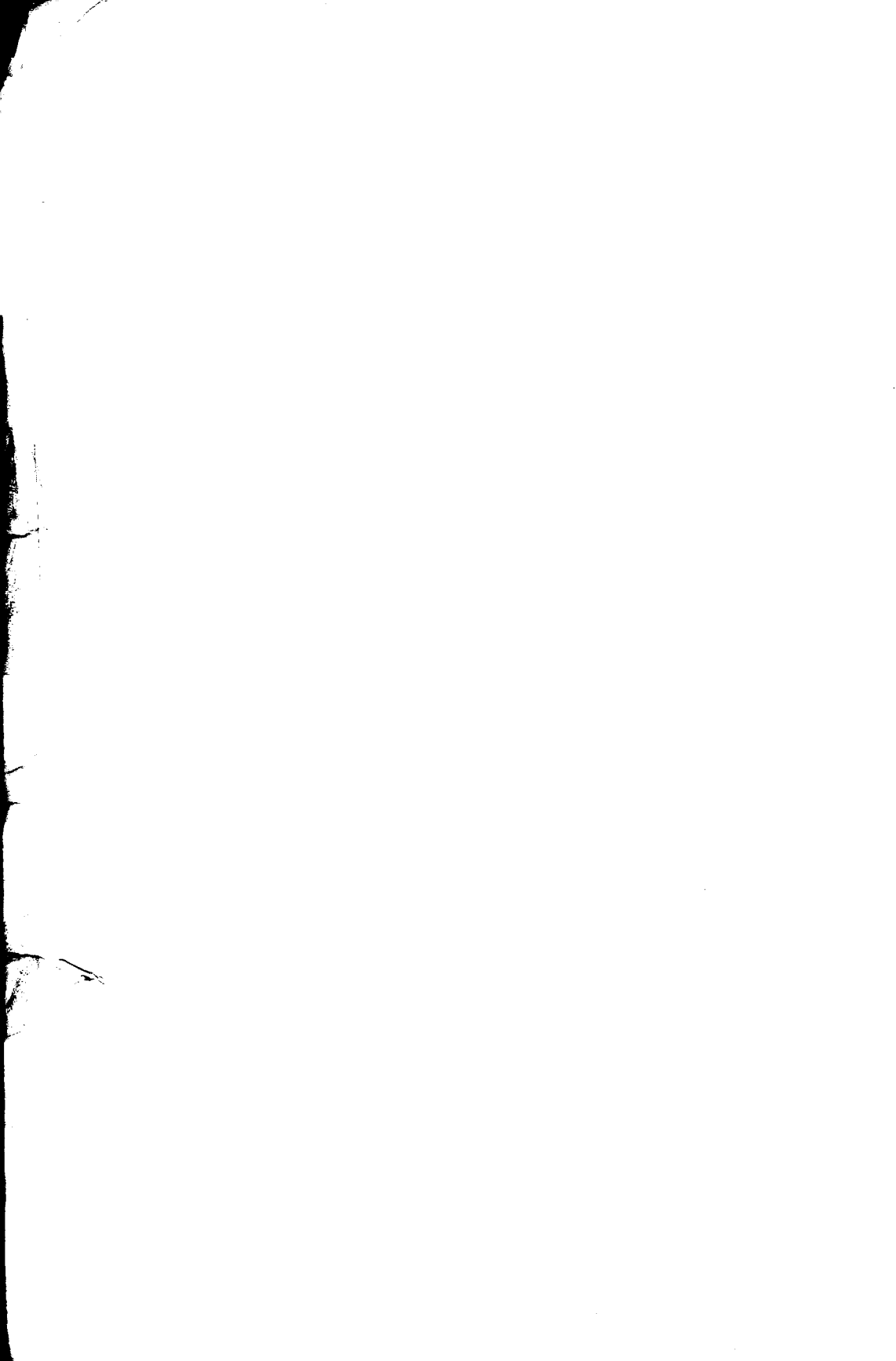


باشم معروف کنی

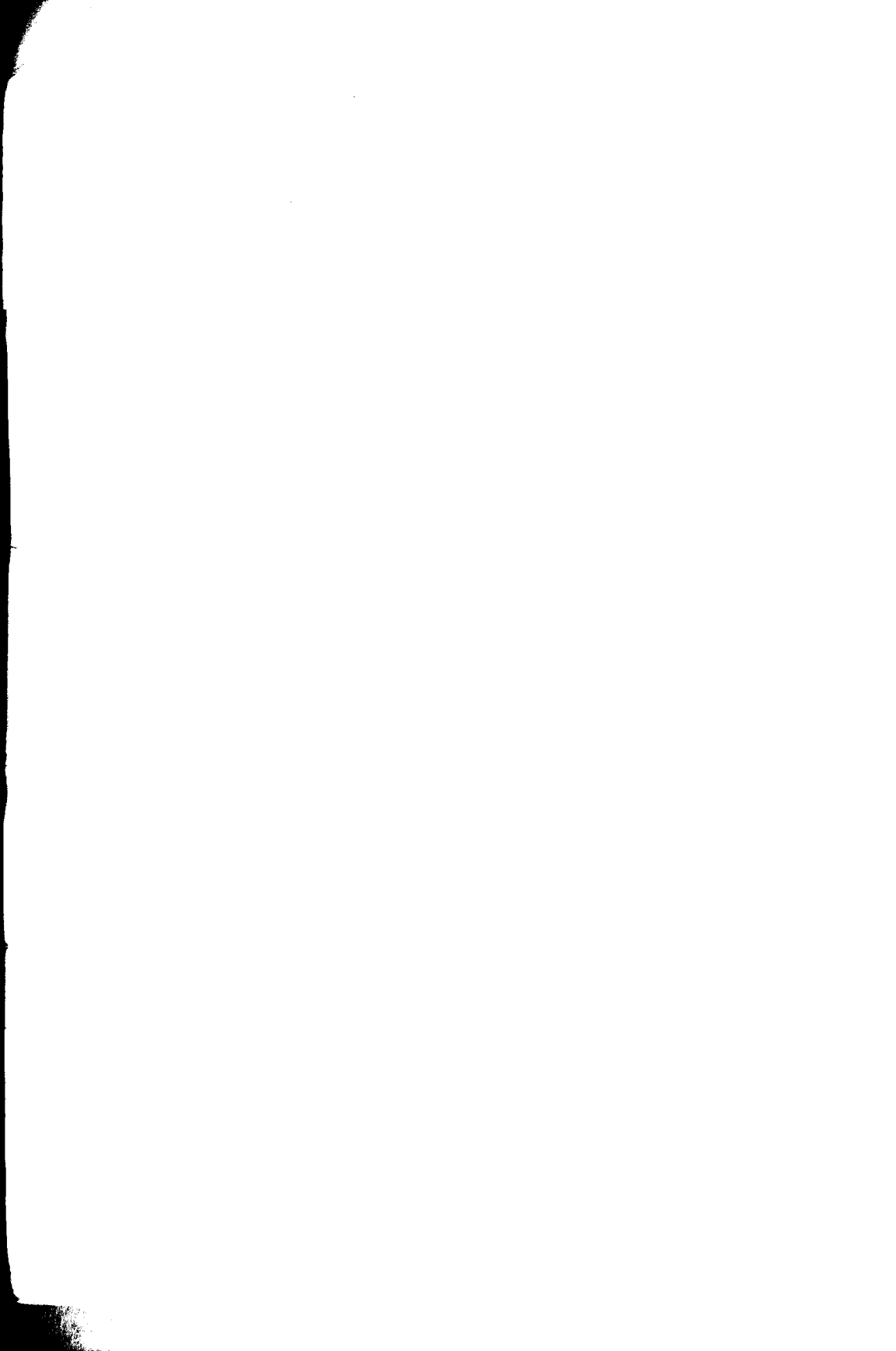
شبه

در برابر معتزله و اشاعره

ترجمه سید محمد صادق حارثی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



کتابخانه
مکتب
مطالعات

هاشم معروف الحسنی

شیعه
در برابر
معتزله و اشاعره

ترجمه

سید محمد صادق عارف

الحسنی ، هاشم معروف

شیعه در برابر معتزله و اشاعره / نویسنده هاشم معروف الحسنی ، ترجمه

محمد صادق عارف - - مشهد : آستان قدس رضوی ، بنیاد پژوهشهای اسلامی ، ۱۳۷۱ .

۳۴۳ ص .

عنوان اصلی : الشیعط بین الاشاعره والمعتزله .

۱ . کلام . ۲ . شیعه - فرقه ها . ۳ . اشعریان . ۴ .

معتزله . الف . عارف ، محمد صادق ، مترجم . ب . عنوان .

۲۹۷/۴۱

BP ۲۳۷



نام کتاب:

شیعه در برابر معتزله و اشاعره

مؤلف:

هاشم معروف الحسنی

مترجم:

سید محمد صادق عارف

ویراستاران:

سید ابوالحسن هاشمی - اسدالله توکلی طبسی

ناشر:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی - صندوق پستی ۳۶۶ - ۹۱۷۳۵

تیراژ:

۳۰۰۰ نسخه - وزیری

تاریخ انتشار:

چاپ اول ، ۱۳۷۱

امور فنی و چاپ:

مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب

| | |
|-----|----------------------------------|
| ۷ | سخن مترجم |
| ۹ | این کتاب |
| ۱۱ | پیشگفتار (۱) |
| ۱۹ | پیشگفتار (۲) |
| ۳۵ | بخش اول - نخستین فرقه‌های اسلامی |
| ۴۹ | بخش دوم - خوارج |
| ۷۵ | بخش سوم - فرقه‌های منتسب به شیعه |
| ۷۸ | مغیره |
| ۷۸ | منصوریه |
| ۷۸ | جناحیه |
| ۷۹ | خطابیه |
| ۷۹ | غرایه |
| ۸۰ | نمیره |
| ۸۰ | سعیه |
| ۸۲ | ۱ - کیسانیه |
| ۹۳ | ۲ - زیدیه |
| ۱۱۳ | ۳ - اسماعیلیه |
| ۱۳۹ | بخش چهارم - مذاهب اعتقادی |
| ۱۴۴ | ۱ - مرجئه |
| ۱۵۴ | ۲ - معتزله |
| ۱۸۵ | ۳ - اشاعره |
| ۱۹۹ | بخش پنجم - مذاهب و عقاید |
| ۱۹۹ | اصول معتزله |
| ۲۰۶ | صفات سلبیه خداوند |

| | |
|-----|---------------------------|
| ۲۱۷ | صفات ثبوتیه خداوند |
| ۲۱۸ | قدرت |
| ۲۲۱ | علم |
| ۲۲۳ | حیات و اراده |
| ۲۲۵ | خداوند سمیع و بصیر است |
| ۲۲۶ | تکلم |
| ۲۳۳ | صفات خداوند عین ذات اوست |
| ۲۳۷ | رؤیت خداوند |
| ۲۴۲ | جبر و اختیار یا قضا و قدر |
| ۲۶۳ | حسن و قبح عقلی |
| ۲۶۶ | وجوب لطف و اصلح بر خداوند |
| ۲۷۱ | نبوت |
| ۲۷۳ | امامت |
| ۲۷۹ | عصمت |
| ۲۹۵ | بهشت و دوزخ |
| ۲۹۸ | شفاعت |
| ۳۰۱ | إحباط |
| ۳۰۶ | ایمان |
| ۳۱۵ | مرتکب گناه کبیره |
| ۳۲۱ | وعد و وعید |
| ۳۲۳ | بدأ |
| ۳۲۸ | رجعت |
| ۳۳۵ | خلاصه |

سخن مترجم

اختلافات مذهبی مسلمانان سه ریشه اصلی دارد: نخستین آنها موضوع خلافت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) است که بر اثر آن امت اسلام به دو جامعه شیعی و سنی تقسیم شده و فرقه خوارج، در نتیجه جدال شدیدی که پس از جنگ صفین و داستان حکمیت در میان مسلمانان روی داد، پدید آمده است. دومین اختلاف مسلمانان در اصول و مسائل اعتقادی است که سبب پیدایش مذاهب کلامی متعددی شده که عمده‌ترین آنها مذاهب معتزله، اشاعره و مرجئه است. پیروان این مذاهب هر کدام درباره اصول دین، مبانی و اعتقادات خاصی برای خود دارند. سومین اختلاف در احکام و فروع دین است که در نتیجه آن مذاهب فقهی مختلفی پیدا شد که مهم‌ترین آنها مذهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی است، و هر یک از این فرقه‌ها دارای فقهی جداگانه می‌باشند. روشن است که اختلاف دوم و سوم از اختلاف نخست سرچشمه گرفته و منشأ آن انحرافی بوده که در مسیر حقیقی خلافت روی داده است.

مباحثی که به عقاید و اصول دین مربوط می‌شود علم کلام، و آنچه با فروع دین ارتباط دارد فقه نام دارند و همان گونه که در کتاب آشنایی با علوم اسلامی، نگارش علامه شهید مطهری، آمده 'تعلیمات اسلامی بطور کلی در سه بخش متمرکز است که عبارتند از عقاید، احکام و اخلاق. اولی را علم کلام، دومی را فقه و سومی را اخلاق نامیده‌اند.

کتاب حاضر که علاوه بر ذکر تاریخ تشیع و گروه‌های منتسب به آن مشتمل بر مباحث کلامی و مسائل اعتقادی عمده‌ترین فرقه‌های اسلامی، و تاریخ و چگونگی پیدایش آنهاست، ترجمه کتاب الشیعة بین الاشاعرة والمعتزلة، تألیف مرحوم هاشم معروف الحسینی دانشمند برجسته شیعی لبنانی،

می باشد که به دستور بنیاد محترم پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی از عربی به فارسی برگردانیده شده است.

برابر شرحی که به قلم یکی از دوستان مؤلف در مقدمه کتاب *سیره المصطفی (ص)*، تألیف آن مرحوم به نگارش آمده، وی در سال ۱۹۱۹ میلادی در قریه جناتا از توابع شهرستان صور واقع در جنوب لبنان، در خاندانی از اهل صلاح و تقوا پا به عرصه وجود گذاشته است. مقدمات علوم را در لبنان فراگرفته، سپس برای ادامه تحصیل به نجف اشرف رفته، و پس از گذراندن درجات عالی علمی به موطن خود بازگشته، و در زمره علمای برجسته جبل عامل به ارشاد خلق پرداخته، و با نگارش کتابهای ارزنده بسیار، آثار زنده ای از خود به یادگار گذاشته، و ضمناً در محاکم شرع جعفری لبنان سمت قضاوت داشته و سرانجام در سال ۱۴۰۳ هـ. ق/ ۱۹۸۴ م دیده از جهان فرو بسته است شمار تألیفات این دانشمند نامدار شیعی در آن مقاله تا تاریخ نگارش آن بیست و چهار جلد ذکر شده که تعدادی از آنها به وسیله بنیاد محترم پژوهشهای اسلامی ترجمه و چاپ و منتشر گردیده امید است این کتاب مورد توجه صاحب نظران و استفاده دانش دوستان قرار گیرد.

۳۰ مرداد ۱۳۷۰.

سید محمد صادق عارف

این کتاب فرقه‌های سیاسی و اعتقادی اسلامی را از زمان پیدایش با ذکر علل ظهور آنها و گروه‌های شیعی و معتقدات آنها را شرح می‌دهد و ثابت می‌کند بیشتر فرقه‌هایی که نسبت تشیع به آنها داده شده است در تاریخ تشیع وجود و واقعیتی ندارند.

و نیز درباره تاریخ معتزله و اشاعره و مرجئه و دیگر فرق و مذاهب اسلامی و آرا و معتقدات آنها نسبت به اصول اسلام به بحث می‌پردازد و نظریات آنها را با آرای شیعه امامیه در این موضوعها مقایسه می‌کند و فرقه‌های مختلف معتزله را برمی‌شمارد، و با بیان برخی از آرای این گروهها و موارد اختلاف میان آنها با ارائه دلیل ثابت می‌کند که شیعه امامیه در علوم مختلف دینی و جز آنها از برجسته‌ترین فرقه‌های اسلامی است، و در همگی شئون و حالات خود از استقلال کامل برخوردار است. و نیز شماری از مسائل را که به موضوع این کتاب مربوط می‌شود، با تکیه بر موثق‌ترین منابع شیعی و سنی، مورد بحث قرار داده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ^۱.

«آیینی را برای شما تشریح کرد که آن را به نوح توصیه کرده، و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم که دین را بر پا دارید، و در آن تفرقه ایجاد نکنید.»

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، سورة آل عمران (۳) آیه ۱۰۵:

«و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند، و اختلاف کردند پس از آن که نشانه‌های روشن (پروردگار) به آنان رسید، و آنان برایشان عذابی بزرگ است.»

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَفْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. سورة انعام (۶) آیه ۱۵۹:

«کسانی که آیین خود را پراکنده ساختند، و دسته دسته بودند، هیچ گونه ارتباطی با آنها نداری، جز این نیست که کار آنها با خداست، پس خدا آنان را از آنچه انجام می دادند آگاه می کند.»

پیشگفتار

(۱)

درود و سلام بر بهترین آفریدگان و خاتم پیامبرانی که خداوند آنان را برای رسالت خود برگزید و برهمگی مردم برتری داد، و هم بر خاندان آن حضرت، همانهایی که پیشوا و رهنمای هدایتند و در راه خدا حق سعی و مجاهده را به جا آوردند و انواع آزارها را به خاطر او بر خود هموار ساختند و از این دنیا کوچ کردند بی آن که گرد گناه بر دامن آنها بنشیند و آنان را به نمودها و خوشیهای زندگی بفریبند. و نیز درود بر صحابه پاک پیامبر خدا (ص)، آنانی که از او بخوبی پیروی کردند و فرمان او را به کار بستند، و بر همه تابعان و پیروان آن حضرت، و بر خاندان او در هر عصر و زمان و رحمت و برکات خداوند بر همگی باد.

و بعد، نگارش تاریخ فقه جعفری مرا به بررسیهای گسترده ای پیرامون قوانین اسلامی و فرقه های دینی و آثار آنها در بخشهای مختلف علمی ناگزیر ساخت. در این راه مسائل و اموری پیوسته مرا به درنگ و تأمل وامی داشت و شگفتی مرا برمی انگیخت؛ شگفتی نسبت به انسانی که در راه اغراض و شهوات خود به همه ارزشها و فضیلتها پشت پا می زند و مقدس ترین حقوق و واجبات را ناچیز می شمارد و اگر از ارزشها و فضیلتها و دین سخن گوید تنها زمانی با دل و زبان از آنها دفاع می کند که برای رسیدن به اغراض و مقاصد خود جز از این طریق راهی در پیش روی خود نبیند.

من در هنگامی که مشغول بررسی منابعی بودم که درباره احکام دینی و فرقه ها و عقاید اسلامی بحث می کنند، دریافتم که همه عناصر مؤثر و احزاب نسبت به شیعه روشی مخالفت آمیز داشته اند، و از قدیمترین دورانهای اسلامی برضد آنها تحریک و فتنه انگیزی می کرده اند، و برای این که آنها به بوته فراموشی

و گمنامی سپرده شوند، آنان را از همه امتیازات و ویژگیهای خود جدا ساخته اند. در بیشتر مواقع که شیعه برای احقاق حقوق خود، برقراری عدالت و دادخواهی ستمدیدگان قیام کرده است حکام با آنها جنگهای خانمانسوز به راه انداخته اند، و چون دشمنان دریافته اند هیچ یک از اقدامات آنها نمی تواند به حیات تشیع پایان دهد به تهمت و افترا بر آنها دست زده اند. از این رو هزاران حدیث دروغین جعل و درمیان احادیث شیعه وارد کرده اند، و برخی نظریات را که با نصوص قرآن و سنت منافات دارد به آنها نسبت داده اند؛ و فرقه هایی را که جز درمیان لبها و کتابهای آنها اصلاً وجود نداشته اند اختراع و به تشیع منسوب کرده اند، و از زبان آنها آنچه را سیاست اقتضا کرده و سیاست پیشگان خواسته اند بافته و گفته اند. همان سیاست پیشگانی که جز بر پایی سریر قدرت خود مقصدی ندارند، هر چند پایه های آن بر روی مجموعه های پیامبران و بی گناهان و دوستان خدا بر پا شود.

پس از آن نویسندگان وارد میدان شدند و به تدوین و گردآوری آنچه شنیده، و در کتابهای پیشینیان یافته بودند پرداختند بی آن که آنها را تنقیح و تحقیق کنند. لیکن یاوه سراییهای آنها عزم کاروان تشیع را سست نکرد. و دشواریها و ناهمواریهای راه، این قافله خرامان به سوی مجد و جاودانگی را از حرکت باز نداشت؛ و دشمنان به رغم همه تلاشهای خود نتوانستند شعله فروزانی را که پیوسته قدرت و مبادی و تعالیم خود را بی واسطه از انوار نبوت و وحی قرآن اخذ می کند، خاموش سازند.

از قرن دوم به بعد مذاهب مختلف اسلامی در اصول و فروع دین پیدا و منتشر شدند. هر دانشمندی بر مذهبی، و هر کدام از این مذاهب دارای هواداران و پیروانی بود که از آن دفاع و برای بقا و انتشار آن مبارزه می کردند. فرقه ها بسیار شد، و آرا و نظریات در بیشتر اصول اسلامی متفاوت و گوناگون گردید. طرفداران هر مذهب مخالفان خود را کافر و فاسق خواندند و هدف تیر انواع تهمتها قرار دادند و محدثان و فقیهان آنچه خواستند درباره معتزله گفتند. در این فضای پر از اختلاف و تناقض، شگاکان در عقاید اسلامی فرصت یافتند، شکوک و شبهات خود را اظهار

کنند، و برای دسیسه‌گران و حيله‌بازان امکان فراهم شد، که سموم و اباطیل خود را برای مسخ عقاید دینی بخش کنند، و بی هیچ بیم و ترسی از حکام و دیگران آنها را به طریقی نادرست ابراز دارند. زیرا حکام بیش از هر چیز دیگر در این اندیشه بودند که مردم را از هر فرقه‌ای که باشند از توجه به رفتار و اعمال خودشان که منافی با اسلام و احکام آن بود منصرف گردانند، و در جوی که شکوک و شبهات رایج و انحرافات فکری معتزله از مبانی اسلامی در اصول دین ظاهر بود به این گونه امور مشغول سازند.

جمود و تنگ نظری بر محدثان و فقیهان چنان غالب شد که عقل را از صحنه دین برکنار کردند و آن را از همه اعتباراتی که ادیان بیش از هر چیز دیگر برای آن برقرار کرده بودند ساقط ساختند، و در نتیجه زیاده‌روی معتزله در حاکمیت دادن به عقل و غلو فقیهان و محدثان در جمود و توقف بر ظواهر نصوص، اختلافاتی میان این دو دسته پدید آمد که در آن خونهای بسیاری ریخته شد و اعراض و اموال زیادی به تاراج رفت.

امامان شیعه و پیروان امامیه در همین روزگاران پر از اختلافات عقیدتی می زیستند، و با همه ادواری که بر این فرقه‌ها گذشته همزمان بودند. مدارس و مجالس آنان همواره از دانشجویان و دانشوران شهرهای مختلف کشورهای اسلامی، بویژه بصره و کوفه و بغداد، یعنی کانون این فرقه‌ها و احزاب و مذاهب، پر بود، و هیچ چیزی از امور دنیا و حکومت آنان را مشغول نمی ساخت. از این رو با همه دانش و حکمت و بیانی که خداوند به آنها عطا کرده است به حمایت از عقیده و دفاع از دین، و ردّ نیرنگهای مهاجمان و دفع شبهات و انحرافات شگاکان و فرقه‌ها پرداختند. و موضعی مستقلّ و جدا از دیگران اختیار و پیوسته آرا و مبادی خود را از کتاب خدا و سنت و عقل برداشت می کردند. اصحاب و شاگردان آنها نیز صدها کتاب در موضوعات مختلفی که مورد توجه دانشوران و اندیشمندان بود تألیف کردند.

در این دوران دشمنی میان فرقه‌ها شدت یافت و مذاهب متعدّد و گوناگون

گردید. حگام که از سرسخت‌ترین دشمنان شیعه بودند به رغم آنها در آغاز معتزله را به خود نزدیک ساختند، و سرانجام آرای اشاعره را پذیرفتند. از مذاهب مختلف فقهی مسلمانان چهار مذهب را رسمیت دادند، و مذهب جعفری را که در آن زمان بیشتر از دیگر مذاهب اسلامی میان مردم منتشر و از همه آنها پر بارتر بود نادیده گرفتند. و نیز مذهب اشعری را در اصول دین رسمیت بخشیدند، و از آرای شیعه در این زمینه و تألیفات فراوان آنها در علوم مختلف چشم پوشیدند. علاوه بر همه اینها کسانی هم که درباره قوانین و احکام اسلامی کتاب نوشتند شیعه را نادیده گرفتند، و تنها به طور گذرا و از آنها مانند خوارج و فرقه‌های دیگری که در رهگذر تاریخ به دنیا آمده و در گهواره ولادت خود مرده‌اند یاد کردند. و این امر از عمده‌ترین انگیزه‌هایی بود که مرا به نوشتن کتاب تاریخ الفقه الجعفری و ادار ساخت.

خداوند سبحان به من توفیق ارزانی فرمود که در پیرامون این موضوع دو کتاب به رشته نگارش در آورم. یکی از آنها در سال گذشته و دیگری نزدیک به سه ماه پیش منتشر شد، و بیشتر نسخه‌های آنها به اتمام رسید. امیدوارم به انتشار سومین کتاب که هنوز در مرحله تصمیم است نیز توفیق یابم. اما آنچه مربوط به مباحث کلامی و اصول عقاید است نویسندگان اهل سنت نتوانسته‌اند آرای ائمه اهل بیت (ع) و نظریات طایفه امامیه را در این موضوعات نادیده بگیرند. و هنوز آثار و کتب شیعه در دسترس و مورد استفاده آنهاست، بویژه کتابهایی که امامیه در قرن سوم و زمانهای بعد که نسبت به گذشته مجال و آزادی بیشتری داشته‌اند تألیف کرده‌اند. مجالس شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و دیگر علمای امامیه که در شهرهای اسلامی پخش می‌شده پر از مناظره‌هایی است که میان آنها و معتزله که خود را از قید جمود و تقلید محدثان آزاد کرده بودند، و همچنین میان آنها و اشاعره که قدرتهای حاکم، آرای آنها را پذیرفته و به زور شمشیر بر مردم تحمیل کرده بودند، واقع شده است. آری آنها نتوانستند شیعه را به همان گونه که در بخش فقه و احکام نادیده گرفتند، در این قسمت نیز از آنان چشم پوشند. و نیز

توان آن را نداشتند اعتراف کنند که شیعه در آرا و اندیشه‌های خود دارای استقلال می‌باشد. زیرا گرایشهای موروثی و کینه‌ها و دشمنی‌هایی که از صدها سال پیش در دل‌های آنها ریشه دوانیده مانع حقیگویی و تسلیم در برابر واقع می‌باشد. از این رو گفته‌اند: شیعه در اعتقادات و اصول خویش پیرو معتزله، و در این زمینه جیره خوار آنهاست. نویسندگان متأخر عرب و خاورشناسان بیگانه نیز این گفتار را بی هیچ تنقیح و تحقیق پیوسته تکرار می‌کنند؛ گویی این امری قطعی و شگ ناپذیر است. این گفتار در حالی میان آنها پخش شده که کتابهایی که امامیه پیرامون این موضوعات نوشته‌اند، در همه کتابخانه‌های عمومی و خصوصی منتشر و موجود می‌باشد و همه آنها با صراحت و وضوح گویای آراء و نظریات شیعه است، همان آرای که معتزله بیش از هر فرقه دیگر با آنها مخالفت کرده‌اند.

اما گاهی هم شیعه در برخی مسائل با معتزله اتفاق نظر دارد، همچنان که ممکن است در پاره‌ای موضوعات با اشاعره و مرجئه نیز توافق داشته باشد. علاوه بر اینها امامیه کهن‌ترین فرقه اسلامی است و تاریخ آنها مربوط به صدر اول اسلام است. علی بن ابی طالب (ع) که تشیع به او بازگشت دارد، دهها سال پیش از پیدایش طریقه اعتزال درباره توحید و صفات باری تعالی و عدل و قدر و دیگر موضوعات کلامی و فلسفی سخن گفته است.

سید مرتضی می‌گوید: همانا اصول توحید و عدل از سخنان امیرمؤمنان (ع) اخذ شده است، و همه متکلمانی که پس از او آمده‌اند به سخنان او تکیه کرده، گفتار و آرای آن حضرت را شرح کرده‌اند، و آنچه در این باره از امامان از نسل او روایت شده از شماره بیرون است^۱. ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه این حقیقت را ذکر و اضافه کرده است که واصل بن عطا نخستین پیشوای معتزله و بنیانگذار طریقه اعتزال نزد ابوهاشم درس خوانده، و ابوهاشم نزد پدرش محمد بن

۱ - امالی، سید مرتضی، ص ۱۰۳؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی، ص ۵۲۲، شارح مذکور گفته است: خلاصه مطلب این که مذهب اصحاب ما در عدل و توحید مأخوذ از امیرمؤمنان (ع) است، او ادامه می‌دهد که این از مواردی است که در آن عیناً به مذهب اصحاب ما تصریح کرده است.

حنفیّه تلمذ کرده، و محمد شاگرد پدرش علی (ع) بوده است^۲. با این همه بیشتر نویسندگان کتب فرق و عقاید ادعا می‌کنند امامیه در اعتقادات خویش از معتزله پیروی و تقلید کرده‌اند، و خود در این مسائل رأی مستقلی ندارند. ابن مرتضی^۳ در کتابش به نام المنیة والاهل تأکید می‌کند که ائمه اهل بیت مانند حسن و حسین و علی بن الحسین و محمد الباقر (ع) در اصول عقاید با معتزله همراهی بوده‌اند. شیخ محمد ابوزهره نیز در کتابش به نام الامام زید صفحه ۴۰ به این رأی گرایش دارد. و ما بیان کردیم که ائمه اهل بیت (ع) این موضوعها را پنجاه سال پیش از آن که واصل بن عطا به دنیا آمده باشد و معتزله و عقاید آنها در جهان اسلام وجود یافته باشند، از امیرمؤمنان علی (ع) اخذ کرده‌اند.

به هر حال آنچه مرا به گردآوری این کتاب و ادار ساخت حملات سخت حساب شده بر ضد امامیه و تهمت‌های آشکار، و نسبت دادن فرقه‌هایی است به تشیع که آنها را به دروغ و افترا به شیعه چسبانیده‌اند و امثال اینهاست. اما آنچه بیشتر از همه مرا به این کار برانگیخت آن است که میان نویسندگان و مؤلفان کتب تاریخ فرق و مذاهب اسلامی این اندیشه رواج یافته که طایفه امامیه در اصول دین از معتزله پیروی می‌کنند، و در این باره مقلد ایشانند. از این رو در این کتاب فرقه‌هایی را که به شیعه نسبت داده شده‌اند با ذکر تاریخ پیدایش و بیان معتقدات آنها شرح داده‌ام، و آرای فرق سه گانه امامیه، معتزله و اشاعره را به منظور مقایسه میان آنها، برحسب مناسبت گاهی فشرده و زمانی به تفصیل عرضه داشته‌ام، و این

۲- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۱۲۸، ما این گفتار ابن ابی الحدید را برای تأیید سخن خود که گفته‌ام امامیه در این موضوعات بر دیگران پیشی دارند ذکر می‌کنیم، هر چند گفتار ابن ابی الحدید را که می‌گوید معتزله مذهب خود را از علی (ع) اخذ کرده‌اند به طور مطلق تأیید نمی‌کنیم، زیرا بر پژوهشگر فصول این کتاب روشن خواهد شد که میان آرای معتزله در اصول عقاید، و آرای امامیه جز در برخی مسائل هیچ گونه توافقی نیست.

۳- منظور احمد بن یحیی بن مرتضی المهدی لدین الله یمانی است که در سال ۸۴۰ در صنعای یمن درگذشته است. م.

کار را با اعتماد بر موثق‌ترین منابع سنتی و شیعی انجام داده‌ام. و نیز این کتاب مشتمل بر مطالب دیگری است که با موضوع آن ارتباط دارد.

من پس از بررسی‌های گسترده بر این گمانم که به توفیق خداوند توانسته‌ام ثابت کنم امامیه در تفکرات و آرای خود در همه مراحل که بر آنها گذشته است کاملاً مستقل بوده‌اند، و در اعتقادات و اعمال خود در زمینه اصول و فروع جز بر کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و عقل خود اعتماد نمی‌کنند، و این مطلب بر خواننده پس از آن که این کتاب را مطالعه و موضوعات آن را کاملاً بررسی و پیگیری کند معلوم خواهد شد.

آری آرزومندم در اثبات این حقیقت توفیق یافته باشم. از خداوند سبحان یاری و هدایت و مصونیت در گفتار و کردار را خواستارم؛ که او بزرگوارترین اجابت‌کنندگان است. مؤلف.

پیشگفتار

(۲)

نخستین چیزی که پیامبر(ص) در اولین سالهای بعثت خود بدان اقدام فرمود، بنای عقاید سه گانه زیر بود:

۱ - ارشاد مردم به سوی خداوند یگانه بی همتا، و بطلان پرستش بتهایی که آنها را به خدایی گرفته بودند.

۲ - این که او بنده و فرستاده خدا به سوی همه مردم است، و خداوند او را برانگیخته تا مردمان را از نادانی و کوردلی برهاند و راهی در پیش روی آنها بگذارد که ضامن خیر و سعادت آنها در دنیا و رسیدن به نعمتهای جاودانی در آخرت باشد.

۳ - ایمان به این که در پشت سر این زندگی دنیا زندگانی دیگری است، تا در آن هر انسانی به جزای کارهای خود برسد، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^۱.

این اعتقادات سه گانه زیربنای اسلام را تشکیل می دهد و همه اصول و فروع آن بر اینها استوار است. پیامبر(ص) سیزده سال در مکه ماند و بار رسالت خود را به دوش کشید، و با حکمت و منطق و اخلاق کریم مردم را به این سه اصل دعوت فرمود، و قرآن با اسلوبی که طبع مردم بدان مأنوس بود و نفوس آنها از بیان سحرانگیز آن لذت می برد، بر آن حضرت وحی می شد و آنها را به این اصول فرا می خواند تا آن جا که از سوره های قرآن کمتر سوره ای است که از تأکید این مبادی به شیوه های گوناگونی که خداوند مقتضی دانسته خالی باشد. با این

۱ - سوره زلزله (۹۹) آیه ۷: پس هر کس به اندازه ذره ای کار خیر انجام می دهد (پاداش) آن را

می بیند، و هر کس به اندازه ذره ای کار بد می کند (کیفر) آن را می بیند.

همه مشرکان عرب به او رو نیاوردند و به اندر زها و تعالیم آن حضرت گوش ندادند، و به رغم این که او را با انواع آزارها روبرو ساختند، و بارها برای پایان دادن به زندگی او سازش کردند، اراده آن حضرت سست نشد و لحظه‌ای در ادامه رسالت خود تردید نکرد، اگر چه به پاداش ترک این دعوت، خورشید را در دست راست و ماه را در دست چپ او بگذارند. هنگامی که به مدینه هجرت فرمود، محیطی را مشاهده کرد که برای پذیرش این اصول شایسته بود، و دل‌هایی را یافت که در وحی قرآن و تعالیم محمد(ص) خدا را جلوه گرمی دیدند. در نتیجه بیشتر مردم مدینه به او ایمان آوردند، و بی هیچ شگ و تردید دعوتش را پذیرفتند. از این رو آن حضرت به آنها اعتماد فرمود، و آنان به او آرامش یافتند. او پیوسته به مأموریت خود با شور و اخلاص ادامه داد تا مغزها و دلها از آن پرشد و همگی اعراب به این اصول معتقد شدند؛ همان اعرابی که اندکی پیش از آن از سرسخت‌ترین دشمنان و درزنده‌ترین مخالفان این اعتقادات بودند.

با این که آیات قرآنی که این مبادی سه گانه را بیان داشته خدا را به گونه‌ای یکنواخت معرفی نمی‌کند، چه در آیات سوره شوری می‌فرماید: *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ*^۲، و در سوره اخلاص *لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ*^۳ و در آیه دیگر *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ*. و در آیه دیگر *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ*^۴ به همین گونه در آیات بسیار دیگری تأکید می‌کند که خداوند به هیچ‌یک از مخلوقات خود شباهت ندارد، و از محسوسات نیست که با حواس درک شود. در این میان می‌بینیم قرآن در آیات دیگری که خداوند سبحان را نام می‌برد او را به گونه‌ای که تصور می‌شود شبیه مخلوقات است توصیف می‌کند.

۲ - سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱: ... همانند او چیزی نیست، و او شنوا و بیناست.

۳ - سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳: ... نزاده و زاده نشده است.

۴ - سوره انعام (۶) آیه ۱۰۳: چشمها او را درک نمی‌کند، و او همه چشمها را درک می‌کند.

۵ - سوره نور (۲۴) آیه ۳۰: خداوند نور آسمانها و زمین است، مثل نور او مانند مشکاتی است که در

آن چراغی روشن باشد.

فرموده است: **الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ**، و نیز گفته است: **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ^۶** و آیات دیگری جز اینها که موجب توهم تشبیه و تجسیم است. با این که در نظر نخست عدم توافق در ظواهر این آیات مشاهده می شود، لیکن آیات مذکور موجب بروز تردید و تشکیک در میان مسلمانان صدر اول نشده و از نزاعهای مسلمانان در قرن دوم هجری درباره صفات باری تعالی و تعریف ذات او و خلق افعال و دیگر کشمکشهایی که پس از این در میان مسلمانان رواج یافت و باعث شد رشته وحدت آنها گسیخته شود، و به فرقه ها و احزابی بیگانه از هم مبدل شوند، در میان آنها نشانه ای نیست، و در دوران زندگی پیامبر (ص) به هیچ وجه این مباحث وجود نداشته است. زیرا مسلمانان صدر اسلام آنچه را قرآن می آورد، چه اصل و چه حکم، می پذیرفتند و با فطرت سلیم خود معنایی را که مقصود آیه بود درک می کردند، و به صرف اختلافهای لفظی که طرز بیان و شیوایی سخن و مناسبتهای دیگر اقتضا می کرده است آیات را روبروی یکدیگر قرار نمی دادند. پیامبر (ص) اصرار داشت در مورد هر شبهه و شکی به او رجوع کنند و از مجادله و نزاع در این گونه موارد بپرهیزند. در برخی از روایات آمده است که آن حضرت در یکی از روزها بر اصحاب خود وارد شد و مشاهده کرد آنان درباره قدر با یکدیگر مشغول نزاعند، و هر کدام از دو طرف به آیه هایی از کتاب خدا استدلال می کنند. آن حضرت از منازعه آنها خشمگین شد و به آنان فرمود: «آیا شما به این کار دستور داده شده اید، پیشینیان شما به همین سبب نابود شدند. آنها با بخشی از کتاب خدا بخش دیگر آن را رد می کردند در حالی که آن از جانب خداوند نازل شده بود و هر بخش آن بخش دیگر را تأیید می کرد. بنگرید هر چه را به شما دستور می دهم به جای

۶ - سورة اعراف (۷) آیه ۵۴: ... آن که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت.

۷ - سورة فتح (۴۸) آیه ۱۰: ... آنها که با تو بیعت می کنند، در حقیقت با خدا بیعت می کنند، دست خدا بالای دستهای آنهاست.

آوردید، و از هر چه شما را نهی می‌کنم بپرهیزید.»

پیامبر(ص) اصرار داشت میان آنها و کشمکشهای دینی و نزاعهای اعتقادی فاصله افکند. زیرا این گونه جدالها اختلاف و تفرقه کلمه در میان آنها ایجاد و نیروی آنها را تضعیف می‌کرد و برای آنها جز سرگردانی و گمراهی سودی نداشت، چون اسلام دینی است عملی و واقعی، و در آن آرای فلسفی بفرنج، و نظریات علمی پیچیده‌ای که موجب برانگیختن شکوک و شبهات در افکار شود وجود ندارد. این آیین آلهی روابط انسان را با پروردگارش تنظیم می‌کند، همچنان که او را به وظایفی که نسبت به خودش و خانواده اش دارد آشنا می‌سازد، و رابطه او را با جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد معین می‌کند. پیامبر گرامی که درود خدا بر او باد بر اساس اصولی که قرآن مقرر داشته عنایت خود را به طور عملی به اصلاح نفوس، و برکندن ریشه‌های کینه و نفاق از دل و جان آنها متوجه ساخت. از این رو دلهای آنها مطمئن و نفوس آنها تهذیب شد و با این همبستگی و پیوندی که پیامبر(ص) میان پیروان و یاران خویش برقرار کرد مسلمانان توانستند پیام اسلام را منتشر سازند و پرچم آن را در پایتختهای ابرقدرتهایی برافرازند که در آن روز بر بیشترین بخشهای جهان فرمانروا بودند. مسلمانان در این دوران از تاریخ خود به مجادلات دینی و کشمکشهای عقیدتی توجهی نداشتند، و تاریخ جز برخی اندیشه‌های زودگذری که گهگاه به بعضی از آنها دست می‌داده چیز دیگری در این باره از آنها نقل نکرده است.

در جلد چهارم **خطط مقریزی** آمده است که هرکس بدقت بنگرد و بر آثار پیشینیان وقوف یابد می‌بیند از هیچ‌یک از صحابه با همه اختلاف طبقات و کثرت تعداد، از طریق درست یا نادرست، هرگز نقل نشده است که آنها از پیامبر خدا(ص) از معنای چیزی که خداوند در قرآن و بر زبان پیامبر(ص)، خود را بدان توصیف کرده است پرسش کرده باشند؛ بلکه همه آنها معنای این اوصاف را درک کرده از گفتگو درباره آنها دم فرو بسته بودند، و هیچ کس از آنها میان این اوصاف که صفت ذاتند یا صفت فعل تفاوت نگذاشت بلکه آنچه را خداوند برای خویش

ثابت کرده است، بدون جدال و نزاع برایش اثبات کردند.

پس از دوران پیامبر خدا(ص) روزگار صحابه فرا رسید. آنها به رغم گسترش قلمرو اسلام و بروز حوادث پیاپی و ارتباط عرب با ملت‌هایی که در برابر قدرت اسلام به زانو درآمده بودند، در راهی که پیامبر خدا(ص) برای آنها ترسیم کرده بود گام برداشتند؛ موضوعات اعتقادی را به میان نکشیدند، دراموری که از نزاع در آنها نهی شده بودند منازعه و کشمکش نکردند و برای شناخت احکام حوادثی که روی می داد به کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) رجوع می کردند. برخی از آنها در مواردی که نصی از کتاب و سنت در دست نبود قیاس را براینها افزودند. تنها پس از سپری شدن دوران صحابه بود که مبارزات فکری و درگیریهای عقیدتی در میان مسلمانان پدیدار و آغاز شد، و باگذشت زمان بتدریج گسترش یافت تا در روزگار عباسیان به اوج خود رسید. در این زمان آرا و نظریات، گوناگون و مذاهب، جوراجور و مختلف شدند و مسلمانها به صورت فرقه‌ها و حزب‌هایی درآمدند که پیوسته همدیگر را هدف تیر تکفیر و تفسیق قرار می دادند.

برخی از نویسندگان سرآغاز این نزاعهای فکری و عقیدتی را در جهان اسلام به افرادی نسبت می دهند که از مردم شبه جزیره عربستان نبودند و اسلام را پذیرفته بودند، و در اذهان آنها خاطره‌هایی از نزاعها و جدالهایی که پیرامون دین و معتقدات آنها دور می زده وجود داشته است. بعضی از این رسوبات فکری آنها به مسلمانان سرایت کرده، در نتیجه گهگاه بعضی شبهه‌ها میان آنها برانگیخته شده، و از جمله آنهاست آنچه در نهج البلاغه آمده است: «در آن هنگام که علی(ع) از صفین باز می گشت، پیر مردی از آن حضرت پرسید: آیا این رفتن ما به قضا و قدر خداوند بوده است؟ علی(ع) فرمود: سوگند به خداوندی که دانه را شکافته، و انسان را آفریده است که به هیچ پستی فرود نیامدیم و به هیچ بلندی بالا نرفتیم مگر این که به قضا و قدر خداوند بود. همین که پرسش کننده این را شنید گفت: رنجی را که تحمل کرده‌ام به خدا وا می گذارم، مرا هیچ اجر و پاداشی نیست، اما

هنگامی که امام معنای قضا و قدری را که انسان نمی تواند از آنها بگریزد برای او شرح داد شاد شد و با خوشحالی و اطمینان به پادشاهای نیکوی الهی از مجلس آن حضرت برخاست». در برخی روایات آمده است: دزدی را نزد عمر بن خطاب آوردند، عمر به او گفت: چرا دزدی کردی؟ پاسخ داد: خداوند این [کار] را بر من مقدر ساخته بود. عمر دست او را برید، و به او تازیانه زد زیرا او بر خدا دروغ بست. از این دو مثال و جزاینها می فهمیم که درهای تازه ای از تفکر در این امور به روی برخی از مسلمانان باز شده بود، لیکن این گونه افکار از مرز افرادی که گهگاه این نگرشها از آنها دیده می شد، و سپس آن را در دل پنهان می داشتند، تجاوز نمی کرد، زیرا مددکار و پاسخگویی نمی یافتند، چون مسلمانان به تسلیم و انقیاد در برابر آنچه قرآن و پیامبر (ص) آورده است خو گرفته بودند. از سوی دیگر در زمان خلفای چهارگانه همه گروههای مردم به کار و تلاش در جهت کشورگشایی و فتوحات اسلامی و گسترش قلمرو آن رو آورده، و به این گونه زندگی مانوس شده بودند؛ بویژه پس از آن که ثروتها و اموال به سوی آنها سرازیر و درهای خوشیهای زندگی و کامیابیهای دنیوی به روی آنها گشوده شد. از این رو همه مسلمانان لشکریان دولت بودند، و آتش جنگ میان این دولت جوان در شبه جزیره عربستان و دو دولت همسایه آن نزدیک به ده سال خاموش نشد. آنها حتی پس از گسترش سلطه خود بر شهرها و مناطقی که جزو قلمرو ایران و روم بودند به نقاط دیگری رو آوردند. بنابراین زندگی آنها مجال نمی داد که در مسائل دین بیندیشند، و به مجادله و نزاع درباره موضوعاتی بپردازند که در این اواخر مورد توجه دانشمندان و رهبران فکری جامعه اسلامی واقع گردید، و براساس آنها فرقه های اعتقادی گوناگون پدید آمد، و نظریات دانشمندان درباره آنها با هم مختلف شد و در نتیجه مسلمانها به فرقه ها و احزابی تقسیم شدند، و دشمنیها و مخالفتها بشدت بر آنها سایه افکند و در بسیاری از آرا و اعتقادات خود زیاده روی و غلو کردند، و ما اینها را در بخشهای آینده شرح خواهیم داد.

خلاصه گفتار این که عصر صحابه از لحاظ توجه مسلمانان به جنبه عملی

دین بیشتر به دوران پیامبر خدا (ص) شباهت داشت و از این حیث هیچ گونه نزاع و کشمکش میان آنها واقع نشد. و اگر می بینیم افرادی برای فرار از مسؤولیت گناه به قضا و قدر متشبث شده اند و یا از آن سخن گفته اند، به این معنا نیست که بحث در جبر و اختیار میان مسلمانان در این دوران از تاریخ آنها رواج داشته است بلکه این گونه افکار تنها به ذهن دسته ای از مردم می رسیده و بی درنگ از خاطر آنها محو، یا در نفوس آنها مخفی می شده است.

شک نیست که اوضاع مسلمانان در روزگار امویان دگرگون شد و با دوران پیامبر اکرم (ص) و خلفای پس از او تفاوت داشت، در دوران امویان دانشمندان فراوان، و در خاور و باختر ممالک اسلامی پراکنده شدند، و خود را وقف مطالعه و بررسی مسائل دین از طریق حدیث و قرآن کردند، تا احکام حوادثی را که به سبب گسترش اسلام و ارتباط آن با ملت‌های مغلوب روی می داد بدانند. بی گمان همین ملت‌ها که هر کدام ویژگیها و دین و عادات خاصی داشتند از اسباب و انگیزه‌هایی بودند که مسلمانان و دانشمندان را به گسترش مباحث و بررسی و غور در قرآن و حدیث و زبان و اداری می ساخت، تا بتوانند احکام جزئیاتی را که طبیعت زمان اقتضای آنها را داشت بشناسند؛ بویژه این که بسیاری از این جزئیات به آنچه در زمان پیامبر (ص) وجود داشت شبیه نبود. در نتیجه همین غور و بررسی قرآن و حدیث، دانشمندان اسلامی وارد مرحله تازه‌ای از مباحث شدند که در دو دوره پیش از آنها شایع نبود، و توانستند بخشی از مشکلاتی را که در جستجوی احکام آنها بودند حل کنند، چنان که در مسائلی که استخراج احکام آنها از نصوص کتاب برای آنها دشوار بود، پس از بررسی وجوه مشابهت میان حوادث تازه، و آنچه در زمان پیامبر (ص) وجود نداشت به قیاس متوسل شدند. و بدین ترتیب در نزد برخی فقیهان قیاس اضافه بر کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) یکی از ادله تشریح گردید. بی تردید غور و تعمق آنها در قرآن و حدیث در پیدایش نزاعهای عقیدتی که در روزگار امویان آغاز شد، و در دوران عباسیان به اوج خود رسید بزرگترین تأثیر را داشته است. ما هنگامی که می بینیم خوارج و مرجئه و معتزله و

اشاعره و پیروان آنها با همه تفاوت و اختلاف آرا که در پاره‌ای از مسائل به حد اسراف می‌رسیده است، همگی برای اثبات آرا و معتقدات خود به قرآن و حدیث استدلال می‌کنند، این مطلب کاملاً آشکار می‌گردد؛ زیرا هر کدام از این فرقه‌ها در قرآن و حدیث به مدارکی دست یافته بودند که می‌توانستند در بیشتر مباحث مورد اختلاف خود با فرقه‌های دیگر به آنها استناد کنند. مثلاً معتقدان به این که خدا به وسیله چشم دیده می‌شود و او نیز جسمی مانند دیگر اجسام است برآیاتی تکیه کرده‌اند که جمود و توقف برظواهر آنها موجب این نتیجه است. همچنین کسانی که معتقدند افعال مصنوع خداوند است، و نیز آنهایی که افعال را ساخته انسان می‌دانند، همگی بر بعضی از آیات اعتماد کرده‌اند، و هر یک از آنها آیات مذکور را مستند رأی خود قرار داده است. از این رو مجبّر^۸ به گفتار خداوند متعال استدلال می‌کنند که فرموده است: **خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**^۹ و نیز فرموده است: **وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُضْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**^{۱۰}، همچنین فرموده است: **أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ**^{۱۱}، و نیز: **سَيَقُولُوا الَّذِينَ أَسْرَكُوا لُؤْسَاءَ اللَّهِ مَا أَسْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ، كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا، قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَوْلَا أَنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا تَحْرُصُونَ**^{۱۲}.

۸- مُجَبَّرٌ به فرقه‌ای گفته شده است که معتقدند هر فعل و عملی مخلوق باری تعالی است، سردهسته این فرقه جهنم بن صفوان از موالی خراسان بوده که در سال ۱۲۸ هـ. به قتل رسیده است. م.
۹- سوره بقره (۲) آیه ۷: خداوند مهر بر دلها و پرده بر گوشها و چشمهای ایشان نهاد، و عذابی سخت برای آنهاست.

۱۰- سوره هود (۱۱) آیه ۳۴: ... و اندر ز من سودی به شما نمی‌رساند اگر بخواهم شما را اندرز

دهم...

۱۱- سوره زمر (۳۹) آیه ۱۹: آیا کسی را که وعده عذاب خدا براو حتمی است (می‌توانی برهانی)

آیا تومی‌توانی کسی را که درون آتش است رهایی بخشی.

۱۲- سوره انعام (۶) آیه ۱۴۸: بزودی مشرکان می‌گویند اگر خدا می‌خواست نه ما مشرک می‌شدیم و نه پدران ما، و نه چیزی را تحریم می‌کردیم، کسانی که پیش از آنها بودند نیز همین گونه دروغ

و نیز قدریه^{۱۳} بیش از هر چیز به گفتار خداوند استناد می‌کنند، که فرموده است: **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ^{۱۴}**، و فرموده است: **وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا^{۱۵}**، همچنین به آیات بسیار دیگری استناد می‌کنند، که در آنها خداوند افعال انسان را مستقیماً به خود او نسبت داده است، مانند **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ^{۱۶}**، و فرموده است: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ^{۱۷}**، و نیز فرموده است: **وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا^{۱۸}**. همچنین احادیثی که در این دوران به دست مسلمانان رسیده خالی از اشاره به این موضوعها نیست. از جابر روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرموده است: **لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ وَحَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئْهُ وَمَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبْهُ^{۱۹}**. بنابراین غور و بررسی در قرآن و حدیث مسلمانان را ناگزیر به بحث درباره این موضوعات و اختلاف نظر در آنها کشانید، زیرا آیات قرآن، واقع را به یک روش بیان نمی‌کند و برای بیان یک معنا، برحسب

می‌گفتند، تا این که عذاب ما را چشیدند، بگو آیا دلیل قاطعی دارید پس آن را به ما ارائه دهید، شما تنها از پندارهای بی اساس پیروی می‌کنید، و تخمینهای نابجا می‌زنید.

^{۱۳} - قدریه کسانی هستند که گمان می‌کنند هر کس آفریدگار کار خویش است و کفر و معاصی را به تقدیر خدا نمی‌دانند و اینها فرقه‌ای از معتزله‌اند (تعريفات جرجانی)، قدریه کسانی را گویند که امور و اتفاقات و افعال را تابع قدرالهی می‌دانند و معتقدند بشر هیچ نوع اختیاری ندارد، و قدری مذهب دریک معنا همان جبری مذهب است. فرهنگ معارف اسلامی - م.

۱۴ - سوره کهف (۱۸) آیه ۲۹: هر کس خواست ایمان بیاورد، هر کس خواست کافر گردد.

۱۵ - سوره نساء (۴) آیه ۱۱۰: کسی که کار بدی انجام دهد، یا به خود ستم کند، سپس از خداوند آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

۱۶ - سوره مریم (۱۹) آیه ۹۶: آنانی که ایمان آورده و کارشایسته انجام داده‌اند.

۱۷ - سوره نور (۲۴) آیه ۵۶: نماز را به پا دارید، و زکات بدهید.

۱۸ - سوره نساء (۴) آیه ۱۱۱: کسی که گناهی مرتکب شود به زیان خود کار کرده، و خداوند دانا

و حکیم است.

۱۹ - بنده ایمان نمی‌آورد مگر این که به قدر ایمان آورد، به خیر و شر آن، و یقین کند آنچه به او

رسیده خطاپذیر نبوده، و آنچه به او نرسیده محال بوده است به او برسد.

مورد و مناسبت تعبیرهای مختلف دارد. از این رو در حدیث آمده است: **إِنَّ الْقُرْآنَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً**^{۲۰}. کوتاه سخن این که مسلمانانی که با پیامبر خدا (ص) و خلفای چهارگانه پس از او همزمان بودند، به آنچه رسول اکرم (ص) از سوی خداوند آورده و قرآن بدان تصریح کرده ایمان داشتند، و به جنبه عملی دین بیش از علمی آن رو آوردند، و هیچ گونه جدال و نزاعی درباره صفات آلهی و جبر و اختیار انسان و مسائلی که افکار مسلمانان را در قرن دوم هجری مشغول، و گرایش و ادراک آنها را دگرگون کرد در میان آنان وجود نداشت، و این امر به عللی بازگشت دارد که در زیر شرح داده می شود:

اول، آن که مسلمانان صدر اسلام در همه امور خود به پیامبر خدا (ص) مراجعه می کردند، و آن حضرت حدود وظایف و مسائل عملی را برای آنها تعریف و تعیین می کرد. از این رو آنان به کار و عمل رو آوردند، و آنچه را به آنان خبر داد تصدیق کردند، و دریافتند که آن حضرت مایل است از تفکر و بحث پیرامون این موضوعات روی بگردانند، و در برخی از مناسبتها به آنان فرمود: «آنچه را به شما فرمان می دهم به جا آورید، و از هر چه شما را نهی می کنم دوری جوید». و از جمله آنچه پیامبر (ص) آنان را از آن نهی فرمود مجادله و کشمکش درباره ذات و صفات باری تعالی، و افعال انسان و دیگر مسائلی بود، که در روزگار عباسیان، مسلمانان با تمام نیرو در آنها به نزاع و جدال پرداختند.

دوم آن که مسلمانان از هر طبقه ای که بودند برای تأسیس دولت اسلامی دست به کار شدند، و از زمانی که پیامبر (ص) از مکه هجرت فرمود، جنگها و کشورگشاییها، مسلمانان را از تعمق در قرآن، و تفکر در هر چیزی باز داشت، به جز آنچه به تشریحات و شناخت احکام حوادث تازه مربوط می شد؛ حوادثی که پس از تحوّل و تکامل وضع زندگی مسلمانها، به سبب گسترش قلمرو اسلام به بیرون مرزهای عربستان، و سرازیر شدن غنائم جنگی به سوی آنها، برای آنان

۲۰ - همانا قرآن بخشی از آن، بخش دیگر را تصدیق می کند.

اتفاق افتاد. در آن هنگام مسلمانان همه امکانات خود را برای نابودی دو دولت بزرگی که در همسایگی دولت جوان آنان قرار داشتند بسیج کردند و مصلحت ایجاب می‌کرد که مسلمانان در هجوم بر آنها شتاب و پیشدستی کنند، زیرا مادام که حکومت‌های ایران و روم، این دو دشمن نیرومند در کنار مرزهای آنها بر سر پا بود آیین اسلام نمی‌توانست سامان و استقرار یابد، این اوضاع و شرایط که در عصر صحابه بر مسلمانان احاطه داشت بر آنها واجب می‌ساخت که از هر چیزی دست باز دارند، و به دفع خطرهای بزرگی که آنها را در میان گرفته بود روی آورند. اما پس از آن که به آینده خود مطمئن شدند و فتوحات خود را به پایان رسانیدند و به بازنگری و بررسی گسترده‌ای در قرآن و حدیث نیازمند شدند و به تحصیل دانش روآوردند، و در شهرها و پایتخت‌های اسلامی مدارس تأسیس کردند، افکار آنها از قسمتهای عملی متوجه مسائل فقهی و موضوعات مختلف علمی شد، و آرای آنها در این موضوعها مختلف گردید، همچنان که در مسائل حلال و حرام، و آنچه در این زمان روی می‌داد دچار اختلاف شدند.

سوم آن که اعراب پیروزمند با ملت‌های دیگری که اسلام با آنها جنگید، و آنان را به زانو درآورد ارتباط یافتند، و بیشتر این ملت‌ها از پیروان ادیانی بودند که پیش از اسلام در این جا و آن جا منتشر بود، اینان اگرچه اسلام را پذیرفته و در برابر اصول و نظام آن تسلیم شده بودند، لیکن آنچه را از پدران و نیاکان خود در زمینه آرا و معتقدات خویش به ارث برده بودند ممکن نبود با سرعتی برق آسا از ذهن آنها زدوده شود، اینان ناگزیر عقاید تازه را با معتقدات پدران و اجداد خود که در اذهان آنها جا داشت مقایسه می‌کردند، و میان آنچه از روی میل یا اکراه پذیرفته، و آیینی که آن را ترک کرده بودند به داوری می‌پرداختند، آشکار است که نزاع در صفات الهی، آزادی اراده، بهشت و دوزخ و جز اینها از ابتکارات و نوآوری‌های مسلمانان نبود، و فلاسفه یونان و ایران و نصارا و یهود و امتهای دیگر درباره آنها سخن گفته‌اند. میان تاریخ‌نگاران شایع است نخستین کسی که در اسلام درباره قدر گفتگو کرده مردی نصرانی بوده که اسلام آورده و سپس از آن برگشته است، و

معبد جهنی و غیلان دمشقی^{۲۱} این موضوعها را از او فرا گرفته‌اند. همین امر مؤید آن است که منشأ رواج بحث در مسائلی که مسلمانها در آنها اختلاف رأی پیدا کردند و مذاهب آنها متعدد شد اختلاط مسلمانها با ملل دیگر بود. علاوه بر این کسانی از ملت‌های دیگر که به دین اسلام درآمدند از حیث ایمان به آیین تازه و اطمینان به اصول آن در یک حد نبودند. برخی از اینها اظهار اسلام می‌کردند و کفر و نفاق خود را پنهان می‌داشتند، و اینان بودند که برای مسخ تعالیم اسلام و محو انوار آن در نهران می‌کوشیدند. اینان یک رشته روایات را در زمینه اصول و فروع، پنهانی در احادیث پیامبر اکرم (ص) وارد کردند، و اعتقاداتی را که در خاطر داشتند میان مسلمانان رواج دادند، و مسلمانان از اینها استقبال کردند؛ بویژه پس از آن که در کتاب و سنت چیزهایی یافتند که می‌توانست سندی برای این گفته‌ها باشد. اما در عصر پیامبر (ص) و خلفای چهارگانه این تفرقه اندازیها وجود نداشت و بر اثر نزدیکی عصر صحابه به دوران پیامبر (ص) محیط برای منافقان آماده نبود تا زهرهای خود را پخش کنند. به همین سبب روایات کعب الاحبار، ابوهریره و دیگر بداندیشان جز پس از انقراض دوران صحابه نخست، در میان مسلمانان رواج نیافت. گروهی از محدثان نقل کرده‌اند که عمر بن خطاب ابوهریره را به سبب احادیث زیادی که از پیامبر (ص) نقل می‌کرد با تازیانه اش زد، و دسته‌ای از بزرگان صحابه از روایات او پرهیز می‌کردند، و حال کعب الاحبار [در جعل حدیث] از او بدتر بود. علاوه بر اینها عامل دیگری وجود داشت که خطرش از آنچه ذکر شد کمتر نبود و آن عبارت بود از ترجمه کتب فارسی و یونانی به عربی در اوائل سده دوم هجری. در روزگار عباسیان فلسفه یونان در میان اعراب منتشر شد، و مسلمانان بطور گسترده با غیر مسلمانها آمیخته شدند، و هر دسته‌ای بی هیچ دشواری و مانع، مذهب و عقیده خود را بیان می‌کرد. از این رو شگ و الحاد میان مسلمانان انتشار و نزاع و درگیری میان آنها و طوایف

دیگر رواج یافت. مهدی عباسی به متکلمان دستور داد کتابهایی در ردّ ملحدان تألیف کنند، زیرا آنها با آنچه از یونانیها و سریانیها و زردشتیها اخذ کرده بودند به مجادله می پرداختند. در نتیجه مسلمانان ناچار شدند به مطالعه و بررسی کتابهای فلسفه پردازند تا بتوانند برای پاسخهای خود به ارباب ادیان و مناظره با آنها که سعی داشتند در اصول اسلامی شگ و شبهه پدید آورند آنچه را سودمند باشد شناسایی کنند. ترجمه های این کتب اندک اندک زیاد شد، و جدال و نزاع میان مسلمانها با غیر مسلمانها و بین خود مسلمانها توسعه یافت. مأمون در زمان خود محلی برای تألیف و ترجمه و مناظره تأسیس کرد، و آن را دارالحکمه^{۲۲} نام نهاد.

به هر حال مسلمانان و جز آنها از نظام اسلامی که اجازه می داد غیر مسلمانها در صورت تمکین از نظام حکومت اسلامی با مسلمانها در یک شهر اقامت کنند، استفاده کردند. سریانیها از مهمترین عواملی بودند که پس از انتقال فلسفه یونان به زبان خودشان به مسلمانها برای شناخت آن کمک کردند، و به وسیله آنها بود که فلسفه یونان در سوریه و عراق منتشر شد. در این دو کشور برای نشر و تدریس آن مدارس ایجاد شد و هنگامی که مسلمانان این کشورها را گشودند این مدارس در آنها دائر و فلسفه یونان در آن جا منتشر و رایج بود، از این رو مسلمانان ضرورت شدیدی را در فراگرفتن آن احساس کردند، و برای رسیدن به این مقصود چاره ای جز این ندیدند که سریانیها را به خدمت خود در آورند، و پس از آن که یعقوب رهاوی به جواز آموختن فلسفه فتوا داد، مسلمانزاده ها آن را فراگرفتند، سپس آن را از زبان سریانی و یونانی به عربی برگردانیدند. اما آنچه مسلمانان عرب از سریانیها فراگرفتند عبارت بود از فلسفه یونانی که با شرحهای نویسندگان متأخر از رجال نوافلاطونیان آمیخته بود، و این نوع فلسفه آمیزه ای از دین و فلسفه است. نخستین کسی که فلسفه یونانی را با دین درهم آمیخت فیلون یهودی بود، که در اواخر سده نخست میلادی می زیست. وی و گروهی از فلاسفه

یونانی پس از آن که با دانشمندان دین یهود اختلاط پیدا کردند، برآن شدند که موضوعات فلسفی را با معتقدات دینی توافق دهند، و در نتیجه فیلون شرحی مفصل دربارهٔ خداوند و جهان و در رابطهٔ او با این جهان، و فرشتگان و جنّ و جز اینها نوشت، و بر هر یک از این موضوعات شرحهایی فلسفی نگاشت که در آنها دین و دانش را با یکدیگر وفق داده است.^{۲۳}

کوتاه سخن این که آمیزش مسلمانان با پیروان ادیان دیگری که به دین اسلام در نیامده بودند، باعث برانگیختن شکوک و شبهاتی پیرامون عقاید اسلامی، و انتشار الحاد و بیدینی در کشورهای مسلمان گردید، و همین امر مسلمانان را ناگزیر ساخت فلسفهٔ یونانی را به وسیلهٔ سریانیهای مسیحی که در عراق و سوریّه پراکنده بودند فراگیرند؛ همان فلسفه‌ای که آمیزه‌ای از موضوعات فلسفی و معتقدات دینی بود، و از خداوند و جهان و رابطهٔ او با آفریدگانش و دیگر موضوعهای دینی بحث می‌کرد. و این امر برای انتشار الحاد و تشکیک در برخی از اعتقادات اسلامی که مسلمانان پیش از این تاریخ اختلافی دربارهٔ آنها نداشتند انگیزه‌ای نیرومند بود.

در این فضایی که پر از آرا و افکاری بود که اسلام و مسلمانها با آنها بیگانه بودند، دانشمندان علم کلام را به گونه‌ای گسترده میان خود رواج دادند تا عقاید اسلامی را از آسیب هجوم دشمنان اسلام که می‌کوشیدند مسلمانان را نسبت به اصول و مبادی آن، دچار شک و تردید سازند نگهبانی کنند. لیکن متکلمان مسلمانی که خواستند به گمان خود و به اعتقاد نویسندگان متأخر^{۲۴} از اعتقادات اسلامی حمایت کنند خود تحت تأثیر غیر مسلمانها قرار گرفتند، و در تفکرات و آرای خود از طریق قرآن و پیامبر(ص) منحرف شدند. در نتیجه این انحراف فرقه‌های متعدّد پدید آمد، و اختلاف آرا به منتهای حدّ خود رسید، و مسلمانها را به فرقه‌ها و احزابی تقسیم کرد که همدیگر را نمی‌شناختند. در این جوّ علمی که پر

۲۳- همان مأخذ، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۲۴- همان مأخذ، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

از آرا و اندیشه‌های متضادّ بود، امامان شیعه و شاگردان آنها به همان روش معمول خود که همواره در برابر دشمنان دین داشتند ادامه دادند، و با شکاکان گفتگو و مناظره، و آرای ملحدان و زندیقان را دفع می‌کردند. همچنین با فرقه‌های مسلمانی که در آرا و اندیشه‌های خود از صراط مستقیم اسلامی و اصولی که قرآن و پیامبر(ص) وضع کرده منحرف شده به راه خطا می‌رفتند به بحث و گفتگو می‌پرداختند.

ما در فصول آینده آرای فرقه‌های مختلف اسلامی را در زمینه اعتقادات، و چگونگی تأثیر آنها را از اندیشه‌های بیگانه و فلسفه یونان که در آن دوران از تاریخ میان آنها انتشار یافته است، شرح خواهیم داد. و با این که بسیاری از دانشمندان امامیه در علم کلام سرآمد بوده، و چنان که ذکر کرده‌ایم آنها در پیشاپیش کسانی بوده‌اند که فلسفه نو افلاطونیان را از سریانیها فرا گرفتند، و درگیر و دار این درگیریهای علمی قرار داشتند، با این همه در آرای خود در زمینه اصول دین و دیگر معتقدات اسلامی خطا نکردند و از راه قرآن و تعلیمات پیامبر(ص) بیرون نرفتند. و خواننده در بخشهای آینده آنچه را که مؤید این حقیقت است خواهد یافت.

نخستین فرقه‌های اسلامی

در این بخش از نخستین فرقه‌های اسلامی و علل پیدایش آنها و تاریخ تشیع و معنای آن سخن گفته می‌شود.

ما ناگزیریم پس از این پیشگفتار و قبل از ورود به موضوع کتاب، راجع به تاریخ برخی از فرقه‌های اسلامی که در دوران نخست تاریخ اسلام پدید آمده‌اند سخن گوئیم، همان دورانی که مسلمانان در آن به شیعه و غیر شیعه تقسیم شدند، و از این دو گروه فرقه‌های اسلامی دیگری که برخی آنها را هفتاد و سه فرقه گفته‌اند انشعاب یافت. محدثان از پیامبر(ص) حدیثی نقل کرده‌اند که مؤید این تعداد است و در آن آمده است: *سَفَّتِرِقُ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي إِلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كَمَا افْتَرَقَتْ أُمَّةُ مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ*^۱. چنان که ذکر کردیم نخستین انشعابی که در میان مسلمانان روی داد در دورانهای بعد منشأ تقسیمات و چند دستگویی شد. لیکن همه فرقه‌ها و مذاهب اسلامی اعم از سیاسی و غیر آن به همان دو فرقه نخستین بازگشت دارند، و ما از باب مقدمه موضوع کتاب، و به مناسبت ارتباط برخی از این گروهها با تشیع، درباره بعضی از این فرقه‌ها سخن خواهیم گفت.

۱ - اتم پس از من مانند امت موسی و عیسی *عَلَيْهِمَا السَّلَام* به هفتاد و سه فرقه منقسم خواهد شد. کسانی که این حدیث را ساخته‌اند، خواسته‌اند ثابت کنند که این فرقه‌ها با همه اختلاف و تضاد در آرا و عقاید هیچ کدام از محدوده اسلام بیرون نرفته‌اند، درحالی که بیشتر این گروهها در بسیاری از آرا و معتقدات خود از چهارچوب اسلام خارج شده‌اند، مانند قرامطه و اسماعیلیهای سبئی و غالبان و جز آنان، و این مطلب از آنچه ما پیرامون آرای این فرقه‌ها در بخشهای بعدی این کتاب ذکر خواهیم کرد روشن خواهد شد.

بیشتر نویسندگان اهل سنت و خاورشناسان ادعا می‌کنند که تاریخ تشیع به دوران پس از رحلت پیامبر (ص) مربوط می‌شود. دسته‌ای از اینها معتقدند که تاریخ تشیع به نخستین دوران امویان برگشت دارد. و آن بازتاب اذیت و آزار و شکنجه‌هایی بوده که از سوی بنی امیه به هواداران علی (ع) و فرزندان او وارد شده است. دسته دیگر بر این اعتقادند که این امر به زمانی مربوط می‌شود که مسلمانان عثمان و طرفدارانش را به سبب بدرفتاری و سوء کشورداری مورد بازخواست و تنبیه قرار دادند. گروهی هم که بدخواه و دشمن شیعه‌اند پا از این حد فراتر گذاشته، آن را به عناصر بیگانه‌ای ارتباط می‌دهند که پنهانی از این راه برای نابودی اسلام تلاش می‌کرده‌اند. در کتاب *التَّظْمِ الاسلامیه* نوشته گودفری، خاورشناس فرانسوی، آمده که دو حزب بزرگ خوارج و شیعه پس از انشعابی که به علل سیاسی بعد از نبرد صفین حاصل شد به وجود آمده‌اند.

گروهی از آنها گفته‌اند عبدالله بن سبا در پیدایش اندیشه تشیع نقش عمده‌ای را ایفا کرده است، و ما در جای مناسب خود بطلان این نظریات واهی را عرضه خواهیم داشت. ما بیان کردیم که انشعاب مسلمانان به دو دسته، در نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر خدا (ص) اتفاق افتاده است: یک دسته به شایستگی و حق علی (ع) در خلافت متمسک شدند، و دسته دیگر به انتخاب جانشینی برای پیامبر خدا (ص) اقدام کردند، تا اداره امور مسلمانان را عهده‌دار شود، و در نتیجه ابوبکر به خلافت برگزیده شد و در واقع تشیع به صورت فرقه‌ای جدا از جماعت مسلمانان پیش از وفات پیامبر (ص) وجود نداشته است، لیکن اصلی که تشیع بر آن تکیه دارد، نص صریح رسول اکرم (ص) می‌باشد، که طبق آن علی (ع) را به جانشینی خود برگزیده است، و این امر پس از طلوع اسلام، و نزدیک به هشت سال پیش از هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه به هنگام نزول آیه: *وَإِنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ*^۲ صورت گرفته است. در روایات چندی آمده است

۲ - سورة شعرا، (۲۶) آیه ۲۱۴: خویشان نزدیکت را (از خدا) بترسان.

که پیامبر(ص) طعامی آماده و خویشان و نزدیکان خود را به آن دعوت کرد، پس از صرف طعام از آنان خواست او را در رسالتی که دارد یاری کنند، و به خجسته پیام آسمانی او ایمان آورند، و اینان نزدیک به سی تن مرد بودند. از جمله سخنانی که به آنان گفت این بود: «کدام یک از شما مرا در این کاریاری می کند تا وارث و وصی من باشد، دیونم را ادا کند، و وعده هایم را انجام دهد، و پس از من در میان شما جانشینم باشد؟». این سخنان را سه یا چهار بار تکرار کرد، و هیچ کس از آنها جز علی(ع) قدم پیش ننهاده. این روایت را احمد بن حنبل در کتاب مسند خود، و ثعالبی در تفسیر خویش نقل کرده اند. ثعالبی افزوده است که پیامبر(ص) گفتار خود را سه بار تکرار فرمود، و در هر بار جز علی(ع) همه سکوت می کردند. چون پیامبر(ص) از پاسخ آنها نومید شد، به علی(ع) فرمود: «تو برادر و وصی و وارث منی و پس از من جانشینم می باشی^۳». این رویداد، نخستین بذرتشیع بود، و پیامبر(ص) در دوران زندگی خود پیوسته از آن مواظبت، و با گفتار و رفتارش آن را تغذیه و تقویت می کرد، تا رشد یافت و در دل گروهی از مسلمانان جا گرفت؛ همان مسلمانانی که حتی در زمان حیات پیامبر اکرم(ص) به تشیع و دوستی علی(ع) شناخته شده اند. پیامبر(ص) در آخرین سال زندگی خویش، به هنگام بازگشت از مکه مکرمه، پیش از آن که مسلمانان پراکنده شوند نیز در محلی که غدیر گفته می شود، ناچار شد با ذکر نام و صفات برخلاف علی(ع) تصریح کند، و این امر پس از آن بود که آیه شریفه: **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ لَمَّا يَلِغْ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**^۴ بر او نازل شد، از این رو پیامبر(ص) از آن جمعیت انبوه که نماینده همه کشورهای اسلامی و طبقات مختلف مسلمانها بودند و شمار آنها به صدهزار یا بیشتر برآورد شده است، خواست

۳ - کشف الحق و نهج الصدق، علامه حلی، ص ۱۰۱، تاریخ طبری، تاریخ ابوالفدا، و سیره المصطفی نوشته این جانب، تاریخ یعقوبی، انساب الاشراف، و دیگر کتب حدیث و تاریخ.

۴ - سوره مائده (۵) آیه ۶۷: ای پیامبر آنچه را از جانب خدا بر تو نازل شده ابلاغ کن که اگر انجام ندهی ادای رسالت نکرده ای و خدا تو را از شرور مردم محفوظ خواهد داشت.

تا توقّف کنند. اصحاب آن حضرت منبری برایش فراهم کردند، سپس پیامبر(ص) علی(ع) را نزد خود فرا خواند و بازوی او را گرفت، و با این جملات که به سندهای مختلف در کتابهای حدیث روایت شده است او را به جانشینی خود معرفی فرمود، در برخی از این روایات آمده است که پس از آن که حاضران اعتراف کردند که آن حضرت بر مؤمنان اولی از خودشان است فرمود: **مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ**^۵. بنابراین پیامبر(ص) همان ولایتی را برای علی(ع) قرار داده که خداوند برای او برقرار فرموده، و مسلمانان به آن اعتراف کرده اند، علاوه بر این روایات بسیاری در دست است که محدّثان موثّق اهل سنت و شیعه آنها را نقل کرده اند. و همه مؤید معنایی است که شیعه از حدیث متواتر غدیر درک می کند. اضافه بر این اگر از اینها بگذریم و فرض کنیم که حدیث مذکور مشتمل بر ذکر جانشینی نیست، بی شک اوضاع و شرایط محیط بر حدیث و متضمّن بودن آن بروحدرت درجه و نیز اهتمام و توجه آن حضرت از میان همه افراد خانواده اش به علی(ع) همگی معنایی را که شیعه از عبارات حدیث می فهمد تأکید می کند. در برخی از متون تاریخی آمده است که مسلمانان پس از شنیدن این سخنان یقین کردند، که پیامبر(ص) با این بیان که کلمات آن در چنین موقعیتی معنایی وسیعتر از حدّ معمول و متعارف خود دارد، به جانشینی علی(ع) تصریح کرده است. در نتیجه همین نصوص که در بسیاری از مناسبتها از سوی پیامبر خدا(ص) تکرار شده است و منشور عامی که در غدیر خم صادر فرمود و مقام و منزلتی که آن حضرت نزد پیامبر(ص) داشت، همه اینها افکار عمومی اسلامی را پس از رحلت رسول اکرم(ص) متوجّه علی(ع) ساخت. این که به محض اعلام خبر وفات پیامبر(ص) میان مهاجران و انصار بر سر خلافت مسابقه در گرفت، برای این بود که راه را به روی اکثریتی که هیچ کس را با علی(ع) برابر نمی دانست مسدود سازند، از این رو اکثر مردم از مناظره و کشمکش که میان انصار از سویی و میان برخی از مهاجران از سوی دیگر برای

۵ - هر کسی را که منم مولا و دوست - ابن عمّ من علی مولای اوست (مولوی).

احراز مقام خلافت روی داد دچار بهت و حیرت شدند، در حالی که هنوز جسد مقدس پیامبر(ص) در میان کسانش روی بستر مرگ قرار داشت، و علی(ع) و بنی هاشم و گروهی از بزرگان صحابه، بی اعتنا به دنیای مردم، مشغول تجهیز آن برای سپردن به آرامگاه ابدیش بودند. در همین موقع بیعت با ابوبکر با سرعتی برق‌آسا انجام گرفت، بی آن که طبق ادعای گروهی از مورخان این انتخاب مقدمه‌ای آشکار و پیشین داشته باشد. لیکن آنچه پس از بررسی این حادثه به آن می‌رسیم این است که این رخداد نتیجه توطئه‌ای بوده که پیش از رحلت پیامبر(ص) بی مشورت هیچ یک از بزرگان صحابه صورت گرفته است؛^۶ صحابه بزرگی که در ساده‌ترین امور روا نیست نادیده گرفته شوند چه رسد به چنین امری که واجب است شخصی که برای عهده‌داری خلافت برگزیده می‌شود از عالیترین صفات و کاملترین مواهب الهی برخوردار باشد. زیرا او نماینده پیامبر(ص) و نگهبان قرآن است، و احکام اسلام را همان گونه که در کتاب خدا و بر پیامبرش نازل شده است اجرا و با اخلاص کامل و وارستگی مصالح امت را پاسداری می‌کند، اما با آن روش شتابزده‌ای که نه حاصل بررسی آرای مردم بوده و نه بر اساس همه‌پرسی که جمیع گروهها و طبقات در آن شرکت کرده باشند قرار داشت پس از وفات پیامبر(ص) بیعت با ابوبکر انجام گرفت، و اگر مطابق آنچه ادعا می‌کنند فرض کنیم پیامبر(ص) انتخاب جانشین پس از خود را به عهده مسلمانان گذاشته است، لازم بود درنگ شود، تا خاکسپاری پیامبر(ص) پایان یابد، و رأی اکثریت مسلمانان به دست آید. لیکن آنان بر آن شدند که از موقعیت مصیبت دیدگان یعنی علی(ع) و بنی هاشم استفاده کنند، چون بیم داشتند پس از فراغت علی(ع) و بنی هاشم و صحابه مورد وثوقی که فاجعه مرگ پیامبر خدا(ص) آنان را از پرداختن به هرکار دیگر بازداشته بود، فرصت از دست آنها بیرون رود. عمر بن خطاب با توجه به این که بیعت با ابوبکر بر اساس دموکراسی درستی انجام نیافته،

۶ - «سیره المصطفی (ص)»، نوشته ابن جانب، ج ۲.

و از مصالح عالی‌های که باید در انتخاب حکمران تازه مراعات شود مایه نگرفته است، پس از رسیدن به خلافت گفت: *كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَقَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ شَرَّهَا*^۷. این بیعت با این که غافلگیرانه و ناگهان انجام گرفت موجی از ارعاب و تخدیر افکار را به همراه داشت، و این دو عامل تأثیر فوق‌العاده خود را در توده‌های مردم برجای گذاشت و در حالی که عمر بن خطاب در میان انبوه جمعیت ایستاده فریاد می‌زد محمد (ص) نمرده است و مانند موسی که پس از چهل روز غیبت به سوی قوم خود بازگشت او هم باز خواهد گشت و دست و پاهای گروهی را قطع خواهد کرد، ساعتی پس از آن او را با عده‌ای می‌بینیم که مردم را بزور به سقیفه بنی ساعده می‌کشاند، تا بیعت با ابوبکر را به پایان برساند. استاد علی عبدالرزاق در کتاب خود به نام *الخلافة و اصول الحكم* در این باره می‌گوید: «و هرگاه بنگری که چگونه بیعت با ابوبکر انجام گرفته است برایت آشکار می‌شود که این بیعتی سیاسی و شاهانه بوده، و همه ویزگیهای دولتهای تازه امروزی را داشته، و مانند دولتهای جدیدی که بر اساس زور و شمشیر برپا می‌شود تشکیل شده است»^۸. به هر حال گروهی به بیعت با ابوبکر شتافتند، و شمار بسیاری از مسلمانان که از جمله آنها همه بنی‌هاشم و جمعی از اعظام صحابه بودند از بیعت با او سرباز زدند. از اینهاست سلمان فارسی، عمار بن یاسر، زبیر بن عوام، خزیمه بن ثابت، حذیفه بن یمان و جز اینها. اینان درنگ کردند تا در خلال آن موضع علی (ع) که صاحب شرعی حق بود، در برابر این رویداد ناگهانی که به هیچ روی گمان آن نمی‌رفت روشن شود. پس از آن که علی (ع) بدن مقدس پیامبر (ص) را به خاک سپرد، بی آن که در برابر قدرت فرمانروای تازه تسلیم شود، و از انبوه مردمی که به گرد او اجتماع کرده بودند بیمناک گردد، به مبارزه و دفاع از حق رבוده شده خود پرداخت، به رغم این که حزن و اندوه آثار عمیقی در او پدید آورده بود، که تلخی آن را او و همسرش حضرت فاطمه (ع) تحمل می‌کردند. گروهی از بزرگان

۷ - بیعت با ابوبکر لغزشی بود، و خداوند مسلمانان را از شر آن ننگه داشت.

۸ - معالم الفلسفه، شیخ محمد جواد مغنیه.

اصحاب نیز در کنار علی (ع) قرار گرفتند، لیکن پس از آن که آن حضرت دریافت ادامه مخالفت او نتایجی به بار می آورد که ثمرات آن را دشمنان اسلام برداشت خواهند کرد، بویژه این که پس از رحلت پیامبر (ص) و بروز رویدادی ناگهانی که به خلافت ابوبکر انجامید، ارتداد در میان اعراب بیابان نشین توسعه یافت، و پیش درآمدهای آن شهرها و روستاها را فراگرفت، و با شدتی که داشت نزدیک بود کار بر مسلمانان دشوار گردد، چون گروهی از اعراب و شهرنشینهایی که از بیم قدرت اسلام تن به آن داده بودند، برای این که عقده دل را باز کنند حرکت ارتداد را در میان برخی قبیله های بادیه نشین عرب گسترش می دادند، آن حضرت با ملاحظه تمام این اوضاع، و این که ممکن است امتناع او از بیعت با ابوبکر به درگیری مسلحانه انجامد، و مرتدان و منافقانی که تظاهر به ایمان می کنند و کفر و نفاق خود را پنهان می دارند از آن بهره برداری کنند، و با توجه به دگرگونیهایی که ممکن است روی دهد، و نیز به سبب علاقه شدیدی که به حفظ مصالح عالی اسلام داشت ترجیح داد در کنار مسلمانان قرار گیرد، و با جماعت آنها ید واحد و نیروی متحدی را تشکیل دهد. از این رو او و پیروانش به قرارگاه حکومت تازه یعنی مسجد پیامبر (ص) رهسپار شدند، و در آن جا به مسلمانان اعلام فرمود که او از آغاز نوجوانی سربازی مخلص در خدمت اسلام بوده، و هنوز هم در راه آن و مبادی آن مخلص و وفادار و فداکار می باشد.

به همین سبب آن حضرت در فداکاری و وفاداری نسبت به مکتبی که بیست سال به خاطر آن جنگید عالیتین نمونه است. اگر چه مصالح عالی اسلام بر آن بزرگوار واجب ساخت که با اوضاع حاضر همگامی کند، و از حق تاراج شده خود چشم بپوشد، اما او در طول زندگی خود و همچنین صحابه ای که به حق او ایمان داشتند همواره یادآور نصوصی بودند که پیامبر خدا (ص) درباره جانشین پس از خود فرموده و محدثان آنها را نسل به نسل نقل و ستی و شیعه از نخستین دوران تدوین و تألیف، آنها را در کتابهای خویش ثبت کرده اند، و هنوز هم دانشمندان شیعه و محدثان آنها به استناد همین احادیث متواتر از عقیده خود در زمینه امامت

دفاع می‌کنند. در کتاب غایة المرام سید هاشم بحرانی آمده است: «اهل سنت حدیث غدیر را به صدوهشتاد طریق روایت کرده‌اند، به همین گونه است دیگر نصوصی که شیعه درباره امامت و خلافت علی (ع) به آنها تمسک بسته است. این طایفه صدها کتاب در موضوع امامت تألیف، و نصوص کتاب و سنت را در این زمینه عرضه کرده، و واقع آنها را روشن ساخته، و بر همه افتراهایی که حدیث سازان پیرامون امامت و نصوص آن ساخته و پرداخته‌اند مهر بطلان زده است. یکی از بزرگان معاصر شیعه درباره امامت و نصوص آن کتابی تألیف کرده، و نام آن را القدیر نهاده، که تا کنون دوازده مجلد^۱ قطور آن منتشر شده است، و هنوز هم مؤلف به نگارش در پیرامون این موضوع ادامه می‌دهد^۱».

به هر حال تشیع به معنایی که نزد فقیهان و متکلمان و محدثان معروف است، و با همین معنا فرقه مذکور از دیگر فرقه‌های اسلامی جدا می‌شود. مطابق نصوصی که محدثان در کتب خود وارد کرده و گروهی در دوران نخست تاریخ رحلت پیامبر (ص) بر اساس آنها ثابت ماندند، در دوران حیات پیامبر (ص) متولد شده است. بی‌گمان اگر علی (ع) اوضاع و شرایطی را که در آن زمان اسلام را احاطه کرده بود، رعایت نمی‌کرد دگرگونی‌هایی در اسلام پدید می‌آمد که ما نمی‌توانیم اندازه تأثیر بد آنها را در مجاهدتهای پیامبر (ص) و وصی و صحابه با اخلاص و اندازه‌گیری کنیم، لیکن علی (ع) همه اینها را دریافت و فوایدی را که در نتیجه سرسختی او در مخالفت، عاید مرتدان و منافقانی می‌شد که قصد ویرانی و سرنگونی اسلام را داشتند از نظر گذرانید و اگرچه حوادث غیر منتظره او را ناگزیر ساخت سهل‌گیری و گذشت کند، اما اندیشه‌ی جانشینی او در این حد متوقف نشد، و تسامح آن حضرت در اخذ حق خود این عقیده را از حرکت باز نداشت، بلکه راه خود را به سوی دلها باز کرد. و با گذشت روزگار شمار اهل تشیع چند برابر گردید. بسیاری از مسلمانان به گذشته نزدیک رجوع می‌کردند و

۹- متن عربی آن که به قلم مؤلف نگارش یافته یازده جلد است. -م.

۱۰- او مرحوم علامه شیخ عبدالحسین امینی است. -م.

موقعیتهایی را به یاد می‌آوردند که پیامبر(ص) به جانشینی علی(ع) پس از خود تصریح و گاهی هم آن را تلویحاً گوشزد می‌کرد. از این رو اینان به گرد علی(ع) درآمدند و در همهٔ مراحل که بر این تفکر گذشته از داعیان وفادار اوشدند. هم اکنون تشیع همچنان در میان مسلمانان کشورهای مختلف در حال رشد و گسترش است و دوش به دوش اسلام وارد این کشورها می‌شود. در سالهایی که شیعه حکومت را به دست آورد، امر تشیع استحکام پذیرفت، و احادیث مربوط به خلافت علی(ع) منتشر گردید، و مردم با آشنایی به روش زندگی و زهد و دانش آن حضرت آنچه را مؤید صحت این روایات است، و تأکید می‌کند که او به رهبری امت و پاسداری قرآن و نشر تعالیم و مبادی آن برگزیده شده است، دریافتند. منظور ما از آنچه دربارهٔ تاریخ تشیع به گونه‌ای فشرده بیان شد این است که تشیع در اسلام جزئی از دعوتی است که قرآن مردم را به آن فراخوانده، و پیامبر(ص) آن را ضمن دیگر احکام و قوانین اسلام ابلاغ فرموده و نخستین بذر تشیع به مفهوم رایج آن در این زمان و روزگاران پیش، در دوران حیات پیامبر(ص) و پس از وفات او نیز وجود داشته است. کسانی که پیروی علی(ع) را اختیار کردند از اولین لحظه‌ای که نخستین ابلاغیه از سوی پیامبر(ص) صادر شد معتقد شدند که تنها علی(ع) از سوی خداوند برای خلافت معین شده، و پیامبر(ص) فقط ابلاغ کننده این امر از سوی پروردگارش بوده، و آن را مانند دیگر تکالیف و احکام ابلاغ کرده است.

اما اعتقاد بیشتر نویسندگان عرب و خاورشناسان به این که تشیع پس از کشته شدن عثمان پدید آمده چنان که شیخ محمد ابوزهره^{۱۱} معتقد شده، یا پس از واقعهٔ صفین به وجود آمده است چنان که دستهٔ دیگری ادعا کرده‌اند^{۱۲}، و یا

۱۱ - المذاهب الاسلامیه، ص ۴۸؛ در آن آمده است که روزگار خلیفهٔ سوم با به وجود آمدن شیعه و خوارج به پایان رسید، و در همین صفحه پس از بیان حوادثی که تحت حکومت عثمان را سرنگون کرد گفته است: در سایهٔ همین آشوبها مذهب شیعی رویدن گرفت.

۱۲ - گودفری خاورشناس فرانسوی از این دسته است.

اعتقاد گروهی مبنی بر این که پس از انتشار موالی ایرانی و جز آنها که اسلام را پذیرفتند روی داده، و ادعای دسته‌ای دیگر مبنی بر این که عبدالله بن سبای یهودی نخستین کسی بوده که اعتقاد به وصایت علی (ع) را به وجود آورده^{۱۳}، و همچنین دیگر آرا و نظریه‌های نادرستی که نویسندگان عرب و بیگانگان بازگو می‌کنند، به هیچ روی رابطه‌ای با حقیقت امر ندارند، و نصوص اسلامی و متون تاریخی آنها را رد می‌کند. مادر این جا ناگزیریم درنگ کرده اندکی با استاد آلبر نصر، استاد فلسفه اسلامی دانشگاه لبنان گفتگو کنیم، او در کتابش به نام *الفرق الاسلامیه پیرامون عقیده تشیع نسبت به خلافت گفته است*: «این تفکری که تعیین امام را از حقوق الهی قرار می‌دهد از ویژگیهای تفکر بدویها و حتی از خصایص اعراب شبه جزیره عربستان که روح مساوات میان آنها حاکم می‌باشد نیست، بلکه این نظریه از سوی ایرانیانی که به پادشاهان خود به دیده احترام فوق العاده می‌نگرند، و آنها را از دیگر انسانها برتر می‌شمارند، میان اعراب وارد شده است. همین موضوع این امر را که چرا در محافل شیعی عراق زبان فارسی به کار برده می‌شود برای ما توجیه می‌کند، بویژه در محافل علمی، مانند نجف و کربلا و کاظمین.»

بی‌شک این دکتر در این نظریه از خاورشناسان دیگر پیروی کرده، و بر متون اسلامی و واقعیهایی که تاریخ مسلمانان پیش از فتح عربی کشور ایران آنها را روشن ساخته تکیه نکرده است. اگر او به این بخش از تاریخ مسلمانان مراجعه کند می‌بیند که اندیشه وصایت علی (ع) با تاریخ اسلام همزمان است، و گروهی از مسلمانان به این اندیشه که از نصوص پیامبر (ص) بوده و گهگاه آن را به مسلمانان القا می‌کرده ایمان داشته‌اند، و به سبب همین نصوص بوده است که جمعی از مسلمانان پس از وفات پیامبر (ص) در کنار علی (ع) قرار گرفتند، و این امر نزدیک بیست سال پیش از برقراری رابطه ایران با عرب و پیش از اسلام آوردن

۱۳ - از این گروه احمد امین است، در کتابش *فجر الاسلام*، ص ۲۶۹، و دیگر دکتر آلبر نصر نادر

استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه لبنان.

ابن سبا بوده است؛ همان کسی که نویسندگان درباره او می‌گویند وی نقش مهمی را در این زمینه ایفا کرده و بزرگترین عنصر بیگانه‌ای بوده که در این راه تلاش کرده است. متأسفانه این دکتر استاد فلسفه درباره شیعه چیزهایی می‌نویسد که حقیقت و تاریخ آنها را رد می‌کند؛ با این حال آرا و کتابهای او در دانشگاه‌های لبنان تدریس می‌شود، و با شیعه در یک کشور به سر می‌برد، همان کشوری که در آن شیعیان به اتفاق طوایف دینی دیگر با هم زندگی می‌کنند، و بیش از ثلث شهروندان آن را شیعیان تشکیل می‌دهند. برای این دکتر آسان است که با دانشمندان شیعه تماس بگیرد، و به کتابهای آنها بویژه به آنچه مربوط به این موضوعات می‌باشد، و در بیشتر کتابخانه‌ها موجود است مراجعه کند، و اگر این کار را انجام داده بود بی گمان از این لغزشها مصون می‌ماند. لیکن او نمی‌خواسته است دنباله‌رو دیگران باشد، از این رو نظریاتش را بدون بررسی و تحقیق ابراز کرده، و انتشار زبان فارسی را در شهرهای شیعی عراق بویژه در محافل علمی نجف و کربلا و کاظمیه، از آثار حقیقت‌مورد ادعای خود قرار داده، و گمان کرده به حقیقتی راه یافته، که دیگر پژوهشگران از رسیدن به آن محروم مانده‌اند با این که او در توجیه پدیده‌ای که مدعی رواج آن در محافل شیعی است همچنان از واقعیت بدور افتاده است، زیرا بیشتر سکنه کشور عراق، عرب می‌باشند، و زبان عربی است که در بیشتر شهرها و روستاها و در همه محافل علمی و غیر علمی آن رواج دارد، و اکثر شهروندان با زبان دیگری غیر از آن آشنا نیستند. اما شهرهای سه گانه نجف و کربلا و کاظمیه شهرهایی هستند که اصناف مختلف شیعه از کشورهای گوناگون برای تحصیل و زیارت به آن جا مهاجرت می‌کنند. اینان در امور مربوط به خویش با زبانهای مختلف خودشان سخن می‌گویند. لیکن زبانی که با آن درس گفته می‌شود، و کتابهای درسی و دیگر امور عمومی و غیر اختصاصی آنها، همان زبان عربی است، و در موارد مذکور هیچ زبان دیگری غیر از آن اثر و کاربردی ندارد. اما این دکتر پس از آن که تشیع را به ایرانیها نسبت داده، و تاریخ صحیح اسلامی را نادیده گرفته که

صراحت دارد بر این که تشیع از بلاد عرب نشأت گرفته است، یعنی از خود اعراب و بیش از بیست سال قبل از آشنایی آنها با ایرانیان، انتشار زبان فارسی را میان شیعیان عراق، بویژه در محافل علمی از آثار آن به شمار آورده، و بر اشتباه خود اشتباه دیگری افزوده است که هیچ مجوزی برای آن نیست. کتاب او به نام *نُصُوصٌ وَدُرُوسٌ فِي أَهَمِّ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ* مشتمل بر پاره‌ای آرای سطحی و اشتباهات تاریخی است که ممکن است در فصول بعدی بر حسب مناسبت به آنها اشاره شود.

به هر حال موضوع خلافت در اسلام نخستین مشکلی بود که جامعه اسلامی با آن برخورد کرد و بر اثر آن مسلمانان به دو دسته تقسیم شدند: گروهی با استناد به نصوصی که در قرآن و سنت وارد است در کنار علی (ع) قرار گرفتند، و گروه دیگر بر این عقیده بودند که پیامبر (ص) در حالی از دنیا رفت، که حق گزینش هر حاکمی را که مسلمانان صلاح خود بدانند به آنها واگذار کرد. در واقع این دسته در برابر نصوص مذکور موضع منفی اختیار کرد، به این صورت که اینان پاره‌ای از این نصوص را بکلی انکار و بخش دیگر را که نمی‌توانستند منکر شوند تأویل کردند. سرانجام مسلمانان ابوبکر را به خلافت انتخاب کردند، و او هم به نوبت خود عمر بن خطاب را جانشین خود کرد و پس از او خلافت به عثمان بن عفان رسید. و این پس از آن بود که یکی از اعضای شش نفری شورا، یعنی عبدالرحمان بن عوف، خلافت را به علی (ع) پیشنهاد کرد، به این شرط که او به روش شیخین یعنی ابوبکر و عمر رفتار کند، و به آرای آنها پای بند باشد. و آن حضرت با اعلام این که در آنچه بر آن نصی از کتاب خدا یا سنت نیست به اجتهاد خود عمل می‌کند، پیشنهاد او را رد کرد، و پس از آن که عثمان این پیشنهاد را با اشتیاق و خوشحالی پذیرفت، و برای رسیدن به خلافت با هر بهایی که باشد روش شیخین و هر چه را از این راه بر او لازم می‌گردد، اختیار و از رأی و اجتهاد خود صرف نظر کرد، خلافت به او رسید.

آری این دو گروه منشأ فرقه‌های اسلامی و سرچشمه نزاع و کشمکشی

هستند که در طول قرنهای متوالی میان مسلمانان بر پا شده است. این کشمکش پس از گذشت دوران نخست تاریخ اسلام رنگ سیاسی به خود گرفت، و به درگیریهای مسلحانه کشیده شد، که در آنها خون مسلمانان بر زمین ریخت. بحث آنها دربارهٔ خلافت بتدریج تحوّل و تکامل یافت، و جدل مبتنی بر قواعد و اشکال منطقی و نیز علم کلام که با فلسفه و قوانین آن پیوندی محکم دارد در مباحث آنان ظاهر شد، و با این که اختلاف در امامت به سادگی نخستین خود باقی نماند و شکل علمی یافت، ریشهٔ آن از عرصهٔ نزاعی که در نخستین روز پس از رحلت پیامبر(ص) پدید آمد خارج نشد. اختلاف مذکور در نهایت به این مسائل بازمی‌گردد: آیا واجب است خلافت به دستور خداوند که پیامبر(ص) آن را اجرا می‌کند صورت گیرد؟ یا موضوع خلافت به اختیار و انتخاب امت است؟ و آیا خلیفه قدرت خود را از خداوند می‌گیرد؟ یا نیروی خود را از مؤمنان به دست می‌آورد؟ همچنین مسائلی جز اینها که در مباحث و مناظره‌های آنها بروز کرد.

خوارج

در این بخش عللی که به جنبش خوارج انجامید، و فرقه‌هایی که از آنها منشعب شد و گروهها و معتقدات آنان و آثاری که قیام آنها بر ضد حکام اموی و عباسی پدید آورد بیان می‌شود.

در بخش پیش گفته شد که انشعاب و دودستگی مسلمانان در باره خلافت اسلامی از همان هنگام که پیامبر خدا (ص) رحلت فرمود پدید آمد و حزبی که مخالف علی (ع) و بنی هاشم و مسلمانان هوادار او بود با ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر خدا (ص) بیعت کرد، و پس از نزاعی که چند ماه به درازا کشید علی (ع) مصلحت اسلام را در این دید که برای دفع خطرهایی که اسلام را از هر سواحاطه کرده بود با مسلمانان همگام و همراه باشد. از این رو علی (ع) و طرفدارانش با حفظ حقوق شرعی آن حضرت با خلیفه بیعت کردند. این دودستگی مسلمانان همچنان ادامه داشت بی آن که میان آنان درگیری مسلحانه‌ای روی دهد، جز در زمان عثمان خلیفه سوم که منجر به سرنگونی حکومت او شد؛ زیرا او از نزدیکان و خویشاوندانش جانبداری می‌کرد و نابخردان خانواده‌اش را بر مسلمانان حکومت داد. همین امر خشم مسلمانان را در مدینه و بیرون آن بر ضد او برانگیخت، و عایشه و طلحه و زبیر با هیأتی که از کشورهای مختلف اسلامی به مدینه هجوم آوردند شرکت و همکاری کردند. اینان آمده بودند تا از رنج و محنتی که امت اسلام از جور و ستم حکام او تحمل می‌کردند، و تحقیر و اهانت آنها نسبت به مقدسات اسلامی و شعائر دین، و خروج آنها از موازین و مقررات اسلامی که از روش پیامبر و دو خلیفه پس از او با آنها انس گرفته بودند به او شکایت کنند. علی (ع)

با این درگیری هیچ گونه رابطه‌ای نداشت و به هیچ روی نخواست از آن بهره‌برداری کند و متون تاریخی گویای این است که آن حضرت بارها کوشید میان انقلابیان و خلیفه توافقی ایجاد کند. لیکن اطرافیان خلیفه در راه این مقصود مانع فراهم می‌کردند. علاوه بر آن عایشه و طلحه و زبیر انقلابیان را تشویق می‌کردند که انقلاب را تا به آخر ادامه دهند. چون با کشته شدن عثمان شورش به پایان رسید و علی (ع) به خلافت برگزیده شد عایشه سخت تکان خورد، زیرا ارزیابی او این بود که پس از خلیفه مقتول خویشاوند او طلحه عهده‌دار امور مسلمانان خواهد شد. علاوه بر این او کینه دیرینه‌ای از علی (ع) در دل داشت که به زمان پیامبر (ص) مربوط می‌شد. از این رو با دو همکار خود طلحه و زبیر به اتفاق امویان که سبب اصلی تمام حوادثی بودند که در مخالفت با حکومت تازه بر این انقلاب وارد شد، دست به کار شدند و عایشه خود فرماندهی هوادارانش را برای جنگ به عهده گرفت. و نیز معاویه که می‌دانست علی (ع) به هیچ روی او را در سمت خود باقی نخواهد گذاشت و ممکن نیست علی (ع) در حکومت خود از او کمک بگیرد، توانست مردم شام را بفریبد و آنها را به نبرد مسلحانه با آن حضرت بکشانند. از این رو نسبت به خلیفه قانونی اعلام سرپیچی، و با شامیهایی که او را همراهی کردند برضد آن حضرت قیام کرد، بدین گونه جنگ صفین به وجود آمد، جنگی که نزدیک بود با نابودی معاویه و یارانش پایان یابد، لیکن نیرنگی که ابن عاص به کار برد راه خروج از این مشکل را برای او آسان کرد و برای معاویه این امکان فراهم شد که پادشاه مسلمانان گردد، و طبق آنچه امیال و شهواتش به او فرمان می‌داد بر آنان حکمرانی کند. این جنگ با انتخاب دوتن داور که یکی نماینده مردم شام و دیگری نماینده جبهه‌ای بود که علی (ع) فرماندهی آن را داشت، پایان یافت. نتیجه این داوری که مردم عراق آن را بر علی (ع) تحمیل کردند شکست داوران، و سرپیچی گروهی از سپاهیان علی (ع) بود، که بر این داوری خشمگین شدند، در حالی که همین گروه یک روز پیش از آن این حکمیت را بر او تحمیل کرده بودند، و به سبب این که طبق گفته آنها

علی (ع) در دین خداوند انسانها را داور قرار داده بود او را کافر خواندند. نشانه‌های ظهور این فرقه در صفین پس از توافق بر حکمیت ظاهر شد، چه در آن هنگام بود که مردی به نام یزید بن عاصم محاربی از صفوف یاران علی (ع) بیرون آمد، و به اصحاب آن حضرت حمله ور شد، و یک تن از آنان را کشت؛ همچنین به اصحاب معاویه هجوم برد و تنی از آنها را به قتل رسانید، و از هر دو گروه متخاصم اظهار بیزاری کرد. بدین گونه اندیشه سرپیچی و نافرمانی در ذهن گروهی از مردم کوفه جای گرفت، لیکن آنها تنها پس از آن که از صفین بازگشتند و داورها دچار شکست شدند توانایی اجرای اندیشه‌های خود را یافتند. شمار سربازانی که از سپاه علی (ع) جدا شدند و در صفین همراه او بودند به دوازده هزار تن رسید، و همگی به قریه‌ای نزدیک کوفه به نام حروراء پناه بردند، از این رو غالباً آنها را حروریّه گفته‌اند، رهبری آنها را عبدالله بن کوّاء و شبت بن ربیع به عهده گرفتند، و پس از آن که گفتگوهای بسیاری پیرامون حکمیت و وضع دو داور میان علی (ع) و آنها جریان یافت، ابن کوّاء از اندیشه خود بازگشت، و با هزارتن از آنان به کوفه پیوست. اما بقیه آنها به تفکر نخست خویش ادامه دادند. اینان برای انتخاب محلی که آن را قرارگاه خود کنند به تبادل نظر پرداختند. برخی از آنان مدائن را پیشنهاد کردند، و دیگران بصره را برای مرکز انقلاب خود مناسب دانستند، و سرانجام بر نهروان اتفاق کردند. دِیْتَوْرَی معتقد است که آنها چهارهزار سوار جنگی بودند که رهبری آنها را عبدالله بن وهب راسبی بر عهده داشت^۱، در حالی که اسفرائینی شمار آنها را دو برابر این تعداد دانسته است^۲. اینان [خوارج] در جریان حرکت خود به سوی نهروان با صحابی بزرگ عبدالله بن خَبَّابِ بْنِ اَرْتِّ و همسرش برخورد کردند، به او گفتند یکی از احادیثی را که از پیامبر خدا (ص) شنیده‌ای برای ما بازگو کن. پاسخ داد: «پدرم برایم نقل کرد، که پیامبر خدا (ص) فرموده است: پس از من فتنه‌ای وقوع خواهد یافت که در آن

۱ - الاخبار الطوال، دینوری، ص ۲۲۳.

۲ - التصریفی الدین، ص ۲۸.

نشسته بهتر از ایستاده، و ایستاده بهتر از رونده و رونده بهتر از دونده است و هر کس را ممکن باشد که در این فتنه کشته شود برای او بهتر است تا کشنده باشد.» سپس به او گفتند: «درباره ابوبکر و عمر چه می‌گویی؟» وی آن دورا ستایش کرد، همچنان که عثمان را در شش سال اول مدّت خلافتش ستود، و چون دربارهٔ حکمیت از او پرسیدند، پاسخ داد: «همانا علی (ع) به کتاب خدا از شما داناتر، و در محافظت بر دینش سخت‌تر و بینش او بیشتر است.» به او گفتند: «تو از مردان بر اساس نام آنها پیروی می‌کنی.» سپس او را به کنار رودخانه کشانیدند، و او در حالی که قرآن به گردنش آویزان بود، به کتاب خدا پناهنده شد، گفتند: «همین قرآن که به آن پناهنده شده‌ای دستور کشتن تو را به ما می‌دهد.» سپس سر از تنش جدا کردند، پس از آن به سراغ زنش رفتند، و شکم او را پاره کرده، جنین او را بیرون آوردند. پس از کشتن آن با یک تن نصرانی برای خرید درخت خرمایی وارد معامله شدند، تا از میوهٔ آن استفاده کنند، نصرانی درخت را رایگان به آنها بخشید. آنان نپذیرفتند و جز با دادن بهای آن حاضر به تصرف در آن نشدند، نصرانی به آنها گفت: «آنچه از شما می‌بینم بسیار شگفت‌آور است! مردی مانند عبدالله بن خَبّاب را می‌کشید، و خرما بنی را جز با دادن بهای آن از ما نمی‌پذیرید!»^۳

هنگامی که اخبار تعرض و تعدّی آنها به مردم بی دفاع، و تبه‌کاریهای آنها در روی زمین به علی (ع) رسید، با چهار هزار تن از رزمندگان سپاه خود به سوی آنها رو آورد، و پیش از آن که با آنها وارد جنگ شود از آنان دربارهٔ علل قیامشان پرسید، پاسخ دادند: «ما همراه تو در بصره با طلحه و زبیر و عایشه جنگیدیم. تو اموال آنها را برای ما مباح اعلام کردی، لیکن زنان و فرزندانشان را بر ما حلال نکردی.» امام (ع) فرمود: «من از اموال آنها آنچه در میدان جنگ بود، اعمّ از سلاح و چهار پایان در برابر آنچه از بیت‌المال مسلمانان در بصره تصاحب کرده

بودند مباح کردم، اما زنان و فرزندان آنها گناهی نداشتند تا آنها را به کیفر برسانم. آنها در قیام خود از حکم اهل اسلام بیرون نرفته بودند تا با آنها مانند کافران و مشرکان رفتار کنم، و اگر زنانشان را بر شما مباح می‌کردم کدام یک از شما عایشه را بابت سهم خود می‌گرفت؟» پس از آن که امیرمؤمنان (ع) همه دلائل آنان را که معتقد بودند مجوز قیام آنهاست رد کرد سرانجام گفتند: «چرا در صلحنامه میان خود و معاویه لقب امیرالمؤمنین را از خودت حذف کردی؟» فرمود: «من به پیامبر خدا تأسی جستم که هنگامی که میان او و سهیل بن عمرو صلحنامه نوشته شد عنوان رسول را از خویش حذف کرد، زیرا سهیل در آن زمان نپذیرفت که پیامبر (ص) صفت رسالت را به خود نسبت دهد، و به آن حضرت گفت: اگر ما تو را پیامبر خدا می‌دانستیم با تو مخالفت نمی‌کردیم، و پس از آن پیامبر (ص) به من گفت: آن را محو کن و من آن را زدودم و نوشتم: این است آنچه بر آن توافق کردند محمد بن عبدالله و سهیل بن عمرو، و در آن روز به من فرمود: توبه نظیر این واقعه دچار خواهی شد». در نتیجه این بیانات گروهی از شورشیان به طریق طاعت آن حضرت بازگشتند، و چهار هزار تن از آنها باقی ماندند. امام (ع) پیش از آن که با آنها وارد جنگ شود از آنها درباره جنایتی که نسبت به بنده شایسته خدا عبدالله بن حَبَاب و همسرش مرتکب شده بودند پرسش کرد، آنان یک زبان پاسخ دادند: «ما همگی او را کشته ایم، و اگر بر تو پیروز شویم تو را نیز خواهیم کشت.» آن حضرت رو به اصحاب خود کرد، و آنها را از سرنوشت این گروه یاغی و شمار کشتگان آنها خبر داد، سپس او و همراهانش به آنها حمله کردند، و در نتیجه جزه تن که از میدان نبرد گریختند کسی از آنها باقی نماند. این نه تن نیز به کشورهای مختلف فرار کردند. دو نفر از آنها به سیستان، و دو تن به یمن، و بقیه میان عمان و انبار و جزیره پخش شدند، و در این مناطق به ترویج عقیده خود پرداختند، و بر اثر آن گروه بسیاری به گرد آنها جمع شدند، و چنان که در روایت اسفراینی^۴ آمده هنوز هم بقایایی از آنها در این

۴ - به التبصیر فی الدین، به آن بخش که از خوارج گفتگو می‌کند مراجعه شود.

کشورها موجود است. اینان در روزگار امویان جنب و جوش خود را از سر گرفتند، حملات گسترده و موضعگیریهای کوبنده‌ای که حکام اموی را نگران، و عمده فکر و توجه آنها را به آنان مشغول می‌داشت، انجام دادند.

برخی از نویسندگان تأیید می‌کنند که علی (ع) گروه خوارج را در جنگ نهروان و غیر آن ریشه کن نکرد. دسته‌ای از آنها که در نبرد نهروان شرکت نداشتند در کوفه و بیرون آن پخش شدند تا عقیده خویش را ترویج و مردم را بر ضد حکومت علی (ع)، بویژه پس از شکست سختی که در نهروان بر آنها وارد شد، تشویق کنند. آنان در صدد برآمدن قیام خود را از سرگیرند، از این روبه زیارت کشتگان خود در نهروان رفتند، و برای گرفتن انتقام آنها هم پیمان شدند، و تحرکات و جنبشهای آنها در مناطق مختلف یعنی انبار، مدائن و اطراف کوفه ادامه یافت. در کوفه یکی از رهبران آنها به نام خَریت بن راشد به همراه سیصد تن خروج کرد، و کارگزار علی (ع) را در عثمان به قتل رسانید. در کامل ابن اثیر آمده است: «خدا شناسانی از اهواز به گرد خریج درآمدند، و دزدان و موالی و برخی نصارا و گروهی از اعراب به آنها پیوستند، و از دادن خراج امتناع، و کارگزار علی (ع) را از آن شهر بیرون کردند». برخی از خاورشناسان جانبداری موالی را از عقیده خوارج بدین علت دانسته‌اند که آنها مساوات و برابری میان عرب و موالی را در همگی حقوق حتی در تصدی خلافت اعلام کردند^۵، و با این که از مناطق و نواحی مختلف گرد هم آمدند، و بارها کوشیدند تا انتقام کشتگانشان را بگیرند، و جنبش انقلابی خود را بر ضد حکومت وقت گسترش دهند، و تلاش کردند موالی و مسیحیانی را که در شهرهای متصرفی اسلام سکونت داشتند با لغوجزیه از آنها، و جواز خلافت غیر عرب بر مسلمانها بفریبند، با این همه علی (ع) توانست پس از شکست بزرگی که در نهروان بر آنها وارد ساخت دسته‌های شورشی آنها را در هر جا که قیام می‌کردند نابود سازد. و پس از آن که همه تلاشهای آنها برای به

۵ - العراق فی ظلّ عهد الاموی، دکتر علی خرطوبلی، ص ۶۰ و ۶۱، به نقل از التظم الاسلامیة، گودفری خاورشناس.

دست آوردن حکومت و تعدیل شیوه معمول در انتخاب حاکم، به شکست انجامید، و پس از ناکامی در تمامی موضعگیریهای انقلابی و غیرانقلابی خود، سرانجام تصمیم گرفتند علی (ع) و معاویه و عمرو بن عاص را ترور کنند، و برای کشتن هر یک از این سه تن، یکی از افراد خود را نامزد و انتخاب کردند. آنها در به شهادت رسانیدن علی (ع) کامیاب گردیدند، و دو نفری که مأمور ترور معاویه و عمرو بن عاص بودند شکست خوردند.

به هر حال تفکری که بر اعمال خوارج در آغاز کار آنها غلبه داشت سیاسی محض بود، زیرا آنچه در آغاز فریاد می زدند این بود که علی (ع) در قبول حکمیت خطا کرده است. سپس این اندیشه از حدّ خود فراتر رفت، و علی (ع) و عثمان را در سالهای پایانی خلافتش، و نیز طلحه و زبیر و عایشه را تکفیر کردند، در حالی که هیچ یک از آنها با همه اختلافی که از نظر طبقه و آرا در پاره ای مسائل میان آنها وجود داشته ابوبکر و عمر را مورد تکفیر و تعرض قرار نداده است. آنها به سبب دو امر علی (ع) را تکفیر کرده اند: نخستین این که او در دین خدا داور قرار داد؛ دوم آن که او در قرارداد آتش بس که میان وی و معاویه منعقد شد لقب امیرمؤمنان را از خود خلع کرد.

اما علت کفر عثمان را این می دانستند که وی از خویشانش بی جهت حمایت می کرده، و با این که بدرفتاری و بی اعتنایی آنها را نسبت به اسلام و مبادی آن می دانسته، آنان را بر مؤمنان حاکم و فرمانروا قرار داده است، با همه اختلاف موجود میان خوارج آنها بر تکفیر علی (ع) و داوران و عثمان و طلحه و زبیر و عایشه اتفاق داشتند، همچنان که بر این متفق بودند که خلافت ابوبکر و عمر خلافتی مشروع، و بیانگر رأی امت و تمایل همه آنها بوده است. از همین جا می توانیم بگوییم که از نظر آنها تنها منبع صحیحی که قدرت حاکم سلطه و نیرو و مشروعیت خود را از آن کسب می کند ملت است، زیرا آنها در اثبات مشروعیت خلافت ابوبکر و عمر به رضا و رغبت شدید ملت اعتماد و استدلال می کردند، لیکن بر رضا و رغبت ملت شرط دیگری افزودند، و آن حکومت کردن به حق و

عدالت است، بنابراین اگر ملت حاکمی برگزینند، و همگی بر انتخاب او اجماع کنند. لیکن وی از راه حق و عدل منحرف شود، عزل او و جنگ با وی واجب است. به همین سبب به تکفیر علی (ع) و عثمان معتقد شدند، با این که خلافت آنها بنا به رأی و اراده ملت بوده است، و نیز بر اصلی که در حکومت ناگزیر باید رعایت شود امر دیگری افزوده، ادعا کردند که خلافت منحصر به قرشیان نیست، و هر مسلمان آزاده و برده‌ای شایستگی احراز آن را دارد، و برده حبشی با دیگران در این امر مساوی و برابر است. اینان احادیثی را که از پیامبر (ص) روایت شده مبنی بر این که خلافت منحصر در قرشیان است تأیید نمی‌کنند، و آنها را ساخته خود قرشیها می‌دانند که خواسته‌اند قدرت را به خود منحصر سازند.

پژوهشگر می‌تواند برای این اصلی که آنها در زمینه انتخاب حاکم بر آن تکیه کرده‌اند از یک نظر، مجوزی بیابد چه اسلام میان رنگ پوست آدمیان، و عرب و غیر عرب فرق نگذاشته، و مقیاس برتری یکی بر دیگری را اعمال شایسته قرار داده است. بنابراین برده حبشی از نظر اسلام اگر در ایمان خود خالص، و به آنچه اسلام بر او واجب کرده است عامل باشد از عرب قرشی برتر است، هر چند از میان والاترین قبیله‌های عرب زاده شده، و از نظر حسب و نسب از همه آنها شریفتر باشد. برخی از نویسندگان این عقیده خوارج را در ضدیت با اصلی می‌دانند که قرشیها در انتخاب حاکم به آن تکیه کرده آنچه را از پیامبر (ص) روایت شده که خلافت منحصر در قرشیهاست تأیید و تقویت کرده‌اند، با این که هسته عقیده مذکور را که خوارج مبلّغ آن شدند عمر بن خطاب به وجود آورده است. زیرا او در روزهای پایان زندگی خویش، هنگامی که افرادی را که شایسته خلافت و جانشینی او بودند بررسی می‌کرد گفت: «اگر سالم غلام حذیفه زنده بود جز او کسی را انتخاب نمی‌کردم.» و او این سخن را در حالی می‌گفت که علی بن ابی طالب (ع) و دیگر بزرگان مسلمانان در میان آنان بودند.^۶ بنابراین

عمر در این عقیده بیش از بیست سال بر خوارج سبقت دارد، لیکن خوارج آن را به مرحله اجرا درآوردند. اینان عبدالله بن وهب راسبی را که یکی از رهبران آنها بود به امیری برگزیدند، و برای تحقق اهدافی که آنها را تبلیغ می‌کردند به همراه او جنگیدند، و بر دو اصل پیشین، اصول دیگری افزودند. از جمله آنها این که خلیفه برگزیده شده در هیچ شرایطی حق ندارد از خلافت شانه خالی کند، و تنها امت است که حق دارد او را برکنار سازد، و اگر از راه راست منحرف شده، یا تغییر و تبدیلی داده او را بکشد. بر اساس این عقیده علی (ع) را تکفیر کردند، زیرا به گمان آنها آن حضرت در پیمان آتش بس که میان او و معاویه منعقد شد، و هر دو طرف بر اصل داوری توافق کردند، خود را از امارت مؤمنان خلع کرده است.

دیگر این که خلافت از ضروریاتی نیست که امت از آن ناگزیر باشد؛ بلکه اگر شرایط لازم در اشخاص وجود پیدا نکند می‌توان از آن بی‌نیاز بود، زیرا احتیاج مردم به هم یکسان و علائق آنها در گرو یکدیگر است، و این عاملی است که آنها را از جور و ستم و بی‌انصافی بازمی‌دارد.^۷

اندیشه‌های خوارج پس از آن که دوره‌ای از آغاز قیام آنها گذشت روشن و اهداف آنها آشکار شد، اما در آغاز کار هدفهای منظمی نداشتند، و نخستین جنبش انقلابی آنها از اهداف آنان که در عصر اموی نمایان شد نجوشیده بود. و هیچ یک از منابع تاریخی درباره آنها پیش از قیامشان در برابر علی (ع) که پس از شکست داورها در رسیدن به راه حلّ قابل قبول دو طرف صورت گرفت، چیزی ذکر نکرده‌اند، دور نیست که اندیشه انحصار خلافت در قرشیان که بخش بیشتر مسلمانان به آن اعتقاد داشتند، و باعث می‌شد خلافت در ملکیت قرشها قرار گیرد، و هر نسل پس از نسل دیگر آن را به میراث برد، نفوس بسیاری از اعراب را آزار می‌داده است، بویژه این که خلافت به دست جوانان فاسق اموی افتاد و اینان در دل‌های مردم قداستی نداشتند. علاوه بر اینها رهبران این قیام به قبیله‌هایی از

اعراب منسوب بودند که سوابق آنها در گذشته و حال آنان را به طمع در خلافت و بیرون کشیدن آن از دست امویان و ادار می‌کرد، و یا دست کم آنان را از سلطه قرشیا و برتری جویهای آنها بر مردم رهایی می‌داد.

آنچه عبادی در کتاب خود به نام *صُوْرُ مِنَ التَّارِيخِ الْاِسْلَامِي* آورده است این نظریه را تأیید می‌کند، که گفته است: «خوارج عربهایی از قبیله‌های تمیم و حنیفه و ربیعیه بودند که در زمان جاهلیت از موقعیت مهمی در میان اعراب برخوردار بودند، و اسلام را به سبب پسندیدن مبادی دموکراسی و آزادگی آن پذیرفتند، و در فتوحات اسلامی دلیریهای بسیار از خود نشان داده امتحانی نیکو دادند، و بر این طمع بودند که بر مجد دیرین خود عظمت تازه‌ای بیفزایند. لیکن اینان در کار خود شکست خوردند، و اشرافیت مگه و مدینه خلافت را به خود اختصاص داد. از این رو حرکت رده را به صورت اسلامی تجدید کردند، و موضعگیری آنها در قضیه حکمیت این امر را آشکار ساخت». آنچه این نظریه را تأیید می‌کند این است که آنان با همه اختلاف و تعدد فرقه‌ها همه بر این امر اتفاق داشتند که خلافت تنها حق قرشیان نیست، بلکه حق فرد برتر از میان همه مسلمانان است، صرف نظر از اختلاف رنگ و نژاد آنها، و آنچه موجب پیدایش این عقیده نزد آنها شد وجود یاران و پیروان آنها از میان موالی و جز آنها بود که در جنبشهای خود بر ضد امویان و عباسیان به آنها پیوستند، علاوه بر این بیشتر خوارج از اعراب بیابان نشین بودند که با تهیدستی و ساده اندیشی خود به اسلام درآمدند، و با این که اسلام تا اندازه‌ای به دل و جان آنها راه یافته بود، با این حال از گرایشهای قبیله‌ای رها نشده بودند و این تمایل پیوسته با آنها بود و بر آنها غلبه داشت، و گهگاه آنان را بی آن که خود بدانند به سویی سوق می‌داد. اینان بنا بر طبیعت خود عادت نکرده بودند در برابر قدرتی تسلیم باشند، و به زندگی در سایه حکومتی که فرمانبرداری از آن بر آنها واجب باشد، و به مقررات و قانونهای آن تن دهند خونگرفته بودند. از این رو چنان که پیش از این بیان کرده‌ایم اینان وجود حاکم را از ضروریات قطعی نمی‌دانستند، و معتقد بودند که آمیزش مردم با هم به

سبب مصالح و اغراضی که دارند ایجاب می‌کند که با یکدیگر منصفانه و دوستانه رفتار کنند، و حاکم از نظر آنها ضرورتی نبود که از آن ناگزیر باشند، و این نظریه برخاسته از طبیعت آنها بود. چه آنان به تسلیم در برابر حاکم عادت نکرده بودند، بویژه در مقابل حکومت‌هایی که در روزگار امویان یکی پس از دیگری روی کار آمدند، و همگی نسبت به گروه‌ها و نژادهای دیگر به دیدهٔ حقارت و ذلت می‌نگریستند. این موضوع در آنچه از یکی از شاهان اموی نقل شده تجسم دارد که گفته است: **أَلَا وَإِنَّ السَّوَادَ بُسْتَانٌ لِقُرَيْشٍ**^۸. این سخن میزان بهره‌کشی امویان را از همهٔ عناصر و نژادهای رنگارنگ بیان می‌کند، و نشان می‌دهد که آنها فواید و برکات زمین را به خود اختصاص داده، و طبقات زحمتکش را در خدمت منافع و مقاصد خود به کار گرفته بودند.

به هر تقدیر آرای نویسنندگان قدیم و جدید دربارهٔ علت ظهور خوارج و پایداری آنها در برابر سختیها و ضربات کوبنده، بویژه در روزگار امویان، با یکدیگر متفاوت است. برخی بر آنچه ما ذکر کردیم تأکید می‌کنند، در حالی که بعضی دیگر علت آن را سختگیری در دین که نتیجه ناآگاهی آنها به مبادی اسلامی بوده است ذکر کرده‌اند؛ چه اینان باتکیه بر افکار ساده‌خویش دین را بر حسب فهم و اجتهاد خود تفسیر کرده، تنها خود را مسلمان دانسته، دیگران را از اسلام بی‌بهره شمردند، و جنگ با مخالفان خود را تا آنگاه که به قلمرو دین باز گردند، و اضافه بر ایمان به اصول دین، به فروع آن عمل کنند واجب ساختند. علاوه بر آرای سیاسی که هر زمان جنبش آنها گسترش و سلطه آنها ادامه داشت ظهور و تبلور می‌یافت، در دین نیز آرای که شامل اصول و فروع می‌شد اظهار کردند، لیکن این آرا سطحی و ساده‌بودنه بر بحث و تحقیق متون کتاب و سنت تکیه داشت، و نه بر آرای صحابه و دانشمندان همزمان خودشان. لذا کسی که آرا و فتوای آنها را بررسی کند می‌بیند اینان از اصولی که قرآن و پیامبر (ص)

۸- آگاه باشید سرزمین عراق بوستان قریش است.

دنبال کرده‌اند و از شیوه‌هایی که مسلمانان در مقام تشریح و استنباط احکام پیروی می‌کنند تجاوز کرده‌اند، و این امر از آرایسی که در برخی از اصول و فروع دارند، طبق آنچه در کتاب الفرق والمذاهب الاسلامیة آورده شده است، بروشنی دیده می‌شود. اینک برای آگاهی خوانندگان نمونه‌هایی از آرا و فتواهای آنها در زیر بیان می‌شود:

همهٔ فرقه‌های خوارج بر این اتفاق دارند که مرتکب گناه کبیره کافر است، و برای همیشه در آتش خواهد بود، و به هیچ کسی از آنها نسبت مخالفت با این رأی داده نشده است جز به فرقه نجدات که پیروان نجده بن عامر حنفی بوده‌اند، او بر این اعتقاد بوده که دین دو امر است: یکی شناخت خدا و پیامبرش، دیگری اقرار به همهٔ آنچه از سوی خداوند آمده است، و نیز حرام دانستن خون و اموال مسلمانان، و مردم در غیر اینها به سبب نادانی خود معذورند، مگر این که بر آنها اقامه حجّت شود. و افزوده‌اند که هر کس بر مجتهدی که در احکام خود خطا می‌کند بیم عذاب داشته باشد کافر است و هر کس در هجرت به سوی آنها سستی کند منافق است، و خون و اموال کسانی را که تقیّه می‌کنند، و به همین سبب به سوی آنها مهاجرت نمی‌کنند حلال می‌دانند، و اعراض و اموال هواداران خود را هر چند از کسانی باشند که به سبب ارتکاب جنایت یا سرقتی حدّ بر آنها واجب شده باشد حرام می‌شمارند، همچنین ادّعا می‌کنند که اصرار بر گناه چه صغیره باشد و چه کبیره شرک است، و هر کس زنا کند و همهٔ منکرات و کبائر را بی آن که بر آنها اصرار داشته باشد به جا آورد از اسلام بیرون نرفته است، در حالی که از ارقه معتقدند ارتکاب هر کبیره‌ای موجب کفر است، و نیز معتقدند که همهٔ مخالفان

۹ - نجده با گروهی از یارانش به قصد دیدار از ارقه که پیروان نافع بن ازرق بودند از یمامه بیرون آمد، دسته‌ای از پیروان نافع به استقبال آنها شتافتند، و نجده را به حوادثی که نافع پدید آورده، و آنها را ناخشنود ساخته است، و آنها از او بیزار می‌باشند آگاه کردند، و با نجده بر ضدّ نافع و پیروانش بیعت کردند، او پسرش را با گروهی از آنها به قطیف روانه کرد، وی شماری از مردان از ارقه را کشت و اموال و زنان آنها را مباح کرد. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج ۱، ص ۱۶۲.

آنها کافرند، و کسی که به مرد محصن و زندان نسبت زنا دهد حدّ براو جاری نمی شود، همچنین کودکان مشرکان با پدرانشان وارد آتش می شوند^{۱۰}. عطویّه که به عطیّه بن اسود حنفی منسوب، و پیروان عبدالکریم بن عجرد می باشند معتقد بوده اند که واجب است از کودکان مشرکان پیش از رسیدن به سنّ بلوغ دوری جست، و چون این کودکان بالغ گردند باید به اسلام فراخوانده شوند، چنانچه پذیرفتند، و آن را توصیف کردند مسلمانند. دسته ای از اینها معتقد به قدر به معنای تفویض بوده اند، و اعتقاد داشته اند که خدا را در اعمال بندگان هیچ گونه رأی و تصرف نیست، بنابراین بندگان خود، آفریننده افعال خویشند، و کفر و ایمان در حوزه قدرت آنهاست. در این حال برخی از عجارده پیرو عبدالکریم بن عجرد معتقدند اعمال انسان آفریده خداوند می باشد، و بنده در آنها هیچ گونه اراده ای ندارد، شعیبیّه که به مردی به نام شعیب انتساب دارند پیروان این عقیده اند. او و میمون بر سر مالی که از میمون بر ذمه او بود با یکدیگر به نزاع برخاستند، شعیب به میمون گفت: «آن را به تو خواهم داد اگر خدا بخواهد»، میمون بنا بر مذهبش که قدری بود به او پاسخ داد: «بی شک خدا خواسته است که آن را به من بدهی»، شعیب به او گفت: «اگر خدا خواسته بود نمی توانستم آن را به تو ندهم»، کتاب الفرق والمذاهب به میمونیه و عجارده نسبت داده است که آنان ازدواج با دختران پسر و دختران دختر خود، و دختران دختر برادر و خواهر را روا می شمارند، و ادّعا می کنند که خداوند دختران دختر و پسر، و دختران خواهر و برادر را حرام نکرده است، همچنین مدّعی هستند که سوره یوسف از قرآن نیست. از دیگر فرقه های خوارج اباضیه است. اینان آراییی دارند که به سبب آنها با غیر خودشان مخالفت می کنند، و در برخی نظریات با دیگر فرق خوارج هم رأی می باشند. از شاخه های اینها فرقه حفصیه است که پیروان حفص بن ابوالمقدام، یکی از رهبران خوارج، می باشند. اینان معتقدند که معرفت خداوند تنها میان

شرک و ایمان قرار دارد. بنابراین اگر کسی خدا را شناخت، وبه آنچه جزاوست اعم از پیامبران و بهشت و دوزخ کافر شد، وهمه منکرات را به جا آورد، او کافر است، لیکن مشرک شمرده نمی شود. اینها عقیده داشتند که علی (ع) همان حیرانی است که خداوند در کتاب خود از آن یاد کرده، در آن جا که فرموده است: **كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُوْنَهُ إِلَى الْهُدَىٰ ۱۱** و کسانی که او را به هدایت دعوت کردند همان نهروانیها بودند. ونیز می گویند خداوند آیه: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۱۲** را در باره علی (ع) نازل کرده، و آیه: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ ۱۳** را در شأن قاتلش فرو فرستاده است.

یکی از اباضیهها به نام یزید بن انیسه ادعا کرده است که خداوند پیامبری از عجم مبعوث خواهد کرد، و کتابی از آسمان که در همان جا نوشته شده است، بر او نازل می کند، و آن را یکباره فرو می فرستد، وی افزوده است اگر اهل کتاب به پیامبری محمّد (ص) گواهی دهند، آنها را دوست خواهیم داشت، و رواست که مؤمن خوانده شوند، اگرچه به دین اسلام وارد نشده باشند^{۱۴}. تمامی فرق اباضیه بر این اتفاق دارند که کسی که مرتکب گناه کبیره شود تا ابد در جهنم خواهد بود، و مرتکب آن به نعمتهای الهی کافر است، لیکن مشرک نیست. ضحاکیه که یکی از فرقه های اباضیه است جایزدانسته اند که زن مسلمان در محلّ تقیه با کافران قوم خود ازدواج کند. همچنین رواست که مرد مسلمان زن کافر از قوم خود

۱۱ - سورة انعام (۶) آیه ۷۱: ... همانند کسی که وسوسه های شیاطین او را در زمین سرگردان ساخته است درحالی که یارانی دارد که او را به هدایت دعوت می کنند.

۱۲ - سورة بقره (۲) آیه ۲۰۴: و از مردمان کسی است که گفتار او در زندگی دنیا تو را به شگفت می آورد.

۱۳ - سورة بقره (۲) آیه ۲۰۷: برخی از مردم (مراد علی (ع) است) جان خود را در برابر رضای خدا می فروشند.

را در محلّ تقیه به همسری خود درآورد، اما چنانچه حکم مردم محلّ مورد تقیه مبنی بر جواز این عمل باشد آنان نباید آن را حلال بشمارند، در این حال گروهی از آنها گفته‌اند زنی که به کافر قوم ما تزویج شده است صفت مسلمانی به او نمی‌دهیم، و اگر بمیرد نماز بر او واجب نیست، اما دسته‌ای از مخالفان ضحاکیه حکم به کفر آنها داده، و دسته دیگر توقف کرده، به کفر یا ایمان آنها حکم نکرده‌اند و به اعتقاد ضحاکیه همه مسلمانانی که قیام آنان را تأیید نکرده‌اند مخالفان آنها در دیار کفر می‌باشند.

از دیگر فرقه‌های خوارج گروه بیهسته‌اند، که پیرو ابی بیهس هیجم بن جابر می‌باشند، و در اصول و فروع، آرای منحرفی دارند، از جمله این که شراب اساساً حلال است، و به هیچ وجه در باره حرمت آن، چه کم و چه زیاد چیزی وارد نشده است. دیگر این که مردم به سبب جهل در دین و ارتکاب گناه مشرکند، و نیز بر خدا واجب است احکامش را درباره گنهکاران آشکار کند، همچنان که درباره مشرکان ظاهر کرده است، و چنانچه اخفای آن نسبت به گنهکاران روا باشد نسبت به مشرکان نیز روا خواهد بود.

دیگر این که اگر امام کافر شود رعیت نیز کافر می‌شود، و حکم غایب و حاضر آنها حکم امام است، و نیز هر کس حرامی را که خداوند بندگان را از آن بیم داده است به جا آورد، در حالی که حرمت آن را نداند کافر است.

از دیگر فرقه‌های آنها شیبیه است که پیروان شیب بن یزید^{۱۵} بوده‌اند. اینان امامت زن و خلافت او را جایز می‌دانند، و نیز آرای دیگری دارند که انحراف آنها از همه آنچه ذکر کردیم بیشتر است^{۱۶}.

خوارج را فرقه‌های دیگری است، و نظریاتی جز اینها در اصول و فروع دارند که پیرامون به جا آورندگان گناه دور می‌زند، و شامل احکام کسانی است که با

۱۵ - یکی از سران آنها بوده که در روزگار عبدالملک بن مروان رهبری جنبش خوارج را برعهده داشته، و خود و همسرش در برخی از جنگها شرکت کرده‌اند.

۱۶ - مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱.

آنها مخالفت می‌کنند. با بررسی آرای آنها معلوم می‌شود تکفیر دیگران نخستین صفتی است که بر زبان خوارج جاری می‌شود، و با همه گمراهی و نادانی که دارند گویا مقیاس دین آرای آنان و پیروی از آنها در گمراهی و نادانی است، اینان حتی در میدانهای جنگ با دشمنان اموی خود، با کمترین و ساده‌ترین مناسبتی یکدیگر را تکفیر کرده از هم جدا می‌شده‌اند. حکام و فرماندهانی که جنگ با آنها را برعهده می‌گرفتند، با این حالت آنها آشنا بودند، و برای تضعیف و ایجاد تفرقه میان آنها از آن بهره‌برداری می‌کرده‌اند. در جلد نخست شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید آمده است: «در میان ازارقه آهنگری بود که برای آنها پیکان تیر ستمی می‌ساخت و با این تیرها یاران مهلب بن ابی‌صفره را هدف قرار می‌دادند. اصحاب مهلب از کار این آهنگر به مهلب شکایت کردند. وی به آنها گفت من شما را از او آسوده خواهم کرد، پس از آن نامه‌ای با هزار دینار به همراه یکی از یارانش برای آهنگر فرستاد، و به او دستور داد که نامه و دینارها را در اردوگاه خوارج اندازد، و در این نامه نوشت: اما بعد. همانا پیکانهایت به ما رسید. من هزار دینار برایت فرستادم، آنها را بگیر، و پیکانهای بیشتری برای ما بفرست، یکی از خوارج این نامه را یافت، و آن را به قطری که فرماندهی خوارج را در جنگ با مهلب برعهده داشت تسلیم کرد، چون وی نامه را خواند آهنگر را طلبید، و به او گفت: این نامه و دینارها چیست، گفت: از اینها اطلاع ندارم، وی به کشتن او فرمان داد، یکی از فرماندهان آنها که عبدربه الصغیر نام داشت و مولای بنی قیس بن ثعلبه بود نزد او آمد، و به وی گفت: مردی را بدون اطمینان و دلیل و شاهد به قتل رسانیدی. قطری گفت: این هزار دینار چیست؟ پاسخ داد: ممکن است قضیه آنها دروغ یا راست باشد، قطری به او گفت: کشتن مردی به مقتضای مصلحت، زشت نیست، و امام می‌تواند به آنچه صلاح می‌داند حکم کند، و رعیت حق اعتراض به او را ندارد، و در نتیجه عبدربه الصغیر و گروهی از خوارج از او بریدند، و به سبب شتاب او در این کار کینه او را به دل گرفتند، هنگامی که مهلب از اختلاف آنها آگاه شد، برای این که آن را بیشتر شعله‌ور کند، نیرنگی به

کاربرد، و مردی نصرانی را پنهانی به سوی آنها فرستاد، و به او دستور داد هنگامی که قطری را ببیند به او سجده کند، و سفارش کرده او بگوید من تنها برای تو سجده کردم نه برای خدا، چون نصرانی آنچه را مهلب به او سفارش کرده بود انجام داد، خوارج قطری را نکوهش کردند، و به او گفتند: نصرانی تو را عبادت کرد نه خدا را، و برخی از آنها این آیه را برای او خواندند که: **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ^{۱۷}**، قطری گفت: نصارا عیسی بن مریم را به جای خدا پرستش کردند، و این امر هیچ زیانی به عیسی نرسانید، و اختلاف آنها به کشتن نصرانی انجامید. مهلب پس از آن که دید دسائس او از شمشیر برایش سودمندتر است به نیرنگهایش ادامه داد، از این رو مردی را نزد خوارج فرستاد، وی از آنها پرسید که دو نفر به سوی آنها هجرت کرده‌اند، یکی از آنها در راه مرده، و دومی به آنها پیوسته است لیکن او آن چنان که آنها می‌خواسته‌اند نبوده است، دسته‌ای از خوارج پاسخ دادند آن که مرده از اهل بهشت، و آن که زنده مانده کافر است، دسته دیگر گفتند: آنها هر دو کافرند، و یک ماه تمام اختلاف آنها با شدت ادامه داشت^{۱۸}.

هر کس تاریخ خوارج را بررسی کند امثال این گونه اختلافات را که در مورد ساده‌ترین امور میان آنها برپا می‌شده مشاهده می‌کند. دشمنان آنها از همین ویژگی که در زندگی آنها نمایان بود بهره‌برداری کرده در تضعیف آنها می‌کوشیدند، آنان را از همین راه شکست می‌دادند، و عملاً به سبب اختلافات و کشمکشهایی که در میدانهای رزم میان آنها روی می‌داد با شکستهای پیاپی کار آنها پایان یافت، با این که اینان در برابر سختیها از همه مردم بردبارتر و در پافشاری در جنگ هر چه سرسخت‌تر، و در دعوتی که دهها سال آن را فریاد زدند از همه استوارتر بودند. اضافه بر این ویژگی که در تاریخ آنها به چشم می‌خورد به

۱۷ - سورة انبیاء (۲۱) آیه ۹۸: شما آنچه غیر از خدا می‌پرستید آتش افروز جهنم می‌باشید و همگی در آن وارد می‌شوید.

۱۸ - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۴۰۱.

نظر می‌رسد آنها سعی داشتند جنبششان رنگ دینی داشته باشد، از این رو مخالفان خود را به کفر محکوم می‌کردند، و به نام دین مرتکب کشتار و تباهی می‌شدند، و با آرا و معتقدات مخالفان خود، از طریق ظواهر آیات که جز به جنبه سطحی آنها نرسیده بودند به مجادله می‌پرداختند، و در آیات به گونه‌ای که به مقصود دست یابند، و از هر جهت به حق هدایت شوند نمی‌اندیشیدند، از این رو به رغم عنادی که با دشمنان و ثباتی که در عقیده خویش داشتند، و با همه سخنوری و به کار بردن گویاترین عبارات، و تأثیر آنها در دشمنانشان، در همه مناظرات خود با عدم توفیق روبرو شدند. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه برخی از آیات را که خوارج در تکفیر اهل معصیت به آنها استدلال کرده‌اند. بی آن که تفاوتی میان گناهان قائل شوند. ذکر کرده است. اینان حتی خطای در رأی را چنانچه منجر به مخالفت با واقع شود از جمله این گناهان دانسته‌اند^{۱۹}. به همین سبب بود که علی (ع) در مناظرات خود با آنها به کتاب و حدیث احتجاج نکرد، زیرا کتاب و حدیث قابل تأویلند، و آنها در حالی که ظواهر برخی آیات را مؤید آرای خود می‌دیدند، دشوار بود از این طریق به راه حق و صواب بازگردند. از این رو آن حضرت به رفتار پیامبر (ص) با اهل معصیت استدلال فرمود، و شواهد بسیاری که قابل تأویل و تفسیر نیست، و بروشنی دلالت دارد بر این که رسول اکرم (ص) با گنهکاران به گونه‌ای که با کافران و مشرکان رفتار می‌کرده معامله نکرده است، برای آنها بیان فرمود؛ چه پیامبر (ص) در حالی که زنا کار محصن (زندار) را سنگسار کرد، کسانی از او ارث بردند، و قاتل را به قتل رسانید، لیکن احکام مسلمانان را بر او جاری ساخت، و دست دزد را برید، و در همین حال سهم او را از غنائم به او داد، و این بزهکاران را از حقوقی که خداوند برای همه مسلمانان قرار داده است محروم نساخت. پیامبر (ص) در دوران زندگی اش به همین گونه رفتار کرد، و جانشینانش پس از او به همین طریق عمل کردند، و خوارج و

دیگران نتوانستند این روش پیامبر(ص) و خلفای او را انکار کنند، و علی(ع) با این شیوه بیان برای آنها روشن ساخت که به کفر هیچ کس نمی توان حکم کرد، مگر این که وحدانیت خدا یا رسالت پیامبر یا یکی از اصول اسلام یا یکی از ضروریات دین را به گونه ای انکار کند، که گفتار او منجر به تکذیب چیزی شود که کتاب خدا و پیامبر(ص) به آن خبر داده اند، و مرتکب کبیره مادام که یکی از این امور را منکر نشده مسلمانی او باقی و احکام اسلام بر او جاری است. از آن حضرت روایت شده است که به آنها فرمود: «اگر نمی خواهید جز این گمان کنید که من خطا کرده و گمراه شده ام چرا به سبب من همه امت محمد(ص) را گمراه می شمارید، و به خطای من آنها را مؤاخذه و به گناه من آنان را تکفیر می کنید؟ شمشیرهایتان را بر دوستان آویخته، آن را بر درست و نادرست فرود می آورید، و گنجه کار و بی گناه را به هم می آمیزید و شما می دانید که پیامبر خدا(ص) زنا کار محصن را سنگسار کرد سپس بر او نماز خواند، و کسانش از او ارث بردند و قاتل را کشت، و میراثش را کسانش بردند و دست دزد را برید، و زنا کار غیر محصن را حد زد در حالی که سهم آنها را از غنائم داد، و زن مسلمان به آنها تزویج کرد. رسول خدا(ص) آنها را به گناهانشان مؤاخذه کرد، اما حقوقی را که خداوند برای آنها قرار داده ادا فرمود، و آنها را از سهمی که از اسلام داشتند محروم نساخت و نامشان را از میان اسامی مسلمانان حذف نکرد.^{۲۰}» همچنین در اسلام روش کسانی غیر از پیامبر(ص) که بر امور مسلمانان نظارت کردند به همین گونه بود، و در عمل با این شیوه که قابل شک و تأویل نیست رفتار کردند. لیکن خوارج همچنان به ظواهر قرآن تمسک جستند، و از بُعدی که افکار و گرایشهای آنها را منعکس می کرد به آن نگریستند، و این روش روشن استدلال را که بیانگر حقیقت اسلامی بود و از نصوص قرآن و سیره پیامبر(ص) مایه می گرفت پذیرفتند، و همه مسلمانان را به خاطر این که با آنها همگام و هماواز نبودند کافر خواندند، و تنها به

دلیل ظواهر برخی آیات، اهل معصیت را تکفیر کردند.

از جمله این آیات قول خداوند متعال می باشد که فرموده است: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**^{۲۱}. اینان کفر وارد در این آیه را مترتب بر ترک حج که یکی از معاصی است به شمار آورده، و گناهان دیگر را با آن قیاس کرده نتیجه گرفته اند که مرتکب هر گناه کبیره ای کافر است. از همین جا روشن می شود که خوارج قرآن را به آنچه با آرای آنها در دین سازگاری داشته است تفسیر کرده اند، و با این درک نادرست کوشیده اند میان اعتقادات خودشان و دین توافق ایجاد کنند. اما آیه کریمه نخست مشتمل بر تشریح حج و وجوب آن بر مسلمانان است، بی آن که به جنبه عملی آن که موجب اتصاف انسان به طاعت یا عصیان می شود نظر داشته باشد. سپس حال کسی را که منکر این تشریح و وجوب حج شود بیان، و او را به صفت کفر و الحاد توصیف کرده است، بنابراین کفر وارد در آیه مذکور به معنای عدم ایمان به این حکم الهی است، و از آنچه در آن شکی نیست همین است که این عدم ایمان در نزد همه مسلمانان کفر به شمار می آید.

دیگر آیه: **إِنَّهُ لَا يَبَأْسُ مِنْ رَفْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**^{۲۲} می باشد، خوارج از این آیه استفاده کرده اند که نومیدی از رحمت خداوند برای این که از معاصی شمرده می شود موجب کفر صاحب آن است، و لازمه چنین اعتقادی این است که صفت کفر برای هر کسی که واجبی را ترک کند، و یا حرامی را به جا آورد محقق باشد، با این که آیه مذکور بیش از این که نومید از رحمت خدا را به کفر توصیف کرده است دلالت دیگری ندارد، و جز این نیست که توصیف او به این صفت یا به سبب این است که او آیاتی را که بر عفو و بخشش و لطف خدا به بندگانش صراحت دارد تکذیب کرده، و یا در ارتکاب معاصی به اندازه ای زیاده روی کرده

۲۱ - سورة آل عمران (۳) آیه ۹۷: و بر مردم است برای خدا آهنگ خانه او کنند، آنها که توانایی رفتن به سوی آن را دارند، و کسی که کفر ورزد پس خداوند از همه جهانیان بی نیاز است.
 ۲۲ - سورة يوسف (۱۲) آیه ۸۷: ... که از رحمت خدا جز قوم کافر نومید نمی شود.

که گناهانش میان او و خداوند حائل شده، و درون او را ظلمانی و تیره گردانیده، و همه روابط میان او و پروردگارش را منقطع ساخته است. اما معصیت الهی به تنهایی مادامی که این دو امر را به دنبال نداشته باشد، ملازم با یأس و نومیدی نیست، بلکه غالباً گنهکاران به عفو و رضوان الهی امیدوارند، و به خداوند و آنچه پیامبرانش از سوی او آورده اند ایمان دارند.

دیگر آیه: وَمَنْ لَمْ يَخُكْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ^{۲۳} است. از این آیه دریافته اند که فردی که مرتکب گناه می شود به غیر آنچه خداوند نازل فرموده به ضرر خودش حکم کرده است، بنابراین مطابق صریح آیه کافر است.

آیه مذکور نیز مانند دیگر آیات مؤید ادعای آنها نیست، زیرا این آیه درباره یهود که به غیر آنچه خداوند نازل فرموده است حکم می کرده اند، و شرایع الهی را تحریف، و احکام او را تغییر می داده اند نازل گردیده است، و خداوند درباره آنها فرموده است: سَمَّا عُونَ لِلْكَذِبِ أَكَا لُونَ لِلشُّحِّ^{۲۴}.

دیگر قول خداوند متعال است که فرموده است: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ^{۲۵}.

خوارج ادعا کرده اند که مرتکب گناه کبیره نزد خدا روسیاه است. از این رو بنا بر صریح آیه کافراست، با این که آیه مذکور درباره کسانی نازل گردیده است که پس از ایمان کافر شده اند؛ چنان که از آیه: أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ آشکار است، بویژه پس از در نظر گرفتن آیاتی که صریح است بر این که مجرد گناه موجب خروج انسان از اسلام نیست^{۲۶}. لیکن خوارج کوشیده اند به آرای خود که

۲۳- سورة مائده (۵) آیه ۴۴: کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نمی کنند کافرند.

۲۴- سورة مائده (۵) آیه ۴۱: بسیار شنوندگان دروغ و خورندگان مال حرامند.

۲۵- سورة آل عمران (۳) آیه ۱۰۶: روزی که صورتهایی سپید و صورتهایی سیاه می گردد، اما آنهایی که چهره هایشان سیاه شده (به آنها گفته می شود) آیا پس از ایمانتان کافر شدید؟ پس بچشید عذاب را به آنچه کفر ورزیدید.

۲۶- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۳۰۷.

خاص آنهاست رنگ دینی بخشند، از این رو قرآن را بر حسب فهم خود تفسیر کرده‌اند، تا دین را در راه مصالح و منافع خود به کار گیرند، اما در همه احوال با شکست روبرو شدند، و به رغم ثبات و پایداری آنها در همه موارد، و ایستادگی آنها در برابر شدايد از اسلام و قرآن به دور افتادند. می‌توان عللی را که موجب شکست آنها شده است در زیر خلاصه کرد:

۱ - موضوع تکفیر با کمترین مناسبتی اصلی بوده که همه اقدامات و جنبشهای آنها بر آن تمرکز داشته، و همگی فرقه‌های آنها با همه اختلافی که در بیشتر آرای خود داشتند، در این باره همفکر و هم‌رای بودند، و همه آنها بر تکفیر علی (ع) و طلحه و زبیر و جمیع مسلمانان به دلایلی که مورد تأیید اسلام نیست، و برای آنها از کتاب و سنت هیچ مدرکی وجود ندارد اجماع کردند و دست به خونریزی و چپاول اموال زدند، و به نام دین و اسلام نوامیس را حلال شمردند. علی (ع) به سیره پیامبر (ص) و رفتار او با مسلمانان با آنها احتجاج و گفتگو کرد، لیکن آنها بر مخالفت و گمراهی خود پافشاری کردند، و در مسیر خود به تبه‌کاری در روی زمین و کشتن افراد بی دفاع پرداختند. مسلمانان در تمام مراحل که بر آنها گذشته با همه خشم شدید و نفرت و شکافی که در روزگار امویان و پس از آنها میان حکمرانان و مسلمانان وجود داشت همواره در برابر خوارج روش مخالف و منفی داشتند، و ماندن زیر سلطه امویان را بر پشتیبانی از خوارج و قیام با آنها ترجیح دادند.

۲ - خوارج با همه توانایی و بردباری در برابر سختیها از رهبری که وجود خود را بر آنها تحمیل کند بی بهره بودند، و در برابر فرماندهانی که جنبشها و جنگهای آنها را رهبری می‌کردند به اطاعت تن در نمی‌دادند. از این رو در بسیاری از موارد به ساده‌ترین علتی اختلاف و جنگ میان آنها بر پا می‌شد، و این از جمله عواملی بود که حکمرانان را در شکست آنها یاری داد، و پیش از این گفته شد که مهلب بن ابی صفرة خوارج را با این‌گونه اختلافات سرگرم، و در جنگهایی که میان او و آنان در گرفت، از این ویژگی آنها بهره‌برداری کرد.

۳- آنها با تندروی‌هایی که در احکام خود بر ضد مسلمانان داشتند، و ریختن خون آنها را حلال و نوامیس آنها را مباح می‌شمردند، آرا و اجتهاداتی از خود اظهار داشتند که با اصول اسلام منافات داشت، و ممکن بود آنها را کوششی ریشه‌ای برای انهدام اسلام دانست، و بر اساس آنها جایز بود مرتد از دین شناخته شوند. یکی از رهبران آنها به نام یزید بن ائیسه ادعا کرد خداوند در آینده پیامبری از میان عجم بر می‌انگیزد، و کتابی به همراه اوست که شریعت محمد بن عبدالله (ص) را منسوخ می‌کند. همچنین میمون عجردی که یکی از فرماندهان آنها بود، ازدواج دختران اولاد و دختران برادرزادگان و خواهرزادگان را حلال شمرد، دسته‌ای از آنها ادعا کردند سوره یوسف از قرآن نیست. به همین گونه آرای دیگری داشتند، و هر فرقه‌ای از آنان عقایدی خاص خود داشت. اینها عواملی بود که مسلمانان را وادار ساخت در برابر آنان راه پرهیز و احتیاط در پیش گیرند، و پیروزی آنها را خطری برای اسلام و مبادی آن بدانند. از این رو جنگ‌های آنها با حکمرانان از جنبه مردمی که بتواند نمایانگر اراده ملت و بیانگر تمایلات آن در اصلاح اوضاع و اجرای عدالت و قانون باشد بی‌بهره بود، بلکه از همان آغاز که در برابر علی (ع) قیام کردند، تا آن زمان که فریاد آنها خاموش شد، و به آرامش و سکون گراییدند. و این در نیمه نخست دوران حکومت عباسیان بود. قیام آنها یک رنگ بیش نداشت، و اگر مقدر می‌شد دیگر جنبشهای انقلابی که در روزگار امویان و عباسیان پدیدار شدند از همان بقا و دوام انقلاب خوارج برخوردار شوند از جمله نتایج آن ریشه کن شدن تباهیها و تحقق عدالت اجتماعی بود که اسلام آن را بر هر حاکمی که زمامدار امت شود واجب ساخته است. اما هدف علویان از جنبشهایی که در روزگار حکومت امویان و عباسیان به وجود آوردند، آزاد کردن ملتها از یوغ ستم حکمرانانی بود که پایه‌های سریر فرمانروایی آنها بر روی خون بی‌گناهان، و شکنجه و آزار پیاکان برپا شده بود، و همه طبقات زحمتکش را در راه ارضای شهوات و تحکیم پایه‌های حکومت خود به کار گرفته بودند. از این رو نهضت‌های آنها غالباً از تأیید دانشمندان و رجال دین و پشتیبانی آنها حتی از طریق دادن مال

برخوردار می شد، چنان که موضعگیری ابوحنیفه در مورد قیام زید بن علی بن الحسین (ع) به همین منوال بود. بی گمان علویان و دیگران که این جنبشها را گهگاه در برابر امویان و عباسیان به وجود می آوردند، جز اجرای عدالت، و تعدیل انحرافاتى که در سیاست حکمرانان و همه اعمال آنان پدید آمده بود هدف و مقصدی نداشتند، آری ممکن است آنها در نهضت‌های خود شرایط مناسب را در نظر نگرفته، و آمادگیها و تواناییهای لازم را فراهم نکرده باشند، و به همین سبب بوده است که در بیشتر جنبشهای خود در برابر حگام به پیروزی نرسیدند.

اما خوارج اگر بر راستی خواهان عدالت بودند، می توانستند آن را در نزد علی (ع) بیابند، چه او در رفتار و سیاست خود، و مواسات و همدردی با ضعیفترین افراد امت عالیترین نمونه بود، و حتی دشمنان سرسخت او نتوانستند آن حضرت را متهم کنند که از راه قرآن و روش پیامبر (ص) منحرف شده است، با همه اینها خوارج قیام خود را با خروج بر آن حضرت آغاز و او را کافر اعلام کردند، و جنگ با او را مباح شمردند، و سرانجام توانستند در حالی که برای پروردگارش سربه سجده داشت او را به شهادت برسانند.

کوتاه سخن این که خوارج در سویی، و همگی مسلمانان در سوی دیگر قرار گرفتند. آنان در راهی گام برداشتند که در جهت مخالفت با همه مسلمانان بود، و کوشیدند از زاویه ای که دین را شناخته بودند همه اعمال خود را بر آن تطبیق دهند. لیکن این همان زاویه استیلائی بر حکومت و انتزاع آن از دست قرشیها بود، آنان بر حسب درک نادرست خود که سعی کردند آن را به نوعی بر قرآن و دین تحمیل کنند، با استناد به آیاتی بر صحت اعمال و نظریات خود استدلال می کردند، اما هرگز کردار آنها با آرا و گفتارشان مطابقت نداشت، چه در حالی که می بینیم به جا آورنده یک گناه کبیره را کافر می دانند، صحابی بزرگ عبدالله بن خبّاب را می کشند، و شکم همسر باردارش را می شکافند، و جنین او را از شکمش بیرون آورده، بر روی سینه مادرش سر می برند، همچنین می بینیم که آنها ازدواج دختران برادر و خواهر، و دختران اولاد را مباح

می‌شمارند، و در همان وقت که عبدالله بن حَبَّاب و همسرش را می‌کشند، از خوردن رطبی که یک تن ذمی به آنان پیشکش داده به عنوان پرهیز از حرام، و از بیم خداوند سبحان امتناع می‌ورزند.

هر کس تاریخ خوارج را از تمام جهات مورد تحقیق و بررسی قرار دهد می‌بیند، آنان در همه اعمال و آرای خود از حدّ واقع و منطق و دین و دانش تجاوز کرده‌اند، به همین سبب در نزد همه فرق‌های مسلمان با همه اختلاف درگرایش و مذهب، رانده و منفور بودند و در همه حالات و جهت‌گیریهای خود بر ضدّ حکمرانان اموی نتوانستند عطف و ملّت‌ها را به سود خود جلب کنند، و هیچ یک از آمال و آرزوهای خویش را تحقق دهند، و همه تحرّکات آنها پس از جنگ و جهادهایی که دهها سال به درازا کشید به شکست انجامید. اگر در آن هنگام که حکومت در اختیار دست‌های آلوده به ستم و فساد خیانتکارانی قرار گرفت که بر کمترین چیزی امین نبودند، چه رسد به تمامی مقدّرات امت، خوارج خواستار اصلاح مفساد، و اجرای عدالت می‌شدند، و از این حکام می‌خواستند در راهی که اسلام پیش پای آنان قرار داده است گام بردارند، جنبش‌های آنها برای اسلام و مسلمانان موجب خیر و سعادت و شکوفایی می‌شد، بویژه پس از این که آنها مبارزات طولانی خود را استمرار دادند، و در بیشتر نبردها پایداری و شکیبایی ورزیدند، و در راه تحقّق اهداف خویش هر چه داشتند قربانی کردند.

فرقه‌های منتسب به شیعه

این بخش مشتمل بر گفتار کوتاهی درباره فرقه‌هایی است که به شیعه نسبت داده شده‌اند، و در آن عقاید و تاریخ پیدایش و علل انقراض و مفاد پیوند آنها با شیعه امامیه بیان می‌شود.

پیدایش خوارج در اسلام آغازی برای پدید آمدن چند دستگی تازه‌ای در صفوف مسلمانان و هر چه بیشتر شدن فرقه‌های اسلامی بود، و حال آن که خوارج در این دوران تاریخ خویش ویژگی خاصی از لحاظ اعتقادات در اصول و فروع دارا نبودند، و اندیشه‌هایی که آنها را از دیگر مسلمانان جدا سازد از خود ابراز نکردند، جز این که پس از پایان یافتن نبرد صفین بر حاکمانی که رهبری مسلمانان را عهده‌دار بودند خشم گرفتند. اما با گذشت زمان و گسترش جنبش انقلابی آنان و انتشار آن در نواحی مختلف کشورهای اسلامی برخی آرا در اصول اسلامی از خود اظهار داشتند، و نیز بعضی احکام و تشریفات در فروع دین پدید آوردند، و در نتیجه به صورت یکی از فرقه‌های اسلامی درآمدند که بیشتر به آنها خوارج گفته شده است، با این که آنها در واقع دسته‌ای از مسلمانانند که در مورد خلافت اسلامی و برخی اصول دیگر و بیشتر فروع دین با اهل سنت اتفاق نظر دارند، و در هیچ امری توافقی میان آنها و شیعه نیست، زیرا همه فرقه‌های آنها بر کفر علی (ع) و پیروان آن حضرت هم عقیده و متفقند، در حالی که خلافت ابوبکر و عمر و عثمان را مشروع می‌دانند، و درباره صحابه پیشین با اهل سنت هم‌رأی می‌باشند.

ما بیان کردیم که پیش از ظهور خوارج مسلمانان تنها دو دسته بودند: دسته‌ای ادعا می‌کرد که پیامبر (ص) به دیدار پروردگار خود شتافت در حالی که

کسی را جانشین خود قرار نداد، و حق گزینش هر حاکمی را که امت برای اداره امور خود شایسته بداند به او واگذار کرد. امت ابوبکر را برگزید و او هم به نوبت خود عمر بن خطاب را به جانشینی خود معین کرد، و وضع به همین گونه بود تا خلافت به علی (ع) رسید. دسته دوم که همان شیعیانند به نصوص صریحی که پیامبر اکرم (ص) در مناسبات مختلف فرموده مبنی بر این که علی (ع) را خداوند سبحان به جانشینی او برگزیده است تمسک جستند، و این نصوص را شیعه و سنی از همان نخستین دوران تدوین و تألیف در کتب خود نقل کرده‌اند. لیکن اهل سنت برای همگامی با اصلی که در انتخاب خلیفه پس از پیامبر خدا (ص) بدان اعتماد کرده بودند به تأویل آنها پرداختند. ما در بخش نخست این کتاب ثابت کردیم که تشیع به معنایی که میان فقیهان و متکلمان دورانهای پس از عصر پیامبر (ص) مشهور می باشد در دوران حیات پیامبر (ص) زاده شده است، و گروهی از صحابه به آن ایمان داشته‌اند، از این رو پس از رحلت رسول اکرم (ص) در کنار علی (ع) قرار گرفتند و از بیعت با ابوبکر تا آن زمان که علی (ع) با او بیعت کرد امتناع ورزیدند، با این حال اندیشه و طرز تفکر تشیع همچنان در اذهان زنده باقی ماند، و هر چه مسلمانان در تفکرات خود عمیقتر و در بررسی قرآن و حدیث بیشتر دقیق می شدند، بر رشد و انتشار آن افزوده می شد، و دوش به دوش اسلام پیش رفت، و مفهوم آن در دورانهای پس از عصر خلفای چهارگانه از حدود معنایی که پس از رحلت رسول اکرم (ص) داشت تجاوز کرد، و با تمسک به نصوصی که از پیامبر (ص) و امامان از نسل او به دست رسید، اعتقاد به امامت ائمه دوازده گانه جزئی از معنای تشیع گردید. در برخی از این نصوص بر امامت دوازده امام (ع) یکی پس از دیگری تأکید و برنامه و اوصاف آنان تصریح شده است، و در برخی از آنها آمده است که خلفای پس از او دوازده تن می باشند، و در حدیثی که در میان راویان و محدثان مشهور است ذکر شده که «إِنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ إِقَامَانِ قَامَا أَوْفَعَدَا». در موضوع امامت جز پس از شهادت امام حسین (ع) هیچ گونه انشعاب

و چند دستگی در صفوف شیعه پدید نیامد و به گفته مؤلفان متقدم که در زمینه فرقه‌های اسلامی کتاب نوشته‌اند، ظهور فرقه‌های شیعی در میان صفوف شیعه از زمان انتقال امامت به علی بن الحسین ملقب به زین العابدین (ع) آغاز شد، اما نام شیعه در نزد نویسندگان کتب فرق و مذاهب اسلامی و نویسندگان عرب و خاورشناسان بتدریج توسعه یافت، و بر هر بدعتگذار در دین و نیرنگبازی اطلاق گردید که در صدد برآمد دسته‌ای از ناآگاهان و نادانان را بفریبد، و با تظاهر به محبت اهل بیت و مصاحبت آنها از این راه به اهداف خود دست یابد، در نظر این نویسندگان و ستیان هر کس کتاب خدا و رسالت پیامبر (ص) و آنچه را ادیان الهی آورده‌اند انکار کند، مادامی که مدعی محبت اهل بیت است او شیعی است، با این که آنان می‌دانند در آرا و اعتقادات اهل بیت (ع) و شیعیان آنها هیچ‌گونه انحرافی نیست، و راه آنها بی‌هیچ پیچیدگی راه قرآن و تعالیم پیامبر (ص) است. آنان در دوران زندگی خود در راه مبادی قرآن و تعلیمات اسلام جهاد و تلاش کردند، و در این راه شهید و آواره شدند. بی‌گمان آنچه شیعه و امامان آنها از حکمرانان دیده هیچ امتی از حگام خود ندیده است؛ و این سببی جز آن نداشت که آنان حاضر نشدند لحظه‌ای از اعتقادات خود چشم‌پوشند. با این حال از نظر این نویسندگان هر بدعتگذار و افتراگر با هر بدعت و افترای چون محبت اهل بیت (ع) را ادعا می‌کند، و به آنها به دیده احترام و تقدیس می‌نگرد از تشیع بیرون نیست، و در جرگه شیعیان است. به همین سبب آنان بیشتر فرقه‌های ضالّه را از شیعه شمرده‌اند، و از جمله آنها فرقه سبائیه است که به عبدالله بن سبا منسوب می‌باشد، او همان کسی است که نسبت به علی (ع) غلو کرد، و آن حضرت پس از آن که از او خواست توبه کند، او را تحت مراقبت سخت قرار داد، و به مداین تبعید فرمود. لیکن نویسندگان کتب فرق و مذاهب ادعا کرده‌اند که وی پس از شهادت علی (ع) به غلو خود بازگشت. در همین حال گروهی از پژوهشگران اخیر به گونه‌ای شگ‌ناپذیر ثابت کرده‌اند، که عبدالله بن سبا شخصیت موهومی است که در تاریخ وجود ندارد، و نیز فرقه بیانیه را که سرانجام برای «بیان بن

سمعان^۲ ادّعی الوهیت کرد، و نیز فرقه‌های زیر را شیعه شمرده‌اند:

۱ - مغیرته. پیروان مغیره بن سعید عجللی. وی پس از آن که نسبت به اهل بیت (ع) تظاهر به دوستی کرد، برای خود مدّعی نبوت شد و هزارها روایت دروغ در احادیث آنها وارد کرد، و چون خبر او به امام صادق (ع) رسید او را لعنت فرمود، و شیعیان را از آرا و روایات او بر حذر داشت.

۲ - منصوریه. پیروان منصور عجللی. وی مدّعی شد که امام محمد باقر (ع) پس از آن که به آسمان بالا برده شد، او را امام پس از خود قرار داده و در آیه‌ای از سوره طور که خداوند متعال فرموده است: **وَإِنْ تَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ**^۳، او را اراده فرموده است، پیروان او بهشت و دوزخ را انکار کرده، مدّعی شدند بهشت ناز و نعمتهای دنیاست و دوزخ محتتها و مصیبت‌هایی است که انسان در طول زندگی خود به آنها دچار می‌شود، چنان که در التبصیر فی الدین نوشته اسفراینی آمده منصور عجللی را یوسف بن عمر ثقفی به قتل رسانید.^۴

۳ - جناحیه. پیروان عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار معروف به ذوالجناحین می‌باشند، درباره آنها گفته شده است مدّعی بوده‌اند روح خدا در پیامبران حلول می‌کند، و از آنها به امامان یکی پس از دیگری منتقل می‌شود، همچنین به آنها نسبت داده شده که قیامت و بهشت و دوزخ را منکر بوده، زنا و شراب و لواط و همه محرمات را حلال، و ترک واجبات را مباح دانسته‌اند و ادّعا می‌کرده‌اند که واجبات اشاره به اهل بیت است، و رهبران آنها عبدالله بن معاویه در

۲ - بیان بن سیمان در سنه دوم هجری در عراق ظاهر و مدّعی شد جزئی از خداوند در علی (ع) و پس از او در محمد بن حنفیه حلول کرده، و از او به پسرش ابوهاشم منتقل گردیده، و در آخر خود مدّعی آن شد، خالد بن عبدالله قسری کارگزار هشام بن عبدالله در کوفه به کار او پایان داد، به حاشیه شیخ محمد زاهد بن حسن کوثری بر کتاب التبصیر فی الدین، ص ۳۵ مراجعه شود.

۳ - سوره طور (۵۲) آیه ۴۴: (این کافران) اگر هم سقوط قطعه‌ای از آسمان را به چشم بینند باز خواهند گفت این پاره ابری متراکم است.

۴ - التبصیر فی الدین، ابوالمظفر اسفراینی؛ ص ۱۰۰، فرق الشیعه، نوبختی، ص ۳۸.

یکی از کوههای اصفهان هنوز زنده است.^۵ در کتاب فرق الشیعه نوبختی آمده است کسی که غلو و تناسخ را میان پیروان عبدالله پنهانی رواج داد، و ترک واجبات و ارتکاب محرمات را برای آنها آراست، عبدالله بن حارث یکی از یاران عبدالله بن معاویه بود، او کارهای خود را به جابر بن جابر بن عبدالله انصاری، و جابر بن یزید جعفی که هر دو از اصحاب ائمه (ع) و راویان احادیث آنها بوده اند نسبت داده است.^۶

۴ - خطابیّه. پیروان ابوالخطاب محمد بن ابی زینب ملقب به اجدع بودند. اینان ادعا کردند که ائمه خدایان بوده اند و فرزندان حسن و حسین (ع) پیامبران و دوستان خدایند، و در پایان ابوالخطاب خود ادعای خدایی کرد. هنگامی که سخنان او به آگاهی امام صادق (ع) رسید او و گروهی از این شعبده بازان را از جمله: مغیره بن سعید، بشار اشعری، حمزه بربری، سرتی و جز اینها را لعنت کرد، و به اصحاب خود دستور فرمود آنها را لعن کنند، و از آنها بیزاری جویند. و نیز خون و اموال آنها را مباح اعلام فرمود.^۷ شهرستانی در کتاب الملل و التحل خود، نوبختی در فرق الشیعه، اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین و اسفرائینی در التبصیر اقوال و آرای از اینها نقل کرده اند که تمام آن بر کفر و گمراهی آنها صراحت دارد. امام صادق (ع) بر رسوا کردن و بیان کفر و ضلالت آنها پافشاری داشت، تا مبدا کسی از ساده دلان و زودباوران به دام فریب آنها بیفتد.

۵ - عُرابیه. اینان معتقد بوده اند خداوند جبرئیل را به سوی علی (ع) فرستاد لیکن او نزد محمد (ص) آمد، زیرا علی (ع) مانند عُراب که به عُراب شبیه است به محمد (ص) شباهت داشت. برخی از اینان ادعا کرده اند که خداوند اداره امور خلائق را به محمد (ص) واگذار کرده، و او هم این امر را به علی (ع) تفویض کرده است. به آنها نسبت داده اند که می گفته اند علی (ع) محمد (ص) را

۵ - التبصیر فی الدین، ص ۱۱۰.

۶ - فرق الشیعه، نوبختی، ص ۳۵.

۷ - فرق الشیعه، نوبختی، ص ۴۳؛ التبصیر فی الدین، ص ۱۱۱.

برانگیخته است تا مردم را به الوهیت او فراخواند، لیکن وی برای دیگری دعوت کرده است.

۶- نمیرته. پیروان محمد بن نصیر نمیری اند، وی ادعا کرد که ابوالحسن علی هادی (ع) او را به پیامبری برانگیخته، و به تناسخ و مباح بودن محرمات دعوت کرد، و برای ابوالحسن عسکری (ع) مدعی ربوبیت شد.

۷- سبعیّه. اینان معتقدند که امامت از اسماعیل بن جعفر صادق (ع) به فرزندش محمد بن اسماعیل منتقل شده، و هفت تن اولوالعزم می باشند که محمد بن اسماعیل یکی از آنهاست. بهشت آدم جز اباحه محرمات نیست، و شریعت محمد (ص) منسوخ شده، و در این باره به آنچه از جعفر بن محمد (ع) روایت شده است استدلال کرده اند که فرموده است: **لَوْ قَامَ قَائِمًا عَلَّمَ الْقُرْآنَ جَدِيدًا**^۱. اینان پایه گذاران مذهب قرامطه اند (پیروان حمدان قرمط)^۱.

ما این نمونه ها را از معتقدات فرقه هایی که نویسندگان ادعا می کنند از فرق شیعی هستند، و وزروبال آنها را باید شیعه بر دوش کشد ذکر کردیم، با این که اگر راست باشد که این فرقه ها در تاریخ وجود داشته اند، آرا و اقوال آنها به روشنی و صراحت کامل دلالت دارد بر این که آنها بکلی از اسلام دور افتاده اند، چه رسد به تشیع؛ و نیز اگر درست باشد که آنها در زمره شیعه بوده اند، بی گمان خود را در زیر پوشش تشیع قرار داده اند تا آرا و تهمتهای خود را بر اسلام رواج دهند. علاوه بر این در این جا امر دیگری وجود دارد که باید به طور کامل مورد توجه قرار گیرد، و آن این که حکمرانان اموی و عباسی همه آنچه را در توان خود داشته اند برای موهون ساختن ائمه اهل بیت (ع) و تضعیف موقعیت آنها در نفوس مسلمانان به کار می برده اند. از این رو گروهی را برای ایجاد آشفتگی و نشر بدعتها و خرافات به نام عقاید و آرای آنها پیرامون اصول و فروع، در صفوف شیعه وارد کرده اند. این

۸- اگر قائم ما قیام کند قرآن را به گونه تازه ای آموزش خواهد داد.

۹- فرق الشیعه، نوبختی؛ مقالات الاسلامیین اشعری؛ الملل والنحل شهرستانی، و دیگر کتب مربوط به

فرق اسلامی.

حکام پس از آن که در همه تلاش‌های خود برای جلوگیری از فعالیت‌های شیعه دچار شکست شده‌اند، به منظور بدنام کردن آنها، در این جهت نقش مهمی ایفا کرده‌اند.

به هر حال این فرقه‌ها که نویسندگان وجود آنها را در تاریخ ادعا می‌کنند، خواه در میان مسلمانان وجود پیدا کرده باشند یا نکرده باشند، نویسندگان مذکور به گونه‌ای سطحی و خالی از تحقیق به آنها نگریسته‌اند، و آنها را از جمله حقایق ثابتی که قابل گفتگو و مناقشه نیست به شمار آورده، به شیعه امامیه نسبت داده‌اند، و به سبب تعصبات مذهبی که به ارث برده‌اند، وجود موهوم آنها را وسیله‌ای برای بدگویی به اهل بیت (ع) و شیعیان آنها قرار داده‌اند، با این که آنهایی که وجود این فرقه‌ها را در تاریخ قطعی دانسته‌اند انکار نمی‌کنند که اینها از محدوده زمانی که در آن به وجود آمده‌اند یا فراتر نگذاشته و در گهواره ولادت خود مرده‌اند. با این حال نویسندگان روزگار ما پیوسته این پس مانده‌ها را که از روشنترین آثار فرمانروایان اموی و عباسی است نشخوار، و برای اشباع شهوات خود و امیال اربابان خویش که دشمنان اسلامند با آنها کاسبی می‌کنند.

باری موضع شیعه در برابر فرقه‌های مذکور چه در این زمان و چه پیش از آن، و در همه ادوار و مراحلی که بر آنان گذشته است همواره صریح و بدون هیچ ابهام و پیچیدگی بوده است، شیعیان از هیچ کس بی جهت جانبداری نکرده‌اند، و این فرقه‌ها را از همان زمان که به وجودشان آگاه شدند تا با امروز تکفیر کرده‌اند. شیعه پیوسته در هر مناسبتی از طریق روزنامه‌ها و کتابها و بر بالای منبرها عقاید و اصول دین و مذاهب خود را اعلام می‌کند، و تکفیر خود را نسبت به هر کسی که با اصول اسلامی مأخوذ از کتاب خدا و سنت، و مورد اتفاق همه امت مخالفت کند فریاد می‌زند؛ بویژه تکفیر آنانی که اختصاصات خالق متعال را برای آفریدگان قرار می‌دهند. و نیز نصوص ائمه شیعه (ع) بر تکفیر این یاوه‌سرایان و لزوم بیزاری از آنان و لعن آنها بر منابر و در هر مناسبت متواتر است، امید است روزی فرا رسد که مسلمانان با دل خالی از تعصب و باخرد

روشن با یکدیگر روبرو شوند، و دشمنیها و کینه‌ها و سوداگری با تهمت‌ها را ترک گویند، تهمتهایی که ساخته و پرداخته سیاستها و عناصری است که در صفوف مسلمانان رخنه کرده‌اند تا میان آنها تفرقه ایجاد کنند، و تعالیمی را که بردلها و جانها حاکم است، و مسلمانان در پرتو آن تعالیم توانستند در مدتی کمتر از نیم قرن گامهای بسیار بلندی به جلو بردارند از صفحه حیات آنها بزدايند. در بخشهای آینده که در آنها آرای شیعه امامیه را در اصول اسلامی با دیگران از قبیل معتزله و مرجئه و اشاعره که در هر زمان اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند مقایسه می‌کنیم بر خواننده روشن خواهد شد، که شیعه امامیه بیش از همه مسلمانان دیگر بر تنزیه خداوند سبحان از صفات آفریدگان اصرار، و به آنچه سزاوار وحدانیت و قدرت اوست اقرار و اعتقاد دارد، و شور و ایمان او نسبت به نصوص قرآن کریم از همه آنها شدیدتر، و نسبت به کثرت راه از راه اسلام صحیح و تعالیم و احکام آن سختگیرتر است. مادر حالی که از فرقه‌های شیعی به گونه‌ای که نویسندگان کتب فرق و عقاید از آنها یاد کرده‌اند سخن می‌گوییم، ناگزیریم به اندازه امکان از برخی فرقه‌های شیعی که به ادعای کتب مذکور وجود آنها منشأ فرقه‌های دیگری شده است نیز گفتگو کنیم:

۱ - کیسانیه

نخستین اینها فرقه کیسانیه است، اینان به امامت محمد بن حنفیه که پس از دو برادرش حسن و حسین (ع) بزرگترین فرزند علی (ع) بوده است اعتقاد داشته‌اند. از گفتار برخی نویسندگان کتب فرق و مذاهب بر می‌آید که دسته‌ای از کیسانیه معتقد بوده‌اند که او پس از پدرش امام بوده، و حسن و حسین (ع) به اجازه وی با معاویه و یزید جنگیده‌اند، و دسته دیگر او را پس از دو برادرش امام شرعی دانسته‌اند.^{۱۰}

به کیسانیه نسبت داده شده که علاوه بر اعتقاد به امامت وی، او را همان مهدی منتظری دانسته‌اند که نمرده و نمی‌میرد و به سوی مردم باز خواهد گشت و زمین را پس از آن که از جور و ستم پر شده باشد، پر از عدل و داد خواهد کرد، بعضی از اینها زیاده‌روی کرده به آنچه موجب کفر و خروج از اسلام است معتقد شده، ادعای الوهیت برای او کرده‌اند، و حمزه بربری را فرستاده او به سوی مردم دانسته‌اند، همچنین گروهی از منسوبان به او مدعی شده‌اند که وی درکوههای رضوی پنهان است، و از شیر آهوانی که روز و شب در این کوهها به سر می‌برند تغذیه می‌کند، و خداوند امر نگهبانی او را تا زمان ظهور او به درندگان واگذار کرده است. سید اسماعیل حمیری از این گروه بوده، و اشعار زیر منسوب به اوست:

يَا شُعْبَ رَضَوِي مَا لِمَنْ بَكَ لَا يُرَى
حَتَّى مَتَى تَخْفَى وَأَنْتَ قَرِيبٌ ۱۱
يَا بْنَ الْوَصِيِّ وَيَا سَمِّي مُحَمَّدٍ (ص)
وَ كَنِيَّةُ نَفْسِي عَلَيْكَ تَذُوبٌ ۱۲
لَوْ غَابَ عَنَّا عُمرُ نُوحٍ أَتَقَنَّتْ
مِنَّا التُّفُوسُ بِأَنَّهُ سَيُؤُوبٌ ۱۳

و نیز به او نسبت داده شده که گفته است:

وَمَا ذَاقَ ابْنُ خَوْلَةَ طَعْمَ مَوْتٍ
وَلَا ضَمَّتْ لَهُ أَرْضٌ عِظَامًا ۱۴
وَإِنَّ لَهُ بِهِ لَمَقِيلٌ صِدْقٍ
وَأَنْدِيَّةٌ تُحَدِّثُهُ كِرَامًا ۱۵

گروهی از معتقدان به امامت او مدعی شده‌اند که پس از مرگش امامت به فرزندش ابوهاشم عبدالله بن محمد منتقل شده است. دسته‌ای نسبت به ابوهاشم غلو کرده‌اند، همچنان که نسبت به پدرش به راه غلورفته‌اند. اینان ادعا کرده‌اند

۱۱ - ای کوه رضوی چرا آن که درتوست دیده نمی‌شود. تا کی پنهان می‌شوی، درحالی که نزدیک هستی.

۱۲ - ای پسر وصی (پیامبر) وای همنام محمد (ص). وای هم کنیه او جانم برایت می‌گذارد.

۱۳ - اگر به اندازه عمر نوح از ما پنهان شود. نفوسی از ما هستند که یقین دارند او باز خواهد گشت.

۱۴ - پسر خوله (نام مادر محمد بن حنفیه) طعم مرگ را نجشیده است. و هیچ زمینی استخوانهای او

را درخود جای نداده است.

۱۵ - و برای او در آن جا (کوه رضوی) استراحتگاه راستی. و مجالسی است که از او به بزرگواری

سخن می‌گویند.

که او زنده و از مردم پنهان است، و او همان مهدی است، و پیامبر (ص) در احادیث مهدی که از او روایت شده وی را اراده فرموده است. در این حال دسته دیگر معتقد شده‌اند که او مرده و امامت به برادرش علی بن محمد بن حنفیه منتقل شده است، همچنین نویسندگان کتب فرق و مذاهب اقوال دیگری به کیسانیه نسبت داده‌اند، با این که من در اصل وجود این فرقه شگ و وتردید دارم، زیرا محمد بن حنفیه پرهیزگارتر و نیکوکارتر از آن بود که برای خود ادعای امامت کند، یا اجازه دهد کسی به امامت او معتقد شود؛ چه او آنچه را که پدرش در باره ائمه و نامها و اوصاف آنها فرموده به گوش خود شنیده بود، با این حال که اصل وجود آنان مشکوک است، در باره سبب نامگذاری آنها به کیسانیه گفته‌اند نخستین کسی که به امامت محمد بن حنفیه معتقد شد مختار بن ابوعبیده ثقفی بود، و او لقب کیسان داشت. از اصبع بن نباته نقل شده که گفته است: «مختار را در آن حال که کودک خردسال بود دیدم که بر روی زانوی امیر مؤمنان (ع) نشسته بود، و آن حضرت دستش را به سراو می‌کشید، و به وی می‌گفت ای کیش». و این نام بر او غلبه یافت. از کارهای مختار این بود که وقتی مسلم بن عقیل به نمایندگی از سوی امام حسین (ع) وارد کوفه شد، او برای یاری مسلم به این شهر درآمد، اما بن زیاد او را دستگیر کرد و زندانی ساخت، و پس از شهادت امام حسین (ع) بارها در صدد کشتن او برآمد. لیکن عبدالله بن عمر همسر خواهرش نزد یزید بن معاویه از او شفاعت کرد و یزید به ابن زیاد نوشت او را رها کند، وی پس از رهایی به حجاز رفت، و به عبدالله بن زبیر که در آن جا اقامت داشت پیوست، ابن زبیر پس از شهادت امام حسین (ع) چشم به خلافت دوخته بود، و از خشم ملت‌های اسلامی بر ضد امویان پس از ارتکاب جنایت فجیعی که نسبت به امام حسین (ع) و خاندانش انجام دادند بهره‌برداری کرد. از این رو مختار با او بیعت کرد، بدین شرط که اگر ابن زبیر در امر خلافت پیروز شود فرمانداری کوفه را به او واگذار کند. پس از مرگ یزید مختار به کوفه بازگشت، و مدعی شد که از سوی محمد بن حنفیه که وصی شرعی امام حسین (ع) و ولی دم اوست به این شهر وارد شده،

و او وی را از سوی خود به وزارت گمارده، و امر خونخواهی امام حسین (ع) را به او واگذار کرده است. دعوت مختار در کوفه بویژه در میان شیعیان با شور و شوق روبرو شد، و به شرط این که به خونخواهی امام حسین (ع) اقدام کند با او بیعت کردند، و به گرد او درآمدند، مختاریکایک کوفیان را مورد رسیدگی و بازپرسی قرار داد، تا این که بیشتر کسانی که ابن زیاد آنها را به جنگ با امام حسین (ع) فرستاده بود شناسایی کرد و به قتل رسانید، در نتیجه شیعیان بیشتر به او دل بستند و پیرامون او گرد آمدند، و از فرمانهای او پیروی کردند. تاریخ نگاران دربارهٔ او گفته اند وی ادعا می‌کرده فرشتگان خبرها و دستوره‌ای محمد بن حنفیه را برای او می‌آورند، و به گفتهٔ راویان آنچه مردم را وادار کرد وی را تصدیق کنند این بود که وی در خلوت کبوترانی را تربیت کرد، که از درون گوشهای او دانه می‌چیدند، و چون کبوتران بدین روش عادت کردند، در مجالس عمومی او نیز همان‌گونه که آنها را در خلوت آموزش داده بود، نزدیک گوشهای او گرد می‌آمدند، و چنان که ذکر کردیم ادعا می‌کرد، اینها فرشتگانی به صورت کبوتران سپیدند که اخبار و فرمانهای ابن حنفیه را برای او می‌آورند. جز اینها نیرنگبازیه‌ها و شعبده‌گریهای دیگری نیز به او نسبت داده‌اند. گفته شده سبب این که آنها را کیسانیه نامیده‌اند این است که مختار ملقب به کیسان بوده، زیرا ابو عمره فرمانده سپاهش کیسان نام داشته است و وی نسبت به کشتندگان امام حسین (ع) بسیار سختگیر بوده، و در همین حال امامت محمد بن حنفیه را ادعا و مختار را وصی او معرفی می‌کرده، و راویان اضافه کرده‌اند کیسان معتقد بوده است که جبرئیل از سوی خداوند متعال اخبار برای مختار می‌آورد^{۱۶}.

ابوالمظفر اسفراینی در کتابش به نام **التبصیر فی الدین** نقل می‌کند، که سبائیه مختار را فریب دادند، و او را به ادعای پیامبری وادار کردند. در خلال جنگهای مختار با مصعب بن زبیر گروهی از لشکریان مصعب اسیر شدند، که از

جمله آنها سراقه بن مرداس بارقی بود. هنگامی که او را نزد مختار آوردند به مختار گفت: «توبا لشکریانت ما را شکست نداده، و قوم تو ما را اسیر نکرده است، بلکه فرشتگانی که برای یاری تو آمدند، و سپاهیانت را کمک کردند ما را به اسارت درآورده دچار هزیمت ساختند.» سپس از او درخواست عفو کرد، و او را به فرشتگانی که در میان سپاه او هستند سوگند داد، مختار نیز او را بخشید، و رها ساخت، اما هنگامی که به سوی مصعب بازگشت اشعار زیر را برای مختار فرستاد:

| | |
|--|--|
| رَأَيْتُ الْبَلْقَ ذُهُمًا مُضْمَتًا ^{۱۷} | أَلَا أُبْلِغُ أَبَا إِسْحَقَ أَنِّي |
| كِلَانًا عَالِمٌ بِالنُّرَّهَاتِ ^{۱۸} | أَرَى عَيْنِي مَا لَمْ تَرَ أَبَاهُ |
| عَلَى قِتَالِكُمْ حَتَّى الْمَمَاتِ ^{۱۹} | كَفَرْتُ بِوُحْيِكُمْ وَجَعَلْتُ نَذْرًا |

و نیز به مختار نسبت داده اند که وی به بداء^{۲۰} معتقد بوده، و سبب اعتقاد او را بدین گونه توجیه کرده اند که او یاران خود را به اموری خبر می داده، و مدعی می شده است که اینها وحی آسمانی است، و هنگامی که اخبار او به وقوع نمی پیوست، به آنها می گفته است: «برای پروردگار شما بداء حاصل شد، و از آنچه به من خبر داد عدول کرد». سپس آیه: *يَمْخُؤُاَ لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^{۲۱}* را برای آنها می خواند. شیخ محمد ابوزهره در کتاب المذاهب

۱۷ - هان به ابواسحاق پیغام برسان که من - بلق را سیاه و خاموش دیدم.

۱۸ - چشمان من چیزهایی را که ندیده بود دیدم - ما هر دو به بیهوده گوییم داناییم.

۱۹ - من به وحی شما کافر شدم، و برپیکار با شما تا رسیدن مرگ نذر کردم.

۲۰ - بداء یعنی ظهور امری یا رأیی بعد از خفای آن، و این اصطلاح کلامی است، و در مورد حق تعالی به این معناست که بندگان امری و حکمی را طوری تصور کنند و حال آن که در لوح محفوظ غیر از آن باشد، و هنگامی که آنچه در لوح محفوظ است معلوم و خلاف آنچه فکر می کنند آشکار شود گمان برند بداء حاصل شده است، فرهنگ معارف اسلامی - م.

۲۱ - سورة رعد (۱۳) آیه ۳۹: خداوند هر چه را بخواهند محو و اثبات می کند، و ام الكتاب نزد اوست. التبصیر فی الدین، ص ۳۷؛ المذاهب الاسلامیة، شیخ محمد ابوزهره ص ۷۰؛ العراق فی ظلّ العهد الاموی، ص ۱۴۸.

الاسلامیه عقیده تناسخ را به کیسانیه نسبت داده است، و تناسخ عبارت است از خروج روح از جسدی و حلول آن در جسد دیگر، انتقال آن از جسم حیوانی به جسم حیوانی پست‌تر مایه عذاب آن، و انتقالش از حیوانی پست‌تر به حیوانی برتر موجب خوشی و تنعم آن است. اندیشه حلول و تناسخ تنها به گروه حریبه نسبت داده شده، و این گروه بر حسب شمارش ابوالحسن اشعری یازدهمین فرقه از فرق اسلامی است، و پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب می‌باشند، اینان ادعا کرده‌اند ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه تصریح کرده که پس از درگذشت وی عبدالله بن عمرو بن حرب امام است، و روح ابوهاشم پس از مرگش به کالبد او منتقل شده است. هنگامی که ابن حرب این سخنان را اظهار کرد پیروانش از گرد او پراکنده، و به امامت عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر معتقد شدند، چه وی دارای اندیشه حلول و تناسخ بوده، و محرماتی را که کتاب و سنت بر حرمت آنها تصریح کرده حلال شمرده است.^{۲۲}

به هر حال نویسندگان کتب فرق اسلامی بر این اتفاق دارند، که منشأ فرقه کیسانیه مختار ثقفی است، و اوست که آن را رواج داده، و به آن دعوت کرده، و آن را پوششی بر مقاصد خود قرار داده است تا شیعه را فریب داده آنان را در کنار خود قرار دهد، بویژه در هنگامی که آنها بیشترین بخش شهروندان کوفه را تشکیل می‌داده‌اند، و کشندگان امام حسین (ع) را به همین منظور تعقیب و دستگیر کرد. لیکن منابع شیعی از روشی که تاریخ نگاران اهل سنت در مورد مختار اختیار کرده‌اند، و بیشتر کتب فرق و عقاید در تأیید آنهاست پیروی نمی‌کنند، پژوهشگران شیعه دور نمی‌دانند این حملاتی که به مختار شده به اشاره امویان و زبیریان بوده است، زیرا او در برابر هر دو فرقه ایستادگی و مقاومت کرد، و می‌دانیم سیاست به تنهایی همواره تاریخ را به سمتی که مصالح و اغراض او ایجاب می‌کند روانه می‌سازد، و در این راستا امویان گروهی را برای جعل

۲۲- مقالات الاسلامیین، اشعری ج ۱، ص ۹۵-۹۴؛ التبصیر فی الدین و دیگر کتب مذاهب و

فرق، در آن جا که از عبدالله بن معاویه گفتگومی‌کنند.

احادیث در باره دشمنان خود به کار گرفتند، تا آنها را بدنام، و به بدترین صورت معرفی کنند. علاوه بر این دورانی که مختار ثقفی در آن به سر می برد، خالی از این گونه ادعاها بود و این قبیل معتقدات در نزد هیچ کس از مسلمانان عرب و غیر عرب معروف و شناخته نبود. او در کوفه که مرکز تشیع بود زندگی کرد، و در میان معاصران و پیروان او گروهی وجود داشتند که در ارتباط دایم با ائمه (ع) بودند، و در میان آنها کسانی یافت می شدند که حضور علی (ع) را درک کرده، و مکتب او را گذرانیده بودند و آرای آن حضرت را در اصول و مبانی دین که پنج سال آنها را بر بالای منبر کوفه برای آنان تکرار می کرد از یاد نبرده بودند، و از تاریخ شهادت آن بزرگوار بیش از سی سال نگذشته بود. با این حال چگونه ممکن بود مختار در میان این مردم که اکثر آنها شیعه بودند به پا خیزد، و پیامبری و وحی و دیگر گمراهیها و کفریات آشکاری را که به او نسبت داده شده است ادعا کند. و از جمعیت انبوهی که گرد او را گرفته بودند هیچکس از آنها او را بر این گفته ها سرزنش نکند، در حالی که بیشتر آنان متمسک به محبت اهل بیت (ع) و بسیاری از آنان با علی (ع) همزمان، و با امامان از نسل او مدام در ارتباط بودند، و همه اینها موجب شگ و تردید در روایاتی است که کتب تاریخ و فرق نقل کرده اند. اضافه بر این آنچه از ائمه معاصر او روایت شده پاکی و بی گناهی او را از تمامی آنچه به او نسبت داده شده است تأیید می کند. در روایت عبدالله بن شریک آمده که گفته است: «در روز عید قربان بر ابوجعفر امام محمد بن علی الباقر (ع) وارد شدم و آن حضرت تکیه داده و به دنبال سلمانی فرستاده بود. من در پیش او نشستم. ناگهان پیرمردی از اهل کوفه وارد شد و دست آن حضرت را گرفت تا ببوسد. لیکن امام (ع) مانع او شد، سپس به او فرمود: تو کیستی؟ عرض کرد: من ابوالحکم فرزند مختار بن ابوعبیده ثقفی هستم. امام (ع) دستش را به سوی وی که دور از آن حضرت نشسته بود دراز کرد، و در حالی که مانع او از بوسیدن دستش شد، وی را آن قدر به کنار خود کشانید که نزدیک بود در دامن خود بنشانند، پس از آن ابوالحکم عرض کرد: خداوند امور شما را اصلاح کند!، مردم درباره پدرم زیاد

سخن گفته اند، و به خدا سوگند گفتار حق گفتار شماست، امام (ع) فرمود: مگر چه می‌گویند؟ عرض کرد: می‌گویند او دروغگو بوده است، و شما آنچه به من دستور دهی می‌پذیرم، امام فرمود: سبحان الله، به خدا سوگند پدرم به من خبر داد که مهریه مادرم از جوهی بود که مختار برایش فرستاده بود، آیا او خانه‌های ما را بنا نکرد، و کشتندگان ما را نکشت، و برای ما خونخواهی نکرد؟ خداوند او را بیامرزد، به خدا سوگند پدرم به من خبر داد که مختار نزد فاطمه دختر علی (ع) رفت و آمد می‌کرد، و برای او فرش می‌گسترانید، و متکا قرار می‌داد، و از او حدیث اخذ می‌کرد، خداوند پدرت را بیامرزد، خداوند پدرت را بیامرزد، هیچ حقی را از ما نزد هر کس که بود رها نساخت مگر این که آن را مطالبه کرد، کشتندگان ما را کشت، و برای ما خونخواهی کرد.»

در روایت عمر بن علی بن الحسین آمده است: «هنگامی که سر عبیدالله بن زیاد و سر عمر بن سعد برای علی بن الحسین (ع) آورده شد، آن حضرت به سجده افتاد و گفت: سپاس ویژه خداوندی است که انتقام ما را از دشمنان ما گرفت، و خداوند به مختار پاداش نیکو دهد.»

در روایت ابن ابی عمر از هشام مثنی از سدید نقل است که ابوجعفر (امام باقر (ع) فرمود: «به مختار ناسزا نگویند چه او کشتندگان ما را کشت، و برای ما خونخواهی کرد، و بیوه زنانمان را شوهر داد، و در حال تهیدستی اموال را میان ما تقسیم کرد.»^{۲۳} آنچه در آن شگ نیست این است که اگر مختار آن گونه بوده است که به او نسبت داده‌اند، این امر بر امام زین العابدین (ع) و فرزندش امام ابوجعفر محمد باقر (ع) پوشیده نمی‌ماند، زیرا آنها با مردم کوفه که مرکز حکومت مختار بود در تماس دائم بودند، و شیعیان در احکام دین خود از آنها استمداد می‌کردند، و هنگامی که مختار در کوفه ظاهر شد امام زین العابدین (ع) مراقب اوضاع آن شهر بود، و اخبار آن را پیگیری می‌کرد، بویژه پس از شعله‌ور شدن قیام مختار، زیرا این

قیام به خاطر انتقام گیری از کشندگان و دشمنان پدرش و برای خونخواهی و تلافی کشتار و اسارتی بود که بر اهل بیت (ع) وارد شده بود، و با این حال ممکن نبود وضع مختار و شعبده گریهای موهومی که به او نسبت داده شده بر آن حضرت پوشیده بماند، و اگر مختار آن چنان بوده که نویسندگان کتب فرق و عقاید و برخی تاریخ نویسان چهره او را ترسیم و معرفی می کنند، در این صورت وی از دین اسلام خارج، و منکر اصول و ضروریات آن شده است، و کسی که حالش این گونه باشد ممکن نیست امام (ع) برای او آموزش بخواهد و درباره او دعای خیر کند و در مجالس خود او را بستاید، و تاریخ نقل نکرده است که ائمه (ع) به خاطر مصالح شخصی یا برای تحقق فایده ای که دور از اهداف دین و اغراض آن باشد از یکی از دشمنان دین طرفداری کرده باشند، دور نیست مختار برای این که بتواند انبوه شیعیان را در زیر پرچم خود گردآورد، چنین تظاهر و اعلام کرده باشد که محمد بن حنفیه به او فرمان داده است تا با کسانی که با امام حسین (ع) جنگیدند و او را کشتند پیکار کند زیرا شیعیان اکثریت مردم کوفه را تشکیل می دادند، و همگی بلندی مقام محمد بن حنفیه را در دین و دانش می دانستند، و آنچه را مؤید فضل و برتری شأن اوست از پدرش شنیده بودند، و مختار در آن شرایط بیش از هر کس دیگر به یار و یاور نیاز داشت تا بتواند نقشه اش را اجرا کند؛ بویژه این که ابن زبیر در حجاز قیام کرده، و مبلغان او به شهرها گسیل شده، و به کوفه که پایتخت مختار بود درآمده بودند، و کوفه برای هر کس که انقلاب می کرد، از همه شهرها و امتر و فرمانبردارتر بود، بویژه شیعیان که در پیوستن به هر قیام کننده ای بر یکدیگر سبقت می گرفتند، تا از امویان و هواداران آنها که کشندگان امام حسین (ع) بودند رهایی یابند. روایت مسعودی در مروج الذهب این نظریه را تأیید می کند، که می نویسد مختار پس از آن که از امام علی بن الحسین (ع) نومید شد، نامه ای به محمد بن حنفیه نوشت، و از او خواست نهضت او را تأیید کند، و به او پیشنهاد کرد از مردم کوفه برای او بیعت بگیرد، عبدالله بن عباس به محمد بن حنفیه تذکر داد معایب مختار را بر ملا نسازد، و به بدی از او یاد نکند، و دشمنی و حيله ورزی

پنهانی ابن زبیر را بر ضد اهل بیت به او یادآوری کرد، و ترجیح داد که او بر دوستی با مختار باقی بماند، تا چنانچه ابن زبیر مکر ورزد، و درصدد آزار آنها بر آید، مختاریار و مددکارشان باشد.

پس از گردآمدن شیعیان و بخش اعظم شهروندان کوفه به دور مختار او توانست نقشه خود را اجرا کند. هنگامی که ابن زبیر در مکه قیام کرد، و حکومت حجاز برایش رو برآه شد، ابن حنفیه و هاشمیان از بیعت با او سرباز زدند. ابن زبیر نیز در دشمنی با آنها پافشاری کرد، و آنان را در میان یکی از درّه‌ها و شکاف کوههای مکه محاصره و زندانی ساخت، و مقادیری هیزم در آن جا گرد آورد تا چنانچه بر عدم بیعت با او اصرار ورزند آنان را بسوزاند. مختار به آنچه اینان از ابن زبیر دیدند آگاه بود. از این رو لشکری مرگب از چهار هزار سوار به فرماندهی ابوعبدالله جدلی فراهم کرد، و به آنها دستور داد پیش از آن که وقت از دست برود در رفتن شتاب کنند، ابن زبیر به هیچ وجه از حرکت این سپاه آگاه نشد، مگر هنگامی که سپاهیان بر موقف حاجیان در مکه مسلط شده بودند. ابن زبیر که پناهگاهی جز خانه کعبه برای خود نیافت به آن پناه برد، و چون رزمندگان هاشمیان را از محاصره در درّه‌های کوههای مکه رهایی دادند، خواستند ابن زبیر و یارانش را به قتل رسانند؛ لیکن محمد بن حنفیه اجازه جنگ با هیچ کسی را نداد، و خود از مکه به سوی شهری که «ایله» گفته می شد بیرون رفت، و از مردم کناره‌گیری کرد. تا آنگاه که ابن زبیر کشته شد^{۲۴}.

این رویدادها می‌تواند تصویری از اوضاع سیاسی آن عصر و روش کسانی را که در برابر هاشمیان طمع حکومت داشتند در اختیار پژوهشگر قرار دهد، زیرا همه می‌کوشیدند تأیید آنها را به دست آورده و از آن سود ببرند. بدین جهت ابن زبیر از طریق زشت‌ترین جنایات آنها را تهدید کرد تا از او ظرفداری کنند، و مختار ثقفی بر بالای منبر کوفه اعلام کرد که آنان جنبش انقلابی وی را تأیید می‌کنند،

و از سکوت ابن حنفیه در برابر پخش این ادعا در میان انبوه شیعیان بهره برداری کرد، و ابن حنفیه هم خود را ناگزیر دید در برابر این شایعاتی که مختار آنها را رواج داده خاموشی گزیند؛ زیرا هدف جنبش مختار انتقام‌گیری از کشندگان امام حسین (ع) در کوفه بود و این امر برای علویان که تلخی آن فاجعه دردناک مدتی دراز لذات زندگی را از آنها گرفت و قلوب آنها را به درد آورد؛ آرزویی گرانبها به شمار می‌آمد. کوتاه سخن محمد بن حنفیه که فرقه کیسانیه را به او نسبت می‌دهند هرگز برای خود مدعی امامت نشده، و تاریخ هم نقل نکرده است که او در این باره با کسی نزاع کرده باشد. آنچه باقی می‌ماند این است که وی چرا دوری و بریدگی مختار را از خود آشکار نساخته، و به دشمنی با او تظاهر نکرده است. و این نیز به عللی سیاسی بوده که روایت مسعودی به آنها اشاره کرده است، و ما این روایت را پیش از این ذکر کرده ایم. اما در مورد مختار ممکن است وی برای تحکیم موقعیت خود در کوفه چنان که کتب فرق و مذاهب ادعا می‌کنند، بعضی صفات را به خود نسبت داده باشد.

لیکن آنچه از امام زین العابدین (ع) و فرزندش امام محمد باقر (ع) در ستایش و طلب آموزش برای او روایت شده است این تهمتهای باطل را که با معیارهای اسلامی سازگار نیست از او دور می‌کند، زیرا ائمه اهل بیت (ع) نظر خود را نسبت به فرقه‌های اسلامی که در اندیشه‌های خود از اصول اسلام و فروع آن منحرف شده‌اند با صراحت کامل اعلام کرده‌اند. اما آنچه مسعودی در مروج الذهب آورده است مشعر بر این که مختار به امام زین العابدین (ع) نامه نوشت و پیشنهاد کرد برای او از مردم کوفه و بیرون آن بیعت گیرد و امام (ع) درخواست او را به صورت قاطع رد کرد، و به او و دعوتش روی خوش نشان نداد، و به عمویش محمد بن حنفیه تذکر داد که با پیشنهادهایش موافقت نکند، و مجال دعوت برای او را به وی ندهد^{۲۵}، این روایت بر فرض صحت، دلیل بر آن نیست که طبق آنچه

تاریخ نگاران و نویسندگان کتب فرق و مذاهب ادعا کرده‌اند وی شعبده‌گر بوده است، بلکه آنچه بیشتر احتمال آن می‌رود این است که ردّ پیشنهادهای مختار از سوی امام (ع) به سبب این بوده که آن حضرت می‌دانسته است گفتار و کردار مردم کوفه درخور اعتماد نیست و امام (ع) خود به حقیقت احوال آنها آگاهی داشت، و به چشم خود دیده بود که آنها از یاری جدّ عالیقدرش علی (ع) و عمویش امام حسن (ع) دست برداشتند و در کربلا در کنار بنی امیه قرار گرفتند. علاوه بر این امویان در آن زمان بر قدرت خود باقی بوده، و پیوسته حوادث را زیر نظر داشته، نیرو جمع‌آوری می‌کردند تا به عراق حمله برند و از همهٔ مخالفان خود انتقام بگیرند. ابن زبیر نیز دشمن دوم هاشمیان در حجاز سربلند کرده، و مبلغان خود را به شهرها فرستاده بود، و خطر او کمتر از امویان نبود، این اوضاع و احوال امام (ع) را وادار کرد در برابر دعوت مختار موضع منفی در پیش گیرد، و اتخاذ این روش بر حسب مصلحت و به مقتضای خرد و حکمت بوده است. ما قصد نداریم از مختار دفاع و یا معاذیری برای او دست و پا کنیم، و یا دراصل وجود فرقه‌ای در تاریخ به نام کیسانیه دچار شک و تردید شویم، بلکه مقصود ما این است که موضع محمد بن حنفیه را در برابر این فرقه که در روزگار او به هیچ وجه وجود نداشته است تبرئه کنیم، و وجود این فرقه بر فرض صحت حادثه‌ای بوده که پس از وفات او اتفاق افتاده است. اما موضع شیعه در برابر کیسانیه: اگر آنها به گونه‌ای بوده‌اند که کتب فرق و عقاید از آنها یاد کرده‌اند، بی‌شک فرقه‌ای گمراه و گمراه‌کننده بوده‌اند، و از دین اسلام و اصول آن بیرون رفته راه راست را گم کرده‌اند.

۲ - زیدیه

دومین فرقه از فرقه‌های شیعه زیدیه است که به امامت زید بن علی بن الحسین (ع) معتقد می‌باشند. این فرقه در روزگاری پدید آمد که زید بن علی بن الحسین (ع) در آن معروفیت و برجستگی یافته، در زمرهٔ بزرگان مسلمانان و رهبرانی

درآمده بود که چشم به اصلاح امور مسلمانان دوخته بودند. رهبران این فرقه در تاریخ حکومت‌های کشورهای مختلف اسلامی نقش برجسته‌ای را ایفاء کرده‌اند، و از میان دهها فرقه‌ای که در قرن دوم هجری پدیدآمده‌اند، این گروه هنوز به زندگی خود ادامه می‌دهد، و در عصر حاضر در میان شهروندان کشور یمن بزرگترین فرقه است.

مهمترین عقیده‌ای که این گروه بر اساس آن تشکیل شده، این است که امامت به کسانی از فرزندان علی بن ابی طالب (ع) و فاطمه دختر پیامبر (ص) اختصاص دارد که با شمشیر قیام کنند، و نیز اصول دیگر و تشریعاتی در فقه اسلام دارند که در ضمن گفتار خود پیرامون زیدیه‌ها و مراحل‌لی که گذرانده‌اند به آنها اشاره خواهیم کرد. ما در باره فقه آنها در کتاب خود به نام المبادئ العاقله للفقه الجعفری، سخن گفته‌ایم. علت قیام زید بن علی (ع) بر ضد حکمرانان اموی رنجهایی بود که مسلمانان از ستمگریهای آنان تحمل می‌کردند و نیز بی‌حرمتیها و بی‌بند و باریهایی بود که از سوی امویان نسبت به مقدسات اسلامی انجام می‌شد، و شیعه از این سیاست بیدادگرانه که مبتنی بر سختگیری و کشتار و تهدید و سرکوب نیکان و دانشوران بود بیشترین سهم را می‌برد. هنگامی که نوبت حکومت هشام بن عبدالملک فرا رسید، به سبب این که او خالد قسری را والی عراق ساخت، و وی با مردم با نرمش و مدارا رفتار می‌کرد شیعه عراق احساس گشایش و آسایش کرد، لیکن یوسف بن عمر ثقفی از رفتار خالد قسری، بویژه نسبت به اهل بیت و هاشمیان مطمئن نبود، و به هشام بن عبدالملک نوشت: «همانا هاشمیان اهل بیت از گرسنگی می‌مردند، به طوری که تلاش هر یک از آنها تأمین روزی عائله خود بود، و چون خالد آمد بقدری به آنها اموال بخشید که نیرومند شدند، و دل‌های آنها به هوس خلافت افتاد.»

هشام گفتار مزدور یوسف ثقفی را پذیرفت، و به عزل خالد از حکومت عراق مبادرت، و یوسف بن عمر ثقفی را به جای او منصوب کرد. یوسف آنچه در توان داشت بر شیعه ستم و فشار وارد کرد، و هر کسی را که به دوستی بنی هاشم

شناخته شده بود به زندان خود واقع در شهر واسط انداخت^{۲۶}. از این رو خشم شیعه بر امویان دوچندان شد. زید بن علی در این فضای تیره و آکنده از ناملایمات می‌زیست و تحقیرها و جور و ستمهایی را که بر دیگران وارد می‌کردند نسبت به او نیز روا می‌داشتند، و در همه احوال هدف دشمنیها و تعدیات آنها بود و چون احساس کرد امویان دست از او بر نمی‌دارند، و می‌کوشند به هر بهایی که باشد بر او صدمه وارد کنند، ترجیح داد به جای زندگی پر از خطرها و خواریها و ناگواریها در سایه نیزه‌ها بمیرد. در این جوّی که زید بن علی در آن زندگی می‌کرد، یوسف بن عمر ثقفی به هشام بن عبدالملک نوشت: «خالد قسری حکمران پیشین عراق ششصد هزار درهم نزد زید به ودیعه گذاشته، و زید آن را انکار می‌کند.» در حال هشام از حاکم مدینه خواست زید را روانه شام کند، زید درخواست او را پذیرفت، و چون در شام بر هشام وارد شد از آنچه یوسف ثقفی حاکم عراق مدعی شده بود اظهار بی‌اطلاعی کرد، هشام او را ترغیب کرد که به عراق رود تا با او روبرو شود، لیکن زید امتناع ورزید و دانست این موضوع توطئه‌ای میان حاکم و خلیفه است تا او را سرکوب کنند، اما هشام بر رأی خود اصرار ورزید، و میان آنها جدالی طولانی در گرفت. از جمله هشام به زید گفت: «به من خبر رسیده است که تو دم از خلافت می‌زنی، در حالی که تو فرزند کنیزی هستی.» زید با جرأت و دلیری معروف خود و با حق‌گویی و بی‌اعتنایی به ستمگران، صرف نظر از نتایج آن به او پاسخ داد: «وای بر تو آیا کنیز بودن مادرم منزلت مرا پست می‌کند؟ و حال آن که مادر اسماعیل کنیز بود و خداوند عرب را از او و پیامبر (ص) را از عرب قرار داد.» سپس زید رو به او کرده وی را به تقوای الهی و مدارا با بندگانش اندرز داد، لیکن بر هشام گران آمد که این سخنان را از دشمن سیاسی خود بشنود. از این رو با لهجه‌ای متکبرانه و جابرانه به او فریاد زد: «ای زید همچون تویی مرا به پرهیزگاری فرمان می‌دهد؟» زید گفت: «از این

که کسی به تقوای الهی سفارش کند بزرگ نمی شود، و آن که به او سفارش تقوا شود کوچک نمی گردد». سپس از مجلس او بیرون رفت، و روبه سوی عراق آورد، و سوگند خورد که هشام را جز در لشکری خونریز دیدار نکنند، طبیعی بود که امر او در کوفه پوشیده نماند، از این رو یوسف بن عمر والی کوفه مالی را که ادعای آن را بر او داشت از او مطالبه و با او بد رفتاری کرد، و اگر هشام به او دستور نداده بود که دست از وی باز دارد او را زنده باقی نمی گذاشت. زید در صدد برآمد به مدینه باز گردد، لیکن مردم کوفه با او عهد و پیمان بستند که به همراه او با بنی امیه بجنگند، و همه پیرامون او گرد آیند؛ و چنان که در روایت مقریزی است چهل هزار نفر از آنها با او بیعت کردند. در کتاب *روض النضر* جلد اول ص ۷۵ شمار بیعت کنندگان هشتاد هزار نفر ذکر شده است.

در شرح *نهج البلاغه* و نیز در *عیون الاخبار* ابن قتیبه آمده است هنگامی که زید وارد شام شد تا از بد رفتاری حاکم مدینه شکایت کند، هشام در صدد برآمد او را تحقیر و توهین کند. از این رو تا چند روز ورود او را به مجلس خود منع کرد. هنگامی که به او اجازه ملاقات داد به کسانی که در مجلس او حاضر بودند اشاره کرد که جا برای او باز نکنند، و به زید گفت: برادر بقر تو چه کار کرد؟! و مقصودش امام محمد بن علی باقر (ع) بود، زید به او پاسخ داد: پیامبر خدا (ص) او را باقر نامیده است و تو او را بقر می نامی، چقدر اختلاف شما زیاد است، به خدا سوگند در آخرت هم با او مخالفت می کنی همچنان که در دنیا مخالفت کردی توبه دوزخ در می آیی، و او به بهشت وارد خواهد شد، هشام دستور داد او را از خانه اش بیرون کنند، و او هم بیرون آمد در حالی که می گفت: هرگز قومی سوزش شمشیرها را ناخوش نداشت مگر این که خوار شد، و به ابیات زیر تمثّل جست:

شَرَّدَهُ الْخَوْفُ وَأَزْرَى بِهِ كَذَاكَ مَنْ يَكْرَهُ حَرَّ الْجَلَادِ ۲۷
مُنْخَرِقُ الْكَفَّيْنِ يَشْكُو الْجَوَى تُنْكِيهِ أَظْرَافٌ وَمُرٌّ حِدَادِ ۲۸

۲۷- ترس او را آواره و خوار ساخته است- چنین است حال کسی که گرمی پیکار را خوش ندارد.

۲۸- او با حیرت از شدت اندوه شکوه می کند- در حالی که نزدیکان و تلخی سوگواریه‌ها او را

قَدْ كَانَ فِي الْمَوْتِ لَهُ رَاحَةٌ وَالْمَوْتُ حَتْمٌ فِي رِقَابِ الْعِبَادِ ۲۹

إِنْ يُخِذِ اللَّهُ لَهُ ذَوْلَةً يَتْرِكُ آثَارَ الْعِدَى كَالرِّمَادِ ۳۰

ورهسپار کوفه گردید، مردم این شهر به گرد او درآمدند، و با دادن وعده یاری و فداکاری در راه او با قطع نظر از نتایج آن او را به قیام تشویق کردند. از کسانی که به او دست بیعت دادند گروهی از فقیهان بودند که ابوحنیفه از جمله آنها بود و عهده دار کمک مالی به او شد، و مردم را تشویق کرد به همراه او قیام کنند. از او نقل شده که گفته است: قیام زید مانند قیام جدش در جنگ بدر می باشد^{۳۱}.

چنان که طبری شرح داده است بیعت مردم با زید بر اساس دعوت به کتاب خدا و سنت پیامبرش، جهاد با ستمگران، دفاع از مستضعفان، بخشش به محرومان، تقسیم غنائم به طور مساوی میان مسلمانان و بازگردانیدن مظالم (چیزی که از کسی به ستم گرفته شده) بود و هر کس در این امور با او موافقت داشت زید دست او را می گرفت و به او می گفت: «عهد و میثاق با خدا و پیامبرش بر ذمه توست که به بیعت با من وفا کنی، و با دشمنم بجنگی، و در نهان و آشکار خیر خواه من باشی.» هنگامی که می گفت آری، دستش را بر روی دست او می کشید^{۳۲}.

نصوص تاریخی تأیید می کند که یوسف بن عمر ثقفی در رفتار با اهل بیت و شیعیان آنها نقش پسر عمش حجاج را ایفا کرده است. این امر از نامه ای که درباره سیاست خالد قسری در کوفه برای هشام فرستاده است روشن می گردد، و همین نامه بود که هشام بن عبدالملک را وادار کرد خالد را برکنار و یوسف بن عمر را به

شکست می دهند.

۲۹- در مرگ آسایشی برایش بوده است- و مرگ بر گردن بندگان حتمی است.

۳۰- اگر خداوند برایش دولتی پدید آورد- آثار دشمنی را مانند خاکستر به جا می گذارد.

۳۱- مناقب ابوحنیفه، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳۲- تاریخ طبری، ج ۸، ص ۲۹۷.

جای او به استانداری کوفه منصوب کند، وزید بر ضدّ امویان قیام نکرد مگر در آن هنگام که احساس کرد استاندار کوفه توطئه‌ای برای سرنگونی او فراهم کرده است. از زید نقل شده در هنگامی که هشام به او اصرار ورزید با یوسف بن عمر دیدار کند به هشام گفت: «به خدا سوگند اگر مرا نزد او روانه کنی من و تو همدیگر را زنده دیدار نخواهیم کرد». سرانجام زید خود را میان دو امر مخیر دید: یکی آن که خوار و پنهان در میان عشایر کوفه به زندگی خود ادامه دهد، و ساعت به ساعت منتظر مکر و نیرنگ حکمرانان باشد، دیگر آن که بر ضدّ این حکام آشکارا قیام، و به هر بهایی که تمام شود نظریات خود را اعلام کند، و او مرگ در راه حق را بر زندگی ذلت بار با ستمگران ترجیح داد، و آن را برگزید، و سخن معروف خود را گفت که: «هیچ کسی زندگی را دوست نداشت مگر آن که خوار شد.»

نصوص وارده از ائمه اهل بیت (ع) تاکید دارد بر این که زید برای خود ادعای امامت نکرده است، و همه کوشش او برای رهایی دادن مردم از ستم و طغیان بوده است. کشتی از فضیل رسان نقل کرده که گفته است: «برای بنی عبدالله امام صادق (ع) پس از کشته شدن عمویش زید بن علی (ع) وارد شدم، به من فرمود: ای فضیل، عمویم زید بن علی کشته شد، عرض کردم فدایت شوم آری فرمود: خدا او را رحمت کند، آگاه باش او مؤمن و عارف و عالم و بسیار راستگو بود، و اگر پیروز می شد وفا می کرد؛ آگاه باش اگر او حاکمیت می یافت می دانست آن را در کجا قرار دهد.»

در بسیاری از روایات است که امام صادق (ع) هنگامی که خبر آنچه بر سر عمویش زید آمد به او رسید گریست و استرجاع کرد و فرمود: «خدا رحمت کند عمویم زید را، او نیکو عمویی بود برای دین و دنیای ما، او مانند کسانی که در کنار پیامبر خدا (ص) و علی و حسین (ع) به شهادت رسیدند شهید از دنیا رفت.» در روایت عیص بن قاسم از امام صادق (ع) است که به اصحابش فرمود: «نگوید زید خروج کرد، چه او دانشمند و بسیار راستگو بود، او شما را به سوی

خودش دعوت نکرد، بلکه شما را به رضای آل محمد(ص) دعوت کرد، و اگر پیروز می شد به آنچه شما را به آن فرا خواند وفا می کرد.»

از امام علی بن موسی الرضا(ع) روایت شده است که به مأمون فرمود: «ای امیرمؤمنان برادرم زید را با زید بن علی بن الحسین قیاس مکن. چه زید از عالمان آل محمد(ص) بود، برای خداوند عزوجلّ خشمگین شد، و با دشمنان خداوند جهاد کرد تا در راه او کشته شد». مأمون گفت: «ای ابوالحسن آیا آن همه احادیث علیه کسانی که برای خود ادعای امامت کنند نرسیده است؟» امام رضا(ع) فرمود: «زید چیزی را که حقّ او نبود ادعا نکرد، او پرهیزگارتر از این بود، او شما را به رضای آل محمد(ص) دعوت کرد، و او از کسانی است که در آیه: وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ مورد خطاب قرار گرفته است.»^{۳۳}

یحیی فرزند زید در گفتگویی که میان او و برخی از شیعیان جریان یافته بر این موضوع تأکید کرده، و ضمن آن گفته است: «پدرم خردمندتر از آن بود که چیزی را که حق او نبود ادعا کند، بلکه او شما را به رضای آل محمد(ص) دعوت کرد، و مقصود او پسر عمّ من جعفر(ع) بود.»

دانشمندان شیعه اعتم از متقدمان و متأخران چگونگی احوال زید را در کتابهای خود نوشته، و همگی آنها او را به صلاح و پرهیزگاری و دانش توصیف کرده اند، و آنچه را که گفته شده وی ادعای امامت کرده از او نفی کرده اند، همه آنها بر این اتفاق دارند که او برای رضای آل محمد(ص) دعوت می کرده، و مقصود او پسر برادرش امام صادق(ع) بوده است. علی بن محمد خزار در کتاب خود به نام کفایة الاثر در باره او گفته است که زید بن علی بن الحسین(ع) در نزد عامّ و خاصّ به صلاح و عفاف مشهور، و قیام او برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر بود، و در باره امامت با برادرزاده اش جعفر الصادق(ع) مخالفت نکرد، و اختلاف از سوی بعضی از شیعه پدید آمد که تصوّر کردند امامت اختصاص به

۳۳ - سورة حجّ (۲۲) آیه ۷۸: و در راه خدا چنان که شایسته اوست جهاد کنید، او شما را برگزید.

کسی دارد که با شمشیر خروج کرده امر به معروف و نهی از منکر کند، اما کسی که درخانه اش بنشیند، و درش را بر روی خود ببندد امام و پیشوای مردم نیست. شیخ مفید در ارشاد، سید مرتضی، ابوالحسن عمری نسابه در کتابش المجدی، شیخ عبداللطیف بن علی بن ابوجامع عاملی در رجال خود، شیخ محمد بن شیخ حسن صاحب معالم در شرح استبصار، مجلسی در مرآة العقول، میرزا عبدالله معروف به افندی در کتابش ریاض العلماء، شیخ بهائی در رساله ای که ضمن آن وجود محمد بن حسن عسکری (ع) را ثابت می‌کند، سید علی خان در کتابش شرح صحیفه، شیخ عبدالتبی کاظمی در کتابش تکملة الرجال، شیخ محمد حسن حرّ عاملی صاحب الوسائل در کتاب رجال الوسائل در شرح حال زید بن علی (ع)، میرزا حسین نوری در مستدرک الوسائل و دانشمندان دیگر از کسانی هستند که او را به صفات صدیقین ابرار توصیف کرده‌اند، و وی را از آنچه در زمینه ادعای امامت به او نسبت داده شده است منزّه دانسته‌اند.^{۳۴}

گروهی از نویسندگان متقدم و متأخر گرایش دارند به این که زید امامت را برای خود ادعا کرده است. اینان در این مورد بر رهبران مذهبی که حدود نیم قرن پس از وفات او پدید آمده است اعتماد کرده، به او نسبت داده‌اند که وی معتقد بوده خلافت به ارث منتقل نمی‌شود، و پیامبر (ص) بر اوصاف خلیفه پس از خود تصریح کرده است نه برنام او، و امام تا هنگامی که خروج نکند، و مردم را به سوی خویش فرا نخواند امام نیست؛ و شایستگی‌هایی که درباره زید بن علی نقل شده او را سرآمد مردم قرار داده است، چه همه عناصر و صفاتی که لازمه امامت می‌باشد در او موجود بوده است. اینان افزوده‌اند بیعتی که از مردم کوفه گرفت دلالت بر این دارد که او به امامت خویش تکیه کرده است، زیرا بیعت او مشتمل بوده است بر دعوت به کتاب خدا، انتقام‌گیری برای ستمدیدگان، تقسیم غنائم به طور مساوی، ردّ مظالم و جز اینها که از وظایف امام شرعی است. برخی

۳۴ - زید الشّهد، سید عبدالرزاق مکرّم، چاپ نجف.

از نویسندگان در پایان این سخنان گفته‌اند: او ادعای امامت کرده است، و چیزی که این ادله را نقض کند در منابع تاریخی وجود ندارد.^{۳۵}

ما گفتار ائمه شیعه (ع) را که با زید همزمان بوده‌اند و ناقض ادله مورد استناد کسانی است که معتقدند زید امامت را برای خود طلب می‌کرده است پیش از این ذکر کرده‌ایم، و اگر روایات تاریخی را که بیانگر بدرفتاری حکمرانان با او و تعقیب وی در حجاز و عراق است، و همچنین ستمها و آزار و شکنجه‌هایی را که شیعیان و علویان از یوسف بن عمر ثقفی دیده‌اند بر اینها بیفزاییم روشن می‌شود که قیام وی برای رهایی از حکومت‌هایی بوده است که سنتهای اسلامی را از میان می‌بردند، بدعتها پدید می‌آوردند و ارتکاب جنایات و منکرات را برای مردم آسان می‌ساختند. در پاره‌ای روایات از زید نقل شده که گفته است: «هشام را دیدم که در مجلس او به پیامبر خدا (ص) ناسزا گفته می‌شد و او از آن ناراحت نمی‌شد و جلوگیری نمی‌کرد، به خدا سوگند اگر جز من تنها یک کس دیگر وجود داشت بر ضد او قیام می‌کردم».^{۳۶}

ما متن بیعتی را که زید از مردم می‌گرفت، همان مردمی که با اظهار فرمانبرداری او را فریب دادند پیش از این ذکر کرده‌ایم، و در آنها چیزی دیده نمی‌شود که اشاره داشته باشد بر این که خلافت را برای خود می‌خواسته است؛ بلکه آنچه از آن فهمیده می‌شود این است که او می‌کوشیده است حکومت را از چنگ خیانتکارانی که دستهای آنها به خون بی‌گناهان و صالحان آغشته بود بیرون آورد. آنچه بیش از هر چیز بر این موضوع دلالت دارد مطلبی است که در گفتگوی یحیی فرزند او با متوکل بن هارون آمده. وی گفته است: «پدرم امام نبود، لیکن او از سادات بزرگوار و پارسایان آنها بود. وی خردمندتر از آن بود چیزی را که حق او نیست ادعا کند، او مردم را به رضای آل محمد (ص) دعوت کرد، و مقصود او پسر عم من جعفر (ع) بود.»

۳۵ - الامام زید، استاد شیخ محمد ابوزهرة ص ۶۷ و صفحات بعد.

۳۶ - سفینه البحار، حاج شیخ عباس قمی، ج ۱، ص ۵۷۷.

به هر حال آنچه شکی در آن نیست این است که گروهی از شیعیان و فقیهان معتقد به امامت او شدند، و در قیام بر ضدّ امویان از رأی او پیروی می‌کردند. اما این که او مدّعی امامت شده، و به خاطر آن قیام کرده باشد در دست ما دلائلی که آن را تأیید کند وجود ندارد. لیکن شایستگی‌هایی که در او گرد آمده بود هوادارانی برایش آفرید که او را در صف ائمه بر حقّ اهل بیت (ع) قرار داد. ابن ابی لیلا یکی از فقیهان برجسته همزمان او درباره اش گفته است: «اگر می‌دانستم مردم دست از یاری او بر نمی‌دارند، چنان که از یاری پدرش دست باز داشتند، به همراه او جهاد می‌کردم، چه او امام برحقّ بود.» ابوحنیفه نیز درباره اش گفته است: «من زید بن علی را دیدم و در زمان او کسی را از وی فقیه‌تر و دانشمندتر و سخنورتر و فصیح‌تر ندیده‌ام، او بی‌مانند بود». عبدالله بن حسن بن حسن که یکی از اساتید ابوحنیفه می‌باشد در حالی که حسن بن زید فرزند او را اندرز می‌داد که بر ضدّ حکمرانان قیام نکنند، درباره زید به او گفته است: «پدرانت از پی یکدیگر آمدند، و نزدیکترین آنها به توزید بن علی است که در میان ما و دیگران مانندی برای او نبوده است.» سفیان ثوری که یکی از مشاهیر علم و حدیث است هرگاه نام زید را بر زبان می‌آورد، بر آنچه دانش و فضیلت و پرهیزگاری با مرگ او از دست داده بود می‌گریست. شیخ ابوزهره مدّعی است که قاریان و فقیهان و محدّثان و اهل صلاح همگی در لزوم قیام بر ضدّ امویان از عقیده زید پیروی می‌کردند^{۳۷}.

هواداران امامت زید ادّعا می‌کنند که امامت از او به فرزندش یحیی منتقل شده است زیرا او نیز با شمشیر خروج کرد، و پارسا و عابد و آگاه به حلال و حرام بود. وی در کوفه به همراه پدرش جهاد کرد، و هنگامی که پدرش کشته شد با عده‌ای پنهانی از کوفه به کربلا، و از آن جا به مداین، و سپس به ری از شهرهای ایران رفت. و پنهانی از شهری به شهر دیگر منتقل می‌شد تا به بلخ رسید و بر

جریش بن عبدالرحمان شیبانی فرود آمد، و نزد او ماند تا زمانی که خلافت به ولید بن یزید بن عبدالملک رسید. در این هنگام یوسف بن عمر ثقفی به نصر بن سیار والی خراسان نوشت یحیی را دستگیر و به سوی او روانه کند. نصر نیز به حاکم بلخ نگاشت که جریش بن عبدالرحمان را توقیف کند تا یحیی را به او تسلیم بدارد. لیکن جریش از تسلیم یحیی سرباز زد، و در نتیجه حاکم به او ششصد تازیانہ زد و او را به کشتن تهدید کرد. سرانجام حاکم توسط یکی از فرزندان جریش یحیی را دستگیر کرد، و او را نزد نصر بن سیار فرستاد. او یحیی را به غل و زنجیر بست و به زندان انداخت، و پس از آن که درباره‌ او از ولید بن یزید نظر خواست او را آزاد کرد. در این هنگام آهنگری آوردند تا بند آهنین را از پای او باز کرد؛ و چون به شیعیان خبر رسید که زنجیر بر پای یحیی بوده است برای خرید آن با یکدیگر به رقابت برخاستند تا آن جا که بهای آن به بیست هزار درهم رسید، سرانجام آن را میان خود به قطعات کوچکی تقسیم کرده، به آن تبرک جستند. یحیی پیوسته از شهری به شهری نقل مکان می‌کرد و هر زمان مردم از او با خبر می‌شدند شماری از آنها به او می‌پیوستند، و از او متابعت می‌کردند تا شمار آنها به حدود هفتصد تن رسید. نصر بن سیار به کارگزاران خود در طوس و سرخس دستور داد که ناگهانی بر یحیی و همراهانش یورش برند. در نتیجه میان آنها جنگ‌هایی در گرفت، که به شکست کارگزاران نصر و همراهان آنها انجامید. اما زمانی که یحیی به جوزجان^{۳۸} رسید، میان او و نصر بن سیار جنگ خونینی در گرفت، که با کشته شدن یحیی بر اثر تیری که به پیشانی او رسید، پایان یافت.

یکی دیگر از فرزندان زید شهید که خروج کرد عیسی بن زید است. وی هنگامی که پدرش کشته شد یازده ساله بود، چون رشد یافت و بزرگ شد، در قیام محمد بن عبدالله محض شرکت کرد و پس از کشته شدن او به ابراهیم بن عبدالله پیوست، و در جنگ‌هایی که میان او و عباسیان در گرفت شرکت جست. ابراهیم او

۳۸ - جوزجان یا جوزجانان از توابع بلخ، و میان مرورود و بلخ واقع است، گروه بسیاری از محدثان

بدان جا منسوبند. فرهنگ دهخدا، -م.

را پس از خود جانشین خویش قرار داد، و سرانجام در میان مردم کوفه پنهان شد و برای این که به دست مهدی عباسی اسیر نشود عمر طولانی خود را در اختفای از مردم گذرانید.^{۳۹} در کتاب الملل والنحل شهرستانی آمده است که امر زیدیه پس از کشته شدن زید و فرزندش یحیی و محمد بن عبدالله و برادرش ابراهیم دیگر سامان نیافت، مگر هنگامی که ناصر اطروش به سال ۳۰۱ هجری در سرزمین دیلم و جبل ظاهر شد، و مردم آن جا را به اسلام دعوت کرد، و آنها از طریق مذهب زیدی اسلام را پذیرفتند، و حکومت زیدیه‌ها بر این سرزمین ادامه یافت، و یکی پس از دیگری حکومت کردند.^{۴۰}

استاد ابوزهره مدعی است که زید بن علی معتقد بوده خلافت از طریق انتخاب است نه نص، و بر این اساس جایز است با وجود فرد فاضل، شخص مفضول آن را عهده‌دار گردد، و در این باره بر آنچه شهرستانی از زید روایت کرده استناد جسته^{۴۱}، که زید گفته است: «علی (ع) برترین صحابه پیامبر (ص) بود، جز این که بنا بر مصالحی که صحابه تشخیص دادند، و بر اساس قاعده دینی به منظور خاموش کردن آتش فتنه و آرام ساختن قلوب عامه خلافت به ابوبکر سپرده شد، زیرا از دوران جنگهایی که واقع شده بود زمان زیادی نگذشته و شمشیر امیرمؤمنان (ع) هنوز از خون کافران خشک نشده، و کینه‌ها در سینه‌های آن قوم برای خونخواهی و انتقامگیری همچنان باقی بوده از این رودلها به طور کامل به او گرایش نداشت، و مردم آن چنان که باید از او فرمانبرداری نمی‌کردند». چنان که در روایت شهرستانی آمده زید بن علی به این سخنان ادامه داده و اسبابی را که موجب تقدم ابوبکر بر علی (ع) شده یکایک بر شمرده است.

ابوزهره از این روایت نتیجه گرفته که با وجود فرد برتر حکومت شخص فروتر

۳۹- زید الشهدی، عبدالرزاق مکرم.

۴۰- الملل والنحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۵۴، ناصر اطروش همان حسن بن علی بن حسن بن حسن بن عمر بن علی بن الحسین (ع) است که ملقب به ناصر بود، و در آخر بر طبرستان استیلا یافت.

۴۱- الملل والنحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۰۹.

جایز است، و نیز عدم عصمت ائمه (ع) را از آن استنتاج کرده است، اما دلیل نتیجه نخستین این است که زید با وجود اعتراف به این که علی (ع) افضل و برتر از دیگران است معتقد بوده خلافت کسانی که بر او تقدم جستند حق بوده و اطاعت از آنها واجب است. و دلیل نتیجه دوم این است که اگر فرض کنیم امامت فرد افضل واجب نباشد، و خلافت منوط به وصیت پیامبر نیست از این دو فرض لازم می‌آید که به عصمت ائمه اعتقاد نداشته باشیم، زیرا فرضیه عصمت ائمه از خطا مبتنی بر این است که از سوی پیامبر (ص) برگزیده شده باشند، و پیامبر جز به وحی الهی کاری انجام نمی‌دهد. در این صورت معقول نیست که پیامبر به امر پروردگارش امامی برای مردم انتخاب کند که در احکام خود دچار خطا می‌شود.

استاد ابوزهره از حدیث زید بن علی پیرامون خلافتی که به ابوبکر رسیده به این دو نتیجه دست یافته، و روشن است که او کوشیده است از زید نظریه‌ای که مخالف رأی امامیه باشد فراهم کند، هر چند از طریق استنتاج و استنباط باشد، چه او همان‌گونه که در صفحه ۱۸۷ کتابش آمده فرض کرده است زید با آنچه در مجالس شیعه و اجتماعات آنها در عراق و غیر آن پیرامون خلافت بازگومی‌شود مخالفت می‌کرده است، لیکن به چیزی که این فرضیه او را تأیید کند دست نیافته، و ناچار به این روایت چسبیده است. با این که روایت مذکور بیانگر اعتقاد زید بن علی نیست، و او در گفتار خود در این صدد نبوده که یک اصل کلی درباره انتخاب خلیفه که نمایانگر عقیده و رأی او باشد وضع و ارائه کند، بلکه اوضاع جامعه اسلامی را از نظر خلافت بیان، و حکایت می‌کرده که چگونه خلافت از علی (ع) رد شده و به ابوبکر رسیده، و چون نمی‌خواست است به مسلمانان پیشین که ابوبکر را برگزیدند، و نیای بزرگ او را رها کردند بتازد به ذکر این توجیحات پرداخته است، و در گفتار او هیچ چیزی وجود ندارد که دلالت کند بر این که آنچه بیان کرده اعتقاد اوست، و یا معتقد باشد که پیامبر (ص) بر خلافت جدش تصریح نکرده است.

ابوزهره به این حدیث زید که پیچ و تاب پذیر است استدلال کرده، و آنچه را در بیان رأی صحیح او صریحتر است رها ساخته، در آن جا که زید گفته است: خلافت حق آنهاست، و پیشینیان آن را به خود اختصاص دادند، و آنان را از آن محروم ساختند. در روایت ابن اثیر و ابن کثیر آمده است که پروان زید از رأی او درباره ابوبکر و عمر پرسش کردند، او پاسخ داد: «خداوند آن دورا بیامرزد. من از هیچ یک از کسانم نشنیده‌ام از آنها بیزاری جوید، و من درباره آنها جز به نیکی سخن نمی‌گویم»، آنان در پاسخ او گفتند: «در این صورت چرا برای خونخواهی اهل بیت قیام کرده‌ای؟».

زید پاسخ داد: «بالاترین چیزی که درباره آنانی که ذکر کردید می‌گویم این است که ما به امر خلافت از همه مردم سزاوارتر بودیم، لیکن این قوم به رغم ما آن را به خود اختصاص دادند، و ما را از آن محروم کردند و این عمل از نظر ما آنها را به حد کفر نرسانیده است».

گفتند: «پس با این حال چرا ما با اینها می‌جنگیم؟»

گفت: «اینها مانند آنها نیستند، اینان هم به مردم و هم به خودشان ستم می‌کنند. من به کتاب خدا، سنت پیامبر، برپا داشتن سنتها، و از میان بردن بدعتها دعوت می‌کنم. اگر از من بشنوید هم برای من و هم برای شما خوب است، و اگر امتناع ورزید من وکیل و سرپرست شما نیستم. ۴۲»

این روایت با صراحتی که قابل تأویل و گفتگو نیست بیان می‌کند که زید معتقد بوده است این قوم آنها را نادیده گرفته، حق آنها را غصب و به خود اختصاص داده‌اند. این گفتار با آنچه بر زبان برخی نویسندگان جاری می‌شود که زید خلافت را مبتنی بر نص ندانسته، و آن را از طریق انتخاب صحیح شمرده، سازگار نیست. اگر بنا به گفته شیخ ابوزهره و امثال او خلافت از نظر زید امری انتخابی بوده چگونه ممکن است طبق آنچه زید گفته است آنان از همه مردم به

خلافت سزاوارتر و نسبت به آن احقّ و اولی باشند و چطور این اختصاص جویی و انحصارطلبی که زید در گفتار خود بیان کرده تحقق یافته است؟ این سخنان زید همان گونه که دلالت دارد بر این که خلافت یکی از حقوق غضب شده آنهاست همچنین دلیل است بر این که او امامت را برای خود ادعا نکرده است، زیرا طبق گفتار صریح او، وی مردم را به برپا داشتن سنتها و از میان بردن بدعتها، و عمل به کتاب و سنت دعوت کرده است.

اقانظریه‌ای که در زمینه عصمت به او نسبت داده شده است هیچ گونه نصّ قابل اعتمادی که دلیل بر صحت آن باشد وجود ندارد، زیرا بنا به گفته برخی نویسندگان، عصمت به طور کلی متفرّع بر اصل وصایت، و انتخاب حاکم از سوی پیامبر یا خداوند است، و چون او به این اصل معتقد نبوده، ناگزیر عصمت را در جانشینان پیامبر (ص) شرط ندانسته است، در حالی که ما روشن کردیم زید که خداوند از او خشنود باد با امامان خاندانش مخالفت نکرده، و امامت را برای خود مدعی نشده است، و ما آنچه از سخنان او درباره این موضوع برداشت می‌کنیم تقریباً تصریحی است بر این که وی نظریه‌ای برخلاف مذهب آنها در این مورد اختیار نکرده است.

شگفت‌تر این که بعضی از نویسندگان مدعی شده‌اند که زید نزد واصل بن عطا درس خوانده، و در اصول دین معتزلی بوده است و اعتزال وی متأثر از استادش واصل بن عطا می‌باشد و در این باره به نوشته‌های برخی از نویسندگان پیشین امثال شهرستانی و جز او اعتماد کرده‌اند. شهرستانی در کتاب الملل والتحل خود گفته است: «او نزد واصل بن عطا درس می‌خوانده، و دانش خود را از کسی فرا می‌گرفته که صدور خطا از جدّش امیرمؤمنان (ع) را در جنگ با ناکشین (اصحاب جمل) و قاسطین (معاویه و یارانش) جایز می‌دانسته، و درباره قدر بر غیر مذهب اهل بیت (ع) سخن می‌گفته است»^{۴۳}.

این نظریه با تکیه بر امثال این‌گونه روایات میان دسته‌ای از نویسندگان رواج یافته، و از اینها به این نتیجه رسیده‌اند که زید در مورد خلافت که می‌تواند به مفضل یا شخص فروتر برسد، و در باره خلافت که از طریق انتخاب است نه نص، از معتزله پیروی کرده و چون او یکی از داعیان امر به معروف و نهی از منکر بوده، و این امر یکی از اصول معتزله است لذا او را معتزلی شمرده‌اند.

شیخ ابوزهره این موضوع را در کتاب خود مطرح کرده، و سزاوارتر دانسته است که با در نظر گرفتن نزدیکی سن زید با واصل بن عطا، و به سبب شایستگی‌هایی که زید بدان شهرت داشته، دیدار او با واصل بن عطا را برخلاف آنچه ادعا کرده‌اند برای مذاکره دانسته شود نه درس خواندن، و در نتیجه ابوزهره به آنچه ابن مرتضی در منیه و امل نقل کرده است که ائمه اهل بیت (ع) مانند امام حسن و امام حسین (ع) و ابن حنفیه و امام زین العابدین و فرزندش امام باقر (ع) در اصول دین معتزلی بوده‌اند گرایش نشان داده است. ما روشن کردیم که آرای زید در موضوع امامت با رأی معتزله توافق ندارد، و ممکن نیست او شاگردی واصل بن عطا را کرده باشد، در حالی که واصل یکی از دو شخص علی و معاویه را به طور نامعین فاسق شمرده، و همان‌گونه که از وی نقل شده، گواهی علی (ع) را حتی بر یک بسته سبزی جایز ندانسته است. اما در خصوص نسبت اعتزال به ائمه (ع) چنانچه آرای معتزله و امامیه را در اصول، با یکدیگر مقایسه کنیم، خطای بزرگی که برخی نویسندگان به سبب ناآگاهی به اصول مذهب شیعه، یا بر اثر تعصبات موروثی در این موضوع مرتکب شده‌اند آشکار خواهد شد.

به هر حال گروهی از شیعیان پس از وفات زید بن علی به امامت او معتقد شدند. شهرستانی و جز او زیدیه را مشتمل بر سه فرقه ذکر کرده‌اند که عبارتند از: جارودیه، سلیمانیه و بتریه. اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین سه فرقه دیگر به آنها افزوده است: نعیمیه پیروان نعیم بن یمان، یعقوبیه منسوب به مردی که نامش یعقوب بوده و فرقه سوم را به کسی نسبت نداده است. اشعری مدعی است که این سه فرقه ابوبکر و عمر را دوست می‌دارند، و بازگشت مردگان را انکار می‌کنند، و

از هر کسی که به آن معتقد باشد بیزاری می‌جویند. نوبختی در کتاب خود فرق الشیعه بر این عقیده است که فرقه‌های زیدیه از گروه جارودیه منشعب شده‌اند. بنابراین قول او فرقه‌های اصلی زیدیه سه دسته‌اند، و آنچه زیاده بر این سه فرقه در کتب ملل و نحل ذکر شده، منشأ آن اختلاف هر یک از این سه فرقه در پاره‌ای مسائل با یکدیگر است.

جارودیه مدعی می‌باشند که پیامبر(ص) به جانشینی علی(ع) با بیان اوصاف او بدون ذکر نام تصریح کرده است، و مردم گمراه و کافر شدند که پس از درگذشت پیامبر(ص) به او اقتدا نکردند، و امامت پس از علی(ع) به دو فرزندش حسن و حسین(ع) یکی پس از دیگری منتقل شده، و پس از آنها به هر کدام از فرزندان آن دو که دانشمند و با فضیلت باشد و برای دعوت مردم به سوی خدا قیام کند انتقال می‌یابد. برخی از جارودیه معتقدند که محمد بن عبدالله بن حسن هنوز زنده است، و برای احقاق حق در آینده قیام خواهد کرد^{۴۴}.

همچنین برخی از آنها اعتقاد دارند محمد بن قاسم معروف به صاحب طالقان نمرده و زنده است، و ناگزیر برای زنده کردن حق و از میان بردن باطل خروج خواهد کرد. وی در روزگار معتصم عباسی در منطقه طالقان قیام کرد، و عبدالله بن طاهر بر او پیروز شد، و او را نزد معتصم روانه کرد، وی او را در سامرا زندانی کرد، و تا سال ۲۱۹ هـ. ق همچنان در زندان باقی بود. سرانجام توانست به وسیله گروهی از شیعه که نگهبانی او را برعهده داشتند از زندان بیرون آید، و پس از آن دیگر اثری از او ظاهر نشد. در برخی روایات است که مسموم شده و مرده است^{۴۵}.

۴۴ - او محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه است، که در سال ۱۴۵ به وسیله عیسی بن موسی هاشمی در مدینه کشته شد، و در این سال نیز برادرش ابراهیم به قتل رسید، و این دو فرزندان عبدالله بن حسن و ازائمه زیدیه می‌باشند.

۴۵ - محمد بن قاسم بن علی بن عمر بن علی بن الحسین(ع)، مادرش صفیه دختر موسی بن عمر بن علی بن الحسین(ع) و کنیه او ابوجعفر است، و مردم لقب صوفی به او داده‌اند، زیرا بیشتر جامه پشمین می‌پوشیده، و به فقه و دانش و زهد معروف بوده است.

و نیز دسته ای از چارودیه معتقدند که یحیی بن عمر بن حسین بن زید بن علی هنوز زنده است و در آینده خروج خواهد کرد. وی را عبدالله بن طاهر دستگیر کرد، و متوکل او را به عمر بن فرج رنجی تسلیم داشت، او با یحیی به درستی سخن گفت و یحیی به همان گونه به او پاسخ داد، عمر بن فرج نزد متوکل از او شکایت کرد، و او یحیی را پس از زدن تازیانه در خانه فتح بن خاقان زندانی ساخت. هنگامی که متوکل او را از زندان رها کرد، یحیی به کوفه رفت و مردم را به رضای آل محمد (ص) دعوت، و با مردم به عدالت و نیکی رفتار کرد، عبدالله بن طاهر عموزاده اش حسین بن اسماعیل را برای جنگ با او برگزید، و سران سپاه خود را با او همراه کرد، و پس از نبرد سختی که میان دو طرف روی داد یحیی کشته شد. این واقعه در سال ۲۸۸ در روزگار المستعین بالله اتفاق افتاد.^{۴۶}

سلیمانیه که پیروان سلیمان بن جریر زیدی می باشند ادعا می کنند که پس از پیامبر خدا (ص) امامت از آن کسی است که مسلمانان او را برگزیده باشند، و در انتخاب او اجماع شرط نیست، و اگر دو فرد شایسته شخصی را به امامت برگزینند او امام خواهد بود، هر چند در میان مسلمانان فرد برتر و زاهدتر از او وجود داشته باشد، و از همین طریق خلافت ابوبکر و عمر را صحیح می شمارند.

به رهبر این فرقه سلیمان بن جریر نسبت داده شده که گفته است خلافت ابوبکر و عمر کار خطایی بوده، و امت با انتخاب این دو تن کسی را که شایسته تر بوده رها کرده است. همچنین وی عثمان را تکفیر می کرده، و می گفته است: «علی (ع) گمراه نگردیده، و هیچ گواهی عادلانه ای نمی تواند برگمراهی او اقامه شود.»

بتریه پیروان حسن بن صالح بن حی^{۴۷} (و اصحاب کثیر التواء) می باشند، و

۴۶ - مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۳۵، و پاورقی همان صفحه مراجعه شود.

۴۷ - حسن بن صالح از بزرگان زیدیّه و دانشمندان آنهاست که در فقه و کلام معروف بوده، و از جمله مؤلفان در توحید و امامت است، کتابی به نام جامع در فقه دارد، وی به سال ۱۶۸ هـ. درگذشته است.

این فرقه به او نسبت داده شده، زیرا وی ملقب به ابتر بوده است. اینان ادعا می‌کنند علی (ع) پس از پیامبر خدا (ص) بهترین مردم و سزاوارترین آنها به امامت بوده لیکن او آن را برای دیگران وا گذاشت، و اگر چنین نمی‌شد، خلافت کسانی که بر او پیشی گرفتند درست نبود. اینان در مورد عثمان و کشتندگان او توقف، و از اظهار نظر خودداری می‌کنند، و علی (ع) را تنها پس از آن که به خلافت با او بیعت شد، امام می‌شناسند.

اما سه فرقه‌ای که اشعری برفرق زیدی افزوده است آنها گروههای مستقلی نیستند بلکه از شاخه‌های فرق سه گانه‌ای می‌باشند که پیش از این آنها را شرح دادیم. زیدیه در اصول اسلام آرای دارند که در بعضی از آنها با امامیه هم‌رأی، و در برخی دیگر دارای اختلاف می‌باشند. ما هنگامی که آرای امامیه را با آرای معتزله و اشاعره مقایسه کنیم ناگزیر به آرای زیدیه اشاره خواهیم کرد.

آنچه را در آغاز این بحث ترجیح دادیم این بود که ثابت نشده است زید رأی مخالف آرای امامیه بویژه در آنچه به مسأله خلافت مربوط می‌شود دارا بوده است؛ و اختلافی که در این مورد و موارد دیگر به زیدیه نسبت داده می‌شود بعد از قیام زیدبن علی و پس از آن که زیدیه از لحاظ سیاسی و اعتقادی به صورت فرقه‌ای مستقل درآمدند پدید آمده است.

به هر حال چنانچه زیدیه را که بنا به ادعای نویسندگان کتب فرق و مذاهب از مبادی شیعه امامیه منحرف شده‌اند جدا کنیم می‌بینیم اکثریت مطلق شیعه پس از امام علی بن الحسین (ع) به امامت امام محمد باقر و فرزندش امام صادق (ع) معتقد شدند و با امامت آنها کسی مخالفت نکرده است، جز برخی افراد که به منظور ایجاد آشفتگی و دگرگون کردن مبادی اهل بیت (ع) خود را در صفوف شیعه جا زدند، مانند خطابیّه و مغیریه و جز آنها؛ و ما بیان کردیم که ائمه (ع) از اینان و از همه پیروان و رهروان آنها بی‌زاری جسته‌اند، و به مسلمانان در باره این گونه نیرنگبازیها و ادعاهای باطل هشدار داده‌اند.

اما پس از وفات امام صادق (ع) به علل بسیاری برخی مخالفتها در صفوف

شیعیان پدید آمد، و از اصول تشیعی که مدلول و مقصود واژه امامیه است انحرافات روی داد. از مهمترین علل مذکور یکی این بود که امام شرعی موسی بن جعفر (ع) از سوی حکمرانان به سختی زیر نظر جاسوسان قرار گرفت، و همین امر آن حضرت را وادار کرد، تا از بسیاری از شیعیان خود را پنهان بدارد، اما هنگامی که امر امامت آن حضرت آشکار و آوازه اش گسترش یافت. حکام برای مبارزه با تشیع راهی برای خود نیافتند جز این که او را دستگیر کنند. امام موسی بن جعفر (ع) بخشی از دوران زندگانی اش را در زندانها گذرانید، و در این زندانها حیات مملو از فضائل و مناقب او پایان یافت.

به این علت و علل دیگر آثار انحراف در میان شیعه پدیدار شد^{۴۸}. ناووسیه پیروان عجلان بن ناووس مدعی شدند که امام صادق (ع) نمرده است، و برای برپاداشتن حق و از میان بردن بدعتها و هوسها در آینده ظهور خواهد کرد. و از او روایت کردند که فرموده است: «اگر دیدید سرم از کوه به طرف شما سرازیر می شود مرگ مرا باور نکنید، چه من رهبر شما دارنده شمشیرم.»

دسته دیگر ادعا کردند پس از امام صادق (ع) فرزندش عبدالله معروف به افطح برادر اسماعیل امام است، و برای تأیید ادعای خود از آن حضرت روایت کرده اند که فرموده است: «امامت در بزرگترین فرزندان امام است.» همچنان که از او حدیث کرده اند که: «امام پس از من کسی است که در جای من می نشیند، و امام را جز امام غسل نمی دهد»، و به گمان آنها عبدالله همه این صفات را دارا بوده است، و افزوده اند که امام صادق (ع) مالی را به یکی از اصحابش سپرد، و به او دستور داد به کسی که آن را از او مطالبه خواهد کرد تحویل دهد، و او را امام بداند، و هیچ کس جز عبدالله آن را مطالبه نکرد.

دسته ای از شیعه با استناد به نصوص مذکور بر امامت عبدالله افطح اعتماد کردند، ما اگر این روایات را صحیح و صدور آنها را از آن حضرت قطعی

۴۸- به کتاب، عقیده الشيعة الامامية در آن جا که از اسباب تعدد فرقه های شیعی سخن

گفته ایم مراجعه کنید.

بدانیم، بی شک مقصود از آنها منحرف کردن ذهن حکام و منصرف ساختن انظار آنها از امام شرعی موسی بن جعفر(ع) بوده است، زیرا آنان بر شناخت امام منصوب پس از امام صادق(ع) حریص بودند. منصور به کارگزار خود در مدینه نامه نوشت، و از او درباره کسی که امام صادق(ع) به امامت او سفارش کرده است جویاشد، و آن حضرت نیات سوء آنها را نسبت به جانشین شرعی خود احساس کرده بود. از این رو در وصیتنامه ای که نوشت چهار نفر را وصی خود قرار داد که از جمله آنها محمد بن سلیمان حاکم مدینه و ابوجعفر منصور، و دیگر ام حمیده مادر امام موسی بن جعفر(ع) بودند، والی مدینه این جریان را به منصورنوشت، و وی گفت: «اما برای کشتن اینها هیچ راهی وجود ندارد.»^{۴۹}

گروه دیگری از شیعه ادعا کردند امامت پس از امام صادق(ع) به فرزندش محمد بن جعفر منتقل شده، و جدش امام باقر(ع) بر امامت او تصریح کرده است، و در این باره روایت کرده اند که آن حضرت به فرزندش امام صادق(ع) فرموده است: هرگاه فرزندی برایت متولد شد، «نام مرا بر او بگذار که او امام پس از توست» و پیروان این دعوت چنان که کتاب الفرق والمذاهب ادعا کرده شمیطیه نام دارند، و پیروان یحیی بن شمیط می باشند.

۳ - اسماعیلیه

گروهی نیز پس از امام صادق(ع) به امامت فرزندش اسماعیل بنا به تصریح پدرش معتقد شده اند. از اینان دسته ای اعتقاد دارند که اسماعیل در زمان حیات پدرش از دنیا رفته، و نص بر امامت او سبب رجوع امامت به فرزندان اوست که نخستین آنها محمد بن اسماعیل است. این قول به فرقه مبارکیه نسبت داده شده، زیرا این فرقه به مبارک غلام اسماعیل منسوب است. دسته دیگر از اینان معتقدند که اسماعیل پس از پدرش همچنان زنده بوده و پدراو به سبب بیماری که از عباسیان

برجان او داشت و انمود کرد که او مرده است، و صورت مجلسی نوشت، و محمد بن سلیمان حاکم مدینه را بر آن گواه گرفت، از اینها دسته‌ای بر امامت محمد بن اسماعیل توقف و بسنده کرده و از او تجاوز نکردند. دسته دیگر از آن حد نیز گذشته و امامت را در آنها به ترتیب هفت به هفت که برخی پنهان و بعضی آشکارند قرار داده‌اند، نخستین آنها محمد بن اسماعیل، سپس فرزندش جعفر مصدق پس از او فرزندش محمد حبیب، و پس از او عبدالله مهدی است که در شمال افریقا ظاهر شد و دولت فاطمی به وسیله فرزندان او به وجود آمد.^{۵۰}

نویسندگان فرق و مذاهب تأکید دارند که هواداران امامت اسماعیل دو دسته‌اند. گروهی از آنها بر این عقیده‌اند که او در زمان حیات پدرش مرده است، و دسته دیگر اعتقاد دارند که او پس از مرگ پدرش زنده بوده، و امامت از امام صادق (ع) به فرزندش اسماعیل منتقل شده است، برخی از نویسندگان متأخر تنها قول نخست را ذکر کرده‌اند با این که گفتار آنها با آنچه در کتب پیشینیان درباره فرق شایع است، و با آنچه در قرن دوم هجری روی داده است مخالف می‌باشد.

روشن است که اسماعیلیه به گروههای متعددی منشعب شده‌اند، و هر گروهی از آنها دارای آرا و اقوال ویژه خود در اصول و فروع دین است، و انحراف برخی از آرای آنها به اندازه‌ای است که آنها را از محدوده اسلام بیرون برده است، از جمله اینها فرقه سبئیه است که معتقدند امامت بر محور هفت به هفت دور می‌زند، مانند روزهای هفته، و آسمانهای هفتگانه و هفت زمین و افلاک هفتگانه. نخستین امامان هفتگانه به علی (ع) آغاز و به اسماعیل بن جعفر پایان می‌یابد؛ دومین امامان هفتگانه به محمد بن اسماعیل آغاز می‌گردد، و اینان امامانی هستند که پنهانند، و در شهرها مخفیانه گردش می‌کنند، و داعیانی را به طور آشکارا معین می‌سازند، زیرا زمین هیچ گاه از امامی که زنده و قائم است خالی نیست، یا ظاهر و مکشوف است، و یا باطن و مستور، امام هفتم شرایع ائمه

پیشین خود را منسوخ می‌کند.^{۵۱}

این مذهب در عراق به هنگامی که مرکز تشیع بود پدید آمد، لیکن در آغاز رواجی نیافت. بلکه آنها از سوی خود شیعیان با مبارزه‌ای آشتی ناپذیر روبرو شدند که بر ضد آنها و همه کسانی که از تشیع صحیح اهل بیت (ع) منحرف می‌شدند ادامه داشت، از این رو داعیان آنها به سرزمین فارس و خراسان و کشورهای دیگر انتقال یافتند، و در نتیجه تحت تأثیر عقاید و فلسفه مردم این کشورها قرار گرفتند، و برخی از آنها از اندیشه‌های خود منحرف شدند.

بر اثر ارتباط داعیان این مذهب با ارباب ادیانی که در مناطق مذکور زندگی می‌کردند در آنها انحراف دینی پدید آمد. از ویژگیهای پیروان این مذهب پنهان داشتن عقاید خویش است؛ چه همگی آنها با صرف نظر از اختلافاتی که در اصول و فروع میان خود دارند و حتی میانه‌روهای آنها، در این صفت مشترکند. اینان در پاکستان پراکنده‌اند، و به «بهره» معروفند، و با این که در مقایسه با فرقه‌های دیگر اسماعیلی از اعتدال برخوردار می‌باشند عقاید خود را از همه مسلمانان پنهان می‌دارند.^{۵۲}

از دیگر گروه‌های اسماعیلی فرقه معروف به قرامطه است. اینان ادعا می‌کنند اسماعیل در زمان حیات پدرش امام صادق (ع) در گذشته و او پیش از مرگش بر امامت فرزندش محمد بن اسماعیل تصریح کرده است. از این رو محمد پس از وی امام می‌باشد. پیروان این دعوت مبارکته نامیده شده‌اند، زیرا به مردی مبارک نام که غلام اسماعیل بوده است منسوب می‌باشند، و نیز به سبب نسبت آنها به حمدان بن اشعث ملقب به قرمط^{۵۳} که در سال ۲۶۴ هـ. ق خروج کرد، به

۵۱ - الملل والتحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۳۳۲.

۵۲ - المذاهب الاسلامیه، شیخ محمد ابوزهره، ص ۹۰ و ۹۱.

۵۳ - الفصول المختاره من العیون والمحاسن، شیخ مفید، ص ۹۹.

چنان که برخی از فرقه‌های اسماعیلیان ادعا می‌کنند محمد بن اسماعیل نخستین امام مستور می‌باشد. وی از عمویش امام موسی بن جعفر (ع) اجازه خواست تا در عراق قیام کند. امام (ع) ضمن

آنها قرامطه گفته می‌شود. در برخی روایات آمده است که چون او سرخ رنگ بوده به قرمط ملقب شده، و قرمط به معنای آجراست، که در زبان رومیان به آن (لرمت) گفته می‌شد، و پس از معرّب شدن به آن قرمط گفته‌اند.

در برخی کتب ملل و نحل آمده است که بنیانگذار مذهب قرامطه عبدالله بن میمون قدّاح است. او یهودی تبار و از فرزندان شلملع ساکن یکی از شهرهای شام به نام «سلمیه» یا «بلیدیا» از توابع حمص بوده است، وی از احبار یهود بوده که فلسفه را آموخته، و به بسیاری از مذاهب ملل آگاهی داشته است. سپس عبدالله قدّاح عهده‌دار خدمت اسماعیلیان شد، و کید و مکر خود را نسبت به اسلام پنهان می‌داشت، و در زیر پوشش تشیع خود را در صفوف شیعیان جا زد تا سموم خود را میان آنها پخش کند. در نتیجه گروهی از نادانان وساده‌دلان را با شیوه‌ها و نیرنگهای خاص خود فریب داد. هنگامی که با قرمط دیدار کرد، هر دو بر یک خط مشی اتفاق کردند. عبدالله قدّاح کوفه را مقر خود قرار داد، و قرمط که ملقب به (بقا) بود روی به سوی بغداد نهاد.

برخی از تاریخ‌نگاران ادعا می‌کنند عبیدالله که دولت عبیدیّه معروف به دولت فاطمی به او منسوب می‌باشد از اولاد میمون قدّاح بوده، و گفته شده نامش سعید بن حسن بن احمد بن محمد بن عبدالله بن میمون قدّاح است. او به طور ناشناس به مصر و از آن جا به مغرب رفت، و مدعی شد نسب علوی فاطمی دارد، و خود را عبیدالله نامید، و لقب مهدی یافت. تأسیس دولت عبیدیان که همان دولت فاطمیان است به وسیله او انجام گرفته و چون درباره نسب آنها سخن بسیار گفته شده، صحت انتساب آنها به علویان مورد شگ و تردید است.

دادن اجازه سه کیسه محتوی چهارصد و پنجاه دینار به او داد، و اضافه بر اینها هزار و پانصد درهم به او بخشید، و چون وی بر هارون الرشید وارد شد به او گفت: «در روی زمین دو خلیفه است یکی تو و دیگری موسی بن جعفر» رشید یک صد هزار درهم به تلافی این سخن چینی به او داد و هنگامی که آنها را گرفت و وارد خانه اش شد، شب هنگام عارضه‌ای به او دست داد و مرد. الملل والتحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۷۹.

باری در آن هنگام که کار اسماعیلیان بالا گرفت و دولت آنان در مغرب تأسیس و به مصر کشیده شد، والمعزّ لدین الله فاطمی پس از استیلای سردار او جوهر بر این سرزمین، آن را پایتخت خود قرار داد، طبق آنچه در کتاب کشف اسرارالباطنیه و اخبار القرامطه آمده است، القادر بالله خلیفه عبّاسی همه دانشمندان را که از جمله آنها قاضی ابومحمّد بن اکنانی بود گرد آورد، و آنان شناسنامه‌ای برای فاطمیان ترتیب دادند که در آن نسب آنها به میمون قدّاح منتهی می شد، و گروهی از دانشمندان آن را امضا کردند، که از جمله آنها ابوحامد اسفراینی، ابوعبدالله صیمری، ابوالحسین قدوری، ابوالفضل نسوی، شریف مرتضی و شریف رضی بودند.

در حواشی کتاب نامبرده ذکر شده که المعزّ عبیدی (بنابر قول مؤلف کتاب مذکور) هنگامی که به وسیله سردار خود جوهر بر مصر چیره شد، گروهی از بزرگان نزد او گرد آمدند، یکی از آنها به او گفت: «سرور ما به چه کسی انتساب دارد؟» المعزّ به او پاسخ داد: «مجلسی تشکیل خواهیم داد و شما را در آن گرد می آوریم، تا نسب خودمان را برای شما بیان کنیم». پس از آن هنگامی که المعزّ در کاخ خود مستقر شد، مردم را به یک گردهمایی عمومی فرا خواند، و در کنار آنها نشست. سپس گفت: «آیا کسی از بزرگان شما باقی مانده است؟» پاسخ دادند: «آدم معتبری باقی نمانده است»، در این هنگام نیمی از شمشیرش را از غلاف بیرون کشید و گفت: «این نسب من است»، سپس دینار زیادی میان آنها پخش کرد، و گفت: این حسب من است، همه حاضران یک زبان گفتند: سمعنا و اطعنا (شنیدیم و فرمانبرداریم)^{۵۴}.

این روایت بر فرض صحّت دلالت ندارد بر این که انتساب آنها به اهل بیت (ع) صرف ادّعا بوده و واقعیت نداشته است، بلکه گویای این است که

۵۴ - کشف اسرارالباطنیه پیوست التبصیر فی الدین، ص ۱۹۸ و ۱۹۹، در کتاب مذکور آمده است

که عبیدالله، نخستین فرزند میمون قدّاح، پس از آن که به وسیله ابوعبدالله شیعی بر مغرب چیره شد ملقب به مهدی گردید، و سلطنت آنها از آن جا به مصر کشیده شد.

المعزّلین الله بخوبی می دانسته که قدرت و سلطنت بر پایهٔ حسب و نسب نیست، و مردم جز در برابر دو چیز که عبارت از قدرت و مال است سر فرود نمی آورند، و تخت سلطنت امویان و عباسیان بر این دو پایه برپا و استوار شد. بنابراین پاسخ او بدرستی روشنگر اوضاعی است که مردم به آن عادت کرده و از صدها سال پیش به آن خو گرفته بودند. آیا نسب عالی می توانست او را از شمشیر و مال بی نیاز کند، در حالی که همهٔ پادشاهان و حکمرانان پیش از او، برای فرمانبردار کردن مردم در برابر خود، و تحکیم پایه های حکومت خویش سلاحی برنده تر از این دو نیافته بودند؟

بیشتر تاریخ نگاران تأکید دارند که فاطمیان به عبیدالله بن محمد ملقب به مهدی فرزند محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) منسوبند، و کسی که کارها را برای آنها در مغرب روبراه و پا برجا کرد، و مردم را به مذهب اسماعیلیها فرا خواند ابو عبدالله شیعی بود، که پس از آن که بنابر مذهب امامیه دوازده امامی بود، طریقهٔ اسماعیلیان را برگزید.

لیکن مصطفی غالب در کتاب خود به نام تاریخ الدعوة الاسماعیلیّة معتقد است کسی که بر کشور مغرب چیره شد و دولتی در آن تشکیل داد، امام محمد مهدی است. این حکومت از او به فرزندش القائم بامر الله، و از او به فرزندش امام منصور پدر المعزّلین الله منتقل شد که وی بر مصر استیلا یافت، و حکومت او در این سرزمین مستقر گردید، در این کتاب از مقریزی نقل شده است، پس از آن که دولت عباسیان رو به ضعف و سقوط نهاد، و در معرض انقراض و از هم پاشیدگی قرار گرفت، و از مقاومت در برابر فاطمیان که کشورهای مغرب، مصر، شام، مکه و مدینه و یمن را به تصرف خود درآورده بودند ناتوان گردید، به خدشه در نسب آنها متوسّل شد تا صحیفه آنها را سیاه و آنان را مبعوض مردم گرداند، قاضیانی که در بغداد بر مخدوش بودن نسب آنها گواهی دادند همگی از سرسخت ترین دشمنان فاطمیان، و از مخلص ترین شیعیان عباسیان بودند، و به آزادی و پاکی و صداقت شناخته نشده، بلکه به نفرت و کینه و دشمنی با خاندان

علی بن ابی طالب (ع) مشهور بودند.

همچنین ابن اثیر صحت انتساب آنان را به فاطمیان تأیید کرده، گفته است: «ای کاش می دانستم چه چیزی ابوعبدالله شیعی و یارانش را که برای اظهار این دعوت قیام کردند و ادار ساخت، تا حکومت را از دست خود خارج ساخته، به یهودیزاده‌ای تسلیم کنند؟» ابن اثیر ادامه داده می‌گوید: «آیا کسی که معتقد به دینی است که به سبب آن مأجور خواهد بود، این کار را به خود اجازه می دهد؟» بی گمان نامه معتضد عباسی به کارگزارانش دلیلی کافی بر صحت نسب فاطمیان است^{۵۵}.

عبدالرحمان بن خلدون در مقدمه خود می‌گوید: «از جمله اخبار یاوه‌ای که بسیاری از تاریخ نگاران درباره عبیدیان یعنی خلفای شیعه در قاهره و قیروان به آنها پای بند شده‌اند، این است که پیوند آنان را با اهل بیت (ع) نفی کرده و انتساب آنها را به اسماعیل بن امام جعفر صادق (ع) نادرست شمرده‌اند و در این باره به روایاتی استناد جسته‌اند که برای تقرّب به خلفای بنی عباس برای ساده‌دلان و ناآگاهان ساخته و پرداخته شده است». او برای اثبات صحت نسب آنها دلایلی ذکر کرده و سرانجام می‌گوید: «بزرگان و دانشمندانی که در روزگار القادر خلیفه عباسی نفی انتساب آنها را به اهل بیت (ع) به ثبت رسانیدند، در این حکم خود تنها بر شنیده‌های خویش از مردم هوادار بنی عباس تکیه کردند.^{۵۶} ابوالفداء در تاریخ خود از اختلافی که در نسب آنهاست یاد کرده، و انتساب آنان را به علویان بیشتر به صحت مقرون دانسته است و با این آیات شریف رضی که بر پیوند آنها به اهل بیت تأکید دارد قول مذکور را تأیید کرده است.

مَا مَقَامِي عَلَى الْهَوَانِ وَعِنْدِي مَقُولٌ صَارِمٌ وَأَنْفٌ حَمِيٌّ^{۵۷}

۵۵ - تاریخ الدعوة الاسماعيلية، مصطفی غالب، چاپ دارالبيقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر، دمشق.

۵۶ - مقدمه ابن خلدون، ص ۲۱.

۵۷ - جایگاه من بر خواری و ذلت نیست، در حالی که نزد من - زبانی برنده و شرفی والا است.

أَلْبَسَ الدُّلَّ فِي دِيَارِ الْأَعَادِي وَبِمِصْرَ الْخَلِيفَةَ الْعَلَوِيَّ ۵۸
 مَنْ أَبُوهُ أَبِي وَمَوْلَاهُ مَوْلَايَ إِذَا ضَامَنِي الْبَعِيدُ الْقَصِيَّ ۵۹
 لَفَّ عِرْقِي بِعِرْقِهِ سَيِّدَنَا سِ جَمِيعًا مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ ۶۰

این اشعار سید رضی صریح است بر این که او در صحت نسب خلفای فاطمی هیچ‌گونه شک و تردید نداشته است، و اگر بنا بر آنچه ابن خلدون و دیگران نوشته اند درست باشد که وی صورت مجلسی را که در آن گروهی از دانشمندان به عدم انتساب آنها به فاطمیان فتوا داده اند امضا کرده، ناگزیر این کار را از بیم القادر عباسی انجام داده است. علاوه بر این ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه آورده که وی از امضای آن امتناع ورزیده، و القادر از او به پدرش شکوه کرده، و پس از گفتگویی که میان آنها جریان یافته، به پدرش گفته است: «من از جاسوسان فاطمیان بیمناکم»، پدرش به او پاسخ داده است: «تواز کسی که میان تو و او این همه فاصله زیاد است بیم داری، ولی از کسی که تو و او در یک شهر بسر می برید ترسی نداری؟!».

به هر حال شک نیست کسانی که این شبهات را پیرامون نسبت آنها به فاطمیان به وجود آورده اند حکمرانان عباسی بوده اند که پس از آن که از مقاومت در برابر آنها ناتوان شدند، و داعیان آنها در سراسر ممالک اسلامی پراکنده و دست به کار گشتند، و سخنوران بر بالای منبرها در بغداد پایتخت عباسیان و دیگر جاها برای آنها دعا می کردند، برای مبارزه با آنها چاره ای جز توسل به این شیوه ناپسند نیافتند، که آنها را به میمون قداح نسبت دهند. برخی از یاران آنها در این راه زیاده روی کرده مدعی شدند مهدی نخستین پادشاه آنان نامش سعید بوده، زیرا حسین بن محمد بن احمد بن عبدالله قداح در شهری به نام (سلمیه) وارد شد و

۵۸- آیا در سرزمین دشمنان جامه خواری بپوشم- درحالی که در مصر خلیفه علوی است.

۵۹- کسی که پدرش پدر من و آقایش آقای من است- هرگاه بیگانه دور بر من ستم کند.

۶۰- ریشه من به ریشه او پیوند خورده، و سرور- همگی مردم محمد و علی است (ص).

المختصر فی اخبار البشر، ابوالفدا، چاپ بیروت، ج ۳، ص ۸۱.

در حضور او گفتگو از زنان به میان آمد. حاضران برایش از زنی که شوهری یهودی داشته و مرده بود توصیف کردند و حسین او را به همسری خود در آورد، این زن از شوهر یهودی خود فرزندی داشت که نامش سعید بود، و حسین او را دوست می داشت، وی تا هنگامی که مرد دارای فرزندی نشد، از این روبه سرپرستی سعید همت گماشت، و اسرار دعوت باطنیان را به او آموخت و اموال زیادی به او بخشید، و داعیان برای سعید به دعوت پرداختند، وی با عبدالله شیعی که کارها را در مغرب برای او روبراه کرد ارتباط یافت، و به عبیدالله مهدی نامیده شد، و بر سرزمین مغرب و اطراف آن استیلا پیدا کرد.

از جمله کسانی که دعوت برای مذهب قرامطه راعهده دار شدند ابوسعید جنابی است. وی پادشاه بحرین و یمامه و احساء بود و در این مناطق مدعی شد که او مهدی قائم بدین الله است. وی به سال ۳۱۷ هـ در موسم حج وارد مکه مکرمه شد، و حاجیان را کشتار، و حجرالاسود را به احساء منتقل کرد، اشعار زیر را به او نسبت داده اند:

وَلَوْ كَانَ هَذَا الْبَيْتُ لِدَهُ رَبَّنَا لَصَبَّ عَلَيْنَا النَّارُ مِنْ فَوْقِنَا صَبًّا^{۶۱}
 لِأَنَا حَجَّجْنَا حَجَّةَ جَاهِلِيَّةٍ مُجَلَّلَةٌ لَمْ تُبْقِ شَرْفًا وَلَا عَرَبًا^{۶۲}
 وَإِنَّا تَرَكْنَا بَيْنَ زَمْرِمٍ وَالصَّفَا جَنَائِرَ لَا تُبْقِي سِوَى رَبِّهَا رَبًّا^{۶۳}

وی سیزده هزار تن از حاجیان را کشت.

از جمله قرامطه حسن بن مهران معروف به مقنع است. او دانشمند و فیلسوف بود، و در ماوراءالنهر خروج کرد و با طلسم ماهی ساخت که در سال چهل شب طلوع می کرد.

و نیز از قرامطه علی بن فضل جدثی است که از تیره بنی جدث، و اصل او

۶۱ - اگر این خانه از خداوند پروردگار ما بود. هر آینه از بالای سرما آتش سختی بر ما فرو

می ریخت.

۶۲ - چه ما حجتی جاهلی و بزرگ به جا آوردیم. که شرق و غربی باقی نگذاشت.

۶۳ - و ما میان زمزم و صفا جنازه هایی را - رها کردیم که جز خدای آنها خدایی باقی نمی گذارد.

ازجیشان یکی از روستاهای یمن، و شیعه اثنی عشری بود. او برای ادای حج حرکت کرد، و پس از زیارت مرقد پیامبر اکرم (ص) برای زیارت مرقد امام حسین (ع) رهسپار کربلا شد و چون بدان جا رسید، بر تربت سیدالشهدا بسیار گریست، در این جا با میمون قدّاح و فرزندش عبیدالله برخورد کرد، اینان با انواع نیرنگها و اقسام خدعه‌هایی که در چنته خود داشتند او را فریب دادند و وی به آنها اعتماد کرد. سرانجام قدّاح او را به یمن فرستاد، تا برای فرزندش عبیدالله تبلیغ کند. این رویداد در اواخر قرن سوم هجری اتفاق افتاد. وی پس از آن که بر بعضی از قسمتهای یمن استیلا یافت اعلام استقلال کرد، و میمون قدّاح و فرزندش عبیدالله را رها ساخت، و همگی محرمات را مباح، و جمیع آنچه را که خداوند در کتاب خود و بر زبان پیامبرش (ص) واجب فرموده حلال شمرد، و برای خود مدعی پیامبری شد، و قیامت و زنده شدن پس از مرگ و بهشت و دوزخ را انکار کرد. یکی از شاعران آنها عقیده علی بن فضل را ضمن ابیات زیر توصیف کرده است:

لِكُلِّ نَبِيٍّ مَضَى شِرْعَةً - وَهَذِي شَرَايِعُ هَذَا النَّبِيِّ ٦٤
 فَقَدْ حَظَّ عَنَّا فُرُوضَ الصَّلَاةِ - وَحَظَّ الصِّيَامَ وَلَمْ يُتْعَبْ ٦٥
 إِذَا النَّاسُ صَلُّوا فَلَا تَنْهَضِي - وَصَامُوا النَّهَارَ كُلِّي وَأَشْرِبِي ٦٦
 وَلَا تَطْلُبِي السَّعَى عِنْدَ الصَّفَا - وَلَا زُورَةَ الْقَبْرِ فِي يَثْرِبِ ٦٧
 وَلَا تَمْنَعِي نَفْسِكَ الْمُعْرِسِينَ - مِّنَ الْأَقْرَبِينَ وَمِنَ اجْنَبِي ٦٨
 فَكَيْفَ تَجْلِسِينَ لِهَذَا الْغَرِيبِ - وَصِرْتِ مُحَرَّمَةً لِأَلَابِ ٦٩

٦٤- برای هر پیامبری شریعتی بوده است- و اینهاست شرایع این پیامبر.

٦٥- واجبات نماز را از دوش ما فرود آورد- و روزه را نیز از ما ساقط ساخت، و ما را خسته نکرد.

٦٦- هرگاه مردم نماز بگزارند تو برنخیز- و چون روزها را روزه بدارند تو بخور و بیاشام.

٦٧- سعی را در صفا خواهان مباش- و نیز زیارت قبر (پیامبر ص) را در یثرب.

٦٨- خود را از جفت جویان منع مکن- چه از نزدیکان باشند و چه از بیگانه.

٦٩- چگونه ممکن است برای بیگانه حلال باشی- و برای پدر حرام گردیده باشی.

أَلَيْسَ الْغِرَاسُ لِمَنْ رَبَّهُ وَرَوَاهُ فِي الزَّمَنِ الْمُجْدِبِ ۷۰
وَمَا الْخَمْرُ إِلَّا كَمَاءِ السَّمَاءِ حَلَالٌ تَقَدَّسَتْ مِنْ مَذْهَبِ ۷۱

این اشعار، اصولی را که قرامطه در دعوت خود بدان متکی بوده اند نشان می دهد؛ و اگر آنچه در این ابیات درباره آنها گفته شده درست باشد، بسیار بجاست آنان را عناصر بیگانه ای از اسلام بدانیم که در آغاز کار خود به قصد ویرانگری و جدا کردن مردم از دین خویش خود را در صفوف مسلمانان جا داده بودند.

باری سران قرامطه بر بیشتر قسمت های یمن استیلا یافتند، و از آن جا به سرزمین های دیگر روانه شدند، و سایه شوم آنها از یمن تنها در نیمه دوم قرن پنجم (هـ) برکنده شد. لیکن برخی از قبایل همچنان بر مذهب اسماعیلی باقی ماندند، از جمله آنها قبیله یام است که با اسماعیلیان موجود در هند و پاکستان که به (بهره) معروفند اتحاد عقیدتی دارند، و اینان نسبت به دیگر گروه های اسماعیلی تا اندازه ای میانه روی می باشند ۷۲.

تاریخ نگاران و نویسندگان کتب فرق و مذاهب در تعیین زمانی که آیین قرامطه ظهور کرده و اشخاصی که به آن دعوت کرده اند گفتاری درهم و ناهماهنگ دارند. شهرستانی ظهور میمون قداح را در کوفه، و آغاز دعوت وی را در سال ۱۷۶هـ. می داند. او بر این عقیده بوده که واجبات دینی رموز و اشاراتی است، و دستور داد به غائب ناپیدا متوسل شوند و همه لذات و منکرات را مباح کرد، و امثال اینها که به او نسبت داده اند، در حالی که از کتاب کشف اسرار

۷۰- آیا نهال درخت از آن پرورش دهنده آن نیست- از آن کسی که آن را در زمان خشکسالی سیراب کرده است.

۷۱- شراب جز این نیست که مانند آب آسمان- حلال است، و توای خمر از اصل و ریشه مقدسی.

۷۲- کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطه، محمد بن مالک یمانی، متوفای قرن پنجم هجری؛ الفرق، شهرستانی، ص ۳۳۳ و صفحات بعد، التصبیر فی الدین، ص ۱۲۳ و صفحات بعد و بیشتر آنچه ما در این جا از فرق اسماعیلیه آورده ایم از کتاب کشف اسرار الباطنیة نوشته فقیه یمانی خلاصه کرده ایم.

الباطنیّه والقرامطه، نوشته محمد بن مالک یمانی، یکی از فقیهان سنی متوقفاً در نیمه قرن پنجم هجری بر می آید که عبدالله بن میمون قدّاح با قرمط یعنی حمدان بن اشعث که در سال ۲۶۴ خروج کرد دیدار کرد، و هر دو بر یک برنامه و یک مذهب اتفاق کردند و هر کدام از آنها به سمتی رهسپار شدند، و مردم را به مذهب مورد توافق خود دعوت کردند.

در تاریخ ابوالفداء آمده است: «ظهور قرامطه در حومه شهر کوفه آغاز شد. نخستین بزرگ آنها فرج بن عثمان نام داشت، و مدعی بود او دارای کتابی است که از سوی خداوند بر او نازل شده است^{۷۳}. در اخباری که ابوالفدا از آنها نقل کرده به میمون قدّاح و فرزندش عبیدالله اشاره ای نکرده است.»

من نمی خواهم اخبار قرامطه را پیگیری کنم، و بررسی حقیقت احوال آنها مورد نظر من نیست. لیکن آنچه از نوشته های برخی از نویسندگان فرق مذهبی جلب نظر می کند این است که آنان می کوشند این گروه را به شیعه بچسبانند، از این رو عبدالله بن میمون قدّاح و پدرش را از قهرمانان این دعوت قرار می دهند، در حالی که عبدالله بن میمون با امام باقر و صادق (ع) همزمان بوده، و از آنها حدیث نقل کرده، و از ثقات محدثان به شمار آمده، و او را کتابهایی است که از جمله آنها کتاب مبعث التبی (ص) و کتاب فی صفة الجتة و التار است. شیخ طوسی در کتاب فهرست اسماء المصنفین نام او را ذکر کرده، همچنین نجاشی و کشتی هر کدام از او یاد کرده اند، و نیز در منهج المقال تالیف میرزا محمد آمده است که: «ابوجعفر امام محمد بن علی باقر (ع) به ابن میمون فرمود: شما درمگه چند تن هستید؟ عرض کرد ما چهار نفر هستیم، امام (ع) فرمود: شما نور خدا در تاریکیهای زمین می باشید.»

در برخی از کتب رجال آمده است که وی در وجوب قیام امام به شمشیر با زبیده هم عقیده بوده، لیکن این امر از او به ثبوت نرسیده است و بیشتر نویسندگان

کتب رجال او را به وثوق و استقامت در دین و عقیده توصیف کرده‌اند^{۷۴}. از این رو روشن می‌گردد که عبدالله بن میمون قدّاح و نیز پدرش میمون از شیعیان اهل بیت (ع) و راویان احادیث آنها بوده‌اند؛ و درباره عبدالله چیزی که گویای طعن و قدح او، و اشاره به اوصافی داشته باشد که شهرستانی و فقیه یمانی محمد بن مالک در کتاب خود به نام اسرار الباطنیه و اخبار القرامطه ذکر کرده‌اند در کتب شیعه نیامده است. علاوه بر این عصری را که شهرستانی مدعی است عبدالله قدّاح با تفکر قرامطه در آن ظهور کرده، با زمانی که مؤلف اسرار الباطنیه ظهور او را در آن ذکر کرده یکی نیست، چه اولی گفته است عبدالله با همین تفکر در سال ۱۷۶ ظاهر شده، در حالی که دومی ذکر کرده که قرمط در سال ۲۷۴ با میمون قدّاح و فرزندش عبدالله دیدار کرده است، و این هر دو قول با آنچه مورد اتفاق نویسندگان کتب رجال شیعه امامیه است اختلاف دارد، چه آنها اتفاق دارند که عبدالله و پدرش در روزگار امام باقر و امام صادق (ع) می‌زیسته‌اند، و این امر مسلمی است که امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ وفات کرده، همان گونه که در تاریخ ابوالفداء و دیگران ذکر شده است. همچنین امام باقر (ع) در سال ۱۱۱ وفات فرموده، و برخی در سالهای پس از آن نوشته‌اند. بنابراین دورانی که عبدالله قدّاح و پدرش در آن زندگی می‌کرده‌اند با عصری که شهرستانی ادعا کرده و با زمانی که قرامطه در آن ظهور کرده‌اند توافق ندارد. بی‌گمان هر کس تاریخ را بررسی کند می‌بیند در آن بقدری حقایق تحریف شده، و دروغ و تهمت بر آن بسته‌اند، که درباره بیشتر نوشته‌ها و گردآمده‌های آن دچار شک و تردید می‌شود، بویژه نسبت به آنچه تاریخ نگاران درباره شیعه و فرقه‌ها و رجال آن نوشته و گرد آورده‌اند.

نویسندگان کتب ملل و نحل قدیم و جدید برای ایجاد آشفتگی و مسخ آثار و مبادی تشیع فرقه‌های دیگری را نقل و در حساب شیعه ثبت کرده‌اند، مانند ناووسیّه، شمطیه، زراریه، هشامیه و حسینیّه پیروان حسین بن ابومنصور که

۷۴- منهج المقال، میرزا محمد، ص ۲۱۲، وکشی، ص ۱۶۰. از او جز این روایت که امام باقر (ع) به

او فرموده است: شما نور خداوند در تاریکیهای زمین هستید، چیز دیگری نقل نکرده است.

برحسب ادعای نویسندگان کتب فرق و مذاهب مدعی بوده‌اند ابو جعفر امام باقر (ع) ابومنصور را وصی خود قرار داده است. دیگر واقفیه که بر امام موسی بن جعفر (ع) توقف کرده، امامت را بر او ختم دانستند، و یونس بن عبدالرحمان آنها را مبطوره لقب داده بود؛ دیگر بشریه پیروان محمد بن بشیر که مدعی شد امام موسی بن جعفر (ع) از انظار غائب شده، و آن حضرت در دوران غیبت خود وی را جانشین خویش قرار داده است. چنان که در رجال کشی آمده او یکی از کسانی است که به اهل بیت (ع) دروغ بسته است؛ همچنین دیگر فرقه‌هایی که مؤلفان آنها را از فرق شیعه شمرده‌اند. اینان طریقه و مذهب خاصی که آنها را از دیگر مسلمانان جدا سازد دارا نبوده‌اند.

اختلافی که در تعیین امام شرعی به اینان نسبت داده شده منشأ آن سختگیری و بد رفتاری حکمرانان نسبت به ائمه (ع) بوده است که پیوسته آنها را مورد پیگرد و تعقیب قرار می‌داده‌اند، و این امر باعث می‌شده که آنان خود را پنهان بدارند، و دعوت خود را درخفا انجام دهند. در نتیجه برخی از شیعیان در باره آنها دچار حیرت و سرگردانی می‌شده به امام غیر شرعی مراجعه می‌کردند. اما وقتی اوضاع روشن و امام معصوم شهرت می‌یافت به او رجوع می‌کردند. به همین گونه برخی از نیرنگبازان و مزدوران حکام که خود را در صفوف شیعیان جا زده بودند، و شگ و تردید را نسبت به ائمه (ع) رواج می‌دادند، از خودداری امام در اعلام امامت خویش و پوشیده داشتن آن سوء استفاده کرده، برای فریب ساده‌دلان و زودباوران دروغها و دسیسه‌های خود را شایع می‌کردند. علاوه بر این فرقه‌هایی که وجود آنها را ادعا می‌کنند در تاریخ اثری از آنها به ظهور نرسیده، و آنچه به این فرقه‌ها نسبت داده شده، بر فرض صحت وجود آنها اندیشه‌های زودگذری بوده که از حدّ داعیان و پدید آورندگان و پخش کنندگان آنها تجاوز نکرده است، و آنچه در کتاب الفصول المختاره من العیون والمحاسن تألیف شیخ مفید آمده مؤید این مطلب است. او می‌گوید: «فرقه‌هایی که به شیعه نسبت داده می‌شوند در قرن چهارم هجری و نیز در این قرن به هیچ وجه وجود نداشته و ندارند،

جز فرقه امامیه که معتقد به امامت محمد بن حسن (ع) امام دوازدهم می‌باشد، و دانشمندان، فقیهان، متکلمان، عابدان، صالحان، ادیبان و شاعران همه از این طایفه‌اند. اینان چهره تابناک شیعه‌اند که در مذهب بر آنها تکیه می‌شود، و جز امامیه، از این فرقه‌های موهوم در این روزگار احدی وجود ندارد، و تنها پاره‌ای داستانها و اخبار دروغ که وجود آنها را اثبات نمی‌کند از آنها باقی مانده است.»

این گفتار مفید که رحمت خدا بر او باد همچنان که بر عدم وجود این فرقه‌ها در قرن چهارم هجری دلالت دارد، گویای این نیز هست که وی در اصل وجود این گروهها که مورد ادعای نویسندگان کتب فرق و مذاهب اسلامی است شک و تردید داشته است، با این که روزگاری که مفید در آن می‌زیسته، از دورانی که این نویسندگان وجود آنها را در آن ادعا می‌کنند فاصله چندانی نداشته است، و بعید به نظر می‌رسد که فرقه‌ای با ویژگیها و مشخصات خود وجود داشته باشد، و باچنان سرعتی آثار آن از میان برود که حتی بر پژوهشگرانی امثال شیخ مفید وضع آن پوشیده بماند؛ بویژه این که فرقه‌هایی از این نوع در هر زمان که وجود پیدا کنند، برای خود یاورانی خواهند یافت که اسباب بقا و انتشار آنها را فراهم می‌کنند، و حکمرانان همواره از هر چیزی که مایه پریشانی کار شیعه و پراکندگی آنها از گرد امامان شرعی اهل بیت بوده استقبال کرده به آن خوشامد گفته‌اند، و تاریخ در این مورد پراز شواهد است.

ما انکار نمی‌کنیم که تمامی شیعیان درایمان و اندیشه‌های خود بر یک روش نبوده‌اند و اوضاع و شرایطی که بر آنها احاطه داشته، گهگاه آنان را دچار حیرت و تردید می‌ساخته، و وادار می‌کرده است که به امام غیر شرعی رجوع کنند، لیکن خیلی زود حقایق برای آنها آشکار، و پس از جستجو و آزمایش، واقع امر بر آنها مکشوف می‌گردیده است، و دشمنان شیعه از این نوع تردید و ابهامی که برای برخی از شیعیان پیش آمده است بهره‌برداری کرده، دهها فرقه‌ای را که در پاره‌ای از آرای خود از محدوده اصول و فروع اسلام پا فراتر نهاده‌اند، به آنها نسبت داده، و وزر و وبال اعمال آنها را از نخستین روز پیدایش آنها بردوش شیعه گذارده‌اند.

گزاره نیست اگر بگویم هر کس تاریخ فرقه‌ها و آرا و معتقداتی را که به شیعه نسبت داده شده است مورد بررسی قرار دهد شگ نمی‌کند که دستهای نیرومندی که تاریخ را در جهت مصالح خویش حرکت می‌داده‌اند، و در مبارزه با تشیع از طریق آشفته کردن و دگرگون ساختن آثار آن می‌کوشیده‌اند این اندیشه‌ها را به دسته‌ای از شیعیان نسبت داده‌اند، زیرا حکمرانان اموی و عباسی معتقد بودند که خلافت از نظر شیعه به این معناست که همه حکومت‌هایی که اصل وصایت علی (ع) را نپذیرفته‌اند فاقد مشروعیت می‌باشند. از این رو به شیوه‌های گوناگون با این اصل مبارزه می‌کرده‌اند.

در نتیجه اینان توانستند شخصی را بر تاریخ تحمیل کنند که نامش عبدالله بن سباست، وی به اسلام تظاهر کرد و یهودیت خود را که در اعماق جاننش ریشه داشت پنهان ساخت، تا بتواند در تعالیم اسلام خلل وارد کند، و نیرنگ‌هایش را در آن به کاربرد. از این رو فرقه‌ای را به رهبری خویش بنیان نهاد، تا عثمان را به قتل برساند و اندیشه وصایت علی (ع) را که امامیه بدان معتقدند اختراع کرد، و سرانجام برای علی (ع) مدعی الوهیت شد. او نقطه اتکای همه خرابکاران و کسانی بوده که پس از او آمده و خواسته‌اند کاخ رفیع اسلام را ویران کنند. به ادعای آنها همه آنانی که بر ضد نظام اسلامی که قرآن و پیامبر (ص) آن را آورده قیام کرده‌اند از تعالیم او بهره گرفته‌اند، با این که پژوهشگری غرض مدارکی که برای اثبات وجود چنین شخصی در تاریخ کافی باشد به هیچ وجه نمی‌یابد، لیکن تاریخ نگاران گذشته و نویسندگان معاصر چنان که از کتابهای آنها بر می‌آید در وجود این شخصیت ساختگی شگ نکرده‌اند، و همه کسانی که در زمینه تاریخ فرقه‌های اسلامی قلم‌فرسایی کرده، و از تشیع سخن گفته‌اند مدعی شده‌اند که اندیشه وصایت علی (ع) از ساخته‌های عبدالله بن سباست، همچنان که به تصور آنها رجعت و سوسیالیسمی که ابوذر غفاری آن را فریاد می‌زده نیز از دستاوردهای اوست. وی از یهودیان شهر صنعای یمن بوده که در روزگار عثمان به اسلام تظاهر کرده و بدی و مکر خود را پنهان می‌داشته و در شهرهایی که در آنها به گردش

پرداخته سموم خود را پخش می‌کرده است، وی در قیامی که بر ضد عثمان انجام گرفت، و در تبلیغ برای بیعت با علی (ع) نقش برجسته‌ای ایفا کرده است. احمد امین در کتابش به نام *فجر الاسلام*، و دیگر نویسندگان عرب و خاورشناسان بیگانه همین مطالب را برگزیده و به قلم آورده‌اند.^{۷۵}

در *خطوط مقریزی* آمده است: «این عقیده را که پیامبر خدا (ص) به امامت علی (ع) پس از خودش وصیت کرده و او بر طبق همین نصّ وصی رسول خدا (ص) و جانشین او در میان امتش می‌باشد این سبا به وجود آورده است، و قول به این که علی (ع) پس از مرگش به دنیا رجعت می‌کند، و نیز رجعت پیامبر خدا (ص) از ساخته‌های اوست. و نیز ادعا کرده که علی (ع) کشته نشده و زنده است، و جزء الهی در اوست و وی در میان ابرها خواهد آمد»؛ و افزوده است که: «همه دسته‌های غالیان رافضه از این سبا الهام گرفته‌اند، و اینان معتقد به وقفند، و مقصودشان از آن این است که امامت موقوف و محدود در افراد معینی است، و قول به غیبت امام و رجعت او را به دنیا پس از مرگ چنان که امامیه در باره صاحب سرداب معتقدند از او اخذ کرده‌اند. همچنین قول به تناسخ، و عقیده به این که جزء الهی پس از علی درائمه حلول کرده، و به همین سبب آنان به طور وجوب استحقاق امامت دارند همچنان که آدم استحقاق سجود فرشتگان را یافت، همه از عبدالله بن سباست». وی ادامه داده می‌گوید: «بر اثر کثرت پیروان و یاران او که در شهرها و کشورها پراکنده شده بودند شیعیان زیاد شدند، و هنوز هم شمار آنها رو به افزایش است و کارشان پیوسته رو به قوت است».

برخی از نویسندگان اهل سنت بقدری درباره حقایق روشن تاریخی زیاده‌روی کرده و پا از دایره انصاف بیرون نهاده‌اند که به بالا ترین حدّ لجاج و ستیزه‌جویی رسیده‌اند. آنها شیعه را منشأ پیدایش عقیده تشبیه و تجسیم در اسلام از طریق این شخص موهوم دانسته‌اند. علی غرابی در کتاب خود *تاریخ الفرق* گفته

است: «محدثان گذشته اهل سنت به خودشان اجازه نداده اند آیاتی را که ظاهر آنها موجب توهم جسمیت برای خداوند است تأویل کنند، مانند آیات: **وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**^{۷۶} **وَيُدْأَلَهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**^{۷۷} **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**^{۷۸} و امثال اینها. و بر خلاف معتزله به ظواهر آنها ملتزم شده اند، که از جمله اینها احمد بن حنبل، داوود ظاهری، یحیی بن معین و فقیهان و محدثان دیگرند. اینان روش خود را در برابر این گونه آیات روش تسلیم و انقیاد تعبیر کرده اند، زیرا تصرف در ظواهر آنها حاصلی جز تأویل ندارد، و تأویل تنها مفید ظن و گمان است، و به هیچ وجه افاده یقین نمی‌کند». وی افزوده است: «برای ما درست نیست آنان را مشبهه بنامیم، بلکه آنچه سزاوار آنهاست این است که آنها اصحاب تسلیم می‌باشند. اما مشبهه عبارت از شیعه است و از جمله آنها فرقه یونسیه پیروان یونس بن عبدالرحمان می‌باشد^{۷۹}». غرابی اضافه کرده است که تشبیه ریشه در یهودیت دارد، و نخستین فرد مشبهه عبدالله بن سبای یهودی است که در روزگار عثمان فتنه قتل او را برپا کرد، و شاید به همین سبب مشبهه از شیعه بوده‌اند. در کتاب او به نام الفرق الاسلامیه صفحه ۲۹۷ تا ۳۰۲ آمده است که شیعه اندیشه تشبیه و حلول و همه

۷۶ - سوره طه (۲۰) آیه ۳۹: ... و تازیان نظر من پرورش یابی.

۷۷ - سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰: دست خدا بالای دست آنهاست.

۷۸ - سوره طه (۲۰) آیه ۵: او خداوندی است رحمان که بر عرش استیلا دارد.

۷۹ - یونس بن عبدالرحمان از بزرگان طایفه امامیه است که به استقامت دین و سلامت عقیده و ارتباط محکم با ائمه شیعه معروف می‌باشد، همان بزرگانی که کاخ عقاید اسلامی را بنا، و در برابر هجومهای ملاحده و تهمت‌های معتزله و محدثان اهل سنت از آن دفاع کردند. ائمه اهل بیت (ع) یونس بن عبدالرحمان را به صفاتی توصیف کرده‌اند که دلالت دارد بر این که وی دارای اندیشه‌ای عمیق، و در علوم مختلف متبحر بوده، و خود را وقف مناظره با دشمنان اعم از محدثان و معتزلیان ساخته بود، به همین سبب او را به تجسیم متهم کردند. شهرستانی به او نسبت داده که می‌گفته است: «حاملان عرش، خداوند متعال را مانند دو دژنای لاغر که مرد تنومندی را بر دوش کشند حمل می‌کنند». و این سخن را غرابی در کتاب خود الفرق و شهرستانی در الملل و التحل و جز اینها نقل کرده‌اند.

(دژنا که به عربی آن را گُری می‌گویند نام پرنده‌ای است وحشی و حلال گوشت که دارای پاهای

بلند و گردن دراز و دم کوتاه است. م.)

صفتی را که منافی الوهیت پروردگار است پذیرفت، زیرا قبول آنها به تفکر آنان در زمینه امامت کمک می‌کرد.

این نمونه‌هایی که از ادعاهای اهل سنت ذکر شد بزرگترین گواه است بر این که حملات آنان بر شیعه، و چسبانیدن این تهمتها بر آنان، به منظور ایجاد آشفتگی در میان آنها، و منصرف کردن انظار از توجه به تشیع و پیروی از اهل بیت (ع) بوده است، و در حالی که دانشمندان قدیم و جدید اهل سنت به تشبیه و تجسیم و حلول و امثال اینها گراییده‌اند، مؤلفان و نویسندگان متقدم و متأخر آنها همه این انحرافات را به شیعه نسبت داده، و از شخصیت ابن سبای ساختگی راهی برای هجوم بر شیعه و تهمت زدن بر آنها یافته‌اند، و برای کسی که شخص آفرینی می‌کند آسان است که همه چیز را هم در کنار او قرار دهد و در هوا و یا بر روی آب کاخها بسازد.

علی غرابی مدرس دانشکده حقوق در مکه مکرمه اعتراف می‌کند که محدثان اهل سنت آیاتی را که تصریح دارد بر این که خدا دارای رخسار و چشم و دست و اعضای دیگر است، و نیز آیاتی را که مستلزم این نیست که برای خداوند جسمیتی شبیه آفریدگانش اثبات شود تأویل نمی‌کنند، اینان هرگاه ملتزم به تأویل آنها نباشند ناگزیر به معنای مطابقی^{۸۰} آنها اعتقاد دارند. با این حال او به این محدثان نسبت تجسیم و تشبیه نمی‌دهد، ولی اینها را به شیعه نسبت داده، از مخترعات آنها به وسیله عبدالله بن سبا می‌شمارد، با این که می‌داند شیعه امامیه از حدودی که امامان آنها برای عقاید اسلامی وضع کرده‌اند تجاوز نمی‌کنند، و پاسداری از آنها را در برابر خرابکاریهای دسیسه‌گران و تهمت‌های معتزلیان و محدثان اسلاف اشاعره برعهده گرفته‌اند. در فصلهای آینده که آرای فرقه‌ها را شرح خواهیم داد و عقیده شیعه را در توحید و عدل و نبوت و دیگر مبادی آنها چنان

۸۰ - دلالت وضعی لفظی بر سه قسم است یکی مطابقت، و آن دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع

له باشد، مانند دلالت لفظ انسان بر حیوان ناطق، و دیگر دلالت تضمن و سومی دلالت التزام است. فرهنگ معارف اسلامی - م.

که هست بیان خواهیم کرد، معلوم خواهد شد که عقاید آنها از حدودی که خداوند سبحان در کتابش تعیین، و بر زبان پیامبرش جاری فرموده است تجاوز نمی‌کند و به وسیله آنها قدسیت ذات باری تعالی چنان که هست نشان داده می‌شود، اما یاوه‌ها و تهمت‌ها و هیاهوها هرگز نمی‌تواند واقع را تغییر دهد، هر چند می‌تواند چهره تاریخ را که محکوم اراده حکام و وجدان دشمنان و مزدوران است دگرگون سازد. آنچه مؤید این است که عبدالله بن سبا شخصیتی موهوم و افسانه‌ای می‌باشد این است که تنها منبعی که داستان او به آن منتهی می‌شود تاریخ ابن جریر طبری تاریخ نگار مشهور است، و همه کسانی که پس از او آمده‌اند در این داستان به او اعتماد کرده، آن را از مسلمات تاریخی شمرده، و به گمان خودشان غیر قابل شک و تأویل دانسته‌اند. طبری و دیگر کسانی که افسانه سبائیه را نقل کرده‌اند، آن را از سیف بن عمر تمیمی متوفای سال ۱۷۰ روایت کرده‌اند، و چنان که در شرح حال سیف بن عمر آمده وی اصلاً کوفی و ساکن بغداد بوده و به دروغگویی و حدیث‌سازی شهرت داشته و به زندقه متهم بوده است. سید مرتضی عسکری در کتابش به نام عبدالله بن سبا به نقل از اکثر محدثان و مؤلفان کتب رجال آنچه را بر عدم وثاقت این سیف بن عمر و عدم جواز اعتماد بر روایاتش تأکید دارد ذکر کرده است.

از آنچه عسکری از محدثان و دانشمندان رجال نقل کرده است آشکار می‌شود که وضع سیف بن عمر صاحب افسانه سبائیه نزد محدثان روشن بوده، و به همین سبب از هیچ یک از آنها چیزی که دلالت بر قبول مرویات او داشته باشد روایت نشده است. و نیز از جمله عواملی که تأیید می‌کند افسانه عبدالله بن سبا از جمله داستان‌هایی است که واقعیت ندارد، این است که همه کسانی که از کارهای او سخن گفته‌اند روایات خود را درباره‌ی وی به سیف بن عمر مذکور منتهی ساخته‌اند، و میان دورانی که سیف بن عمر در آن می‌زیسته است و زمانی که ادعا می‌کنند سبائیه در آن ظهور کرده‌اند، نزدیک به یک صد و چهل سال فاصله است. میان این دو دوران حوادثی به وقوع پیوسته که بنا به ادعای

نویسندگان کتب فرق و مذاهب و تاریخ نگاران، آرا و اقوالی که عبدالله بن سبا در آغاز ظهور دولت اسلامی ارائه کرده درنمّو و انتشار این حوادث تأثیر داشته است. بنابراین غیر ممکن است ظهور چنین شخصی با این همه کارها و آثاری که نویسندگان و مورّخان برای او ادّعا می‌کنند، نزد مسلمانانی که از تاریخ پیدایش او تا زمان سیف بن عمر راوی این افسانه نزدیک به یک قرن و نیم می‌زیسته‌اند، پوشیده مانده، و یا به دست فراموشی سپرده شده باشد.

مسلمانان در این دوران کوچکترین حوادث را نادیده نمی‌گرفتند و از نیمهٔ دوّم قرن نخست هجری به تدوین و تألیف حوادث و وقایع، بویژه آنچه به امور اسلامی تعلق داشت رو آوردند، درحالی که جریانهای واهی سبائیه از برجسته‌ترین حوادثی بوده که در تاریخ مسلمانان اتفاق افتاده و به گفتهٔ برخی از مورّخان و نویسندگان آثار آن تا به امروز باقی مانده است؛ زیرا سبائیان در تحریک افکار عمومی بر ضدّ عثمان خلیفه وقت نقش مهمّی ایفا کرده، و اندیشهٔ وصایت و رجعت را در میان مسلمانان برانگیخته، و فریاد الوهیت علی (ع) را در زمان او سر داده، و از آن باز نایستاده‌اند، تا آنگاه که شماری از آنها کشته، و بقیه سوزانیده شده‌اند. با این همه مسلمانان و محدّثان این رویداد را نادیده گرفته، و جز سیف بن عمر آن هم پس از گذشت بیش از یک قرن از تاریخ وجود موهوم آنها کسی از آن آگاه نشده و او این حقایق تاریخی را که بر همهٔ پیشینیان او پنهان مانده، و تنها برای او مکشوف شده به نگارش درآورده است، و تاریخ نگاران از او اخذ کرده، و نویسندگان از آن سخن گفته، و گویا آن را از جمله حقایق شمرده‌اند که از هیچ سوابط بدان راه ندارد.^{۸۱}

به هر حال در کتاب عبدالله بن سبا، نوشته سید مرتضی عسکری با صراحت و روشنی تمام آمده است: «مردی که تاریخ وی را یکی از قهرمانان نیرنگ و مکر بر ضدّ اسلام دانسته، و او را ستون تشیع علوی نشان می‌دهد، یکی از افسانه‌های

موهوم تاریخ است که برای ضربه زدن پنهانی بر تشیع و اهانت به آن، ساخته و پرداخته شده است.»

باری اگر ما از همه اینها چشم‌پوشیم و فرض کنیم فرقه‌هایی که به شیعه نسبت داده می‌شوند وجود داشته‌اند، و همه آنچه را که درباره پیدایش اینها گفته‌اند، و اقوال و آرای را که به آنها نسبت داده می‌شود نادیده بگیریم و انگاریم فرقه‌هایی را که نام می‌برند وجود آنها قطعی و محقق است و هریک از آنها هواداران و پیروانی داشته‌اند و در دین و اصول آن دارای آرا و نظریاتی در برابر دیگران بوده‌اند. و علاوه بر همه اینها تصور کنیم هریک از این فرقه‌ها زمانی دراز زندگی کرده و توانسته‌اند وجود خود را با همه ویژگیها و مشخصات خویش تثبیت کنند، با این همه آنچه ما می‌گوییم این است که این فرقه‌ها پس از جدایی از گروه‌هایی که در معتقدات خود در مسیر خطوط اسلامی حرکت می‌کردند، و به داشتن پاره‌ای عقاید منحرف که با تعالیم اسلام سازگار نیست توسل جستند، و در نتیجه از دیگران متمایز شدند و در چهارچوب شرایط خاص خود قرار گرفتند، به چه دلیل موجهی آنها را جزء فرقه‌های شیعی به شمار آورده‌اند، و وزر و وبال آنها را بر دوش تشیع و پیروان اهل بیت (ع) انداخته‌اند، چنان که نویسندگان از دیرزمان تا به امروز پیوسته همین را بر زبان می‌آورند و تکرار می‌کنند!

بی‌شک به اکثر فرقه‌هایی که ما پیش از این مکرر از آنها یاد کرده‌ایم برحسب آنچه در کتب فرق و تراجم مذکور است جایز نیست صفت مسلمان داده شود، چه رسد به تشیع که در اصول و فروع خود از راه قرآن و نصوص پیامبر (ص) به هیچ روی منحرف نشده است، زیرا تشیع منحصر به دوستی علی (ع) و فرزندانش نیست، بلکه به همراه این دوستی ایمان به کتاب خدا و نبوت و به همه اصول و فروعی که پیامبر (ص) از سوی خداوند آورده لازم و ضروری است، زیرا هر کسی نبوت محمد (ص)، یا برخی از ضروریات دین را که خداوند در کتابش واجب فرموده است منکر شود، حتی کسی که در اینها شک کند از اسلام و تشیع بیرون است چه رسد به آن که برای یکی از انسانها مدعی الوهیت شود، یا صفات خالق

و ویژگیهای او را به یکی از آفریدگانش بدهد.

متأسفانه استاد بزرگوار شیخ محمد ابوزهره در موارد متعددی از کتاب خود المذاهب الاسلامیة برای لگه دار ساختن تشیع به سبب معتقدات برخی فرقه‌های گمراه که به منظور اجرای اغراضی که برای آن تلاش می‌کرده‌اند، خود را در زیر پوشش دوستی اهل بیت (ع) و تقدیس آنها پنهان ساخته بودند، از ساده‌ترین مناسبتها استفاده کرده است. وی در گفتار خود پیرامون طایفه اثنی عشری می‌گوید: «این طایفه‌ای که نام شیعه امامیه را روی خود دارد، همه پیروان مذاهب شیعی را که هم اکنون در جهان اسلامی اعم از ایران، عراق، پاکستان و دیگر کشورهای اسلامی به سر می‌برند فرا می‌گیرد و طوایف دیگری نیز به این نام وجود دارند که اعتقادات آنها به آن درجه منحرف نیست که با یکی از نصوص قرآن، یا یکی از اموری که از ضروریات دین دانسته شده است مخالف باشد. و نیز گروه‌های دیگری به این نام هستند که اعتقادات و اعمال خود را پنهان می‌دارند، و موجب انحراف زیادی در اسلام نمی‌شوند.»^{۸۲}

استاد ابوزهره مانند دیگر نویسندگان معتقد است عنوان امامیه به اندازه‌ای گسترده است که همه این فرقه‌ها حتی آن فرقه‌ای که اعتقاداتش را پنهان می‌دارد شامل می‌گردد. با این که ما اگر در نامیدن آنها به شیعه چشم‌پوشی و سهل‌انگاری کنیم صدق عنوان امامیه بر آنها هرگز امکان‌پذیر نیست، بویژه فرقه‌هایی که اعتقادات خود را پنهان می‌دارند، و به تناسخ و حلول و مباح بودن محرمات و جز اینها که به اسماعیلیان و غیر آنها نسبت داده می‌شود معتقدند، زیرا واژه امامیه منحصرأ به معنای دوازده امامی است، همانهایی که به امامت محمد بن حسن (ع) امام دوازدهم اعتقاد دارند. و به هیچ وجه غیر آنها حتی زیدیه را که در مقایسه با دیگران از اعتدال برخوردارند شامل نمی‌شود. کتابهای قدیم و جدید شیعه همه تصریح می‌کنند بر این که امامیه آنانی هستند که به حقانیت علی و فرزندانش (ع)

در خلافت، از طریق نصوصی که مشعر بر اوصاف و نام آنهاست ایمان دارند. اما غیر امامیه چنانچه علی (ع) را به تنهایی دارای حق خلافت بدانند، و در اعتقادات خود از اصول اسلام و ضروریات آن منحرف نشده باشند ممکن است آنان را به صفت تشیع به معنای لغوی آن توصیف کرد.

با این که بیشتر نویسندگان اعتراف می‌کنند که این فرقه‌ها خود را در زیر پوشش محبت اهل بیت (ع) پنهان کرده‌اند و در تحقیقات و بررسی‌های خود به آن جا می‌رسند که آنها را گمراه و دشمن آشکار اسلام تشخیص می‌دهند معتقدند که نام تشیع نیز شامل آنها می‌شود و تأکید می‌کنند که تشیع منشأ هر بدعت و خرافه، و انگیزه هر کسی است که در صدد تخریب اسلام و مسخ تعالیم و آثار آن بر می‌آید؛ در حالی که از نظر شیعه اعتقاد به امامت تنها زمانی برای انسان سودمند است، و او را در جرگه مسلمانان قرار می‌دهد که به خدا و پیامبر (ص) و کتاب الهی و روز باز پسین و همه آنچه پیامبر (ص) از سوی خداوند آورده است ایمان آورد و به آنها عمل کند همان گونه که روایات صحیحی که از ائمه اطهار (ع) رسیده بر این تأکید دارد. علاوه بر این هر کس کتابهای اهل سنت را بررسی کند، در آنها آرا و اقوالی می‌یابد که در زشتی و انحراف از اقوال فرقه‌های موهومی که نویسندگان آنها را به تشیع و امامیه نسبت می‌دهند دست کمی ندارند. به طور نمونه فرقه‌ای را به شیعه نسبت داده‌اند که آنها را غرابیه نامیده‌اند، زیرا شخصی ادعا کرده که پیامبری از آن علی (ع) بوده، و وحی اشتهاً بر محمد (ص) نازل شده است، زیرا علی (ع) مانند شباهت غراب به غراب شبیه محمد (ص) بوده است.^{۸۳} در روایات برخی از ستیان گفتارهایی بدتر از این نقل، و درباره ابوبکر و عمر بیش از اینها غلو و زیاده‌روی شده است. با این حال گویندگان و هواداران این گفته‌ها را، فرقه‌ای از فرق اهل سنت به شمار نیاورده و به جرح و رد آنها حکم نکرده‌اند. آنان روایت کرده‌اند که پیامبر خدا (ص) فرموده است: «اگر من در

میان شما مبعوث نمی شدم عمر بن خطاب مبعوث می شد.» در روایت دیگری فرموده است: «جبرئیل در نزول خود بر من تأخیر نکرد مگر این که گمان کردم عمر به سوی من مبعوث شده است.» و نیز فرموده است: «وحی در سه روز از من قطع نشد، مگر این که گمان کردم بر عمر نازل شده است^{۸۴}». روایات مذکور گویای این است که عمر بن خطاب مانند پیامبر(ص) شایستگی نبوت را داشته، همچنان که دلالت دارد بر این که پیامبر(ص) در نبوت خود مشکوک بوده، و گهگاه که در نزول وحی بر او تأخیر می شده، عدول وحی از خود و نزول آن را بر عمر بن خطاب انتظار می کشیده است. همچنین از اهل سنت روایت شده که پیامبر(ص) فرموده است: «جبرئیل بر من فرود آمد و گفت: ای محمد پروردگارت به تو سلام می رساند و می گوید: درود مرا به ابوبکر بزرسان، و به او بگو: پروردگارت به تو سلام می رساند و می گوید: من از تو خوشنودم، آیا تو هم از من خوشنودی؟»

و نیز روایت کرده اند که پیامبر خدا(ص) سوار بود، و ابوبکر پیاده می رفت، خداوند به او وحی کرد آیا شرم نمی کنی که تو سوار باشی و ابوبکر پیاده راه رود؟^{۸۵}

این دو روایت بیانگر این است که مقام ابوبکر برتر از پیامبر(ص) است، زیرا خداوند سبحان پیامبر(ص) را به خاطر این که اوسواره و ابوبکر در پیش روی او پیاده در حرکت بوده توبیخ، و او را به بی شرمی توصیف می کند. همچنین خداوند از ابوبکر درخواست کرده است از او راضی باشد! بی شک در گفته های غالیانی که آنها را از فرق شیعه حساب کرده اند، سخنانی از این زشت تر وجود ندارد. از فرقه واهی غرابیه نیز غیر از آنچه به آنها نسبت داده شده و ذکر گردید گفتاری در دست نیست، و همین سخن آنها هم اگر زشتی آن از این روایات کمتر نباشد، از آنها بدتر نیست. ما همان گونه که یقین داریم گویندگان این

۸۴ - التعجب، شیخ ابوالفتح کراجکی متوفای قرن چهارم هجری، ص ۶۳.

۸۵ - همان مأخذ، ص ۵۸.

سخنان شیعه نیستند، نیز اطمینان داریم کسانی که درباره این دو خلیفه تا این اندازه غلو و زیاده روی کرده اند علة ناجیزی از اهل سنت بوده اند، و این گفته ها بیانگر رأی اکثریت آنها نیست.

منظور ما از آوردن نمونه های مذکور این بود که اگر مؤلفان کتب فرق و مذاهب از اغراض و تعصبات وارسته می بودند، به مقتضای منطق خودشان بر آنها لازم بود گویندگان این سخنان را از فرقه های اهل سنت به حساب آورند، زیرا سخنان آنها بیش از گفتار کسانی که درباره علی (ع) غلو کرده اند، گویای غلو و زیاده روی است.

مذاهب اعتقادی

ما بخش پیشین را با بیان برخی آرا و مذاهبی که در دوران نخست تاریخ مسلمانان در جهت سیاسی پدید آمده است به پایان رسانیدیم، آرا و عقاید مذکور که در آغاز پیدایش خود بودند تنها درباره حاکمی که جانشین پیامبر اکرم (ص) شود و چگونگی انتخاب او و شرایطی که ناگزیر باید در او وجود داشته باشد جریان داشتند، و از این موضوع تجاوز نمی‌کردند؛ لیکن مسلمانان پس از آن که قدرت یافتند و روزگاری بر آنها گذشت، از این حد پا فراتر نهاده به موضوعهای دینی دیگری پرداختند، و به صورت فرقه‌هایی درآمدند که از نظر سیاسی و دینی از یکدیگر جدا و مستقل بودند. ما دیدگاه شیعه درباره خلافت اسلامی و نیز خوارج و اسباب انحراف آنان، و همچنین برخی فرقه‌ها را که نقاب دوستی اهل بیت بر چهره زده، و سرانجام از اصول خود و مبانی اسلام بکلی منحرف شدند، و هم موضوعهای دیگری را بر حسب مناسبت در آن بخش شرح دادیم.

با گذشت زمان در کنار این فرقه‌ها مذاهب دیگری پدید آمد، که در روزگار صحابه نخستین وجود نداشت، همان صحابه‌ای که به اسلام ایمان آوردند و این آیین الهی با کمال سادگی و بی‌هیچ پیچیدگی و شگ در دل و جان آنها جا گرفت. همچنین در بخش پیش اشاره کردیم که دگرگونی‌هایی که در نحوه تفکر مسلمانان پدید آمد با توجه به اوضاع و شرایطی که آنان را احاطه کرد اجتناب‌ناپذیر بوده است، بویژه پس از آن که با ملل دیگری ارتباط پیدا کردند که در عقاید و عادات و تمدن خود با مسلمانها سخت اختلاف داشتند. این ملتها اگرچه به اسلام درآمده بودند، لیکن برای بسیاری از آنها اسبابی که آنان را به کیش تازه قانع سازد تنها پس از تفکر طولانی و بحثهای گسترده، و داوری میان

آنچه از پدرانشان و اجدادشان به ارث برده، و آیینی که به سبب توسعه قدرت فاتح پذیرفته بودند فراهم می شد، و مشکل بود که با سرعتی برق آسا تعالیم اسلام و عقاید آن در دل و جان آنها استقرار یابد؛ و اگر فرض کنیم آنان با همین سرعت به اسلام ایمان آورده اند و به محض شنیدن ندای آن در دل و جان آنها جا گرفته است، لیکن شبهاتی که در پیرامون عقایدشان برانگیخته می شده هنوز در اذهان آنها باقی بوده و کیش تازه می توانست پاسخگوی این شبهات و غیر آن باشد، از این رو نزاع درباره آزادی اراده و عدم آن، صفات باری تعالی، بهشت و دوزخ و جز اینها از موضوعاتی بوده که در معرض مجادله و مخاصمه و کشمکش قرار داشته و از ابتکارات و نوآوریهای دورانهای اسلامی نبوده است.

به طور نمونه می بینیم جهم بن صفوان که فرقه جهمیّه به او منسوب است مدّعی است بهشت و دوزخ و کسانی که در آنها هستند فانی می شوند، و این امر میان کلیساهای نصرانیت مورد مجادله و کشمکش بود، و رؤسای کلیسای یونان جاودانگی عذاب قبر را انکار کردند.

برخی از خاورشناسان ادّعا می کنند فرقه معتزله از نصرانیت نشأت گرفته است، زیرا سران کلیساهای درباره آزادی اراده و این که انسان مجبور است یا مختار، با یکدیگر در کشمکش بودند، و نیز پیرامون صفات خداوند مجادله می کردند. این اندیشه ها از طریق آنها پس از فتح شام از سوی مسلمانان، و آمیختگی آنان با ملل دیگر به معتزله راه یافت.

یحیی دمشقی بیش از مسیحیان دیگر با مسلمانان در ارتباط، و هواداری او نسبت به مسیحیت از همه آنها شدیدتر بود، شدت تعصب او را وادار کرد کتابی برای نصرانیها بنویسد، و در آن اعتراضاتی را فرض و مطرح کند، و به هر یک از آنها پاسخ گوید. این شخص و پدرش در کاخهای امویان کار می کردند. وی درباره قضا و قدر سخن رانده و گفته است: «خداوند منبع خیر است، و همانگونه که نور از خورشید پدید می آید خیر از او صادر می گردد، و چنان که دسته ای از نویسندگان ادّعا می کنند، آنچه را معتزله درباره قدر و صفات باری تعالی گفته اند

از او و دیگران اخذ کرده‌اند.^۱»

انصاف این است که این ادعا به طور مطلق، دور از واقع است، بلکه حقیقت این است که تفکر اسلامی تحت تأثیر اندیشه‌های بیگانه قرار گرفت، و این به سبب ارتباط مسلمانان عرب با ملت‌های غیر عربی بود، که با همراه داشتن عقاید خود و شکوک و شبهه‌هایی که پیرامون این عقاید برانگیخته می‌شد اسلام را پذیرفتند، و ناگزیر این ارتباط و برخورد در هر دو طرف تأثیر کرد و آنان را در ایجاد شکوک و شبهات سهیم ساخت و به بحث و تفکر و داوری میان این عقاید و مذاهب مخالف برانگیخت.

اما این که مسلمانان جدل، نزاع در قدر، جبر و اختیار و صفات باری تعالی را از آنان فرا گرفته و آرای آنها را در این موضوعات پذیرا شده باشند امری است که ما برای اثبات آن دلایل کافی در اختیار نداریم. زیرا اندیشه جبر و اختیار، اختلاف صفات و اتحاد آنها با ذات حق تعالی، و بقای بهشت و دوزخ یا فناى آنها از موضوعاتی است که قرآن به آنها اشاره کرده است، قرآنی که نزدیک به نیم قرن پیش از ارتباط عرب با عناصر بیگانه به زبان عربی نازل شده است. از این رو آن که به جبر معتقد بوده به برخی آیاتی که موجب توهم این معناست استناد جسته، و آن که به اختیار اعتقاد داشته به بعضی آیات دیگر تکیه کرده است. همچنین در زمینه صفات باری تعالی و موضوعهای دیگری که در دوران نشر این مباحث میان مسلمانان مورد نزاع و کشمکش قرار گرفت وضع به همین منوال بوده است.

کوتاه سخن این که تفکر اسلامی تحت تأثیر فلسفه بیگانه و کتابهایی قرار گرفت که به طور انبوه به سوی مسلمانان سرازیر می‌شد و مشتمل بر اندیشه‌ها و آرای دور و بیگانه از معتقدات مسلمانان بود. دانشمندان علم کلام و مکاتب دینی از خلال فلسفه خود، و آثاری که از ملت‌های دیگر به دست آنها رسیده بود، و

فلسفه آنها، به قرآن و معتقدات خود می‌نگریستند، و این طریقه را در فهم مسائل دین و توضیح مشکلات آن به کار می‌گرفتند؛ و به همان گونه که دین را می‌آموختند، حساب و هندسه و هیئت و دیگر دانشهای عقلی را فرا می‌گرفتند. در نتیجه نظریات آنان نسبت به تعالیم اسلامی پیچیدگی یافت، و این امر باعث بروز اختلاف میان دانشمندان شد، و فرقه‌هایی که در مبانی و شیوه‌های خود روشهایی متفاوت و مخالف یکدیگر داشتند این اختلافات را تجسم می‌دادند. در حالی که می‌بینیم قرآن خود بر هر چیزی استدلال می‌کند، لیکن راهی را که به اذهان نزدیکتر، و پیچیدگی آن کمتر است بر می‌گزیند. از این رو گاهی به محسوسات، و زمانی به نظایر آنها، و گاهی هم به آثار و نتایجی که مترتب بر اسباب و عوامل است به استدلال می‌پردازد. بی‌شک این شیوه استدلال، انسان را زودتر به تصدیق نتایج و اثر آن در نفس، از استدلال به اشکال منطقی، و طریقه‌هایی که دانشمندان برای رسیدن به نتایج دنبال می‌کنند قویتر است؛ همان طریقه‌هایی که راه احتمالات مختلف را می‌گشاید، و شبهه‌ای بر شبهات دیگر می‌افزاید، تا همچنان صحنه نمایشی برای مجادله و کشمکش در قرون و اعصار باقی بماند.

به هر حال در نتیجه این وضع علاوه بر چند دستگیهای پیشین، که در آغاز سیاسی محض بود، تقسیمات تازه‌ای میان مسلمانان در جهت عقاید پدید آمد و دامنه نزاع در زمینه آرا و روشها میان آنها گسترش یافت. فرقه‌ای به صفت اعتزال، و دسته‌ای به ارجاء و گروهی به اشاعره موصوف شدند. اشاعره از طریقه اشعری که به یاری محدثان شتافت و با بسیاری از آرای معتزله و معتقدات آنها مخالفت کرد پیروی می‌کردند، و اندیشه‌های هر فرقه به صورت مذهبی درآمد، که میلیونها تن پیرو داشت.

پیروان و هواداران هر کدام از این مذاهب نسبت به معتقدات خود به اندازه‌ای تعصب داشتند که دیگران را به کفر و فسق منتسب می‌کردند، بویژه معتزله و اشاعره و محدثان و فقیهان پیرو آنها، و به طور اخص پس از آن که هر دو طرف

راهی برای نفوذ افکار خود در حکمرانان عباسی یافتند. چه این حکام برخی از آرا و نظریات آنها را پذیرفتند، و تحمیل آنها را بر عموم مردم و دانشمندان، از طریق اعمال زور برعهده گرفتند. دانشمندان تنها به جرم این که نمی توانستند به صحت آرای آنها معتقد شوند، از این راه فشار و ستم بسیار دیدند و این سختگیریها در نفوس محدثان و پیروان آنها که اکثریت را تشکیل می دادند دارای آثار بدی بود، از این رو همین که اشاعره در نیمه دوم دوران حکمرانی متوکل عباسی به سبب یاری برخی از حکام فرصتی پیدا کردند، همان صحنه ای را که معتزله برای آنها به وجود آورده بودند به بدترین وضعی تجدید کردند. اینان معتزلیان را کشتار و پراکنده کردند، و کتابخانه ها را سوزانیدند، وزندانها و بازداشتگاهها را از آنها پر کردند، و نزدیک بیش از دو قرن این وضع ادامه یافت.

کشمکشی که نخست میان معتزله و محدثان و سرانجام میان معتزله و اشاعره جریان یافت، در آغاز جدالی فکری بود که بر اساس علمی محض قرار داشت، سپس از این حد تجاوز کرد و به نزاع میان هواداران و پیروانشان که معتقد به افکار و آرای آنها بودند تبدیل شد، و درحالی که کشمکش میان معتزله از سویی، و محدثان و پیروان اشعری آنها از سوی دیگر ادامه داشت، ناگهان این درگیری و مبارزه به محدثان و اشاعره منتقل شد، و دشمنی میان آنها شدت گرفت و به نهایت خود رسید؛ بویژه هنگامی که برای محدثان آشکار شد که اشاعره در حدیث از روش آنها پیروی نمی کنند و به عقل مجال داده اند که در ظاهر کتاب خدا و حدیث تصرف و در صورت تعارض نصوص یا اجمال آنها در آن باره داوری کند. در پایان اگرچه فرقه های مذکور در دورانهای متأخر وجودی نظیر آنچه در روزگار گذشته خود داشته اند دارا نیستند، لیکن آرا و آثار این فرقه ها هنوز باقی است، و بیشتر اهل سنت عقاید خود را از آنها گرفته اند.

باری در میان این کشمکشی که بین معتزله و اشاعره و محدثان جریان داشت، شیعه و امامان آنها (ع) برای حمایت دین از آسیب شبهاتی که از داخل و خارج به آن یورش آورده بود پیوسته مناظره و مبارزه می کردند، و در مسائل قدر، جبر

و اختیار، صفات باری تعالی، بهشت و دوزخ و همه مباحث عقلی که دانشمندان و ملحدان در آن دوران مطرح کرده بودند به گفتگومی پرداختند، و در مناظره‌ها و بیان مقاصد خود در راه میانی گام برمی داشتند، چه آنان مانند محدثان تنها بر حدیث تکیه نکرده‌اند، و همچون معتزلیان منحصرأ به عقل استناد نجسته‌اند، بلکه در چیزی که بر آن نقبی نیست بر عقل اعتماد کرده‌اند، اما در صورت وجود نصوص صریح، در اصول و فروع خود تنها به آنها رجوع کرده، از آنها کمک می‌گیرند.

ما پیش از آن که درباره آرا و عقاید این فرقه‌ها سخن بگوییم، و آنها را با آرای طایفه امامیه مقایسه کنیم، ناگزیریم تاریخ پیدایش این مذاهب و برخی ویژگیهای آنها را به گونه‌ای فشرده شرح دهیم؛ همچنان که در بخش پیشین از تشیع و خوارج و بعضی فرقه‌ها که به شیعه نسبت داده شده‌اند، و علل پیدایش و مختصات هر یک از آنها گفتگو کرده‌ایم.

۱ - مرجئه

واژه مرجئه بر گروهی از مردم اطلاق شده است که در عقاید خود در برابر خوارج و معتزله موضع میانه‌ای برگزیدند. چه خوارج می‌گفتند: گنهکاران کافرند، و معتزله می‌گفتند: آنها جاودان در آتش خواهند بود، و مرجئه می‌گفتند: آنان مؤمنند، و درباره عذاب آنها اظهار نظر نکرده‌اند. واژه ارجاء در دو معنا استعمال می‌شود:

۱ - تأخیر و به همین معناست جمله **أُزْجَاتُ الْأُمَرَاءِ** که مترادف با **أُخْرَثَةُ** می‌باشد، یعنی آن را به تأخیر انداختم، و در آیه **«أُزْجَةُ وَأَخَاةٌ وَابْتَعْتُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ»**^۲ به همین معنا آمده است.

۲ - امید دادن؛ در نامگذاری فرقه‌ای که به نام مرجئه نامیده شده‌اند ممکن

۲ - سورة اعراف (۷) آیه ۱۱۱: او و برادرش را نگهدار، و گردآورندگان را به همه شهرها بفرست.

است معنای نخست در نظر گرفته شده باشد، زیرا آنها با خوارج که به کفر گنهکاران حکم کرده‌اند همراهی نبوده‌اند، و به معتزلیان که می‌گفته‌اند: «ما گنهکاران را نه کافر می‌دانیم و نه مؤمن، و با این حال برای همیشه در آتش خواهند بود»، رأی نداده‌اند، بلکه گفته‌اند: «گنهکاران مؤمنند، زیرا ایمان در دل منعقد می‌شود و عمل نه از اجزای آن و نه شرط تحقق آن است، پس ارتکاب گناه صفت ایمان را از انسان سلب نمی‌کند». از این رو این گروه چون بر استحقاق عقوبت گنهکاران حکم نکرده، و آن را به خدا واگذار می‌کنند مرجئه نامیده شده‌اند.

و نیز امکان دارد در این نامگذاری معنای دوم منظور نظر باشد، زیرا شهرت دارد که آنها می‌گویند همان‌گونه که با وجود کفر طاعت سودی ندارد، با وجود ایمان گناه زیانی نمی‌رساند، و لازمه این اعتقاد دادن امید به گنهکاران است که گناهان آنها هر اندازه ادامه یابد، صفت ایمان را از آنها سلب نمی‌کند. از نظر این گروه مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای در بهشت خواهند بود، و دسته دیگر در دوزخ، و اینان همان کافراند نه غیر آنها، و یا چون فرقه مذکور حکم بر به جا آورندگان گناهان کبیره را به تأخیر می‌اندازد، و در دنیا رأی بر استحقاق عذاب آنها نمی‌دهد، به مقتضای معنای اول مرجئه نامیده شده است.^۳

دکتر احمد امین در فجر الاسلام ترجیح می‌دهد، که واژه ارجاء به معنای مهلت دادن و تأخیر انداختن در نظر گرفته شود، و این نام برای کسانی علم شده است که امر دو دسته‌ای را که خون یکدیگر را ریخته‌اند تا روز باز پسین به تأخیر می‌اندازند و درباره‌ی هیچ کدام از دو دسته داوری نمی‌کنند.^۴ از جمله آنچه مؤید این معنا می‌باشد این است که واژه مرجئه در دوران پیش از امویان معروف و شناخته نبوده و تنها پس از آن که معلوم شده خوارج گنهکاران را خواه از حکام

۳ - التعلیقه علی هامش مقالات الاسلامیین، اشعری، ص ۱۹۷.

۴ - فجر الاسلام، چاپ ششم، ص ۲۷۹.

باشند و یا غیر آنها تکفیر می‌کنند این واژه به کار گرفته شده است. در برابر فرقه مذکور معتزله معتقد بودند که گنهکاران اگرچه کافر نیستند، لیکن به سبب گناهانشان جاودان در آتش خواهند بود، فرقه مرجئه در برابر این دو فرقه یعنی خوارج و معتزله قیام کردند، و گنهکاران را به کفر و عذاب در دنیا محکوم نکرده آن را به روز باز پسین وا گذاشتند.

در تعلیقه بر مقالات الاسلامیین نوشته اشعری آمده است: «فرقه ای که مرجئه نام گرفته اند معتقدند که مرتکب گناه کبیره مورد عقوبت قرار نمی‌گیرد، زیرا با وجود ایمان گناه زیانی نمی‌رساند.^۵» این خود دلیل است بر این که ارجاء به گروهی از مردم اطلاق شده است که در حکم شرعی در باره مرتکب گناه کبیره با خوارج و معتزله مخالفت می‌کرده‌اند، اگرچه این واژه از نظر لغوی دارای معانی چندی است.

به هر حال مراد از این واژه هر چه باشد، مسلم است کسانی که در مورد حکم شرعی گنهکاران با معتزله و خوارج مخالفت می‌کرده‌اند، در نزاع و کشمکش که در روزگار امویان و عباسیان میان دانشمندان مسلمان در گرفته است دارای نقش و تأثیر بوده‌اند، و به این سبب به ارجاء توصیف شده‌اند که با هر دو فرقه معتزله و خوارج مخالف بوده‌اند، و اگر درست باشد که آنها ادعا می‌کرده‌اند با وجود ایمان گناه زیان نمی‌رساند، همچنان که با بودن کفر طاعت سودی ندارد با همه مسلمانان صرف نظر از گرایشها و عقاید مختلف آنان به مخالفت برخاسته، و در برابر آنها ایستاده‌اند.

شک نیست ارجاء به هر معنایی که باشد در قرن نخست هجری به وجود آمده، اما تعیین این که در چه تاریخی پدیدار گشته مورد اختلاف نویسندگان است. برخی از آنها معتقدند در روزگار صحابه به هنگامی که مسلمانان در دوران حکومت عثمان بن عفان دستخوش اختلاف شدند پدید آمده است، و بر این گفته

خود به آنچه ابوبکر از پیامبر خدا (ص) روایت کرده استدلال می‌کنند که فرموده است: «پس از من فتنه‌ای روی خواهد داد، که در آن نشسته بهتر از رونده، و رونده بهتر از دونده به سوی آن است. هان هنگامی که این فتنه نازل شود، هر کس شتری دارد، به شترش ملحق شود و هر که را گوسفندی است به آن بپیوندد، و هر کس را سرزمینی است به سرزمینش کوچ کند.» مردی عرض کرد: «ای پیامبر خدا، کسی که شتر و گوسفند و زمینی ندارد چه کند؟» فرمود: «آهنگ شمشیر خود کند و با سنگ بر لبه تیز آن بکوبد، سپس اگر توانست خود را نجات دهد.» و برای عمل به این حدیث گروهی از مسلمانان در نزاعی که میان عثمان و دشمنانش و میان علی (ع) و خروج کنندگان بر او درگرفت بی طرفی اختیار کردند، و بر بدی یا خوبی هیچ کدام از آنها رأی ندادند، و رفتار همین گروه بدر نخستین پدیده ارجاء بود^۶. چون کشمکش میان خوارج و معتزله درباره حکم شرعی مرتکب کبیره و حکام اموی بالا گرفت، گروهی در برابر این دودسته قیام کرده گفتند: «همه اینان مؤمنند، و امر آنها در روز باز پسین به خدا بازگشت دارد، اگر بخواهد آنها را عذاب می‌کند، و اگر بخواهد آنها را می‌بخشد.»

انصاف این است روش کسانی که در جریان کشمکش میان عثمان و اکثریت مسلمانان، و در نزاع خروج کنندگان بر ضد خلافت علی (ع) بی طرفی و کناره‌گیری اختیار کردند به هیچ روی با مفهوم ارجاء به هریک از دو معنایش مطابقت ندارد. زیرا همگی مسلمانان بر این اتفاق دارند که عثمان در سیاستهایش دچار خطا و اشتباه شد، و از حدودی که اسلام برای حاکم قرار داده است پا فراتر نهاد، و اینان در اظهار نظر و صدور حکم بر ضد او که خطا کرده و منحرف شده، و از مرزی که اسلام برای حکام و دیگر مردم قرار داده خارج شده است، دریغ نکردند، و در این نزاع بی طرفی و کناره‌گیری را برنگزیدند، بلکه کار را به عهده انقلابیان واگذاشتند، به همین‌گونه اوضاع بر کسانی که علی (ع) را در

جریان برخورد هایش با دشمنانش در بصره و صفین و نهروان تنها گذاشتند و از او کناره جستند، مشته نبود، بویژه این که علی (ع) زمامدار امور مسلمانان بود. لیکن موضعگیری آنها در برابر آن حضرت برخاسته از بیماری بود که در جان آنها ریشه داشت، چه بخوبی می دانستند علی (ع) بزودی میان آنها و دیگر مردم مساوات برقرار خواهد کرد، و فرزندان اسماعیل را بر اولاد اسحق برتری نخواهد داد، و در دین خدا بی جهت از کسی جانبداری نخواهد کرد. اقوال و آرای را که تخلف کنندگان درباره معاویه و عثمان اظهار، و گروهی از تاریخ نگاران آنها را نقل کرده اند مؤید این مطالب است.

طلحه و زبیر و عایشه از سرسخت ترین مردم بر ضد عثمان بودند و بیش از همه مردم را علیه او می شورانیدند و درباره عایشه نقل شده که می گفته است: ای مردم! «این پیراهن پیامبر خداست که هنوز کهنه نشده، در حالی که عثمان سنت او را کهنه و متروک کرده است.» هنگامی که مروان از عایشه خواست تا انقلابیان را از عثمان دور کند پاسخ داد: «شاید تصور می کنی من نسبت به رفیق تو در شگ هستم، هان به خدا سوگند دوست داشتم او پاره پاره در جوالی از جوالهای من می بود و من می توانستم او را حمل کنم، و به دریا اندازم.^۷» وی در موضعگیری خود نسبت به عثمان و حوادثی که به کشته شدن او انجامید بیانگر رأی اکثریت مسلمانان بود، زیرا خشمی که متوجه عثمان شده بود عمومی و از ناحیه همه مردم و حتی کسانی بود که او را در رسیدن به حکومت یاری کرده بودند؛ مانند عبدالرحمان بن عوف و امثال او، بویژه پس از آن که عثمان میدان عمل بنی امیه را گسترش داد و آنان را بر همه مراکز حساس دولتی حاکم ساخت. اگر فرض کنیم برای گروهی که از شرکت در جنگهای واقع شده میان علی (ع) از سویی، و طلحه و زبیر و عایشه و معاویه از سوی دیگر کناره گیری کردند روشن نشده است که رشد و صلاح در کدام یک از دو طرف است، و به

همین سبب از مشارکت در پیکار خودداری کرده‌اند، و انگیزه آنها حسادت و ناخشنودی از علی (ع) و فرار از عدالت او نبوده است، با این همه عمل آنها با هیچ یک از معانی ارجاء سازگار نیست، خواه آن رابه این معنا بدانیم که عبارت است از عدم حکم بر گنهکاران به استحقاق عذاب، و واگذاشتن آنها به خدا تا هر کاری که بخواهد نسبت به آنها انجام دهد، و خواه آن را به «دادن امید» تفسیر کنیم که بر طبق ادعایشان با بودن ایمان گناه ضرری ندارد، چنان که با وجود کفر طاعت سودی نمی‌رساند، زیرا به گفته آنها عصیان هیچ یک از دو طرف برای آنها روشن نشده است.

به هر حال شگ نیست که مرجئه در اواسط روزگار حکومت امویان پیدا شدند و فعالیت خود را در اشاعه این اندیشه میان محافل اسلامی، ظاهر ساختند و حکمرانان اموی در اشاعه و انتشار این فکر آنها را یاری دادند، چه مرجئه آنها را مؤمن قلمداد می‌کردند، و آنها بیش از هر چیز به این صفت نیازمند بودند، بویژه در شرایطی که خوارج بر کافر بودن امویان و همگی صحابه تأکید می‌ورزیدند، و معتزله رأی می‌دادند که اسلام عبارت از عقیده و عمل به واجبات و همه احکام آن است و هر کس به آنها عمل نکند، هر چند به همه اصول و ارکان اسلام معتقد باشد، مستحق خلود در جهنم است.

بنابراین امویان یا بنا به ادعای خوارج کافرند، و یا طبق آنچه معتزله ادعا می‌کرده‌اند مخلد در آتش می‌باشند اما از نظر مرجئه آنها مؤمن بوده‌اند، و زیاده‌رویهای آنها در ارتکاب معاصی و منکرات آنها را از ایمان بیرون نبرده است، بلکه برخی از مرجئه قائل شده‌اند به این که در تحقق ایمان تنها اعتقاد به خدا و پیامبر شرط است، هر چند انسان به زبان اظهار کفر کند و بتان را پرستد و در سرزمین اسلام یهودیت و نصرانیت را پیشه سازد؛ و افزوده‌اند که: «وی در این حالت از اولیای خدا و از اهل بهشت است.»^۸

و این امری طبیعی است که ما حکمرانانی را مشاهده کنیم که از این تفکر هواداری و پشتیبانی کرده‌اند، زیرا اینان هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی را نمی‌یافتند که به آنها صفاتی بیخشد که در ردیف قدّیسین درآیند، و بر مشروع بودن حکومت و سلطه آنها بر مسلمانان، با همه زیاده‌روی آنان در ارتکاب معاصی و بی‌حرمتی به تعالیم اسلامی و مقدّسات آن صحّه بگذارد. از شگفتیهایی که شواهد و دلایل بسیاری آن را تأیید می‌کنند این است که در آن دورانی که آتش کشمکشهای فکری در زمینه عقاید برافروخته شده، و آرای خوارج و معتزله در باره گنهکاران و به جا آوردندگان کبائر رواج یافته بود همین حکمرانان، قهرمانان این تفکر بودند، و در این زمان که به کفر و دائمی بودن آنها در آتش جهنّم فتوا داده می‌شد برای آنها آسان بود از دانشمندان و جز آنها یاران و مبلغانی برای آن تهیّه و خریداری کنند. اما در مورد این که اندیشه مذکور محققاً در چه زمانی پدید آمده است، در منابعی که از فرق و تاریخ پیدایش آنها بحث می‌کند چیزی که زمان ظهور آن را دقیقاً تعیین کند وجود ندارد. آنچه از برخی خاورشناسان نقل شده مؤید این مطلب است که گفته‌اند: «بحث از مرجئه و آغاز پیدایش آن را پیچیدگی و ابهام فرا گرفته است، و سبب آن به دولت عباسیان باز می‌گردد، چه این دولت به زندگی این فرقه پایان داد، و هواداران این تفکر را نابود ساخت، زیرا آنها امویان را یاری می‌دادند.»^۹ لیکن شواهد موجود این نظریه را تأیید نمی‌کند، چرا که طرفداران ارجاء این اندیشه را برای حفظ منافع و مصالح حکام پدید آوردند، و حکام دولت عباسی به کسانی که آنان را در زمره مؤمنان قرار می‌دادند سخت نیاز داشتند، چه آنها با اعمال خود زشت‌ترین ادوار حکام اموی را به نمایش گذاشتند.

در تعلیقه بر کتاب *التبصیر فی الدین* آمده است: «نخستین کسی که اهل سنت و جماعت را مرجئه نامید نافع بن ازرق خارجی یکی از سران خوارج در روزگار امویان بود، و این به هنگامی بود که در میان آنها شایع شد ایمان عبارت

از تصدیق همه احکامی است که پیامبر(ص) از سوی خداوند آورده است، خواه به طور تفصیل و یا به اجمال، و در این تصدیق احتمال زیاده و نقصان نباشد، زیرا یقینی که باید در قلب منعقد شود اگر نقصان پیدا کند جهل یا شک و یا وهم خواهد بود و در این صورت از حقیقت ایمان بیرون می رود، اما عمل، خارج از حقیقت ایمان است.»

این نوع از ارجاء چنان که در تعلیقه بر مقالات الاسلامیین اشعری آمده به ابوحنیفه منسوب است، و برخی از فقیهان و محدثان در این مورد با او مخالفت کرده، و ایمان را مشروط به سه رکن دانسته اند، که عبارت از تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان است. از آنچه در تعلیقه بر التّصیّرفی الدّین آمده است روشن می شود که نام مرجئه پیش از روزگار امویان وجود نداشته، و نخستین کسی که اکثریت اهل سنت را به این صفت موصوف کرده نافع بن ازرق خارجی است که معاصر ابوحنیفه بوده است. آشکار است که خوارج غالباً همه مخالفان خود را تکفیر می کرده اند، چه رسد به کسانی که مرتکب گناهان کبیره می شده اند، در حالی که اکثریت مسلمانان نه با خوارج همراهی می باشند و نه با معتزله، زیرا معتقدند ایمان عبارت از تصدیق آن چیزی است که پیامبر خدا آورده، و به جا آورنده گناه کبیره را محکوم به عقاب نمی دانند، بلکه او را به خدا وا می گذارند که اگر خواست او را عذاب می کند، و یا مورد گذشت قرار می دهد. بنابراین ارجایی که به اهل سنت نسبت داده شده حدّ وسط میان رأی معتزله و خوارج است، و این با ارجاء کسانی که می گویند با وجود ایمان گناه زبانی ندارد، همان گونه که با وجود کفر طاعت سودی نمی رساند، اختلاف دارد؛ زیرا ارجاء به این معنا مخالف رأی معتزله و خوارج و همه فرق اسلامی است.

ابوالحسن اشعری مرجئه را دوازده فرقه ذکر کرده که همگی آنها اتفاق دارند؛ بر این که ایمان عبارت از اعتقاد و یقین بوده، و عمل، خارج از حقیقت آن است؛ و در این باره تنها فرقه کرامیه، پیروان محمد بن کرام با آنها مخالفت کرده اند، چه اینها عقیده دارند ایمان تنها اقرار به زبان است، و تصدیق قلبی لازم نیست، و

بنابراین اصل گفته اند منافقانی که در زمان پیامبر خدا (ص) می زیسته اند، با این که قلباً ایمان نیاورده بودند حقیقاً مؤمن بوده اند، همچنان که کفر را عبارت از انکار به زبان دانسته اند.^{۱۰}

در کتاب التّبصیر نوشته اسفراینی است که پیروان ارجاء به پنج فرقه منشعب شده اند، به این شرح:

۱ - فرقه یونسیّه پیروان یونس بن عون. اینان معتقدند ایمان به دل و زبان است، و حقیقت آن معرفت خداوند سبحان و محبت وی، و تصدیق پیامبران و کتابهای اوست.

۲ - غسانیّه پیروان غسان مرجئی که معتقدند ایمان تنها اقرار به وجود خداوند و محبت اوست، لیکن قابل زیاده و نقصان است.

۳ - ثنویّه پیروان ابو معاذ که معتقد بوده است ایمان آن چیزی است که تورا از کفر نگه دارد.

۴ - ثوباتیّه پیروان ابو ثوبان مرجئی. اینان واجبات عقلی را بر اقرار به وجود خداوند و پیامبرانش افزوده، و هر چه را عقل صحیح می بیند، آن را از ارکان ایمان به شمار آورده اند.

۵ - مریسیّه پیروان بشیر مریسی که اضافه بر گفته های کسانی که ذکر کردیم معتقد به خلق قرآن بوده است.

از آنچه گفته شد روشن می شود که مرجئه اتفاق نظر داشته اند بر این که عمل از ارکان ایمان نیست. اینان بدین طریق می کوشیده اند در برابر خوارج معنای ایمان را محدود و مشخص کنند، زیرا خوارج که همه مخالفان خود را تا چه رسد به مرتکب کبیره کافر می شمردند در یک سو قرار داشتند، و همگی مسلمانان در سوی دیگر. همچنین برای مقابله با معتزله بود، زیرا معتزله عمل را از ارکان ایمان می شمردند، و گنهکاران را مخلّد در آتش جهنّم می دانستند. پس از ظهور، آرای

۱۰ - التعلیقہ علی التّبصیر فی الدّین، اسفراینی، ص ۹۱؛ التعلیقہ علی مقالات الاسلامیین، ص ۲۰۳.

مرجئه در برابر خوارج که ایمان را برای خود احتکار کرده بودند و در برابر معتزله که عمل به ارکان را بر تصدیق زبانی افزوده بودند، آرای آنها بعدها از جمله نظریاتی که در این زمان منتشر شده بود، دچار تطوّر و دگرگونی شد؛ مانند دیگر نظریاتی که در آغاز به صورت تفکری ظاهر می‌گردد، سپس هر چه بیشتر در آن بحث می‌شود؛ و روزگار بر آن می‌گذرد بیشتر گسترش و دگرگونی می‌یابد، بویژه چنان‌که ذکر کردیم آرای مرجئه اساساً در خدمت مصالح حکام بود، و ناگزیر آنها برای انتشار و ترویج و همسو کردن آن با منافع خویش کمک می‌کردند. از این رو برخی از آنها ادعا کردند انسان تا به دل و زبان به خداوند و پیامبرانش ایمان دارد، هر چه گناه کند، و مرتکب منکرات شود، در آتش معذب نخواهد شد. برخی دیگر از این حدّ فراتر رفته، رأی داده‌اند بر این که ایمان تنها اقرار به زبان است، هر چند به آنچه می‌گویند معتقد نباشد.^{۱۱}

در کتاب فجر الاسلام آمده است: «از شاعران بنی امیه ثابت بن قطنه به داشتن عقیده ارجاء مشهور است. او از اصحاب یزید بن مهلب و یارانش بود، وی دارای چکامه‌ای است که مذهب او را در ارجاء روشن می‌سازد، و از آن بر می‌آید که او کسی را به کفر محکوم نکرده، هر چند گناهان بسیار مرتکب شده باشد. او معتقد است اگر مسلمانان دچار اختلاف شوند، و هر گروهی از آنها گروه دیگر را تکفیر کند، همه آنها را به خداوند وا می‌گذاریم تا خود در روز باز پسین به آنچه استحقاق دارند میان آنها حکم کند» و در ابیات زیر به همین مطلب اشاره می‌کند:

وَلَا أَرَىٰ أَنَّ ذَنْبًا بِإِلْغَاءِ أَحَدًا بِالنَّاسِ شِرْكًَا إِذَا مَا وَخَدُوا الصَّمَدَ^{۱۲}
يُجْزِي عَلِيًّا وَعُثْمَانَ بِسَفِيهِمَا وَلَسْتُ أَذْرِي بِحَقِّ آيَةٍ وَرَدًا^{۱۳}

۱۱ - اینها همان فرقه کرامیه‌اند که بیان کردیم.

۱۲ - من عقیده ندارم هیچ گناهی کسی را - به حدّ شرک برساند اگر خداوند را یگانه بدانند.

۱۳ - خداوند پاداش تلاشهای علی (ع) و عثمان را خواهد داد. و من نمی‌دانم کدام یک از آنها

اللَّهُ يَغْلَمُ مَاذَا يُخْضِرَانِ بِهِ وَكُلُّ عَبْدٍ سَيَلْقَى اللَّهَ مُنْفَرِدًا^{۱۴}
 ارجائی که سراینده این ابیات بدان معتقد است همان ارجائی است که
 اکثریت فقیهان به آن معتقدند.

این شاعر از همه مرجئه واقع بین تر است، زیرا عذاب را از گنهکاران نفی
 نمی‌کند، و به عقوبت آنها رأی نمی‌دهد، و حکم کیفر آنها را به خداوند یکتا
 وامی‌گذارد^{۱۵}.

کوتاه سخن، ارجائی که اعتقاد به آن در دورانهای اموی و عباسی رواج
 یافت، و مذهب گروهی از مردم در برابر پیروان مذاهب دیگر گردید، مورد قبول
 امامیه نیست، زیرا مرجئه گنهکاران را مشمول هیچ حکمی از احکام الهی قرار
 نمی‌دهند، و برخی از آنها ادعا می‌کنند که آنها مؤمن، و در بهشت متنعم
 می‌باشند، در حالی که امامیه اجماع دارند بر این که گنهکاران فاسق، و به سبب
 گناهانشان معذبند. از امام علی بن موسی الرضا (ع) روایت شده که پیامبر (ص)
 فرموده است: «دو دسته از امت من در آخرت نصیبی ندارند، یکی مرجئه و
 دیگری قدریه^{۱۶}.»

از زید بن علی بن الحسین (ع) نقل شده که گفته است: «خداوند مرجئه را
 لعنت کند که آنها عفو خداوند را وسیله طمع در تبهکاری و فساد قرار دادند.»

۲ - معتزله

کشمکش میان معتزله و محدثان در آغاز سده دوم هجری شروع شد. پس از
 آن که معتزله طرفدارانی برای خود یافتند و برخی آرای آنها از سوی فرمانروایان
 عباسی پذیرفته شد این کشمکش به اوج خود رسید. چنان که پیش از این ذکر
 کرده‌ایم گرایشهای عقلی بر مباحث معتزلیان حتی در مسائل دین غلبه داشت، در

۱۴ - خدا می‌داند که آن دو چه اعمالی نزد او می‌آورند و هر بنده‌ای خدا را تنها دیدار خواهد کرد.

۱۵ - الامام الصادق، ابوزهره، ص ۱۴۳.

۱۶ - کنزالفوائد، کراچکی متوفای قرن چهارم، ص ۵۱.

حالی که محدثان دقیقاً بر نصوص دینی، اعم از متون قرآنی و احادیث نبوی، تمسک داشتند. و هر دو طرف در تعصب نسبت به گرایشهای خودتأان جا زیاده روی کردند که این تعصبات، هر دو گروه را به خطاهای بسیاری کشانید؛ همان خطا و اشتباهاتی که در آرای آنها پیرامون توحید، صفات باری تعالی، جبر و اختیار و دیگر مباحثی که مورد جدال و نزاع آنها بوده ظاهر شده است. این دو دسته کتابهای بسیاری پیرامون معتقدات خود در اصول اسلام و جزآن به جا گذاشته اند، و مؤلفان کتب ملل و نحل و نویسندگان دهها کتاب پیرامون آنها نوشته و گرد آورده اند.

از مندرجات کتبی که درباره معتزله و آرا و اعتقادات آنها نگاشته و جمع آوری شده است بر می آید که سبب این که دارندگان این اندیشه ها را معتزله نامیده اند، یکی از سه امر زیر است:

۱- این که واصل بن عطاء غزال رأی مَعْبَدُ جُهَنی و غیلان دمشقی را درباره افعال انسان می پذیرفت، و رأی این دو این بود که انسان به تنهایی آفریننده و پدید آورنده اعمال خویش است، و خداوند هیچ گونه تأثیری در این باره ندارد. این دو تن نخستین کسانی هستند که در برابر جهمیه قَدَر را به معنای اختیار مطلق اعلام کردند، و جهمیه پیروان جهم بن صفوان، قَدَر را مترادف با جبر می دانستند، و اینان جبریان خالص اند. واصل این اعتقاد خود را در مورد افعال انسان از رفقایاش و حتی از استادش حسن بصری پنهان می داشت، و در این زمان اکثریت مسلمانان افعال انسان را مخلوق خداوند سبحان می دانستند، و چون واصل از رأی اکثریت مسلمانان کناره گیری کرده، رأی معبد جهنی و غیلان دمشقی را پذیرفته بود، به اعتزال موصوف شده است.

۲- این که چون معتزله از عقیده خوارج، مرجئه و فقیهان درباره مرتکب گناه کبیره، دوری جستند، اطلاق این صفت بر آنها غلبه یافته است. چه خوارج به جا آورنده گناه کبیره را کافر می دانستند، و مرجئه او را مؤمن و مستحق نعمتهای آخرت می شمردند، و فقیهان او را منافق به حساب می آوردند. در آن هنگام که

خوارج بر کافر بودن مرتکب کبیره تأکید می‌کردند و مرجئه چنین فردی را مؤمن به حساب می‌آوردند، از حسن بصری درباره عقیده اش نسبت به اصحاب کبائر پرسش شد. واصل بن عطا که در مجلس استاد خود حضور داشت برخاست، و به او پاسخ داد: «آنها منزلتی میان ایمان و کفر دارند، و مستحقّ خلود و همیشه ماندن در جهنّم می‌باشند.» حسن بصری او را از مجلس خویش بیرون کرد، و پس از این واصل از او کناره گرفت و در یکی از قسمتهای مسجد نشست، و گروهی که از جمله آنها دامادش عمرو بن عبید و دیگران بودند به او پیوستند^{۱۷}.

۳- چنان که از گفتار مسعودی در مروج الذهب بر می‌آید، اینان بدین سبب معتزله نامیده شده‌اند که از مرتکبان گناهان کبیره، چه مؤمن باشند و چه کافر، دوری جسته‌اند.

برخی از تاریخ نگاران معتقدند که عنوان معتزله پیش از زمان واصل بن عطا به وجود آمده، و به کسانی اطلاق می‌شده که در صلح امام حسن بن علی (ع) با معاویه شرکت نکردند، و در خانه‌های خود نشسته از هر دو فرقه امام حسن (ع) و معاویه دوری گزیدند.

بعضی از خاورشناسان بر این اندیشه‌اند که مردم گروهی از مسلمانان را از نظر این که در نهایت پرهیزگاری به سر می‌بردند، و از خوشیهای زندگی اعراض و زهد در دنیا را پیشه کرده بودند، معتزله نامیده‌اند.

آنچه به صحت نزدیکتر به نظر می‌رسد این است که این عنوان پس از واصل بن عطا و عمرو بن عبید برای فرقه‌ای علم شده است که به داشتن اصول و مبادی خود معروفند، چه پس از آن که آرا و نظریات این فرقه که تنها بر عقل تکیه داشتند و احادیث مخالف آن را تأویل می‌کردند، در برابر علما و محدثان که فقط به ظواهر نصوص تمسک جسته، در هیچ یک از امور دین بر عقل اعتماد نمی‌کردند منتشر شد این فرقه را معتزله نامیدند، زیرا پیروان آن از طریقه علما و محدثان دوری

جسته در مباحث و مناظرات خود تنها بر عقل اتکا می‌کردند. اما تردیدی نیست که این عنوان بر گروهی از مسلمانان که در مناظرهٔ علی (ع) و معاویه از هر دو طرف دعوا کناره‌گیری اختیار کردند، نیز اطلاق شده است.

قیس بن سعد بن عباده که در آن زمان از جانب علی (ع) حکمران مصر بوده، در نامه‌ای به آن حضرت می‌نویسد: «در پیش من گروهی هستند که کناره‌گیر و معتزل می‌باشند. اینان از من خواسته‌اند از آنها دست باز دارم». همچنین این واژه به مناسبات مختلف در سخنان کسانی غیر از او نیز آمده است. لیکن این امر ثابت نمی‌کند که اینان معتزله نامیده شده‌اند، و یا این واژه بر آنانی که از قیس در مصر، یا از امام حسن (ع) و معاویه پس از برقراری صلح کناره‌گیری کرده‌اند عنوان و علم شده باشد، بلکه آنچه از توصیف گروه مذکور به این صفت دانسته می‌شود، این است که آنان در نبردی که در آن زمان میان دو دسته از مسلمانان روی داده است شرکت نکرده‌اند، و این امر به این معنا نیست که فرقه‌ای به نام معتزله پیش از واصل بن عطا و عمر و بن عبید و دیگر بنیانگذاران مبادی معتزله وجود داشته است.

باری نظریه‌ای که میان تاریخ‌نگاران و نویسندگان کتابهای ملل و نحل شهرت دارد این است که واصل بن عطا که یکی از خواص شاگردان حسن بصری بود از مجلس استاد خویش عزلت جست، و مرکز مستقلی برای بحث و جدل و مناظره برگزید، و داعیان و هواداران خود را به شهرهای مختلف روانه کرد. عبدالله بن حارث رابه مغرب، و حفص بن سالم را برای مناظره با جهم بن صفوان به خراسان گسیل داشت، و کتابی که مشتمل بر هزار مسأله بود، در ردّ بر مانویان تألیف کرد، و پیروان او امثال عمرو بن عبید و نظایر وی به تبلیغ مبادی و اعتقادات این فرقه پرداختند^{۱۸}. این رأی علاوه بر این که میان نویسندگان پیشین کتب فرق و مذاهب بیشتر رواج دارد، اکثر منابع تاریخی نیز مؤید همین نظریه

است. پس از این جریان برکسانی که در اصول پنجگانه ای که شرط صدق اعتزال است از واصل بن عطا و اتباع او پیروی می‌کردند نام معتزله علم و اطلاق شد. این اصول پنجگانه بزودی در مباحث آینده این کتاب مطرح خواهد شد.

و نیز آنچه این نظریه را تأیید می‌کند گفتاری است که در کتاب اوائل المقالات، نوشته شیخ مفید پیرامون این موضوع آمده، وی گفته است: «اما معتزله و سبب نامیدن آنها به اعتزال، باید دانست که این لقب زمانی به آنها داده شد که مدعی شدند مرتکب کبیره منزلتی بین المنزلتین (کفر و ایمان) دارد، و هم به سبب این که واصل بن عطا و عمر و بن عبید و کسان دیگری که با این دو تن هم عقیده شدند در این زمینه مذهبی ایجاد کردند. پافشاری اینان در آرا و نظریاتشان باعث شد که از حسن بصری و یاران او کناره‌گیری کنند و مجلس بحثی که اختصاص به خودشان داشت تشکیل دهند. در این موقع مردم آنان را معتزله نامیدند، زیرا از مجلس استادشان که پیش از این از اعضای آن بودند دوری گزیدند.

پیش از این جریان کسی اعتزال را نمی‌شناخت، و این واژه برای گروه خاصی از مردم علم نشده بود^{۱۹}. شیخ مفید با معتزله رابطه محکمی داشته، و چنان که از کتاب العیون و المحاسن بر می‌آید با آنان مناظرات زیادی انجام داده است. ابن خلکان در کتابش و فیات الاعیان، به نقل از سمعانی متوفای سال ۵۶۲ هـ، و نشوان بن سعید در کتاب خود شرح رساله الحورالعین این موضوع را تأیید کرده‌اند. این دو تن در کتابهای خود الانساب و شرح الرساله معتقدند که اطلاق واژه معتزله بر این فرقه بدین سبب بوده است که آنان در برابر خوارج که مرتکب کبیره را کافر دانسته، و در مقابل مرجئه که او را به سبب ایمان به خدا و رسول (ص) و قرآن و آنچه پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده مؤمن شمرده‌اند، مدعی شدند که مرتکب

۱۹ - اوائل المقالات، شیخ مفید، محمد بن نعمان، متوفای سال ۴۱۳ هـ، ص ۵ و ۶. شیخ مفید با گروهی از بزرگان معتزله مانند ابوالقاسم بلخی، قاضی عبدالجبار رازی، ابوسعید اصطخری، ابوالحسین بصری و جز اینها همزمان بوده است.

کبیره حالتی میان کفر و ایمان دارد و از آن به منزله بین المنزلتین تعبیر می‌کردند.^{۲۰}

معتزلیان که بالغ بر دوازده فرقه می‌باشند، چنان که استاد ابوزهره در کتابش ابوحنیفه و شهرستانی در الملل والنحل و جز این دو ذکر کرده‌اند، همگی بر این پنج اصل اتفاق دارند: توحید، عدل، وعید و وعده، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. این پنج اصل ارکان ضروری مذهب اعتزال است و هیچ کس بدون التزام به اصول مذکور استحقاق این توصیف را ندارد، و هر کس از راه این اصول منحرف شود، و در راهی غیر از راه آنها گام بردارد، معتزله گناه او را به گردن نمی‌گیرند و مسؤولیت اعمال او را عهده دار نمی‌شوند.

فرق معتزله اگرچه در برخی مسائل دیگر نیز اتفاق دارند، لیکن توافق آنها در مسائلی غیر از ارکان پنجگانه تأثیری در صدق معتزلی بودن آنها ندارد، همچنان که اختلاف بزرگان آنها در بسیاری از موضوعات کلامی و فلسفی موجب سلب صفت اعتزال از آنها نیست. معتزله فعالیت خود را در آغاز قرن دوم هجری آغاز کردند، همان هنگامی که واصل بن عطا آرای خود را که منحصر به او، و جدا از آرای فقیهان استاد او بود اظهار کرد و مکتب اعتزال را که گروهی از اندیشمندان مانند عمرو بن عبید و امثال او را به گرد خود جمع کرد بنیان نهاد.

پس از آن تا اوایل قرن چهارم، یعنی سال ۳۳۱ هجری، اعتزال با کمک حکمرانان عباسی پیوسته به فعالیت و انتشار اصول و روشهای خود ادامه داد. در این سال جبائی که آخرین رهبر این مکتب بود از دنیا رفت. در خلال این مدت کسانی که ادعای رهبری معتزله را داشتند به بیست تن رسیدند، و هر کدام از آنها پیروان و پشتیبانانی برای اندیشه‌ها و نظریات خود داشتند، چنان که اسفرائینی

۲۰ - همان مأخذ، ص ۵، تعلیقه بر کتاب مذکور، و موافق، قاضی عبدالرحمان بن احمد ایجی، وی افزوده است که معتزله فاسق را مؤمن نمی‌گویند، زیرا این وصف بیانگر ستایش اوست و فاسق استحقاق ستایش ندارد، و نیز او را کافر نمی‌شمارند، چه به شهادتین (وحدانیت خدا و رسالت پیامبر(ص)) اقرار دارد.

در کتابش التّبصیر فی الدّین از آنها خبر داده است. با مرگ جبائی و ظهور اشعری آوازه معتزله که پیش از این بس بلند بود خفیف و آرام شد، و ضعف و سستی در آنها راه یافت، بویژه پس از این که اشعری که زمانی طولانی ملازمت معتزلیان را داشت و بیشتر معلومات خود را از آنها فرا گرفته بود، از سوی حکمرانان وقت تشجیع و تشویق شد تا روشهایی را که برای مبارزه با معتزله برای خود طرح ریزی کرده بود اجرا کند.

با این همه و به رغم پشتیبانی حکام از محدثان، اعتزال به پایان نرسید، لیکن در چهارچوب گروههایی که اسفراینی آنها را بیست فرقه ذکر کرده است محدود و باقی ماند، و مناظره‌ها و مجادله‌هایی که گهگاه برپا می شد پیرامون آرای همین فرقه‌ها بود، و بسا می شد که این بحث و جدالها به تکفیر و تفسیق هریک از دو طرف می انجامید.

اشاعره در کشمکشی که میان معتزله و محدثان در گرفت و منجر به سوختن کتابهای معتزلیان و آوارگی آنان در شرق و غرب شد، نقش برجسته‌ای ایفا کردند و از این پس مسلمانان با دیده تردید و پرهیز به مذهب معتزلیان می نگریستند. به هر حال فرق مختلف معتزله که برخی از نویسندگان کتب مذاهب و عقاید آنها را شماره و ذکر کرده‌اند در اصول پنجگانه‌ای که شرط معتزلی بودن است به هیچ روی میان خود اختلاف نداشتند، هر چند اختلاف آنها در بسیاری از مسائل و نظریات دیگر به منتهای حد خود می رسید، زیرا ناهماهنگی آنها در این مسائل مادامی که با اصول پنجگانه‌ای که شرط تحقق مذهب اعتزال است برخورد نداشت آنها را از عنوان معتزلی بودن بیرون نمی کرد.

به همین گونه است اتفاق معتزله در برخی مسائل و نظریات دیگر؛ مانند اعتقاد آنها به این که حیوانات و حشرات آفریننده افعال خویشند؛ خداوند گناहانی مانند زنا، لواط، کفر و جز اینها را نخواسته و اراده نکرده است؛ عقل، حسن و قبح را درک می کند؛ آنچه را عقل خوب و نیکومی بیند باید شارع بدان ملتزم باشد و آنچه را عقل زشت و قبیح می شناسد باید شارع از آن نهی کند؛ به جا

آوردن کار خوب و ترک کار زشت واجب است هر چند نصّ شرعی درباره آنها وارد نشده باشد؛ و آرای دیگری امثال اینها که مؤلف کتاب التّصیر فی الدین آنها را ذکر کرده، و از مسائل مورد اتفاق همه فرق معتزله دانسته و از رسواییها و عیوب آنها شمرده است.^{۲۱} این اتفاق رأی آنها در مسائل مذکور نیز چنان که نویسندگان کتب فرق و مذاهب ادعا می‌کنند در صحت نامیدن آنها به معتزلی هیچ‌گونه تأثیری ندارد.

همان‌گونه که پیش از این گفته ایم، نویسندگان کتب ملل و نحل اتفاق نظر دارند که معتزلیان فرقه واحدی نبوده‌اند، و با توجه به اختلاف قول نویسندگان مذکور تعداد فرقه‌های آنها بین دوازده تا بیست فرقه به شرح زیر ذکر شده است:

۱- فرقه واصلیه: که نخستین و مهمترین فرقه آنهاست. پیروان واصل بن عطاء غزال می‌باشند. او شاگرد حسن بصری بوده، و چنان که ذکر کردیم بنا بر مشهورترین روایات، او اولین کسی است که به لقب معتزلی ملقب شده است. وی در سال هشتاد هجری در مدینه به دنیا آمد و چنان که در برخی روایات است در دامان سرپرستان هاشمی خود بزرگ شد^{۲۲}. از آنچه تاریخ‌نگاران نقل کرده‌اند بر می‌آید که وی دارای دانشی سرشار و استدلالی قوی بود، و به مذاهب عصر خویش آگاهی و احاطه داشت، با این حال به اندازه نیاز سخن می‌گفت، حتی به سبب خاموشی زیاد، وی را به گنگی متهم کردند. همچنان که دشمنانش او را به کفر و زندقه متهم ساختند. روابط او با استادش حسن بصری خوب و گرم بود. اما هنگامی که درباره وضع مرتکب گناه کبیره با استادش مخالفت کرد، رشته

۲۱- التّصیر فی الدین، ص ۶۱ و صفحات بعد .

۲۲- گفته شده او از موالی بنی ضبّه، و یا بنی مخزوم بوده، و کنیه اش ابوحنیفه است، اسحاق بن سوید او را از خوارج دانسته، و در این باره گفته است: *بَرِئْتُ مِنَ الْخَوَارِجِ لَسْتُ مِنْهُمْ- مِنَ الْعَرَالِ مِنْهُمْ وَابْنِ بَابٍ*:

«من از خوارج بیزارم، از آنان نیستم- نه از غزال و نه از ابن باب آنها». توضیح این که غزال لقب پدر واصل، و باب نام جدّ عمرو بن عبید است.

دوستی آنها بریده شد و پس از گفتگویی طولانی که میان واصل و عمر و بن عبید روی داد عمرو مذهب واصل را پذیرفت، و گفت: «میان من و حقیقت هیچ‌گونه دشمنی نیست.»^{۲۳}

در روزگار واصل کشمکش پیرامون مسأله جبر و اختیار رواج بسیار داشت. او معتقد بود انسان از روی اختیار آفریننده افعال خویش است، و خداوند در این مورد هیچ رأی و نظری ندارد. از این رو مردم درباره او گفتند: «وی اضافه بر این که کافر است قدری مذهب است.» در روزگار او این گفته شایع بود که هر کافری قدری است. چنان که برخی از نویسندگان کتب فرق و عقاید معتقدند واصل عقیده قدر را از معبد جهنی و غیلان دمشقی فرا گرفته است.^{۲۴}

علاوه بر این واصل به سبب بعضی امور از دیگر مشایخ معتزله جدا و ممتاز شده است، از آن جمله وی نسبت به دو فرقه‌ای که در دوران نخست تاریخ اسلام به جنگ و نزاع پرداختند، رأی تازه‌ای اظهار کرده گفت: «یکی از آن دو فرقه متخاصم (بی آن که معین شود) فاسق بوده، و گواهی اش در هیچ چیزی پذیرفته نیست، اگرچه گواهی دهنده علی (ع) و فرزندانش باشند.»

از او نقل شده که گفته است: «اگر همه آنها بر یک دسته سبزی گواهی دهند من گواهی آنان را نمی‌پذیرم.»^{۲۵} شاید آنهایی که واصل را به داشتن اندیشه‌های خوارج متهم ساخته‌اند برگفته‌هایی از او تکیه کرده‌اند که می‌رساند گویا وی از همه فرق اسلامی به خوارج نزدیکتر بوده است، هر چند او به طور کلی در بیشتر آرا و عقاید خود با آنها توافق ندارد؛ زیرا مسلمانانی که از علی (ع) پیروی نکردند در نزاعی که میان آن حضرت و طلحه و زبیر و معاویه روی داد به دو دسته تقسیم شدند: دسته‌ای که خوارج نامیده شده‌اند به کفر علی (ع) رأی

۲۳- تاریخ الفرق الاسلامی، علی غرابی، ص ۷۵ و صفحات بعد؛ الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی،

ص ۹۸.

۲۴- المواقف، عبدالرحمان بن احمد ایچی، ج ۴، ص ۳۷۹.

۲۵- همان مأخذ، همان صفحه، والتبصیر فی الدین.

دادند، چون به گفته آنها مردم را در دین خدا داور قرار داد. بقیه مسلمانان نیز بر یکی از دو عقیده بودند: گروهی اعتقاد داشتند ضرورتها و مصلحتها همه اعمال و اقداماتی را که آن حضرت انجام داده بر او تحمیل کرده، و حفظ مصالح عالی اسلام او را به انجام دادن آنها وادار ساخته است. دسته دیگری می‌گفتند آن حضرت در دین مجتهد بوده و مجتهد در همه اعمالش، اگر چه دچار خطا و اشتباه شود، معذور است. اما تنها خوارج و واصلیه رأی به تکفیر و تفسیق داده‌اند.

۲- عمریه: که پیروان عمرو بن عبید می‌باشند، چنان که گفته‌ایم، او و واصل بن عطا شاگردان حسن بصری بوده و مدتی دراز ملازمت او را داشته‌اند. هنگامی که واصل از استادش جدا شد و در یکی از زوایای مسجد به اتفاق گروهی که عقیده او را تأیید می‌کردند جداگانه جلسات خود را تشکیل داد عمرو بن عبید پس از گفتگویی که میان او و واصل درباره مرتکب کبیره جریان یافت، به واصل بن عطا پیوست، و گفت: «میان من و حق دشمنی نیست» سپس وی و واصل بر اصول پنجگانه اعتزال اتفاق کردند. درباره عمرو بن عبید نقل شده که وی به مذهب قدری سخت پای بند بوده است. وی ادعا کرده انسان در اعمالی که انجام می‌دهد تحت هیچ سلطه و قدرتی نیست، و خود به تنهایی و مستقلاً کار می‌کند و انجام می‌دهد. او با رفیق خود (واصل بن عطا) در خصوص علی (ع) و طلحه و زبیر و معاویه مخالفت کرد، و عقیده داشت که هر یک از آنها فاسق و نسبت به دیگری ستمکار است، در حالی که واصل بن عطا ادعا می‌کرد یکی از دو طرف متخاصم بی آن که معین باشد بر دیگری ستم کرده و یکی از آن دو بر حق بوده است، لیکن هر دو در فاسق دانستن معاویه و یاران او هم‌رأی بوده‌اند^{۲۶}. به او نسبت داده‌اند که گفته است آیه: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ در لوح

۲۶ - عمرو بن عبید و واصل بن عطا در یک سال به دنیا آمده‌اند، پدرش عبید در آغاز کار بافنده بود، سپس در جرگه شرطه‌های حجاج بن یوسف ثقفی درآمد، و از جمله نزدیکان و خواص او شد. پس از آن که عمرو شهرت و برجستگی یافت، مردم به سبب بدنامی پدرش در بصره می‌گفتند: بهترین مردم فرزند بدترین مردم، و منظورشان عمرو و پدرش بود.

محفوظ به این صورت نیست. به همین سبب و به علت غلو و تندروی در موضوع قدر، بر اساس مذهب معبد جهنی و غیلان دمشقی، نزد محدثان مورد وثوق نبوده، و به وضع احادیث دروغ از زبان پیامبر خدا (ص) متهم بوده است.

منابع تاریخی گویای این است که عمرو بن عبید از منصور عباسی صله و عطیه ای نپذیرفته و با او همکاری نکرده است، با این که منصور در این باره به او اصرار ورزیده و اموال و نفایسی به او پیشکش کرده است، با این همه مجالسی با منصور داشته، و او را در آن نشستها موعظه کرده و انتقادات سخت و گزنده ای را متوجه او ساخته است. از او نقل شده است که بر دزدی گذشت که حاکم به بریدن دستش فرمان داده بود، عمرو گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، دزد پنهان، دست دزد آشکارا می بُرد.»

کوتاه سخن این که عمرو بن عبید و واصل بن عطا در بیشتر عقایدی که واصل به آنها دعوت می کرد اتفاق نظر داشتند، جز در مورد علی (ع) و طلحه و زبیر و غلو او در مذهب قدریه که عبارت از تفویض مطلق است و عمرو بر عقیده خود پافشاری داشت، اختلاف دیگری با یکدیگر نداشتند.

۳ - هذیلیه: پیروان محمد بن هذیل معروف به علّاف می باشند^{۲۷}، وی در سال ۱۳۵ در بصره به دنیا آمد و تا پیش از سال ۲۰۴ که مأمون او را به بغداد فرا خواند از آن جا بیرون نرفت. شهرت او به علّاف برای این است که خانه اش در بصره، در کوی علّافان قرار داشت. وی در جدل قوی و ماهر بود، چه روزگاری که او در آن زندگی می کرد، عصر جدل و احتجاج و نقض و ابرام آرا بوده است. در این مصاف اندیشه ها و گرایشها و آرای گوناگون، ابوالهذیل که یکی از بزرگان طبقه دوم معتزله است پرورش یافت، او از دانشمندان زمان خود بهره وافر گرفت، و اختلافات آنها را در موضوعات و موارد مختلف شناخت، و به آرای آنها در مسائل مختلف آگاه شد، تا آنجا که در علوم مختلف برجسته و ماهر گردید و مأمون او را

۲۷ - ابوالهذیل یک سده زندگی کرد، و چنان که مسعودی در مروج الذهب ذکر کرده، در سال

۲۲۷ زندگی را بدرود گفته است.

به ریاست مجالس مناظرات خود برگزید. ابن خَلکان از او نقل کرده است که صالح بن عبدالقدوس^{۲۸} فرزندی داشت که مرد، و او بدین سبب اندوهگین بود و بسیار بی تاب می‌کرد، ابوالهذیل به او گفت: «اگر از دیدگاه تو انسان مانند گیاه است، دلیلی برای بی تابی تو نمی‌بینم.» صالح پاسخ داد: «بدین سبب برای او بی تاب می‌کنم که من کتابی گردآوری کرده‌ام که نام آن کتاب الشُّکوک است، و او آن را نخواند. این کتابی است که هر کس آن را بخواند، در هر چه وجود داشته به شگ می‌افتد، و گمان می‌کند وجود نداشته است و در آنچه وجود نداشته خیال می‌کند موجود بوده است.» ابوالهذیل گفت: «پس تو در مرگ فرزندت شگ کن، هر چند وی مرده و چنین تصور کن که نمرده، و نیز در این که کتاب الشُّکوک را خوانده است یا نه در شگ باش، هر چند می‌دانی که آن را نخوانده است»^{۲۹}. از آنچه در میان مشایخ معتزله اختصاص به ابوالهذیل دارد این است که او اعتقاد داشت مقدورات خداوند سبحان ناگزیر به پایان می‌رسد، تا آنجا که از انجام دادن هر چیزی درمانده می‌شود. در این هنگام نمی‌تواند بر نعمتهای اهل بهشت، و عذاب دوزخیان بیفزاید و ناگزیر عذاب اهل دوزخ منقطع می‌شود، و قدرتی برای بهشتیان باقی نمی‌ماند تا از نعمتهای بهشت بهره‌مند شوند.

همچنین ابوالهذیل معتقد بود که اهل آخرت به آنچه از آنها سر می‌زند مجبورند و دوزخیان بدون اراده و اختیار سخن می‌گویند و در جهان آخرت هیچ کس قادر بر انجام دادن کار و گفتاری نیست، و در روی زمین هیچ دهری یا زندیقی وجود ندارد مگر این که خداوند را در بسیاری از چیزها فرمانبردار است هر چند از جهت کفری که دارد گنهکار می‌باشد. برای اثبات این مدعا استدلال کرده

۲۸ - صالح بن عبدالقدوس دوگانه پرست یا ثنوی مذهب، و معتقد به تعدد آلهه بود. روزی نمازی مانند نماز مسلمانان به جا آورد، به او گفته شد مذهب تو معروف است، این نماز چیست؟ پاسخ داد: چون سنت مردم شهر است آن را به جا آوردم. «امالی» سید مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲۹ - الفرق، علی غرابی، ص ۱۵۵.

است به این که در برابر هر امری از اوامر خداوند یک نهی قرار دارد. پس بر کسی که خدا را نمی شناسد تا همه اوامر او را به جا آورد، لازم می آید که تمام نواهی او را ترک کند، و چنانچه همه معاصی را انجام دهد، لازمه آن ترک همه طاعات می باشد.

و نیز ابوالهذیل اعتقاد داشت که خداوند سبحان نمی تواند به بندگانش قدرت دهد که زنده کنند و بمیرانند و أغراضی را که کیفیت آنها را نمی داند ایجاد کنند، مانند رنگها و طعمها و امثال اینها. بر این اعتقاد خود استدلال می کرده است که دادن چنین قدرتی منجر به این خواهد شد که وجود انسان در روی زمین عبث و بیهوده باشد، زیرا اگر انسان قادر باشد که زنده کند و بمیراند، در این صورت او خدا خواهد بود، و محال است که خداوند شریک داشته باشد؛ و همان گونه که قدرت خداوند به امور محال تعلق نمی گیرد، به اموری که منجر به محال می شود نیز تعلق نمی یابد.

از آرای دیگر او این است که خداوند به آنچه بندگانش را برانجام دادن آن قدرت داده قادر نیست، و نمی توان خداوند را به قدرت بر ادای نماز و روزه و دیگر موضوعات تکلیفی توصیف کرد، زیرا اینها اعمالی جسمانی هستند و خداوند از همه لوازم جسم منزّه می باشد^{۳۰}. راوندی در کتابش به نام فضائح المعتزله آرای دیگری به او نسبت داده که نویسندگان کتابهای فرق و عقاید آنها را در مؤلفات خود ذکر کرده اند. شهرستانی ادعا کرده که ابوالهذیل به پیروی از ده قاعده از استاد خویش واصل بن عطا متمایز می شود^{۳۱}، و برخی از این قواعد را که ذکر کردیم او و دیگران نیز بیان کرده اند، اما ابن خیط معتزلی در کتابش به نام

۳۰ - مقالات الاسلامیة، علی غرابی، ص ۱۶۴ و ۱۷۴؛ الملل والتحلل، شهرستانی، ج ۱، ص ۶۹؛

التبصیر فی الدین، ص ۶۶.

۳۱ - ظاهراً واصل بن عطا از استادان او نبوده، زیرا ابوالهذیل در سال ۱۳۵ به دنیا آمده، واصل به

سال ۱۳۱ درگذشته است.

الانتصار ابوالهذیل را از همه آنچه به او نسبت داده شده است تبرئه می‌کند^{۳۲}.

۴ - نظامیه: پیروان ابراهیم بن سِیَار نظام متوفای سال ۲۲۱ ه.ق می‌باشند. در شرح حال او آمده که وی سی و پنج سال عمر کرده، و از دانشمندان برجسته و نامدار در علم کلام و فلسفه بوده، و علاوه بر آنچه از اشعار عرب و تاریخ ملل و آرای فقیهان پیشین و همزمان خود حفظ داشته، قرآن و تورات و انجیل را نیز از بر بوده است. نظریات نویسندگان و تاریخ‌نگاران درباره او با یکدیگر اختلاف و تناقض دارد. دسته‌ای از اینان او را کافر و ملحد می‌شمارند، و ادعای کنند او در حال مستی از دنیا رفته و آخرین سخن او شعر زیر بوده است:

اَشْرَبْتُ عَلٰی ظَرْبٍ وَقُلْتُ لِمُهَدِّدٍ هَوْنٌ عَلَيْكَ يَكُونُ مَا هُوَ كَائِنٌ^{۳۳}

و به او نسبت داده اند که این اشعار را می‌خوانده است:

مَا زِلْتُ آخِذُ رُوحَ الزَّقِّ فِي لُطْفٍ وَ أُسْتَبِيحُ دَمًا مِنْ غَيْرِ مَجْرُوحٍ^{۳۴}

حَتَّى انْتَبَيْتُ وَلِي رُوحَانِ فِي جَسَدِي وَالزَّقُّ مُظْرَحُ جِسْمٍ بِلَا رُوحٍ^{۳۵}

در همین حال که گروهی او را بدین صفات و زشت‌تر از اینها نام می‌برند^{۳۶}، گروه دیگری او را به ایمان و استقامت در دین و دفاع از آن، ورد مکر و نیرنگ ملحدان توصیف می‌کنند^{۳۷}.

به هر حال به او نسبت داده شده که می‌گفته است در نظم قرآن اعجازی نیست، و همه معجزاتی را که محدثان از پیامبر خدا (ص) نقل کرده‌اند منکر

۳۲ - الانتصار، ابن خِیَاط، ص ۷۱، ۷۳ و صفحات بعد.

۳۳ - با وجد و شادی (شراب) بنوش و به بیم دهنده بگو- سخت مگیر که آنچه باید بشود خواهد شد.

۳۴ - من همواره مشک شراب را با لطف و محبت می‌گیرم- و خونی را که از مجروح نیست مباح

می‌شمارم.

۳۵ - تا آنگاه که سرمست شوم، در این حال در تن من دو روح است- و مشک بدو افتاده همچون

جسم بی روح است.

۳۶ - و از اینهاست عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری متوفای سال ۲۷۶.

۳۷ - الفرق الاسلامیه، علی غرابی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱ در این کتاب آرای متناقضی از جنبه دینی در

باره او دیده می‌شود.

می شده، و صفات باری تعالی را به صورت منفی تأویل می کرده است. مثلاً از دیدگاه نظام علم خدا به معنای نفی جهل از او، و قدرت او عبارت از عدم عجز اوست، بقیه صفات او نیز به همین گونه است. او آرای دیگری داشته که مخالف با نظریات معتزله پیشین خودش بوده و همانها سبب مخالفت معتزلیان متأخر با او شده است، تا آن جا که برخی از آنها در اثبات کفر او کتاب نوشته اند.^{۳۸}

در کتاب *التبصیر فی الدین* آمده که وی با ملحدین فلاسفه رفاقت می کرده، و این عقیده را که اجزای جزء بی نهایت است از آنها اخذ کرده، و این تفکر او را به قدمت جهان معتقد ساخته است. چنان که به او نسبت داده اند که وی معتقد بوده است خداوند سبحان انسان و حیوان و همه انواع موجودات را در یک زمان آفریده و خلقت آدم بر خلقت فرزندانش، و آفرینش مادران بر آفرینش فرزندان آنها تقدم نداشته است و تقدم و تأخر آنها تنها در ظهورشان از اماکنشان می باشد، نه در آفرینش و ایجاد آنها. از دیدگاه او محال است چیزی بر خلقت افزون یا از آن کم شود. نظام مدعی است که قرآن غیر از آن چیزی است که معمولاً خواننده می شود، و ممکن نیست آن قرآن در دو جا یافت شود، بلکه پیوسته در مکانی قرار دارد که در آن خلق شده است.^{۳۹}

۵ - اسواریه: پیروان علی اسواری می باشند، او از شاگردان ابی الهذیل و نظام بوده، و به همین سبب آرای آنها را پذیرفته، و بر آنها افزوده است: اشیائی که خداوند، دانا به عدم وجود آنهاست مقدر حق تعالی نیستند اما مقدر انسان

۳۸ - همان مأخذ، و الملل والتحلل، شهرستانی، التبصیر فی الدین، مقالات الاسلامیین، ابوالحسن

اشعری.

۳۹ - الانتصار، ابوالحسن خیاط معتزلی، ص ۴۴. اگر این گفتار از اوست، وی از طرفداران نظریه کمون است، مبنی بر این که همه جهان یک باره آفریده شده، و تقدم و تأخر موجودات در آفرینش آنها نیست بلکه در ظهور آنهاست. در کتاب *موافق* جلد چهارم، ص ۳۸۰ افزوده است که خداوند نمی تواند بر ثواب بهشتیان و عذاب دوزخیان بفرزاید یا از آنها بکاهد، و خدا بر شر و قبیح قادر نیست. (کمون اصطلاح فلسفی و مقابل بروز و ظهور است. اصحاب کمون انبأ قلس و پیروان او هستند، آنها گفته اند کون عبارت از بروز کامن است، یعنی همه اشیا به حال کمون و خفا موجودند. فرهنگ معارف اسلامی - م.)

می باشند، زیرا قدرت انسان بر بر وجود و عدم تعلق می گیرد، و اگر به قدرت بر یکی از آن دو متصف شود، به قدرت بر دیگری نیز موصوف خواهد شد.^{۴۰}

۶ - معمریه: پیروان معمر بن عباد می باشند. وی نیز در میان مشایخ معتزله آرایبی ویژه خود دارد؛ از جمله این که انسان همین صورت نیست که ما آن را می بینیم، بلکه او چیزی است که به این صورت ظاهر شده است. آن چیز عالم، قادر و بی هیچ حرکت و سکون مدبر است، حواس، آن را ادراک نمی کند، و جز به صورت جسم آفریده نشده است. اما اعراض از مخترعات اجسامند، و طبیعت اجسام مقتضی آنهاست، همچنان که طبیعت آتش مقتضی سوزندگی است. خداوند سبحان به قدم توصیف نمی شود، زیرا این توصیف دال بر تقدم زمانی است. در حالی که تقدم خداوند زمانی نیست، همان گونه که خداوند دانا به نفس خویش نیست، زیرا در این صورت اتحاد عالم و معلوم لازم می آید.^{۴۱}

۷ - جعفریه: پیروان جعفر بن بشیر متوفی به سال ۲۳۴، و جعفر بن حرب متوفای سال ۲۳۶ می باشند، این دو معتقد بوده اند که خداوند قادر به ظلم بر اطفال و مجانین نیست، و گفته نمی شود که خدا متکلم است. اضافه کرده اند که مسلمانان فاسق، از یهود و مجوس بدترند، و اجماع مسلمانان بر حد شرابخوار دلیل شرعی نیست، زیرا نصی در این باره وارد نشده است.^{۴۲}

۸ - اسکافیة: پیروان محمد بن عبدالله اسکاف می باشند، اینان در آرای خود با جعفریه توافق دارند.^{۴۳}

۹ - بشریه: پیروان بشر بن معتمر می باشند، بشر معتقد بوده است که انسان

۴۰ - التبصیر، ص ۷۰؛ المواقف، ص ۳۸۱. اسواری می گفت: خداوند می داند که اگر وجود نداشته باشد عدم وجودش برای او مقدور نیست. و می گفت: خداوند قادر بر آنچه را که می داند نیست، و آن را انجام نتواند داد، زیرا وی قادر بر ظلم و دروغ نیست. فرهنگ فرق اسلامی-م.

۴۱ - المواقف، ص ۳۸۳؛ التبصیر، ص ۷۰؛ الملل والتحل، شهرستانی، ص ۹۰.

۴۲ - التبصیر فی الدین، ص ۷۳؛ المواقف، ج ۴، ص ۳۸۱.

۴۳ - همان مأخذ، ص ۷۴؛ المواقف، ص ۳۸۱.

رنگها و طعمها و بویها و شنیدن و دیدن را به طریق تولد می آفریند. خداوند می تواند کودکان را عذاب کند، اما اگر آنها را عذاب کند بر آنها ستم کرده است، و چون از خداوند ستم پسندیده نیست، چنانچه آنها را عذاب کند، باید بگوییم آنان بالغ و عاقل و مستحق عذاب و عقاب بوده اند. هرگاه خداوند گناه یکی از بندگانش را بیامرزد، سپس آن بنده مرتکب گناه شود وی مستحق کیفر گناه پیشین خود نیز می باشد.^{۴۴}

۱۰ - مزداریه: پیروان عیسی بن صبیح مزدار^{۴۵} می باشند، وی از بزرگان و پارسایان معتزله بغداد بوده و راهب معتزله لقب گرفته است، وی معتقد بوده خداوند قادر بر ستمگری و دروغگویی است، و چنانچه اینها را مرتکب شود خداوندی ستمکار و دروغگوست. و نیز مردم می توانند نظیر قرآن را بیاورند و بهتر از آن را تنظیم کنند. هر کس با شاهان همنشینی کند، و افعال را آفریده خدا بداند، و توارث مان خود و خویشانش را انکار کند کافر است.^{۴۶}

۱۱ - هشامیه: پیروان هشام بن عمر غوطی می باشند که از معتزله سده دوم هجری و همزمان با مأمون عباسی بوده است. وی به هیچ مسلمانی اجازه نمی داد بگوید: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ»^{۴۷} و این برخلاف آیاتی است که به این امر تصریح دارد، مانند آیه ۱۷۳ سوره آل عمران، و آیه ۹ سوره مزمل. وی ادعا کرده است که اطلاق وکیل بر خدای متعال جایز نیست. و نیز معتقد بوده است که خداوند سبحان دلهای مؤمنان را الفت نمی دهد، و کافران را گمراه نمی کند، و بهشت و دوزخ هنوز خلق نشده اند، و هر کس بگوید آنها آفریده شده اند کافر

۴۴ - همان مأخذ، ص ۷۱؛ الموافق، همان صفحه.

۴۵ - مؤلفان اسلامی در ضبط نام او متفق نیستند، بغدادی او را مردار، مقریزی مزدار، ابن حجر عسقلانی مدرار، سمانی و بسیاری دیگر مردار نوشته اند. معتزله دکتر محمود فاضل-م.

۴۶ - دو مأخذ پیش.

۴۷ - این نظریه نشانه نادانی او به معنای وکیل در این آیه است، زیرا مراد از آن وکالت به معنای متعارف آن نیست، بلکه مقصود سرپرست و نگهبان است.

است، زیرا آفرینش آنها پیش از رستاخیزی فایده است. به همین گونه است آرای منحرف دیگری که شهرستانی و ایچی و ابوحامد اسفراینی از او در کتابهای خود ذکر کرده اند^{۴۸}.

۱۲ - حابطیه: اینان پیروان احمد بن حابط می باشند. وی از شاگردان نظام بوده، و شهرستانی به او نسبت داده که معتقد به تناسخ بوده است. مؤلف موافق مدعی است از میان معتزله حدیثی که پیروان فضل بن حدثی هستند معتقد به تناسخ می باشند، وحدثی یکی از شاگردان نظام بوده است. درباره حابطیه گفته شده است که اینان برای جهان به دو خدا اعتقاد دارند، که یکی از آنها قدیم و او الله است، و دیگری حادث که او حضرت مسیح است و بر این اعتقاد خود به آیه: **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**^{۴۹} استدلال می کنند، در موافق بر این افزوده شده است که حابطیه ادعا می کنند خداوند حیوانات را در جهانی غیر از این جهان بالغ و عاقل آفرید، و شناخت خود را در آنها به ودیعت نهاد و نعمتهای خود را بر آنها سرشار کرد. سپس آنها را مورد آزمایش قرار داده و به شکر نعمتهای خود مکلف ساخت. در نتیجه هر کدام از آنها که خداوند را در همه اوامرش نافرمانی کرد او را دچار عذاب و وارد دوزخ ساخت، و آن که خدا را در برخی از اوامرش معصیت کرد او را به سرای دنیا درآورد، و جسد حیوان را با اشکال مختلفی که دارد بر او پوشانید، و حیوانات مادامی که گناهانشان از آنها زدوده نشده است پیوسته از صورتی به صورت دیگر در می آیند.^{۵۰}

۱۳ - ثمامیه: پیروان ثمامه بن اشرس نمیری می باشند^{۵۱}. وی معتقد بوده است یهود و نصارا و مجوس و زندیقان در آخرت به خاک مبدل می شوند؛ نه به بهشت در می آیند و نه به جهنم. حال چهار پایان و کودکان نیز به همین گونه

۴۸ - التبصیر فی الدین، ص ۷۲؛ المواقف، و دیگر کتب فرق و مذاهب.

۴۹ - سورة فجر (۸۹) آیه ۲۲: و فرمان پروردگارت فرا رسد، و فرشتگان صف در صف حاضر شوند.

۵۰ - الملل و التحل شهرستانی، ص ۵۸۳؛ المواقف، ص ۳۸۲.

۵۱ - متوفای سال ۲۱۳ هجری.

خواهد بود. علاوه بر این کافرانی که آفریننده خود را نمی شناسند معذورند. افعال متولده^{۵۲} فاعل ندارند، زیرا نمی توان آنها را به فاعل سبب آنها نسبت داد، زیرا این امر مستلزم نسبت دادن این افعال به مردگان است، مانند این که اگر انسان تیری رها کند، و پیش از رسیدن تیر به هدف بمیرد، نسبت دادن تیر به این تیرانداز مستلزم نسبت دادن این عمل به مرده است، و اسناد آن به خداوند نیز درست نیست، زیرا مستلزم صدور فعل قبیح از خداوند است^{۵۳}.

از آرای که نویسندگان کتب فرق و عقاید به ثمامه بن اشرس نسبت داده اند معلوم می شود که وی تحت تأثیر ملحدان فلاسفه قرار گرفته، و در دین بی پروا بوده است. ابن قتیبه در کتاب خود *مختلف الحدیث* از او نقل کرده است: روزی گروهی را دید که برای رفتن به نماز جمعه بر یکدیگر پیشی می گیرند، به غلامی که همراهش بود رو کرد و گفت: «به این الاغها بنگر که مرد عربی در میان آنها چه کرده است!» جاحظ نقل کرده که مأمون او را به حال مستی دید که در گل ولای غوطه می خورد، به او گفت: «تو ثمامه هستی؟» پاسخ داد: «آری سوگند به خدا منم». گفت: «آیا شرم نمی کنی؟» پاسخ داد: «به خدا سوگند نه». مأمون به او گفت: «لعنت خدا بر تو باد». پاسخ داد: «پی در پی، باز هم پی در پی^{۵۴}».

۱۴ - *خیاطیه*: پیروان عبدالرحیم بن محمد معروف به ابوالحسین خیاط می باشند که در سال ۲۹۰ وفات کرده و از شاگردان جعفر بن مبشر و از معتقدان به قدر بوده است؛ قدر به این معنا که انسان خالق افعال خویش است. و معدوم جسم است و در حالت عدم به عرض توصیف می شود. لازمه این سخن آن است

۵۲ - به عقیده ثمامه کلیه اعمال و افعال از سه قسم خارج نیستند: افعال مباشره، افعال متولده و اختراع، افعال متولده اعمالی است که با واسطه تولید می شوند، مانند نوشتن که به واسطه حرکت دست پدید می آید. معتزله، دکتر محمود فاضل-م.

۵۳ - مؤلف *التبصیر*، و شهرستانی و دیگران این نظریه را تفسیر کرده، آن را منجر به نفی پروردگار متعال دانسته اند، زیرا اگر وقوع فعلی بدون فاعل روا باشد. این امر در همه افعال روا خواهد بود.

۵۴ - *المواقف*، ج ۴، ص ۳۸۳؛ *التبصیر*، ص ۷۵؛ *الملل والتحل*، شهرستانی، ج ۱.

که اجسام قدیم باشند، و در این صورت تعدد قدیم لازم می‌آید، آرای دیگری نیز دارد که معتزلیان پیش از او با آنها مخالفت کرده‌اند^{۵۵}.

۱۵ - جاحظیه: اینان پیروان عمرو بن بحر جاحظ می‌باشند، وی متوفای سال ۲۵۶ هجری، و با معتصم عباسی و متوکل همزمان بوده است، او تألیفات بسیاری دارد که از آن جمله کتاب «طبائع الحیوان» است، در آن کتاب ادعا می‌کند که تمامی شناختها از لوازم طبیعت است، و هر کس چیزی را بشناسد، به طبیعت خود آن را شناخته، نه به وسیله آموزش و تعلیم، و خداوند علم به آن را برای او نیافریده است. وی معتقد بوده خداوند گنهکاران را وارد دوزخ نمی‌سازد، بلکه دوزخ آنها را به خود جذب می‌کند، و قرآن جسمی است که گاهی به صورت مرد و زمانی به هیأت زن درمی‌آید. جاحظ در دانش و ادب و فلسفه شهرت زیادی دارد، و تألیفات فراوانش در موضوعات مختلف، بزرگترین گواه بر وسعت دانش و تبحر او در علوم مختلف می‌باشد^{۵۶}.

۱۶ - جُبَّائِیَّة: اینان پیروان محمد بن عبدالوهاب جُبَّائِی متوفای سال ۳۰۳ می‌باشند. برحسب تقسیم‌بندی برخی از نویسندگان کتب فرق و مذاهب، او نخستین پیشوای طیفه سوم معتزله است. وی از کودکی به تیزهوشی و زیرکی شناخته شد و در بزرگی به قدرت اقناع و مجاب کردن خصم شهرت یافت، و در علم کلام سرآمد گردید، به طوری که تقریرات او برای شاگردانش به یک صد و پنجاه هزار برگ رسید. مشهورترین شاگردان او که بیش از همه با وی ارتباط داشت علی بن اسماعیل اشعری بود. وی مدت چهل سال ملازمت جُبَّائِی را داشت، و آرا و عقاید معتزله را فرا گرفت، و از دانشمندان بزرگ این فرقه گردید. اما پس از آن که درخشید و آوازه‌اش منتشر شد از آنها جدایی گرفت، و از مذهب اعتزال برگشت و کتاب بررد آنها نوشت، و این در زمانی صورت گرفت که دامنه شهرتش گسترش یافته بود، و استادش دیگر نمی‌توانست شبهاتی را که

۵۵ - الموافف، ص ۳۸۳؛ التبصیر فی الدین، ص ۷۸ و جز اینها.

۵۶ - الموافف و دیگر کتب فرق و عقاید.

اشعری بر او وارد کرده بود ردّ کند.

در شرح حال جبّائی پاره‌ای مناظرات ذکر کرده‌اند که میان او و اشعری جریان یافته و منجر به جدایی اشعری از او شده است. ما در ترجمهٔ احوال اشعری برخی از آنها را ذکر خواهیم کرد. از جمله آنها این که مردی بر جبّائی وارد شد، و به او گفت: «آیا رواست خداوند عاقل گفته شود؟». جبّائی گفت: «نه! زیرا عقل از عقال مشتقّ است، و عقال به معنای مانع است، و منع در مورد خداوند سبحان محال است.» ابوالحسن اشعری به جبّائی گفت: «بر این قیاسی که تو کردی خداوند را حکیم نمی‌توان گفت، زیرا این نام مشتقّ از حکمت است و حکمت به معنای لگام است، و لگام آهنی است که چهار پایان را از خروج مانع می‌شود. بنابراین واژهٔ مذکور مشتقّ از منع است، و منع هم بر خداوند محال می‌باشد، و در نتیجه بر تو لازم می‌آید که نام حکیم را بر خداوند سبحان اطلاق نکنی.» جبّائی به او گفت: «چرا تو از این که خداوند عاقل گفته شود منع کردی، لیکن روا دانستی که حکیم گفته شود؟» اشعری به او پاسخ داد: «زیرا مستند من در اسمای الهی اجازهٔ شرعی است نه قیاس لغوی، از این رو به پیروی از شرع بر او حکیم اطلاق کردم، و نام عاقل را بر او روا ندانستم، زیرا شرع از آن منع کرده است.»^{۵۷}

نویسندگان کتب فرق و مذاهب تأکید دارند همین اختلافی که در این مناظرات میان شاگرد و استاد واقع شده، سبب جدایی شاگرد از استاد بوده، در صورتی که وی پیش از آن به اقوال معتزله و آرای آنها سخت ایمان داشته و با اخلاص و از خود گذشتگی از آنها دفاع می‌کرده است. با این حال کسی که تاریخ بزرگان معتزله را بررسی کند، یعنی تاریخ کسانی که از زمان ظهور واصل بن عطا نخستین پیشوای آنها تا هنگام پیدایش جبّائی در قرن سوم معتزله را رهبری کرده‌اند، اختلافات بزرگی در بیشتر مسائل کلامی و فلسفی میان آنها مشاهده

می‌کند. از خود جبائی نقل شده که گفته است: «میان من و ابوالهذیل علاف جز در چهل مسأله هیچ اختلافی نیست.» از این رو مجرد اختلاف رأی در پاره‌ای از مسائل که میان استاد و شاگرد جریان داشته است نمی‌تواند به جنگ با اعتزال منجر شود، آن هم به گونه‌ای که میان اشاعره و معتزله واقع شد. علاوه بر این معتزله خود بیان کرده‌اند که اختلاف میان آنها به هر اندازه برسد و هر قدر شدت یابد مادامی که اصول پنجگانه میان دو طرف مقبول و محفوظ است موجب خروج آنها از دایره اعتزال نیست. بنابراین بعید نیست اشعری از همان زمان که به فراگرفتن مبادی اعتزال پرداخته و با مشایخ معتزله ارتباط پیدا کرده، تا مرحله‌نهایی که از این طریق برگشته به نظریات و روشهایی که معتزله در مقام بحث و استدلال بدانها تمسک می‌جستند ایمان نداشته، و تنها برای این منظور با آنها ارتباط برقرار کرده، و به تعمق در آرا و غور و بررسی روشهای آنها در زمینه بحث و استدلال و مناظره پرداخته است تا آرا و عقاید آنان را ردّ و از محدثانی که مورد خشم معتزله و یاران آنها بودند جانبداری کند. آری چیزی که نمی‌توان نادیده از آن گذشت این است که اشعری تحت تأثیر شیوه‌ای قرار گرفت که معتزله در مقام بحث و استدلال آن را به کار می‌بردند. از این رو روش اشعری آمیزه‌ای از عقل و حدیث بود. وی تنها بر عقل اعتماد نمی‌جست و تنها بر حدیث تکیه نمی‌کرد؛ اگرچه این روش باعث شد که بعدها محدثان بر او و پیروانش خشم گیرند، چنان که ما در مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

به هر حال اشعری در پاره‌ای نظریات از مشایخ معتزله جدایی گرفت، و همان گونه که نویسندگان کتب فرق و مذاهب ادعا می‌کنند با بعضی از اقوال معتزله پیرامون صفات باری تعالی به مخالفت پرداخت. پس از او فرزندش ابوهاشم عبدالسلام بن محمد جبائی پاره‌ای آرا و نظریات را که اختصاص به خود او داشت اظهار، و چنان که در تعلیقه بر التبصیر فی الدین نوشته شیخ محمد زاهد کوثری^{۵۸}

آمده است در بیست و نه مسأله با پدرش مخالفت کرد. از جمله آرای ابو هاشم جبائی این است کسی که از گناهی توبه کند، و برگناهی دیگر اصرار ورزد توبه اش پذیرفته نیست. تا آن جا که اگر یک تن یهودی از کفر خود باز گردد و توبه کند لیکن فی المثل یک دانه گندم را از مستحق باز دارد توبه و بازگشت او از یهودیت صحیح نیست. و نیز توبه از گناه پس از عجز از ارتکاب آن مقبول نمی باشد. بنابراین اگر کسی دروغ گفت، و پس از آن زبانش قطع شد، سپس از دروغگویی توبه کرد، توبه اش پذیرفته نیست. ابو مظفر در التبصیر به او نسبت داده که گفته است: «وقوف در عرفات، و سعی و طواف واجب نیست». وی معتزله را تکفیر می کرد و از پدرش بیزاری می جست و معتزله نیز او را کافر می شمردند^{۵۹}. به همین گونه آرای دیگری به او نسبت داده اند که از جمله آنها قول به «احوال»^{۶۰} است.

در برابر معتزله ای که صفات ذاتی حق تعالی را انکار و استدلال می کردند که التزام به این عقیده یعنی صفات خدا غیر ذات اوست منجر به اعتقاد به تعدد قدیم می شود، ابو هاشم این صفات را «احوال» نامید، و در توصیف آنها گفت که نه معدومند و نه موجود، نه معلومند و نه مجهول، جز به همراه ذات شناخته نمی شوند، و جز در معیت آن به ادراک در نمی آیند، و جز با تحقق آن تحقق پیدا نمی کنند، «احوال» مانند ذات وجود خارجی ندارند، و نیز معدوم نیستند، چون خداوند سبحان آنها را برای خود اثبات فرموده است. بنابراین معنای این که احوال نه موجودند و نه معدوم این است که آنها ثابتند^{۶۱}.

ما قصد نداریم به تحقیق این آرا پردازیم و نظریاتی را که اختصاص به این فرقه دارد بیان کنیم، چه این کتاب را برای تحقق چنین منظوری تدوین نکرده ایم؛ بلکه مقصود ما از گفتار کوتاه خود درباره مشایخ معتزله و پاره ای از

۵۹ - همان مأخذ، ص ۸۲.

۶۰ - متکلمان واسطه میان وجود و عدم را حال گویند. فرهنگ معارف اسلامی - م.

۶۱ - الفرق، علی غرابی، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

آرای آنها ذکر مقدمه‌ای برای بیان هدفی است که این کتاب را به خاطر آن گرد آورده‌ایم.

کوتاه سخن این که بخش اندکی از آرای معتزله را که ما در این صفحات ارائه داده‌ایم بخوبی نمایانگر گرایشهای عقلی است که بر تفکر معتزلیان غلبه داشته است، آنان در تمام مباحث خویش اعم از شرعی و غیر شرعی تنها بر عقل تکیه کرده کوشیده‌اند همه مشکلات را از این راه به گونه‌ای منطقی و قانع کننده حل کنند، و به عقل قدرت و سلطه‌ای مطلقه بخشیده‌اند، و شرع را بیانگر و کامل کننده آیین عقل شمرده‌اند. و هرگاه میان آنچه وحی آورده و آنچه عقل به آن حکم کرده تناقضی دیده شود ناگزیر باید وحی به گونه‌ای که با عقل توافق پیدا کند تأویل شود. بنابراین آیین عقل از دیدگاه معتزله بی نهایت قداست دارد، و در هیچ حالی ممکن نیست با آن مخالفت و برخورد شود. گاهی عقل به وحی پناه می‌برد تا آنچه را از ادراک آن ناتوان است از وحی کمک گیرد؛ از این قبیل است تعیین مقدار نعیم و عقاب، اما اصل ثواب و عقاب مترتب بر افعال، تنها از مختصات عقل است هر چند بر ضرورت آنها از جانب خداوند وحی نیامده باشد، لیکن مقدار استحقاق متوقف بر احکام شرع می‌باشد.

جَبَّائِی و پسرش ابوهاشم گفته‌اند: «به مقتضای عقل و حکمت، پاداش مطیع و کیفر گنهکار بر خداوند حکیم واجب است جزاین که موقت بودن و خلود در اینها از طریق سمع دانسته می‌شود.» از این مطالب روشن می‌گردد که معتزله در حاکمیت دادن به عقل تا آن جا زیاده روی کرده‌اند که گفته‌اند وحی وظیفه‌اش روشن کردن آیین عقل است، و همه مردم به هنگامی که خردهایشان کامل شود، و فهمشان گسترش یابد می‌توانند به وسیله عقل خویش صفات ذاتی ثابت در افعال را درک کنند، و عقل یگانه مقیاس تعیین حسن و قبح افعال است. هر زمان عقل از ادراک برخی حقایق درماند، به وحی پناه می‌برد تا با استمداد از انوار آن به ذاتیات افعال راهنمایی شود. وحی یا مؤید احکام عقل است و یا شارح و کاشف چیزی است که عقل نمی‌تواند آن را تعیین کند، و به

واقع آن احاطه یابد و هرگاه درموردی تصوّر شود حکم وحی و عقل در باره چیزی با هم اختلاف دارد، ناگزیر باید نصوص شرعی را به گونه ای که با حکم عقل توافقی پیدا کند تأویل کرد.

از جمله این موارد آیاتی است که اعتقاد به ظواهر آنها مستلزم عقیده به جسمیت خداوند و مشابَهت او با آفریدگان است. همچنین آیات دیگری که جهمیّه و محدّثان به آنها استناد کرده اند، و به افعال انسان مربوط می شود که آیا او آزاد و مستقلّ در افعال خویش است و یا آلتی بی اراده، و در امور خود فاقد هرگونه اختیار می باشد. بی شک این زیاده روی در حاکمیت دادن به عقل از دیدگاه محدّثانی که از صدر اسلام به بعد عادت کرده بودند مشکلات دینی و غیر دینی را از طریق نصوص کتاب و سنت بحث و بررسی کنند رویداد تازه ای بوده که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده است، بویژه این که آنان برخی انحرافات را در آرای معتزله مشاهده می کردند که از محدوده اصول اسلام بکلی خارج بود. چنان که ما بخشی از آرای واصلیه، نظامیه، بشریه و دیگر سران و بنیانگذاران مذهب اعتزال را در این جا ذکر کرده ایم.

از این رو فاصله میان دو طرف یعنی محدّثان و معتزله گسترش یافت و یکدیگر را هدف تیر تکفیر و خروج از دین قرار دادند، و جنگ آشتی ناپذیری را میان خود اعلام کردند. هر یک از این دو ادعا می کرد اوست که از اسلام حمایت و نیرنگ خرابکاران و تجاوزگران را از آن دور می کند. هنگامی که حکمرانان عباسی در کنار معتزله قرار گرفتند خشم محدّثان چند برابر شد؛ چه این حکمرانان در صدد برآمدند آرا و نظریات معتزله را به زور شمشیر بر مردم تحمیل کنند، بویژه موضوع مخلوق بودن قرآن که دسته ای از دانشمندان بزرگ اسلام را دچار محنت و بلا ساخت، و محنت آنها در دوران حکومت معتصم و واثق عباسی به اوج خود رسید، زیرا این دو تن وصیت مأمون را در یاری دادن به معتزله و تنبیه و سرکوب دشمنان آنها پذیرفتند و به کار بستند.

سلطه اعتزال پیوسته گسترش می یافت تا دوران حکومت متوکل عباسی فرا

رسید. در این دوران شدت وحدت آن کاهش یافت، و برای محدثان که بتوانند برحسب اجتهاد خویش آرای خود را بیان کنند، و مقام و منزلت خود را میان مردم بالا برند، بویژه در نیمه آخر دوران حکومت او میدان باز شد.

از مجموع آنچه ذکر شد روشن می شود که معتزله از زمان پیدایش خود به هیچ روی با مقاومتی از سوی حکمرانان همزمان خویش روبرو نشدند؛ زیرا امویان اگرچه درکنار معتزله قرار نگرفتند، چنان که برخی از حکمرانان عباسی چنین کردند، لیکن در امور آنها مداخله نکردند و میدان را برای آنها و دیگران برای درگیریهای مذهبی و مناظره در علوم و عقاید مختلف باز کردند. امویان حساب کردند که گشودن این در به روی دانشمندان و رو آوردن آنها به مناظرات علمی و اعتقادی بخش بیشتر اوقات و تفکرات آنان را به خود مشغول خواهد داشت، و آنها را از مداخله در امور سیاسی و توجه به سوء کشورداری زمامداران منصرف، و به بحث و تفکر و کشمکش در عقاید و آرا سرگرم خواهد ساخت.

عباسیان در سالهای اولیه دوران حکمفرمایی تا زمان خلافت هارون الرشید با معتزله شبیه اسلاف اموی خویش رفتار کردند، و از همه احزاب و فرقه ها چشم پوشیده به تعقیب و سرکوب علویان روی آوردند. اینان اگر دانشمندی را مورد تقرب قرار می دادند، یا در ظاهر عالمان را تجلیل می کردند، چنان که منصور و رشید گهگاه چنین می کردند، برای این بود که با این تظاهرات بر اعمال زشت خود سرپوش بگذارند.

اما هنگامی که دوران مأمون فرا رسید، وی شخصاً آرای معتزله را پذیرفت، آنان را در مجالس خود مورد تقرب قرار داد، از میان آنان دربان و وزیر انتخاب کرد و مجالس خاصی برای آنان تشکیل داد تا با فقیهان و محدثان بحث و مناظره کنند^{۶۲}. این رفتار مأمون محبت مردم را نسبت به آنان جلب کرد، و انظار توده

۶۲ - گروهی از نویسندگان عرب و خاورشناسان از جمله گودفری مستشرق فرانسوی در کتاب خود *التنظیم الاسلامیة تأیید می کنند که مذهب معتزله به عنوان این که یک مذهب رسمی است رواج یافت، نه به عنوان این که مذهبی آزاد و عقلانی است.*

اجتماع را متوجه آنان ساخت. به همین سبب هنگامی که حکام معتزله را ترک کردند، انظار مردم متوجه فقیهان و محدثان شد، و احمد بن حنبل از دید اکثریت از جمله اعظام گردید. محدثان و در رأس آنها احمد بن حنبل از فرصت جدا شدن حکام از معتزله استفاده کرده برای انتشار آرای خود به فعالیت پرداختند، و همان نقشی را ایفا کردند که پیش از آن معتزلیان با فقیهان و محدثان انجام داده بودند. علاوه بر این، منابع تاریخی گویای این است که محدثان در برابر این حوادث ایستادگی کردند و رأی خود را درباره معتزله با صراحت تمام و بی هیچ پرده پوشی اعلام داشتند. ابویوسف شاگرد ابوحنیفه معتزله را از زندیقان شمرد و مالک و شافعی به عدم پذیرش گواهی آنها فتوا دادند، و محمد بن حسن شیبانی به عدم جواز نماز با آنها رأی داد^{۶۳}.

در کتاب التّبصیر فی الدّین نوشته ابوالمظفر اسفراینی آمده است که فقیهان و محدثان از زمان تابعین تا سده چهارم همگی در برابر معتزله به رغم این که حکام از آنها پشتیبانی می کردند، روش مخالفت در پیش گرفتند.

نویسنده کتاب مزبور پس از آن که اعتقاداتی را از اهل سنت و جماعت که با عقاید معتزله مغایرت دارد ذکر می کند می گوید: باید دانست همه آنچه از اعتقادات اهل سنت ذکر کردیم مورد اتفاق شافعی، ابوحنیفه و همه اهل رأی و حدیث می باشد؛ مانند مالک اوزاعی، داوود ظاهری، زهری، لیث بن سعد، احمد بن حنبل، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه^{۶۴}، یحیی بن معین^{۶۵}، اسحاق بن راهویه^{۶۶}، محمد بن اسحاق حنظلی^{۶۷}. او به همین گونه فقیهانی را که با معتزله قرن دوم و سوم در حجاز و عراق و شام و خراسان و ماوراءالنهر همزمان بوده اند،

۶۳ - المذاهب الاسلامیه، ابوزهره، ص ۲۲۷.

۶۴ - متوفای سال ۱۹۸ هجری.

۶۵ - متوفای سال ۲۳۳ هجری.

۶۶ - متوفای سال ۲۳۸ هجری.

۶۷ - متوفای سال ۲۴۲ هجری.

وصحابه و تابعین پیشین آنها را بر می شمارد، و در تأیید ادعای خود به مؤلفات ابوحنیفه و شافعی و جز این دو، و حتی به کتبی که به تعبیر برخی از نویسندگان در عصر محنت تدوین شده استناد کرده است. این کتابها بیانگر آرای محدثان و فقیهان درباره معتزله و یا به تعبیر اسفراینی درباره اهل اهواء و بدع (هواپرستان و بدعتگذاران) می باشد^{۶۸}.

با این که این درگیریها و کشمکشهای مذهبی که قرنهایی ادامه داشت به مسلمانان زیانهایی وارد ساخت، و برخی شکوک و آرای وارداتی را که متعلق به ادیان کهن مانند یهودیت و نصرائیت و جز اینها بود داخل عقاید اسلامی ساخت، و به همین سبب عقاید مذکور را نوعی پیچیدگی و ابهام احاطه کرده است، نمی توانیم فوایدی را که مسلمانان در نتیجه همین کشمکشهای اعتقادی، و حاکمیت دادن عقل و منطق در تحلیل حوادث، و بازگشت دادن امور به اسباب واقعی آنها به دست آوردند نادیده بگیریم. این شیوه تازه که به تفکر اسلامی در میدان مجادله و استدلال نیرو و انعطاف داد توانست در برابر مهاجمینی که از طریق رخنه در تعالیم اسلام، و تشکیک در عقاید آن، و دگرگون کردن واقعیت آنها، با اسلام مبارزه می کردند ایستادگی کند.

به هر حال شگ نیست که هواداران معتزله در بیان غنائم و دستاوردهایی که به آنها نسبت داده اند سخت زیاده روی کرده اند، همچنان که در بدگویی از محدثان و فقیهانی که در فهم دین و تعریف اصول و ارکان آن از اسلاف خویش پیروی کرده اند نیز راه اسراف پیموده اند، محدثان و فقیهان و اشاعره نیز در برابر معتزله همین روش را اتخاذ و افکار را بر ضد آنها تحریک کردند، و اندیشه ها و آرای به آنها نسبت دادند که به آنها ربطی نداشت و از تعالیم آنها نبود، اینان با شیوه های مختلف تلاش کردند خود را حامیان و نگهبانان دین و اعتقادات اسلامی جلوه دهند، به گونه ای که گویی اگر آنها نبودند از اسلام هیچ نام و

نشانی باقی نمی ماند.

واقعیتی که نمی توان آن را نادیده گرفت این است که هر یک از این دو فرقه خوبیها و بدیهایی داشته اند. و هر دو با ایجاد تباهیها و وارد کردن بدعتها و خرافاتی در دین چهره آن را مخدوش ساخته، و به مبادی و تعالیم آن آسیب رسانیده اند، چنان که از جنبه دیگر به تفکر اسلامی در برابر مهاجمان و ویرانگران نیرو و نرمش بخشیدند، و به سبب همین کشمکشهای فکری توانستند فرهنگ اسلامی را در جهان پخش، و به تألیف فرهنگنامه های علمی و دینی گسترده و پر بار اقدام کنند.

متأسفانه کسانی که تاریخ فرق و مذاهب را بررسی و آثار آنها را ارزیابی و تأیید کرده اند امامان شیعه و شاگردان آنها را که همزمان با این دگرگونیهای فکری در قرن دوم و سوم هجری بوده اند نادیده گرفته اند؛ با این که آنان در همین جو علمی پر از آرا و افکار متضادّ زندگی می کرده، و در رأس دانشمندان این روزگار قرار داشته اند، و مجالس و خانه هایشان مقصد هر دانشمند و دانشجو بوده است، به طوری که حتی دشمنانشان به این مطلب اعتراف دارند، با این حال از آنان سخنی به میان نیآورده و از موضعگیریهای آنها در جهت حمایت از عقیده در برابر خطری که در این برهه از تاریخ اسلام آن را احاطه کرده بود هیچ یادی نکرده اند.

در حالی که ائمه اهل بیت (ع) و شیعیان آنها از هر چیز جز از خدمت به دین و پاسداری از عقاید آن در برابر یاهو گویان و شبهه افکنان روی گردانیده بودند همان عقایدی که پیامبر (ص) آورده و قرآن به آنها تصریح کرده است. ائمه (ع) و شیعیان و شاگردان آنها امثال هشام بن حکم، مؤمن طاق، محمد بن مسلم، یونس بن عبدالرحمان، زراره بن اعین، ابان بن تغلب، محمد بن عمر، فضل بن شاذان و دهها تن دیگر غیر از اینها در دفاع از عقاید اسلامی پیوسته برخوردها و احتجاجات موفق داشته، و در استدلالات خود راهی را که حدّ وسط میان معتزله و محدثان و اشاعره هوادار آنها بوده است ارائه داده اند. کتب حدیث و مؤلفات شیعه در علم

کلام آرای امامیه در توحید، صفات باری تعالی تجسیم، جبر و اختیار و دیگر مسائلی که به نبوت، امامت، بهشت و دوزخ مربوط می شود، همه مباحثی را که محلّ جدل و مناظره میان مسلمانان و جز آنها و خود مسلمانان بوده است، ثبت کرده اند.

ما بخشی از این آرا و نظریات را در این کتاب ضمن فصلی که آن را برای مقایسه آرای امامیه با دیگر فرق اسلامی تخصیص داده ایم ذکر خواهیم کرد. با این مقایسه آشکار خواهد شد که امامیه تنها کسانی هستند که عقاید اسلامی را مشخص، و از آنها در برابر نیرنگهای تجاوزگران و مفتریان با شیوه ای منطقی که مورد تأیید عقل و موافق با فطرت است دفاع کرده اند.

کوتاه سخن این که کشمکشهای اعتقادی تنها به اشاعره و محدثان هوادار آنها از یک سو، و معتزله از سوی دیگر منحصر نمی شد بلکه این درگیریها میان این دو فرقه و امامیه نیز وجود داشت، زیرا امامیه غالباً آرای این دو فرقه را تخطئه می کردند، جزاین که شدت خصومت میان امامیه و دیگران، به حدی که میان معتزله و محدثان و اشاعره طرفدار آنها وجود داشت، نمی رسید. ضمناً ماتریدیه پیروان ابوالحسن ماتریدی در بیشتر اصول خود با اشاعره اتفاق نظر داشتند.

منابع موثق تاریخی گویای این است که دشمنی میان معتزله و اشاعره تا اوائل سده پنجم هجری باقی بوده است، که گاهی شدت داشته و زمانی کاهش می یافته تادوران حکمرانی قادر عباسی فرا رسیده است. او رسماً برای پایان دادن به این کشمکشها مداخله کرد، و پس از آن که همه محدثان و اشاعره هوادار آنها را گردآورد جلوائین منازعات را گرفت، بدین گونه که این محدثان کتابی گردآوری کردند، و نام آن را الاعتقاد القادری نهادند. این کتاب مشتمل بر مسائلی بود که از نظر اصول دین بر هر مسلمانی واجب است به آنها معتقد باشد، مانند توحید، صفات باری تعالی، خلق قرآن و مسائل دیگری که میان معتزله و اشاعره مورد اختلاف بود. سپس فقیهان آن را توشیح و امضا کردند. دولت نیز انتشار آن را میان مسلمانان تعهد کرد، و مخالفان را از مجازاتهای سخت خود بر

حذر داشت.

این خلیفه فرمانی صادر کرد مبنی بر این که در مباحث کلامی غور نکنند، ومسائل آن تدریس نشود و براساس مذهب اعتزال مناظره به عمل نیاید، و بدین طریق به اعتزال به صورت مذهبی که دارای یاران و پیروانی باشد پایان داد^{۶۹}، و با دخالت قدرت حاکم غلبه مطلق در آن زمان نصیب مذهب اعتقادی محدثان و اشاعره گردید. این جانبداری حکومت، در انتشار مذهب اشاعره و رکودی که بر مذهب اعتزال دست داد، تأثیر کامل داشت، اگر این امر وقوع نمی یافت اشاعره و پیروان آنها نمی توانستند راه معتزله را سد کنند و جلو فعالیت آنها را بگیرند.

بدین ترتیب تقلید در اصول دین بر همه مسلمانان واجب شد و دوران اجتهاد و حاکمیت عقل در اصول عقاید به پایان رسید، همچنان که پس از صدور فرمان منتصر عباسی با حصر مذاهب فقهی چهارگانه، دوران این دو در مسائل فرعی نیز پایان یافت، همان مذاهب چهارگانه ای که تا به امروز مرجع اهل سنت می باشد، و بر اساس آنها فتوا می دهند، و طبق آرای پدیدآوردگان آنها که نزدیک به بیش از هزار و دویست سال پیش در این دنیا می زیسته اند، عمل می کنند.

آشکار است که انگیزه حکمرانان در تعصب و جانبداری از اشاعره و محدثان علاقمندی و رغبت آنها به دین نبوده، بلکه برای راضی کردن توده های وسیعی بوده است که از حنبلیها و اشاعره پشتیبانی می کرده اند، و برای ارضای خاطر آنهایی صورت گرفته است که چنان که در فصول پیش ذکر کردیم پس از محنتی که برخی حکام به سبب معتزله بر آنان وارد ساختند به محدثان و اشاعره پیوستند. به هر حال شگ نیست ممنوع کردن عقل و محدود ساختن اختیارات آن، اهانت به دین و دانش و امت به شمار می آید، چه اگر عقول آزاد نبودند دعوت پیامبران پیروز نمی شد و ملتها در جنبه های مختلف زندگی ترقی و تکامل نمی یافتند.

۳ - اشاعره

اشاعره به علی بن اسماعیل معروف به ابوالحسن اشعری منسوبند. او پس از آن که از استادش محمد بن عبدالوهاب جبائی جدا شد، و محدثان را در بیشتر آرای آنها در زمینه اصول عقاید یاری داد تقریباً در سال ۳۰۰ هجری اصول این مذهب را پایه گذاری کرد. مذهب مذکور را بدین سبب به او نسبت داده اند که وی میان محدثانی که بر نصوص تکیه می کردند و برای عقل هیچ قدرت و ارزشی در برابر آنها قائل نبودند و بر ظواهر آیات و احادیث اعتماد می جستند، و میان معتزله که بر عقل تکیه می کردند و وحی را مؤید احکام آن می شمردند راه میانه ای برگزید. اشعری تنها بر عقل اعتماد نکرد، و بر نصوص هر چند با عقل مخالفت داشته باشند متوقف و ملتزم نشد بلکه کوشید این دو را با یکدیگر جمع کند. در تذکره احوال او آمده است که وی در سال ۲۶۰ هجری در بصره متولد شده و در سال ۳۳۳ درگذشته است، و نسب او به ابوموسی اشعری می رسد. وی در بغداد بزرگ شده و در همان شهر از دنیا رفته است. یاران او گوش را از مردم پنهان داشتند تا مبادا حنا بله آن را نبش کنند، چه آنها به کفر او فتوا داده و خونس را مباح اعلام کرده بودند.

هنگامی که اشعری به فرا گرفتن دانش رو آورد به معتزله پیوست و ملازمت جبائی را اختیار کرد؛ حدود چهل سال مصاحبت او را داشت؛ از همه کس به او نزدیکتر، ایمانش به او سخت تر و به اقوال و نظریات او آگاهتر بود. اما در نتیجه مناظراتی که میان اشعری و جبائی در موضوعات مختلف جریان یافت اشعری از جبائی جدا شد، و در کنار سخت ترین دشمنان معتزله قرار گرفت.

روزی اشعری از جبائی درباره حقیقت طاعت پرسش کرد، جبائی گفت: «حقیقت طاعت موافقت اراده است.» اشعری گفت: «در این صورت لازم می آید که هرگاه خداوند مراد بنده اش را بر آورد اطاعت او کرده باشد.» جبائی سخن او را پذیرفت.

شهرستانی در الملل و التحل می‌گوید: «از اتفاقات شگفت‌انگیز این که ابوموسی اشعری رأی نواده اش را در مورد قدر تأیید می‌کند چه در مناظره ای که در باره قدر میان او و عمرو بن عاص جریان یافت، عمرو بن عاص گفت: کاش شخصی را می‌یافتم که شکایت از خدا را پیش او ببرم. ابوموسی گفت: من آن شخصم، عمرو بن عاص گفت: خداوند چیزی را بر من مقدر می‌کند، سپس مرا به سبب آن چیز مورد عذاب قرار می‌دهد، ابوموسی گفت: آری، عمرو بن عاص گفت: چرا؟ ابوموسی پاسخ داد: زیرا او به توستم نمی‌کند.»

به نظر می‌رسد ابوالحسن اشعری پس از آن که به کمال رسیده، و به آرا و نظریات معتزله احاطه یافته در بیشتر اوقات در برابر استادش مانند دشمنی سرسخت می‌ایستاده است. کتاب الفرق والمذاهب نقل می‌کند که درمسأله وجوب اصلح بر خداوند سبحان نزاع میان آن دو به منتهای شدت خود رسید، چون ابوالحسن اشعری آن را بر خداوند واجب نمی‌دانست.

اشعری به جبائی گفت: «رأی تو در باره این سه تن چیست: مؤمن، کافر و کودک؟»؛

جبائی پاسخ داد: «مؤمن از اهل بهشت است، و کافر از اهل دوزخ، و کودک از اهل نجات»؛

اشعری گفت: «اگر کودک بخواهد پس از مرگ در کودکی، به درجات اهل بهشت برسد ممکن است یا نه؟»؛

جبائی گفت: «این ممکن نیست، زیرا مؤمن از طریق طاعت به این درجات می‌رسد، و کودک چنین طاعتی را ندارد»؛

اشعری پاسخ داد: «کودک می‌تواند بگوید: ای خدا! این کوتاهی و تقصیر از من نیست، اگر مرا زنده نگه می‌داشتی مانند مؤمن طاعتها به جا می‌آوردم»؛

جبائی پاسخ داد: «خداوند به او خواهد گفت: من می‌دانستم اگر زنده بمانی نافرمانی خواهی کرد، از این رو مصلحت تورا در نظر گرفتم، و پیش از آن که به حد تکلیف برسی تورا میرانیدم»؛

اشعری گفت: «در این صورت کافر می‌تواند به خدا بگوید: تو حال مرا می‌دانستی، چنان که به حال کودک آگاه بودی، چرا مانند او مصلحت مرا رعایت نکردی، و پیش از رسیدن به سن تکلیف مرا نمی‌راندیدی، تا در معصیت تو نیفتم، و به سبب آن دچار عذاب نشوم؟».

هنگامی که کشمکش میان آن دو به این جا رسید، جبائی در خود احساس ناتوانی کرد و از اشعری روی بگردانید.^{۷۰}

اسفراینی در آن جا که معتزله را به سبب اعتقاد به وجوب اصلاح بر خداوند سبحان رد می‌کند، نظیر این گفتگورا میان اشعری و جبائی نقل کرده است. گروهی از نویسندگان کتب فرق و مذاهب اسلامی تأیید می‌کنند که اشعری پس از آن مناظراتی که میان او و استادش جریان یافت، مدتی دراز در خانه اش عزلت جست، و در آن مدت از همه مردم برید، و آمادگی و فراغت یافت تا آرای معتزله را با آرای محدثان و فقیهان مقایسه کند.

پس از آن که نظریات هر دو فرقه را به طور گسترده بررسی کرد و به نقاط ضعف آرای آنها آگاه شد، دیدگاههای خود را منظم کرد و برای دیدار مردم از خانه بیرون آمد. وی از مردم خواست در مسجد بصره گرد آیند. اشعری پس از برگزاری نماز در برابر انبوه مردمان به سخنرانی پرداخت، و گفت: «ای مردم هر کس مرا شناخته شناخته است و هر کس نشناخته است اینک خود را معرفی می‌کنم. من علی بن اسماعیل بن اسحاق اشعری هستم. به مخلوق بودن قرآن و این که خداوند به چشمها دیده نمی‌شود معتقدم؛ معترفم که کارهای بدی کرده‌ام، و من اکنون از آنچه می‌گفته‌ام توبه کار و منصرفم و مشغول رد آرای معتزله و اظهار فضیحتها و رسواییهای آنها هستم. من در این مدت از شما غیبت اختیار کردم، و به بررسی ادله پرداختم؛ همه را برابر یافته‌م و از نظر من چیزی از اینها بر چیز دیگر ترجیح نداشت. از این رو از خداوند سبحان درخواست کردم مرا هدایت فرماید. او مرا به

۷۰- الفرق الاسلامی علی غرابی؛ المذاهب الاسلامیه، ابوزهره، ص ۲۸۶؛ تمهید التاریخ الفلسفه،

مصطفی عبدالرزاق، ص ۲۹۲.

اعتقاداتی که این کتابهایم مشتمل بر آنهاست راهنمایی کرد، و از همه آنچه پیش از این به آنها معتقد بوده ام بیرون آمدم، همان گونه که از این جامد بیرون آمدم.» سپس جامه ای را که بر تن داشت بیرون آورد و آنچه را در مدّت غیبت خود از مردم نوشته بود نشان داد، و این همان کتاب الابانۀ بود که در آن مذهب مورد اعتقاد خود را ذکر کرده، چنان که در همین موضوع دو کتاب دیگر به نامهای الموجز و المقالات تألیف کرده بود.

در کتابهایی که اشعری به مردم نشان داد علاوه بر آنچه ذکر شد آمده است دیانتی که ما بدان معتقدیم عبارت از کتاب خدا، سنت پیامبر (ص)، و روایاتی است که از صحابه و تابعین و ائمه حدیث نقل شده است، او ادامه داده می گوید: «و ما به همینها چنگ زده ایم، و از آنچه احمد بن حنبل که خدایش شادگرداند و پایگاهش را بلند و پاداشش را فراوان فرماید معتقد بوده است پیروی می کنیم، و از هر کس که با گفتار او مخالفت کند دوری می گزینیم، زیرا او امامی فاضل و رهبری کامل بود که خداوند به هنگامی که گمراهیها ظهور و رواج یافت حق را به وسیله او آشکار و راه را نمایان کرد، و بدعت بدعتگذاران، و انحراف منحرفان و شگ شگاکان را ریشه کن ساخت.»^{۷۱}

از این سخنان آشکار می شود که اشعری پس از مدتی خانه نشینی و انزوا به صورت یاور آرای محدثان، بویژه احمد بن حنبل دشمن سرسخت مذهب اعتزال، در میان مردم ظاهر شده است^{۷۲}. با این حال او، چه در دوران زندگی و چه پس از مرگش، و نیز پیروان و طرفداران اندیشه ها و آرای او از سوی حنابله سختیها و آزارهای بسیار دیدند، و کار آنها بدانجا کشید که حنبلیه مانع ورود خطیب بغدادی متوفای سال ۴۶۳ به مسجد جامع بغداد شدند، زیرا او در اصول اسلامی پیرو رأی اشعری بود. همچنین بزرگان اشاعره در این قرن به همین سبب دچار جور

۷۱ - المذاهب الاسلامیه، ابوزهره، ص ۲۶۶ و ۲۶۹؛ مقدمه مقالات الاسلامیین، محمد محیی الدین

عبدالحمید، ص ۲۴.

۷۲ - چنان که در کتابهای او الابانۀ، والموجز و المقالات و جز آنها آمده است.

وستم و تبعید و آوارگی شدند.

در خیابانهای بغداد میان حنابله و اشاعره جنگی اتفاق افتاد که منشأ آن آزار و بدرفتاری حنبلیها با یکی از مشایخ اشاعره بود که او را قشیری می‌گفتند. وی سرانجام مجبور شد از بغداد خارج شود و از آن هجرت کند؛ و پیوسته بر ابوالحسن اشعری لعنت سرازیر، و به او برخی آرای نادرست نسبت داده می‌شد تا از این راه افکار عمومی را بر ضد اشاعره بشورانند. از جمله آرای منسوب این بود که پیامبر(ص) در دوران زندگی اش رسالت داشت، اما پس از وفات، رسالتش پایان یافته است.^{۷۳}

برخی از نویسندگان و مترجمان این برخورد سخت را که میان اشاعره و محدثان حنبلی روی داده بدین سبب دانسته‌اند که اشعری اگرچه نخست به دعوت برای مذهب حنابله تظاهر و آرای امام احمد نخستین بزرگ حنبلیها را تأیید کرد، و بر فراز منابر بغداد در این باره به سخنرانی پرداخت، لیکن تحصیلات طولانی او نزد معتزله و متأثر شدن او از روشها و شیوه‌های آنها، و حدود سی سال یا بیشتر متابعت از طریقه اعتزال، در نحوه تفکر و همه گرایشهای او تأثیرات عمیقی بر جای گذاشت که وی نتوانست خود را از آنها برهاند. از این رو اشعری در همه مباحث خود تنها از حدیث پیروی نکرده، و بر عقل به تنهایی اعتماد نجسته، بلکه کوشیده است میان این دو توافق ایجاد کند.

این امر از آرای او در مسائلی که مورد اختلاف میان معتزله و محدثان بوده بخوبی روشن است. از جمله این مسائل موضوع افعال انسان است؛ چه معتزله بر این عقیده‌اند که انسان آفریننده افعال خویش است، چنان که غزالی در کتاب اربعین خود گفته است: «معتزله برای خویش معتقد به اختیار مطلق شده، و با این عمل به خداوند متعال نسبت عجز داده‌اند.»

محدثان ادعا می‌کنند که افعال انسان آفریده خداوند سبحان است و بنده

۷۳ - مقالات الاسلامیین، ص ۲۶؛ الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ج ۱، ص ۳۶۲، خاورشناس

آدم (متز) - ترجمه محمد عبدالهادی.

در ایجاد آنها هیچ تأثیری ندارد. اما اشعری معتقد است خداوند اختیار را به صورت «کسب»^{۷۴} در بندگان آفریده، و افعال مخلوق خداوند بوده و ایجاد آنها مقارن با اختیار بنده می باشد، بی آن که انسان در این اختیار و یا در مقارن بودن فعل با آن دارای قدرت مؤثری باشد.

وی با این که مدعی است افعال انسان آفریده خداوند است، به شرحی که گفته شد معتقد به «کسب» شده است تا ثواب و عقاب مترتب بر اعمال را صحیح بشمارد. با این ترتیب اشعری از آن جهت که ملتزم به ظواهر برخی نصوص قرآنی شده با محدثان توافق دارد و از این نظر که معتقد به خلق اختیار شده، هر چند آن را مؤثر در ایجاد افعال ندانسته، با آنها مخالفت کرده است.

مسأله دیگر موضوع رؤیت خداوند سبحان است. محدثان اعم از حشویه و مشبهه به ظواهر نصوصی معتقد شده اند، که بدون تأویل و تصرف موجب توهم رؤیت است. معتزله این نصوص را بدون پای بندی به ظواهر آنها تأویل کرده اند؛ اما اشعری با این که معتقد به رؤیت است مدعی است که رؤیت خداوند و دیدن او مانند دیگر دیدنیها نیست که ناگزیر دارای جهت و مکانند و جز از طریق مقابله دیده نمی شوند، بلکه رؤیت خداوند ادراکی است که مقتضی هیچ گونه تأثیر و تغییری در مُدرک (ادراک شده) نیست.^{۷۵}

به همین گونه اشعری در بیشتر مباحث کوشیده است میان عقل و نقل توافق ایجاد کند. راهی که اشعری در پژوهشهای خود پیموده اگر چه از حیث نتایجی که به دست آورده او را در کنار محدثان قرار داده است، لیکن تکیه او بر عقل در رسیدن به این نتایج، موجب ناخشنودی محدثان و سبب هجومهای سختی از سوی این گروه، بویژه حنابله بر او شده، و آنها را معتقد کرده است که اشعری از قید و

۷۴ - جبریه میانه رو که اشاعره باشند به نوعی اختیار به نام «کسب» قائلند، و گویند اگر آدمی اراده برکردن کاری کند، خداوند آن فعل را برای او خلق می کند، یعنی خداوند افعال را خلق کرده، و آدمی آن را کسب می کند. فرهنگ فرق اسلامی - م.

۷۵ - الملل والتحل، شهرستانی، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

بند مذهب اعتزال آزاد نشده، و آثار آن هنوز هم بر افکار او غلبه دارد. این امر در روشی که برای اثبات آرای خود اتخاذ و به مناسبت‌های مختلف آنها را اعلام کرده آشکار است. از این رو مذهب ابوالحسن اشعری با مقاومت محدثان، به رغم این که بر ضد اعتزال و پیروان آن، درکنار آنها قرار گرفته بود روبرو شد، و هدف ضربات معتزله و محدثان هر دو قرار گرفت. لیکن با همه این احوال مذهب اشعری انتشار و رواج یافت، بویژه پس از آن که حکام از آن پشتیبانی و طرفداری کردند.

ما پیش از این بیان کردیم که حکومت رسماً در میدان مبارزات اعتقادی مداخله و نظریات خود را به زور بر مردم تحمیل می‌کرد؛ قادر خلیفه عباسی فرمانی صادر کرد که در آن معتزله را چنانچه بر تدریس مذهب خود پافشاری کنند، و یا با کسی در این مورد به مناظره پردازند به مجازات‌های سخت بیم منی داد. دانشمندان قادر عباسی را «امام اهل سنت و جماعت» لقب داده‌اند، چه او دفاع از اصول اسلامی را برعهده گرفت و بی آن که در اکثر معتقدات خود از آرای محدثان و فقیهان تجاوز کند از این اصول حمایت کرد. اشعری بیانیه‌ای خطاب به مردم صادر و در آن عقاید خود و آنچه را ایمان به آن واجب است ذکر کرد. در آن آمده است که اوبه خدا و پیامبرش و آنچه موثّقین از او روایت کرده‌اند اقرار دارد، و شگ نیست که او خداوندی است یگانه و یکتا که همسر و فرزند ندارد و آنچه پیامبر آورده و کتاب خدا بیان کرده از بر پا شدن قیامت، وجود بهشت و دوزخ و برانگیختن مردگان بدون شگ واقع خواهد شد؛ و نیز بر عرش خود استیلا دارد. او دارای چهره، دست، چشم، گوش و بینایی است، کلام او قدیم و غیر مخلوق است. هیچ کس نمی‌تواند کاری انجام دهد، پیش از آن که خداوند آن را انجام داده باشد. همه اعمال بندگان مخلوق و مقدر خداوند است، اگر خداوند مردم را اصلاح کند صالح خواهند بود و اگر آنان را هدایت کند هدایت خواهند یافت. هر چیزی چه خوب و چه بد ناشی از قضا و قدر الهی است. کسی که گفته قرآن مخلوق است کافر بوده است. خداوند در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر با

چشمها دیده می شود. او را مؤمنان می بینند نه کافران. ایمان عبارت از گفتار و کردار است و زیادتی و نقصان می پذیرد. امامت پس از پیامبر خدا (ص) به ترتیبی است که پس از آن حضرت جریان یافت.^{۷۶}

ابوالحسن اشعری میان مردم ظاهر شد و با شیوه تازه ای کوشید عقل و حدیث را به هم نزدیک کند. روش او تحسین و ستایش کسانی را که پس از او آمده اند برانگیخت و گروهی از فقیهان مذهب و طریقه او را پذیرفتند، زیرا او با آرای محدثان پیش از خود مخالفت نکرد، و مذهبی که با آرای محدثان پیشین مغایر باشد برای خود برنگزید، و هر کس راه او را اختیار و از طریقه او پیروی کرد اشعری نامیده شد. حتی گفته شده است شافعیها، مالکیها، حنبلیها و حنفیها در مورد عقاید اشعری اتفاق نظر پیدا کردند.^{۷۷}

از نامدارترین فقیهان و متکلمانی که از اشعری پیروی و از آرای او سخت جانبداری می کرد ابوبکر محمد بن طیب باقلانی است. ابن عماد حنبلی درباره باقلانی گفته است: «او دانشمندی اصولی و اشعری، و در آغاز سده چهارم هجری مجدد دین بود. وی در ردّ فرق ضالّه کتاب نوشت. او پارسایی بود که کسی نقیصه و لغزشی از او به یاد نداشت. وی با تکیه بر نصّ برخی آیات قرآنی استدلال می کرد که خداوند دارای صورت و دست است. او از یک سو در برابر آیاتی که برای خداوند اثبات اعضا و جوارح می کند، توقف می کرد، و از سوی دیگر معتقد بود که واجب نیست صورت و دست خداوند را مانند اعضای آفریدگانش بدانیم. این عقیده را که خدا در هر مکانی حضور دارد ردّ می کرد، و معتقد بود خداوند بر عرش خود استقرار دارد، و در این مورد استدلال می کرد که اگر خداوند در هر مکانی موجود باشد، لازم می آید در شکم و دهن و همه اجزای بدن انسان وجود

۷۶ - المواقف، ج ۴، ص ۴۰۰؛ الملل والتحل، ص ۱۳۲ و صفحات بعد؛ التبصیر فی الدین، بخش اعتقادات اهل سنت و جماعت، ص ۱۳۵؛ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.
 ۷۷ - تمهید لتاریخ الفلسفه، مصطفی عبدالرزاق، ص ۲۹۲.

داشته باشد، و با زیادتی و نقصان امکانه، فزونی و کاهش یابد^{۷۸}.»

باقلائی در مورد آنچه به خلق افعال مربوط می شود می گوید: اعمال انسان مخلوق خداوند می باشد، و انسان در ایجاد آنها هیچ تأثیری ندارد، لیکن در او خلق اختیار کرده و هر چند این اختیار در ایجاد فعل تأثیری ندارد، اما در حالات فعلی که از حقیقت خود خارج شود مؤثر است. او برای این گفته خود مثال آورده است که اگر انسان یتیمی را مورد ضرب قرار دهد، زدن او فعل خداست. لیکن زدن او به قصد تأدیب یا ایذا از آثار اختیار بنده است و به همین سبب ثواب و عقاب صحیح می باشد. باقلائی در سال ۴۰۳ ه. ق. در گذشته است^{۷۹}.

از دیگر فقیهان طرفدار اشعری امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله جوینی، فقیه شافعی ملقب به ضیاء الدین است، او در اصول عقاید بر مذهب اشعری بود و در اعتماد بر عقل و نقل از طریقه او پیروی می کرد. در رساله نظامیه او آمده است که بعضی به تأویل آیات کتاب خدا معتقد شدند، در حالی که علمای گذشته از تأویل آیات خودداری، و ظواهر آیات را در موارد خود اجرا و معانی آنها را به پروردگار واگذار می کردند. آنچه ما را خشنود و قانع می کند و به آن اعتقاد داریم پیروی از علمای گذشته است، زیرا اجماع آنها دلیلی لازم الاتباع، و مورد استناد شرع می باشد. او افزوده است: «بر هر دینداری لازم است، باری تعالی را از صفات آفریدگان تنزیه کند، و در تأویل مشکلات آیات غور نکند، و معانی آنها را به خداوند واگذارد.»

ابن عماد حنبلی امام الحرمین را از دانشمندان نامدار در علوم مختلف شمرده و او را در مسائل اعتقادی و مناظره ماهر توصیف کرده است. وی پس از پدرش امر تدریس را عهده دار شد و بر اثر فتنه ای که میان اشاعره و معتزله، و به گفته ابن عماد میان اشاعره و مبتدعه (بدعتگذاران) روی داد به بغداد مهاجرت، و در آن جا

۷۸ - شذرات الذهب، ابن عماد حنبلی، ج ۳، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.

۷۹ - المواقف، ج ۸، ص ۱۴۷: الملل والتحل، ج ۱، ص ۱۳۳.

به کار تدریس پرداخت، و در سال ۴۷۸ ه.ق. درگذشت.^{۸۰}

شیخ ابوزهره ابوحامد محمد غزالی متوفای سال ۵۰۵ و بیضاوی متوفای سال ۷۰۱ را از اشاعره شمرده است. همچنین مصطفی عبدالرزاق^{۸۱}، ابوبکر محمد بن حسن بن فورک، شیخ ابراهیم بن محمد بن مهران اسفراینی، ابوالفتح شهرستانی، فخرالدین بن حسین رازی و جز اینها را اشعری دانسته و افزوده است که ایوبیان مذهب اشعری را در مصر و دیگر کشورهای اسلامی منتشر ساختند.^{۸۲}

مؤلف طبقات الاشاعره در کتابش *الطبقات* از کسانی که محدثان را بر ضد معتزله یاری داده‌اند شمار بسیاری را نام برده است. در این جا بررسی احوال آنها و این که اینان تا چه اندازه با آرای اشعری موافقت یا مخالفت داشته‌اند برعهده ما نیست، زیرا ما این کتاب را برای مقایسه آرای شیعه امامیه از سویی، و آرای معتزله و اشاعره از سوی دیگر گرد آورده‌ایم، و این کار بدان سبب بود که مشاهده کردیم گروهی از نویسندگان قدیم و جدید، و دسته‌ای از خاورشناسان بیگانه گهگاه امامیه و معتزله را درهم آمیخته هم‌رأی و هم عقیده به حساب آورده‌اند؛ و برخی از آنها زیاده‌روی کرده ادعا می‌کنند تشیع از افکار معتزله مایه گرفته است. دسته‌ای هم از این حدفرا تر رفته، گروهی از شیعه را از فرقه معتزله شمرده‌اند در حالی که آنان از زمره کسانی هستند که به مذهب تشیع ثبات و تحکیم بخشیده، و آن را با دقت بررسی و تنقیح کرده‌اند، و کتابها و آرای آنها در اصول مذهب امامیه، تصویر صحیح مبانی و معتقداتی است که شیعه از خلال آنها به آرای اهل بیت (ع) و معتقدات آنها در اصول دین می‌نگرد؛ اصولی که بر هر مسلمان واجب است به آنها ایمان داشته باشد، و این در حالی است که شماری از اینان در قرن سوم می‌زیسته‌اند و روزگار آنها به زمان ائمه (ع) متصل بوده، و میان آنان و کسانی که بی واسطه از ائمه (ع) روایت کرده‌اند بیش از دو واسطه وجود نداشته است.

۸۰- الشذرات، ج ۳، ص ۳۵۹.

۸۱- مؤلف کتاب تمهید لتاریخ الفلسفه. م.

۸۲- تمهید لتاریخ الفلسفه، ص ۲۹۲.

اینان از خلال کتب خود فریاد می‌زنند، و در مناسبت‌های مکرر تأکید می‌کنند که مذهب امامیه مستقل و به خودمتکی، و ملهم از تعالیم ائمه (ع) و ارشادات آنهاست، و در هیچ حالی تابع مذهب دیگری نبوده است.

شواهد بسیاری گویای این است که برعکس این مدعا، مذاهب دیگر از تشیع مدد گرفته، و بر آن تکیه کرده‌اند اما با این همه نویسندگان بی‌هیچ مستند و دلیل ادعاهای خود را مطرح می‌کنند، و به دروغ و بهتان آنان را با ذکر نام و خصوصیات از اعلام معتزله به شمار می‌آورند.

ما پیش از این بیان کرده‌ایم که شیعه نخستین گروهی است که تاریخ آن نزدیک به بیش از یک قرن و اندی سال قبل از پیدایش مذاهب دیگر به تاریخ اسلام پیوسته است و شیعیان از همان زمان در راه تثبیت عقاید اسلامی در نفوس مسلمانان مجاهده کرده‌اند و در زمینه توحید، صفات باری تعالی، قضا و قدر، و آنچه به اصول اسلامی مربوط می‌شود، پیش از آن که اعتزال به وجود آید، و کسی از مسلمانان در این باره لب‌بگشاید، سخن گفته‌اند. ما نمونه‌هایی از آرای شیعه را در موضوعاتی که میان معتزله از سویی، و محدثان و پیروان اشعری آنها از سوی دیگر مورد اختلاف بوده است در پیش روی خوانندگان خواهیم گذاشت. در نتیجه آشکار خواهد شد که شیعه در هیچ حالی از دیگران مایه نگرفته و در اصول و فروع دین جز از امامان خویش پیروی نکرده است. بزرگترین گواه این مدعا آن است که شیعه در برخی از آرای خود با مرجئه، و احیاناً در پاره‌ای از آنها با اشاعره و معتزله توافق دارد و در بعضی دیگر کاملاً مستقل است و در قسمتی با هیچ یک از فرقه‌ها و مذاهب هم‌رأی نیست. این خود دلیل بر این است که شیعه در تفکر خود مستقل بوده و از احدی تبعیت نکرده است، چنان که در مذاهب دیگر هم وضع به همین منوال است. آنها در بعضی از آرا با یکدیگر توافق دارند، و در پاره‌ای دیگر هر کدام دارای رأی جداگانه و مستقل می‌باشند.

کوتاه سخن این که اختلافات عقیدتی مسلمانان که آثار آن در نیمه دوم سده نخست هجری نمایان شد، و در سده دوم شدت یافت منشأ پیدایش فرقه‌های

سه گانه مرجئه، معتزله و اشاعره گردید. اما چنان که در بخش نخست این کتاب ذکر کرده ایم تاریخ امامیه با تاریخ اسلام گره خورده، و از زمان ظهور اسلام با آن پیوندی محکم و استوار داشته و برخلاف دیگر مذاهب تفکر شیعه امامیه هرگز بر آنچه از نظر عقیدتی مورد اختلاف بوده تکیه نکرده است. تاریخ امامیه ثابت می‌کند که آنان در این کشمکشها و درگیریهای فکری از دیگران برجسته‌تر و ورزیده‌تر بوده‌اند، زیرا آنها بیش از دیگران دارای سابقه حیات فکری بودند. آنان پیوسته در معرض یورشهای سخت و بیرحمانه‌ای قرار داشتند که هدف آنها خاتمه دادن به زندگانی آنها بوده، و دشمنان برای رسیدن به این هدف ارتکاب هر کاری را جایز می‌شمردند، و همین امر شیعیان را وادار می‌ساخت تا در برابر حملات آنها که از هر سوبه شیوه‌های گوناگون متوجه آنان می‌شد چاره‌جویی و ایستادگی کنند.

علاوه بر این ائمه اهل بیت (ع) شاهد همه آن تحولات فکری بودند که در این برهه از تاریخ مسلمانان در اندیشه‌های اسلامی روی داد، و بی‌شک بیش از هر گروه دیگری برای آنها اهمیت داشت که عقاید اسلامی بر قداست و تعالی خود باقی بماند. از این رو مجالس علمی آنها هرگز از مناظره کنندگان و پرسش کنندگان و مؤلفان خالی نبود. مقصود ائمه (ع) بیشتر متوجه این بود که کید و مکر بداندیشان مهاجم را خنثی کنند، و آنها را نومید بازگردانند، و انحرافات معتزله و جمود محدثان و فقیهان به اذهان مسلمانان راه نیابد، و این کژیها دل و جان آنها را فرا نگیرد، در غیر این صورت ممکن بود عقاید اسلامی به گونه‌ای مسخ شده ظاهر شود، و دشمنان اسلام برای به کار بردن نیرنگ و بهتان از آنها بهره‌برداری کنند.

به هر حال آرای این فرقه‌ها برای اهل سنت مذهب شد، هر چند از زمانی که دولت عباسی آرای اعتقادی اشعری را بزور بر مسلمانان تحمیل کرد و سخنرانیها و مجالس معتزله را زیر نظر و مراقبت خود گرفت، اشعری نماینده آرای اکثریت آنان گردید، و بیشتر مسلمانان در عقاید خود از او پیروی کردند، و تنها فرقه حشویه

از آرای او منحرف شد. این فرقه معتقد بود که خداوند سبحان دارای جسمی از گوشت و خون است، و دارای اعضا و جوارحی است که می تواند مصافحه و ملامسه و معانقه کند، و همه آنچه را بشر دارد برای او نیز قائل شدند. برخی از آنها پا از این حد فراتر گذاشته گفته اند: «مرا از پاسخ درباره فرج و ریش معاف بدار، و از هر چه می خواهی بپرس.»^{۸۳}

در قرن چهارم هجری دسته ای فقیه و محدث پیدا شدند که آنها را سلفیین نامیدند، اینان به دلیل این که آمده بودند تا آرای فقیهان و محدثان گذشته را زنده کنند این نام را بر خود نهاده ادعا کردند که آنان بیانگر مذهب امام احمد بن حنبل بزرگ حنابله می باشند، و در رد و بدگویی از آرا و افکار سخت مبالغه می کردند. اینان مدعی شدند که عقاید تنها از کتاب و سنت باید اخذ شود، و عقل را نرسد که آیات را تأویل و تفسیر کند، هر چند آیات با احکام آن منافات داشته باشد.^{۸۴}

این دو فرقه یعنی حشویه و سلفیین اگرچه جنگ آشتی ناپذیری را بر ضد اشعری اعلام کردند، لیکن آنها از نظر نتایج کار خود با او متفق بودند، چه هم آنها و هم اشعری به ظواهر کتاب خدا تمسک می جستند، و مجوزی برای تأویل آنها نمی شناختند، و به آنچه ظاهر آیات اقتضا می کند پای بند بودند. اما اشعری می کوشید میان ظواهر آیات و احکام عقل توافق ایجاد کند؛ چنان که از راه حل او نسبت به مسأله جبر و اختیار، جواز رؤیت خداوند سبحان، اثبات صفات برای او و دیگر مسائلی که مورد اختلاف معتزله و فقیهان و محدثان بوده این امر آشکار است.

اما سلفیین و حشویه ادعا می کردند که عقل یاری ورود به این میدانها را ندارد، و وظیفه اش منحصر به این است که آنچه را کتاب و سنت آورده است تصدیق و اذعان کند.

۸۳- المواقف، ج ۴، ص ۳۹۹.

۸۴- المذهب الاسلامیة، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.

به هر حال طایفه امامیه از زمان پیدایش خویش در تفکرات و برداشتها و آرای خود در اصول و فروع از دیگران جدا و مستقل بوده است، زیرا آنها از دیر زمان با مسلمانان در همه مراحل که بر آنها گذشته و تحولات فکری که شرایط محیط بر آنها تحمیل کرده همراه و همگام بوده اند، و ما برای اثبات این حقیقت آرای این فرق سه گانه را بزودی شرح خواهیم داد، و آنها را با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد.

مذاهب و عقاید

اصول معتزله

نویسندگان کتب فرق و مذاهب اسلامی اتفاق دارند بر این که ارکان اعتزال پنج چیز است: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر. هر کس به این اصول پنجگانه ایمان آورد هر قدر هم در آرای خود با دانشمندان و اندیشمندان دیگر اختلاف داشته باشد معتزلی است، و آن که با یکی از این اصول مخالفت کند در زمره آنها نیست، و به تعبیر برخی از نویسندگان گناه او را معتزله برعهده نمی‌گیرند و وبال کار او متوجه آنها نیست^۱.

پیش از این گفته ایم ایجی در موافق و سید شریف و اسفراینی و دیگران بیست فرقه از معتزله را نام برده‌اند. چنانچه نظریات آنها بررسی شود این فرقه‌ها در بیشتر آرای که به آنها نسبت داده شده است با یکدیگر توافق ندارند، لیکن این اختلافات آشکار میان فرقه‌های مذکور مانع صدق اعتزال بر هر یک از آنها نیست، زیرا همگی بر اصول پنجگانه اتفاق دارند.

توحید از نظر آنها و همه مسلمانان نخستین اصل است و بدون آن انسان مسلمان نیست، هر چند به همه اصول و فروع دین ایمان آورده باشد، و معتزله در مفهوم آن با آنچه مورد اعتقاد همه مسلمانان است مخالفتی ندارند. در مقالات الاسلامیین اشعری آمده است که: توحید از دیدگاه معتزله عبارت از این است که خداوند یکتا و یگانه است؛ هیچ چیزی شبیه او نیست؛ شنوا و بیناست؛ جسم،

۱ - الانتصار، ابن خیط معتزلی متوفای سال ۲۹۰، و الموافق ج ۴، و دیگر کتابهای فرق و مذاهب

شیخ، جثه و صورت نیست؛ رنگ، طعم و بوی ندارد؛ گرمی، تری و خشکی در او نیست و برای او عمق، جدایی و اجتماع وجود ندارد؛ جنبش و سکون برای او نیست، و دارای ابعاض، اجزا، جوارح و اعضا نمی باشد؛ زمان بر او نمی گذرد؛ گوشه گیری و ورود در امکانه او را نشاید و به صفات آفریدگان که دلالت بر حدوث آنها دارد توصیف نمی شود؛ مقدار و اندازه بر او احاطه ندارد، و پرده ها او را نمی پوشاند؛ به هیچ روی شباهت به آفریدگان ندارد. چیزی است اما نه مانند چیزها؛ دانا و توانا و زنده است اما نه مانند دانایان و توانمندان و زندگان، و امثال این گونه صفات سلبی و ثبوتی که برای ذات خداوند سبحان اثبات کرده اند^۲. تعریف توحید به اوصافی که ذکر شد با توحیدی که مورد اعتقاد امامیه است تفاوتی ندارد، و معتزله و امامیه در این مورد به طور کلی توافق دارند. اما این بدان معنا نیست که شیعه توحید خود را از معتزله گرفته باشد؛ زیرا مذهب اعتزال اگرچه بذر آن در اواخر روزگار امویان پاشیده شده لیکن تنها در دوران عباسیان به صورت یک مذهب درآمد و دارای وجود و موقعیتی شده است. پوشیده نیست که امیر مؤمنان علی بن ابی طالب (ع) بیش از پنجاه سال قبل از آن که مذهب اعتزال ظهور کند مسأله توحید را مطرح کرده، و معنای آن را مشخص ساخته، و مانند آنچه را معتزله آورده اند ارائه فرموده است، پس از آن حضرت فرزندان عالی مقامش که از مکتب او فارغ التحصیل شده و از فیوضات الهی موروثی بهره ور بوده اند، انواع علوم و معارف را به همان گونه که از پدران خود به ارث برده، و از وحی قرآن و سنت پیامبر (ص) فرا گرفته بودند به پیروان و شیعیان خود آموخته اند. حال اگر طبق آنچه نویسندگان عرب و خاورشناسان بیگانه ادعا می کنند توافق در رأی و عقیده مقتضی متابعت است لازم می آید که هر متأخری تابع متقدم خود بوده و ریزه خوار سفره او باشد. بی شک هر کس آثار و اخباری را که از علی (ع) و امامان از نسل او روایت شده است بررسی کند حقیقت توحید را در سخنان آنها به همان گونه که

نویسندگان ومؤلفان کتب ملل و نحل از معتزله نقل کرده اند می بیند، بی آن که جز در برخی نکات که ما آنها را در مباحث آینده شرح خواهیم داد تفاوتی داشته باشد.

محمد بن بابویه معروف به صدوق در کتاب خود التوحید از هیشم بن عبدالله رمانی و او از علی بن موسی الرضا (ع) و آن حضرت از پدرانش روایت کرده است که علی (ع) در مسجد کوفه برای مردم سخنرانی کرد و فرمود: «ستایش ویژه خداوندی است که از چیزی پدید نیامده، و آنچه را آفریده از چیزی به وجود نیاورده است. به حدوث اشیا بر ازلیت خویش، و به عجزی که در اشیا قرار داده بر قدرت خویش، و به این که اشیا ناگزیر از فنایند بر بقای خویش استشهاد می کند. هیچ مکانی از او خالی نیست تا ذاتش درک شود؛ شبیه و مانندی برای او نیست تا چگونگی او توصیف گردد؛ هیچ چیزی از علم او غایب نیست تا به وضع آن عالم شود؛ در صفات با همه آنچه آفریده مغایرت دارد؛ و به سبب دگرگونیهایی که در ذوات پدید آورده ادراک ذات او ممتنع است؛ به سبب عظمتش هیچ مکانی او را فرا نمی گیرد؛ یگانه است نه به عدد؛ دائم است نه به مدت؛ قائم است نه به غیر؛ جنس نیست تا اجناس با او برابر شود؛ شبیح نیست تا اشباح شبیه او باشد، و مانند اشیا نیست تا صفات بر او واقع شود.»^۳

در توحید صدوق آمده است که مردی در بصره از آن حضرت در باره حقیقت توحید پرسش کرد. در پاسخ او فرمود: «قول به وحدانیت در چهار صورت درست است: دو نوع آن بر خداوند روا نیست، و دو نوع آن برای خدا ثابت است، اما آن دو نوع که بر خدا روا نیست این است که گویند بگوید خدا یکی است و یگانگی او را از نظر عدد تصور کند، زیرا چیزی که دو می ندارد در زمره اعداد نیست. از این رو کسی که (إِنَّ اللَّهَ تَالِثٌ ثَلَاثَةً) گفته و خدا را سو می سه تا دانسته کافر شده است. همچنین اطلاق یگانگی بر خدا به تصور این که یکی از مردم،

۳- توحید صدوق، ص ۵۲، این خطبه به تمامی پیرامون صفات باری تعالی و بیان حقیقت توحید

است آن چنان که سزاوار ذات متعال اوست.

ونوعی از این جنس است جایز نیست، زیرا این تشبیه است و پروردگار متعال برتر و از این منزّه می باشد. اما آن دو نوع که بر خداوند سبحان رواست این است که او یگانه ای است که هیچ شبیه و مانندی ندارد، و دیگر این که در وجود و عقل و تصوّر و خیال قسمت پذیر نیست. آری پروردگار ما چنین است.^۴»

در این تعریف کوتاه از حقیقت توحید همه آنچه رامعتزله در معنای وحدانیت گفته اند بیان شده است، زیرا آنچه در اشیا مانندی ندارد جسم نیست و دارای صفات اجسام نمی باشد، و به چیزی از اشیاء تعریف و تعیین نمی شود، و دارای ابعاض و اجزا نیست؛ و زمان بر او نمی گذرد، و حواس او را احاطه نمی کند، و نیز اوصاف دیگری که معتزله در بیان حقیقت توحید ذکر کرده اند این است که چیزی که در وجود و عقل و تصوّر قابل انقسام نیست؛ شبیه هیچ یک از آفریدگان نمی باشد، و محلّ اعراض و حوادث نخواهد بود، زیرا انقسام چیزی هر چند در عالم ذهن صورت گیرد، جز با در نظر گرفتن اجزا و عوارض برای آن غیر ممکن است، و اگر انقسام در آن درست نباشد ناگزیر از همه این حالات و کیفیات مجرد خواهد بود. از امیرمؤمنان (ع) روایت شده که فرموده است: «خداوند شبیح نیست که دیده شود، جسم نیست که جریان یابد، دارای نهایی نیست که به پایان برسد، حادث نیست تا دیده شود و پوشیده نیست تا آشکار گردد؛ با موسی (ع) بدون اعضا و جوارح سخن گفت، و هر کس گمان کند پروردگار جهانیان محدود است خالق معبود را نشناخته است.^۵»

از فتح بن یزید جرجانی نقل شده است که از امام رضا (ع) پرسید: «آیا خداوند می داند چیزی که وجود پیدا نکرده اگر موجود شود چگونه خواهد بود؟» امام (ع) به او پاسخ داد: «آیا نشنیده ای خداوند می فرماید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا،

۴ - همان مأخذ، ص ۶۷.

۵ - همان مأخذ، ص ۶۱.

۶ - سورة انبياء (۲۱) آیه ۲۲: اگر در آسمان و زمین جز خدای یکتا خدایانی وجود داشت آن دو تباه

و فرموده است: **وَلَعَلَّا بَغَضُهُمْ عَلَيَّ بَعْضِي**^۷ و سخن دوزخیان را نقل می‌کند، **فَأَرْجِعْنَا نَعْمَلًا صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ**^۸، و فرموده است: **وَلَوْزُدُوا لَعَادُوا لِمَانُهَا عُنْهُ**^۹، بنابراین خداوند برای خود ثابت می‌کند که او می‌داند چیزی را که نبوده است در صورت وجود چگونه خواهد بود^{۱۰}.»

امام (ع) این آیات را که مشعر بر اثبات علم خداوند است به آنچه وجود پیدا نکرده ذکر فرموده است تا کسانی را که معتقد بودند علم به معدوم تعلق پیدا نمی‌کند ملزم و قانع سازد، چه به گفته یکی از رؤسای معتزله این سخن در آن زمان رواج بسیار داشته است^{۱۱}.

شیخ صدوق در کتاب خود التوحید احادیث بسیار دیگری در تعریف معنای توحید از ائمه (ع) نقل کرده که همه متضمن تنزیه خداوند سبحان از صفاتی است که مشبه و محدثان اهل سنت برای او اثبات کرده‌اند. همچنین سید رضی مجموعه‌ای از خطبه‌های امیرمؤمنان (ع) را پیرامون این موضوع در نهج البلاغه گرد آورده است. بی‌شک آن حضرت نخستین کسی از مسلمانان است که دهها سال پیش از پیدایش معتزله از این موضوعات سخن به میان آورده است.

اما توحید از دیدگاه اشاعره که بیانگر آرای محدثان و فقیهان و عموم اهل سنت می‌باشند آن است که ابوالحسن اشعری در کتاب خود مقالات الاسلامیین در تعریف آن گفته است: «همانا خداوند یکتا و بیگانه است و همسر و فرزند ندارد، و همان گونه که صریح آیه: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** است بر عرش خود

۷ - سوره مؤنون (۲۳) آیه ۹۱: ... و بعضی بر بعضی دیگر برتری جستی.

۸ - سوره سجده (۱۲) آیه ۳۲: پس ما را بازگردان تا عمل شایسته به جا آوریم، ما (به قیامت) ایمان

داریم.

۹ - سوره انعام (۶) آیه ۲۸: و اگر (به دنیا) بازگردند به همان اعمالی که نهی شده‌اند باز خواهند

گشت.

۱۰ - همان مأخذ، ص ۴۸.

۱۱ - این گفتار به جهم بن صفوان نخستین کسی که درباره قدر سخن گفته، و هشام بن محمد

غوطی یکی از رهبران معتزله در زمان امام رضا (ع) نسبت داده شده است.

قرار دارد، او دارای دو دست است بی آن که چگونگی آنها معین باشد، زیرا فرموده است؛ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۱۲ و نیز فرموده است: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ۱۳، و دارای دو چشم است، چه فرموده است: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ۱۴، و دارای رخسار است: زیرا فرموده است: وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۱۵، و گفته نمی شود نامهای خداوند غیر از خدایند چنان که معتزله و خوارج ادعا می کنند، و دارای علم است، چه گفته است: أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ۱۶. و فرموده است: وَمَا تَخِيلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ۱۷، همچنین او را دارای قوت می دانند، زیرا فرموده است: أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۱۸.»

اشاعره بر اینها افزوده اند که اعمال بد بندگان را خدا می آفریند؛ همه افعال مخلوق خداوند سبحان است؛ بندگان نمی توانند چیزی از اعمال خود را بیافرینند؛ او می تواند کافران را به راه صلاح آورد، و به آنها لطف ورزد تا ایمان بیاورند، لیکن اراده کرده است که آنها را اصلاح نکند، و مورد لطف قرار ندهد، و خواسته است که آنها کافر باشند. خداوند در روز باز پسین با چشمها دیده می شود، همچنان که ماه در شب چهارده رؤیت می گردد؛ او را تنها مؤمنان می بینند، زیرا کافران از او محجوبند؛ خدا به آسمان دنیا فرود می آید، و می گوید: «آیا هیچ آموزشخواهی هست؟» ۱۹

۱۲ - سورة ص (۳۸) آیه ۷۵: ... به قدرت خود آفریدم.

۱۳ - سورة مائده (۵) آیه ۶۴: ... بلکه هر دو دست (قدرت) او گشاده است.

۱۴ - سورة قمر (۵۴) آیه ۱۴: (مرکبی) که زیر نظر ما حرکت می کرد.

۱۵ - سورة رحمان (۵۵) آیه ۲۷: و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می ماند.

۱۶ - سورة نساء (۴) آیه ۱۶۶: که به علم خود نازل کرده است.

۱۷ - سورة فاطر (۳۵) آیه ۱۱: و هیچ جنس ماده ای باردار نمی شود و وضع حمل نمی کند مگر به علم

او.

۱۸ - سورة فصلت (۴۱) آیه ۱۵: آیا آنها نمی دانستند خداوندی که آنها را آفریده از آنها نیرومندتر

است.

۱۹ - مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۳۳۳-۳۳۰.

اسفراینی در کتابش التَّبصیر عن معتقدات اهل السنّة والجماعة^{۲۰} نزدیک به همین مطالب را ذکر کرده است. اشاعره مانند مذاهب دیگر برخی صفات را برای خدا اثبات، و صفاتی را نیز از او نفی می‌کنند. لیکن در زمینه چگونگی اتّصاف باری تعالی به این صفات میان آنها اختلافی عمیق وجود دارد. اشاعره با این که جسمیت و مکان و حلول را از خداوند نفی می‌کنند، چیزهایی را برای او اثبات می‌کنند که از امور مذکور جدا نیست. از آنچه به طور فشرده از عقاید اشاعره ومحدّثان پیرو آنها ذکر کردیم روشن می‌شود که میان آرای آنها در زمینه حقیقت توحید از سویی، و آرای امامیه و معتزله از سوی دیگر تفاوت‌هایی وجود دارد که موجب مغایرت این آرا در باره حقیقت توحید است.

سه فرقه مذکور اتّفاق دارند بر این که برخی از صفات باری تعالی ذاتی است که برای ذات او ثابت است مانند علم، قدرت، حیات، اراده، شنوایی و بینایی و بعضی از آنها اضافی است که پس از وجودی که سبب انتزاع آن صفات از ذات است اثبات می‌شوند. مانند رازق، خالق، مالک، مُمیت و امثال اینها که ذات حق تعالی پس از وجود منشأ انتزاع آنها به این صفات موصوف می‌گردد، زیرا صدق صفت خالق، مالک، رازق و ممیت بر خداوند سبحان به اعتبار وجود مخلوق، مملوک و اماته است. هیچ شگ نیست که این صفات به پیروی از منشأ انتزاع خود حادثند. اما در مورد صفات ذاتی حق تعالی اشاعره و بعضی از معتزله ادّعا می‌کنند که این صفات قدیمند و مغایر با ذات او می‌باشند، چه او عالم به علم، قادر به قدرت و سمیع به سمع است، و بقیّه صفات او نیز به همین‌گونه است. لیکن امامیه بر این اتّفاق دارند که صفات حق تعالی اموری زاید بر ذات او نیست، زیرا این امر مستلزم تعدّد قدیم یا حادث بودن صفات می‌شود، که به هیچ یک از این دو امر نمی‌توان ملتزم شد^{۲۱}.

متکلمان صفات باری تعالی را به دو قسم سلیبه و ثبوتیه تقسیم کرده‌اند:

۲۰ - التَّبصیر فی الدّین، ص ۱۴۹ و صفحات بعد.

۲۱ - المواقف، ایچی، ج ۸، ص ۴۵ و صفحات بعد.

صفات سلبیّه آنهایی است که سزاوار ذات مقدّس او نیست مانند جسم، جوهر، عَرَض و امثال اینها. ثبوتیّه آنهایی است که شایسته ذات مقدّس اوست، مانند علم، قدرت، سمع، بصر، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و دیگر صفاتی که متکلمان و فلاسفه اسلامی برای او اثبات کرده اند.

صفات سلبیّه خداوند

امامیه و معتزله اتفاق دارند که خداوند جسم نیست، زیرا اگر جسم باشد لازم می آید که متحیّز بوده یعنی نیاز به مکان داشته باشد، و در صورت تحیّز باید جوهر باشد، و هرگاه جوهر باشد یا اصلاً غیر قابل انقسام است، و یا قسمت پذیر است، و هیچ یک از این دو صورت برخداوند سبحان روا نمی باشد، چه در صورت اول، جوهر غیر قابل انقسام همان جزء لایتجزّاست، و جزء لایتجزّا کوچکترین چیزهاست، و خداوند متعال برتر از این است.

در صورت دوّم چنانچه جوهری قسمت پذیر باشد ناگزیر جسم مرکّب بوده، و ترکیب خارجی با وجوب ذاتی منافات دارد. علاوه بر این اگر متحیّز [درمکان] باشد درماهیت با متحیّزهای دیگر مساوی خواهد بود، و در این صورت لازم می آید که یا قدیم باشد یا حادث، زیرا مشابّهات ناچار در احکام با یکدیگر توافق دارند.^{۲۲}

جز مشبّهه که همان حنابله و کرامیه اند کسی با نفی جسمیت از خداوند مخالفت نکرده است، چه مشبّهه معتقدند خداوند در جهت بالا مکان گرفته است، از نوشته های اشعری بر می آید که همه اهل سنت دارای این عقیده اند.^{۲۳} به هر حال مشبّهه و حنابله و محدثان ادعا می کنند خداوند مانند دیگر اجسام دارای

۲۲ - المواقف، ایجی، ج ۸، ص ۲۰ و صفحات بعد. در این صفحات ادله نفی جسمیت و لوازم آن از قبیل تحیّز و غیر آن به طور کافی شرح داده شده است.

۲۳ - مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۳، ضمن فصلی که برای بیان عقیده اهل سنت تخصیص داده

مکان است به نحوی که صحیح است به او اشاره کرد، به گفته آنها او بر بالا ترین صفحه عرش مماس است؛ برای او جایز است که از جایی به جای دیگر منتقل شود، و عرش در زیر او مانند زین نوری که در زیر سوار تنومندی قرار داشته باشد به صدا در می آید. او از هر سمت به اندازه چهار انگشت از عرش زیادتر است. افزوده اند که مؤمنان مخلص در آخرت با خدا معانقه می کنند. برخی از محدثان حشویه ادعا کرده اند که خداوند جسم و مرکب از گوشت و خون است، و دسته ای گفته اند: «خداوند نوری است که مانند شمش نقره می درخشد، و طول او با وجب خودش هفت وجب است». دسته دیگری از آنها گفته اند: «او سالخورده ای است که موی سر و ریش سیاه و سفید است.» به همین گونه است دیگر انحرافات و خرافات آنان که عقل و منطق به هیچ روی آنها را نمی پذیرد، و در کتاب و سنت هیچ مدرکی برای آنها نیست. تنها در قرآن آیات چندی وجود دارد که در ابتدای امر به نظر می رسد خداوند جسمی مانند دیگر اجسام است، لیکن آیات دیگر قرآن، و نصوصی از سنت، و قرائن موجود در آیاتی که موجب توهم جسمیت برای خداست، محیط و حاکم بر این آیات می باشد، و مؤید این است که معنای ظاهری آنها مراد نیست.

برخی از اینان در تفسیر قول خداوند متعال: **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ**^{۲۴} گفته اند: «مؤمن با خدا بر روی تختش می نشیند». معاذ عنبری یکی از حشویه اهل سنت ادعا کرده که خداوند به صورت انسان است و هر چه انسان دارد حتی فرج، او نیز داراست، دسته ای از آنها بر این افزوده اند که خداوند صورت آدم را مشاهده کرد لذا خود را مانند آن آفرید. او می خندد تا آن اندازه که دندانهای آسیای او دیده می شود؛ در پاهایش کفشهایی از طلاست؛ فرشتگان او را در باغی سرسبز بر دوش می کشند، و فرشته ها از موهای ریز بازوهایش آفریده شده اند.

از داوود ظاهری نقل شده که گفته است: «هنگامی که خدا از درد چشمانش رنج می برده فرشتگان او را عیادت کرده اند، در نیمه شعبان هر سال به آسمان دنیا فرود می آید و در آخرت مردم او را نمی شناسند مگر زمانی که علامت مخصوص خود را که در ساق اوست به آنها نشان دهد؛ در این زمان که آن علامت را نشان دهد برای او به سجده می افتند.» اینان روایت کرده اند که فاطمه (ع) دخت پیامبر (ص) روز قیامت وارد می شود در حالی که پیراهن حسین (ع) را پوشیده است تا از یزید بن معاویه نزد خداوند شکایت کند، زیرا یزید فرزند او حسین (ع) را کشته، و عیال و کودکش را اسیر کرده است، چون خداوند فاطمه (ع) را بنگرد یزید بن معاویه را نزد خود فرا می خواند، و او را در زیر پایه های عرش خود داخل می کند تا فاطمه (ع) به او دسترسی پیدا نکند. یزید به آن جا وارد می شود، و خود را از او پنهان می سازد، سپس فاطمه (ع) به خداوند شکایت و گریه می کند. خداوند سبحان پایش را که به گفته آنها از خدنگ نمرود مجروح است به فاطمه (ع) نشان می دهد، و به او می گوید: «به پای من بنگر؛ این از آثار تیر نمرود است، با این حال من او را بخشیده ام.»

در شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه آمده است: «در صحاح روایت کرده اند که آدم به صورت خداوند متعال آفریده شده است. هنگامی که دوزخ خشمگین شود و صدا برآورد آرام نمی شود مگر آنگاه که خداوند پا در آن نهد.» به حماد بن ابوسلمه نخستین استاد ابوحنیفه و یکی از فقیهان اصحاب رأی نسبت داده شده که گفته است: «خداوند شب عرفه در هودجی از طلا بر شتری سرخ مو از آسمان به زمین فرود می آید.»^{۲۵}

اعتقاد به تجسیم لازمه هر کسی است که مانند حنبلیها و پیروان آنها به ظواهر آیات ملتزم شود. اما اشاعره اگرچه به ظاهر آیات بدون هیچ تصرف ملتزمند، و معتقدند که خداوند دارای رخسار و دو دست و دو چشم است لیکن

۲۵ - در مورد اقوال مجتسمه و ادله آنها که ذکر کرده ایم به المواقف، ج ۸، ص ۲۶، و شرح نهج

البلاغه، ابن ابی الحدید، چاپ مصر، ج ۱ ص ۲۹۴ و ۲۹۵ و صفحات بعد مراجعه شود.

اینها را اوصافی قائم به ذات حق تعالی شمرده اند تا مانند حنبلیها و حشویه دچار تجسیم نشوند، و از مخالفت با عقل که تجسیم را منافی با وحدانیت خداوند می بیند دوری کرده باشند.^{۲۶}

از علی (ع) درباره مشبهه و مجسمه نقل شده که فرموده است: **كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَضْمَانِهِمْ، وَنَخَلَوْكَ حِلْيَةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ، وَجَزَّأوكَ تَجْزِئَةَ الْمُجَسَّمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ، وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا نَزَلَتْ بِهِ مَحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَنَطَقَتْ بِهِ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ.**^{۲۷}

نویسندگان و گردآورندگان کتب فرق و مذاهب در نسبت دادن تجسیم به هشام بن حکم بسیار مبالغه کرده و سخنانی را به او نسبت داده اند که با اصول اسلام منافات دارد، و عقل آنها را نمی پذیرد، و با روش هشام و دانش او و رابطه اش با ائمه اهل بیت (ع) سازگار نیست. در التبصیر اسفراینی آمده است که او خداوند را با مردم قیاس می کرده، و او را هفت و جب خویش دانسته، و او را نوری شمرده که می درخشد. ابوالهذیل علاف که یکی از رهبران معتزله است، درباره او نقل کرده که از هشام پرسیده است: «معبود تو بزرگتر است یا کوه ابوقییس.» او پاسخ داده است: «کوه ابوقییس از خداوند برتر نیست.» ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین از او حکایت می کند که گفته است: «خداوند جسمی است محدود که دارای پهنا و درازا و گودی است. درازا و پهنا و گودی آن یکسان است، و دارای رنگ و طعم و بو و نبض می باشد.» نویسندگان کتب فرق و مذاهب سخنان دیگری از این قبیل به او نسبت داده اند. معتزله او را از اسلام

۲۶- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ص ۲۹۶.

۲۷- آنان که تورا (با آفریدگان) برابر کردند دروغ گفتند، چه آنها تو را به بت‌هایشان تشبیه کردند، و با اوهم خود تورا مانند مخلوقات شمردند، و با تصورات خود تورا مانند اجسام دارای اجزا دانستند، و گواهی می دهم کسی که تورا به چیزی از آفریدگانت برابر دانسته از تو برگشته، و کسی که از تو برگشت کافر است، به دلیل آیات محکمی که از جانب تو نازل شده، و گواهی دلایل آشکار تو که گویای آن است. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ص ۲۹۶.

خارج دانسته، و جبّایی و کسان دیگری از معتزله او را مورد هجوم خود قرار داده‌اند. یکی از معتزلیان درباره او گفته است:

مَا بَالُ مَنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَا مُتَّخِذًا إِمَامَهُ هِشَامًا^{۲۸}

از این گفته‌ها آشکار می‌شود حملات سختی که به هشام از سوی دشمنانش اعم از معتزله و محدّثان و فقیهان اهل سنت می‌شده به منظور بدنام کردن و زشت جلوه دادن او بوده است، زیرا وی با هر دو فرقه معتزله و اشاعره مخاصمه و مناظره می‌کرده است، و چنان که شرح احوال او تأیید می‌کند این فرقه‌ها در تمام برخوردهای خود با وی تاب پایداری در برابر او را نداشته‌اند. اما درسرخان هشام چیزی دیده نمی‌شود که اشاره به تجسیمی داشته باشد که به او نسبت داده‌اند، و آنچه به طور کلی از او نقل شده این است که او گفته است: «خداوند جسم است لیکن نه مانند دیگر اجسام. و این سخن را بر سیل معارضه و مجادله با دشمنان معتزلی خود می‌گفته است؛ چه آنها معتقد بودند خداوند چیزی است اما نه مانند چیزهای دیگر. برخلاف آنچه نویسندگان کتب ملل و نحل مدعی شده‌اند این نوع جدل دلالت ندارد بر این که آنچه هشام گفته رأی و اعتقاد او بوده است، و اگر هم فرض کنیم این سخن رأی و عقیده او بوده موجب کفر و الحاد او نیست، به رغم این که نظام و جبّائی و دیگر معتزلیان و محدّثان او را به این اوصاف معرفی کرده‌اند، و درسرخان هشام چیزی که به افسانه هفت و جب کمترین اشاره‌ای داشته باشد وجود ندارد، افسانه‌ای که جاحظ و نظام آن را به او نسبت داده‌اند. علاوه بر این هشام بن حکم از شاگردان ائمه اهل بیت (ع) بوده است. همان امامانی که با پیروان تجسیم و مدعیانی که معتقدات آنها با قداست و تنزیه خالق از صفات آفریدگان سازگار نبود مبارزه‌ای آشتی ناپذیر داشته‌اند و هشام با این امامان (ع) پیوندی محکم داشته، و از برترین اصحاب بزرگوار آنان به شمار آمده است.

۲۸ - چه شده است کسی را که ادعای اسلام می‌کند، هشام را پیشوای خود قرار داده است. التبصیر

فی الدین، ص ۱۰۶؛ مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۵۷؛ الشافی، سید مرتضی، ص ۱۱.

امام صادق (ع) درباره هاشم فرموده است: «ای هاشم مادام که با زبانت ما را یاری می‌کنی به روح القدس مؤید هستی». و نیز درباره هاشم نقل شده است که او درحالی که جوان بود، و هنوز موبر رخسارش نرویده بود بر امام صادق (ع) وارد شد. در مجلس آن حضرت بزرگان شیعیان و شاگردان او حضور داشتند. امام (ع) در مجلس خود جا برای او باز کرد، و او را نزدیک خویش نشانید، و سپس فرمود: «این مرد با دل و دست و زبانش یاور ماست.» امام (ع) یک بار دیگر در خصوص او فرموده است: «هاشم بن حکم جوای حقّ ما، و مؤید صدق ما، و دفع کننده باطل دشمنان ماست. هر کس از او پیروی کند و راه او را در پیش گیرد از ما پیروی کرده است، و کسی که او را مخالفت و انکار کند، ما را مخالفت و انکار کرده است.» امثال این روایات در فضیلت هاشم و سلامت عقیده او بسیار، و صریحاً مؤکد این است که او مبادی اهل بیت (ع) و تعالیم آنها را در گفتار و کردار و آرای خود به کار می‌بسته است.

راستی چگونه ممکن است این تهمتها و گفتارهای یاوه‌ای که با اصول اسلام و نصوص قرآن منافات دارد درباره هاشم درست باشد درحالی که ائمه (ع) او را بزرگ می‌داشتند، و تلاشها و مجاهدتهای او را قدردانی می‌کردند بی‌شک نسبت دادن این سخنان به هاشم بن حکم و روا دانستن آنها درباره او جدا از جایز دانستن این اعمال نسبت به خود ائمه (ع) نیست، چه آنها منزلت او را بالا بردند، و بر بزرگان اصحاب خود برتری دادند.

آنچه عدم صحّت این روایات را در مورد هاشم تأیید می‌کند این است که روایات مذکور همه به وسیله دشمنان شیعه و یا دشمنان شخص او نقل شده است؛ زیرا هاشم پیوسته در کمین آنان و دیگر ملحدان و بدعتگران و منحرفان بود. وی در زمینه مسأله امامت و دیگر اصول اسلامی با عمرو بن عبید یکی از رهبران معتزله و ابراهیم بن سّیّار نظام و دیگران برخورداردهای قاطعی داشته است. در حال ابو عمرو کوشی آمده است که ابراهیم نظام بقای همیشگی اهل بهشت را انکار و ادّعا می‌کرد بقای ابدی به خداوند اختصاص دارد، و پیرامون این موضوع میان او

وهشام بن حکم گفتگوهایی جریان یافته است. هشام در این باره گفته است: «بقای خداوند نیازی به علت و سبب ندارد لیکن بقای بهشتیان سببی لازم دارد و آن اراده و مشیت خداوند است، بنابراین بقای آنان مستلزم مشارکت آنها در این صفت با خداوند نیست.»

هنگامی که نظام در این عقیده پافشاری کرد که بهشتیان پس از استفاده کامل بهره خود از نعمتها جامد و بی جان به حالت نخستین خود باز خواهند گشت، هشام به او گفت: «مگر در بهشت کُلُّ مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ یعنی هر چه را بهشتیان بخواهند وعده داده نشده است؛ در این صورت رواست که آنها بقای همیشگی را در آن بخواهند». نظام گفت: «آری لیکن چنین خواستی به دل آنها افکنده نخواهد شد، و اگر آن را بخواهند به آنها داده خواهد شد.»

هشام گفت: «اگر یکی از بهشتیان به میوه ای از میوه های بهشت بنگرد، و درخت شاخه هایش را به سوی او سرازیر کند تا آن میوه را بچیند، سپس چون دیگر باره نظر کند نگاهش به میوه دیگری افتد، و دست دراز کند تا آن را نیز بچیند، در این هنگام جمودی که ادعا می کنی او را فرا گیرد، وی در این حال که دستهایش به هر دو درخت آویخته، و شاخه ها بالا رفته حالتش حالت کسی خواهد بود که به دار آویخته شده باشد، آیا به تو خبر رسیده است که به دار آویخته ای در بهشت وجود داشته باشد؟» نظام گفت: «این امر محال است». هشام گفت: «ای نادان آنچه تو به زبان آورده ای از این محال تر است.»

به هر حال دشمنی سختی که میان او و صاحبان این عقاید و آرای مخالف با اصول اسلام وجود داشت، بویژه خصومت او با بزرگان معتزله مانند عمرو بن عبید، و نظام و جاحظ و امثال آنها دشمنانش را وادار ساخت به دروغ و تهمت متوسل شوند و اذهان مردم را نسبت به او مشوش سازند. و اگر هم فرض کنیم او معتقد به تجسیم بوده، و در آغاز آیین دیصانیه^{۲۹} داشته و سپس جهمی شده و سرانجام به

۲۹ - دیصانیه یکی از فرق مذهبی کهن است که قائل به ازلیت طبایع اربعه اند در حال بساطت،

مذهب امامیه گراییده و نسبت به آن متعصب بوده، ناگزیر پس از رسیدن به مرحله اخیر و استقرار در آن از عقیده به تجسیم برگشته است؛ چنان که از روش او و رفتار ائمه طاهرین (ع) با وی این امر روشن است.

در یکی از روایات آمده است امام جعفر بن محمد (ع) هشام را اجازه نداد بر او وارد شود زیرا وی معتقد به تجسیم بود، لیکن وی از آن حضرت پوزش خواست که نمی دانسته است با این تفکر از رأی امام خود تخطی کرده، و پس از آن که این را دانسته در پیشگاه خداوند توبه کرده است^{۳۰}، اما همه اینها جز فرض چیز دیگری نیست، و مطالعه شرح حال هشام و بررسی آثار او این روایت را تأیید نمی کند، بلکه شواهد متعدد مؤید این است که وی از آن زمان که وجود یافته از تشیع منحرف نشده و در سراسر دوران حیات خویش در تشیع خود پایدار و استوار و با هر کسی که خواسته است حق را بر او مشتبه سازد از هر فرقه ای به شمار آمده دشمنی سرسخت بوده است. روایتی که حاکی از مخالفت و ستیز او با عمرو بن عبید پیرامون مسأله امامت است تصریح می کند که او در آن زمان در آغاز جوانی بوده، و هنوز موبر عارضش نرویده است. در کتاب الشافی تألیف سید مرتضی آمده است که امام صادق (ع) او را با کمی سن بر بزرگان اصحاب خود مقدم می داشت، و با این که وی در عنفوان جوانی بود از تشیع و اصول آن دفاع و در راه آن مبارزه می کرد.^{۳۱}

از این مطالب دانسته می شود که وی جز تشیع مذهبی اختیار نکرده، و جز اصول و فروع آن چیزی را نپذیرفته است، و چگونه روا باشد درباره او گفته شود که زمانی دیوانی و زمانی دیگر جهمی بوده با این که وی پیش از آن که موبر

یعنی گویند طبایع چهارگانه قدیمند و از امتزاج آنها جهان پدید آمده است، بعضی گفته اند دیسان شاگرد مانی بوده، و برخی او را قدیمتر از مانی دانسته و گفته اند او راهبی بوده در حران و دینی به وجود آورده که بر اثر آن کشته شده است. فرهنگ معارف اسلامی. - م.

۳۰ - هشام بن حکم، شیخ عبدالله نعمت.

۳۱ - الشافی، سید مرتضی، ص ۱۲ و ۱۳.

عارضش بروید یعنی از آغاز جوانی دشمن سرسخت مخالفان تشیع بوده است، و ما می دانیم که معمولاً این سنّ برای تحقیق مذاهب و بررسی آنها و انتقال از مذهبی به مذهب دیگر مساعد نیست. علاوه بر این تهمت مذکور از سوی دشمنان معتزلی اوبه وی زده شده است، چه آنها هشام را از سرسخت ترین و نیرومندترین دشمنان خویش می دانستند، و متأخران نیز از معتزلیان پیروی کرده اند. نویسندگان پیوسته به هشام و دیگر بزرگان شیعه هر چه را که موجب هتک آبرو و ضعف امور آنها گردد نسبت می دهند، و گفته های پیشینیان را بدون هیچ گونه تحقیق و بررسی تکرار می کنند.

در تاریخ فوق و مذاهب اسلامی آمده است که اساس تشبیه به دو طایفه باز می گردد: یکی طایفه روافض شیعه و دیگری حشویّه محدّثان، نماینده طایفه نخست هشام بن حکم است^{۳۲}. ما پیش از این بیان کردیم که منشأ تهمت تجسیم به هشام سخنی است که به او نسبت داده شده است، و آن این که «خدا جسم است اما نه مانند اجسام دیگر» بی شگ اگر صدور این گفته از او درست باشد، این صورت دّوم یا تعبیری از گفتار معتزله است که گفته اند «خداوند چیزی است اما نه مانند چیزهای دیگر» و مقصود از آن این است که خداوند به هیچ یک از آفریدگان شبیه نیست، و سخن هشام دلالتی بیش از این ندارد. با این حال چسبانیدن این تهمتها و اباطیل را به هشام روا دانسته، و به اشعری و محدّثان نسبت تشبیه و تجسیم نداده اند، با این که سخنان آنها در مقایسه با این گفته هشام بیشتر گویای مطلق تجسیم و به آن نزدیکتر است.

ابوالحسن اشعری در شرح معتقدات اهل سنت گفته است: «همانا خداوند در روز قیامت مانند ماه در شب چهاردهم با چشمها دیده می شود؛ مؤمنان او را می بینند نه کافران؛ اوبه آسمان دنیا فرود می آید، و می گوید: آیا هیچ آمرزشخواهی هست؟ خداوند دارای دو دست و دو چشم و صورت و دیگر

اعضاست.» و در دنبال این سخنان می‌گوید: «تمام آنچه را از اقوال و معتقدات آنها ذکر کردیم ما نیز همان را می‌گوییم و به آنها معتقدیم.»^{۳۳} در التبصیر نیز نظیر همینها را ذکر کرده است، و در اثبات رؤیت خداوند سبحان استدلال کرده است به این که آنچه رؤیتش ممکن نیست وجودش ثابت نیست. اینها اضافه بر عقاید حنبلیهاست که ما پیش از این از آنها سخن رانده ایم، همان حنا بله ای که خداوند را تا سطح بشریت پایین آورده اند با این همه از دیدگاه علی غرابی نویسنده کتاب تاریخ الفرق الاسلامیه شیعه همان مشبهه و مجسمه اند که هشام بن حکم رهبر آنهاست. اما کسانی که معتقدند خداوند دارای دو دست و دو چشم و صورت است، و به چشم دیده خواهد شد، و به آسمان دنیا نزول خواهد کرد و دیگر عقایدی که نزد اشاعره اهل سنت و غیر آنها از مسائل ثابت و قطعی است از نظر او و دیگر نویسندگان اهل سنت موحدان حقیقی می‌باشند.

باری از دیگر صفات سلبی خداوند این که او نه جوهر است و نه عرض، زیرا اگر جوهر باشد محتاج به مکان خواهد بود، و در این صورت لازم می‌آید که جسم بوده و نیازمند به غیر باشد. علاوه بر این وجود جوهر غیر از ماهیت آن است، در حالی که وجود و ماهیت واجب الوجود یکی است، و اگر عرض باشد ناگزیر برای وجود خود محتاج به محلّ است، زیرا اعراض قائم به غیر یا محلّ خود می‌باشند.

از دیگر صفات سلبی خداوند این که زمان به او احاطه ندارد، یعنی وجود او نیازمند به زمان نیست، چه در صورت نیاز لازم می‌آید زمان قدیم، و خداوند به غیر خود محتاج باشد، همان گونه که این حالت لازمه هر موجود زمانی است. علاوه بر این زمان پیوسته در حال تجدد است، و آنچه دستخوش تجدد است ناگزیر متجدّد و حادث است، و خداوند منزّه و برتر از این است. این که گفته می‌شود خداوند قدیم است مراد تقدّم زمانی نیست، همچنان که بقای او به این معنا نیست که در دو

زمان یا بیشتر وجود دارد، چه در این صورت لازم می‌آید زمان بر او احاطه داشته باشد.

دیگر این که خداوند با غیر خود متحد نمی‌شود، زیرا ممتنع است دو چیز یک چیز گردد. این قول به صوفیه نسبت داده شده که ادعا می‌کنند خداوند با ابدان صوفیان متحد می‌شود، و او نفس وجود است. بنابراین به گمان آنها هر موجودی خداست.

دیگر این که خداوند در غیر خود حلول نمی‌کند، زیرا هر حلول کننده‌ای نیازمند به محلّ است، و هر نیازمندی ممکن الوجود است. علاوه بر این حلول مستلزم تبعیت است، و آن که غنیّ بالذّات است تابع غیر نیست، این فرض مستلزم این است که محلّ قدیم باشد، و در این صورت تعدّد قدیم لازم می‌آید. قول به حلول به متصوّفه‌ای نسبت داده شده است که معتقدند خداوند در بدن صوفیان حلول می‌کند، و هنگامی که انسان به بالاترین مراتب معرفت برسد با خدا متحد می‌شود، و در این موقع همه تکالیف از او ساقط می‌گردد. اندیشه حلول و اتحاد لازمه اعتقاد نصارا درباره مسیح است، زیرا خداوند متعال یا در مسیح حلول کرده، و یا با او متحد شده، و یا صفات خدا در او حلول کرده است، و به هر تقدیر این حلول یا در بدن مسیح است و یا در جان او، و ما روشن ساختیم که اتحاد با فرض دوگانگی عقلاً محال است، و حلول ناگزیر به نتایجی که ذکر کردیم می‌انجامد^{۳۴}.

دیگر این که خداوند به هیچ یک از اعراض محسوس به حسّ ظاهریا باطنی موصوف نمی‌شود مانند طعم، رنگ، بو، درد، کینه، اندوه، ترس و جز اینها؛ زیرا این عوارض از توابع مزاج و اجسامی است که از عناصر مختلف و اجزای متفاوتی که هر یک از آنها دارای آثار و خواصی است ترکیب شده‌اند، و ما ثابت کردیم که خداوند جسم نیست تا این آثار و ویژگیها را که مخصوص اجسام است دارا باشد.

۳۴- الموافق، ج ۸، ص ۲۹ و ۳۰؛ كشف الحق ونهج الصدق، علامه حلی، ص ۱۷.

صفات ثبوتیه خداوند

پیش از این گفته شد که متکلمان صفات باری تعالی را به دو بخش ثبوتیه و سلبیه تقسیم کرده‌اند، و ما بخشی از صفات سلبیه را ذکر کردیم. اما صفات ثبوتیه یا از نخست و بی واسطه چیز دیگری به ذات باری تعالی برگشت دارند، و یا به اعتبار افعال صادره از ذات، صفت برای او شمرده شده‌اند. شیخ مفید می‌گوید: «صفات خداوند بر دو نوع می‌باشد: دسته‌ای از آنها به ذات الهی نسبت داده می‌شوند که آنها را صفات ذاتی گویند، و دسته دیگر به افعال خدا منسوبند که صفات افعال گفته می‌شوند. مراد از صفات ذات آنهایی است که تنها شایسته ذات مقدس الهی بوده و لازمه اوست، و معنای صفات افعال این که صفات مذکور با ایجاد فعل اثبات می‌شوند، و پیش از وقوع فعل وجود ندارند. بنابراین صفات ذات عبارت از این است که خداوند را به صفت حی، عالم و قادر توصیف کنیم، آیا جز این است که خداوند همواره مستحق این صفات بوده و خواهد بود؛ و توصیف او به صفات افعال معنایش این است که پیش از صدور فعل وصف او به این صفت درست نیست، مثلاً پیش از آن که خداوند متعال آفریدگان را بیافریند به صفت خالق توصیف نشده، و پیش از آن که خلایق را بمیراند به او ممیت (میراننده) گفته نمی‌شود همچنین است دیگر صفاتی که نسبت آنها به ذات، تنها پس از وقوع فعل از سوی او صحیح می‌باشد.»

شیخ مفید افزوده است که دارنده صفات ذات به اضداد آنها توصیف نمی‌شود، و او هرگز از این صفات جدا نیست اما دارنده صفات افعال به اضداد آنها توصیف می‌گردد، و ممکن است از آنها نیز جدا شود. بنابراین خداوند متعال به مرگ، عجز و جهل توصیف نمی‌شود، و نیز هرگز نمی‌توان گفت فاقد حیات و علم و قدرت است، زیرا این صفات همواره برای ذات حق تعالی ثابت و لایزال است، اما درست است درباره او گفته شود که امروز خدا چیزی نیافریده، و یا به زید روزی نرسانده، و فلان مرده را زنده نکرده، و در حال حاضر چیزی را آغاز

نکرده است. ۳۵

خلاصه این که نسبت صفات به حق تعالی باریک گونه نیست، زیرا برخی از صفات از همان نخست و بی واسطه چیزی به او نسبت داده می شود، و بعضی با ملاحظه افعالی که از او صادر می شود بر او اطلاق می گردد. ظاهراً صفات از نوع دوم داخل در نزاعی نیست که میان اشاعره و غیر آنها درباره این که صفات حق تعالی عین ذات اوست یا نه جریان داشته است، زیرا این صفات به لحاظ افعالی که از خداوند صادر می گردد به او نسبت داده می شود، و تابع منشأ انتزاع یا سبب وجودی آنهاست، اما صفات نوع اول بی تردید مورد منازعه اشاعره و غیر آنهاست. ما پیش از آن که به دیدگاه هر یک از این دو دسته در این مسأله اشاره کنیم ناگزیریم صفات الهی را و این که مراد از آنها چیست مورد بحث قرار دهیم، و ضمن آن به آرای فلاسفه و متکلمان بر اساس آنچه در سخنان آنها پیرامون این موضوعات آمده است اشاره خواهیم کرد.

قدرت

قدرت را از جمله صفات ذات شمرده اند و معنایش از نظر متکلمان این است که انجام دادن یا ترک هیچ کاری برای خداوند سبحان ضروری نیست، زیرا او جهان هستی و نظام آن را بر حسب مشیت خود آفریده، و اگر او نمی خواست، جهان هستی نمی یافت. فلاسفه گفته اند قدرت به این معنا نقصانی است که سزاوار ذات خداوند سبحان نیست، چه ایجاد جهان هستی از لوازم ذات اوست، و ممتنع است ذات او از آن تهی باشد، بلکه قدرت مانند علم و دیگر صفات کمالیه لازمه ذات اوست، و همان گونه که دیگر صفات کمالیه محال است از ذات او جدا شوند، جدایی قدرت از ذات مقدس او نیز غیر ممکن می باشد. متکلمان در پاسخ این سخنان گفته اند: «اگر قدرت به این معنا نباشد که اگر خدا خواست

کاری را انجام می دهد، و اگر نخواست ترک می کند به نحوی که فعل و ترک ضروری او نیست، یکی از چهار امر زیر لازم می آید: ۱- نفی حادث ۲- عدم استناد حادث به مؤثر ۳- تسلسل ۴- تخلف اثر از مؤثر.

«بیان ملازمه این است که اگر حادث به ذات خود واجب باشد، در این صورت یا حادثی اصلاً یافت نمی شود، و یا یافت می شود. در صورتی که یافت نشود نفی حادث لازم می آید، و این امر مخالف ضرورت و وجدان است، و اگر حادث یافت شود یا به مؤثری ایجاد کننده استناد داده می شود و یا به مؤثری مستند نیست. اگر به مؤثری استناد داده نشود، عدم استناد حادث به مؤثر لازم می آید، و اگر به مؤثری استناد داده شود، یا مؤثر قدیم است یا حادث. اگر مؤثر قدیم نباشد، و یا به قدیم منتهی نشود ناگزیر آن را مؤثری است، و اگر آن مؤثر نیز قدیم نباشد، و یا منتهی به قدیم نشود ناچار مؤثر دیگری دارد، و در این صورت تسلسل لازم می آید، و چنانچه مؤثر به قدیم منتهی شود، تخلف اثر از مؤثر لازم می آید، زیرا ما این مؤثر را حادثی فرض کردیم که به قدیمی واجب الوجود منتهی شود، و لازمه این امر آن است که اثر با قدیمی که واجب است مقارن باشد، و چنانچه مقارن با آن باشد حادث نخواهد بود، و در این صورت تعدد قدیم لازم می آید، و این خلاف فرض است.»^{۳۶}

قدرتی که برای ذات حق تعالی ثابت است شامل همه اشیا می شود، چه خوب باشند و چه بد، زیرا ذات مقدس او اقتضای قدرت بر همه ممکنات را دارد، و نسبت آن به همه موجودات به طور مساوی است، و چون قدرت او بر بعضی از ممکنات ثابت شود بر بعض دیگر نیز ثابت می گردد، و در این مورد جز فلاسفه و برخی از معتزله کسی مخالفت نکرده است. اما فلاسفه گفته اند که خداوند یکی است، و از یک بیش از یکی صادر نمی شود. بنابراین قدرت بر همه ممکنات ندارد، از این رو معتقد شده اند که خداوند تنها عقل اول را آفریده، و بقیه

ممکنات با واسطه از او به وجود آمده‌اند. مجوس معتقدند که خداوند جز برانجام دادن اعمال نیک قادر نیست، و شرّ و بدی از مقدرات او نمی‌باشد، بلکه آن از کارهای شیطان است. نظام و پیروان معتزلی او نیز گفته‌اند خداوند قادر به ارتکاب عمل قبیح نیست، زیرا با علم به قبح عمل، ارتکاب آن سفاقت، و در صورت جهل به قبح آن دالّ بر نقص می‌باشد، و خداوند منزّه و از اینها بدور است. ابوالقاسم بلخی و گروهی از معتزله گفته‌اند خداوند بر آنچه بندگانش قدرت آن را دارند قادر نیست، زیرا آن عمل یا طاعتی است که مشتمل بر مصلحتی است، و یا گناهی است که در آن مفسده‌ای است، و یا عملی مجرد از اینهاست، و همه اینها برخداوند متعال روا نمی‌باشد، زیرا افعال الهی به خاطر این ارزشها نیست. ۳۷

ابوعلی و ابوهاشم جبّائی هر دو معتقدند که خداوند قادر بر عین فعل بنده نیست، زیرا اگر خداوند وقوع فعلی از افعال بنده را بخواهد، و بنده عدم آن را خواهان باشد، در صورت وقوع فعل اجتماع نقیضین شده است و در صورت عدم وقوع، ارتفاع نقیضین حاصل می‌گردد، و اگر یکی از آن دو واقع شود دیگری مقذور نخواهد بود.

اما پاسخ شبهه مجوس این است که قدرت بر شرّ مستلزم ارتکاب شرّ نیست، زیرا در برخی اوقات عوامل انصراف از شرّ وجود دارد.

در مورد ادعاهای نظام و پیروان او نیز بنا بر اصول اشاعره که حسن و قبح ذاتی را منکرند، هیچ‌گونه مانعی برای تعلق قدرت حقّ تعالی بر قبیح وجود ندارد، زیرا تعلق قدرت او بر قبیح کاشف از عدم قبح آن است، اما بر اساس اصول امامیه مراد از قدرت حقّ بر حسن و قبح این است که خداوند به حسن دعوت می‌کند و هیچ‌گونه مانعی برای او وجود ندارد، و قبیح با این که مانند دیگر ممکنات تحت قدرت و امکان اوست انگیزه‌ای برای او نیست تا آن را انجام دهد، علاوه بر این که

موانعی نیز برای ارتکاب آن وجود دارد، وعدم صدور قبیح از او دلیل عدم قدرت او بر ارتکاب آن نیست، بلکه به اعتبار ذات فعل مقدور اوست، لیکن به سبب وجود مانع به طور عرضی ارتکاب آن برای او ممتنع است.

اما درباره ادعای بلخی باید گفت که طاعت و معصیت و جزاینها از اعتباراتی است که به اعمال صادر از بندگان عارض می‌گردد، و در ذات فعل تأثیری ندارد. طاعت و معصیت صفت‌هایی هستند که بر حسب نیت فاعل فعل، و انگیزه‌هایی که در او وجود دارد، و آثار نیک و بدی که بر ارتکاب آن مترتب است به فعل داده می‌شود؛ و همه این اعتبارات و توصیفات در مورد حق تعالی به هیچ روی درست نیست.

اما در خصوص ادعای ابوعلی و ابوهاشم جبائی و پیروان آنها پاسخ این است که اگر اراده خداوند به وقوع کاری تعلق یابد ممکن نیست اراده عبد برای ترک آن تأثیری داشته باشد، زیرا اراده حق از اراده عبد قویتر است، و این امر مانع آن نیست که در این حالت ترک عملی ذاتاً مقدور عبد باشد، هر چند به سبب وجود مؤثری نیرومندتر به طور عرضی ترک عمل برای او ممتنع گردد.

علم

از دیگر صفات ثبوتیه حق تعالی این است که او به همه عوالم هستی و آنچه در آنهاست داناست؛ و در این امر میان کلیات و جزئیات، معدومات ممکن و ممتنع، جوهر و عرض و آنچه موجود بوده، و در خارج و یا در ذهن وجود دارد تفاوتی نیست. آنچه اطلاق این امر را تأیید می‌کند آیه سوره انبیاست که فرموده است: **عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ۳۸، و آیه سوره انعام است: **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ**

۳۸ - سوره سبأ (۳۴) آیه ۳: (خداوندی که) دانای غیب است، و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمانها و زمین از علم او دور نمی‌ماند، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر مگر این که در کتابی آشکار است.

لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَظِيٍّ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.^{۳۹}

از جمله دلایل دیگر این که خداوند موجودات را به کاملترین صورت خود آفریده، و ساختمان آنها را محکم قرار داده و محال است از غیر عالم افعالی متقن و محکم یکی پس از دیگری صادر گردد. علاوه بر این هر چیزی جز خدا ممکن الوجود است و ممکن در پیدایش خود ناگزیر از علتی است که سبب ایجاد آن شده است، و خداوند متعال علت ایجاد همه موجودات و ممکنات است، و او عالم به ذات خویش است، و علم به علت علم به معلول صادر از آن را نیز در پی دارد و در این جهت میان انواع و اقسام ممکنات تفاوتی نیست. برخی از متکلمان ادعا کرده اند که خداوند به ذات خود عالم نیست، زیرا علم نسبتی اضافی میان عالم و معلوم است، و ناگزیر میان علم و معلوم مغایرت وجود دارد، و چنانچه بگوییم او عالم به ذات خویش است لازم می آید که علمش با ذاتش مغایرت داشته باشد. پاسخ ادعای مذکور این است که مغایرت علم و معلوم کافی است که اعتباری باشد، و مغایرتی که در این جا وجود دارد به همین گونه است، زیرا ذات مقدس او از نظر این که عالم است با ذاتش از حیث این که معلوم است به طور اعتباری مغایر است، و این نوع مغایرت در مورد حق تعالی کافی است.

دسته دیگر ادعا کرده اند که خداوند به جزئیات عالم نیست، و به اشیا پیش از وجود آنها آگاهی ندارد. اما این که به جزئیات عالم نیست، زیرا جزئیات پیوسته در تغییر و تبدیلتند، و چنانچه معلوم تغییر و تبدیل یابد ناگزیر علم نیز دستخوش تغییر خواهد بود، و چون ثابت است که علم خداوند عین ذات اوست لازم می آید که ذات او دستخوش تغییر باشد، اما این که خداوند به اشیا پیش از وجود آنها عالم نیست، زیرا اگر علم خداوند به اشیا پیش از وجود آنها تعلق یابد لازم می آید

۳۹ - سورة انعام (۶) آیه ۵۹: کلیدهای غیب تنها نزد اوست و جز او کسی آنها را نمی داند، و آنچه رادر خشکی و دریاست می داند، و هیچ برگگی (از درختی) نمی افتد مگر این که به آن آگاه است و نه هیچ دانه ای در مخفیگاه زمین، و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد جز این که در کتابی آشکار ثبت است.

وجود اشیا واجب باشد، و در این صورت انقلاب ممکن به واجب لازم می آید، چه اگر اشیا وجود نیابند لازم می شود علم خداوند به جهل مبدل گردد.

پاسخ ادعای نخست این است که علم به جزئیات تغییر پیدا نمی کند هر چند جزئیات معلوم تغییر یابند، زیرا آنچه دستخوش تغییر می باشد نسبت اضافی متعلق به معلوم است، چون زید هنگامی که وجود می یابد وجود او به علم خدا نسبت داده می شود، و زمانی که معدوم می گردد، نسبت وجود او به علم خدا منتفی می شود، و علم همچنان به حال خود باقی است بی آن که تغییر و تبدیلی در آن حاصل شود. در نتیجه تغییر و تبدیل در اضافه و نسبت است نه در ذات و یا صفات حقیقی ثابت برای ذات، این موضوع همانند گفتار ماست که می گوئیم: زید بر عمرو قدرت دارد، و اگر عمرو بمیرد، قدرت زید بر او منتفی نمی شود، لیکن با مرگ عمرو این نسبت خاص از میان رفته است، زیرا آن امری اعتباری بوده و وجود خارجی نداشته است.

اما پاسخ ادعای دوم این است که تعلق علم خداوند به آنچه حادث می شود این نیست که آنها ذاتاً از دایره امکان خارج شوند، زیرا با همین صفت مشمول علم خداوند قرار گرفته اند، و اگر به سبب تعلق علم باری تعالی وجود آنها واجب شود، از محدوده امکان ذاتی خارج نمی شوند، زیرا وجوب آنها بر اثر عروض سبب آن است و هر ممکنی گاهی بالعرض واجب می گردد، و مانعی برای اجتماع آن دو نیست.^{۴۰}

حیات و اراده

از دیگر صفات ثبوتیه خداوند این که او حی و مرید است، زیرا او عالم و قادر است، و هر عالم و قادری ناگزیر زنده است. حیاتی که به خدا نسبت داده می شود مانند حیاتی نیست که به غیر او نسبت می دهند، چه حیات غیر او مبتنی

۴۰ - شرح تجرید، علامه حلی، ص ۱۷۶؛ الموافق، ص ۷۱ و صفحات بعد؛ معالم الفلاسفه، شیخ

بر اعتدال مزاج و حس و حرکت و دیگر عوامل است، اما نسبت به خداوند سبحان از نظر امامیه که معتقد به وحدت ذات و صفات اویند، عبارت از معنایی سلبی است، یعنی بر خدا محال نیست که عالم و قادر باشد، زیرا اثبات صفت، فرع عدم محال بودن آن است، از دیدگاه اشاعره و برخی از معتزله که صفات حق تعالی را جدا از ذات او می دانند حیات صفتی است که صحت علم کامل و قدرت فراگیر او را ایجاب می کند، زیرا اگر خداوند به صفتی که صحت علم و قدرت او را ایجاب کند ویژگی نداشته باشد، اختصاص او به صحت علم و قدرت ترجیح بدون مرجح خواهد بود^{۴۱}.

اما این که خداوند مرید است یعنی دارای اراده است موضوعی است که همه بر آن اتفاق دارند، به دلیل این که خداوند به بعضی از ممکنات نعمت وجود ارزانی داشته، و برخی دیگر را از آن محروم ساخته است با این که قدرتش همه ممکنات را فرا می گیرد، و علمش محیط بر همه کائنات است، و این جز از تعلق اراده او نسبت به بعضی و عدم تعلق او نسبت به بعضی دیگر ناشی نمی شود. دانشمندان در معنای اراده خداوند اختلاف کرده اند. ابوالحسین صالحی، نظام، جاحظ، علاف، ابوالقاسم بلخی و جز اینها گفته اند که اراده عبارت از علم خداوند به مصالح و منافع موجود در فعل است، و آن را «انگیزه ایجاد فعل» نامیده اند.

نَجَّار گفته است: «اراده معنای سلبی دارد، یعنی او نه مجبور می شود و نه مغلوب.»

کعبی گفته است: «اراده خداوند نسبت به افعال خودش عبارت از علم او به مصالح است، و اراده اش نسبت به افعال غیر خودش امر او به رعایت آنهاست.» حکیمان گفته اند: «اراده عبارت از علم او به کاملترین صورت خود به نظام خلقت است»، و آن را «عنایت» نامیده اند. ابن سینا گفته است: «عنایت

عبارت است از احاطه علم خداوند به کلّ موجودات و به آنچه همگی آنها باید بر آن باشند، تابترین نظام وجود یابد.»

اشاعره و حنابله و جبّائیان که از سران معتزله اند گفته اند اراده صفتی است زائد بر علم؛ و در شرح تجرید آمده است که آن عبارت از انگیزه فعل است، و امری زائد بر ذات نیست چنان که اشاعره ادعا می کنند، زیرا در این صورت تعدّد قدیم لازم می آید، همچنین امری حادث در ذات او نیست چنان که کرامیه مدعی شده اند، یا این که اراده او حادث است بدون محلّ چنان که ابوعلی و ابوهاشم جبّائی از معتزله مدعی شده اند، زیرا اگر اراده او در ذاتش حادث شود، و یا حادثی بلامحلّ باشد تسلسل لازم می آید، چه حادث، به ایجاد کننده ای با اراده نیاز دارد، و در این صورت سخن درباره اراده این موجد به همین گونه ادامه و تسلسل خواهد یافت.^{۴۲}

شیخ مفید در اوائل المقالات گفته است: «اراده خداوند برای صدور افعالش همان افعال اوست، و اراده او برای وقوع افعال آفریدگانش او امر او به انجام آنهاست، در تأیید این نظریه روایاتی از ائمه هدی وارد شده، و مذهب امامیه نیز همین است مگر اندک کسانی که از آنها منحرف شده اند»^{۴۳}.

خداوند سمیع و بصیر است

دیگر از صفات ثبوتیه خداوند این است که او بینا و شنواست، ایجی در مواقف، و علامه حلی در شرح تجرید در این باره سخنانی دارند که خلاصه اش آن است که این موضوع از مسائلی است که به طور ضروری از دین محمد (ص) دانسته شده، و همگی مسلمانان بر آن اتفاق دارند، و قرآن کریم نیز گویای آن است. گروهی در اثبات این دو صفت برای خداوند بدین گونه استدلال کرده اند که صفت حیات برای او ثابت و آشکار است، و هر زنده ای ناگزیر به داشتن صفت

۴۲ - همان مأخذ.

۴۳ - اوائل المقالات، شیخ مفید، ص ۱۹.

شنوایی و بینایی است، زیرا اگر دارای این دو صفت نباشد متّصف به ضدّ آنها خواهد بود و اتّصاف او به ضدّ آنها نقصی است که بر خداوند سبحان روا نیست؛ و مراد از این که سمیع و بصیر می باشد این است که او به شنیدنیها و دیدنیها عالم است، زیرا سمع و بصری که برای خداوند اثبات می شود اگر به وسیله اعضا و آلاتی شبیه ادوات موجود در آفریدگان او باشد لازم می آید که او جسمی متشکل از اجزای مختلف بوده و هر جزئی از آن وظیفه ای ویژه خود داشته باشد، و این امر چنان که پیش از این گفته ایم در مورد حقّ تعالیّ ممنوع است، بنابراین ناچار مراد از آنها غیر از سمع و بصری است که جز او یعنی آفریدگان دارا هستند.»^{۴۴}

شیخ مفید گفته است: «این که خداوند سبحان سزاوار داشتن همه این صفات است بر حسب سمع و دلائل عقل است نه قیاس، و در همه این صفات مراد علم اوست. پس منظور از این که او سمیع و بصیر است علم او به مسموعات و مبصرات می باشد.» او افزوده است: «در این باره من در میان متکلمان امامیه مخالفی سراغ ندارم، و مذهب معتزله بغداد نیز همین است. اما معتزله بصره^{۴۵} و مشبهه صفاتیّه^{۴۶} در این مسأله مخالفت کرده اند و طریقه آنها مذهب فلاسفه و کعبی و ابوالحسین بصری است.»

اشاعره و اکثر معتزله سمع و بصر را دو صفت زائد بر علم خدا دانسته اند.^{۴۷}

تکلم

دیگر از صفات ثبوتیه خداوند تکلم است، و در این موضوع هیچ کس از مسلمانان

۴۴ - الموافق، ج ۸، ص ۸۸؛ مؤلف پس از ذکر این استدلال آن را باطل می کند، و سخن را به این جا می رساند که در اثبات این دو صفت برای خداوند عمده ظواهر آیه ای است که دالّ بر آنهاست.
۴۵ - اوائل المقالات، ص ۲۱.

۴۶ - صفاتیّه همان سلفیه های اسلامند که صفات علم، قدرت، اراده، سمع و بصر و کلام را برای خداوند ازلی دانسته اند، و اینان سه طایفه اند: اشاعره، مشبهه و کرامیه. فرهنگ معارف اسلامی. - م.
۴۷ - الموافق، ص ۸۹؛ ظاهراً آنان در این مسأله بر ظواهر نصوص تکیه کرده اند، و عبارت موافق تصریح دارد بر این که اکثریت معتزله در این مورد با اشاعره اتفاق نظر دارند.

مخالفت نکرده است. در اثبات این صفت برای خداوند، علاوه بر نصوص بسیار، کتابهای آسمانی که بر پیامبران نازل شده مانند تورات، انجیل و قرآن کافی است؛ و در این مورد در میان مسلمانان هیچ اختلافی نیست، بلکه اختلاف آنان در این است که آیا کلام او حادث است یا قدیم؟ این نزاع از همان زمان که اعتزال ظاهر شد میان معتزله و محدثان بروز کرد و هر دو فرقه برای تأیید اعتقاد خود در این مسأله به فعالیت پرداختند و یکدیگر را مورد ناسزاگویی و تفسیق و تهمت‌های ناروا قرار دادند؛ بویژه پس از آن که معتزله یاوران و پیروانی از فرمانروایان عباسی برای خود یافتند، مانند مأمون و معتصم و واثق، همان حکمرانانی که کوشیدند آرای معتزله را به زور بر مسلمانان تحمیل کنند، و فقیهان و محدثان را به قبول آنها مجبور ساختند.

چنان که پیش از این ذکر کرده‌ایم سران معتزله در بیشتر مسائل و موضوعاتی که مورد قبول آنها بود با علما و محدثان اختلاف داشتند. هنگامی که معتزله اندیشه مخلوق بودن قرآن را از سوی خود اظهار کردند، نزاع این دو گروه به منت‌های شدت خود رسید. این تفکر از برجسته‌ترین مسائلی بود که موجب برخورد آرای آنها شد، با این که اختلاف آنها درباره‌ی از موضوعات بسا بیش از این مسأله از نظر دینی باعث تصادم افکار آنها بود، مانند مسأله خلق افعال، رؤیت خداوند، پایان یافتن نعمتهای اخروی، خلق بهشت و دوزخ و دیگر مسائلی که مورد اختلاف آرا و مذاهب آنهاست، به طور مثال مسأله خلق افعال با این که از دیگر مسائل کلامی پیچیده‌تر و ارتباط آن با دین نسبت به بقیه موضوعات نظری محکم‌تر و آثار آن در زندگی انسان و همه رفتار و کردار او مؤثرتر است، با این حال اختلاف و کشمکش آنها پیرامون این موضوع به آن حد نرسید که نزاع آنها درباره‌ی مخلوق بودن قرآن بدان انجامید؛ و اختلاف آنها پیش از آن که از سوی حکام پشتیبانی شوند شاید از حدود مجادلات و استدلالات منطقی که در مباحث و مناظرات و حلقات درس معتزله معمول بود تجاوز نمی‌کرد.

دشمنی میان معتزله و دیگر علما بتدریج هر چه بیشتر عمیق و ریشه‌دار شد تا

آن جا که نام معتزله در نزد محدثان تعبیری از الحاد و زندقه و تمرد از وحی و قرآن بود، همچنین نام فقیهان و محدثان تجسم دهنده جمود و تقلید کورکورانه از گذشتگان به شمار می آمد. هنگامی که معتزله دریافتند مأمون عباسی رو به سوی آنان آورده و اصول و گرایشهای فکری آنها را پذیرفته است، از او به سود خود بهره برداری کردند، و دریافتند اندیشه مخلوقیت قرآن می تواند آنان را یاری دهد، تا دشمنانی که معتزله را به زندقه و الحاد متهم می ساختند مجازات کنند. آنان توانستند مأمون را قانع کنند که عقیده به عدم خلق قرآن شبیه اعتقاد نصارا نسبت به مسیح است، و به تعدد قدیم منجر می گردد. این کارها را یکی از فقیهان معتزله به نام احمد بن ابی دؤاد که از مقربان مأمون و موثق ترین کسان نزد او بود برای آنان انجام داد، تا آن جا که مأمون به فرمانداران شهرهای اسلامی نوشت که فقیهان و محدثان را در موضوع مخلوق بودن قرآن بیازمایند، و بر آنها لازم ساخت هر کس را که در این مسأله با معتزله هم عقیده نباشد مجازات کنند.

پس از درگذشت مأمون، معتصم و واثق روش و سیاست مأمون را با دشمنان معتزله ادامه دادند و رنج و محنت محدثان به منتهای شدت رسید. در این هنگام بود که احمد بن حنبل هیجده ماه پیوسته به وسیله دژخیمان و جلادان به بدترین نوع شکنجه می شد. لیکن او از رأی و عقیده خود بازنگشت. چون نوبت خلافت به متوکل عباسی رسید، و او یاری خود را نسبت به ابن حنبل و پیروانش اظهار و دشمنان معتزلی آنها را طرد و تبعید کرد فقیهان احساس گشایش کردند و اوضاع دگرگون شد، و رنج و محنت، کسانی را در میان گرفت که تا اندک زمانی پیش آرای خود را به نیروی حکام بر مردم تحمیل می کردند. از همین جا آشکار می شود که معتزله از مسأله مخلوقیت قرآن استفاده کرده آن را وسیله تنبیه و مجازات دشمنان خود قرار داده بودند، همان دشمنانی که آنان را به کفر و زندقه متهم می ساختند. چنان که گفته شد در تاریخ حیات معتزله و محدثان مسأله خلق قرآن از برجسته ترین مسائلی بوده که نزاع و کشمکش درباره آن، برخلاف دیگر مسائل مورد اختلاف این دو فرقه، در حد استدلال و مناظره های علمی متوقف نشده بلکه

به حبس و آوارگی و کشتار کشیده شده است.

حکام نیز برای انتقامگیری از هر کسی که با سیاست آنان مخالفت و رفتار آنها را محکوم می‌کرد راه راهموار یافتند و در زیر نقاب این مسأله اغراض خود را تحقق می‌دادند، این نوع دخالتها باعث شد که فریاد محافل علمی و قومی به سود فقیهان و محدثان بلند شود و معتزله دچار شکست و خسران شوند، زیرا فقیهان و محدثان به سبب موضعگیری خصمانه حکام نسبت به آنها توانستند عطوفت همه طبقات ملی را به دست آورند و وثوق مردم به آنها زیادتر شد، چه اینان در دین خود استقامت نشان دادند و به رغم استواری حکام دریاری دشمنان معتزلی آنها برای دفاع از عقاید خود سختیهای بسیار تحمل کردند.

به هر حال محدثان و علما و پیروان اشعری آنها ادعا می‌کنند که کلام یکی از صفات خداوند است و همه صفات خدا قدیم و قائم به ذات اوست، و این صفت را کلام نفسی می‌خوانند. اما آنها اصوات و حروف و کلمات موجود در کتب آسمانی را در حقیقت، کلام نمی‌دانند، بلکه آنها را بیانگر کلام او می‌شناسند، که به سبب زمان و مکان و زبانها و جز اینها مختلف می‌شوند، در حالی که کلام حقیقی خداوند دستخوش اختلاف نمی‌شود و دگرگونی نمی‌یابد. و نیز همان‌گونه که الفاظ بر کلام حقیقی خداوند دلالت دارند، اشارات و کنایات نیز همین‌گونه‌اند. اما کلام حقیقی مغایر با همه انواع دلالات است، و آن غیر از علم و اراده و سؤمین صفت خداوند است که قائم به ذات اوست، اما الفاظ و عبارات و حروف را که حاکی کلام اوست در پیامبران و فرشتگان و در درختی که به وسیله آن با موسی (ع) سخن گفت و در دیگر وسائل آفریده است. در این عقیده، هیچ یک از اهل سنت جز حنبلیها مخالفت نکرده است، چه حنابله ادعا کرده‌اند که کلام خداوند همان حروف و اصوات است، و اینها قائم به ذات او و مانند او قدیمند، حتی جلد قرآن و جاقرآنی هم قدیمند، چه رسد به الفاظ و عبارات و حروف آن ۴۸.

لیکن معتزله بر این عقیده اند که کلام خدا همان الفاظ و حروف موجود در تورات و انجیل و قرآن است، و او آن را در اذهان پیامبران و فرشتگان وحی و درختی که با موسی (ع) سخن گفت، مانند دیگر موجوداتی که آفریده، خلق کرده است، و برخلاف آنچه اشاعره و پیروان آنها ادعا می کنند هیچ چیزی غیر از آنچه در این کتابهاست وجود ندارد که بتوان آن را کلام نامید. بنابراین صفت تکلم در مورد خداوند متعال مانند خالق، رازق و دیگر صفاتی که پس از ایجاد سبب انتزاع آنها، خداوند به آنها توصیف می شود، صفتی اضافی است.

معتزله در تأیید این عقیده به دلایل عقلی و نقلی استناد کرده اند. اما دلایل عقلی: اول این که اگر کلام خدا قدیم باشد لازم می آید امر و خبر در ازل وجود داشته باشد در حالی که در آن مرتبه نه مأموری وجود داشته است نه شنونده ای، و در این صورت امر و خبر کاری سفیهانه بوده و خداوند متعال منزّه از آن است.

دوم آن که اگر کلام خداوند مانند علم و قدرت قدیم باشد باید نسبت آن به همه اشیا مساوی باشد. چنان که وضع در این دو صفت به همین گونه است، چه این دو از صفات ذاتند و تعلق آنها به اشیا به طور تساوی است. از سویی چون از دیدگاه اشاعره حسن و قبح شرعی است نه عقلی لازم می آید امر و نهی خداوند به همه افعال تعلق یابد و هر فعلی هم مورد امر باشد و هم نهی، زیرا او امر و نواهی او از جمله کلام اوست، و به گمان اشاعره و پیروان آنها این دو قدیمند، و نسبت قدیم به همه متعلقات خود به طور تساوی است، و تعلق آن به اشیا نیاز به سبب ندارد، زیرا در این صورت حادث خواهد بود.^{۴۹}

اما ادله نقلی آیاتی است که بر حادث بودن کلام خدا صراحت دارد، مانند قول خداوند متعال: **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثٍ**^{۵۰} و دیگر: **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ**

۴۹ - الموافق، ص ۹۶.

۵۰ - سورة انبیا (۲۱) آیه ۲: هر یادآوری تازه ای از سوی پروردگارشان برای آنها بیاید...

مِنَ الرَّحْمَنِ مُعَدِّثٍ^{۵۱}، و دیگر: إِنَّمَا أَفْرَةٌ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^{۵۲}، و واژه كُنْ از جمله کلام خداوند است که متأخر از اراده اوست، و فرموده است: وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِئِكَةِ^{۵۳}، و واژه إِذْ از ظروف زمان است و آنچه در این ظرف واقع شده ناگزیر باید زمانی و حادث باشد؛ و از این قبیل آیات دیگری است که معتزله به آنها استدلال کرده اند که کلام خداوند مانند دیگر مخلوقات و کائنات مخلوق و حادث است.^{۵۴}

امامیه بامعتزله در این مسأله از حیث این که کلام خداوند مانند دیگر محدثات و پدیده هایی است که خداوند ایجاد فرموده است اتفاق نظر دارند، علامه حلی گفته است: «شک نیست که خداوند تعالی متکلم است به این معنا که حروف و اصواتی را که شنیده می شوند و قائم به اجسامند آفریده است، چنان که خداوند از طریق درخت باموسی (ع) سخن گفت، و در آن اصوات و حروف آفرید. اشاعره در این مسأله با عقول خود و عقول سایر بشر مخالفت کرده و کلامی را برای خداوند تعالی اثبات می کنند که نه خود آن را می فهمند و نه دیگران.» او افزوده است: «عقل و سمع اتفاق دارند بر این که کلام خداوند حادث است و ازلی نیست، چه کلام مرکب از حروف و اصوات می باشد، و اجتماع دو حرف یک باره ممتنع است، پس ناگزیری یکی از آنها بر دیگری سبقت دارد. در این صورت حرفی که بر آن پیشی گرفته شده بالضروره حادث است، و پیشی گیرنده بر حادثی در زمانی محدود نیز بالضروره حادث می باشد.»^{۵۵}

در روایات منقول از امامان شیعه (ع) تأکید شده که آنان بحث و جدل در این

۵۱ - شعراء (۲۶) آیه ۵: هر ذکر تازه ای از سوی خداوند رحمان برای آنها بیاید...

۵۲ - سوره یس (۳۶) آیه ۸۲: فرمان او جز این نیست که هرگاه چیزی را اراده کند به او می گوید:

موجود باش، پس بی درنگ موجود می شود.

۵۳ - سوره بقره (۲) آیه ۳۰: هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت...

۵۴ - همان مأخذ، ص ۹۸.

۵۵ - کشف الحق و نهج الصدق، علامه حلی، ص ۱۸ و ۱۹.

موضوع را نمی‌پسندیدند، زیرا تدقیق در این مسأله و نظایر آن از تکالیف دینی به شمار نمی‌آید، و مخاصمه درباره آنها برای اثبات حق و دفع شکوک نیست. بگیرم کسانی به گفتار اشعری و پیروان او معتقد و به کلام نفسی مورد ادعای او ملتزم شده، و این سخن را پذیرفته باشند که الفاظ و حروفی که بر پیامبران نازل شده طبق ادعای صاحبان این رأی بیانگر کلام حقیقی خداست. آیا این فریاد و هیاهویی که معتزله برانگیخته‌اند و باعث شده‌اند به زندگی گروهی از این دو فرقه پایان داده شود، و این درگیری رنگ انتقام‌جویی به خود گیرد، پسندیده است؟ با آن که این منازعه فکری نظیر دیگر منازعاتی بوده که غالباً در میان دانشمندان و پژوهشگران اعم از فلاسفه و دیگران روی می‌داده است. باری آنچه از نصوص قرآن و حدیث می‌توان دریافت این است که تجاوز از اوصافی که برای کتاب خدا در قرآن آمده جایز نیست، و در هیچ جای قرآن اشاره‌ای وجود ندارد که صفت قدیم یا محدث برای آن ذکر شده باشد. از این رو ائمه (ع) قول معتزله را که قرآن را محدث توصیف می‌کردند محکوم داشتند و عقیده اشاعره و پیروان آنها را که قرآن را قدیم معرفی کردند زشت شمردند و مغایر با وحی الهی دانستند.

در روایت حسن بن خالد آمده که به امام علی بن موسی (ع) گفته است: «چه می‌فرمایی درباره قرآن آیا او خالق است یا مخلوق؟» امام (ع) فرمود: «نه خالق است و نه مخلوق بلکه کلام خداوند است». از امام هادی (ع) روایت شده که فرموده است: «ما مجادله درباره قرآن را بدعت می‌دانیم، و در این بدعت پرسش کننده و پاسخ دهنده شریکند، زیرا پرسش کننده چیزی را که سزاوار او نیست گرفته، و پاسخ دهنده به چیزی که مکلف نیست خود را به رنج انداخته است، و جز خدا خالق نیست، و هر چه جز اوست مخلوقند. و قرآن کلام خداوند است. از پیش خودت نامی بر آن منه، که در این صورت از گمراهان خواهی شد.» امام صادق (ع) فرموده است: «قرآن محدثی است غیر مخلوق، و با خداوند ازلی نیست.»^{۵۶}

کوتاه سخن این که موضع امامیه در این مسأله که مأخوذ از امامان آنهاست (ع) دور از سختگیری و غلوی است که در آرای دو فرقه معتزله و اشاعره مشهود است، هر چند با عقیده معتزله از این حیث که قرآن را مانند دیگر موجودات محدث می دانند توافق دارند، اما در اطلاق این صفت بر آن با آنان مخالفند، زیرا قرآن نه در خود آن به این صفت توصیف شده است، و نه در سنت. علاوه بر این چنان که در پاره‌ای نصوص^{۵۷} آمده این صفت یعنی واژه مخلوق همان گونه که به معنای محدث است معنای اختلاق یعنی ساختگی را نیز دربر دارد؛ از این رو خودداری از به کار بردن آن در مورد حق تعالی سزاوارتر است.

صفات خداوند عین ذات اوست

پس از آن که ثابت شد خداوند دارای صفاتی ذاتی است. میان اشاعره و محدثان از سویی و امامیه و گروهی از معتزله از سوی دیگر نزاع در گرفت که آیا این صفاتی که خداوند داراست صفاتی حقیقی و مغایر با ذات مقدس اوست، یا صفات مذکور عین ذات اویند؛ یعنی غیر از ذات او چیزی که به آن علم، قدرت، سمع، بصر، حیات و جز اینها گفته شود وجود ندارد. در واقع بازگشت این نظریه به این است که خداوند به ذات خویش عالم، سمیع، قادر، بصیر و حیّ است نه به چیزی زائد بر ذات خود که مقتضی ثبوت این اوصاف باشد؛ چنان که عقیده نخست به این برگشت دارد که او به قدرت و علم و بصری زاید بر ذات خود قادر و عالم و بصیر است و دیگر صفات ذاتی او نیز به همین گونه است. اشاعره و پیروان آنها ادعا می‌کنند که صفات خداوند متعال قدیم و زائد بر ذات اوست، بنابراین او به علمی که مغایر با ذات اوست عالم و مرید به اراده و حیّ به حیات است. آنان برای اثبات ادعای خود به اموری استدلال کرده‌اند که مهمترین آنها این است که اگر این صفات عین ذات خداوند بوده و در مفهوم خود با او متحد باشند در نسبت

آنها به ذات سودی مترتب نیست و در این صورت حمل شیء بر ذات خودش لازم می آید.

دوم این که اگر این صفات عین ذات خداوند باشد، لازم می آید معنای حاصل از همه آنها یکی باشد، با این که بر حسب وجدان می دانیم معانی آنها مختلف است.

سوم آن که غایب را باید با حاضر قیاس کرد. به طور مثال صدق واژه عالم بر انسان حاضر به واسطه علم اوست و صدق سمیع و بصیر بر او به سبب بصر و سمع اوست. در مورد خداوند متعال نیز وضع به همین گونه است.^{۵۸}

پاسخ دلیل اول و دوم این است که نسبت این صفات با یکدیگر، و همچنین با ذات مقدس الهی اگر از حیث مفهوم آنها ملاحظه شود بی شک از این جهت میان آنها تغایر موجود است، زیرا مفهوم هر یک از این صفات با دیگری و همچنین با ذات مقدس خداوند جدا و مغایر یکدیگر است؛ و برای صحت اسناد هر کدام از آنها به ذات باری همین مقدار مغایرت کافی است و اگر نسبت این صفات با یکدیگر و با ذات مقدس باری تعالی از نظر واقع و حقیقت مورد ملاحظه قرار گیرد تردیدی نیست که همه آنها یکی است؛ لیکن در صحت وصف و صدق آن بر ذات این نوع مغایرت حقیقی شرط نیست.

پاسخ دلیل سوم این است که قیاس چیزی بر چیز دیگر تنها زمانی درست است که علت مشترکی میان آن دو چیز یعنی مقیس و مقیس علیه وجود داشته باشد. آشکار است که هیچ چیزی شبیه خداوند سبحان نیست لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ^{۵۹}، و با مخلوقات خود هیچ وجه مشترکی ندارد تا قیاس او با آفریدگانش درست باشد، علاوه بر این مقتضی ثبوت این صفات برای حاضر غیر از مقتضی ثبوت آنها برای غائب است.^{۶۰}

۵۸ - المواقف، ج ۸، ص ۴۷ و ۴۸.

۵۹ - سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱: او را هیچ مثل ومانندی نیست.

۶۰ - همان مأخذ.

امامیه و معتزله ای که با آنها اتفاق نظر دارند به طور خلاصه استدلال کرده اند که صفات خداوند اگر غیر از ذات او باشد جز این نیست که صفات مذکور یا قدیمند و یا حادث، اگر قدیم باشند تعدد قدیم لازم می آید و این امر بدتر از ادعای نصار است که مدعی سه قدیمند، یعنی اب، ابن و روح القدس؛ و لازم می شود که هواداران این عقیده قدیمهایی بیش از اینها داشته باشند^{۶۱}. و اگر این صفات حادث باشند تهی بودن ذات از این صفات، هر چند در کمترین مدت، لازم می آید و مستلزم این است که ذات الهی برای این که عالم گفته شود به علم، و قادر خوانده شود به قدرت نیاز داشته باشد تا وصفش به قادر صحیح باشد، همچنین در مورد دیگر صفات؛ و در این صورت خداوند به ذات خویش ناقص و به غیر خود کامل خواهد بود. روشن است که برای هیچ کس ممکن نیست به چنین چیزی معتقد شود.^{۶۲}

عبدالسلام جبائی مکتبا به ابوهاشم در این مسأله با امامیه و اشاعره مخالفت کرده و مدعی شده که اثبات صفات باری تعالی برای ذات او به واسطه صفت دیگری غیر از ذات او نیست، چنان که اشاعره و پیروان آنها ادعا می کنند؛ همچنین صفات او عین ذات او نیستند بدان گونه که امامیه و برخی از معتزله مدعی اند. او گفته است: «بر خلاف ادعای اشاعره خداوند سبحان به سبب وجود صفت علم عالم گفته نمی شود، و به رغم گروهی دیگر به سبب ذاتش به این صفت توصیف نمی گردد، بلکه این وصف به سبب صفتی است که حقیقه قائم به ذات او و مغایر با آن است و «حال» نامیده می شود.» او افزوده است که این صفت نه معلوم است و نه مجهول، نه موجود است و نه معدوم. ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی عقیده جبائی را پذیرفته و در این مسأله با او موافقت کرده اند.

۶۱ - کشف الحق و نهج الصدق، علامه حلی، ص ۲۱، مؤلف از فخرالدین رازی نقل کرده که گفته است: نصارا به سبب این که مدعی سه قدیم شدند کافر شدند، و اصحاب ما (مقصودش اشاعره است) به نود و نه قدیم معتقد گردیده اند.

۶۲ - الموافق، ص ۴۸؛ در آن جا که به دلائل امامیه و معتزله اشاره می کند، و به آنها پاسخ می دهد.

از این رو متکلمان آنان را اصحاب احوال نامیده‌اند. در اوائل المقالات شیخ مفید آمده است که ابوهاشم جبائی با این نظریه خود را از دیگر اهل توحید جدا کرده است. سید مرتضی شاگرد مفید گفته است: «از شیخ مفید شنیدم که می‌گفت: سه چیز است که عقل آنها را درک نمی‌کند، و متکلمان برای به دست آوردن معانی آنها از هواداران آنها همه نوع تلاش و تدبیر را به کار برده‌اند. لیکن از آنها جز به سخنانی با مفاهیم متناقض به چیز دیگر دست نیافته‌اند. این سه عبارتند از: اتحاد نصرانیت، کسب نجاریه و احوال بهشمیه.»^{۶۳}

به هر حال مذهب امامیه بر این است که صفات خداوند عین ذات اوست، و غیر از این چیزی وجود ندارد که حال نامیده شود، چنان که جبائی ادعا کرده است. همچنین صفت دیگری که قائم به ذات حق تعالی بوده و صفات او متعلق به آن باشد نیز وجود ندارد، به آن گونه که اشاعره و محدثان مدعی شده‌اند. در شرح تجرید علامه حلی است که: «همانا محال است خداوند به صفتی زائد بر ذات او به هرگونه‌ای که باشد متصف شود، زیرا وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی او از هر چیزی است. لذا در این که او قادریا عالم است نیازی به صفت قدرت و علم یا به دیگر معانی و احوال ندارد.»

همان گونه که در روایت حسین بن خالد از امام علی بن موسی الرضا (ع) آمده وی گفته است: «از امام رضا (ع) شنیدم که می‌فرمود: خداوند سبحان همیشه علیم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. عرض کردم: ای پسر پیامبر (ص) گروهی می‌گویند خداوند عالم به علم، قادر به قدرت، حی به حیات، قدیم به قدیم و سمیع به سَمْع است. امام فرمود: هر کس این را بگوید و به آن

۶۳ - اوائل المقالات، ص ۱۸ و ۱۹. از تعلیقه بر کتاب مذکور. مراد به اتحاد نصرانیت یک چیز بودن اب و ابن و روح القدس است. اما احوال بهشمیه (ابوهاشم جبائی) عبارت از حال است که جبائی و پیروانش بدان معتقد بوده‌اند. نجاریه پیروان حسین بن محمد نجار می‌باشند که از متکلمان مجتبه بوده است، وی ادعا می‌کرده اعمال انسان آفریده خداوند است، و طاعت یا معصیت بودن فعل، دو حقیقت است که در قدرت عبد قرار دارند.

معتقد باشد خدایان دیگری را با خدا برای خود اتخاذ کرده است و بر ولایت ما نیست. سپس فرمود: خداوند سبحان همیشه به ذات خود علیم، قادر، حی، سمیع و بصیر بوده است. و او بسیار برتر است از آنچه مشرکان و مشبهه می‌گویند. صدوق در کتاب خود التوحید شماری از روایات رسیده از ائمه (ع) را پیرامون این موضوع نقل کرده است که همگی صراحت دارند بر این که صفات خداوند عین ذات اوست، و مغایرتی که ناگزیر میان صفت و موصوف وجود دارد در مورد حق تعالی اعتباری است نه چیز دیگر. آنچه در برخی نصوص به نفی صفات از خداوند تصریح شده برگشت آنها به همین امر است. از جمله این نصوص روایتی است در بیان حقیقت توحید از علی (ع) که فرموده است: **وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الْوَصْفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ إِنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ**^{۶۴} و نیز سخنان بسیار دیگری از آن حضرت که در نهج البلاغه موجود و مؤکد این معناست.

نفی صفات از خداوند قهراً به لحاظ واقع و حقیقت است، زیرا توصیف او از این نظر مستلزم نتایجی است که آن حضرت آنها را ذکر فرموده است. اما توصیف خداوند به این صفات از لحاظ مغایرت اعتباری چنان که در برخی نصوص آمده است مانعی ندارد، هر چند در واقع و حقیقت صفت عین موصوف است.^{۶۵}

رؤیت خداوند

امامیه اتفاق دارند بر این که خداوند نه در دنیا دیده می‌شود و نه در آخرت،

۶۴ - کمال توحید خالص گردانیدن عمل برای اوست، و کمال اخلاص نسبت به او نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که آن غیر از موصوف است. پس کسی که خدا را (به صفتی زاید بر ذات او) وصف کند قرینی برای او قرار داده، و کسی که برای او قرینی قرار دهد او را دوتا دانسته، و آن که خدا را دوتا بداند او را تجزیه و تقسیم کرده، و کسی که او را تقسیم کند او را نشناخته است. خطبة ۱ نهج البلاغه.

۶۵ - توحید، صدوق، ص ۱۳۰ و صفحات بعد.

زیرا آنچه جسم نیست و در جسم حلول نمی‌کند، و در جهت یا مکان یا حیزی واقع نیست، و روبرو قرار ندارد دیدن او ممکن نیست؛ و آیات قرآن و روایات وارد از ائمه اهل بیت (ع) بر این امر تصریح دارند.

خداوند فرموده است: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ^{۶۶}، و در آیه دیگری موسی بن عمران را مخاطب قرار داده می‌فرماید: لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي^{۶۷}، این آیه نه تنها رؤیت را نفی می‌کند بلکه بر محال بودن رؤیت خداوند دلالت دارد، زیرا آن را به استقرار کوه در جای خود ارتباط داده، و استقرار آن در حال لرزش و تزلزل از محالات است، چه در غیر این صورت لازم می‌آید که در یک حال هم ساکن باشد و هم متحرک، و این گفتار خداوند شبیه است به آنچه فرموده: وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ^{۶۸} و هرگاه رؤیت خداوند برای پیامبرانش ممتنع باشد غیر آنها به این امتناع سزاوارتر خواهند بود.^{۶۹}

در آیه دیگری آمده است: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ^{۷۰}. صفوان بن یحیی، روایت کرده است: «ابوقره از من

۶۶ - سورة انعام (۶) آیه ۱۰۳: چشمها او را درک نمی‌کند، و او همه چشمها را درک می‌کند.

۶۷ - سورة اعراف (۷) آیه ۱۴۳: ... هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر، اگر درجایش ثابت

ماند مرا خواهی دید.

۶۸ - سورة اعراف (۷) آیه ۴۰: ... و (هیچ گاه) داخل بهشت نمی‌شوند، مگر این که شتر از سوراخ

سوزن خیاطی بگذرد.

۶۹ - در تفسیر آیه مذکور از امام رضا (ع) روایت شده که فرموده است: پس از آن که بنی اسرائیل به

موسی اصرار ورزیدند که پروردگارش را به آنها نشان دهد، خداوند به او وحی کرد که این را از او بخواهد، چون این امر را از خداوند درخواست کرد، به او وحی فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر اگر درجایش ثابت ماند مرا خواهی دید، اما هنگامی که پروردگارش (به آیات خود) جلوه بر کوه کرد آنرا بزمین یکسان کرد، و موسی مدهوش بر زمین افتاد، چون به هوش آمد عرض کرد: من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم (به این که تو دیده نمی‌شوی).

۷۰ - سورة بقره (۲) آیه ۵۵: ... ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر آن که خدا را آشکارا (با

چشمانمان) ببینیم، پس در همین حال صاعقه شما را گرفت و شما تماشا می‌کردید.

خواست او را نزد امام علی بن موسی الرضا (ع) ببرم. من در این باره از امام (ع) اجازه خواستم. ایشان اجازه دادند. چون بر امام (ع) وارد شدیم ابوقره عرض کرد: به ما روایت رسیده که خداوند سبحان رؤیت و کلام را میان دوتن از پیامبرانش تقسیم کرده، کلام را با موسی، و رؤیت را برای محمد (ص) قرار داده است. ابوالحسن الرضا (ع) فرمود: پس آن که از سوی خداوند به جنّ و انس پیام می رساند که لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، وَنَبِيٌّ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا^{۷۱}، و نیز وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ غیر از محمد (ص) است؟ عرض کرد: نه. امام (ع) فرمود: چگونه مردی به سوی همگی مردم می آید و خبر می دهد که او از نزد خدا آمده است، و به فرمان خداوند آنان را به سوی او دعوت می کند، و به آنان می گوید: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، سپس به آنها می گوید: من او را به چشم خود دیده ام، و او را شناخته ام، و او به صورت بشر است، آیا اینان شرم نمی کنند، زنادقه نتوانستند این را به خدا نسبت دهند.

ابوقره عرض کرد: خداوند فرموده است: وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى^{۷۲}.

ابوالحسن الرضا (ع) فرمود: آنچه پس از این آیه است دلالت دارد بر این که او خدا را ندیده، در آن جا که فرموده است: مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى^{۷۳} یعنی قلب محمد (ص) دروغ نگفته، و چشمان وی او را ندیده است، پس از این به آنچه دیده خبر داده، و گفته است: لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى^{۷۴}، و آیات خدا غیر از خداست، و گفته است: وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، و احاطه علمی به او منوط به این است که چشمها او را ببیند.^{۷۵}

معتزله در این مسأله با امامیه اتفاق نظر دارند؛ و این از جمله مسائلی است

۷۱ - سوره طه (۲۰) آیه ۱۱۰: ... و آنها احاطه به علم او ندارند.

۷۲ - سوره نجم (۵۳) آیه ۱۳: و بار دیگر او را مشاهده کرد.

۷۳ - سوره نجم (۵۳) آیه ۱۱: قلب او در آنچه دید دروغ نگفت.

۷۴ - سوره نجم (۵۳) آیه ۱۸: او پاره ای از آیات و نشانه های بزرگ پروردگارش را مشاهده کرد.

۷۵ - توحید، صدوق، باب رؤیت.

که محدثان و اشاعره در آن مخالفت کرده‌اند. اما دیگر اهل سنت به امکان رؤیت خداوند در دنیا و وقوع آن در آخرت معتقد شده^{۷۶} و استدلال کرده‌اند به این که ما اعراض و جواهر و رنگها را در دنیا می‌بینیم، و سبب رؤیت آنها تنها وجود این اشیاست، و درست این سبب در خداوند نیز موجود است.

پاسخ سخن مذکور این است که وجود خداوند سبحان مانند وجود غیر او نیست، زیرا وجود خداوند همان نفس حقیقت و ذات اوست و این که در برخی ماهیات، وجود علتی است لازم نمی‌آید که در غیر این ماهیات تنها به این دلیل که در اصل وجود اشتراک دارند وجود، علتی باشد. علاوه بر این وجود واجب مانند وجود ممکنات نیست، بلکه آن نوع دیگری از انواع وجود و ممتاز از دیگر موجودات است؛ گذشته از این که دلیل مذکور در غیر واجب نیز جاری نیست، زیرا بسیاری از صفات نفسانی مانند علم و شجاعت و کرم و جزاینها با این که موجودند دیده نمی‌شوند. بنابراین برخلاف آنچه اشاعره و پیروانشان ادعا می‌کنند هر موجودی دیدنی نیست. علاوه بر این مجرد وجود نمی‌تواند سبب تمام رؤیت باشد، چه آن متوقف بر حصول شرطی است که عبارت از مقابلهٔ بیننده با مرئی است، و این امر در مورد خداوند متعال بکلی محال است، زیرا او نه جسم است، و نه در جهتی از جهات قرار دارد، و در همهٔ حالات به هیچ یک از موجودات شبیه نیست.

طرفداران رؤیت نیز به برخی از آیات که موجب توهم این امر است استدلال کرده‌اند، از جمله آنها این که موسی (ع) از پروردگارش درخواست رؤیت کرد. اگر رؤیت خداوند ممتنع می‌بود، درخواست موسی (ع) لغو و بیهوده بود، و کار لغو بر پیامبران روا نیست، همچنین به قول خداوند متعال استدلال کرده‌اند که فرموده است: *وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ*، و استقرار کوه به گمان

۷۶- اما اشاعره قائل به جواز رؤیت خداوند متعال شده‌اند، آمدی گفته است: ائمة اصحاب ما

اتفاق دارند بر این که رؤیت خداوند در دنیا و آخرت به حکم عقل جایز است، و در این که از طریق نقل نیز جایز باشد میان آنها اختلاف است، دسته‌ای آن را اثبات، و گروهی نفی کرده‌اند. موافق، ص ۱۱۵.

آنها امر محالی نیست، و رؤیت که به آن منوط شده نیز به همین گونه محال نمی باشد.

ما پیش از این بیان کردیم که این آیه بر محال بودن رؤیت دلالت دارد نه بر امکان آن، زیرا استقرار کوه در حال تزلزل از محالاتی است که عقل آن را تأیید نمی کند، و آنچه منوط به محال شده نیز مانند آن محال است،^{۷۷} از دلایل دیگر آنها آیه هایی است که در توصیف بهشتیان در قرآن آمده که فرموده است: **وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُونَ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**^{۷۸}، و نظر اگر مقرون به الی باشد افاده معنای رؤیت می کند، چنان که در گفتار گوینده آمده است:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ أَحْسَنَ اللَّهُ وَجْهَهُ فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَاِمِّي تَقْضِي^{۷۹}

پاسخ گفته مذکور این است که نگریستن به چیزی مستلزم رؤیت آن نیست. همچنین ممکن است واژه نَاطِرَةٌ به معنای منتظره باشد، یا مبتنی بر حذف چیزی از کلام، و به معنای **إِلَى تَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** است. اشاعره تأکید دارند که در آخرت مؤمنان خداوند را رؤیت می کنند. اما به گمان آنها کافران خدا را نخواهند دید، چه آنها طبق صریح آیه شریفه: **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ**، کافران در روز قیامت از دیدار پروردگارشان محجوبند. اما دیگران از اهل سنت به جواز رؤیت و وقوع آن در دنیا و آخرت معتقد شده اند، و تأکید دارند که خداوند جسمی مرکب از اجزایمانند دیگر اجسام است، و جای خاصی را برای خود انتخاب کرده، و می خندد به حدی که دندانهایش نمایان می شود، چنان که ما اینها را در

۷۷ - این پاسخ برای رد ادعای کسانی که رؤیت را جایز شمرده اند کافی نیست، زیرا استقرار کوه تنها در حال تحرک آن محال است. اما در زمان رؤیت محال نیست، چه امکان دارد حرکت به استقرار مبدل شود. از این رو پاسخ این مسأله همان است که امام رضا (ع) بیان فرموده اند.

۷۸ - سورة قیامت (۷۵) آیه ۲۲: (در آن روز) چهره هایی شاداب و مسرور است، به پروردگار خود می نگرند.

۷۹ - به کسی که خداوند چهره ای نیکو به او داده نگریستم. ای وای از نگاهی که نزدیک بود به زندگانی عاشق پایان دهد.

اوائل این بخش ذکر کرده ایم.^{۸۰}

جبر و اختیار یا قضا و قدر

مؤلفان کتب فرق اسلامی و نویسندگان و پژوهشگران معمولاً واژه قدریه را بر کسانی اطلاق می‌کنند که معتقدند انسان به اراده و اختیار خود افعال خویش را می‌آفریند، و خداوند در این باره مشیت و اراده‌ای ندارد، همچنان که اطلاق آن بر آنانی که اعتقاد دارند افعال انسان چه خوب و چه بد مخلوق خداوند بوده و بر انسان مقدر کرده است نیز رواج دارد. بنابراین واژه قدر از الفاظی است که در دو معنای متضاد به کار رفته، معنای نخست مترادف با اختیار و دومی به معنای جبر است.

مسأله جبر و اختیار از دیر زمان تا کنون از پیچیده‌ترین مسائل کلامی بوده و از همان سده نخست اسلامی نزاع و کشمکش میان دانشمندان و متکلمان پیرامون آن رواج یافته و در سرتاسر قرون گذشته این مسأله مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان قرار داشته است. اما به رغم توجه افکار مسلمانان به این موضوع و بحث و بررسی و اهمیت دادن به آن دانشمندان پژوهشگر نتوانسته‌اند در این باره به نظریه واحدی دست یابند، و بر راه‌حلهایی اتفاق کنند که شبهات و شکوک پیرامون افعال انسان را از میان ببرد و مسؤولیت ناشی از آنها را مشخص و معین سازد.

بیشتر نویسندگان تأکید می‌کنند کسانی که موضوع جبر و اختیار را در نخستین دوران تاریخ اسلام مطرح کرده‌اند، و راه انتشار آن را در میان مسلمانان هموار ساخته‌اند، به برخی از ادیان پیش از اسلام انتساب داشته‌اند. اینان می‌کوشیده‌اند در میان مسلمانان دسیسه کاری و در اذهان آنها شبهه‌سازی کنند، و اندیشه جبریه را رواج دهند، و در عقول و افکار آنها رخنه‌ای برای نفوذ خود

۸۰ - الموافق، ص ۱۱۷ و صفحات بعد؛ شرح تجرید، ص ۱۸۳؛ مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۱؛

کشف الحق و نهج الصدق، علامه حلی، ص ۱۱.

فراهم سازند، در نتیجه شمار بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران بویژه قاضیان و حکمرانان برای دفاع از این تفکر به شور و هیجان آمده از آن استقبال کردند، زیرا اندیشه مذکور مسؤولیت رفتار و ستمگریهای آنان را به عهده خالق وامی گذاشت، و راههای شهوات و لذات را برای آنان هموار می ساخت.

این جریان در حالی اتفاق افتاد که پیامبر(ص) مسلمانان را از غور در این گونه موضوعها که فقط بر سرگشتگی و گمراهی بحث کننده می افزاید نهی کرده و حدود ایمان را برای مسلمانان مشخص ساخته بود، چنان که از آن حضرت نقل شده است: «ایمان این است که به خدا و روز باز پسین و فرشتگان و پیامبرانش ایمان، و به قدر چه خوب و چه بد اعتقاد داشته باشی». با این حال پس از رحلت آن حضرت و وقوع فتنه های پیاپی و آمیزش مسلمانان با ملت‌هایی که پیرو ادیان گذشته بوده و به اسلام درآمده بودند، و هنوز پاره ای از آرا و معتقدات که بر عقل و فکر آنها حکومت می کرد در اذهان آنها باقی بود، نشانه های تفکر در موضوع قضا و قدر نمایان شد.

در زمان علی (ع) و پس از بازگشت آن حضرت از صفین پیر مردی از یارانش برخاست و عرض کرد: «خبر ده ما را آیا رفتن ما به شام به قضا و قدر خداوند بوده یا نه؟»

امام (ع) فرمود: «سوگند به خدایی که دانه را زیر خاک شکافت و انسان را آفرید، به جایی گام ننهادیم، و به هیچ وادی سرازیر نشدیم مگر به قضا و قدر خداوند».

پیر مرد گفت: «رنج خود را به حساب خدا می گذارم، و برای خود هیچ اجر و پاداشی نمی بینم.»

پس از آن امام (ع) مقصود از قدر را برای او توضیح داد، و فرمود: «ای شیخ خداوند پاداش شما را در رفتن تا به هنگامی که می رفتید، و در بازگشتان زمانی که برمی گشتید بزرگ گردانید، و در هیچ حال مجبور و ناگزیر نبودید».

پیر مرد گفت: «قضا و قدر چگونه ما را به این امر کشانید؟» امام (ع) فرمود:

«خدا به تو رحم کند. شاید توقضا و قدر لازم و حتمی را گمان کرده‌ای. اگر چنین بود پاداش و کیفر، وعده ثواب و عقاب، و امر و نهی باطل بود، و از سوی خداوند گنهکار نکوهش، و نیکوکار ستایش نمی شد، و نیکوکار از بدکار به ستودن و بدکار از نیکوکار به سرزنش سزاوارتر نبود. این گفتار بت پرستان و سپاه شیطان، و گواهی دهندگان به دروغ، و کوران و منحرفان از راه حق است، و اینان قدرتی و مجوس این امنتند»، امام (ع) افزود: «خداوند در حالی که بنده را مخیر کرده فرمان داده و برای این که به او هشدار دهد نهی فرموده، و به کار آسان او را مکلف ساخته است. خداوند به سبب مغلوبیت معصیت نشده، و به اجبار فرمانبرداری نگردیده است؛ پیامبران را بیهوده به سوی خلق نفرستاده، و قضا و قدر همان امر و فرمان خداست؛ و فرمان خدا بنده را مجبور و ناگزیر نمی کند، و اختیار را از او نمی گیرد. بنابراین خداوند سبحان امر می کند و حکم می راند، و بنده در فرمانبرداری و نافرمانی او دارای آزادی و اراده است.»

آنچه از این روایت دانسته می شود این است که قضا و قدر عبارت از اوامر و نواهی متعلق به افعال است، و امر و نهی الهی مستلزم سلب اختیار و اراده مکلف نیست. از برخی روایات روشن می شود که قضا و قدر عبارت از علم ازلی خداوند است به آنچه انسان پیش از ورود اوامر و نواهی متعلق به افعال، از خیر و شر اختیار می کند. از پیامبر (ص) در این باره نقل شده که فرموده است: **إِنَّ اللَّهَ قَدَرُ الْمَقَادِيرِ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**^{۸۱}.

در قرآن قضا به معنای علم آمده و فرموده است: **إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**^{۸۲}. همچنین به معنای اعلام: **وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَلَاءِ**^{۸۳} و به معنای حکم: **وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ** و به معنای قول: **وَهُوَ يَفْضِي بِالْحَقِّ** و به معنای امر:

۸۱ - همانا خداوند پنجاه هزار سال پیش از آفرینش آسمانها و زمین اندازه‌ها را معین کرده است.

۸۲ - سوره یوسف (۱۲) آیه ۶۸: ... جز حاجتی در دل یعقوب (که از این راه) انجام شد.

۸۳ - سوره حجر (۱۵) آیه ۶۶: ما به لوط این موضوع را وحی و اعلام کردیم که بامدادان همه آنها

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ^{۸۴}، و به معنای خلق، فعل و اتمام نیز ذکر شده، و در قرآن کریم این واژه در معانی مختلف دیگری نیز به کار رفته است.

به هر حال مسلمانان در مسأله اختیار و عدم اختیار انسان به غور و بررسی پرداختند، و آرای آنها در این موضوع گوناگون و روش آنها در بحث پیرامون آن مختلف شد. از این رو پژوهشگر هر قدر احوال و آرای آنها را در این مسأله رسیدگی و بررسی کند نمی تواند به راه حلی که با حکمت باری تعالی و لطف او به بندگانش متناسب باشد دست یابد.

پیش از این بیان کردیم که واژه قَدَرِیّه همچنان که بر طرفداران اختیار اطلاق می گردد به جبریان محض نیز گفته می شود، اینان با اشاعره و فقیهان اهل سنت هم عقیده می باشند؛ همچنان که طرفداران اختیار با معتزله اتفاق نظر دارند. در شذرات الذهب آمده است که پیروان واصل بن عطا به نفی قدرت از حق تعالی معتقد بودند و آن را به بندگانش نسبت می دادند^{۸۵}.

نویسندگان کتب فرق و عقاید نوشته اند نخستین کسی که از قدر سخن گفت مردی نصرانی از اهالی عراق بود که به اسلام درآمده سپس از آن برگشته بود. این موضوع را معبد جهنی و غیلان دمشقی از او فرا گرفتند. معبد جهنی انتشار اندیشه قدر به معنای اختیار را در عراق، به عهده گرفت، و غیلان دمشقی انتشار آن را در شام عهده دار شد. معبد جهنی مدتی طولانی به انتشار این تفکر پرداخت، و سرانجام به عبدالرحمان بن اشعث که بر ضد امویان قیام کرده بود، پیوست. چون اشعث در نبرد خود با امویان دچار شکست شد، معبد جهنی از جمله اسیران این نبرد بود، و حجاج بن یوسف ثقفی او را کشت. گفته شده عبدالملک بن مروان او را به دار کشیده و کشته است.

اما غیلان دمشقی که عهده دار نشر و تبلیغ این تفکر در شام شده بود میان او و عمر بن عبدالعزیز مناظره ای پیرامون این موضوع روی داد، و عمر بن عبدالعزیز

۸۴ - سورة اسراء (۱۷) آیه ۲۳: و پروردگارت فرمان داده جز او را نپرستید...

۸۵ - شذرات الذهب، ابن عماد حنبلی، ج ۱، ص ۱۸۳.

توانست او را به فساد این فکر قانع سازد، غیلان به او وعده داد که از این عقیده باز می‌گردد، در نتیجه عمر بن عبدالعزیز او را به سرپرستی فروش تحفه‌ها و اندوخته‌های خزائن امویان منصوب کرد. وی عهده‌دار این کار شد، لیکن پیوسته به امویان گذشته دشنام و ناسزا می‌گفت، هشام بن عبدالملک سخنان او را به خاطر سپرد، چون به خلافت رسید اوزاعی فقیه را فرا خواند تا در قدر باغیلان مناظره کند. هنگامی که اوزاعی او را مجاب و محکوم کرد، هشام بن عبدالملک به کشتن او فرمان داد، و پس از بریدن دست و پاهایش او را به قتل رسانیدند.

ابن نباته نقل کرده است که چون گفتار غیلان به گوش عمر بن عبدالعزیز رسید او را فراخواند، و به او گفت: «چه می‌گویی؟» پاسخ داد: «آنچه را خداوند گفته است می‌گویم.»

عمر گفت: «خدا چه گفته است؟»

پاسخ داد: «خداوند می‌گوید: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا^{۸۶}» و به تلاوت سوره تا آیه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^{۸۷} ادامه داد.

عمر به او گفت: «بخوان!» وی چون به آیه: وَمَا تَشَاوُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^{۸۸} رسید، عمر به او گفت: «ای آدم بی‌خرد و احمق، توفیر را می‌گیری، واصل را رها می‌کنی؟»

در کتاب انتصار، نوشته عبدالرحیم خیاط معتزلی آمده است که هشام بن عبدالملک به غیلان گفت: «ای غیلان وای بر تو مردم درباره‌ی تو زیاد سخن می‌گویند. اینک درکار خود با ما احتجاج کن، اگر کار تو حق است ما از تو پیروی می‌کنیم، و اگر باطل است از آن دوری گزین.» پس از آن هشام میمون بن

۸۶ - سوره انسان (۷۶) آیه ۱: آیا بر انسان روزگاری نگذشت که چیز قابل ذکر نبود.

۸۷ - سوره انسان (۷۶) آیه ۳: ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد (پذیرا گردد) یا کفران

کند.

۸۸ - سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰: و شما چیزی را نمی‌خواهید مگر این که خدا بخواید.

مهران را فرا خواند تا با او سخن گوید، غیلان به میمون گفت: «آیا خداوند خواسته است که نافرمانی شود؟» میمون به او پاسخ داد: «پس آیا خداوند برخلاف خواستش نافرمانی شده است؟» غیلان سکوت کرد، پس از آن هشام دستور داد دو دست و دو پایش را قطع کردند.^{۸۹}

اما معتقدان به قدر به معنایی که نزد جهمیّه و اشاعره و اکثریت اهل سنت معروف است همان جبریانند. از پیامبر اکرم (ص) درباره آنها روایت شده که فرموده است: «آنان مجوس این امتند». مردی نزد پیامبر (ص) آمد، و عرض کرد: «مردم ایران را دیدم که با دختران و خواهران خود ازدواج می‌کنند، اگر به آنها گفته شود چرا این کار را می‌کنید؟ پاسخ می‌دهند: این قضا و قدر خداست. پیامبر (ص) فرمود: سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي مَنْ يَقُولُ بَدَلِكَ، وَأَوْلَاكَ هُمْ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةِ.»^{۹۰}

بیشتر نویسندگان کتب فرق و عقاید ادعا می‌کنند، نخستین کسی از مسلمانان که مردم را به این تفکر دعوت کرده جعد بن درهم غلام بنی حَکَم بوده است، وی در شام سکونت داشته و با گروهی از یهودیان در ارتباط بوده، و از آنها اندیشه جبر را آموخته است. او ملازمت امویان را اختیار کرد، و تربیت فرزندان آنها را عهده دار شد، و جهم بن صفوان هنگامی که در کوفه با او دیدار کرد جبر را از او فرا گرفت، و از آن جا که جهم از دعوتگران و ترویج کنندگان این تفکر به شمار می‌آمد در کاخهای خلفا مقرب و مورد عنایت آنها بود، زیرا عقیده جبر اعمال و رفتار حکام را تجویز، و آلودگی آنها را به لذات و شهوات توجیه می‌کرد.

ابن قتیبه نقل می‌کند که عطاء بن یسار قاضی امویان بود، و رأی مبعدهجینی را پذیرفته بود، وی بر حسن بصری وارد شد و به او گفت: «ای ابوسعید این پادشاهان خون مسلمانان را می‌ریزند، و اموال آنها را از دستشان می‌گیرند و می‌گویند: این کارهایی که به دست ما جاری می‌شود بنابه قضا و قدر الهی

۸۹ و ۹۰ - در اتمت من کسانی خواهند بود که این را می‌گویند، و آنان مجوس این امتند.

است.» حسن بصری به او گفت: «دشمنان خدا دروغ گفتند.» مذهب جبر در میان توده‌های مسلمان منتشر و رایج شد و دور نیست که حکام درانتشار و رواج آن مؤثر بوده‌اند، جهم بن صفوان نشر این عقیده را در عراق و خراسان به عهده گرفت. او کاتب شریح بن حارث بود، و به همراه او بر ضد نصر بن سيار قیام کرد، و سرانجام در اواخر روزگار بنی امیه، مسلم بن احوزمازی او را به قتل رسانید. پس از کشته شدن جهم بن صفوان پیروانش به نماند کوچ کردند، و آن جا را پایگاهی برای خود قرار دادند. این مذهب در مناطق مذکور همچنان باقی بود، تا این که ابومنصور ماتریدی در اوایل قرن چهارم ظاهر شد، و بر آنها غلبه یافت و مذهب او در این نقاط منتشر شد.^{۹۱}

آنچه به نظر می‌رسد این که جهم بن صفوان هر چند از داعیان این تفکر و از عاملان اشاعه آن در این دوره از تاریخ اسلام بوده است، لیکن این امر به این معنا نیست که اندیشه مذکور به ذهن مسلمانان نخستین خطور نکرده است؛ چه قرآن که بالاترین مرجع مسلمانان است در بسیاری از مناسبتها به این موضوع پرداخته است. اما دیدگاه آن در برابر این مسأله کاملاً روشن نیست، زیرا در برخی آیات به جبر اشعار شده و بعضی از آنها نیز مشعر بر تفویض است. به همین سبب است که هر یک از این دو فرقه، مذهب خود را به آیات قرآن مستند می‌کنند. علاوه بر این در زمان پیامبر (ص) و صحابه دسته‌ای از مسلمانان با شبهه جبر و اختیار روبرو شدند و به پیامبر خدا (ص) مراجعه کردند تا به حقیقت حال آگاهی یابند، هنگامی که یکی از آنها درباره گفتار ایرانیان که با دختران و خواهران خود زناشویی می‌کردند پرسش کرد، رسول اکرم (ص) فرمود: «در امت من کسانی خواهند بود که این را ادعا خواهند کرد و آنان مجوس این امتند.»

ما داستان آن پیرمرد را با علی (ع) به هنگام بازگشت آن حضرت از صفین ذکر کردیم. همچنین ابن عباس نقل کرده است که آن حضرت جبریان اهل شام

را مخاطب قرار داد و فرمود: «اما بعد، آیا مردم را به پرهیزگاری دستور می دهید، درحالی که پرهیزکاران به سبب شما گمراه شدند؛ و از گناهان نهی می کنید در صورتی که به وسیله شما گنهکاران پدید آمدند. ای فرزندان منافقان پیشین و ای یاوران ستمگران و خزانه داران مساجد فاسقان آیا جز این است که هر کسی بر خدا افترا می بندد، تا جنایات خود را برعهده او بگذارد و آنها را آشکارا به او نسبت دهد از شماست؟» به همین گونه نشانه های دیگری نیز موجود است که تأیید می کند اندیشه جبر از ساخته ها و مختصات صفوان جهمی نیست، بلکه این اندیشه پیش از او به ذهن مسلمانان خطور کرده است، لیکن شبهه برانگیزان برای اشاعه آن یاورانی نیافته، و استقبالی برای آن از سوی کسی ندیده اند؛ و مانند بسیاری از فروع مسائل که اختلاف آرا در آنها روی داد در این مسأله اختلاف آرا پیش نیامد. شاید این امر به علل و اسباب زیر بازگشت داشته باشد:

- ۱ - مسلمانان نخستین بدون در نظر گرفتن علل و اسباب دقیقاً و به طور کامل پای بندنصوص اسلامی بودند و از تفکر به چیزی غیر از کتاب و سنت اعراض داشتند.
 - ۲ - آنان با تمام امکانات مادی و فکری خود به کشورگشایی و توسعه سرزمینهای اسلامی رو آورده بودند، و چنان که پیش از این گفته ایم غزوه ها و جنگها آنان را از هر کار دیگری که با این امور ارتباط نداشت منصرف کرده بود.
 - ۳ - پیامبر(ص) شخصاً مسلمانان را از بحث و غور در این موضوعات نهی فرمود و ایمان را برای آنها تعریف و مشخص کرد، و بر آنها واجب ساخت که به قدر اعم از خیر و شر آن ایمان داشته باشند، و بر این امر چیزی نیفزایند، زیرا بحث از قدر و ماهیت و حقیقت آن جز بر حیرت و گمراهی بحث کننده نمی افزاید.
- از علی (ع) روایت شده است که در پاسخ کسی که درباره قدر از او پرسش کرد فرمود: **إِنَّ الْقَدْرَ بَخْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُهُ، وَ طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُهُ، وَ سِرٌّ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ فَلَا تُكَلِّفُهُ**^{۱۲}.

۹۲ - قدر دریایی ژرف است، وارد آن مشو، و راهی تاریک است، در آن گام بر مدار، و سر خدا در زمین است، خود را در آن به رنج مینداز.

به هر حال اختلاف آرای دانشمندان و پژوهشگران در این مسأله به منتهای شدت خود رسید، و هر گروهی نسبت به نظریه خود در این باره تعصب ورزید تا آن جا که آرای دیگران را گمراهی و انکار حق می شمرد. از این رو جبریه‌های ناب با قدریه در این مسأله به طور کامل رو در روی هم قرار گرفتند، زیرا جبریه‌ها انسان را مانند پر مرغی می دانستند که در معرض وزش باد قرار گرفته است، و دارای هیچ‌گونه اختیاری در کردار و رفتار خود نیست، اما قدریه معتقد بودند که خداوند انسان را رها و درکار خود آزاد گذاشته است، و در امور او مداخله‌ای ندارد. درباره اینان گفته‌اند که آنها علم و اراده ازلی را از خداوند نفی کرده‌اند. اما اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری که وی بر حسب ادعایش آمده بود تا آرای محدثان و فقیهان اهل سنت را زنده کند، معتقدند که اعمال بندگان مخلوق خداوند و مقدر اوست، چنان که فرموده است: **وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**^{۹۳}، و با این که فعل مخلوق و مقدر خداست، بنده نیز در انجام دادن آن دارای قدرتی است که مقارن با قدرت خداوند در خلق افعال است؛ با این حال قدرت عبد در ایجاد فعل تأثیری ندارد، و نمی‌توان فعل را به او نسبت داد، لیکن به سبب همین قدرت مقارن، مستحق ثواب و عقاب می‌شود. اشعری این قدرت عبد را «کسب» نامیده، و نسبت کسب به او مشهور است.^{۹۴}

رای معتزله در این مسأله همان رای قدریه است، و ما پیش از این بیان کرده‌ایم که واصل بن عطا در موضوع قدر با معبد جهنی هم‌رای بوده، اما آن را پنهان می‌داشته است؛ و نسبت اعتزال به او چنان که برخی از نویسندگان کتب فرق و مذاهب نوشته‌اند بدین سبب بوده که وی از قبول رأی اکثر فقیهان در این مسأله سرباز زده و از آن کناره‌گیری کرده است.^{۹۵}

اما ماتریدیه پیروان محمد بن محمود می‌باشند که به ابومنصور ماتریدی

۹۳ - سورة صافات (۳۷) آیه ۹۶: و خداوند هم شما را آفریده و هم بتهایی را که می‌سازید.

۹۴ - المذاهب الاسلامیه، ابوزهره، ص ۲۷۵؛ الملل والتعلل، شهرستانی، ص ۱۳۲.

۹۵ - التبصیر فی الدین، ص ۶۴؛ فجر الاسلام، ص ۲۹۸؛ شذرات الذهب، ج ۱، ص ۱۸۳.

حنفی معروف می‌باشد. وی فقه حنفی را در سمرقند و اطراف آن واقع در ماوراءالنهر منتشر ساخت. او معاصر اشعری بود، و هر دو با معتزله دشمن بودند، جز این که اشعری در بصره که زادگاه اعتزال بود زندگی کرد، و ماتریدی عمر خود را در ماوراءالنهر گذرانید. هریک از این دو تن در ردّ معتزله و نادرست شمردن آرا و نظریات آنها، ضمن مراعات نصوص اسلامی و پای‌بندی به آنها راهی خاصّ خود در پیش گرفتند. اما ماتریدی گهگاه پابپای عقل حرکت می‌کرد، و بیش از اشعری به صلاحیت گسترده آن در پاره‌ای از موضوعات معتقد بود. درمسأله حسن و قبح عقلی با معتزله هم‌رای بود که اشیا دارای حسن و قبح ذاتی می‌باشند، با این تفاوت که معتزله ادّعا می‌کردند آنچه عقل حسن آن را تصدیق می‌کند، به حکم عقل و شرع واجب است، و هر چه عقل قبح آن را درک می‌کند حرام می‌باشد. لیکن ماتریدی اعتقاد داشت که تنها به حکم شرع تکلیف متوجّه انسان می‌شود، و عقل صلاحیت استقلال در حکم را ندارد. اشعری در این موضوع به طور کامل با محدثان و فقیهان هم‌رای می‌باشد، و عقیده دارد اشیا فاقد حسن و قبح ذاتی می‌باشند؛ و ماتریدی درمسأله جبر و اختیار از حیث این که افعال انسان تنها ساخته و پرداخته خداست با اشعری و محدثان هم عقیده است، جز این که به نوع دیگری از «گنسب» که اشعری آن را برای صحیح شمردن ثواب و عقاب ادّعا می‌کند پناه برده است.

ماتریدی می‌گوید در جهان هستی هر چه هست آفریده خداوند سبحان است، و ادّعای آفرینش برای غیر او شرک آشکار می‌باشد. ثواب و عقاب نیز به مقتضای حکمت و عدالت تابع اختیار عبد است، و با این که افعال مخلوق خداست، لیکن در عبد قدرتی آفریده تافعلی را که برایش خلق کرده است انتخاب کند، و با این قدرت می‌تواند فعل مخلوق در خود را کسب کند یا از کسب آن دست باز دارد، و در این کسب به هر صورت دارای اختیار است، و به همین سبب مستحقّ ثواب و عقاب می‌شود. اما قدرت عبد از دیدگاه اشعری هیچ اثری در ایجاد فعل ندارد، و تنها مقارن با وجود فعل است. از این رو در مقام ردّ ادّعای اشعری گفته اند این عقیده

انسان را از محدودهٔ مجبور بودن او در افعال خویش بیرون نمی برد، و وجود این نوع قدرت نقشی در عمل ندارد، و نمی تواند ثواب و عقاب مترتب بر افعال را توجیه کند.^{۹۶} به هر حال کسانی که معتقد شده اند به این که افعال انسان مخلوق خداوند است به اموری استدلال کرده اند؛ از جمله این که فعل عبد مقدر خداست، زیرا قدرت او همهٔ ممکنات را فرا می گیرد و آنچه مقدر خداوند است ناگزیر تنها به قدرت او واقع خواهد شد. و اگر به قدرت عبد واقع شود لازم می آید قدرت حق تعالی تعطیل گردد، و اگر فعل به قدرت خداوند و عبد هر دو وقوع یابد، اجتماع دو قدرت مؤثر بر یک مقدر لازم می گردد.

پاسخ سخن مذکور این است که اولاً مجرد بودن فعل در قدرت خداوند سبحان مستلزم این نیست که آن از افعال خداوند باشد، زیرا هر چه مقدر اوست واجب نیست از افعال او به شمار آید.

دوم این که اگر عبد با اختیار و استقلال ایجاد کنندهٔ افعالش باشد، لازم می آید آن اعمال را به تفصیل بداند. توضیح مطلب این که اگر افعال متفاوتی از نظر کمیّت و کیفیت از فاعلی سرزند ناگزیر همهٔ آنها مقصود اوست، زیرا وقوع هر فعل علی حده ناگزیر ناشی از قصد جداگانه دربارهٔ آن است، و انتخاب آن از میان افعال دیگر متوقف بر علم به آن می باشد. بنابراین صدور افعال منوط برداشتن علم به آنهاست، علاوه بر این که گاهی از کسی که خواب است افعالی به ظهور می رسد که خود او کمیّت و کیفیت آنها را نمی داند. همچنین گاهی برخی اعمال جزئی از انسان صادر می شود که به هیچ روی در تصور او نبوده است، از همین جا آشکار می شود که فاعل افعال خداست، زیرا در نسبت به انسان عملاً علم از فعل تخلف کرده است.

پاسخ سخن مذکور این است که ایجاد فعل مستلزم علم به آن نیست، زیرا فعل از فاعل به مقتضای طبیعت او سر می زند؛ مانند سوزاندن آتش که بر حسب

۹۶ - الموافف، ج ۴، ص ۱۴۶؛ المذاهب الاسلامیة، ص ۳۰۲؛ شرح تجرید، ص ۱۸۹.

طبیعت آن است، بی آن که آتش به علم و یا عدم علم توصیف شود، فعلی که ناگزیر باید مقرون به علم باشد آن است که از روی قصد انجام شود، و در این مورد هم نسبت به حرکات جزئی که فعل از آنها ساخته می شود علم اجمالی حاصل در خلال ابتدا تا انتهای فعل کافی است.^{۹۷}

سوم آن که اگر انسان با قدرت و اختیار افعال خویش را به وجود می آورد، ناگزیر باید قادر به انجام دادن فعل و ترک آن باشد، و ترجیح انجام فعل بر ترک آن ناچار مرجحی دارد که لازم است از ناحیه عبد نباشد، چه اگر این مرجح از او باشد، همومحتاج مرجح دیگری است و به همین نحو تسلسل لازم می آید. پس ناگزیر این مرجح از سوی خداوند است، و چون از سوی اوست صدور فعل واجب می گردد، زیرا اگر صدور فعل واجب نشود، درحالی که مرجح به خداوند سبحان منتهی شده باشد انجام فعل و عدم آن جایز خواهد بود؛ و اگر انسان آن فعل را در یکی از اوقات بدون وقت دیگر انجام دهد لازم می آید برای او مرجحی که وجود آن را در آن وقت نه در اوقات دیگر اقتضا کرده وجود داشته باشد، و در این صورت لازم می آید که مرجح نخستین تام و مقتضی وجود فعل نباشد، و این خود مقتضی عدم مرجح بودن آن است.

پاسخ مطلب این است که افعال از لحاظ قدرت عبد تنها به امکان توصیف می شود، و هنگامی که همه انگیزه های فعل موجود شود، واجب می گردد. اما این امر ایجاب نمی کند که فعل از حیطة قدرت فاعل خارج شود، زیرا هر قدر تمندی به هنگام وجود دواعی فعل ناگزیر آن را انجام می دهد، و این موضوع در مورد خداوند متعال نیز جاری است، اگر بگوییم وجود انگیزه، صدور فعل را واجب می کند و آن را از حیطة قدرت خارج می سازد، لازم می آید افعال خداوند غیر اختیاری باشد. اشاعره خود را از این مشکل رهایی داده گفته اند ترجیح فعل بر ترک آن نیازی به مرجح دیگری ندارد، بلکه این امر صرفاً به سبب اختیار یکی از دو طرف فعل

مقدور که ملازم با عدم وجود انگیزه برای طرف دیگر آن است صورت می‌گیرد، و عین همین پاسخ در مورد افعال انسان نیز وارد است^{۹۸}.

چهارم آن که اگر انسان برای ایجاد افعال خود قادر باشد، اجتماع دو قادر بر یک مقدور لازم می‌آید، زیرا خداوند بر هر چیزی قادر است، و اگر عبد هم قادر باشد اجتماع دو قادر پیش می‌آید. در این صورت اگر عبد بخواهد فعلی را ایجاد کند، و خداوند عدم آن را بخواهد، اگر خواست هر دو واقع شود، اجتماع نقیضین شده، و اگر خواست یکی از آن دو وقوع یابد ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید. پاسخ سخن مذکور این است که ما در این گونه موارد به وقوع مراد خداوند پای بند هستیم، چه قدرت او بیشتر از قدرت عبد است، و در این جا نیازی به این که مرجح دیگری فرض کنیم وجود ندارد.

از دیگر دلایل کسانی که معتقدند اعمال انسان مخلوق خداوند است این است که اگر انسان به وجود آورنده ایمان باشد، در این صورت برخی از افعال بندگان بهتر از افعال خداوند خواهد بود، زیرا او خوکان و بوزینگان را آفریده و ایمان بهتر از آنهاست.

پاسخ این است که ایمان از آن لحاظ که مدح و پاداش بر آن مترتب می‌شود خوب است نه به اعتبار ذات آن، و این مدح و پاداش از افعال خداوند متعال است.^{۹۹}

معتزله درباره این که افعال انسانها آفریده خود آنهاست استدلال کرده اند به این که اگر انسان ایجاد کننده افعال خود نباشد، تکالیف امر و نهی درست نیست و مجازاتی که شرایع و ادیان وعده داده اند، و همچنین مدح و ذم صحیح نمی باشد، و لازم می آید هیچ تفاوتی میان نیکوکار و بد کردار وجود نداشته باشد، زیرا افعال خوب و بد از بندگان صادر نشده است. و نیز مستلزم این است که خداوند بر بندگان ستمکار باشد، زیرا او گناهان را در آنها آفریده است، و با این حال

۹۸- همان مأخذ، ص ۱۹۰؛ الموافق، ص ۱۵۱ و صفحات بعد.

۹۹- دو مأخذ پیشین.

انان را به سبب گناه عذاب می‌کند. همچنین به پاره‌ای از آیات کریمه قرآن که دلالت دارد بر این که انسان خالق افعال خویش است استناد کرده‌اند. برخی از این آیات صراحت دارد بر این که افعال انسان بی واسطه از او صادر می‌گردد.

خداوند فرموده است: **قَوْلٌ لِلدِّينِ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ^{۱۰۰}**، **بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ^{۱۰۱}**، **فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ^{۱۰۲}**، **كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ^{۱۰۳}**، همچنین بعضی آیات دیگر دلالت دارد بر این که فرمانبردار نتیجه اعمال خوب خود را خواهد دید و گناهکار به گناهان خود مجازات می‌شود، خداوند فرموده است: **الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ^{۱۰۴}**، **الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{۱۰۵}**، **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا^{۱۰۶}**.

در بخشی از این آیات تأکید شده بر این که انسان به اختیار خود کار می‌کند، و تحت هیچ اراده‌ای که او را به عمل مجبور کند نیست. خداوند متعال فرموده است: **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ^{۱۰۷}**، **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ^{۱۰۸}**، **لِمَنْ شَاءَ**

۱۰۰ - سوره بقره (۲) آیه ۷۹: وای بر آنها که کتاب به دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند از طرف خداست.

۱۰۱ - سوره انفال (۸) آیه ۵۳: ... به سبب آن است که خداوند نعمتی را که به قومی داده تغییر نمی‌دهد مگر این که آنها خودشان را تغییر دهند.

۱۰۲ - سوره مائده (۵) آیه ۳۰: نفس (سرکش) به تدریج او را مصمم به کشتن برادر کرد، و او را کشت.

۱۰۳ - سوره طور (۵۲) آیه ۲۱: هر کسی درگرو اعمال خویش است.

۱۰۴ - سوره غافر (۴۰) آیه ۱۷: امروز هر کس در برابر کاری که انجام داده جزا داده می‌شود.

۱۰۵ - سوره جاثیه (۴۵) آیه ۲۸: امروز جزای آنچه را انجام می‌دادید به شما داده می‌شود.

۱۰۶ - سوره انعام (۶) آیه ۱۶۰: هر کس کار نیکی بیاورد ده برابر آن پاداش خواهد داشت، و هر کس کار بدی بیاورد جز به مقدار آن کیفر نخواهد دید.

۱۰۷ - سوره کهف (۱۸) آیه ۲۹: ... پس هر کس بخواهد ایمان بیاورد، و هر کس می‌خواهد کافر

گردد.

۱۰۸ - سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۰: هر چه می‌خواهید انجام دهید.

مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ.

دسته ای از آیات گویای اعتراف انسان به گناهایی است که از روی اختیار از وی سر زده است و اگر آنها از افعال خداوند می بود، چنانچه خدا می خواست اعمال بدشان را به حسابشان بگذارد، آنان علیه خداوند حجت کافی در دست داشتند. خداوند متعال فرموده است: مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُظْعِمِ الْمَسْكِينِ، وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ، وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ^{۱۰۹} در آیه دیگری است: كُلَّمَا أَلْقَيْ فِيهَا فَوْجَ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؟ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ^{۱۱۰}، همچنین است دیگر نصوص قرآنی که مدلول آنها گویای این است که انسان به تنهایی به وجود آورنده اعمال خویش است، و قادر به خلق و ابداع آنهاست.

چنان که پیش از این گفته ایم دارندگان این عقاید مطالبی در نصوص اسلامی یافته اند که می تواند آرا و مذهب آنها را در اصول عقاید تأیید کند، از این رو آنان در اثبات مذهب و آرای خود بیش از هر چیز بر همین مطالب تکیه می کنند تا به نظریات و فلسفه خود رنگ دینی بخشند.

اشاعره و جهمیه نیز دلالتی از کتاب خدا که مؤید مذهب آنان درباره افعال بنندگان است بر ادله پیشین خود افزوده اند که از آن جمله است قول خداوند متعال: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا^{۱۱۱}، و

۱۰۹ - سوره مدثر (۷۴) آیه ۴۲: چه چیز شما را به دوزخ فرستاد؟ می گویند ما از نماز گزاران نبودیم، و مستمند را اطعام نکردیم، و پیوسته با اهل باطل همنشین و همصدا بودیم، و همواره روز جزا را انکار می کردیم.

۱۱۰ - سوره ملک (۶۷) آیه ۸: هر زمان گروهی در آن افکنده می شوند نگاهی آنان دوزخ از آنها می پرسند مگر بیم دهنده الهی به سراغ شما نیامد، می گویند آری بیم دهنده به سراغ ما آمد ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم خداوند هرگز چیزی نازل نکرده و شما در گمراهی بزرگی هستید.

۱۱۱ - سوره انعام (۶) آیه ۱۲۵: ... و آن کس را که (به سبب اعمال خلافش) بخواهد گمراه سازد سینه اش را آن چنان تنگ و دشوار می سازد...

يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۱۱۲ و نظایر این آیات که اگر بدون در نظر گرفتن قرائن و شرایطی که این آیات را فرا گرفته است در نظر گرفته شوند دور از تفکر و ادعای آنها نیستند، لیکن پس از تأمل در معانی و توجه به سیاق و موارد آنها مراد مقصود آیات مکشوف شده، و از آنچه آنها ادعا می‌کنند بسیار نامتناسب و دور می‌باشند. علاوه بر این آیاتی که در جهت مخالفت با رأی و عقیده آنها در قرآن وجود دارد بیشتر، و در دلالت بر اختیار انسان در همه اعمال و رفتارشان صریحتر است با این حال اگر از این دلایل چشم‌پوشیم و فرض کنیم آیات قرآنی که می‌تواند مؤید هر یک از این دو مذهب باشد از نظر عدد و دلالت تساوی دارد، ناگزیر باید آیاتی که ظاهر آنها مؤید رأی اشاعره است تأویل شود؛ زیرا آن دسته دیگر با عقل و وجدان که حاکمند بر این که انسان فاعل اعمال خویش است هماهنگ می‌باشند، و دلیل و برهان از حیث قوت و نتیجه به هر حدّ برسد نمی‌تواند از وجدان قویتر و بر آن غلبه داشته باشد؛ چه انسان می‌بیند و به حال خود آگاه است که هنگامی که اراده انجام دادن کاری را دارد، چنانچه موانع ایجاد آن منتفی باشد، آن کار را با اختیار و اراده خود انجام می‌دهد، و در هیچ کاری خود را مجبور و بی‌اختیار نمی‌بیند.

کوتاه سخن این که صاحبان این عقیده یعنی کسانی که اعمال انسان را مخلوق خداوند می‌دانند نه تنها با وجدان و حکم عقل مخالفت کرده‌اند بلکه جور و ستم را از سوی خداوند بر بندگانش روا دانسته‌اند، با این که خداوند ستمکاران را لعن کرده و به جفاکاران و آنانی که احکام او را بازیچه قرار می‌دهند وعده عذاب و عقاب داده است. و چه ستمی زشت‌تر و بدتر از این است که خداوند بندگانش را به اعمالی عذاب کند که به طور مستقیم یا با ایجاد سبب و واسطه از خود او صادر شده است، و او بسیار برتر از اینهاست. باری اگر هم فرض کنیم آیات مذکور بر آنچه آنها عقیده دارند صراحت دارد، ناگزیر باید آنها را به گونه‌ای

۱۱۲ - سورة نحل (۱۶) آیه ۹۳: و خدا هر کس را بخواهد (و مستحقّ بیند) گمراه، و هر کس را

بخواهد (و سزاوار داند) هدایت می‌کند.

تأویل کرد که با عدل خداوند و لطف او به بندگانش سازگار، و با حکم عقل که صدور ظلم را از بندگانش چه رسد به خداوند قبیح می داند متناسب باشد. همچنین آیاتی که معتزله به آنها استناد کرده اند بر معتقدات آنها صراحت ندارد، زیرا آنان با معبد جهنی و غیلان دمشقی هم‌رأی شده‌اند. اینان از کسانی بوده‌اند که انسان را در افعال و اعمال خویش مختار مطلق دانسته‌اند^{۱۱۳}، در حالی که دلالت آیات مذکور بیش از این نیست که انسان فاعل افعال خویش است، و همهٔ اعمالش از او صادر می شود. اما در این آیات چیزی وجود ندارد که به تفویض کلی مقابل جبر اشاره‌ای داشته باشد، و ما پیش از این گفته ایم که عقیدهٔ جبر بدتر از قول به تفویض نیست، زیرا اعتقاد به تفویض مستلزم تعدد شریک برای خداوند و عزل او از قدرت و حاکمیت است.

اما امامیه که کهن‌ترین فرقه‌های سیاسی و اعتقادی اسلامی است، در برابر معتزله و اشاعره موضعی میانه دارند. آنها نه رأی اشاعره را پذیرفته‌اند، و نه نظریهٔ معتزله و پیروان قدری آنها را تأیید کرده‌اند، بلکه می‌گویند: انسان پدید آورندهٔ افعال خویش است، لیکن این افعال را با قدرتی که خداوند در او به ودیعت نهاده انجام می دهد و با همین قدرت هر فعلی پس از وجود انگیزه‌ها و منتفی شدن موانع آن از فاعل صادر می‌گردد، و همان‌گونه که سوزندگی به آتش نسبت داده می شود، آن فعل نیز بی واسطه به او انتساب دارد، در حالی که سوزندگی زمانی مؤثر واقع می شود که آتش به جسم متصل شود، و موانع تأثیر آن منتفی گردد؛ و فاعل در حالت وقوع فعل مجبور نیست، زیرا قدرت او تنها به طرف وجود یا طرف دیگر تعلق ندارد بلکه قدرت او نسبت به دو طرف وجود و عدم متساوی است. به همین گونه درست نیست به صرف این که خداوند قدرت بر انجام دادن و ترک کاری را در انسان آفریده است، فعل صادر شده از عباد به او نسبت داده شود، زیرا قدرت بر انجام دادن فعل یا ترک آن، سبب تام در ایجاد فعل نیست، بلکه به منزلهٔ وسیله

۱۱۳ - چنان که برخی نویسندگان کتب فرق و عقاید از جمله اسفراینی در التبصیر و علی غرابی

آمادگی یا قابلیت محلّ است که تأثیر علت منوط به آن است چنان که پیش از این در مورد سوزندگی آتش بیان کرده ایم.

مثلاً کسی که مالی به دیگری داده و برای تصرف در آن به او قدرت بخشیده، اگر آن کس این مال را در محرّمات به کاربرد دهنده مال فاعل محرّمات نیست، چه گیرنده مال مجبور به ارتکاب محرّمات نبوده است؛ و درست نیست فعل او به دهنده مال نسبت داده شود، زیرا قدرت تصرفی که به او داده سبب تامّ ایجاد فعل نیست، تا بدین سبب بتوان آن را به او نسبت داد، بلکه این موضوع به شرایطی که طبیعت علت مؤثّر مقتضی آن است، و مانع از نسبت فعل به علت نیست شباهت دارد. اگر خداوند بندگانش را بی آن که قدرت بر انجام دادن فعل و ترک آن را در آنها خلق کند مکلف ساخته بود، لازم می آمد به چیزی که غیر مقدور عبد است تکلیف کرده باشد، و این از نظر شرع و عقل امری قبیح است، بنابراین انسان در افعال خود مجبور نیست، به رغم جهمیّه و اشاعره پیرو آنها که معتقدند نسبت افعال به انسان مانند نسبت جریان است به رودخانه، در آن جا که می گوئیم: رودخانه جریان دارد، و همچنین دیگر مواردی که فعل مجازاً به غیر فاعل خود نسبت داده می شود.

پیش از این گفته ایم که «کسب» مورد ادعای اشاعره برای تصحیح تکلیف و ثواب و عقاب، مادامی که اشعریها قدرت انسان را در ایجاد فعل مؤثّر نمی دانند، نمی تواند سودی داشته باشد^{۱۱۴}. و نیز انسان به معنایی که قدریهای ناب مانند معبد جهنی و پیروان معتزلی او اراده کرده اند مختار نیست، چنان که مؤلف کتاب التّبصیر

۱۱۴ - اشاعره تکلیف به فعل غیر مقدور را جایز شمرده اند، چه آنها معتقدند قدرت بر انجام دادن فعل مقدم بر فعل نیست، بلکه مقارن با آن به وجود می آید، و این عقیده آنان مستلزم تعلق تکلیف به غیر مقدور و بی نیازی از قدرت در این حال است، زیرا نیاز به قدرت برای آن است که بتواند فعل را از کمّ عدم به وجود آورد، و ناگزیر باید پیش از فعل وجود داشته باشد، اما در حال وجود آن که ثبوت و تحقق می یابد دیگر قدرت را در ایجاد آن اثری نیست. این قول را علامه در کشف الحق و نهج الصدق، ص ۶۸ و ۶۹ از آنها نقل، و کراچکی در کنز الفوائد ص ۴۳ آن را ذکر کرده است.

فی الدین در صفحه ۶۱ کتاب خود مدعی شده است که معتزلیها اتفاق دارند بر این که خداوند بر هیچ یک از افعال بندگانش قدرت ندارد. خلاصه این که مذهب امامیه در این مسأله مستقل و جدا از مذاهب دیگر است، زیرا جهمیّه و اشاعره افعال انسان را به خدا نسبت می دهند و در ایجاد آنها برای انسان کمترین تأثیری را قائل نیستند. از سوی دیگر قدریه به هیچ روی خداوند را در افعال آدمی مؤثر نمی دانند، و علم و اراده ازلی او را که تعلق به افعال دارد بکلی انکار کرده اند.

گروهی از کسانی که درباره معتزله به نگارش پرداخته اند نقل کرده اند که معتزله معتقدند افعالی که از بندگان صادر می شود، پس از تعلق اراده الهی به فعل، به وسیله قدرت متعلق به افعال صورت می گیرد. اگر آن فعل طاعت باشد خداوند همان را اراده کرده، یعنی از بندگان خواسته است از روی اختیار آن را پیروی کنند، و این اراده حق تعالی موجب وقوع یکی از دو طرف فعل مقدور نیست، زیرا در این صورت عبد ناگزیر از انجام آن خواهد بود؛ و اگر فعل عبد معصیت باشد، خداوند آن را به هیچ یک از دو معنا اراده نکرده است، چه اراده به معنای اول یعنی اراده ازلی باشد و چه به معنای دوم، زیرا در صورت اول فعل واجب می شود، و به معنای دوم لازم می آید که اراده خداوند به طلب معصیت تعلق گرفته باشد. ۱۱۵

معتزله پیرامون این موضوع، نیز آرای دیگری دارند که در کتاب مواقف بیان گردیده، و در دیگر کتب کلامی نیز شرح آنها داده شده است.^{۱۱۶} ما در صدد آن

۱۱۵ - کشف الفوائد، علامه حلی، در شرح قواعد العقاید، نصیرالدین طوسی، ص ۴۴.

۱۱۶ - از جمله اینها نظریه ابوبکر باقلانی اشعری است مبنی بر این که ذات افعال به قدرت خداوند واقع می شوند، و از افعال او می باشند، لیکن صفات افعال در قدرت عبد است، مثلاً زدن یتیم به قدرت حق تعالی صورت گرفته، و آن را او ایجاد کرده است، اما این که زدن او برای تأدیب بوده که طاعت است بدان مستحق ثواب شود، یا برای رسانیدن آزاری که بدان شایسته عقاب گردد از افعال عبد است، و بدین صورت ثواب و عقاب صحیح می باشد.

نیستیم که همه آرای این فرقه‌ها را بررسی کنیم و صحیح آنها را به دست دهیم، بلکه آنچه مقصود ماست این است که روی هم رفته مقایسه‌ای میان نظریات این گروه‌ها و آرای امامیه به عمل آوریم. بنابراین هرگاه از دیدگاه معتزله نسبت افعال به بندگان به گونه‌ای باشد که ذکر شد، این فرقه در مسأله جبر و اختیار تاحدی با امامیه اتفاق نظر دارند، خواه آنها از قدریه پیروی کنند یا از غیر آنها، زیرا امامیه معتقدند که افعال انسان ساخته و پرداخته خود اوست و خداوند به او قدرت داده که آنها را به جا آورد یا ترک کند. انسان بدی و خوبی را به اختیار خود انجام می‌دهد، زیرا او قادر است آنها را انجام دهد و یا ترک کند، و قدرتی که خداوند به انسان عطا فرموده است تنها به یکی از دو طرف فعل تعلق ندارد، همچنان که اراده خداوند به معنای ترجیح دادن یکی از این دو بر دیگری نیست، بلکه اراده او در مورد خوبیها از حد طلب نمی‌گذرد، و نسبت به بدیها طلب ترک آنهاست.

درود خداوند بر امیر مؤمنان علی (ع) باد که در پاسخ کسی که از آن حضرت درباره توحید و عدل پرسیده است می‌فرماید: «توحید این است که آن ذات یگانه را به هم در نیاوری، و عدل آن که او را (به ظلم) متهم نکنی.» بنابراین آن که می‌گوید خداوند آفریننده افعال بندگان است او را به ظلم متهم کرده، و کسی که مدعی است خداوند بندگان را به آنچه مقدر آنها نیست مکلف ساخته، امر قبیحی را به او نسبت داده، و آن که ادعای کند خداوند قادر بر اعمال بندگان نیست، و همه افعال انسانها به اراده خود آنها واقع می‌شود، و خدا در اعمال آنها هیچ تأثیری ندارد، او را به عجز متهم ساخته است.

سلیمان بن جعفر جعفری از ابوالحسن الرضا (ع) روایت کرده که در پاسخ کسی که از آن حضرت درباره جبر و تفویض پرسش کرد فرمود: «آیا نمی‌خواهید من به شما اصلی را یاد دهم که در آن اختلاف نداشته باشید، و هر کس باشما در این باره مجادله کند او را شکست دهید؟ همانا خداوند عزوجل اطاعتش به اجبار نبوده، و نافرمانی او بر اثر غلبه صورت نگرفته، و بندگان را در مملکت خویش سرخود رها نکرده است. او مالک هر چیزی است که در ملک آنها قرار داده، و

قادر بر هر چیزی است که آنان را بدان توانایی بخشیده، اگر بندگان راه فرمانبرداری او را درپیش گیرند، او آنها را از آن باز نمی‌دارد و آنان را از آن مانع نمی‌شود، و اگر راه نافرمانی او را برگزینند چنانچه بخواهد میان آنها و گناهانشان حائل می‌شود، و اگر حائل نشود و گناهان را مرتکب شوند، او آنها را به این معاصی نکشانیده است.»

این روایت تصریح دارد بر این که خداوند است که بندگان را بر اعمالشان قادر ساخته است، همچنین تصریح می‌کند که آنها در اعمال خویش مختارند، و خداوند با این که قدرت دارد میان آنها و گناهانشان حائل نمی‌شود تا در افعال خود ناگزیر و مجبور نباشند.

از امام جعفر بن محمد الصادق (ع) روایت شده که فرموده است: **لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ**^{۱۱۷}. امام علی بن موسی الرضا (ع) در شرح این جمله فرموده است: «معتقد به جبر کافر، و قائل به تفویض مشرک است و مراد به **أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ** عبارت از راهی است که برای عمل به او امر و ترک نواهی حق تعالی وجود دارد، اراده خداوند نسبت به طاعات عبارت از امر و رضایت او به آنهاست، و درباره معاصی نهی و خشم او نسبت به آنها و خوار کردن به جا آورندگان آنهاست. بندگان هیچ فعلی را چه نیک و چه بد به جا نمی‌آورند مگر این که خداوند را در آن فرمان یا قضایی است، و قضای او همان حکم او به ثواب و عقابی است که بندگان در دنیا و آخرت استحقاق آن را دارند.»^{۱۱۸}

منظور از وجود راه که در سخنان امام (ع) ذکر شده همان قدرتی است که خداوند متعال در انسان ایجاد کرده تا بتواند فعلی را انجام دهد و یا آن را ترک کند، و به سبب وجود همین قدرت است که ثواب و عقاب لازم می‌شود، و از همین راه همه شبهاتی که پیرامون این مسأله وارد کرده اند برطرف می‌گردد.

۱۱۷ - نه جبر است و نه تفویض بلکه امری میان این دو امر است.

۱۱۸ - احتجاج، طبرسی، ص ۲۲۵.

حسن و قبح عقلی

اشاعره و محدثان و فقیهان اهل سنت اتفاق دارند بر این که قبیح آن است که شارع از آن نهی کرده، و حسن یا نیکو آن است که از سوی شارع نسبت به آن نهی وارد نشده، خواه امر الزامی درباره آن وارد شده باشد یا نشده باشد؛ بنابراین مباحات نیز در این تعریف وارد است. اما امامیه و کسانی از معتزله که با آنها هم‌رأی می‌باشند معتقدند که بخشی از اشیای موجود در جهان ذاتاً حسن و نیکو هستند، هر چند نسبت به آنها امر شرعی وارد نشده باشد، همچنین دسته‌ای از اشیا ذاتاً قبیح و زشت هستند، و به جا آورنده آنها سزاوار سرزنش و نکوهش است، هر چند نسبت به آنها نهی از سوی شارع نرسیده باشد. ما پیش از آن که دلایل این دو گروه را ذکر کنیم ناگزیریم مراد از حسن و قبح را که مورد ادعای امامیه و پیروان آنها و مورد رد و انکار اشاعره و عموم اهل سنت است توضیح دهیم.

برای حسن و قبح سه معنا ذکر کرده‌اند:

۱ - صفت کمال و نقص، زیرا حسن هر چیز کمال آن، و قبح هر شیء نقصان آن است.

۲ - موافقت یا عدم موافقت آن با مقصود امر کننده، چه هر چیزی اگر موافق مطلوب امر کننده باشد حسن و نیکو است و در غیر این صورت زشت و قبیح است.

۳ - مدح و ذمی است که مترتب بر اشیاست.

حسن و قبح به معنای اول و دوم به هیچ روی مورد اختلاف گروههای اسلامی نیست و همگی آنها اتفاق دارند بر این که عقل از همین دو دیدگاه به حسن و قبح اشیا حکم می‌کند. اما حسن و قبح به معنای سوم همان است که مورد ادعای امامیه و پیروان آنان، و مردود اشاعره و فقیهان اهل سنت و محدثان آنهاست؛ چه امامیه و معتزله ادعا می‌کنند در پاره‌ای از اعمال حسن ذاتی وجود دارد، خواه شارع به آنها امر کرده یا نکرده باشد، و در بعضی از آنها قبح ذاتی است و به جا آورنده آنها درخور سرزنش و نکوهش می‌باشد، خواه شارع از آن نهی

کرده یا نکرده باشد. برای حسن ذاتی راستگویی و نیکوکاری و برای قبح ذاتی دروغگویی و ستمگری و دیگر کارهایی را که عقلاً آنها را زشت می دانند مثال آورده اند، هر چند از سوی شرایع و ادیان نسبت به آنها حکمی وارد نشده باشد؛ چون اگر حسن و قبح اشیا متوقف بر اوامر و نواهی شارع می بود، کسانی که منکر شرایع و ادیانند به حسن راستگویی و نیکوکاری و قبح دروغگویی و ستمگری حکم نمی کردند. علاوه بر این در چنین صورتی لازم می آید هیچ چیزی از خداوند قبیح نباشد حتی اگر به دست مدعیان دروغین اظهار معجزه کند؛ و این امر منجر می شود به این که پیامبران راستین شناخته نشوند. همچنین برخداوند جایز می شود که به کفر و تکذیب پیامبران و امثال اینها امر کند، زیرا حسن و قبح بر مدار امر و نهی شرعی قرار دارد، و چون به این چیزها امر کند فرمان او مقتضی حسن آنهاست، و چنانچه از راستگویی و رد امانت و احسان به یتیم نهی کند این امور زشت و قبیح خواهد بود. همچنین مفساد دیگری بر این اعتقاد مترتب است که اشاعره نمی توانند به آنها ملتزم شوند.

اما معتزله که معتقد به حسن و قبح افعالند، دسته ای از آنها حسن و قبح افعال را ذاتی دانسته اند، و اینها معتزله پیشین هستند، و دسته دیگر ثبوت حسن و قبح را در اشیا به سبب وجود صفتی در آنها دانسته اند که مقتضی حسن و قبح آنهاست و اینان متأخرین از معتزله می باشند. جثائی که یکی از بزرگان معتزله متأخر است مدعی است که حسن و قبح اشیا به سبب جهات و اعتباراتی است. فی المثل زدن یتیم ذاتاً به هیچ یک از دو صفت حسن و قبح متصف نیست، لیکن اگر این زدن به قصد تأدیب یتیم واقع شود خوب و حسن است، و اگر به منظور آزار او صورت گیرد زشت و قبیح خواهد بود.

اشاعره و پیروان آنها در رد حسن و قبح عقلی استدلال کرده اند به این که انسان در افعال خود مختار نیست، و فعل اگر اختیاری نباشد به حسن و قبح توصیف نمی شود. دیگر این که اگر آنها ذاتی افعال باشند لازم می آید فعل به سبب جهات و اعتبارات مختلف تغییر نکند، زیرا آنچه ذاتی است تغییر پذیر نیست، با

این که قبیح گاهی حَسَن و نیکومی شود و حَسَن زمانی زشت و قبیح می‌گردد، مثلاً دروغ اگر مانع کشته شدن یکی از پیامبران یا اولیای الهی شود نیکو و پسندیده است، حتی گاهی به سبب پاره‌ای از اغراض و مصالح عمومی که شارع به آنها اهتمام و توجه بیشتری دارد دروغ واجب می‌گردد، و از همین جا معلوم می‌شود که حسن و قبیح ذاتی افعال نیستند.

پاسخ گفتار مذکور این است که آنانی که معتقد به حسن و قبیح ذاتی افعالند این را به لحاظ ذات فعل می‌گویند، با قطع نظر از عناوین دیگری که عارض اشیا می‌شود، و جهت آن را دگرگون می‌سازد و مشتمل بر مصلحتی است که قویتر از مفسده ناشی از ذات آن است و در این مورد میان اشیا اختلافی آشکار است، بعضی از آنها ذاتاً زشت و علت قبحند هر چند عناوین و جهات آنها تغییر کند؛ مانند ظلم، زیرا ستمگری در هر کجا یافت شود، و در هر جا اتفاق افتد امکان ندارد نیکو و حَسَن باشد. اما برخی از اشیا ذاتاً علت قبیح و حسن به شمار نمی‌آیند، بلکه ذات آنها مقتضی آن است مانند دروغ؛ چه ذات دروغ صرف نظر از همه عناوینی که ممکن است پیدا کند مقتضی قبیح است، همچنان که راستگویی اقتضای نیکویی و حسن را دارد، و این امر با عارض شدن عنوان دیگری بر آنها که مانع تأثیر این اقتضا در جهت خودش بشود منافات ندارد، زیرا اقتضای حسن و قبیح راستگویی و دروغگویی از قبیل اقتضای علت نسبت به معلولش نیست.^{۱۱۹}

اشاعره برای عقیده خود نیز دلایل دیگری دارند که در کتب کلام مذکور است، و همه آنها مغالطه‌هایی است که بر منطق درستی استوار نیست، و دلیل و برهان آنها را تأیید نمی‌کند. انکار حسن و قبیح افعال در واقع انکار ضروریات و مغالطه آشکاری در برابر وجدان است، زیرا راستگویی و دروغگویی و ستمگری و احسان به مستضعفان و یتیمان و امثال اینها و همچنین ستایش نیکوکار و نکوهش بدکار اموری است که عقل در حسن بعضی از آنها و قبیح برخی دیگر هیچ شگ

۱۱۹ - کفایة در اصول فقه جعفری، شیخ محمد کاظم خراسانی؛ رسائل، شیخ انصاری.

ندارد، خواه حکمی از شرع وارد شده یا نشده باشد، همچنان که عقل در بسیاری از امور که اسلام آنها را تشریح کرده و مقرر داشته است مانند وجوب وفای به عقود، خوردن گوشت مردار، نماز و روزه و دیگر واجبات و محرمات شرعی، هیچ‌گونه دخالتی ندارد، و عقل در این امور و امثال اینها نه به حسن آنها حکم می‌کند و نه به قبح آنها، بلکه دنباله‌رو و مقلد شرع می‌باشد.

اشاعره و پیروان آنها ادعا می‌کنند قبیح شمردن ستمگری و دروغ‌گویی و نیکو دانستن مکارم اخلاق و صفات پاکیزه اگرچه به حکم عقل است لیکن منشأ آن پای‌بندی به دین و شریعی است که مردم را به پیروی از این اصول بسختی ترغیب، و این مبادی رامیان آنها منتشر می‌کند، یا از نظر عقلا حسن و قبح آنها به سبب اغراض و فوایدی است که بر آنها مترتب می‌باشد، و گرنه هیچ دلیلی بر حسن و قبح ذاتی آنها بدون در نظر گرفتن این ارزشها وجود ندارد.^{۱۲۰}

از آنچه گفته‌ایم روشن شد که در این مسأله امامیه با معتزله توافق کلی ندارند، زیرا در حالی که دسته‌ای از آنها در این مورد با امامیه موافقند، دسته دیگری از آنها مانند جبائی و پیروانش حسن و قبح افعال را به جهات و اعتبارات آنها مربوط می‌دانند. همچنین گروهی از آنها به حسن و قبح افعال به سبب صفتی که در آنهاست و اقتضای حسن و قبح آنها را دارد پیش از آن که از شرع دستوری رسیده باشد معتقد شده‌اند، و این عقیده به عدم ذاتی بودن حسن و قبح در افعال بازگشت دارد.

وجوب لطف و اصلح بر خداوند

لطف عبارت از چیزی است که با شمول آن عبد به طاعت نزدیکتر و از ارتکاب معصیت دورتر می‌شود، بی آن که از سوی خداوند به حدّ الجا و اجبار برسد. لطف از دیدگاه امامیه به همین معناست، زیرا خداوند با بندگانش جز به

گونه‌ای که به صلاح آنها نزدیکتر و برای آنها سودمندتر است رفتار نمی‌کند، و چیزی را که برای دنیا و آخرت آنها سودمند باشد از آنان دریغ نمی‌دارد. اما اشاعره این عقیده را رد کرده گفته‌اند: «هرکاری که خداوند با بندگانش به جا می‌آورد، یا آنان را به آن دستور می‌دهد از او پسندیده و نیکوست.» بیشتر معتزله لطف را برخداوند واجب دانسته‌اند، زیرا آن از مقتضیات عدل است که در مورد خداوند متعال واجب است، چه ترک لطفی که بندگان را به طاعت نزدیک کند و عدم رعایت اصلح نسبت به آنها، با عدالت او منافات دارد. در اصل وجوب لطف، امامیه با معتزله توافق دارند ولی وجوب آن به نظر معتزله از مقتضیات عدل خداوند است، و اگر برخلاف آن با بندگانش رفتار کند نسبت به آنها ستمکار می‌باشد. اما از نظر امامیه خداوند متصف به جود و کرم است و لازمه این دو صفت این است که هیچ مصلحت و منفعتی را از بندگانش دریغ نکند. کراجکی متوفای اوایل قرن پنجم هجری براحتلافی که در این مورد میان عقیده امامیه و معتزله متأخر وجود دارد تفاوت دیگری را افزوده و گفته است: «لطف از دیدگاه معتزله برخداوند تنها از جهت عدل او واجب می‌شود، و عدل بیش از آن که مصلحت و منفعت را برای بندگان بر خدا واجب کند، اقتضای دیگری ندارد، بنابراین رعایت آنچه اصلح و انفع برای بندگان است بر خدا واجب نیست؛ در حالی که از دیدگاه امامیه لطف تنها با رعایت آنچه به صلاح بندگان نزدیکتر و به حال آنها سودمندتر است تحقق می‌یابد، و اگر خداوند اینها را درباره بندگانش رعایت نکند بخشنده و کریم نیست.»^{۱۲۱}

بشر بن معتمر یکی از سران معتزله اصل وجوب لطف را برخداوند انکار کرده است، اما کسانی که به وجوب آن معتقدند استدلال کرده‌اند به این که لطف الهی اطاعت اوامر و نواهی را بر بندگان آسان می‌گرداند، زیرا غرض از تکلیف، اجرای اوامر و ترک نواهی است، و اگر امر کننده راه امتثال و فرمانبرداری را برای

بندگانش هموار نکنند غرض خود را نقض کرده است، و همچون کسی خواهد بود که انسانی را به کاری فرا خوانده است در حالی که می داند در این کار او را فرمانبرداری نخواهد کرد.

لطفی که انسان را به طاعت حق نزدیک می کند گاهی از سوی امرکننده است، و زمانی فعل مکلف است و گاهی هم خارج از این دو می باشد. اما آنچه از سوی خداوند است، این است که به مقتضای جود و کرمش راه اطاعت از او امر، و اجتناب از معاصی را برای بندگانش هموار سازد، تا مکلف که در برابر طاعت خداوند و عدم طاعت او قدرتی یکسان دارد به طاعتش نزدیکتر باشد. و اما آنچه فعل مکلف است این است که چون خداوند متعال به آنچه اطاعت و امتثال او امر و تأمین اغراض او متوقف بر آن است داناست، ناگزیر آن را به بندگانش اعلام و آنان را به تحصیل آن مکلف می سازد، زیرا اجرای او امر و تأمین مقاصد او بدون آن غیر ممکن است، بنابراین اعلام آن به بندگانش یا وجوب آن بر آنان از مقدماتی است که راه فرمانبرداری و تحصیل اغراض و مقاصد او را بر بندگان آسان و هموار می سازد. اما آنچه نه از افعال امرکننده است و نه از افعال مکلف برخداوند واجب نیست زیرا نه از افعال اوست و نه از افعال مکلف تا او را بدان ملزم سازد، و نه در تحت قدرت عبد است تا تکلیف متوجه او گردد، در این گونه موارد تکلیف نسبت به آنچه امر به آن داده شده مشروط به حصول آن است، و این به هنگامی است که مقصود از تکلیف بدون آن حاصل نشود^{۱۲۲}. این موضوع به مقدمات اعمال وجوبی که تحصیل آنها واجب نیست و در محل خود شرح داده شده اند شبیه تر است.

اشاعره در باره عدم وجوب لطف برخداوند استدلال کرده اند به این که اگر به وجوب آن برخداوند قائل شویم لازم می آید در هر عصری پیامبری و در هر شهری معصومی وجود داشته باشد تا امر به معروف و نهی از منکر کند، زیرا لطف از

۱۲۲ - اوائل المقالات، مفید، ص ۲۶؛ شرح تجرید، علامه حلی، ص ۲۰۲ و صفحات بعد؛ الموافق،

دیدگاه کسانی که مدعی آنند چیزی است که انسان را به طاعت حق نزدیک می کند، و بارزترین مصادیق آن وجود پیامبران و اولیای خداست، در حالی که معتقدین به وجوب آن برخداوند ملتزم به این امر نشده اند.

معتقدین به وجوب لطف پاسخ داده اند به این که پیامبرانی که خداوند آنان را برای هدایت بشر و رهایی دادن آنها از گمراهی فرستاده است، بشر را به اقسام طاعات راهنمایی و از منکرات نهی کرده، فرمانبرداران را به نعمتهای جاوید الهی وعده داده و گنهکاران را از عذاب دردناک خداوند ترسانیده اند؛ و نصایح و تعالیمی که به جا گذاشته اند می تواند همواره عهده دار این باشد که مردم را به طاعت حق نزدیک گرداند، و معتقدین به وجوب لطف ادعا نمی کنند که برخداوند واجب است همه انواع طاعاتی را که موجب تقرب به درگاه اوست، و همه آنچه را که موجب برانگیختن آنها به این طاعات است برای آنها فراهم کند.

علاوه بر این، اشکال مذکور متوجه طایفه امامیه نمی شود، زیرا اینان امام (ع) را در هر عصر و زمانی موجود می دانند. اگرچه شخص او در میان مردم شناخته نیست لیکن وجود او یکی از اقسام لطف الهی است که مایه قرب اوست، اضافه بر این امامیه معتقدند حکمرانان در هر عصری ناگزیر باید همه صفات یک حاکم عادل عالم به احکام در آنها وجود داشته باشد، و شگ نیست اگر این صفات در حاکم موجود باشد به جا آوردن طاعات را برای مردم آسان، و آنها را از گناهان و منکرات دور خواهند ساخت.

اشاعره گفته اند که کافران به هنگامی که مکلف به قبول ایمان می شوند، یا با وجود لطف این تکلیف به آنها عرضه شده است و یا بدون آن، بی تردید نمی توان ادعا کرد که با وجود لطف مکلف به ایمان شده باشند، زیرا در این صورت حتماً ایمان می آوردند. پس ناگزیر تکلیف کافران در حال عدم لطف بوده است، و عدم آن از سوی خداوند سبحان در زمان تکلیف آنها اگر به سبب عدم قدرت او به افاده این لطف بوده است این امر مستلزم نسبت عجز به خداوند خواهد بود و او از این بسیار برتر است. پس ناگزیر باید فرض کرد که او بر اعطای لطف

قادر بوده است. در این صورت بنا به ادعای کسانی که لطف را بر خدا واجب می دانند خداوند در آنچه براو واجب بوده اخلال کرده است، زیرا فرض ما این بود که او قادر به اعطای لطف بوده، اما کافران را به ایمان تکلیف کرده بی آن که لطفی را که موجب نزدیکی آنها به طاعت اوست برای آنها ایجاد کند.

پاسخ این است که خداوند سبحان کافران را به قبول ایمان تکلیف نکرد مگر آنگاه که راه طاعت را برای آنها هموار ساخت، و پادشاهای بزرگ و عطایای بزرگ را به آنها وعده داد، و آنچه را مایه نزدیکی آنها به طاعت، و دوری آنان از معصیت می شود برای آنان فراهم فرمود، و این مقدار ایجاد تسهیل برای طاعت همان لطفی است که برخورد واجب کرده است. ما بیان کردیم که مقصود از لطف چیزی است که نزدیک کننده بنده به طاعت باشد، و ایجاد تکلیف را بر عدم آن رجحان دهد، به گونه ای که مکلف از معصیت دور و به طاعت نزدیک گردد، و این امر از سوی خداوند متعال نسبت به کافران تحقق یافته است.

اما حصول و تحقق تکلیف داخل در مفهوم لطف و یا شرط آن نیست، زیرا اگر ایفای تکلیف از سوی مکلف، شرط لطف باشد در این صورت عبد در افعال خود مضطرّ و مجبور خواهد بود، و ما بیان کردیم که لطف اختیار را از انسان سلب نمی کند^{۱۲۳}. در پیرامون وجوب لطف و اصلح بر خداوند، میان جبّائی و شاگردش ابوالحسن اشعری گفتگویی صورت گرفته است که نویسندگان کتب فرق و مذاهب مدّعی هستند این بحث در جدایی شاگرد از استادش و اعلام جنگ شاگرد بر ضدّ استاد و تمام بزرگان معتزله پیش از وی تأثیری بسزا داشته است.

خلاصه آن این است که اشعری از استادش درباره سه برادر پرسید که یکی خدا را فرمانبردار، و دیگری گنهکار بود و سومی در کودکی مرده بود. جبّائی گفت: «آن که خدا را فرمانبردار بوده در بهشت، و گنهکار در دوزخ

است، و کودک نه ثوابی برای اوست نه عذابی.»
 اشعری گفت: «اگر سومی به پروردگارش بگوید: ای خدا اگر مرا باقی
 می‌گذاشتی تا بزرگ شوم، تو را اطاعت می‌کردم و وارد بهشت می‌شدم.»
 جبائی گفت: «پاسخ داده خواهد شد اگر بزرگ می‌شدی راه معصیت در
 پیش می‌گرفتی و بدین سبب وارد دوزخ می‌شدی.»
 اشعری گفت: «اگر دومی بگوید: خدایا چرا مرا در خردسالی نمیراندی تا
 تو را در بزرگی نافرمانی نکنم و مستحق دوزخ نشوم.» جبائی از دادن پاسخ
 درماند.

ما پیش از این نظر خود را درباره عللی که اشعری را وادار کرد پس از یک
 دوران مطالعه و بررسی طولانی که چهل سال به درازا کشید از مذهب اعتزال
 برگردد ضمن گفتار خود پیرامون اشاعره و معتقدات آنها بیان کرده‌ایم؛ و گفته‌ایم
 که اختلاف در رأی که گهگاه به وجود می‌آید نمی‌تواند به این همه فاصله زیاد
 میان شاگرد و استاد منجر شود، و موجب پیدایش دو جبهه متقابل - به گونه‌ای که
 میان آنها واقع شد - بر ضد یکدیگر گردد.

نبوت

مسلمانان و فلاسفه و دیگر اهل ادیان اتفاق دارند بر این که فرستادن
 پیامبران به حکم عقل و نقل بر خداوند واجب است و در وجوب آن عقلاً جز
 اشاعره و پیروان آنها کسی مخالفت نکرده است، زیرا به زعم آنها عقل به تنهایی
 برای درک نیک و بد واقعی کافی نیست، ما پیش از این بیان کرده‌ایم که
 طرفداران حسن و قبح عقلی معتقد نیستند که عقل به همه چیزها احاطه دارد، بلکه
 معتقدند که بسیاری از چیزها دانسته و شناخته نمی‌شوند مگر آنگاه که شارع به
 واسطه تکلیف، حسن و قبح آنها را معلوم سازد. نصوص قرآنی نیز دلالت دارد
 بر این که خداوند هیچ کس را عذاب نمی‌کند مگر پس از آن که با ارسال رسول
 و تسهیل اسباب طاعت حجت را بر او تمام سازد. خداوند فرموده است: وَمَا كُنَّا

مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا^{۱۲۴}. و چنان که امامیه می‌گویند پیامبر لطفی از جانب پروردگار است؛ چه برانگیختن و فرستادن او یا به مقتضای عدل او، و یا از آثار جود و کرم اوست. بی‌شک پیامبری که احکام الهی را تبلیغ می‌کند و ثواب و پاداشی را که بر طاعات و عذاب و عقابی را که بر معاصی مترتب است برای مردم روشن می‌سازد، از بارزترین مصادیق لطفی است که خداوند بر خود واجب ساخته است. علاوه بر این تکالیف سمعی در راه واجبات عقلی لطف به شمار می‌آیند، زیرا انسان را به فرمانبرداری از احکام عقل نزدیک می‌سازند، بویژه اگر انسان در اجرای واجبات سمعی مواظبت کند. واجبات سمعی نیز جز با فرستادن پیامبران تحقق نمی‌یابند، و آنچه واجب جز به آن تحقق نمی‌یابد ناگزیر واجب است. اما اشاعره و پیروان آنها که معتقدند عقل حسن و قبح را درک نمی‌کند و در احکام خود مستقل نیست، وجوب ارسال رسل را منحصر به طریق نقل می‌دانند.

به هر حال در مورد وجوب فرستادن پیامبران کسی جز براهمه مخالفت نکرده است. اینها می‌گویند اگر آنچه را پیامبر آورده موافق عقل باشد فایده‌ای در آن نیست، و اگر مخالف عقل باشد لازم است به دور انداخته شود و به حکم عقل رفتار گردد. صابئیها و معتقدین به تناسخ با اینان هم‌رأی می‌باشند^{۱۲۵}. پاسخ اینها این است که عقل هر چند حسن و قبح برخی از افعال را درک می‌کند، لیکن از بسیاری از احکام عبادات، معاملات، میراث و تکالیف فردی و دیگر چیزهایی را که اسلام تشریح و برقرار کرده آگاهی ندارد، و دانستن این احکام جز به وسیله پیامبران ممکن نیست. برخی از معتزله مدعی شده‌اند که فرستادن پیامبر تنها زمانی برخداوند واجب می‌شود که بدانند مردم به پیامبری که می‌فرستد ایمان خواهند آورد، و اگر بدانند به او ایمان نمی‌آورند این امر بر او واجب نیست، بلکه

۱۲۴ - سورة اسراء (۱۷) آیه ۱۵: و ما تا پیامبر نفرستیم (و اتمام حجت نکنیم) هرگز عذاب

نمی‌کنیم.

۱۲۵ - برخی از براهمه تنها به پیامبری آدم (ع) معتقد شده‌اند، و بعضی از آنها ابراهیم (ع) را نیز به او

اضافه کرده‌اند چنان که صابئیها تنها ادریس و شیث را پیامبر می‌دانند.

از باب اتمام حجت کاری پسندیده است تا کسی نگوید: **لَوْلَا أُرْسِلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا**^{۱۲۶}. ابوهاشم جبائی گفته است: «فرستادن پیامبر بر خدا واجب نیست، مگر این که او بخواهد اموری را تشریح و برقرار کند که عقل نمی تواند در آنها حکمی داشته باشد.» اما پدر جبائی آن را بر خدا واجب دانسته حتی اگر پیامبر چیزی جز آنچه عقل به آن حکم کرده است برای بشر نیاورد. او گفته است: «در فایده رسالت این پیامبر کافی است که احکام عقل را تأکید می کند^{۱۲۷}». برخی از منکرین نبوت گفته اند: «پیامبری جز به اظهار معجزه ثابت نمی شود، و معجزه هم بر حسب عادت محال است.» دستۀ دیگر ادعا کرده اند معجزه اگرچه محال نیست لیکن دلالتی بر صدق ادعای اعجاز کننده ندارد، برخی هم از این فراتر رفته گفته اند معجزه برای کسانی که آن را مشاهده کرده اند حجت است زیرا موجب یقین آنان می شود، اما برای کسانی که معجزه را ندیده اند هر چند اخبار آن متواتر باشد حجت نیست، زیرا تواتر تنها افاده ظن می کند، و ظن در امور عقلی کفایت نمی کند، غیر از اینها مذاهب و آرای فاسد دیگری نیز وجود دارد، و ما قصد نداریم همه آنچه را پیرامون این موضوع گفته شده است بررسی کنیم^{۱۲۸}.

امامت

روشن است که نزاع میان مسلمانان درباره امامت، از برجسته ترین حوادث تاریخ اسلام بوده و هنوز هم هست، در نتیجه از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) به بعد گروههای بسیاری از مسلمانان به سبب منازعه در این مسأله از راه راست منحرف و به طوایف و احزابی منقسم شده اند و جنگها و درگیریهای میان آنها بر

۱۲۶ - سورة طه (۲۰) آیه ۱۳۴: چرا به سوی ما پیامبری نفرستادی ...

۱۲۷ - گروهی از معتزله گفته اند ارسال رسل همیشه بر خداوند واجب نیست، بلکه هر زمان

مصلحت اقتضا کند واجب خواهد بود.

۱۲۸ - الموافق، ص ۲۳۰ و صفحات بعد؛ شرح تجرید، ص ۱۱۷؛ معالم الفلسفه، ص ۱۶۰ و

صفحات بعد.

پا گردیده که در آنها خونهای زیاد ریخته شده، اعراض و نوامیس بسیار بر باد رفته، مفاهیم تغییر کرده، و ارزشها دگرگون شده است. مسلمانان پیوسته از آثار این انحرافات و چند دستگيهايی که به منتهای شدت خود رسیده است رنج می‌برند، و اختلاف در این مسأله، یعنی موضوع امامت، به مسائل ديگري که مربوط به اصول دین و فروع آن است نیز سرایت کرده، و تقریباً اصلاح آنچه درگذشته روی داده، و مسدود کردن شکاف عمیقی که در نتیجه این نزاع در طول قرن‌ها پدید آمده است به هر صورتی که باشد مادام که هر فرقه‌ای با تمام نیرو و تفکر خود روش و مذهب خویش را تقویت می‌کند و در انتشار آن می‌کوشد، غیر ممکن شده است.

ما ناگزیریم نخست به آرای فرقه‌های بزرگ اسلامی در موضوع امامت اشاره و رابطهٔ هریک را با ديگري باز کنیم:

امام و خلیفه دو واژه‌اند که گویای یک معنا می‌باشند، و آن عبارت از ریاست عامه در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر (ص) است، و به کسی که این کارها را عهده‌دار است امام گفته می‌شود، زیرا در اموری که برقرار می‌کند و در راهی که به مردم نشان می‌دهد، آنان در پشت سر او حرکت می‌کنند؛ و این که خلیفه نامیده شده است، چنان که در روزگار خلفای راشدین و پس از آنها معمول بوده برای این است، که در ادارهٔ امور امت و رهبری آن جانشین پیامبر (ص) بوده‌اند. همان‌گونه که تعیین خلیفه پس از رحلت پیامبر (ص) مورد نزاع و جدال واقع و منجر به انقسام امت و از میان رفتن وحدت مسلمانان شد، جدالها و نزاعهایی از نوع ديگر نیز در میان آنها به وجود آمد و سرانجام این منازعات بدین صورت درآمد که آیا نصب امام بر خداوند متعال واجب است یا نه؟ گروهی آن را انکار کردند، و دسته‌ای آن را واجب شمردند. طرفداران وجوب نیز دسته‌ای آن را عقلاً بر خداوند واجب دانستند، و گروه ديگر آن را به حکم عقل بر امت واجب شمردند. اشاعره و محدثان پیرو آنها و نیز جبائیان معتزله^{۱۲۹} معتقدند که به نص شرعی نصب امام بر

امت واجب است، لیکن فرقه‌های دیگر معتزله آن را عقلاً نیز بر امت واجب شمرده‌اند. امامیه نصب امام را به حکم عقل بر خداوند واجب می‌دانند، و در اصل وجوب نصب امام جز فرقه عجارده از خوارج، و حاتم اصمّ که یکی از مشایخ معتزله است کسی مخالفت نکرده است^{۱۳۰}. اینان مدعی شده‌اند که آنچه بر امت واجب است همکاری و کمک به یکدیگر در احیای حقّ و از میان بردن باطل است، و با قیام امت به این امر سودی برای وجود امام باقی نمی‌ماند تا بخواهند او را بر بندگان خدا مسلط کنند. اما اگر امت دچار اختلاف شود و مردم در انتشار حقّ و احقاق حقوق یکدیگر همکاری نکنند، تعیین کسی که به این امور قیام کند بر امت واجب می‌شود، لیکن امامت چه از طریق شرع، و چه به حکم عقل بر امت واجب نیست، و احیاناً ممکن است مصلحت آن را ایجاب کند. اما بقیّه خوارج مانند دیگر مسلمانان نصب امام را برای حفظ نظام امت و احقاق حقوق، از ضروریاتی می‌دانند که گزیری از آن نیست، و نصب امام تنها بر امت واجب می‌باشد، و این امر با اجتماع اهل حلّ و عقد و اتفاق آنها بر یکی از آنان تحقق می‌یابد، چنان که به گفته آنها مسلمانان صدر اسلام در تعیین ابوبکر و عمر انجام دادند.

کوتاه سخن این که اشاعره و محدثان هم‌رای آنها و جَبائیان نصب امام را بر امت واجب می‌شمارند، و بقیّه معتزله یا نصب امام را با نصّ الهی واجب می‌دانند که اینها معتزلیان بصره‌اند، و یا آن را به حکم عقل بر امت واجب می‌شمارند که آنها معتزلیان بغداد می‌باشند.

اما امامیه همگی بر وجوب آن از طریق عقل و شرع اتفاق دارند، و انتخاب امام را تنها به خداوند مربوط می‌دانند، زیرا وجود امام لطفی از جانب اوست تا بندگان را به طاعتش نزدیک کند، و از ارتکاب معاصی و منکرات باز دارد، و به حکم عقل لطف به بندگان بر خداوند متعال واجب است، و چنان که نصوص

اسلامی سنتی و شیعی تأیید می‌کنند پیامبر(ص) به فرمان پروردگارش امام پس از خود را تعیین و به نام و اوصاف او تصریح فرموده است.

کسانی که وجوب نصب امام را برخداوند انکار کرده اند گفته اند امام اگر چه وجودش مایه قرب مردم به طاعت و دوری آنها از معصیت الهی است، لیکن این امر برای اثبات وجوب آن برخداوند کافی نیست، زیرا ممکن است درنصب او مفسده ای وجود داشته که از بندگان پوشیده باشد، و مادام که یقین به عدم مفسده حاصل نشده صرف این که وجود امام موجب قرب به طاعت است کافی برای وجوب نصب او نیست.

این سخن پاسخ داده شده به این که اگر وجود امام سبب نزدیکی مردم به طاعت خدا باشد در نصب او هیچ نوع مفسده ای وجود نخواهد داشت، و مجرد احتمال وجود مفسده مانع وجوب تعیین او نیست. علاوه بر این آنان نصب امام را برخداوند واجب می‌دانند، و برخداوند هیچ مصلحت و مفسده ای پوشیده نیست، و امکان ندارد با وجود چنین امری امامی برای مردم تعیین کند.

از جمله شبهاتی که اشاعره پیرامون این موضوع پدید آورده اند این است که وجود امام در صورتی لطف است که امر ونهی کند و امور مردم را به دست گیرد، و امامان شیعه این موقعیت را ندارند. پس آنچه را لطف می‌نامند واجب نیست، و آنچه را واجب می‌دانند لطف به شمار نمی‌آید؛ بویژه در مورد امام غائب، چه او از مردم پنهان است، نه او با آنان رابطه ای دارد، و نه آنها او را می‌بینند، و در او برای هیچ کس فایده ای نیست. با این حال آیاممکن است صرف وجود او بدون این که به هیچ کاری اقدام کند انسان را به خدا نزدیک و از گناهان دور سازد؟

امامیه پاسخ داده اند که معتقدین به وجوب نصب امام بر خدا، ادعایشان این است که امامی را که خداوند برگزیده مجرد وجودش لطف و مقرب طاعت است، زیرا او برای قیام به اجرای همه مسؤولیتهایش همواره به کاملترین وجه آماده است. این بر اقامت است که به او رجوع کنند، و اگر مراجعه نکنند در برابر این تقصیر مسؤول می‌باشند، و لطف هم جز تسهیل اسباب طاعت برای بندگان خدا

معنایی ندارد، و این امر با نصب امام حاصل می‌شود. بنابراین اگر به او رجوع کنند، و به اندرزها و ارشادات او گوش فرا دهند، دچار معاصی و منکرات نمی‌شوند، لیکن مردم به اراده و اختیار خود این محرومیت را بر خود روا داشته‌اند، و در نتیجه در زمرهٔ هلاک شدگان قرار گرفته‌اند.

به هر حال اعتقاد به وجوب نصب امام با تعیین نام و صفات او منحصر به طایفهٔ امامیه است. آنان در اثبات این عقیده به قاعدهٔ لطف و دیگر ادلهٔ استدلال می‌کنند. معتزله با این که به وجوب لطف و اصلح برخداوند اعتقاد دارند به آنچه ذکر شد پای بند نیستند، هر چند می‌دانند مورد مذکور از لوازم این قاعده است. ظاهراً آنچه معتزله را از التزام به این عقیده باز داشته این است که اگر به این امر ملتزم باشند لازم می‌آید به عدم صحت خلافت کسانی که بر علی (ع) پیشی گرفتند معتقد شوند؛ زیرا قاعدهٔ لطف اقتضا می‌کند خلیفهٔ پیامبر (ص) از سوی خداوند بصراحت تعیین شود. این مسأله از برجسته‌ترین مسائلی است که میان معتزله و امامیه مورد مجادله و نزاع بوده است، بویژه هشام بن حکم که یکی از بزرگان امامیه، و به قوت استدلال و شدت خصومت با مخالفان معروف است در این مسأله با معتزله بحثهای کوبنده و قاطعی داشته است.

در کتابهای حدیث آمده است هشام عمرو بن عبید دومین پیشوای معتزله (پس از واصل بن عطا) را دید که در مسجد بصره دربارهٔ امامت و آرای مذاهب در آن سخنرانی می‌کند. چون عمرو در این مسأله تقریباً خصومتش به شیعه منحصر می‌شد پیوسته به آنان حمله می‌کرد و سعی داشت آرای شیعه و ادلهٔ ای را که در امامت به آنها استناد می‌کنند، باطل سازد. هشام بن حکم که در آن روز در مجلس او حاضر بود برخاست و از میان جمعیت انبوهی که گرد او را گرفته بودند پیش رفت و به وی نزدیک شد، در حالی که او جوانی بود که بیش از بیست سال عمر نداشت و از او دربارهٔ فواید یکایک حواصن پنجگانه پرسش کرد. عمرو بن عبید پیایی به او پاسخ می‌داد. سپس از فایدهٔ قلب از او پرسید. عمرو به او گفت: «خداوند آن را آفرید تا انسان به وسیلهٔ قلب هر چه را بر دیگر اعضای او وارد می‌شود تشخیص

دهد، زیرا اعضا در تمیز اشیا دچار شگ می شوند و فایده آنها را درک نمی کنند، و هر زمان در چیزی امر بر آنها مشتبه شود آن را بر قلب عرضه می کنند. و او آنها را به نیک و بد آن راهنمایی می کند.»

چون گفتگوی آنها به این جا رسید، هشام به او گفت: «همانا خداوند اعضای تو را رها نکرد مگر این که رهبری برای آنها قرارداد تاحق را برای آنها معلوم کند، و شگ را از آنها بزداید. آیا خداوند این خلق را بی آن که امام و رهبری برای آنها تعیین کند که اختلاف را از میان آنها بردارد در سرگردانی و گمراهی و اختلاف رها کرده است؟!» عمرو بن عبید نتوانست به او پاسخی دهد و هنگامی که او را شناخت، او را نزدیک خود نشانید، و دیگر چیزی نگفت تا از نزد او بازگشت.

روشن است که هشام در این گفتگوی خود از قاعده لطف تجاوز نکرده، هر چند آن را بر زبان نیاورده است زیرا او امام را در رابطه با امت مانند قلب نسبت به انسان فرض کرده است. همان گونه که قلب اعضا و جوارح را راهنمایی می کند، و از حیرت باز می گرداند امام نیز مردم را به سوی حق ارشاد و به طاعت او رهنمون می شود.

شگ نیست که طریقه استدلالی را که هشام بن حکم با طرف معتزلی خود به کار برده آن را از ائمه معصومین (ع) فرا گرفته است. از امام جعفر بن محمد (ع) روایت شده که به او فرموده است: «ای هشام روح القدس از زبان تو سخن گفته است.» براستی هشام در این بحث و مجادله کاملاً موفق بوده است، چون همه راهها را بر روی خصم خود بسته، و او را بدون این که بفهمد به قبول گفتار خویش ملزم ساخته است.

خلاصه این که بنابر ادعای برخی نویسندگان فرق و مذاهب همه فرقه های اسلامی حتی زیدیه در این مسأله با امامیه مخالفت کرده اند.

شیخ مفید در اوائل المقالات گفته است: «امامیه اتفاق دارند بر این که در هر زمانی امامی وجود دارد که خداوند به وجود او حجت را بر بندگان مکلف

خود تمام می‌کند. معتزله بر خلاف این عقیده اجماع کرده و خالی بودن زمانهای بسیار را از امام جایز دانسته‌اند. خوارج، زیدیه، مرجئه و عموم اهل حدیث در این موضوع نیز با آنها همراهی می‌باشند.»^{۱۳۱}

عصمت

از میان فرقه‌های مختلف اسلامی تنها امامیه‌اند که اعتقاد به عصمت همه پیامبران و امامان را واجب می‌دانند. عصمت از همگی گناهان کوچک و بزرگ، و سهو و نسیان و خطا و دیگر چیزهایی که به سایر مردم دست می‌دهد، چه پیش از بعثت پیامبران و چه پس از آن، خواه در احکام و یا غیر آنها.

بیشتر مسلمانان به عصمت پیامبران معتقدند، لیکن اعتقاد ندارند که در همه حالات و از همه گناهان معصوم بوده‌اند. معتزله گناهان صغیره را چه به سهو و چه به سبب تأویل، بر پیامبران جایز شمرده‌اند. اشاعره و حشویه محدثین گناهان کبیره و صغیره جز کفر و دروغ را بر پیامبران روا دانسته‌اند، زیرا جواز دروغ منجر به ابطال رسالت آنها می‌شود، هر چند به قاضی ابوبکر باقلانی نسبت داده شده که دروغ از روی سهو و نسیان را از پیامبران روا شمرده است، زیرا این امر مستلزم آن نیست که در آنچه در حال توجه و التفات خبر می‌دهند دروغ بر آنها جایز باشد. اما همه مسلمانان بر عصمت آنها از کفر چه پیش از بعثت و چه پس از آن اتفاق نظر دارند، و هیچ کس جز فرقه ازارقه از خوارج آن را بر پیامبران روا ندانسته‌اند، از ازارقه نقل شده که آنها برای خداوند جایز دانسته‌اند که پیامبری را مبعوث کند که می‌داند پس از بعثت کافر خواهد شد. اما دیگر گناهان آنچه کبیره است اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان از جمله معتزله و اشاعره صدور آنها را از پیامبران غیر ممکن شمرده‌اند، جز این که معتزله عدم امکان صدور کبائر را از آنها به حکم عقل بر اساس قاعده لطف و اصلح، و دیگر مسلمانان عدم صدور آنها را از

۱۳۱ - من در این بحث به المواقف، ص ۳۴۶ و ۳۴۷، شرح نهج البلاغه، شرح تجرید، ص ۲۲۷، و

اوائل المقالات ص ۸ به علاوه منابع دیگر اعتماد کرده‌ام.

آنان بر طبق نصّ و اجماع دانسته اند، لیکن جایز شمرده اند که پیامبران از روی نسیان مرتکب کبائر شوند، همچنان که صدور گناهان صغیره را از روی عمد یا سهو از آنها روا دانسته اند. به جبّائی نسبت داده شده که او صدور صغائر را از پیامبران سهواً جایز دانسته است نه عمداً. این آرا همه مربوط به زمان پس از بعثت پیامبران است. اما در مورد دوران پیش از بعثت آنها اشاعره و گروهی از معتزله صدور کبائر و صغائر را از آنان چه از روی عمد و چه سهو جایز شمرده اند. ۱۳۲

آنانی که پیامبران را از ارتکاب گناهان کبیره و صغیره از روی عمد معصوم می دانند به ادله بسیاری استناد کرده اند؛ ادله ای که معتقدین به عصمت مطلق پیامبران از گناهان، به آنها تمسک جسته اند، خلاصه آن ادله این است که اگر از پیامبران گناه صادر شود متابعت کارهای آنان حرام خواهد بود، در حالی که اجماع و نصوص دلالت دارد بر این که پیروی از اقوال و افعال آنها واجب است. پس ناگزیر باید معصوم باشند وگرنه پیروی آنها جایز نیست.

دیگر این که اگر مرتکب گناه شوند در زمره فاسقان که گواهی آنها پذیرفته نیست خواهند بود، و کسی که گواهی او در کارهای دنیا پذیرفته نشود، در امور دین نیز پذیرفته نیست.

دیگر این که اگر گناه از آنها صادر شود ارشاد و بازگردانیدن آنها به راه حق از باب امر به معروف و نهی از منکر لازم خواهد بود؛ و این امر بر حسب مراتب امر به معروف و نهی از منکر به آزار آنان و به کار بردن شدت عمل نسبت به آنها منجر خواهد شد.

علاوه بر اینها اگر پیامبران مرتکب گناه شوند سزاوار آتش دوزخ خواهند بود، چرا که خداوند فرموده است: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا** ۱۳۳ و همچنین مصداق آیه کریمه خواهند شد که فرموده است: **لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ**،

۱۳۲ - المواقف، ج ۴، ص ۲۶۵.

۱۳۳ - سوره جنّ (۷۲) آیه ۲۳: و هر کس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند کیفر او آتش دوزخ است که تا ابد در آن خواهد ماند.

كَبُرَ مَفْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ^{۱۳۴} و نیز اگر از آنها گناه صادر شود از جهت این که با او امر و نواهی الهی مخالفت کرده اند از جمله کسانی خواهند بود که به خویشان ستم کرده اند. و ستمگر شایستگی مقام نبوت را ندارد، زیرا خداوند متعال فرموده است: لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^{۱۳۵}. اضافه بر این که ستمگر از یاران شیطان و مزدوران اوست، در حالی که شیطان بر مؤمنان سلطه ای ندارد. زیرا خداوند فرموده است: لَا غُيُوبَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ^{۱۳۶}.

جزاینها اذله بسیار دیگری است که به آنها بر عصمت پیامبران از کبائر عمدی و سهوی و صغائر عمدی در دوران پیامبری استناد کرده اند. فخر رازی این اذله را در کتاب اربعین و دیگر کتب خود ذکر کرده است، همچنان که معتقدین به عصمت مطلق پیامبران در همه حالات، آنها را در آثار خود شرح داده اند.

همچنین کسانی که صدور کبائر را از روی سهو در حال نبوت، و صغائر را عمداً و سهواً در این حال از آنها جایز دانسته اند به برخی آیات قرآنی که ظاهر آنها گویای صدور گناه از پیامبران در حال نبوت است استدلال کرده اند. چنان که در مورد آدم، یوسف، موسی و دیگر پیامبرانی که خداوند سرگذشت آنها را در قرآن بیان فرموده، برخی از آیات وارده موجب توهم صدور گناه از آنهاست^{۱۳۷}.

اما شیعه امامیه چنان که پیش از این ذکر کرده ایم درباره این مسأله دارای موضعی است که متناسب با شرف و قداست مقام پیامبری است، چه آنان پیامبران

۱۳۴ - سورة صف (۶۱) آیات ۲ و ۳: ای کسانی که ایمان آورده اید چرا سخنی می گوید که آن را عمل نمی کنید، نزد خدا بسیار خشم آور است سخنی بگوید که آن را به کار نمی بندید.

۱۳۵ - سورة بقره (۲) آیه ۱۲۴: هرگز عهد من به ستمکاران نمی رسد.

۱۳۶ - سورة ص (۳۸) آیه ۸۲: (به عزت و جلال تو سوگند) همگی آنها را گمراه می کنم، جز بندگان خالص تورا.

۱۳۷ - المواصف، ج ۴، ص ۲۸۰-۲۶۴، در آن جا که همه اذله و آرای مربوط به این مسأله را ذکر کرده است.

را در همه احوال چه پیش از احراز نبوت و چه پس از آن از همه گناهان منزّه و مبرا می دانند، آنان علاوه بر ادله ای که پیش از این ذکر شد استدلال کرده اند به این که جایز بودن صدور گناه از پیامبران با هدفی که به خاطر آن برانگیخته شده اند منافات دارد، زیرا خداوند متعال پیامبران را به سوی بندگانش فرستاده تا مردم به رسالت‌های آنها عمل کنند، و در راه و طریق آنها گام بردارند که فرموده است: *لَوْلَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى*،^{۱۳۸} و اگر بر پیامبران روا باشد که بر خلاف آنچه به آن امر و یا از آن نهی می کنند رفتار کنند، به گفتار آنها مادام که با کردار آنها توافق ندارد هرگز اطمینان حاصل نخواهد شد.

همچنین اگر سهو و خطا در گفتار و کردار آنها جایز باشد، دیگر مانعی وجود ندارد که در آنچه از سوی خداوند متعال تبلیغ می کنند نیز دچار سهو و خطا شوند. و نیز اگر در گفتار و اخبار آنها دروغ روا باشد وثوق و منزلت آنها در نزد مردم ضعیف خواهد شد، و در نتیجه هدفی که خداوند به خاطر آن پیامبران و رسولان خود را فرستاده است تحقق نخواهد یافت.

علاوه بر آنچه گذشت استدلال کرده اند به این که اگر پیامبر مرتکب گناه شود از سویی به موجب آیه: *أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ*^{۱۳۹}، و نیز *مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ*^{۱۴۰}، پیروی و فرمانبرداری او واجب است و از سوی دیگر چون با گناهی که مرتکب شده گنهکار است، در نتیجه اجتماع وجوب و حرمت در حق مکلفین لازم می آید. همچنین لازم می آید پیامبر از همه افراد بشر بد حالتر و گنهکارتر باشد، زیرا او معرفتش به خداوند از همه بیشتر و دانش وی به احکام الهی از همگان زیادتر است، و خداوند مردم را بر حسب عقل و معرفت آنها مورد محاسبه و مجازات قرار

۱۳۸ - سوره طه (۲۰) آیه ۱۳۴: ... چرا به سوی ما پیامبری نفرستادی تا آیات تو را پیروی کنیم پیش از آن که خوار و رسوا شویم.

۱۳۹ - سوره آل عمران (۳) آیه ۳۲: خدا و پیامبر را فرمانبرداری کنید.

۱۴۰ - سوره حشر (۵۹) آیه ۷: آنچه را پیامبر برای شما آورده بگیرید و اجرا کنید، و از آنچه نهی از آن کرده دست باز دارید.

می دهد. به همین سبب است که خداوند عذاب زنان بزهکار پیامبر را دو چندان قرار داده و فرموده است: **يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَاْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ۱۴۱.**

کوتاه سخن، آنچه در این مسأله مورد اعتقاد شیعه است همان است که با مقام نبوت و عظمت آن متناسب می باشد، زیرا کسی که از جانب خداوند به این مأموریت قیام می کند باید الگوی همه انواع فضیلتها باشد تا مردم به تصدیق او بشتابند، و به او امر و نواهی وی عمل کنند، چگونه برخداوند رواست که کسی را به سوی مردم بفرستد که به آنچه امر می کند خودش عمل نکند و از آنچه نهی می کند خود دست باز ندارد، با این که خداوند کسانی را که بر این شیوه بوده سرزنش کرده و فرموده است: **لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ.**

شیخ مفید در اوائل المقالات، گفته است: «همه پیامبران چه پیش از نبوت و چه پس از آن از همه گناهان کبیره و نیز صغیره ای که موجب پست به شمار آمدن فاعل آن است معصومند^{۱۴۲}، اما وقوع گناهان صغیره از سوی آنها که به جا آورنده آن را خوار و زیبون نمی کند، به طور غیر عمد پیش از نبوت جایز، و پس از نبوت از آنها ممتنع است». وی افزوده: «این است مذهب قاطبه امامیه، و همگی معتزله با آن مخالفت کرده اند^{۱۴۳}». این سخن از شیخ مفید مؤید این است که معتزله در مسأله عصمت با امامیه هم عقیده نیستند، زیرا شیخ با این فرقه در ارتباط بوده، و با آنها درباره اصول اسلامی بحثهای بسیار داشته و کمتر اتفاق می افتاده که

۱۴۱ - سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۰: ای زنان پیامبر هر کدام از شما به کار ناشایستی دست زند

عذاب او دو برابر می شود.

۱۴۲ - برای این موضوع به دزدیدن چیزهای پست و بی ارزش مانند یک لقمه نان یا خوردن چیزی در

بازار و دیگر کارهایی که به جا آورنده آن میان مردم خوار و حقیر به شمار می آید، مثال زده اند و علت استثنای این قبیل گناهان صغیره را این دانسته اند که باعث خواری و زبونی مرتکب آن می گردد.

۱۴۳ - اوائل المقالات، ص ۳۰.

مجلس او از مناظره با آنان تهی باشد. سید مرتضی کتابی گرد آورده که بیشتر مشتمل بر مناظراتی است که میان مفید و مخالفانش که اکثر آنها در آن زمان از معتزله بوده اند روی داده است. هر چند مؤلف موافق، درباره معتزله نقل کرده است که آنها ارتکاب گناهان کبیره را عمداً از پیامبران جایز شمرده، و صدور آنها را از آنان عقلاً ممتنع دانسته اند، زیرا این امر موجب سقوط هیبت آنها از دلها و فرو افتادن آنان از چشم مردم می شود. ۱۴۴

به هر حال همان گونه که ذکر کرده ایم آنچه امامیه در این مسأله ادعا می کنند متناسب با مقام نبوت و رسالت، و مساعد با مقاصدی است که پیامبران به خاطر آنها برانگیخته شده اند، زیرا آنان مأمور به اصلاح نفوس و تطهیر آنها از رذائل، و قرار دادن راه حل‌های صحیح برای رفع مشکلات جامعه اند، و اگر پیامبر از طهارت نفس و صداقت و امانت برخوردار و کردارش با گفتارش برابر باشد، مردم به اجابت دعوت او می شتابند و دلها به محبت او می گرایند، و برگفتار او آثاری مترتب خواهد شد که هرگز گفتار دهها اجتماعات بشری آن آثار را به بار نمی آورد.

اما موضوع عصمت ائمه (ع) از معتقداتی است که ویژه امامیه است، و چون آنان نصب امام را از باب لطف بر خداوند واجب می دانند. همچنان که فرستادن پیامبران بر او واجب است. ناگزیر باید به عصمت این امامان معتقد بود، زیرا آنان اجرا کننده احکامی هستند که پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده است. آنها نگهبان شرع و برپا دارنده همه رسالت‌هایی هستند که رسول خدا (ص) بر عهده داشته است. بنابراین اگر خطا و دروغ بر امام روا باشد، هدفی که مقصود از امامت اوست حاصل نخواهد شد؛ چه خداوند آنان را امام و پیشوا قرار داده تا مردم را به سوی حق رهبری، و خطاهای آنها را اصلاح کنند، و اگر امام مانند دیگران باشد بر خداوند واجب است که امام دیگری را بر او بگمارد تا او را به راه حق و صلاح ارشاد کند، و در مورد همین امام نیز این سخن وارد است؛ لذا باید امر به

امامی منتهی شود که خطا بر او جایز نباشد. و نیز اگر امام مرتکب خطا شود، انکار و بازگردانیدن او به راه حق از باب امر به معروف و واجب است، و اعتماد بر گفتار او روا نیست، با این که خداوند به اطاعت از او فرمان داده، و در آیه: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**^{۱۴۵} به آن تصریح کرده است، در حالی که اطاعت او تنها زمانی می تواند واجب باشد که گفتار و کردارش با دستورهای خدا و پیامبرش مطابق باشد.

از جمله دلایل عصمت امام قول خداوند متعال به ابراهیم (ع) است که فرموده است: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**^{۱۴۶}. ابراهیم عرض کرد: «آیا از نسل من نیز امام قرار خواهی داد؟» خداوند فرمود: **لَا تَتَّكِلْ عَلَيْهِ الظَّالِمِينَ**. به تصریح این آیه امامت عهدی است از سوی خداوند که ستمگران شایستگی آن را ندارند، زیرا غیر معصوم به خود و دیگران ستمکار است. در مبحث مشتقات اصول فقه جعفری ثابت است که واژه ظالم یا ستمکار همان گونه که بر کسی که در زمان حال آلوده به گناه است صدق دارد، بر کسی که در گذشته به آن آلوده بوده نیز صادق است. متکلمین شیعه از این آیه استفاده کرده در مورد این که چه حاکمی می تواند شایسته زمامداری امت باشد به طور کلی آن را اصل و مبنا قرار داده اند، و این امر از آنچه در قوانین دنیای امروز ثابت است دور نیست، چرا که طبق این قوانین هر کس جنایتی مرتکب شود، یا عمل زشتی انجام دهد از حقوق مدنی مانند تصدّی مقامات دولتی و دیگر شئون اجتماعی ساقط می گردد^{۱۴۷}.

باری منظور از عصمت ائمه (ع) که شیعه ادعا می کند عبارت از عدم صدور گناهان کبیره و صغیره از آنهاست خواه عمداً و یا سهواً و زشت و ننگ آور باشد یا نباشد.

شیخ مفید در اوائل المقالات گفته است: «ائمه (ع) مانند پیامبران معصومند

۱۴۵ - سورة نساء (۴) آیه ۵۹: خدا و پیامبر و صاحبان امر را فرمانبرداری کنید.

۱۴۶ - سورة بقره (۲) آیه ۱۲۴: من تورا پیشوای مردم قرار می دهم.

۱۴۷ - شرح تجرید، ص ۲۲۷؛ کشف الحق ونهج الصّدق، علامه، ص ۸۵.

و هیچ گناه صغیره‌ای از آنها جایز نیست جز آنچه جواز آن برای پیامبران پیش از این ذکر شده است. در امور دین به سهو و خطا دچار نمی‌شوند، و هیچ چیزی از احکام را فراموش نمی‌کنند و همگی امامیه جز کسانی که از آنها منحرف شده‌اند بر این اعتقادند.^{۱۴۸}» بدیهی است عصمت ائمه (ع) به معنای آن نیست که قدرت بر ارتکاب معاصی از آنها سلب شده، و یا این که معصوم مجبور و ناگزیر از طاعت است، زیرا این امر مستلزم بطلان ثواب و عقاب می‌باشد.

مؤلف کتاب الیاقوت که از دانشمندان پیشین امامیه می‌باشد گفته است: «عصمت لطفی است که در هر کس که وجود داشته باشد او را از ارتکاب گناه باز می‌دارد، اما نه به گونه‌ای که مجبور بوده و قدرت بر معصیت از او گرفته شده باشد، بلکه خودداری او از گناه به سبب این است که انگیزه آن در او وجود ندارد^{۱۴۹}؛ و مراد از عدم وجود انگیزه نفی قابلیت نیست، زیرا نفی قابلیت به الجاء و اجبار برگشت دارد، بلکه مقصود نیروی انتخابی است که در پیامبران و اولیای الهی قرار داده شده و بر شهوات و خواسته‌های نفسانی آنها غلبه دارد، با این که ارضای آنها مقدور آنان است.

آنانی که عصمت را به معنای محال بودن صدور گناه از سوی معصوم در نظر گرفته‌اند، راه مبالغه را پیموده‌اند، زیرا این تفسیر به الجاء و اجبار و عدم استحقاق معصوم به ثواب و مدح بر اعمالش منجر می‌شود، چه صدور آنها از روی اراده و اختیار نبوده است. علاوه بر این اگر عصمت به این معنا باشد، دیگر برای تعلق

۱۴۸ - منظور او از این کسان شیخ صدوق، محمد بن بابویه قمی است، چه او سهو و نسیان را حتی در احکام بر ائمه (ع) روا دانسته، همچنان که با تکیه بر آنچه در احادیث اهل سنت درباره سهو پیامبر (ص) در نماز نقل شده سهورا بر آن حضرت جایز شمرده است، ابوهریره روایت کرده که آن حضرت دو رکعت از نماز عصر را خواند و پس از آن به سمتی از مسجد رو آورد، و مردم از جمله ابوبکر و عمر متابعت کرده گمان کردند نماز به صورت قصر خوانده شده و هیچ کس جرأت نکرد موضوع را از آن حضرت بپرسد، جزمردی که ذالیدین گفته می‌شد، چون او علت را از پیامبر (ص) پرسید، آن حضرت متذکر شد و بازگشت، و نماز را از آن جا که سلام داده بود به پایان رسانید.

نهی بر محرمات تأثیری باقی نمی ماند، زیرا بنابراین تفسیر ارتکاب محرمات تحت قدرت معصوم نیست.

اضافه بر این صفاتی که انسان را به ارتکاب گناه وادار می کند مانند رضا، خشم، شهوت و جز اینها به همان گونه که در دیگران وجود دارد در پیامبران و امامان نیز موجود است. در آیه کریمه آمده است: **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**^{۱۵۰}. این صفات بر دیگر مردم چیره می شود و آنان را به معصیت خداوند می کشاند، اما پیامبران و امامان با این که دارای حب و بغض می باشند، و راضی و خشمگین می شوند با این حال ظهور این صفات در آنها در حدود اوامر و نواهی الهی است و علاقه آنها به دنیا و مظاهر و خوشیهای آن پیوسته مغلوب رضای خداوند است؛ همان چیزی که دل و جان آنان را فرا گرفته، ایمان و طاعت را محبوب آنها ساخته و از فسوق و نفاق برکنارشان داشته است.

از محمد بن ابی عمیر که یکی از خواص شاگردان ائمه (ع) است نقل شده که گفته است: «از هشام بن حکم در طول مصاحبتم با او سخنی نیکوتر از آنچه در باره صفت عصمت امام گفته است نشنیده و استفاده نکرده ام. یکی از روزها از او پرسیدم آیا امام معصوم است یا نه؟ پاسخ داد: آری معصوم است. به او گفتم: عصمت چیست و به چه چیزی شناخته می شود؟ گفت: منشأ گناهان چهار چیز است، و پنجمی برای آنها نیست، اینها عبارتند از حرص، حسد، غضب و شهوت، و همه این صفات از امام منتفی است. بنابراین روا نیست امام به دنیا حریص باشد، چه دنیا در اختیار اوست، و چیزی از اختیار او خارج نیست تا به آن حرص ورزد؛ و نیز روا نیست حسود باشد، زیرا انسان به کسی حسادت دارد که برتر از او باشد، و هیچ کس از امام برتر نیست؛ در این صورت چگونه ممکن است به کسی که فروتر از اوست رشک ورزد؛ و نیز جایز نیست به خاطر امور دنیوی خشمگین شود مگر این که خشمش برای خداوند عزوجل باشد، زیرا خداوند اقامه

۱۵۰ - سورة كهف (۱۸) آیه ۱۱۰: ... جز این نیست که من بشری مانند شما هستم.

حدود را بر او واجب کرده است، و در این راه نباید سرزنش شماتتگران در او تأثیر کند و یا مهرورزیهای دنیوی او را از اقامه حدود الهی باز دارد؛ و هم بر امام روا نیست از شهوات پیروی کند و دنیا را بر آخرت ترجیح دهد، زیرا خداوند متعال آخرت را محبوب آنها ساخته، همچنان که دنیا را محبوب ما قرار داده است. آنها به آخرت به همان گونه می نگرند که ما به دنیا می نگریم. آیا کسی را دیده ای که چهره زیبایی را به خاطر چهره ای زشت ترک کند، و یا ازطعامی پاکیزه به خاطر خوراکی تلخ و ناگوار چشم پوشد، و جامه نرم و لطیف را به خاطر جامه ای زبر و خشن رها سازد، و نعمت جاوید آخرت را به خاطر دنیای ناپایدار ترک گوید؟!» ۱۵۱

هشام بن حکم با این تعریف خود از مفهوم عصمت ثابت کرد که هرگاه امام بر این اصول چهارگانه که منشاء همه مفاسد، و انگیزه همگی گناهان و کارهای زشت در انسانند، غلبه نداشته باشد دارای عصمت نیست، و در گفتار او اشاره ای دیده نمی شود به این که امام قادر به اِعمال این صفات نیست، بلکه آنچه سخن او دلالت بر آن دارد این است که عواملی که حسد و خشم و شهوت و حرص را در انسان بر می انگیزد تا او را به کارهای زشت آلوده سازد در امام (ع) وجود ندارد، و عدم وجود آنها در او به معنای این است که این عوامل مغلوب نیروی خیری است که در امام (ع) موجود می باشد.

خلاصه این که عصمت به این مفهوم نیست که آن چیزی بیرون از حدود امکانات انسان است، به گونه ای که بشر موصوف به این صفت، انسانی غیر از انسانهای دیگر است، و سرشت او غیر از سرشت سایر مردم می باشد. بلکه معصوم از دیدگاه هشام بن حکم و همه فرق شیعه انسانی است که خشمگین، اندوهگین، خشنود و شاد می شود، لذت و رنج می برد، دوستی و نفرت و دیگر صفات انسانها در او به وجود می آید، اگرچه از ویژگیهای حالات مذکور این است

که بر روح انسان چیره می شوند، و او را به گناه و کارهای زشت و پیروی از شهوات و خوشیها می کشانند، لیکن این صفات در پیامبران و امامان (ع) مغلوب نیروی خیری است که آنان را به طاعت وامی دارد، و برهمنه انگیزه‌هایی که انسان را به گناه می کشاند غلبه دارد، به گونه‌ای که تأثیر آنها بکلی منتفی می‌گردد، و گویی این انگیزه‌ها اصلاً در آنان وجود ندارد.

امامیه معتقدند که امام ناگزیر باید برترین و کاملترین مردم باشد، زیرا ترجیح او بر دیگران و انتخاب او از میان سایر مردم به امامت، ناچار باید به سبب امتیازی باشد که در دیگران وجود ندارد، وگرنه ترجیح او بر سایر مردم بدون مرجح خواهد بود و عقل مقدم داشتن مفضول را بر فاضل تأیید نمی‌کند؛ چه آن که فاضلتر به واقع امور آگاهتر، و به حق‌آشنا تر، و مورد وثوق و اطمینان همه طبقات مردم است، و خداوند متعال فرموده است: **أَقَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** ۱۵۲.

وجود این شرط در امام از ویژگیهای طایفه امامیه است، اشاعره و محدثان اهل سنت و بیشتر معتزله با تکیه بر پاره‌ای از مرویاتی که دارند معتقدند مقدم خلفای چهارگانه افضل از متأخر آنهاست ۱۵۳؛ لیکن در خلافت، افضلیت را شرط نمی‌دانند، زیرا از دیدگاه آنها امر انتخاب امام تنها به ائمت مربوط می‌شود، و خداوند را در این باره هیچ امر ونهی نیست، و فقط ائمت است که سرنوشت خود را تعیین و هر کس را که صلاح بدانند به امامت تعیین می‌کند.

۱۵۲ - سوره یونس (۱۰) آیه ۳۵: ... آیا کسی که هدایت به حق می‌کند برای پیروی شایسته تر است یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند، شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟
 ۱۵۳ - آنان از پیامبر خدا (ص) نقل می‌کنند که فرموده است: برای قومی سزاوار نیست که ابوبکر در میانشان باشد و کس دیگر بر او مقدم شود، همچنین فرموده است: پس از پیامبران و رسولان، خورشید بر مردی طلوع و غروب نکرده که برتر از ابوبکر باشد، و می‌گویند آیه کریمه: **وَسَيَجْزِيهَا الْأُنْقَى الَّذِي يُوْنِي مَالَهُ بِيَزْغِي** (سوره لیل (۹۲) آیه ۱۷: و بزودی با تقواترین مردم از آن دور داشته می‌شود، همان کس که مال خود را می‌بخشد تا ترکیه نفس کند) در شأن ابوبکر نازل شده است، همچنان که درباره عمر بن خطاب و عثمان بن عفان نیز احادیثی که حاکی برتری آنها بر دیگر مردم است نقل کرده‌اند.

اما پیشینیان معتزله مانند عمرو بن عبید، واصل بن عطا، ابراهیم بن سيار معروف به نظام، عمرو بن بحر جاحظ، ثمامه بن اشرس، هشام بن عمر غوطی، یوسف بن عبدالله شحام و دیگر معتزله بصره معتقدند ابوبکر از دیگران برتر است، ما پیش از این بیان کردیم که عمرو بن عبید ادعا می کرده علی (ع) به سبب جنگی که میان او و مردم بصره و شام برپا شد فاسق گردیده است، درحالی که همکار او واصل بن عطا یکی از دو تن علی (ع) و معاویه را فاسق شمرده است، و شهادت آنها را حتی بریک بسته سبزی روا ندانسته است، اما بقیه معتزله که همان معتزلیان بغدادند، چنان که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ادعا کرده معتقد به برتری علی (ع) بر ابوبکر، عمرو و عثمان می باشند، و افضلیت را هم شرط خلافت نمی دانند^{۱۵۴}.

شیخ ابوزهره تأیید می کند که زیدیه و در رأس آنها امام زید بن علی بر همین رأی می باشند، و نصّ بر خلافت علی (ع) را انکار می کنند^{۱۵۵}، ما پیش از این ضمن سخنان خود درباره زیدیه گفته ایم که آنچه زید بن علی نسبت داده شده مورد تأیید نصوص تاریخی نیست. مسعودی در مروج الذهب و ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین تصریح می کنند که جارودیه پیروان زیاد بن منذر الجارود که نخستین فرقه زیدیه و با زید بن علی همزمان بوده اند به نصّ پیامبر (ص) بر خلافت علی (ع) و این که آن حضرت بر امامت دو فرزندش حسن و حسین (ع) تصریح کرده، و مردم به سبب عدول از آن بزرگوار گمراه شدند اعتقاد داشته اند^{۱۵۶}. و این زیاد بن منذر که در روزگار زید می زیسته، و از او دور نبوده، و بنا به این که از معتقدین به امامت او بوده ناگزیر شرایط امامت و وظایف امام را از او پرسیده و دریافت کرده است، دور است که زیاد با رأی زید در مورد امامت جدش علی (ع) مخالفت کرده باشد.

۱۵۴- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۲.

۱۵۵- الامام زید، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۱۵۶- مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۳۳، مروج الذهب، مسعودی.

ما پیشتر ثابت کردیم که زید در آرا و مبادی خود از خطوطی که پدرانش برای شیعیان و پیروان خویش ترسیم کرده‌اند بیرون نرفته، و در قیام خود بر ضد امویان برای امامت خویش دعوت نکرده، و با ائمه اهل بیت (ع) مخالف نبوده است.

از مجموع آنچه گذشت روشن می‌شود که مسلمانان با همه اختلاف فرق و مذاهب بر این اتفاق داشته‌اند که مسلمانان برای تنظیم امور خویش و اقامه حدود و اجرای احکام الهی و دیگر مصالحی که باید رعایت شود ناگزیر از امام و پیشوایی هستند که جانشین پیامبر خدا (ص) باشد، و تنها عجارده که یکی از فرقه‌های خوارجند؛ با این رأی مخالفت کرده‌اند. اما آنچه میان مسلمانان مورد اختلاف است این است که آیا نصب امام چنان که امامیه ادعا می‌کنند بر خدا واجب است یا به طوری که اکثر معتزله مدعی هستند به حکم عقل بر اتمت واجب می‌باشد، یا این که طبق رأی اشاعره و برخی از معتزله و جوب آن از طریق نقل است. همان گونه که ذکر شد امامیه در مسأله عصمت و افضلیت امام با همه فرقه‌ها مخالفت کرده، و این دو صفت را لازمه امام می‌دانند. اما اهل سنت اعتقاد دارند که امام تنها با داشتن چهار شرط زیر پیشوای شرعی مسلمانان خواهد بود:

۱ - این که قرشی باشد. در اثبات این شرط به پاره‌ای روایات از پیامبر خدا (ص) درباره فضیلت قریش و اختصاص آنها به خلافت استدلال، و از آن حضرت نقل کرده‌اند که فرموده است: «این امر همواره در قریش خواهد بود مادام که دو تن از آنها باقی است». معاویه بن ابوسفیان از رسول اکرم (ص) روایت کرده که فرموده است: «این امر (خلافت) همواره در قریش است، هیچ کس با آنها دشمنی نمی‌کند مگر این که خداوند او را برو درجهتم می‌اندازد». اما خوارج و گروهی از معتزله چنان که پیش از این گفته‌ایم با این شرط مخالفت کرده امامت موالی (غیر عربها) و بردگان را جایز دانسته‌اند. به هر حال نصوصی که محدثان و اشاعره پیرامون انحصار خلافت به قرشیان نقل کرده‌اند وارد در مقام جعل و تشریح نیست، و نمی‌توان اصلی کلی را که در این مسأله مرجع باشد از

آنها استخراج کرد و آنچه از آنها در اخبار به وقایعی که در آینده اتفاق خواهد افتاد برداشت می شود نیز نمی تواند دلیل بر این باشد که خلافت یکی از حقوق قرشیان است. امامیه به هیچ روی این شرط را نپذیرفته اند، و بنابر مذهب آنها خلافت از حقوقی است که خداوند برای علی (ع) و فرزندانش قرار داده است. همچنین زیدیه این شرط را قبول نکرده اند، زیرا طبق آنچه به آنها نسبت داده شده است آنان خلافت را ویژه فرزندان فاطمه (ع) می دانند و دیگر این که شیعه امامت را تنها بر اساس نص الهی صحیح می داند **وَاللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** ۱۵۷.

۲- دیگر از شرایط امامت بیعت عامه است که برجستگان اهل رأی و دانش و سپاهیان و اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان را شامل می شود. بیعت باید با رضایت و اختیار انجام گردد، و اگر با اکراه و اجبار صورت گیرد بیعت صورت نگرفته است، این بیعت پیمانی زنده میان امت و حکمران منتخب می باشد. بر امت است که به دستورهای حاکم گوش فرا دهد و فرمانبرداری کند، و بر حکمران است که حدود و واجبات الهی را برپا دارد، و در راهی که از کتاب و سنت دانسته می شود گام بردارد. اهل سنت ادعا می کنند در بیعت با ابوبکر صحابه و دیگر مسلمانان بر یکدیگر پیشی می جستند، و هیچ یک از صحابه و اهل رأی از بیعت با او سرباز نزد ۱۵۸؛ با این که حوادث ناشی از بیعت با ابوبکر مؤید این است که تخلف کنندگان از بیعت با او، از برجسته ترین صحابه پیامبر خدا (ص) و از نزدیکترین کسان به او بودند، و به رغم موج ارباب و تهدیدی که خلافت او در آغاز با آن همراه بود آنان در موضع خود سخت پایداری کردند. چنان که ما این موضوع را در بخش نخست این کتاب شرح داده ایم.

در موافق آمده است: «هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر لزوم اجماع اهل حلّ و عقد وجود ندارد، بلکه یکی دو نفر از آنها کافی است، زیرا پیروی از امام بر مسلمانان واجب است، و ما می دانیم صحابه با همه استواری و صلابتی که در

۱۵۷- سوره انعام (۶) آیه ۱۲۴: ... خداوند آگاهتر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

۱۵۸- المذاهب الاسلامیه، ابوزهره، ص ۱۳۲؛ الموافق، ص ۳۵۰.

دین داشتند به همین اندازه بسنده کردند و ابوبکر به تنهایی خلافت را برای عمر، و عبدالرحمان بن عوف برای عثمان منعقد کردند، و اجتماع مردم مدینه را شرط ندانستند.» ۱۵۹

۳ - دیگر از شرایط امامت شورا است، و مقصود از شورا این است که انتخاب امام در نتیجه مشاوره و بررسی آرا صورت گیرد، به گونه‌ای که در تعیین او گروهی نسبت به گروه دیگر، و فرد یا افرادی خاص نسبت به دیگران استقلال و تأثیر بیشتر نداشته باشند. آنان ادعا می‌کنند انتخاب ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت نتیجه ریزیهایی بوده که میان مسلمانان انجام گرفته، و همگی آنها بر اشخاصی که به خلافت انتخاب شدند اتفاق کرده‌اند^{۱۶۰} در حالی که در تاریخ ثابت است که ابوبکر در دوران حیات خود عمر بن خطاب را به خلافت انتخاب و تعیین و او را بر مسلمانان تحمیل کرد. گروهی به این کار او اعتراض کردند، لیکن وی از رأی خود برنگشت. همچنین عمر بن خطاب امر خلافت را برای یکی از شش نفری که خود انتخاب کرد قرارداد. اما به این شش تن اختیار مطلق نداد، بلکه قیود و شروطی برای آنها تعیین کرد که نتیجه اش منجر به انتخاب شخصی می‌شد که خود وی او را در نظر گرفته بود، و هنگامی که علی (ع) پیشنهاد التزام به رأی شیخین یعنی ابوبکر و عمر را رد کرد، کار به صورتی که واقع شد پایان یافت.

۴ - دیگر این که خلیفه باید عادل باشد و از هواهای نفسانی خود پیروی نکند و به هوس یکی را بر دیگری برتری ندهد، با مردم به عدالت رفتار کند هر چند از دشمنان او باشند، و قانون را بدون جانبداری از احدی اجرا کند. آنان با این که این شرط را در حاکم معتبر می‌دانند معتقدند اگر حاکم بر ضد قانون اسلام عمل کند هر چند هم ستمکار و فاسق باشد شورش بر ضد او جایز نیست، و فرمانبرداری از او سزاوارتر از سر برداشتن علیه اوست. احمد بن حنبل گفته است: «قیام با شمشیر بر ضد فرمانروایان اگر چه ستمکار باشند روا نیست.» مالک در

۱۵۹ - همان مأخذ، ص ۳۵۳.

۱۶۰ - المذاهب الاسلامیه، ص ۱۵۳؛ الموافق، ص ۳۵۳.

موظفاً خود و شافعی در کتابهایش همین رأی را برگزیده‌اند. آنان از پیامبر(ص) روایت کرده‌اند که فرموده است: «هر کس حکمرانی بر او حکومت کند، و ببیند حاکم مرتکب گناه می‌شود، باید از گناه او ناخشنود باشد، لیکن دست از طاعت او باز ندارد». همچنین فرموده است: بهترین دین اخلاص به خدا و پیامبرش و خیرخواهی نسبت به پیشوایان مسلمانان است.»

اما امامیه و برخی از معتزله و خوارج جنگ را بر ضد حاکمی که علیه اصول اسلامی قیام کرده است واجب می‌دانند، و اگر امکان مقاومت در برابر او وجود دارد سکوت در مقابل او جایز نیست هر چند این مقاومت به خونریزی انجامد. از دیدگاه امامیه جهاد بر ضد ستمگران از برترین طاعات است و بیشترین اجر و ثواب را دارد، و روایات آنها از ائمه (ع) مؤکد و جوب جهاد و مقاومت در برابر این نوع حکام است. این اصل یعنی جهاد و مقاومت در برابر ستمگران از ضروریات مذهب شیعه است، چنان که قرآن کریم هیچ سلطه و قدرتی برای ستمگران نسبت به احدی از مردم قرار نداده است. لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ ۱۶۱ و در آیه‌ای از سوره توبه فرموده است: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ ۱۶۲.

کوتاه سخن این که اشاعره و محدثان و فقیهان و گروهی از معتزلیان با این که عدالت را در حاکم شرط می‌دانند می‌گویند حاکمیت او نافذ است هر چند فاسق، ستمگر و جائز باشد؛ و قیام بر ضد او جایز نیست اگر چه نیروی کافی برای رهایی دادن بندگان خدا از شر او وجود داشته باشد. در این مورد از نظر آنها

۱۶۱ - سوره آل عمران (۲) آیه ۲۷: نباید اهل ایمان مؤمنان را وا گذاشته، کافران را بدوستی گیرند، و هر که چنین کند رابطه او با خدا مقطوع است.

۱۶۲ - سوره توبه (۹) آیه ۱۱۱: خداوند از مؤمنان جانها و اموالشان را خریداری می‌کند، که در برابر، بهشت از آن آنها باشد آنان در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند، این وعده حقیقی است بر او که در تورات و انجیل و قرآن ذکر شده است...

میان خلیفه ای که از سوی مردم انتخاب شده، و آن که بزور و غلبه بر مردم چیره گردیده، هیچ تفاوتی نیست، مانند یزید بن معاویه و دیگر حکام جور، و کسانی که عملاً بر ضد مبادی اسلامی و نصوص قرآنی قیام کرده اند، زیرا شورش علیه آنها به فتنه و خونریزی منجر می شود، و شکیبایی در برابر اعمال این حکام از دخول در فتنه تازه سزاوارتر است، هر چند بقای آنها خونریزی و هتک محرمات به بار آورد.

بهشت و دوزخ

اشاعره، محدثان، عبدالسلام جبائی، بشر بن معتمر و ابوالحسین بصری اتفاق دارند بر این که بهشت و دوزخ آفریده شده اند، و در این باره به آیاتی از قرآن کریم استدلال کرده اند که در آنها به وجود بهشت و جهنم تصریح شده است. از جمله آنها آیاتی است که گویای این است که آدم و حوا در بهشت سکنی گزیده، و از میوه های آن خورده اند. خداوند متعال فرموده است: **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**.^{۱۶۳}

بیشتر معتزله معتقدند در روز جزا که خداوند مردم را محشور می کند آن دو را خواهد آفرید، زیرا آفرینش آنها پیش از آن روز سودی ندارد و نیز به قول خداوند متعال که فرموده است: **أَكُلْهَا دَائِمًا وَ ظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ**^{۱۶۴}، و لزوم جمع میان این آیه و گفته خداوند که: **كُلْ شَيْءًا مِمَّا رَزَقْنَاكَ مِنْ غَيْرِ حِسَابٍ**^{۱۶۵}، استدلال کرده اند، زیرا مفاد آیه نخست این است که خوردنیهای

۱۶۳ - سوره بقره (۲) آیه ۳۵: گفتیم ای آدم تو با همسرت در بهشت سکونت کن، و از (نعمتهای)

آن به راحتی هر چه می خواهید بخورید (اما) نزدیک این درخت نشوید که از مستمگران خواهید شد.

۱۶۴ - سوره رعد (۱۳) آیه ۳۵: ... میوه هایش همیشگی و سایه هایش دائمی است، این سرانجام

کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند و سرانجام کافران آتش است.

۱۶۵ - سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸: همه چیز جز ذات پاک او فانی می شود.

بهشت همیشگی است، و آیه دومی مشعر بر این است که هیچ چیزی از فنا و زوال درامان نمی ماند. بنابراین اگر معتقد شویم که آنها آفریده شده اند و هم اکنون موجودند میان دو آیه مذکور تناقض به وجود می آید. از این رو ضروری است ما به عدم وجود آنها در حال و این که در روز باز پسین وجود خواهند یافت معتقد شویم. اشاعره در پاسخ این شبهه گفته اند مقصود از دوام اکل میوه های بهشت دوام عینی چیزی نیست، تا در نتیجه میان دو آیه مزبور تعارض روی دهد، زیرا اگر عین چیزی طعمه آتش گردد دیگر به صفت بقا توصیف نمی شود، بلکه مراد از آن دوام نوعی است، و به این معناست که هر چیزی از میوه های آن خورده شود چیز دیگر جانشین آن می گردد، و به این اعتبار اکل ثمرات آن دوام دارد، و مقصود از آیه دوم نیز متحقق می شود.

همچنین به گفتار خداوند استناد کرده اند که فرموده است: *وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ*^{۱۶۶}، و بودن آسمانها و زمین عرض بهشت، زمانی متصور است که همگی عالم نابود گردد، وگرنه تداخل اجسام درهمدیگر لازم می آید، زیرا وجود جسمی به مقدار جسم دیگر مقتضی این است که هر دو جسم یکی باشند و یا میان آنها خلأ وجود داشته باشد.

پاسخ این است که آیه مذکور در مقام تشبیه است، و مقصود این است که عرض بهشت مانند عرض آسمانها و زمین می باشد، به دلیل این که تشبیه مزبور در آیات دیگری نیز ذکر شده است، و مراد این نیست که آسمانها و زمین عرض بهشت است، به گونه ای که بهشت در آنها قرار دارد، چه بنابراین اعتقاد لازم می آید آفریدگانی که در آسمانها و زمین موجودند همه در بهشت قرار گیرند.

اما امامیه اتفاق دارند بر این که بهشت و دوزخ آفریده شده اند، علامه در شرح تجرید گفته است «دلائل نقلی گویای این است که بهشت و دوزخ آفریده شده و هم اکنون وجود دارند، ادله مخالفان همگی مبتنی بر تأویل است، و نصوصی که

۱۶۶ - سورة آل عمران (۳) آیه ۱۳۳: ... و بهشتی که وسعت آن آسمانها و زمین است و برای

پرهیزگاران آماده شده است.

به وجود آنها تصریح دارد در حدّ تواتر می باشد.»

در اوائل المقالات آمده است: «علاوه بر روایات بسیار، اجماع قائم است بر این که بهشت و دوزخ آفریده شده و موجودند، و در این باره خوارج و معتزله و دسته‌ای از زیدیه‌ها مخالفت کرده‌اند»، او ادامه داده می‌گوید: «معتزلیان متأخر مانند ابوهاشم (جبائی) ادعا می‌کنند آفریدن بهشت و جهنم پیش از محشر بیهوده است، و خداوند کار عبث و بیهوده نمی‌کند.»^{۱۶۷}

نصوص قرآنی و حدیث دلالت دارند بر این که بهشت و دوزخ موجودند، از جمله نصوص قرآنی قول خداوند متعال است که فرموده است: هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ فِيهَا وَبَيْنَ حَيْثُمَا آيَاتٌ ۱۶۸، و در بسیاری از آیات تعبیر از آنها با صیغه ماضی آمده که دلالت بر وجود آنها دارد، مانند: أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ و در آیه دیگر: أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ و همچنین آیات بسیار دیگری در قرآن است که مؤید وجود آنهاست.

در روایت عبدالسلام بن صالح حصروی معروف به ابوالصلت آمده است که پیامبر خدا (ص) هنگامی که به آسمانها بالا رفت وارد بهشت شد و جهنم را دید. ابوالصلت گفته است: «به امام علی بن موسی الرضا (ع) عرض کردم: آیا بهشت و دوزخ آفریده شده و امروز موجودند؟ فرمود: آری، پیامبر خدا (ص) وارد بهشت شده و دوزخ را دیده است. عرض کردم: گروهی می‌گویند آنها مقدر شده‌اند لیکن آفریده نشده‌اند، فرمود: آنها از ما نیستند، و ما هم از آنها نیستیم، هر کس آفرینش بهشت و دوزخ را انکار کند پیامبر (ص) و ما را تکذیب کرده و بر ولایت ما نیست، و همیشه در آتش جهنم خواهد بود.»^{۱۶۹}

۱۶۷ - شرح تجرید، ص ۲۷۰؛ اوائل المقالات، ص ۱۰۳؛ موافق، ص ۳۰۱.

۱۶۸ - سورة الرّحمان (۵۵) آیه ۴۳: این همان دوزخی است که مجرمان آن را انکار می‌کردند،

امروز در میان آن آب سوزان در رفت و آمدند.

۱۶۹ - احتجاج، طبرسی، ص ۲۲۲.

شفاعت

در برخی از آیات قرآن کریم از شفاعت سخن به میان آمده، و احادیث چندی از پیامبر خدا (ص) نیز در تأکید آنچه در قرآن آمده وارد شده است. از این رو امامیه معتقدند پیامبر (ص) و ائمه (ع) در روزی که مردم برای حسابرسی بر می‌خیزند نسبت به مؤمنانی که بعضی از اعمال خلاف را مرتکب شده‌اند شفاعت می‌کنند. متون احادیث نیز دلالت دارد بر این که خداوند شفاعت آنان را می‌پذیرد. از جمله از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرموده است: **إِنَّ خَزَنَةَ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايَرِ مِنْ أُمَّتِي**^{۱۷۰} و نیز از امام باقر (ع) نقل شده که فرموده است: **قَوْلُ خَدَاوَنْدِ مَتَعَال: فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدِّيقٍ حَمِيمٍ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتُكَّرُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**^{۱۷۱} بر شفاعت دلالت دارد، زیرا دوزخیان در روز قیامت اگر شفاعت کنندگانی را نمی‌دیدند که برای کسانی که سزاوار عذابند شفاعت می‌کنند و با شفاعت آنها از آتش بیرون می‌آیند، و یا پس از استحقاق عفو می‌شوند حسرت و اندوه آنها زیاد نمی‌شد و این سخنان را نمی‌گفتند. لیکن هنگامی که شفاعت کنندگانی را دیدند که شفاعت می‌کنند و شفاعت آنها پذیرفته می‌شود و مشاهده کردند دوست نزدیک برای دوستش شفاعت می‌کند، غم و اندوه آنها بزرگ می‌شود، و می‌گویند: **فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدِّيقٍ حَمِيمٍ**^{۱۷۲}.

در اوائل المقالات شیخ مفید مذکور است که پیروان امامیه اتفاق دارند بر این که پیامبر خدا (ص) در روز رستاخیز برای گروهی از به‌جا آورندگان کبیره از امتش شفاعت می‌کند، و امیرمؤمنان (ع) درباره شیعیان گنهکار خود به شفاعت می‌پردازد، و ائمه آل محمد (ع) نیز گنهکاران را شفاعت می‌کنند، و خداوند به

۱۷۰ - شفاعتم را برای به‌جا آورندگان کبیر از اتمم ذخیره کرده‌ام.

۱۷۱ - سوره شعراء (۲۶) آیه ۱۰۰: (افسوس که امروز) شفاعت کنندگانی برای ما وجود ندارد، و نه

دوست گرم و پرمحبتی.

۱۷۲ - الفصول المختارة من العيون والمحاسن، مفید، ص ۵۲.

شفاعت آنها بسیاری از خطاکاران را نجات می دهد. در این مورد مرجئه و گروهی از محدثان با امامیه همراهی می باشند.

از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرموده است: «من در روز رستاخیز شفاعت می کنم و پذیرفته می شود، و علی (ع) شفاعت می کند و پذیرفته می شود، و کمترین شفاعت مؤمن شفاعت او درباره چهل تن از برادرانش می باشد». معتزله بر خلاف این عقیده اجماع کرده و مدعی شده اند شفاعت پیامبر خدا (ص) درباره اهل طاعت است نه گنهکاران، و او نسبت به هیچ کسی از آفریدگان که مستحق عذاب است هرگز شفاعت نخواهد کرد.^{۱۷۳}

در مواضع گفته شده است که مسلمانان در مورد امکان شفاعت اتفاق نظر دارند، لیکن اختلاف آنها درباره کسی است که از او شفاعت می شود. محدثان و اشاعره و امامیه معتقدند که شفاعت برای مسلمانان اهل کبائر است اما معتزله اعتقاد دارند که شفاعت برای مزید ثواب مؤمنانی است که مستحق بهشت می باشند، و استدلال کرده اند که شفاعت، گناه گنهکاران را محو نمی کند، چه خداوند متعال فرموده است: *وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ*^{۱۷۴}، و: *وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ*^{۱۷۵} و: *مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ*^{۱۷۶}، و: *لَا تَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ*^{۱۷۷}، و همچنین دیگر آیاتی که نمایانگر این است که هیچ چیزی به انسان جز عمل و فرمانبرداری او نسبت به خداوند نمی تواند سودی برساند.

۱۷۳ - اوائل المقالات، ص ۵۱ و ۵۳.

۱۷۴ - سوره بقره (۲) آیه ۱۲۳: از روزی بترسید که هیچ کس به جای دیگری جزا نمی بیند، و هیچ گونه عوضی از او قبول نمی شود و شفاعت او را سودی نمی دهد.

۱۷۵ - سوره بقره (۲) آیه ۲۷۰: ... و ستمگران هیچ یآوری ندارند.

۱۷۶ - سوره غافر (۴۰) آیه ۱۸: ... برای ستمکاران دوستی وجود ندارد، و نه شفاعت کننده ای که شفاعتش پذیرفته شود.

۱۷۷ - سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۸: و آنها جز برای کسی که خدا از او خشنود است شفاعت نمی کنند.

از ابوالحسن خیات که یکی از بزرگان معتزله است نقل شده که او علیه معتقدان به شفاعت به این قول خداوند متعال استدلال می‌کرده که فرموده است: **أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ**^{۱۷۸}، و گفته است: «این آیه تصریح دارد بر این که پیامبر (ص) نمی‌تواند کسی را که مستحق عذاب است از جهنم نجات دهد.» مفید در پاسخ او گفته است: «کسانی که به شفاعت معتقدند ادعا نمی‌کنند که پیامبر نجات دهنده مستحقان عذاب از آتش است، بلکه آنچه ادعا می‌کنند این است که خداوند برای گرامیداشت پیامبر (ص) و خاندان پاکش آنان را از آتش رهایی می‌دهد.»

علاوه بر این کسانی که کلمه عذاب بر آنها تحقق یافته همان کافرانند، و هیچ کس از مسلمانان ادعا نمی‌کند که پیامبر (ص) و غیر او از کافران شفاعت خواهند کرد* . اما در مورد آیات دیگری که معتزله برای ابطال شفاعت به آنها استدلال کرده‌اند، معتقدان به شفاعت به آنها پاسخ داده‌اند که آیات مذکور همه اختصاص به کافران دارد، چنان که اکثر تفاسیر دالّ بر این معناست. بنابراین با توجه به نصوص بسیاری که بر شفاعت پیامبر (ص) و ائمه (ع) نسبت به مؤمنان گنهکار تأکید دارد باید آیات مذکور را به همان معنا حمل کرد و به کافران منحصر دانست.

در شرح تجرید آمده است قول خداوند متعال که فرموده است: **مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ** دلالت بر نفی شفاعت ندارد، زیرا نفی مطاع مستلزم نفی مجاب نیست، چه مراد از شفاعت این است که فی المثل پیامبر از خداوند بخواهد برخی از گنهکاران را عفو کند، و خداوند درخواست او را اجابت فرماید. اما با قبول این درخواست، پیامبر (ص) مطاع گفته نمی‌شود، و آیه مذکور دلالتی بیش از این ندارد که در روز قیامت ظالم را شفیع مطاع یعنی لازم الاطاعه ای نیست،

۱۷۸ - سورة زمر (۳۹) آیه ۱۹: آیاتومی توانی کسی را که فرمان عذاب درباره اش قطعی شده از

آتش برهانی؟

* - «شرح تجرید»، ص ۲۶۳، «مواقف»، ص ۲۱۳.

و معتقدان به شفاعت وجود آن را ادعا نمی‌کنند^{۱۷۹}.

اضافه براین قول خداوند متعال که: لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى، گویای اصل شفاعت برای کسی است که خداوند او را پسندیده است، و گنهکاران با ارتکاب گناه از مرز ایمان بیرون نمی‌روند، بویژه اگر از عمل خود پشیمان شوند. محمد بن ابی عمیر از امام موسی بن جعفر (ع) روایت کرده که فرموده است: «پدرم از پدرانش از علی (ع) برایم حدیث کرد که گفته است: شنیدم پیامبر خدا (ص) می‌فرمود: إِنَّمَا شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي أَمَا بَرِّ نِكَوَّكَارَانَ أَنَّهُمْ عَذَابِي نَيْسْتِ سِيسِ فَرَمُودَه اسْت: مَنْ سَرَّتُهُ حَسَنَةٌ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَةٌ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ لَمْ يَنْدِمْ عَلَيَّ ذَنْبٍ إِزْتَكَبَهُ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَمْ تَجِبْ لَهُ الشَّفَاعَةُ.»^{۱۸۰}

علاوه بر این اگر چنان که معتزله ادعا می‌کنند مراد از شفاعت زیادتی ثواب است لازم می‌آید همه مؤمنان شفیعان پیامبر (ص) باشند، زیرا همگی آنها مزید اجر و ثواب را برای آن حضرت از خداوند خواهانند.

به هر حال آیاتی که با شفاعت منافات دارد، ناگزیر مراد از آنها نفی شفاعت از کافران و منکران حق است، و نصی در دست نیست که مانع اثبات شفاعت به هر دو معنا باشد، یعنی زیادتی ثواب و دفع مضار، اما انحصار آن در زیادتی ثواب چنان که معتزله ادعا می‌کنند هیچ نصی بر تأیید آن وجود ندارد.

إحباط

احباط^{۱۸۱} در عرف فقیهان متکلم عبارت از محو آثار عمل سابق به سبب عمل

۱۷۹ - الفصول المختاره، ص ۵۰.

۱۸۰ - توحید صدوق، ص ۴۱۹: کسی که کار نیک او را خرسند، و کاربرد او را دل‌تنگ می‌کند او مؤمن است، و کسی که از گناهی که مرتکب شده پشیمان نشود مؤمن نیست و شفاعت او واجب نمی‌باشد.

۱۸۱ - در لغت به معنای از بین رفتن و فاسد شدن است، و متکلمان آن را در مقام بیان این که آیا اعمال و افعال نیک بندگان به واسطه اعمال زشت و ناپسند آنان از میان می‌رود و بی ارزش می‌شود یا نه به کار برده‌اند. فرهنگ معارف اسلامی. - م.

لاحق است، چه همان گونه که ثواب بر اثر گناه از میان می رود، عقاب نیز بر اثر طاعات و خیراتی که انسان انجام می دهد ساقط می گردد. به تعریف دیگر: احباط عبارت از محو عمل متقدم به سبب عمل متأخر است، چه عمل خوب باشد چه بد. و این موضوع از مسائلی است که آرای فرق اسلامی در آن مختلف است. معتزله ادعا می کنند اگر انسان در تمام طول زندگی خود خدا را عبادت کند، اما یکی از گناهانی را که در عرف فقیهان به آن کبیره گفته می شود به جا آورد همه اعمال پیشین او باطل می گردد^{۱۸۲}، خوارج در این مسأله با آنها همراهی می باشند، اینان تا آن اندازه زیاده روی کرده اند که همه گنهکاران و مخالفان خود را کافر دانسته، و بر همین اساس به کفر علی (ع) پیشوای مسلمانان حکم کرده اند، زیرا به گفته آنان پس از جنگهای خونینی که میان او و معاویه بن ابوسفیان روی داد حکمیت را پذیرفت و مرتکب گناه شد.

عبدالسلام جبائی که از معتزله متأخر می باشد معتقد است که از طاعات انسان به مقدار گناهانی که انجام می دهد کم می شود، و گناهان او همچنان بر حال خود باقی می ماند. مثلاً اگر کسی خدا را بیست بار اطاعت، و ده بار معصیت کرده، به مقدار گناهانش از طاعاتش کسر می شود، و گناهانش هم به حال خود باقی است، و چنانچه گناهانش از طاعاتش افزون باشد، تمام طاعاتش از میان می رود، و گناهان او باقی می ماند.

از این جا آشکار می شود که احباط از دیدگاه عبدالسلام جبائی تنها به یک طرف اختصاص دارد، زیرا معاصی طاعات را از میان می برد^{۱۸۳}، و طاعات هر قدر هم زیاد باشد به هیچ روی گناهان را از میان بر نمی دارد. اما پسرش ابوهاشم معتقد است که احباط شامل هر دو طرف می شود، یعنی همان گونه که طاعات معاصی را محو می کند، معاصی نیز طاعاتها را ساقط می سازد. مثلاً اگر کرده طاعت به جا آورد، و بیست گناه مرتکب شود، طاعات او در برابر گناهانش از میان رفته،

۱۸۲ - الموافق، ص ۳۰۹.

۱۸۳ - همان مأخذ، ص ۳۱۰.

و گناهان زائد برایش باقی مانده است. مراد از موازنه‌ای که در کتب کلام به ابوهاشم جبائی نسبت داده شده همین است.

اما اشاعره بکلی احباط را انکار کرده‌اند. آنها ادعا می‌کنند ثواب مطیعان و عقاب گناهکاران برخداوند واجب نیست و او می‌تواند فرد مطیع و گناهکار هر دو را عذاب و عقوبت کند، چه طاعات مستوجب ثواب نیست همچنان که گناهان مستلزم عقاب نمی‌باشد، بنابراین از دیدگاه آنها موردی برای بحث درباره این مسأله وجود ندارد.

مرجئه در قبول اصل احباط با معتزله هم‌رأی می‌باشند، لیکن به عقیده آنها ایمان به خدا همه گناهان را به هر اندازه باشد از میان می‌برد، و همه گناهان نمی‌توانند ایمان را از میان ببرند. این عقیده بنا بر اصل کلی است که تفکر ارجاء بر آن تکیه دارد، و آن عبارت از این است که: گناه با وجود ایمان زیرانی نمی‌رساند، و طاعت با وجود کفر سودی ندارد.

اما امامیه احباط را انکار کرده‌اند، چه خداوند متعال فرموده است: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ*^{۱۸۴}، علاوه بر این احباط به عدم وفای به وعد و وعید منجر می‌شود، زیرا خداوند متعال به مطیعان وعده ثواب و به گناهکاران بیم عذاب و عقاب داده، و لازمه احباط عدم ثواب بر طاعات است، و این امر با اعتقاد معتزله که وفای به وعد را برخداوند واجب می‌دانند منافات دارد. اضافه بر این لازمه این اعتقاد نسبت دادن ظلم به حق تعالی است، زیرا کسی که هم مرتکب گناه شده و هم طاعاتی به جا آورده، و گناهانش بیش از طاعاتش می‌باشد به منزله کسی خواهد بود که اصلاً در دوران حیات خود طاعتی به جا نیاورده است. همچنین اگر طاعاتش بیشتر از گناهانش باشد در حکم کسی خواهد بود که بکلی خدا را معصیت نکرده است؛ و در صورت برابری طاعات و معاصی مانند کسی است که هیچ کاری انجام نداده است.

اما آیاتی که معتزله برای اثبات احباط به آنها استدلال می‌کنند از قبیل: *لَنْ*

۱۸۴ - سورة زلزله (۹۹) آیه ۷: پس هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار خیر انجام داده آن را

می‌بیند، و هر کس به اندازه ذره‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند.

أَشْرَكَتَ لِيَخْبِطَنَّ عَمَلُكَ^{۱۸۵}؛ و: وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ^{۱۸۶} و آیات دیگری که طرفداران این عقیده به آنها استناد کرده‌اند به هیچ روی بر احباطی که مورد ادعای معتزله است دلالت ندارد، زیرا این آیات در باره مرتدان و مشرکان نازل شده، و در این که ارتداد و شرک همه اعمال نیک انسان را از میان می برد کسی مخالفت نکرده است. نصیرالدین محمد بن حسن طوسی گفته است: «احباط باطل است زیرا مستلزم ظلم است، چه خداوند متعال فرموده است: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. علامه در شرح تجرید و شیخ مفید در اوائل المقالات نیز بر همین رأی می باشند^{۱۸۷}.

قول خداوند متعال که فرموده است: يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْتَهَا وَبَيْتَهُ أَقْدَامًا يَبْعُدُونَ^{۱۸۸} نیز مؤید بطلان احباط است، چه مقتضای آیه مذکور این است که همه اعمالی که انسان به جا می آورد، چه خوب و چه بد، در روز قیامت آنها را می بیند، و هیچ طاعت و معصیتی نادیده گرفته نمی شود.

اما آنچه جبائی ادعا کرده ضمن این که از بدترین انواع ظلم می باشد با نص آیه: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرًا مِمَّا تَلٰهٰهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ اِلَّا مِثْلَهَا^{۱۸۹} مخالف است، در آیه دیگر فرموده است: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا^{۱۹۰}. از این دو آیه آشکار

۱۸۵ - سوره زمر (۳۹) آیه ۶۵: به یقین اگر شرک ورزی تمام اعمالت نابود می شود، و از زبان کاران خواهی بود.

۱۸۶ - سوره بقره (۲) آیه ۲۱۷: ... ولی کسی که از کیش خود برگردد، و در حال کفر بمیرد تمام اعمال نیک او در دنیا و آخرت برباد می رود.

۱۸۷ - تجرید الاعتقاد، طوسی؛ شرح تجرید، علامه حلی، ص ۲۶۰؛ اوائل المقالات، ص ۵۷.

۱۸۸ - سوره آل عمران (۳) آیه ۳۰: روزی که هر کس آنچه را از کار نیک انجام داده حاضر می بیند، و دوست می دارد میان او و آنچه از اعمال بد انجام داده فاصله زمانی زیادی باشد.

۱۸۹ - سوره انعام (۶) آیه ۱۶۰: هر کس کار نیکی بیاورد ده برابر آن پاداش خواهد داشت، و هر کس کار بدی بیاورد جز به مقدار آن کیفر نخواهد دید.

۱۹۰ - سوره شوری (۴۲) آیه ۴۰: و کیفر بدی مجازاتی همانند آن است.

می شود که ممکن نیست سیئه یا کاربرد برحسبه یا کار نیک غلبه یابد، زیرا خداوند متعال حسنه را برای به جا آورنده آن مضاعف می کند و سیئه را به حال خود باقی می گذارد.

همچنین آنچه را فرزندش ابوهاشم جثائی معتقد شده مستند به هیچ دلیلی از کتاب و سنت نیست، و عقل و منطق آن را تأیید نمی کند، زیرا اگر انسان مثلاً دارای پنج طاعت و ده معصیت باشد از دیدگاه ابوهاشم پنج گناه او در برابر طاعاتش ساقط می شود، و چون اسقاط پنج گناه اولی بر پنج گناه دومی اولویت ندارد، در این صورت یا هر دو پنج گناه ساقط می شود، که این امر برخلاف مذهب اوست زیرا تصریح می کند که پنج گناه زائد بر طاعاتش باقی می ماند، و یا هیچ یک از ده گناه او ساقط نمی شود، که در این صورت احباط تحقق نیافته است.

علاوه بر این، بر اساس موازنه ای که مورد ادعای معتزله است اگر طاعات با معاصی برابر باشد لازم می آید هر دو ساقط شوند، بنابراین اگر یکی پیش از دیگری ساقط گردد، متأخر به سبب متقدم از میان نمی رود، زیرا پس از سقوط متقدم تأثیری برای آن باقی نیست تا متأخر را ساقط کند. و اگر سقوط آنها مقارن هم باشد لازم می آید وجود آنها پیش از سقوط نیز مقارن باشد، با این که وجود هر یک از آنها منافی و مانع دیگری است^{۱۹۱}.

به هر حال امامیه در این مسأله با همه فرق اسلامی حتی اشاعره که قائل به عدم احباط می باشند مخالفت کرده اند، زیرا اشاعره بر اساس این که انسان بر اعمالی که انجام می دهد، چه خوب و چه بد مستحق چیزی نیست، و خدا می تواند نیکوکار را عذاب و گنهکاران سرکش را ثواب دهد به عدم احباط معتقد شده اند، و چنان که گفته ایم احباط مورد ادعای معتزله و مرجئه مورد قبول اشاعره نیست، زیرا احباط فرع مترتب شدن ثواب و عقاب بر افعال است، در حالی که به

گفته اشاعره انسان در قبال افعالی که انجام می دهد مستحق چیزی نیست، اگر خداوند به او پاداش نیک دهد به او تفضل کرده، و اگر او را عذاب کند به عدل خود رفتار کرده است.

ایمان

اختلاف در باره حقیقت ایمان به زمان پیدایش اعتزال مربوط می شود، به دورانی که حملات خوارج بر حکمرانان اموی و همه کسانی که آنها را در جنگهایشان با این حکام یاری نمی دادند شدت گرفت، و شعارشان تکفیر گنهکاران و همه مخالفان خود بود. آنها ادعا کردند میان کفر و اسلام هیچ فاصله ای نیست، و هر کس اظهار اسلام کند، و به آنچه اسلام آورده عمل نکند کافر است. در برابر این تندرویها و غلو عقیده، رجاء ظهور کرد. حقیقت و واقع ارجاء این است که ایمان عبارت از تصدیق به قلب و اقرار به زبان است، و گناهان به هر اندازه باشد به آن زیان نمی رساند، شهرستانی در کتاب خود الملل والتحل چهار گروه از مرجئه را بر شمرده که همگی اتفاق دارند بر این که گناهان صفت ایمان را از بنده سلب نمی کنند، و او را وارد دوزخ نمی سازد. از دیدگاه تمامی مرجئه با همه اقسام و فرقه هایی که دارند عمل شرط ایمان و یا جزئی از حقیقت آن نیست. ۱۹۲

به هر حال پیدایش این آرا در اسلام گشایشی برای حکمرانانی بود که نسبت به دین بی پروا، و پیوسته مورد هجوم خوارج و حتی فقیهان و محدثانی بودند که آنان را به فسق و زندقه توصیف می کردند. هنگامی که مرجئه آرای خود را ظاهر و منتشر کرد، حکمرانان برای سد حملات خوارج و دیگران، آن را سلاح مناسبی دیدند، زیرا آنان بنا به ادعای خوارج کافرو بر اساس رأی فقیهان و محدثان شایسته کیفر و عقاب بودند، در حالی که مرجئه آنان را مؤمن می خواندند، و به

ایمنی از عذاب الهی امیدواری می ساختند. چنان که پیش از این گفته ایم حکام در اشاعه و رواج این اندیشه‌ها دست داشته‌اند، زیرا این افکار در خدمت مصالح و شهوات و خواسته‌های آنها بود، و به آنها صفت ایمان می داد، آن هم در زمانی که از هر کس دیگری به آن محتاجتر بودند، بویژه پس از آن که خوارج برکافر بودن آنها تأکید کردند و اکثر علما و دانشمندان به فسق و نفاق آنها رأی دادند. این که حکام دسته‌ای از این مرجئه را به مناصب دولتی گماردند، و به کاخها و مجالس خود نزدیک کردند مؤید این مطلب است.

به هر تقدیر آرای فرق اسلامی در زمینه حقیقت ایمان در نهایت اختلاف است. اشاعره و فقیهان آن را عبارت می دانند از تصدیق پیامبر اکرم (ص) در آنچه از جانب خداوند آورده است به اجمال و تفصیل، محدثان بر این تعریف عمل به ارکان را اضافه کرده‌اند. جهمیّه و گروهی از فقیهان آن را عبارت از معرفت خداوند و پیامبر (ص) می دانند. تعریف مذکور مستلزم این است که هر کس خدا و پیامبر (ص) را شناخت، اگرچه شهادتین نگوید مؤمن باشد. از نظر خوارج ایمان عمل به آن چیزی است که پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده است خواه واجبات باشد یا مستحبات^(۱) اما اکثر معتزله بر این عقیده‌اند که ایمان تصدیق و اقرار و عمل است، و مسلمان دارای صفت ایمان نمی شود مگر این که خصال مذکور در او گرد آمده باشد. از این رو آنان گنهکار را مؤمن نمی شمارند، زیرا ایمان تصدیق و عمل است. همچنین او را کافر نمی دانند زیرا به شهادتین یعنی به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر (ص) اقرار، و آنچه را پیامبر (ص) از سوی خداوند آورده تصدیق کرده است. اما هنگامی که بمیرد جاودانه در آتش خواهد بود، و تنها برای این که از ذمیان و مشرکان متمایز باشد به او مسلمان گفته می شود نه برای ستایش و تکریم او^(۲).

تاریخ نگاران و نویسندگان کتب فرق و مذاهب ابوحنیفه را از مرجئه به شمار

آورده اند، زیرا عقیده داشت ایمان عبارت از اقرار زبانی و تصدیق قلبی است، و ایمان از وجود این دو تشکیل می شود، و اسلام و ایمان لازمه یکدیگرند.

در مناظره ای که میان او و جهم بن صفوان صورت گرفته، و حلی آن را در کتاب مناقب ابی حنیفه آورده ابوحنیفه گفته است: «اگر کسی بمیرد در حالی که خداوند و صفات او را بشناسد، و او را یکتا و بی شریک و مانند بداند لیکن این را به زبان اقرار نکند، کافر مرده و از اهل دوزخ است. و مؤمن زمانی مؤمن است که آنچه را شناخته به زبان آورد، و به آن ایمان داشته باشد.»

از وی نقل شده که او ایمان را به سه نوع تقسیم کرده است:

۱- این که به دل تصدیق و به زبان اقرار کند، بدین سبب او در پیشگاه خداوند و نزد خلق مؤمن به حساب می آید.

۲- به دل تصدیق کند، لیکن بر اثر تقیه یا ترس به زبان اقرار نکند، او در پیشگاه خداوند مؤمن است، لیکن در نزد مردم مؤمن به شمار نمی آید.

۳- به زبان اقرار کند، و به دل تصدیق نکند. در این صورت در نزد مردم مؤمن، و در پیشگاه خداوند کافر می باشد.

از این جا معلوم می شود ایمان کاملی که باید انسان دارای آن باشد ناگزیر از اقرار به زبان است، اما عمل به طاعات شرط صدق ایمان نیست. بر همین اساس ابوحنیفه معتقد شده است ایمان کم یا زیاد نمی شود، و توصیف ایمان به هر یک از این دو بی مورد است. لیکن تفاوتی که وجود دارد در به جا آوردن طاعات و ترک محرمات می باشد، و به این جهت است که میان مردم تفاوت و برتری به وجود می آید. لیکن از نظر ایمان هیچ کس را بر دیگری مزیت و برتری نیست. ۱۹۴

به هر تقدیر اشاعره درباره این که ایمان تصدیق به آن چیزی است که پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده به برخی آیات که گویای این مطلب است

استدلال کرده اند؛ از جمله این آیات است: **أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** ۱۹۵، و آیه **وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** و نیز: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** ۱۹۶ و دیگر آیاتی است که تصریح دارد بر این که ایمان تنها از دل می جوشد. همچنین به آیاتی استناد جسته اند که در آنها عمل به ایمان عطف شده، و استدلال کرده اند که عطف مقتضی مغایرت، یعنی جدا بودن عمل از ایمان است؛ و افزوده اند که برخی آیات تأکید دارد بر این که در صدق ایمان اقرار زبانی سودی ندارد، چنان که خداوند متعال فرموده است: **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ** ۱۹۷، و در آیه دیگر فرموده است: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فَلَمْ نَدُومُوا وَلَكِنَّ قُلُوبُنَا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** ۱۹۸. اما کسانی که اقرار زبانی را در صدق ایمان کافی دانسته اند استدلال کرده اند به آنچه از پیامبر اکرم (ص) بطور متواتر نقل شده که آن حضرت اقرار به شهادتین را کافی می شمردند و به مجرد این اقرار احکام اسلام و ایمان را بر اقرار کننده جاری می کردند، بی آن که جز اینها از چیز دیگری جو یا شوند ۱۹۹.

پاسخ اینها همان چیزی است که در خود این آیه کریمه آمده و صراحت دارد بر این که در صحت صدق ایمان بر فرد مسلمان اقرار زبانی او کافی نیست.

۱۹۵ - سورة مجادله (۵۸) آیه ۲۲: ... آنها کسانی هستند که خداوند ایمان را بر صفحه دلهاشان نوشته است.

۱۹۶ - سورة نحل (۱۶) آیه ۱۰۶: ... به جز کسی که مجبور شود درحالی که دلش به ایمان مطمئن است.

۱۹۷ - سورة بقره (۲) آیه ۸: در میان مردم کسانی هستند که می گویند به خدا و روز باز پسین ایمان آورده ایم درحالی که ایمان ندارند.

۱۹۸ - پوشیده نماند آیاتی که اشاعره به آنها استناد کرده اند تنها بر این دلالت دارند که در ایمان تصدیق قلبی شرط است اما بر این دلالت ندارند که در ایمان اقرار زبانی معتبر نیست.

سورة حجرات (۴۹) آیه ۱۴: عربهای بیابان نشین گفتند ایمان آورده ایم، بگو شما ایمان نیاورده اید لیکن بگویند اسلام آورده ایم، چه هنوز ایمان وارد دلهای شما نشده است.

۱۹۹ - معتقدین به این گونه ایمان همان فرقه کرامیه اند.

اما معتزله ای که معتقدند ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل است به آیاتی استناد کرده اند که گویای این است که دین عبارت از به جا آوردن واجبات و ترک محرمات است. خداوند فرموده است: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**^{۲۰۰}، و اسلام همان ایمان است، و اگر ایمان غیر از اسلام باشد از او مقبول نیست، چه خداوند فرموده است: **وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**^{۲۰۱}. بنابراین ایمانی که جز اسلام باشد نزد خدا پذیرفته نیست.

همچنین این دسته از معتزله در اثبات عقیده خود به برخی احادیث استدلال کرده اند، مانند این که پیامبر (ص) فرموده است: **لَا يُزِنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ**^{۲۰۲}، و احادیث دیگری که دلالت دارند بر این که گناه با ایمان منافات دارد، و افزوده اند که ایمان اگر تنها تصدیق قلبی باشد لازم می آید بر کسی که در حال خواب است و یا دچار سهو و اشتباه شده صدق نکند، زیرا آنها در این حال تصدیق قلبی ندارند^{۲۰۳}.

اما امامیه معتقدند ایمان عبارت است از تصدیق به یگانگی خداوند و صفات و عدل او، و اعتراف به رسالت پیامبر (ص) و آنچه از سوی خداوند آورده است، و تصدیق به امامت دوازده امام (ع) را نیز بر آن افزوده اند، به محقق طوسی معروف به خواجه نصیر المله والذین نسبت داده شده که گفته است ایمان تصدیق این امور به علاوه اقرار به زبان است، او گفته است: **«تصديق كافي»** نیست به دلیل قول خداوند که فرموده است: **وَجَعَلُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ**^{۲۰۴}، چه خداوند

۲۰۰ - سورة آل عمران (۳) آیه ۱۹: دین در نزد خدا اسلام است.

۲۰۱ - سورة آل عمران (۳) آیه ۸۵: کسی که غیر از اسلام آیینی برای خود برگزیند از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیانکاران است.

۲۰۲ - زناکار در حال زنا مؤمن نیست.

۲۰۳ - الموافف، ج ۴، ص ۲۲۲ و صفحات بعد.

۲۰۴ - سورة نمل (۲۷) آیه ۱۴: و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند در حالی که در دل به آن

تصدیق قلبی را به کافران نسبت داده درحالی که به زبان انکار کرده‌اند، اقرار زبانی نیز به تنهایی کافی نیست زیرا خداوند فرموده است: **قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا**، و نیز فرموده است: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**، در هر دو آیه مذکور اثبات تصدیق زبانی برای آنان شده لیکن ایمان از آنها نفی گردیده است.»^{۲۰۵}

گفتار خواجه نصیرالدین در قواعد العقاید صراحت دارد بر این که ایمان تصدیق قلبی است. او می‌گوید: «اصول عقاید از نظر شیعه سه چیز است که عبارتند از: تصدیق یگانگی ذات خداوند متعال و عدل در افعال او، تصدیق رسالت پیامبران، و تصدیق امامت ائمه معصوم (ع) پس از پیامبران.» وی اقرار زبانی را در آن شرط قرار نداده است، زیرا خداوند متعال فرموده است: **أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** و نیز: **وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**. از این دو آیه روشن می‌شود که جایگاه ایمان بدون در نظر گرفتن چیز دیگر در دل است، آری غالباً اقرار به زبان کاشف از وجود آن در قلب، و عمل به طاعات از لوازم و ثمرات آن است. دور نیست کسانی از امامیه که دارای این عقیده‌اند اقرار زبانی را از نظر این که غالباً کاشف از وجود ایمان قلبی است شرط بدانند، نه این که آن را جزئی از حقیقت ایمان بشناسند؛ بویژه این که اینان معتقد نیستند اگر کسی که به وجود خداوند و یگانگی او و پیامبرانش اعتقاد دارد، پیش از آن که شهادتین بر زبان جاری کند یادگیری او را از گفتن آن باز دارد، بمیرد کافر مرده باشد.^{۲۰۶}

چنان که پیش از این گفتیم اقرار زبانی ممکن است ظاهراً در تحقق ایمان شرط و کاشف از حقیقت حال او باشد، و حکم به ایمان شخص در ظاهر موقوف بر اقرار به چیزی است که نفس او بدان معتقد و مطمئن شده است، زیرا غالباً جز گفتار هیچ چیز دیگر نمی‌تواند بیانگر حالات نفس باشد. به هر حال آنچه بیشتر

۲۰۵ - حقایق الایمان، زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی، ص ۱۲۳. و عبارت تجرید الاعتقاد که علامه آن را شرح کرده بر این مطلب تصریح دارد، ص ۲۷۰.

۲۰۶ - حقایق الایمان، ص ۱۰۲ و ۱۲۶.

طایفه امامیه اعم از پیشینیان و متأخرین آنها معتقدند این است که ایمان عبارت از تصدیق قلبی است، و اقرار زبانی جزئی از حقیقت آن نیست، و همگی متفقند بر این که عمل به طاعات و ترک محرّمات از ارکان آن به شمار نمی آید، و ایمان متوقف بر آنها نیست.

شهید ثانی در تأیید این عقیده برخی آیات و احادیث را ذکر کرده که در آنها اعمال عطف بر ایمان شده، و عطف مقتضی مغایرت بین معطوف و معطوف علیه است. او اضافه بر ذکر آیات و احادیث، اجماع را بر آنها افزوده و گفته است: «اجماع ائمت بر این است که ایمان در سایر عبادات و اعمالی که مایه تقرب به حق تعالی است شرط می باشد، و اگر عمل به طاعات از ارکان ایمان شمرده شود لازم می آید شیء شرط وجود خودش باشد.»^{۲۰۷}

در تعریف ایمان روایاتی از ائمه (ع) وارد شده که آن عبارت از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل است. از جمله اینها روایت حماد بن عثمان از عبدالرحیم قصیر می باشد که گفته است: «نامه ای به ابی عبدالله امام صادق (ع) نوشتم و آن را به وسیله عبدالملک بن اعین فرستادم، و از ایشان پرسیدم ایمان چیست؟ آن حضرت به همراه این شخص برآیم نوشت: ایمان اقرار به زبان، اعتقاد به قلب و عمل به ارکان است و بعضی از آن از بعضی دیگر به وجود می آید.»

در روایت محمد بن مسلم آمده که گفته است: «از امام صادق (ع) درباره ایمان پرسیدم. امام (ع) فرمود: ایمان شهادت به یگانگی خداوند، و اقرار به آنچه از سوی خداوند نازل شده و تصدیق قلبی نسبت به اینهاست، عرض کردم: آیا شهادت عمل نیست، فرمود: آری، عرض کردم: عمل از ایمان است، فرمود: آری، ایمان جز به عمل تحقق نمی یابد؛ و عمل جزء آن است.»

در روایت دیگری از عجلان بن ابی صالح نقل شده که فرموده است:

«ایمان گفتن شهادتین و اقرار به آنچه از سوی خداوند آمده و نماز، زکات، روزه ماه رمضان، حج خانه، ولایت ما و دخول در زمره صادقان است»^{۲۰۸}. این روایات با وجود ضعف سند دلالت بر این ندارد که عمل جزئی از حقیقت ایمان است. شگفت این که روایت مذکور در مقام تعریف ایمان کاملی است که موجب رسیدن به نعمتهای جاوید اخروی است، و در تأیید آن دیگر واجبات نیز ذکر شده، و پیوستن به صادقان، و دشمنی با دشمنان آنان نیز بر آن افزوده شده است، و بی‌گمان انجام دادن همه این اعمال، و ملتزم شدن به آنها کاشف از بالاترین مراتب ایمان به خدا، و تصدیق به احکامی است که پیامبران الهی و کتابهای آسمانی آورده‌اند.

باری همان‌گونه که در مورد حقیقت ایمان میان فرقه‌های اسلامی اختلاف است، آنها در این که آیا اسلام و ایمان یکی هستند یا با هم تفاوت دارند نیز دچار اختلاف شده‌اند. شیخ مفید به امامیه نسبت داده که آنها معتقدند اسلام و ایمان به صورت عموم و خصوص مطلق با یکدیگر تغایر دارند.

او در اوائل المقالات گفته است: «امامیه اتفاق دارند بر این که اسلام غیر از ایمان است، چه هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی مؤمن نیست؛ و این دو واژه همان‌گونه که در لفظ تفاوت دارند در معنا نیز متفاوتند. مرجئه و محدثان نیز در این مسأله با آنها هم‌رأی می‌باشند، معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه بر مخالفت با امامیه اجماع کرده و مدعی شده‌اند که هر مسلمانی مؤمن است، و در دین هیچ تفاوتی میان اسلام و ایمان وجود ندارد.»^{۲۰۹}

بنابراین ادعا لازم می‌آید که هر کس در ادای واجبات و طاعات کوتاهی کند از اسلام و ایمان بیرون رفته باشد، چه آنان ادای واجبات و ترک محرمات را در حقیقت ایمان شرط می‌دانند، و چنانچه اسلام و ایمان در معنا متحد باشند لازمه آن خروج مقصر از هر دوی آنها می‌باشد، در حالی که هیچ مسلمانی حتی خود

۲۰۸ - همان مأخذ، ص ۱۲۲.

۲۰۹ - اوائل المقالات، مفید، ص ۱۵.

معتزله ملتزم به این امر نشده‌اند، چه اینان از این که گنهکاران مسلمان گفته شوند منع نکرده‌اند.

محقق طوسی معروف به خواجه نصیرالدین در این مورد با اینان همراهی شده است. شهید دوم در رساله اش به نام حقائق الایمان از او نقل کرده که گفته است: «اسلام و ایمان در حقیقت یکی است، لیکن پیامبر خدا (ص) برای آسان کردن کار مردم و از میان برداشتن دشواریها به مجرد این که کسی شهادتین را بر زبان می‌آورد، مادام که یقین بر کذب او وجود نداشت، احکام مسلمانی را بر او جاری می‌کرد». وی در تأیید این رأی استدلال کرده است به این که پیامبر (ص) در ترتب احکام اسلام به شهادتین اکتفا می‌فرمود، و دربارهٔ اتحاد اسلام و ایمان به قول خداوند متعال استناد بسته که فرموده است: فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: ۲۱۰

استدلال به آیه مذکور در صورتی درست است که واژه «غیر» به معنای استثنای متصل مفرغ آمده باشد، و در این صورت حاصل آیه این است که: از خانه‌های مؤمنان جز خانه‌ای از مسلمانان را در آن نیافتیم، و معلوم است که در آن زمان تنها خانهٔ لوط پیامبر در آن وجود داشته است، و همانها بوده‌اند که خداوند پیش از فرستادن عذاب بر آن شهر آنان را از آن خارج ساخته است، و چون در استثنای متصل مستثنا باید از جنس مستثنا منه و از مصادیق آن باشد لازم می‌آید مؤمن و مسلم به یک معنا باشند، زیرا ممکن نیست در این جا مستثنا عام فرض شود، چه هیچ کس نگفته است ایمان اعم از اسلام است ۲۱۱.

شهید دوم قول به وحدت آن دو را ترجیح داده، لیکن گفته است ظاهر برخی

۲۱۰ - سورة ذاریات (۵۱) آیه ۳۶: ما همگی مؤمنانی را که در آنها (شهرهای قوم لوط) زندگی می‌کردند خارج کردیم، و جزیک خانواده با ایمان در آنها نیافتیم.

۲۱۱ - حقائق الایمان، ص ۱۳۹، پوشیده نیست که استثنای وارد در این آیه دلالتی بر اتحاد اسلام و ایمان ندارد، زیرا در صحت استثنا کافی است که مستثنا و مستثنا منه هر دو بر فرد مذکور صدق کند، و این امر با اعم بودن اسلام از ایمان منافات ندارد.

آیات و همچنین از روش پیامبر (ص) با کسانی که اقرار به شهادتین می‌کردند و آن حضرت با آنها مانند مسلمانان رفتار می‌کرد آشکار می‌شود که اسلام عامتر و حدودش گسترده‌تر از ایمان است. از آن بزرگوار نقل شده که فرموده است: **أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَنْطِقُوا بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ فَإِذَا نَطَقُوا بِهَا كَفَفْتُ عَنْهُمْ**^{۲۱۲}. علاوه بر این اسلام و ایمان از امور اعتباری است و تعیین ارزش آنها به کسی مربوط می‌شود که این ارزشها را به دست دارد، و او واژه اسلام را بر کسی که اقرار به شهادتین کرده اطلاق فرموده است، و ظاهراً این اطلاق بر سبیل حقیقت بوده، و به ثبوت نرسیده که آن حضرت تنها به منظور ترتب احکام اسلام بر آنها، آنان را بطور مجاز مسلمان نامیده باشد. اما ایمان از نظر این که پیامبر اکرم (ص) به آسانی آنان را مؤمن توصیف نمی‌کرده، و آن را از برخی کسان که ایمان در دل‌های آنها مستقر نشده بود نفی فرموده است لذا ناگزیر تصدیق به همه آنچه پیامبر (ص) از جانب خدا آورده چه به اجمال و چه به تفصیل شرط آن بوده است.

مرتکب گناه کبیره

ارتباط اعراب با ملت‌های دیگری که مورد هجوم اسلام قرار گرفتند و در برابر قدرت و نظامات آن سر تسلیم فرود آوردند آغاز زندگی تازه و تحویلی بود که همه شوئون حیات آنان را اعم از اقتصادی، اجتماعی و فکری فرا گرفت. آثار این دگرگونی که در زندگی و طرز تفکر و همه گرایشهای مسلمانان پدید آمد، در نخستین دوران امویان نمایان شد. این دوران سرآغاز نهضت گسترده‌ای است که پس از استقرار زمام امور در دست عباسیان به کمال خود رسید، و ثمرات آن آماده بهره‌برداری شد.

این موضوع زمانی بخوبی روشن می‌شود که ما تلاشهای فکری مسلمانان را که در کمتر از یک ربع قرن، مراحل بس مهم را گذرانیده، و موجب پیدایش تفکر

۲۱۲ - مأمورم با مردم بجنگم تا شهادتین را بر زبان جاری کنند، و چون آن را اقرار کردند دست از

آنها باز بندارم.

عربی اسلامی در علوم مختلف اسلامی شده است، مورد ملاحظه و بررسی قرار دهیم. این تفکر از دایره علوم اسلامی تجاوز کرد، و بقیه علوم را که عرب پیش از آن تاریخ به هیچ روی از آنها آگاهی نداشت نیز فرا گرفت.

کشمکشهای عقیدتی میان فرق و مذاهب اسلامی بیشترین بخش تفکرات مسلمانان را به خود اختصاص می داد، و معتزلیان در این صحنه نقش برجسته ای را ایفا کردند. از دیدگاه نویسندگان و مؤلفان، آنان رهبران نیرومند حوزه های علمی بوده اند که در این دوران بطور گسترده وجود داشته است.

به هر حال پیش از این بیان کرده ایم که طبق ادعای بیشتر نویسندگان نشانه های مذهب اعتزال در روزگار امویان به وسیله واصل بن عطا نخستین رهبر آنان ظاهر شده است، و از پیشتاژان مجالس فقیهان در بصره و شاگرد برجسته و مورد تقرب حسن بصری شیخ بصره بوده، و حسن حوزه درسی پر آوازه ای داشته که مباحث علمی و فکری گوناگونی در آن مطرح می شده است.

در آن زمان خوارج گنهکاران و حکام اموی را کافر اعلام کردند. زمانی که رأی آنها در میان مردم انتشار یافت و مورد بحث عالمان و فقیهان قرار گرفت، ناگزیر به حسن بصری رجوع کردند، در مجلس او بحث و گفتگو در این باره در گرفت، و آرا و اقوال بسیاری اظهار شد، حسن بصری گفت گنهکار منافق است، زیرا اظهار ایمان کرده و کفر خود را پنهان داشته است. واصل بن عطا در برابر استاد خویش ایستاد و ادعا کرد گنهکار منزلتی بین المنزلتین (کفر و ایمان) دارد، توصیف او به ایمان درست نیست، زیرا ایمان عبارت از تصدیق و اقرار و عمل است، و کافر دانستن او نیز صحیح نمی باشد چه او اقرار به شهادتین کرده، و بعضی طاعتها را به جا آورده است.

هنگامی که نزاع در این مسأله میان او و استادش بالا گرفت، واصل از مجلس استادش کناره گیری اختیار کرد و در یکی از گوشه های مسجد مجلس مستقلی تشکیل داد، و هواداران و دامادش عمرو بن عبید که یکی از سران معتزله در روزگار خویش می باشد او را همراهی کردند. حسن بصری گفت: «واصل از

ما اعتزال جست». طبق ادعای بیشتر نویسندگان کتب فرق و مذاهب از آن پس این وصف برای همه کسانی که در این مسأله از رأی واصل پیروی می‌کرده‌اند علم گردید. واصل بن عطا در این زمینه می‌گوید: «ایمان عبارت از صفاتی است که اگر در انسانی گرد آیند مؤمن می‌شود، و در مرتکب کبیره این صفات جمع نشده است، از این رو روا نیست مؤمن گفته شود، همچنین توصیف او به کفر صحیح نیست، زیرا خدا و پیامبر را تصدیق کرده است، اما می‌توانیم او را مسلمان بنامیم تا از ذمی‌هایی که اقرار به شهادتین نمی‌کنند متمایز شود.» واصل افزوده است که مرتکب کبیره تا ابد در آتش خواهد بود. در این مورد همه معتزلیان با او هم‌رأی می‌باشند. ابوزهره ادعا کرده است که معتزله معتقدند مرتکب کبیره به اندازه گناهی که انجام داده است در جهنم عذاب می‌شود، و اوقون به خلود در جهنم را تنها به واصل بن عطا نسبت داده است^{۲۱۳}، لیکن گفته او برخلاف همه نصوص و اجماع نویسندگان کتب ملل و نحل و تاریخ نگاران است.

در این مسأله مرجئه و همه اهل سنت و امامیه با معتزله مخالفت کرده‌اند. ما پیش از این بیان کرده‌ایم که غالیان مرجئه ادعا می‌کرده‌اند با کفر هیچ طاعتی سودمند نیست همچنان که با ایمان هیچ گناهی از هر نوع که باشد زیان ندارد. اما محدثان و فقیهان و اشاعره گفته‌اند مرتکب کبیره تنها به سبب ارتکاب گناه از ایمان بیرون نمی‌رود، و همچنان مؤمن باقی می‌ماند، زیرا ایمان عبارت است از اقرار به خداوند و یگانگی او و پیامبران و کتابهایش.

به هر حال معتزله در اثبات مذهب خود استدلال کرده‌اند به این که ایمان تصدیق و اقرار و عمل است، و هرگاه مؤمن عمل نکند رکنی از ارکان ایمان را مختل کرده است، و در این صورت مؤمن نیست. ظاهراً کافر هم نمی‌باشد، چه اجماع صحابه و تابعین و فقیهان درهمه‌ا‌زمنه بر این بوده است که باید با او مانند مسلمانان رفتار شود. پیش از این گفته‌ایم که به مقتضای تعریفی که معتزله از

ایمان می‌کنند لازم است مرتکب کبیره کافر دانسته شود، لیکن آنان به پیروی از روش مسلمانان که در هر دوره از زمان آثار و احکام اسلام را بر مرتکب کبیره مرتب دانسته‌اند چشم‌پوشی کرده او را مسلمان توصیف کرده‌اند^{۲۱۴}، و نیز سابقاً در خلال گفتگوی خود پیرامون خوارج رأی آنان را دربارهٔ این موضوع ذکر کرده‌ایم.^{۲۱۵}

اما امامیه در این مسأله بر این عقیده‌اند که گناه کبیره از هر نوعی که باشد مرتکب آن از دایرهٔ ایمان بیرون نمی‌رود، زیرا از دیدگاه اکثر آنان ایمان تنها مشروط به تصدیق قلبی است، و چنان که سابقاً گفته شد برخی از امامیه اقرار زبانی را بر این شرط افزوده‌اند^{۲۱۶}، بنابراین گنهکار اگر به حد انکار و تشکیک نرسد از ایمان بیرون نمی‌رود. در این مسأله چنان که پیش از این گفته‌ایم امامیه با اشاعره و با معتدلین مرجئه که همان مرجئه اهل سنت می‌باشند هم‌رأیند، و مرجئه‌ای که معتقدند با وجود ایمان گناه زبانی نمی‌رساند دسته‌ای جدا و مستقل می‌باشند. از نظر اینان ایمان به تنهایی آمرزندهٔ همهٔ گناهان است همچنان که کفر نابودکنندهٔ همگی طاعتها و اعمال شایسته است^{۲۱۷}.

بدتر از اینها افراطیهای مرجئه‌اند که معتقدند ایمان تنها معرفت است، و هر کس به خدا و پیامبرش و به آنچه او از سوی خداوند آورده معرفت داشته باشد هرچند به زبان اعلام کفر کند و بتان رابپرستد و در سرزمین اسلام به کیش یهودیت و نصرانیت درآید، و بر همین کیش بمیرد او مؤمن کامل است. شیعه و امامان آنها پیوسته از این گروه و دیگر فرقه‌هایی که به مبادی اسلام اهانت روا داشته، و راه پیروی از شهوات و هواهای نفس را برای گنهکاران و آلودگان هموار

۲۱۴ - المواقف، ص ۳۳۶ و صفحات بعد؛ شرح تجرید، ص ۲۷۰.

۲۱۵ - به بخشی از این کتاب که در آن پیرامون فرق اسلامی بحث کرده‌ایم مراجعه شود.

۲۱۶ - شیخ طوسی در تجرید الاعتقاد بر این عقیده است، و گروهی از پیشینیان و متأخران با او هم

عقیده شده‌اند.

۲۱۷ - شرح تجرید، و الامام الصادق، ابوزهره، ص ۱۴۳ و صفحات بعد.

ساخته اند بیزاری جسته، و در مجالس و اجتماعات خود آنها را لعن کرده اند. و به خاطر دلبستگی شدید به حفظ اصول و مبادی اسلام آرا و معتقدات آنان را برای مردم توضیح داده، و به سبب شور و شوق به پاسداری از احکامی که خداوند بر مردم واجب ساخته است مردم را از مخالفت با این احکام بیم داده و بر حذر داشته اند، و عذابه‌ای دردناک خداوند را در صورت انحراف از این مبادی به آنان وعده داده اند. از زید بن علی بن الحسین (ع) نقل شده که می‌گفته است: «بارالها من از مرجه که فاسقان را در عفو توبه طمع انداخته اند بیزاری می‌جویم.»

بازی فرقه‌های سه‌گانه امامیه، معتزله و اشاعره اتفاق دارند بر این که مرتکب گناه کبیره اگر از گناهش توبه نکند مستحق عذاب است، لیکن معتزله ادعا می‌کنند که او از جمله کسانی خواهد بود که جاودانه در آتش خواهد ماند. امامیه و اشاعره معتقدند که خلود در جهنم تنها برای کافران است، زیرا عدل الهی اقتضا می‌کند که خداوند هیچ چیز از اعمال انسان را ضایع نگرداند، چنان که در برخی از آیات آمده است که: *إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا*^{۲۱۸}، *أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى*^{۲۱۹}، و فرموده است: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا*، علاوه بر این آنچه معتزله ادعا می‌کنند موجب این است که بدترین انواع ظلم به خداوند متعال نسبت داده شود، چه بنا بر پندار آنها لازم می‌آید خداوند کسی را که دهها سال مخلصانه او را بندگی کرده به مجرد گناه کبیره ای که در پایان عمر خود مرتکب شده برای همیشه در جهنم معذب سازد، و این عمل ظلم بس بزرگی است که عقل آن را تأیید نمی‌کند، و با نصوص قرآنی و احادیث نبوی سازگار نیست^{۲۲۰}.

معتزله درباره این که مرتکب کبیره مستحق عذاب دائمی است اضافه

۲۱۸ - سوره کهف (۱۸) آیه ۳۰: ... ما پاداش نیکوکار را ضایع نخواهیم کرد.

۲۱۹ - سوره آل عمران (۳) آیه ۱۹۵: من عمل هیچ عمل کننده‌ای از شما را چه مرد باشد و چه زن

ضایع نخواهم کرد.

۲۲۰ - الفصول المختاره من العیون والمحاسن، شیخ مفید، ص ۱۳۲؛ شرح تجرید، ص ۲۶۱.

بر اصل احباط که مبنای عقیده آنهاست استدلال کرده اند به این که استحقاق عذاب دائم زیانی کامل و استحقاق ثواب نیز سودی خالص و همیشگی است، و جمع میان این دو استحقاق مانند جمع میان ثواب و عقاب عقلاً محال می باشد، و ناگزیر باید یکی از آنها منتفی شود؛ و چون فرض ما این است که او به سبب ارتکاب کبیره مستحق عذاب است، با موجود بودن یکی ازدو امر مورد تنافی ناگزیر دیگری منتفی خواهد بود.

این سخن پاسخ داده شده است به این که استدلال مذکور از جمله مغالطاتی است که بر اساس صحیحی مبتنی نیست، زیرا معتقدین به عدم خلود مرتکب کبیره در جهنم ادعا می کنند میان این دو استحقاق ترتیب خارجی وجود دارد، به این معنا که مرتکب کبیره نخست به مقدار گناهی که کرده عذاب، و سپس برای جبران اعمال نیکمی که انجام داده است به بهشت منتقل می شود و منافاتی که معتزله ادعا می کنند زمانی درست است که استحقاق ثواب و عقاب مقید به دوام گردد در حالی که مووردی برای این تقیید نیست، علاوه بر این که دلیل مذکور بر فرض صحت هرگز نمی تواند اشاعره را به چیزی ملزم کند، زیرا آنها ادعا می کنند انسان در برابر اعمالی که انجام می دهد چیزی را مستحق نمی شود، و خدای تواند فرمانبردار را عذاب، و گنهکار را ثواب و پاداش دهد^{۲۲۱}.

و نیز معتزله به قول خداوند متعال استناد کرده اند که فرموده است: *وَمَنْ يَفْعَلْ مَعْزِلًا يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا، وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا* اما انصاف این است که آیات مذکور به آنچه معتزله ادعا می کنند صراحت ندارد، زیرا ممکن است در این آیات مراد از خلود در جهنم طول مکث در آن باشد. همچنین امکان دارد کشتن مؤمن و سرپیچی از فرمان خدا و پیامبر (ص) دارای خصوصیتی است که کاشف از کفر این نوع گنهکاران است. به هر حال این آیات ناگزیر باید به گونه ای تأویل شود که با عدل خداوند و لطف

اوبه بندگانش متناسب باشد.

وعد و وعید

موضوع وعد و وعید یکی از اصول پنج گانه‌ای است که مذهب اعتزال بر اساس آنها قرار دارد. ابوالحسن خیاط در کتاب خود الانتصار گفته است: «هیچ کسی شایستگی نام اعتزال را ندارد مگر این که به اصول پنج‌گانه معتقد باشد که عبارتند از توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر.» نزاع درباره این که وعد و وعید برخداوند واجب است یا نه در مذهب اشاعره موردی ندارد، زیرا اینان ادعا می‌کنند انسان در برابر خداوند مستحق چیزی نیست، و هیچ چیزی از خداوند قبیح نمی‌باشد و با این که خداوند از باب تفضل به مطیعان وعده ثواب، و به گنجهکاران بیم عذاب داده، هیچ چیزی از آنچه وعده و یا بیم داده بر او واجب نیست. و او می‌تواند فرمانبرداران را عذاب کند، و گنجهکاران را ثواب دهد. بنابراین نزاع پیرامون وجوب یا عدم وجوب وعد و وعید میان معتزله و کسانی است که معتقدند فرمانبرداران مستحق ثواب می‌باشند و گنجهکاران استحقاق عذاب دارند.

معتزله به وجوب وفای به وعد و وعید برخداوند اعتقاد دارند، لذا بر او واجب می‌دانند که گنجهکاران را عذاب کند، و مطیعان را طبق آنچه وعده کرده پاداش دهد. در اثبات این عقیده استدلال کرده‌اند به این که خداوند به گناهان بیم عقاب داده، و نوع عذابی را که گنجهکاران مستحق‌آند به آنان خبر داده است، و چنانچه ما وفای به این وعده‌ها را برخداوند واجب ندانیم، بر او خلف وعده و دروغ در آنچه گفته است لازم می‌آید، و هر دوی اینها زشت و از خداوند ناشایست است. و نیز اگر مردم بدانند خداوند از گنجهکاران گذشت می‌کند، و عذابی که وعده آن را داده تحقق نخواهد یافت، انگیزه‌های اطاعت و امتثال از نفوس آنها رخت می‌بندد، چه بسیاری از مردم اگر از عذاب بیمناک نبوده، و به وقوع آن اعتقاد نداشته باشند هیچ فرمانی را اطاعت نمی‌کنند، و از هیچ کاری که

خدا از آن نهی کرده است دست باز نمی دارند.

به این گفتار پاسخ داده شده است که عدم وفای خداوند به آنچه بر آن بیم داده از نظر مردم خلف وعده نیست بلکه امری پسندیده است، چه این امر در شمار عفو و احسان است که هر دو از حقوق و برازنده خداوند بوده و از صفات ثابت اوست. او خود را غفور (بسیار آمرزنده) و رحیم (بسیار مهربان) معرفی کرده، و فرموده است شرک را نمی آمرزد، و گناهان غیر از آن را از هر کدام از بندگان خود که بخواهد عفو می کند، و اگر هم فرض کنیم این امر در شمار خلف وعده است، بی گمان هر خلف وعده ای قبیح نیست، زیرا این نوع خلاف وعده از دیدگاه خردمندان و همگی مردم جزمعتزله پسندیده و مستحسن است^{۲۲۲}.

امامیه می گویند: «بر خداوند واجب است به آنچه وعده داده وفا کند، و وفای به آنچه از آن بیم داده بر او واجب نیست، زیرا وجوب وفای به وعده در شمار عدل و انصاف است که هر دو بر خداوند واجبند. علاوه بر این تشریح تکالیف برای سودرسانی به بندگان است، و برخداوند واجب است به بندگان خود سود رساند، و با آن که عدم وفای به وعده از نظر مردمان و خردمندان زشت است اما برخداوند واجب نیست به آنچه از آن بیم داده وفا کند، زیرا عذاب و مجازات بندگان حق خداوند سبحان است و او می تواند این حق را به اعتبار این که از آن اوست ساقط کند.» روایاتی که از ائمه شیعه (ع) رسیده است نیز دلالت بر همین دارد، در برخی از این روایات از ابی عبدالله الصادق نقل شده که پیامبر خدا (ص) فرموده است: **مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ تَوَابًا عَلَى عَمَلٍ فَهُوَ مُنْجِرُهُ لَهُ، وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَابًا فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ**^{۲۲۳}.

ابراهیم بن عباس گفته است: «در مجلس امام رضا (ع) پیرامون ادعای معتزله درباره کبائر که خداوند کبیره را نمی آمرزد، مذاکره می کردیم. امام

۲۲۲- الفصول المختاره من العيون والمحاسن؛ الموافق، ص ۳۰۴.

۲۲۳- خداوند توابی را که در برابرکاری به کسی وعده داده آن را به او عطا می کند، و عذابی را که

در برابر عملی به کسی گوشزد کرده خداوند در اجرای آن مختار است.

رضا(ع) فرمود: ابو عبدالله الصادق گفته است: قرآن برخلاف گفتار معتزله نازل شده که در آن خداوند فرموده است: **إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ**.^{۲۲۴} از محمد بن عمر از امام موسی بن جعفر(ع) روایت شده که فرموده است: **لَا يُخَلِّدُ فِي النَّارِ إِلَّا أَهْلَ الْكُفْرِ وَالْجُحُودِ وَأَهْلَ الشُّرُوكِ وَالضَّلَالِ**.^{۲۲۵}

بداء

در میان نویسندگان و پژوهشگران عقاید، از هر فرقه ای که باشند شایع شده که بداء از مختصات شیعه و از جمله موضوعاتی است که آنها به آن اعتقاد و ایمان دارند. به گفته آنها نخستین کسی که از آن سخن به میان آورده مختار ثقفی است. در تعلیقه بر الملل والتحلل شهرستانی آمده است که کیسانیه در زمانی که مصعب بن زبیر سپاه مجهزی برای جنگ با مختار فرستاد به خداوند نسبت بداء دادند، چه در آن هنگام مختار لشکری مرگب از سه هزار رزمنده به فرماندهی احمد بن شمیط روانه ساخت و به آنها گفت: به من وحی رسیده که پیروزی از آن شما خواهد بود. و چون احمد بن شمیط پس از نبردهایی که میان او و مصعب بن زبیر جریان یافت دچار شکست شد مختار به او گفت: پروردگرم به من وعده پیروزی داد اما پس از آن بداء برایش حاصل شد. و این آیه را برای او خواند: **يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**^{۲۲۶}، مختارگاهی خبرهایی به یاران خود می داد و آنها را به خداوند نسبت می داد، و بدین طریق از پیروان نادان و ساده دل خود بهره برداری می کرد، و هرگاه خلاف آنچه به یارانش خبر داده بود مکشوف می شد

۲۲۴ - سورة رعد (۱۳) آیه ۶: همانا پروردگار تو نسبت به مردم با این که ظلم می کنند دارای مغفرت

و آمرزش است.

۲۲۵ - التوحید، شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی، ص ۲۱۷ و ۲۱۸؛ جزاهل کفر و الحاد، و

مشرکان و گمراهان جاوید در آتش نخواهند ماند.

۲۲۶ - سورة رعد (۱۳) آیه ۳۹: خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند، و

«ام الكتاب» نزد اوست.

به آنها می‌گفت برای پروردگارتان بداء حاصل شده است^{۲۲۷}. از آنچه شهرستانی و دیگر گردآوردندگان کتب فرق و عقاید نقل کرده‌اند بر می‌آید، مختارنخستین کسی است که موضوع بداء را عنوان کرده و آن را به خداوند نسبت داده تا نادانها و ساده لوحهای پیرو خویش را بفریبید. سخنان مختار در میان شیعه رواج یافت و جزء عقاید آنها شد، و امامیه نیز به بداء معتقد شده و آن را به امامان خود نسبت دادند. این مؤلفان و اهل سنت بداء را لگه ننگی بر دامن تشیع شمرده‌اند، بویژه پس از آن که آن را به معنای تبدل اراده خداوند و تبدیل عمل او به احسن و اصلح دانستند، و در میان شیعه نیز کسانی یافتند که از باب عمل به احادیث اهل بیت (ع) به بداء معتقد می‌باشند. ما پیش از آن که معنایی را که مراد از بدای وارد در احادیث ائمه (ع) است و شیعه به آن معتقد می‌باشد شرح دهیم ناگزیریم معنای لغوی این واژه را توضیح دهیم. این واژه در قرآن و احادیث وارد شده است. خداوند فرموده است: **وَبَدَّالَهُمْ مِنْ اللّٰهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**^{۲۲۸}، و نیز فرموده است: **وَبَدَّالَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا**^{۲۲۹}. در این دو آیه بداء به معنای ظهور و آشکار شدن است. گاهی هم بداء به دنبال حدوث دگرگونی در علم به معنای تغییر اراده و تبدل عزم به کاررفته، و این همان بدائی است که به گفته اهل سنت و برخی نویسندگان به امامیه نسبت داده شده، و طبق آنچه در روایات آنها آمده مختار ثقفی آن را پدید آورده است.

گاهی هم مراد از بداء تعلیق امری به امر دیگر است، و لازمه تعلیق این است که اگر شرط حاصل نشود مشروط تحقق نمی‌یابد. در پاره‌ای از روایات رسیده از ائمه (ع) آمده است که هر کس صله رحم کند خداوند عمرش را دراز، و روزی اش را دوچندان می‌کند. معنای حدیث مذکور این است که خداوند آثار نامبرده را در صله رحم قرار داده است، هرگاه انسان آن کار را انجام دهد آثار

۲۲۷- الملل والتحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۳۸؛ التبصیر فی الدین، ص ۳۷.

۲۲۸- سوره زمر (۳۹) آیه ۴۷: و از سوی خدا اموری بر آنها ظاهر شد که هرگز گمان نمی‌کردند.

۲۲۹- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۸: (در آن روز) اعمال بدی را که انجام داده‌اند بر آنها ظاهر می‌شود.

مذکور برعمل او مرتب می‌شود، و اگر آثاری که مقرر شده به دست نیاید به سبب عدم تحقق شرط آن است. اما بدائی که به معنای تغییر اراده و تبدل عزم ناشی از دگرگونی درعلم است هیچ کس از شیعه بدان معتقد نبوده، بلکه آن را گمراهی و تباهی عقیده دانسته‌اند، و آنچه مورد اعتقاد شیعه است بداء به دو معنای دیگر آن یعنی ظهور و تعلیق است. در نسبت دادن این بداء به حق تعالی هیچ‌گونه مانعی وجود ندارد، زیرا ظهور امری که برانسان پوشیده است، یا تعلیق امری بر حصول شرطی چنان که درمثال صلۀ رحم ذکر کردیم- و مقصود از بدای رایج در نزد شیعه همین است- ابدأً مستلزم تبدل اراده، و تجدد علم حق تعالی نیست، و در احادیثی که از ائمه (ع) پیرامون بداء وارد شده مانعی وجود ندارد که بداء به همین معنا دانسته شود.

شیخ مفید در اوائل المقالات گفته است: «آنچه من در مورد بداء می‌گویم چیزی است که همه مسلمانان در باره نسخ و امثال آن می‌گویند، از قبیل بینوایی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی، مرگ پس از زندگی و زیادتی در عمر و روزی به سبب برخی از اعمال، و آنچه مجوز اطلاق واژه بداء بر اینهاست بعضی آیات و نصوص وارد از ائمه (ع) است.»

شیخ ابو جعفر صدوق گفته است: «قول امامیه که بَدَّ إِلَهِي كَذَا به معنای ظَهَرَ مِنْهُ (از او ظاهر شد) می‌باشد و اطلاق آن اختصاص به فعلی دارد که وقوع آن به نظر انسان بعید می‌آید.»

خلاصه این که بداء به معنای این است که خداوند امری را تقدیر می‌کند و به آن داناست، سپس آنچه را مقدر کرده و به آن عالم بوده به سبب امر دیگری نسخ می‌کند. شیعه به این نوع بداء معتقد نیست، زیرا مستلزم بروز دگرگونی درعلم خداوند و تبدل اراده و عدم احاطه اوست به آنچه در گذشته واقع شده و در آینده وقوع خواهد یافت، از منصور بن حازم نقل شده که گفته است: «از ابی عبدالله امام صادق (ع) پرسیدم آیا امروز چیزی هست که دیروز درعلم خدا نبوده است؟ فرمود: نه، هر کس این را بگوید خداوند او را رسوا می‌گرداند، گفتم: چه نظر

داری نسبت به آنچه در گذشته واقع شده، و آنچه تا روز رستاخیز واقع خواهد شد آیا اینها در علم خداست؟ فرمود: آری پیش از آن که خداوند خلاق را بیافریند.»^{۲۳۰} اما چنان که از گفتار صدوق و مفید روشن شد بدهاء به هر دو معنای اخیر همان است که شیعه به آن معتقد است. در کنزالفوائد^{۲۳۰} آمده که مراد از بدهاء این است که خداوند خلاف آنچه رادرگمان مردم است ظاهر می‌کند، و چیزی غیر از آنچه را معتقد به دوام و استمرار آنند برای آنان آشکار می‌سازد، و این را بدان سبب بدهاء گفته‌اند زیرا مشابهت به حال کسی دارد که به چیزی فرمان دهد، یا تصمیم گیرد سپس در همان وقت از آن نهی کند.

مؤلف کتاب مذکور با یکی از بزرگان معتزله پیرامون بدهاء مناظره و گفتگویی دارد که در آن تأکید کرده بدائی که شیعه به آن معتقد است با آنچه دیگران به آن معتقدند جز در نام اختلافی ندارد، و مقصود شیعه از بدهاء تبدل اراده خداوند و دگرگونی علم اوست. این موضوع شبیه آن است که مولا به بنده اش فرمان دهد فلان کار را انجام دهد، و بنده آمادگی و شایستگی خود را برای اقدام و انجام دادن آن کار ابراز کند، لیکن عید پیش از آن که دست به آن کارزند مولایش او را از آن نهی کند، در این هنگام برای عبد خلاف آنچه را معتقد بوده آشکار شده، چه او به دوام و بقای اراده مولایش اعتقاد داشته، و هنگامی که او را از آن کار منع کرده خلاف آنچه را اعتقاد داشته برای او ظاهر شده است، با این که مولایش فرمانبرداری او را نسبت به خود، و اقدام او را برای انجام دادن آن کار می‌داند با این حال به او فرمان می‌دهد تا انقیاد و تسلیم او را نسبت به اوامر خود به مردم نشان دهد. از نمونه‌های آن سرگذشت ابراهیم و اسماعیل است که خداوند آن را در کتاب کریم خود نقل کرده است، چون در خواب به ابراهیم وحی شد که فرزندش اسماعیل را قربانی کند. هنگامی که آماده ذبح او شد، و فرزندش خشنودی و آمادگی خویش را برای اجرای اوامر الهی درباره خود اظهار

۲۳۰- محمد بن علی کراجکی متوفای سال ۴۴۹هـ، ص ۱۰۵-۱۰۳؛ این کراجکی یکی از بزرگان طایفه امامیه در سده چهارم و پنجم هجری می‌باشد، او یکی از شاگردان شیخ مفید بوده است.

کرد، خداوند ابراهیم را از ذبح او نهی فرمود. پس از این نهی، برابر ابراهیم چیزی خلاف آنچه در اعتقادش بود ظاهر و آشکار شد اراده خداوند بر ذبح اسماعیل تعلق نگرفته، بلکه به مقدمات آن که عبارت از قصد و اقدام به تهیه وسایل ذبح مانند کارد و قرار دادن آن بر گردن فرزند و امثال اینها تعلق داشته است، به این عمل از باب مجاز و توسع در کلام ذبح اطلاق شده است^{۲۳۱}.

در روایات منقول از ائمه شیعه (ع) است که باید به بداء برای خداوند اقرار کرد. ابن ابی عمیر از مرزام بن حکیم نقل کرده که گفته است: «شنیدم امام صادق (ع) می‌گفت: هرگز هیچ پیامبری از غیب خبر نداده مگر این که پنج چیز را برای خداوند اعتراف و تصدیق کرده است: بداء، مشیت، سجود، عبودیت و طاعت». ریان بن صلت گفته است: «از امام رضا (ع) شنیدم که می‌فرمود: خداوند پیامبری نفرستاد مگر این که شراب را تحریم و بداء را برای خداوند قائل شد و پذیرفت».

در روایت محمد بن مسلم پیرامون تفسیر بداء آمده است که خداوند متعال مقدم می‌دارد آنچه را بخواهد، و مؤخر می‌دارد آنچه را بخواهد. زراره بن اعین از امام باقر (ع) روایت کرده که اقرار به بداء برای خداوند از برترین نوع طاعات است، زیرا این اقرار اعتراف به این است که خداوند بر هر چیزی قادر است، اعم از زنده گردانیدن پس از مرگ، بینوایی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی و زیاد کردن عمر و روزی به هنگام حصول اسباب آنها. در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است که: لَا يَزِدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقُ بِخَطِيئَةٍ يَعْمَلُهَا، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ^{۲۳۲}. اینها تنها به علم و قضای خداوند وابسته است، او مقدر کرده اگر کسی به خویشاوندانش نیکی کند بر عمر و روزیش بیفزاید، و این امر مستلزم آن نیست که در اراده خداوند تبدل و در علم او تغییری پدید آمده باشد، از

۲۳۱ - همان مأخذ، ص ۱۰۵.

۲۳۲ - تقدیر را جز دعا بر طرف نمی‌کند، و انسان به سبب گناهی که مرتکب می‌شود از روزی خود

محروم می‌شود، و تنها نیکوکاری است که عمر را دراز می‌کند.

این رو هر چه در جهان جاری و واقع می شود علم خداوند به آن احاطه و قضای او بر آن پیشی دارد.

عیاشی از ابن سنان و او از ابی عبدالله الصادق (ع) روایت کرده که فرموده است: «خداوند آنچه را می خواهد مقدم می دارد، و آنچه را می خواهد مؤخر می دارد؛ آنچه را بخواهد محو می کند، و آنچه را بخواهد اثبات می کند، و ام الكتاب نزد اوست». سپس فرمود: «هر امری را که خدا اراده کرده پیش از آن که آن را بیافریند در علم او قرار دارد، هیچ چیزی برای او روی نمی دهد مگر این که در علم او بوده است، و هیچ چیزی بر او ظاهر نمی شود که او به آن جاهل باشد.»

در برخی روایات که از ائمه (ع) نقل شده آمده است که قضای محتوم که از آن به لوح محفوظ و علم مخزون تعبیر می شود بدهاء در آن واقع نمی شود، و آنچه بدهاء در آن وقوع می یابد قضایی است که اجرای آن موقوف است بر این که اراده خداوند بر خلاف آن تعلق نگیرد، و روشن است که تعلق اراده خداوند برخلاف آن به سبب حصول برخی اعمال و یا وقوع شرطی است که مقتضی محو آن چیز و اثبات خلاف آن می باشد. بدهاء در امور تکوینی مانند نسخ است در احکام شرعی، و نسبت آن به خداوند متعال هیچ مانعی ندارد؛ بلکه آن اقرار و اعتراف است به قدرت مطلق او در ایجاد اشیا و بقای آنها، و در همین حال موجب این نیست که امید بنده به توفیق ادای طاعات، و دور ساختن او از معاصی و منکرات بکلی منقطع گردد^{۲۳۳}.

رجعت

بی شگ دسته هایی که به نام شیعه معروف شده اند از اصول و فروع آن منحرف شدند و در آرا و نظریات خود درباره اصول این مذهب راه افراط را در

۲۳۳ - البيان في تفسير القرآن، مرجع عالیقدر طایفه شیعه سید ابوالقاسم خوئی، ص ۲۷۲.

پیش گرفتند. برخی از آنها در تعظیم و بزرگداشت ائمه اهل بیت (ع) زیاده روی کردند، و دسته دیگر علیه آنها به یاوه سرایی پرداختند، و در مبادی و تعالیم آنها به حيله و نیرنگ چیزهایی وارد کردند که نه از اصول تشیع است و نه از فروع آن، تا از این راه بتوانند به اهداف و مقاصد خود که جز از طریق تشیع و انتساب به اهل بیت (ع) راهی برای وصول به آنها نیافته بودند دست یابند. دشمنان اهل بیت (ع) و دشمنان شیعیان آنها نیز زمینه مناسبی یافتند تا تشیع را مخدوش و بدنام سازند، از این رو از زیاده روی کسانی که درباره علی (ع) و فرزندانش غلو کردند، و از یاوه سراییهای این مفتریان به اهل بیت (ع)، و سادگی سبک مغزانی که عقول آنها هر چه را می شنود بدون بررسی و تحقیق فوراً جذب می کند بهره برداری کردند.

دشمنان اهل بیت (ع) هر چه را در توان خود داشتند برای تضعیف تشیع و مسخ چهره اصلی آن به کار بردند، و اضافه بر نسبت دادن عقاید بعضی فرقه ها به تشیع مجموعه ای از دروغ و افترا ساخته و پرداخته کرده، بر گرد آن قرار دادند. این دروغها و افتراها همچنان باقی مانده و نسلهای یکی پس از دیگری آنها را از چنگ یکدیگر می ربایند، و بدخواهان و سودجویان نیز آنها را پیوسته بازگو کرده درازهان، زنده نگه می دارند؛ با این که می دانند تشیع از این دروغها منزّه، و از این فرقه های موهوم به اندازه فاصله حق از باطل، و گمراهی از هدایت بدور می باشد.

بی گمان فرقه هایی که به تشیع نسبت داده شده اند در همان زمان که زاده اند مرده اند، لیکن نویسندگان کینه توز پیوسته و زرو وبال آنها را بردوش شیعه می گذارند، و یاوه های آنها را به شیعه می چسبانند، و اقوال و آرای آنها را وسیله ای برای تاختن بر تشیع و بدنام کردن آن قرار می دهند؛ با این که می دانند زنده نگه داشتن این افتراها و تهمت ها را بر می انگیزد و جز دشمنان اسلام و دستیارانشان از آنها سود نمی برند.

ما اگر بخواهیم در راهی که آنها می روند گام برداریم، و وزیر و وبال گروه های منحرف اهل سنت را بردوش آنان بگذاریم، میدان سخن را فراخ و

راهی گشاده خواهیم یافت، و می‌توانیم آرای فرقه‌هایی را که از اهل سنت جدا شده، و عقاید افرادی را که در تفکرات خود از آنها منحرف گردیده‌اند، و چیزهایی بدتر از آنچه غالیان و برخی فرق منسوب به تشیع داخل عقاید اسلامی کرده‌اند در این عقاید وارد ساخته‌اند به آسانی به آنها بچسبانیم. حشویه که از اهل سنت می‌باشند و بیشتر آنها را محدثان تشکیل می‌دهند ادعا می‌کنند که خداوند مانند مخلوقات خود دارای جسم است، و برخی از آنها افزوده‌اند که خدا از درد چشمانش شکوه کرد، و بعضی از آنها پافراتر نهاده گفته‌اند: «بهشتیان زمانی خدا را خواهند شناخت که ساق پای خود را برهنه کند، زیرا نمرود تیری به پای خدازده که همواره اثر آن در پای او باقی است.»

برخی از آنها گفته‌اند: «خداوند در شب نیمه شعبان به آسمان دنیا فرود می‌آید، و مردم او را در آن تماشا می‌کنند.» به همین‌گونه است دیگر هذیانها و کفریات آشکار حشویه. اشاعره به خداوند نسبت جور و ستم داده و او را به جزئیات جاهل دانسته‌اند. هر کس مباحث گذشته این کتاب را بررسی کند در آنها مجموعه بزرگی از آرا و عقاید فرق مختلف اهل سنت را خواهد یافت که همگی با اعتقادات اهل توحید منافات دارد، چه رسد به عقایدی که ملهم از کتاب خدا و پیامبر اوست. با این حال ما به خود اجازه نمی‌دهیم که وزر و وبال این آرا و عقاید را مادام که اهل سنت به آنها اعتقاد ندارند به گردن آنها بگذاریم. با این که شیعه وجود بیشتر فرقه‌های منسوب به تشیع را انکار می‌کند، اگر هم وجود این فرقه‌ها را در شرایطی خاص فرض کنیم شیعه از آنها و آرا و عقاید آنها بیزار است، و از همان زمان که وجود یافته‌اند کفر و الحاد آنها را اعلام کرده و فریاد زده است؛ لیکن این فریادها بی‌فایده بوده و به جایی نرسیده، زیرا انصاف و گوش شنوا وجود نداشته است. از این رو هر کس دست به نگارش تاریخ اسلام زده، و از فرقه‌های اسلامی سخن به میان آورده، شیعه را به زشت‌ترین صورت، و بیگانه‌ترین فرقه‌ها از اسلام صحیح تصویر کرده است.

اینک برای نمونه چندتن از این نویسندگان را نام می‌بریم: شیخ محمد

ابوزهرة با این که از مشایخ نسبتاً میانه رو اهل سنت است، از بدائنی که به شیعه نسبت داده شده سخن گفته و آرای دانشمندان بزرگ شیعه را نقل کرده؛ همان آرای که به گفته او جز در نام با اعتقادات دیگران تفاوتی ندارد، با این حال به شیعه نسبت داده است که آنها در تفسیر بداء می گویند خداوند مقدر می کند و می داند، سپس تقدیر و علم خود را نسخ می کند، و علم و اراده خداوند در تغییر و تبدیل است. او افزوده است که شیعه میان اراده و علم خداوند تفاوت قائل است؛ اراده را امری عملی و حادث و دستخوش تغییر و تبدیل می دانند، برخلاف علم او که ازلی و قدیم و غیر قابل تغییر و تبدیل است^{۲۳۴}. با این که این گفته ها راهیچ کس از امامیه نگفته، و در کتابهای آنها به هیچ وجه وجود ندارد.

نمونه دیگر گرفتار احمد امین در کتابش فجر الاسلام است که می گوید: «بی گمان تشیع پناهگاه همه کسانی بوده است که به سبب دشمنی، کینه توزی و یا به قصد وارد کردن تعلیمات پدران یهودی، زردشتی و یا هندی خود در تعالیم اسلام، و یا به منظور استثمار کشور خود و قیام برای کسب سلطه بر آن، در صدد انهدام اسلام برآمده اند، همگی اینان دوستی اهل بیت (ع) را پوششی برای خود قرار می داده، هدفها و هوسهای خویش را در پشت آن پنهان می کرده اند. از این رو یهودیت با اعتقاد به رجعت در تشیع ظاهر شد. شیعه می گوید آتش دوزخ بر شیعی حرام است جز بر اندکی از آنان، همچنان که یهود گفته است: لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً.»^{۲۳۵} او به بیان آرای شیعه به گونه ای که می خواهد آنها را به دیگران به فهماند نه چنان که در نزد شیعه وجود دارد ادامه می دهد، و آنها را با عقاید امتهای دیگر مقایسه کرده موارد توافق آنها را تعیین می کند.^{۲۳۶}

داستان رجعت که اهل سنت و جز آنها آن را لگه ننگی بر طایفه امامیه شمرده اند، و آن را منتقل از یهودیت می دانند اگر مقصود آنها از آن اعتقاد شیعه به

۲۳۴ - الامام الصادق، شیخ ابوزهرة، ص ۲۳۷.

۲۳۵ - سورة بقره (۲) آیه ۸۰: و گفتند آتش دوزخ جز چند روزی به ما نخواهد رسید...

۲۳۶ - فجر الاسلام، ص ۲۷۶.

امام دوازدهم محمد بن حسن عسکری (ع) است نصوص شیعی گویای این است که او باقی وزنده، و در این عرصه دنیای پهناور موجود است، و در زمانی که جز خداوند هیچ کس آن را نمی داند ظاهر خواهد شد و مانند جدش پیامبر اکرم (ص) به حق و عدالت بر مردم حکومت خواهد کرد. بی شک هر کس در مذاهب و عقاید تحقیق و بررسی کند بر او روشن می شود که عقیده به مهدی منتظر (ع) از ویژگیهای طایفه امامیه نیست.

اما رجعت یا بازگشت مردگان پیش از روز محشر نه از عقاید شیعه است و نه از ضروریات مذهب آنها؛ و اگرچه برخی روایات در این باره از ائمه (ع) وجود دارد، لیکن انبوهی از شیعه ادعا می کنند که این روایات از احادیث جعلی و ساختگی است که به اهل بیت (ع) نسبت داده شده است، و اکثر آنها بی که این روایات را صادر از ائمه (ع) می دانند ملتزم به تأویل آنها شده، با اعراض از ظواهر این روایات آنها را به نزدیکترین احتمالی که با عقل منافات ندارد حمل کرده اند. اگر ما از همه اینها چشم پوشیم و رجعت را از عقاید ویژه شیعه، یا چنان که برخی از نویسندگان مانند احمد امین و امثال او ادعا می کنند از مختصات امامیه بدانیم شک نیست که این موضوع از ساخته های شیعه نبوده، و یا بطوری که ادعا می کنند از یهودیت وارد نشده است، زیرا داستان بازگشت مردگان را عمر بن خطاب در روزی که پیامبر اکرم (ص) رحلت فرمود بر زبان آورد، و این امر شصت سال پیش از پیدایش کیسانیه، و قبل از ارتباط امامیه با یهود و دیگر ارباب ادیان بوده است.

گفتار عمر میان هزاران مسلمان پخش شده، و نسلهای یکی پس از دیگری پیوسته آن را به گوش جان شنیده اند. گروهی از تاریخ نگاران نقل کرده اند که عمر بن خطاب و مغیره بن شعبه بر پیامبر خدا (ص) به هنگام وفات وارد شدند، مغیره به عمر بن خطاب گفت: «همانا محمد مرده است. عمر پاسخ داد: دروغ گفتمی او نمرده و هرگز نمی میرد مگر آنگاه که منافقان بمیرند». سپس عمر هر کسی را که مدعی وفات پیامبر (ص) بود تهدید کرده بیم می داد و می گفت:

«مردانی چند از منافقان گمان می‌کنند پیامبر خدا مرده است، اما او نمرده بلکه نزد پروردگار خود رفته است، همچنان که موسی بن عمران رفت و چهل شب از قوم خود غائب شد سپس بازگشت. به خدا سوگند پیامبر خدا باز خواهد گشت، و دست و پای مردانی را خواهد برید، و هر کس بگوید او مرده است با این شمشیرم سر از تنش بر می‌دارم.»

عمر در ساعت‌هایی از روز همچنان می‌جوشید و می‌خروشید، و می‌گفت او غیبت کرده، و مانند موسی بن عمران بزودی به سوی قوم خود باز خواهد گشت، اما عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبر(ص) و گروهی از مسلمانان بر مرگ آن حضرت مانند دیگر پیامبرانی که مرده‌اند تأکید می‌کردند. عمر بن قیس بن زائدة بن اصم قول خداوند متعال را براو خواند که فرموده است: **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ، وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ لِلَّهِ شَيْئًا وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**^{۲۳۷} اما با همه تلاش‌هایی که برای قانع ساختن عمر به کار برده شد او همچنان به تهدیدهای خود نسبت به کسانی که معتقد به وفات پیامبر(ص) بودند ادامه و آنها را بیم می‌داد که آن حضرت پس از رجعتش از آنها انتقام خواهد گرفت؛ لیکن هنگامی که ابوبکر حاضر شد به مجرد این که آیه: **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**^{۲۳۸} را بر او خواند توانست او را به مرگ پیامبر(ص) قانع سازد.

۲۳۷ - سورة آل عمران (۳) آیه ۱۴۴: محمد(ص) فقط فرستاده خدا بود و پیش از او فرستادگان دیگری نیز بودند، آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود شما به عقب بر می‌گردید، و هر کس به عقب بازگردد هرگز زبانی به خدا نمی‌رساند، و بزودی خداوند شکرگزاران را پاداش خواهد داد.

۲۳۸ - سورة زمر(۳۹) آیه (۳۰): تومی میری و آنها نیز خواهند مرد.

عبدالله بن سبا، سید مرتضی عسکری، ص ۴۲ به نقل از طبقات ابن سعد، مسند احمد بن حنبل، انساب الاشراف، کنز العمال، تاریخ ذهبی، تاریخ یعقوبی، تاریخ ابوالفداء، تاریخ ابن شحنه، سیره ابن دحلان و دیگر منابعی که از دیدگاه اهل سنت موثق به شماره آمده و داستان رجعت پیامبر را به دنیا که عمر بن خطاب آن را مدعی شد ذکر، و مورخان در دورانهای مختلف آن را نقل کرده‌اند، و شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

بنابراین آشکار می‌شود داستان رجعت که به شیعه نسبت داده شده پیش از کیسانیه و امامیه مورد ادعای عمر بن خطاب بوده، خواه گفتارش از روی حسن نیت انجام گرفته، یا این که ناشی از اغراض سیاسی بوده باشد، چنان که حوادث و شرایطی که همزمان با سخنان او اتفاق افتاد مؤید همین است. از این رو رجعت از ابتکارهای عمر است، و میان مسلمانان نسل به نسل شیوع یافته است، و اگر درست باشد که کیسانیه به آن معتقد بوده‌اند آن را از عمر فراگرفته‌اند.

با این که داستان رجعت را بیشتر محدثان از خلیفه دوم نقل کرده‌اند، و این امر بر هیچ یک از نویسندگان و کسانانی که تاریخ فرقه‌های اسلامی را نوشته‌اند پوشیده نیست، با این حال آن را از مختصات شیعه ذکر کرده و از آرای وارداتی از یهود دانسته‌اند.

کوتاه سخن این که رجعت از معتقدات طایفه امامیه نیست، و از ضروریات مذهب آنها به شمار نمی‌آید، و نصوصی که مشعر بر این امر است چنانچه برآستی از ائمه (ع) صادر شده باشد ناگزیر باید به بازگشت حاکمیت ائمه (ع) و اصول و مبادی آنها که با ظهور محمد بن حسن عسکری امام دوازدهم (ع) تحقق خواهد یافت تأویل شود.

خلاصه

از مجموع آنچه ضمن بخشهای مختلف این کتاب گذشت گمان ندارم چنانچه خواننده بی طرف آنها را به طور کامل مورد دقت قرار دهد، و آرای فرق و مذاهب اسلامی را بررسی و باهم مقایسه کند در کار دشمنان مزدور کینه توز شیعه و امامان آنها شکی برای او باقی بماند؛ همانهایی که چهره حقایق را دگرگون کردند، و قلمها را در جهت حفظ منافع و ارضای هوسهای خود به کار گرفتند، و شیعه را حتی از آشکارترین امتیازات و ویژگیهای خود تهی جلوه دادند.

برخی از آنها گفتند شیعه در اصول عقاید جیره خوار معتزله و در این قسمت مقلد و پیرو آنهاست، و دسته دیگر گفتند: «شیعه در اصول عقاید معتزلی می باشد.» آنان این احکام را مانند اموری قطعی که قابل بحث و جدال نیست، و دور از هر شک و شبهه است صادر کردند، با آن که چیزی که این ادعا را تأیید کند به هیچ روی وجود ندارد، زیرا امامیه از دیرترین زمان همواره در پیشاپیش پژوهشگران و اندیشمندان و مؤلفان قرار داشته، و در روزگاری که اعتزال با تأیید حاکمان و پشتیبانی آنان رواج پیدا کرده، صدها تن از شاگردان ائمه (ع) در حکمت و فلسفه نبوغ و برجستگی یافته، و چنان که موثق ترین منابع سنی و شیعی تأیید می کنند اینان از سرسخت ترین دشمنان معتزله بوده اند، و دهها سال پیش از آن که اعتزال به وجود آید موضوعاتی را که از معتزله شناخته شده است از ائمه خود (ع) فرا گرفته و بر آنها تکیه کرده اند.

علاوه بر این اگر ما این موضوع را نادیده بگیریم، و از انحرافات معتزله و کژیهایی که آرای آنها گواه آن است چشم پوشیم، و تنها به اصول پنج گانه ای که اساس مذهب اعتزال است، و بدون اعتقاد به آنها هیچ کس شایسته این وصف

نیست مراجعه کنیم، و همه آنچه را که درباره آنها گفته و به آنها نسبت داده شده ناشنیده انگاریم، و میان آرای امامیه در توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر و آرای آنها در این باره مقایسه کنیم، هیچ یک از این اصول حتی اصل پنجم را که قرآن بر آن تصریح و سنت به آن تأکید کرده است نمی‌یابیم که مورد توافق کامل این دو فرقه باشد. امامیه می‌گویند امر به معروف و نهی از منکر بنا به نص الهی از امور واجب اند. چنان که خداوند متعال فرموده است: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** همچنین فرموده پیامبر (ص) است که به معروف (کار نیک) امر، و از منکر (کار زشت) نهی کنید، وگرنه خداوند بدان شما را بر نیکانتان مسلط خواهد کرد، و نیکانتان دعا می‌کنند لیکن به اجابت نمی‌رسد.

اما معتزله معتقدند این دو به حکم عقل واجب اند نه شرع. جبائی امر به معروف و نهی از منکر را در آنچه عقل، حسن یا قبح آن را درک می‌کند مطلقاً واجب دانسته است، و پسرش ابوهاشم گفته است: «هرگاه امر به معروف و نهی از منکر مترتب بر دفع ضرری از آمو و ناهی باشد، و دفع ضرر از آنان جز به این امر ممکن نگردد هر دو واجب خواهند بود، و در غیر این صورت نه^۱».

در مورد چهار اصل دیگر که از دیدگاه مسلمانان و همه شرایع و ادیان توحید نخستین و مهم‌ترین آنهاست معتزله برای آن حدودی قرار داده‌اند که ظاهراً با رأی امامیه در این باره توافق دارد، لیکن آنان در خلال برخی از ادعاهایشان به

۱ - سورة آل عمران (۳) آیه ۱۰۴: باید از میان شما گروهی به نیکی دعوت، و امر به معروف و نهی

از منکر کنند.

۲ - الموافق، ایچی، ج ۴، ص ۲۷۵؛ شرح تجرید، علامه حلی، ص ۲۷۱. در شرح تجرید گفته است اگر امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب باشد یکی از دو امر لازم می‌آید: خلاف واقع، یا اخلاق به حکمت حق تعالی، و این هر دو باطل است، زیرا اگر امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب باشد بر خداوند واجب خواهند بود، و اگر بر او واجب باشند یا به آنها عمل می‌کند یا عمل نمی‌کند، اگر عمل کند لازم می‌آید معروف واقع، و منکر منتفی باشد، و این خلاف واقع است، و اگر به آنها عمل نمی‌کند در وظیفه خود کوتاهی کرده است، و خداوند از این منزّه است.

چیزهایی معتقد شده‌اند که با حقیقت توحید منافات دارد؛ از جمله آنها این که اشیا پیش از حدوث خود اشیا، و جواهر درحال عدم، جواهر بوده‌اند، و اعراض نیز به همین‌گونه‌اند؛ مثلاً سیاهی پیش از وجود، سیاهی، و حرکت قبل از ایجاد، حرکت بوده است، و همه اعراض پیش از پیدایش، اعراض بوده‌اند. و نیز افزوده‌اند که همه اشیا درحال عدم، ذاتی همانند حال وجود خود هستند، بی آن که دراین مورد میان جواهر و اعراض تفاوتی باشد، زیرا اشیا و اعراض و جواهر به دست سازنده‌ای یا بر اثر عملکرد عاملی اشیا و اعراض و جواهر نشده‌اند بلکه آنها بدین سبب اعراض و جواهرند که پیش از وجود نیز به همین‌گونه بوده‌اند، بی آن که سازنده‌ای آنها را بسازد و یا عاملی عملی روی آنها انجام دهد، و صانع جهان تنها صفت وجود به آنها بخشیده است نه چیز دیگر.

امامیه این سخنان را رد کرده پاسخ داده‌اند به این که اشیا و اعراض و جواهر اگر به صنع صانع متعال شیئیت و ذات پیدانکرده و جوهر و عرض نشده‌اند؛ و چنان که معتزله ادعا می‌کنند خداتنها صفت وجود به آنها داده است. آیا این صفت که ساخته خداوند است همان نفس جوهر و عرض است یا چیز دیگری است، اگر آن صفت جوهر و عرض باشد این دو از ساخته‌های اوست، و این خلاف چیزی است که معتزله به آن معتقدند، و اگر بگویند غیر از آنهاست آیا صفت وجود شیء است یا شیء نیست، اگر بگویند شیء است لازم می‌آید بگویند درحال عدم نیز شیء بوده است، زیرا همان‌گونه که ذکر کردیم آنها ادعا می‌کنند اشیا پیش از وجود نیز اشیا بوده‌اند، و اگر بگویند آن صفت شیء نیست فعل خداوند را بر خلق اشیا نفی کرده‌اند، و این همان کفر والحاد است.

از امام جعفر بن محمد الصادق (ع) نقل شده که فرموده است: «خداوند معتزله را لعنت کند آنها خواستند موحد باشند کافر شدند و بر آن شدند تشبیه را بزداوند آن را برقرار کردند.»^۳

۳ - کنزالفوائد، ابوالفتح محمد بن علی کراجکی، ص ۵۱. ظاهراً مقصود امام (ع) از این که فرموده است: و قصد کردند تشبیه را بزداوند آن را برقرار کردند این است که آنان می‌گویند خداوند شیء است اما

اما عدل، معتزله آن را از اصول مذهب خود شمرده و چنان که قَدَرِیّه ادعا می‌کنند آن را تفسیر کرده‌اند به این که انسان آفرینندهٔ اعمال خویش است. ما پیش از این گفته‌ایم قَدَرِ بَدِین معنا مترادف با تفویض است، و رأی به قَدَر را واصل بن عطا و بیشتر معتزله پذیرفته‌اند^۴. در واقع اینان خداوند را از قدرت و سلطنت برکنار کرده‌اند، و قَدَر به معنای تفویض در مقابل جبر است که جهم بن صفوان به آن معتقد بوده و فقیهان و محدثان و اشاعره با او همراهی شده‌اند^۵.

اما امامیه عدل را از ارکان ایمان بلکه از اصول اسلام می‌دانند، و اگرچه می‌گویند انسان پدید آورنده افعال خویش است لیکن مبادی فعل را اعم از ادراک، شوق، قدرت بر ایجاد آن در خارج و دیگر مقدماتی که وجود فعل منوط به آنهاست همه را از خداوند می‌دانند. انسان هم بر ایجاد فعل قادر است و هم بر ترک آن جز این که قدرت او وهمه مبادی فعل آفریده خداوند سبحان است، نسبت فعل به انسان مانند نسبت سوزندگی به آتش است، و آتش تنها پس از وجود بقیه مقدمات در ایجاد سوزندگی مؤثر می‌باشد. وحد وسطی که امام(ع) در گفتار خود که: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ اراده فرموده همین است.

در مورد وعد و وعید پیش از این گفته‌ایم که اختلاف میان معتزله و امامیه در وعید است، چه معتزله گفته‌اند وفای به آن برخداوند واجب است، و امامیه معتقد به عدم وجوب آنند. امام رضا(ع) در این باره فرموده است: «قرآن در این مسأله برخلاف قول معتزله نازل شده، و خداوند در آن فرموده است: إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ.»

نه مانند اشیا، آنها با این سخن شیئیت را برای خدا اثبات می‌کنند، و در نتیجه خدا شبیه اشیا می‌شود، هر چند به جز در شیئیت شبیه اشیا نیست.

۴ - غزالی در کتاب اربعین خود گفته است معتزله به خود اختیار کلی داده، و در ضمن آن به خداوند نسبت عجز و ناتوانی داده‌اند، و این کار را برای آن کرده‌اند تا به خداوند نسبت ظلم ندهند اما با این کار دچار امری قبیح‌تر از آن شده‌اند.

۵ - الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۵۲.

اما مرتکب کبیره چنان که بیان کرده ایم امامیه او را مؤمنی فاسق می دانند که به اندازه گناهی که کرده مستحق عذاب است، لیکن معتزله می گویند او جایگاهی میان کفر و ایمان دارد، و همیشه در آتش جهنم خواهد بود. علاوه بر اینها در مسائلی که مورد اختلاف فرقه های اسلامی است مانند صفات باری تعالی، حسن و قبح عقلی، وجوب لطف و اصلح بر خداوند، عصمت انبیا، امامت، خلق بهشت و دوزخ، احباط، شفاعت و دیگر مباحث کلامی، پژوهشگر نمی تواند مسأله ای بیابد که معتزله و امامیه در آن توافق کامل داشته باشند، و اگر ما برخی از آرای را که ابن راوندی در کتاب خود فضایح المعتزله و دیگر نویسندگان فرق اسلامی به آنها نسبت داده اند و ما پاره ای از آنها را در فصول پیش ذکر کرده ایم بر این اختلافات بیفزاییم برای خواننده آشکار خواهد شد که فاصله ای که میان امامیه و معتزله است از آنچه میان آنها و دیگر فرقه های اسلامی است بیشتر و وسیعتر است، و بسا این که مسائل مورد اتفاق امامیه با اشاعره و مرجئه بیش از موضوعاتی باشد که امامیه در آنها با معتزله توافق نظر دارد. منابع شیعی تأیید می کنند که دشمنی میان دانشمندان امامیه و معتزله در اوج خود بوده است، بویژه در سده سوم و چهارم هجری که معتقدات امامیه آشکار و مؤلفات آنها در موضوعات مختلف منتشر شد، یعنی در همان روزگاری که دانشمندان شیعه فراغت یافتند تا احادیث ائمه اهل بیت (ع) پیرامون اصول و فروع دین را از روایات ساختگی که دشمنانشان پنهانی وارد احادیث آنها کرده بودند پاک سازند. در این زمان مجالس شیخ مفید و سید مرتضی هیچ گاه از مناظره کنندگان و پژوهندگان پیرامون معتقدات امامیه و آنچه بدان مربوط می شده خالی نبوده است. ما اگر به مؤلفات این دو دانشمند بزرگ مراجعه کنیم بخش بزرگی از این تألیفات را در ردّ و نقض آرای معتزله می بینیم. شیخ مفید متوفای سال ۴۱۳ هجری کتابی در ردّ جاحظ معتزلی و کتاب دیگری در نقض فضائل معتزله نوشته، و در کتاب خود الفصول المختارة من العیون والمحاسن در ردّ معتزله و نقض آرای آنها بسیار سخن گفته است، و نیز او را کتابی درباره وعید است که در آن

ادعاهای معتزله را دربارهٔ وجوب وفا بر خداوند نسبت به وعده‌هایی که به کيفر گنهکاران و عذاب آنان داده، باطل کرده است، همچنین دارای کتابهای دیگری در ردّ جعفر بن حرب، نظام، جبائی و دیگر سران معتزله است.^۶

در کتاب او به نام *الفصول المختاره من العيون والمحاسن* آمده است که گفتار همهٔ فرقه‌های معتزله در مورد وعید مستلزم نسبت جور و ظلم به خداوند متعال و تکذیب اخبار اوست، زیرا آنها ادعا می‌کنند اگر کسی هزار سال خدا را عبادت کرده، سپس در حال طفره از توبه از دنیا درگذرد، خداوند در برابر عبادت‌هایش هیچ پاداشی به او نمی‌دهد، و بر همهٔ اعمالش مهر بطلان می‌زند، و به سبب گناهی که کرده است او را تا ابد در آتش جهنم معذب می‌سازد، و هرگز به آب رحمت و یا به شفاعت کسی از آفریدگان خود او را از آتش بیرون نمی‌آورد. او افزوده است که ابوهاشم جبائی ادعا می‌کند خداوند کسی را که از طاعات الهی چیزی ترک نکرده، و هیچ خلافی از او سر نزده، و هیچ کار زشتی را که از آن نهی شده به جا نیاورده تنها به صرف این که در یکی از اوقات واجبی را ترک کرده، مورد عذاب قرار می‌دهد، اگرچه او این واجب را از روی اختیار ترک نکرده و عملی ضد آن انجام نداده باشد. این در حالی است که خداوند متعال می‌فرماید: *إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا وَ نِيز: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ نِيز: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا، وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَ* می‌فرماید: *إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ*، او به ذکر اقوال خلاف و نادرست معتزله ادامه داده، و موضوعاتی را که ذکر می‌شود از جمله آنها بر شمرده است: انکار شفاعت، انکار عذاب قبر، انکار خلق بهشت و دوزخ، انکار معراج، انکار شق القمر، انکار اعجاز قرآن، همچنین توصیف پیامبران به گناه و سهو و نسیان و نیز آرای دیگری که به گفتهٔ او همهٔ مسلمانان با آنها مخالف می‌باشند.

سید مرتضی در ردّ بر معتزله تألیفاتی دارد، که در آنها با اکثر آرا و مذاهب

معتزله مخالفت کرده است، و اگر از او جز کتاب الشافی در ردّ بر کتاب المغنی عبدالجبار معتزلی یکی از سران برجسته آنها وجود نداشت در اثبات این مدّعا کافی بود. او در این کتاب با اسلوبی متین و دلائلی قوی و تفکّری سرشار و بیانی پر بار به نقض آرای معتزله پرداخته و عقاید آنها را مردود، و ادّعاهای آنان را باطل ساخته است، و بی تردید این کتاب یکی از بهترین مؤلّفات امامیه در این موضوع است. اگر ما آنچه را که شیعیان همزمان ائمه (ع) در ردّ بر معتزله و پیرامون موضوعات مورد اختلاف آنها و دیگران نوشته اند، و آنچه را دانشمندان شیعی پس از دوران شیخ مفید و سید مرتضی در این باره به رشته نگارش در آورده اند بر اینها بیفزاییم خواهیم دید امامیه فرقه‌ای است که بیش از هر فرقه اسلامی دیگر از اندیشه‌های اعتزالی فاصله دارد، لیکن نویسندگان به افترا بستن به شیعه عادت کرده اند تا آن جا که گویی این عمل سنتی قطعی و لازم الاتّباع است که نویسندگان متأخر آن را مانند آیتی آسمانی و سنتی الهی از پیشینیان اخذ کنند.

پیشینیانی از اهل سنت که همزمان با معتزله و امامیه بوده اند چون دیده اند امامیه در آن روزگار در علوم مختلف اسلامی و غیر آن مبرّزترین و برجسته‌ترین مسلمانانند چه اینان دانش خود را از اهل بیت پیامبر (ص) که علوم از خانه‌های آنها به سوی مردم سرازیر شده اخذ کرده اند. نتوانستند به این برتری آنها اعتراف کنند، و بر آنان گران می آمد که شیعه رهبری فکری مسلمانان را داشته باشد لذا آنان را به معتزله ملحق کردند.

دومین طبقه نویسندگان اهل سنت که پس از آنها آمدند پیوسته این گفته‌ها را که در کتابهای پیشینیان و بر زبان راویان آنها بود تکرار کردند، بی آن که باطل را از حقّ بزدایند، و ضلالت را از هدایت جدا سازند.

چون دوران متأخران مانند احمد امین و امثال او از عرب و خاورشناسان فرا رسید، اینان همین گفته‌ها را از پیشینیان خود اخذ و منتشر کردند، به طوری که این سخنان میان بیشتر مؤلّفان رواج یافت، و یکی از نویسندگان امامیه این زمان نیز برای تقرب جستن به آنها، و به قصد جلب توجّه مردم به کتابش (ادب

المرتضی^۷) به سید مرتضی در اصول عقاید نسبت اعتزال داده، و مکرر تأکید کرده که او در اصول اعتقادی از اعلام معتزله می باشد^۸، و افزوده است تشیع یکی از طرق اعتزال است، بی آن که برای این ادعاها دلیلی ذکر کند، و مؤیدی غیر از افتراهای پاره‌ای از نویسندگان که از شیعه جزبه قصد اخلال درکار، و محو آثار آنان چیزی نمی نویسند ارائه دهد.

بی تردید سید مرتضی که مؤلف کتاب مذکور به او تهمت اعتزال می چسباند از بزرگان طبقه نخست دانشمندانی است که اصول تشیع و اسلام را طبق آنچه قرآن فرموده و سنت نبوی و احادیث اهل بیت (ع) بدان تأکید کرده پایه ریزی کرده است، از این رو از دیدگاه شیعه وی در اصول تشیع از نخستین مراجع به شمار می آید.

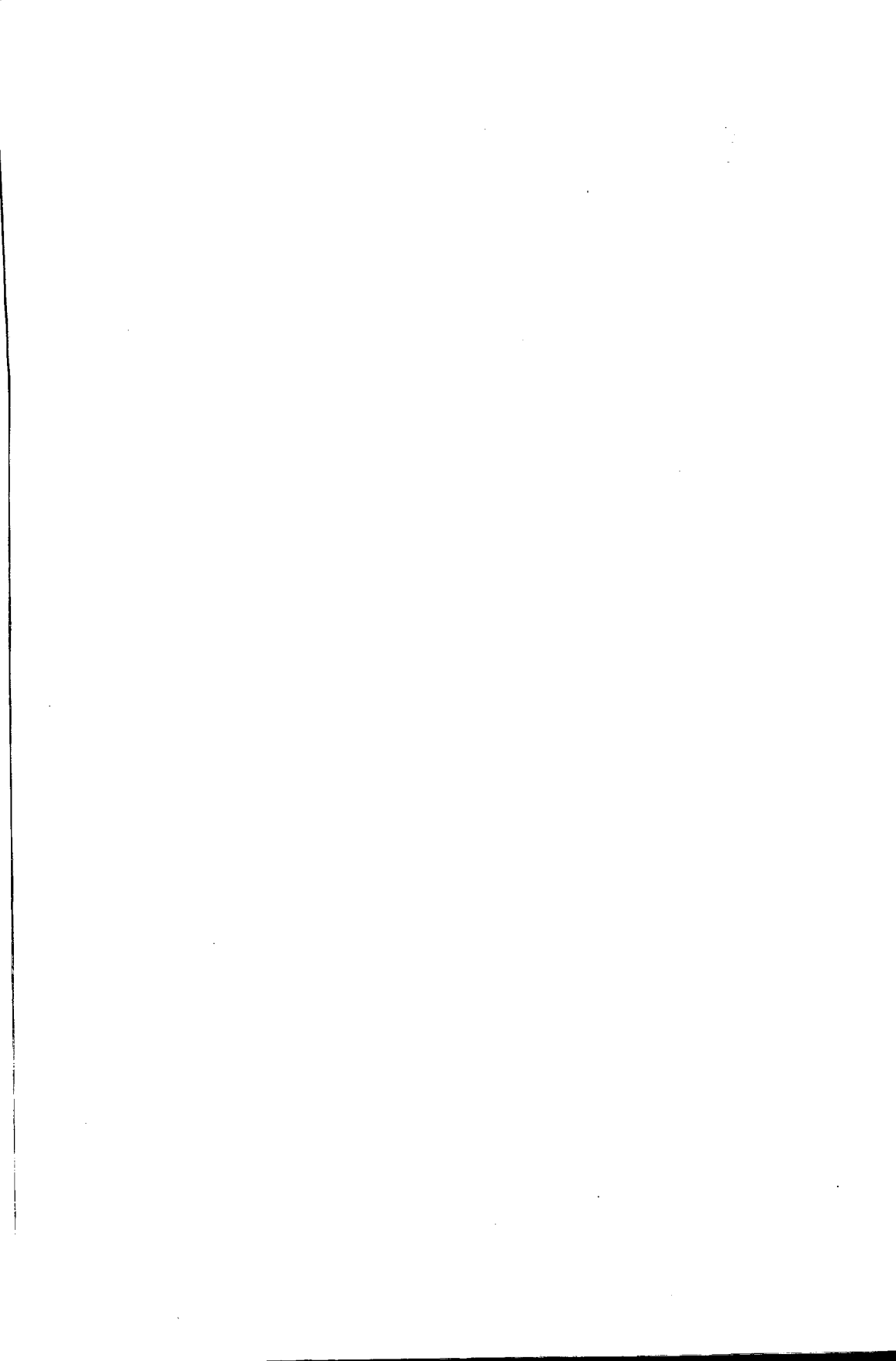
باری آنچه ما از آرای امامیه و معتزله و سخنان آنها در زمینه اصول اسلامی در این کتاب آورده‌ایم برای رد گفتار این نویسنده و نویسندگان عرب و بیگانه‌ای امثال او کافی است. ناگفته نماند هنگامی که من رأی یا نظریه‌ای را به طایفه امامیه یا فرقه‌های دیگری غیر از آنها نسبت می دهم مقصودم این نیست که آن فرقه بر این رأی اجماع کرده‌اند، بلکه من در نسبت دادن این رأی به هر فرقه همواره برگفتار دانشمندان بزرگ آنها که بنیانگذار آن فرقه بوده‌اند تکیه کرده‌ام، و اگر افرادی از آن گروه از رأی مذکور سر باز زده‌اند، این امر مانع نسبت دادن این رأی به آن فرقه نخواهد بود. همچنین در آن هنگام که من نظریه‌ای را به امامیه نسبت داده‌ام برگفتار ائمه (ع) و دانشمندان نویسنده امثال شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی و امثال آنها که به سبب امانت و وثاقتی که دارند اقوال و آرایشان برای کسانی که پس از آنها آمده‌اند مرجع است اعتماد کرده‌ام. بی شک

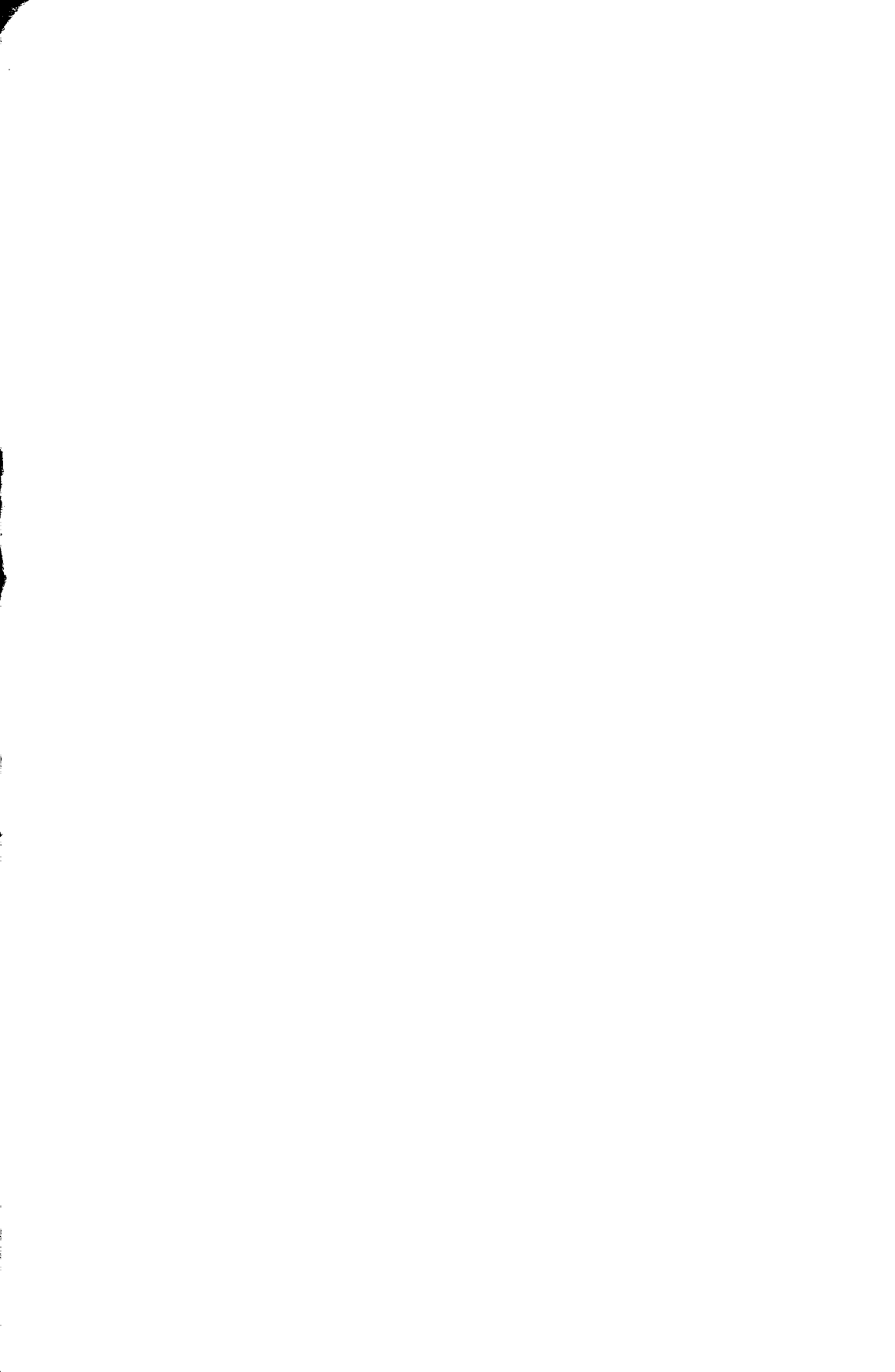
۷ - او دکتر عبدالرزاق محیی الدین است، وی از طلاب حوزه علمی نجف بوده، و از هنگامی که طلبه بوده من او را بخوبی می شناسم، وی می‌کوشد خود را به صورت اندیشمندی تازه جلوه دهد، و از برخی عادات و سنتها انتقاد کند.

۸ - کتاب مذکور، ص ۴۶ و صفحات بعد.

باب اجتهاد جز در ضروریات برای هر دانشمندی باز است، و در این مورد تفاوتی میان اصول و فروع نیست. انگیزه من در این راه اثبات حقّ و خدمت به دین بوده، و از خداوند متعال خواستارم این خدمت را خالصانه از من قبول فرماید. صلوات و درود فراوان بر محمد (ص) و خاندان مطهر و یاران پاک او باد.

* * *





Hāshim Ma'rūf Al-Ḥasanī

**Shiism
vis-à-vis
Mu'tazilites & Ash'arites**

Translated by
Sayyid Muḥammad Ṣādiq 'Arif

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN
1992