

بررسی اهداف و اصول تربیت سیاسی بر مبنای اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله

گلناز عالم‌گرد *

کامران جباری **

دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۲۰

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۲۵

چکیده

جریان معتزله در فرایند تربیت از جمله تربیت سیاسی، تأثیر فراوانی داشته‌اند. تربیت اعتزالی، بر عقل، عقلانیت، آزادی و اختیار انسان تأکید دارد. لذا عقل و اختیار انسان، محور هستی‌شناسی معتزله است. این تحقیق، جنبه کیفی دارد و روش پژوهشی آن توصیفی - تحلیلی و روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. نتایج تحقیق مبین آن است که معتزله قائل به توانایی عقل و اختیار انسان هستند و اختیار داشتن انسان بدان معناست که وی دارای قدرت تعقل و تفکر است. در کارهایش می‌اندیشد و سپس یکی از آنها را بر سایر کارها ترجیح می‌دهد و دارای این توانایی است که خودش مسیر و هدف درست را انتخاب کند. همچنین اعتقاد به توانایی عقل و اندیشه انسان در انتخاب و انجام امور، فرایند تربیت را عقلانی می‌دانند و به نوعی انسان‌گرای خردگرا هستند. عناصری نظیر: حاکمیت، امر به معروف و نهی از منکر و اصل «منزله بین‌المنزلین»، عناصری هستند که شاکله اصلی بنیادهای فکری در تربیت سیاسی و اجتماعی معتزله را تشکیل می‌دهند و اطاعت از حاکم در این گفتمان، فرض است و انقلاب علیه حاکم را رد می‌کنند و آن را تنها در کفر آشکار و یا انکار یکی از ضروریات دین مجاز می‌شمارند و اغلب نیز، به صبر و تغییر مسالمت‌آمیز فرامی‌خوانند. از نگاه معتزله، مهم‌ترین اهداف تربیت سیاسی عبارت است از: پرورش قدرت آزادی و اختیار و مسئولیت در فرد، رشد سیاسی، تربیت انسان آزاداندیش و پرورش روح عدالت‌خواهی و همچنین مهم‌ترین اصول تربیت سیاسی عبارت است از: تکیه بر عقل و توانایی‌های شناختی انسان، آزادی و انتخاب، مسئولیت، اصل مشارکت در فرایند سیاسی و اصل توأم‌بودن علم و عمل.

کلیدواژه‌ها: عقل؛ معتزله؛ تربیت سیاسی

* دانشجوی کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، دانشگاه پیام نور

golnaz.alamgard@gmail.com

** نویسنده مسئول: استادیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه پیام نور، تهران

kamranjabari@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

تربیت سیاسی به‌عنوان زیرمجموعه تربیت اجتماعی از اهمیت بالای برخوردار است. تربیت سیاسی و مدنی یکی از ابعاد مهم تعلیم و تربیت است؛ چراکه تداوم جامعه تاحدزیادی به این بعد از تربیت، بستگی دارد. تربیت اجتماعی و به‌طور خاص تربیت سیاسی، با ایجاد دلبستگی و وابستگی نسل نو به ارزش‌ها، افکار، نگرش‌ها و رفتارهای سیاسی مورد نظر، امکان تداوم، حفظ و استمرار حاکمیت سیاسی را فراهم می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت تعلیم و تربیت از طریق فرایند سیاسی، علاوه بر انتقال گرایش‌ها و الگوهای فکری و رفتارهای خاص که در چارچوب سنت‌های رایج هستند، نقش انتقال اقتدار سیاسی و عضوگیری برای نظام سیاسی و حکومت را نیز ایفا می‌نماید (مرزوقی، ۱۳۸۴: ۹۵). معتزله از نام‌آورترین جریان‌های فکری - مذهبی است که به عقل‌ورزی در حوزه معارف دینی شهره‌اند. این جریان کلامی تقریباً در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری قمری، در کشاکش رویارویی‌های فکری و مذهبی بین جریان‌های مطرح آن روزگار یعنی اهل حدیث، خوارج مرجئه، قدریه، مجبره و مجسمه، بیرون از دایره پیروان اهل‌بیت پدید آمد. ملاک معتزلی‌بودن باور به اصول پنج‌گانه معروف این مذهب است (خیاط، ۱۹۸۸: ۱۸۹ - ۱۸۸). به‌بیان‌دیگر، معتزله نحله کلامی بودند که با اصولی مثل عدل، منزله بین منزلتین و وعد و وعید، همچنین با اعتقاد به اصل حسن و قبح عقلی شناخته شده‌اند و همچنین امر به معروف و نهی از منکر از اصول مهم اعتقادی، سیاسی و اجتماعی معتزلیان است، تا آنجا که برخی، اقدام تا سرحد قیام علیه ظالم را موقوف به وجود و حضور امام (حاکم) نمی‌دانند. معتزله در حقانیت خود به کتاب خدا و سنت پیامبر تمسک جستند. آنها آیاتی را که در آن کلمه اعتزال وجود داشت و آیاتی شبیه: *وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا* (مزم: ۱۰)، اشاره بر اعتزال خود دانستند. این فرقه مذهبی، شیوه التقاطی و تاحدودی تدافعی بنیاد نهادند. بدین معنا که برخی از مبادی قدریه (مانند قدرت بنده بر خلق افعال خود و عدم جواز صدور شر از خدا، و قول به خلق قرآن) را با برخی از مبادی جبریه (مانند اعتقاد به تنزیه یعنی تعطیل همه صفات خدا به‌جز فعل و خلق) گرفتند و آن را به صورتی عقلی و منطقی در هم آمیختند و دو قضیه عدل و توحید را نیز بر آن افزودند و از اینجا بود که اصحاب این فرقه به اهل عدل و توحید شناخته شدند و چون خدای تعالی را از صفات جسمانی منزّه می‌دانستند به معطله نیز مشهور شدند. این فرقه اندیشه‌های اسلامی را با عقلانیت تفسیر کردند؛ چراکه عقل را

مهم‌ترین ابزار شناخت در حوزه‌های معرفت‌شناسی دینی، نظری و اعتقادی می‌دانستند. معتزله، نخست یک اندیشه فکری و مذهبی بود، اما سپس شکل سیاسی پیدا کرد. سیاسی شدن معتزله ریشه در اعتقادات و برداشت‌های خاصی داشت که آنان از عقاید خویش ارائه می‌دادند (شهرستانی، ۱۳۶۷: ۳۴ - ۱۹). این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی، رویکرد عقلی و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه معتزله را مورد بررسی قرار داده است و در این راستا به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که باتوجه به عقل‌گرابودن این مکتب چه تأثیری در فرایند تربیت سیاسی داشته و دلالت‌های آن به تربیت سیاسی کدام است؟

روش‌شناسی پژوهش

باتوجه به ماهیت و کیفیت، این پژوهش، توصیفی - تحلیلی (تحلیل اسنادی) است و باتوجه به موضوع پژوهش، که جایگاه عقل در آرای معتزله و بررسی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی و تبیین اهداف تربیت سیاسی است، در زمره پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و ابزار آن نیز ابتدا با استفاده از منابع علمی اعم از کتاب، مقاله و... به صورت نمونه‌گیری هدف‌مند اقدام به جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات لازم برای توصیف دیدگاه‌های این فرقه کلامی شده است و سپس با نگاهی تحلیلی - استنباطی به تبیین اهداف تربیت سیاسی دیدگاه‌های مورد مطالعه پرداخته شده است.

محوریت عقل نزد معتزله

عقل را در حوزه فلسفه می‌توان از بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرد. در اندیشه اعتزالی نیز عقل جایگاه ویژه‌ای داشته است. هرچند معتزله به عنوان یک جریان کلامی است، اما از نظر این فرقه، عقل جایگاه هستی‌شناختی داشته و در حوزه معرفت نیز ابزاری بی‌بدیل 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 مجموعه‌ای از دانش‌های اولیه است که غالباً به اضطرار برای افراد حاصل می‌شود و همه عقلا 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"

(قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۳۷۸ - ۳۷۵). در آن معنا و ماهیت، عقل مورد نظر معتزله را به خوبی تشریح کرده است. این مجموعه از علوم از نظر قاضی عبدالجبار، در اصطلاح، کمال عقل خوانده می‌شود؛ بدان روی که با وجود آنها، تکلیف حسن پیدا می‌کند و اگر این مقدار از علوم برای انسان حاصل شود (کمال عقل) نظر و استدلال برایش ممکن می‌گردد. وی برای حصول کمال عقل هر نوع دانستی را که در ادای تکلیف از حیث علم و عمل دخالت دارد، لازم می‌داند و علومی را که در این زمینه مدخلیتی ندارند، با کمال عقل بی‌ارتباط می‌شمارد (همان: ۳۸۰). عقل در نزد معتزله، عقل قوه‌ای در نفس که کار ادراک و استنتاج را انجام دهد، نیست، بلکه عقل از نظر آنها، خود علم است و از آن روی، عقل خوانده شده است که انسان را از انجام کارهایی که که مجنون خود را از ارتکاب آنها باز نمی‌دارد، مانع می‌شود (همان، حسنی زینت، ۱۹۸۷: ۳۳). البته نه هر نوع آگاهی و علمی، بلکه مرتبه‌ای از آن که کار قبیح و دعوت کننده به سوی کار نیکو شود و نظر و استدلال بدان میسر شود و به واسطه آن، تمکن از کسب علوم و ادای تکالیف حاصل شود. در تعریف عقل به ابوالهدیل علاف نسبت داده شده است که آن را به صورت علمی بدیهی توصیف کرده است که انسان به واسطه آن بین خود و چهارپا، بین زمین و آسمان و این گونه امور، فرق می‌گذارد و توانایی کسب علم را دارد، به ایشان ایراد شده است که عقل را یک نوع حس دانسته که امور را می‌فهمد (اشعری، ۱۳۶۲: ۴۸۰). گویا سطح عقل را پایین تر از درک والای بشری قرار داده است. جایی ضمن اینکه معنای لغوی عقل را منع دانسته، علم را از همین جهت (منع بودن) عقل نامیده است (اشعری، ۱۳۶۲: ۵۲۶). قاضی عبدالجبار عقل را چنین تعریف کرده است: الوصول الی نهایت المطلوب و الخلاص من نهایت المحذور (القاضی عبدالجبار، ج: ۱۴) و ماهیت عقل را عبارت می‌داند از «جمله منالعلوم مخصوصه، متی حصلت (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۷۶). قاضی عبدالجبار حقیقت نظر را نظر قلب دانسته و بیان کرده است که نظر قلب همان فکر است، زیرا کسی که با قلبش نظر می‌کند، فکر می‌کند، با قلب خود نظر می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۴). او حقیقت نظر را متولد از علم بیان کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۱۱) که بیانگر نظر معتزله در تولید علم از طریق نظر و فکر است، بنابراین، او بین علم و عقل تفاوت قائل شده است و توصیف علم را به عقل از باب تشبیه دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۱۶). جوینی معتقد است معتزله، عقل را راه رسیدن به درک واجبات می‌دانند که از جمله این واجبات، نظر است، بنابراین، نظر را نزد عقلا که همان تفکر

و تدبیر باشد، طبق نظر معتزله درباب عقل، بیشتر کارکردهای عقل از قبیل نظر، تفکر، تدبیر، علم و... مدنظر است و کم‌تر مراد بیان ماهیت و تعریف خود عقل است. هرچند گاهی تعریف‌های لغوی نیز برای عقل بیان شده است. این جرگه 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، به ویژه ساختارهای دموکراتیک هماهنگ سازند. 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 بهره گیرد و ساختار سیاسی و اجتماعی مدنظر خود را برای نیل به سعادت و حداکثر بهره‌مندی از نعمات خداوندی تدبیر کند (احمدوند، ۱۳۸۸: ۶۲).

میانی اندیشه‌های سیاسی معتزله

در خصوص اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی معتزله باید گفت که منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود، نیست، بلکه شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی می‌شود که مستقیماً در حوزه مسائل ایمانی نیست. از میان اصول پنجگانه معتزله یک اصل آن مستقیماً به مسایل سیاسی و اجتماعی مرتبط است و آن «اصل امر به معروف و نهی از منکر» است. البته امر به معروف و نهی از منکر از ضروریات اسلام نیز می‌باشد؛ اختلافی که هست 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 براین 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 بشورند (برنجکار، ۱۳۸۴: ۳۱).

اصل دیگر که می‌توان آن را از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله و از ویژگی‌های مکتب اعتزال دانست، گرایش نظری به مواجهه عملی با حاکمان ناشایست 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 دارد و حتی ممکن است توجیهی برای انقلاب باشد (سبحانی، ۱۳۷۳). معتزله امر به معروف و نهی از منکر را بر دو دسته تقسیم می‌کنند: «نوع اول یا نوع خاص که ویژه پیشوایان و فرمانروایان است و نوع دوم که شامل همه مردم می‌شود و همه باید بدان اقدام کنند. اجرای حدود، دفاع از مرزها و دولت، حفظ اساس اسلام، تجهیز سپاه و... بر حکمرانان تعلق دارد و اموری که در توانایی افراد است و می‌توانند در آن تأثیرگذار باشند مانند: نهی از شراب‌خوری، زنا و... بر همگان واجب شمرده شده است؛ هرچند که در همه این موارد مراجعه به حاکم و دولت، شایسته‌تر است» (محسن، ۱۳۸۵: ۶۴). مبنای این توضیح این است که زندگی اجتماعی انسان بدون وجود حکومت و تدبیر جمعی سامان درستی نمی‌یابد. حکومت سازوکار اراده خردمندانه 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 نهداده 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 (عثمان، قاضی القضا: ۲۲۸-۲۲۷).

اصل منزله بین‌المنزلتین: یعنی فاسق، 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 اگرچه به طور مستقیم اثرات اجتماعی ندارد، ولی استفاده از آن در مسائل اجتماعی بازتاب دارد. ابتدا باید دانست این اندیشه، اندیشه‌ای میانه‌ای در 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 عداد کافران قرار می‌گیرد (همان منبع). 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 معتزله بسیار به سود افراد فاسد به‌ویژه حاکمان تبه‌کار جامعه آن روز بود. مرجئه صریحاً اعلام می‌کردند: پیشوا هرچند گناه کند، مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است

(مطهری، ۱۳۷۹: ۳۰). درحقیقت، المنزله بین‌المنزلتین، یک موضع‌گیری سیاسی است که شروع این بحث به مرتکبین گناهان کبیره از کارگزاران، والیان و امیران امویه برمی‌گشت. مندرج‌بودن این اصل تحت مباحث عدل نزد معتزله به صورت مشخص و مؤکد، بر بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار 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. پس مسئله درابتدا به صورت سیاسی ظاهر شده و آنگاه عمومیت و اطلاق یافت. حکم معتزله در مورد مرتکب کبیره، دلالت بر اثبات مخالفت موضع آنان با مرتکبین کبیره می‌کند. آنگاه مرتکب کبیره را فاسق فاجر دانسته‌اند که اگر بدون توبه بمیرد، در عذاب جاودان خواهد بود. این نتایج سیاسی ایجابی که معتزله آنها را بر ظهور فسق مرتکب کبیره مترتب کرده است، تأکید بر اشتباه کسانی است که فکر کرده‌اند، المنزله بین‌المنزلتین نزد واصل بن عطا و عمرو بن عبید تمثیل در وضعیتی میانه همانند بی‌طرفی بین دو رأی متعارض است. رأی خوارج و رأی اهل سنت و این نتیجه موضع میانه بوده است و بی‌طرفی در نزاع سیاسی که به صورت شدیدش بین دو فرقه متنازع وجود داشته است (نلینو، ۱۹۶۵: ۱۸۱). 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 در مورد معاویه این اصل را مطرح کردند و سرانجام، بابت‌گیری از این اصل به فسق معاویه حکم داده، او را از مرتکبان گناهان کبیره دانسته‌اند. زیرا با ارتکاب گناهان کبیره، حاکم شرایط خود را در مورد تصدی حکومت جامعه اسلامی از دست می‌دهد (محسن، ۱۳۸۵: ۵۷).

اصل وعد و وعید: «وعد، عبارت از خبری است که متضمن نفع کسی باشد که بدو وعده داده شده باشد، خواه فرد شایسته چنین نفعی باشد و خواه از طریق عنایت و تفضل بدو رسد. خداوند به کسی که از وی اطاعت کرده، وعده ثواب داده است و چنین کسی شایسته ثواب است» (قاضی عبدالجبار به نقل از محسن، ۱۳۸۵: ۶۰)؛ بنابراین، وعد یعنی مؤده دادن 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» (همان: ۶۰). بنابراین، وعید یعنی ترسانیدن از عذاب دوزخ است. معتزله معتقدند عذاب خداوند ثابت است، مگر اینکه گناهکاران پیش از مرگ توبه کنند، در این صورت، خداوند از

گناهانشان درمی‌گذارد. باید دانست که وعد و وعید فرع اعتقاد معتزله بر عدل است؛ نه اصلی مستقل (مشکور، ۱۳۶۸: ۲۰). 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. بی‌گمان وقتی مکلف بداند که خداوند در هر صورت کیفری را که وی مستحق آن است، در مورد او اعمال می‌کند، به انجام واجبات و اجتناب از گناهان کبیره شایق خواهد شد» (قاضی عبدالجبار به نقل از محسن، ۱۳۸۵: ۶۰). بنابراین اصل وعد و وعید، حاکمان ستمگر گمان نبرند که سرکشی آنها با عفو و گذشت خداوند مواجه خواهد شد؛ تاجایی که 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، ۱۳۸۵: ۶۲ - ۶۰).

امامت: احساس آزادی و اختیار سیاسی و اجتماعی

ناشی اکبر، رویکرد معتزلیان به مقوله امانت را در دو طبقه جای داده است: گروهی به وجوب آن روی دارند و بر امت اسلامی، نصب امام را به حکم دینی واجب می‌دانند و گروهی دیگر مسلمانان را در گزینش امام، مختار می‌دانند (جاحظ، ۱۹۸۷). 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 رأی 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 (همان منبع). بنابراین، همگان در این مقوله اشتراک می‌یابند، هرچند به زعم وی، رویکرد معتزله، گاهی در چگونگی وجوب امامت که آیا شرعی است یا عقلی با هم تباین می‌یابند. 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 (حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰). باین توضیح که معتزله وجوب امامت را تابع وجود مصالح و مضار دنیوی می‌دانند؛ چراکه مکلفین را از درافتادن در قبايح عقلی دور می‌سازد (حسینی، ۱۴۰۹).

تقدم افضل یا فاضل

وجوب امامت یا جواز امامت فاضل (خطیب بغدادی، ۱۹۹۷)، از مقولات مهم اندیشه سیاسی

متکلمان است. باقلانی بر افضلیت امام پای می‌فشرد، ولی ابن حزم به رد نظر او پرداخته و می‌نویسد: این سخن به دو برهان قطعاً باطل است: اول آنکه افضل جز به ظنی که از ظاهر امر حاصل می‌شود، عاید نمی‌شود و خداوند فرموده است: ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً (خیاط، ۱۹۸۸: ۱۸۹ - ۱۸۸) و دوم اینکه قریشیان در مشرق و مغرب و جنوب و شمال عالم پراکنده‌اند و راهی برای شناخت افضل آنان وجود ندارد و در بطلان گفته باقلانی همین بس که اصحابی که امامت حسن و معاویه را درک کرده و به آن اقرار کردند، در میانشان افضل از آن دو مثل سعد و سعید بن زید و ابن عمر وجود داشتند (الراوی، ۱۹۸۲). بی‌آنکه در این فراز بخواهیم نگاهی نقدی به گفته ابن حزم داشته باشیم، رویکر معتزلیان در باب امامت را پی‌می‌گیریم. دسته‌ای از معتزلیان مانند عمرو بن عبید و ابراهیم نظام به عدم جواز عقد امامت جز برای افضل باور دارند. با این رهیافت که پس از پیامبری، جایگاهی برتر از امامت نیست. از این رو، امام، همانند پیامبر باید از افضل مردم باشد تا بتواند به تأدیب امت پرداخته و تعالیم دینی را به آنان بیاموزد. بر این 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 بر آنند که پیامبر (ص) خود در مواردی مفضول را بر افضل مقدم داشته است، چنانکه عمرو عاص را در جنگ ذات السلاسل بر سپاهی ولایت داد که در میان آن، ابوبکر، عمر و ابو عبیده جراح هم حضور داشتند. 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 بدو واگذار کرد. اگرچه در میان آنان فردی افضل از او و داناتر وجود داشته باشد. به ادعای ناشی اکبر، واصل بن عطا و تمام معتزله بغداد بر این باورند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰). بدیهی است رویکردهای پیش‌گفته معطوف امامت، به معنای 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 (مقالات الاسلامیین، ج ۱: ۲). یادآوری این نکته بجاست که در مسئله امامت فقط جماعت مسلمانان اختلاف نداشته‌اند بلکه بین قائلین به عدل و توحید نیز اختلاف شده است. بعضی شیعیان امامیه نظر به عدل و توحید دارند و در ایستار آزادی و اختیار قرار دارند، ولی با معتزله در امامت اختلاف دارند (برخلاف معتزله) به وصیت و عصمت در امام

تمسک کرده‌اند. برای مثال، در این مورد، نظر شریف مرتضی علی‌بن‌حسین موسوی (۳۵۵ - ۴۳۶هـ) از بارزترین بزرگان شیعه در زمان خودش نظر به عدل و توحید داده و در این مورد تعدادی کتاب و رساله نوشته است.^۱ درحقیقت، کسانی که نظر به عدل و توحید داده‌اند، سپس برگشته و در امامت قائل به وصیت و عصمت با هم یا وصیت به‌تنهایی شده‌اند، این نظر با گفته ایشان در عدل متناقض است و با موضع آنها در مسئله آزادی و اختیار منافات دارد. از آن‌رو، کسی که می‌گوید انسان آزاد و مختار است، حق برگشت ندارد و نمی‌تواند آزادی و اختیار را به نفع برترین سلطه جامعه از انسان سلب کند و کسی که مسئولیت انسان را در کارهایش که در محدوده قدرت و توانایی اوست، می‌پذیرد، روا نیست که از نظر خود برگردد و نظام سیاسی و اجتماعی‌ای را که امام به‌وجود می‌آورد، امری صادر از غیر بشر بداند و انسان را مجبور به پذیرش آن کند. بنابراین، معتزله نمونه‌هایی از هماهنگی و انسجام فکری را در زمانی ارائه می‌کنند که اصحاب عدل از شیعه امامیه و زیدیه با تمایزاتی که در درجه و نسبت اختلاف این دو با هم دارند در آن شکست خورده‌اند. امامت در دیدگاه معتزله، مبحث بزرگ و مهمی است و ممکن است به‌صورت مستقل در بحث خاصی مطرح شود (ر.ک الاسلام و فلسفه الحکم). در اینجا قصد داریم مجموعه‌ای از مسائل و نصوصی را که در امامت مطرح کرده‌اند، از زاویه دلالت آن بر وجود ابعاد سیاسی برای اندیشه آزادی و اختیار، ارائه کنیم و از اهم این مسائل: طریق امامت است. 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، بشری بودن 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، قرینه بودن 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 به‌اجتهاد

۱- از مهم‌ترین آنها (انقاذ البشر من الجبر والقدر) است که در ضمن جزء اول (رسائل العدل والتوحيد) تحقیق و منتشر شده است و همچنین کتاب کتاب (امالی المرتضی) و (جمل اللم والعمل) تا آخر از تصانیف اوست.

و انتخاب بعد از شناخت صفات باشد، در نتیجه، ممتنع نیست که در مورد امام هم اینگونه باشد (قاضی، عبدالجبارین، ۱۳۸۵ ق: ۱۰۰). بدون تردید یکی از اصول خدشه‌ناپذیر جامعه مطلوب که بدون آن تکامل و تعالی امکان‌پذیر نمی‌باشد، وجوه آزادی‌های سیاسی است. در سایه آزادی، انسان‌ها هویت و شخصیت واقعی خود را بازیافته و خلاقیت‌ها و استعدادهایشان شکوفا می‌شود. نظام سیاسی نباید تحت هیچ عنوانی آزادی‌های سیاسی را محدود نماید. البته با افرادی که مخل نظم و امنیت اجتماعی شده‌اند باید برخورد شود.

افعال انسان

معتزله بر این مسئله باور دارد که انسان باید قدرت انتخاب یک فعل و فعل مقابل آن را داشته باشد؛ چرا که آدمی خالق افعال خویش است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا). این جریان فکری در بحث قدرت انسان و قدرت خداوند، بر قدرت انسانی تأکید داشته و معتقد است تعارضی میان قدرت خدا و قدرت انسان وجود ندارد، بلکه تابع دیگری است و سرانجام در تعاون با یکدیگرند. روابط آنها هم سلسله‌مراتبی و هم نسبتاً مبتنی بر استقلال است (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲). معتزله با تقسیم افعال انسانی، جایگاه شرع و اراده آدمی را نیز مشخص می‌کند. معتزلیان افعال انسانی را از جهت جایگاه آنان به سه گروه تقسیم می‌کنند: افعال عقلی، افعال شرعی و افعالی که قابل استفاده در توصیف افعال دیگرند و در ادامه برای افعال عقلی و شرعی جنبه تکلیفی قائلند و نه ضروری، چنانچه عقل به فاعل می‌فهماند که امامت باید به صاحبش بازگردانده شود و یا شکر نعمت را باید به‌جای آورد و در افعال شرعی نیز از روی شناخت قبلی خداوند و تأمل و استدلال صورت می‌گیرد هم، وضع به همین منوال است و بحث اطاعت متضمن اراده و اختیار و عاری از هرگونه اجباری است، لذا اعمال شرعی نیز در زمره تکالیف است و نه ضروریات (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲). معتزلیان با قراردادن قدرت اراده انسانی در کنار اراده الهی به دنبال حذف اراده یکی به نفع دیگری نیستند و خارج بودن افعال انسان را از حیطه اراده مطلقه الهی لازمه مختار بودن انسان دانستند. در نتیجه، انسان مشمول قضا و قدر الهی نبوده و انجام هر کار یا عدم انجام آن تنها براساس اراده انسان است. این نحوه نگرش به اراده انسانی و استطاعت در عمل ما را به سمتی از آزادی سوق می‌دهد.

مفهوم تربیت، تربیت سیاسی و اجتماعی از دیدگاه معتزله

برای مطالعه تربیت سیاسی نگاهی به مفهوم تربیت و چگونگی استفاده از آن در واژه ترکیبی

تربیت سیاسی ضرورت دارد. تربیت را رشد طبیعی و تدریجی و هماهنگ همه نیروها و استعدادهای آدمی دانسته اند (صدیق، ۱۳۵۱: ۱۹۴). واژه تربیت در لغت‌نامه دهخدا به معنای تعلیم و تربیت، آموختن، آگاهانیدن، به کسی چیزی آموختن و... آمده است. برخی متفکران برای تربیت، معانی دیگری ذکر کرده‌اند از جمله اتخاذ تدابیر مقتضی به منظور فراهم ساختن شرایط مساعد برای رشد و کمال (شکوهی، ۱۳۷۶: ۶). برخی دیگر از اندیشمندان بر این اعتقادند که تربیت از کلمه ربو گرفته شده و به معنای پرورش و رشد جسمی و غیرجسمی است (حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲: ۳۶۶). برخی دیگر آن را مترادف به فعلیت در آوردن و پروردن استعدادهای درونی می‌دانند (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۸). این گوناگونی معانی تربیت، درباره واژه سیاست نیز به چشم می‌خورد. گروهی سیاست را به منزله کوشش برای کسب قدرت (ارون، ۱۳۶۶: ۱۵)، گروهی دیگر به معنای مدیریت و تصمیم‌گیری (عبدالحمید، ۱۳۶۵: ۲۵) یا هدایت جامعه در جهت مصالح دنیوی و اخروی معنی کرده‌اند. برداشت‌های متفاوتی که از تربیت و سیاست می‌شود موجب می‌گردد تعریف دقیق، جامع و مانعی که همه صاحب‌نظران بر آن به اجماع برسند. برای این واژه ترکیبی دردسترس نیست، اما وقتی که کسی از تربیت سخن به میان می‌آورد، فرض اساسی او اصل تعلیم‌پذیری انسان است؛ یعنی می‌توان انسان را با استفاده از روش‌های درست، طوری تربیت کرد که بتواند استعدادهای خود را در مسیر کمال (یا هر مسیر از قبل تعیین شده دیگر) هدایت کند. بنابراین، مبنای اساسی در تربیت سیاسی، تعلیم‌پذیری سیاسی انسان‌هاست. تربیت سیاسی یعنی پرورش و شکوفاسازی استعدادهایی است که مربوط به بعد سیاسی انسان و ویژگی عمومی او، یعنی قدرت است. تا از این راه، متربی ضمن فهم و روابط قدرت و پیچیدگی نظام‌های سیاسی در درون شبکه وسیع قدرت، آگاهانه و فعال، عمل نماید. شئون قدرت، زمینه‌ها عوامل و موانع بسیار سهمگینی ایجاد می‌کند که انسان امروزی ناگزیر برای تربیت همه‌جانبه خود و شکوفاساختن فطریات خویش، نیازمند تدبیر و برنامه‌ریزی بسیار دقیق در جنبه‌های فردی و اجتماعی خواهد بود. بدین ترتیب انسان با استفاده از زمینه‌های قدرت به‌عنوان فرصت و با رفع موانع به‌عنوان آسیب زمینه‌های پرورش خود را فراهم می‌آورد (راه تربیت، ۱۳۸۷: ۶). (محسن، ۱۳۸۵: ۳ - ۱). پیدایش معتزله را نه قعاد سیاسی، بلکه منشأ آن را ارجاع به اختلافی می‌دهد که میان واصل و استادش درباره مرتکبان گناه کبیره پدید آمد و ریشه سیاسی داشت که آن متأثر از چالش‌هایی سیاسی در مورد مسئله امامت بود. از این منظر، واصل بنیانگذار معتزله بود که به وجوب اظهارنظر درباره

هر موضوعی همراه علت‌یابی و بیان دلایل عقلی اصرار می‌کردند و در عرصه سیاست موضع فعال داشت و آشکارا به قیام علیه ستمگر پای می‌فشردند. همچنان که امر به معروف و نهی از منکر، یکی از اعتقادات بنیادی سیاسی و اجتماعی آنان شمرده می‌شد (همان: ۳ - ۱). از سوی معتزله تعریف مشخصی درباره تربیت سیاسی ارائه نشده است، اما با توجه به آراء و نظرات آنها می‌توان تعریفی را استنباط نمود. وقتی انسان به عنوان موضوع تربیت مطرح می‌شود؛ لازم است به مفهوم انسان و توانائی‌ها و به‌ویژه قدرت شناخت و ابزار شناخت انسانی پردازیم که طبیعتاً آراء و جریان‌های فکری در اغلب موارد تحت تأثیر خویش قرار داده است. 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. معتزله به عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری عقل‌گرای اسلامی، تعریفی دقیق و متفاوت از سایر فرقه‌های اسلامی داده است؛ چنانکه از نظر ابوهدیل علاف «انسان همین شخص ظاهری قابل رؤیت است که دو دست و دو پا دارد...» (سعید اسماعیل و محمدجواد، ۱۳۸۴: ۲۰۰). روشن است که در این تعریف وی نظر به آیات قرآنی دارد که در جای جای قرآن به نحوه آفرینش مادی انسان اشاره شده است؛ مثلاً «ما انسان را از گل خشکیده‌ای آفریدیم» (رحمن، ۱۴). یا در آیات ۵ تا ۷ 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 می‌آید» که در این آیات و دیدگاه معتزلی علاف به‌ظاهر محسوس انسان تکیه شده که در امر تربیت بسیار مهم و بااهمیت است. این به معنای نادیده‌انگاشتن 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» (سعید اسماعیل و محمدجواد، ۱۳۸۴: ۲۰۱). زیدیه هم به عنوان یکی دیگر از جریان‌های عقل‌باور بین عقل و نفس تفاوت قائل است و اعتقاد به وجود هر دو در انسان دارند و معتقدند که «تأمل، عقل، تفکر در آفرینش است؛ از آن‌روی که حکمت و برکت است. حال آنکه نظر نفس، گمان و پندار و جستجو در پی مواضع شک و شبهه است» (همان: ۲۰۳). به واسطه وجود عقل از نظر جریان عقل‌گرا انسان موجودی مسئول و مکلف در کار خویش است. چون دارای قدرت و تعقل است، دارای قدرت تمیز نیز هست. عمل انسان ارتباط محکمی با تکلیف او دارد، همچنین فقط تأمل و اندیشه یا به عبارت بهتر تبت و اقرار زبانی نیست؛ چرا که 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 می باشد، 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، به‌ناچار شروط آموزش اعضای جامعه را فراهم کند، این اهمیت افزایش می‌یابد» (سعیداسماعیل و محمدجواد، ۱۳۸۴، ۲۰۵). آزادی انسان «نیروی است که ماهیت آن با کار دستگاه‌های زیست فیزیکی عادی فرق دارد، ... چنین می‌نماید که آزادی اراده، عاملی بنیادین در آگاهی موجود زنده از وضعیت خود است» (همان: ۲۰۷). شاید بهترین چیزی که مفهوم تربیتی معتزله را نشان می‌دهد، شرطی باشد که «ابوهذیل علاف برای قدرت انسان بر به‌جا آوردن کاری وضع کرده است. آن شرط این است که انسان بر چگونگی کار واقف باشد. انسان آنچه را به چگونگی آن علم نداشته باشد، نمی‌تواند به‌جا آورد» (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵۲). این شرط برگرفته از دیدگاه افلاطون و سقراط است. «سقراط و افلاطون برای مسئولیت انسان نسبت به کاری، علم به آن را شرط کرده است» ... «انسان چیزی را که نمی‌شناسد، قصد نمی‌کند و نمی‌جوید؛ بنابراین، دانش و شناخت، شرط مسئولیت یا توانایی انجام دادن کار است» (سعیداسماعیل و محمدجواد، ۱۳۸۴: ۲۰۹). انسان مورد علاقه 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. براین اساس، تربیت علاوه بر بعد فردی، دارای بعد اجتماعی و سیاسی و همین‌طور دارای پیامدهای فردی و اجتماعی است. چنانکه مسئله امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک تکلیف عقلانی و شرعی دلالت بر جنبه اجتماعی و سیاسی تربیت دارد؛ چراکه لازمه تربیت در گام اول فراهم کردن بستر اجتماعی سالم بر تربیت و همچنین سازگاری شهروندان با جامعه خویش است. از طرف دیگر، جریان عقل‌گرایی و به‌ویژه در آرای عبده به ضرورت اصلاح جامعه از طریق جریان تعلیم و تربیت صریحاً اشاره شده است که بدون اصلاح جریان تربیت اصلاح مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود (لمبتون، ۱۳۷۹: ۸۷). هدف سیاسی معتزله را اتحاد دوباره جامعه اسلامی و دستیابی به راه‌حلی مصلحه‌آمیز 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، ۱۳۷۹: ۸۸ - ۸۷). معتزله

درباب 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 جوب شرعی (نقلی و عقلی امامت، هردو، تأکید داشتند (محسن، ۱۳۸۵: ۱۴۳ - ۱۳۸). آنها به وحدت امامت اعتقاد راسخ دارند و تعداد آن را هرگز بر نمی‌تابیدند و ویژگی‌ها و شرایط امامت از دیدگاه معتزله عبارتند از: مسلمان بودن، عاقل بودن، آزاد بودن، عادل بودن و عالم بودن (همان، ۱۵۸ - ۱۵۰). از موضوعات اندیشه سیاسی نزد معتزله راه‌های انعقاد امامت بود. راه‌های انعقاد امامت چندگونه است: نص، وراثت، غلبه، دعوت و قیام، شورا و انتخاب امام از نظر این فرقه جریان کلامی تنها راه انعقاد امامت شورا و انتخاب یگانه راه دستیابی به منصب امامت است (محسن، ۱۳۸۵: ۱۸۵ - ۱۸۱). 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 (وعد، ترغیب به بهشت و وعید، انذار از جهنم) و نبود حاجب میان مردم و امام وقتی امام به وظایف خود 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 (همان: ۲۰۲ - ۱۹۴). 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 به توده مردم توصیه می‌کند، راه و رسم مردم را فراگیرند؛ چراکه او 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 روبه ویرانی می‌رود (جاحظ، ۱۳۸۶: ۴۹). به این دلیل است که او اطاعت از پادشاه را در ردیف اطاعت از خدا و پیامبر می‌داند. در همین رابطه او حتی فرزند حاکم را هم توصیه به فرمانبرداری و فروتنی در برابر او می‌کند. به این ترتیب قدرت را انحصاراً در دست شخص حاکم متمرکز

می‌کند. قدرتی که شعبه‌ای از قدرت خداوند است و از تمام صفات الوهی مثل قداست، تفکیک‌ناپذیری، مصاب‌بودن و... برخوردار است. دفاع از حکومت مطلق حاکم را باید در انسان‌شناسی جاحظ جستجو کرد. به اعتقاد وی، انسان موجودی درنده‌خو می‌باشد و می‌تواند مصلحت زندگی مادی خود را تشخیص دهد و درک آنها از مصلحت زندگی معنوی‌شان از این به مراتب کم‌تر است؛ چراکه ادراکات معنوی از ادراکات مادی نشئت می‌گیرد. از آنجاکه انسان‌ها به خودی خود در درک این مسایل ناتوانند، به حاکمی نیازمندند تا مصلحتشان را به آنها بیاموزند (جاحظ، ۱۹۸۷: ۳/۳۵۷). جاحظ سه نوع حاکم یعنی رسول، نبی و خلیفه را معرفی کرده است، به نظر وی رسول هم نبی است هم حاکم و نبی حاکم است ولی رسول نیست و خلیفه نه رسول است نه نبی. رسول بهترین انسان‌هاست. پس از وی نبی و خلیفه قرار دارد. رسول شریعت مکتوب را تجویز می‌کند و جامعه دینی را سازمان می‌دهد و شیوه عام رفتار سازمانی را مشخص می‌کند (جاحظ، ۱۹۸۷: ۳/۵۳۷). از دیدگاه معتزله احترام به رسول اینچنین اقتضا می‌کند که تنها مردانی حتی الامکان 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، ۱۳۷۹: ۷۴). از نگاه معتزله همانند دیگر اهل سنت، مقام حاکم جامعه اسلامی یا امام یک جایگاه اجتماعی است. نکاتی که در استنتاج اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله باید مورد توجه قرار گیرد به‌اختصار عبارتند از:

۱. اعتقاد به خدا، به‌عنوان حقیقت هستی، مبدأ و غایت آن.
۲. در اندیشه سیاسی معتزله، اجتماع و سیاست هدف نیست، بلکه ابزار است و هدف تأمین سعادت فرد فرد انسان‌هاست و سیاست خدمت و هدایت مردم است.
۳. در سیاست و حکومت اجماع، شورا و انتخاب به‌عنوان بهترین روش برای گزینش حاکم می‌باشد.

۴. انسان موجودی با قدرت تفکر و عقلانیت تلقی می‌شود. هرچند میزان و منشأ این تعقل انسانی در این تفکرات متفاوت است.

۵. انسان موجودی مختار و دارای قدرت اراده عمل می‌باشد.

۶. عقل به‌عنوان تنها منبع شناخت در معتزله تلقی می‌شود.

۷. خداوند عادل است و عدالت صفت ذاتی خداوند است.
۸. معتزله تأکید بر ایمان عملی و یکسان بودن اسلام و ایمان دارد.
۹. انسان خالق افعال خویش است و در مقابل افعالش مسئول است.
۱۰. همه افعال خداوند دارای هدف است.
۱۱. تکلیف مالایطاق از جانب خداوند ممکن نیست.
۱۲. وعده و وعید لازم و اجتناب‌ناپذیر است و خلف وعده از جانب خداوند ممکن نیست.

مبانی تربیت سیاسی از دیدگاه معتزله

امر به معروف و نهی از منکر و سیاست

نوع نگرش معتزلیان به مسئله عقل در حوزه سیاست و اجتماع نیز رسوخ می‌یابد. در واقع، پیوند میان عقل و اراده انسانی در اندیشه معتزلیان تا آنجا پیش می‌رود که حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی صورتی نقادگونه به خود می‌گیرد. به این ترتیب، عقل موردنظر معتزلیان آنان را به سمت آزادی‌هایی که مسئولیت فردی و اجتماعی و نیز فعالیت در عرصه‌های مختلف اجتماعی را به همراه می‌آورد، رهنمون می‌سازد؛ از جمله به مخالفت آنان با دستگاه حکومتی بنی‌امیه و نیز ایستادگی در برابر ترویج آراء و عقاید جبرگرایی و نیز جدایی ایمان از عمل که در راستای مشروعیت حکومتشان اقدام می‌نمودند، اشاره داشت. معتزلیان در دستگاه حکومت به حوزه سیاسی نیز اشاراتی داشته‌اند (نجاح محسن، ۱۳۸۵). 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 جبراعتقاد داشتند، موضعشان ارجا بود. چون معتزله در صورت ظلم یا پیمان‌شکنی حاکم، نقد سلطه و خروج علیه او را برای مردم جایز می‌دانند، به طور اساسی موجبات آزادی و اختیار را فراهم می‌کنند. به همین دلیل کسی که حکومت را به دست می‌گیرد، مسئول شناخته می‌شود. معتزله، آزادی و اختیار حاکم را برگرفته و با اثبات آن، مسئولیت حاکم را در افعالش نتیجه گرفته‌اند. این عرصه، عرصه آزادی و مسئولیت است که به دورترین افراد امت از رعایا و ساکنان می‌رسد و به دورترین افراد دستگاه کارگزاران و امرا تسری می‌یابد. بنابراین، معتزله حاکم را مسئول تصرفات شئون دولت و مردم می‌دانند و همانا امر به معروف و نهی از منکر را در پرتو این مفهوم به کار گرفته‌اند (همان: ۶۲ - ۶۰). این فرقه عقل‌گرا به ارائه اندیشه حول

سیاست و حکومت پرداختند و در مباحثی چون خلافت و نحوه تعیین امام یا خلیفه شیوه‌هایی چون اجماع، شورا و انتخاب را به‌عنوان بهترین روش برای گزینش حاکم برگزیده‌اند. در این راستا معتزلیان به هیچ‌عنوان نتوانستند راهکار زور و غلبه (نحوه روی کار آمدن بنی‌امیه) را به‌عنوان یکی از شیوه‌های انتخاب خلیفه بپذیرند. بسیاری بر این عقیده‌اند که اصل امر به معروف و نهی از منکر که جزء اصول معتزلیان است، یکی از سیاسی‌ترین وجوه اندیشه آنان می‌باشد. معتزلیان امر به معروف و نهی از منکر را بر دو نوع تقسیم می‌کنند: نوع اول خاص پیشوایان و فرمانروایان و نوع دوم از آن همگان است و همه مردم باید بدان اقدام کنند. در این راستا، معتزلیان استفاده از زور را برای محقق کردن امر به معروف و نهی از منکر جایز می‌دانند (نجاح محسن، ۱۳۸۵)، اما این سخن به معنای به کار بردن تدریجی و مصالحه‌آمیز ابزارهای امر به معروف نیست. آنها در برابر این مسئله که امر به معروف و نهی از منکر بر چه کسی واجب است؟ آیا فقط بر گروهی ممتاز از امت واجب است که به نیابت از همه، آن را به جای آورند (واجب کفایی)، یا بر تمام امت واجب است؟ در این قضیه موضعی اتخاذ کرده‌اند که در نهایت رشد سیاسی است. آنان، اساس و اصل را وقوع امر به معروف و نهی از منکر 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 ۱۰۴ سوره آل عمران استناد می‌کردند. هدف از این اصل، ممانعت از تباه شدن نیکی و جلوگیری از رخ نمودن بدی است. 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 (همان: ۶۲ - ۶۰).

وجوه سیاسی آزادی در کلام معتزله

تمام قائلین به عدل، چه قبل از شکل‌گیری معتزله به‌عنوان یک مکتب فکری مستقل و چه رهبران و بزرگان معتزله، اندیشه آزادی و اختیار را در جریان اوضاع سیاسی و اجتماعی‌ای تعریف کرده‌اند که ویژگی آن انقلاب‌ها، نهضت‌ها، جنبش‌ها و ناآرامی‌هایی است که جامعه عربی اسلامی از زمان قتل عثمان بن عفان تا چند قرن شاهد آن بوده است. از تاریخ ۹ صفر ه. (۱۷ یولیو ۶۵۸م)، تا اواسط جمادی الاولی ۱۳۰ه. (۲۱ ینایر ۷۴۷م)، به مدت یک قرن، تنها برای خوارج می‌توان حدود سی و پنج انقلاب و جنبش ضدسلطه دولت، به‌خصوص علیه حاکمیت اموی‌ها، ذکر کرد. در همین زمان، غیلان دمشقی می‌زیسته است. وی قائل به عدل و توحید بود و فرقه‌ای با

نام (غیلانیه) تأسیس کرد. در زمان عمر بن عبدالعزیز به شهرت رسید. در اواخر این دوره پراضطرب سیاسی و اجتماعی جریان‌های کوچکی که قائل به آزادی و اختیار بودند، در جریان واحد معتزله، به حرکت افتاد که میراث‌دار تمامی سنت‌های فکری و مبارزاتی قائلین عدل و توحید بود. ممیزه این جریان از سایرین، منزله بین‌المنزلتین بود. این گروه، از زمان پیدایش، فعالیت‌های سیاسی آشکاری داشت و در انقلاب علیه امویین شرکت کرد و برخی اوقات نیز به تغییر سلطنت از درون، تغییر موضع می‌داد. آنها یکی از امرای اموی به نام یزید بن الولید بن عبدالملک (۱۲۶ هـ . ۷۴۰ م) را در گروه خود پذیرفتند و وی را هنگام خروج علیه (ولید بن یزید بن عبدالملک) در دمشق یاری کردند. اوج فعالیت سیاسی و فکری معتزله، مشارکت با شیعه در سرنگونی حکومت اموی بود (زهدی حسن، ۱۹۴۷ م: ۱۵۹ - ۱۵۸). رشد سیاسی معتزله سبب به کارگیری سلاح (ابزار) تشکیلات برای تحکیم موجودیت و نشر افکارشان شد. این تشکیلات، کرانه‌های گسترده و پراکنده‌ای را از جهان اسلام به‌علت جنبه‌های سیاسی اندیشه‌ها و فعالیتشان، دربر می‌گرفت. در نتیجه، طبیعی است که اندیشه این تشکیلات و مکتب مخصوص آزادی و اختیار، به ابعاد و آفاق سیاسی شناخته شود؛ زیرا معتزله در دوره و شرایطی به وجود آمد که فعالیت سیاسی گسترده، مشخصه آن بود و در جامعه‌ای 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 عمل سیاسی و اجتماعی تأسیس شد؛ رجالی که در انقلاب‌ها شرکت داشتند و متفکرین نظری صرف نبودند (همان: ۱۵۹ - ۱۵۸).

تربیت عدالت

در باب عدل، معتزله معتقدند، خداوند خالق افعال بندگان نیست، بلکه بندگان خود افعال خویش را می‌آفرینند؛ زیرا دارای قدرت اراده و اختیارند، از این رو، مسئول افعال و اعمال خویش می‌باشند. اوامر الهی برای مصلحت‌خواهی و نواهی برای جلوگیری از فساد و کارهای ناپسند می‌باشد. خداوند تکلیف مالایطاق بر بندگان نمی‌کند، زیرا در آیه ۲۶۸ سوره مبارکه بقره فرموده است: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلَا وَسْعَهَا» 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 (همان: ۲۰). از سوی دیگر، این تفسیر معتزله از عدل به بینش آنان نسبت به حسن و قبح اعمال برمی‌گردد. آنان معتقدند افعال صرف نظر از حکم شرع در ذات خویش دارای جنبه حسن و یا قبح 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 مبراست؛ پس لزوماً کارهایش براساس عدل است و مرتکب ظلم نمی‌گردد. هرآنچه را که عقل مصداق عدل یافت بر خداوند واجب است و هرآنچه عقل مصداق ظلم یافت؛ خداوند انجام نخواهد داد. جریان اعتزالی از این تفسیر به نکات زیادی از جمله به مسئله اثبات اختیار و نفی جبر در انسان و 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 مالا یطاق و عذاب کردن کودکان مشرکین بر اثر گناه پدران خویش است (برنجکار؛ ۱۳۸۴: ۳۰). براساس اصل عدل، خداوند انسان را موجودی آزاد دارای قدرت اختیار و اراده و توانایی پنداشته است. حدفاصل بین فعل انسان و فعل خدا و موضوع ثواب و عقاب را اصل عدل و به تبع آن جبر و اختیار انسان تبیین می‌کند. «آنان معتقدند اعتقاد بر جبر و ناگزیری انسان در انجام اعمال خود، مستلزم نفی عدالت از ذات خدا و انتساب ستم به حق تعالی خواهد بود؛ زیرا رسیدگی به اعمال انسان و کیفر و پاداش دادن به وی در قبال اعمالی که از سوی خدا ناگزیر به انجام آن است، جز ستم نمی‌تواند باشد. حال آنکه خداوند با نفی هرگونه ستم از خود به ستایش خویش می‌پردازد» (محسن، ۱۳۸۵: ۵۱). چنانکه در آیه ۴۶ سوره مبارکه فصلت می‌فرماید: «وما ربک بظلام للعبید»؛ (پروردگارت ستم‌کننده بر بندگان نیست). یا در آیه ۴۹ سوره مبارکه کهف می‌فرماید: «و لا یظلم ربک احداً»؛ (پروردگارت بر احدی ستم روا نمی‌دارد و در آیه ۴۰ سوره مبارکه نسا می‌فرماید: «ان الله لا یظلم مثقال ذره»؛ (همانا خداوند به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند) پس خداوند از هرگونه بدی و ظلم بری است. اصلی که معتزله آنها را معرف موضع خود تلقی می‌کردند، عدل بوده است. در واقع، آنان خود را اهل توحید و عدل می‌دانستند. از جهت تأکید بر عدل خداوند، می‌توان آنها را وارثان خوارج شمرد. شهید مرتضی مطهری در این زمینه می‌نویسد: متکلمان شیعی و معتزلی، عدل را به‌عنوان 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 عقل نامتناهی است، بلکه فیض‌بخش همه عقل‌هاست هرگز کاری را که عقل، نیک می‌شناسد ترک نمی‌کند و کاری را که عقل زشت می‌شمارد، انجام نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۹۴: ۵۴). بنابراین، مقصود از عدل الهی این است که خداوند کارهای پسندیده انجام می‌دهد و از کارهای قبیح و نا

پسند منزه است. چنانکه شیخ مفید(ره) گفته است: فاعل عادل و حکیم کسی است که کار قبیح انجام نمی‌دهد و کار واجب و پسندیده را ترک نمی‌نماید (مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰) (الکفه الاعتقادیه: ۳۲). قاضی عبدالجبار معتزلی گفته است: مقصود ما از این که خدا را توصیف می‌کنیم عادل و حکیم است، این است که او قبح را انجام نمی‌دهد یا آن را اختیار نمی‌کند، عمل شایسته را انجام می‌دهد و آن را ترک نمی‌کند و تمام کارهای او پسندیده و حسن است (قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمسسه: ۳۰۱). اساس این نظریه پس از قرآن کریم و احادیث نبوی، سخنان امام علی(ع) است. آلوسی قائل به تفسیری خاص در مورد صحابه است. چنانکه در این باره می‌نویسد: بسیاری از اهل سنت بر عدالت همه صحابه اجماع دارند و تعظیمشان را بر امت واجب می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸). وی قول خطیب بغدادی در الکفایه را هم مؤید می‌آورد که گفته است: عدالت صحابه ثابت و آشکار است، اما مازری در شرح البرهان فی الصحابه می‌نویسد: عدول و غیرعدول... (به نقل از: اله بداشتی، ۱۳۸۶: ۱۷۶)؛ یعنی برخی عادلند و برخی عادل نیستند. آلوسی در پاسخ این اشکال می‌گوید: مراد این نیست که صحابه همه عادل بودند و فسقی از آنان سرنزده و گناهی مرتکب نشده‌اند، بلکه منظور این است که آنها طاهر از دنیا رفته‌اند (همان: ۴۲). از سوی دیگر از ابوحامد محمد غزالی نقل شده است: آنچه از پیامبر(ص) به ما رسیده است، آن را به سرودیده گرفتیم، آنچه از صحابه رسید، بعضی را گرفتیم و بعضی را نهادیم و آنچه از تابعین رسید، بدانید که ایشان برای خود کسی هستند و ما هم کسی هستیم (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۲). 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 و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۲ - ۸۴). آنان باشیوه‌های تفسیری و تأویلی خود پیرامون عدالت در قرآن نتایج تفسیری چالش‌برانگیزی ارائه نموده‌اند. این امر نتایج خاصی را در تربیت معتزله به دنبال دارد.

تربیت عقل‌گرا

عقل یعنی قدرت تجزیه و تحلیل و ربط‌دادن قضایا یا به دست آوردن مقدمات و پیش‌بینی نتایج (مطهری، ۱۳۵۶: ۱۷۷). عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری یکی از ابزارهای شناخت است. قاضی عبدالجبار، همچون سایر اصحاب اعتزال، اساس و پایه‌های معرفت را بر تصدیقات و روش‌های استدلال عقلی قرار می‌دهد و دو اصل اساسی در عقاید دینی: توحید و نبوت را براساس عقل اثبات

می‌داند (صبحی احمد، ۱۴۰۵: ۳۵۱). معتزلیان در بحث عقل و تعریف آن بر این نظرند 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 فی‌الجمله بدیهی نیز شمرده‌اند به نحوی که همه عقل‌ها یک نوع حکم دارند (شفیعی، ۱۳۸۶). از نظر معتزله، انسان عاقل، کسی است که دانش‌های بارآورنده عقل را پیش خود حاضر می‌یابد و عملکردش با شیوه دیوانه فرق دارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱: ۳۷۸). 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). این نحوه نگرش معتزلیان به مسئله عقل و انسان عاقل آنان را به این سمت رهنمون می‌کند که بدیهیات عقلی را از راه تجربه کسب کنند. به این معنا که بدیهیات عقلی تنها زمانی معتبرند که امکان رسیدن به موضوعی جزئی که عقل بدیهی بدان تعلق دارد، وجود داشته باشد. پس ممکن نیست به اجمال قبیح بودن ظلم را بدیهی بدانیم، مگر اینکه راهی برای شناخت تفصیلی 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 (عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۱۱: ۱۹۹). معتزلیان جایگاهی که برای عقل قائلند به مسئله شریعت نیز راه می‌یابد، به گونه‌ای که صاحب‌المعتمد 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 (البصرالمعتزلی، ۱۳۸۴: ۱۱ - ۹). قاضی باقلانی نیز اول چیزی را که بر انسان بالغ خردمند ضروری می‌داند اندیشیدن در آیات الهی و توجه به چیزهایی است که به قدرت خدا آفریده شده‌اند و همچنین استدلال بر آثار قدرت و شواهد ربوبیت خدا (باقلانی، ۱۴۵۲: ۹۸). 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 به‌عنوان مبنا و هدف تربیت انعکاس دارد و آزادی در تربیت معتزله شاکله نوینی از تربیت ارائه می‌کند که متربی خود براساس تفکر، اراده و انتخاب، سبک زندگی خود را در محدوده

هنجارهای جامعه و قوانین اجتماعی انتخاب کند. در نتیجه، تربیت از تربیت رایج سنت‌گرایی، عدم توجه کافی به آزادی در امر تربیت است و تربیت می‌تواند در حل این آسیب و معضل یاری‌رسان باشد و تربیت اسلامی را با آزادی بیشتری آشتی دهد (ولوی، ۱۳۹۶: ۱۰۲ - ۸۴).

دلالت‌های تربیت سیاسی از دیدگاه معتزله

اهداف: 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 (قلی‌پور ثانی، ۱۳۸۰). 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 سارنده و توانمند در عملکردهایی به بهبود هر چه 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 در برگیرنده 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).

آنچه که واضح است تربیت سیاسی در نظام‌های تربیتی کنونی جایگاه خود را یافته است و این امر به مانند سایر ابعاد تربیت جدای از جهان‌بینی حاکم و نوع نگاه حاکم بر نظام اجتماعی هر جامعه‌ای نمی‌تواند باشد. هر نظام تربیتی به دنبال هدفی غایی و نهایی است که به مثابه افق و دورنمای آن جریان، روشنگر مسیر تربیت است و همه ابعاد تربیت هم در راستای رسیدن به این افق در نظر گرفته می‌شوند. جریان معتزله نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ بنابراین، با عنایت به اینکه معتزله یک جریان کلامی است، قطعاً دنبال روشنگری در زوایای دین بوده است و نگاه دینی را در همه

ابعاد تفکر اعتزالی، می‌توان جست. همچنان‌که قبلاً نیز اشاره شد از منظر جریان معتزله شناخت دین بر اساس اعتماد بر عقلانیت انسان ممکن می‌نماید. فلذا معتزله به دنبال ایجاد شناخت و معرفت دینی عقل‌محور بوده که در آن اعتماد بر انسان و توانایی‌های آن امری بسیار مهم و ضروری است. فلذا تربیت معتزله نیز قطعاً دنبال تربیت انسانی عقلایی و دارای قدرت تبیین و استدلال است که دارای آزادی فکری و انتخاب بر اساس مشیت الهی است. فلذا می‌توان گفت که جهان‌بینی حاکم بر معتزله در تربیت سیاسی این جریان تأثیر داشته است. بنابراین، با توجه به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی معتزله می‌توان اهداف تربیت سیاسی ذیل را از دیدگاه آنان برشمرد:

۱. پرورش قدرت آزادی، اختیار و مسئولیت در فرد: آزادی، اختیار و مسئولیت ویژگی بارز انسان عقل‌گرای اسلامی است؛ چرا که خداوند انسان را دارای قدرت تفکر و انتخاب آفریده است. از این رو، انسان مورد تأکید جریان عقل‌گرا انسانی عاقل و آزاد و مختار در انتخاب رفتارها و همچنین مسئول انتخاب خویشتن است؛ «انسان دارای تکلیف عقلانی است... خداوند به او عقل و قدرت داده تا از بین دو ضد: خیر و شر، یکی را برگزیند» (سعید اسماعیل و محمدجواد، ۱۳۸۴: ۲۰۳). تربیت عقل‌گرا در پی آزاد، مختار و مسئول تربیت کردن متریان در فرایند تربیت، انتخاب نحوه یادگیری و عمل است؛ چرا که عقل به عنوان قدرت ذاتی و درونی و کنترل‌کننده رفتار؛ مسئول گزینش رفتار است. علی‌رغم اینکه انسان در معرض تحریک، تلقین و تحمیل از جانب نیروهای درونی و بیرونی است، اما در نهایت، این میل و خواست درونی وی است که او را ملزم به انجام یا عدم انجام رفتاری می‌سازد. بنابراین، درست است که نمی‌توان تأثیرات محیط بر رفتارهای انسان را نادیده گرفت، باید متذکر شد که محیط تنها جنبه تسهیلی داشته و نقش زمینه‌سازی تربیت را دارد و این خود فراگیر است که با اراده خویش از بین گزینه‌های مختلف عمل گزینش را انجام می‌دهد. طبیعی است که انسان در مراحل مختلف زندگی و با توجه به توانایی‌ها و کاستی‌های خویش گزینش‌های متعددی انجام می‌دهد، بنابراین، تربیت با فراهم‌سازی رشد فکری و بالابردن قدرت درک و فهم فراگیر و فراهم‌سازی زمینه تجربیات غنی و بالابردن قدرت ارزیابی فرد، زمینه انتخاب آگاهانه وی را فراهم می‌سازد. این انتخاب برای فراگیر تعهدآور بوده؛ یعنی جنبه مسئولیتی دارد. انسان عقل‌گرا انسان‌رها نیست بلکه در کنار آزادی و اختیار مسئولیت نیز متوجه او می‌باشد. «مسئول بودن مانع از آن خواهد بود که عواملی چون تلقین و تحمیل نقش راهبردی را در تربیت داشته باشد. باید فعالیت‌های رایج در تربیت چنان سامان یابد که در فرد احساس مسئولیت نسبت به

مقاصد مورد نظر و اتخاذ وسایل برای نیل به آنها به وجود آید» (باقری، ۱۳۸۰: ۹۸ - ۹۹). از آنجا که تربیت عبارت از هدایت رشد افراد و نیز از آنجا که آزادی در تحقق خود حقیقتی ضروری است، پس باید تربیت در جهت آزاد و انتخابگر پرورش دادن فراگیران تلاش نماید.

۲. رشد سیاسی: رشد سیاسی به صورت الگوهای معینی از رفتار عقلانی و مسئول حکومتی در نظر گرفته می‌شود که مشتمل است 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، د) قبول اینکه سیاست به خودی خود هدف نیست و حقاً سازوکاری برای حل مسایل است و سرانجام پذیرفتن شکلی از مشارکت توده مردم. رشد سیاسی، بسیج توده مردم و دخالت دادن آنان در امور است. جنبه دیگر رشد سیاسی شامل نقش شهروندی و معیارهای جدیدی از وفاداری به نظام مشارکت آنان در فعالیت‌هاست (تقی پورظهير، ۱۳۶۸: ۴ - ۳). اموری همچون گزینش رهبران سیاسی، ایجاد همبستگی سیاسی، حفظ قدرت سیاسی و اجتماعی کردن افراد برای نظام‌های سیاسی موجود و تربیت شهروندی از جمله اهدافی است که می‌توان برای رشد تربیت سیاسی ذکر کرد (الیاس، ۱۳۸۵: ۱۷۹). این رشد همه‌جانبه است و بر تربیت سیاسی و اجتماعی تأکید خاصی دارد. بنابر تعریف یادشده رشد سیاسی مقوله‌ای مؤکد برای تربیت از دیدگاه معتزله به‌شمار می‌رود. رشد سیاسی معتزله سبب به‌کارگیری تشکیلات برای تحکیم موجودیت و نشر افکارشان شد این تشکیلات، کرانه‌های گسترده و پراکنده‌ای از جهان اسلام به‌علت جنبه‌های سیاسی اندیشه‌ها و فعالیتشان را دربرگرفت (شفیعی، ۱۳۸۶: ۱۲۹ - ۹۰). رشد سیاسی و اندیشه سیاسی و نفی بی‌تفاوتی در اندیشه معتزله موج می‌زند، لذا در جریان پرورش انسان در اندیشه اعتزالی، باید دنبال انسان رشدیافته باشیم نه انسانی منفعل و پذیرا؛ بلکه در صورت انفعال نیز باید با پشتوانه عقلانیت و رشدیافتگی همراه بود.

۳. تربیت انسان آزاداندیش: یکی از ساده‌ترین و نیز حساس‌ترین وجوه آزادی این است که شخص در انتخاب و پذیرش هر نوع اندیشه و فکری اعم از سیاسی و اجتماعی و...، آزاد است و بدون هیچ‌گونه احساس نگرانی و بیم و هراس، هر آنچه از حقیقت جان و اندیشه‌اش می‌جوشد، برگزیند و اظهار کند (والایی، ۱۳۷۷). مقوله آزادی در نظام سیاسی معتزله مورد اهتمام عموم مردم و نظام سیاسی بوده است. این فرقه کلامی ارزش آزادی را در قبال احداث و خلق افعال قرارداده‌اند.

در نظر آنان آزادی و اختیار انسان تنها در حیطه فردی انسان مدنظر نیست. به این معنا که نظریه آنان تفکر انتزاعی صرف بدون توجه به ذات فردی نیست، بلکه رنج‌ها، مسائل مشکلات و روابط انسان را نیز در نظر داشته است (شفیعی، ۱۳۸۶: ۱۲۹ - ۹۰). آزادی شهروندان در تمام ابعاد زندگی از جمله اندیشه، فکر، نوآوری و بیان براساس این باور تضمین شده است که این آزادی حقیقی است که خداوند متعال اصول و مبادی آن را در گردش و حرکت جهان وضع کرد، انسان را موجودی آزاد آفرید و او را برترین موجود در زمین قرارداد (مجیدی و نادری، ۱۳۹۴: ۷۹). معتزله اندیشه آزادی و اختیار انسان را در جریان اوضاع سیاسی و اجتماعی تعریف کرده است که ویژگی آن انقلاب‌ها، نهضت‌ها و جنبش‌هایی است که جامعه عربی اسلامی تا چند قرن شاهد آن بوده است (شفیعی، ۱۳۸۶: ۱۲۹ - ۹۰). با توجه به آنچه گفته شد، تربیت سیاسی حاکم در اندیشه معتزله دنبال پرورش انسانی آزاد در فکر و خلق اندیشه و رفتار است. لذا بستر سازی برای تربیت انسان آزاد اندیش که اجازه رشد تفکر و بررسی و نقد تفکر خود و دیگران را بدهد در سرلوحه تربیت و به ویژه تربیت سیاسی معتزله است. در فرایند تربیت باید نظام تربیتی و مربی این بستر را برای مربی فراهم نماید؛ چرا که فرد بدون پرورش قدرت نقادانه خویش، توانایی استفاده از قدرت فکری را نخواهد داشت.

۴. پرورش روح عدالت خواهی: عدل در لغت به معنای داد و انصاف و برابری و عدالت به معنای دادگری و ضدستمگری است (دهخدا، ۱۳۷۷). عدالت، محور زندگی بشر است و مهم‌ترین هدف برپایی حکومت اسلامی، اقامه قسط و عدل شمرده شده است. شهید مطهری عدالت را دارای تأثیر مستقیمی بر اخلاق مردم می‌داند و وجود آن را در مرحله فکر و عقیده، اخلاق فردی و رفتار عمومی ضروری دانسته است (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۴). معتزله جریان کلامی فکری و سیاسی است که برقراری عدالت را از جمله اهداف و وظایف خود به شمار آورده است. اصلی که معتزله در تربیت سیاسی معرف موضع خود تلقی می‌کردند، عدل بوده است. در واقع آنان خود را اهل توحید و عدل می‌دانستند. از جهت تأکید بر عدل خداوند، می‌توان آنها را وارثان خوارج شمرد. آلوسی قائل به تفسیری خاص است چنانکه در این باره می‌نویسد: بسیاری از اهل سنت بر عدالت همه صحابه اجماع دارند و تعظیمشان را بر امت واجب می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸). درج این اصل از اصول معتزله تحت مبحث عدل دلیل وجود ابعاد سیاسی اصلی در بحث عدل نزد ایشان است که در درجه نخست آن، مبحث آزادی و اختیار انسان قرار دارد. معتزله، نقد سلطه ستمگر را توسط مسلمانان جایز دانسته و بالاتر از آن خروج مسلمانان و تغییر سلطه ستمگر و تبدیل آن به سلطه عادل

را واجب کرده‌اند. این امر، باعث آزادی انسان در نقد این سلطه و خروج علیه آن و تبدیل آن شده است. چون معتزله در صورت ظلم و پیمان‌شکنی حاکم، نقد سلطه و خروج علیه او را بر مردم جایز می‌دانند که به‌طور اساسی موجبات آزادی و اختیار را فراهم می‌کند. این موضوع بیانگر وجود آزادی در تربیت سیاسی از دیدگاه آنان است. می‌توان بیان داشت که عدالت به‌عنوان هدف و غایت مبنایی در تربیت سیاسی معتزله است. این جریان تربیت سیاسی برای ایجاد جامعه ایدئال عدالت را محور مبنایی قرار داده است. با توجه به آنچه که رفت، معتزله دنبال پرورش نسلی عدالت‌خواه است که در پی نفی ستم و ظلم و گسترش عدالت باشد که این مهم نیز زمانی میسر خواهد بود که انسان در خود قابلیت نقد و پرورش توانایی قدرت نقادانه را ایجاد کرده باشد.

اصول تربیت سیاسی از دیدگاه معتزله

اصول ناظر بر هدف تربیت آزاداندیشی

۱. اصل تفکر و تعقل: ممتازترین ویژگی انسان، برخوردار بودن از قوه تعقل و تفکر است و سعادت او مستلزم استفاده درست و صحیح از این محبت الهی است. در این باره نیز انسان با اختیار خود به تفکر در امور می‌پردازد و گرنه انسان مجبور که نیار به تفکر ندارد (سلیمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۲۰). 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 جامعه تأثیر زیادی دارد. تفکر و تعقل از ارکان نظام تعلیم و تربیت عقل‌گراست. زیرا در باور عقل‌گرایان همه انسان‌ها دارای قدرت شعور و عقل بوده و خود توانایی درک امور را دارند. چنانکه از نظر محمد عبده «عقل قادر بر ادراک است و به استقلال اراده در رفتار و سلوک آدمی ایمان داشته و انسان را با عقلش قادر بر شناخت معرفت و با اراده‌اش قادر بر انجام افعال خود می‌داند» (حنفی، ۱۹۸۱: ۱۴-۱۵). چون خداوند این عقل را در همه به ودیعه نهاده است، بنابراین، همه باید به تفکر و عقل‌ورزی روی آورند. چنانکه در تعریف معتزله «کافران و مؤمنان دقیقاً یک عقل دارند. تا آنجا که به عقل مربوط می‌شود، تفاوتی بین پیامبران و انسان عادی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (ایرتسو، ۱۳۸۰: ۱۵۸). مقصود معتزله از عقل و شناخت عقلی «شناختی است که با تعقل و استدلال به دست آمده باشد؛ شناخت مبتنی بر استدلال منطقی که به گفته ونسینک بصیرت عقلی در دین است» (همان: ۱۵۸).

۲. اصل تکیه بر عقل و توانایی‌های شناختی انسان: «معتزله معتقدند که انسان به نیروی عقل خود قادر به شناخت خداوند است؛ به همین منظور است که او را عاقل آفریده‌اند. آدمی به نیروی

عقل خود می‌تواند میان نیک و بد کارها فرق نهد...» (الفخوری و الجرجی، ۱۳۵۸: ۱۱۷).

این رشد به‌عنوان یکی دیگر از عقل‌گرایان اسلامی در کتاب تهافت التهافت تأکید دارد که «شناخت، از راه وحی حاصل می‌شود، متمم و کامل‌کننده علوم عقلی است و هرآنچه را که عقل آدمی از درک آن ناتوان باشد، باید از شرع فراگیرد» (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۱۱۴). پس عقل از نظر عقل‌گرایان اسلامی مخاطب اولیه خداوند است، اما این تقدّم تقدّم ارزشی نیست؛ بلکه تقدّم رتبه‌ای است (همان: ۱۰۲). به عقیده ابن‌رشد پیامبران یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌شان حکیم‌بودنشان است؛ چنانکه می‌گوید «هر پیامبری حکیم بوده است؛ ولی همه حکیمان پیامبر نبوده‌اند؛ و هر شریعت و حیانی، ناگزیر عقلانی نیز خواهد بود و اگر بتوان وجود شریعتی صرفاً عقلانی را پذیرفت، به‌یقین چنان شریعتی از آن دینی که از عقل و وحی، هر دو، مدد می‌جوید، ناقص‌تر است» (همان: ۱۱۵).

عقل قابلیت شناخت را در بحث دین فی‌البداهه داراست؛ پس در تربیت دینی نیز آنچه‌ان که مخاطب دین، عقل آدمی است، قبل از پرداختن به هر مبحثی باید دنبال شکوفایی این نیروی شناخت بود، مخاطب تربیت دینی باید عقل باشد و برای جایگاه عقل در شناخت، ارزش قائل شود.

۳. اصل آزادی و انتخاب: عقل‌گرایان بر این باورند که خداوند به انسان آزادی داده و او را مسئول اعمال خویش کرده است. معتزله معتقدند، خداوند خالق افعال بندگان نیست، بلکه بندگان خود افعال خویش را می‌آفرینند، زیرا دارای قدرت اراده و اختیارند. از این رو، مسئول افعال و اعمال خویش می‌باشند. براساس اصل عدل، خداوند انسان را موجودی آزاد دارای قدرت اختیار و اراده و توانایی آفریده است. حدّ فاصل بین فعل انسان و فعل خدا و موضوع ثواب و عقاب را اصل عدل و به‌تبع آن جبر و اختیار انسان تبیین می‌کند. معتزله معتقدند اعتقاد بر جبر و ناگزیری انسان در انجام اعمال خود، مستلزم نفی عدالت از ذات خدا و انتساب ستم به حق تعالی خواهد بود؛ زیرا رسیدگی به اعمال انسان و کیفر و پاداش دادن به وی در قبال اعمالی که از سوی خدا ناگزیر به انجام آن است، جز ستم نمی‌تواند باشد. حال آنکه خداوند با نفی هرگونه ستم از خود به ستایش خویش می‌پردازد» (محسن، ۱۳۸۵: ۵۱). چنانکه در آیه ۴۶ سوره مبارکه فصلّت می‌فرماید: «و ما ربک بظلام للعبید» (پروردگارت ستم‌کننده بر بندگان نیست) یا در آیه ۴۹ سوره مبارکه کهف می‌فرماید: «ولا یظلم ربک احداً»: (پروردگارت بر احدی ستم روا نمی‌دارد) و نیز در آیه ۴۰ سوره مبارکه نساء می‌فرماید: «ان الله لا یظلم مثقال ذره»: (همانا خداوند به اندازه ذره بر بنده ستم نمی‌کند).

خداوند انسان را در گزینش رفتار و اعمال خویش آزاد و مسئول آفریده؛ هرچند در تعبیر امامیه از آزادی با تعبیر معتزله و باطنیه تفاوت وجود دارد، اما نکته اشتراک این جریانات، پذیرش آزادی است. این آزادی برگرفته از قدرت تفکر و خردورزی است که در انسان وجود دارد. بر این اساس، تربیت دینی باید ضمن ارزش‌گذاری بر آزادی فراگیر، در پی پرورش این آزادی و انتخاب در امر تربیت باشد. فراگیر، موجودی انتخاب‌گر و فعال در فرایند تربیت خویش است؛ اصلی که امروزه تربیت نوین به دنبال دستیابی به آن است. البته نباید پنداشت که آزادی اعطاشده در تربیت دینی عقل‌گرا آزادی بی‌قید و شرط برای فراگیر می‌باشد؛ بلکه این «آزادی چنان مطلق و بی‌حد و مرز نیست که همه قید و بندها و هرگونه جبر و الزام را از او بگیرند» (عمار، ۱۹۷۲: ۷۶).

۴. اصل مسئولیت: از نظر معتزله ایمان، عمل به تکلیف و وظیفه معنا شده و عمل در مفهوم ایمان دخیل است. انسان در طبیعت خویش موجودی مکلف خلق شده و تمام ایمان، عمل است. با توجه به اینکه انسان دارای عقل و شعور برای درک طبیعت و امور خویش است، فلذا باید هم مسئولیت امور را که با آزادی و اراده خویش انتخاب کرده است، بپذیرد و هم سعی در کنترل رفتار خویش کند. بنابراین، اصل مسئولیت، یکی از اصول بنیادی تربیت عقل‌گراست. چنانکه قرآن در آیه شریفه ۱۰۵ سوره مائده می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد [نگهداشت] خویشتن». امام علی (ع) در حکمت ۴۴ نهج البلاغه می‌فرماید: «خوشا برای کسی که برای حساب کار کرد».

تربیت عقل‌گرا فراگیر را به‌عنوان مسئول رفتار و اعمال خویش پنداشته که آگاهانه و براساس به‌کارگیری نیروی تفکر دست به گزینش اعمال زده است. بنابراین، فراگیر باید خود به کنترل رفتار خویش پردازد؛ چرا که فراگیر دارای این قدرت انتخاب و شناخت است. خودارزیابی از مقولاتی است که مورد تأکید عقل‌گرایان اسلامی است و این امر موجب ایجاد انگیزه و بینش در فراگیر نسبت به اعمال و رفتار خویش می‌شود.

۵. اصل اجتماعی بودن تربیت: عقل‌گرایان مسلمان، نخستین متفکران تربیتی هستند که قائل به نقش و کارکرد اجتماعی تربیت می‌باشند. معتزله به امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک اصل اساسی تأکید زیادی دارند و سخت بدان پایبند می‌باشند؛ امر به معروف یعنی واداشتن مردم به کار نیک و بازداشتن آنها از کار زشت و بد است. این امر بر هر شخص مسلمان واجب است و جزو تکالیف شرعی و فقهی است که در قرآن و سنت نیز بدان اشاره شده است.

درحالی که اهل حدیث مانند احمد بن حنبل امر به معروف و نهی از منکر 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، یقین بر منکر بودن، موجود و قابل مشاهده بودن منکر، عدم فراهم شدن زمینه منکری بدتر از منکر حاضر، عدم ضرر مالی و جانی به امر و یا نهی کننده (محسن، ۱۳۸۵) قائلند، اما آن را به قلب و زبان محدود نمی‌کنند و بر این باورند که اگر منکرات شایع شوند، یا حکومت ستمگر باشد؛ بر مسلمانان واجب است تا قوای لازم را فراهم کنند و بر فساد و ستم بشورند. امر به معروف و نهی از منکر از تکالیف عملی است (برنجکار؛ ۱۳۸۴: ۳۱). تربیت علاوه بر بعد فردی و رفتاری دارای بعد اجتماعی و سیاسی نیز می‌باشد که این بعد اگر با اهمیت تر از بعد فردی نباشد، کم‌اهمیت تر نیست. بنابراین، تربیت باید افراد را برای زندگی اجتماعی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و از همه مهم‌تر برای اصلاح اجتماعی، تربیت کند، تا ضمن مبارزه با اندیشه‌های فاسد و خرافی و مصونیت‌بخشیدن به عقل‌ها در مقابل این تهدیدات به اصلاح امور جامعه بپردازند.

تربیت باید براساس چارچوب اجتماعی و فرهنگی موردنظر جامعه شکل بگیرد، مگر اینکه در پی ایجاد تحوّل و پیشرفت در جامعه بوده و تربیت، مسیر این پیشرفت و تحوّل را هموار سازد. بنابراین، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی در تربیت، جایگاه رفیعی دارند که وظیفه تربیت فقط پاسداشت و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر نیست؛ بلکه در پی غنی‌سازی فرهنگی و ایجاد تحوّل در میراث نیز باید باشد. بنابراین، تربیت و مدرسه یک ابزار مهم در جهت بهبود شرایط اجتماعی است. ۶. اصل عدل: این اصل، در قالب اندیشه جبر و اختیار مطرح است. هدف از آن رفع ظلم از ساحت پروردگار و رد نظر جبرگرایان و تفکر جبراندیشانه است که حکومت اموی آن را اساس مشروعیت خود قرار داده بود (نجاح محسن، ۱۳۸۵: ۵۴).

۶. اصل مشارکت در فرایند سیاسی

معتزله به‌عنوان یک جریان فکری با تأکیدی بر تعقل و اصالت آن در هر فرد و مجاز شمردن ورود اندیشه آدمی در امور بر آزادی به‌کارگیری اندیشه و حتی بیان آزادانه اندیشه‌ها صحه گذاشته است. لذا می‌توان استنباط کرد که آزادی اندیشه و بیان از اصول موردقبول جریان معتزله است. هرچند برای بیان این اندیشه نیز چارچوبی ترسیم شده باشد. آزادی بیان و اندیشه جز با تعاطی

افکار و مباحثه اتفاق نخواهد افتاد. مشارکت سیاسی و آماده‌سازی برای فرایند مشارکت سیاسی هم به‌عنوان یکی از اصول تربیت سیاسی و اجتماعی جریان اعتزالی است. تأکید بسیار این جریان فکری بر اصل امر به معروف و نهی از منکر و همگانی‌پنداشتن آن برای همه آحاد جامعه، ضرورت آماده‌سازی شهروندان و شناخت بیشتر شهروندان با این فریضه را اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. لذا برای رسیدن به این مهم نیازمند پذیرش این فرایند به‌عنوان اصلی اساسی و مهم در تربیت است.

اصول ناظر بر هدف پرورش روح عدالت‌خواهی

۱. اصل عدالت در تربیت: عدالت در اندیشه اعتزالی، جایگاه رفیعی دارد و در این راستا برخلاف جریان سلفی‌نگر اعتقاد بر قضا و قدر که زمینه‌ساز پذیرش گاهاً بی‌عدالتی اجتماعی در برخی جریان‌های فکری است؛ معتزله عدالت را از اصول معرفت دینی برشمرده است، لذا لازم است این امر بین جامعه نیز مورد توجه قرار گیرد و نقش آن در اصلاح امور اجتماعی برجسته‌تر گردد. از این رو، اصل عدالت در تربیت زمینه‌ساز پذیرش و گسترش عدالت در سطح اجتماعی خواهد بود. از نظر معتزله یکی از لوازم عدل، ردّ تکالیف مالایطاق و عذاب کردن کودکان مشرکین بر اثر گناه پدران خویش است (برنجکار؛ ۱۳۸۴: ۳۰). معتزله در بحث عدل الهی معتقدند که تکلیف مالایطاق بر بنده از اصل عدالت خداوندی دور است؛ بنابراین، خداوند هیچ بنده‌ای را بر کاری خارج از توانایی اوست وادار نمی‌سازد. در تربیت، واداشتن فراگیران بر امری خارج از توان، امری نادرست است. از طرف دیگر تکلیف را معتزله به شرط داشتن آگاهی و قدرت و ابزار مکلف، لازم می‌داند، در غیر این صورت، این کار از نظر عقل، ظلم تلقی می‌گردد. اخوان الصفا در توجیه تکثر و تفاوت‌ها بین مردم اذعان داشته‌اند که در اختلاف آراء و تنوع، فواید بی‌شماری است که جز خداوند یگانه آنها را نتواند شمرد؛ چون خردمندان از هرکس که مکتب جدیدی آورد یا اندیشه‌ای نو برگزینند، دلیل می‌خواهند و کارش را محک می‌زنند. این کار باعث می‌شود مردم در پی معانی دقیق برآیند و از این رهگذر به اسرار پوشیده پرداخته می‌شود و معیار و مقیاس بنا می‌شود و نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد و معارف گسترش می‌یابد. این امر همچنین سبب می‌شود مردم از خواب نادانی برخیزند و به اشتباه و غفلت خود پی ببرند» (اسماعیل علی و جوادرضا، ۱۳۸۴: ۶۹).

۲. اصل استقلال رأی: استقلال فکری از ارکان نظام تعلیم و تربیت معتزله است. زیرا در باور عقل‌گرایان معتزلی همه انسان‌ها دارای قدرت شعور و عقل بوده و خود توانائی درک امور را

داراند. چنانکه از نظر محمد عبده «عقل قادر بر ادراک است و به استقلال اراده در رفتار و سلوک آدمی ایمان داشته و انسان را با عقلش قادر بر شناخت معرفت و با اراده‌اش قادر بر انجام افعال خود می‌داند» (حنفی، ۱۹۸۱، ۱۴ - ۱۵). فرد و تعقل فرد در اندیشه اعتزالی، امری مهم و قابل احترام است؛ همچنان که در اصل آزا داندیشی نیز ذکر شد پذیرش تفکر فردی و استقلال فردی، امری بنیادی در جریان تربیت معتزله است. لذا برای رسیدن به عدالت خواهی در فرایند تربیت باید ابتدا اصل پذیرش استقلال رأی در استنباط و فهم را به رسمیت شناخت.

۳. اصل توأم بودن علم و عمل: از نظر معتزله، عمل داخل در ایمان است، طوری که تارک عمل (فاسق) از گروه ایمان خارج است، اما در اینکه اعمال آیا فقط فرایضند یا نوافل را هم دربرمی‌گیرند، اختلاف دارند. از نظر معتزله دین، ایمان، اسلام هر سه در مراد شرعی به یک معنا هستند و همگی اسماء مدح می‌باشند.

در ریشه‌یابی علت وارد کردن عمل در ایمان می‌توان گفت در نظر معتزله انسان در طبیعت خویش یک موجودی مکلف و وظیفه‌مند است. آدمی خود را موجودی وظیفه‌مند و مکلف می‌یابد.

تربیت دینی عقل‌گرا فقط ارائه یک سری مطالب صرفاً نظری نیست، بلکه آگاهی باید به عمل منجر شود و دانش بدون عمل، ارزشمند نیست، تأکید بر عمل مورد توجه ظاهرگرایان اسلامی نیز می‌باشد، اما تفاوت این دو در همراهی علم با عمل فراگیران است. رفتار فراگیر باید مبتنی بر شناخت و معرفت باشد نه صرفاً یک عمل تقلیدی.

۵. اصل اجتناب از تبعیت محض: پذیرش استقلال رأی و آزادی تعقل و اندیشه با تقلید محض و تبعیت بدون آگاهی در تناقضی آشکار است، لذا جریان معتزله افراد را برای مطیع‌بارآمدن و تقلید صرف تربیت نمی‌نماید، بلکه افراد را برای نقد و بررسی و استفاده از نیروی عقل جهت شناخت و بینش دینی و حتی جریان‌های اجتماعی و سیاسی فرا می‌خواند.

اصول ناظر بر رشد سیاسی

۱. صل‌غایت‌محوری: همچنان که قبلاً نیز اشاره شد، جریان معتزله اندیشه‌ورزی و به‌کارگیری خرد را در همه سطوح با یک چارچوب خاصی که برگرفته از فهم دینی این جریان است؛ دنبال می‌کند. در فرایند تربیت سیاسی نیز دنبال ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر این چارچوب و برای رسیدن به حکومت نبوی را سرلوحه کار خویش قرار داده است. بنابراین، یک نهایت و غایتی برای

این جریان فکری متصور است و راه برای رسیدن به این افق نیز مشخص است. فلذا معتزله با توجه به غایت موردنظر خویش در جریان اجتماعی، طرحی نو درانداخته است. لذا تربیت سیاسی و اجتماعی جریان معتزله نیز زیر چتر این غایت معنا پیدا می‌کند. فرایند تربیت سیاسی برگرفته از متون دینی، تربیت سیاسی در حکومت دینی، نوعی تربیت دینی در بعد سیاسی آن محسوب می‌شود. الگوی تربیت سیاسی برآمده از متون دینی، برخوردار از اصولی است که رعایت آنها تحقق تربیت سیاسی را ممکن می‌سازد و خروج از این اصول دستیابی به اهداف موردنظر را امکان‌پذیر نخواهد کرد. اصول حق‌مداری، عدالت‌محوری، عقل‌گرایی و مسئولیت‌پذیری، مهم‌ترین اصولی هستند که تشکیل‌دهنده جهت‌گیری اصلی تربیت سیاسی در فرقه کلامی معتزله به حساب می‌آیند. این اصول را می‌توان جهت‌گیری تربیت سیاسی از دیدگاه معتزله در پیوند دین و سیاست دانست.

۲. اصل مشارکت و مسئولیت‌پذیری: همچنان‌که در اصل امر به معروف و نهی از منکر تأکید بر همگانی‌بودن این مهم می‌نماید، راه را برای مشارکت سیاسی و اجتماعی افراد جامعه به صورت همگانی می‌گشاید. لذا تربیت سیاسی و اجتماعی باید افراد را برای مشارکت در این فرایند آماده نماید و هر شهروند در این جریان، مسئول تربیت است.

۳. اصل تشویق و تنبیه: تربیت عقل‌گرا با توجه به وعد و وعیدهای داده‌شده از طرف خداوند؛ براین باورند با توجه به اینکه وعد و وعیدهای خداوند حق است و تحقق خواهد یافت، از این رو در امر تربیت نیز کلیه وعده‌ها و وعیدهای بین مرئی و مترئی نیز باید تحقق یابد، وعد یعنی اینکه «خداوند به کسی که از وی اطاعت کرده، وعده ثواب داده است و چنین کسی شایسته ثواب است» (قاضی عبدالجبار به نقل از محسن، ۱۳۸۵: ۶۰). وعد یعنی مؤده دادن 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» (همان: ۶۰). بنابراین، وعید یعنی ترسانیدن از عذاب دوزخ است. معتزله معتقدند عذاب خداوند ثابت است، مگر اینکه گناهکاران پیش از مرگ توبه کنند، در این صورت، خداوند از گناهانشان درمی‌گذارد. باید دانست که وعد و وعید فرع اعتقاد معتزله بر عدل است. نه اصلی مستقل (مشکور، ۱۳۶۸: ۲۰). معتزله 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. بی‌گمان وقتی مکلف بداند که خداوند در هر صورت کیفی را که وی مستحق آن است در مورد او اعمال

می‌کند، به انجام واجبات و اجتناب از گناهان کبیره شایق خواهد شد» (قاضی عبدالجبار به نقل از محسن، ۱۳۸۵: ۶۰).

نتیجه‌گیری

در اندیشه معتزله، عقل، نقش اساسی و تعیین‌کننده در کشف و استنباط عقاید دارد. در این روش هر مسئله‌ای را باید بر خرد آدمی عرضه کرد و تنها با یافتن توجیهی عقلانی برای آنان، قابل پذیرش خواهد بود. تعالیم اصیل اسلامی علاوه بر اینکه قرآن کریم و سنت نبوی به تفکر عقلانی بهای زیادی داده‌اند، چنانکه در قرآن بارها به تفکر و تعقل فرمان داده شده است. اصول اعتقادی معتزله عبارتند از: منزله بین‌المنزلین، توحید، عدل، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر. اینکه معتزله امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان اصلی از اصول خود معرفی کرده‌اند، بیانگر احساس مسئولیت سیاسی و اجتماعی آنهاست. این واقعیت است که معتزله طبق آن، فرد را به‌عنوان موجودی منفعل و منزوی و دور از فعال‌بودن در عرصه مسائل سیاسی و اجتماعی نمی‌خواهند. نقش هر فرد در تعیین سرنوشت جامعه و تعهدی که باید در پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی داشته باشد، ایجاب می‌کند که او ناظر و مراقب همه اموری باشد که پیرامون وی اتفاق می‌افتد. این نکته در اسلام نیز مطرح شده است و از مهم‌ترین مبانی سیاسی اسلام به‌شمار می‌رود. در اندیشه و نظریات معتزله در مورد امامت و فلسفه‌ای که برای حکومت و سلطه قائلند و موضع آنها در مورد انتخاب امام و اختصاص آن به امت - به واسطه نائینش - و اثبات آزادی امت در عزل امام، هرگاه امر چنین اقتضا کند - اندیشه‌ای سیاسی را می‌یابیم که از شأن آزادی و اختیار برای انسان برخاسته است و ابعاد و آفاق آن را گسترش داده است. لذا پژوهش حاضر با عنایت به مبانی فوق به بررسی آراء تربیت سیاسی یعنی اهداف و اصول تربیت سیاسی معتزله پرداخته است و می‌توان اذعان داشت که در تربیت سیاسی معتزله نیز به‌سان سایر ابعاد فکری این جریان، اهمیت قائل‌شدن بر عقل و استنباط فردی به رسمیت شناخته شده است. لذا در اهداف تربیت، هدف مهمی مانند تربیت انسان آزاداندیش و رشد و پرورش روحیه عدالت‌خواهی و رشد سیاسی را مدنظر قرار داده تا با تحقق این اهداف به هدف غایی تربیت سیاسی یعنی ایجاد حکومت دینی مبتنی بر اندیشه نبوی را برسد. برای تحقق این اهداف اصولی را می‌توان برشمرد که در جریان تربیت باید مدنظر قرار گیرد که

متناسب با هر کدام از آنها، اهداف واسطی در نظر گرفته شده است. اصولی مانند اصل تفکر و تعقل، اصل آزادی اندیشه، اصل تضارب آراء و اصل مشارکت در فرایند سیاسی، ناظر بر هدف تربیت انسان آزاداندیش است. همچنین اصولی مانند اصل عدالت در تربیت، اصل استقلال رأی و اصل اجتناب از تبعیت محض، بر هدف رشد عدالت‌محوری دلالت دارند و نهایتاً اصولی همچون اصل غایت‌محوری و اصل مشارکت و مسئولیت‌پذیری بر هدف رشد سیاسی ناظر است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۶۶)، *مراحل سیاسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: سازمان نشر آموزش انقلاب اسلامی.
- آوسی، سیدمحمد (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- احمدپوند، شجاع (۱۳۸۸)، *سنت اسلامی از منظر لیبرالیست‌های مسلمان*، *مجله سیاست*، شماره ۱۰.
- البصری‌المعتزلی، ابوالحسین محمدبن علی بن الطیب (۱۳۸۴ ق - ۱۹۶۴ م)، *المعتمد*، دمشق: المعهد اللمی الفرنسی للدرسات العربیه.
- الراوی، عبدالستار عزیزالدین (۱۹۸۲)، *ثوره العمل دراسه فلسفیه فی فکر معتزله بغداد*، عراق: دارالرشید للنشر.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الهاشتی، علی (۱۳۸۶)، *شناخت سلفیه، میقات حج*، سال شانزدهم، شماره ۶۲: ۱۷۶.
- الیاس، جان (۱۳۸۵)، *فلسفه تعلیم و تربیت*، ترجمه عبدالرضا ضرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ایزتسو، توشی هیکو (۱۳۸۰)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: انتشارات سروش.
- باقری، خسرو (۱۳۸۰)، *چیستی تربیت دینی*، تهران: نشر تربیت اسلامی.
- باقلامی، ابوبکر محمدبن طیب (۴۲۵ ق)، *الانصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: سمت.
- تقی‌پور ظهیر، علی (۱۳۶۸)، *آموزش و پرورش و رشد سیاسی، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی*. شماره ۰: ۴ - ۳.
- جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر (۱۳۸۶)، *تاج*، تهران: انتشارات آشیانه کتاب.
- جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر (۱۹۸۷)، *الرسائل السیاسه، تحقیق ابوملحم*، بیروت: دارالمکتبه الهلال.

- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۹۹۰)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا بیروت: المعرفه.
- حسینی، سید اعجاز حسین کتوری (۱۴۰۹)، *کشف الحجب و الاستارف قم*: مکتبه آیه العظمی مرعشی نجفی.
- حنفی، حسن (۱۹۸۱)، *من العقیده إلى الثوره (المقدمات النظریه)*، بیروت: دارالتنویر للطباعه و النشر، چاپ اول.
- خطیب بغدادی (۱۹۹۷)، *تاریخ بغداد*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خیاط، ابوالحسن عبدالرحمان بن محمد (۱۹۸۸م)، *الانتصار*، تحقیق: محمد الحجازی، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲)، *فلسفه تعلیم و تربیت*، چاپ اول، تهران: سمت.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، چ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راه تربیت (۱۳۸۷)، *فصلنامه ای در عرصه فرهنگ و تربیت اسلامی*، سال دوم شماره پنجم: ۶.
- زهدی حسن، جارالله (۱۹۴۷م)، *المعتزله*، قاهره: ۱۵۹-۱۵۸.
- زینه، حسنی (۱۹۸۷م)، *العقل عند المعتزله*، تصورالعقل عند قاضی عبدالجبار، بیروت: دارالافاق.
- سیحانی، جعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ عقاید و مذهب اسلامی*، جلد ۴، قم: انتشارات توحید.
- سعید اسماعیل، علی و محمد جواد، رضا (۱۳۸۴)، *مکتبها و گرایشهای تربیتی در تمدن اسلامی*، ترجمه بهروز رفیعی، تهران: انتشارات سمت.
- سلیمان نژاد، اکبر و دیگران (۱۳۸۹)، *بررسی مقایسه ای اهداف و اصول تربیتی در پراگماتیسم و اسلام، معرفت در دانشگاه اسلامی*، سال ۱۴، ش ۱: ۱۳۱-۱۰۳.
- 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: قلم نو.
- شکوهی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *تعلیم و تربیت و مراحل*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷ش)، *الملل و النحل*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- شیخ بو عمران (۱۳۸۲)، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- صدیق، علی (۱۳۵۱)، *تاریخ فرهنگ اروپا*، تهران: انتشارات دهخدا.
- عبدالحمید، ابوالحمد (۱۳۶۵)، *مبانی سیاست*، چاپ دهم، تهران: نشرنی.
- عمار، محمد (۱۹۷۲)، *المعتزله و مشكله الحریه الانسانیه*، بیروت: المؤسسة العربیه للدراسات والنشر.
- فاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قاضی عبدالجبار (بی تا)، *المغنی*، قاهره: وزارت الثقافه و الارشاد القومي، مؤسسه المصریه.

قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن (۱۳۸۵ق)، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق محمدمصطفی حلمی و دیگران، قسمت اول، ج ۲۰، مصر: الالدارالمصریه للتألیف و الترجمة.

قاضی عبدالجبار، قوام‌الدین مانکدیم (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲)، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنواتی و دیگران، قاهره، دارالمصریه (ب).

قلی پورثانی، محسن (۱۳۸۰)، *روشنفکران، نشریه مردسالاری*، ش ۲، سال اول، ۲.

لمبتون، آک.س (۱۳۷۹)، *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.

مجیدی، حسن و نادری، مهدی (۱۳۹۴)، *تحول انگاره آزادی در ساخت دولت و نظام سیاسی تسنن، دوفصلنامه علمی - پژوهشی جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام*، دوره ۳، شماره ۱: ۷۹.

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

محمدطحان، مصطفی (۱۳۸۱)، *چالش‌های سیاسی جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه خالد عزیزی، تهران: نشر احسان.

مرزوقی، رحمت‌الله (۱۳۸۴)، *تربیت مدنی از دیدگاه اسلام: رویکردی به پرورش سیاسی، فصلنامه تربیت اسلامی*، سال اول، شماره ۱: ۱۰۷ - ۹۳.

مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، *فرهنگ فرق اسلامی*، با مقدمه استاد کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: آستان قدس رضوی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *بیست گفتار*، تهران: نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، *عدل الهی*، تهران: نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۶)، *ده گفتار*، تهران: نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۳۷)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: نشر صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *آشنایی با علوم اسلامی (۲)*، کلام، عرفان، حکمت علمی، قم: نشر صدرا.

نلینو، (بی‌تا)، *بحوث فی المعتزله*، از، التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیه، ترجمه د. عبدالرحمان بدوی، قاهره.

والایی، عیسی (۱۳۷۷)، *مبانی سیاست در اسلام*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ولوی، پروانه و همکاران (۱۳۹۶)، *اندیشه‌های نومعتزله و تعلیم و تربیت، پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت*، ۷ (۱):

۸۴ - ۱۰۲

یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین (۱۳۸۳)، *عقل و وحی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

