه منکر، لما لم يعرف قبحه و لا دل علیه».

۱۳۱۵، ص ۶۵). بنابراین کفایی و یا عینی بودن وجوب مطلق نیست و به تحقق آن بستگی دارد، بر خلاف نظر کسانی که وجوب آن را دست کم در برخی موارد به حضور یا عدم حضور امام وابسته می‌دانند، معتزله این وجوب را همگانی می‌دانند (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۹۳).

در موضوع مسئولیت اجرای این اصل، معتزله دو دسته امور را از یک دیگر جدا می‌کنند: نخست اموری که فراتر از توانایی افراد است و حکومت و فرمانروا (امام) مسئولیت آن را بر دوش دارند؛ مانند اجرای حدود، دفاع از دولت و مرزها، حفظ اساس اسلام، تشکیل و ساماندهی نیروهای نظامی، و سرپرستی و اداره امور قضایی و سیاسی. بخش دوم اموری که در قلمرو توانایی افراد است، همچون نهی از شراب‌خواری، سرقت، و زنا، که مسئولیت آن بر دوش همگان است؛ البته با وجود امامی که پیروی از او واجب باشد، رجوع به وی اولویت دارد (همان، ص ۹۴). به نظر می‌رسد این اولویت، در راستای برقراری نظم و جلوگیری از هرج و مرج توصیه شده است.

از دیدگاه معتزله وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز به شرایطی وابسته است. عبدالجبار این شرایط را در پنج مورد بیان کرده است: نخست) آگاهی و شناخت معروف و منکر به گونه‌ای که فرد بداند آنچه به آن فرمان می‌دهد، معروف و آنچه از آن نهی می‌کند، منکر است. دوم) بداند مقدمات منکر فراهم شده و در حال وقوع است. سوم) نهی از منکر زبانی بیشتر از آن در پی نداشته باشد. چهارم) علم یا گمان قوی داشته باشد که سخن وی تأثیرگذار است. پنجم) علم یا گمان قوی داشته باشد که اقدام به آن با زیان مالی و یا جانی همراه نیست. شرط اخیر البته نسبی است و بر حسب افراد گوناگون فرق می‌کند. حتی با وجود زیان اگر اقدام موجب سربلندی دین باشد، دارای حسن است؛ چنان که در مورد حسین بن علی علیه السلام چنین بود (محسن، ۱۳۱۵، ص ۱۹-۹۰).

مراحل و شیوه‌های اجرای این اصل، با توجه به اینکه هدف تحقق معروف و جلوگیری از منکر است، از مراحل آسان و نرم آغاز و به مراحل سخت و خشن می‌رسد. بر اساس این، مرحله قولی و زبانی بر مراحل عملی مقدم است و در مرحله



عملی نیز شیوه‌های غیرخشن بر شیوه‌های خشن برتری دارد. معتزله با استناد به آیه «فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَبْغَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات: ۹) که در آن فرمان نبرد از ستمگر برای همگان صادر شده است، کاربرد زور و خشونت را در اجرای این اصل روا دانسته‌اند. با وجود این، توسل به زور و خشونت مشروط به این است که شیوه‌های غیرخشونت‌آمیز مؤثر نباشد و خشونت به منکری بدتر منجر نشود (محسن، ۱۳۱۵، ص ۶۸-۷۰).

امر به معروف و نهی از منکر با ویژگی‌ها و شرایط بیان شده، مسئولیت و نظارت همگانی در زندگی خصوصی و عمومی را در بردارد. قلمرو این اصل نه تنها کارهای ظاهری، بلکه امور اعتقادی و قلبی را نیز در بر می‌گیرد. عبدالجبار استدلال می‌کند، هرچند اعتقادات درونی است، ولی از حالت و رفتارهای فرد می‌توان به آن پی برد و اگر نادرست و انحرافی باشد، باید مورد نهی قرار گیرد (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۰۶). جایگاه و گستره این اصل به علاوه مسئولیت حاصل از آن، ظرفیت سیاسی فزاینده‌ای ایجاد می‌کند و مشارکتی انتقادی را در امور عمومی در پی دارد. معتزله در پرتو این اصل مخالفت و مبارزه با حاکم ستمگر را از وظایف عمومی می‌دانستند و از قیام در برابر حاکم ستمگر پشتیبانی می‌کردند. آنان در توجیه وجوب قیام مسلحانه در برابر نظام ستمگرانه، افزون بر کتاب و سنت، به سخنان امام علی (ع) استناد می‌کردند (محسن، ۱۳۱۵، ص ۶۸). پیوند و همکاری آنان با شیعه، به ویژه زیدیه، را بر این اساس می‌توان توضیح داد، اگرچه نمی‌توان ناسازگاری برداشت آنان با امامیه در این باره را نادیده انگاشت؛ زیرا آنان توسل به خشونت در اجرای این اصل را به فرمان و اجازه امام عادل وابسته می‌دانستند.

در نگاه معتزله مقاومت و قیام در برابر نظام ظالمانه به طور مطلق تجویز نمی‌شود، بلکه وابسته به شرایطی است. از دیدگاه معتزله نخستین شرط، تضمین جایگزینی نظام ظالم با نظامی عادل است؛ از این رو رهبری قیام باید به دست فردی دادگر باشد تا پس از پیروزی یک فرمانروای عادل جانشین فرمانروای ستمگر شود. دومین شرط، چشم‌انداز روشن برای پیروزی و فراهم بودن شرایط آن است؛ از این رو قیامی که از آغاز شکست آن مشخص باشد و یا به گمان قوی شکست فرجام آن باشد، جایز

نیست. در این راستا، آنان ایجاد تشکل و سازماندهی مخالفان و برخورداری از توانایی و امکانات لازم برای برچیدن نظام ناعادلانه را توصیه می‌کنند. معتزله بر همین اساس صلح حسن بن علی علیه السلام با معاویه، که از نظر آنان حاکمی ستمگر و سرکش و نامشروع بود، را توجیه می‌کنند؛ زیرا وی نیرو و آمادگی لازم برای پیروزی را نداشت و مقاومت برای وی نتیجه‌ای جز نابودی در پی نداشت (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴).

توجیه مخالفت و قیام در برابر فرمانروای ستمگر در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر، این اصل را با امامت پیوند می‌زند. افزون بر این، همچنان که پیشتر اشاره شد، مسئولیت انجام بسیاری از وظایف این اصل، بر عهده امام است؛ از این رو معتزله در چارچوب این اصل به موضوع امامت پرداخته‌اند. عبدالجبار با اشاره به این پیوند، دلیل آن را چنین بیان داشته است: «بسیاری از آنچه در قلمرو امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد، کسی جز امامان را برپا نمی‌دارد» (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۰۸). بنابراین امامت مهم‌ترین رکن اندیشه سیاسی معتزله بر اصل امر به معروف و نهی از منکر استوار است.

۴. امامت، پیمان و انتخاب

معتزله بر پایه مبانی بیان شده و با تکیه بر دو اصل اختیار و عدالت، نظریه انتخابی را درباره امامت مطرح کردند. امامت در اندیشه معتزلی در معنای خلافت به کار برده شده و با دیدگاه شیعی تفاوت دارد. نظریه امامت، به ویژه در اندیشه معتزلیان متأخر، از یک سو رنگ باختن نقش عقل را نشان می‌دهد (در بسیاری موارد همچون وجوب امامت، ویژگی‌ها، شرایط، شیوه تعیین، و قلمرو اقتدار، از سمع و دلایل نقلی بهره‌برده است) و از سوی دیگر، برخلاف ظاهر انتخابی آن، از صورت‌بندی قبیله‌ای جامعه و ساختار اقتدارگرایانه حکومت به روشنی تأثیر پذیرفته است. این تأثیر نه تنها در نخبه-گرایانه بودن شیوه تعیین امام، بلکه در توجیه تعیین او از سوی امام پیشین پدیدار شده است. بنابراین نمی‌توان به استناد مفهوم انتخاب، مردم‌سالارانه بودن دیدگاه معتزله را نتیجه گرفت.

در طرح این نظریه آنان، هم با نظریه امامت شیعی و هم با برخی از دیدگاه‌های اهل سنت، مرزبندی داشتند. آنان بر خلاف شیعه امامیه، دریافتی دنیوی از امامت داشتند و با اندیشه نص و نصب و شرط عصمت و افضلیت مخالفت می‌کردند.



همچنین معتزله بر خلاف زیدیان نخست، شمشیر کشیدن و قیام در برابر حاکم جائز را شرط نمی‌دانستند. آنان انتقال امامت و دستیابی به آن را از راه وراثت نادرست می‌دانستند. معتزله برخلاف برخی از اهل سنت، چشم‌پوشی از شرط عدالت و پذیرش امام از راه زور و غلبه را جایز نمی‌دانستند و بر شورا و انتخاب به عنوان راه انعقاد امامت، تأکید می‌کردند. بنابراین معتزله کوشیدند با مرزبندی با شیعه و اهل سنت، نظریه‌های متفاوت درباره امامت ارائه دهند. در ادامه این نظریه با نگاهی به عناصر تشکیل دهنده آن توضیح داده می‌شود.

۴.۱. ماهیت و وجوب امامت

چیستی و ماهیت امامت نخستین موضوع است. معتزله، بر خلاف امامیه، امامت را نهادی دینی و تداوم دهنده رسالت و نبوت نمی‌دانند، بلکه آن را نهادی قراردادی با هدف تأمین مصالح دنیوی معرفی می‌کنند. از نظر ایشان، در حالی که در رسالت و نبوت، مصالح دینی اصالت دارند و جایگاه مصالح دنیوی فرعی و تبعی است، در امامت هدف اصلی سامان دادن امور به دنیوی است (محسن، ۱۳۱۵، ص ۱۲۲). با وجود این، امام نسبت به مصالح دینی نیز مسئولیت دارد. عبدالجبار امامت را ریاست عالی بر امت می‌داند، که فراتر از آن مقامی قرار ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۰۹). در این دیدگاه حتی اجرای احکام و اقامه حدود نیز از امور مربوط به دنیا قلمداد می‌شوند؛ زیرا در راستای مصالح دنیوی وضع شده‌اند (محسن، ۱۳۱۵، ص ۱۲۱). عبدالجبار در ادامه توجیه دینی بودن امامت، نیاز به آن برای شناخت شریعت را پذیرفتنی نمی‌داند؛ زیرا شناخت شریعت از راه کتاب و سنت و اجماع به دست می‌آید (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۰۹).

وجوب امامت یا ضرورت حکومت، دومین بحث مهم در نظریه امامت معتزلی است. برداشت آنان در این باره یکسان نیست و از این نظر به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست، که اکثریت را دارند، به ضرورت و وجوب مطلق حکومت و امامت معتقدند. گروه دوم، که بسیار اندک‌اند، وجود حکومت را تنها در برخی از موارد لازم می‌دانند؛ برای نمونه فوطی از کسانی است که به عدم وجوب امامت در زمان آشوب و فتنه اعتقاد دارد. در برابر وی، قاضی اصم نیز، چنان‌که عبدالجبار یاد آور شده است، اعتقاد داشت: «اگر مردم با یکدیگر به انصاف رفتار کنند، ستم بر یکدیگر روا ندارند و

آنچه موجب اجرای حد می‌شود از بین رود، مردم از امام بی‌نیاز خواهند شد» همو، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۸).

در مورد دلیل وجوب امامت، معتزله سه دیدگاه را طرح کرده‌اند. معتزلیان نخست، به ویژه اندیشمندانی همچون جاحظ و ابوالحسن بصری، با استناد به عقل آن را توجیه کرده‌اند. از نظر آنان برقراری نظم و سامان دادن به جامعه نیازمند قدرت و حکومت است؛ زیرا تعارض منافع و اهداف، افراد را به درگیری و ستیز می‌کشاند. بنابراین عقل به ضرورت حکومت و وجوب امامت حکم می‌کند و برای توجیه آن نیازی به دلیل نقلی نیست (همان، ص ۱۴۴). معتزلیان متأخر، به ویژه برخی از اندیشمندان بصری همچون ابوعلی و ابوهاشم و نیز قاضی عبدالجبار، از وجوب شرعی امامت پشتیبانی کرده‌اند. عبدالجبار پس از بحثی گسترده در مورد ناتمام بودن دلایل عقلی، وجوب امامت را نیازمند سمع دانسته و در این راستا، نخست به نیاز به امام برای اقامه حدود و سپس به اجماع همچون دومین دلیل استناد جسته است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۴۸۱-۴۸۰). در نهایت، گروهی دیگر نیز از وجوب عقلی و شرعی امامت سخن گفته، آن را بر هر دو منبع استوار کرده‌اند (محسن، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶).

۲.۴. شیوه‌های تعیین امام

معتزلیان در مورد شیوه و چگونگی تعیین امام، بر بیعت و اختیار اتفاق نظر داشته، شورا و انتخاب را تنها راه دستیابی به آن دانسته‌اند. آنان سرسختانه با اعتقاد شیعه در مورد تعیین امامت از راه نص و نصب مخالف‌اند و برای درستی برداشت خود به اجماع صحابه استناد جسته‌اند (همان، صص ۲۷۵، ۲۸۷، ۲۹۵، ۲۹۶). به اعتقاد آنان صحابه پیامبر «این شیوه را برگزیده و بدان اجماع و عمل کرده‌اند و در اینکه راه تعیین امام انتخاب و بیعت است، اختلافی بین آنان رخ ننموده است» (همان، ص ۱۸۴).

عبدالجبار با توضیح ناتوانی دلیل عقلی از اثبات ضرورت وجود نص، برداشت معتزله را با عقل سازگار دانسته است. از دیدگاه وی، شریعت با تعیین ویژگی‌ها و شرایط، گزینش امام را همچون امیران، کارگزاران و قضات به اختیار مسلمانان واگذار کرده است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۱۰۰).

۴۱ تأکید بر عقد و بیعت در شکل‌گیری امامت، ماهیت قرار دادی آن از دیدگاه معتزله



را نشان می‌دهد. به اعتقاد آنان تنها شایستگی، برای امامت کافی نیست، بلکه تحقق آن نیازمند پیمان و بیعت است. حتی اگر تنها یک فرد همه شرایط و ویژگی‌های امامت را به طور کامل داشته باشد، بدون پیمان به این مقام نمی‌رسد (همان، ص ۲۵۰). در نظر عبدالجبار، مراد از بیعت دست دادن نیست، بلکه به معنای رضایت داشتن و اظهار آن است؛ از این رو پذیرش فردی که برای این مقام برگزیده شده نیز لازم است (همان، ص ۲۵۱). اگر فرد برگزیده شده، دارای عذری بوده و قصد شانه خالی کردن نداشته باشد، می‌تواند از پذیرش سرباز زند، به ویژه اینکه افراد شایسته دیگری نیز وجود داشته باشند؛ در غیر این صورت پذیرش بر او واجب است، به ویژه اگر قصد شانه خالی کردن داشته باشد (همان، ص ۲۵۰).

انتخابی دانستن امامت نزد عموم معتزله، به معنای پذیرش رأی همگانی همچون دموکراسی‌های امروزی نیست، بلکه انتخاب آن توسط کسانی است که توانایی تشخیص فرد شایسته برای امامت را دارند. تشخیص چنین فردی از دو راه امکان پذیر است: نخست اینکه امام از سوی گروه ویژه‌ای تعیین شود که اهل حل و عقد نامیده می‌شوند و توانایی و شایستگی این کار را دارند. دوم اینکه امام پیشین، که امامت او مشروع و مورد رضایت است، فردی را به عنوان جانشین خود برگزیند (همان، ص ۱۸۵). شیوه نخست تعیین امام از سوی نمایندگان مردم قلمداد و به دلیل امکان ناپذیری تعیین امام از راه اجماع همگان، توجیه می‌شود (همان، ص ۲۶۱). با وجود این، مشروعیت انتخاب اهل حل و عقد در گرو آن است که با دیگر مسلمانان مشورت کنند و از رضایت آنان اطمینان یابند (همان، صص ۵، ۲۶۱).

نخبه‌گرایی پنهان در این دیدگاه را می‌توان بازتاب ساختار قدرت در اندیشه معتزله دانست. آنان برای توجیه این برداشت با اشاره به تفاوت خواص و عوام، نخبگان را دارای توانایی معرفتی بالاتری نسبت به توده می‌پندارند. در این دیدگاه عامه مردم همچون ابزار دست نخبگان و موظف به پیروی از آنان هستند (همان، ص ۱۸۷). آنان نیاز متقابل نخبگان و توده به یکدیگر را مانند قلب و اعضای بدن می‌دانند و با طرح بحث مشورت، رضایت و اطاعت هماهنگی بین این دو بخش از جامعه را دنبال می‌کنند. بنابراین از دیدگاه آنان با واگذاری مسئولیت تدبیر و اداره امور به نخبگان و

اطاعت مردم از آنان، مصلحت جامعه تأمین و همگان از نعمت‌ها برخوردار می‌شوند(همان).

اهل حل و عقد یا خبرگان، محدود به کسانی می‌شود که در مرکز حکومت زندگی می‌کنند و نخبگان دیگر شهرها در تعیین امام مشارکت ندارند. عبدالجبار این محدودیت را با توجه به دشوار بودن دستیابی به توافق جمعی و زمان زیاد لازم برای تحقق آن توجیه می‌کند. اهل حل و عقد باید سه ویژگی علم، صاحب‌نظری و عدالت را داشته باشند. در مورد تعداد این افراد اتفاق نظر ندارند. برخی از آنان معتقدند دست‌کم باید پنج نفر باشند تا یکی از آنان با رضایت چهار تن دیگر با فرد ششم پیمان امامت بندد. مبنای ایشان عمل صحابه است و با استناد به شیوه بیعت با ابوبکر و نیز شورای شش نفره عمر این تعداد را کافی می‌دانند. گروهی دیگر مشورت و حضور همه واجدین شرایط در بیعت را نیز شرط می‌کنند. برخی دیگر نیز با مقایسه عقد امامت با عقد ازدواج، معتقدند پیمان امامت با حضور دو نفر نیز منعقد می‌شود(همان، ص ۱۸۹-۱۹۰).

دومین راه برگزیدن امام، تعیین او از سوی امام پیشین است. معتزله در مورد این موضوع دو مینا اتخاذ کرده‌اند. در مبنای نخست، که عبدالجبار و استادش پشتیبان آن بوده‌اند، اعتباری مطلق و همسان با انتخاب اهل حل و عقد برای این روش در نظر می‌گیرد. آنان برای توجیه این روش به انتخاب عمر توسط ابابکر استناد جسته‌اند. بر اساس مبنای دوم، که ابوعلی جبایی از آن جانب‌داری کرده، اعتبار این شیوه به رضایت اهل حل و عقد وابسته است. وی با تحلیل گزارش‌های تاریخی مربوط به چگونگی تعیین عمر به این نتیجه رسید که ابوبکر پس از مشورت با بزرگان صحابه به این کار اقدام کرد. بنابراین مشروعیت شیوه دوم نیز در نهایت به انتخاب اهل حل و عقد بازمی‌گردد و پیمان امامت جز با رضایت آنان درست نیست(همان، ص ۱۹۱-۱۹۲). با وجود این، هر دو دیدگاه اتفاق نظر دارند که فرد برگزیده شده باید دارای ویژگی‌ها و شرایط باشد و از راه بیعت به امامت برسد.

۴.۳. ویژگی‌ها و شرایط امام

معتزله، همچون عموم مسلمانان، امامت را به برخورداری از ویژگی‌هایی مشروط



کرده‌اند. افزون بر ویژگی‌های عمومی همچون آزاد بودن (برده نبودن)، اسلام و عقل، که همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند، آنان بر سه ویژگی عدالت، علم و اجتهاد تأکید می‌کردند. عدالت در برابر فسق به معنای انجام واجبات و پرهیز از گناهان در آشکار و نهان است، خواه گناه جسمی و خواه عقیدتی باشد. مراد از علم، دانشی است که برای انجام درست وظایف امامت به آن نیاز دارد (همان، ص ۲۰۸). آنان، برخلاف شیعه، معتقدند لازم نیست امام «اعلم» یا داناترین فرد روزگار خود باشد. همچنین با توجه به نیاز امام به مشورت، تخصص در فقه و دیگر علوم برای او لازم نیست (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲). اجتهاد به معنای کوشش برای استنباط و توانایی پاسخ‌گویی به احکامی است که امام در معرض آن قرار دارد و از این راه به آن دسترسی دارد (محسن، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴).

تأکید معتزله بر عدالت و عدم مشروعیت امامت فاسق، مرز آنان با اهل سنت را مشخص می‌کند؛ زیرا اهل سنت می‌پنداشتند همچنان که امامت فاسق در نماز درست است، رهبری سیاسی او نیز درست خواهد بود. معتزله این قیاس را ناروا می‌دانستند؛ زیرا امام مسئولیت پاسداری از حقوق مردم، اجرای حدود و اخذ مالیات را دارد و برای انجام این وظایف، نمی‌توان به فرد فاسق اعتماد کرد (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۲۰۲). امامت را می‌توان با شاهد و امیر مقایسه کرد و از شرط بودن عدالت در آنها، شرط بودن عدالت در امامت را به طریق اولی نتیجه گرفت. آنان همچنین احادیثی که بر جواز امامت فاسق دلالت می‌کند را به عنوان خبر واحد مردود دانسته‌اند (همان، ص ۲۰۴). بنابراین نه تنها امامت فاسق جایز نیست، بلکه فسق شایستگی امامت را از بین می‌برد و برکناری از این مقام را در پی دارد.

در دیدگاه معتزله علم و دانش مورد نیاز برای امامت چندان گسترده نیست و امام با مشورت با دانشمندان از علم آنان بهره می‌جوید و کاستی‌های خود را برطرف می‌کند. این برداشت بر این پیش‌فرض استوار است که دانش بسی پراکنده‌تر و قلمرو آن بسی گسترده‌تر از آن است که فردی بتواند به همه آن تسلط داشته باشد. بنابراین باید کوشید تا همه دانش‌های مورد نیاز در میان امت وجود داشته باشد و هرکس در جست‌وجوی دانشی برآمد، به آن دسترسی یابد. بنابراین «واجب نیست علم تنها نزد

فرد مشخصی باشد»، بلکه تنها لازم است «مجموعه علوم شرعی در میان امت وجود داشته باشد» (محسن، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵). بر همین اساس معتزله از شرط «اعلمیت» امام دست برداشتند و نیازمندی امام به علمای امت را پذیرفتند. البته در میان آنان، به ندرت کسانی چون عباد بن سلیمان نیز یافت می‌شوند، که اعلمیت را شرط دانسته‌اند (همان).

پیوند خویشاوندی و عضویت در خاندان قریش، ویژگی دیگری است که مورد پذیرش همه معتزله قرار نگرفته و تحول این اندیشه سیاسی را نشان می‌دهد. معتزلیان متقدم یا پیشین نسب را شرط نمی‌دانستند و معتقد بودند هر فرد فضیلت‌مندی که از ویژگی‌ها و شرایط بیان شده برخوردار باشد، را می‌توان برای امامت برگزید. جاحظ در تقویت این ادعا استدلال کرده است که پیامبر ﷺ و پیامبران پیش از او، بر اساس نسب هاشمی به ریاست نرسیده‌اند (همان، ص ۱۵۹). او همچنین استناد برتری قریش به صحابه‌ای همچون ابابکر و عمر را نادرست می‌داند و به تأویل سخنان آن پرداخته است (همان، ص ۱۶۰).

معتزلیان متأخر، همچون ابوعلی، ابوهاشم و عبدالجبار، قریشی بودن را شرط دانسته‌اند. آنان در توجیه این برداشت به احادیثی از پیامبر استناد جسته‌اند که در آن شایستگی قریش برای امامت را یادآور شده است. همچنین اجماع صحابه را گواه درستی ادعا خود دانسته‌اند (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴). از دیدگاه آنان علت تقدم قریش خویشاوندی با پیامبر ﷺ نیست، بلکه آسان‌تر بودن دسترسی به فردی با همه شرایط لازم برای امامت در بین ایشان است. همچنین با توجه به جایگاه والای قریش نزد مسلمانان، اعتماد و یگانگی مردم به آنان بیشتر است (همان، ص ۱۶۲).

«امامت مفضول» آخرین بحثی است، که معتزله پس از بیان ویژگی‌ها و شرایط به آن پرداخته‌اند. این بحث در پاسخ به این پرسش طرح می‌شود که آیا باید فردی به امامت برگزیده شود که در برخورداری از این ویژگی‌ها و شرایط، سرآمد و برترین افراد روزگار خود باشد یا می‌توان فردی را، که دست‌کم در برخی از این ویژگی‌ها از دیگران پایین‌تر یا «مفضول» است، را به امامت برگزید. اندیشمندان معتزلی، به جز معدودی از افراد همچون جاحظ، در این بحث با پذیرش امامت مفضول راه خود را از شیعه جدا



کرده‌اند. به اعتقاد آنان هرگاه کسی از نظر فضل در مرتبه فروتری باشد، ولی از توانایی بیشتری برای رهبری برخوردار و یا از دانش بیشتری در امور سیاسی بهره‌مند و یا گرایش مردم به او افزون‌تر باشد، انتخاب او برای امامت به مصلحت نزدیک‌تر است (همان، ص ۱۶۶). بر همین اساس معتزلیان بغداد اساس امامت ابوبکر را - با وجود فضل و برتری علی علیه السلام - پذیرفتنی می‌دانستند و تقدم او بر علی علیه السلام را همسو با مصلحت ارزیابی می‌کردند (همان، ص ۱۶۷).

استناد به مصلحت در توجیه امامت مفضول نشان می‌دهد که از دیدگاه معتزله انجام مسئولیت‌های امامت اولویت و اهمیت بیشتری نسبت به ویژگی‌هایی همچون فضیلت دینی او یا بهره‌مندی از ثواب در پیشگاه خداوند، دارد. عبدالجبار دیدگاه معتزله را چنین جمع‌بندی کرده است:

افضل بودن، از شرایط ضروری برای امام نیست و تنها عامل ترجیح دهنده قلمداد می‌شود، بنابراین هرگاه در فرد مفضول یک ویژگی یافت شود که او را برتری بخشد و توانمندتر کند، او به پیروی سزاوارتر است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۲۲۹).

بر اساس دیدگاه معتزله، موارد تقدم مفضول را می‌توان چنین برشمرد: (۱) برتری در دانش سیاسی و فقهی لازم برای امامت؛ (۲) برخورداری از جرئت و شهامت بیشتر نسبت به فرد افضل؛ (۳) قریب‌تر بودن؛ (۴) نامدارتر بودن؛ (۵) محبوبیت و گرایش بیشتر مردم به او؛ (۶) غایب بودن یا در دسترس نبودن فرد افضل (همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

مفهوم مصلحت افزون بر توجیه امامت مفضول، وظایف و قلمرو اقتدار او را نیز تعیین می‌کند.

۴.۴: وظایف و قلمرو اقتدار امام

از دیدگاه معتزله حکومت نسبت به تأمین و پاسداری از مصالح دنیوی و دینی جامعه مسئولیت دارد و دامنه وظایف و اقتدار امام بسیار گسترده و فراگیر است. قلمرو اقتدار امام حوزه دینی و دنیوی را در بر می‌گیرد و بر اصل «جلب مصالح و درء مفاسد» استوار است. عبدالجبار بر اساس این اصل، وظایف و اختیارات سیاسی امام را به دو بخش دینی و دنیوی تقسیم کرده، توجه به دو امر را در انجام آنها بر امام لازم دانسته است: الف) آنچه به سود منجر می‌شود؛ ب) آنچه از زیان باز می‌دارد. از دیدگاه

او دامنه اقتدار امام مواردی را در بر می‌گیرد که سود و زیان آن عمومی باشد و از قلمرو خصوصی فراتر رود؛ زیرا اختیار افراد برای کسب سود و دفع زیان محدود است. بنابراین:

هر آنچه کوشش برای انجامش برای فرد جایز نباشد و یا توان تصرف در سود و زیان آن را نداشته باشد و نیز آنچه که سود و زیان آن به همگان باز می‌گردد، در قلمرو اقتدار حکومت و امام جای می‌گیرد (العمار، ۱۹۷۷، ص ۱۳-۱۴ به نقل از عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۹۷).

بر اساس این، وظایف دولت را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: نخست آنچه دستگاه حکومت موظف به انجام آن است، دوم آنچه انجام آن وظیفه شخص امام است. حکومت در چارچوب اصل به دست آوردن سود و جلوگیری از زیان، موظف به انجام هر آن چیزی است که فراتر از توانایی افراد است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، ص ۱۹۴-۱۹۵). وظایف و اختیارات اختصاصی امام به چند بخش سیاسی، قضایی، اقتصادی و نظامی قسمت می‌شود. از نظر سیاسی امام در رأس هرم قدرت قرار دارد و مشروعیت همه نهادها و کارگزاران به او وابسته است؛ از این رو انتصاب فرماندهان، حکمرانان، قاضیان و کارگزاران تنها به او اختصاص دارد. همچنین حل و فصل منازعات و برپایی حدود و اجرای مجازات نیز وظیفه امام و کسانی است که او منصوب می‌کند. اداره اموال عمومی، توزیع بیت المال و دارایی‌های کودکان بی سرپرست، دیوانگان و کسانی که ممنوع از تصرف هستند نیز وظایف اقتصادی امام را تشکیل می‌دهد. با وجود مصلحت، امام حتی می‌تواند در حوزه مالکیت خصوصی دخالت کند و دارایی افراد را به تصرف دولت درآورد. در نهایت دفاع از دولت در برابر هجوم بیگانگان و جهاد با غیرمسلمانان و کشتن مرتدان بیانگر وظایف نظامی امام است (همان، ص ۱۹۵-۲۰۰).

در این قسمت، اندیشه سیاسی معتزله همسویی با ساخت اقتدارگرایانه دولت عباسی را بازتاب می‌دهد. با وجود این، آنان در راستای محدود کردن دامنه قدرت حاکم پیشنهادهایی ارائه می‌کردند: الف) با استناد به حدیث «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» اطاعت از امام را منوط به سازگاری اقدامات او با دستورها و احکام



شرع می‌دانستند. ب) خلع و امام را در برخی شرایط مطرح می‌کردند که این شرایط عبارت بودند از: فسق آشکار، نقص عضو، ترک عدالت و گرایش به ستم، و ناتوانی از انجام کارها و وظایف. ج) امام را به رعایت حقوق مردم فرامی‌خواندند و از فاصله گرفتن از مردم باز می‌داشتند. جاحظ بر اساس حدیثی از پیامبر قرار دادن دربان و حاجب را ناروا شمرده و رسم پرده‌داری را غیر عادلانه خوانده است (همان، صص ۲۰۲-۲۰۳ و ۲۰۱-۲۱۱).

معتزله عزل امام را در صورت از دست دادن شرایط، جایز دانسته و از قیام در برابر حکومت ستمگر دفاع کرده‌اند. با وجود این، دیدگاه آنان در مورد عزل امام نیز نخبه‌گرایانه است و تنها گروهی خاص از این حق برخوردارند. عبدالجبار این دیدگاه را چنین بیان کرده است:

مقصود ما از حق مردم در عزل و ارشاد امام، همه افراد و اقشار مردم نیست، بلکه گروهی از دانشمندان و آگاهانی است که ضمن شناختن مواضع خطا و مواقع هشدار به امام نزدیک و به حضورش آمد و شد دارند. از نظر ما هشدار و تنبیه اینان به منزله هشدار و تنبیه همه مردم است (همو، ج ۱۵، صص ۲۵۲-۲۵۳).

معتزله بر خلاف خوارج، از هر نوع قیام در برابر حکومت پشتیبانی نکرده‌اند و آن را در صورتی جایز دانسته‌اند که امکان پیروزی آن بیشتر باشد. به نظر عبدالجبار: هرگاه مسلمانی یارانی بیابد و گمان قوی پیدا کند که می‌تواند حاکمان را از ستم بازدارد، بر او جایز نیست که زمامداران جائر را رها کند، همچنان که حسن و حسین چنین کردند (همو، ۱۴۲۷، ج ۲، صص ۵۷۴-۵۷۵).

معتزله قیام مسلحانه را به وجود رهبری دادگر، تشکل، سازماندهی و برخورداری جنبش از امکانات لازم برای پیروزی مشروط کرده‌اند (العماره، ۱۹۷۷، صص ۲۱۳).

اندیشه سیاسی معتزله، با وجود تأکید بر قراردادی و انتخابی بودن امامت و پذیرش امکان برکناری از این مقام در صورت از دست دادن شرایط و شناسایی حق ایستادگی و قیام برای مردم، در مجموع الگویی نخبه‌گرایانه از نظام سیاسی را بازنمایی می‌کند. از این نظر می‌توان آن را همچون اندیشه سیاسی ابن مقفع، همسو با ساختار قدرت حاکم در آن دوران دانست. در این الگو امام در رأس هرم قدرت، مسئولیت و اختیار اداره امور دینی و دنیوی را بر عهده دارد. در انجام این مسئولیت او موظف به

بهره بردن از دانش، تخصص و مهارت دیگران و مشورت با خبرگان است. خبرگان که اهل حل و عقد هستند، مسئولیت تشخیص فرد شایسته برای امامت و برگزیدن و نظارت بر وی و برکناری او در صورت از دست دادن شرایط را دارند. این الگو را از یک سو می‌توان نشان دهنده محدودیت‌هایی عقلانیتی دانست، که اندیشه معتزلی بر آن استوار بود، و از سوی دیگر بازتاب شرایط و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی قلمداد کرد، که ساختار عمومی قدرت در آن دوران پدید آورده بود. عقل اعتزالی گرچه خوش درخشید، ولی به علت محدودیت‌های درونی‌اش، در چالش و ستیز با اشاعره به زوال گرایید.

نتیجه

معتزله از نخستین جریان‌های فکری در تمدن اسلامی بودند که در فهم و دفاع از دین از عقل یاری جستند و نهال خردگرایی را بارور ساختند. آنان در رویارویی اهل حدیث و اهل رأی، جانب گرایش اخیر را گرفتند و کوشیدند تا دین را با عقلانیتی، که تحت تأثیر دو فرهنگ ایران و یونان به تمدن اسلامی راه یافته بود، آشتی دهند؛ از این رو می‌توان آنان را نخستین روشنفکران این تمدن نامید. آنان توانستند راهی میانه در بین جریان‌های فکری دوران خود تأسیس کنند، که از خشونت خوارج و بی‌قیدی مرجئه به دور باشد. این شیوه از تفکر، دستاوردهای مهمی در حوزه اعتقادات و سیاست در پی داشت که آموزه اختیار و آزادی مسئولانه از برجسته‌ترین آنها است.

بنیاد اندیشه معتزله، که به «اهل العدل و التوحید» نیز شناخته شده‌اند، بر اعتبار عقل و تقدم آن بر نقل و سمع استوار است. تأکید معتزله بر جایگاه و نقش عقل تا آنجا پیش رفت، که به طرح آموزه «شریعت عقل» در آثار برخی از آنها انجامید. شریعت عقل، نقش و کارکرد عقل در فهم تکالیف را برجسته می‌کند و نقش نصوص دینی و دلایل سمعی را به یاری دادن و کمک کردن به عقل در ایفای نقش خود محدود می‌کند. این دیدگاه به تدریج دستخوش تحول شد و معتزلیان متأخر در راه محدودیت گستره عقل گام برداشتند. الاهیات تنزیهی، تأکید بر اصل عدل و دفاع از اندیشه اختیار دستاوردهای مهم عقل‌گرایی معتزله است که اندیشه سیاسی این مکتب



بر بنیاد آن شکل گرفت.

آزادی و اختیار، پس از عقل‌گرایی، دومین بنیاد فکری این مکتب را تشکیل می‌دهند. معتزله بر پایه اصل عدل، جبرگرایی را رد و نقش اصلی را در انجام کارها به اراده انسان می‌دهند. از دیدگاه آنان انسان نه تنها فاعل حقیقی کارهای خویش، بلکه خالق و پدیدآورنده آنها نیز هست. به اعتقاد آنان اختیار انسان بر استقلال در اراده و قدرت استوار است. اختیار به معنای رهایی از هرگونه قید و بند نیست، بلکه با مسئولیت همراه است. بر اساس این، انسان در اصل موجودی مکلف و مسئول است؛ زیرا تکلیف بر پایه حسن و قبح استوار است و انسان در پرتو خرد، حسن و قبح کارها را درمی‌یابد و موظف به رعایت آنها است. پذیرش اختیار و مسئولیت در چارچوب اصل عدل، راه معتزله را برای شناسایی آزادی سیاسی و اجتماعی هموار کرد و به تفسیری سیاسی از اصل امر به معروف و نهی از منکر نزد آنان، انجامید.

امر به معروف و نهی از منکر، پنجمین اصل اعتقادی معتزله است که جایگاهی مهم در اندیشه سیاسی آنان دارد. آنان در پرتو این اصل مخالفت و مبارزه با حاکم ستمگر را از وظایف عمومی می‌دانند و از قیام در برابر او پشتیبانی می‌کنند. آنان در توجیه وجوب قیام مسلحانه در برابر نظام ستمگرانه، افزون بر کتاب و سنت، به سخنان امام علی علیه السلام استناد می‌جویند. از دیدگاه آنان، قیام در برابر حاکم جائز به شرایطی، همچون رهبری فرد عادل، و چشم‌انداز روشن برای پیروزی، بستگی دارد. توجیه مخالفت و قیام در برابر فرمانروای ستمگر در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر، این اصل را با امامت پیوند می‌زند.

معتزله با تکیه بر دو اصل اختیار و عدالت، نظریه انتخابی را درباره امامت مطرح کردند. در طرح این نظریه آنان، هم با نظریه امامت شیعی و هم با برخی از دیدگاه‌های اهل سنت، مرزبندی داشتند. آنان برخلاف امامیه امامت را نهادی قراردادی با هدف تأمین مصالح دنیوی معرفی می‌کردند. معتزله هرچند در مورد دلیل وجوب امامت اختلاف نظر داشتند، در مورد چگونگی و شیوه تعیین امام، بر بیعت و اختیار اتفاق نظر داشته، شورا و انتخاب را تنها راه دستیابی به آن دانسته‌اند. انتخابی دانستن امامت به معنای پذیرش رأی همگانی، همچون دموکراسی‌های امروزی، نیست، بلکه انتخاب امام توسط کسانی است که توانایی تشخیص فرد شایسته برای

امامت را دارند. بنابراین نظریه امامت انتخابی معتزله نخبه‌گرایانه است. در مورد ویژگی‌های امام، افزون بر شرایط عمومی، آنان بر سه ویژگی عدالت، علم و اجتهاد تأکید می‌کردند. از نظر آنان امامت مفضول نیز درست است؛ یعنی لازم نیست امام در برخورداری از این ویژگی‌ها از همه برتر باشد. قلمرو اقتدار امام حوزه دینی و دنیوی را در بر می‌گیرد و بر اصل «جلب مصالح و درء مفسد» استوار است. با وجود مصلحت، امام حتی می‌تواند در حوزه مالکیت خصوصی دخالت کند و دارایی افراد را به تصرف دولت درآورد. با وجود این، معتزله دامنه قدرت حاکم را به شریعت محدود و حق برکناری و قیام در برابر او را با از دست دادن شرایط شناسایی می‌کردند. گفتنی است که برداشت آنان در این مسئله نیز نخبه‌گرایانه بود؛ زیرا تنها گروهی خاص را از این حق برخوردار می‌دانستند و قیام را به وجود رهبری دادگر، تشکل، سازماندهی و برخورداری جنبش از امکانات لازم برای پیروزی، مشروط می‌کردند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران: طرح نو.
۲. البصری المعتزلی، ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب (۳۸۴ق)، *المعتمد فی اصول الفقه*، دمشق: المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربیه.
۳. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴ش)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹ش)، *تکوین عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
۵. _____ (۱۳۸۹ش)، *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر؛ روشنفکران در تمدن عربی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
۶. الراوی، عبدالستار عزالدین (۱۹۸۲)، *ثورة العقل دراسة فلسفیه فی فکر معتزله بغداد*، بغداد: دارالرشید.
۷. زینه، حسنی (۱۹۷۸)، *العقل عندالمعتزله: تصورالعقل عندالقاضی عبد الجبار، بیروت: دارالافاق الجدیده.*
۸. شفیعی، محمود (۱۳۸۶)، *آزادی سیاسی در اندیشه‌های شیعه و معتزله*، قم: قلم نو.
۹. شهرستانی (۱۳۸۱ق)، *ملل و نحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. عبدالجبار ابن احمد همدانی اسدآبادی (۱۴۲۲ق)، *شرح اصول الخمسه*، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. _____ (۱۹۶۵)، *المعنی*، تحقیق محمد النجار و عبد الحلیم النجار، قاهره: دارالمصریه للتالیف و الترجمه.
۱۲. _____ (۱۴۲۷)، *تشییث دلائل النبوه*، تصحیح عثمان عبدالکریم، قاهره:



دارالمصطفی.

۱۳. العماره، محمد (۱۹۷۷)، *المعتزله و الثوره*، بیروت: المؤسسه العربيه للدراسه و النشر.

۱۴. _____، (۱۹۸۸)، *المعتزله و مشكله الحریه الانسانیه*، الطبعة الثانيه، بیروت: مؤسسه العربيه للدراسات و النشر.

۱۵. مراد، سعید (۱۹۹۲)، *مدرسه البصره الاعتزاليه*، قاهره: مكتبه الانجلو المصریه.

۱۶. محسن، نجاح (۱۳۸۵ش)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: انتشارات علمی فرهنگي.

۱۷. میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۳ش)، «زوال عقل در مکتب اعتزال»، *مهرنامه*، سال پنجم، شماره ۳۴.

