



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

# تاریخ علم کلام

تا قرن چهارم



علامه علی عباسی فردوسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تاریخ علم کلام تا قرن چهارم

نویسنده:

غلامعلی عباسی فردویی

ناشر چاپی:

زائر - آستانه مقدسه قم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۹	تاریخ علم کلام تا قرن چهارم
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۱	فهرست مطالب
۱۸	مقدمه
۲۰	فصل اول
۲۰	تعریف علم کلام
۲۲	موضوع علم کلام
۲۴	آرمان بلند این دانش
۲۴	مبدأ و علل پیدایش علم کلام در اسلام
۳۸	بازتاب فکر جبر
۴۳	حجاج و خراب کردن مکه
۴۴	چرا به این دانش، «علم کلام» می گویند؟
۴۸	علل تفرق مسلمانان
۶۰	فصل دوم
۶۰	«قدرتیه» کیانند؟
۶۷	مطلع علم کلام
۷۲	مبدأ پیدایش عنوان قَدَر
۸۵	حسن بصری
۹۱	آراء و افکار حسن بصری
۹۲	حسن بصری و صفات خداوند «عزّ و جلّ»
۹۵	مکتب خوارج و مُرجئه
۹۷	مبدأ پیدایش دیدگاه ها

۹۸	پیدایش خوارج
۱۰۱	پیدایش مرجئه
۱۰۴	بانی و مؤسس این فکر، کیست؟
۱۰۷	بیان عقائد مکتب مرجئه
۱۰۹	نظریات پیرامون ایمان
۱۱۱	دیدگاه شیعه نسبت به مرجئه
۱۱۵	نامگذاری مرجئه
۱۱۷	فصل سوم
۱۱۷	رستاخیز دانش کلام
۱۱۸	معتزله
۱۴۳	عوامل تکوین و توسعه اعتزال
۱۴۳	الف) خاستگاه تاریخی
۱۴۴	ب) افکار وارداتی
۱۴۴	ج) انگیزه های سیاسی و...
۱۴۷	اسامی و عناوین مکتب اعتزال
۱۴۷	۱. المعتزله
۱۴۷	اشاره
۱۴۸	وجه تسمیه
۱۴۹	۱. اعتزالهم عن علی علیه السلام ...
۱۵۰	۲. کناره گیری از امامت و حکومت امام مجتبی علیه السلام
۱۵۲	۳. کناره گیری عامر از حسن بصری
۱۵۴	۲. اهل العدل و التوحید
۱۵۴	۳. اهل الحق
۱۵۴	۴. القدریه
۱۵۴	۵. التئوئه و المجوسیه
۱۵۵	بنیانگذاران و اصول اعتزال

- ۱۵۵ ..... اشاره
- ۱۵۶ ..... واصل ابن عطا (۸۰ \_ ۱۳۱ ق.)
- ۱۵۷ ..... تحلیل قواعد و یا ارکان چهارگانه
- ۱۶۳ ..... عمرو بن عبید (۸۰ \_ ۱۴۳ ق.)
- ۱۶۵ ..... افکار و نظریات عمرو بن عبید
- ۱۶۷ ..... آثار و تألیفات عمرو
- ۱۶۷ ..... ابوالهذیل علف (۱۳۵ \_ ۲۳۵ ق.)
- ۱۷۹ ..... آثار و تألیفات ابوالهذیل
- ۱۸۰ ..... «براهیم بن ستیار بن هانی التظام»
- ۱۹۰ ..... آثار و تألیفات نظام
- ۱۹۱ ..... الف) جهمیّه
- ۱۹۳ ..... نکات اشتراک و افتراق جهمیّه و معتزله
- ۲۰۳ ..... ب) اصحاب حدیث
- ۲۱۰ ..... صفات
- ۲۱۳ ..... افکار وارداتی
- ۲۱۶ ..... حدوث و قدم قرآن
- ۲۱۷ ..... دیدگاه‌ها پیرامون حدوث و قدم قرآن
- ۲۱۹ ..... دیدگاه شیعه
- ۲۲۹ ..... فصل چهارم
- ۲۲۹ ..... سیر کلام در قرن سوم
- ۲۳۳ ..... اندیشه‌های کلامی \_ فلسفی بزرگان معتزله
- ۲۳۳ ..... ۱. بشر بن المعتمر
- ۲۳۴ ..... ۲. معتمر بن عباد السخی
- ۲۳۵ ..... ۳. هشام بن عمرو القوطی
- ۲۳۷ ..... ۴. محمد بن عبد الله الاسکافی (متوفای ۲۴۰ ق.)
- ۲۳۸ ..... ۵. عمرو بن بحر جاحظ (متوفای ۲۵۵ ق.)

۶. ابو علی محمد بن عبد الوهّاب الجبّائی (۲۳۵ \_ ۳۰۳ ق.) ..... ۲۳۹
- دیدگاه های «معتزله» ..... ۲۴۱
- شرح و تبیین اصول خّمسه ..... ۲۴۵
- اصل اول: توحید ..... ۲۴۵
- صفات خداوند ..... ۲۴۶
- صفات افعال ..... ۲۵۰
- بخش دوم ..... ۲۵۱
- بخش سوم ..... ۲۵۷
- رؤیت خداوند در جهان آخرت ..... ۲۶۱
- اصل دوم: عدل ..... ۲۶۵
- اصل سوم: وعد و وعید ..... ۲۶۹
- اصل چهارم: المنزلّه بین المنزلّتين ..... ۲۷۲
- اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر ..... ۲۷۴
- کرامتیه ..... ۲۷۷
- مکاتب دیگر ..... ۲۸۲
- ماتریدیّه ..... ۲۸۲
- آراء ابوحنیفه ..... ۲۹۰
- اشاعره ..... ۲۹۲
- سیری در نهضت کلامی شیعه ..... ۲۹۳
- آثار و تألیفات کلامی شیعه ..... ۳۰۶
- اعتقادات شیعه از نگاه شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق.) ..... ۳۲۰
- پرتوی از دیدگاه های شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق.) ..... ۳۲۶
- کتابنامه ..... ۳۳۶
- درباره مرکز ..... ۳۴۴



## تاریخ علم کلام تا قرن چهارم

### مشخصات کتاب

سرشناسه : عباسی، غلامعلی، ۱۳۴۷ -

عنوان و نام پدید آور : تاریخ علم کلام تا قرن چهارم / غلامعلی عباسی فردوئی.

مشخصات نشر : قم: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : ۳۲۶ ص.

فروست : انتشارات زائر؛ ۱۰۹.

شابک : ۲۰۰۰۰ ریال ۹۶۴-۸۵۶۷-۷۹-۴:

وضعیت فهرست نویسی : فهرست توصیفی

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۲۱] - ۳۲۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.

شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۰۰۵۱۳

ص: ۱

### اشاره

تاریخ علم کلام

تا

قرن چهارم

\*\*\*

غلامعلی عباسی فردوئی

ص: ۱

تقدیم به:

ساحت مبارک امیرالمؤمنین علی علیه السلام که دانش کلام، موجی از امواج دریای بیکران دانش اوست و نیز به دو فرزند بزرگوارش حضرت امام علی النقی علیه السلام و حضرت امام حسن عسکری علیه السلام که بهشتستان غریب سامرا به وجود بارگاه آن دو امام همام نور باران است.

اجر و پاداش این اثر \_ اگر مرضی و مقبول خداوند باشد \_ به روح پدر و مادرم که زلال محبت به اهل بیت علیهم السلام را در وجودم جاری ساختند؛ و به برادرم شهیدم علی اکبر رنجیر و همه شهدای انقلاب اسلامی که جانشان را به پاس دفاع از حریم امامت و ولایت به جانان تسلیم نموده و گل وجودشان در گلستان انقلاب اسلامی پرپر گردید، تقدیم می کنم.

ص: ۲

مقدمه ۷۰۰۰

تعریف علم کلام ۱۰۰۰۰

موضوع علم کلام ۱۱۰۰۰

آرمان بلند این دانش ۱۳۰۰۰

مبدأ و علل پیدایش علم کلام در اسلام ۱۳۰۰۰

عوامل منفی و سیاسی ۲۶۰۰۰

بازتاب فکر جبر ۲۸۰۰۰

حجاج و خراب کردن مکه ۳۳۰۰۰

چرا به این دانش، «علم کلام» می گویند؟ ۳۴۰۰۰

علل تفرق مسلمانان ۳۸۰۰۰

مطلع علم کلام ۵۱۰۰۰

«قدریه» کیانند؟ ۵۵۰۰۰

مبدأ پیدایش عنوان قدر ۶۲۰۰۰

حسن بصری ۷۵۰۰۰

آراء و افکار حسن بصری ۸۱۰۰۰

حسن بصری و صفات خداوند عزوجل ۸۲۰۰۰

مکتب خوارج و مرجئه ۸۵۰۰۰

مبدأ پیدایش دیدگاه ها ۸۷۰۰۰

پیدایش خوارج... ۸۸

پیدایش مرجئه... ۹۱

بانی و مؤسس این فکر، کیست؟... ۹۴

بیان عقائد مکتب مرجئه... ۹۷

نظریات پیرامون ایمان... ۹۹

دیدگاه شیعه نسبت به مرجئه... ۱۰۱

نامگذاری مرجئه... ۱۰۵

رستاخیز دانش کلام... ۱۰۸

معتزله... ۱۰۸

عوامل تکوین و توسعه اعتزال... ۱۳۳

الف) خاستگاه تاریخی... ۱۳۳

ب) افکار وارداتی... ۱۳۴

ج) انگیزه های سیاسی و... ۱۳۴

اسامی و عناوین مکتب اعتزال... ۱۳۷

۱. المعتزله... ۱۳۷

وجه تسمیه... ۱۳۸

۱. اعتزالهم عن علی علیه السلام... ۱۳۹

۲. کناره گیری از امامت و حکومت امام مجتبی علیه السلام... ۱۴۰

۳. کناره گیری عامر از حسن بصری... ۱۴۲

۲. اهل العدل و التّوحید... ۱۴۴

٣. اهل الحقّ ... ١٤٤

٤. القدرية ... ١٤٤

٥. الثنوية و المجوسية ... ١٤٥

بنيانگذاران و اصول اعتزال ... ١٤٥

ص: ٤

واصل ابن عطا (۸۰ \_ ۱۳۱ ق.) ۱۴۵ ...

تحلیل قواعد و یا ارکان چهارگانه ۱۴۷ ...

عمرو بن عبید (۸۰ \_ ۱۴۳ ق.) ۱۵۳ ...

افکار و نظریات عمرو بن عبید ۱۵۵ ...

آثار و تألیفات عمرو ۱۵۶ ...

ابوالهذیل علّاف (۱۳۵ \_ ۲۳۵ ق.) ۱۵۷ ...

آثار و تألیفات ابوالهذیل ۱۶۸ ...

«ابراهیم بن سیار بن هانی النّظام» ۱۷۰ ...

آثار و تألیفات نظام ۱۸۰ ...

الف) جهمیّه ۱۸۰ ...

نکات اشتراک و افتراق جهمیّه و معتزله ۱۸۳ ...

ب) اصحاب حدیث ۱۹۳ ...

صفات ۲۰۰ ...

افکار وارداتی ۲۰۳ ...

حدوث و قدم قرآن ۲۰۶ ...

دیدگاه ها پیرامون حدوث و قدم قرآن ۲۰۷ ...

دیدگاه شیعه ۲۰۹ ...

سیر کلام در قرن سوم ۲۲۰ ...

اندیشه های کلامی \_ فلسفی بزرگان معتزله ۲۲۳ ...

۱. بُشر بن المعتمر ۲۲۳ ...

٢. معمر بن عباد السخى ٢٢٤٠٠٠

٣. هشام بن عمرو القوطى ٢٢٥٠٠٠

٤. محمد بن عبد الله الاسكافى (متوفى ٢٤٠ ق.) ٢٢٧٠٠٠

٥. عمرو بن بحر جاحظ (متوفى ٢٥٥ ق.) ٢٢٨٠٠٠

ص: ٥

۶. ابو علی محمد بن عبد الوهّاب الجبّائی (۲۳۵ \_ ۳۰۳ ق.) ... ۲۲۹

دیدگاه های «معتزله» ... ۲۳۱

شرح و تبیین اصول خمسّه ... ۲۳۵

اصل اول: توحید ... ۲۳۵

صفات خداوند ... ۲۳۶

صفات افعال ... ۲۴۰

بخش دوم ... ۲۴۱

بخش سوم ... ۲۴۶

رؤیت خداوند در جهان آخرت ... ۲۵۱

اصل دوم: عدل ... ۲۵۴

اصل سوم: وعد و وعید ... ۲۵۸

اصل چهارم: المنزله بین المنزلتین ... ۲۶۱

اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر ... ۲۶۳

کرامتیه ... ۲۶۶

مکاتب دیگر ... ۲۷۰

ماتریدیّه ... ۲۷۰

آراء ابوحنیفه ... ۲۷۷

اشاعره ... ۲۷۹

سیری در نهضت کلامی شیعه ... ۲۸۱

آثار و تألیفات کلامی شیعه ... ۲۹۳



اعتقادات شیعه از نگاه شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق.) ۳۰۶۰۰۰

پرتوی از دیدگاه های شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق.) ۳۱۲۰۰۰

کتابنامه ۳۲۱۰۰۰

ص: ۶

هر علم و دانشی، نقطه آغاز و شروعی دارد که مطلع و سپیده دم آن است. کم کم پرتو آن گسترش می یابد و در مهد تحولات زمان و نقد و جرّقه های ابداع که از فروغ دانش و خرد نوابغ فروزان است، به روند تکاملی خود ادامه می دهد. «علم کلام» نیز چنین مسیری را طی کرده است و تا کنون این گونه بر سپهر دانش فروزان مانده است.

عظمت موضوع فوق در دو بُعد قابل تبیین است. زیرا علم کلام، هم موضوعش شریف ترین موضوعات است و هم هدف و آرمانش. موضوعش، دین و اصول آن می باشد، و هدفش، دفاع از معارف حقّ دین است.

علاّمه طباطبائی قدس سره در تبیین و تعریف این دانش، چنین می نگارد:

«و علی الجملة فنّ الکلام، فنّ شریف یدبّ عن المعارف الحقّه الدیّیه»<sup>(۱)</sup>.

تاریخ دانش کلام، چون دریایی رازدار و امانتدار است، طوفان های عظیم و امواج پرخروش در آن رخ داده است؛ امّا امروزه برای ما چون آرامش بعد از

ص: ۷

طوفان است. کلام اسلامی نیز با موضوعاتی چون: خلق قرآن، قدر، صفات و... روزی دست خوش چون طوفانی عظیم بود. مکتب معتزله در قطعه ای از زمان، مکتب قیام و پیام بود و فروغش سراسر دنیای اسلام را مسخر ساخته بود؛ اما امروز آن طوفان فرو نشسته و دریا آرام است، لکن رمز و راز آن در سینه وسیع تاریخ مخفی است و برای فهم دقیق آن، باید به قرن دوم و سوم هجری برگردیم.

موضوع فوق، بیش از موضوعات علمی دیگر، با مشکلات رو به روست؛ زیرا علاوه بر علمی بودن آن، «حُبّ و بغض» که عامل مؤثری در شناخت می باشند، در آن مؤثرند. علاوه بر این، گستردگی موضوع فوق، جمع بین دیدگاه های مختلف مکاتب را مشکل می کند.

در ارتباط با چگونگی پیدایش این دانش در اسلام، آغاز آن و تحولات قرن های اول و دوم آن، کتابی که کامل و جامع تدوین گردیده باشد، در دسترس نیست. البته در کتبی چون تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی و سیر کلام در فرق اسلام، محمدجواد مشکور و فلسفه علم کلام، ولفسن و معتزله، محمود فاضل والمعتزله، زهدی جارالله و... مطالب فراوانی است.

امید است با عنایات خداوند متعال اوراق پیش رو، بتواند نقشی را در این راستا ایفاء نماید.

والسلام

شهر مقدس قم

غلامعلی عباسی فردویی

ص: ۸

## فصل اوّل

### تعريف علم كلام

تعريف

و

مفاهيم

ص: ٩

الكلام لغه: فالكلام يقع على الالفاظ المنظومه و على المعانى التى تحتها مجموعه(١).

كلام در لغت عبارت است از: الفاظ مرتبى كه داراى معانى هماهنگ باشند. واژه كلام در زبان عربى، به معنى «سخن» است. و اصطلاحاً شرح اصول لايتغير الهيات است كه در لاهوت مسيحيت از «كلمه»؛ يعنى لوگوس (Logos) \_ كه به معنای سخن خداوند سبحان است \_ گفتگو مى كند.(٢)

پس از اين بيان آنگاه مؤلف، «علم كلام در اسلام» را چنين تعريف مى كند:

علم كلام، علمى است كه در آن از ذات و صفات و افعال خداى تعالى، حدوث و قدم، احوال ممكنات از مبدأ و معاد، جبر و تفويض، نبوت و امامت با اقامه ادله منطقي و فلسفى بحث مى شود.(٣)

در بيان ديگر، چنين تعريف شده است:

ص: ١٠

---

١-١. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهاني، ص ٤٥٧ (كلم).

٢-٢. سير كلام در فرق اسلام، دكتور محمد جواد مشكور، ص ١.

٣-٣. همان.

علم کلام، عبارت است از دانشی که در آن از اصول اعتقادات مذهبی بحث می شود، چون هر متکلمی به هنگام گفتگوی مذهبی به ادله عقلی و نقلی استناد می کند تا خود و دیگران را از کفر و ضلالت نجات دهد و به سعادت ابدی رهنمون سازد؛ لذا بعضی این علم را رئیس علوم اسلامی و برتر از تمام دانش های اسلامی دانسته اند. (۱)

تعریف سومی برای این علم شده است:

علم کلام، گفتگو از عقاید دینی و اثبات آن از مفاهیم اولیه مورد قبول خردمندان بر طبق اصول منطقی و بر پایه افکار درست و گاهی جدلی می باشد. (۲)

در این راستا، تعریف موجز و کوتاهی علامه شهید مطهری قدس سره دارد:

«علم کلام اسلامی، علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می کند به این نحو که: چه چیز از اصول دین است، چگونه و با چه دلیل اثبات می شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می شود، چیست؟» (۳)

پس می توان «علم کلام» را سنگر دفاع از عقاید و اندیشه های مکتب دانست.

## موضوع علم کلام

علامه شهید مطهری قدس سره پس از تعریف فوق، بحثی راجع به موضوع می کند. او چنین می نویسد:

«در کتب منطق و فلسفه، بحثی هست راجع به اینکه هر علمی، موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از مسائل علم دیگر، به حسب تمایز

ص: ۱۱

---

۱- ۱. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، ص ۲.

۲- ۲. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، شیخ طوسی، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی (مقدمه)، ص ۲۳.

۳- ۳. آشنائی با علوم اسلامی (کلام - عرفان) مرتضی مطهری، ص ۱۶.

موضوعات آن علوم است.

البته این، مطلب درستی است. علمی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند، چنین است. ولی مانعی ندارد علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آنها اعتباری باشد، موضوعات متعدّد و متفاوت داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک، منشأ این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است؛ یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست، بلکه وحدت اعتباری است. از این رو، ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی، برای علم کلام باشیم...

برخی از علمای اسلامی در صدد برآمده اند برای علم کلام، موضوع و تعریفی بیابند؛ نظیر موضوع و تعریفی که برای دانش فلسفی است و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده اند. این، اشتباه است؛ زیرا موضوع مشخص داشتن، مربوط به علمی است که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند؛ اما علمی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند، نمی توانند موضوع واحدی داشته باشند. <sup>(۱)</sup>

علامه شهید، قائل به عدم وجود موضوع واحد، برای علم کلام است. ولیکن در بعضی از کتب برای علم کلام، موضوع ذکر شده است که به دو مورد اشاره می شود:

گروهی از متکلمین موضوع علم کلام را «ذات پروردگار» دانسته اند، و جمعی دیگر، می گویند: «معلوم» از این حیث که با اثبات عقائد دینی رابطه دارد، موضوع علم کلام است. <sup>(۲)</sup>

ص: ۱۲

۱-۱. همان.

۲-۲. معتزله، ص ۲.

فرمایش علامه طباطبایی قدس سره در معرّفی علم کلام را، بار دیگر یادآور می شویم:

و علی الجملة فنّ الکلام، فنّ شریف ینبّ عن المعارف الحقّه الدّیّیه. (۱)

براساس این تعریف: غرض و هدف علم کلام، دفاع از «معارف دین» در مقابل شبهات دشمنان است.

برخی از فرزندگان دین و دانش، علاوه بر آنکه علم کلام را مدافع معارف دین می شناسند، آن را دانشی می دانند که معرفت دینی را مدلل و مبرهن می نماید. بنابراین، فایده علم کلام عبارت است از: پی بردن به حقایق دینی و آگاه شدن از اصول اعتقادی که موجب هدایت و وصول انسان به سعادت ابدی می شود، و مستلزم پاسخ گویی به شبهات مخالفین است و قوانین و اصول اسلامی را از سموم مناقشات دشمنان، حفظ می کند. (۲)

از آنجا که علم کلام، سنگر دفاع از ارکان عقائد و ایمان بوده و این هدف، بسیار عالی و مقدّس است؛ لذا علم کلام از قداست و عظمت بسیار بلندی برخوردار است.

### مبدأ و علل پیدایش علم کلام در اسلام

اکنون باید به افق این دانش نظاره کرد و به اعماق تاریخ رفته و طلّیعه آن را جستجو کرد. به راستی این دانش از کدام مشرق و از چه افقی، تجلّی کرده است؟ آیا بنیان گذاران این دانش، بزرگان مکتب معتزله بوده اند و یا کسانی چون: حسن

ص: ۱۳

۱-۱. تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۷۹.

۲-۲. معتزله، ص ۲.



بدون شک، اگر دانش کلام را علمی که حافظ و نگهبان اصول عقاید است، دانسته و آن را دانشی بدانیم که ارکان دین را مدلل می نماید و روشنگر منهج دین پویان بوده، پس طلعه آن را نیز می باید همزمان با «بعثت» پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم بشناسیم و با قاطعیت بگوییم: نخستین سرچشمه زلال این معرفت آسمانی، «وحی» است. از این رو، بعضی از بزرگان علم و دین، دانش کلام اسلامی را به دو دوره مدوّن و غیر مدوّن تقسیم کرده اند و می گویند:

پیدایش علم کلام اسلامی غیر مدوّن، همزمان و همزاد با اسلام است. زیرا مسائل مهم علم کلام در «قرآن» مطرح است و قرآن، در پاره ای از مسائل، به ردّ شبهات منکرین می پردازد؛ همانند این آیات:

«أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسِيَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نَقْطَةٍ فَاذًا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ، وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا- وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»<sup>(۱)</sup>؛ آیا انسان (امیه بن خلف) ندید که ما، او را از نطفه آفریدیم (به جای سپاس) دشمن آشکار ما گردید. برای ما، مثلی و نمونه ای آورد و فراموش کرد آفرینش اوّل خود را، گفت: این استخوان های پوسیده را چه کسی دوباره زنده می کند؟ (ای رسول ما!) بگو: آن خدایی زنده می کند که نخستین بار آنها را زندگی و حیات بخشید و او به هر آفرینش، دانا و قادر است.

قرآن با بیان «الگو و نمونه»، عقاید را مدلل می کند و با امر به «تفکر و مشاهده»، مبانی خود را برهانی می سازد. پیرامون مسأله «معاد» از این روش استفاده فراوان کرده است.

ص: ۱۴

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (۱)؛ ای مردم! اگر شما در روز قیامت به قدرت خداوند در زنده ساختن مردگان شک دارید، برای رفع شک خود به این «نمونه» توجه کنید: ما، شما را نخست از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه... (نمونه دیگر) زمین را بنگری وقتی خشک و بی گیاه باشد (در زمستان)، آنگاه باران بر آن فروباریم تا سبز و خرم شود، نمو کند و از هر نوع گیاه زیبا برویاند. این (آثار قدرت)، دلیل و برهان است که خدای قادر، حق است و هم او (البته) مردگان را زنده خواهد کرد و او بر هر چیز، تواناست و ساعت قیامت بدون شک، فرا رسد و خدا (بدون شک)، مردگان را از قبرها برانگیزد.

پیرامون مسأله «توحید» با برهان تمانع، «رفع شبهه» می کند:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (۲)؛ اگر در آسمان ها و زمین خدائی غیر از خدای یگانه وجود داشت، حتماً (آسمان ها و زمین) خراب می شدند. و نیز در آیاتی چون: «وَ جَادِلْهُمْ بِلَاَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (۳) «وَ لَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (۴) «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا».

بنابراین، تجلی گاه این دانش، «وحی» و استاد اعظم آن، شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و سپس وصی و جانشین آن حضرت؛ یعنی حضرت علی علیه السلام که در سخنان بلیغ خود آفاق این علم را روشن نمود و معارف اسلام را مدلل ساخته

ص: ۱۵

۱-۱. حج / ۷-۵.

۲-۲. انبیاء / ۲۲.

۳-۳. نحل / ۱۲۵.

۴-۴. عنکبوت / ۴۶.

و غبار «شبهات» را از رخسار «اصول دین» پاک نمود. پس از شهادت حضرت علی علیه السلام، هریک از امامان معصوم علیهم السلام نیز در نهادینه ساختن این علم کوشیدند و اصحاب خود را به فراگیری علم کلام، تشویق نمودند. به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام به شاگردش «یونس بن یعقوب» فرمود: «ای یونس! دوست داشتم که دانش کلام را نیکو می دانستی!» یونس عرض کرد: «فدایت کردم! شنیدم که شما از دانش کلام، نهی می فرمایید». فرمود: «آری، وای بر آنان که گفتار ما را رها کردند و به مخالفین ما روی آوردند!» سپس آن حضرت، حمران بن اعین، محمد بن طیار، هشام بن سالم و قیس بن عاصر را فراخواند و آنان در حضور آن بزرگوار بحث نمودند و امام، آنان را ستود. (۱)

به هر روی، حق آن است که «شیعه» می گوید و آن، این که: مشرق التور این دانش، مکتب تشیع است و این کوكب دُرّی بر این سپهر ظاهر، و این چشمه نور از فراز این کوهسار جاری شد. مایه و اساس این دانش، در «قرآن» و کلمات حکیمانه و عمیق «نهج البلاغه» است و افق اعلاّی این دانش، با پرتو نور «علم حضرت علی علیه السلام» آشکار شده است.

دانشمند عالی قدر، عبدالله نعمه «چنین می گوید:

أنا حين نجد القرآن الكريم المصدر الرئيسي لجميع القضايا التي تألّف منها علم الكلام فيما بعد كإثبات الخالق والتوحيد و العدل و القضاء و القدر و النبوه و نفى تعدد الالهة و الحشر و الجبر و الاختيار و الامامه و ماسوى ذلك من المواضع الكلاميه ...

نجد ايضاً ائمه الشيعة من اهل البيت و شيعتهم ايضاً اول من تناول تلك

ص: ۱۶

المسائل بالحجّه المنطقيّه والبرهنه العقليّه و بالشّرح والتّفسير و أوّل من اعطوه عنايتهم و اهتمامهم في قواعد و اصول، جعلت بعد ذلك علماً مستقلاً عرف بعلم الكلام....

و من الاغلاط الواضحه ما يحاوله بعض الباحثين \_ بقصد وبدون قصد \_ حين يرد اصول التّفكر الشيعي الى المعتزله و يربط افكار الشيعة بالافكار الاعتزاليه و منهم (آدم متر) فقد قال: انّ الشيعة و رثه المعتزله (1).

علامه محقق، «عبدالله نعمه» پيرامون ردّ افتراء «آدم متر» \_ يكي از كسانی كه راجع به خاور زمين تحقيق کرده و مدّعی است كه شيعة در منهج خود، وارث مكتب اعتزال است \_ چنين می گوید: وقتی كه می يابيم قرآن، مصدر چنين علومی مانند: اثبات خالق، توحيد، عدل، قضا و قدر، نبوت، نفی تعدّد آلهه، قيامت، امامت و ساير مسائل ديگر است، كه علم كلام را تشكيل می دهند، بنا بر اين (من خوطب به) پيشوايان مكتب تشيع بايد طليعه داران اين دانش شريف باشند و اين موضوعات را در پرتو عقل معصومانه خود، برهانی و مدلل سازند و لباس زيبای فلسفی بر موضوعات دينی بپوشانند.

اين، بهتان عظيمی است كه برخی چون «آدم متر» افكار فراوان فلسفی، كلامی شيعة را، منتزع از مكتب اعتزال دانسته اند و شيعة را وارث معتزله پنداشته اند.

عبدالله نعمه پس از دفع اين بهتان و اثبات آنكه نه تنها شيعة وارث معتزله نيست بلكه تشيع سرچشمه اين دانش است، به عنوان شاهد، كلام ابن ابی الحديد را ذكر می كند:

و يقول ابن ابی الحديد، شارح نهج البلاغه: و قد عرفت أنّ أشرف العلوم هو

ص: ۱۷

العلم الالهي، و من كلامه اقتبس و عنه نقل و اليه انتهى و منه ابتداء فان المعتزله الذين هم اهل التوحيد والعدل و ارباب النظر و منهم تعلم الناس هذا الفن تلامذته و اصحابه، لانه كبيرهم واصل ابن عطاء تلميذ ابي هاشم عبد الله ابن محمد ابن الحنفية، و ابو هاشم تلميذ ابيه، و ابوه تلميذه عليه السلام .

و اما الاشعريه فانهم ينتهون الى ابي الحسن علي بن بشر الاشعري، و هو تلميذ ابي علي الجبائي و ابو علي احد مشايخ المعتزله، فالاشعريه ينتهون الى استاذ المعتزله و معلمهم و هو علي ابن ابي طالب عليه السلام و اما الاماميه و الزيديه فانتمائهم اليه ظاهر، و تخلص من ذلك كله الى ان الشيعة هم الذين اسسوا علم الكلام و على ائمتهم تتلمذ علماء المعتزله و غيرهم من الفرق الاسلاميه. (1)

اين، سخن ابن ابى الحديد معتزلى است كه مى گويد: اشرف علوم، «علم كلام» است؛ زيرا شرف هر علمى، به موضوع آن علم است و موضوع علم كلام، خدا و شريعت اوست. سپس مى گويد: اين دانش، نور و فروغش را از شمس دانش علي عليه السلام گرفته است. مبدأ و منتهای اين علم، علي عليه السلام است. آنگاه اين ادعای خود را برهانی مى سازد: مگر نه اين است كه مؤسس مكتب اعتزال، واصل بن عطاء مى باشد و او شاگرد ابو هاشم و ابو هاشم، شاگرد پدرش (محمد بن حنفیه) و پدرش، تلميذ مكتب علي عليه السلام است؟ بنیان گذار مكتب اشاعره نیز ابو الحسن اشعري است كه شاگرد ابو علي جبائي، از اكابر معتزله است بنابراین معلم آنان، علي بن ابي طالب عليه السلام مى باشد. مسلم است كه اماميه و شيعة زيديه نیز از همين كوثر سيراب شدند.

اين محقق در پايان، چنين نتيجه مى گيرد كه: شيعة و پيشوايان معصوم آن عليهم السلام

ص: ۱۸

بانی و مؤسس این فنّ شریف بوده و علمای فرّق دیگر، شاگردان آنان بودند.

نظیر این مطلب در کتاب تأسیس الشّیعه آمده است، تحت عنوان «تقدّم الشّیعه فی علم الکلام»:

قال جلال الدّین السیوطی: أوّل من صنّف فی الکلام ابوحنذیفه المعتزلی.

ابوحنذیفه المعتزلی:

ابوحنذیفه: واصل ابن عطاء المعتزلی و هو أوّل من سمی معتزلیاً... اذا عرفت هذا فاعلم أنّ عیسی ابن روضه التّابعی مولی بنی هاشم صاحب ابی جعفر المنصور، أوّل من صنّف فی علم الکلام وله کتاب فی الامامه و کان وحید عصره فی علم الکلام و هو الذّی فتق بابه و کشف نقابه...

:کذا حکى النّجاشی فی کتاب فهرست اسماء مصنّفی الشّیعه... و هو مقدّم علی عمرو ابن عبید و علی واصل ابن عطاء و قد تقدّمهما ابوهاشم (عبدالله ابن محمد).

قال ابن قتیبه فی کتاب المعارف: و اما ابوهاشم، فكان عظیم القدر و كانت الشّیعه تتولّاه، فحضرته الوفاه بالشّام... و قد صرّح أنّه کان له کتب دفعها الی محمد ابن علی.

و ابوهاشم، امام علم الکلام بالاتّفاق و عیسی ابن روضه أوّل من صنّف فی الامامه كما نصّ علیه النّجاشی قال: کان متکلماً جيّداً الکلام و له کتاب فی الامامه. (1)

علامه سید حسن صدر در ردّ ادّعی جلال الدّین سیوطی که می گوید: اوّلین مصنّف در علم کلام، واصل ابن عطاء بوده است، چنین می گوید: این سخن

ص: ۱۹

نادرست است، بلکه اولین شخصی که کتابی در امامت تألیف کرده، عیسی بن روضه تابعی است. عیسی بن روضه، یگانه زمان خودش در علم کلام است. او، باب این دانش را گشود و نقاب از چهره این دانش برداشت...

نجاشی در رجالش می گوید:

عیسی بن روضه بر واصل بن عطاء و عمرو بن عبید، مقدّم بود و ابوهاشم (ابوهاشم عبدالله بن محمد بن علی بن ابی طالب) نیز مقدّم بر این دو نفر بود.

ابن قتیبه در کتاب معارف می نویسد: ابوهاشم، مردی جلیل القدر بود و او در شام وفات کرد. ... ابوهاشم، امام و پیشوای علم کلام است و عیسی بن روضه، نخستین کسی است که پیرامون امامت کتاب تألیف کرد. و آنگاه او را چنین مدح می کند: متکلماً جیداً الکلام و له کتاب فی الامامه.

مرحوم علامه طباطبایی همین نظریه را تأیید می کند.

و كان للشّيعه قدم في التّكلم كان أوّل طلوعهم بالتّكلم بعد رحله النّبى صلی الله علیه و آله وسلم و كان جُلّهم من الصّیحابه كسلمان و ابی ذر و المقدّاد و عمّار و عمرو ابن الحمق و غیرهم، و من التّابعین کرشید و کمیل و میثم و سایر العلویین...

ثمّ ماصلوا و قوی امرهم ثانياً فی زمن الامامین الباقر و الصادق علیهما السلام و اخذوا بالبحث و تألیف الکتب والرّسائل و کانت سیماء بحثهم فی الکلام اشبه بالمعتزله منها بالاشاعره و لذلك ربما اختلط بعض الآراء كالقول بالحسن والقبح و مسئله الترجیح من غیر مرجّح و مسأله القدر و مسأله التفویض و لذلك اشتبه الأمر علی بعض النّاس فعدّ الطّائفتین (اعنی الشّيعه والمعتزله) ذواتی طریقّه واحده فی البحث الکلامی.

و قد اخطاء فإنّ الاصول المرویه عن ائمّه اهل البيت علیهم السلام و هی المعتمره عند

علامه طباطبایی قدس سره می گوید:

«طلیعه داران این دانش، شیعه می باشند. فجر این دانش از فراز قلّه رفیع مکتب شیعه پدیدار گردید. بزرگانی چون: سلمان، ابی ذر، مقداد، عمّار، عمرو بن حمق و برخی دیگر از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و رشید و کمیل، و میثم از تابعین، سابقون در این دانش و فن هستند...

زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقطه عطف و رستاخیز این دانش بود. مجالس بحث و درس دائر گردید و شاگردان مکتب صادقین علیهما السلام به تدوین و تألیف کتب و رسائل مشغول شدند.

البته چهره بحث کلام در مکتب امامیه، به معتزله شباهت بیشتری داشت تا اشاعره و همین، رمز اشتباه برخی شد. وجود مسائلی چون: حُسن و قبح، ترجیح بدون مرجح، و مسأله قدر و تفویض، سبب گردید که عده ای تصور کنند این دو گروه، دو سوی یک منهج و حرکت می باشند. و حال آن که این، اشتباهی روشن است! شیعه، اصول اعتقادی اش را از پیشوایان معصوم خود می گیرد و حال آنکه این، به مذاق معتزله مطبوع نیست.»

بنابر این، روشن و آشکار است که رویش و پویش این دانش (علم کلام)، در دامان مکتب تشیع و فرهنگ غنی آن بوده است.

البته در این نهضت علمی \_ فکری، دو عامل مؤثر بود که عبارتند از:

۱. بعد از فتوحات اسلام و گشوده شدن دروازه های کشورها بر روی مسلمانان، اغلب این کشورها دارای فرهنگ و مذهب خاصی بودند که الزاماً

ص: ۲۱



برخورد میان «فرهنگ اسلام» و این افکار، پیش آمد و گروهی با ایجاد شبهه و برخی مسائل، اذهان مسلمانان را مشوب می ساختند. لذا پیشوایان مکتب تشیع و پیروان صدیق آن، به درمان این درد پرداختند و این فنّ شریف را به وجود آوردند.

۲. عامل مهمّ دیگر، ژرف نگری و تعمّق وسیعی بود که در سایه هدایت قرآن و ائمه هدی علیهم السلام نصیب پیروان این مکتب شده بود. زیرا آنان پیرو امامی بودند که بر فراز منبر مسجد کوفه خطبه هایی می خواند که هنوز دانش انسان در تعبیر و تفسیر آن عاجز است. از این رو، شیعیان می باید دارای افق وسیع فکری باشند تا پیرو آن امام عقل و شرع (حضرت علی علیه السلام) باشند.

پس، زمینه های رویش این دانش در ابتداء تفکر و ژرف نگری مسلمانان بود. اگرچه بعضی با تمسّک به آیه «ما يُجادِلُ فی آیاتِ اللهِ الاّ الذّینَ کَفَرُوا فَلَا یَعْرُزُکَ تَقَلُّبُهُمْ فی الْبِلَادِ» (۱) و نیز حدیث نبوی «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رَأَى الصَّحَابَةَ يَتَكَلَّمُونَ فِي مَسْأَلَةِ الْقَدَرِ فَنَهَاهُمْ عَنِ الْكَلَامِ» (۲) خواسته اند بگویند که: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم از جدل و اندیشیدن در دین و معارف آن نهی فرموده اند؛ ولی پاسخ آن است که در این آیه، جدالی که برای نابود کردن حقّ به کار رفته، مورد مذمت و نهی قرار گرفته است. چنان که آیه بعد، خود گویا و مفسّر این آیه است: «... وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ، فَكَيْفَ كَانَ عِقَابُ» (۳) و الاّ جدال برای «اثبات حقّ»، جزو دستورات خداوند است؛ به گونه ای که می فرماید: «وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (۴) و آیات دیگر.

ص: ۲۲

---

۱- ۱. غافر / ۴.

۲- ۲. الایمان و الکفر، سبحانی، ص ۹۰.

۳- ۳. غافر / ۵.

۴- ۴. نحل / ۱۲۵.

بعضی نیز با تمسک به جمله «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ»، خواسته اند باب اندیشه و تفکر در دین را، مسدود سازند. در این رابطه، علامه شهید مطهری چنین می نگارد:

«این جمله، مستمسکی شده برای منکرین تعمق و تدبّر در معارف غیبی و مسائل ماوراء طبیعی.»

این جمله، به صورت حدیث، در هیچ کتاب حدیثی شیعه یا سنی دیده نشده است؛ معذک نظر به اینکه با ذائقه کوتاه فکran موافق آمده است، شهرت فراوانی کسب کرده و وسیله ای شده برای انکار هر گونه کوششی در این گونه مسائل. و از آن طرف هم، عکس العمل هایی به عنوان توجیه و تأویل این حدیث از طرف طرفداران تحقیق در معارف الهی ابراز شده است. عارف معروف، محمود شبستری، در گلشن راز در برابر متمسکان به این حدیث، عکس العمل نشان می دهد تا آنجا که می گوید:

جهان آن تو و تو مانده عاجز ز تو محروم تر کس دیده هرگز؟!

چو محبوسان به یک منزل نشسته به دست عجز پای خویش بسته

نشستی چون زنان در کوی ادبار نمی داری ز جهل خویشان عار

دلیران جهان، آغشته در خون تو سر پوشیده نهی پای بیرون!

چه کردی فهم از «دین العجائز» که بر خود جهل می داری تو جائز؟

اگر مردی، برون آی و نظر کن هر آنچه آید به پیشت، زان گذر کن

میاسا یک زمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل

خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرّج کن همه آیات کبری

برون آی از سرای امّ هانی بگو مطلق حدیث «مَنْ رَأَى نَبِيَّيْهِ قَرَأَ الْقُرْآنَ» او را از آنها تنزیه می کند، توصیف می کنند [نقل به مضمون].»

مولوی، این حدیث را به نحوی دیگر توجیه می کند. او، توجهش به مادّه «عجز» است، می گوید: مقصود، این است که در راه او شکستگی و مسکنت را پیشه کنید که در آن کوی، شکستگی می خردند و بس، و بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است؛ می گوید:

خَرَمَ أَنْ كُو عَجَزٌ وَ حَيْرَةٌ قُوْتِ اَوْسْتِ دَرِ دُو عَالَمِ خَفْتَه اَنْدَرِ ظَلِّ دُوْسْتِ

عم در اوّل عجز خود را او بدید مرده شد «دین عجائز» برگزید

چون زلیخا، یوسفی بر وی بتافت از عجزی در جوانی راه یافت

زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت اس گویند عمرو بن عبید معتزلی در باره عقیده معروف معتزله در باره «مَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ» سخن می گفت، پیر زنی با تلاوت یک آیه قرآن به او جواب داد، سفیان ثوری که حاضر در جلسه بود، گفت: عَلَيْكُمْ بَدِينِ الْعَجَائِزِ.»

به علاوه کسانی که این جمله را به صورت حدیث نقل کرده اند داستانی، نیز نقل کرده اند که روشن می کند مفهوم آن جمله، نه آن چیزی است که حنابله و اهل حدیث می گویند، و نه آن چیزی که محمود لاهیجی و یا مولوی به عنوان توجیه بیان کرده اند.

داستان، این است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با اصحاب خویش بر پیر زنی گذشت که با چرخ دستی نخ ریسی می کرد؛ از او پرسید: خدا را به چه دلیل شناختی؟ پیر زن دستش را که به دسته چرخ بود و چرخ را به سرعت می گرداند، از دسته چرخ برداشت و طبعاً چرخ پس از چند لحظه متوقف شد، پیر زن گفت: «به این دلیل»؛ [یعنی] همچنان که این چرخ را دستی می باید که آن را به گردش آورد، چرخ عظیم جهان را نیز که همواره در گردش است، دستی مقتدر می گرداند. در این وقت بود که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «عَلَيْكُمْ بَدِينِ الْعَجَائِزِ.»

بنا بر این نقل، آن «پیر زن» برهان محرک اوّل ارسطویی را با فطرت صاف و زبان ساده خود بیان کرده است و به وجهی همان راه ابراهیمی را رفته که:

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِعْفَالِينَ \*»

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ \* إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (۱) نظامی در همین مضمون می گوید:

از آن چرخي که گرداند زن پير قياس چرخ گردنده همي گي دانش، بعضي از عوامل سياسي و منفي نيز در پيدايش برخي از مسائل اين دانش، دخيل بوده اند.

کفري که در آغاز طلوع خورشيد اسلام، رهبري مبارزه با اسلام را به عهده داشت، پس از ويران شدن بتکده ها و شکسته شدن هبل ولايت و... در چهره ديگر و زير نقاب نفاق مبارزه خود را ادامه داد، خصوصاً پس از تمرکز حکومت در بنی امیه، که روزی هبل را بر دوش می کشيدند و در کنارش می جنگيدند. (۲)

ص: ۲۶

---

۱- ۱. انعام / ۷۹ - ۷۶.

۲- ۲. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۴۸۳.

بعضی از مسائل به وجود آمده عبارت از جبر بود که حکام جائز بنی امیه برای توجیه رفتار ظالمانه خود قائل شدند و این میراث زمان جاهلیت را دوباره تجدید کردند.

علامه جعفر سبحانی در ملل و نحل چنین می نویسد:

لقد اتخذ الأمويون مسئلة القدر اداةً تبريريه لأعمالهم السيئه و كانوا ينسبون وضعهم الزاهن بما فيه من شيء ضروب العيب والفساد الى القدر. قال ابو هلال العسكري: ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها (١) و لأجل ذلك لما سألت ام المؤمنين عائشه معاوية عن سبب تنصيب ولده يزيد خليفه رقاب المسلمين، فأجابها: ان امر يزيد قضاء من القضاء و ليس للعباد الخيره من أمرهم. (٢) و بهذا أيضاً اجاب معاوية عبد الله ابن عمر عند ما استفسر من معاوية عن تنصيبه يزيد، بقوله: اني احذرك أن تشق عصا المسلمين و تسعى في تفریق ملاءهم و أن تسفك دمائهم و ان امر يزيد قد كان قضاءً من القضاء و ليس للعباد خيره من أمرهم. (٣)

و قد كانت الحكومه الأمويه الجائره متحمسه على تثبيت هذه الفکره في المجتمع الاسلامي و كانت تواجه المخالف بالشّم والضرب و الابعاد. (٤)

امويان، موضوع «قدر» را وسیله ای برای توجیه جنایات خود قرار دادند... ابو هلال عسکری می گوید: اول کسی که فکر «جبر» را توسعه داد و اعمال خود را با آن توجیه کرد، معاویه بود. وقتی که عایشه بر او اعتراض کرد که چرا یزید را به

ص: ٢٧

١-١. الأوائل ابی هلال العسکری، ج ٢، ص ١٢٥.

٢-٢. الامامه والسياسه، ابن قتيبه دينوري، ج ١، ص ١٥٨ \_ ١٦٢.

٣-٣. همان.

٤-٤. ابحاث في «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ١، ص ٢٣٤.

جای خود نصب کرده است؟ او به مسئله جبر استدلال کرد و گفت: امر یزید قضاء من القضاء بوده است... و همین طور در مقابل اعتراض عبدالله بن عمر، نصب یزید را با «قضاء من القضاء» مدلل ساخت.

پس، روشن و آشکار است که زنده کردن مسئله جبر، و همت در بسط و گسترش آن، یک جریان سیاسی بوده، و برای توجیه اعمال زشت آنان صورت گرفته است. و این عقیده چون لشکری بزرگ در خدمت اهداف شوم امویان قرار گرفت، نشر «فرهنگ جبر» برای آن بود که مسلمانان چشم بسته هر آنچه آنان می خواهند و امر می کنند و دستور می دهند، اجرا کنند و هرگز خود را در مقابل اعمال خویش مسئول نشناسند. و اگر یزید به عنوان «ولیعهد» انتخاب می شود، به عنوان «قضاء من قضاء الله» تعبیر گردد؛ همان گونه که معاویه به عبدالله بن عمر و عایشه چنین پاسخ داد. و نیز هنگامی که یزید، مسلم بن عقبه و لشکرش را برای غارت مدینه می فرستد، آنان شهر پیامبر خدا و سرزمین وحی را غارت کرده و مایه فخر و مباهات خود بدانند!

### بازتاب فکر جبر

برای روشن شدن آثار شوم «فرهنگ جبر»، قسمتی از تاریخ به تصویر کشیده می شود:

۱. یزید و فاجعه خونین کربلا؛ که بزرگ ترین مصیبت در جامعه بشری است.

۲. یزید و غارت مدینه:

طبری می گوید: «چون مردم مدینه با عبدالله بن حنظله بن ابی عامر انصاری بیعت کردند، بر عثمان بن محمد و کسانی که از بنی امیه و نیز قرشیانی که هم

عقیده آنان بودند، تاختند و جمله را، که در حدود هزار نفر بودند، از مدینه بیرون راندند. مروان و جمعی از بنی امیه، نامه ای به یزید فرستادند و از او تقاضای کمک کردند. چون نامه به یزید رسید، به عمرو بن سعید پیام داد که با لشکریان روانه مدینه گردد. ولی او نپذیرفت.» (۱) آنگاه قاصد نزد مسلم بن عقبه فرستاد.

بنا بر نقل یعقوبی: «مسلم در آن هنگام، در فلسطین می زیست و بیمار بود. او را نزد خود فراخواند و داستان نهضت شهر مدینه را برای او نقل کرد. مسلم گفت: ای امیر! مرا بر سر ایشان بفرست، به خدا سوگند! مدینه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را زیر و رو می کنم. یزید، او را به فرماندهی ۵/۰۰۰ نفر به مدینه فرستاد و او «واقعہ حرّه» را آفرید.» (۲)

طبری تعداد لشکریان مسلم را ۲۰/۰۰۰ نفر یاد کرده است. به هر روی، یزید برای بازدید سپاه آمد. شمشیری آویخته بود و یک کمان عربی به شانه داشت و شعری می خواند به این مضمون:

وقتی شب سر رفت، و قوم در وادی القراء فرود آمدند، ابوبکر را خبر کنید که ۲۰/۰۰۰ نفر از سالخورده و جوان توانی دید، که همگی مستند...

فرماندهی سپاه، به عهده مسلم بن عقبه بود؛ یزید به او گفت: اگر حادثه ای برای تو رخ داد، حصین بن نمیر سکونی را بر سپاه جانشین کن. سپس به او چنین گفت: و چون غلبه یافتی، مدینه را سه روز به سپاهیان واگذار و هر مال و برده و سلاح و خوردنی که در آن هست، از آن سپاه تو باشد. (۳)

مسلم بن عقبه با سپاه روان شد. چون مردم مدینه از آمدن او باخبر شدند، به

ص: ۲۹

---

۱-۱. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ج ۵، ص ۴۸۳ و ۴۸۲.

۲-۲. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۸۹.

۳-۳. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۴۸۴.

بنی امیه که آنجا بودند، تاختند و آنان را در خانه مروان زندانی کردند و گفتند: «دست از شما بر نمی داریم، تا سوگند یاد کنید که حادثه ای برای ما ایجاد نکنید و راه های نفوذ شهر را به دشمن اطلاع ندهید.» بنی امیه قسم یاد کردند و پیمان بستند که به آنان خیانت نکنند.

ریاست این قیام با عبدالله بن حنظله بود. به فرمان او، اطراف مدینه خندقی حفر شد. مسلم با لشکرش چون به کنار خندق آمد و خواست تا از کناره های آن خندق به درون شهر آید، نتوانست؛ ولی خیانت مروان و بنی امیه به او کمک کرد و توانست راه ورود به شهر را پیدا کرده و همراه ۱۰۰ سوار، وارد مدینه گردد. و پس از او، لشکر به مدینه تاختند و کشتند و ویران کردند و کمتر کسی باقی ماند که کشته نشد و حریم حرم پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را شکستند. (۱) آنگاه مردم را در محله قبا جمع کرد، تا آنکه به عنوان بندگان یزید، با او بیعت کنند: «ثم أخذهم بالبیعه لیزید علی أنهم عبید لیزید». (۲)

مردی از قریش را آوردند و به او گفتند: بیعت کن که بنده یزید باشی. گفت: چنین بیعت نکنم. بلافاصله گردن او را زدند.

باری، از مردم مدینه تا توانستند، کشتند و خانه ها را ویران ساختند. و بعضی گفته اند: ۶۵۰۰ نفر در این حادثه کشته شد. ابی مخنف گفته: از اعیان قریش ۷۰۰ نفر را کشتند. و طبری نگاشته: از قاریان مدینه ۷۰۳ نفر را کشتند. (۳)

۳. آتش زدن کعبه

پس از غارت و کشتار مردم مدینه، مسلم بن عقبه به قصد جنگ با عبدالله بن

ص: ۳۰

۱-۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲-۲. عمده العیون صحاح الاخبار، ابن بطریق، ص ۳۲۲.

۳-۳. همان، ص ۳۲۱، به نقل از تاریخ طبری.



زبیر از مدینه خارج شد و آهنگ مکه کرد و چون به گردنه «مشلل» رسید، مرگ او فرارسید. او، حصین بن نمیر را فراخواند و به جانشینی خود برگزید و به او گفت: چون به مکه رسیدی، مردانه جنگ کن. و سپس جان داد و به جهنم واصل شد. او را به خاک سپردند، پس از دفن، کنیز یزید بن عبدالله بن زمه آمد و او را از گور بیرون آورد و بر فراز سنگی قرار داد. مردم می آمدند و او را سنگسار می کردند. چون خیر به حصین بن نمیر، رسید بازگشت و او را دوباره دفن کرد و عده ای را نیز به قتل رساند. (۱)

بعضی نوشته اند: «چون آن زن قبر آن سفاک را شکافت، دید مار سیاهی دهن باز کرده و برگردن آن ملعون پیچیده شده است. ترسید، نزدیک نرفت؛ صبر کرد تا مار از او دور شد، آنگاه مرده آن سفاک را بیرون آورده و آتش زد.» (۲)

حصین بن نمیر با سپاهش وارد مکه شد و در حرم با «ابن زبیر» آغاز جنگ کرد. جنگ سخت و خونینی میان دو لشکر برپا شد؛ شامیان منجنیق‌ها برافراشتند و کعبه را آتش باران کردند. افراد زیادی کشته شدند و کعبه آسیب دید. از سنگ و آتش، فضای مکه تیره و تاریک شد. آتش به پرده کعبه افتاد، سقف خانه خدا و دو شاخ باقی مانده از «قربانی اسماعیل» بسوخت، صاعقه ای از آسمان فرود آمد و یازده نفر از خدمه منجنیق‌ها را هلاک کرد.» (۳)

هر زمان که دو سپاه رو به رو می شدند، عبدالله بن عمیر لیبی (قاضی عبدالله بن زبیر) بر بام کعبه می ایستاد و با صدای بلند، فریاد می زد: «ای مردم شام! این شهر، حرم خداست که در جاهلیت نیز مورد احترام بود، و پناهگاه حیوانات و

ص: ۳۱

۱-۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱.

۲-۲. قلائد النحور، در وقایع ایام و شهور «محرم و صفر»، شیخ ذبیح الله محلاتی، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۳-۳. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱؛ قلائد النحور، ص ۳۲۸.

پرندگان است. از خدا بترسید و حرمت این شهر را پاس بدارید.» ولی شامیان فریاد می زدند: اطاعت، اطاعت، حمله، حمله.

یعقوبی، آتش سوزی کعبه را به سال ۶۳ هجری نوشته است. (۱) ولی طبری چنین می نگارد:

چون سه روز از ربیع الاوّل سال شصت و چهارم گذشت، خانه را با منجنیق ها زدند و به آتش کشیدند. و رجزی به این مضمون می خواندند: «منجنیقی چون قوچی کف به لب آورده که با آن، چوب های این مسجد را می زنیم!» (۲)

پس از یزید، بنی مروان نیز چون فراعنه مصر، پایه های تاج و تخت خویش را بر زر و زور و خون نهادند و با استفاده از فرهنگ جبر، فاجعه ها آفریده و تلخنامه تدوین نمودند.

عبدالملک بن مروان است که خود می گوید: «پیش از رسیدن به حکومت، از کشتن مورچه ای در رنج بودم»؛ ولی جنایتش چنان اوج گرفت که در پاسخ زُهری، که از او پرسید: شنیده ام که شرب خمر می کنی؟ گفت: «آری، خون هم می آشامم.» او در سراسر کشور پهناور اسلام، حمّامی از خون جاری ساخته بود. والیان ستمگر و خون آشامی چون: حجاج در عراق، مهلب بن ابی صفره در خراسان، هشام بن اسماعیل در مدینه، عبدالله بن عبدالملک در مصر، موسی بن نصیر در مغرب، محمد بن یوسف در یمن و محمد بن مروان در جزیره، مجریان فرمان خونین او بودند.

ص: ۳۲

---

۱-۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲-۲. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۴۹۸.

چون عبدالملک بن مروان «مصعب بن زبیر» را کشت، مردم را برای بیرون رفتن و جنگ با «عبدالله بن زبیر» فراخواند. (۱)

حجاج بن یوسف ثقفی، نزد او برخاست و گفت: «ای امیر! مرا به جنگ او بفرست، چون در خواب دیدم که او را سر بریدم و بر سینه او نشستم و او را پوست کندم.» (۲)

عبدالملک گفت: تو را می فرستم. و آنگاه او را با بیست هزار از مردم شام و غیر آنان، راهی مکه کرد. حجاج به مکه رسید، نبردی سخت کرد. عبدالله به خانه خدا (کعبه) پناه برد، پس حجاج منجنیق ها را برافراشت و کعبه را سنگ باران و آتش باران کرد. (۳)

یوسف بن ماهک می گوید: منجنیق را دیدم که به کار بود و آسمان بغزید و برق زد، صدای رعد و برق از صدای سنگ ها بیشتر شد، مردم شام ترسیدند و از جنگ خودداری کردند. و خود، سنگ در منجنیق ها نهاد و پرتاب کرد.

باری، صبح گاهان صاعقه ها پیاپی آمد و دوازده نفر از لشکریان حجاج را هلاک کرد. حجاج جنگ را ادامه داد و با منجنیق «کعبه» را سنگ باران کرد، تا آن که خانه را ویران ساخت. (۴)

این بود ورقی از تلخنامه ای که «خاندان اموی» در سایه فرهنگ شوم «جبر»، برای اسلام آفریدند!

و نیز از عوامل سیاسی و منفی در علم کلام، می توان مسئله «حدوث و قدم

ص: ۳۳

---

۱-۱. همان، ص ۴۹۹.

۲-۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳-۳. همان.

۴-۴. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۱۸۹.

قرآن» را نام برد که در قرن دوم پدید آمد. یکی از مسائل فاجعه آفرین جامعه اسلامی شد. چه خون‌ها ریخته شد و چه انسان‌ها کشته شدند که عصری را به عنوان عصر محنت و بدعت و فتنه مشهور ساخت. این گونه مسائل «بُعد سیاسی» داشته و طرح بسیاری از آنها ریشه خارجی داشت تا بدین طریق، مسلمانان گرفتار اختلافات درونی شوند و حکام، فارغ از خطر احتمالی جامعه اسلامی به ظلم و عسرت، مشغول و مسرور باشند.

### چرا به این دانش، «علم کلام» می‌گویند؟

برای شهرت و نام‌گذاری این دانش به «علم کلام»، وجوه مختلفی ذکر شده است. و اینک بعضی از آن تعابیر:

\* برخی می‌گویند: علمت نام‌گذاری آن است که در این علم، از کلام خدا (قرآن) بحث می‌گردد و این که آیا کلام خداوند، قدیم است یا حادث؟

البته «قرآن» کلام خداست و در آیاتی به این معنی، اشاره شده است؛ از جمله:

«وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»<sup>(۱)</sup>؛ «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ»<sup>(۲)</sup>؛ «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»<sup>(۳)</sup>؛ و نیز یکی از صفات خداوند، «متکلم» است. اما اساس این بحث که: قرآن، قدیم است یا حادث؟ \_ و مدت زمانی، یکی از مسائل حادث مردم و علما بود و موجب خونریزی‌ها و کشتن افراد زیادی گردید و عصری را به «عصر محنت» ملقب ساخت \_ این بوده است که به دنبال فتوحات درخشانده اسلام، ویران شدن کاخ

ص: ۳۴

۱- ۱. توبه / ۶.

۲- ۲. بقره / ۲۵۳.

۳- ۳. نساء / ۱۶۴.

اکاسره و فتح بخش بزرگی از کشور روم که در آن زمان، مردم پیرو آئین مسیح علیه السلام بودند، عوامل بیرونی و نفوذی این زمزمه را ساز کردند که: «قرآن» کلام خداست و «مسیح» هم کلمه خداست «و کَلِمَتُهُ الْقِيَامَةُ إِلَى مَرْيَمَ»<sup>(۱)</sup>؛ «أَنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِيَحْيَى مُمَدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ»<sup>(۲)</sup>. بنابراین، «کلام خدا» ازلی است. و این سخن، موجب بروز اختلاف بزرگی شد که مدت ها ادامه داشت. (شرح این مطلب در مبحث «خلق القرآن» خواهد آمد).

\* عده ای گفته اند: وجه تسمیه آن به کلام، این است که قدرت صاحب این دانش را در سخن و استدلال، فزونی می دهد.

برخی می گویند: از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علمای این فنّ این بود که در کتب خود با تعبیر «الكلام فی كذا والكلام فی كذا» آغاز می کردند.

\* بعضی گفته اند: از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد.<sup>(۳)</sup>

برخی دیگر می گویند: واژه «کلام» در زبان عربی به معنای سخن است و اصطلاحاً شرح اصول لایتغیر الهیات که در لاهوت مسیحیت «کلمه»؛ یعنی «لوگوس» Logos که به معنای سخن خداوند سبحان است.<sup>(۴)</sup>

این تعبیر با آن معنا و بیانی که در آغاز بحث به آن اشاره شد، یکی است.

\* بعضی از محققان ریشه آن را کاملاً لغوی می دانند. در کتاب فلسفه علم کلام چنین آمده است:

«اصطلاح کلام \_ که به معنای سخن است \_ در ترجمه های عربی آثار فلسفی

ص: ۳۵

---

۱- ۱. همان / ۱۷۱.

۲- ۲. آل عمران / ۳۹.

۳- ۳. آشنائی با علوم اسلامی (کلام \_ عرفان) مرتضی مطهری، ص ۱۸ و ۱۷.

۴- ۴. سیر کلام در فرق اسلام، محمد جواد مشکور، ص ۱.

یونانی، به عنوان معادل عربی لفظ یونانی لوگوس Logos است که دارای معانی مختلف است از جمله: کلمه، عقل و دلیل.

و در ترجمه های کتب یونانی به عربی، دانشمندان علوم طبیعی به اصحاب الکلام الطبیعی ترجمه شده است و گاهی به عنوان المتکلمون فی الطبیعیات آمده است. به همین گونه اصطلاح یونانی برای علمای الهیات یا تئولوژی (Theologg) اصحاب الکلام الالهی گویند یا المتکلمون فی الالهیات»<sup>(۱)</sup>.

احتمالاً تحت تأثیر همین ترجمه های از یونانی به عربی، لغات کلام و متکلم نیز توسط نویسندگان و مصنفان قدیم عربی زبان به همین معنی به کار برده شده است؛ مثلاً یحیی بن عدی، از متکلمون مسیحی سخن گفته است.<sup>(۲)</sup>

\* شهرستانی<sup>(۳)</sup> از کلام انباذقلس، و کلام ارسطو<sup>(۴)</sup>، (و کلام مسیحیان درباره اتحاد کلمه با جسد در تجسد) سخن گفته است.<sup>(۵)</sup>

بنابراین، اطلاق کلام بر این دانش ریشه لغوی دارد.

ابن خلدون، در مقدمه، در توضیح این امر می گوید که: چرا اشعری، نظام خود را به نام «کلام» نامیده بوده است...؟ او چنین می نویسد:

«مجموع نظام اشعری، یا از آن جهت به نام علم کلام خوانده شد که در آن مناظره و گفت و شنود درباره بدعت ها صورت می گیرد که این سخن و کلام محض است، و یا از آن جهت که اختراع و پرداختن به آن نتیجه ای از وجود اختلاف درباره کلام نفسانی است.»

ص: ۳۶

---

۱- ۱. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، ص ۱.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. الملل و النحل، عبدالکریم شهرستانی، ج ۲، ص ۳۸۴.

۴- ۴. همان، ص ۴۲۰ \_ ۳۶۳.

۵- ۵. همان.

\* برخی دیگر می نویسند: پیش از پیدایش علم کلام، از معرفت کلی و اعتقادات عالیّه درباره توحید و نبوت و معاد، تعبیر به «فقه اکبر» می نمودند. ابوحنیفه، کتاب خود را درباره عقائد عالیّه «الفقه الاکبر» نامیده است.

\* شهرستانی می نویسد: بزرگان معتزله، کتاب های فلاسفه را مطالعه کرده و علم تازه ای به نام «کلام در اسلام» ایجاد کردند تا بدان وسیله، به ردّ شبهات مخالفان پردازند.

\* بعضی گفته اند: چون این علم به کلام و گفت و گو بنا نهاده شده است و به عمل توجّهی ندارد، از این جهت آن را کلام گویند. (۱)

\* و نیز گفته اند: چون اساس این علم بر استدلالات عقلی بوده و شباهت بسیاری به منطق داشت، از این جهت منطق دین را در مقابل منطق فلسفه، کلام گفتند.

این بیان با معنای لغوی لوگوس (Logos) که به کلمه، عقل و دلیل، ترجمه شده است، مناسبت دارد. (۲)

با توجه به اقوال و علل فوق، چه بسا وسعت معنای «کلمه و کلام» سبب این نام گذاری ها بوده است. زیرا در قرآن به همه چیز، «کلمه» اطلاق شده و این، در آیاتی مشهود است؛ به عنوان نمونه: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۳).

شایان توجه این که: امام خمینی قدس سره در «شرح دعای سحر» پیرامون معنای «کلمات»، بیان دقیق و عمیقی دارند و مفسران در تفاسیر خود، در پرتو این واژه،

ص: ۳۷

---

۱- ۱. سیر کلام در فرق اسلامی، ص ۴ و ۳.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. لقمان / ۲۷.

مفاهیم بلندی را ارائه کرده اند.

\* برخی دیگر، اطلاق کلام را از باب «جَرْحُ اللِّسَانِ» می دانند؛ زیرا متکلمین در آغاز با کلام خود، سخن مخالف خود را مورد طعن و قدح قرار می دادند.

و کلمته، جرحته جراحه... قال الشاعر: والكلام الاصيل كَأَرْعَبِ الْكَلِمِ و جرح اللسان كجرح اليه. (۱)

جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان

بنابراین، اطلاق کلام بر این دانش بازم ریشه لغوی دارد و رمز اطلاق و نام گذاری، برخورد خشن و تند فرقه ها با یکدیگر بوده است. با تمام این وجوه، احتمال قوی، همان احتمال اول است.

### علل تفرق مسلمانان

«دانش کلام» ارتباط مستقیمی با شکل گیری فرقه ها و مکاتب گوناگون دارد؛ به عبارت دیگر، فرقه های مختلف اسلامی در بسط و گسترش این دانش مؤثر بوده اند. زیرا هر فرقه ای اصول و مبانی خود را با این علم، می تواند مبرهن نماید؛ از این رو، نیم نگاهی به فرقه های اسلامی و انگیزه و علل پیدایش تفرقه، بعد پژوهشی این نوشتار را کامل می کند.

آنچه مسلم به نظر می رسد، این است که بعد از رحلت جانگداز نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم (۲) آتش اختلاف و تفرقه در میان مسلمانان شعله ور شد و از آن، ابر سیاهی بر آسمان بلند اسلام ظاهر شد و از این ابر، رگبار اندوه و مصیبت بر سر

ص: ۳۸

---

۱- ۱. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۵۷، واژه «کلم».

۲- ۲. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۸۷۰.



مسلمانان بارید. رود خونی جاری شد که هنوز هم جاری است و وقایع تلخ تاریخی، گواه این مطلب است. به راستی به دنبال غروب آفتاب نبوت، چه شفق های سرخی بر آفاق سرزمین اسلامی ظاهر شد و از ظلمت غاسق، چه تاریکی ها پدید آمد؟! آیه الله جعفر سبحانی می نویسد:

لا شك ان المسلمين قد اختلفوا بعد لحوق النبي الأكرم بالرفيق الأعلى، الى فرق مختلفه. (۱)

آنگاه ایشان به فرق بزرگ اسلامی اشاره می کند می نویسد:

فان كبار الفرق الاسلاميه لاتتجاوز الأربع، الاول: القدرية (المعتزله)، الثاني: الصي فماتيه (اهل الحديث والاشاعره)، الثالث: الخوارج، الرابع: الشيعة. (۲)

و مثل همین مطلب را، شهرستانی در «الملل والنحل» می آورد و گوئی مصدر و مدرک مطلب فوق، کتاب شهرستانی می باشد!

البته این فرق بزرگ اسلامی، به فرقه های کوچک تری تقسیم می گردند. ابوالحسن اشعری، فرق بزرگ را به ده فرقه معرفی و تقسیم می کند:

اختلف المسلمون عشره اصناف: الشيع والخوارج والمرجئه والمعتزله والجهميّه والضّراريّه والحسيّه والبكريّه والعامّه واصحاب الحديث والكلايه (۳)\_(۴).

وی پس از ذکر این ده فرقه، انشعابات این فرق را نیز بیان می کند.

حدیثی از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده، مبنی بر پیشگویی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به این که: یهود و نصارا به ۷۱ و ۷۲ گروه تقسیم شدند و مسلمانان به ۷۳ فرقه تقسیم

ص: ۳۹

۱- ۱. ابحات فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲- ۲. همان، ص ۱۸.

۳- ۳. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، علی ابن اسماعیل اشعری، ج ۱، ص ۶۵.

۴- ۴. پیروان و اصحاب عبدالله بن کلاب القطان.

البته روایت، هم از نظر سند و هم دلالت، مورد مناقشه است. و اما روایت و سند آن، بر اساس برخی از منابع اهل سنت:

۱. روی ابوداود فی کتاب السنه عن ابی هریره قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم: افتترقت اليهود علی احدى او ثنتين و سبعین فرقه و تفرقت النصارى علی احدى او ثنتين و سبعین فرقه و تفرقت امتی علی ثلاث و سبعین فرقه. (۱)

۲. روی الترمذی فی باب ماجاء فی افتراق هذه الامه، مثله عن ابی هریره و روی عن عبدالله ابن عمر قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم: لیأتین علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل النعل بالنعل... و ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتين و سبعین مله و تفرقت امتی علی ثلاث و سبعین مله، کلهم فی النار الا مله واحده. قالوا: و من هی یا رسول الله؟! قال: ما أنا علیه و اصحابی. (۲)

۳. روی ابن ماجه فی باب افتراق الامم، عن ابی هریره قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم: تفرقت اليهود علی احدى و سبعین فرقه و تفرقت امتی علی ثلاث و سبعین فرقه. (۳)

۴. و روی احمد ابن حنبل، عن ابی هریره، مثله. (۴)

و از طریق شیعه نیز در خصال چنین آمده است:

حدّثنا ابواحمد محمد ابن جعفر البندار الشافعی بفرغانه، قال: حدّثنا مجاهد ابن اعین، قال حدّثنا محمد ابن الفضل، قال حدّثنا ابن لهیعه، عن سعید ابن

ص: ۴۰

---

۱- ۱. سنن ابی داود، ابوداود، ج ۲، ص ۵- ۳، کتاب السنه.

۲- ۲. الجامع الصحیح، و هو سنن الترمذی، ابی عیسی محمد ابن عیسی ابن سوره، ج ۵، ص ۲۵ و ۲۶، کتاب الایمان، باب ۱۸.

۳- ۳. سنن ابن ماجه، ابی عبدالله محمد ابن یزید القزوینی، ج ۲، ص ۱۳۲۱، ح ۳۹۹۱.

۴- ۴. ابّاحث فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۵.

ابی هلال، عن انس ابن مالک قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ان بنی اسرائیل تفرقت علی عیسی احدی و سبعین فرقه فهلك سبعون فرقه و تخلص فرقه، و ان امتی ستفرق علی اثنتین و سبعین فرقه یهلك احدی و سبعون و تخلص فرقه. قالوا: یا رسول الله! من تلك الفرقة؟ قال: الجماعه، الجماعه، الجماعه. (۱)

و اما سند دیگر حدیث، عبارت است از:

حدَّثنا احمد ابن محمد ابن الهیثم العجلی قال حدَّثنا ابوالعباس احمد ابن یحیی ابن زکریا القطن قال حدَّثنا بکر ابن عبدالله ابن حبيب قال حدَّثنا تمیم ابن بهلول قال حدَّثنا ابو معاویه، عن سلیمان ابن مهران، عن جعفر ابن محمد، عن ابيه، عن جدّه، عن ابيه الحسين ابن علی علیه السلام، عن ابيه علی ابن ابيطالب علیه السلام قال: سمعت رسول الله يقول... (۲)

مفهوم مشترک همه نقلها، آن است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم خبر می دهد که: امت حضرت موسی علیه السلام ۷۱ فرقه و حضرت عیسی علیه السلام ۷۲ فرقه شدند و فقط یک فرقه آنها نجات یافت و مسلمانان نیز به ۷۲ (۷۳) گروه تقسیم خواهند شد و فقط یک فرقه نجات خواهد یافت و مابقی هلاک می شوند.

سند دو طریقی که در خصال آمده، ضعیف و غیر معتبر است. و نیز عموم طرق اهل سنت، ضعیف و غیر قابل اعتماد می باشد.

استاد سبحانی می گوید: و یکفینا فی ذالک ما کتبه الشیخ محمد زاهد الکوثری قال ما حاصله: یقول الحاکم فی المستدرک بعد أن أخرج الحدیث: هذا صحیح من شرط مسلم و لكن یتدرک علیه الذّهبی بأنّ فی سنده محمد ابن عمرو و لا یحتجّ

ص: ۴۱

---

۱- ۱. الخصال، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۵۸۵، ابواب السبعین و مافوقه، ح ۱۱ و ۱۰.

۲- ۲. همان.

پس، سند حدیث با وجود محمد بن عمرو، قابل اعتماد نیست. در بعضی از اسناد، عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است و آن هم ضعیف است و در بعضی، کثیر بن عبدالله و در سند دیگر، عباد بن یوسف و ولید بن مسلم، و تمام این افراد ضعیف هستند و برخی مجهول الهویه.

«ابن حزم»، پیشوای مکتب ظاهری، صحت حدیث را نفی می کند و می گوید: حدیث «افتراق امت» و حدیث «مرجئه و قدریه»، مجوس این امت هستند»، ضعیف می باشند.

عبارت ابن حزم پس از نقل دو روایت، این است:

«ثم قال: هذان الحدیثان لایصحان اصلاً من طریق الاسناد و ماكان هکذا فلیس حجه عند من یقول بخبر الواحد فكیف من لایقول به (۲)؛ طرق حدیث، صحیح نیست و خبری که چنین باشد، حجت نیست حتی نزد آنان که خبر واحد را حجت می دانند چه رسد نزد آنان که حجت خبر واحد را منکرند.»

و حدیث از نظر سند \_ چه طریق شیعه و چه اهل سنت \_ قابل اعتماد نیست. و از نظر دلالت هم مخدوش است؛ زیرا چنین امری واقع نشده است و امت اسلام به هفتاد و دو فرقه تقسیم نشده اند.

غیر ان المشكله عند ذالك هو عدم بلوغ الفرق الاسلامیه هذا العدد. (۳)

به هر روی، مشکل حدیث آن است که از نظر «وقوع خارجی» چنین چیزی رخ نداده و هرگز امت اسلام به ۷۲ یا ۷۳ فرقه تقسیم نشده اند. اگرچه بعضی،

ص: ۴۲

۱- ۱. ابحات فی الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۷.

۲- ۲. الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ابی محمد علی ابن احمد ابن حزم الظاهری، ج ۳، ص ۲۴۸.

۳- ۳. بحوث فی الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۸.

چون: «شهرستانی» کوشیده اند تا فرقه های مسلمانان را به (۷۲) برسانند.

و ان اصْرَ الشَّهْرِسْتَانِي عَلَى تَصْحِيحِ الْبَلُوغِ لِهَذَا الْحَدِيثِ قَالَ: ثُمَّ يَتَرَكِبُ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ وَ يَتَشَعَّبُ عَنْ كُلِّ فِرْقَةٍ اصْنَافٌ فَتَصِلُ إِلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً. (۱)

باری، وجود فرقه های مختلف در اسلام، ثابت و غیر قابل انکار است؛ اما علت این تفرقه چیست؟

شهرستانی در این رابطه، مطلب بسیار ظریف و لطیفی دارد. او پیدایش فرقه ها و نیز سرچشمه همه اختلافات در مکاتب را، همان جریانی تعریف می کند که در ابتدا، پرچمدار مبارزه با آن مکتب بوده است:

«انَّ شَبَهَاتِ أُمَّتِهِ فِي آخِرِ زَمَانِهِ نَاشِئَةٌ مِنْ شَبَهَاتِ خِصْمَاءِ أَوَّلِ زَمَانِهِ.» (۲)

سرچشمه شبهات و اختلافات در هر مکتب و دین، همان جریانی است که در آغاز با آن مکتب مخالفت می کند و پس از شکست، چهره خود را در پس پرده نفاق مستور می سازد و به مبارزه خود ادامه می دهد.

سپس می نویسد: «اگرچه این جریان در اُمم گذشته به خاطر بُعد زمان بر ما مخفی است، امّا فلم یخف فی هذه الامة انَّ شَبَهَاتِهَا كُلَّهَا مِنْ شَبَهَاتِ مَنَافِقِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ اِذْ لَمْ يَرْضُوا بِحُكْمِهِ فَيَمَّا كَانَ يَأْمُرُ وَ يَنْهَى...»

آنگاه شهرستانی در ضمن ده مورد، اساس «فرقه گرایی در اسلام» را ذکر می کند:

الف) اعتبر حديث ذی الخویصره التمیمی (مرقوص ابن زهیر) شهد مع علیّ فی صفین و من اشدّ هم علیّ علیه السلام قتل سنه ۳۷. (اسدالغابه، ج ۱، ص ۳۹). از

ص: ۴۳

---

۱- ۱. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۹.

۲- ۲. همان، ص ۲۸.

قال: اعدل يا محمد! فانك لم تعدل. حتى قال (ص): ان لم اعدل فمن يعدل؟! (١)

ب) جریان جیش اسامه، حیث قال: جهّزوا جيش اسامه لعن الله من تخلف عنها. فقال قوم: يجب علينا امتثال امره. و قال قوم: اشتدت مرض النبي صلى الله عليه و آله وسلم فلا تسع قلوبنا لمفارقة. (٢)

ج) جریان ارتحال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم و انكار عمر، قال عمر: من قال ان محمداً مات قتلته بسيفي هذا و انما رفع الي السيماء كما رفع عيسى ابن مريم عليها السلام . و قال ابوبكر ابن قحافه: من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات و من كان يعبد رب محمداً فانه حي لا يموت. (٣)

د) موضع دفن رسول اسلام، اراد اهل مکه من المهاجرين رده الى مکه و اراد اهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة. (٤)

هـ). شعله ويرانگر اختلاف آنکه: واعظم الخلاف بين الامه، خلاف الامه اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعده ديتيه مثل ما سل على الامامه في كل زمان. (٥)

ابوالحسن اشعري نیز به جریان «اختلاف امامت» اشاره می کند و می گوید:

«و اول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبیهم اختلافهم في الامامه: (٦) اولين امری بود که موجب اختلاف بين مسلمانان شد.»

و) حرمت یا وجوب جنگ با کسانی که از پرداخت «زکات» خودداری

ص: ۴۴

۱- ۱. همان.

۲- ۲. همان، ص ۳۰.

۳- ۳. همان، ص ۳۱.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان.

۶- ۶. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱، ص ۳۹.

می کردند.

(ز) داستان «فدک» و مخالفت ابوبکر با این موضوع و غضب فدک.

(ح) شورای منتخب عمر(۱).

(ط) مخالفت طلحه و زبیر با علی علیه السلام: الخلاف العاشر فی زمان امیرالمؤمنین علیه السلام بعد الاتفاق علیه و عقد البیعه له، فأول خروج طلحه و زبیر الی مکة؛(۲) با آنکه طلحه و زبیر با امیرمؤمنان علی علیه السلام بیعت کرده بودند، اما بیعت را شکستند و علیه او طغیان کردند.

سپس شهرستانی می نویسد: اما «اختلاف در اصول»، در اواخر قرن اول پدید آمد، معبد جهنی و غیلان و یونس الاسواری این بدعت را پدید آوردند.(۳)

جای تعجب است که شهرستانی خودش در بیان اختلاف اول گفت که: فکر جبر و اختیار، میراث زمان جاهلیت بود و قرآن از زبان منافقین نقل می کند: و اعتبر حال طائفه اخرى من المنافقين يوم احد اذا قالوا: «هل لنا من الامر من شیء»، «...، لو كانوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَ مَا قُتِلُوا»(۴) فهل ذالك الا تصریح بالقدر؟(۵)

این آیات که از زبان منافقان سخن می گوید، صراحت دارد به قدر (اختیار)، ولی شهرستانی در این مقام می گوید: «قدر، بدعتی بود که معبد جهنی و غیلان و یونس در اواخر قرن اول پدید آوردند.»

استاد جعفر سبحانی پس از ذکر داستان ذوالخویصره \_ که در تقسیم غنائم به رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم اعتراض کرد و گفت: اعدل. \_ می گوید: و لو كان الشَّهْرَسْتَانِي سَنِي قَصَبِ الْحَدِيثِ... هذا هو عمر ابن الخطاب فأنه بعد ما تقرر الصِّلح بين الفريقين على الشُّروط الخاصَّة و قد ادر كته الحميَّة.(۶)

ص: ۴۵

۱-۱. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۳۳.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان، ص ۴۰.

۴-۴. آل عمران / ۱۵۶ \_ ۱۵۴.

۵-۵. «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۹.

۶-۶. همان، ص ۳۱ به نقل از: السيره النبويه، ابن هشام، ج ۳، ص ۳۱۷.

و نیز مثل این که شهرستانی غافل شده است از جدال و برخوردی که بین پیامبر و بعضی از صحابه رخ داد در واقعه متعه الحج.

و كان الشَّهْرِسْتَانِي غَفْلًا ايضاً عن الجدال الشَّدِيدِ بَيْنَ النَّبِيِّ وَ بَعْضِ اصْحَابِهِ فِي مَتْعَةِ الْحَجِّ. قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: لِاخْتِلَافِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ التَّمَتُّعَ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعَمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» هُوَ الْاعْتِمَادُ فِي اشْهُرِ الْحَجِّ وَ هَذَا مَا كَرِهَهُ عُمَرُ وَ بَعْضُ اتِّبَاعِهِ. (١)

و برای این گونه مخالفت ها و اعترافات، نظائر زیادی است که در تاریخ موجود است، نسبت به رجل مذکور و افراد دیگر. مسلماً افرادی در مقابل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم جبهه می گرفتند مانند عبدالله بن اُبی و سیصد نفر هم قبیله هایش (اوس) که از شرکت در جنگ اُحد خودداری کردند، به بهانه اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از ایده و نظر جوانان پیروی کرد. (٢)

و همین طور جریان «مسجد ضرار» که می توان آن را اولین تفرقه تشکیلاتی دانست و قرآن نیز آن حادثه را عامل پراکندگی بیان می کند: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ اِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيُخَلِّفُنَّ اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا الْحُسْنَى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (٣)

آتش افروز این حادثه، «ابوعامر» بود که در جنگ اُحد، لباس رزم علیه اسلام پوشید و آن گونه که ابن هشام می نویسد: جنگ به وسیله او آغاز شد. (٤)

این شخص در یکی از نامه های خود به دوستانش چنین نوشت: در دهکده قُبا، مسجدی در برابر مسجد مسلمانان بسازید و در مواقع نماز در آنجا گرد آئید

ص: ٤٦

١-١. همان.

٢-٢. فروغ ابدیت، ج ٢، ص ٤٥٤.

٣-٣. توبه / ١٠٧.

٤-٤. السیره النبویه، ج ٣، ص ٧١.



و به بهانه اداء فریضه، پیرامون موضوعات مربوط به اسلام و مسلمانان و نحوه اجرای نقشه های حزبی و سیاسی، به بحث و گفتگو بپردازید. (۱)

البته پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بر توطئه منافقان آگاه بود و در موقع مناسب تصمیم خود را گرفت. به هر روی، می توان سال نهم هجری را، آغاز اختلافات و تفرقه افکنی تشکیلاتی دانست. مظهر این جریان در جنگ تبوک و حوادث آن بود. داستان مسجد ضرار، جانشین کردن رسول معظم اسلام صلی الله علیه و آله وسلم امیرمؤمنان علی علیه السلام را در مدینه \_ به خاطر خنثی کردن توطئه منافقان \_ و جریان ترور رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم هنگام مراجعت از جنگ، همه گواهان این مدعا هستند.

آیه الله جعفر سبحانی عوامل مهم تفرقه را، سه عامل بر می شمارد:

۱. حزب گرایی و تعصبات قومی.
  ۲. کج اندیشی و تعبیر نادرست از حقایق دینی (تفسیر به رأی).
  ۳. منع از نوشتن احادیث و روایات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم .
- ولکن نشیر فی هذه العجالة الى العوامل الرئيسة فی تكون الفرق و نشوئها فی المجتمع الاسلامی و هی امور:

۱. الاتجاهات الحزبية والتعصبات القبلية.
  ۲. سوء الفهم و اعوجاجه فی تحديد الحقائق الدیة.
  ۳. المنع عن كتابه حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم. (۲)
- گذشته از این سه عامل، می توان عنصر «انسان» را نیز در پیدایش اختلافات مؤثر دانست. انسان، موجودی با ابعاد و گرایش های گوناگون است، بدین شرح:
- طبیعت انسان، طبیعتی چند بُعدی است؛ این موجود، معجزه آفرینش است؛

ص: ۴۷

۱- ۱. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۷۹۲.

۲- ۲. اباحات فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۳۹.

قاب و قوسین وجود مجرّد و مادّی و مشرق النور صفات حق است؛ موجودی بزرگ است. از این رو، در طبیعت او آفاق مختلفی وجود دارد. و شاکله او، از نطفه أمشاج است.

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (۱)

علامه طباطبایی می گوید: «وَأَمْشَاجٍ، جمع مشیجٍ او المشج بضمّتین او بفتح فکسر، بمعنی المختلط الممتزج و وصفته بها النطفه باعتبار اجزائها المختلفه» (۲)

در نهج البلاغه پیرامون خلقت آدم علیه السلام چنین آمده است: «ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلِهَا وَ عَيْدِهَا وَ سَبَخِهَا» (۳)

بنابراین، جوهره و شاکله انسان، ذات ابعاد است و چون می دانیم «قل کلّ يعمل علی شاکلته» (۴) پس، روند حرکت و کمال در انسان مختلف می باشد و خورشید جان انسان، ذو مشارق می گردد و اختلافی چون اختلاف فصول پدید می آید.

ترسیم دو سیما برای انسان در قرآن کریم، بیانگر این حقیقت است که:

الف) او چهره عرشی و آسمانی دارد؛ زیرا خلیفه خدا در زمین است. مشرق النور صفات حق است، بلکه مظهر گنج مخفی خداست. خلقت او، موجب تبارک است و برقامت او، لباس احسن است.

ب) و چهره ای زشت و تاریک دارد؛ زیرا موجودی خاسر است «ان الانسان لفی خسر»، مغرور است «ماغرّک برّبک الکریم»، طاغوت است «انّ الانسان لیطغی»، هُلُوع و مَنُوع است، موجودی ضعیف، ظلوم و جهول است.

ص: ۴۸

۱-۱. انسان / ۲.

۲-۲. المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۱.

۳-۳. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱، بند ۲۵.

۴-۴. اسراء / ۸۴.

این ترسیم دو گونه، اثبات می‌کند که زمینه‌های روحی افراد، مختلف است؛ یعنی خلقت انسان اطوار است و آفاق وجودی اش مختلف. لذا نور وحی و انقلاب عظیم فرهنگی اسلام در زمینه‌های مختلف، با انعکاسی متفاوت منعکس می‌گردد.

به تعبیر دیگر: «کوثر نور وحی» از آبشار رحمت حق جاری شد و در بوستان قلب و روح انسان شکوفه‌های فضیلت و کرامت پرورید «إِلَيْهِ يَصِيغُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» ارواح پاک را بالا برد و موجب هدایت برای متقین شد. اما آنان که روحشان چون بیابانی خشک و شوره زار بود، نه تنها با طراوت نشد بلکه موجب پیدایش خس و خاشاک گردید. خلاصه آن که «نور وحی» بسان نور طبیعی با انعکاس مختلف همراه بوده و این (نگرش و گزینش متفاوت انسان‌ها) سبب پیدایش حالات گوناگون و ایده‌های مختلف شد و زمینه برای «پیدایش فرق و ملل» فراهم گردید.

«قدریه» کیانند؟

به گفته استاد سبحانی: «فقه الحدیث یقتضی أن نقول: انّ المراد من القدریه هم مثبتوها لانفاتها بقرینه تشبیهم بالمجوس؛(۱) فهم و فقه حدیث، این معنا را افاده

ص: ۵۵

---

۱-۵. ابحاث فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۰۶.

می کند که بگوییم منظور از «قدریه»، اثبات کنندگان قدرند (جبری ها) نه آنان که نفی قدر می کنند. زیرا آنها به مجوس تشبیه شده اند.»

مگر مجوس چه می گویند و چه عقیده ای دارند که شباهت به آنان دلالت می کند که منظور از قدریه، مثبتین قدرند؟ استاد در توضیح این مطلب، چنین می نویسد:

فإنَّ المَجُوسَ معرُوفه بالثَّنویّه و أنّ خالق الخیر غیر خالق الشَّرِّ، و مبدع النُّور، غیر مبدع الظُّلمه، و أنّ هناک الهین قادرین فی ارض واحده یستقل کُلٌّ فی مجاله الخاصِّ حسب ما یناسب ذاته، و القائل بالقدر یحکم القدر علی افعاله سبحانه و افعال عبادہ، فکأنَّ التَّقْدیر الّله قادر حاکم علی افعال اللّهِ و افعالهم، فاذا قدر شیئاً و قضی لایمکن له نقض قضائه و قدره بل یجب علیهما أن یصیرا حسب ما قدر(1)؛ به درستی که مجوس به دو خالق معتقدند و می گویند: خالق خیر و خوبی غیر از خالق شرّ و بدی می باشد، نور را آفریننده خوبی ها می دانند و شرّ و پلیدی را مخلوق ظلمت. دو اله و خدای مستقل که هر یک قلمرو خاصی دارند... و کسی که بر این باور است که تقدیر او، مسجّل و مسلمّ از طرف مقدر است و او هیچ اراده و اختیاری ندارد، قدر بر او حاکم است. در واقع چنین اعتقاد دارد که «تقدیر»، اله و خدای حاکمی است که اعمال و رفتار او را رقم می زند، ایجاد می کند و پس از آنکه امری بر او تقدیر گردید، مجال نقض آن نیست، بلکه او طبق آنچه مقدر است، گام بر می دارد.»

طبق این تقریر، مثبتین قدر (جبریه)، مجوس امت اسلامی هستند نه آنان که نفی تقدیر می کنند. آیه الله سبحانی در این زمینه می گوید:

ص: ۵۶

«وَأَمَّا نُفَاةُ الْقَدْرِ الْمَذِينِ يَقُولُونَ لِأَقْدَرٍ وَ لِأَقْضَاءَ، بَلْ لِيَّ الْحَكْمُ فِي أَوَّلِهِ وَ آخِرِهِ وَ إِنَّ عِبَادَةَ مَخْيِرُونَ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ أَعْمَالِهِمْ، فَهَمُّ أَشْبَهَ بِالْمَوْحِدِينَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِالْقَدْرِ(۱)؛ وَ لِيَّ أَنْ أُنَاقِظَ نَفْسِي قَدْرًا مِي كُنْتُ، مِي كُونْتُ: قَدْرٌ وَ حَكْمِي نِيست بلكه خداوند در آغاز و فرجام، حكم و ارزيابي مي كند. اين گروه، روش و منطقشان به يگانه پرستي شباهت بيشترى دارد تا به مجوس كه دوگانه پرست هستند.»

البته ابومنصور ماتريدى در كتاب خود وجوهى را ذكر مى كند تا اثبات كند كه معتزله، هماهنگ با مجوس بوده و قدریه، امت معتزله هستند(۲). اما بر اساس گفتار استاد سبحانى، معتزله «قدریه» نيستند و بر فرض صحت سند و توجيه دلالت، احاديث ذكر شده، شامل معتزله نمى شوند. ولى بر خلاف اين مطلب، اشاعره و اهل حديث كوشيده اند تا معتزله را به اين صفت محكوم سازند و در اين رابطه به اين روايات استدلال كرده اند:

ابوداود فى سننه عن حذيفه اليماني قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم: «لكل أمة مجوس و مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر(۳)؛ رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم فرمودند: «هر امتى مجوسى دارد و مجوسيان امت من، كسانى هستند كه نفي تقدير مى كنند.» پس معتزله، مجوس هستند.

روى احمد فى مسنده عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه و آله وسلم أنه قال: «لكل أمة مجوس و مجوس امتى الذين يقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم(۴). اين روايت نيز مفهومش چون روايت سابق است. زيرا پيامبر صلى الله عليه و آله وسلم

ص: ۵۷

۱- ۱. همان، ص ۱۰۷.

۲- ۲. التوحيد، ابومنصور ماتريدى سمرقندى، ص ۳۱۴.

۳- ۳. جامع الاصول من احاديث الرسول، ج ۱۰، ص ۵۲۵.

۴- ۴. مسند، احمد ابن حنبل، ج ۲، ص ۸۶.

فرمودند: «مجوس امت من منکرین قدر می باشند. اگر مریض شدند، از آنان عیادت نکنید و اگر مردند، در تشییع آنان حاضر نشوید.»

اهل حدیث و اشاعره برای اثبات نظریه خود روایت سومی را آورده اند که چنین است:

«روی الترمذی و ابوداود عن نافع مولى ابن عمر: ان رجلاً جاء ابن عمر فقال: ان فلاناً يقرء عليك السلام. فقال ابن عمر: بلغنى انه قد احدث التّكذيب بالقدر فان كان قد احدث، فلاتقرء منى السلام، فأتى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: و يكون فى هذه الامه (او فى امتى) \_ الشّك منه \_ خسف و مسخ و ذلك بالمكذّبين بالقدر.» (۱)

در این روایت، ابن عمر می گوید: شنیدم که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «در امت من «خسف و مسخ» واقع می گردد و این خسوف و مسخ بر منکران مسأله قدر واقع می گردد (یا به وسیله آنان واقع می شود).»

استاد سبحانی در سند این دو حدیث، خدشه می کند و می گوید: در حدیث اول عمر، مولى غفره عن رجل من الانصار عن حذیفه می باشد. «والزّاوی والمروی مجهولان اذ فى اسناده عمر مولى غفره عن رجل من الانصار.» (۲) و علاوه بر این، روایت دوم را عدم تحقیق خارجی خسف و مسخ، تضعیف می کند. زیرا قول به نفی «قدر» آمد، ولی «خسف و مسخ» منکران آن، محقق نگردید. (۳)

شهرستانی \_ که در علم تاریخ ملل و نحل، سومین شخصیت مذهب اشاعره می باشد (۴) \_ می گوید: «کبار فرق الاسلامیه اربع: ۱. القدریه (المعتزله)، ۲.

ص: ۵۸

۱- ۱. جامع الاصول من احادیث الرسول، ج ۱۰، ص ۵۲۷ و ۵۲۶.

۲- ۲. الجرح والتعديل، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳- ۳. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۱۵.

۴- ۴. ابحاث فی «الملل والنحل»، ج ۲، ص ۳۶۲.

الصِّفَاتِيَّة، ٣. الخوارج، ٤. الشَّيْعَةُ» (١) او، معتزله را از قدریّه جدا می داند. ولی ابوالحسن اشعری \_ مؤسِّس مذهب اشاعره \_ می کوشد تا اثبات کند که قدریّه، همان معتزله هستند. او چنین می گوید: «زعمت القدریّه، یرید بها المعتزله و اسلافهم، انا نستحق اسم القدر لانا نقول ان الله عزوجل قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته، ثم اجاب الأشعري عن هذا الاستدلال يقول: القدرى من يثبت القدر لنفسه دون ربه عزوجل و انه يقدر افعاله دون خالقه و كذلك هو فى اللغه لان الصيغ هو من زعم انه يصوغ دون من يقول انه يصاغ له، فلما كانت المعتزله تزعم انهم يقدرون اعمالهم و يفعلونها دون ربهم، وجب ان يكونوا قدریّه و لم نكن نحن قدریّه لانا لا نضيف الاعمال الى انفسنا دون ربنا و لم نقل: انا نقدرها دونه.»

سپس بر تقریر اشعری اشکال می کند، بدین شرح: «انّ القضاء والقدر من الكلمات الواردة فى الكتاب والسنة بكثرة والفاعل فى الجميع هو الله سبحانه و تعالى لا الانسان، قال تعالى: «والذى قدر فهدى» (٢)؛ «انا كل شىء خلقناه بقدر» (٣)» (٤)

استاد می گوید: چگونه اشعری قدر را وصف کسانی که نافین قدر هستند، قرار داد و حال آن که در آیات و روایات «فاعل قدر» خداوند بیان گردیده است و خداوند خود را مقدر می داند نه انسان را؟!

بنابراین تقریر، وقتی کلمه قدریّه اطلاق می شود، منظور کسانی هستند که

ص: ٥٩

- 
- ١-١. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ١، ص ١٥.
  - ٢-٢. اعلی / ٢.
  - ٣-٣. قمر / ٤٩.
  - ٤-٤. بحوث فى «الملل والنحل»، ج ٣، ص ١١٣ و ١١٢.



معتقدند به «قضاء الله و قدره»، مانند اشاعره نه آنان که تقدیر امور را به عقل مختار و آزاد خود نسبت می دهند، مانند معتزله.

به راستی آیا اشکال بر اشعری وارد است؟

خیر، زیرا اشعری می گوید: قدری کیست؟ آیا آن کس است که خداوند را «مقدّر» می شناسد و زمام امور را به او می سپارد و هیچ تقدیری برای خود قائل نیست؟ یا آن که می گوید: «مقدّر» اراده و نفس انسان است، انتخاب بر اساس اراده انسان صورت می گیرد و عقل مختار بر می گزیند و عمل می کند؟ ائصاف این انسان که تقدیر را از سوی خود می داند، به «قدری» مناسب تر است یا آن گروه که تقدیر را از جانب خداوند می داند.

بعضی نسبت قدریه را به معتزله به این گونه مدلل می سازند و می گویند: «القدریه منسوبه الی القدره بمعنی الاستطاعه فمن قال بتأثیر قدره الانسان فی فعله و أنها المصدر له، فهو قدری.»<sup>(۱)</sup>

استاد سبحانی می نویسد: اگر این وجه درست بود، باید قدریه (با ضم قاف) خوانده شود و حال آن که در هیچ کلام و حدیثی چنین مطلبی نیست. این وجه، در کتاب معتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۴، مذکور است.

وجه دیگری برای اطلاق این کلمه به معتزله، عنوان شده است و آن، عبارت است از این که: «اطلاق شیء و اراده ضدش باشد»، ولکن صاحبان بلاغت و فصاحت چنین استعمالی را تکذیب می کنند؛ زیرا مثلاً هرگز جبریه گفته نمی شود تا منظور از آن، عدلیه باشد!

وجه دیگری برای این اطلاق تراشیده اند و آن، مطلبی است که ابوزهره از شیخ مصطفی صبری \_ شیخ الاسلام سابق ترکیه \_ نقل می کند و می گوید: «اطلاق

ص: ۶۰

مجوس به معتزله، به خاطر آن است که معتزله در برخی از عقائد به مجوس نزدیک هستند؛ مجوس می گویند: خالق خیر، خداوند است. و شرّ را، پدیده شیطان می دانند و همین طور قدریه (معتزله) خیر را به خداوند نسبت می دهند و شرّ را به شیطان»<sup>(۱)</sup>.

ولیکن چنین امری از معتزله نرسیده است که آنان قائل به «ثنویّت» باشند و این شیخ الاسلام به خاطر عداوتی که داشته، تهمتی را به معتزله زده است.

لازم است بدانیم آنان که در آغاز، پرچم مبارزه علیه جبر را برافراشتند و مقابل این فکر \_ که میراث جاهلیت بود و بنی امیه در تحکیم آن می کوشیدند \_ ایستادند همانند: معبد جهنی و غیلان دمشقی، هرگز انکار قضاء و قدر معقول را نکرده اند. مگر ممکن است انسان مسلمان باشد و منکر قضاء و قدر گردد؟! بلکه این گروه، تقدیری را محکوم کردند که حکام اموی در سایه آن فکر شوم، اعمال ظالمانه خود را توجیه می کردند.

اکنون با سیر به اعماق تاریخ، روشن می گردد که مقصود از کلمه قدر، مثبتین آن هستند یا منکران آن؟ شایسته است نامه ای که عمر بن عبدالعزیز برای بعضی از مخالفان «جبر اموی» ارسال داشته، در این مقام بنگاریم:

حدّثنا ابو حامد ابن جبله، حدّثنا محمد ابن اسحاق السّراج، حدّثنا ابوالاشعث احمد ابن المقدم... عن کتاب عمر ابن عبدالعزیز الی الثّفر العذین کتبا بما لم یکن بحقّ... اما بعد، فانکم کتبتم الیّ بما کنتم تسترون منذ قبل الیوم فی ردّ علم الله والخروج منه الی ماکان رسول الله یخوف علی امته من التّکذیب بالقدر.<sup>(۲)</sup>

ص: ۶۱

۱- ۱. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲- ۲. حلیه الاولیاء، احمد ابن عبدالله الاصبهانی، ج ۵، ص ۲۴۶.

در این رساله، عمر بن عبدالعزیز «قدر» را به مفهوم «جبر»، و تکذیب قدر را به معنای تکذیب جبر دانسته است. البته دلیل صحّت این ادّعای ما، ادامه این رساله است که او از جبر دفاع می کند و با تمسّک به آیات در پی اثبات جبر است. چنان که در همین فراز آغازین نامه نیز تکذیب قدر را، مرادف با ردّ علم خداوند معرّفی کرده است.

به هر روی، با گفتار علامه محمد بن علی الکرّاجکی \_ شاگرد شیخ مفید \_ مطلب را به پایان می بریم: «ولم نجد فی اسماء الفرق ما ینکره اصحابه و تتبرّء منه سوی القدریّه، فأهل العدل یقولون لأهل الجبر: انتم القدریّه. و أهل الجبر یقولون لأهل العدل: انتم القدریّه. و أنّما یتبرّء الجمیع من ذالک لأنّهم رووا من طریق ابی هریره الحدیث (۱)؛ و نیافتیم در میان اسامی فرّق مگر قدریّه که هر گروه از آن تنفّر و انزجار دارد و مخالف خود را به آن موصوف می سازد، اهل عدل، اشاعره و اهل حدیث را قدری می دانند و اشاعره و اصحاب حدیث، اهل عدل را قدریّه می خوانند و تمام فرق از این نام، براءت می جویند. علّت این تبرّی و انزجار، حدیثی است که ابوهریره روایت می کند.»

### مطلع علم کلام

قرن اوّل

مبدأ و مطلع

علم کلام

ص: ۵۰

قبل از ورود به بحث، ذکر چند نکته لازم است:

الف) همان گونه که گذشت و در بحث های آینده نیز بدان خواهیم پرداخت، «جبر و اختیار مطلق» هردو، میراث زمان جاهلیت بودند. و بعید نیست که این فرهنگ، توسط یهود و مسیحیت در میان عرب جاهل نفوذ کرده و یا آنکه ریشه در همان بت پرستی آنان داشته باشد. چون برخی از آنان بت ها را صاحب قدرتی می دانستند که هر آنچه انجام می گیرد، با قدرت بت ها است. و بعضی دیگر نیز با توجه به عقل خویش، بت ها را فاقد قدرت می دانستند. به هر حال، این طرز فکر، سبب گردید که مسأله جبر مطلق و اختیار مطلق در میان عرب جاهل سرایت کند.

در اینکه «اختیار» میراث گذشتگان جاهل بوده، قرآن به آن اشاره دارد؛ آنجا که از زبان منافقان چنین نقل می کند: اگر آنان به گفته ما گوش کرده بودند و در جنگ شرکت نمی کردند، کشته نمی شدند.<sup>(۱)</sup>

ص: ۵۱

البته «جبر» ریشه در فرهنگ یهود دارد؛ چرا که کتاب مقدس آنان چنین فرهنگی را برای قوم یهود بیان می‌دارد. (۱)

به هر روی، حاشیه نشینان یهودی که در دربار خلفا \_ خصوصاً خلیفه سوم \_ نفوذ کرده بودند؛ زمینه گرایش به این تفکر ویرانگر را فراهم آوردند. و معاویه این جریان را به ثمر نشانده و از فرهنگ جبر برای تحقق اهداف شوم خود یاری طلبید.

ب) باید بدانیم «قدریه» \_ صاحبان تفویض و اختیار مطلق \_ در واقع برآیند و بازتابی از فرهنگ جبر مطلق بوده است؛ چون مسلمانان می‌دیدند که در سایه فرهنگ شوم جبر، چه جنایاتی رخ می‌دهد! خاندان اموی، مردم را می‌کشتند و به دار می‌آویختند و زندان‌ها بر سر مردم ویران می‌کردند و حَمَام خون می‌آفریدند و به گفته عبدالملک: «خون می‌آشامیدند» و همه این جنایات را، به خدا نسبت می‌دادند. از این رو، افرادی صدای اعتراض برداشته و بعضی چون: معبد جُهنی، غیلان دمشقی و... جان خود را در این راه باختند.

ج) بدون شک فریاد اعتراض بعضی از افراد علیه جبر مطلق، سبب پدید آمدن فرهنگی شد که انسان را در مقابل اعمال خود، «مسئول» می‌شناخت. و این بنیان فکری، کم‌کم زمینه تبیین و شکل‌گیری «مکتب معتزله» گردید. اگرچه این روند نیز چون جبر مطلق، به «اختیار مطلق» گرایید و معتزله نیز در دوزخ تفویض سقوط کرد.

به هر روی، پایه و اساس مکتب معتزله و ریشه‌های این بنیان، از دهه سوم هجری تا پایان قرن اول، شکل گرفت. و افرادی چون: حسن بصری و معبد

ص: ۵۲

جُهنی و غیلان دمشقی در پیدایش این طرز تفکر، بسیار مؤثر بودند.

اولین تشکیلات کلامی مدوّن و کلاسیک در تاریخ ملل و نحل، منهج و مکتب «معتزله» است. از این رو، زمینه رویش و پدید آمدن این مکتب را مورد ارزیابی قرار می دهیم. در کتب کلام، «قدریه» را اسلاف «معتزله» معرفی می کنند و برخی از فرق، معتزله را قدریه می دانند. پس، به جاست پیرامون این واژه، تحقیق گردد.

در کتب علم کلام و ملل و نحل، «قدریه» استعمال می گردد و هر فرقه، مخالف خود را مصداق آن می داند. اصحاب حدیث و امام این مکتب، احمد بن حنبل و اشاعره، معتزله را قدریه می دانند و معتزله هم، اشاعره و اهل حدیث را قدریه معرفی می کنند و هر گروه، فرقه مخالف خود را به این صفت موصوف می سازد و به گفته استاد سبحانی: واژه قدریه، مفهومی است که «یتنفر منها نفره المزکوم من المسک»<sup>(۱)</sup>.

حال باید پرسید: علت این نفرت و انزجار چیست؟

روایاتی در مذمت «قدریه» وارد شده که موجب نفرت از صفت قدریه گردیده است. روایات از این قرار است:

۱. روی ابو داود فی سینه، عن عبدالله ابن عمر قال: انّ رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال: القدریه مجوس هذه الامة انّ مرضوا فلا تعودوهم و ان ماتوا فلا تشهدوهم.<sup>(۲)</sup>

عبدالله بن عمر گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «قدریه» مجوس امت اسلام است؛ اگر مریض شدند، از آنان عیادت نکنید و اگر مُردند، از حضور در مراسم آنان خودداری کنید.»

۲. عبدالله ابن عباس قال: قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: لاتجالسوا أهل القدر و لا

ص: ۵۳

۱-۱. ابّحات فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲-۲. سنن ابی داود، ج ۴، ص ۲۲۲، ش ۴۶۹۱.

۳. روی الترمذی باسناده عن عبدالله ابن عباس، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: صنفان من أمتي ليس لهم في الإسلام نصيب: المرجئه و القدرية» (۲).

ابن عباس روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «دو گروه از امت من مسلمان نیستند: یکی، مرجئه و دیگری، قدریه می باشند.»

آری وجود این روایات، موجب شده است که هر فرقه از این نام و صفت، ابراز تنفر و انزجار کند و خودش را از این عار و ننگ، پاک بشمارد. و بر عکس هر گروه مخالف خود را، قدری بداند. «ولاجل هذه الروایات يتهم كل من الطائفتين الاخرى بالقدرية ليتنزه نفسه من ذلك العار والشنار» (۳).

اکنون شایسته است روایات مذکور از نظر «سند و دلالت» ارزیابی گردد. روایات از نظر سند، خالی از ضعف نیستند. روایت سوم هم از نظر سند و هم از نظر محتوا و مضمون، مخدوش است. زیرا در این حدیث، دو واژه به کار رفته است که در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم معمول و شایع نبود و در پایان قرن اول هجری در میان مسلمانان شایع شد. لذا استاد سبحانی می گوید: «إذ إن هذين المصطلحين برزا بين المسلمين في النصف الثاني من القرن الاول عند ما اتهم معبد الجهنى و تلميذه غيلان الدمشقى بالقدر والارجاء» (۴).

آن زمان که معبد جهنی و شاگرد او (غیلان) علیه جبر طغیان کرده و در این راه جان خود را فدا کردند، این دو اصطلاح در میان مسلمانان شایع و رایج گردید و به گفته استاد سبحانی: «و من البعيد وجودهما في زمن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم و

ص: ۵۴

۱- ۱. جامع الاصول من احاديث الرسول، ابن الاثير، ج ۱۰، ص ۵۲۶، ش ۷۵۸۱.

۲- ۲. الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی، ج ۴، ص ۴۵۴، ش ۲۱۴۹.

۳- ۳. ابحاث في الملل والنحل»، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴- ۴. همان.

شیوعها فی ذالک العصر؛ (۱) و بعید است این دو اصطلاح (مرجئه و قدریه) با هم در زمان [ و کلمات ] رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به کار رفته باشند و در آن عصر میان مسلمانان شایع باشند.»

به هر حال، این روایت از نظر مفهوم و دلالت، منطبق بر تاریخ اسلام \_ خصوصاً زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم \_ نیست. اینک روایات از نظر سند، بررسی می گردد:

«یکفی فی صنف الاوّل ما قاله المنذری: انه منقطع لانه یرویه سلمه ابن دینار عن ابن عمر و لم یدرکه؛ (۲) در روایت اوّل، سلمه بن دینار از ابن عمر روایت می کند و حال آن که سلمه، ابن عمر را درک نکرده است. بنابراین، روایت منقطع است.» و روایت دوم، ضعیف است؛ زیرا در سند آن، حکم بن شریک الهذلی البصری می باشد و حکم، مجهول است. (۳)

در حدیث سوم هم وجود محمد بن فضیل، موجب وهن و ضعف آن است. علاوه در سندش علی بن ترار و پدرش می باشند، که به گفته ابوحاتم رازی: «لیس حدیثهما بشیء» (۴).

### مبدأ پیدایش عنوان قَدَر

حال بینیم واژه «قَدَر» که نشان و علامت دو جریان در میان مسلمین گردید؛ گروهی با قبول مطلق آن، لباس جبر و منع اراده و اختیار انسان را پوشیدند و گروه دیگر با نفی آن، در درّه مخوف تفویض سقوط کردند، چگونه در جامعه اسلامی به وجود آمد؟

شهرستانی در ملل و نحل بیان می دارد که جریان «جبر و تفویض» یک امر

ص: ۶۲

۱-۱. همان.

۲-۲. جامع الاصول من احادیث الرسول، ج ۱۰، ص ۵۲۶.

۳-۳. همان.

۴-۴. همان، پ \_ ص ۵۲۶؛ الجرح والتعديل، شیخ الاسلام الرّازی، ج ۶، ص ۲۰۷.



ابداعی در اسلام نیست؛ بلکه دو جریان فرهنگی \_ فکری بود که در زمان جاهلیت مطرح بوده است و قرآن در آیاتی، این معنی را بیان می کند. او می نویسد: «واعتبر حال طائفه اخری من المنافقین یوم أُحُد، اذ قالوا: «یقولون هل لنا من الأمر من شیء... یقولون لو كان لنا من الامر شیء ما قتلنا ههنا» (۱) و «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِینَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِی الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا...» (۲) فهل ذالك الا تصریح بالقدر (منظور از قدر، تفویض و اختیار است).

«وَقَالَ الَّذِینَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ» (۳) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ نَطْعَمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِی ضَلَالٍ مُبِینٍ» (۴)، فهل هذا الا تصریح بالجبر. (۵)

شهرستانی معتقد است که: جبر و اختیار در میان مردم عرب مطرح بوده است و آنان این مطالب را مطرح می کردند، چنان که قرآن از زبان منافقین بیان می کند...

حال، جای این سؤال است: اعراب، این مسائل را از کجا آموخته بودند؟ آیا از علمای اهل کتاب آموخته بودند؟

شکی نیست که اهل کتاب، در میان عرب جاهلیت نفوذ داشتند، خصوصاً کاهنان مورد وثوق مردم آن زمان بودند، و یهود در فرهنگ سازی عرب پیش از اسلام بدون نقش نبوده است. البته می توان احتمال داد که «شُرک» زمینه پیدایش این افکار متناقض بوده است. برخی اراده و اختیار خود را در مقابل تدبیر بت ها

ص: ۶۳

۱- ۱. آل عمران / ۱۵۳.

۲- ۲. همان، ۱۵۶ \_ ۱۵۳.

۳- ۳. نحل / ۳۵.

۴- ۴. یس / ۴۷.

۵- ۵. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.

بی ارزش می دانستند؛ این فکر، منشأ «جبر مطلق» بوده است. و برخی بر اساس عقل گرائی خود بت ها را فاقد تدبیر و تصرف می دانستند؛ این، منشأ پیدایش «اختیار مطلق» بوده است.

به هر حال، بدیهی است که این مسائل در میان عرب مطرح بوده و آیات بهترین سند صحت این سخن است. استاد سبحانی نیز می پذیرد که «جبر» میراث گذشتگان و عصر جاهلیت است؛ از این رو، می نگارد:

«وقد بقیت هذه العقیده المورثه من العصر الجاهلی فی اذهان بعض الصّیحه فقهه فقد روی الواقدی فی مغازیة عن امّ الحارث الانصاریة و هی تحدث عن فرار المسلمین یوم حنین، قالت: مرّ بی عمر ابن الخطاب (منهزماً) فقلت: ما هذا؟ فقال: أمرُ الله (۱) والعجب انّ تلك العقیده بقیت فی اذهان بعض الصّیحه حتّی بعد رحله النّبی صلی الله علیه و آله وسلم فهذا السّیوطی ینقل عن عبدالله ابن عمر: انه جاء رجل الی ابی بکر، فقال: رأیت الزّنا بقدر. قال: نعم. قال: فانّ الله قدّره علیّ ثمّ یعدّبنی؟ قال: نعم یا بن اللّخاء، والله لو کان عندی انسان امرته ان یجأ انفک.» (۲)

استاد سبحانی پس از آن که قدر جبر را «میراث زمان جاهلیت» می داند، می گوید: این معنا در اذهان بعضی از صحابه باقی مانده بود. واقدی نقل می کند از امّ حارث که داستان فرار مسلمانان را در «جنگ حنین» نقل می کرد. او گفت: عمر را در حال فرار دیدم، گفتم: این فرار، چیست؟ گفت: امر و تقدیر خداست.

سپس استاد داستانی را از قول سیوطی نقل می کند که ابن عمر روایت کند: مردی نزد ابوبکر آمد و گفت: پیرامون عمل زنا چه نظر می دهی! آیا مقدر است یا

ص: ۶۴

۱- ۱. المغازی، محمد بن عمر بن واقد، ج ۳، ص ۹۰۴.

۲- ۲. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، ص ۹۵؛ «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۳۳.

خیر؟ ابوبکر گفت: آری، به تقدیر خداوند است. آن مرد گفت: خداوند خودش تقدیر می کند و آنگاه مرا عذاب می کند؟ ابابکر گفت: آری ای پسر لخناء! اگر الآن کسی نزد من بود، فرمان می دادم تا بینی تو را به خاک مالد.

باری، با آنکه «جبر» میراث گذشته و زمان جاهلیت بود، ولی بنیان گذاری آن به شکل یک «جریان فکری» در زمان بنی امیه صورت گرفت.

ابوهلال عسکری می گوید: «انّ معاویه اوّل من زعم انّ الله یرید افعال العباد کلّها» (۱) اوّل کسی که قائل به جبر مطلق شد، معاویه بود. حال، چرا معاویه چنین فکری را القا می کرد؟ بدون شک القاء چنین فکری برای توجیه افعال و کردار ظالمانه اش بود.

آیه الله سبحانی می نویسد: «لقد اتّخذ الامویون مسأله القدر اداةً تبریریه لأعمالهم السیئه (۲)؛ بنی امیه برای تبریر و توجیه اعمال بد و زشت خود مسئله قدر را مطرح کردند.»

دینوری هم در این زمینه می نویسد:

«ولاجل ذالک لما سألت امّ المؤمنین عائشه، معاویه عن سبب تنصیب ولده یزید خلیفه علی رقاب المسلمین، فأجابها: انّ امر یزید قضاءً من القضاء و لیس للعباد الخیره من امرهم.» (۳)

به راستی عنوان کردن مسأله قدر، یک «توطئه سیاسی» بود. معاویه پس از نصب یزید، برای فرار از اعتراض مردم، به قضا و قدر تمسک می نمود و در سایه قضا و قدر، آن را توجیه می کرد. لذا وقتی عبدالله بن عمر از معاویه سبب و علّت

ص: ۶۵

---

۱-۱. الاوائل، ابی هلال العسکری، ج ۲، ص ۱۲۵.

۲-۲. ابحاث فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳-۳. الامامه والسیاسه، ابن قتیبه الدینوری، ج ۱، ص ۱۵۸.

این کار را جویا شد، به او نیز \_ همانند عایشه \_ با این عبارت جواب داد: «و انّ امر یزید قضاءً من القضاء و لیس للعباد خیره من امرهم»<sup>(۱)</sup>.

دکتر صبحی در کتاب نظریه الامامه می نویسد، معاویه برای تثبیت قدرت و حکومتش به ایدئولوژی جبر پناه برد: «انّ معاویه لم یکن یدعم ملکه بالقوه فحسب و لکن بایدئولوجیه... و لقد کان یعلن فی الناس انّ الخلافه بینہ و بین علی علیہ السلام قد احتکما فیها الی اللّٰه ففضی اللّٰه له علی علیّ علیہ السلام و کذالک حین اراد ان یتطلب البیعہ لابنہ یزید من اهل الحجاز اعلن انّ اختیار یزید للخلافه کان قضاءً من القضاء لیس للعباد خیره فی امرهم و هكذا کاد ان یتقرّر فی اذهان المسلمین انّ کلّ ما یأمر به الخلیفه حتّٰی و لو کانت طاعه اللّٰه فی خلافه فهو قضاء من اللّٰه قد قدر علی العباد»<sup>(۲)</sup>.

از این گفتار، روشن می شود که چگونه بنی امیه، مسأله قضا و قدر (به معنای جبر) را سنگر دفاع از اهداف و ستم های خود قرار دادند و اعمال بدشان را به وسیله آن توجیه می کردند. اینجاست که رمز کوشش و جدّیت بنی امیه در انتشار این فکر روشن می گردد. «و قد کانت الحکومه الامویّه الجائره متحمّسه علی تثبیت هذه الفکره فی المجتمع الاسلامی»<sup>(۳)</sup>؛ بنی امیه در انتشار و تثبیت این فکر در جامعه اسلامی جدّیت فراوان داشتند. آنان در پناه آن به ستم خود ادامه می دادند، مسلمانان را به زندان می افکندند و مظلومانه می کشتند. تاریخ حکومت بنی امیه، گواه این مدّعاست؛ فقط جنایات مؤسّس این حکومت (معاویه) دو جلد از کتاب شریف الغدیر را به خود اختصاص داده است.<sup>(۴)</sup>

ص: ۶۶

---

۱- ۱. همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۱.

۲- ۲. ابّاحث فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳- ۳. همان، ص ۲۳۴.

۴- ۴. رک: الغدیر، عبدالحسین احمد امینی نجفی، ج ۱۰ و ۱۱.

به دنبال حاکمیت این شجره ملعونه و درخت زقوم است که رود خون در سرزمین اسلامی جاری می گردد؛ افق خونین «کربلا» ظاهر می شود و سبط رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و یاران بزرگوارش در آن سرزمین به شهادت می رسند. حُجر و یارانش شهید می شوند و عمرو بن حمق خزاعی مظلومانه کشته می شود. حجاج، «مسجدالحرام» را با منجنیق آتش باران می کند. یزید، مسلم بن عقبه را به شهر پیامبر می فرستد، او و لشکرش نیز در مدینه به جنایات گوناگونی دست می زنند.

در این هنگامه شرربار است که برخی از آزادگان، این همه ستم را بر نمی تابند و در مقابل این فرهنگ شوم و خطرناک، قیام می کنند. و افق مخالفت با «جبر و قدر» روشن می شود؛ چهره های روشنگر این افق، معبد جهنی، غیلان دمشقی و حسن بصری است.

شهرستانی، طلیعه داران «قدر» به معنای «اختیار» را معبد جهنی و غیلان دمشقی می داند. او چنین می نویسد: «القاعده الثانیة القول بالقدر و انما سلکوا فی ذالک مسلک معبد الجهنی و غیلان الدمشقی و قرر واصل ابن عطاء هذه القاعده.»<sup>(۱)</sup>

و اینک، ترسیم سیمای این آزادگان:

۱. معبد جهنی.

۲. غیلان دمشقی.

۳. حسن بصری.

ص: ۶۷

آیه الله سبحانی پیرامون این افراد چنین می نگارد:

«و فی الحقیقه کانت دعوه هؤلاء ردّ فعل لاسطوره الجبر الّتی کانت ذائعه فی الصّیدر الاوّل عن طریق اهل الکتاب الذّین تلّبسوا بالاسلام و کانت الاکثریّه السّامیه من المسلمین یؤمنون بالقدر علی وجه یجعل الانسان مغلول الیدین.»<sup>(۱)</sup>

وقتی که این فکر جبری به وسیله و دسیسه علمای اهل کتاب \_ که نقاب اسلام به چهره داشتند \_ مطرح شد و در سایه حکومت شوم بنی امیه منتشر گردید و اکثر مسلمانان، این فکر خلاف و مسخ کننده حقیقت انسانی را پذیرفتند و انسان را مجبور مطلق، معرّفی کردند؛ بر دانشمندان اسلامی واجب بود که اظهار حق کنند و در مقابل این فکر قیام کنند؛ لذا این احرار و آزادگان، پرچم مبارزه را برافراشتند. این بیان، مفهوم سخن استاد سبحانی است، وی می گوید: «فاذا کان الرّأی العام عند المسلمین هذا فعلى العالم أن يظهر علمه فلاجل ذالك نرى انّ معبداً الجهنی و غیلابن الدّمشقی والقاضی عطاء ابن یسار و غیرهم کعمر المقصوص الّذی ظهر بدمشق و کان استاذاً للخلیفه معاویه ابن یزید... انتفضوا ضدّ هذه الفکره الفاسده.»<sup>(۲)</sup>

حقیقت امر، همین است که بیان گردید، نه آنچه دیگران گفته اند و این گروه مبارز را منکر قضا و قدر خداوند معرّفی کرده اند! مگر ممکن است مسلمان، قضای معقول را که قرآن و سنت به آن ناطق است، انکار نماید؟ هیئات! هیئات! پس، حقیقت این است که آنان منکر قضا و قدر نبودند و به گفته استاد سبحانی: «ولکنّهم کانوا بصدد اثبات الاختیار والحریه للانسان فی مقابل الجبر والاعلال الایدی...»<sup>(۳)</sup>

ص: ۶۸

۱- ۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۰۶.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان، ص ۱۰۵.

این افراد، در صدد اثبات «اختیار» برای انسان بودند تا اساس و حکمت «ارسال پیامبران و نزول کتاب های آسمانی» به خطر نیفتد و زیربنای «تکلیف» لغو نگردد. آنان در پی طرد و نفی «جبر»ی بودند که در اثر دسیسه علمای اهل کتاب در افکار عمومی مطرح شده بود و حکام بنی امیه با بهره گیری از این مکتب انحرافی و وارداتی و ترویج آن در محافل دینی و کلامی، جنایات خود را توجیه می نمودند.

اولین کسی که پرچم مبارزه را در مقابل «جبر اموی» برافراشت و فکرش رنگ خون گرفت، «معبد جُهَنی»<sup>(۱)</sup> بود. سیمای معبد جهنی را می توان در آئینه کلام استاد سبحانی مشاهده کرد نه آنچه دیگران بافته اند. وی می گوید: «معبد ابن عبدالله الجهنی البصری (م ۸۰) اول من قال بالقدر فی البصره، سمع الحدیث من ابن عباس و عمران ابن حصین و غیرهما و حضر یوم التَّحْکِیم و انتقل من البصره الی المدینه فنشر فیها مذهبه و کان صدوقاً ثقیلاً فی الحدیث و من التَّابِعِین و خرج مع ابن الاشعث علی الحجاج ابن یوسف فخرج و اقام بمکّه فقتله الحجاج صبراً بعد أن عذبه<sup>(۲)</sup>؛ معبد پسر عبدالله جُهَنی (متوفای ۸۰ ق.) اهل بصره می باشد. او، اولین کسی است که قول به قدر (اختیار) را در بصره ابراز کرد. او، شاگرد عبدالله بن عباس و عمران بن حصین و غیر این دو بود. در روز تحکیم، حاضر بود و از

ص: ۶۹

۱-۱. البته روشن است که مکتب خونین شیعه از همان آغاز به قدرت رسیدن خاندان اموی، با سیطره شوم و شرک آلود این خاندان به مبارزه برخاست. نهضت خونین عاشورا چون دانشگاه بزرگ بر فرهنگ شرک آلود و جبرگونه خاندان اموی را ویران کرد. آنگاه که عبیدالله بن زیاد به حضرت زینب علیها السلام خطاب کرد: دیدی که خدا با شما چه کرد؟ حضرت فرمود: ما رأیت الا جمیلاً؛ ما از مشرق جمال حق و جلال کبریایی جز زیبایی مشاهده نکردیم و هرچه جنایت و ستم بر ما شد، شما کردید. و نیز شاگردان مکتب علی علیه السلام مردانه بر فراز دارهای امویان با چهره خونین ایستاده و چون میثم، اذان حریت و آزادی سر دادند. و...

۲-۲. همان، ص ۱۰۳؛ الاعلام، خیرالدین زرکلی، ج ۸، ص ۱۷۷.

آن زمان، از بصره به مدینه منتقل شد، در آنجا مذهبش را منتشر ساخت. او، مردی راستگو و ثقه، و جزو تابعین بود. وی با ابن اشعث علیه حجّاج قیام کرد و در مکه سکنا گزید. سرانجام بعد از شکنجه توسط حجّاج، مظلومانه کشته شد.»

این حقیقت، راه و روش معبد جهنی است؛ او شاگرد ابن عباس است، و درس آزادگی را از مکتب او آموخته است و ابن عباس نیز دانش آموخته مکتب امیر مؤمنان علی علیه السلام بود.

استاد سبحانی پیرامون شخصیت معبد، می گوید: «انّ صلب معبد الجهنی بیدالحجّاج السّفاک بامر عبدالملک اوضح دلیل علی انّ الرّجل کان من دعاه الاصلاح(۱)؛ آویخته شدن معبد بر چوبه دار حجّاج جنایتکار، بهترین دلیل است که او از اصلاح طلبان است.»

استاد، چهره معبد را نیکو ترسیم می نماید و سیمای او را با نور ایمان در تاریخ اسلام منور می سازد؛ لکن مقریزی در «خطط» پیرامون وی چنین می گوید: «أول من قال بالقدر فی الاسلام معبد ابن عبدالله (خالد) الجهنی و کان یجالس الحسن البصری متکلم بالقدر فی البصره... و اخذ معبد هذا الرأی عن رجل من الاساوره یقال له ابویونس... فلما عظمت الفتنه به عدّبه الحجّاج و صلبه بأمر عبدالملک ابن مروان سنه ثمانین من الهجره؛ اولین کسی که در اسلام قائل به قدر (اختیار) گردید، معبد بن خالد جهنی است. او، شاگرد حسن بصری بود که قول به قدر را در بصره منتشر کرد... و معبد این رأی را از مردی که او را ابویونس می گفتند. و اهل اساوره بود، اخذ کرد... پس از آن که فتنه عظیمی برپا کرد، حجّاج او را گرفت، شکنجه داد و در سال ۸۰ هجری و به دستور عبدالملک، او را به دار

ص: ۷۰



مفهوم فوق، در پاورقی «ملل و نحل» نیز آمده است:

«ذكر بعض المورخين أنّ معبداً الجهنى المتوفى سنة ٨٠، كان أول من تكلم فى الاسلام بالقدر و ذكروا أنّه اخذ ذلك عن نصرانى من الاساوره اسمه ابويونس... سنسويه (سيويه) و يعرف بالأسوارى.»<sup>(١)</sup>

این سخن نارواست و حق آن است که معبد این اندیشه را از مکتب اسلام آموخته بود؛ زیرا «اختیار و حریت» فریاد روح و وجدان انسان است. انسان فطرتاً در می یابد که مختار است، و درک اختیار برای انسان به واسطه علم حضوری حاصل می گردد؛ چون خصیصه روح بشر، اختیار می باشد.

دومین شخصیتی که پرچم مبارزه را برافراشت، غیلان بن مسلم دمشقى بود. ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی \_ که از چهره های مشهور اشاعره می باشد و سومین شخصیت از نظر تسلط بر شناخت ملل و نحل است (رتبه او بعد از ابوالحسن اشعری و عبدالقاهر بغدادی است). \_ در کتاب ملل و نحل می نویسد:

«كان غيلان يقول بالقدر خير و شرّه من العبد و قيل تاب عن القول بالقدر على يد عمر ابن عبدالعزيز، فلما مات عمر، جاهر بمذهبه فطلبه هشام ابن عبدالملك و احضر الاوزاعى لمناظره فأفتى الاوزاعى بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق و قتل عام ١٠٥(٢)؛ غيلان، قائل به قدر بود، خير و شرّ افعال را از خود انسان می دانست...» در این که غیلان، این مذهب را از چه کسی فراگرفته،

ص: ٧١

---

١-١. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ١، ص ٤٧ (پاورقی).

٢-٢. همان؛ الاعلام، ج ٥، ص ٣٢٠.

چند قول است.

قاضی عبدالجبار معتقد است: «غیلان ابن مسلم أخذ العلم عن الحسن ابن محمد ابن الحنفیه (۱)؛ غیلان بن مسلم این علم را از حسن بن محمد بن حنفیه فراگرفته بود.»

ابن المرتضی نیز همین امر را تأکید کرده است: «وقال ابن المرتضی نقلاً عن الحاکم: أخذ غیلان الدمشقی المذهب عن الحسن ابن محمد ابن الحنفیه و لم تکن مخالفته (الحسن) ولاخیر الا فی شیء من الارجاء.» (۲)

استاد جعفر سبحانی نیز تأیید می کند که غیلان، شاگرد مکتب حسن بن محمد بود: «فقد عرفت انّ معبد الجهنی کان تلمیذاً لابن عباس و غیلان الدمشقی تتلمذ للحسن ابن محمد ابن الحنفیه.» (۳)

باری، «غیلان» دومین آزاده ای است که در مقابل دستگاه جور بنی امیه (بنی مروان) قد برافراشت و در همین راه، جان خود را فدا کرد. پیرامون چگونگی مرگ وی می نویسند: «علت مرگ او، آن بود که نامه ای برای عمر بن عبدالعزیز فرستاد و مظالم بنی مروان را مطرح کرد و جریان حاکم و ظلم فراوان و بی شمار دستگاه را گوشزد کرد. بخشی از نامه چنین است: «ابصرت یا عمر... و ما کدت اعلم یا عمر انک ادرکت من الاسلام خلقاً بالياً و رسماً عافياً، فیامیت بین الاموات لاتری اثرأ فتتبع و لاتسمع صوتاً فتنفع، طفا امر السینه و ظهرت البدعه...» (۴). وقتی این نامه به عمر بن عبدالعزیز رسید او را فراخواند و از وی یاری خواست تا اصلاح امور کند. غیلان گفت: مرا متولی خزانه گردان تا آنچه را

ص: ۷۲

---

۱-۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۰۴.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان، ص ۱۰۵.

۴-۴. التیه والامل، ابن المرتضی، ص ۱۶ و ۱۵.

که گذشتگان اسلافت در خزانه جمع کرده اند، در معرض فروش گذارم...

«فقال غيلان: ولّنى بيع الخزائن و ردّ المظالم، فولّاه فکان يبيعها و ينادى عليها و يقول: تعالوا الى متاع الخونه، تعالوا الى متاع الظلمه، تعالوا الى متاع من خلف الرسول صلى الله عليه و آله وسلم فى امته بغير سنّته و سيرته... فَمَرَّ به هشام ابن عبدالمملك قال: أرى هذا يُعيبنى و يُعيب آبائى و إن ظفرتُ به لأقطعن يديه و رجله. فلَمَّا ولى هشام قتله على النحو الذى وعده.»<sup>(۱)</sup>

در این کلام، سبب قتل غیلان «افشاء جنایات بنی مروان» دانسته شده است و حقّ هم، همین است. هشام بن عبدالمملك از پیش، تصمیم بر قتل او گرفته و گفته بود: «اگر بر او غالب آیم، دست و پایش را قطع خواهم کرد.» لذا پس از رسیدن به حکومت، تصمیم خود را عملی ساخت؛ خلیفه تازه به قدرت رسیده، نخست برای ظاهر سازی و فریبکاری، جلسه ای تشکیل داد و «اوزاعی» را حاضر ساخت:

«انّ هشام ابن عبدالمملك قبض على غيلان الدمشقى فقال له: قد كثر كلام الناس فيك. فبعث الى الاوزاعى فلَمَّا حضر، قال له هشام: يا ابا عمر! ناظر لنا هذا القدرى. فقال الاوزاعى مخاطباً غيلان: اختر ان شئت ثلاث كلمات...»<sup>(۲)</sup>

به راستی انگیزه مناظره و طرح این سه سؤال، آن بود که هشام برای کشتن غیلان، راهکار و بهانه ای بیابد تا بتواند جنایت خود را توجیه کند و الاً کیفر جواب ندادن به این سؤالات که مرگ نیست! و اگر چنین باشد باید خود هشام محکوم به مرگ گردد؛ زیرا او نیز جواب این سه سؤال را نمی دانست، و پاسخ

ص: ۷۳

۱-۱. همان.

۲-۲. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ج ۱، ص ۱۲۷.

آنها را از اوزاعی طلب کرد.

ملاحظات و اشکالات آیه الله جعفر سبحانی بر این مناظره، بیانگر مطلب فوق می باشد:

«یلاحظ علی هذه المناظره؛ أولاً: انّ الجهل بهذه الاسئلة الثلاثة لو كان مبرراً لضرب العنق، فهشام ابن عبدالمملك خليفه الزمان كان ايضاً جاهلاً بها... فلما ذال تضرب عنقه ايضاً، ثانياً: ماسأله الاوزاعى عنه ثم اجاب عنه يدلّ على انه كان يمشى على خطّ الجبر... و من العلوم انّ غيلان الدمشقى و كلّ مويّد يعتقد بصحّه بعث الرسول و صحّحه التّكليف لا يراه صحيحاً. ثالثاً: انّ المناظره لم تكن مبيتهً على اصولها، فانّ من أدب المناظره ان يطرح السّؤال او الاشكال على وجه واضح حتّى يتدبّر الآخر فيما ير تأبه المناظر من الجواب. و اما اسئله الّتى طرحها الاوزاعى فانّها اشبه بالاحاجى واللّغز لا يستفاد منها الاّ فى مواضع خاصّه لاختبار ذكاء الانسان... و لم يكن المقام الاّ مقام السّيف والدم لا الاختبار للذكاء.»<sup>(۱)</sup>

استاد، سه اشكال بر مناظره وارد می کند:

۱. اگر ندانستن جواب سه سؤال جرمش قتل باشد، هشام نیز مرتكب این جرم شد؛ چون او نیز نمی دانست (اشكال نقضی).
۲. اوزاعی با طرح آن سه سؤال و جواب آن، مبنا را «جبر» قرار داده بود؛ حال، غیلان چه کند؟ اگر خلاف جبر بگوید که او محکوم است، اگر وفاق جبر بگوید که خلاف عقیده خود سخن گفته است!
۳. مناظره بر مبنای صحیحی مستقر نبود؛ زیرا در مجالس مناظره باید «سؤال»

ص: ۷۴

واضح باشد تا طرف مقابل، پیرامون آن فکر کند و جواب گوید. اما پرسش های اوزاعی به جای آن که شبیه به سؤالات علمی باشد، به معما و نغز شبیه تر بود. به عبارت دیگر: طرح این سؤالات در مواضع خاص، برای آزمایش و تشخیص افراد زیرک و با هوش است.

بدیهی است که در مجلس و مناظره ای که هشام داور بود، این قبیل پرسش ها فریبی بیش نبود!

استاد، آنگاه نتیجه می گیرد:

«وفی حدسی ان غیلان الدمشقی قد وقف علی تبتة الاوزاعی و انه یرید ان یأخذ منه الاعتراف بأحد الأمرین اما بالجبر... و اما بالاختیار والحزیه فیکون محکوماً بالاعدام و ضرب العنق، فاختر السکوت و عدم الاجابه(1)؛ به گمان من، غیلان آگاه بود بر اراده و تصمیم اوزاعی و این که اوزاعی می خواهد از او اعتراف بگیرد یا به جبر... و یا به اختیار و حریت که ثمره این اعتراف، اعدام و کشتن اوست. به خاطر این امر، غیلان سکوت کرد و جواب نداد.»

پس، جریان محاکمه و مناظره غیلان و اوزاعی، توطئه ای برای کشتن او بود؛ از این رو، به دنبال این محاکمه و مناظره فرمایشی، غیلان در مسلخ بیداد و جور هشام بن عبدالملک، در سال ۱۲۵ ق. (ربع اول قرن دوم هجری) به قتل رسید.

### حسن بصری

چهره حسن بصری در چند افق پدیدار است؛ او فقیه، محدث، قاری قرآن، عابد و زاهد است. تحولات بعضی از مسائل مهم «علم کلام» که در قرن دوم

ص: ۷۵

ارزیابی خواهد شد، ریشه در مکتب او دارد.

دکتر محمود فاضل، حسن بصری را این گونه وصف می کند:

«شیخ البصره، ابوسعید حسن ابن ابی الحسن یسار البصری، عالمی جامع، فقیهی ثقه و مورد اطمینان، عابدی پارسا و بسیار دانشمند بود.»<sup>(۱)</sup>

همچنین ابن عون درباره وی می گوید: «سخاوتمندتر از حسن بصری و ابن سیرین ندیدم.»

بلاذری می گوید: «حسن بصری از مردم میسان بود. او در سال ۲۱ هجری به دنیا آمد.»

واقدی، سید مرتضی و ابن خلکان نیز او را، اهل میسان شمرده اند.<sup>(۲)</sup>

سید مرتضی پیرامون شخصیت او می گوید: «حسن بصری، بسیار فصیح بود و وعظ و خطابه هایش بلیغ بود و دانش بسیار داشت و تمام سخنانش در مواعظ و مذمت دنیا، از دو حال خالی نبود: یا این که همه گفتارهایش لفظاً و معنأً، و یا این که فقط از جهت معنا و مفهوم، برداشت و گرفته شده از سخنان حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام بوده است.»

سید مرتضی، آنگاه برای اثبات مدّعی خود، نمونه هایی از مواعظ حسن بصری و سخنان حضرت علی علیه السلام را ذکر می کند.

شیخ بهائی به نقل از صفدی می گوید: «عدّه ای از دانشمندان به سعادت دست یافتند که کسی دیگر را آن چنان سعادت دست نداد؛ از آن جمله: حسن بصری در وعظ و خطابه است.»

ص: ۷۶

---

۱-۱. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، ص ۲۶.

۲-۲. همان.

برخی از علما، حسن بصری را شیعه می دانند و برخی، مخالف این نظریه هستند.

قاضی نورالله شوشتری می نویسد: «... دیگری، حسن بصری بود و او به هر طایفه به مقتضای هوی و هوس ایشان همراهی می نمود و آن را وسیله کسب ریاست دنیوی می کرد و با این حال رئیس قدریه بود.»<sup>(۱)</sup>

این، داوری قاضی نورالله شوشتری پیرامون حسن بصری است. اما دکتر محمود فاضل در کتابش «معتزله» مطلبی را به قاضی نسبت می دهد که ما در کتاب مجالس المؤمنین آن را نیافتیم.<sup>(۲)</sup>

حمیری می گوید: «حسن بن ابی الحسن بصری از جمله کسانی است که حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام را قبل از حکمیت و بعد از آن، دوست داشت.»

در تأیید این گفتار، شریف رضی، روایتی نقل می کند که: مردی به حسن بصری گفت: ای ابوسعید! شیعه گمان می کند که تو، علی بن ابیطالب علیه السلام را دوست نداری. حسن بصری، سرش را به زیر انداخت و سخت گریست. پس از گریه زیادی، سرش را بلند کرد و گفت:

«دیروز، مردی را از دست دادید که یکی از تیرهای پروردگار بود برای دشمنان او. او، دارای شرافت و فضل بود و با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم خویشاوندی نزدیک داشت. او، هرگز از امر الهی چشم پوشید و حقوق خداوند را هیچ گاه فراموش نمی کرد. او، برجسته ترین شاگرد قرآن بود که بر تمام جزئیات آن آگاهی داشت. او، علی بن ابیطالب علیه السلام بود.»<sup>(۳)</sup>

ص: ۷۷

---

۱- ۱. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ص ۲۹۷.

۲- ۲. معتزله، ص ۲۶.

۳- ۳. همان.

باری، آنچه با اطمینان و یقین می توان گفت، آن است که: حسن بصری، یکی از مخالفین بنی امیه بود. لذا احمد بن یحیی بن مرتضی می نویسد:

او (حسن بصری) می گفت: چهار خصلت در معاویه هست که حتی اگر یکی از آنها را داشت، کافی بود که مجرم باشد:

۱. او با کمک جمعی از سفیهان، علیه امت اسلام قیام کرد.

۲. یزید شرابخوار را \_ که حریر می پوشید و طنبور می نواخت \_ خلیفه مسلمین کرد.

۳. زیاد بن ابیه را به خاندان خود ملحق ساخت.

۴. حُجر و یاراناش را شهید کرد.

وای بر او از این جنایت! (۱)

حسن بصری از مخالفان حجاج بن یوسف ثقفی بود؛ زمانی که حجاج از ساختن «قصر خضراء» واسط فارغ شد، دستور داد مردم بیایند و به او تبریک گویند. حسن نیز آمد، ولی وقتی که برگشت، گفت: از نزد خبیث ترین افراد می آیم. ای خبیث ترین خبیث ها، و ای فاسق ترین فاسق ها! کاخ مجلل تو را دیدم، لکن فرشتگان آسمان تو را بر این عمل لعنت کنند.» (۲)

استاد سبحانی می گوید: حسن بصری در مقابل «جنایات امویین» ساکت بود؛ لکن راجع به موضوع «قدر» این سکوت را شکست: «فهذا الحسن البصری الذی کان من مشاهیر الخطباء و وجوه التابعین و کان یسکت أمام أعمالهم الاجرامیه و لکن کان یخالفهم فی القول بالقدر بالمعنی الذی کانت تعتمد علیه السلطنه

ص: ۷۸

---

۱- ۱. طبقات المعتزله، احمد ابن یحیی ابن المرتضی، صص ۲۴ \_ ۲۳.

۲- ۲. معتزله، ص ۲۷.



حال، جای این سؤال است: در آن زمان که شمشیر بنی امیه از خون پیروان علی علیه السلام رنگین بود و ستارگان پرفروغ مکتب تشیع بر صلیب ها، زندان ها و یا آواره از این سو به آن سو، بودند و اعظم المصیبه، روز عاشورا بود که سبط رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و ولی الله اعظم زمان (امام حسین علیه السلام) با پیکر بی سر به معراج شهادت رفت، «سکوت» چه معنا و مفهومی داشت؟

به هر حال، چهره حسن بصری از متشابهات است، با آن که در مقدمه کتاب سلیم بن قیس، پیرامون وی چنین می خوانیم:

«فکان اول من لقیته بعد قدومی البصره، الحسن ابن ابی الحسن البصری، و هو یومئذ متوارٍ من الحجاج، والحسن یومئذ من شیعه علی ابن ابیطالب \_ صلوات الله علیه \_ من مفرطیهم، نادم متلهف علی مافاتہ من نصره علی ابن ابیطالب علیه السلام والقتال معه یوم الجمل، فخلوت به فی شرقی دار ابی خلیفه الحجاج ابن ابی عقاب الدیلمی فعرضت لها علیه فبکی ثم قال ما فی حدیثه شیء الا حقٌ قد سمعته من الثقات من شیعه علی \_ صلوات الله علیه \_ و غیرهم (۲)؛ ابان بن ابی عیاش \_ که تنها راوی این کتاب شریف است \_ می گوید: وارد بصره که شدم اول کسی را که ملاقات کردم حسن بصری بود. او در آن زمان از شیعیان علی علیه السلام بود و از کسانی بود که در محبت حضرت مفرط بود؛ بسیار تأسف می خورد که چرا در جنگ جمل حضرت را یاری نکرد!... وقتی که کتاب را به او عرضه کردم، گریه کرد و گفت: آنچه در این کتاب است، حق است و من از بزرگان و ثقات پیروان علی علیه السلام

ص: ۷۹

۱- ۱. اباحت فی «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۵.

۲- ۲. سلیم ابن قیس، مقدمه، ص ۴.

ابان بن ابی عیاش، حسن را از شیعیان و دوستان علی علیه السلام معرّفی می کند، ولكن در مقدمه كتاب المسترشد فی امامه علی ابن ابیطالب علیه السلام می خوانیم:

«و من روا تکم و فقهایکم حسن البصری و کان مّمن خرج مع عبدالرحمن ابن محمد ابن الاشعث و تخلف عن الحسين ابن علی علیه السلام ثم خرج فی جند الحجاج الی خراسان مع قتیبه ابن مسلم و هو القائل فی عثمان: قتله الکفار و خذله المنافقون. فنسب المهاجرین والانصار الی النفاق.»<sup>(۱)</sup>

در آن مقدمه، ابان او را شیعه و از دوستان علی علیه السلام می داند و در این مقدمه، او این گونه توصیف می شود که: او با عبدالرحمن بن محمد بن اشعث به قتال رفت ولی با حسین بن علی علیهما السلام خیر!

نوه اشعث که از یک خاندان منافقی بود \_ که جدّش اشعث، آتش افروز فتنه خوارج و پسرش محمد بن اشعث، علیه ابی عبدالله علیه السلام در جنگ شرکت کرد \_ حال، پرچم او (عبدالرحمن)، پرچم حق است و باید در راه او جنگید و هر کس کشته شود، شهید است؛ ولی پرچم حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل و قیام امام حسین علیه السلام در کربلا، حق نیست؟! جای بسی تأسف و تعجب است.

به هر روی، مشکل است که در میان این گفتار و نظریات ضدّ و نقیض، انسان بتواند به حقیقت دست یابد. و آیا می توان پذیرفت که حسن بصری در زمره شیعیان علی و ائمه علیهم السلام بوده است؟ یا آنکه حقیقت همان است که: قاضی نورالله شوشتری گفته: «او به خاطر حفظ منافع، با همه گروه ها مماشات می کرد.»

محمد بن جریر گفت: «او بر قتل عثمان می گریست و به اصحاب، نسبت کفر

استاد سبحانی می نویسد: «او در مقابل جنایات بنی امیه، ساکت بود.

باری، آنچه تاریخ گواه آن است و منهج اعتزال نیز آن را تأیید می کند، او مخالف بنی امیه بود و از سوی دیگر، خودش صاحب منهج و فکری بود و وجود حلقه بصره و افرادی: چون عمرو ابن عبید و واصل \_ که عقائدشان مورد رضایت ائمه هدی علیهم السلام نبود، خصوصاً پیرامون مسأله اساسی «امامت» \_ اثبات می کند که حسن بصری نیز از طرفداران «اجتهاد در مقابل نصّ» بود و همین جرم برای انحراف وی کافی است.

### آراء و افکار حسن بصری

طاش کبری زاده می گوید: حسن بصری در آغاز نظریه «قدر» را اظهار داشت، ولی سپس از این فکر برگشت و آن را به سختی انکار کرد.<sup>(۱)</sup>

قاضی عبدالجبار در کتاب «فرق و طبقات المعتزله»، بخشی از رساله حسن بصری به عبدالملک را ذکر می کند که در آن، حسن بصری با آیات قرآنی و دلایل عقلی، نظریه قدر را تأیید می کند و بر خلاف جبریّه که می گفتند: «قدر، خیر و شرّ آن از جانب حقّ تعالی است»، او گفت که: «معاصی را نمی توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا با صریح قرآن کریم که می فرماید: «ولایرضی لعباده الکفر» مخالف است.»<sup>(۲)</sup>

حسن بصری در این نامه، به شدّت مسلک «جبر» را تخطئه می کند.

ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ ق.) مطلبی نقل می کند که ما را به نکته ای تازه متوجه می سازد و آن، این که:

ص: ۸۱

---

۱- ۱. معتزله، ص ۳۱ و ۳۰.

۲- ۲. همان.

عطاء بن یسار (متوفای ۱۰۳ ق.) که از وعاظ شهر بصره بود و عقیده به قدر داشت، با معبد جهنی (مقتول به سال ۸۰ ق.) به حوزه درس حسن بصری می آمدند و از او می پرسیدند: «ای ابوسعید! این پادشاهان (بنی امیه) خون مسلمین را می ریزند و اموالشان را به زور می گیرند و چنین و چنان می کنند و می گویند: خدا ما را بر شما مسلط کرده است و ما هر جنایتی که می کنیم، مربوط به قدر الهی است.» حسن بصری به آنها جواب می داد که: «حرفشان را باور نکنید، اینها دشمنان خدا هستند و دروغ می گویند.»<sup>(۱)</sup>

خلاصه سخن اینکه: نظریه حسن بصری پیرامون قدر، متحوّل بوده است؛ یعنی او قدر به معنای معقول را پذیرفته بود، اما زمانی که می دید بنی امیه مسأله قضا و قدر را عاملی برای توجیه جنایات خود قرار داده اند، با آن مخالفت می کرد. بنابراین، قول ابن عماد حنبلی که می گوید: «حسن از اعتقاد به قدر، رجوع کرده است.» با این بیان، قابل توجیه است.

### حسن بصری و صفات خداوند «عزّ و جلّ»

می دانیم که موضوع «صفات خداوند» یکی از امّهات علم کلام است و فروعی بر آن مترتب می گردد (که در مبحث اعتزال، مورد تحلیل واقع خواهد شد).

حال بینیم عقیده ابوسعید حسن بصری پیرامون صفات، چیست؛ آیا صفات را عین ذات می داند و یا زائد بر آن؟ و در صورتی که عین ذات می داند، آنان را دو صفت علم و قدرت می شناسد و یا فقط یک صفت؟

حسن بصری در این نظریه، مبالغه می کرد و می گفت: «بازگشت تمام صفات، به یک صفت است که عالمیت باشد.»<sup>(۲)</sup>

ص: ۸۲

---

۱- ۱. همان، ص ۳۲.

۲- ۲. همان.

شهرستانی می گوید: «این نظریه حسن بصری، عین مذهب فلاسفه است.»<sup>(۱)</sup>

گفته شد که شخصیت حسن بصری، چند بُعدی است. او را در تاریخ اسلام به عنوان: مفسّر، محدّث، متکلم، فقیه و عارف می شناسند.

دکتر محمود فاضل او را چنین مدح می کند: «امام یگانه، شرف زمانه، زین الاسلام و ناصح اهل وفاء، حضرت شیخ ابوسعید حسن بصری، از نخستین پیشروان وادی عرفان در اسلام است که زبان به بیان رموز و اسرار آن گشود.»<sup>(۲)</sup>

ابوطالب مکی در کتاب خود «قوه القلوب» می گوید: «حسن بصری اولین کسی است که در اسلام، راه تصوّف پیمود و زبان به عرفان گشود و از معانی و حقایق آن سخن گفت.»

ابونعیم نیز پیرامون او می گوید: «زهد، به هشت تن از تابعین رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ختم گردید که از آن هشت تن، یکی حسن بصری است. او پیوسته محزون و افسرده بود.»<sup>(۳)</sup>

از حسن بصری سؤال کردند: ای ابوسعید! تو در باب «تصوّف» بیاناتی داری که از دیگری نشنیده ایم، از چه کسی آنها را فرا گرفته ای؟

او جواب داد: «استاد من در تصوّف، حذیفه بن یمان است.»

حسن بصری می نشست و به گردش «زهد» جمع می شدند؛ که از آن جمله: مالک بن دینار، ثابت یمانی، ایوب سجستانی، محمد بن واسع، فرقد سنجی و عبدالواحد بن زید را نام برده اند.<sup>(۴)</sup>

ص: ۸۳

---

۱-۱. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۶.

۲-۲. معتزله، ص ۳۳.

۳-۳. حلیه الاولیاء، ابونعیم الاصبهانی، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴-۴. التّصوّف الاسلامی فی الادب والاخلاق، زکی مبارک، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۲.

او در زمینه نگارش هم کتب و رسائلی دارد. ابن ندیم گوید: «یکی از آثار علمی حسن بصری، تفسیر قرآن کریم است که عده ای از آن تفسیر نقل کرده اند.»

و از جمله رسائل او، نامه ای است که پیرامون قدر به عبدالملک بن مروان نوشت. بخشی از این نامه را، قاضی عبدالجبار در کتاب «فرق و طبقات المعتزله» آورده است.

و نیز نامه ای به عمر بن عبدالعزیز نوشته است که ابونعیم اصفهانی در کتاب «حلیه الاولیاء» از آن یاد کرده، و آخرین نامه ای که از او در اینجا ثبت می شود، نامه ای است که حسن بصری برای امام حسن مجتبی علیه السلام ارسال کرده است. اگر ارسال این نامه، مقرون به حقیقت باشد، شاید بتوان او را «شیعه» پنداشت. مکتوب او، بدین شرح است:

«بسم الله الرحمن الرحيم، السلام عليك يا بن رسول الله و قزه عينه و رحمه الله و برکاته. امّا بعد، فانکم معاشر بنی هاشم کالفلک الجاریه فی اللجج و مصابیح الدجی و اعلام الهدی و الائمه القاده الذین من تبعهم نجی کسفینه نوح المشحونه الّتی یؤول اليها المؤمنون و فیها المتمسکون... (۱)؛ به نام خداوند بخشایشگر مهربان! درود بر تو ای فرزند رسول خدا و روشنائی دیدگان وی! همانا شما بنی هاشم مانند کشتی هایی هستید که مردم را از طوفان ها و غرق شدن در امواج دریا حفظ می کنید. شما چراغ های هدایت مردم و نشانه های هدایت هستید. و شما چون کشتی نوح هستید؛ لذا هر کس که پیروی و رهبری شما را پذیرفت، نجات پیدا کرد...»

امام مجتبی علیه السلام هم پاسخ آن نامه را ارسال داشتند. (۲)

ص: ۸۴

---

۱-۱. معتزله، ص ۳۴ و ۳۵.

۲-۲. همان، ص ۳۵.

در بحث بررسی «عوامل تفرّق و ایجاد انشعاب» اشاره شد که: یکی از عوامل مهمّ فرقه گرایی، سوء فهم و تعبیر نادرست از مبانی اساسی اسلام بود. و بر این اساس، یکی از پدیده ها \_ که در قرن اوّل هجرت، موجب انشعاب و تفرّق گردید و برخی از مسائل اساسی علم کلام بر آن مبتنی است و خود، از امتهات علم کلام است. \_ تحلیل و تبیین گوناگون از کلمه «ایمان» و «کفر» بود. این تحلیل و تفسیرها موجب شد که مفهوم ایمان و کفر، یک مفهوم کلیدی در علم کلام گردید؛ به گونه ای که در باب «کفر و ایمان» سه چیز مورد گفت و گو قرار گرفت، که هر یک در بروز و شکل گیری افکار کلامی مؤثر بود. یکی آن که: حقیقت و ماهیت ایمان چیست؟ آیا یک امر باطنی است و اعمال ظاهری در آن، دخیل نیست؟ یا خیر، اعمال ظاهری و باطنی هر دو، جزء مَقوم ایمان بوده و اعمال ظاهری نیز در ایمان و تحقّق آن مؤثر هستند؟

خلاصه کلام آن که: آیا اعتقاد به خدا، ذاتی و موهبتی است؟ و «ایمان» فرد دارنده این موهبت، کم و زیاد نخواهد شد؟ و به عبارت و پرسش دیگر، «ایمان» یک رکنی دارد و آن، اعتقاد ذاتی است؟ و یا خیر، ایمان از جزء قلبی و جزء خارجی \_ که اعمال هستند و اقرار به لسان \_ تشکیل می گردد و هر سه جزء، مقوم ایمان هستند؛ لذا هر یک از این سه جزء نباشد، ایمان نیست و وقتی که ایمان نبود، ضدّش (کفر) است جای آن را خواهد گرفت؟

و نیز در باب کفر و ایمان، این مسأله مطرح شد که آیا بر خدا، واجب و فرض است که در مقابل کار نیک، پاداش نیک دهد و در مقابل کار زشت و ناپسند، مجازات کند؟ یا خیر، هیچ یک قطعی نیست؟

بر اساس این مباحث، واژه «ایمان» به سه مفهوم، اطلاق می شود:

۱. عقیده ای ذاتی و قلبی.

۲. عقیده ای قلبی همراه اقرار زبانی.

۳. عقیده ای قلبی همراه اقرار زبانی و عمل به ارکان.

باتوجه به مطلب فوق، پنج خطّ و روش فکری به وجود آمد که عبارتند از:

اول) فرقه خوارج؛ گروهی که ایمان را مشتمل بر سه جزء می دانستند و مرتکب گناهان کبیره را، مرتدّ و کافر تلقّی می کردند. آنان مرتکب کبیره را، کافر می دانستند و می گفتند: حکم او مانند کافر حربی است؛ یعنی کشتن وی و بردن مال و زن و فرزندان او «مباح» می باشد.

دوم) اعتقاد به منافق بودن گنه کار؛ حسن بصری از کسانی بود که ایمان را مشتمل بر سه جزء دانسته و ظاهر و باطن را جزء ایمان می دانستند. این گروه، اختلافی که با خوارج داشت، در این بود که می گفت: کسی که گناه کبیره می کند، مؤمن حقیقی نیست اما به ظاهر «مؤمن» است، و کسی که ظاهر و باطنش یکی نباشد، «منافق» است. (۱)

سوم) روش اعتقاد به منزله بین المنزلتین (که در بیان عقائد «واصل» و ظهور مکتب معتزله در قرن دوم، بررسی خواهد شد).

چهارم) روش اعتقاد به فاسق بودن گنه کار؛ بیشتر اهل سنّت، ایمان را مشتمل بر دو جزء (اعتقاد قلبی، اقرار به لسان) می دانند. لذا مرتکب کبیره را مؤمن حقیقی؛ ولی بدکار و فاسق به شمار می آورند.

پنجم) اعتقاد به ارجاء؛ فرقه مرجئه ایمان را یک جزء، آن هم اعتقاد باطنی

ص: ۸۶

---

۱- ۱. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، شیخ طوسی، مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص ۴۰.



می شناسد و می گویند: ایمان، موهبتی ذاتی است که اعمال در آن نقش ندارند.

بنابراین، در میان این پنج روش و نظریه، نظریه اول و پنجم (خوارج و مرجئه) دو طرف این قوس و منحنی هستند و کاملاً برابرهم قرار دارند؛ یعنی یکی، عمل را جزء مقوم ایمان می شمارد و دیگری برای عمل، هیچ نقشی قائل نیست.

### مبدأ پیدایش دیدگاه ها

بدون شک این دو نظریه (مذهب خوارج و مرجئه) صد در صد مقابل قرآن و سنت هستند؛ «قرآن» ایمان و اسلام را چون کوثر نوری می داند که مشکک است و از ضعف و قوت برخوردار می گردد. «ایمان» نور است و بر قلب می تابد تا روح را روشن کند. و چون نور است، انعکاسش هم مختلف می باشد و پرتو ایمان بسان نور خورشید، با امواج متفاوتی بازتاب دارد. از این رو، آیات محکم و قاطع قرآن، این دو فکر (خوارج و مرجئه) را باطل می شمارد. در سوره حجرات می فرماید:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»<sup>(۱)</sup>؛ اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم. ای پیامبر! بگو: ایمان نیاوردید، ولیکن بگوید ما مسلمان شدیم؛ چون ایمان در قلوب شما، داخل نگردیده است.

خداوند، مرتبه قوی اسلام را «ایمان» و مرتبه ضعیف آن را «اسلام» می شمارد و آیات دیگر به روشنی دلالت دارند که خود ایمان هم یک امری مشکک و دارای مراتب مختلف و متفاوت می باشد.<sup>(۲)</sup>

ص: ۸۷

۱-۱. حجرات / ۱۴.

۲-۲. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۸۸ \_ ۷۵.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بارها به موضوع ایمان پرداخته شده؛ از جمله اینکه: ایمان به کعبه و اسلام به مسجدالحرام تشبیه شده است.

بنابراین، خوارج و افکارشان مخالف آیات محکم قرآن و روایات است. به راستی اگر مرتکب کبیره «کافر» باشد، پس تفاوت «حدود» در مجازات گنه کاران چگونه توجیه می شود؛ در حالی که طبق این فکر، همه آنها کافرند و کافر، محکوم به اعدام؟!!

از سوی دیگر، می بینیم که در قرآن «عمل نیک»، عطف بر ایمان است و آیات روشن قرآن «اعمال صالح» را در زیاد شدن ایمان، و «اعمال ناپسند» را در کم شدن ایمان، مؤثر می داند. حال، جای این سؤال است: با وجود این آیات روشن و قاطع، چرا این گونه افکار ضدّ و نقیض و تفسیرهای مختلف از اسلام و ایمان، پیدا شد؟

شکی نیست که خیزش و رویش این دو فکر متضادّ (خوارج و مرجئه) را می توان در دو مرحله زمانی مغایر و مخالف با هم مشاهده کرد.

## پیدایش خوارج

در پیدایش خوارج، عواملی مؤثر بود:

۱. زمینه های منفی و حالت جمود (سطحی نگری و تعصّب بعضی از افراد).

همان طور که «میکرب» زمینه مناسب برای رشد خود می خواهد، فکر بیمار و مسموم نیز نیازمند به روحی ضعیف و مریض است تا در آن پرورش یابد. چنین جان های بیمار بودند که موجب پیدایش و رشد این فکر (خوارج) شدند، یکی از رهبران این فرقه، «ذوالخویصره تمیمی» بود. او، چنان بیمار است که در مقابل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم طغیان می کند. شهرستانی داستان او را بدین شکل بیان می کند:

«اعتبر حدیث ذی الخویصره اذ قال: اعدل یا محمد! فانک لم تعدل. حتی قال صلی الله علیه و آله وسلم: ان لم اعدل فمن یعدل؟! فعاد اللعین و قال: هذه قسمه ما ارید بها وجه الله... حتی قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم: سیخرج من ضئضئ (۱) هذا الرجل قوم یمرقون من الدین كما یمرق السیه (۲)؛ ذوالخویصره به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می گوید: ای محمد! با عدالت رفتار کن؛ زیرا تو با عدالت رفتار نمی کنی. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: اگر من عادل نیستم، پس چه کسی با عدالت رفتار می کند؟ آن ملعون با کمال بی شرمی برگشت و گفت: این سهم بندی و قسمتی که تو می کنی، خدای را منظور نداری و خشنودی خدا را طلب نمی کنی... در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: در آینده، او پیشوای گروهی از مردم خواهد بود که از دین خارج می شوند بسان خروج تیر از کمان.»

آری، این آتش افروز «فتنه خوارج»، در آغاز علیه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم طغیان می کند، فرمایش آن حضرت را مردود می شمارد و در مقابل آن حضرت می ایستد. بدون شک چنین انسان بیمار و گستاخی، چراگاه شیطان است و ابلیس در زمان مناسب بهترین بهره را از او می برد.

۲. اهمیت دادن اسلام به انجام اعمال و احکام.

اگرچه این امر، درست است و «اصالت عمل» در اسلام، یک اصل مسلم است و عطف اعمال صالح به ایمان، و نیز حبط اعمال \_ در صورت انجام دادن بعضی از گناهان \_ تأثیر عظیم عمل در ایمان را محرز می کند. و اگرچه در آن برهه تاریخی، ندای: جهاد، نماز، زکات، حج و اعمال دیگر در فضای دولت اسلامی طنین افکنده بود و اسلام بدون عمل، معنا و مفهوم درستی نداشت. اما وقوع

ص: ۸۹

۱- ۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۱.

۲- ۲. همان.

بعضی از حوادث، باعث انحراف فکری عده ای از مسلمانان شد. به عنوان نمونه، وقتی قبائلی از عرب از پرداختن زکات خودداری کردند، خلیفه گفت: «لومنعونی عقلاً ممّا اعطوا رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم لقاتلتهم»<sup>(۱)</sup>، سپس خلیفه با آن گروه جنگید. این حدّت و شدّت خلیفه، موجب شد که تصوّر کنند: «اگر کسی از پرداخت زکات خودداری کرد، کافر است؛ چون اسلام است که موجب حرمت خون و مال مسلمان می گردد. پس، این گروه که خونشان محترم نیست، حتماً کافرند.»

و نیز از وقایع دیگری که در جهان اسلام رخ داد و درک صحیح و تفسیر آن را نمی دانستند، این اندیشه خطرناک پدید آمد که: «میان ایمان و کفر، مرز سومی وجود ندارد. پس، آنکه مؤمن نیست، به ناچار کافر است و خونش مباح». شاهد بر این درک نادرست، اعتراض آنان در جنگ جمل است که به امیر مؤمنان علیه السلام گفتند: چرا ریختن خون این افراد (پیمان شکنان و آشوب گران) بر ما مباح بود؛ ولی بردن اموال و ناموسشان [به عنوان غنیمت] مباح نیست؟

به هر حال، آنان با تحلیل نادرست این قبیل وقایع و تفسیر ناصحیح از مفهوم اسلام و ایمان، به این درکات سقوط کردند. با آن که در قرآن می خوانند: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا...»<sup>(۲)</sup> ولی معنای واقعی آیه را نمی فهمیدند، و نیز ده ها آیه قرآن را \_ که عمل را به گونه مستقل عطف بر ایمان کرده بود \_ تلاوت کرده، ولی از درک مفهوم واقعی آن عاجز بودند. لذا این جریان فکری، کم کم رشد یافته و در بستر تحولات بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به روند تکاملی خود ادامه داد. پس از بروز اختلافات در عصر «حکومت عدل علوی» و شعله ور شدن تنور

ص: ۹۰

---

۱- ۱. همان، ص ۲۵.

۲- ۲. حجرات / ۹.

فتنه و جنگ با هیزم نفاق معاویه و همدستانش، این مکتب انحرافی به اوج خود رسید و فرقه ای را به نام «خوارج» رقم زد.

## پیدایش مرجئه

در مقابل این فکر تند و خطرناک، واکنشی به وجود آمد که بعدها «مکتب مرجئه» را تشکیل داد. فکر ارجاء نیز معلول عواملی است و در مرحله ای کاملاً مغایر با آن جو (اصالت عمل)، تکوّن یافت.

در زمان اوّل، گرچه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم «ولایت» که روح اسلام بود، از پیکرش جدا شد ولی مسلمانان و حکام به ظاهر اسلام عمل می کردند و احکام را جاری می نمودند. جهاد و نماز، دو محور ایمان بود و مردم، اهل ذکر، عبادت و حفظ قرآن بودند؛ خصوصاً با فتوحات بزرگ، شوق و ذوق مسلمانان در انجام عبادات اوج گرفته بود.

ولی زمان دوم، حتی آن پیکر بی روح اسلام مورد حمله قرار گرفت. «اصالت عمل» از دو محور، مورد هجوم واقع شد:

از یک محور، مسأله «جبر» مطرح گردید؛ مسأله ای که «اختیار و عمل» را از انسان سلب و منقطع می ساخت.

«قال ابو هلال العسکری: انّ معاویه اوّل من زعم انّ الله یرید افعال العباد کلّها»<sup>(۱)</sup>؛ همفکران معاویه اعمال زشت خود را، به خداوند سبحان نسبت می دادند و تکه کلام گفتاری و نوشتاری آنان عبارت «قضاء من القضاء» بود.

«ولأجل ذلك لما سألت أمّ المؤمنین عائشه معاویه عن سبب تنصیب ولده یزید علی رقاب المسلمین فأجابها: انّ امر یزید قضاء من القضاء و لیس للعباد

ص: ۹۱

الخیره من امرهم» (۱) معاویه در پاسخ به سؤال ابن عمر، همین جمله را تکرار می کند. (۲) به راستی با القاء این فکر، دیگر عمل انسان چه معنا و تأثیری دارد؟

و از محور دیگر، هر گروهی عمل گروه دیگر را تکذیب کرده؛ به گونه ای که برخی از مسلمانان زبان به سب و لعن یک دیگر گشوده بودند و یکدیگر را تخطئه می کردند. با گسترش این نگرش و روش، چنین تصوّر شد که اگر منطق «خوارج» درست بوده و «عمل» جزء مقوم اسلام باشد، مسلمانی نیست مگر گروه اندکی!

نتیجه بحث و درگیری های لفظی و فیزیکی در آن دوره، این شد که: القاء این فکر؛ یعنی «عمل، مؤثر در ایمان و اسلام نیست»، قوت گرفت. به ظاهر هدف و مقصود «مرجئه» تزکیه و تطهیر امت اسلام بود از صفت کفر مطلق؛ چون در این برهه از زمان، عمل صحیحی برای مسلمانان باقی نمانده بود. چرا که بنی امیه، حاکم بودند، حکومت اسلامی را به «سلطنت» مبدل کردند. و حتی با کمال صراحت اعلام نمودند: «ما از حکومت بر شما، اقامه نماز نمی خواهیم، فقط می خواهیم بر شما حاکم باشیم.» لذا لشکرهای سفاک و خون ریز به راه می انداختند تا به اهداف پلید خود برسند؛ همانند جنایات لشکر بوسر بن اراطه: (۳)

«کان بوسر ابن اراطه قاسی القلب فظاً سفاکاً للدماء، لا رأفه عنده و لارحمه. فأمر معاویه أن يأخذ طريق الحجاز والمدینه و مکة حتى ينتهی الی الیمن و قال له: لا تنزل علی بلد علی طاعه علیّ الا بسطت علیهم لسانک حتی یرو أنّهم لا نجاه لهم و أنّک محیط بهم، ثمّ اکفف عنهم و ادعهم الی البیعه لی فمّن أبی

ص: ۹۲

---

۱-۱. الامامه والسیاسه، ج ۱، ص ۱۸۵ - ۱۶۲.

۲-۲. همان.

۳-۳. الغدیر، ج ۱۱، ص ۱۹.

به دستور معاویه، بوسر بن ارطاه جنایت کار بر سرزمین های تحت حکومت حضرت علی علیه السلام می تازد و با بی رحمی به کشتن شیعیان و غارت اموال آنان می پردازد. مرحوم علامه امینی قدس سره می نویسد: «لقد اشن الغاره معاویه علی شیعته امیر المؤمنین» (۲) او حتی کودکان را می کشد؛ لذا حضرت علی علیه السلام با شنیدن این خبر، بسیار ناراحت و متأثر می شود: «و لما بلغ علی ابن ابیطالب علیه السلام قتل الصّیین جزع لذلك جزعاً شديداً» (۳).

و بعد از معاویه پسرش یزید بر تخت قدرت و ظلم تکیه می کند، لشکری مجهز از طرف او به کربلا می رود و آن گونه عمل می کند که چهره تاریخ اسلام همیشه و تا ابد مجروح و اندوهناک است و در سال های بعد نیز لشکری به فرماندهی مسلم بن عقبه مأموریت پیدا می کند تا در مدینه و مکه، به جنایات گوناگون پردازند.

آیه الله سبحانی درباره مرجئه می نویسد: «والظاهر أنّ فکرة الارجاء نشأت فی احضان الامویّه؛ این فکر در زمانی که بنی امیه بر مصدر کارها بودند و خطبای آنان حقایق را مستور می ساختند، ایجاد شد.»

البته تا اینجا زمینه رویش و خیزش این فکر، بنا به تعبیر و تفسیر مشهور از \_ مرجئه که همان جدا ساختن عمل از ایمان است \_ ارزیابی شد؛ اما محقق عالیقدر، استاد سبحانی احتمال می دهد و آن، این است که: القاء این فکر، نه به آن معنای مشهور است که جدایی عمل از ایمان باشد: «انّ اصل الارجاء هو التّوقف

ص: ۹۳

۱- ۱. همان، ص ۲۳ و ۲۲.

۲- ۲. همان، ص ۱۸.

۳- ۳. همان.

و ترك الكلام في حق بعض الصّحابه، لكن هذا الاصل قد نسي في الاوانه اللاحقه و اخذ اصل آخر مكانه بحيث لم يبق من الاصل الاوّل اثر بين المرجئه اللاحقه(۱)؛ ارجاء نه به معنای تأخیر عمل است؛ بلکه توقّف و ترك كلام در حق بعضی از اصحاب است. بدان معنا که این فکر القاء می کرد: پیرامون شخصیت بعضی از اصحاب \_ خصوصاً علی علیه السلام \_ توقّف کنید، سخن ناروا مگویید و امرش را به قیامت مؤخر اندازید. مؤسس این فکر می خواست مردم را از سب امیرمؤمنان علیه السلام منع کند؛ زیرا این کار مستقیماً برای او ممکن نبود.

استاد سبحانی می نویسد: «قد كان... ولهذه الفرقة آراءً خاصّه نشير اليها في محلّها غير أنّ اللبنة الاولى لظهورها هو اختلافهم في امر عليّ و عثمان فهؤلاء كانوا يحترمون... و لكنّ المرجئه و علي رأسهم محمد ابن شبيب لمّا لم يوفّقوا لحلّ هذه المشكله التجاؤا الى القول بالارجاء فقالوا: نحن نقدّم امر ابي بكر و عمر و نؤخر امر الآخرين الى يوم القيامة.»(۲) گفتند: تأخیر اندازید امر این دو (علی علیه السلام و عثمان) را به قیامت و پیرامون این دو، قضاوت نکنید.

با توجه به نظریه مؤرخان که «مؤسس این فکر، حسن بن محمد بن حنفیه است.» می توان این مطلب را پذیرفت.

### بانی و مؤسس این فکر، کیست؟

«قال ابن سعد: كان الحسن ابن محمد ابن الحنفیه اوّل من تكلم بالارجاء(۳)؛ ابن سعد می گوید: اوّل کسی که قائل به ارجاء شد، حسن بن محمد بن حنفیه بود.»

«و قال ابن كثير في ترجمه الحسن: و كان عالماً فقيهاً عارفاً بالاختلاف والفقّه.»

ص: ۹۴

- ۱- ۱. بحوث في «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۷۱.
- ۲- ۲. ابحاث في «الملل و النحل»، ج ۱، ص ۵۰.
- ۳- ۳. الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ۵، ص ۳۲۸.



و قال ايوب السَّخْتِيَانِي وَ غَيْرِهِ كَانِ اَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْاِرْجَاءِ وَ كَتَبَ فِي ذَالِكِ رَسَالَةً ثُمَّ نَدِمَ عَلَيْهَا (١)؛ اين كثير پيرامون حسن بن محمد مي گويد: او عالم و فقيهي خبره و آشنا به آراء و نظريات گوناگون علمي و فقهی بود. ايوب سختيانی هم مي گويد: حسن بن محمد، اول کسی بود که قول به ارجاء را مطرح کرد و در اين باره کتاب نوشت؛ گرچه بعدها از نگارش آن پشيمان گرديد.»

ابن عساکر مي نويسد: «قال عثمان ابن ابراهيم ابن حاطب: اول من تكلم في الارجاء هو الحسن ابن محمد، كنت حاضراً يوم تكلم و كنت مع عمي في حلقتة... فتكلموا في علي و عثمان و طلحة و الزبير فاكثروا والحسن ساكت ثم تكلم فقال: قد سمعت مقالكم، أرى أن يرجأ علي و عثمان و طلحة و الزبير فلايتولى ولايتبرء منهم...» (٢)

در اين عبارت نيز مؤسس اين فكر، «حسن بن محمد» معرفي شده است و علت تأسيس آن، توقف در مقابل داوري پيرامون بعضي از اصحاب بوده است. حسن مي گويد: «نه از دوستي آنان سخن گويد و نه از آنان بيزاري جوييد.»

به هر روي، تاريخ، حسن بن محمد را باني اين فكر مي داند و آن گونه که در تاريخ آمده، موجب اين کار توقف پيرامون شخصيت بعضي از اصحاب بوده نه آن که «عمل» را از «ايمان» جدا دانسته باشد.

پايان بخش سخن، مطلبي است از استاد سبحاني؛ ايشان پس از ذکر چند قطعه تاريخي \_ و اين که در مجموع، اولين قائل به ارجاء را حسن بن محمد معرفي کرده اند و پس از بيان جريان آمدن پدرش نزد او و ملامت کردن او را، به گونه ای که حسن گفت: ای کاش مرده بودم!\_ مي گويد:

ص: ۹۵

۱- ۱. بحوث في الملل والنحل»، ج ۳، ص ۶۷.

۲- ۲. همان.

«فَلْيَا بَلِغْ ذَالِكْ ابَاهُ مُحَمَّدُ ابْنُ الْحَنْفِيهِ ضَرْبَهُ فَشَجَّهَ وَ قَالَ: وَيَحْكُ الْاِتْتَوْلَى اِبَاكَ عَلِيًّا!؟ وَ بِهِ نَقَلَ ابْنُ عَسَاكِرٍ دَاثَتْ: «فَبَلِغْ ابَاهُ مُحَمَّدُ ابْنُ الْحَنْفِيهِ مَا قَالَ، فَضَرْبَهُ بَعْصًا فَشَجَّهَ... وَ دَخَلَ مَيْسِرَهُ عَلَيْهِ فَلَا مَهَ عَلِيَّ الْكِتَابِ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْاِرْجَاءِ فَقَالَ: لَوَدِدْتُ اَنْتَى كُنْتُ مَتًّا وَ لَمْ اَكْتُبْهُ!»

استاد، در ادامه چنین مرقوم می دارد:

«اِذَا كَانَ الْحَسَنُ ابْنُ مُحَمَّدٍ الْحَنْفِيهِ هُوَ الْاَصْلُ فِي الْاِرْجَاءِ فَيَرْجَعُ اَصْلُ الْاِرْجَاءِ وَ تَارِيخُهُ اِلَى الرَّبْعِ الْاٰخِرِ مِنَ الْقَرْنِ الْاَوَّلِ لِلْهَجْرَةِ وَ قَدْ تَوَفَّى مُحَمَّدُ ابْنُ الْحَنْفِيهِ وَالِدُ الْمُؤَسَّسِ عَامَ ثَمَانِينَ اَوْ اِحْدَى وَ ثَمَانِينَ... وَ قَدْ تَوَفَّى وَلَدَهُ الْحَسَنُ تِسْعَةَ وَ تِسْعِينَ، اَوْ قَبْلَهُ اَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ.»

اگر مؤسس و بانی، حسن بن محمد باشد؛ ظهور «مرجئه» را می توان حوالی سال ۷۰ هجری دانست. سپس در این که مؤسس، حسن بن محمد باشد شک می کند و می گوید: «چگونه او [بنیان گذار این مکتب انحرافی] باشد و حال آن که او در مهد دانش و بینش [فردی چون] محمد حنفیه پرورش یافته است. و محمد، فرزند علی علیه السلام بود. او شاخه ای از شجره مبارکه هاشمی است و او روح و جانش سرشار از عشق و محبت علی علیه السلام است. و سپس دفع این شبهه می کند که: شاید او این مطلب را مطرح کرده است برای تحقق دو امر؛ یکی این که: در آن عصر تفرق و پراکندگی، وحدت کلمه ایجاد کند. و مطلب دیگر: هجوم تبلیغاتی و موج عظیم سب و هتک را، که متوجه علی علیه السلام بود، متوقف سازد.

در بخش دیگری از کلام عمیقشان چنین می نویسد: «قَدْ عَرَفْتُ اَنَّ مِنَ الْمَحْتَمَلِ اَنْ يَكُونَ الْحَافِرُ لِمُؤَسَّسِ هَذِهِ الْفِكْرَةِ هُوَ اِيْقَافُ الْهَجْمِ عَلٰى جَدِّهِ اَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَكِنَّ الْعَامِلَ الْمُؤَثِّرَ فِي نَشْوَءِ هَذِهِ الْبَذْرَةِ وَ نَمْوَاهَا، هُوَ اِشْتِدَادُ

الدّعاية من جانب الامويين لتبرئة عثمان من الاحداث المؤلمه المنسوبه اليه و تنزيه التّاكثين و من انضمت اليهم من امهات المؤمنين في نقض البيعه والخروج على الامام المفترض الطّاعه...»(۱)

می توان این احتمال را پذیرفت که: هدف بنیان گذار این فکر، آن بوده که زبان بدگویان بر جدد بزرگوارش حضرت علی علیه السلام را ببندد. ولی عامل مؤثر در رشد و گسترش این فکر، از طریق بنی امیه بود؛ زیرا آنان بودند که اعمال زشت و ناپسند مرتکب می شدند و در پی گسترش فرهنگی بودند تا به وسیله آن، خود را تبرئه کنند و نیز اعمال گذشتگان خویش چون: عثمان، طلحه و زبیر و برخی از همسران پیامبر به ویژه عایشه را اصلاح نمایند.

### بیان عقائد مکتب مرجئه

از مطالب گذشته روشن گردید که فکر «ارجاء» واکنشی در مقابل سرسختی و حدّت اندیشه خوارج بود. همان طور که دانستیم، خوارج عمل را جزء مقوم ایمان می دانستند ولی پس از پیدایش مرجئه آنان نقش عمل را بی رنگ ساختند و ایمان را امری قلبی یا به ضمیمه اقرار به لسان، تصور کردند.

آیه الله جعفر سبحانی پیرامون عقائد این مکتب می نویسد: «لاتجد للمرجئه رأياً خاصاً فی ابواب المعارف والعقائد سوی باب الايمان والكفر، فكلامهم يدور حول هذين الموضوعين واسّ نظريتهم أنّ الايمان هو التّصديق بالقلب»(۲)؛ خصوصیت این عقیده، فقط در بیان ایمان و کفر است لذا اساس و شالوده فکرشان این است که: ایمان، تصدیق قلب است و جزء دیگری ندارد.

آنگاه استاد سبحانی، مبانی این عقیده را بیان می کند:

ص: ۹۷

۱- ۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۷۰.

۲- ۲. همان، ص ۷۲.

۱. «انّ الايمان لا يزيد و لا ينقص، لانّ امر التصديق بين الوجود والعدم؛ ايمان امرى بسيط است، قابل زياده و نقصان نيست. چون امر تصديق دائر بين وجود و عدم است.»

۲. «مرتكب الكبيره مؤمن حقيقه لكفايه التصديق القلبي او الاقرار باللسان في الاتصاف بالايمان. و هؤلاء في هذه العقيده يخالفون الخوارج والمعتزله. اما الاولى: فلانهم يعدون العمل عنصراً مؤثراً في الايمان بحيث يكون تارك العمل كافراً و قد اشتهر عنهم بانّ مرتكب الكبائر كافر. و اما الثانيه: فلانهم يعتقدون انّ مرتكب الكبيره في منزله بين المنزلتين لامؤمن و لا كافر(۱)؛ مرجئه، مرتكب كبيره را مؤمن می دانند و تصديق قلبي يا اقرار به زبان را در اتصاف به ايمان كافي می دانند. البته اين عقیده، مخالف نظر خوارج است و مخالف معتزله. زیرا خوارج، مرتكب كبيره را كافر می دانند و معتزله، قائل به منزله بين المنزلتين می باشند.»

۳. «انّ مرتكب الكبيره لا يخلد في النار و ان لم يتب ولا يحكم عليه بالوعيد و العذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوه سبحانه له. خلافاً للمعتزله الذين يرون ان صاحب الكبيره يستحق العقوبه اذا لم يتب(۲)؛ مرتكب كبيره، جاويد در آتش نيست، اگرچه توبه نكند و نمی توان حكم كرد كه او قطعاً در عذاب خواهد بود، برای آن كه ممكن است عفو خداوند شاملش گردد. البته اين عقیده، مخالف نظر معتزله است. زیرا آنان عقیده دارند: مرتكب گناه كبيره، جاويد در آتش است و مستحق عقوبت است اگر توبه نكند و بميرد.»

ص: ۹۸

۱-۱. همان.

۲-۲. همان، ص ۷۳.

آنگاه در ادامه می نویسد که: «ولایخفی انّ هذه العقیده خاطئه جداً»<sup>(۱)</sup>؛ این بنا و اندیشه از اساس، ویران و نادرست است.»

صاحب ابن عبّاد نیز عقیده این گروه را بیان می دارد و مردود می شمارد: «ادّعت المرجئه: انّ قاتل النفس بغير الحقّ و سارق المال و مخيف السُّبيل و مرتكب الزّنا و شارب الخمر لا يقطع أنّهم من اهل النّار و ان ماتوا مصرّين. و قالت العدلّيه: بل هم من اهل النّار مخلمدون لا يجدون عنها حولاً، لأنّ الله اخبر: «و انّ الفجّار لفي جهنّم، يصلونها يوم الدّين و ما هم عنها بغائبين»<sup>(۲)</sup>. و قال تعالى «و من يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها و غضب الله عليه و لعنه و اعدّ الله له عذاباً عظيماً»<sup>(۳)</sup> \_ <sup>(۴)</sup>؛ مرجئه، مدّعی هستند: اگر کسی مؤمنی را بکشد، دزدی کند، قطاع الطّریق باشد، عمل فحشاء مرتکب گردد، شرب خمر کند، معلوم نیست اهل آتش باشد و اگرچه بر این گناهان بزرگ اصرار ورزد. و حال آن که طبق عقیده شیعه: مرتکبان گناهان کبیره که بدون توبه از دنیا رفته اند، قطعاً دوزخی بوده و در جهنّم مخلّد خواهند بود؛ چنان که خداوند خبر داده و می فرماید: «فجّار در آتشند و روز قیامت به آن خواهند رسید. و این گناهکاران از آن عذاب پنهان نیستند.» و در آیه دیگر می فرماید: «و کسی که مؤمنی را عمداً بکشد، پاداش او آتش جهنّم و خلود در آن آتش است...»

### نظریات پیرامون ایمان

«اختلف العلماء فی ماهیة الايمان و لهم اقوال اربعة نعرض ها مع التّحليل:

ص: ۹۹

۱- ۱. همان.

۲- ۲. انفطار / ۱۶ \_ ۱۳.

۳- ۳. نساء / ۹۳.

۴- ۴. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۷۳ \_ ۷۰.

۱. الايمان هو معرفه الله بالقلب فقط و ان اظهر اليهوديه والنصرانيه و سائر انواع الكفر بلسانه فاذا عرف الله بالقلبه فهو مؤمن. نسب الى الجهم بن صفوان.

۲. ان الايمان هو اقرار باللسان بالله تعالى و شريعته و ان اعتقد الكفر بقلبه فاذا فعل ذلك فهو مؤمن. و هو قول محمد ابن كرام السجستاني.

۳. الايمان معرفه بالقلب و اقرار باللسان و ان الاعمال ليست ايماناً و لكنّها شرائع الايمان. و هو قول جماعه من الفقهاء و هو الاقوى. (۱)

۴. الايمان هو المعرفه بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح و ان كلّ طاعه واجبه.

«دانشمندان پیرامون «ماهیت ایمان» اختلاف نظر دارند، در این باره چهار نظریه وجود دارد که عبارتند از:

۱. قول جهم بن صفوان؛ وی ایمان را فقط معرفت قلبی می داند ولو انسان در زبان اقرار و اظهار به یهودیت و مسیحیت و کفر کند.

۲. قول محمد بن کرام؛ وی ایمان را اقرار زبانی به خدا و دینش می داند اگرچه انسان مؤمن در قلب معتقد نباشد بلکه منکر باشد.

۳. قول گروهی از فقیهان: ایمان، معرفت قلب و اقرار زبانی است و اعمال جزء ایمان نیستند بلکه جلوه ها و چشمه سارهای ایمان هستند ایمان نور خود را در چهره اعمال جلوه گر می سازد. ابن حزم اندلسی این نظریه را قوی ترین قول می داند.

۴. ایمان، معرفت قلبی و اقرار به لسان و انجام تکالیف می باشد و این که طاعت و عبادت خداوند، واجب است. (۲)

ص: ۱۰۰

---

۱-۱. الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسی، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲-۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: الملل والنحل، ج ۳، ص ۸۸ - ۷۵.

پیشوایان مکتب رهایی بخش «تشیع» از همان آغاز، با این فکر خطرناک به مبارزه برخاستند. کراجکی روایت می کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «ملعون ملعون من قال الایمان قول بلاعمل(۱)؛ ملعون است ملعون است کسی که بگوید: ایمان، قول است و عمل نمی خواهد.»

شیخ کلینی از محمد بن حکیم روایت می کند: «قلت لابی الحسن علیه السلام الكبائر تخرج من الایمان؟ فقال علیه السلام : نعم و مادون الكبائر، قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : لا یزنی الزانی و هو مؤمن و لا یسرق السارق و هو مؤمن(۲)؛ از ابی الحسن علیه السلام پرسیدم: آیا کبائر، انسان را از حصار ایمان خارج می کند؟ فرمود: آری، بلکه کمتر از کبائر نیز چنین است. و سپس به فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم استناد می کند که: ممکن نیست انسان زنا و دزدی کند و حال آن که مؤمن باشد.»

در حدیثی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می شود که آیا گفتن شهادتین در

ص: ۱۰۱

---

۱-۱. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، ج ۶۶، ص ۱۹.

۲-۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۵۸.

ایمان کفایت می کند؟ حضرت می فرمایند: پس، فرائض و احکام خداوند کجایند؟

بنابراین پیشوایان مسلک نور و حقیقت، از طرق گوناگون با این فکر خطرناک مبارزه کردند. فکر و عقیده ای که چون آتش، بنیان ایمان و فضیلت را در لهیب خود می سوزاند.

امامان معصوم علیهم السلام گاهی با این بیان که «اسلام، بر پنج پایه بنا شده است»<sup>(۱)</sup> و زمانی، ایمان را چشمه جوشانی فرض کردند که از دریچه اعمال جاری می گردد و نور ایمان از طریق اعمال پرتو می افکند. و در بیانی دیگر، ایمان را تصدیق قلبی و قول به شهادتین و عمل به ارکان دانستند.<sup>(۲)</sup>

و گاهی مستقیماً افکار انحرافی را طرد کردند. در یک روایت، امام صادق علیه السلام می فرماید: «لعن الله القدریه، لعن الله الخوارج.» و دو بار می فرماید: «لعن الله المرجئه»<sup>(۳)</sup>.

همچنین امام صادق علیه السلام وقتی از ابومسروق پیرامون عقیده اهل بصره پرسش کرد و او گفت: مرجئه، قدریه و حروریه هستند. امام علیه السلام فرمود: «لعن الله تلك الملل الكافره المشركه التي لاتعبد الله على شییء»<sup>(۴)</sup>؛ خداوند این ملل و گروه ها را لعنت کند! آنان کافرنند، آنان مشرکند و هرگز خدای را عبادت نکرده اند.

ائمه هدی علیهم السلام که از خطر اشاعه این فکر آگاه بودند و می دانستند که اگر این عقیده فاسد برقرار شود، اولاً بنیان اخلاق و فضیلت ویران می گردد. ثانياً بساط عبادت و طاعت الهی از زمین جمع می شود و ثالثاً روح و قلب انسان، مسخ و از

ص: ۱۰۲

۱-۱. و بنی الاسلام علی الخمس.

۲-۲. ر.ک: بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۱۹ و ۱۸.

۳-۳. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۸۶.

۴-۴. همان، به نقل از اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۹.



اسلام جز نامی باقی نمی ماند؛ لذا با این فکر برخورد سخت نمودند و از طرق مختلف بر خرمن این پدیده شوم، اخگر افکندند و نگذاشتند این فکر شیطانی به آسمان رفیع و زیبای اسلام نفوذ کند. آن حافظان آسمان معنویت با شهاب ثاقب بر این افکار اهریمنی، یورش بردند و دایره گسترش این عقاید خطرناک را محدود ساختند. دانشمندان شیعه نیز به پیروی از پیشوایان صادق خود با این فکر مبارزه کردند.

از جمله روایاتی که چهره سیاه این گروه را به خوبی ترسیم ساخته، روایت فضل بن شاذان نیشابوری است؛ وی در کتاب خود، می نویسد: «و منهم المرجئه... انّ النّبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: صنفان من امتی لیس لهما فی الاسلام نصیب: القدریّه والمرجئه. فقیل لهم ما المرجئه؟ قالوا: الّذین یقولون: الایمان قول بلاعمل و اصل ما هم علیه أنّهم یدینون بانّ احدهم لو ذبح اباه و امّه و ابنه و بنته و اخاه و اخته و احرقهم بالنّار او زنی او سرق او قتل النّفس الّتی حرّم الله او احرق المصاحف او هدم الکعبه او نبش القبور او اتی ایّ کبیره نهی الله ذالک عنها، انّ ذالک لایفسد علیه ایمانه و لایخرجه منه، و أنّه اذا اقرّ بلسانه بالشّهادتین أنّه مستکمل الایمان، ایمانه کایمان جبرئیل و میکائیل علیهما السلام فعل ما فعل و ارتکب ما ارتکب ممّا نهی الله عنه، و یحتجّون بانّ النّبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: امرنا انّ تقاتل النّاس حتی یقولوا: لا اله الا الله، و هذا قبل ان ینقض سائر الفرائض و هو منسوخ.

و قد روی محمد ابن الفضل، عن ابيه، عن المغیره ابن سعد، عن ابيه، عن مقسم، عن سعید ابن جبیر قال: المرجئه یهود هذه الائمة. و قد نسخ احتجاجهم قول النّبی صلی الله علیه و آله وسلم حين قال: بنی الاسلام علی خمس، شهاده أنّ لا اله الا الله و أنّ محمّداً

رسول الله، و اقام الصلاة، و ايتاء الزكوه، و حج البيت، و صوم شهر رمضان.» (۱)

به راستی مرجه چه سیمای وحشتناکی دارند! این گروه فاسد العقیده بر این باورند که: «اگر پدر، مادر، پسر، دختر، برادر و خواهر خود را ذبح کنند و پیکر مرده آنان را بسوزانند، یا زنا و سرقت کنند، یا بی گناهی را بکشند، یا کتب آسمانی را آتش زنند و کعبه را ویران سازند، یا قبرها را نبش کنند و یا هر گناه کبیره ای که مورد نهی خداوند است را انجام بدهند؛ این کارها، منافاتی با ایمان نخواهد داشت. بازهم ایمان آنان چون ایمان جبرئیل و میکائیل است.» عجب منطقی است؟!!

به هر حال، روشن گردید که ارجاء به دو معنایش فکری باطل است. اگر به معنای مشهور باشد؛ یعنی «قول بدون عمل»، و آن گونه که شارح مواقف می گوید: «نفی عقاب و عذاب باشد، حتی از گناهان کبیره»، چهره آنان همان است که فضل بن شاذان ترسیم کرد. و اگر به معنای «تأخیرالقول فی عثمان و علی علیه السلام» باشد، بازهم فکری است نادرست؛ زیرا علی علیه السلام اسوه حق بود و باید از آرمان او دفاع می شد، چنان که میثم تمارها بر دار جفای بنی امیه مردانه ایستادند و با چهره خونین و زبان بریده از علی علیه السلام و آرمان عرشی اش دفاع کردند و فریاد حق مدار آن حضرت را با حنجره های خونین به گوش تاریخ زمزمه نمودند؛ به گونه ای که با تمام جور و ستم خاندان اموی صفحات گسترده تاریخ لبریز از قداست، عظمت و فضیلت علی علیه السلام گشت. و این حقیقتی است که بزرگان به آن اعتراف کرده اند.

ص: ۱۰۴

صاحب بن عبّاد در انگیزه جواز لعن گروه مرجئه می گوید:

اگر ارجاء را به معنای تأخیر عمل از ایمان معنا کنیم، که مخالف صد درصد با قرآن کریم است؛ چنان که می فرماید: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجْرَارَ لَفِي جَحِيمٍ، يَصِيلُونَهَا يَوْمَ الدِّينِ، وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ»<sup>(۱)</sup>؛ «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا»<sup>(۲)</sup>.

و اگر ارجاء را به معنای توقّف و سکوت نسبت به امیرمؤمنان علیه السلام معنا کنیم، چه مصیبتی از این بالاتر است؟ «وَهُنَا وَجْهٌ آخِرٌ لِّلْعَنَمِمْ وَهُوَ يَرْجَعُ إِلَى قَوْلِهِمْ بِالْأَرْجَاءِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، أَعْنَى التَّوَقُّفِ فِي أَمْرِ الْأِمَامِ عَلِيِّ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَدَمِ الْحُكْمِ بِشَيْءٍ فِيهِ مِنَ الْإِيمَانِ وَضَدَهُ. وَآيٌ مَّصِيْبِهِ اعْظَمَ مِنَ التَّوَقُّفِ فِي إِيْمَانِ أَخِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَصَفْوِهِ وَوَزِيرِهِ، وَهُوَ الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ وَأَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ؟»

### نامگذاری مرجئه

چون که جرم توقّف و سکوت و طرد ولایت امیرمؤمنان علیه السلام کمتر از انجام گناهان کبیره نیست، بلکه فوق همه گناهان است؛ مگر آن که توجیه استاد سبحانی پذیرفته گردد. ایشان می گوید: «حسن بن محمد پیرامون ولایت علی علیه السلام توقّف نکرده، بلکه او برای آن که هجوم مخال

از آنچه تاکنون بیان شد، وجه تسمیه و شهرت فرقه مرجئه روشن گردید. زیرا در کتب لغت «ارجاء» را به معنای «تأخیر» دانسته اند.

ابن اثیر می گوید: المرجئه تهمز و لاتهمز و کلاهما بمعنی التأخیر.<sup>(۳)</sup>

ص: ۱۰۵

۱-۱. انقطاع / ۱۶ \_ ۱۳.

۲-۲. نساء / ۹۳.

۳-۳. النّهایه، ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۰۶.

ابن منظور می نویسد: «الارجاء التأخیر» (۱)

و نیز در مختار الصحاح آمده: «رجاء ارجیت الامر احرته» (۲)

بنابراین وجه شهرت این گروه به مرجئه، چنین است:

الف) تأخیر عمل از ایمان و قول در تعریف ایمان.

ب) توقّف و عدم داوری پیرامون عثمان و علی علیه السلام.

ص: ۱۰۶

---

۱-۱. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۱۱.

۲-۲. مختار الصحاح، ص ۲۵۷.

## فصل سوم

### رستاخیز دانش کلام

قرن دوم

رستاخیز

دانش کلام

ص: ۱۰۷

قرن دوم را می توان دوران شکل گیری مکتب های کلامی دانست. با آنکه فلق و فجر «علم کلام» در قرن اول روشن شده و اشعه های این دانش بر افق وحی، و مشرق النور خطبه ها و سخنان حکیمانه علی علیه السلام جلوه گر بود، با این وجود خورشید این دانش در قرن دوم تجلی کرد. به راستی انقلاب عظیم فرهنگی اسلام در این زمان رخ داد و نور دانش اسلام، آفاق جهان را روشن ساخت. مکتب ها و منهج هایی شکل گرفت که برخی اصیل و مستقیم، برمحور شرع و عقل می گشتند؛ برخی در زمینه قدرت تشخیص عقل، افراط کردند و گروهی نیز سیر ارتجاعی داشتند. به هر حال قرن دوم و سوم، زمان شکوفایی دانش اسلامی و رستاخیز آن بود.

### معتزله

مکتب «اعتزال» که ستاره آن بر بام شهر بصره طلوع کرد، در واقع استمرار حرکتی بود که مسیرش به خون معبد جُهنی و غیلان دمشق گلگون بود. در این

ص: ۱۰۸

حرکت فکری و نهضت علمی، عواملی مؤثر بود که به آن اشاره خواهد شد. و این حرکت علمی نه از آن «واصل» است، بلکه واصل بن عطاء، نقطه عطفی در تدوین و انحراف آن بوده است. باید اذعان کرد که دو نقطه درخشان در این مکتب، که اساس و پایه آن محسوب می‌گردد؛ یعنی توحید و عدل، مقتبس از فروغ وحی و گفتار نورانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم و امیرمؤمنان علیه السلام بوده است. و به هر حال، بنیان این منهج، از زلال سرچشمه «بیت علوی» قدحی نوشیده اند.

آیه الله سبحانی در این رابطه می‌نگارد:

«ثم انّ القول بالمنزله بين المنزلتين، و ان كان يعدّ منطق الاعتزال و مغرس بذره، ولكن حقيقه الاعتزال لا تقوم بهذا الاصل و لا يعدّ الدرجه الاولى من اصوله فانّ الأصيلين التوحيد و العدل يعدّان حجر الاساس لهذا المنهج و سائر الاصول فى الدرجه الثانيه. و فى ضوء هذا، يقف القارى بفضل النصوص الآتیه على انّ الاعتزال اخذ ذينك الاصلين من البيت العلوى عامه، و من حُطّب الامام على عليه السلام و كلماته خاصه و لأجل ذلك يجب أن يعترف بانّ الاعتزال اخذ الاصول الاصلیه لمنهجه من بيت الولایه.»<sup>(۱)</sup>

استاد سبحانی ابتدا، داستان معروف واصل بن عطاء و گوشه گیری او از مجلس حسن بصری را بعید می‌شمرد و سپس می‌نویسد:

باتوجه به تاریخ ولادت واصل (۸۰ ق.) و وفات حسن بصری (۱۱۰ ق.) این کار بعید است و معقول نیست واصل در آن عنفوان جوانی بتواند در مقابل مکتب استادش حسن بصری، با آن شخصیتی که حسن داشت، جبهه بگیرد.

آنگاه این قطعه را ذکر می‌کند که این فکر خصوصاً آن اصول صحیح چون:

ص: ۱۰۹

عدل و توحید، مأخوذ از «بیت علوی» است و این نور از آن مشرق می‌تابد و این دو اصل، سنگ بنای این روش و منهج فکری هستند نه اصل «منزله بین المنزلتین» که واصل آورد. بنابراین، مایه‌های اولیه این روش در خطبه‌های نورانی امیرمؤمنان علیه السلام است؛ به عنوان نمونه بخش‌هایی از سخنان بلیغ و عمیق آن حضرت آورده می‌شود. عمق این سخنان، چنان است که افرادی مانند احمد امین دچار توهم شده‌اند و تردید کرده‌اند که: آیا این مفاهیم عالیه در آن زمان قابل طرح بوده است؟ آیا این نور در آن زمان با آن افق محدود فکری می‌توانست تابان گردد؟

البته برای فردی چون: احمد امین که حضرت علی علیه السلام را نمی‌شناسد، باید در نهج البلاغه و این خُطَب تردید کند و آنها را سوغات فلسفه یونان بداند. لکن هر که حضرت علی علیه السلام را می‌شناسد و معتقد است که مربی و معلم بزرگ او، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده و دریچه‌های آسمان بر او چو پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مفتوح و به گفته خود «چون پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم «نغمه وحی» را می‌شنید؛ ولی جبرئیل را نمی‌دید»، باور می‌کند که کلامش، فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است.

ابوعلی سینا می‌گوید: «کان علی علیه السلام بین اصحاب محمد صلی الله علیه و آله وسلم کالمعقول بین المحسوس». علی علیه السلام در میان یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مانند کلی در میان جزئیات، بود و یا مانند عقول قاهره نسبت به اجسام مادیّه بود.»<sup>(۱)</sup>

جداً جای تعجب است که احمد امین بگوید: مسلمانان قبل از زمان ترجمه کتب یونانی و آشنایی با فلسفه یونان، به این مفاهیم آشنا نبودند.<sup>(۲)</sup>

ص: ۱۱۰

---

۱- ۱. سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری، ص ۴۳.

۲- ۲. همان.



چرا چنین باشد و حال آنکه مسلمانان در پرتو «انوار وحی»، چراغ خردشان روشن شده بود و از فرهنگ تابناک و درخشانی برخوردار بودند. آیات قرآن پیرامون: توحید، صفات خداوند، حشر و نشر، قیامت و طبیعت، آفاقی از افکار جدید را در روحشان پدید آورده بود و پیامبر اسلام، معلّم مردم بود و درس حکمت و تزکیه به آنان می آموخت. دانشمندانی که پیرامون «تاریخ علم» تحقیق کرده اند، مرحله سوم تاریخ علم را، از آن اسلام می دانند و معترفند که هزار سال مشعل دانش بر بام جهان اسلام، فروزان بود.

باری، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با نور قرآن و وحی، آفاق «الم یعلم» را بر مسلمانان مفتوح نمود؛ خصوصاً وقتی که دانشجوی این مکتب، حضرت علی علیه السلام باشد.

به هر حال آنچه حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه بیان کرده، مفاهیمی ژرف و عمیق است و هنوز فیلسوفان بزرگ در فهم آن مطالب، تعمّق و تفکر می کنند.

کلماتی که در آسمان بلاغت، فصاحت، فلسفه و عرفان علوی می درخشند، بدین قرار است:

«مع کلّ شیء لا بمفارقة و غیر کلّ شیء لا بمزایله(۱)؛ او با همه چیز هست ولی نه به این شکل که جفت و قرین چیزی واقع شود، و مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست.»

«لیس فی الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج(۲)؛ او در اشیاء حلول نکرده است. [زیرا حلول، مستلزم محدودیت شیء حلول کننده است] در عین حال، از هیچ چیز هم بیرون نیست. [زیرا بیرون بودن نیز خود، نوعی محدودیت است].»

ص: ۱۱۱

---

۱- ۱. نهج البلاغه، خطبه اوّل، دکتر صبحی صالح، ص ۴۰.

۲- ۲. همان، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۴.

«بان من الأشياء بالقهر لها والقدره عليها و بانت الأشياء منه بالخضوع(۱)؛ مغایرت و جدائی او از اشیاء، به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنها است [و البته هرگز قاهر، عین مقهور و قادر، عین مقدور نیست] و جدایی اشیاء از او، به این نحو است که خاضع و مسخر ساحت اویند.»

«الاحد لا بتأویل عدد(۲)؛ او، یک است ولی نه یک عددی.»

«لايشمل بحدّ و لا يحسب بعد(۳)؛ هیچ حدّ و اندازه ای او را در بر نمی گیرد و با شمارش به حساب نمی آید.» «من اشار اليه قد حدّه و من حدّه فقد عدّه(۴)؛ هر کس به او اشاره کند، او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد، او را تحت شمارش در آورده است.»

«من وصفه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطال ازله(۵)؛ هر کس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند، او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد، او را شماره کرده است. و کسی که او را شماره کند، ازلیتیش را باطل ساخته است.»

«كلّ مسیّمی بالوحده غیره قليل(۶)؛ هر چیزی که با وحدت نام برده شود، کم است جز خدا؛ زیرا او با اینکه واحد است، به کمی و قلت موصوف نمی شود.»

حضرت علی علیه السلام پیرامون مفهوم اولیت و آخریت و به عبارت دیگر، در بیان تفسیر آیه «هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکلّ شیء علیم»(۷)؛ چنین فرموده است:

ص: ۱۱۲

۱-۱. همان، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

۲-۲. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۵۲، ص ۴۶۸.

۳-۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۳.

۴-۴. همان، خطبه اوّل، ص ۴۰.

۵-۵. همان، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

۶-۶. همان، خطبه ۶۵، ص ۹۶.

۷-۷. حدید / ۳.

«الحمد لله الذي لم يسبق له حالٌ حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً... و كل ظاهر غيره غير باطن و كل باطن غيره غير ظاهر(۱)؛ سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدّم ندارد تا اولیت او مقدم بر آخریتش، و ظاهریت او مقدم بر باطنتش بوده باشد... هر پیدائی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست، و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست. [اوست که در عین اینکه پیداست، پنهان است و در عین اینکه پنهان است، پیداست.]

«لا تصحبه الاوقات و لا ترفده الادوات، سبق الاوقات كونه، والعدم وجوده و الابتداء ازله(۲)؛ زمان ها، او را همراهی نمی کنند و اسباب و ابزار، او را كمك نمی کنند. هستی او بر زمان ها، و وجود او بر نیستی، و ازلیت او بر هر آغازی تقدّم دارد.» به راستی چه کلمات بلند و حکیمانه ای است! آفاق این سخنان چنان رفیع، و گوینده آن خورشید افق اعلی است که حتی بعد از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان و ظهور چهره هایی چون: بوعلی، ابونصر و صدرا بر آسمان فلسفه، هنوز این مفاهیم در حجاب نورند. و این، مفهوم سخنان استاد مطهری است.(۳)

آری همین گفتار حکیمانه، زمینه رویش و پرورش عقل گرائی و خردمنشی گردید و برخی از اصول منهج اعتزال چون: توحید، عدل و صفات خداوند، از همین خطبه ها و کلمات پیدا شد، نه آن گونه که احمد بن حنبل می گوید: جهم بن صفوان موجب پیدایش برخی از این مطالب گردید.(۴)

و اینک اعتراف و اقرار چند نفر از بزرگان این مکتب ذکر می گردد:

ص: ۱۱۳

---

۱- ۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۶۵، ص ۹۶.

۲- ۲. همان، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۳.

۳- ۳. سیری در نهج البلاغه، ص ۴۴.

۴- ۴. الردّ علی الجهمیّه و الزنادقه، احمد بن حنبل، تحقیق: محمد حامد الفقی، ص ۱۴.

۱. قال الكعبي: والمعتزله يقال: انّ لها و لمذهبها اسناداً تتصل بالنبي صلى الله عليه و آله وسلم و ليس لأحد من فرق الائمة مثلها و ليس يمكن لخصومهم دفعهم عنه، و هو انّ خصومهم يقرون بأنّ مذهبهم يسند الى واصل ابن عطاء و انّ واصلاً يسند الى محمد ابن علي ابن ابيطالب عليه السلام و ابنه ابي هاشم عبدالله ابن محمد ابن علي عليه السلام و انّ محمداً اخذ عن ابيه علي عليه السلام و انّ علياً عن رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم (۱)؛ كعبي می گوید: سند معتزله به رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم می رسد و برای هیچ يك از گروه های امت اسلام چنین چیزی نیست. دشمنان منهج اعتزال نیز این امر را نمی توانند انکار کنند؛ زیرا آنان نیز اعتراف می کنند که بنیانگذار این منهج، واصل ابن عطاء است و واصل، شاگرد محمد بن علي و پسرش عبدالله بن محمد است و محمد، شاگرد مکتب پدرش علي عليه السلام بود و علي عليه السلام، دانشجوی مکتبی است که استادش رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم است.

كعبي، موجب فخر و شرف خود را مکتب اعتزال می داند که سرچشمه این جریان به نظر او کوهسار وجود علي عليه السلام و پیامبر بزرگ اسلام است. گرچه ادعای او خالی از اشکال نیست؛ زیرا او، واصل را دانش آموز مکتب محمد حنفیه معرفی می کند. و حال آنکه محمد در سال ۸۰ ق. وفات کرد و در همین سال واصل بن عطاء متولد شد! علاوه بر این، آنچه منظور كعبي است که منهج اعتزال را به آغاز اسلام عطف کند، خالی از اشکال نیست؛ زیرا در زمان رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم و حضرت علي عليه السلام این مفهوم، مطرح نبود. آنچه به نظر صحیح است، این است که برخی از اصول منهج اعتزال، چون: توحید، عدل، نفی صفات به آن گونه که پیروان حدیث و صفاتیّه اثبات می کنند، فروغش از وحی و تابش انوار خطب

ص: ۱۱۴

امیر المؤمنین علیه السلام است.

۲. قاضی در طبقات معتزله می گوید:

«و أخذ واصل، العلم عن محمد ابن الحنفیه و كان خالاً لابی هاشم(۱)؛ واصل از محضر محمد بن حنفیه کسب دانش کرد.»

سابقاً گذشت که واصل نمی تواند شاگرد محمد حنفیه باشد؛ چرا که با تاریخ (دوره زندگی آنان) نمی سازد. مؤید این گفتار، سخن «سید مرتضی، علم الهدی» است. او در این رابطه می نگارد:

«ذكر ابوالحسین الخياط: انّ واصلًا كان من اهل مدينة الرسول صلى الله عليه و آله وسلم ، و مولده سنه ثمانين، و مات سنه احدى و ثلاثين و مأه، و كان واصل مّمن لقي اباهشم عبدالله ابن محمد... و صحبه و أخذ عنه. و قال قوم: انه لقي اباه محمد و ذلك غلط لانّ محمداً توفى سنه ثمانين او احدى و ثمانين و واصل ولد في سنه ثمانين(۲)؛ ابوالحسین خياط گفته است که: واصل بن عطاء از مردم مدینه بود؛ سال ۸۰ ق. به دنیا آمد؛ سال ۱۳۱ ق. از دنیا رفت. وی از اصحاب ابوهاشم بود. اما گروهی می گویند که او با محمد بن حنفیه دیدار داشته و از محضرش استفاده کرد. در حالی که این مطلب، بی اساس است؛ زیرا محمد، سال ۸۰ و یا ۸۱ وفات کرد و واصل در همین سال به دنیا آمده است!»

۳. شهرستانی می گوید: «يقال اخذ واصل عن ابي هاشم عبدالله ابن محمد بن الحنفیه(۳)؛ گفته می شود که واصل، شاگرد ابي هاشم بود.»

۴. احمد بن يحيى بن مرتضى می گوید: «و سند المعتزله لمذهبههم اوضح من

ص: ۱۱۵

۱- ۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ابوالقاسم بلخی، ص ۲۳۶.

۲- ۲. امالی، شریف مرتضی، القسم الاول، صص ۱۶۵ \_ ۱۶۴.

۳- ۳. «الملل والنحل»، عبدالکریم شهرستانی، ج ۱، ص ۴۹.

الفلق اذ يتصل الى واصل و عمرو اتصلاً - شاهراً ظاهراً و هما أخذاً عن محمد بن علي ابن ابيطالب و ابنه ابي هاشم عبد الله ابن محمد و محمد أخذ عن ابيه علي ابن ابيطالب عليهما السلام ؛ سند مذهب معتزله، از فلق روشن تر است؛ زیرا مؤسس اين مكتب، واصل و عمرو می باشند و اين دو نفر از شاگردان محمد بن علي و پسرش ابوهاشم می باشند و محمد، شاگرد پدرش علي عليه السلام بود.»

همانا ادعای ابن مرتضی نیز مردود است؛ زیرا با تاريخ نمی سازد.

۵. ابن ابی الحديد نیز در کلامی، که در فصل اول از آن نقل شد، مؤسس علم کلام را علي عليه السلام می دانست و می گفت: معتزله، که بانی آن واصل بن عطاء می باشد و واصل، شاگرد ابوهاشم و... و اشاعره نیز بنیان گذارش ابوالحسن اشعری است و ابوالحسن، شاگرد ابوعلي جبایی می باشد. (۱)

ابن ابی الحديد در اين کلامش، منهج اعتزال را به خاندان علي عليه السلام و شخص علي عليه السلام عطف می کند؛ بلکه او مشرق اين دانش را حضرت علي عليه السلام می داند. بدون شك دو اصل درخشان منهج اعتزال، (توحيد و عدل) از سخنان اميرالمؤمنين علي عليه السلام گرفته شده است. علم الهدی می گوید:

«اعلم ان اصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام اميرالمؤمنين عليه السلام و خطبه، فانه تتضمن من ذلك ما لازياده عليه و لا غاية ورائه، و من تأميل المأثور في ذلك من كلامه علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه و جمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الاصول (۲)؛ آگاه باش که اصول توحيد و عدل، گرفته شده از کلام و خطب اميرالمؤمنين عليه السلام است. اين خطب،

ص: ۱۱۶

---

۱- ۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحديد، ج ۱، ص ۱۷.

۲- ۲. امالی، شريف مرتضی، ج ۱، ص ۱۴۸.

چون دریایی موج اند که لبریز از این معارف اند و غایتی برای آن نمی باشد و کسی که تأمل کند، در می یابد که آنچه متکلمان و دانشمندان این فن گفته اند، تار و پودش در آن خطب و سخنان می باشد و این اصول مدون، تفصیل و شرح آن سخنان و جملات می باشد.»

۶. دکتر حسن ابراهیم حسن می گوید:

«فقد نسبت المعتزله عقائدها الى عليّ ابن ابيطالب و قلّ ما نجد كتاباً من كتبهم و على الأخص كتب المتأخرين منهم، إلا ادّعوا فيه أنه ليس ثمّه مؤسس لمذهب الاعتزال و علم الكلام غير الامام علي عليه السلام (۱)؛ معتزله عقائدشان را به علی بن ابیطالب علیه السلام نسبت می دهند و کم است کتابی از تألیفات علمای معتزله \_ خصوصاً کتبی که متأخرین آنان تألیف کرده اند \_ مگر اینکه ادعا می کنند که بنیان گذار مذهب اعتزال و علم کلام، حضرت علی علیه السلام می باشد.»

حال، پس از نقل این اعترافات، عمق عناد احمد امین با مذهب تشیع و پیشوای معصوم آن، حضرت علی علیه السلام آشکار می گردد. او می گوید:

«ولقد قرأت كتاب الياقوت لابي اسحاق ابراهيم ابن نوبخت، من قدماء متكلمي الشيعة الامامية، فكنت كأني اقرء كتاباً من كتب اصول المعتزله الآ في مسائل معدودة كالفضل الاخير في الامامه و امامه عليّ و امامه الأحد عشر بعده (۲)؛ من كتاب «الياقوت» را که تألیف ابواسحاق ابراهیم ابن نوبخت \_ از قدمای متکلمان شیعه است \_ خوانده ام، گویی یکی از کتاب هایی را می خوانم که پیرامون اصول مکتب معتزله است و اختلافی بین آنها نبود، جز پیرامون برخی از

ص: ۱۱۷

---

۱-۱. تاریخ اسلام، دکتر حسن ابراهیم حسن، ج ۲، ص ۱۵۶.

۲-۲. ضحی الاسلام، احمد امین، ص ۲۶۸.

مسائل مانند: ولایت و امامت، امامت علی علیه السلام و یازده امام دیگر علیهم السلام.»

آنگاه سؤال می‌کند: «ولکن ایّهما اخذ عن الآخر؟» و خود جواب می‌دهد: برخی از شیعه گمان دارند که معتزله، اصول مکتبش را از آنان گرفته است و واصل بن عطاء شاگرد جعفر بن محمد بوده است.<sup>(۱)</sup> اما آنچه به نظر می‌رسد، این است که شیعه، معارف و تعالیمش را از معتزله گرفته است.<sup>(۲)</sup>

احمد امین برای ادعای خود این گونه استدلال می‌کند:

«و انا ارجع انّ الشّیعه... اخذوا من المعتزله تعالیمهم و تتبع نشوء مذهب الاعتزال یدلّ علی ذالک و زید ابن علی زعیم الفرقة الشّیعه الزّیدیه الّتی تنتسب الیه یتلمّذ لواصل و کان جعفر متّصل بعّمه زید. و یقول ابوالفرج الاصفهانی فی «مقاتل الطّالبتین»: کان جعفر ابن محمد یمسک لزید ابن علی بالرّکاب و یسوی ثیابه علی السّرج<sup>(۳)</sup>؛ فاذا صحّ ما ذکره الشّهرستانی و غیره عن یتلمّذ زید لواصل فلا یعقل أن یتلمّذ واصل لجعفر<sup>(۴)</sup>؛... بررسی چگونگی پیدایش معتزله، دلالت می‌کند که «شیعه» اصول و معارف خود را از «معتزله» گرفته است و زید بن علی — پیشوای شیعه زیدیه — شاگرد واصل بن عطاء بوده است و جعفر علیه السلام به عمویش زید متصل می‌گردد. و ابوالفرج اصفهانی در کتاب «مقاتل الطالبتین» می‌گوید: جعفر بن محمد علیهما السلام برای زید رکاب اسب می‌گرفت و لباس های او را روی زین مرتّب می‌ساخت. بنابراین اگر آنچه شهرستانی ذکر کرده است — که زید، شاگرد واصل بود — درست باشد، پس معقول نیست که واصل، شاگرد جعفر (امام صادق علیه السلام) باشد.»

ص: ۱۱۸

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. همان.



جای تعجب است که نویسنده مصری، متوجه صدر و ذیل کلامش نبوده است. او ابتدا، شیعه دوازده امامی را مطرح می کند، کتاب «الیاقوت» را محور قرار می دهد و خودش می گوید که: فقط در فصل اخیر آن کتاب آن هم «امامت علی علیه السلام و یازده امام بعد از او، با نظریات معتزله مخالفت داشت. اما در استدلال خود به سراغ زید بن علی می رود و با مطرح کردن زید و اینکه او، عموی امام صادق علیه السلام است و زید، شاگرد واصل بوده است، نتیجه می گیرد که: پس، تعالیم و اصول شیعه اثنی عشریه از معتزله است.

شگفتا! این، چه برهانی است؟ آیا صحیح است یک مورخ با چنین دلیلی، مطلبی به آن عظمت را مدلل سازد؟ با آنکه از نظر تاریخی و علمی، اقرار و اعتراف بزرگان منهج اعتزال، قول احمد امین را تکذیب می کند؛ چرا که آنان می گویند: واصل، شاگرد ابوهاشم، بود و ابوهاشم شاگرد پدرش محمد و محمد نیز شاگرد پدرش علی علیه السلام بود.

عجیب آن است که خود احمد امین، پیرامون «زیدیه» می گوید:

«هم فرقه کبیره من فرق الشیعه تتبع زید ابن علی ابن الحسین ابن علی ابن ابیطالب علیهم السلام؛ (۱) زیدیه، فرقه بزرگی از شیعیان هستند که متابعت از زید بن علی علیه السلام می کنند.» به هر حال سخن و نظریه احمد امین، دور از حقیقت می باشد.

استاد سبحانی در مقابل ادعای احمد امین می گوید:

او، اجتهاد در مقابل نص کرده است؛ زیرا از یک طرف، اقرار مشایخ معتزله این بود که اصول مکتبشان را از ابی هاشم گرفته اند و او از پدرش محمد و او از پدرش علی علیه السلام گرفته است؛ ولی این مورخ مصری می گوید: منهج شیعه، فرع و

ص: ۱۱۹

روئیده از مکتب معتزله است. (۱) آنگاه می گوید:

استناد احمد امین، درست نیست. زیرا نه ثابت شده است که واصل، درک محضر امام صادق علیه السلام کرده و جزو شاگردان آن حضرت بوده است و نیز آنچه احمد امین از ابوالفرج اصفهانی نقل می کند، ثابت نیست. و همچنین گفته شهرستانی که زید، شاگرد واصل بوده است، صحیح به نظر نمی رسد. (۲)

استاد در ادامه می گوید:

«علی ان زید ابن علی قد صلب عام ۱۲۱ هـ. ق. و له من العمر فی ذلک الوقت اثنان و اربعون، فیکون من موالید عام تسعه و سبعین او ثمانین و کان واصل من موالید عام ثمانین. فمن البعید أن یکون ولید البیت العلوی تلمیذاً لمن هو اصغر منه سنّاً او مثله و قد عدّه الرّجالئون من اصحاب ابیه علیّ السّیّد جاد علیه السلام و اخیه الامام الباقر علیه السلام و الامام الصّادق علیه السلام الّذی استشهد زید فی حیاته (۳)؛ علاوه بر این، [از نظر تقویم تاریخی] بعید است که زید، شاگرد واصل باشد؛ زیرا زید در سال ۱۲۱ ق. به دار آویخته و شهید شد و سنّ مبارکش در آن وقت ۴۲ سال بود. بنابراین، سال میلادش ۷۹ یا ۸۰ ق. بوده است. و واصل بن عطاء نیز در سال ۸۰ ق. متولد گردید. لذا بعید است فرزندی از خاندان علوی، شاگرد کسی باشد که از نظر سنّی کوچک تر یا همسال اوست، در حالی که دانشمندان علم رجال، زید را از اصحاب پدر بزرگوار و برادرش امام باقر علیه السلام و نیز از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده اند؛ چرا که وی در زمان حیات امام صادق علیه السلام به شهادت رسید.» (۴)

باری، تحقیق تاریخی، ادعای احمد امین را تصدیق نمی کند. واصل از

ص: ۱۲۰

۱-۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۷۳.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان، ص ۱۷۴.

۴-۴. ر.ک: رجال، شیخ طوسی، باب «الواو»، ص ۳۲۸.

شاگردان و اصحاب امام صادق علیه السلام نیست؛ زیرا علم تراجم و رجال چنین مطلبی را نمی گویند، به ویژه آن که  
واصل از امام صادق علیه السلام بی واسطه نقل روایت نمی کند. و زید بن علی هم، شاگرد واصل نبوده است.

به راستی جای تعجب است، آن اقرار و اعتراف مشایخ معتزله و این نظریه احمد امین؟! ممکن است مشکل احمد امین همان  
چیزی باشد که استاد مطهری قدس سره به آن اشاره کرده است:

«احمد امین و برخی دیگر، دچار توهمی دیگر شده اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه السلام تردید کرده اند و  
می گویند: عرب، قبل از فلسفه یونان، با این نوع بحث ها و تجزیه و تحلیل ها و موشکافی ها آشنا نبود. این سخنان را بعدها  
آشنایان با فلسفه یونان ساخته اند و به حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام بسته اند.»<sup>(۱)</sup>

استاد شهید مطهری جواب می دهد:

«ماهم می گوئیم: عرب با چنین کلمات و سخنان آشنا نبود؛ نه تنها عرب آشنا نبود، غیر عرب هم آشنا نبود. یونان و فلسفه  
یونان هم آشنا نبود؛ آقای احمد امین، اول علی علیه السلام را در سطح اعرابی از قبیل: ابوجهل و ابوسفیان، از لحاظ اندیشه  
پایین می آورد و آنگاه صغری و کبری ترتیب می دهد. مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورده بود، آشنا بود؟  
مگر علی علیه السلام تربیت شده و تعلیم یافته مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نبود؟ مگر پیامبر صلی الله علیه و آله  
وسلم، علی علیه السلام را به عنوان اعلم اصحاب خود معرفی نکرد؟ چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شأن برخی از  
صحابه، که در یک سطح عادی بوده اند، شأن و مقام دیگری را که از

ص: ۱۲۱

عالی ترین مقام عرفانی و افاضه باطنی از برکت اسلام بهره مند بوده است، انکار کنیم؟»<sup>(۱)</sup>

شگفتا از داوری این مورّخ مصری؟! او که از دریچه روح و فکر خود به علی علیه السلام می نگرد، نمی تواند باور کند که در آن زمان و با آن فرهنگ و سطح دانش، انسانی چنین سخن بگوید؛ کلماتی بگوید که بشر از فهم و درکش، عاجز باشد و فلاسفه بزرگ در تعبیر و تفسیر آن کلمات، مبهوت و متحیر باشند. در حالی که کلمات حکیمانه ای چون: «من وصفه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله، و من قال: کیف؟ فقد استوصفه، و من قال: این؟ فقد حیّزه، عالم اذ لا معلوم، و ربّ اذ لا مرئوب.»<sup>(۲)</sup> قطره ای از دریای بیکران نهج البلاغه است.

استاد مطهری می گوید: «با معانی و مفاهیمی که در نهج البلاغه آمده است، مردم عرب بعد از فلسفه یونان هم آشنا نشدند، نه تنها عرب آشنا نشد، مسلمانان غیر عرب هم آشنا نشدند. زیرا فلسفه یونان هم آشنا نبود، اینها از مختصّات فلسفه اسلامی است؛ یعنی از مختصّات اسلام است.»<sup>(۳)</sup>

به هر حال، حضرت علی علیه السلام مفسّر قرآن بود و آیات آن را تفسیر می کرد. قرآن، سوره توحید دارد و علی علیه السلام «الاحد، لا بتأویل عدد» را پیرامون آن بیان داشت. قرآن «هو الاوّل و الآخر»<sup>(۴)</sup> را بیان می کند و حضرت پیرامون آن می گوید: «الحمد لله الّذی لم یسبق له حال، فیکون اوّلاً- قبل أن یكون آخراً و یكون ظاهراً قبل ان یكون باطناً...؛ حمد و ستایش برای خدایی است که حال و تغیر و

ص: ۱۲۲

---

۱-۱. همان، ص ۴۴.

۲-۲. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

۳-۳. سیری در نهج البلاغه، ص ۴۴.

۴-۴. حدید / ۳.

دگرگونی در او سبقت نگرفته است تا این که اوّل باشد قبل از این که آخر باشد و ظاهر باشد قبل از آن که باطن باشد...»

باری، قضاوت احمد امین مصری آن بود. ولیکن آن حضرت شاگرد پیامبری است که معلّمش ربّ اکرم است. او درس کرامت می آموزد و آفاق «الم یعلم» را با نور دانش خود روشن می کند. و آن خطب حکیمانه، پرتوی از دانش علوی است که در افق نهج البلاغه می درخشد. چنان که خود می فرماید:

«در آن غروب آفتاب نبوّت، (ایام پایانی عمر رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم) حضرتش به من هزار باب علم آموختند که از هر بابی، هزار باب مفتوح می شد.» (۱)

آری، احمد امین با آن شناخت ناقص خود از علی علیه السلام آن گونه داوری می کند و چنین اشتباهی از او سر می زند؛ ولی آنان که علی علیه السلام را در رابطه با «وحی» ارزیابی می کنند و ایمان دارند که شاکله روح علی علیه السلام در رابطه با مثلث نور (خدای عزّوجلّ، رسول خدا و قرآن) شکل گرفت، نهج البلاغه را موجی از اقیانوس علم آن حضرت می شناسند.

مشکل افرادی مانند احمد امین، این است که نمی توانند باور کنند انسانی در آن زمان اوّلاً: کلماتی گفته باشد که چون «کوثر نور» جاری گردد به طوری که احمد بن یحیی و کعبی افتخار کنند که فجر مکتبشان با آن نور روشن شده است و ثانیاً: در بوستان فرهنگ اسلام گل توحید، عدل و توجّه به عقل و اندیشه پیرورد به گونه ای که رائج آن شامّه محققان و فیلسوفان را معطر ساخته و پرتوی از آن نور، منهجی را به توحید و عدل و خردگرائی متور سازد.

امر دیگری که موجب توهم احمد امین شده، شباهت داشتن بعضی از اصول

ص: ۱۲۳

مکتب تشیع با معتزله بوده است. بدیهی است که مکتب تشیع در اصولی نظیر: توحید، عدل، انکار رؤیت، اثبات حسن و قبح، نفی تعدد قدماء و توجه به عقل، با معتزله هم عقیده است، و باید چنین باشد. زیرا معتزله نیز از سرچشمه دانش «بیت علوی» قدحی نوشیده است؛ ولی اختلافات مکتب تشیع با معتزله، بسیار است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

الف: شیعه، اعتقاد دارد که در هر زمان، وجود یک امام منصوص و معین از طرف خداوند به وسیله امام سابق، و در شخص علی علیه السلام و حسنین علیهما السلام منصوص از جانب پیامبر بزرگ صلی الله علیه و آله وسلم ضروری می‌باشد؛ بلکه بنا بر روایات، تمام ائمه علیهم السلام منصوص از جانب خدا بوده‌اند، و حال آن که معتزله، خلاف این را معتقد است.

ب: شیعه، امام را افضل و اعقل مردم زمان خود دانسته، و «عصمت» را در وجود امام شرط می‌داند. اما معتزله، مخالف این عقیده است.

ج: بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شیعه، معتقد است که امام و پیشوای مسلمانان حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام است که پیامبر به امر خداوند، او را نصب نمود، و حال آن که علمای معتزله، مخالف این عقیده می‌باشند و تقدیم مفضول بر فاضل و مرجوح بر راجح را \_ با آن که عقل محور هستند \_ می‌پذیرند.

د: شیعه، «امامت» را امانت خداوند و ادامه خط «رسالت» می‌داند و امامت را فقط در بنی هاشم و آن هم علی، حسنین و اولاد حسین علیهم السلام و به تعداد ۱۲ امام قائل است. ولی معتزله هیچ یک از این مسائل را معتقد نیست.

ه: همچنین پیرامون مسائلی چون: ناکثین، قاسطین، وعد و وعید، مرتکب کبائر، شفاعت، محدوده حجیت عقل، برائت از خلفا، برتری انبیا از فرشتگان، رجعت، جبر و تفویض، منزله بین المنزلتین، توبه، خلود در جهنم، و نیاکان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين شيعه و معتزله اختلاف وجود دارد. (۱)

با آن که گروه معتزله نسبت به عقائد شيعه از اشاعره نزديك ترند و در واقع مكتب ممتاز و پيشروى است در ميان فرق ديگر؛ همچنان با مكتب تشيع فاصله زيادى دارد، و تشابه شيعه با معتزله در چند اصل، موجب وحدت اين دو نمى گردد و نيز نمى توان يكي را اصل و ديگرى را فرع بر آن قلمداد كرد. لذا اين نظريه احمد امين، خلاف حقيقت است و همين طور كسانى كه رجال بزرگى از شيعه را جزو طبقات معتزله قرار داده اند، آهنگ كلامشان خلاف هماهنگى مكتب تشيع است.

از سوي ديگر، جداً تعجب است آنچه را كه قاضى عبدالجبار پيرامون طبقات معتزله بيان مى دارد! او چنين مى نگارد:

الطبقه الاولى: من الصحابه الذين ظهر ذالك منهم امير المؤمنين عليه السلام و ابوبكر و عمر و ابن مسعود و...

الطبقه الثانيه: الحسن والحسين عليهما السلام و محمد ابن على عليه السلام .

الطبقه الثالثه: ابوهاشم عبدالله ابن محمد ابن على و اخوه الحسن ابن محمد والحسن البصرى و...

الطبقه الرابعه: غيلان ابن مسلم (ابومروان) و واصل ابن عطاء (ابوحذيفه) و عمرو بن عبيد و...

الطبقه الخامسه: ابو عمر و عثمان ابن خالد الطويل، حفص ابن سالم، ايوب ابن الاوثن و...

الطبقه السادسه: ابوالهذيل و...

ص: ۱۲۵

الطبقه السابعة: ابو معن ثمامه ابن اشرس، ابو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ.

الطبقه الثامنه: ابو على محمد ابن عبد الوهاب الجبائي، ابو الحسين الخياط، ابو القاسم البلخي و...

الطبقه التاسعه: ابو هاشم عبد السلام ابن محمد ابن عبد الوهاب (الجبائي).

الطبقه العاشره: ابو على ابن خلد، ابو القاسم ابن سهلويه و... (١).

دکتر حسن ابراهيم حسن می گوید: «كذلك ذكر المعتزله الامام على عليه السلام في الطبقة الاولى من طبقاتهم» (٢).

غير واقعی بودن این ادعا که علی علیه السلام و دیگر بزرگان اسلام از طبقات مکتب معتزله باشند، آن گونه که قاضی عبدالجبار مرتب کرده، از آفتاب روشن تر است.

احمد ابن یحیی بن مرتضی نیز نظریه قاضی را تأیید کرده و بزرگان مکتب شیعه همانند سید مرتضی را معتزله معرفی کرده است. استاد سبحانی در ردّ این نظریه، چنین می فرماید:

«انّ عدّ امثال الشّریف المرتضی من المعتزله بحجّه قوله بالتّوحيد والعدل يستلزم ان يعدّ شیخه کالمفید و تلمیذه کالطّوسی منهم، مع انّ موقف هؤلاء من تلك الطّائفه موقف النّقد و الرّد. و قد ردّ الشّیخ المفید فی اکثر کتبه علیهم لاسیما فی کتابه «اوائل المقالات» كما نقد الشّریف المرتضی خصوص الجزء العشرين من «المغنی» للقاضی عبدالجبار و سمّاه «الشّافی» و اختصر تلمیذه شیخ الطّائفه الطّوسی و سمّاه «تلخیص الشّافی»، و من طالع تلك الكتب یقف علی أن موقف الشّیعه الامامیه من المعتزله موقف الموافقه فی بعض الاصول والمخالفه فی

ص: ۱۲۶

---

۱-۱. فضل الاعتزال، ص ۳۲۴ \_ ۲۱۴.

۲-۲. تاریخ اسلام، جسّن ابراهیم حسن، ج ۲، ص ۱۵۷.



البعض الآخر، کشانهم مع الاشاعره و غيرهم من الطوائف الاسلاميه (۱)؛ برخی تصوّر کرده اند که سید مرتضی جزو فرقه معتزله است و او را در طبقات معتزله شمرده اند؛ به خاطر این که سید مرتضی به اصل توحید و عدل معتقد بود. (و حال آن که اگر اعتقاد به این دو اصل، دلیل معتزلی بودن باشد، همه شیعیان به آن معتقد هستند.) لازمه این سخن، آن است که استاد سید مرتضی؛ یعنی شیخ مفید و شاگرد او شیخ الطائفه هم از این فرقه باشند با وجود آن که این بزرگان در ردّ بعضی از عقائد این فرقه کوشیده اند. شیخ مفید در بسیاری از آثارش به ویژه «اوائل المقالات» به نقد آراء آنها پرداخته و سید شریف مرتضی نیز جزء بیستم کتاب «مغنی»، تألیف قاضی عبدالجبار را نقد کرده و نامش را «الشافی» نهاده است و سپس شاگردش شیخ طوسی آن را تلخیص کرده و «تلخیص الشافی» نامیده است. کسی که آثار این بزرگان را مطالعه کند، آگاه می گردد که قضاوت شیعه پیرامون گروه معتزله همان است که پیرامون فرّق دیگر است؛ یعنی بعضی از اصول آنان را تأیید می کند و بعضی را ردّ می نماید، مانند برخورد شیعه با فرقه اشاعره».

نتیجه بحث آن شد که: اولاً منهج شیعه، مخالف و مغایر با معتزله است. ثانیاً بانی و مؤسس علم کلام شیعه، پیشوایان معصوم شیعه می باشند و گروه معتزله نیز بعضی از اصول موافق با شیعه را از همان منبع «علوی» گرفته اند، همان گونه که اقرار و اعتراف بزرگان آنان ملاحظه شد.

برخی از مستشرقان و خاورشناسان نیز سخنی گفته اند که اشاره به آن، مفید و مطلوب است؛ «آدم متز» چنین می گوید:

ص: ۱۲۷

«لم يكن للشيعة حتى ذلك الوقت (٣٣٤ ق.) مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة اصول الكلام و اساليبه... حتى ان ابن بابويه اكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتبع في كتابه (العلل) طريقه علماء المعتزله... ان الشيعة من حيث العقيدة و المذهب، هم ورثه المعتزله.»<sup>(١)</sup>

این مستشرق، مدعی است که: شیعه، دارای منهج کلامی نبود حتی در قرن چهارم هجری؛ بلکه شیعه، اصول کلام خود را از معتزله گرفته است. حتی ابن بابویه \_ بزرگ ترین عالم شیعه در قرن چهارم هجری \_ کتاب «علل الشرایع» را به پیروی و تقلید از علمای معتزله تألیف کرده است.

وی در پایان کلامش نتیجه می گیرد که: پس، شیعه از نظر عقیده و مذهب، وارث مکتب اعتزال است.

عبدالله نعمه در پاسخ این اشکال، پس از بیان این مطلب که: «قرآن، مصدر موضوعات علم کلام است و موضوعات کلام چون: اثبات خالق، توحید، نبوت، قیامت و... در قرآن است»<sup>(٢)</sup>؛ می گوید:

«و اما العدل والتوحيد فكرتان نطق بهما القرآن الكريم و دراسه احاديث الأئمة من اهل البيت عليهم السلام العذین عاشوا قبل ظهور المعتزله، ثبت ان الائمه الشيعة نبهوا عليها و اشاروا اليها في تقرير و توضيح. و من المؤكد تاريخاً ان واصلاً شيخ المعتزله ممن لقي اباهاشم...<sup>(٣)</sup>؛ عدل و توحيد که مصدرش قرآن است و نیز تحقيق و بررسی احاديث ائمه از اهل بيت عليهم السلام شيعة که قبل از پيدایش معتزله زندگی می کردند، ثابت می کند که پیشوایان شيعة آگاه بودند بر این مسائل و به

ص: ١٢٨

---

١-١. همان، ص ١٧٤ به نقل از الحضاره الاسلاميه في القرن الرابع الهجري، آدم متر، ج ١، ص ١٠٢.

٢-٢. فلاسفه الشيعة، عبدالله نعمه، صص ٤١ \_ ٣٩.

٣-٣. همان.

این موضوعات اشاره می کردند در تقریر و توضیح مطالب. و آنچه تاریخ اکیداً بیان می کند، این است که شیخ معتزله (واصل ابن عطاء) شاگرد ابوهاشم بود...»

و در خاتمه، به سخن ابن ابی الحدید اشاره می کند، که در فصل اول بیان گردید. (۱)

عبدالله نعمه نتیجه می گیرد:

«و تخلص من ذلك الى انّ الشّيعه هم الذين اسسوا علم الكلام و على ائمتهم تتلمذ علماء المعتزله و غيرهم من الفرق الاسلاميه (۲)؛ خلاصه کلام آن است که: اساس علم کلام را، شیعه پی ریزی کرد و علمای معتزله و دیگر مذاهب اسلامی، شاگردان پیشوایان مکتب تشیع بودند.»

علامه سید حسن صدر پیرامون این مطلب که «سرچشمه علم کلام، مکتب تشیع است» کلامش گویا و روشن است و او در مقام دفع سخن ابن ندیم که می گوید: «اولین متکلم شیعی، علی بن اسماعیل بن میثم است»، جواب می دهد که: این سخن ابن ندیم، وهمی بیش نیست. زیرا عیسی بن روضه، بر او مقدم است و کُمیت، بر عیسی تقدّم دارد. (۳) و آنگاه فهرستی از اعلام و مشاهیر متکلمان شیعه را نام می برد (۴) که در خاتمه به آنها اشاره خواهد شد.

استاد سبحانی در دفع ادّعی آدم متر، می نویسد:

«یلاحظه علیه اولاً: انّ ماذکره یعرب عن قلّه اطلاع المستشرق علی الثّقافه الشّيعه و عدم تعرّفه علی المتکلمین البارزین فیهم قبل السنه المذکوره و یکفی فی ذلک کتاب «تأسيس الشّيعه الکرام لعلوم الاسلام».

ص: ۱۲۹

۱-۱. همان. صص ۴۲ \_ ۴۱.

۲-۲. همان.

۳-۳. تأسيس الشّيعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص ۳۵۳.

۴-۴. همان، صص ۳۶۰ \_ ۳۵۳.

و ثانياً: ان الاستدلال على تأثر الشيعة بالمعتزله بتأليف الشيخ الصدوق «علل الشرايع» على غرار كتب المعتزله الذين يبحثون عن علل كل شئىء، يكشف على ان المستشرق لم يرجع الى نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فان الكتاب فسير علل الشرايع والاحكام بالاحاديث المرويّه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصى عليه السلام و ائمه من بعدهما و ليس الكتاب تفسيراً للاحكام من نفس المؤلف حتى يقال: انه الفه على غرار كتب المعتزله. (1)

و ثالثاً: ان المناظرات التي دارت بين الشيعة والمعتزله من عصر الامام الباقر عليه السلام الى العصر الذي ارتمت فيه المعتزله في احصان آل بويه، ادل دليل على ان النظام الفكري للشيعة لا يتفق مع المعتزله من لدن تكوّن المذهبين (2)؛ اولاً: گفته اين خاورشناس، دليل بر كم اطلاعى او از نظام كلامى شيعه مى باشد. او بزرگان شيعه قبل از قرن چهارم هجرى را كه در فنّ كلام سرآمد زمان خود بودند، نمى شناسد؛ لذا كافى است كه به كتاب تأسيس الشيعة مراجعه بنمايد.

و ثانياً: ادعا کرده كتاب علل الشرايع به روش و پيروي از علمای معتزله نوشته شده و متأثر از منهج آنان است. اين مطلب خود گواه است كه وي از كتاب علل الشرايع و روش آن آگاهى ندارد؛ چرا كه ميان علل يابى علل الشرايع با منهج معتزله، تفاوت بسيارى است. علمای معتزله بر اساس فكر و عقل خود، علل يابى مى كردند و توجهى مى نمودند؛ ولى اين كتاب بر اساس رواياتى كه از مصدر رسالت و ولايت است، علل احكام را توجه و تبين مى نمايد.

و ثالثاً: وجود مناظرات و مجالس بحث ميان شيعه و معتزله \_ از زمان امام

ص: ۱۳۰

---

۱- ۱. بحوث فى «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۷۶ \_ ۱۷۴.

۲- ۲. همان.

باقر علیه السلام تا هنگام فروافتادن معتزله در دامان آل بویه \_ بالاترین دلیل بر این مطلب است که این دو نظام فکری از روز اول، با هم متحد نبوده اند.»

البته اختلافات میان این دو منهج، بیش از نکات مشترکی است که برخی از آن ذکر گردید. معهذا این مستشرق چنین امری را ادعا می کند و مکتب رفیع فکری شیعه را \_ که در تمام ابعادش، ممتاز و در تمام آفاق دانش، یگانه تاز میدان است(۱) \_ وارث معتزله معرفی می کند.

آنچه آدم متر گفت، ملاحظه شد؛ در پاسخش باید گفت: ای کاش! این مستشرق بی خبر از معارف عالیّه شیعه، به روایاتی که ائمه هدی علیهم السلام، پیروان خود را به بحث های کلامی تشویق نموده و دانشمندان و اصحاب کلامی خود را می ستودند، نظری می افکند.

امام صادق علیه السلام به یونس بن یعقوب می فرماید: ای یونس! دوست داشتم که «دانش کلام» را نیکو می دانستی. یونس عرض کرد: فدایت گردم! شنیده ام که شما از علم کلام نهی می فرمایید. فرمود: آری، وای بر آنان که گفتار ما را رها کردند و به مخالفان ما روی آوردند!

این حدیث، کنایه از آن دارد که: دانش کلامی که ما می گوئیم، دانشی است ارجمند و برخوردار از جوهره عقل و عقل گرایی. به هر روی، آن حضرت حرمان بن اعین، محمد بن طیار، هشام بن سالم و قاسم بن عاص را فراخواند و آنان نیز در محضر آن بزرگوار بحث نمودند و امام علیه السلام آنان را ستود. (۲)

از سوی دیگر، اگر امام باقر علیه السلام هفتاد هزار حدیث به جابر جعفی می آموزد، احادیثی که بدون شک در ارتباط با احکام و مسائل فقهی نبوده بلکه جزء اسرار

ص: ۱۳۱

۱-۱. فلاسفه الشیعه، عبدالله نعمه، ص ۴۳.

۲-۲. ترجمه الاعتقادات، صدوق، صص ۴۱ \_ ۴۲.

است و به گفته جابر: «من هرگز آن احادیث را به کسی نگفتم و نخواهم گفت.» آن احادیث چون امواج خروشان در سینه جابر موج می زد. لذا جابر به حضرت عرض کرد: فدایت شوم! بار بزرگی بر دوش من نهاده ای؛ چون این روایات، اسرار شماست و نمی توانم به مردم بگویم. بسا باشد که چون آتش فشانی در سینه ام فوران می کند و من را حالتی شبیه جنون دست می دهد. راه درمانی به من بیاموزید.

امام باقر علیه السلام فرمود:

«هرگاه چنین شد، برو به بیابان و گودالی حفر کن، آنگاه سر خود را در آن قرار داده و بگو: حدیث کرد مرا محمد بن علی علیهما السلام به چنین و چنان.»<sup>(۱)</sup>

و یا محمد بن مسلم \_ که از حواریون امام باقر و امام صادق علیهما السلام محسوب می شد \_ می گوید: من، سی هزار حدیث از امام محمد باقر علیه السلام و شانزده هزار حدیث از امام صادق علیه السلام فرا گرفتم.

حال، جای این پرسش است: به راستی این احادیث پیرامون چه مطالبی بود؟ آیا همه این روایات در ارتباط با فقه و احکام بود؟

بدون شک، معارف الهی مکتب شیعی که چون دُر فروزان بر سینه این بزرگان و نظائرشان می درخشید، مجموعه ای از معارف مکتب شیعی بود؛ خصوصاً آنچه در ارتباط با مسائل کلامی مطرح بوده و به ویژه مطالبی که مربوط به «امامت» بوده است. چون این علوم، جزء اسرار بودند و ائمه علیهم السلام از اصحاب خود می خواستند که آن روایات را برای دیگران نقل نکنند.

افق دیگر مکتب شیعی \_ که فروغ دانش کلام شیعی از آن ساطع است \_

ص: ۱۳۲

مجموعه مناظرات و احتجاجات ائمه عليهم السلام و متکلمانی از اصحابشان بوده که با مخالفان و منکران انجام می داده اند و بسان گوهر تابناکی در مجموعه های روایی می درخشد. (۱)

مگر نه این است که یونس بن عبدالرحمن \_ از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام \_ هزار کتاب در ردّ اهل سنت تألیف نموده است؟ آیا این کتاب ها، حاوی مطالب کلامی نبوده اند؟

و نیز نجاشی (متوفای ۴۵۰ ق.) در کتاب رجال خود، ۱۲۶۹ نفر از مصنفان شیعه را نام می برد که در فاصله قرن دوم تا پنجم هجری قمری زیسته اند و بسیاری از آنان در شمار اصحاب ائمه عليهم السلام و راویان بوده و برخی از آنان بیش از ده ها کتاب تألیف کرده اند. و نیز شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق.) در کتاب فهرست خود، ۶۰۰ نفر از مصنفان و صاحبان اصول را نام برده و حدود دو هزار کتاب از آثار شیعی را معرفی کرده است.

به هر روی، در عصر ائمه عليهم السلام هزاران اثر، تألیف گردید که معارف حقّه شیعه دوازده امامی در آن موج می زد. حال، پاسخ این مستشرق آشکار است و ادعای او، بزرگ ترین دلیل در بی خبری او از مکتب تشیع و معارف آن خواهد بود.

## عوامل تکوین و توسعه اعتزال

### الف) خاستگاه تاریخی

عوامل دیگری نیز در تکوین منهج معتزله مؤثر بوده، که عبارتند از:

الف) خاستگاه تاریخی

ستاره این مکتب بر بام بصره طلوع کرد. شهر زیبای بصره که در جنوب

ص: ۱۳۳

شرقی عراق و بر کنار شطّ العرب واقع شده، شهری است دارای فرهنگی کهن، شهری است در کشور عراق که وارث یکی از دیرینه ترین تمدن های بشری با قدمت فزون از چهار هزار سال. مرکز این کشور کهن سال، بابل بود. و لذا مسائل عقلی – فلسفی در آن، زود شکوفا می شد. بعید نیست امیرالمؤمنین علیه السلام هم آن خطبه ها را بر همین اصل در این سرزمین ایراد فرمودند.

درست است که جزیره العرب، اولین تجلیگاه نور اسلام بود؛ ولی سرزمینی که مردمش موجب شکوفایی دانش اسلام شدند، سرزمین عراق بود.

### **(ب) افکار وارداتی**

عامل دوم، برخورد مسلمانان با افکار ملل و اقوام دیگر، خصوصاً عقاید فلسفی – منطقی یونان بود و این امر پس از ترجمه آثار فلسفی یونان بیشتر نمایان شد. وقتی که مسلمانان با فکر منطقی و فلسفی یونان آشنا شدند، به برهانی ساختن اصول و احکام دین، علاقه بیشتری نشان دادند.

### **(ج) انگیزه های سیاسی و...**

عامل سوم، عامل سیاسی – فرهنگی بود. بدیهی است که پس از تغییر ماهیت حکومت اسلامی و مبدل شدن آن به سلطنت و حاکم شدن بنی امیه، حکومت، مسأله «جبر» را که میراث زمان جاهلیت بود، زنده کرد و در تشیید و تثبیت آن کوشید تا به شکل یک فرهنگ و فکر عمومی درآید. بنی امیه، ستم می کردند و سپس با عنوان جبر و «قضاء من القضاء» توجیه می نمودند. آمار جنایت بالا گرفت؛ زندان ها مملوّ از آزادگان گردید و بر بالای صلیب ستم بنی امیه، قامت فرزندگان به نشانه سرافرازی اسلام بالا رفت و با حنجره خونین خود بر ضدّ حکام ستمگر بنی امیه فریاد می زدند.



با وجود این فرهنگ، دیگر مقوله «اختیار» چه معنا دارد؟ با نبود اختیار، «عقل» چه مقوله ای است و با نبود عقل، «حسن و قبح، مصلحت و مفسده» چه مفهومی دارد؟

این عقل است که زیبایی را می بیند، حُسن را مشاهده مصلحت را درک می نماید و سپس اختیار می کند. با وجود حاکمیت فرهنگ جبر \_ که میراث جاهلیت و ارمغان علمای اهل کتاب بود \_ تمام این مقولات از میان رفت و جای همه این مفاهیم را «جبر» پر کرد.

نهضتی فرهنگی \_ سیاسی علیه این جریان شکل گرفت؛ حال، نهضتی که می خواهد واکنشی در مقابل جبر باشد، می باید شعارهایش ضد آن باشد، فرهنگ جبر بهانه جبر و قضاء من القضاء»، ستم می پرورید و در خدمت ستمگران بود؛ اما شعار این نهضت، عدل و عدالت خواهی است، اختیار و آزادی است. جبر، عقل را محکوم و اراده آزاد انسان را، مغلوب می دانست؛ در مقابل این جریان، نهضتی به پا خاست «خردگرایی» را مطرح کرد و از مقوله «اختیار» سخن گفت که با تحقق این دو امر، (عقل و اراده آزاد) مقولات حُسن و قبح و مصلحت و مفسده، معنا پیدا می کرد.

البته بنی الحسن و بنی العباس در شکل گیری این نهضت کوشا بودند و برای به قدرت رسیدن خود و نابود کردن مخالفان به مقوله اختیار و مخالفت با جبر دامن می زدند. (۱)

این نهضت سیاسی \_ فرهنگی نیز در شکل دادن بعضی از اصول «مکتب اعتزال» مؤثر بود. شاهد ما بر این مدعا، این داستان است:

ص: ۱۳۵

عمرو بن عبید \_ که دومین چهره این مکتب است \_ همراه با عده ای از بزرگان معتزله، به حضور امام صادق علیه السلام رسید و با آن حضرت صحبت کرد. شیخ طبرسی در «احتجاج» چنین می نگارد:

«عبدالکریم ابن عتبه الهاشمی قال: كنت عند ابي عبدالله عليه السلام بمكة اذ دخل عليه اناس من المعتزلة فيهم عمرو ابن عبيد واصل ابن عطاء و حفص ابن سالم... فتكلموا و اكثروا و خطبوا فاطالوا، فقال لهم ابو عبدالله عليه السلام: انكم قد اكثرتم علي و اطلتم فاسندوا امركم الي رجل منكم، فليتكلم بحجتكم و ليوجز. فاسندوا امرهم الي عمر و ابن عبيد فأبلغ و اطال. قال: قتل اهل الشام خليفتهم و ضرب الله بعضهم ببعض و تشئت امرهم، فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين و عقل و مروءة و معدن للخلافه و هو محمد ابن عبدالله ابن الحسن فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثم نظهر امرنا معه...<sup>(1)</sup>؛ عبدالکریم بن عتبه هاشمی روایت می کند: ما در مکه محضر امام صادق علیه السلام شرفیاب بودیم که گروهی از معتزله از جمله عمرو بن عبید، و واصل بن عطاء و حفص بن سالم، خدمت حضرت رسیدند... آنها بسیار سخن گفتند. لذا امام صادق علیه السلام فرمود: شما سخن فراوان گفتید، مجلس بسیار طول کشید! شخصی را انتخاب کنید تا از جانب شما صحبت کند.

این گروه، عمرو بن عبید را معرفی کردند. عمرو گفت: اهل شام، خلیفه خود را کشتند و خودشان باهم در ستیز و جنگ اند... ما پس از اندیشه، مردی را یافتیم که برای «خلافت» لیاقت دارد، او دارای دین و عقل و مروءت است. ذخیره و معدنی برای خلافت است. او همانا محمد ابن عبدالله بن حسن می باشد. تصمیم ما، آن است که گرد او جمع شویم و با او بیعت کنیم و سپس امر خود را آشکار

ص: ۱۳۶

بر اساس این روایت، «جریانات سیاسی» نیز در شکل گیری و تقویت روش و منهج معتزله، مؤثر بوده است.

## اسامی و عناوین مکتب اعتزال

### ۱. المعتزله

#### اشاره

زهدی حسن جارالله، مؤلف کتاب «المعتزله» کتابش را با این عنوان شروع می کند:

#### ۱. المعتزله

«المعتزله اعظم مدرسه من مدارس الفكر والكلام<sup>(۱)</sup>؛ از میان همه فرق فکری \_ کلامی اسلامی، این معتزله است که منهج و روش آن مدرسی می باشد.»

می گوید: کلمه مدرسه، منتزع از مدرسیه با علم الکلام است. (Scholasticism).

می گوید: تنها مکتب معتزله این خصوصیت را دارد و فرق دیگر، فرقه هستند نه مدرسه؛ ولی مورخان صدر اول به این موضوع توجه نداشته اند.<sup>(۲)</sup>

به نظر می رسد این، ادعائی بیش نیست و همه فرق چون معتزله، صاحب منهج و روش بودند؛ یا آن که همه، مدرسه می باشند و یا معتزله هم بی دلیل این نام را یدک می کشد.

باری، یکی از عنوان های مشهور این فرقه «معتزله» می باشد.

«ظهرت فی بدایه القرن الثانی الهجری فی مدینه البصره الّتی کانت فی ذالک

ص: ۱۳۷

---

۱- ۱. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۱.

۲- ۲. همان، پاورقی.

العصر مجمعاً للعلم والادب(۱)؛ این مکتب در آغاز قرن دوم هجری در شهر بصره که آن زمان مهد علم و دانش بود، ظاهر شد.»

### وجه تسمیه

دلیل این نامگذاری، مختلف است؛ عبدالقاهر بغدادی می گوید:

«انّ اهل السّیّنه هم الذّین دعوهم معتزله لاعتزالهم قول الامّه باسرها فی مرتکب الکبیره من المسلمین، و تقریرهم أنّه لامؤمن و لا کافر، بل هو فی منزله بین منزلتی الايمان والكفر(۲)؛ وجه این نام آن است که... معتزله، مخالف با همه امت شدند. زیرا مرتکب گناه کبیره را نه مؤمن می دانند و نه کافر، بلکه به «منزله بین المنزلتین» قائل شدند.»

شهرستانی می گوید:

«انّ واصل ابن عطاء مؤسّس المدرسه، حین اختلف مع الحسن البصری فی مسأله مرتکبی الكبائر و أدلی برأیه فیها، اعتزل مجلس الحسن هو و بعض من وافقه علی ذلک الرأی و جلس قرب احدى اسطوانات المسجد یشرحه لهم، فقال الحسن البصری: اعتزل عنا واصل \_ فسّمی هو و اصحابه معتزله.»(۳)

شهرستانی، علت این نامگذاری را، کناره گیری واصل از مجلس حسن بصری دانسته، و گفته است که پس از جدا شدن واصل و کسانی که با او همفکر بودند و

ص: ۱۳۸

۱-۱. همان.

۲-۲. همان، ص ۲.

۳-۳. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۲.

نشستن آنها نزدیک یکی از ستون های مسجد، حسن بصری گفت: «واصل از ما جدا شد.»

ابن خلکان در وفیات الاعیان می گوید:

قتاده که از علمای بصره بود و یکی از بزرگان تابعین، این نام را به گروه عمرو بن عبید اطلاق کرد.<sup>(۱)</sup>

جولد زیر، مستشرق، می گوید:

این فرقه را معتزله گفتند؛ زیرا پیشوایان و بنیان گذاران این مکتب، مانند واصل ابن عطاء و عمرو بن عبید، ... از لذائذ دنیا روی گردان بودند و مسلک زهد را پیشه خود ساختند.

احمد امین، نویسنده معروف مصری، می گوید:

عده ای از یهودیان پس از مسلمان شدن، این فرقه را با این روش فکری، «معتزله» خواندند. چون در میان فرقه های یهود، گروهی بودند که قائل به اختیار و قدرت انسان بر افعالش بودند و این فرقه یهود، نامش پرورشیز (Praisees) بود. و این کلمه، معنای اعتزال و کناره گیری دارد. لذا بر این فرقه که منهج اختیار را پذیرفته بودند، معتزله گفتند.<sup>(۲)</sup>

وجوه دیگری نیز ذکر شده که عبارتند از:

۱. اعتزالهم عن علی علیه السلام فی محاربتہ لمخالفیہ.

۲. اعتزالهم عن الحسن ابن علی علیه السلام.

۳. اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصری.

و اینک موارد فوق را، به صورت مختصر، توضیح می دهیم:

### ۱. اعتزالهم عن علی علیه السلام ...

دلیل بر این تسمیه، کناره گیری آنان از جنگ با مخالفان امیرالمؤمنین علیه السلام بود.

ص: ۱۳۹

---

۱-۱. همان، ص ۳ - ۲.

۲-۲. همان، به نقل از الخطط المقریزیه.

ابومحمد حسن بن موسی نوبختی \_ که از علمای بزرگ شیعه در قرن سوم \_ در کتاب فرق الشیعه چنین می گوید:

«فلما قتل (عثمان) بايع الناس علياً فسموا الجماعة، ثم افترقوا بعد ذلك و صاروا ثلاث فرق: فرقة اقامت على ولايته عليه السلام، و فرقة خالفت علياً عليه السلام و هم طلحه والزبير و عائشه، و فرقة اعتزلت مع سعد ابن مالك و هو سعد ابن وقاص، و عبد الله ابن عمر ابن الخطاب... فان هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام و امتنعوا عن محاربتة و المحاربه معه بعد دخولهم في بيعته و الرضا به. فسموا المعتزله، و صاروا اسلاف المعتزله الى الابد.»<sup>(۱)</sup>

حسن بن موسی نوبختی این نامگذاری را، کناره گیری آنان از شرکت در جنگ های علی علیه السلام علیه مخالفان وی دانسته است.

به هر روی، اگر صراحت سخن نوبختی نبود که گفته است: «و انهم صاروا اسلاف المعتزله الى آخر الابد» ما در این وجه نامگذاری، مناقشه می کردیم؛ زیرا دلیلی ندارد که یک منهج فکری، تابع یک مکتب سیاسی باشد... و اطلاق یک کلمه بر دو منهج، به دو اعتبار است و اطلاق کلمه معتزله بر هر دو منهج (کناره گیری سیاسی از حضرت علی علیه السلام، و کناره گیری واصل بن عطا از مجلس درس استادش) نمی تواند دلیل باشد که منهج دوم، ادامه و استمرار همان حرکت اول باشد؛ ولی صراحت سخن نوبختی، مانع از این امر است.<sup>(۲)</sup>

## ۲. کناره گیری از امامت و حکومت امام مجتبی علیه السلام

وجه دوم، آن است که افرادی از اصحاب علی علیه السلام، پس از سازش و صلح امام حسن علیه السلام و معاویه، از امام حسن علیه السلام و معاویه و سایر مردم کناره گیری کردند. این

ص: ۱۴۰

---

۱- ۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۵۴

۲- ۲. همان، ص ۱۵۶.

وجه را «ملطی» در کتاب «التنبیه و الرّد» بیان کرده و «کوثری» آن را نیکو شمرده است. ملطی در این باره می گوید:

«و هم سمّوا انفسهم معتزله و ذالك عند ما باع الحسن ابن علی علیهما السلام معاويه و سلّم اليه الامر، اعتر لوا الحسن ابن علی علیهما السلام و معاويه و جميع الناس، و ذالك أنّهم كانوا من اصحاب علی علیه السلام و لزموا منازلهم و مساجدهم و قالوا: نشتغل بالعلم و العباده. و سمّوا بذلك المعتزله.»<sup>(۱)</sup>

استاد سبحانی می گوید: این وجه، از یک جهت می تواند درست باشد؛ زیرا این گروه «عدل و توحید» را از علی علیه السلام گرفته بودند و بعید نیست که وجه نامگذاری آنان، همان زمان تصالح باشد. ولی اشکال سابق بر این نظریه نیز جاری است که: دلیلی ندارد اطلاق یک کلمه بر یک منهج، که رنگ سیاسی دارد، و بر یک منهج فکری دیگر، که مغایر آن منهج است، دلیل واحد داشته باشد، بلکه مشترک لفظی است.

آنگاه استاد، اشکال دیگری را مطرح می کند و آن، این که ملطی گفت: «آنان خودشان را معتزله نامیدند.» چطور این سخن، درست است و حال آن که کلمه اعتزال (کناره گیری) بیان از یک روش و منهج نمی کند؟

البته می توان به کلام استاد اشکال کرد و آن، بیانی است که ابن المرتضی در مقام دفع سخن بغدادی می گوید: «انّ المعتزله هم الذین اطلقوا علی انفسهم هذا الاسم لا غیرهم و أنّهم لم یخالفوا الاجماع بل عملوا بالجمع علیه فی الصّدر الاوّل<sup>(۲)</sup>؛ معتزله این نام را برای خود انتخاب کردند و این نبود که اینان مخالف با اجماع مسلمین باشند، بلکه قولی را انتخاب کردند که مورد توافق مسلمانان در

ص: ۱۴۱

---

۱- ۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۵.

۲- ۲. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۴.

صدر اوّل بود. و این که بغدادی می خواهد جریان اعتزال و قول به منزله بین المنزلتین را بدعتی بداند، درست نیست.»

سپس ابن المرتضی که خود شیعه زیدی می باشد، می گوید: نام اعتزال که بیان کننده فرهنگ و منهج معتزله است، ریشه قرآنی دارد: «واجرهم هجرأً جميلاً»<sup>(۱)</sup>، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مأمور به اعتزال می گردد و روایات نیز این معنا را تأیید می کند: «من اعتزل الشرّ سقط في الخير.»

ابن المرتضی روایتی از سفیان ثوری نقل می کند و نسبت به رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم می دهد: «روی الثوری عن ابن الزبير عن جابر ابن عبدالله عن النبي صلی الله علیه و آله وسلم أنه قال: ستفترق أمتی علی بضع و سبعین فرقه، ابرها و اتقاها الفئة المعتزله. ثم قال سفیان لأصحابه: تسموا بهذا اللقب لأنکم اعتزلتم الظلمه.»<sup>(۲)</sup>

### ۳. کناره گیری عامر از حسن بصری

استاد سبحانی بر این وجه نامگذاری اشکال می کند و می گوید: این وجه با تاریخ نمی سازد؛ زیرا حسن بصری در سال ۲۱ ق. متولد شد و سال ۱۱۰ ق. وفات کرد. ممکن نیست حسن بصری در فاصله زمانی ۳۵ \_ ۴۴ ق. که عنفوان جوانی اوست، دارای مجلس بحثی باشد که یکی از حضار و اصحاب او، عامر بن عبدالله باشد، با آن شخصیتی که او دارا بود.

از این وجوه، دو دلیل مشهورتر است:

الف) وجهی که در آغاز بحث، بغدادی نقل کرد و خواست با بیان آن وجه، منهج معتزله را مردود نماید؛ یعنی قول به «منزله بین المنزلتین»، که بغدادی می گفت: «بدعتی است خلاف قول ائمت اسلام». ولی همین وجه را ابی القاسم

ص: ۱۴۲

---

۱- ۱. منزله / ۱۰.

۲- ۲. المعتزله، صص ۵ \_ ۴.



بلخی و ابن المرتضی، سند افتخار مکتب معتزله می دانند و نشوان بن سعید نیز همین وجه را می پذیرد و چنین می گوید:

«و سمیت المعتزله، معتزله لقولهم بالمنزله بین المنزلتین، و ذالک انّ المسلمین اختلفوا فی اهل الکبائر، فقالت الخوارج: هم کفار مشرکون. و قال بعض المرجئه: انهم مؤمنون. و قالت المعتزله: لانسمیهم بالکفر ولا بالایمان و لا نقول انهم مشرکون و لامؤمنون بل فساق. فاعتزلوا القولین جميعاً و قالوا بالمنزله بین المنزلتین، فسموا بالمعتزله (1)؛ معتزله، «معتزله» نامیده شدند چون قائل به قول منزله بین المنزلتین گردیدند و این، زمانی بود که مسلمانان پیرامون «مرتکب کبیره» اختلاف داشتند؛ خوارج، آنان را کافر و مشرک می دانستند و مرجئه، آنان را مؤمن. و معتزله گفتند: ما، آنان را نه به کفر نسبت می دهیم و نه به ایمان و نمی گوییم که آنان مشرک یا مؤمن هستند؛ بلکه آنان فاسقند. پس، دو نظریه قبلی را طرد کردند و قول سومی را گفتند که «منزله بین المنزلتین» بود؛ لذا معتزله نامیده شدند.»

وجه اول می تواند مورد قبول باشد.

ب) وجه دوم که شهرستانی آن را در «الملل والنحل» ذکر کرده و عده ای از بزرگان نیز آن را گفته اند، چون: سید شریف در «امالی، ج ۱، ص ۱۶۷»، و مفید در «اوائل المقالات، ص ۵۰۶»، بغدادی در «الفرق، ص ۱۱۸» و ابن خلکان در «وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۸». با این وجود، دو اشکال بر آن وارد است که موجب وهن و سستی آن می گردد:

۱. این حادثه از نظر تاریخی، مخدوش است؛ چون واصل متولد ۸۰ ق.

ص: ۱۴۳

---

۱-۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۶.

می باشد و حسن بصری سال ۱۱۰ ق. وفات کرده است. بعید است که واصل در آغاز جوانی بتواند مقابل منهج و مکتب شخصیتی مثل حسن بصری بایستد و روش خاصی را انتخاب کند.

۲. اشکالی است که دکتر نیبریج \_ خاور شناس معروف \_ این اشکال را بیان می کند: مجرد جدا شدن و کناره گیری فردی از مجلسی، نمی تواند نام برای یک منهج و روش فکری گردد. (۱)

استاد سبحانی مناقشه این دکتر را تأیید کرده و می گوید:

«و لعل المناقشه فی محلّها کما سیظهر ممّا نقله المسعودی فی النظریة السادسه». (۲)

## ۲. اهل العدل و التّوحد

«روی المقبلی: انّ المعتزله کانوا یطلقون علی انفسهم اسم اهل العدل والتّوحد و ذکر الامام ابن المرتضی: انّهم یسمّون انفسهم العدلیة و الموحد». (۳) مقبلی و ابن المرتضی می گویند: معتزله خود را به این نام، مفتخر ساختند. و نیز بر اساس گفته شهرستانی، مقدسی و دمیری، معتزله خود را اصحاب عدل و توحید خوانده اند: «انّ قسماً من اهل الکلام دعوا انفسهم اهل العدل والتّوحد. گویند: اشاعره و اهل حدیث، قدریة هستند.

## ۳. اهل الحقّ

معتزله خود را، بر منهج حق و دیگران را، باطل می دانند. وجه این نامگذاری

این است که وقتی منصور دوانیقی به عمرو بن عبید گفت: «ابا عثمان! اعنّی

بأصحابک». عمرو پاسخ داد: «ارفع علم الحقّ یتبعک اهل». (۴)

## ۴. القدریة

وجه آن، پیشتر بیان شد؛ البته گروه معتزله از این نام متنفرند و می گویند:

اشاعره و اهل حدیث، قدریة هستند.

## ۵. التّوئیة و المجوسیة

مقریزی می گوید: انّ المعتزله یدعون التّوئیة لقولهم: الخیر من الله والتّسرّ من العبد؛ معتزله، دو گانه پرست هستند، زیرا می گویند: خیر، از خداوند و افعال شرّ، از طرف بندگان است.

فرقه معتزله، این عنوان را هم بر نمی تابند.

و نیز اسامی دیگری بر آنان اطلاق شده، همچون: جهمیة، وعیدیة، خوارج و معطله که برای هر یک از این عناوین، وجوهی

ذکر شده است. (۵)

البته لازم نبود این عناوین مفصلاً بررسی شوند؛ زیرا هدف آن است که نقش این منهج در پرورش و تحولات «علم کلام» ارزیابی گردد.

## بنیانگذاران و اصول اعتزال

### اشاره

تحقیق پیرامون مؤسسان این مکتب و اصول چهارگانه آن نیز ضروری به نظر می رسد.

شکی نیست که آغازگر این مکتب، واصل بن عطاءست. او پرچم این منهج را برافراشت و مایه های کلامی را که تا آن زمان در مدرسه بصره مطرح بود، شکل و صورت بخشید و نام خود را در تاریخ فکر و علم کلام، ثبت کرد.

ص: ۱۴۵

---

۱-۱. المعتزله، ص ۳.

۲-۲. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۶۱.

۳-۳. المعتزله، ص ۵.

۴-۴. همان، ص ۶.

۵-۴. همان، صص ۱۰ \_ ۶.

«ابوحذیفه واصل ابن عطاء مؤسس الاعتزال المعروف بالغزّال(۱)؛ ابوحذیفه واصل بن عطاء \_ معروف به غزّال \_ بنیانگذار منهج اعتزال است.»

دکتر محمود فاضل می گوید: واصلیه، پیروان ابوحذیفه واصل بن عطا (غزّال) بودند که در سال ۱۳۱ ق. جهان را وداع گفت. شهرت او، ما را از بیان شرح و اطاله سخن بی نیاز می سازد. چه او از پیشوایان بزرگ معتزله و مؤسس نخستین فرقه این جماعت است.(۲)

وی به سال ۸۰ ق. در مدینه طیبه دیده به جهان گشود. او دارای آثار نفیسی است؛ ابن ندیم و ابن خلکان، آثار او را چنین رقم کرده اند:

اصناف المرجئه؛ التوبه؛ المنزله بین المنزلتین؛ خطبه واصل؛ معانی قرآن؛ الخطب فی التوحید و العدل؛ السبیل الی معرفه الحق؛ الدّعوه و طبقات اهل العلم والجهل.

شهرستانی می گوید: «الواصلیه اصحاب ابی حذیفه واصل ابن عطاء الغزّال الاثغ کان تلمیذاً للحسن البصری یقرء علیه العلوم والاخبار(۳)؛ واصلیه، پیروان واصل بن عطا \_ که به غزّال مشهور است \_ می باشند. او، شاگرد حسن بصری بود...»

اما بزرگان معتزله پیرامون ظهور این منهج، دو نظریه ابراز کرده اند:

۱. برخی، ظهور معتزله را با طلوع خورشید اسلام همزمان می دانند. قاضی عبدالجبار چنین عقیده دارد؛ چنان که در کتاب خود (فضل الاعتزال و طبقات

ص: ۱۴۶

۱- ۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۸۶.

۲- ۲. معتزله، دکتر محمود فاضل، ص ۳۹.

۳- ۳. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۶.

المعتزله) می گوید: طبقه اوّل این مکتب، خلفا می باشند؛ طبقه دوم، سبطین، (حسن و حسین علیهماالسلام) و محمد بن علی، معروف به «حنفیّه» می باشند؛ و طبقه سوم، ابوهاشم (عبداللّه بن محمد) و حسن بن محمد و حسن بصری و ابن سیرین می باشند و طبقه چهارم آن: غیلان بن مسلم و واصل بن عطا و عمرو بن عبید هستند. (۱)

احمد بن یحیی بن مرتضی، روش قاضی را در این طبقه بندی تأیید کرده است.

۲. اما برخی دیگر، همان نظر صحیح را تأیید کرده اند و واصل بن عطا را بنیانگذار این روش و منهج معرفی کرده اند.

ابوالقاسم بلخی در کتاب «مقالات الاسلامیین» می گوید: طبقه اوّل این منهج، واصل بن عطا و عمرو بن عبید می باشند و طبقه دوم، ابوالهذیل و... (۲)

بدیهی است که آنچه بلخی گفته است، صحیح است. آخر به چه ملاک و تحت چه ضابطه ای خلفا، طبقه اوّل و سبطین علیهماالسلام، طبقه دوم باشند؟! اگر ملاک معتزلی بودن، آن باشد که ابوالحسین خیاط دانسته است؛ یعنی اعتقاد داشتن به اصول خمس، که این اصول به شکل مدوّن حتی زمان واصل هم تدوین نشده بود. و واصل تحوّل که ایجاد کرد، قواعد اربع را به عنوان ارکان این منهج معرفی کرد.

### تحلیل قواعد و یا ارکان چهارگانه

شهرستانی می گوید: «الواصلیه هم اصحاب واصل ابن عطاء و اعتزالهم یدور علی اربع قواعد...؛ واصلیه که پیروان واصل هستند، منهج آنان بر محور قواعد

ص: ۱۴۷

---

۱-۱. فضل الاعتزال، صص ۲۲۹ - ۲۱۴.

۲-۲. همان، صص ۷۰ - ۶۴.

چهار گانه که واصل اعلام کرد، می چرخد.»

اما اصول خمس، عبارتند از: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. وعد و وعید، ۴. منزله بین المنزلتین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر.

این اصول در زمان زعامت و رهبری ابوالهذیل عَلاَف (۲۳۵ \_ ۱۳۵ ق.) شکل گرفت.

اما قواعد و ارکان چهار گانه ای که واصل بیان داشت، عبارتند از:

قاعده اول: نفی صفات باری، علم، قدرت، اراده و حیات زائد بر ذات.

شهرستانی می گوید: «و کانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجه و كان واصل ابن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر و هو الاتفاق على استحاله وجود الهين قديمين ازليين. قال: و من اثبت معنى صفة قديمه فقد اثبت الهين (۱)؛ نظريه واصل پيرامون نفی صفات در آغاز و شروع، منقح و نضيح نبود. واصل این نظريه را اعلام کرد بر اساس يك سخن آشکار و آن، اتفاق امت بر استحاله وجود دو اله قديم و ازلی، و می گفت: کسی که اثبات صفتی برای خدا کند که ازلی و قديم باشد، او اثبات دو خدا کرده است.»

البته «نفی صفات» پیش از واصل، از جانب جهم بن صفوان، بنیانگذار روش جهمیّه ابراز شده بود. مقریزی می گوید: «الجهمیّه اتباع جهم ابن صفوان الترمذی مولی راسب و قتل فی آخر دوله بنی امیّه و هو ینفی الصّیفات الالهیّه کلّها و یقول: لایجوز أن یوصف الباری بصفه یوصف بها خلقه (۲)؛ جهمیّه، پیروان جهم ابن صفوان ترمذی هستند که در پایان دولت بنی امیّه کشته شد. و او تمام صفات خداوند را نفی می کرد و می گفت: جائز نیست که خداوند به صفاتی موصوف

ص: ۱۴۸

---

۱- ۱. «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۴۶.

۲- ۲. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۲۵.

گردد که مخلوق به آن صفات، موصوف می شود.»

قاعده دوم: «القول بالقدر و أنّما سلکوا فی ذالک مسلک معبد الجهنی و غیلان الدمشقی(۱)؛ قاعده دوم، قول به قدر بود و در این امر، او مسلک معبد جهنی و غیلان دمشقی را پیمود.»

واصل معتقد گردید: «انّ العبد هو الفاعل للخیر و الشّرّ والایمان و الکفر و الطّاعه و المعصیه والرّبّ اقدره علی ذالک»(۲).

قاعده سوم: منزله بین المنزلتین. اعتقاد واصل بن عطا، آن بود که مرتکب کبیره، فاسق غیر مؤمن می باشد، نه کافر و نه منافق(۳).

آیه الله جعفر سبحانی می گوید: «انّ واصلًا هو اوّل من اظهر المنزله بین المنزلتین لانّ النّاس كانوا فی اسماء اهل الکبائر من اهل الصّیلوله علی اقوال، کانت الخوارج تسمّیهم بالکفر والشّرك، والمرجئه تسمّیهم بالایمان، و کان الحسن و اصحابه یسمّونهم بالنّفاق(۴)؛ اوّل کسی که قول «منزله بین المنزلتین» را اعلام کرد، واصل بن عطاء بود. واصل چنین قولی را به این دلیل اعلام کرد که نظریات مردم در مورد مرتکبان کبیره موجب اختلاف شده بود؛ خوارج، آنها را کافر می دانستند و مرجئه، مؤمن می شمردند و حسن بصری و پیروانش آنان را منافق می نامیدند.»

شریف مرتضی می گوید: واصل می خواست مطلبی بگوید که مورد توافق و اجماع باشد؛ لذا این نظریه را ابراز داشت. واصل، نظریه خود را چنین مدلل می کند که: تمام گروه ها، مرتکب کبیره را فاسق می دانند؛ اما اوصاف دیگرش چون: کافر، مشرک و مؤمن، مورد اختلاف است. مثلاً خوارج، او را فاسق کافر؛

ص: ۱۴۹

۱-۱. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۷.

۲-۲. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۱۹۴.

۳-۳. همان، ص ۱۸۸.

۴-۴. همان، ص ۱۸۸.

مرجئه، فاسق مؤمن؛ حسن بصری، فاسق منافق و نیز شیعه زیدیه او را کافر، فاسق می دانند. بنابراین، تمام مذاهب در فاسق بودن آن، اتفاق نظر داشته ولی در مابقی اوصاف، اختلاف نظر دارند.

سید مرتضی می گوید: واصل از این کبری و صغری نتیجه گرفت: «فالواجب أن یسمی بالاسم الذی اتفق علیه و هو الفسق و لایسمی بما عدا ذلک من الاسماء الّتی اختلف فیها»<sup>(۱)</sup>؛ پس، واجب آن است که فاسق نامیده شود، چون مورد توافق همگان است و اوصاف دیگر \_ که مورد اختلاف است \_ بر او اطلاق نگردد. سید مرتضی در مقام دفع این استدلال می گوید: «انّ الاجماع و ان لم یوجد فی تسمیة صاحب الكبیره بالتّفاق ولا فی غیره من الاسماء، كما وجدنی تسمیة بالفسق، ولکنّه غیر ممتنع أن یسمی بذلک لدلیل غیر الاجماع»<sup>(۲)</sup>؛ درست است که اسماء دیگر مورد توافق نیست و فسق و فاسق بودن آن، مورد اجماع است، اما چه مانعی دارد که به دلیلی غیر از اجماع، به یکی از آن اسماء نامیده شود!

شریف مرتضی قدس سره مناظره ای را که واصل و عمرو بن عبید در آن شرکت داشتند، بدین شرح نقل می کند:

واصل بن عطاء به عمرو گفت: چرا شما، «مرتکب کبیره» را منافق می دانید؟ عمرو گفت: چون قرآن، فرد فاسق را منافق خوانده است \_ و آنگاه آیه ۷۶ سوره توبه را قرائت کرد و به فراز پایانی آن: «انّ المنافقین همّ الفاسقون» استناد نمود \_ پس، قرآن می گوید: منافقین «فاسق» هستند و هر دو کلمه با «أل» می باشند.

واصل در جواب عمرو گفت: طبق این منطق باید مرتکب کبیره، «کافر» باشد، زیرا قرآن می فرماید:

ص: ۱۵۰

---

۱- ۱. امالی، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲- ۲. همان، ص ۱۶۷.



مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(۱)</sup>، و دانشمندان اجماع دارند که مرتکب کبیره، مستحق اسم «ظالم» است، همان طور که مستحق اسم «فاسق» است؛ بنابراین، قرآن می گوید: «والكافرون هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(۲)</sup>؛ یعنی ستمگران کافرند و کافران، ستمگرند. واصل، جواب عمرو را با این آیات می دهد و دلیل عمرو را نقض می کند.

باری، دلیل واصل بر قاعده سوم (منزله بین المنزلتین) اجماع بود و دلیل اجماع، مورد اشکال سید مرتضی واقع شد.

قاعده چهارم: رکن چهارم منهج واصل، دیدگاه او راجع به مخالفان علی علیه السلام بود. او می گفت: «از این دو فرقه در جنگ جمل و صفین، یکی بر خطا بود.» اما کدام فرقه؟ او معین نمی کرد!

شهرستانی می گوید: «القاعده الزَّابِعَهُ قَوْلُهُ فِي الْفَرِيقَيْنِ مِنَ اصْحَابِ الْجَمَلِ وَ اصْحَابِ الصَّفِّينِ اَنَّ احَدَهُمَا فَخْطَى ء لَابِعِيْنَهُ»<sup>(۳)</sup>.

شهرستانی به واصل، طعن می زند و می گوید: وقتی که او چنین مبنایی را دارد؛ باید به نظر او گواهی علی علیه السلام، طلحه و زبیر بر باقیه بقلی پذیرفته نشود.<sup>(۴)</sup>

و واصل، بر علی علیه السلام و عثمان خطا را تجویز می کند.<sup>(۵)</sup>

البته دیدگاه ها پیرامون جنگ صفین و جمل، گوناگون است.

ابن حزم پیرامون آن مطلب می گوید: مردم در آن جنگ اختلاف نظر دارند و به سه گروه تقسیم شده اند:

۱. شیعه و برخی از مرجئه و جمهور معتزله و عدّه ای از اهل سنت می گویند:

ص: ۱۵۱

۱- ۱. مائده / ۲۴۵.

۲- ۲. بقره / ۲۵۴.

۳- ۳. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۹.

۴- ۴. همان.

۵- ۵. همان.

«علی علیه السلام بر حقّ بود و مخالفان او، خطا کار بودند.»

۲. واصل بن عطا و عمرو بن عبید و ابوالهذیل و گروه‌هایی از معتزله می‌گویند: «در جنگ صفین، علی علیه السلام بر حقّ و معاویه بر خطا بود.» و همین‌طور در جنگ نهروان. لکن در جنگ جمل، توقّف می‌کنند و می‌گویند: یکی از دو طایفه، بر خطا بود.

۳. خوارج می‌گویند: «جنگ علی علیه السلام با اصحاب جمل و صفین بر حقّ بود.» ولی نبرد آن حضرت با نهروانیان را بر محور حق نمی‌شناسند. (۱)

استاد سبحانی اشکال می‌کند و می‌گوید: برکسی پوشیده نیست که در نقل شهرستانی با ابن حزم، اختلاف وجود دارد. شهرستانی می‌گوید: واصل و عمرو در جنگ جمل و صفین توقّف کرده‌اند. و حال آن‌که ابن حزم می‌گوید: فقط در جنگ جمل توقّف کرده‌اند. دیدگاه ابن حزم مورد وفاق عبدالقاهر بغدادی است؛ او می‌گوید: «واصل، بدعت سومی را ابداع کرد و آن عبارت بود از توقّفش پیرامون جنگ جمل». و انتساب همین نظریه به واصل بن عطاء، مورد تأیید شیخ مفید می‌باشد. (۲)

و این، یکی از اشتباهات بزرگ واصل بود. گرچه واصل بن عطاء «اصول خمسه» را تأسیس نکرد، ولیکن «قواعد اربعه» او در تدوین آن اصول مؤثر بود. دو اصل از اصول خمسه، از همین قواعد اربعه است. و «قدر» نیز از موضوعات مورد قبول معتزله می‌باشد.

واصل بن عطا پس از تدوین قواعد و تربیت شاگردان، برای انتشار مرام و مسلک خود، اصحاب و یارانش را به سراسر کشور پهناور اسلامی اعزام کرد.

ص: ۱۵۲

---

۱-۱. الفصل، ابن حزم الظاهری، ج ۴، ص ۱۶۵.

۲-۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، صص ۱۱ - ۱۰.

او، عبدالله بن حارث را به مغرب، حفص بن سالم را به بلاد خراسان، قاسم را به یمن، و ایوب را به جزیره و حسن بن ذکوان را به کوفه اعزام کرد تا منهج او را تبلیغ کنند. طولی نکشید که گروه زیادی از مردم در اطراف شاگردان واصل جمع شدند و زمینه تحولات بعدی آماده شد.

### عمرو بن عبید (۸۰-۱۴۳ ق.)

دومین شخصیت مکتب اعتزال، عمرو بن عبید است. تولدش همزمان با تولد واصل بن عطا در سال ۸۰ ق. می باشد، ولی در سال ۱۴۳ ق. دیده از جهان فرو بست. او از جمله شاگردان حسن بصری بود که پس از یک مناظره که بین او و واصل بن عطا رخ داد، روش و منهج واصل را پذیرفت. شهرستانی می گوید: «وافقه علی مذهب (۱)؛ او همراه و موافق روش و مذهب واصل بود.»

ابوالقاسم بلخی می گوید: «فأما عمرو ابن عبید فأنه من اهل البصره و اصله من کابل و هو من ثغور بلخ و هو من جله اصحاب الحسن (۲)؛ عمرو بن عبید از اهل بصره، و اصالتاً از کابل - محدوده بلخ - بود و از بزرگان اصحاب حسن بصری بود.»

آنگاه اشعاری را که ابوجعفر منصور پیرامون او گفته است، بیان می کند. (۳)

«وکان سفیان ابن عیینه یقول: مارأت عینی مثل عمرو ابن عبید.» (۴)

ابوالقاسم بلخی پیرامون عمرو سخنانی دارد و از وی چهره ای بسیار درخشان ترسیم می کند. (۵)

ص: ۱۵۳

---

۱-۱. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۹.

۲-۲. باب ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیین، ص ۶۸.

۳-۳. همان.

۴-۴. همان، ص ۶۹.

۵-۵. همان، ص ۶۸.

قاضی عبدالجبار در کتاب «فضل الاعتزال» عمرو بن عبید را چنین توصیف می کند:

«و اما ابو عثمان عمرو ابن عبید ابن باب، فمحلّه فی العلم والزهد والفضل أشهر من أن يذكر فقد ذكر فی کتاب المصابیح عن سفیان ابن عیینة أنه قال: لم تر عینی مثل عمرو ابن عبید(۱)؛ و اما عمرو بن عبید ابن باب، مقام و موقعیت او در علم، زهد و فضل مشهورتر از آن است که ذکر شود... سفیان بن عیینة در شأن او می گوید: نظیر و مانند عمرو را را ندیده ام.

آنگاه قاضی پیرامون شخصیت عمرو روایات و اقوالی را ذکر می کند.(۲)

دکتر محمود فاضل نیز می گوید: یکی دیگر از رجال علمی ایرانی که در نهضت عقلی معتزله، مقام و موقعیت خاصی داشت، ابو عثمان عمرو بن عبید بن باب است که در سال ۱۴۴ ق. چشم از جهان فرو بست. او رئیس معتزله عصر خود و پیشوای فرقه عمرویه است.(۳)

دکتر محمود فاضل راجع به مقام و فضیلت او از نشوان حمیری، جاحظ و ابن سَمّاك سخنانی نقل می کند. سپس می گوید: از حسن بصری پرسیده شد: عمرو بن عبید، چگونه مردی است؟ جواب داد: از کسی پرسیدی که ادب و اخلاق را نزد فرشتگان آسمانی آموخته است و پیامبران الهی، وی را پرورش داده اند.(۴)

با آن که معلوم شد بنیانگذار منهج «اعتزال» واصل بن عطا می باشد و مؤرخان اذعان کرده اند، لکن ابن قتیبه، که خود در سال ۲۷۶ ق. وفات کرده، مطلب جدیدی گفته است. او عمرو بن عبید را مؤسس منهج اعتزال می داند: «وکان

ص: ۱۵۴

---

۱-۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۴۲.

۲-۲. همان، صص ۲۴۸ \_ ۲۴۲.

۳-۳. معتزله، دکتر محمود فاضل، ص ۴۰.

۴-۴. همان.

یری القدر و يدعو اليه و اعتزل الحسن هو و اصحاب له فسَمّوا المعتزله (۱)؛ عمرو بن عبید، معتقد به قدر بود، و پیوسته این فکر را ترویج می کرد تا این که از حوزه درس حسن بصری عزلت گزید و از آن پس، او و پیروانش را معتزله گفتند.»

شریف مرتضی نیز این مطلب را در ضمن نقل داستان «قتاده» تأیید کرده است. او می گوید: قتاده که یکی از اعلام تابعین است و در سال ۱۱۸ ق. وفات کرد \_ از جمله شاگردان حسن بصری بود و بعد از درگذشت حسن به سال ۱۱۰ ق. حق آن بود که قتاده و عمرو بن عبید باهم منهج درسی حسن بصری را ادامه دهند و لکن قتاده بر کرسی حسن تکیه زد و پس از مدتی میان قتاده و عمرو، اختلاف نظر پیش آمد. لذا عمرو مجلس قتاده را ترک کرد و عزلت گزید و کم کم به این نام مشهور شد. (۲)

### افکار و نظریات عمرو بن عبید

شهرستانی، او را موافق منهج واصل می دانست.

زهدی حسن جارالله می نویسد: «اصبح عمرو شیخ المعتزله فی وقته بعد واصل ابن عطاء و لکنه لم یأت بآراء جدیده و کلّ ما فعله انه وافق واصلاً علی اقواله و لم یخالفه فی شیء الا فی ردّه للاحادیث النبویه (۳)؛ عمرو بعد از واصل، رئیس فرقه معتزله گردید... اما نظریه تازه ای بیان نکرد. او موافق با نظریات واصل بود، و فقط در رابطه با احادیث نبوی با واصل مخالف بود.»

اما دکتر محمود فاضل، عمرو را صاحب رأی دانسته است: «عمرو بن عبید، معتقد به تفویض و نفی قدر بود و در باب: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین

ص: ۱۵۵

۱-۱. المعارف، ابن قتیبه ص ۴۸۳.

۲-۲. امالی، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳-۳. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۱۱۴.

المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر، رأی و نظر خاصی ابراز داشت که مورد قبول عموم معتزله قرار گرفت.»<sup>(۱)</sup>

معلوم نیست برچه اساسی محمود فاضل، چنین نظریاتی را به عمرو نسبت داده است. زیرا چنان که پیشتر بیان شد، اصول خمس در زمان واصل مطرح نبود؛ بلکه او قواعد اربعه را تأسیس کرد.

آیه الله سبحانی می گوید: «الوعد والوعید والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر لم یأت ذکر منهما فی کلام واصل (۲)؛ وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر در اصول منهج واصل، مطرح نگردید.»

به هر حال، جای این اشکال است. زیرا عمرو در نظریات و افکار، موافق واصل بود؛ به طوری که افرادی چون: شهرستانی، بغدادی و جارالله این معنا را تأیید کرده اند. پس این آراء و نظریات مدون \_ خصوصاً وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر \_ که محمود فاضل به عمرو نسبت می دهد، مصدرش کجاست؟

شایان توجه اینکه: عمرو بن عبید، به محضر امام باقر و امام صادق علیهما السلام شرفیاب شد و پیرامون تفسیر آیاتی استفسار کرد و جواب های نورانی دریافت کرد<sup>(۳)</sup>؛ و لکن این انوار در شبستان قلب و ذهن وی راه نیافت و او همچنان از عقاید و طریق کج خود پیروی می کرد.

شریف مرتضی در «امالی» مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید را پیرامون

ص: ۱۵۶

۱-۱. معتزله، محمود فاضل، ص ۴۱.

۲-۲. بحوث فی «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۸۸.

۳-۳. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۳۵۴ و ج ۴۷، صص ۲۱۵ - ۲۱۳.

«امامت» نقل می کند که چگونه عمرو، عاجز و در مانده شد! (۱)

## آثار و تألیفات عمرو

برای عمرو، مجموعه ای از تألیفات رقم کرده اند که عبارتند از: تفسیر قرآن کریم که از حسن بصری روایت می کند؛ العدل والتوحید؛ الردّ علی القدریّه؛ الرسائل والخطب؛ دیوان شعر. (۲)

پیرامون زندگانی و رفتار اخلاقی \_ اجتماعی عمرو نکاتی ذکر شده، که بخشی از آن در کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، آمده است.

## ابوالهذیل علاّف (۱۳۵ \_ ۲۳۵ ق.)

سومین چهره بارز این منهج، ابوالهذیل است. گرچه ابراهیم بن سیار نظام شخصی است که پس از واصل، نقطه عطفی در روند تکاملی مکتب اعتزال به شمار می رود؛ ولی ابوالهذیل بود که دریچه عقل گرائی را گشود و پیکره کلام معتزلی را با جاری کردن خون فلسفه در عروق آن، روح و جان دگری بخشید و ابراهیم نظام، این حرکت را به کمال خود رساند.

در خصوص سال رحلت ابوالهذیل اقوالی وجود دارد:

شهرستانی سال وفات او را ۲۳۵ ق. ثبت کرده و مدّت عمرش را صدسال می داند. (۳) اما زهدی حسن جارالله سال رحلت وی را ۲۲۶ ق. دانسته است.

دکتر محمود فاضل، به نقل از احمد خطیب بغدادی، تاریخ ۲۳۲ ق. را سال

ص: ۱۵۷

---

۱- ۱. امالی، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲- ۲. معتزله، محمود فاضل، ص ۴۲.

۳- ۳. «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۵۳.

درگذشت او دانسته اما در تعلیقه کتاب فضل الاعتزال سال ۲۳۵ ق. را قراردادده است: «توفی فی اوّل خلافه المتوکل» و مدّت عمر او را ۱۰۰ سال نوشته است. و قاضی عبدالجبار از محمد بن زکریاء غلابی نقل می کند که ابوالهذیل ۱۰۵ سال زندگی کرد.

به هر روی، آنچه پیرامون این شخص قابل دقت است، اینکه: او با داشتن عمر طولانی و عطف دو قرن در عمر، و همزمان بودن با دوره اقتدار معتزله، تأثیرات مهمی نسبت به روند علم کلام در قرن دوم و سوم پدید آورد. خصوصاً چون زمان مأمون و حمایت او از ترجمه آثار فلسفی یونان بود، ابوالهذیل با فراگیری این دانش، دین و فلسفه را به هم ممزوج کرد. نفوذ «فلسفه» در روند افکار او را، در بیان نظریاتش ملاحظه خواهیم کرد.

ابن مرتضی از صاحب مصابیح چنین نقل می کند: «أنه كان نسیج وحده و عالم دهره».<sup>(۱)</sup>

ابن ندیم می گوید: «كان ابراهیم النّظام من اصحابه ثم انقطع عنه مدّه و نظر فی شیء من كتب الفلاسفه، فلما ورد البصره كان یری انه قد اورد من لطیف الکلام مالم یسبق الی ابی الهذیل. قال ابراهیم: فناظرت ابوالهذیل فی ذالک فخیل الی انه لم یکن متشاغلاً الاّ به لتصرّفه فیه و حذقه فی المناظره فیه»<sup>(۲)</sup>؛ ابراهیم بن سیار، مشهور به «نظام»، از شاگردان و اصحاب ابوالهذیل بود. مدّتی از او جدا گردید و در کتب فلاسفه مطالعه و دقت کرد. وقتی که به بصره برگشت، کلمات و سخنان لطیفی که سابقه در مکتب اعتزال نداشت، به همراه آورد. ابراهیم می گوید: من با ابوالهذیل مناظره کردم، چنان او مسلط بود بر این مطالب که گمان کردم که در طول عمرش فقط فلسفه خوانده است.»

در این که ابوالهذیل به مطالب فلسفی آگاهی داشته، شکی نیست؛ ولکن

ص: ۱۵۸

---

۱-۱. بحوث فی «الملل والنحل»، ج ۳، ص ۲۰۴.

۲-۲. همان، ص ۲۰۴.



مشکل اساسی وی در این است که او فلسفه ای را که هنوز خام بود و در چارچوبه منظم فکر اسلامی طرح نشده بود، فراگرفته بود. بنابراین لغزش ها، ابراز عقائد و آراء غیر اسلامی او، معلول چنین جریانی است.

او در مناظره، قوی بود. شریف مرتضی، مناظره او را با مردی یهودی نقل می کند؛ آن یهودی توانسته بود با این سؤال خود: «اتعترف بأنّ موسى نبیّ صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟»، برخی از متکلمان را مبهوت کند. وقتی این خبر به ابوالهذیل رسید \_ با آن که در آغاز جوانی بود \_ نزد او رفت، یهودی همان سؤال را مطرح کرد. اما ابوالهذیل جواب داد: اگر موسایی که تو مطرح می کنی و از من درباره او سؤال می نمایی، آن موسایی است که بشارت داده به پیامبر من (حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم) و شهادت و گواهی به پیامبری او داده است و تصدیق او کرده است؟ آری، او (موسی) پیامبری راستگوست و اگر غیر از آنچه من برای تو توصیف کردم، باشد، آن شیطان است، و من هرگز به پیامبری او اعتراف نمی کنم. «فَوَرَدَ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ فِي حَسَابِهِ؛ ايرادی را بر یهودی وارد کرد که هرگز تصوّر آن را نمی کرد.» آنگاه راجع به تورات سؤال کرد. ابوالهذیل گفت: موضوع تورات نیز مانند همان سؤال سابق است. دانشمند یهودی از این مناظره و جواب کوبنده ابوالهذیل، مبهوت گردید. (۱)

استاد سبحانی می گوید: بعید نیست که این جواب را، ابوالهذیل از حضرت علی بن موسی علیه السلام گرفته باشد. البته این جواب را، حضرت در مقابل جاثلیق فرمودند و مشهور است.

البته قرائن و تقویم تاریخی با بیان استاد، نمی سازد؛ زیرا در امالی می گوید:

ص: ۱۵۹

«بلغ ابوالهذیل فی حدائثه سنه؛ در آغاز جوانی ابوالهذیل چنین مناظره ای رخ داده است.» ابوالهذیل متولد سال ۱۳۵ ق. می باشد و امام رضا علیه السلام سال ۱۹۹ ق. به خراسان آمدند و در سال ۲۰۳ ق. به شهادت رسیدند و جلسات و مناظرات حضرت در خلال این سال ها بود. طبق این محاسبه، سنّ ابوالهذیل فزون از ۶۴ می شود و چنین شخصی را جوان نمی خوانند!

مگر آن که گفته شود انسانی که ۱۰۰ یا بیش از ۱۰۰ سال زندگی می کند، سنین ۶۰ سالگی برای او آغاز جوانی است، یا آن که در نقل امالی و جمله «حدائثه سنه» تردید شود.

به هر حال، آنچه تاریخ به آن اذعان دارد، آن است که شکوه «دانش اسلامی» در دوران رشید ثانی (مأمون)، مرهون مجالس بحث و مناظره امام رضا علیه السلام بوده است و از آن کوثر، جویبارها در سراسر کشور اسلامی جاری شده بود. البته در مبحث تشیع، چهره درخشان دانش «کلام شیعی» را مطرح خواهیم ساخت و با رجال بزرگی که در این مهد پرورش یافته اند و از مشاهیر این دانش اند، آشنا خواهیم شد. در این مقام، ذکر این امر ضروری است که طراوت و صفای منهج اعتزال نیز به آن اصولی است که از بیت «خزان علم الله» آموخته اند و ریشه در «بیت علوی» داشت و الاّ اگر آن اصول؛ یعنی عدل، توحید و نفی صفات، به آن معنا که صفاتیّه ثابت می کردند، از منهج اعتزال گرفته شود و فقط به بافته های فلسفی ابوالهذیل و نظام و ابوعلی جبایی اکتفا گردد، معتزله نیز سزاوار همان داوری است که اصحاب حدیث و اشاعره پیرامون آن دارند.

برخی از نظریات ابوالهذیل همان فضایح هستند که عبدالقاهر بغدادی در کتاب خود «الفرق بین الفرق» فهرست می کند. بغدادی، ده نظریّه برای ابوالهذیل

ردیف می کند و به عنوان فضایح مطرح می سازد. (۱) که به پاس اختصار از ذکر آن خودداری می شود.

البته بغدادی در این امر، افراط کرده و نکات مثبت و درخشان این منهج را نادیده گرفته است.

آنچه کتب تاریخ تصدیق می کنند، این است که ابوالهذیل، چهره مشهور و معروف منهج اعتزال در قرن دوم و آغاز قرن سوم بود و تحولاتی که او پدید آورد، مرهون سیاسی شدن مکتب اعتزال و ترجمه آثار یونان و توسعه و بسط دانش بود. او چهره درخشان اعتزال بصره شناخته شد. وی با آن که میراث فرهنگی اسلاف خود را به همراه داشت، تحولاتی نیز در منهج اعتزال ایجاد کرد که عمدتاً رنگ فلسفی داشتند. شهرستانی، نوآوری های ابوالهذیل را این گونه رقم می کند:

«الاولی: انّ الباری تعالی عالم بعلم و علمه ذاته و قادر بقدره و قدرته ذاته...؛ اولین قول ابوالهذیل آن بود که: صفات خداوند متعال \_ همانند: علم و قدرت \_ عین ذات است...»

شهرستانی ادعا می کند که این فکر و عقیده را، ابوالهذیل از فلاسفه گرفته بود: (۲)

وَأَمَّا اقْتَبَسَ هَذَا مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ الَّذِينَ اعْتَقَدُوا أَنَّ ذَاتَهُ وَاحِدَةً لَا كَثْرَةَ فِيهَا بَوْجَه، وَأَمَّا الصِّفَاتُ لَيْسَتْ وَرَاءَ الذَّاتِ مَعَانِي قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ بَلْ هِيَ ذَاتُهُ» (۳). شگفتا! آیا شهرستانی وجود آن همه آیات قرآنی را که عطر توحید از آنها ساطع اند، ندیده

ص: ۱۶۱

---

۱- ۱. ر.ک: الفرق بین الفرق، ص ۱۱۳ \_ ۱۰۲.

۲- ۲. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۹.

۳- ۳. همان.

است؟! و یا آن گفتار بلیغ نهج البلاغه را در وصف خدا نشنیده است؟!!

«الثانیة: انه اثبت اراده لا محلّ لها یكون الباری تعالی مریداً بها و هو اوّل من احدث هذه المقاله و تابعه علیها المتأخرون؛ وی اثبات اراده ای کرد که محلّ ندارد و گفت: خداوند متعال با اراده بدون محلّ مرید است...»

«الثالثه: قال فی کلام الباری تعالی: انّ بعضه لا فی محلّ و هو قوله کُن و بعضه فی محلّ کالأمر والنهی والخبر والاستخبار، و کان امر التکوین عنده غیر امر التکلیف؛ وی کلام خداوند را بر دو قسم دانست؛ بعضی از آن نیاز به محلّ ندارد و آن، «کُن» می باشد و برخی دیگر در محلّ است و آن، امر و نهی... می باشد و امر تکوینی، غیر از امر تکلیفی است.»

«الرابعة: قوله فی القدر مثل ما قاله اصحابه الاّ انه قدری الاوّلی جبری الاخره؛ پیرامون قدر، نظریه اسلاف خود را پیروی کرد. نوآوری اش در این بود که قدر و اختیار را فقط در دنیا قبول داشت. اما جهان آخرت را محکوم قوانین جبر قلمداد کرد.»

به عبارت دیگر: او حرکات و رفتار بندگان را در آخرت، مخلوق خداوند می داند و فقط در دنیا قائل به وجود قوه اختیار گردید؛ زیرا صحت تکلیف، مشروط به قوه اختیار است.

«الخامسه: قوله: انّ حرکات اهل الخلدین تنقطع و انّهم یسیرون الی سکون دائم خموداً(۱)؛ عقیده او این بود که: حرکات و رفتار اهل بهشت و جهنّم، فرجام و پایانش سکون مطلق و همیشگی است.»

شهرستانی پس از بیان این عقیده، می گوید: ابوالهدیل این نظریه را از «جهنم»

ص: ۱۶۲

و تا بعان او فرا گرفته بود و این عقیده، به مذهب جهنم نزدیک است.

«السادسه: قوله في الاستطاعه أنّها عرض من الأعراض غير السّلامه والصّيحّه؛ او می گوید: استطاعت، عرضی از اعراض است و بسان سلامتی و صحّت نیست.»

پیرامون این امر، اختلاف فراوانی است، ابوالهذیل «استطاعت» را عرض می داند و صحّت و سلامتی از مقدمات هستند و بگوئیم منشأ انتزاع این صفت، صحّت و سلامتی می باشد.

«السّابعه: قوله في المكلف قبل ورود السّمع: أنّه يجب عليه ان يعرف الله تعالى بالدّليل من غير خاطر و إن قصر في المعرفه استوجب العقوبه ابدأ و يعلم ايضاً حُسن الحُسن و قُبْح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحُسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور(1)؛ سخن او در رابطه با تکلیف قبل از ورود دلیل شرعی، آن بود که: واجب است بر انسان، معرفت خدا را تحصیل کند با برهان. و اگر کوتاهی کند در معرفت، مستحقّ عقوبت است. و حُسن و قُبْح نیز یک جریان عقلی است و مکلف تشخیص می دهد حُسن و قُبْح را، و واجب است بر مکلف که طبق شناخت خود، اقدام کند. و امور پسندیده ای چون: صدق و عدل را انجام داده و از امور ناشایسته ای چون: دروغ و ستم اجتناب کند.»

«الثامنه: قوله في الآجال والأرزاق...»

عقیده ابوالهذیل پیرامون «مرگ» آن است که: اگر شخص در زمان اجل کشته نشود، می میرد؛ مرگ، مهلت معینی دارد و وقت آن معلوم است.

و پیرامون «رزق» می گفت: ارزاق بخشی از آن به شکل طبیعی، قابل استفاده

ص: ۱۶۳

همگان است؛ چون: آب، هوا و اشعه خورشید. و برخی از آن، اکتسابی است. ابوالهذیل آنچه را که انسان از طریق حلال کسب می کرد، رزق انسان می دانست. اما آنچه از طریق نامشروع به دست می آمد، رزق مقسوم نمی دانست. وی فقط حلال را، رزق می شمرد.

«التاسعه: حکى الكعبى عنه، أنه قال: اراده الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له و خلقه للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محلّ و قال: أنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً، به معنى سميع و سييصر و كذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، رازقاً...؛ كعبى از ابوالهذيل حكايه كرده است كه مى گفت: اراده خداوند، غير از مراد است. اراده او هنگام آفرينش، همان آفريدن اوست و آفريدن، غير از آفريده مى باشد و آفريدن، قولى است كه محلّ نمى خواهد. و نيز پيرامون اوصاف فعل مى گفت: لم يزل سميعاً بصيراً؛ يعنى در آينده مى شنود و مى بيند، و نظير اين امور است صفات: غفور، رحيم، محسن، رازق و...». سميع است و نظير اين صفت بصير، رحيم، غفور، محسن، رازق و...».

«العاشره: حکى الكعبى عنه، أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر (1)؛ كعبى از او حكايه كرده است كه مى گفت: اخبار پيرامون امور غايب، «حجت» نيست؛ مگر خبردهندگان، بيست نفر باشند كه يكى يا بيشتر از آنان، اهل بهشت باشد.»

طبق نقل شهرستانی این افکار و عقائد، نظریات ابوالهذیل است؛ اکثر این نظریات، رنگ کلامی دارند.

ص: ۱۶۴

بغدادی در کتابش (الفرق بین الفرق) دیدگاه های ابوالهذیل را در ده عنوان (فضیحت) ذکر کرده است؛ وی (۱) در «الفضیحه السیّاده من فضائحه» پس از آن که از قول ابوالهذیل نقل می کند: «انّ الحجّه من طریق الاخبار فیما غاب عن الحواس من آیات الانبیاء علیهم السلام و فیما سواها لا تثبت بأقلّ من عشرين نفساً فیهم واحد من اهل الجنّه او اکثر...» می گوید:

«قال عبدالقاهر: ما اراد ابوالهذیل باعتباره فی الحجّه من جهه الخبر اذا كان فیهم واحد من اهل الجنّه الا تعطیل الاخبار الوارده فی الاحکام الشرعیّه عن فوائدها (۲)؛ منظور ابوالهذیل از عنوان این نظریه، آن بود که اخبار وارده در احکام شرعی را از حیث ارتفاع ساقط کند.»

همچنین زهدی حسن جارالله در کتاب خود «المعتزله» به تبیین و تصویر افکار ابوالهذیل می پردازد، ابتدا در معرفی وی می گوید: او شاگرد عثمان الطویل بود و اعتزال را از او گرفت. سپس می گوید:

«وکان ابوالهذیل قد اطّلع علی الفلسفه الیونانیّه واقتبس عنها فجاءت اکثر اقواله متأثره بها؛ ابوالهذیل به فلسفه یونان اطلاع داشت. او کتب فلسفه یونان را مطالعه کرد و از آن دانش اقتباس کرد و اکثر نظریاتش رنگ فلسفی داشت و متأثر از فلسفه بود.»

آنگاه اهم نظریات او را چنین رقم می کند:

۱. الأعراض: ابوالهذیل، قائل به اعراض بود و اعراض را نه به خاطر عروضشان بر اجسام عرض می نامید؛ بلکه می گفت: اعراضی هستند که عارض اجسام نمی شوند، مانند: زمان اراده و بقا و فناء و اعراض مانند اجسام قابل لمس

ص: ۱۶۵

---

۱-۱. الفرق بین الفرق، صص ۱۱۳ \_ ۱۰۲.

۲-۲. همان، ص ۱۱۰.

و مشاهده نیستند، به جز رنگ ها که مشاهده می شوند ولی قابل لمس نیستند. بعضی از اعراض، باقی و پایدارند و برخی، ناپایدار. «حرکات»، باقی نمی مانند و اما «سکون» بعضی از آن، باقی می ماند و بعضی، باقی نمی ماند. اعراض مانند رنگ ها، طعم ها و بوها، حیات و قدرت پایدارند.

و آنچه از اعراض باقی می ماند، بقائش به بقائی است که خداوند خلق کرده است؛ نه آن که بقائش در محل باشد.

۲. جزء لا-یتجزی: ابوالهذیل از جمله کسانی است که اثبات جزء لا-یتجزی یا جوهر فرد می کرد. جارالله می گوید: به گمان من، وی این نظریه را از فلاسفه اتمیست (۱) گرفته بود؛ مانند: دموکریتوس.

ابوالهذیل می گفت: جوهر فرد، طول و عرض و عمق ندارد؛ اجتماع و افتراق در آن نیست. و به همین دلیل، می گفت: جوهر فرد، جسم نیست؛ چون طول و عرض و عمق ندارد.

۳. حرکت و سکون: ابوالهذیل می گفت: حرکت و سکون، غیر از کون می باشد.

۴. حقیقه الانسان: او می گفت: حقیقت انسان، جسد و جسم اوست. و به آیاتی آیه استدلال می کرد نظیر: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (۲)

۵. ابوالهذیل می گفت: علم و قدرت خداوند، بی نهایت نیست و خطّ پایان و حدّ یقینی برای آن هست.

ابوالحسین ختّیاط می گوید: ابن راوندی، ناروا این نسبت را به ابوالهذیل می دهد و هرگز وی علم خداوند را متناهی نمی دانست؛ زیرا: انّ ابوالهذیل کان

ص: ۱۶۶



یری انّ الله يعلم نفسه و انّ نفسه لیست بذی غایه و لانهایه؛ همانا ابوالهذیل می گوید: خداوند به ذات خودش علم دارد و ذات حضرتش معلوم اوست و ذات حضرت حق بی نهایت است، پس علم او نیز بی نهایت است. اما اشیاء چون حادث هستند؛ بنابراین حادث، دارای غایت و انتهاء می باشد و قدرت خداوند چون بر اشیاء و حوادث تعلق گرفته است، لاجرم قدرت او دارای حدّ و غایتی است.

۶. فناء حرکات اهل الخلدین: بحث «فنا و انقطاع حرکات اهل بهشت و جهنّم» پیشتر در کلام شهرستانی ملاحظه گردید و لکن زهدی جارالله برای توجیه این نظریه، جوهری را ذکر می کند، که شنیدنی است:

وجه اول: ابوالهذیل می خواست بین نظریه فلاسفه که قائل به قدم عالم بودند و ادیان که گویای حدوث جهان بودند، الفت و انسی ایجاد کند. البته زهدی جارالله این وجه را نمی پسندد.

وجه دوم: زهدی جارالله این وجه را می پسندد و می گوید: نظریه ابوالهذیل پیرامون حرکات اهل بهشت و جهنّم و این که پایان آن سکون است، جوشیده از نظریه او پیرامون اعراض است: «انّ الحركات اعراض، و أنّها لا یبقی، و أنّ السکون عرض، و سکون المیت بقی، و أنّ اللذات و الآلام اعراض، و أنّها بقی. فحکم بفناء حرکات اهل الخلدین، و قال: انّ سکونهم و لذّاتهم و آلامهم باقیه؛ او حرکات را اعراضی می داند که باقی نیستند و لکن سکون و لذّات و آلام را باقی و پایدار می داند.»

بغدادی می گوید: وجه این کلام ابوالهذیل، آن است که او اعتقاد دارد هر حادثی چون ابتدا دارد، ممکن نیست انتها نداشته باشد. ابتدای بدون انتها، معنا و

مفهوم ندارد. بر این اساس، ابوالهذیل قائل شد که حرکات اهل بهشت و جهنم روزی به سکون مطلق خواهد رسید.

۷. قدر: در کلام شهرستانی گفته شد که: ابوالهذیل «قدری الدنیا و جبری الآخره» هست.

۸. پیرامون اخبار: شهرستانی نیز این موضوع را که ابوالهذیل وجود بیست نفر مخبر را که یکی آنان یا بیشتر از اهل بهشت باشد، راجع به اخبار گذشته شرط می دانست. جارالله در این مقام، تفصیلی را ذکر کرده که شهرستانی نداشت و آن، عبارت است از این که:

از چهار نفر کمتر، خبرشان هیچ اعتباری ندارد؛ و از چهار نفر، تا بیست نفر گاهی علم آور است و گاهی علم آور نیست؛ اما بیست نفر، خبرشان صحیح است.

قابل ذکر است که مصدر این تفصیل، بغدادی بوده است؛ او می گوید: «و زعم أنّ خبر ما دون الاربعه لا یوجب حکماً و من فوق الاربعه الی العشرین قد یصحّ وقوع العلم بخبرهم و قد لایقع العلم بخبرهم و خبرالعشرین اذا کان واحد منهم من اهل الجنّه یجب وقوع العلم لامحاله» (۱).

دکتر محمود فاضل نیز در کتابش شبیه همین نظریات را بیان می کند. (۲)

آنچه قابل تردید نیست، آن است که ابوالهذیل دریچه ای از فکر فلسفی را در منهج اعتزال گشود و اندیشه های وی اکثراً رنگ فلسفی دارد. او تحولاتی را در روند حرکت اعتزال ایجاد کرد که «نظام» آن تحولات را به کمال خود رساند. چهره کلامی او، کاملاً فلسفی است؛ البته فلسفه وارداتی یونان که هنوز خام بود و

ص: ۱۶۸

---

۱- ۱. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۰۹.

۲- ۲. ر.ک: معتزله، محمود فاضل.

در کوره گرم اندیشه دانشمندان اسلامی، خالص و پخته نگشته بود و لذا موجب پیدایش برخی از عقائد و نظریه خام و غیر قابل قبول گردید.

## آثار و تألیفات ابوالهذیل

ابن ندیم پیرامون تألیفات او تحت عنوان «الکتب المؤلّفه فی متشابه القرآن» می گوید: کتاب محمود ابن الحسن... و کتاب ابی الهذیل العلاف. ولکن در آنجا که تألیفات علما را رقم می کند، هیچ تألیفی برای ابوالهذیل ثبت و ضبط نمی کند. (۱)

ابن خلکان در وفیات می گوید: ولأبی الهذیل کتاب يعرف بالمیلاس وکان «میلاس» رجلاً مجوسياً و اسلم. (۲)

بغدادی دو کتاب به نام «الحیح» و «القوالب» برای ابوالهذیل می شمارد. (۳)

ابن مرتضی به نقل از یحیی بن بشر، برای او ۶۰ کتاب در ردّ مخالفین حکایت می کند. (۴)

بعضی بر این باورند که: قاضی عبدالجبار، اولین شخصیتی نیست که پیرامون «اصول خمس» تألیف دارد؛ بلکه دو نفر پیش از او به این امر اقدام کرده اند؛ ابوالهذیل العلاف بصری و جعفر بن حرب بغدادی.

و از کتاب بحرالکلام چنین نقل شده: «خرج ابوالهذیل و صتّف لهم کتابین وبتین مذهبهم و جمع علومهم و سمّی ذلک «الخمس» و کلماً رأوا رجلاً قالوا له: هل قرأت الاصول الخمسه؟ فإن قال: نعم. عرفوا أنه علی مذهبهم (۵)؛ ابوالهذیل برای معتزلیون و آشنایی و گردآوری علوم آنان دو کتاب به نام «اصول

ص: ۱۶۹

---

۱- ۱. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثالث من المقالة الاولى، ص ۵۵.

۲- ۲. بحوث فی «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۲۰۷.

۳- ۳. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص ۱۰۴.

۴- ۴. بحوث فی «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۲۰۷.

۵- ۵. همان، صص ۲۵۸ \_ ۲۵۷.

خمسه» تألیف کرد و این دو کتاب چنان مشهور بود که هر کس را می دیدند، می گفتند: آیا اصول خمس را خوانده ای؟ اگر می گفت: آری. می دانستند که پیرو منهج اعتزال است». پس، این دو کتاب را در واقع سنگ بنای مذهب و مکتب معتزله می دانستند.

### «ابراهیم بن سیار بن هانی النّظام»

با فرا رسیدن خلافت مأمون و اهتمام او در ترجمه آثار یونانی، حرکت و گرایش منهج اعتزال به سوی افکار فلسفی، شتاب گرفت و شخصی که در این امر، نقش بارزی ایفا کرد و در واقع نقطه عطفی در سیر تحولات مکتب معتزله به حساب آمد، ابراهیم بن سیار، مشهور به «نظام» بود. او منش و بینش عقل گرایی را به اوج خود رساند، و در واقع تضاد بین منهج اعتزال و اصحاب حدیث، در دوره او به حدّ اعلی رسید.

ابن ندیم می گوید: «ابراهیم ابن سیار ابن هانی النّظام و یکنی اباسحاق، کان

ص: ۱۷۰

شهرستانی پیرامون او و افکارش می گوید: «النَّظَامِيَّة: اصحاب ابراهیم ابن سیار ابن هانی النَّظَام، قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزله (۲)؛ نَظَام، آثار فراوانی از فلاسفه را مطالعه کرد و نظریات فلسفی را با دیدگاه های کلامی معتزله مخلوط ساخت.»

شهرستانی، مهم ترین آراء نَظَام را که منحصر به اوست، چنین رقم می کند.

اولین کلام او درباره قدرت الهی است: «انَّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشَّور؛ پیرامون قدر می گوید: صحیح نیست که خداوند را قادر بر افعال بد بدانیم.»

امّا پیروان او می گفتند: خداوند، قادر بر اعمال بد می باشد؛ ولی چون قبیح است، انجام نمی دهد؛ نَظَام می گفت: همین امکان وقوع قبیح نیز برای او، قبیح است. (۳)

دومین گفتارش در خصوص اراده الهی است: «انَّ الباری تعالی لیس موصوفا بها علی الحقیقه؛ وصف اراده را نمی توان به شکل حقیقی اش صفت خداوند قرار داد.»

بنابراین اگر در قرآن و سنّت، خدای را به این صفت موصوف می سازند، باید توجیه گردد به همان علم خداوند. (۴)

ص: ۱۷۱

---

۱-۱. الفهرست، ابن ندیم، الفن الاول من المقالة الخامسة، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۲۹۸.

۲-۲. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، صص ۵۴ \_ ۵۳.

۳-۳. همان، ص ۵۴.

۴-۴. همان، ص ۵۵.

سومین عقیده وی چنین است که: «انّ افعال العباد کلّها حرکات فحسب؛ افعال بندگان فقط حرکت است.»

بر اساس این تعریف، حتی او سکون را هم حرکت می‌داند و می‌گوید: سکون، حرکت اعتماد است و علوم و اراده و افکار، حرکت نفس هستند.

شهرستانی می‌گوید: منظور نظام از «حرکت»، حرکت مکانی نیست؛ بلکه نظام این عقیده را از فلاسفه گرفته است و به همان شکل که آنان حرکت را در مقوله آین، متی، کم و کیف جاری می‌دانند، نظام نیز افعال را در قالب حرکت تقریر می‌کند. (۱)

چهارم: «وافقه ایضا فی قولهم انّ الانسان فی الحقیقه هو النّفس و الرّوح، و البدن آلتها و قالبها، غیر انّه تقاصر عن ادراک مذهبهم فمال الی القول الطّبیعیّین منهم انّ الرّوح جسم لطیف...»

او در اینکه حقیقت انسان، روح است و بدن، آلت و قالب آن است؛ با اسلاف خود هم عقیده بود؛ ولی عمق این موضوع را درک نمی‌کرد و لذا گرایش به سوی نظر علمای طبیعی داشت و می‌گفت: روح، جسم لطیف است داخل در بدن و قلب؛ همان طور که آب در گلبرگ های گل، ساری و جاری است.

پنجم: ایشان، آن طور که کعبی حکایت می‌کند، می‌گفت: «انّ کلّ ما جاوز حدّ القدره من الفعل فهو من فعل الله تعالی بایجاب الخلقه.»

نظام، مثال می‌زد و می‌گفت: خداوند، طبیعت سنگ را طوری آفریده است که وقتی پرتاب می‌شود، در محدوده ای قدرت شما آن را همراهی می‌کند و آنگاه که قدرت شما از او جدا شد، به میل و طبع خودش به سوی زمین بر می‌گردد و حرکت بازگشت او، معلول طبیعت اوست که خداوند آن را ایجاد کرده است و تحت قدرت انسان نیست. (۲)

ص: ۱۷۲

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

ششم: وافق الفلاسفه فی نفی الجزء الذی لایتجزأ؛ او فلاسفه را در این عقیده همراهی کرد که جزء لایتجزی، منفی است و هر چیزی الی غیرالنهایه، قابل تجزیه و تقسیم است.»

ابوالحسن اشعری می گوید: «و قال النّظام لا جزء الا و له جزء و لا بعض الا و له بعض و لا نصف الا و له نصف و انّ الجزء جائز بجزئته ابدا و لا- غایه له من باب التّجزء (۱)؛ نظام، قائل است که جزئی نیست مگر آن که آن، دارای جزء است و هر بعضی، بعض دارد و هر نصفی، دارای نصف است و همانا جزء، هماره قابل تجزیه است و پایانی ندارد.»

همچنین شهرستانی می گوید: او قائل به تحقّق طفره می باشد.

هفتم: قال: انّ الجوهر مؤلفه من اعراض اجتمعت؛ وی می گفت: جوهر همان اجتماع اعراض است.»

هشتم: وی پیرامون کیفیت آفرینش، می گفت: خداوند همه موجودات را «دفعه واحده» و به یکباره آفریده است. تقدّم و تأخّر آنان، در ظهور و آشکار شدن است. در حقیقت از پس پرده، آن مخلوق، ظاهر و پدیدار می شود. (۲)

شهرستانی می گوید: نظام این فکر را از فلاسفه که پیروان کمون و ظهور بودند، فراگرفت. (۳)

نهم: قوله فی اعجاز القرآن انه من حیث الاخبار عن الامور الماضیه و الآتیة اعجاز؛ وی در باره اعجاز قرآن، می گفت: قرآن از آن جهت که خبر از گذشته و

ص: ۱۷۳

---

۱-۱. مقالات الاسلامیین (تک جلدی)، ابوالحسن اشعری، ص ۳۰۴.

۲-۲. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۵۶.

۳-۳. همان.

آینده می دهد، معجزه است.» نه از نظر ترکیب صوری، و اینکه انسان قادر نیست مثل سوره ای از آن را بیاورد.

دهم: وی پیرامون اجماع، می گوید: «اجماع حجّت نیست.» و همین طور قیاس را هم حجّت نمی دانست. او می گفت: «فقط قول امام معصوم، حجت است.»

یازدهم: او پیرامون امامت می گوید: «خلافت، انتخابی نیست و امر آن به دست مردم سپرده نشده است، بلکه به تعیین و نصّ خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می باشد.» او معتقد بود که: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم و جانشینان آن بزرگوار را خداوند تعیین نمود. ولی عمرو بن عبید، این موضوع را کتمان کرد.

همچنین نظام به رویدادهایی چون: «سقیفه» و مظالم آن، داستان کتک خوردن فاطمه علیهاالسلام، و شکستن حرمت خانه آن حضرت و شهادت فرزندش محسن علیه السلام، و آتش زدن خانه و بدعت های عمر، اشاره می کند.

دوازدهم: نظام، «عقل» را دلیل و راهنمای انسان به سوی عرفان و شناخت خداوند معرفی می کند و معرفت خداوند را، واجب دانسته و این امر را، در سایه نور «عقل» ممکن می شمارد.

وی قائل به تحسین و تقبیح عقلی بوده و در وجود انسان، دو قوه حاکمه می پندارد که یکی، امر و دیگری، نهی می کند و برزخ میان این دو را «اختیار» می داند؛ یعنی او وجود دو قوه آمر و ناهی را، رمز تحقق اختیار در انسان می داند.

در مسائل «وعد و وعید» عقیده نظام آن است که: مادامی که جنایت مالی به نصاب زکات (۲۰۰ درهم) نرسد، جرم محسوب نمی گردد و موجب فسق نیست؛ ولو اینکه دزد ۱۹۹ درهم سرقت کرده باشد. (۱)

ص: ۱۷۴



شریف مرتضی، «نظام» را از رجال ممتاز زمان خودش می‌داند که در «علم کلام» سرآمد آنها و دارای اندیشه‌ای ژرف بود. دقت و تعمق در معانی، از ویژگی‌های او بود. (۱) ولی این دقت‌های فلسفی و خلط بعضی از امور فلسفی به کلام، موجب گردید که نظریات باطلی را ابراز کند، آن گونه که بزرگان معتزله نیز آن عقائد را مردود شمردند.

شهرستانی که از اشاعره است، نظریات نظام را بیان نمود؛ حال، شایسته است که چهره افکار و آراء نظام را در آینه بیان و فکر یکی از رجال منهج اعتزال بنگریم.

ابوالقاسم بلخی، نخست می‌گوید: «ابواسحاق ابراهیم ابن سیار النظام هو من اهل البصره.» آنگاه نظریات او را چنین رقم می‌کند:

«الانسان هو الروح...؛ حقیقت انسان، روح است. روح، جسم لطیف است که در داخل بدن که جسم کثیف است، می‌باشد. آنچه موجب حیات است، روح است نه جسم. انسان، مستطیع بنفسه می‌باشد. رنگ، بو، مزه و تمام اعراض، اجسام متداخل اند، فقط حرکت و سکون، عرض اند. حرکت اعتماد است. دو جسم لطیف در مکان واحد، اجتماع می‌کنند. طفره، ممکن و محقق است. ممکن است شیئی از نقطه اول به سوم منتقل گردد، بدون آن که به نقطه دوم مرور کند.»

نظام قرآن را فقط در رابطه با اخبار گذشته و آینده، معجزه می‌پنداشت؛ لکن نظم کلمات را معجزه نمی‌دانست. می‌گفت: افعال حیوان، همه از یک جنس می‌باشد. حرکت و سکون، یک جنس هستند. طاعت و معصیت، از یک جنس

ص: ۱۷۵

می باشند؛ ولی طاعت، ضدّ معصیت است. اخبار واحد، حجّت است؛ انسان ناچار است بعضی از اخبار واحد را انسان ناچار است قبول کرده و به آن یقین پیدا کند. (۱)

همان گونه که مشاهده می کنید، رنگ فلسفی در این نظریّات، روشن تر از صبغه دینی است.

قاضی عبدالجبار می گوید: «ابواسحاق ابراهیم ابن سیار النّظام، فأنه و ان كان من اصحاب ابی الهذیل فأنه خالفه فی اشیاء... و كان الجاحظ یقول: ما رأیت احدا اعلم بالكلام و الفقه من النّظام؛ نظام در مواردی با استادش ابوالهذیل مخالفت کرد... و جاحظ می گوید: من، کسی را ندیدم که از نظام آگاه تر به دانش کلام و فقه باشد.»

داستان نظام با جعفر برمکی، معروف و شنیدنی است:

وقتی سخن از ارسطو به میان آمد، نظام گفت: نظریّات او را نقض کرده ام. جعفر گفت: خواندن کتاب او را نیکو نمی دانی، چه رسد به نقض آن! نظام می گوید: می خواهی کتابش را از آخر شروع کنم یا از ابتدای آن؟ سپس شروع کرد به خواندن کتاب، و نظریّات ارسطو را نقض و ابطال کرد. (۲)

قاضی می گوید: نظام، اولین کسی بود که تضادّ میان نور و ظلمت را مطرح کرد.

و جاحظ می گوید: اگر صحیح باشد که در رأس هر «هزار سال» رجلی قیام می کند و بر بام جهان نامش می درخشد، مسلّمًا [یکی از آنان،] نظام خواهد بود. (۳)

ص: ۱۷۶

---

۱-۱. فضل الاعتزال، قاضی عبدالجبار، صص ۷۱ - ۷۰.

۲-۲. همان، ص ۲۶۴.

۳-۳. همان، ص ۲۶۵.

زهدي جارالله پيرامون شخصيت و عظمت نظام، مي گويد:

«ابراهيم ابن سيار النظام تلميذ ابى الهذيل العلاف كان اعظم شيوخ المعتزله و اقدرهم على الكلام و اكثرهم تعمقا فى الفلسفه و اوفرهم انتاجا(1)؛ نظام شاگرد ابوالهذيل \_ از بزرگان منهج معتزله است. وي تواناترين آنان، بر كلام مي باشد و در ژرف انديشي در فلسفه، يگه تاز زمان خود بود و او بود كه دسته گلهاي بوستان فلسفه را چيد و در سبد كلام انداخت و بيشتريين نتيجه و سود را حاصل كرد.»

آنگاه زهدى، به بيان افكار او مي پردازد و نظرياتش را كه در گفتار شهرستاني ملاحظه شد، بدین سان ذكر مي كند:

نظام، اعراض را جسم لطيف مي داند و مي گويد: جواهر، چيزي جز اجتماع اعراض نيست. وي قائل است كه حركت، عرض است. سكون را هم حركت اعتماد مي داند. و نيز مي گويد: جزء لايتجزئي، معنا و مفهوم ندارد و هر جزئي، قابل تجزيه است.

بغدادى و شهرستاني مي گویند: نظام اين عقیده را از فلاسفه گرفته است. و خود زهدى جار الله مي گوید: ظاهرا اقتباس از «زنون» است، چون او مي گفت هر قطعه اي از مسافت تا بي نهايت قابل تقسيم است. و پيرامون: طرفه، ماهيت و حقيقت انسان، كمون، حجيت اخبار و اعجاز قرآن، بايد دیدگاه «خياط» را نسبت به نظام پذيرفت كه مي گوید:

«انّ النظام كان يقرّ باعجاز القرآن نظما و اخبارا؛ او، منكر اعجاز قرآن از جهت نظم و صورت كلام نبود.» چون انسانی مانند نظام \_ كه سرآمد زمان خود

ص: ۱۷۷

بود در فنّ بلاغت و فصاحت و زیبایی و طراوت فصاحت و بلاغت قرآن را درک می کرد \_ می دانست که این، آهنگ خوش آسمانی است که از جانب خداوند متعال بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نازل می شد. بدون شک این فروغ، فروغ جاویدان از مشرق النور حضرت سرمدی است و امکان ندارد انسان، چنین صورت و شکل بدیعی را بیافریند؛ مانند: «وقیل: یا ارض ابلعی ماء ک و یا سماء اقلعی» با این وجود، به نظام چنین نسبتی می دهند!

در میان آنچه جارالله به عنوان افکار نظام ذکر می کند، یک موضوع است که در کلام شهرستانی نبود و بلخی نیز آن را رقم نکرده و آن، عبارت است از:

«یری النّظام فی قهر المتضادات علی الاجتماع دلیلاً علی وجود الخالق سبحانه و تعالی، قال: وجدت الحرّ مضاداً للبرد و وجدت ان الضّمدین لایجتمعان فی موضع واحد من ذات انفسهما، فعلمت بوجودی لهما مجتمعین انّ لهما مجتمعین انّ لهما جامعاً جمعهما و قاهرا قهرهما علی خلاف شأنهما و ما جرى علیه القهر ضعيف و ضعفه دلیل علی حدوثه و علی انّ له محدثاً حادثه و مخترعاً اخترعه لایشبهه(۱)؛ نظام امور متضادی که قهراً قابل اجتماع نیست را، دلیلی آشکار بر وجود آفریدگار متعال می دانست. لذا می گفت: وقتی که می یابم حرارت و گرمی، ضدّ برودت و سردی است و اضداد با هم جمع نمی شوند، بلکه دارای افتراق می باشند. پس، می آموزم که یک موجود بزرگی وجود دارد که جامع بین اضداد است و اشیاء متضاد در پرتو قدرت او نظام واحدی را شکل می دهند و مقهور قدرت او هستند. حال، وقتی که این مجموعه متضاد را مقهور می یابم، ایمان به وجود یک قاهر مافوق، که همه مقهور قدرت او هستند، برایم

ص: ۱۷۸

حاصل می گردد. و بدون تردید موجود مقهور، ضعیف است و ضعف، برهان بر حدوث شیئی می باشد و هر حادثی، مُحدث می طلبد و هر پدیده ای، پدیدار کننده ای می خواهد.»

بغدادی \_ که یکی از آگاهان به ملل و نحل می باشد \_ با عینک بدینی و زشت نگری اش، چهره نظام را بسیار زشت ترسیم می کند؛ نظریه های فلسفی \_ کلامی او را با عنوان ۲۱ فضیحت و رسوائی رقم می کند و پیرامون شخصیت وی سخنان غیر منصفانه ای بیان می نماید. (۱)

عبدالله بن قتیبه نیز در کتاب «تأویل المختلف الحدیث»، چهره نظام را، ناپسند رسم می کند. (۲)

البته می توان احتمال داد که این موضع گیری تند، ناشی از نظریات نظام پیرامون ماجرای: سقیفه، بی حرمتی به فاطمه علیها السلام، شهادت محسن علیه السلام، آتش زدن خانه وحی، مسئله امامت، اجماع و قیاس، می باشد. (۳) و نیز ماجرای حدیثیه و اعتراض عمر به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم و شمردن بدعت های او، موجب خشم آنان گردیده است.

به هر روی، مشی سریع فلسفی نظام، سبب گردید که کلامش رنگ فلسفی گیرد و منهج او بیش از اسلاف خود، منحرف شود. لذا بزرگانی از منهج اعتزال، پاره ای از نظریات او را مردود شمردند. در این زمینه، بغدادی می گوید:

«و قد قال بتکفیره اکثر شیوخ المعتزله، منهم ابوالهذیل فانه قال بتکفیره فی کتابه المعروف بالردّ علی النّظام و فی کتابه علیه فی الاعراض، و الانسان و الجزء

ص: ۱۷۹

۱-۱. الفرق بین الفرق، بغدادی، صص ۱۳۳ - ۱۱۳.

۲-۲. تأویل المختلف الحدیث، ابن قتیبه، صص ۱۸ - ۱۷.

۳-۳. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۵۷.

لا- يتجزأ و منهم الجبائی، كَفَر النَّظَام... و له فی ذالك كتاب عليه و منهم الاسكافي له كتاب على النَّظَام، كَفَره فيه فی اكثر مذاهبه و منهم جعفر ابن حرب، صَنَف كتابا فی تكفير النَّظَام.»(۱)

بزرگان مكتب اعتزال همچون: ابوالهذیل، جبائی، اسكافي و جعفر بن حرب، هر کدام بر ضدَّ نظام، كتاب نوشته و او را تكفير نموده اند.

و اما اعتراضات اهل سنت و جماعت عليه نظام، آن طور كه بغدادی می گوید: «فَاللَّهُ يُحْصِيهَا»، بی شمار است.(۲)

## آثار و تألیفات نظام

ابوالحسین خیاط دو اثر برای او ذکر می کند به نام های: التَّوْحِيدُ، العالم(۳)

اشعری، كتاب «الجزء»(۴) و بغدادی، كتاب «الرَّدّ علی الثَّنَوِيَّة» را متعلّق به نظام می دانند.(۵)

اینك پیش از ادامه بررسی و تحلیل افكار و نظریات مشایخ معتزله، سزاوار است به دو جریان قهقرائی «جهمیّه» كه بنیانگذارش معاصر دوران واصل بود و «اصحاب حدیث» كه امام منهجشان احمد بن حنبل بود؛ اشاره كنیم.

بدون شك افكار و اندیشه های مكاتب، از یكدیگر تأثیر پذیرند و پاره ای از افكار، بازتاب مكتب مخالف می باشند.

ص: ۱۸۰

---

۱- ۱. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۱۵.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. الانتصار، خیاط، صص ۱۷۲ \_ ۱۴.

۴- ۴. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج ۲، ص ۳۱۶.

۵- ۵. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۱۳۴.

مکتب احمد بن حنبل، واکنشی به ظاهر در مقابل جهم بن صفوان است؛ اگرچه می توان گفت که این واژه در اندیشه احمد، شامل محدوده ای فراگیرتر از جهمیّه است. بلکه احمد با گفتن کلمه جهمیّه، منهج اعتزال را نشان و هدف قرار داده و میزان جهمی بودن در لسان احمد، این است که شخص معتقد به نفی صفات و حدوث قرآن باشد ولو آن که سایر افکار جهم را چون «جبر مطلق» قبول نداشته باشد و از جهم بیزار باشد. پس منظور احمد، بر محور خلق قرآن و نفی صفات دور می زند و این دو، در مکتب معتزله وجود داشت. بنابراین می توان احتمال داد که منظور از «جهمی» در نظر احمد، معتزله باشد؛ زیرا مسئله حدوث قرآن \_ که موجب فتنه عظیمی شد \_ در زمان جهم بن صفوان مطرح نبود.

استاد سبحانی نیز همین دیدگاه را پذیرفته و می نگارد: «نعم، القوم و إن نسبوا الی الجهم کون القرآن مخلوقا، لکنّه بعیدٌ جدًّا لِأنّه مات فی آخر دوله الامویّین و لم تکن المسئله معنونه فی تلک الاّیام و أنّما طرحت فی العصر العبّاسی خصوصا فی عصر المأمون(1)؛ آری، اگر چه قوم نسبت به جهم داده اند که او، اولین کسی بود که قائل به خلق قرآن شد. ولی این نسبت، بعید است؛ زیرا جهم در آخر دولت بنی امیه کشته شد و موضوع «حدوث و قدم قرآن» در آن ایام مطرح نبود و این امر در عصر حکومت بنی عباس مطرح شد که اوج آن، در زمان مأمون بود.»

و آنچه نظریّه و احتمال استاد را تقویت می کند، مطلبی است که ابوهلال عسکری در کتابش می نویسد:

«أول ما اختلف الناس فی الخلق القرآن ایام ابی حنیفه فسئل عن ذالک ابو

ص: ۱۸۱

یوسف فابی أن یقول أنه مخلوق و سئل عنه ابو حنیفه فقال: أنه مخلوق لأن... قال «و القرآن لا افعل کذا» فقط حلف بغير الله و کل ما هو غیر الله فهو مخلوق؛(۱) اولین بار که پیرامون «مخلوق بودن قرآن» میان مردم اختلاف حاصل شد، زمان ابوحنیفه بود. این موضوع از ابو یوسف سؤال شد، او از پاسخ امتناع ورزید. وقتی از ابوحنیفه سؤال شد، او گفت: قرآن، مخلوق است؛ زیرا اگر کسی قسم یاد کرده؛ به قرآن که من فلان کار را نمی کنم، او به غیر خداوند سوگند یاد کرده؛ زیرا هر چیزی که غیر خداوند است، مخلوق است.

مؤید این مطلب، این که در مجموعه روایاتی که از سوی ائمه هدی علیهم السلام «پیرامون حدوث و قدم قرآن» صادر گردیده، هیچ روایتی از امام محمدباقر علیه السلام در نفی و یا اثبات آن نقل نشده است. از این رو، روشن می گردد که مسئله «حدوث و قدم قرآن» در زمان آن حضرت مطرح نبوده و نسبت دادن حدوث و قدم قرآن به جهم بن صفوان، بی دلیل است.

ولی به هر روی، این امر شهرت تاریخی دارد و احمد بن حنبل در کتاب «الرد علی الجهمیه و الزنادقه» جهم و پیروانش را طرف مناظره خود قرار می دهد و علیه مخلوق بودن قرآن، احتجاج می کند. احمد در همین کتاب، داستان جهم و مباحثه او با کفار «السّمینه» را بیان می کند.(۲) با وجود این گفتار، به نظر می رسد شخصی چون احمد \_ که محور این موضوع بوده است \_ چنین خطای آشکاری را مرتکب نمی شود. بنابراین، ممکن است جهم این نظریه را ابراز کرده باشد؛ ولی در آغاز، جامعه اسلامی نسبت به آن از خود عکس العملی نشان نداده است.

ص: ۱۸۲

---

۱- ۱. الاوائل، ابی هلال عسکری، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲- ۲. الرد علی الجهمیه و الزنادقه، احمد بن حنبل، تحقیق: محمد حامد الفقی، ص ۱۴.



و در زمان ابوحنیفه این موضوع، حدت و شدت گرفته باشد.

شهرستانی می گوید: «الجهمیة: اصحاب جهم بن صفوان و هو من الجبریة الخالصة<sup>(۱)</sup>؛ جهمیة: پیروان جهم بن صفوان می باشند و جهم، از گروه جبریة خالص می باشد.»

بدعتگذار این روش، جهم بن صفوان بود که در منطقه «ترمذ» این فکر را انتشار داد. و نشر این مرام، در پایان حکومت بنی امیه بود.

### نکات اشتراک و افتراق جهمیة و معتزله

«وافق معتزله فی نفی الصِّفات الازلیة و زاد علیهم بأشیاء<sup>(۲)</sup>؛ جهم در نفی «صفات ازلیة» با معتزله هماهنگ بود، ولی نظریاتی مخصوص به خود داشت.»

شهرستانی، عقائد و نظریات او را چنین رقم می کند:

۱. «لا یجوز أن یوصف الباری تعالی بصفة یوصف بها خلقه لأنّ ذالک یقضى تشبیها... کونه حیّا عالما، و اثبت کونه: قادرا، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا یوصف شیءٌ من خلقه بالقدره و الفعل والخلق<sup>(۳)</sup>؛ جایز نیست خداوند را به صفاتی که مخلوقاتش بدان متّصف می گردند، موصوف ساخت؛ چون موجب تشبیه می گردد... ولی اثبات قادر، فاعل و خالق درست است؛ چون هیچ یک از مخلوقاتش به این اوصاف، متّصف نمی گردند.»

۲. «اثباته علوما حادثه للباری تعالی لا فی محلّ<sup>(۴)</sup>؛ اثبات علوم حادث برای خداوند، البته نه در محل.» جهم استدلال می کند به این بیان: قبل از خلقت نباید

ص: ۱۸۳

---

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۸۶.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. همان، ص ۸۷.

خداوند عالم باشد به این شیء؛ زیرا وقتی که خلق شد، اگر سابقا عالم بود به این شیء، حال آن علم یا باقی می باشد یا خیر؛ اگر باقی باشد، علم جهل است. زیرا علم به موجودی داشت که ایجاد خواهد شد، اکنون ایجاد شده است و اگر آن علم بود ولی اینک باقی نیست، پس خداوند، تغییرپذیر است و شیء متغیر، مخلوق است نه قدیم. (۱)

۳. جهم پیرامون قدرت می گوید: «انسان»، مجبور است در افعالش و قدرتی برای او نیست و او صاحب اراده نمی باشد.

۴. حرکات اهل بهشت و جهنم، منقطع می گردد و به سکون مطلق می رسد.

۵. کسی که معرفت به خداوند پیدا کرد، اما با زبان انکار می کند، او مؤمن است و ایمان او زائل نمی شود. ایمان، عبارت از قول و عمل نیست و مراتب ایمان یکسان است. (۲)

مقریزی در «حُطَّط» نخست می گوید: «الجهمیة اتباع جهم بن صفوان الترمذی مولی راسب و قتل فی آخر دوله بنی امیه» (۳) سپس همان اصول را ذکر می نماید.

بغدادی، نظیر همان اصول را رقم می کند، آنگاه می گوید: «و کان جهم مع ضلالته الّتی ذکرناها، یحمل السّیّاح و یقاتل السلطان... قتله مسلم بن احوز المازنی فی آخر زمان بنی مروان.» (۴)

آیه الله سبحانی می گوید: جهمیة که با دو نشان «جبر» و «تعطیل» در تاریخ

ص: ۱۸۴

۱-۱. همان.

۲-۲. همان، ص ۸۸.

۳-۳. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۲۵.

۴-۴. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص ۲۰۰.

مشهورند، بدعتی بود که بنیانگذار آن، جهم بن صفوان سمرقندی بود.<sup>(۱)</sup>

قال الذَّهَبِيُّ: «جهم بن صفوان ابومحرز السمرقندی الضَّالُّ المبتدع رأسُ الجهمیِّه زرع شراً عظیماً».<sup>(۲)</sup>

استاد سبحانی می گوید: گرچه اصول و قواعد مختلفی در کلام شهرستانی، بغدادی و مقریزی به جهمیّه نسبت داده اند؛ ولی ثابت نیست و وجود آن مشکوک است. فقط محور و قاعده این حرکت ارتجاعی، دو امر است: یکی، جبر و دیگری، تعطیل ذات خداوند از اَتِّصاف به صفات جمال و کمال.<sup>(۳)</sup>

۱. شهرستانی پیرامون جبر، چنین می نویسد: «الجبر هو نفی الفعل حقیقه عن العبد و اضافته الی الرَّبِّ (۴)؛ جبر، آن است که فعل و عمل از انسان نفی گردد و فاعل فعل، خدا باشد.»

«جبریّه» چند گروه اند:

الف) گروهی که «جبریّه خالص» هستند. این افراد هیچ قدرتی برای عبد قائل نیستند. «جهمیّه» پیرو این منهج اند.

ب) عده ای که برای عبد، قدرت غیر مؤثر ثابت می کنند. این فرقه را «جبریّه متوسطه» می خوانند.

ج) گروهی هستند که برای قدرت انسان، اثر کمی قائل اند و نامش را «کسب»

ص: ۱۸۵

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۲۵.

۲- ۲. میزان الاعتدال، ذهبی، مصحح: سید محمد بدرالدین، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳- ۳. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۲۵.

۴- ۴. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۸۵.

می گذارند.

۲. استاد سبحانی پیرامون نفی صفات و تعطیل، می گوید: «و اظنّ أنّ مراده من قوله «بصفه یوصف بها خلقه» هی الصّیفات الخبریّه کالید والعین و الرّجل و ما اشبهها(۱)؛ حدس من بر آن است که مقصود جهم از نفی صفات (آن صفاتی که مخلوق و آفریدگانش به آن موصوف می گردند) صفات خبری باشد مانند: دست، چشم، پا و مانند آنها.»

البته باید بدانیم که جریان «جهمیّه» مورد تنقّر و انزجار همگان است؛ به گونه ای که دانشمندان معتزله، افکار جهم را مردود شمرده و از عنوان «جهمی»، بیزار و منزجر بودند.

ابوسهل بّشر بن معتمر \_ که بنیانگذار مدرسه در بغداد می باشد و یکی از چهره های بزرگ منهج اعتزال است \_ می گوید:

ننفيهم عنّا و لسنا منهم و لا هم منّا و لا نرضاهم

امامهم جهم و مالجهم و صحب عمر و ذی التّقی و العلم

بّشر در این دو بیت، انزجار خود را از جهمیّه ابراز می دارد و می گوید: ما آنان را مردود می شماریم و از خویش دور می سازیم و از روش و افکارشان ناخشنودیم. پیشوای آنان، جهم است؛ ولی پیشوای ما، عمرو بن عبید که وجودش مزین به گوهر دانش و تقوا بود، می باشد.

و امّا اصحاب حدیث و احمد بن حنبل در عداوت و بغض نسبت به جهمیّه، افراط می کنند؛ چنان که کتاب «الردّ علی الجهمیّه» عنوانی دارد به نام: «باب الاحتجاج فی الکفّار الجهمیّه» در این کتاب جهمیّه را «کافر» می شمارد و در یک مناظره ساختگی، چنین می گوید:

«قال ابوسعید: ناظرنی رجل بیغداد منافحا عن هؤلاء الجهمیّه فقال لی: بأیه

ص: ۱۸۶

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۲۷.

حجّه تکفرون هؤلاء الجهمیّه و قد نهی عن اکفار اهل القبله؟ بکتاب ناطق تکفرونها أم بأثر ام باجماع؟ فقلت: ما الجهمیّه عندنا من اهل القبله و ما نکفرهم الا بکتاب مسطور و اثر مأثور و کفر مشهور(۱)؛ ابو سعید می گوید: مردی در بغداد به طرفداری از جهمیّه با من مناظره کرد و گفت: به کدام دلیل و برهان، جهمیّه را کافر می دانید و حال آن که از تکفیر اهل قبله نهی شده است؟ آیا قرآن، جهمیّه را کافر می شمارد یا سنّت و یا اجماع؟ من به او گفتم: جهمیّه از اهل قبله نیستند و ما، آنان را از اهل قبله نمی شناسیم و دلیل و برهان ما بر کفرشان، هم از قرآن و هم از سنّت موجود است. به راستی چه فرق است بین ولید بن مغیره که گفت: «إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلَ الْبَشَرِ»(۲) و سخن جهم بن صفوان که گفت: «ان هذا الا مخلوق». بلکه سخن جهمیّه، بدتر و زشت تر است و همان آیات(۳) که پس از داوری ولید، پیرامون وی و اکابر قریش نازل گردید، جهم و اتباعش را نیز شامل می گردد.»

آنگاه پیرامون نفی صفات به جهمیّه می تازد و می گوید: جهمیّه از یهود، پلیدترند؛ زیرا یهود گفتند: «قالت اليهود ید الله مغلوله». ولی جهمیّه سخنان پلیدتر است؛ چون می گویند: «ید الله مخلوقه لانّ النعم و الأرزاق مخلوقه».(۴)

سپس مؤلف می گوید: با وجود آن که آیات قرآن می گویند: خداوند، دارای دست است: «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» و «لما خلقت بیدی»؛ «بیدک الخیر»؛ «ید الله فوق ایدیهم».

و با آن که خداوند در قرآن، به صفاتی چون: سمیع (شنونده)، بصیر (بینا)، علیم (دانا) و کلیم (سخنگو) متّصف گردیده است؛ اما جهمیّه می گویند که صفتی

ص: ۱۸۷

۱- ۱. الرّدّ علی الجهمیّه، عثمان بن سعید الدارمی، ص ۹۳.

۲- ۲. مدّثر / ۲۵.

۳- ۳. همان، ۳۰ - ۲۵.

۴- ۴. الرّدّ علی الجهمیّه عثمان بن سعید الدارمی، ص ۹۵.

برای خداوند نیست و تمام این صفات را، تأویل می برند.

«و نكفرهم ايضاً بالمشهور من كفرهم انهم لا يثبتون لله تبارك و تعالی وجهها و لا سمعا و لا بصرا و لا علما و لا كلاما و لا صفه الا بتأويل ضلال افتضحو... يقولون سمعه و بصره و علمه و كلامه بمعنی واحد و هو بنفسه كل (۱)؛ ما این گروه را کافر می دانیم، چون صفتی برای خداوند متعال اثبات نمی کنند و صفات خداوند را تأویل می برند... و با وجود اوصاف سمیع، بصیر، علیم و متکلم می گویند: خداوند دارای این صفات نیست بلکه تمام صفات او به یک معنا هستند و ذاتش شامل تمام این معانی و مفاهیم است.»

آنگاه عثمان بن سعید از قول افرادی کفر آنان را نقل می کند، می گوید: سلام بن مطیع، یزید بن هارون، ابن مبارک، حماد بن ابی سلیمان، یحیی بن یحیی، ربیع بن نافع، از متأخرین، حکم به کفر آنان کرده اند و از رجال برجسته صدر اسلام علی علیه السلام و ابن عباس آنان را تکفیر کرده اند.

پس از بیان کفر آنان از زبان این رجال، می نویسد:

ابوسعید می گوید: «ای کفر اعظم من کفرهم؟». زیرا فقهای مدینه چون: سعد بن ابراهیم و مالک بن انس می گفتند: آنان را بکشید، توبه آنان قبول نمی شود. و ابن مبارک می گفت: سخن و کلام یهود نزد من، محبوب تر از کلام و سخن جهمیّه است. (۲)

از این سخنان مخالفین جهمیّه، می توان حدس زد احتمالی را که استاد سبحانی دادند \_ مبنی بر این که نفی صفات خبریست \_ مورد تأیید است؛ یعنی آنان صفات را به آن معنای ظاهری، نفی می کردند و تأویل می بردند و می گفتند:

ص: ۱۸۸

---

۱-۱. همان، ص ۹۸.

۲-۲. همان، ص ۱۰۲.

منظور از دست خداوند، قدرت و سیطره او، نعمت و رزق او می باشد نه آن که دارای دست باشد. ولی مجسّمه حشوئیه و طرفداران مقاتل بن سلیمان، این صفات را همان طور که برای یک انسان قائل بودند، برای خداوند هم اثبات می کردند.

احمد بن حنبل نیز در ردّ این فرقه، کتابی تألیف کرده است. او بعد از ذکر زنادقه پیرامون افکار و عقائد جهمیّه می نویسد:

«و کذالک الجهم و شیعتّه. دعوا النَّاسَ الی المتشابه من القرآن و الحدیث فضلوا و اضلّوا بکلامهم معشرا کثیرا(۱)؛ «هم چنین جهم و پیروانش، مردم را به سوی متشابهات قرآن و احادیث فرا خواندند؛ خود، گمراه شدند و گروه کثیری را گمراه کردند.»

آنگاه پیرامون جهم می گوید: فكان ممّا بلغنا من امر الجهم عدوّ الله: أنّه کان من اهل خراسان، من اهل ترمذ و کان صاحب خصومات و کلام. و کان اکثر کلامه فی الله فلقى اناسا من الکفار یقال لهم: السّجّنیه، فعرفوا الجهم فقالوا له: نکلمک فإنّ ظهرت حجّتنا علیک دخلت فی دیننا و إنّ ظهرت حجّتك علینا دخلنا فی دینک. فكان ممّا کلموا به الجهم. ان قالوا له: الست تزعم انّ لک الها؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: فهل رأیت عین الهک؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت کلامه؟ قال: لا. قالوا: اشممت له رائحه؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسّا؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجسّا؟ قال: لا. قالوا: فما یدریک أنّه اله؟

قال: فتحیر الجهم فلم یدر من عبد اربعین یوما، ثمّ أنّه استدرک حجّه مثل حجّه زنادقه النّصارى و ذالک انّ زنادقه النّصارى یزعمون: انّ الرّوح الذی فی

ص: ۱۸۹

عیسی هو روح اللّٰه، من ذات اللّٰه، فاذا اراد ان يحدث امرا دخل في بعض خلقه، فتكلّم على لسان خلقه فيأمر بما شاء و ينهى عمّا يشاء و هو روح غائب عن الابصار. فاستدرك الجهم حجّه مثل هذه الحجّه.

فقال للّٰه منى: الست تزعم انّ فيك روحا؟ قال: نعم. فقال: هل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حسّا او مجسا؟ قال: لا. قال: فكذلك اللّٰه لا يرى له وجه، و لا يسمع له صوت، و لا يشمّ له رائحه، و هو غائب عن الأبصار، و لا يكون في مكان دون مكان. و وجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله تعالى: «ليس كمثله شىء» (١)؛ «و هو اللّٰه في السّموات و فى الارض يعلم سرّكم و جهركم» (٢) و قوله: «لاتدرکه الأبصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير» (٣). فبنى اصل كلامه على هذه الآيات و تأوّل القرآن على غير تأويله و كذّب بأحاديث رسول اللّٰه صلى الله عليه و آله و سلم و زعم: أنّ من وصف اللّٰه بشىء ممّا وصف به نفسه فى كتابه، او حدث به عنه رسوله، كان كافرا و كان من المشبّه. (٤)

احمد بن حنبل مى گوید: آنچه پیرامون جهم به ما رسیده، این است که: وی خراسانی و دشمن خدا و اهل ترمذ بود. او صاحب مجادله و کلام بود و محور کلام او بیشتر پیرامون خداوند و اوصافش او بود. وی با گروهی از کافران «سمتیّه» ملاقات کرد، آنان جهم را شناختند و گفتند: با تو سخن مى گوئیم و بحث مى کنیم، اگر دلیل و برهان ما بر تو فائق آمد، تو باید روش ما را بپذیری و اگر حجّت و برهان تو، ما را مغلوب ساخت، ما با تو هم عقیده خواهیم شد. سپس با

ص: ۱۹۰

۱-۱. شوری / ۱۱.

۲-۲. انعام / ۳.

۳-۳. همان / ۱۱۰.

۴-۴. الردّ على الجهمیّه و الزنادقه، احمد بن حنبل، صص ۱۵ - ۱۴.



آیا تو اقرار به وجود خدا می کنی؟ آیا برای تو خدائی هست؟ جهم گفت: آری. به او گفتند: آیا خدای تو، چشم دارد؟ گفت: خیر، پرسیدند: آیا کلام و سخن او را شنیده ای؟ آیا بوی او را استشمام کرده ای؟ آیا حسی برای او یافته ای؟... جهم در پاسخ هریک از سؤالات می گفت: خیر. در این هنگام آنان به او گفتند: خدایی که فاقد همه این امور است، چطور ادراک می کنی و اذعان به خدایی او می کنی؟ جهم، حیران گردید و چهل روز نمی دانست چه کسی را باید عبادت کند.

تا این که جهم به روش مسیحیان \_ که گمان می کنند: روح عیسی علیه السلام روح خداست و از ذات خداست \_ دلیلی بر ضد کفار اقامه کرد و گفت: آیا تو (سمنی) اقرار می کنی که روح در پیکرت می باشد؟ سمنی گفت: آری. جهم پرسید: آیا روح خود را دیده ای؟ سمنی گفت: خیر. پرسید: کلامش را شنیده ای؟ جواب داد: خیر. پرسید: حسی برای او یافته ای؟ جواب داد: خیر. آنگاه جهم گفت: خداوند نیز این چنین است! کسی صورتش را نمی بیند، و صدایش را نمی شنود، بویش را استشمام نمی کند. او از دیدگان، غایب و مخفی است ولی وجودش همه جا را احاطه کرده است. جهم بعد از یافتن سه آیه از آیات متشابه قرآن (شوری / ۱۱ و انعام / ۳ و ۱۱۰)، آنها را پایه و اساس نظریه خود قرار داد.

جهم، قرآن را تأویل برد و احادیث رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم را تکذیب نمود و گمان کرد کسی که خداوند را به اوصاف مخلوقات متّصف سازد، کافر است و از مشبّه می باشد. (۱)

ص: ۱۹۱

از این بیان روشن می شود که احمد، منشأ نفی صفات را همین ماجرا می داند.

احمد بن حنبل، در ادامه، همه نظریات جهم را نقل و سپس نقد می نماید.

«قال احمد: فمما يسأل عنه الجهمي، يقال له: تجد في كتاب الله انه يخبر عن القران انه مخلوق؟ فلا يجد فيقال. له: تجد في سنه رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم انه قال: ان القران مخلوق؟ فلا- يجد...؛ احمد گفت: وقتی سؤال کند جهمی (مثلاً) از حدوث و قدم قرآن، در جواب، به جهمی گفته می شود: آیا در قرآن، آیه ای هست که خبر می دهد بر مخلوق بودن قرآن؟ بلاترديد [همچون امري که يافت نمی شود،] و جهمی نمی یابد. سپس پرسیده می شود: آیا در سنت رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم می یابی که رسول فرموده باشد، قرآن مخلوق است؟ باز جهمی چیزی را پیدا نمی کند. در این لحظه از او سؤال می شود: پس، چرا چنین می گویی؟ جهمی می گوید: به خاطر سخن خداوند که قرآن را مجعول می داند: «أنا جعلناه قرانا عربيا». جهمی گمان می کند که هر چیز مجعول، مخلوق می باشد.»

احمد بن حنبل می گوید: جهمی به آیه متشابهی تمسک می کند؛ ممکن است جهمی ادعا کند که قرآن، یا خداوند است و یا غیر خداوند؟ اگر بگویید: خداوند است، که کافر می شوید و اگر بگویید غیر خداست، که هر چه غیر خداست، مخلوق می باشد.

همچنین می گوید: خداوند در قرآن، نفرموده است که قرآن ذات من است و باز نفرموده است که قرآن، غیر من است، بلکه فرموده است: «قرآن، کلام من است.»<sup>(۱)</sup>

در بخش دیگر، می گوید: ممکن است جهمی ادعا کند که قرآن، شیء است و

ص: ۱۹۲

خداوند، آفریدگار همه چیزهاست. پس، چرا قرآن از اشیاء مخلوقه و پدید آمده نباشد؟(۱)

احمد بن حنبل با این نوع عبارات، اشکالات جهم و اتباع او را پیرامون «حدوث و قدم قرآن» مطرح می کند و پاسخ می گوید. آنگاه به مسئله «نفی صفات» می پردازد و می گوید: جهمیّه، اهل تأویل اند. آیات و صفات را تأویل می برند. احمد، نمونه هایی چون: «هو الأوّل و الآخر»(۲)، «الرّحمن علی العرش استوی» و «ید الله فوق ایدیهم» که صفات خبری خداوند را بیان می کند، ذکر کرده و به گمان خود پاسخ جهمیّه را می دهد. از جمله می گوید: جهمیّه، منکر رؤیت هستند و حال آن که در قرآن می خوانند: «الی ربّها ناظره».

ابو داود در کتاب سنن خود، دو باب عنوان کرده است: «باب فی الجهمیّه» و «باب فی الرّد علی الجهمیّه» و روایاتی را در نکوهش و نقد این گروه می آورد.(۳)

### ب) اصحاب حدیث

اکنون که جریان عقل گرائی «معتزله» و حرکت «جهمیّه» ارزیابی و بررسی گردید، بجاست که عقائد و افکار اصحاب حدیث و پیروان احمد بن حنبل \_ که واکنشی در مقابل این دو جریان بودند \_ مطرح گردد. البته سخن در مورد کسانی است که در اصول، پیرو مکتب حدیث اند؛ یعنی ظاهریه و پیروان احمد بن حنبل. ولی جمع زیادی از مسلمانان در دائره فروع، تابع مکتب حدیث اند؛ چنانکه شهرستانی به این مطلب اشاره کرده و می گوید:

«هم اهل الحجاز، هم اصحاب مالک بن انس و اصحاب محمد بن ادریس

ص: ۱۹۳

۱- ۱. همان، ص ۲۱.

۲- ۲. حدید / ۳.

۳- ۳. سنن، ابو داود سلیمان بن اشعث، ج ۲، صص ۵۳۵ - ۵۳۲.

الشافعي و اصحاب سفیان الثوری و اصحاب احمد بن حنبل و اصحاب داود بن علی بن محمد الاصفهانی. و انما سموا اصحاب الحديث لانّ عنايتهم بتحصيل الاحاديث و نقل الاخبار و بناء الاحكام على النصوص و لا يرجعون الى القياس الجليّ و الخفيّ ما وجدوا خبرا او اثرا(۱)؛ اصحاب حديث در فروع، عبارتند از: اهل حجاز، آنان پیروان مالک بن انس، شافعی، سفیان ثوری، احمد بن حنبل و داود بن علی می باشند. این گروه ها را «اهل حدیث» خواندند؛ زیرا عنایت و اهتمام آنان به فراگیری احادیث و نقل اخبار بود و احکام شرع را بر اخبار و نصوص بنا می کردند. اساس احکام در نزد اصحاب حدیث، روایات است و آنگاه که خبر و حدیثی باشد، به «قیاس جلی و خفی» تمسک نمی جویند.»

شهرستانی پیرامون اصحاب حدیث در اصول، می گوید: «اعلم انّ السلف من اصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزله في علم الكلام و مخالفه السنيّة التي عهدوها من الائمة الراشدين و نصرهم جماعه من امراء بني امية على قولهم بالقدر و جماعه من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصّيفات و خلق القرآن تحيروا في التّقرير مذهب اهل السنيّة و الجماعه في متشابهات آيات الكتاب الحكيم و اخبار التّبيّ الأمين صلى الله عليه و آله وسلم فاما احمد بن حنبل و داود بن علي الاصفهاني و جماعه من ائمة السلف، فجزوا على منهاج السلف المتقدّمين عليهم من اصحاب الحديث مثل مالک بن انس و مقاتل بن سليمان و سلکوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب و السنّة(۲)؛ بدان و آگاه باش! پیشینیان اصحاب حدیث، وقتی که دیدند معتزله در «علم کلام» فرو رفته اند و با سنت \_ که معهود بود از زمان خلفای راشدین \_ مخالفت می کنند و گروهی از فرمانروایان بنی امیه

ص: ۱۹۴

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۰۶.

۲- ۲. همان، صص ۱۰۴ - ۱۰۳.

معتزله را پیرامون نظریه «قدر» تقویت و یاری کردند؛ برخی از حکام بنی عباس هم در مسئله «نفی صفات و حدوث قرآن» یاور آنان بودند؛ لذا اسلاف و پیشوایان منهج حدیث، متحیر ماندند که به چه شکل، راه و روش اهل سنت و جماعت را رسم کنند تا در تبیین آیات متشابه و اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آن درّه ای که معتزله سقوط کردند، سقوط نکنند. عده ای همانند: احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی روش گذشتگان از اهل حدیث را، الگوی خود قرار دادند و طریقی را که مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان بنیانگذار آن بودند، پیمودند و گفتند: ما به آنچه که کتاب و سنت تبیین کند، ایمان داریم.»

بنابراین، جریان «اصحاب حدیث» عکس العملی افراطی در مقابل جریان جهمیّه و معتزله بود. در واقع بنیان این مکتب، مقاتل بن سلیمان و انس بن مالک می باشند.

همانا مقاتل بن سلیمان از دی خراسانی این پرچم را برافراشت، او از مجاهد و عطا اخذ حدیث کرد و سرانجام در بصره به سال ۱۵۰ ق. درگذشت. (۱)

او در طریق «تشبیه و تجسیم» افراط کرد، تا آنجا که خدای متعال و سبحان را به صورت انسان، مجسم ساخت. ابن حیان می گوید: «کان يأخذ من اليهود و النصارى فى العلم القرآن الذى يوافق كتبهم و كان يشبه الرّب بالمخلوقات و كان يكذب فى الحديث (۲)؛ مقاتل بن سلیمان از دانشمندان یهود و نصارا پیرامون قرآن کسب دانش می کرد، آنچه آنان پیرامون کتب خود می گفتند، او نیز راجع به قرآن می گفت. خدای را به مخلوقات تشبیه می کرد و مدام حدیث دروغ جعل می کرد.»

ص: ۱۹۵

---

۱-۱. همان، ص ۱۰۴ (پاورقی)، تحقیق و تعلیق از سید محمد گیلانی.

۲-۲. بحوث فى الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۳۲.

بنا به گفته او: «افراط جهم فی نفی التّشبیہ، حتّی قال: أنّه تعالی لیس بشی ء. و افراط مقاتل فی الاثبات حتّی جعله مثل خلقه(۱)؛ جهم در نفی صفات و تشبیه، افراط کرد تا آنجا که گفت: خدا، چیزی نیست. (لابد صفت وجود را هم نفی کرد) و مقاتل در اثبات صفات، افراط کرد تا بدان جا که خداوند بزرگ را شبیه و نظیر مخلوقات و پدیده ها قرار داد.»

ابوالحسن اشعری می گوید: «فقلت الفرقه الاولى منهم و هم اصحاب مقاتل بن سلیمان: انّ الله جسم و انّ له جمّه (جثّه) و أنّه علی صورہ الانسان، له لحم و دم و شعر و عظم، له جوارح و اعضاء من ید و رجل و رأس و عینین... و هو مع هذا لا یشبهه غیره و لا یشبهه(۲)؛ اصحاب و پیروان مقاتل بن سلیمان می گویند: خداوند، جسم است و دارای جثّه است. صورت و رخس، شکل انسان است. او گوشت و خون و مو و استخوان دارد. برای او جوارح و اعضائی است. از قبیل: دست و پا و سر و چشم... با این وجود، او شبیه و مانند غیرش نیست و هیچ کس دیگر هم مانند و شبیه او نیست.»

همچنین بخاری می گوید: او ادّعا کرد که در سال ۱۵۰ ق. دجال، ظاهر شده و خروج خواهد کرد. در دروغگویی او همین پیشگویی کافی است که سال ۱۵۰ آمد و دجال، خروج نکرد.

استاد سبحانی می گوید: آری سال ۱۵۰ ق. آمد و دجال خروج نکرد بلکه مقاتل خودش مرد و به موت و مرگ او کذب هم دفن شد.(۳)

به هر حال، او بدعتی و جریانی را تأسیس کرد که نتیجه آن، کفر بود. او این

ص: ۱۹۶

۱-۱. همان.

۲-۲. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۱۴۶، فی ذکر اختلافات المرجئه.

۳-۳. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، پ ۱۳۲.

پرچم گمراهی را برافراشت و این افکار را که مصدرش کتاب یهود و نصارا، خصوصاً عهد عتیق بود، چون میکروبی در سرزمین اسلامی پراکنده ساخت و او درخت زقومی را غرس کرد که احمد بن حنبل آن را آبیاری نمود و شاخه های شیطانی آن، کرامیّه، ظاهریّه و اشاعره بود، و از این شجره خبیثه، مسلمانان میوه تلخ تناول کردند.

باری، الگو و ایده آل منهج احمد بن حنبل \_ پیشوای اهل حدیث \_ مقاتل بن سلیمان است. احمد، که منهج و روش خود را در قالب ضدّ کلام ارائه می دهد؛ در واقع، کلامی است مبتنی بر احادیث. البته نه حدیثی که گوینده آن «و ما ینطق عن الهوی، إن هو الاّ وحی یوحی»<sup>(۱)</sup> باشد و از طریق رجال مورد وثوق و اطمینان رسیده باشد، یا به وسیله عترت آن حضرت که ثقل دیگر است. بلکه احادیثی که راویانش ابو هریره، عبدالله بن عمر، عکرمه، ابو عبیده، کعب، وهب و... هستند؛ ابوهریره ای که بیش از دو سال جز و صحابه نبود؛ اما بیش از همه روایت نقل می کند. چقدر این دروغگو روایت جعل کرد؟!

آنان بافتند و بعد از خودشان، افرادی بسان: مقاتل، احمد بن حنبل، ابن خزیمه و عبدالله بن احمد بن حنبل به عنوان «روایات نبوی صلی الله علیه و آله وسلم» جمع آوری کردند و عقائد مردم را با این روایات ساختگی و دروغین شکل دادند و تجسم و تشبیه را از یهود گرفتند و جزء اعتقادات مسلمانان قرار دادند. البته ما نمونه هایی از این مجعولات و اسرائیلیات را از کتاب «التّوحد»، ابن خزیمه و «السّنه»: عبدالله بن احمد بن حنبل ذکر خواهیم کرد.

در این مقام، بجاست عقائد و نظریات احمد بن حنبل را از کتاب «السّنه» او

ص: ۱۹۷

مطرح سازیم. وی ابتدا، مقدمه ای بیان کرده و می گوید:

«هذه مذاهب اهل العلم و اصحاب الاثر و اهل السنه المتمسكين بعروتها، المعروفين بها، المقتدى بهم فيها من لدن اصحاب النبي صلى الله عليه و آله وسلم الى يومنا هذا، - و ادركت من ادركت - من علماء الحجاز و الشام و غيرهما عليها، فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب او طعن فيها او عاب قائلها، فهو مخالف مبتدع و خارج عن الجماعه، زائل عن منهج السنه و سبيل الحق (1)؛ این عقائد و اصول و ارکان، منهج و روش علما و پیروان حدیث و اهل سنت و جماعت است؛ آنان که به دستگیره احادیث تمسک می جویند و به این صفت، مشهور بوده و مقتدا و پیشوای دیگران اند، از صحابه بزرگوار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا امروز.

اجماع دانشمندان اسلام از حجاز، و شام و نقاط دیگر - و هر کس را من به حضورش رسیدم - بر این امر، قائم است و این اصول را، صحیح می شمارند. لذا اگر کسی با این طریق مخالفت کند، یا عیب جویی کند، بدعت گذار و خارج از جماعت مسلمین و منهج حق است.»

احمد بن حنبل، اصول مذهب و روش خود را چنین اعلام می دارد:

۱. «ایمان» عبارت است از قول: عمل، نیت و تمسک به سنت. و هر کس ایمان را غیر این بداند، یعنی گمان کند، «ایمان»، قول بدون عمل است، یا اعمال را شرایع ایمان بداند، و یا ایمان را قابل ازدیاد و نقصان نداند، او از مرجئه می باشد.

۲. «و القدر خیره و شرّه و قلیله و کثیره و ظاهره و باطنه و حلوه و مُرّه و محبوبه و مکروهه و حسنه و سیئه و اوله و اخره؛ و الله عزوجلّ قضی قضاؤه

ص: ۱۹۸



علی عباده؛ و «قدر»، خوب و بدش، کم و زیادش، ظاهر و باطنش، شیرین و تلخش، محبوب و مکروهش، نیک و زشتش اول و آخرش، همه از جانب خداست و حکم و قضای خداوند است بر بندگان و [بندگان هرگز نمی توانند از آن تجاوز کنند].

همه بندگان در رود «جبر»، چون سیلی در حرکت هستند و آنان به آن سو، شتابان می روند.

عجیب آن است که احمد پس از بیان قدر به این کیفیت، می گوید: «این، عدل خداست!» ولی کدام منطق و عقلی آن را می پذیرد؟ او می گوید: «و المعاصی کلّها بقضاءٍ و قدر من الله عزّوجلّ (۱)؛ همه گناهان، به تقدیر اوست». سرقت، شرب خمر، و خوردن مال حرام، زنا و قتل نفس، به حکم و تقدیر خداست!

همچنین می گوید: «اگر کسی قتل نفس را به قضا و قدر نداند، باید بگوید که انسان، مرده در حالی که مرگش فرا نرسیده است.»

البته این منهج و روش، میراث اسلافی است که چون از جنگ فرار می کردند، فرار خود را توجیه می نمودند؛ فقال عمر: امر الله (۲) و آن دیگری، وقتی که از او سؤال می شود: رأیت الزنا بقدر؟ قال: نعم. قال: فانّ الله قدّره علیّ ثمّ یعدّبنی؟ قال: نعم (۳).

این، بنای ناصحیح است که «احمد بن حنبل» دست به مرمت و تعمیر آن می زند.

۳. «خلافت» در قریش است، ولو دو نفر باقی باشد. «جهاد» برقرار است،

ص: ۱۹۹

---

۱- ۱. همان، ص ۴۶.

۲- ۲. المغازی، محمد بن عمر بن واقد، ج ۳، ص ۹۰۴.

۳- ۳. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، ص ۹۵.

خواه امام جائر رهبر آن باشد یا عادل. «جمعه» و «عیدان» برقرار بوده، ولو پیشوایان، نیکوکار و عادل نباشند. «زکات» و «خراج غنائم» باید به دست رهبران معینی باشد، چه عادل باشند و چه جانی. و «اطاعت از حاکمان جور»، واجب است. (۱)

۴. جائر نیست تکفیر اهل قبله به خاطر گناهانشان. دجال، خروج می کند.

۵. حوض، حق است. میزان حق است. صور، حق است. بهشت و جهنم و لوح محفوظ، حق است. قلم حق است. شفاعت، حق است. حورالعین، حق است. در روز قیامت «مرگ» میان بهشت و جهنم ذبح می گردد. (۲)

۶. خداوند، هفت آسمان را آفرید که برخی از آن فوق بعض دیگر است و هفت طبقه زمین را آفرید که بعضی از آن پایین تر از بعض دیگر است. (۳)

### صفات

پیرامون صفات خداوند \_ جلت عظمته \_ خصوصاً صفات خبری؛ چون: ید، رَجُل و عین، دیدگاه پیروان مکتب حدیث و حنابله، آن گونه است که بوی تجسم و تشبیه از آن استشمام می گردد. آنان که به پیروان مکتب تنزیه (معتزله) طعن می زدند؛ خود، در چاه عمیقی سقوط کرده اند. آنان، خداوند را به صورت انسانی که با دست خود، آدم را آفرید؛ پایش را بر آتش جهنم نهاد؛ چشمان او چنان تیزبین است که ما تحت الثری و زیر زمین هفتم و آنچه بین این دو می باشد از کوچک و بزرگ را می بیند؛ گاه می خندد؛ در قیامت چون بدر دیده می شود و

ص: ۲۰۰

---

۱- ۱. السنه، احمد بن حنبل، ص ۴۶.

۲- ۲. همان، ص ۴۷.

۳- ۳. همان.

نظایر این صفات را برای خداوند اثبات کردند. معلوم است که چنین خدایی، نه آن است که «قرآن» وصف می کند؛ بلکه خدایی است که تورات تحریف شده به تصویر می کشد!

حال، «صفات خداوند» را از دیدگاه محمد بن اسحاق بن خزیمه \_ که یکی از چهره های مشهور این مکتب است \_ ارزیابی می کنیم. او می گوید: خداوند می خندد! سپس به روایتی، استناد می جوید: «عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: انّ الله عزّوجلّ یضحک الی رجلین یقتل احدهما الاخر کلاهما داخل الجنّه؛ ابو هریره نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت می کند که فرمود: خداوند \_ عزوجل \_ می خندد از جریان دو مردی که یکی از آن دو، دیگری را می کشد و حال آن که در قیامت، قاتل و مقتول، هر دو به بهشت می روند»...<sup>(۱)</sup>

همین طور ابن خزیمه در چند روایت، خندیدن خداوند را از یأس بندگانش ذکر می کند.

مؤلف، تحت عنوان «اثبات الید للخالق الباری» روایاتی را در این موضوع که خداوند، دارای دست می باشد و آدم را به دست خود آفرید و نیز احتجاج موسی و آدم علیهماالسلام را نقل می کند.<sup>(۲)</sup>

ابن خزیمه، آنگاه پیرامون این که خداوند، دارای چشم می باشد، باب و عنوانی گشوده می گوید: «نحن نقول لربنا الخالق عینان یبصر بهما ما تحت الثری و تحت الارض السابعة السیفلی و ما فی السماوات العلی و ما بینهما من صغیر و کبیر<sup>(۳)</sup>؛ ما می گوئیم برای خالق متعال دو چشم می باشد که به وسیله آن دو می بیند

ص: ۲۰۱

---

۱- ۱. التوحید و اثبات صفات الربّ، محمد بن اسحاق بن خزیمه، صص ۲۳۵ - ۲۳۴.

۲- ۲. همان، صص ۵۵ - ۵۳.

۳- ۳. همان، ص ۵۰.

همه چیز را، آنچه ما تحت الثری می باشد و آنچه زیر زمین هفتم، و آنچه فوق آسمان های بلند و هر چه بین زمین و آسمان است از کوچک و بزرگ.»

وی پس از ذکر روایاتی راجع به این امر، با خشنودی اثبات می کند که چشم خداوند، اعور نیست.

پیرامون پای خداوند هم می گوید: «و اما النار... و تقول: هل من مزید؟ و یلقون فیها و تقول: هل من مزید؟ حتی یضع الجبار فیها قدمه، هناك تمتلی ء و یدنو بعضها الی بعض و تقول: قطّ قطّ؛ افراد را در آتش می افکنند و آتش می گوید: آیا زیادتر هست؟ باز در آتش می افکنند و آتش می گوید: هل من مزید؟ تا آن که خداوند، پایش را بر آن می گذارد. در این هنگام، جهنّم پر می شود و اطراف آن به هم نزدیک می شود و جهنّم فریاد بر می دارد بس است، بس است. (۱)»

در رابطه با رؤیت خداوند در قیامت، روایاتی نقل می کند؛ از جمله:

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: «أنکم سترون ربکم عیاناً.»

ابوسعید نقل می کند که: ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سؤال کردیم: آیا در روز قیامت، خداوند را می بینیم؟ حضرت، مثال زدند و فرمودند: آیا هنگامی که خورشید را در آسمان صاف می بینید، ضرر می کنید؟ گفتیم: نه. باز به ماه مثال زدند و همان جمله را تکرار کردند، آنگاه فرمودند: همان طور که دیدن شمس و قمر بدون ابر، ضرری ندارد بلکه از آن نور و فروغ بر شما می تابد، رؤیت خداوند نیز همین گونه است. (۲)»

جریر نقل می کند که: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: همان طور که ماه شب چهاردهم را می بینید، به همین روشنی، روز قیامت هم خداوند را می بینید.

ص: ۲۰۲

---

۱-۱. همان، ص ۹۲.

۲-۲. همان، ص ۱۶۹.

ابن خزیمه در کتابش ۶۷ باب می گشاید و پیرامون اوصاف خداوند سخن می گوید، که افکار سست و مسموم علمای اهل کتاب در پاره ای از این نظریات کاملاً مشهود است.

عبدالله بن احمد بن حنبل نیز در کتاب السنه خود، نظیر همین اوصاف را بیان کرده است.

آیه الله سبحانی این صفات را، این گونه رقم می کند:

۱. فی انّ الله یضحک. (خداوند می خندد.)

۲. فی انّ لله یداً. (خداوند، دارای دست می باشد.)

۳. فی انّ لله عینین. (خداوند، دارای دو چشم می باشد.)

۴. فی انّ لله اصبعاً. (خداوند، دارای انگشت است.)

۵. فی انّ لله کلاماً و صوتاً. (برای خداوند، کلام و صوت است.)

۶. فی انّ لله ذراعین و صدراً. (برای خداوند، دو ذراع و سینه می باشد.)

۷. فی انّ لله نفساً. (خداوند، دارای نفس می باشد.)

۸. فی انّ لله رجلاً. (خداوند، دارای پا می باشد.)

۹. فی انّ لله وجهاً. (خداوند، دارای صورت می باشد.)

۱۰. فی انّ الله یری. (خداوند، دیده می شود.) (۱)

## افکار وارداتی

حال، جای این پرسش است: چرا اسلام، گرفتار این مصیبت شد؟ این عقائد و صفات، چطور در اسلام مطرح گردید؟ خدایی که قرآن معرفی می کند که این گونه نیست!

ص: ۲۰۳

آری، وجود عناصر خطرناکی چون «کعب الأحبار» که نقاب اسلام به چهره دارد و لکن در قلبش شیطان منزل کرده، موجب پیدایش این عقائد انحرافی شده است. کعب الأحباری که در زمان خلافت ابوبکر، مسلمان می شود و حتی یک ساعت هم در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نبوده و جزو مشاوران معاویه بوده، با سخنان دروغین خود، معتقدات اسلامی را به این شکل جلوه گر می سازد!

«تجسیم»، سوغات این تازه مسلمان منافق است. (۱) «رؤیت سعید»، از ابتکارات این یهودی نفوذی است. (۲)

«وهب بن منیه الیمانی» از جمله یهودیان تازه مسلمانی است که جریان شیطانی «کعب» را استمرار بخشید و «فرهنگ اسلام» را با تزریق «اسرائیلیات» بیمار ساخت، چهره حقیقت را با ابر سیاه اکاذیب خود، پوشاند و موجب پیدایش افکاری شد که مدل آن، افکار مقاتل بن سلیمان و احمد بن حنبل شد زیرا وهب بود که «جبر مطلق» را مطرح ساخت. (۳)

شخص دیگری که غبار کذب و تحریف بر آسمان نورانی اسلام پراکنده ساخت، «تمیم بن اوس» بود. او بود که اسرائیلیات، اساطیر و قصه های خرافی را در میان مسلمانان انتشار داد. وی در سال نهم هجری ظاهراً مسلمان شده بود.

و شخص دیگری که شالوده جریان «اصحاب حدیث» را پی ریزی کرد، «ابن جریح رومی» است. وی که متولد سال ۸۰ هجری است، با «جعل احادیث» موجب پیدایش عقائد کذایی شد.

آری، این قصه سازان، سخنانی گفتند که زیربنای عقائد مسلمانان را متزلزل

ص: ۲۰۴

۱-۱. همان، ص ۷۲.

۲-۲. همان، ص ۷۳.

۳-۳. همان، ص ۸۱.

ساخت، عصمت پیامبران را مخدوش کرد و با عنوان کردن «جبر مطلق» اساس شریعت و حساب و کتاب را، بی معنا نشان دادند. (۱)

بسیار جای تأسف است در زمانی که اصحاب پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم مثل «ابن عباس» از نقل روایت ممنوع بودند، این شیادان و بازیگران آنچه خواستند، بافتند و روایت کردند. و فردی مانند: «ابو هریره» که بیش از دو سال محضر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وسلم را درک نکرده، بیشترین حدیث را نقل کرد.

از یک طرف، چنین راویان دروغگویی وجود داشتند و از طرف دیگر، روایاتی که این افراد نقل می کردند، بر قرآن تقدّم داشت؛ زیرا اهل حدیث به عنوان دو اصل مسلم پذیرفته بودند که:

۱. قرآن، نمی تواند «سنت» را نسخ کند، اما سنت می تواند «قرآن» را نسخ کند. و سنت، بر قرآن حاکم است.

۲. قرآن به سنت، محتاج تر از سنت به قرآن است.

حال، آیا نباید حاصل این دوران، افکار و نظریات احمد بن حنبل و مقاتل بن سلیمان باشد؟ آیا نباید تجسم، جای توحید را بگیرد؟ آیا نباید خداوند، به صورت انسان مطرح گردد؟ بی گمان عقائد و افکار اهل حدیث، معلول یک چنین جریانی است. و روایاتی که در کتاب «السنة» عبدالله بن احمد و «التوحید» ابن خزیمه آمده، مصدرش این راویان است.

ص: ۲۰۵

یکی از موضوعات فرعی کلام \_ که در قرن دوم و سوم، جنجال عظیمی ایجاد کرد \_ مسئله حدوث و قدم قرآن بود؛ موضوعی که دو قرن، مسلمانان مبتلای به آن بودند و چه خون‌ها ریخته شد و بسا مردم که به مشکلات گوناگون گرفتار شده و یکدیگر را «تکفیر» می کردند. اما در این میان، موضع سخت و تند احمد بن حنبل، این دوران را به نام و نشان «محت» موسوم ساخت.

استاد سبحانی می گوید: «من المسائل التي اثارَت ضجة كبرى بين العلماء و انتهت و تعرف في التاريخ بمحنة الامام احمد، هو البحث عن حدوث القرآن و قدمه (1)؛ از اموری که میان علما، غوغای عظیمی بر پا کرد و دورانی را به «محت احمد بن حنبل» نام و نشان بخشید، بحث و گفتگو پیرامون حدوث و قدم قرآن بود.»

ص: ۲۰۶



این عرصه، میدان رویارویی مکتب اهل حدیث و معتزله است؛ چرا که اهل حدیث و حنابله و اشاعره می‌گویند: «قرآن، قدیم است و حادث نیست.»

الف) نخست، گفتار رهبران اهل حدیث و اشاعره را با هم مرور می‌کنیم:

احمد بن حنبل: «و القرآن کلام الله لیس بمخلوق فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر(۱)؛ قرآن، کلام خداست و مخلوق نیست، کسی که گمان کند قرآن مخلوق است، او جهمی و کافر است.»

ابن قتیبه: «و علی انّ القرآن کلام الله غیر مخلوق... و انما اختلفوا فی اللفظ بالقران لغموض وقع فی ذالک و کلهم یجمعون علی انّ القرآن بکلّ حال - مقروءا و مکتوبا، مسموعا و محفوظا - غیر مخلوق فهذا الاجماع(۲)؛ اشاعره و حنابله بر آنند که قرآن، کلام خدا و قدیم است... و اختلاف در قرآن ملفوظ است... تمام آنها بر این مطلب اتفاق دارند که: قرآن - خواه قرآن مقروء و مکتوب، و خواه مسموع و محفوظ - قدیم است و حادث نیست.»

و کعب بن جراح: «من زعم انّ القرآن مخلوق فقد کفر؛ کسی که گمان کند قرآن، حادث و جدید است، کافر است.»(۳)

یزید بن هارون: «من زعم انّ کلام الله مخلوق فهو، و الذی لا اله الا هو، عندی زندیق؛ کسی که عقیده دارد کلام خدا، حادث و مخلوق است، قسم به خدای یگانه! این شخص پیش من زندیق است.»(۴)

ص: ۲۰۷

۱- ۱. السنه، احمد بن حنبل، ص ۴۹.

۲- ۲. تأویل المختلف الحدیث، بن قتیبه، تصحیح: محمد زهری النجار، ص ۳۶.

۳- ۳. تاریخ علم الکلام، شبلی نعمانی، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، ص ۱۹.

۴- ۴. همان.

مزنی، شاگرد شافعی: «من قال انّ القرآن مخلوق، فهو كافر.»(۱)

امام بخاری: «نظرت فی کلام الیهود و النصارى و المجوس فما رأیت قوما اضلّ فی کفرهم من الجهمیّه...»(۲) در کلام یهود، مسیحیت و مجوس تفحص و دقت کردم، قومی را گمراه تر از جهمیّه نیافتم...»

این سخن بخاری، به خاطر آن است که به نظر وی: اوّل کسی که قرآن را مخلوق دانسته، جهم بن صفوان است. البته چنان که در بیان مکتب و روش جهمیّه گفته شد صحّت این نسبت به ایشان مورد تردید است؛ زیرا جهم در اواخر سلطنت بنی امیه کشته شد و حال آن که موضوع «قدم و حدوث قرآن» در زمان بنی عباس مطرح شد و در عصر مأمون، اوج گرفت.(۳)

عبدالرحمن مهدی: «لو رأیت رجلاً علی الجسر و بیدی سیف یقول القرآن مخلوق، ضربت عنقه(۴)؛ اگر بینم مردی روی پل است و می گوید: قرآن مخلوق است، و در آن لحظه شمشیر به دستم باشد، گردن او را می زنم.»

(ب) معتزله، قرآن را حادث و مخلوق می دانند.

قاضی عبدالجبار می گوید: «ذهبت الحشویّه من الحنابلّه الی انّ هذا القرآن المتلوّ فی المحاریب و المکتوب فی المصاحف، غیر مخلوق و لا محدث، بل قدیم مع الله و اما مذهبنا فی ذالک فهو انّ القرآن کلام الله تعالی و وحیه و هو مخلوق محدث انزله الله علی نبیه صلی الله علیه و آله وسلم لیكون علماً و دالاً علی نبوته(۵)؛ پیروان حدیث از حنابلّه، معتقد هستند این قرآن که در محراب ها تلاوت می شود و در کتاب ها

ص: ۲۰۸

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۳۱.

۴-۴. تاریخ العلم کلام، شبلی نعمانی، ص ۲۰.

۵-۵. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، تحقیق: عبدالکریم عثمان، ص ۵۳۸.

نوشته می گردد، قدیم است و مخلوق نمی باشد. اما عقیده ما (معتزله) بر آن است که قرآن، کلام خداوند متعال و وحی اوست و مخلوق و محدث است. خداوند آن را بر پیامبرش نازل کرد تا نشان و دلیل بر نبوت آن حضرت باشد.»

تا کنون روشن گردید که: اهل حدیث و حنابله، قرآن را قدیم می دانند و احمد بن حنبل که حتی الفاظ و قرائت آیات را قدیم می دانست، از سوی دیگر، معتزله \_ که در قرن دوم طریقتشان گسترش یافته بود \_ می گفتند: قرآن، مخلوق است.

شهرستانی می گوید: «و اتفقوا علی انّ کلامه محدث مخلوق فی محلّ و هو حرف و صوت کتب امثاله فی المصاحف حکایات عنه.»<sup>(۱)</sup> و در جای دیگر، می گوید: «و قال اهل العدل: لا کلام فی الأزل و انما امر و نهی و وعد و اوعد بکلام محدث.»<sup>(۲)</sup>

برخورد فکری میان این دو گروه، باعث شعله ور شدن آتش فتنه در جامعه اسلامی شد؛ به گونه ای که مسلمانان به جان هم افتادند و دشمنان داخلی و خارجی از این برخوردهای کلامی و انحرافی، کمال استفاده را بردند.

دیدگاه شیعه

### دیدگاه شیعه

در این میان، پیشوایان عالی قدر مکتب تشیع که با چشم جان خود، پرده های نور را شکافته و به حقیقت نور النور نائل شده بودند<sup>(۳)</sup> و جام روحشان لبریز از دانش حضرت حق بود؛ با بصیرت تمام، از کنار این فتنه عظیم گذشتند. آنان می دانستند که در پس این ماجرا، چهره منافقان و دشمنان اسلام است. توطئه ای

ص: ۲۰۹

---

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی ج ۱، ص ۴۵.

۲- ۲. همان، ص ۴۲.

۳- ۳. مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی، مناجات شعبانیه.

از جانب بیگانگان است و دو سوی بازی، آلت دست بیگانگان (یهودیان و مسیحیان) شده اند و هدف، ایجاد آشوب در بلاد اسلامی است. بر این اساس، ائمه هدی علیهم السلام پیروان خود را از داخل شدن در این امر، بر حذر داشتند و در بیانات خود، چنان سخن گفتند که دو جناح (اهل حدیث و معتزله) نتوانند از آن سوء استفاده کنند.

شیخ صدوق در کتاب «توحید» تحت عنوان «باب القرآن ما هو؟»، روایاتی را بیان می دارد:

۱. «عن الرِّيَّانِ بْنِ الصَّيْلِمْ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي الْقُرْآنِ؟ فَقَالَ: كَلَامُ اللَّهِ لَا تَجَاوِزُهُ وَلَا تَطْلُبُوا الْهَدْيَ فِي غَيْرِهِ فَتَضَلُّوا.»<sup>(۱)</sup> رِیَّان بن صلت می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: چه می گوئید پیرامون قرآن؟ فرمودند: کلام خداست؛ تجاوز از آن نکنید و هدایت در غیر آن نجوئید تا گمراه نشوید.»

۲. «علی بن سالم عن ابیه قال: سألت الصادق جعفر بن محمد علیه السلام فقلت له: یا بن رسول الله ما تقول فی القرآن؟ فقال: هو کلام الله و قول الله و کتاب الله و وحی الله و تنزیله و هو الكتاب العزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید<sup>(۲)</sup>؛ علی بن سالم از پدرش روایت می کند که از محضر امام صادق علیه السلام سؤال کردم: ای پسر رسول خدا! چه می گوئید پیرامون قرآن؟ فرمودند: کلام خداست، گفتار خداست، کتاب خداست، وحی خداست، و خدا آن را نازل کرده است. قرآن، کتاب نفوذناپذیر است، و از هیچ سوی باطل به آن راه ندارد...»

ص: ۲۱۰

---

۱- ۱. التوحید، شیخ صدوق، باب القرآن ما هو؟، ص ۲۲۴، ح ۲.

۲- ۲. همان، ح ۳.

در این باب، هفت روایت است که در آن پیرامون حدوث و قدم قرآن از پیشوایان معصوم مکتب تشیع سؤال می شود. ائمه علیهم السلام چون موضوع را «فتنه» می دانستند، فقط با این عنوان که «قرآن، کلام خداست و وحی اوست.» جواب می گفتند. ولی چون قرآن مکتوب و مقروء را حادث می دانستند، به افراد نزدیک و محرم خود موضوع را می گفتند. لذا شیخ صدوق پس از نقل این روایات، عقیده اش «حدوث قرآن» می شود و می گوید: «فلو لم یکن ما هذه صفة حادثا بطلت الدلالة علی حدوث المحذات.» و آنگاه بر حدوث قرآن، اقامه برهان می کند. (۱)

و در پایان گفتار خود، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمودند: «... فَاِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ مُحَدَّثٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَ غَيْرُ اَزْلِيٍّ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ (۲)...؛ قرآن، کلام خدا و حادث است اما مخلوق نیست و غیر ازلی است.»

ائمه علیهم السلام از صفت مخلوق بودن قرآن، ناخشنود بودند و از این صفت، نهی می کردند و صدوق قدس سره، علتش را این می داند که: «وَأَمَّا امْتِنَعْنَا مِنْ اِطْلَاقِ الْمَخْلُوقِ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ فِي اللُّغَةِ قَدْ يَكُونُ مَكْذُوبًا وَ يُقَالُ كَلَامُ مَخْلُوقٍ أَيْ مَكْذُوبٌ؛ این که از اطلاق اسم مخلوق بر قرآن منزجریم، بدین جهت است که معنای مخلوق در لغت، گاهی مکتوب است گفته می شود: کلام مخلوق، یعنی کلام دروغ.»

البته «حدوث قرآن»، جزء اعتقادات ما می باشد؛ بنابراین، کسی که بگوید:

۱. قرآن، مخلوق است و منظورش مکتوب است، او کافر است.

۲. مخلوق نیست؛ یعنی مکتوب نیست، او راست گفته است.

ص: ۲۱۱

---

۱- ۱. همان، صص ۲۲۶ - ۲۲۵.

۲- ۲. همان، ص ۲۲۷.

۳. مخلوق نیست؛ یعنی غیر محدث و غیر مُنزل است، او خطا کار است و سخنش نا صواب می باشد. (۱)

شیخ مفید نیز دیدگاه شیعه را این گونه بیان می کند: «انّ کلام الله تعالی محدث و بذالك جاءت الاثار عن آل محمد(ص) و... انّ القرآن کلام الله و وحیه و انه محدث کما وصفه الله تعالی (۲)؛ به درستی که کلام خداوند، محدث است و قدیم نیست. لذا روایاتی از آل محمّد صلی الله علیه و آله وسلم در این رابطه بیان شده است که: قرآن، کلام خداوند و وحی اوست و قرآن، حادث می باشد، همان طور که خداوند قرآن را توصیف کرده است.» و همین نظریه را متکلمان شیعه پذیرفته اند.

علامه طباطبائی قدس سره قرآن را در دو افق می نگرد و می گوید:

اگر منظور از قرآن کریم، آیاتی باشد که قرائت و تلاوت می کنیم و این الفاظ «مرآت» برای آن مفاهیم هستند \_ مانند سایر کلمات \_ طبق این تقریر، حقیقتاً نه حادث است و نه قدیم، آری از آن جهت که «اصوات» حادث هستند، قرآن نیز متّصف به حدوث می گردند.

اما اگر منظور از قرآن، ما فی علم الله باشد از معانی حقّه \_ مانند علم خداوند به تمام چیزها \_ قرآن، قدیم است؛ یعنی علم خداوند به قرآن، قدیم است.

آنگاه می گوید: روشن است که بحث از قدم و حدوث قرآن، از آن جهت که کلام خداست، فایده ای در آن نیست. (۳)

با دقت در روایاتی که در این باب آمده، روشن می شود که ائمه هدی علیهم السلام موضوع را یک امر مهم و اصولی نمی دانستند تا در مقابل آن جبهه گیری کنند؛

ص: ۲۱۲

---

۱- ۱. همان، ص ۲۲۵ (با اندکی تغییر).

۲- ۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، تحقیق: علامه شیخ الاسلام الزنجانی،

۳- ۳. المیزان، محمد حسین طباطبائی، ج ۱۴، صص ۲۵۰ - ۲۴۹.

بلکه طرفین مخاصمه را «فریب خورده» می دانستند.

به راستی مبدأ پیدایش این عقیده، چه بوده است؟

در پاسخ به آن، اقوال و نظریات گوناگونی وجود دارد:

ابو هلال عسکری می گوید: «اول ما اختلف الناس في خلق القرآن أيام ابي حنيفة فسئل عن ذلك ابو يوسف فأبى أن يقول: أنه مخلوق، و سئل عنه ابو حنيفة فقال: أنه مخلوق لأن من قال «و القرآن لا افعال كذا» فقد حلف بغير الله و كل ما هو غير الله فهو مخلوق(۱)؛ اول زمانی که پیرامون خلق قرآن میان مردم اختلاف ایجاد شد، زمان ابو حنیفه بود؛ از ابو یوسف این موضوع سؤال شد، او از جواب دادن امتناع ورزید؛ چون از ابوحنیفه سؤال شد، گفت: قرآن، مخلوق است. زیرا اگر کسی قسم یاد کرد «به قرآن که فلان کار را نمی کنم»، سوگند به غیر خدا یاد کرده، و هر آنچه غیر خداست، مخلوق است.»

محمد ابو زهره می گوید: «اقرنت مسئله خلق القرآن بتاريخ المعتزله، فما ذكروا الا سبقت الى الذهن تلك المسئلة(۲)؛ مسئله خلق قرآن، قرین تاریخ معتزله می باشد. و اهل اعتزال یاد نمی شوند مگر آن که مسئله خلق قرآن به ذهن سبقت می گیرد (این دو، لازم و ملزوم هستند).»

آنگاه ابو زهره، به نقل تاریخی این جریان می پردازد و انعکاس این موضوع را در عصر خلافت هارون تا زمان واثق بیان می کند و مجالس مناظرات و محاکمات را مطرح می سازد.(۳) سپس موضع اختلاف را بیان می دارد.(۴)

وی می گوید: برخی معتقد هستند که قول قدیم بودن کلام الله(قرآن)، از

ص: ۲۱۳

---

۱- ۱. الاوائل، ابی هلال العسکری، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲- ۲. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ج ۱، ص ۱۶۷.

۳- ۳. همان، صص ۱۷۳ - ۱۶۸.

۴- ۴. همان، ص ۱۷۴.

طرف مسیحیان \_ که حاشیه نشینان دربار اموی بودند \_ مطرح شده است:

«انّ القرآن غیر مخلوق و أنّه کلام الله قد یؤدّی الی القول بقدمه و انّ ذلک قد کان یتّخذہ النّصارى حجّہ او ذریعہ للتّشکیک و لحمل المسلمین علی اعتقاد انّ المسیح اله او قدیم قدم الاله. و قد کانوا ینتّون ذالک بین جماہیر المسلمین. فقد جاء فی کتاب تراث الاسلام عن یوحنا الدمشقی الذی کان فی خدمه الامویین الی عهد هشام بن عبدالملک أنّه کان یلقّن بعض المسیحیین ما یجادلون به المسلمین لیفسدوا اعتقادهم. فیقول: اذا سئلک العربی ما تقول فی المسیح، فقل: انّه کلمه الله...» (۱)

از کلام فوق، استفاده می شود که عقیده به «قدم قرآن» امری بوده است که از سوی نصارا مطرح شده و مسیحیان برای استدلال بر این که: عیسی، قدیم است، این نغمه را ساز کردند که «مسیح، کلمه الله بوده و کلمه الله، قدیم است» و این شک و ریب را در میان مسلمانان منتشر ساختند. در کتاب «تراث الاسلام» از یوحنا دمشقی \_ که یکی از حاشیه نشینان دربار اموی بود و در زمان هشام زندگی می کرد \_ چنین مطلبی حکایت شده، که او به مسیحیان تلقین می کرد که این گونه با مسلمانان مجادله کنند و اساس اعتقادات مسلمانان را، فاسد سازند...»

به هر حال، این میکروب را میان مسلمانان پراکنده ساختند تا پیکره جامعه اسلامی را به بیماری تفرقه، مبتلا سازند!

ابن ندیم می گوید: «من نابتہ الحشویہ و هو عبدالله بن محمد بن کلاب القطان و له مع عباد بن سلیمان مناظرات و کان یقول: انّ کلام الله هو الله. و کان عباد یقول: انّه نصرانی بهذا القول. قال ابوالعباس البغوی: دخلنا علی فیثون النّصرانی

ص: ۲۱۴



و كان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث الى ان سألته عن ابن كلاب فقال: رحم الله عبدالله يُجئني فيجلس الي تلك الزاويه \_ و اشار الي ناحيه من البيعه \_ و عنى اخذ هذا القول و لو عاش لنصيرنا المسلمين (1)؛ از جمله کسانی که زمینه رشد مسلک «حشویّه» گردید، عبدالله بن محمد بن کلاب قطن است. او با عباد بن سلیمان مناظراتی داشت. او می گفت: کلام خداوند، همان خداوند است. و عباد می گفت: او با این سخن خود، ابراز نصرانی بودن می کند. ابوالعباس بغوی می گوید: داخل شدیم بر «فیثون نصرانی» و او در دار روم در قسمت غربی آن بود. میان ما و او سخن جاری شد، تا این که از او پیرامون عبدالله بن کلاب سؤال کردم، او گفت: خدا عبدالله را رحمت کند! نزد من می آمد و می نشست در آن گوشه (اشاره ای به ناحیه ای از بیعه) و از من این سخن را فرا گرفت و اگر او زنده بود حتماً مسلمانان را نصرانی کرده بودیم.»

طبری نیز همین موضوع را، که ریشه عقیده به «قدم قرآن» از سوی مسیحیان مطرح شده است، تأیید می کند. (2)

معتزله و طرفداران عقیده حدوث قرآن، موضوع «قدم» را بدعت می دانند و مسیحیان را در پدید آمدن این عقیده، «مؤثر می شمارند؛ چنان که پیروان مکتب حدیث و اشاعره، حدوث و مخلوق بودن قرآن را بدعت می دانند». و البته در این که: این طرز فکر، از طرف چه کسی یا کسانی القاء شده؟ اختلاف نظر است: ابوهلال، مطلع این جریان را زمان ابوحنیفه می داند؛ احمد بن حنبل در کتاب «الرد علی الجهمیه و الزنادقه» و کتاب «السنة» خود، مبدأ این اندیشه را جهنم بن

ص: ۲۱۵

---

۱- ۱. الفهرست، ابن ندیم، القرن الثالث من المقالة الخامسة، ص ۲۳۰.

۲- ۲. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ج ۵، ص ۱۸۸.

صفوان معرفی کرده است.

استاد سبحانی این قول را بعید می‌شمارد که مبدأ آن، جهم باشد. چه بسا نسبت حدوث قرآن به جهم از سوی احمد بن حنبل، مبنایی باشد؛ یعنی بر اساس نفی صفات که جهم قائل بود و لازمه نفی صفات، حدوث بودن قرآن است.

ابو داود در بخشی از کتاب سنن خود؛ یعنی «باب فی القرآن»، موضوع حدوث و قدم قرآن را مطرح می‌کند. و از ابن عباس روایت می‌کند که:

«كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يعوذُ بالحسنِ والحسينِ عليهما السلام: اعِذْ كَمَا بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَةٍ وَ مِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ. ثُمَّ يَقُولُ: كَانِ ابُو كَمْ يَعُوذُ بِهِمَا اسْمَاعِيلُ وَ اسْحَاقُ؛

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حسن و حسین علیهما السلام را با این کلمات (اعیذ کما بکلمات الله التامة...) تعویذ می‌کرد. سپس می‌فرمود: پدر شما ابراهیم نیز اسماعیل و اسحاق را با این کلمات در پناه خدا قرار می‌داد.»

آنگاه ابو داود نتیجه می‌گیرد که: «هذا دليل على انَّ القرآن ليس بمخلوق (1)؛ این روایت دلیل بر این است که قرآن، مخلوق نیست.»

البته دلالت این روایت، بسیار ضعیف است.

زهدي حسن جار الله مبدأ پیدایش مخلوق بودن قرآن را، یهود می‌داند:

«انَّ منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراه؛ منشأ پیدایش نظریه مخلوق بودن قرآن، اعتقاد یهودیان به مخلوق بودن تورات بوده است.

ص: ۲۱۶

او می گوید: ازلیت و قدم قرآن نیز معلول فرهنگ مسیحیان است. اساس این قول، اعتقاد مسیحیان به قدم کلمه (عیسی علیه السلام) بوده است.

آنگاه می نویسد: از کسانی که با ما همراهی می کند در این نظریه، «ماک دونالد» است که نظرش چنین است: «انّ القول بانّ القرآن قدیم غیر مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسیحیین بالکلمه السّماویّه غیر المخلوقه...؛ همانا قدم و غیر مخلوق بودن قرآن، از سوی مسیحیان مطرح شده است، چون آنان معتقد به قدم کلمه (عیسی) بودند و عیسی را، کلمه آسمانی غیر مخلوق می پنداشتند...»

«فقد تكون هذه العقیده انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية الى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقي؛ بنابراین، این فکر و عقیده از کنیسه یونان شرقی، توسط یحیی دمشقی به جامعه اسلامی سرایت کرد.»<sup>(۱)</sup>

زهدی سپس نامه مأمون به اسحاق بن ابراهیم - رئیس پلیس بغداد - را یادآور می شود که مأمون در این نامه، ریشه این موضوع را، دیدگاه مسیحیت راجع به قدم کلمه؛ یعنی عیسی علیه السلام دانسته است.

البته نظریات در این رابطه، بسیار گوناگون است. علاوه بر این اقوال، احتمال می رود که موضوع «حدوث و قدم»، به دنبال بحث صفات مطرح شده و این که «جهم» را در این امر دخیل می دانند، نظریه او پیرامون نفی صفات بوده که لازمه آن، قول به حدوث قرآن است.

به هر روی، منشأ این قول هر چه باشد، شکی نیست که بیگانگان از این موضوع سوء استفاده کرده و در طرح و توسعه آن بسیار کوشیدند و برای شعله ور ساختن آتش اختلاف و فساد در میان مسلمانان، چنین کاری کردند. و

ص: ۲۱۷

همین امر، موجب شده بود که پیشوایان مکتب تشیع، پیروان خود را از این امر بر حذر دارند. نامه هدایت بخش امام هادی علیه السلام به بعضی از شیعیان بغداد، روشنگر این معناست؛ آن حضرت چنین می نگارد:

«بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله و ايتاكن من الفتنه فان يفعل فقد اعظم بها(۱) و ان لا يفعل فهي الهلكه، نحن نرى انّ الجدل في القرآن بدعه، اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، و يتكلف المجيب ما ليس عليه، و ليس الخالق الا الله عزوجل، و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله و ايتاكن من الذين يخشون ربهم بالغيب، و هم من الساعه مشفقون.(۲)»

زهدي حسن جار الله، پيرامون موضوع حدوث قرآن و بيان ادله معتزله، مطالب مفیدی ارائه کرده اند.(۳)

ص: ۲۱۸

---

۱- ۱. مرجع ضمير «عصمت» است.

۲- ۲. التوحيد، شيخ صدوق، باب القرآن ما هو، ص ۲۲۴، ح ۴.

۳- ۳. ر.ك: المعتزله، ص ۷۸ - ۷۵.

## فصل چهارم

### سیر کلام در قرن سوم

سیر کلام

در

قرن سوم

ص: ۲۱۹

قرن سوم هجری، شاهد تحولات عظیمی در روند دانش کلام بوده است. در ثلث اول این قرن، باز هم حرکت سریع عقلی – فلسفی مکتب معتزله، افکار اکثر مردم را مسخر ساخته بود و منهج عقل گرایان حاکم، و ستاره بخت و اقبال این مکتب بر اوج فلک تابان بود. دو چهره مشهور و معروف معتزله به نام «ابوالهذیل» و «نظام» بر کرسی زعامت این مکتب مستقر بودند. از جویباری دیگر هم فرهنگ منهج معتزله به سرزمین اسلامی جاری شد و آن، تأسیس مدرسه بغداد بود که «ابوسهل بشر بن المعتمر الهلالی» این مقصود را محقق ساخت؛ وفات ابوسهل در سال ۲۱۰ ق. بود. (۱)

ص: ۲۲۰

---

۱-۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، قاضی عبدالجبار، ص ۲۶۵؛ لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۳؛ امالی، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۸۶.

عبدالجبّار در شأن ابوسهل می گوید: «و هو زعيم البغداديين من المعتزله؛(۱) او پیشوای معتزله بغداد بود.»

بلخی نیز می گوید: «و هو من اهل بغداد و يقال من اهل الكوفه؛ او اهل بغداد بود و گفته می شود که از اهل کوفه بود.»  
بلخی، نظریات او را پیرامون: قاعده صلاح و اصلح، ولایه الله و حرکت، بیان می کند.(۲)

اصحاب حدیث نیز به سیر کُند و مقهور خود ادامه دادند. ثلث اول این قرن، همان دوران محنت اصحاب حدیث و احمد بن حنبل بود؛ ولی دیری نگذشت که زمان هجران و حرمان به پایان رسید و روز بخت و ظفر آنان فرا رسید و آن، به سال ۲۳۲ ق. بود که «واثق» در گذشت و «متوکل» پیراهن خلافت را بر تن کرد.(۳) از آن هنگام، ستاره اقبال معتزله رو به افول نهاد. البته باید اذعان کنیم که موجبات این سقوط در همان دوران اقتدار، فراهم شده بود.

احمد امین در کتاب «ضحی الاسلام» چنین می نگارد: «مات الواثق سنه ۲۳۲ و بویع للمتوکل؛ واثق در سال ۲۳۲ ق. در گذشت و با متوکل بیعت شد.»

متوکل در سال ۲۳۴ ق. موضوع «خلق قرآن» را ممنوع کرد و با این عقیده به مبارزه پرداخت: «و لما وصلت المعتزله فی عصر المأمون و بعده فی عصر الواثق الی قمه القدره و كانت الخلافه العباسیه توازروهم و تؤیدهم، خرجوا عن منهجهم السابق (منهج الحرّیه فی الرّأی و التّفکر) و اخذوا فی هذه المسئله مسلک الضّغط. فطفقوا يحملون النّاس علی عقیدتهم (خلق القران) بالقوّه و الاکراه، فمن خالفهم و لم یقرّبه یحکم علیه بالحبس تارّه و الضّرب اخری و اوجد

ص: ۲۲۱

۱- ۱. همان.

۲- ۲. ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیین، ابوالقاسم البلخی، ص ۷۳ - ۷۲.

۳- ۳. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ج ۳، ص ۷۲؛ مروج الذهب، مسعودی، ج ۲، ص ۲۶۱.

ذالك في حياتهم العلميه نقطه سواد(1)؛ چون دوران قدرت و اقتدار معتزله در عصر مأمون تا زمان واثق فرا رسید و سلاطین عباسی از آنان حمایت کردند، آنان از سیره و روش سابق خود \_ که حمایت از اندیشه آزاد و تفکر بود \_ خارج شدند و مردم را به اکراه و اجبار بر مرام و مسلک خود فرا خواندند و کسی که با آنان مخالفت می کرد(در خلق قرآن)، او را نخست محکوم به حبس و سپس به شلاق می نمودند و این موضوع، یک نشان زشت و سیاه در حیات علمی معتزله پدید آورد.»

نظام به امر مأمون آنان که منکر حدوث و خلق قرآن بودند دعوت به توبه کرد و هر کس امتناع ورزید او را محبوس یا مضروب و یا مقتول ساخت. «امر المأمون رئیس الشرطه بضرب عنق بشر بن الولید و ابراهیم المهدی اذا لم يتوبا بعد الاستتابه؛(2) مأمون دستور داد که رئیس پلیس، بشر بن ولید و ابراهیم مهدی را گردن بزند هر گاه که این دو از توبه کردن امتناع ورزیدند.» و همین شدت عمل، در زمان معتصم و واثق ادامه داشت.

«و امتحن المعتصم احمد بن حنبل في خلق القرآن؛(3) معتصم، احمد بن حنبل را پیرامون خلق قرآن، امتحان کرد.»

«و امتحن الواثق الناس في خلق القرآن، فكتب الى القضاة أن يفعلوا ذالك في سائر البلدان... فحبس بهذا عالما كثيرا(4)؛ واثق، مردم را پیرامون حدوث و خلق قرآن امتحان کرد و به قضات در سراسر کشور دستور داد که این کار را انجام دهند... و به این علت، جمعیت زیادی از دانشمندان را زندانی ساخت.»

ص: ۲۲۲

---

۱- ۱. بحوث في الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۳۲۷.

۲- ۲. همان، ص ۳۸۷.

۳- ۳. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۶۴.

۴- ۴. همان، ص ۱۷۰.



در همین ایام اقتدار، جلسات مناظرات و محاکمات فراوانی تشکیل دادند که در تاریخ ثبت است. (۱) این سخت گیری، آغاز سقوط منهجی بود که روزی خود را پرچمدار اندیشه آزاد معرفی می کرد.

## اندیشه های کلامی \_ فلسفی بزرگان معتزله

### ۱. بُشر بن المعتمر

در این قسمت، به آراء و دیدگاه های برخی از بزرگان مکتب اعتزال می پردازیم.

#### ۱. بُشر بن المعتمر

وی پیرامون موضوعات گوناگون نظریات و دیدگاه هایی داشته که عبارتند از:

اجسام و اعراض: موجود شدن «جسم» در سایه اجتماع هشت جزء است. «جزء» به تنهایی نمی تواند «اعراض» را بر دوش کشد و لکن اجزاء در صورت ترکیب، چنین قدرتی را پیدا می کنند. خداوند، اجسام را آفرید و اعراض، پدیده ای از اجسام اند و دست آفرینش خداوند به آنان نمی رسد.

خداوند، قادر است که بندگان خود را به پدید آوردن امثال این اعراض توانا سازد. و آنان را بر چنین امری قدرت عطا فرموده است، مگر بر حیات و موت.

حرکت و سکون: «کُلّ جسم یبقی ساکنا الا اذا خرج سکونه الی ضده (ای الحركه...)؛ هر جسمی ساکن باقی می ماند تا آن که سکون او به ضدش که حرکت است، متحوّل گردد. و حرکت، امری است که در جسم حاصل می شود و ربطی به مکان ندارد.»

حقیقت انسان: انسان، نه آن چیز است که نظام می گفت؛ یعنی روح مجرد. و نه

ص: ۲۲۳

آنچه که ابوالهذیل می گفت که انسان فقط جسم است؛ بلکه مجموعه ای از این دو می باشد.

توبه: اگر کسی توبه کرد و دوباره آن گناه را مرتکب شد، عقاب و گناه عذاب اول برای او باقی است؛ چون توبه او مشروط به عدم عود بود.<sup>(۱)</sup>

شهرستانی، نظریات او را در شش امر بیان کرده و می گوید: «أنه زعم انّ اللّون و الطّعم و الرّائحه و الادراکات کلّها من السّمع؛ پندار بشر این بود که: رنگ، مزه، بو و تمام ادراکات از سمع می باشد.»

استطاعت: استطاعت، همان سلامت بنیه و توانایی بدن و صحت جوارح و خالی بودن جوارح از آفات است.

عذاب کودکان و اطفال: خداوند بر این امر، قادر است؛ اما چون عذاب اطفال ظلم است، بر خداوند چنین امری نیکو و شایسته نمی باشد.

اراده خدا: بنا به گفته کعبی، بشر «اراده خداوند» را، یکی از افعال او می دانست.

لطف خدا: «انّ عند الله تعالی لطفاً لو اتی به لأمنّ جمیع من فی الارض ایماناً یستحقّون علیه الثّواب...»<sup>(۲)</sup>؛ نزد خداوند لطفی است که اگر آن را بیاورد، تمام افراد روی زمین مؤمن می شوند؛ ایمانی که به خاطر آن، استحقاق ثواب و پاداش نیکو دارند...»

## ۲. معمر بن عباد السّخی

معمر از مشاهیر آن مکتب است. در اینجا به بعضی از نظریات او اشاره

ص: ۲۲۴

---

۱-۱. المعتزله، زهدی حسن جار الله، صص ۱۳۵ - ۱۳۴.

۲-۲. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۶۵.

می شود:

وی پیرامون فناء می گفت: فناء، موجودات، معلول طبیعت اجسام است.

و راجع به معجزات می گفت: چون اعراض اند، فعل خداوند نیستند.

بغدادی می گوید: او با این سخن خود، می خواست، «ارکان اسلام» را متزلزل سازد<sup>(۱)</sup>؛ زیرا قرآن، معجزه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم است.

### ۳. هشام بن عمرو القوطی

هشام، نظریات منحصر به فرد فراوانی دارد. شهرستانی افکار او را چنین ترسیم می نماید:

الف) «تألیف قلوب» کار خداوند نیست؛ بلکه خود مسلمانان هستند که موجب تألیف می شوند.

ب) «اعراض» دلالت بر خالقیت خداوند نمی کند؛ بلکه اجسام، دلیل بر این امرند.

ج) «امامت» در زمان فتنه و اختلاف، منعقد نمی گردد؛ بلکه انعقاد آن فقط در زمان صلح و اتفاق مسلمانان صحیح است.

د) «بهشت و جهنم» در حال، موجود و مخلوق نیستند؛ زیرا وجود آن دو، فایده ای ندارد.

ه) «انّ الاشیاء قبل كونها معدومه لیست اشیاء و هی بعد أن تعدم عن وجود تسمی اشیاء»<sup>(۲)</sup>؛ اشیاء قبل از معدوم شدن، اشیاء نیستند و بعد از معدوم شدن، اشیاء نامیده می شوند.

ص: ۲۲۵

---

۱-۱. المعتزله، زهدی حسن جار الله، ص ۱۳۳.

۲-۲. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، صص ۷۴ - ۷۲.

بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق»، دیدگاه های هشام را در هشت عنوان مطرح کرده است، از جمله این که: او (هشام بن عمرو القوطی) گفتن «حسبنا الله و نعم الوکیل» را حرام می دانست.

ابو الحسین خیاط می گوید: هشام می گفت: به جای «الوکیل»، المتوکل بگویید.

بغدادی می گوید: وجه انکار هشام، آن بود که می پنداشت وکیل در رابطه با موکل، تحقق دارد و فرض آن است که موکل، تفوق و برتری بر وکیل خود دارد.

بغدادی در عنوان دوم، تألیف قلوب در عنوان سوم، عدم دلالت اعراض بر وجود باری تعالی در عنوان چهارم، یک مسئله فرعی می کند و در عنوان پنجم، انکار محاصره عثمان و قتل او را بیان می کند. بغدادی در امر ششم، به همان موضوع امامت اشاره می کند و سپس می گوید: او با این نظریه می خواهد امامت علی علیه السلام را مخدوش سازد.

آنگاه عنوان هفتم را به انکار خلقت بهشت و جهنم در حال حاضر، اختصاص می دهد و نظریه هشام را که می گفت: «کسی که بگوید بهشت و جهنم آفریده شده اند، کافر است»، نقل می کند.

و اما نظریه هشتم او عبارت است از: «انکاره افتضاض الابکار فی الجنه و من انکر، یحرم ذلك بل یحرم علیه دخول الجنه» (۱)

زهدی حسن جار الله نیز برخی از نظریات هشام را رقم می کند که به نمونه هایی از آن بسنده می شود.

هشام راجع به جسم، جوهر و عرض چنین دیدگاهی داشت:

جسم، عبارت از ۳۶ جزء لا یتجزی می باشد. حامل اعراض فقط جسم است.

ص: ۲۲۶

جوهر فرد، نمی تواند حامل اعراض باشد. جواهر، همه از یک جنس می باشند.

و پیرامون صفات می گفت: خداوند، قادر نیست بر خلقت و پدید آوردن مثل یک چیز، بلکه آنچه او می آفریند، غیر از آن است.

پیرامون جنگ جمل هم می گفت: جنگ جمل بر اساس نظریه و رأی علی علیه السلام و طلحه و زبیر نبود؛ بلکه آنان اجتماع کردند برای مناظره و مشورت. و این، اصحاب بودند که جنگ را آغاز کردند.

برهان هشام این است که: وقتی جنگ شروع شد، زبیر گفت: «سبحان الله ما ظننت ان فیما جئنا الیه یكون قتال(۱)؛ منزّه است خدا! من گمان نمی کردم فرجام حرکت ما، جنگ باشد.»

#### ۴. محمد بن عبد الله الاسکافی (متوفای ۲۴۰ ق.)

وی یکی از چهره های معروف و عابد این منهج است؛ دیدگاه های کلامی - فلسفی او بدین قرار است:

«جسم» یک چیز ترکیب شده می باشد و کمترین جسم، دو جزء دارد و جزء واحد، حامل تمام اعراض واقع می شود مگر ترکیب.

پیرامون «صفات» می گوید: جائز نیست که بگوئیم خداوند با بندگان تکلم کرد؛ بلکه خداوند را متکلم می نامیم.

و در خصوص «قدرت خداوند» می گفت: خداوند، قادر است بر کودکان و دیوانگان اما قادر بر عقلاء نیست.(۲)

بغدادی نظیر همین آراء را برای او ذکر می کند.(۳)

ص: ۲۲۷

---

۱-۱. المعتزله، زهدی حسن جار الله، صص ۱۳۷ - ۱۳۶.

۲-۲. همان، ص ۱۴۱.

۳-۳. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، صص ۱۵۶ - ۱۵۵.

بغدادی، او را «عمرو بن یحیی الجاحظ» نامیده است.

برخی از نظریات کلامی - فلسفی که ابداع شخص اوست، عبارتند از:

۱. تمام معارف، لازمه طبع و سرشت انسان است و هیچ یک، از افعال بندگان نیستند. انسان، پدید آورنده اراده خود است.

۲. اهل نار، همیشه جاوید در عذاب نیستند؛ بلکه آنان نیز به آتش تبدیل می شوند.

۳. همه خلق از عقلاء، آگاهند که خالق آنان خداوند است، و عارف می باشند که به پیامبر احتیاج دارند؛ لذا همین معرفت، حجتی است علیه آنان. (۱) بغدادی نیز برای جاحظ، نظریاتی را ذکر می کند. (۲)

زهدی حسن جار الله، دیدگاه های فلسفی - کلامی او را چنین فهرست می کند:

«جوهر» محال است که معدوم و فانی گردد و چون «اجسام» ترکیبی از جوهر هستند، محال است که معدوم و منفی شوند و خداوند، قدرت بر فناء آنان ندارد؛ فقط خداوند قادر است که با تفریق و جمع جوهر، صورت هایی را بیافریند و یا آن صورت ها را معدوم سازد.

جار الله می گوید: این نظریه که «ماده، قدیم است.» مأخوذ از فلاسفه قدیم یونان می باشد که قائل به قدم ماده و عالم بودند و خلق را، عبارت از اجتماع

ص: ۲۲۸

---

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، صص ۷۶ - ۷۵.

۲- ۲. الفرق بین الفرق، صص ۱۶۳ - ۱۶۰.

اجزاء مادّه و فناء را، عبارت از تفرقه اجزاء می دانستند. لذا جاحظ با ابراز این عقیده، با اندیشه اسلامی \_ که عالم را، مخلوق و پدیده آفریدگار دانا می داند \_ مخالفت کرده است.

ب) «حواس» همه از یک جنس هستند؛ زیرا مُدِرکِ نفس انسان است و آن، یک امر واحد مستقل است و از دریچه های مختلف با خارج ارتباط برقرار می کند و این اختلاف است که در اشیاء خارجی، موجب تفاوت و اختلاف در مُدِرکات می باشد.

ج) پیرامون «عصمت انبیا علیهم السلام» به او نسبت می دهند که؛ منکر عصمت انبیا بود.

د) ابن راوندی به او نسبت می دهد که: معتقد بود «قرآن» جسم است و می تواند به صورت های مختلفی در آید. ولی بعید است جاحظ با آن هوش و ذکاوت خود چنین سخنی بگوید.

#### ۶. ابو علی محمد بن عبد الوهّاب الجبائی (۲۳۵ - ۳۰۳ ق.)

قاضی عبد الجبار او را چنین مدح کرده است: «کان من اعظم الناس»<sup>(۱)</sup>.

ابن ندیم می گوید: نامش «محمد بن عبد الوهّاب بن سلام»، از معتزلیان بصره می باشد و کسی است که دانش کلام را، سهل و آسان کرده و مشکلات آن را برطرف نمود، و ریاست معتزلیان بصره به او منتهی گردید... ولادت او در سال ۲۳۵ ق. و وفاتش در سال ۳۰۳ ق. بود.<sup>(۲)</sup>

دیدگاه های فلسفی - کلامی او بدین شرح است:

۱. «جوهر» چیزی است که وقتی تحقّق یافت، حامل اعراض است و جوهر،

ص: ۲۲۹

---

۱- ۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، قاضی الجبار، ص ۲۸۷.

۲- ۲. الفهرست، محمد بن اسحاق النّدیم، مترجم: رضا تجدد، ص ۳۱۹.

جوهر است قبل از تحقّق و آن معلوم است قبل از تحقّق. تمام جواهر از یک جنس می باشند و جواهر بنفسه متغایر و متّفق می باشند.

۲. «اعراض» بر دو قسم اند: بعضی پایدار مانند: حرارت، برودت، رطوبت... و برخی، ناپایدار مانند: صدا، درد و فکر.

۳. پیرامون «فناء» می گوید: اگر خداوند اراده کند که عالم را فانی سازد، عرضی را می آفریند که در محلّ نباشد؛ به وسیله این عرض، تمام جواهر و اجسام را فانی می کند. خداوند، قادر است که تمام عالم را فانی سازد؛ ولی قادر نیست که برخی از اجسام را فانی سازد و بعضی را فانی نسازد.

۴. جوهر معدوم، هم شیء است. اما نظر ابوالحسین خیاط را که می گفت: «جسم معدوم، شیء و چیز می باشد.» مردود می شمارد.

۵. او معاد جسمانی را منکر بود و می گفت: «اجسام پس از تفرّق و پراکنده شدن، ممکن نیست دوباره مبعوث و موجود شوند.» و آیات قرآن را که دلالت بر معاد جسمانی دارند، تأویل می بُرد.

۶. پیرامون صفات خداوند \_ جَلّت عظمته \_ نظریّه اش این بود که: «صحیح نیست که بگوییم: خداوند همیشه می شنود. زیرا سامع، مسموع می خواهد و قدم امور حادثه، لازم می آید. اما صحیح است گفته شود: همیشه سمیع و بصیر است.» او معتقد بود که از مطلق افعال خداوند، می توان انتزاع صفت کرد. (البته این، سخن نادرستی است؛ زیرا به عقیده ما، اسماء و صفات خداوند، اذن شرعی می خواهند؛ یعنی می باید در قرآن و یا در لسان معصوم آمده باشند.)

بغدادی به ابوعلی اشکال می کند: «انّ اسماء اللّهُ مأخوذه من التّوقیف و لیست جاریه علی القیاس، فنقول: انّه تعالی قدیم و لا نصفه بانّه عتیق؛ اسماء خداوند،



توقیفی هستند و نمی توان بر اساس رأی و نظر شخصی، صفت و اسمی را بر خداوند اطلاق کرد. بنابراین، صحیح است خداوند را قدیم بخوانیم ولیکن صحیح نیست او را عتیق بنامیم»<sup>(۱)</sup>.

ابوالحسن اشعری نیز در مناظره ای که با استاد خود (ابوعلی) داشت، بر او اشکال کرد. استاد سبحانی این مناظره را چنین نقل می کند:

«دخل رجل على الجبائی فقال: هل تجوز تسمیة الله عاقلاً؟ فقال الجبائی: لا، لأنّ العقل مشتقّ من العقل و هو المانع، و المانع فی حقّه سبحانه محال. فقال له الشّیخ ابوالحسن: علی قیاسک لا تجوز تسمیة حکیمان لأنّ هذا الاسم مشتقّ من حکمه اللّجام...؛ مردی نزد جبائی آمد و گفت: آیا جایز است که خداوند، عاقل نامیده شود؟ جبائی گفت: خیر؛ زیرا عقل از عقّال، مشتق است و عقّال همان زانو بند و مانع می باشد و منع در حقّ خداوند سبحان سزاوار نیست. شیخ ابوالحسن اشعری به جبائی گفت: طبق قیاس تو، نامیدن به حکیم هم باید جایز نباشد؛ زیرا از حکمه اللّجام گرفته می شود و آن، آهنی است که مانع می شود از خروج دابّه. جبائی به ابوالحسن گفت: البته حکیم، جایز است؛ ولی عاقل، جایز نیست؟ اشعری در جواب گفت: راه و روش من در اسماء خداوند، اذن شرعی می باشد.<sup>(۲)</sup>»

### دیدگاه های «معتزله»

ابن مرتضی دیدگاه های جامع و مشترک این منهج را چنین رقم می کند:

اعتزالیون اجماع دارند بر این که: برای جهان، محدث قدیم می باشد که قادر، توانا، آگاه و حی می باشد. (لا لِمَعَانٍ) جسم و حجم عرض و جوهر نیست. او بی

ص: ۲۳۱

۱-۱. المعتزله، زهدی حسن جار الله، صص ۱۵۲ - ۱۴۹.

۲-۲. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۲۱.

نیاز است. با حواس ادراک نمی شود. یکتا، عادل و حکیم است. مرتکب فعل قبیح نمی شود و اراده فعل قبیح نمی کند... آخر پیامبران، محمد صلی الله علیه و آله وسلم است. قرآن، معجزه اوست. ایمان، عبارت از: قول، معرفت و عمل می باشد. مؤمن در بهشت است. و قول به منزله بین المنزلتین و این که فاسق، نه مؤمن است و نه کافر.

آنان بر دوستی صحابه، اجماع دارند و در عثمان، اختلاف کرده اند. اکثر معتزله از معاویه و عمرو بن عاص بیزارند. (۱)

ابوالحسن اشعری می گوید:

معتزله، اتفاق دارند بر این که: علم خداوند، حادث نیست. بداء بر او جایز نیست، نسخ اخبار بر او جایز نیست؛ چون کذب است و مورد نسخ فقط امر و نهی می باشد. خداوند، دارای ماهیت نمی باشد. (۲)

شهرستانی دیدگاه های مورد وفاق آنان را، چنین رقم می کند:

خداوند، قدیم است و قدیم، اخصّ وصف ذات خداوند است. آنان صفات قدیم را برای خداوند ممنوع می دانند و می گویند: هو عالم بذاته، قادر، حیّ بذاته لا بعلم و قدره و حیاه. زیرا اگر صفات قدیم باشند، موجب تعدّد قدماء و اثبات آلهه می گردد.

کلام خداوند، مخلوق است و آن عبارت از: حرف و صوت می باشد. اراده و سمع و بصر، از معانی قائم بذات خداوند نیستند. رؤیت خداوند در قیامت، با چشم ممکن نیست و همین طور تشبیه خداوند از تمام اطراف و جهات، ممنوع است. انسان، مختار و صاحب اراده آزاد است و افعال و کردار او \_ چه خوب و

ص: ۲۳۲

---

۱- ۱. طبقات المعتزله، احمد بن یحیی بن المرتضی، صص ۸ - ۷.

۲- ۲. مقالات الاسلامیین (تک جلدی)، ابوالحسن اشعری، ص ۱۹۶.

چه بد \_ از آن اوست. آنچه خداوند انجام می دهد، خیر و صلاح است و بر خداوند واجب است از باب حکمت بالغه خود، رعایت مصالح بندگان را بنماید. رعایت اصلح و لطف، مورد خلاف است. اگر مؤمن از دنیا برود، مستحق ثواب و پاداش است. تفضّل خداوند، امری وراء ثواب است. (۱)

اگر انسان در حال ارتکاب کبائر و بدون توبه از دنیا برود، همیشه در آتش است؛ لکن عذابش از کفار کمتر است. معرفت خداوند و شکر منعم، واجب عقلی است و حسن و قبح، وجوب عقلی دارند. انسان باید کارهای نیک و خوب را اتیان کند و به حکم عقل، از کارهای قبیح اجتناب نماید.

تکالیف شرعی خداوند، الطافی از طرف خداوند هستند که برای امتحان بندگان به وسیله انبیا علیهم السلام ارسال شده اند: «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة» (۲)

معتزله پیرامون «امامت» نظریات مختلفی دارند که برخی از آنها قبلاً ذکر گردید. آنچه شهرستانی به عنوان دیدگاه های جامع و مورد اتفاق معتزله ذکر می کند، در واقع همان «اصول خمس» می باشد که قوام و اساس منهج اعتزال به آن اصول است و آن، اصول عبارتند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. لذا هر کس به این اصول معتقد باشد، از پیروان منهج اعتزال است.

استاد سبحانی نقل می کند: «قال الخیاط: فلیس یستحقّ احد منهم الاعتزال حتّی یجمع القول بالاصول الخمسه فاذا اکملت فی الانسان هذه الخصال الخمس

ص: ۲۳۳

---

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۵.

۲- ۲. انفال / ۴۲.

مسعودی می گوید: «فهذا ما اجتمعت علیه المعتزله و من اعتقد ما ذكرناه من هذه الاصول الخمسه كان معتزليا» (۲)؛ رمز معتزلی بودن، اعتقاد به اصول خمس می باشد و هر کس این اصول را معتقد باشد، معتزلی است.»

ابن حزم در بیان «اصول خمس» با دیگران مخالفت کرده است؛ او اصول خمس را عبارت از: خلق قرآن، نفی رؤیت و تشبیه، قدر، منزله بین المنزلتین، و نفی صفات می داند. (۳)

گرچه معروف آن است که: نخستین کسی که به نام «اصول خمس» کتاب تألیف کرد، «قاضی عبدالجبار» بوده است؛ ولی سابقا ذکر شد که دو نفر از بزرگان منهج اعتزال «ابوالهذیل و جعفر بن حرب» به این نام کتاب نوشته اند.

«قال النسفی فی «بحر الکلام»: خرج ابوالهذیل فصنّف لهم کتابین و سمّی ذلك الخمسه الاصول.» (۴)

و ابن مرتضی پیرامون جعفر بن حرب می گوید: «... له الاصول الخمسه.» (۵)

ص: ۲۳۴

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۲۵۳.

۲- ۲. مروج الذهب، مسعودی، ج ۳، ص ۲۲۲.

۳- ۳. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم، ج ۲، ص ۱۰۷.

۴- ۴. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۲۵۸.

۵- ۵. همان، ص ۲۵۸.

اصل اول: توحید

«توحید» چیست؟ علمای علم کلام، توحید را چنین تعریف کرده اند: «أنه العلم بانّ الله سبحانه واحد لا يشاركه غيره في الذات والصفات والافعال، وبالجملة «ليس كمثله شيء» (۱) \_ (۲)؛ توحید، علم به آن حقیقت روشن و تابناک است؛ که خداوند پاک و منزّه، یکتا و بی همتاست و هیچ کس در ذات، صفات و افعال، شریک او نیست و در یک کلام: هیچ شبیه و مانندی ندارد.»

قوام ارکان توحید، به شش امر است:

۱. اثبات وجود باری تعالی در مقابل منکرین (دهریه و ماتریالیست ها).
۲. اثبات یگانگی و بی همتائی او، و این که وجود او بسیط است، ترکیب و

ص: ۲۳۵

---

۱-۱. شوری / ۱۱.

۲-۲. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۶۵.

جزء در او نیست. فهو الواحد الأحد در مقابل دو گانه پرستان.

۳. شناخت صفات؛ صفات ذات: علیم، حی، قدیر، سمیع و بصیر. صفات افعال، چون: خالق، رازق، غافر و جواد.

۴. بیان استحقاق صفات و چگونگی حمل صفات. آیا این صفات همان گونه که بر ممکنات حمل می شوند، بر خداوند حمل می گردند؟

۵. منزه بودن باری تعالی از آنچه لایق شأن و عظمت او نیست؛ چون: جسم، ترکیب، فقر و جوهر.

۶. عدم امکان رؤیت خداوند سبحانه در جهان آخرت و روز قیامت.

با این که این شش امر از «ارکان توحید» هستند، اما فرقه معتزله فقط بر دو امر (صفات و عدم امکان رؤیت در قیامت) آن بسیار تأکید می کنند.

البته «توحید» اصل درخشانی در منهج اعتزال است و این نور از مشرق النور «بیت علوی» بر این منهج تابیده شده، که اعتراف بزرگان این منهج، گواه صادق ماست. معتزله دفاع از این اصل درخشان را، مایه فخر و مباهات خود می دانند.

ابوالحسین خنیاط گوید: «لأنهم المعنیون بالتوحید و الذب عنه من بین العالمین»<sup>(۱)</sup>

### صفات خداوند

بدیهی است که در قرآن کریم «صفات و اسماء حسنی» برای خداوند ذکر شده است و آیات محکم قرآن، این صفات را برای حضرت باری تعالی بیان می کنند.

اما در کیفیت استحقاق و حمل این صفات بر خداوند \_ جلت عظمته \_ میان

ص: ۲۳۶

علمای مسلمین اختلاف است؛ پیروان احمد و اشاعره اثبات صفات می کنند.

ابوالحسن اشعری در کتابش «الابانه» بابی را مفتوح ساخته و پیرامون صفات و اثبات آن، بحث کرده است. وی بر جهمیّه (معتزله) طعن می زند که آنان علم و قدرت و جمیع صفات خداوند را انکار می کنند:

«و زعمت الجهمیّه انّ الله عزّوجلّ لا علم له و لا قدره و لا حیاة و لا سمع و لا بصر له، و ارادوا ان ینفوا انّ الله عالم قادر و حیّ سمیع بصیر، فمنعهم خوف السیف من اظهارهم نفی ذلك فأتوا بمعناه لا نهم اذا قالوا: لا علم لله و لا قدره له فقد قالوا: انه ليس بعالم و لا قادر، و وجب ذلك عليهم و هذا انما اخذوه عن اهل الزندقه و التعطيل (1)؛ جهمیّه (منظور، معتزله می باشند؛ چون خودش بعد از چند سطر اعتراف کرده است) گمان می کنند که خداوند، دارای علم و قدرت و حیات نمی باشد و برای او شنوایی و بینایی وجود ندارد. و با این بیان خود، می خواستند صفات خداوند را، چون: عالم، قادر، حیّ، سمیع و بصیر نفی کنند؛ اما چون از شمشیر مسلمانان ترسیدند، این ترس موجب گردید که عقیده خود را اظهار نکنند. ولی همین مفهوم و معنی (نفی صفات) را در غالبی دیگر ارائه دادند؛ زیرا وقتی که آنان گفتند: لا علم لله و لا قدره له، پس در حقیقت گفته اند که: خداوند، عالم و قادر نیست. لازمه عقیده آنان، این معناست. آنها این نظریه را، از زنادقه و معطله گرفتند.»

ولی حقیقت آن است که این سخن اشعری، صحیح نمی باشد. معتزله، نفی صفات نکردند؛ بلکه آنان به خاطر پرهیز از تعدّد قدمات و رسوخ فرهنگ شرک در اسلام، با عقیده پیروان حدیث مخالفت کردند. زیرا به نظر معتزله: اثبات

ص: ۲۳۷

صفات به روش اهل حدیث، موجب تعدّد و اثبات آلهه می گردد.

آنان صفات را در سه بخش مورد بحث قرار دادند؛ برخی را قائم به ذات، تصوّر کردند. ابوالهذیل که یکی از چهره های درخشان این منهج است، می گوید: «آنّه عالم بعلم هو هو، قادر بقدره هی هو،...»<sup>(۱)</sup>

شهرستانی می گوید: ابوالهذیل این فکر را از فلاسفه اقتباس کرده بود؛ زیرا آنان می گفتند: «انّ ذاته واحده لا کثره فیها بوجه»<sup>(۲)</sup>؛ ذات خداوند، واحد است و کثرتی در آن نیست به هیچ وجه.

قاضی عبدالجبار می گوید: دیدگاه و نظریه ابوالهذیل، همان مطلبی است که بعدها ابوعلی جبائی ابراز کرد و آن، عبارت است از: «آنّه یتحقّق هذه الصّفات الاربع الّتی هی کونه قادرا، عالما، حیّا موجودا لذاته.» و جانشین او ابو هاشم نیز همین معنا را تأیید می کند<sup>(۳)</sup>؛ یعنی خداوند، لذاته استحقاق این صفات اربعه را دارد.

البته معتزله نیز بر مخالفان خود از اهل حدیث و اشاعره، طعن می زنند. قاضی عبدالجبار می گوید:

«و عند الکلابیّه أنّه تعالی یتحقّق هذه الصّفات لمعان ازلیّه و اراد بالازلیّ القدیم، الّا أنّه لما رأى المسلمین متّفقین علی أنّه لا قدیم مع الله تعالی لم یتجاسر علی اطلاق القول بذالک، ثمّ تبع الاشعری و اطلق القول بانّه تعالی یتحقّق هذه الصّفات لمعان قدیمه لوقاحته و قلّه مبالاته بالاسلام و المسلمین»<sup>(۴)</sup>؛ کلابیّه، معتقدند که: خداوند، استحقاق این صفات را دارد ازلاً. و منظور از «ازلی» قدیم

ص: ۲۳۸

۱-۱. الفرق بین الفرق، ص ۱۰۸.

۲-۲. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۵۰.

۳-۳. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص ۱۸۳.

۴-۴. همان.



است؛ ولی چون اتفاق مسلمانان را بر این معنا که: «قدیمی با خداوند وجود ندارد»، مشاهده کردند، جرأت نیافتند آن را به همان شکل اظهار کنند. سپس اشعری همان جریان را استمرار بخشید و گفت: «خداوند، مستحق این صفات است به معنای قدیم آن» زیرا اشعری، بی شرم بود و خود را متعهد به اسلام نمی دانست و اهمیتی برای اسلام و مسلمین قائل نبود.»

حقیقت آن است که مذهب اهل حدیث و اشاعره، بسیار سخیف است؛ هر چند می کوشند آن را توجیه کنند. عضدالدین ایجی می گوید: «کفر، اثبات ذوات قدیمه می باشد نه ذات و صفات.»<sup>(۱)</sup>

و شارح «مواقف» علی بن محمد جرجانی، همین مطلب را تأیید می نماید. حال، این سؤال مطرح می گردد: به راستی چه فرقی است میان اقوم ثلاثه مسیحیت و نور و ظلمت ثنویه و مانویه و قدمای اشاعره؟

باری، توحید و قیام صفات چون: علم، قدرت و حیات، به ذات باری تعالی، یک اصل درخشان منهج معتزله است.

ابوالحسن اشعری، اقوال معتزله را در «صفات ذات» چنین رقم می کند. آنان پیرامون صفات ذات، چهار گروهند.

فرقه اول گمان می کنند که علم و قدرت خداوند، همان عالمیت و قدریت اوست. اما پیرامون سمع و حیات، این گونه تأویل نمی برند؛ نمی گویند: له سمع و تأویل به سمیع برند و همین طور حیات را. این، عقیده نظام و اکثر معتزله بصره و بغداد است.

گروه دوم می گویند: این که گفته می شود، «خدا، علم دارد»؛ یعنی اشیاء برای

ص: ۲۳۹

او معلوم است و اگر گفته شود «قدرت دارد»؛ یعنی اشیاء برای او مقدر است.

گروه سوم، می گویند: «لله علم هو هو، و قدره هی هو.» و این، همان دیدگاه ابوالهذیل است.

گروه چهارم می گویند: درست نیست که گفته شود: «خدا، علم دارد»؛ «خدا، قدرت دارد»؛ «خدا، سمع و بصر دارد» و همین طور نفی این صفات، صحیح نمی باشد. و این، مذهب عباد بن سلیمان است. (۱)

## صفات افعال

اشعری می گوید: پیرامون «صفات افعال» معتزله به سه گروه تقسیم شده اند:

گروه نخست می گویند: «لا- یقال انّ الباری لم یزل خالقاً و لا- یقال لم یزل غیر خالق.» و به همین قیاس، سایر صفات چون: رازق و غافر. این، روش و منهج عباد بن سلیمان است.

گروه دوم می گویند: «لم یزل غیر خالق و لا رازق، لم یزل غیر عادل و لا جائر.» این، مرام جبائی است.

گروه سوم می گویند: «انّ الباری عزّوجلّ لم یزل غیر خالق و لا رازق و لا یقولون لم یزل غیر عادل و لا محسن و لا جواد و لا صادق و لا حلیم، لا علی تقیید و لا علی اطلاق.» و این، قول و نظریه معتزله بغداد و گروه هایی از معتزله بصره می باشد. (۲)

بنابراین تقریر، روش معتزله پیرامون «صفات ذات و افعال»، روشن و

ص: ۲۴۰

---

۱-۱. مقالات الاسلامیین، ابی الحسن اشعری، ص ۱۷۸.

۲-۲. همان، ص ۱۷۷.

هماهنگ نمی باشد. چه بسا آن زمان، چراغ عقل و دانش آنان نمی توانست آفاق وسیع و نامحدود صفات را روشن سازد. امروزه نیز که گستره دانش بر ستیغ قلّه عظمت طلوع کرده و بر آسمان فلسفه و کلام، چهره های بزرگی چون: ابوعلی سینا، ابونصر فارابی، خواجه نصیرالدین، ملاً صدرا شیرازی و علامه طباطبایی درخشیده اند. هنوز هم فروغ این همه دانش، بسان شمعی است که نظاره گر آفتاب باشد!

## بخش دوم

معتزله پیرامون صفاتی چون: مرید، متکلم، سمیع و بصیر نیز دیدگاه های مختلفی دارند. آنها این صفات را قائم به ذات نمی دانند.

«قال اکثر المعتزله و لا- سیما البصریین منهم فی اراده الله انها لیست قدیمه بل محدثه لا فی محلّ، بها یخصّیص الله الاشیاء بالوجود دون العدم؛(۱) اکثر معتزله \_ خصوصاً مشایخ مدرسه بصره \_ می گویند: اراده خداوند، قدیم نیست؛ بلکه حادث در غیر محل است: خداوند به وسیله اراده، اشیا را خصوصیت می بخشد دون عدم».

احتمال دارد توجیه آنان، این باشد که: اگر خداوند، مرید بالذات باشد باید اراده او تعلق به کارهای قبیح و زشت بگیرد و حال آن که این امر، باطل است.

و اگر اثبات اراده قدیم کنند \_ بویژه آن گونه که اعتقاد ابوالهدیل بود \_ موجب اثبات الهین می گردد؛ زیرا اشتراک در قدم، موجب اشتراک در الهیت می گردد.

زهدی جار الله می گوید: اگر اراده خداوند قدیم باشد، تالی فاسدهای زیادی

ص: ۲۴۱

در بر دارد که عبارتند از:

۱. موجب اجتماع ضدین می گردد.

۲. خداوند به اوصاف متضاد، موصوف می شود. زیرا معتزله عقیده دارند که مرید خیر، خیر است و مرید شر، شریر. بنابراین، خداوند که هم مرید ظلم است و هم خیر، باید به اوصاف مختلف متّصف گردد. (تعالی الله عنه علوا کبیرا)

بر اساس مفاسد و لوازم خلاف شرع و عقل، معتزله می گویند: «اراده» حادث می باشد. «حال چون ذات خداوند، محلّ حوادث و اعراض نیست، می گویند: «اراده حادث است اما نه در محل» (۱)

البته برخی از بزرگان معتزله، منکر اراده می شوند؛ نظام و کعبی می گویند: «انّ الله غیر مرید علی الحقیقه و انه لا یوصف بها الا مجازا»

بنابراین، وقتی که گفته می شود:

خداوند، مرید است؛ یعنی خداوند، عالم و قادر است و مجبور در عملش نمی باشد.

فعل و کار خداوند بر اساس اراده اوست؛ یعنی خداوند آن عمل را ایجاد می کند بر اساس علمش.

خداوند، اراده می کند افعال و کردار بندگان را، یعنی خداوند، آمر به آن اعمال می باشد. (۲)

کعبی نقل می کند که جاحظ می گوید: «یوصف الباری تعالی بانه مرید بمعنی انه لا یصحّ علیه السیهو فی اعماله و لا الجهل و لا یجوز أن یغلب و یقهر» (۳)؛ خداوند

ص: ۲۴۲

۱-۱. همان.

۲-۲. الفرق بین الفرق، صص ۱۶۷ - ۱۶۶.

۳-۳. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۷۵.

را مرید می خوانند، به این معنی که سهو و جهل در افعال او نیست و افعالش مغلوب و مقهور دیگری نمی باشد.

معمر بن عباد نیز اراده خداوند را، غیر خدا و غیر آفرینش او و غیر امر و خبر و حکم او می داند؛ بلکه یک امر مجهول معرفی می کند. (۱)

معتزله گرچه اتفاق دارند بر نفی صفت سمع و بصر و این که: «فلا-هما حادثان و لا-قدیمان»؛ ولی در تأویل آیاتی که خداوند (جلّ جلاله) را به این دو صفت می خواند، هر یک راهی را پیموده اند.

جبائی و فرزندش ابوهاشم می گویند: «انّ الله سمیع بمعنی انه حیّ لا افه به تمنعه من ادراک المسموع و المرئی اذا وجدوا». ابو علی جبائی می گفت: صحیح است گفته شود: «انّ الله لم یزل سمیعا بصیرا»؛ ولی درست نیست گفته شود: «انّ الله لم یزل سامعا مبصرا»؛ زیرا سامع و مبصر، مسموع و مرئی می طلبند. (۲)

بنا به عقیده نظام، کعبی و پیروان آنان: «انّ الله لا یسمع و لا یبصر شیئا علی الحقیقه. و تأولوا وصفه بالسمیع و البصیر علی معنی العلم بالمسموعات و المرئیات». (۳)

اشعری می گوید: معتزله از نصارا پیروی کردند در این عقیده؛ زیرا مسیحیان هستند که سمیع و بصیر بودن خداوند را به علم، تأویل می برند. (۴)

ولی باید این مطلب را نادرست خواند؛ زیرا آنچه موجب این تأویلات گردیده است، پرهیز و اجتناب از تجسم و تشبیه و تعدّد قدماء بوده است. در

ص: ۲۴۳

۱-۱. همان، ص ۶۷.

۲-۲. المعتزله، زهدی حسن جار الله، ص ۱۵۱.

۳-۳. همان، ص ۷۲.

۴-۴. همان.

واقع، توحید معتزله آنان را به این فرجام رسانده است. گرچه در پاره ای از این تأویلات، راه درستی را نیموده اند؛ ولی اصل موضوع و هدفشان مقدّس بوده است. چرا که هنوز در آن زمان جریان صفات و فرق صفات ذات با صفات افعال، بر آنان روشن نبوده است.

و اما در تعریف «متکلم، صفت تکلم و کلام»، سخن معتزله چنین است:

«حقیقه الکلام عند المعتزله أنّه حروف منظومه و اصوات مقطّعه شاهدا و غائبا.» (۱) قاضی عبد الجبار نیز می گوید: «حقیقه الکلام أنّه الحروف المنظومه و الاصوات المقطّعه.» (۲)

پس از اشکال به تعریف فوق، دوباره قاضی «کلام» را به این گونه تعریف می کند: «الکلام هو ما انتظم من حرفین فصاعدا او ما له نظام من الحروف المخصوص.» (۳)

قاضی در ادامه می گوید: کلام، یکی از نعمت های بزرگ خداوند است؛ چون مایه و سبب فهمیدن و فهماندن می باشد. و آنگاه پیرامون کلام خداوند می گوید:

«فکلام الله تعالى المنزل على رسوله ادخل في باب النعمه لانّ به يعرف الحلال و الحرام و اليه يرجع في الشرائع و الاحكام... فحصل من هذه الجملة: انّ كلام الله تعالى انما يكون نعمه اذا كان على الحدّ الذي ذكرناه، فاما اذا كان الامر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبّره فانه ممّا لا يثبت فيه شيء من ذلك سيّما اذا اثبتوه قديما فمعلوم انه لا يصحّ الانتفاع بالقديم.» (۴)

ص: ۲۴۴

۱-۱. همان، ص ۷۷.

۲-۲. شرح اصول خمسه، عبد الجبار بن احمد، ص ۵۲۸.

۳-۳. همان، ص ۵۲۹.

۴-۴. همان، صص ۵۳۱ - ۵۲۸.

بنابراین، «کلام» در منهج اعتزال، یک پدیده حادث است که پیرامون حقیقت آن، سخنان فراوانی وجود دارد؛ نظام و پیروان او گفته اند: کلام خلق، عرض و حرکت است، و کلام خداوند، جسم می باشد و کلام خداوند، مخلوق است؛ زیرا اجسام مخلوقند.

معمر می گوید: کلام، عرض است. و چون محال است که خداوند محلّ برای اعراض باشد. لذا منکر می شود که کلام خداوند، فعل خداست؛ بلکه می گوید: کلام، فعل آن مکانی است که سخن از آن شنیده می شود. ابوالهذیل و جعفر بن حرب و اسکافی نیز «کلام» را عرض می دانند.<sup>(۱)</sup>

اشعری در «مقالات الاسلامیین» می گوید: معتزله پیرامون «کلام الله» اختلاف کرده اند \_ در این که جسم است یا نیست و مخلوق است یا نیست؟ \_ و ۶ قول را گفته اند:

۱. فرقه اول می گویند: جسم است و مخلوق.

۲. گروه دیگری معتقدند: کلام خلق، عرض است و کلام خداوند، جسم است. و این، نظریه نظام است.

۳. فرقه دیگری می گویند: قرآن، مخلوق و عرض است. و این، قول ابوالهذیل است.

۴. برخی بر این باورند که: عرض است؛ ولی محال است که در وقت واحد در دو مکان یافت شود. و این، عقیده جعفر بن حرب و اکثر بغدادیین است.

ص: ۲۴۵

---

۱- ۱. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۷۷.

۵. عده ای می گویند: قرآن، عرض است. و اعراض را دو قسم می کنند و می گویند: محال است که قرآن، فعل خداوند باشد؛ چون عرض است و خداوند فاعل اعراض نیست. و گمان می کنند که: کلام، فعل مکانی است که سخن از آن شنیده می شود؛ اگر از درخت شنیده شود، فعل درخت است و اگر از چیز دیگر، فعل اوست. و این، نظریه معمر و اصحاب اوست.

۶. بعضی هم گمان می کنند: کلام خداوند، عرض و مخلوق است و این که در اماکن کثیره، در وقت واحد یافت می شود. و این، قول اسکافی است. (۱)

در این که: آیا کلام خداوند، باقی است؟

گروهی از آنان معتقد هستند که: جسم است و باقی است و کلام مخلوقات، باقی نیست؛ چون عرض است. دسته ای دیگر می گویند: کلام خداوند، عرض است؛ ولی باز پایدار و باقی است. و فرقه سوم می گویند: کلام خداوند؛ عرض و ناپایدار است.

و اما پیرامون این که: آیا قرائت، همان کلام است؟

گروهی می گویند: قرائت و خواندن، همان کلام است. و گروه دوم می گویند: قرائت، صوت است و کلام، حروف است و صوت، غیر از حروف است.

همچنین معتزله، اختلاف پیدا کرده اند در این که: آیا کلام، حروف است یا خیر؟

عده ای می گویند: کلام خداوند، حروف است. و گروه دیگری می گویند: حروف نیست. (۲)

ص: ۲۴۶

---

۱-۱. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۱۸۱.

۲-۲. همان، ص ۱۸۳.



موضوع این بخش، صفات خبری مانند: ید، وجه و رَجُل می باشد.

دیدگاه کلی معتزله پیرامون توحید و صفات، همان است که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ترسیم می کند. به راستی که آفاق این مکتب را خوب ترسیم می سازد! وی می گوید:

«معتزله، وفاق و اجماع دارند که: خداوند، یکتا و بی همتاست؛ نظیری برای او نیست؛ سمیع، شنوا و بیناست؛ جسم و شبح نیست؛ جثّه، صورت، خون و گوشت ندارد؛ شخص و جوهر نیست؛ عرض نیست؛ محلّ برای اعراض نمی باشد؛ اجتماع و افتراق، حرکت و سکون در آن راه ندارد؛ بعض و جزء و جوارح برای او نیست؛ جهات سته برای او نمی باشد؛ محاط مکان نیست؛ زمان بر او جاری نمی باشد؛ به صفات مخلوقات که رمز حدوث آنان می باشد، موصوف نمی گردد؛ مماس واقع نمی شود؛ عزلت در آن نیست؛ حلول در اماکن نمی کند؛ انتها و پایان ندارد؛ متّصف به ساحت و ذهاب به سوی جهات نمی شود؛ محدود نیست؛ مولود نمی باشد، والد هم نمی باشد؛ اقدار به آن احاطه ندارد؛ حجاب ها آن را نمی پوشاند؛ حواس، ادراک آن را نمی کند؛ قیاس به مردم نمی شود؛ شبیه خلق نیست؛ به هیچ وجهی از جوه، آفات بر او جاری نمی گردد؛ مرغ وهم و خیال را بر آن قدرت پرواز نیست و هر چه در وهم آید شبیه اوست نه او، و او شبیه و مانند ندارد. همیشه اوّل بوده و هست؛ سابق و متقدّم بر اشیاء حادث است؛ همیشه عالم، قادر و حیّ می باشد؛ چشمان، او را نمی بیند؛ دیدگان، ادراک او نمی کند؛ اوهام به آن احاطه ندارند؛ او شیئی است نه

مانند اشیاء عالم، قادر و حی است نه مانند علماء القادرین الأحياء؛

فقط او قدیم است، قدیمی غیر از او نیست؛ الهی سوای او نیست؛ شریکی در ملک و سلطنت ندارد و یار و یآوری در حکومتش نمی خواهد؛ او یاور و کمک کار بر ایجاد مخلوقات نمی خواهد؛ و خلقش ابداعی است نه آن که بر اساس تصویر سابق باشد...»<sup>(۱)</sup>

این «توحید» در منهج اعتزال است و این نکات، مورد اتفاق و اجماع آنان است. اما در برخی از اوصاف، اختلاف دارند.

پیرامون مکان و این که «الباری، تعال بکلّ مکان» دو نظریه وجود دارد:

۱. جمهور معتزله و چهره هایی چون: ابوالهذیل، و جعفران، اسکافی و ابوعلی می گویند: «یعنی مدبّر لکلّ مکان و أنّ تدبیره فی کلّ مکان؛ او مدبّر است و تدبیر او در هر مکان تحقّق دارد.»

۲. اما افرادی چون: هشام القوطی، عبّاد بن سلیمان و ابی زفر می گویند: «الباری تعالی لا فی مکان بل هو علی ما لم یزل.»<sup>(۲)</sup>

پیرامون دست و چشم خداوند؛ معتزله انکار می کنند این امر را، ولی اختلاف کرده اند؛ عدّه ای می گویند: جایز نیست گفته شود خداوند، دست و چشم دارد. و برخی دیگر می گویند: جایز هست، و باید تأویل برده شود و منظور از دست، نعمت و قدرت خداوند می باشد و منظور از چشم و دیده خداوند، علم و دانش اوست.<sup>(۳)</sup>

ص: ۲۴۸

---

۱-۱. همان، ص ۱۴۸.

۲-۲. همان، صص ۱۵۰ - ۱۴۹.

۳-۳. همان، صص ۱۸۶ - ۱۸۵.

معتزلیون پیرامون اوصاف دیگر، مانند: وکیل، لطیف، خالق، فاعل، محسن، و جواد، نیز اختلاف نظر دارند.<sup>(۱)</sup>

حال روشن گردید که به اقرار دوست و دشمن، معتزله اصل «توحید» را معتقد هستند و این مکتب بر محور این اصل، می چرخد. ولی جای این سؤال است که آنان این اصل نورانی را، از چه کسی آموختند؟

نظریات در این زمینه، مختلف می باشد؛ اشاعره و پیروان احمد بن حنبل می گویند:

معتزله این اصل را از جهم بن صفوان گرفتند.

برخی می گویند: مسئله نفی صفات، نخست از سوی جعد بن درهم مطرح گردید. و او، اول کسی است که قائل به خلق قرآن شد.

تعدادی از تاریخ نویسان معتقد هستند که: جهم، اولین کسی بود که این سخن را گفت و در مشرق زمین منتشر ساخت. مقریزی، طرفدار این نظریه می باشد.<sup>(۲)</sup>

احمد بن حنبل نیز در کتاب الرد علی الجهمیه و الزنادقه، جهم را اولین کسی می داند که چنین نظریه ای ابراز کرد. در آن کتاب، داستان مناظره او با کفار (السمینه) بیان شده است.

شهرستانی می گوید: گرچه مسئله «نفی صفات» در تاریخ به نام «جهم» ثبت و ضبط شده است ولیکن جهم بن صفوان آن را از «جعد» فراگرفت.<sup>(۳)</sup>

باری، این گروه معتقد هستند که ریشه نفی صفات، به جهم برمی گردد و

ص: ۲۴۹

---

۱-۱. همان، صص ۱۸۰ - ۱۷۷.

۲-۲. المعتزله، زهدی حسن جار الله ص ۶۲.

۳-۳. همان، ص ۶۲.

معتزله، این فکر را از جهم و پیروان او آموختند.

شهرستانی می گوید: «واصل» عقیده نفی صفات را ابراز کرد اما این اصل برای او روشن نبود؛ بلکه بر اساس یک اصل مسلم (استحاله الهین) این نظریه را ابراز کرد و او گفت: «انّ من اثبت لله تعالی معنی او صفة قدیمه فقد اثبت الهین؛ همانا کسی که در واقع برای خداوند معنا یا صفتی قدیم اثبات کند، اثبات دو خدا کرده است.» ولی پیروان واصل پس از اطلاع از فلسفه یونان، این اصل را توسعه بخشیدند و مدلل ساختند.<sup>(۱)</sup>

گرچه اشاعره، مدعی این امرند؛ ولی این ادعا اساس ندارد. چرا که در بحث های گذشته روشن شد که این فکر \_ که صفات عین ذات است و زائد بر ذات نیست \_ جوشیده از کوثر دانش علوی علیه السلام است و آن سخنان حکیمانه حضرت علی علیه السلام بود که چنین حقیقتی را فرا راه این گروه قرار داد. این سخن و کلام علی علیه السلام است که می فرماید: «و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصّیفات عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، و شهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه.»<sup>(۲)</sup>

آری، نور توحید، نفی صفات خبری، انکار تجسیم و تشبیه و همانند آن، از فروغ دانش علی علیه السلام بوده است. معتزله، منکر صفات خبری هستند و آیات را تأویل می برند. در تأویل آیات، گاهی افراط می کنند و از مسیر حق و صراط مستقیم خارج می شوند و گاهی نیز تأویل آنان درست می باشد.

ص: ۲۵۰

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۴۶.

۲- ۲. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه اول، ص ۳۹.

نمونه ای از تأویل نادرست آنان، تأویل در این آیه است: «قال: یا ابلیس ما منعک أن تسجد لَمَا خَلَقْتُ بیدئ» (۱).

در این آیه، قاضی عبدالجبار «ید» را به «قوه» تعبیر می کند (۲) و حال آن که به نظر می رسد خداوند در این کریمه می خواهد با عنوان کردن «ید»، عنایت و اهتمام خودش را نسبت به این موجود اعلام کند. در واقع ید به همان معنای حقیقی خود استعمال شده است و لکن کنایه از عنایت و اهتمام است نه دست، و به گفته شریف مرتضی، جاری مجرای لَمَا خَلَقْتُ أَنَا (۳) می باشد. ولی در آیه «و السَّيِّئَاتِ بِمَا نَبَايَهُنَّ وَأَنَا لَمُوسِعُونَ» (۴) که «ید» را به معنای قوه گرفته اند، این تأویل، درست است.

### رؤیت خداوند در جهان آخرت

پیرامون این مطلب، میان اصحاب حدیث و اشاعره و معتزله، اختلاف است.

اشعری خود می گوید: معتزله، اتفاق نظر دارند که خداوند دیده نمی شود به وسیله دیدگان. اما در این معنا اختلاف دارند که: آیا با دیدگان دل هم قابل رؤیت نیست؟ ابوالهذیل و اکثر معتزله می گویند: آری، ما خداوند را با چشم جان می بینیم؛ یعنی به او علم و شناخت و معرفت پیدا می کنیم. ولی هشام القوطی، این معنا را انکار می کند. (۵)

قاضی عبدالجبار در کتاب «شرح الاصول الخمسه» می گوید: «و مَّا يَجِبُ

ص: ۲۵۱

۱- ۱. ص / ۷۵.

۲- ۲. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۲۲۸.

۳- ۳. امالی، شریف مرتضی، ج ۱، ص ۵۶۵.

۴- ۴. ذاریات / ۴۷.

۵- ۵. مقالات الاسلامیین (تک جلدی)، ص ۲۰۶.

نفيه عن الله تعالى الرؤيه. «آنگاه می گوید: این اختلاف، بین ما و «اشاعره» می باشد و الا نزاع ما با «مجسمه» لغو است؛ زیرا مجسمه می گویند: اگر خداوند جسم نباشد، هرگز صحیح نیست رؤیت او. و ما نیز می گوییم آری، اگر خداوند (جلّت عظمته) جسم بود، هر آینه صحیح بود رؤیت او. بنابراین نزاع ما با این فرقه، لغو و بیهوده است. (۱)

ولی اشاعره که نافی تجسیم هستند و اثبات کننده رؤیت، باید این تناقض را حلّ کنند. آنگاه قاضی می افزاید: «و يمكن ان نستدل على هذه المسئلة بالعقل و السمع جميعا (۲)؛ ما بر امتناع رؤیت حسی خداوند، برهان عقلی و شرعی داریم؛

و آیه «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير.» (۳) را روشن ترین چراغ این راه می داند.

مخالفان می گویند: آیه مبارکه لا- تدركه الابصار عام است و شامل جهان دنیا و عالم آخرت می گردد و لكن آیات: «وجوه يومئذ ناضره، الی ربّها ناظره.» (۴) که خاصّ است و فقط عالم قیامت را می گوید، آن آیه مبارکه را تخصیص می زند.

قاضی جواب می دهد: «انّ العام أنّما یبني على الخاصّ اذا امکن تخصیصه، و هذه الايه لا تحتمل التخصیص لانه تعالى یمدح بنفی الرؤيه عن نفسه مدحا راجعا الی ذاته، و ما كان نفيه مدحا راجعا الی ذاته كان اثباته نقصا، و النقص لا یجوز على الله تعالى على وجه.» (۵)

قاضی در مقابل این اشکال که: آن آیه، عام است و این آیه، تخصیص می زند

ص: ۲۵۲

۱- ۱. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص ۲۳۲.

۲- ۲. همان، ص ۲۳۳.

۳- ۳. انعام / ۱۰۳.

۴- ۴. قیامت / ۲۳.

۵- ۵. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص ۲۴۲.

عموم آن آیه را، جواب می دهد: «جایی خاص، عام را تخصیص می زند که امکان تخصیص باشد؛ ولی این آیه امکان تخصیص در آن نیست. زیرا خداوند مدح می کند خودش را به این که قابل رؤیت نیست [و با دیدگان افراد دیده نمی شود] و این مدح بر می گردد به ذات خداوند، و آنچه که نفی آن موجب مدح باشد و به کمال ذات برگردد، اثبات آن موجب نقص می شود و نقص، بر خداوند روا نیست.»

قاضی پس از برهان نقلی \_ که در حدود ۱۶ صفحه از کتابش را به آن اختصاص داده است \_ به اقامه دلیل عقلی می پردازد. و دلیل عقلی او، همان برهان علمی مقابله می باشد. وی می گوید:

«و الزائی بالحاسه لا یری الشیء الا اذا کان مقابلاً او حالاً فی المقابل او فی حکم المقابل، و قد ثبت انّ الله تعالی لا یجوز أن یکون مقابلاً و لا حالاً فی المقابل و لا فی حکم المقابل.»<sup>(۱)</sup>

و آنگاه به شرح این دلیل می پردازد و اشکالات وارده را، دفع می کند.

ولی بر خلاف معتزله، «اشاعره و پیروان حدیث» معتقد می باشند که روز قیامت خدای را می بینند. و معتزله با شدت، با این عقیده مخالفت کردند، و انگیزه معتزله، پرهیز از تشبیه و تجسم بود.

هنگامی که احمد بن ابی داود در نزد معتصم \_ خلیفه عباسی \_ احمد بن حنبل را امتحان می کرد، احمد بن ابی داود گفت: «یا امیرالمؤمنین، هذا یزعم انّ الله تعالی یری فی الاخره و العین لا تقع الا علی محدود<sup>(۲)</sup>؛ ای خلیفه! این آقا گمان

ص: ۲۵۳

---

۱-۱. همان، ص ۲۴۸.

۲-۲. المعتزله، زهدی حسن جار الله، ص ۸۱.

می کند که خداوند تعالی در قیامت دیده می شود و حال آن که چشم واقع نمی شود مگر بر شیئی محدود و همین طور وقتی که احمد بن نصر خزاعی را برای امتحان نزد واثق آوردند، واثق سؤال کرد: آیا پروردگارت را در قیامت می بینی؟ احمد گفت: در روایت چنین آمده است. واثق گفت: «ویحکک، تراه کماتری المحدود المجسم؛ وای بر تو! آیا خدا را بسان اشیاء محدود و مجسم می بینی؟»

البته معتزله در این امر مبالغه کرده اند. یکی از مشایخ این مکتب، به نام ابو موسی المرادر عیسی بن صبیح، می گوید: کسی که اعتقاد داشته باشد خداوند با چشمان مادی بلا کیف دیده می شود، کافر است و کسی که شک در کفر این انسان بکند، او هم کافر است... زیرا خداوند را به مخلوقات و پدیده ها، تشبیه و همانند ساخته است. (۱)

باید اذعان نمود که معتزله در این عقیده، راه درستی رفته اند و این، جوشیده از همان اصل «توحید» است. وقتی که صفات و خصوصیات مادی را از ساحت خداوند دور دانستند، چنین معبودی با چشم طبیعی که محکوم قوانین نور و ماده می باشد، قابل رؤیت نیست؛ بلکه با چشم ایمان، فکر و عقل، قابل رؤیت است. اگر پیشوایان معصوم شیعه می گفتند: کور باد آن چشمی که تو را نمی بیند! و عرفای ما آفتاب را وجود دلیل آفتاب دانسته اند نه نور معلول آفتاب را، بلکه ذات را برهان و دلیل ذات معرفی کرده اند.

بر اساس همان نور و بارقه روحانی و معنوی است که انوار جمال حق، بر

ص: ۲۵۴



لوح سفید روح انسان می تابد و این، همان معنی و مفهومی است که «صدیقین» به آن نائل می شوند و «برهان صدیقین» می دانند.

## اصل دوم: عدل

یکی از اصول پنج گانه مکتب معتزله، «عدل» است که به طور مختصر، تحلیل و ارزیابی می گردد. (البته موضوع، بسیار قابل دقت است و خود می تواند موضوع مستقل یک کتاب گردد.)

قاضی عبد الجبار می گوید: ما وقتی که خداوند را توصیف می نماییم به عدل، منظور و هدف ما این است که: مرتکب عمل قبیح نمی شود؛ انتخاب فعل قبیح نمی کند؛ نسبت به آنچه بر او واجب است، اخلاص نمی ورزد؛ کارهایش همه زیبا و نیکوست. (۱)

قاضی می گوید: برخلاف جبریون که تمام کارهای زشت را به خداوند نسبت می دهند، معتزله خداوند را از این افعال، منزّه می دانند.

در ادامه می گوید: برهان و دلیل ما بر این که خداوند، عادل است و هرگز فعل قبیح از او سر نمی زند، این است که: «هو آنه تعالی عالم بقبح القبیح و مستغن عنه، عالم باستغنائیه عنه، و من کان هذه حاله لا یختار القبیح بوجه من الوجوه (۲)؛ خداوند، عالم و دانا به زشتی افعال قبیح است و او بی نیاز از انجام افعال زشت می باشد، و دانا به این بی نیازی است، و موجودی که چنین است، هرگز عمل قبیح و ناپسند را بر نمی گزیند.»

ص: ۲۵۵

---

۱-۱. شرح الاصول الخمسه، عبد الجبار بن احمد، ص ۳۰۱.

۲-۲. همان.

البته معتزله پیرامون این موضوع بر دو قول هستند:

گروهی می گویند: خداوند قدرت دارد، امّا به خاطر حکمتش مرتکب قبیح نمی گردد. و این، مذهب ابوالهذیل و پیروان اوست؛ ولی برخی چون: نظام، جاحظ و ابو علی الاسواری می گویند: قدرت بر قبیح و ظلم ندارد. (۱)

حال این شبهه مطرح می شود که: اگر قدرت بر قبیح دارد، انجام دادن قبیح بر او واجب می گردد.

قاضی در پاسخ این اشکال می گوید: «لیس یجب فی کلّ من قدر علی الشرّ أن یوقعه لا محاله ألتری أنّ احدنا مع قدرته علی القیام ربّما یكون قاعدا» (۲)؛ واجب نیست بر هر کس که قادر بر انجام عمل شرّ می باشد، آن را انجام دهد. مگر نمی بینی با این که یکی از ما قدرت بر ایستادن دارد، با این وجود، نشستن را اختیار می کند؟!»

به نظر می رسد که جواب بهتر، آن باشد که گفته شود: فرض سؤال، باطل و مردود است. زیرا قدرت، با ایجاب وقوع همساز نمی باشد؛ بلکه قدرت همان امکان وقوع و عدم وقوع می باشد که همان اختیار است.

استاد سبحانی پس از تعریف بسیار روشن و گویا از این اصل اساسی اسلام، می گوید:

«و هو الحجر الاساس لکثیر من آراء المعتزله کما نشیر الیهها» (۳)؛ عدل، سنگ بنا برای نظریات فراوانی در مکتب اعتزال است...»

ص: ۲۵۶

۱-۱. همان، ص ۳۱۳.

۲-۲. همان، ص ۳۱۵.

۳-۳. همان.

و عدل، مبنی بر تحسین و تقبیح عقلی است. اگر عقل چنین قدرتی را داراست و اثبات حسن و قبح می کند، «عدل» غنچه ای معطر است که از این شجره شکوفا می گردد. پس اساس و شالوده عدل، همان عقل و براهین عقلی است.

قاضی در یک بیان روشن، مدعی است که عقل چنین توان و قدرتی را داراست: «و معرفه حسن الافعال او قبحها کمعرفه حسن الصدق و قبح الکذب انما يعلم بدهاه العقول»<sup>(۱)</sup>.

اثبات عدل، مبنی بر سه پایه است:

۱. افعالی هستند که ذاتاً متّصف به حسن و قبح می گردند.

۲. خداوند، عالم و آگاه به حسن و قبح اشیاء است.

۳. از خداوند \_ عزوجل \_ قبیح صادر نمی گردد.

البته «عدلیه» این سه امر را اثبات می کنند.

تا حال روشن گردید که «حسن و قبح» اساس عدل می باشند. قاضی عبدالجبار پس از بحث پیرامون این امر و اثبات عدل، اموری را بر آن متفرّع می سازد:

۱. قدرت خداوند بر قبیح؛ در این رابطه، معتزله اختلاف دارند که بحث آن گذشت.

قاضی، قول منکران قدرت را \_ که نظام و جاحظ می باشند \_ رد می کند و اثبات می کند که خداوند، قدرت بر قبیح دارد اما بر اساس حکمت، آن را انجام

ص: ۲۵۷

۲. در این که افعال، مخلوق انسان می باشند؛ این موضوع نیز متفرع بر عدل است. اصحاب حدیث و اشاعره، معتقدند که افعال انسان، پدیده آفریدگار است؛ ولی معتزله، منکر این معنا هستند و می گویند: چون افعال بندگان هم نیکو و هم قبیح می باشند، اگر خداوند خالق افعال باشد، پس او فعل قبیح مرتکب می شود. (تعالی الله عنه علوا کبیرا)

این مطلب که معتزله، انسان را مختار می دانند، اولین سنگ بنای این منهج است و مورد تصدیق دوست و دشمن می باشد.

اشعری می گوید: «اجتمعت المعتزله انّ الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصی و لا شیئا من افعال غیره (۲)؛ اجماع معتزله آن است که: خداوند، آفریدگار کفر و معاصی نیست...»

بغدادی می گوید: «وقالت المعتزله: انّ الله تعالى غیر خالق لإکساب النّاس و لا لشیء من اعمال الحيوانات، و قد زعموا انّ النّاس هم الّذین یقدرون علی اکسابهم (۳)؛ معتزله می گویند که: اکساب و افعال مردم و همین طور اعمال حیوانات، پدیده آفریدگار نیست. و گمان می کنند که مردم خود، تقدیر امور می کنند.»

قاضی عبدالجبار می گوید: «ذکر شیخنا ابو علی - رحمه الله - اتفق کلّ اهل العدل علی انّ افعال العباد من تصرّفهم و قیامهم و قعودهم حادثه من جهتهم و انّ

ص: ۲۵۸

۱-۱. شرح الاصول الخمسه، ص ۳۱۴.

۲-۲. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ص ۲۱۷.

۳-۳. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص ۹۴.

اللّه عزّوجلّ اقدرهم علی ذلک و لا فاعل لها و لا محدث سواهم (۱)؛ استادمان ابو علی گفت: عدلیّه، اتّفاق دارند که افعال بندگان \_ تصرّف و قیام و قعودشان \_ از ناحیه بندگان است و خداوند \_ عزّوجلّ \_ بندگان را بر چنین اموری قادر ساخته است، و این افعال، فاعل و ایجاد کننده ای غیر از بندگان ندارند.»

قاضی در کتاب «شرح الاصول الخمسه» فروع دیگری را نیز متفرّع بر عدل می گرداند؛ چون: قبح تکلیف بما لا یطاق، تقدّم استطاعت بر فعل (۲)، خداوند، اراده معاصی نمی کند (۳) و جوب لطف (۴)، که به پاس اختصار، از بحث پیرامون آن صرف نظر می شود.

### اصل سوم: وعد و وعید

مفهوم و مراد از «وعد»، عبارت از پاداش و جزای نیکو در مقابل اعمال شایسته، و منظور از «وعید»، عقاب در مقابل اعمال ناپسند می باشد. فروعی بر این اصل، متفرّع گردیده بدین شرح:

۱. آیا عفو و گذشت خداوند از گناهکاران، نیکو و سزاوار است؟

پیرامون این امر، دو مدرسه اعتزال بصره و بغداد با هم مخالف اند. مدرسه بصره، جایز می داند. قاضی که از بصریّون و پیروان این مکتب است، بر «جواز عفو» چنین استدلال می کند: «بأنّ العقاب حقّ اللّٰه تعالیٰ علی الخصوص و لیس

ص: ۲۵۹

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۳۰۲.

۲- ۲. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص ۳۹۶.

۳- ۳. همان، ص ۴۳۱.

۴- ۴. همان، ص ۵۲۱ \_ ۵۲۰.

فی اسقاطه اسقاط حقّ لیس من توابعه و الیه استبقاءه فله اسقاطه کالدین(۱)؛ عقاب، حقّ خداوند است و اگر عقاب را بردارد، حقّ کسی ساقط نمی شود. بنابراین، بقاء و اسقاط آن به دست خداست.»

اما مکتب بغداد، مخالف این مطلب بوده و می گویند: «انّ العقاب لطف من جهة الله تعالى و اللطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلف علی ابلغ الوجوه و لن يكون كذلك ألماً و العقاب واجب علی الله تعالى(۲)؛ عقاب، لطفی از جانب خداوند متعال است و لطف، باید نسبت به مکلف اجرا گردد به بهترین وجه، و اعمال این لطف نمی شود، مگر آن که عقاب بر خداوند واجب باشد.»

این نظریه، مورد اشکال است! تعریف صحیح «لطف» روشن می سازد که محلّ جریان لطف، دنیا است که خانه تکلیف است و مربوط به قیامت نمی باشد. زیرا لطف عبارت است از امری که انسان را به طاعت و بندگی خداوند نزدیک سازد و از گناه و عصیان دور سازد. زمینه قُرب و بُعد از مقام حضرت حقّ، در این دنیا محقق می شود.

زهدی حسن جار الله می گوید: وعد و وعید معتزله، بدان معناست که خداوند در وعده پاداش خوب برای نیکوکاران و عذاب برای ستمکاران، صادق است. آنگاه می گوید: معتزله بر اساس این اصل، منکر «شفاعت» هستند و به ناچار آیات مربوط به شفاعت را انکار می کنند. (البته تأویل می برند).

مدرک جار الله در این ادعا، معلوم نیست. زیرا قاضی عبدالجبار در بیان اصل

ص: ۲۶۰

---

۱-۱. همان، ۶۴۵.

۲-۲. همان، ص ۶۴۷.

سوم \_ که از صفحه ۶۰۹ تا ۶۸۷ به بیان این اصل و فروعش می پردازد \_ فصلی را به عنوان «شفاعت» نامیده و می نگارد:

«و جمله القول فی ذلک هو أنّه لا خلاف بین الامّه فی أنّ شفاعه النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم ثابتة للامّه و أنّما الخلاف فی أنّها تثبت لمن؟ فعندنا أنّ الشّفاعه للتّیّابین من المؤمنین، و عند المرجئه أنّها للفسّاق من اهل الصّیّلاه(۱)؛ اصل شفاعت، امری اجماعی است و شفاعت رسول صلی الله علیه و آله وسلم ثابت است برای امت. اما مورد خلاف این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از چه کسانی شفاعت می کند؟ ما(معتزله) می گوئیم: شفاعت برای توبه کنندگان از مؤمنان است. ولی مرجئه می گویند: برای فسّاق از اهل نماز می باشد.»

به هر روی، قاضی می گوید: اصل شفاعت، مورد قبول امت اسلامی است.

فروعی در رابطه با «وعد و وعید» مطرح گردیده که از آن جمله، «احباط و تکفیر» است.

قاضی در کتاب خود می نگارد: «فاعلم أنّ المکلف لا یخلوا... او یکون قد جمع بینهما و اذا کان قد جمع بینهما فلا یخلوا اما ان تتساوی طاعاته و معاصیه او یزید احدهما علی الاخر فأنّه لابدّ من أن یسقط الاقلّ بالاکثر و إنّ شئت اوردت ذلک علی وجه اخر، فقلت: أنّ المکلف لا یخلوا امّا أن یستحقّ الثّواب او أن یستحقّ العقاب من کلّ واحد منهما قدرا واحدا او یستحقّ من احدهما اکثر ممّا یستحقّ من الاخر لا یجوز أن یستحقّ من کلّ واحد منهما قدرا واحدا لما قد مرّ، و اذا استحقّ من احدهما اکثر من الاخر فإنّ الاقلّ لابدّ من أن یسقط بالاکثر و یزول. و هذا هو القول بالاحباط و التّکفیر علی ما قاله المشایخ(۲)؛ بدان و آگاه باش که:

ص: ۲۶۱

---

۱- ۱. شرح الاصول الخمسه، صص ۶۸۸ - ۶۸۷.

۲- ۲. همان، ص ۶۲۴.

مکلف از این حالات خالی نباشد... یا اعمالش طاعت محض می باشد و یا معصیت، یا آن که هم طاعت خداوند کرده است و هم معصیت او را، در این فرض دوم \_ که هم طاعت کرده و هم معصیت، یا طاعات و معاصی آن برابر است و یا یکی از آن دو بیشتر از دیگری است \_ اقل به واسطه اکثر، ساقط می شود. به عبارت دیگر: مکلف یا آن که از ثواب و عقاب به اندازه مساوی استحقاق دارد یا آن که یکی بیشتر از دیگری، جایز نیست که از هر دو به اندازه مساوی استحقاق داشته باشد وجه و علت آن گذشت. حال در صورت عدم تساوی، که از یکی استحقاق بیشتری دارد، آن طرف کم \_ چه عقاب باشد یا ثواب \_ به وسیله اکثر، ساقط می گردد. و این، نظریه احباط و تکفیر است که مشایخ ما گفته اند.»

#### اصل چهارم: المنزله بین المنزلتین

برخی این اصل را، نخستین سنگ بنای منهج معتزله می دانند، پیرامون این امر بحث شد؛ ولی آنچه واصل بن عطا اعلام کرد، میدان سومی است که در یک جانب آن، کفر و در سوی دیگر آن، ایمان وجود داشت.

او مرتکب کبیره را، نه مؤمن و نه کافر پنداشت؛ بلکه او را «فاسق» نامید و به اجماع تمسک جست.

حال ریشه این اصل، چیست و روئیده از چه امری است؟ برخی می گویند: زمینه اسلامی دارد. البته واصل به این زمینه ها، اشاره ای نکرده است. لکن زهدی جارالله می گوید: شکی نیست که معتزله این فکر را از مصادر اسلامی گرفتند.



این اصل، گویای منهج میانه است. از آنجا که «خط وسط» به عنوان یک مسیر ممدوح، در آیات و روایات مطرح شده است، به چند آیه و روایت اشاره می‌کنیم:

۱. «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (۱).

۲. «وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (۲).

۳. «وَ لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تُخَافُ بِهَا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (۳).

۴. رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم می‌فرماید: «خیر الامور اوسطها» (۴).

۵. جابر بن عبدالله انصاری روایت می‌کند: «کنا عند النبی صلی الله علیه و آله وسلم فخط خطا و خط خطین عن یمینه و خط خطین عن یساره، ثم وضع یدیه فی الخط الاوسط، فقال: هذا سبیل الله. و تلی «وَ انّ هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ» (۵)؛ ما در محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بودیم، او خطی را رسم کرد، آنگاه دو خط از جانب راست آن و دو خط از جانب چپ آن کشید و سپس دستش را بر آن خط میانه نهاد و فرمود: این، راه خداست. و آنگاه این آیه را قرائت فرمود: «این، راه و طریق مستقیم من است؛ پس آن را متابعت کنید و راه‌های مختلف را نپیمایید که موجب افتراق و پراکندگی شما می‌شود.»

۶. جاحظ از عبدالله بن مسعود روایت می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خطبه‌ای گفت: «خیر الامور اوسطها» (۶).

ص: ۲۶۳

۱- ۱. بقره / ۱۳۷.

۲- ۲. اسراء / ۲۹.

۳- ۳. اسراء / ۱۱۰.

۴- ۴. مروج الذهب، ج ۴، ص ۱۷۲.

۵- ۵. سنن بن ماجه، ج ۱، ص ۵.

۶- ۶. البیان و التبین، جاحظ، ج ۱، ص ۱۷۷.

۷. و نیز از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام روایت می کند که فرمود: «کن فی الدنیا وسطاً» (۱).

زهدی پس از ذکر این آیات و روایات، می گوید: مزید بر این آیات و احادیث، ریشه و مصدر این امر ممکن است از فلسفه یونان باشد؛ زیرا شکی نیست که معتزله، فلسفه یونان را فراگرفتند و بر نظریات فلاسفه آگاه شدند. چون «اعتدال» در فلسفه ارسطو، محور «فضیلت» محسوب می شود.

و ممکن است ریشه آن، نظریه افلاطون باشد که می گفت: «انّ الشّیء اذا لم یکن حسناً فلیس من الصّورویّ أن یكون قبیحاً و بالعکس». پس او بین حُسن و قبح، میدان سومی را قائل بود. افلاطون تمثیل به روح می آورد که واسطه بین خداوند و مردم است.

می گفت: حُبّ، منزلِ وسط است که از جهل و قبح و فنا، به سوی حکمت می کشاند. (۲)

باید باور کنیم که آنچه جار الله گفته، فقط احتمال است و خود مشایخ و بزرگان معتزله، چنین مطلبی را نگفته اند. و سابقاً تقریر شد که اصل \_ مؤسس این اصل \_ به اتفاق و اجماع، تمسک می جست.

### اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر

وجوب و لزوم امر به معروف و نهی از منکر، مورد وفاق امت اسلامی است و آیات محکم قرآن و سنت، بر آن دلالت دارد و عقل، لزوم این امر را تأیید می کند.

ص: ۲۶۴

۱-۱. همان.

۲-۲. المعتزله، جارالله، صص ۵۶ - ۵۵.

امر به معروف و نهی از منکر، دارای مراتبی است و این اصل، در یک افق وسیع نورافشان می باشد. از «انکار قلبی» شروع و آخرین افقش مرز «جهاد، دفاع، جرح، قتل و شهادت» است. البته منهج مستقیم امامیه، بعضی از مراتب چون «جهاد ابتدائی» را از شأن امام معصوم علیه السلام دانسته و در برخی مراتب دیگر، اذن حاکم شرع را شرط تحقق آن می داند.

اما معتزله که معتقد به وجود امام معصوم علیه السلام نیستند و امر «امامت» را انتخابی می دانند، تمام مراتب امر به معروف و نهی از منکر را، واجب می شمارند.

قاضی عبدالجبار می گوید: «لا خلاف بین الامه فی وجوب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ اتفاق و اجماع امت اسلامی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر است.»

قاضی، جریان شهادت حضرت ابی عبدالله علیه السلام را دلیل بر اهمیت این امر دانسته و می گوید: «لم یبق من ولد الرسول صلی الله علیه و آله وسلم الا سبط واحد فلم یترک الامر بالمعروف و النهی عن المنکر حتی قتل دون ذلک؛ (۱) با آن که فقط از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یک سبط و نوه باقی مانده بود، او امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکرد تا در این راه به شهادت نائل آمد.»

قاضی در یک بیان دیگر، منکر این اصل را کافر می شمارد؛ زیرا یک اصل ضروری و معلوم را منکر است.

حال رمز این عظمت چیست؟ چرا معتزله امر به معروف و نهی از منکر را، یکی از اصول قرار دادند؟ و به گفته خراط: کسی که منکر این اصول باشد، معتزلی

ص: ۲۶۵

نیست. چرا امر به معروف و نهی از منکر، یکی از اصول پنجگانه معتزله قرار گرفت؟

در پاسخ، می توان احتمالاتی را مطرح کرد:

۱. توجه و اهمیت دادن به این امر، به خاطر آن بود که می خواستند در سایه این اصل، مرام و مسلک خود را تبلیغ کنند. و در راستای همین مسئله است که واصل بن عطا اصحاب خود را به آفاق کشور اسلامی فرستاد؛ عبدالله بن حارث را به مغرب، حفص بن سالم را به خراسان، حسن بن ذکوان را به کوفه، قاسم را به یمن و عثمان الطویل را به ارمنستان فرستاد. (۱)

«معروف»، منهج این قوم و «منکر» روش مخالفان این گروه بود.

۲. با این اصل می خواستند حدّت و شدّت برخورد خود با مخالفان را توجیه کنند. برخورد شدید واصل با بشّار بن برد، نمونه ای از این برخوردهاست. واصل گفت: اگر ترور در اسلام محکوم نبود، دستور می دادم در منزلش شکمش را پاره کنند. (۲) و نمونه دیگر، برخورد شدید عمرو بن عبید با عبدالکریم بن ابی العوجاء بود. (۳)

و از همین رو، برخورد نظام و احمد بن ابی داود با مخالفان خویش بسیار سخت بوده است.

۳. با طرح این اصل ریشخندی به اصحاب حدیث می زدند؛ چرا که این اصحاب حدیث بودند و آن امامشان احمد بن حنبل بود که می گفت:

ص: ۲۶۶

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص....

۲- ۲. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص ۵۳.

۳- ۳. همان.

«السَّيِّعُ وَالطَّاعَةُ لِلْإِثْمِ وَامِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْبِرُّ وَالْفَاجِرُ، وَ مِنْ وَلِيِّ الْخِلَافَةِ فَاجِعُ النَّاسِ وَ رَضُوا بِهِ، وَ مِنْ غَلِبَهُمُ بِالسَّيْفِ وَ سَمِّيَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (۱)؛ واجب است اطاعت و پیروی از پیشوایان، چه نیکوکار باشند و چه فاجر و گناهکار، و کسی که لباس خلافت بر تن کند و مردم نیز گرد او جمع شوند و به او راضی شوند، و کسی که با زور شمشیر حکومت را می گیرد و نامش را پیشوای مؤمنان می خواند، اطاعتش لازم است.»

۴. بعید نیست عکس‌العملی در مقابل جبر بنی امیه بود؛ چرا که آنان با «جبر» اعمال ظالمانه خود را توجیه می کردند. و معتزله و اسلاف آنان بر این اصل تأکید ورزیدند تا در مقابل جبر و جور بنی امیه مقاوم باشند.

## ک\_رام\_ی\_ه

یکی از تحولات و حرکات های قهقرائی در قرن سوم، پیدایش مسلک و مرامی است که بنیانگذار آن، «محمد بن کرام» می باشد. او در سال ۲۵۵ ق. از دنیا رفت، اما مرامی را از خود باقی گذاشت که بوی شرک، تجسم و تشبیه آن فضای معطر اسلام را آلوده ساخت. ذهبی پیرامون شخصیت او می گوید:

«محمد بن کرام السجستانی العابد المتكلم شيخ الكراميه، ساقط الحديث على بدعته.» (۲)

وی راجع به «ایمان»، مذهب سخیفی داشت؛ چنان که ابن حیان می گوید: «جعل ابن کرام الايمان قولاً بلا معرفه (۳)؛ ابن کرام، ایمان را شهادت و گواهی

ص: ۲۶۷

۱- ۱. تاریخ المذهب الاسلامیه، محمد ابو زهره، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲- ۲. میزان الاعتدال، ذهبی، ج ۴، ص ۲۱.

۳- ۳. همان.

زبانی و بدون معرفت قلبی، قرار داده است.»

ابن حزم می گوید: «قال ابن کرام: الايمان قول باللسان و ان اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن(۱)؛ ابن کرام می گفت: ایمان، همان سخن و جاری کردن شهادتین به زبان است و اگر چه در قلب کافر، است.»

ذهبی می گوید: «و من بدع الکرامیه قولهم فی المعبود انه جسم لا کالاجسام(۲)؛ از بدعت ها و نوآوری های کرامیه، آن است که خداوند را جسم می دانند نه مانند سایر اجسام.»

ابن کرام، ایمان را یک امر بسیط می دانست و می گفت: قابل زیاد و کم شدن نیست.(۳)

شهرستانی می گوید: «الکرامیه اصحاب ابی عبدالله محمد بن کرام و انما عددناه من الصیفاتیه لانه کان ممن یتب الصّفات الّا انه ینتهی الی التجسیم و التشبیه(۴)؛ کرامیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام هستند و ما آنان را جزء فرقه های صفاتیه می شماریم؛ زیرا اثبات صفات برای خداوند می نمودند، مگر آن که محور و قاعده اندیشه آنان پیرامون صفات تجسیم و تشبیه خداوند بود.

شهرستانی، نظریات باطل و مردود آن گروه را چنین بیان می کند.

۱. ابن کرام، خدای را مستقر بر عرش و چون سلطانی می پنداشت که بر تخت نشسته و حکومت می کند.(۵)

ص: ۲۶۸

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان.

۴-۴. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۸.

۵-۵. همان، صص ۱۰۹ - ۱۰۸.

۲. ابن کزّام در کتابش (عذاب قبر) می گوید: «أَنَّ أَحَدِي الدَّاتِ، أَحَدِي الْجَوْهَرِ وَ أَنَّهُ مَمَّاسٌ لِلْعَرْشِ مِنَ الصَّيْفِ فَحَهُ الْعَلِيَا وَ جَوَزَ الْإِنْتِقَالَ وَ التَّحَوَّلَ وَ النَّزُولَ(۱)؛... می گوید: خداوند، مماس با صفحه فوقانی عرش است و او حرکت، دگرگونی و نزول دارد.»

۳. آنان معتقد هستند که ذات حضرت باری، محلّ حوادث است و صفات افعال خداوند را ازلی می دانند. اندیشه های آن پیشوا و پیروانش در امر صفات، خداوند دور از اسلام و صراط مستقیم است.

کرامیه، قائل به حسن و قبح عقلی می باشند و در امر «امامت» هم وجود دو امام نافذ الحکم را در یک زمان، جایز می شمارند. ابن کزّام در بعضی از کتب خود به امامت علی علیه السلام و معاویه اشاره کرده و هر دو را امام دانسته است.(۲)

عبدالقاهر بغدادی نیز پس از بیان تجسیم و استقرار خداوند بر عرش(۳) و این که خداوند محلّ برای حوادث است(۴)، می گوید: «و اعجب من هذا كَلِّه انّ ابن کزّام وصف معبود، بالثقل و ذلك انّه قال في كتاب «عذاب القبر» في تفسير قول الله عزّوجلّ: «اذا السماء انفطرت»(۵) أنّها انفطرت من ثقل الرّحمن عليها(۶)؛ عجب تر از همه، آن است که ابن کزّام در کتاب عذاب قبرش در تفسیر آیه «اذا السماء انفطرت» می گوید: آسمان از سنگینی خداوند، شکسته می گردد!»

بغدادی می گوید: ابن کزّام در کتابش (عذاب قبر) عنوانی به نام «باب فی

ص: ۲۶۹

۱-۱. همان.

۲-۲. الفرق بين الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص ۲۱۱.

۳-۳. همان، صص ۲۰۴ - ۲۰۳.

۴-۴. همان، ص ۲۰۶.

۵-۵. انفطار / ۱.

۶-۶. الفرق بين الفرق، ص ۲۰۶.

کیفوفیه الله عزوجل» منعقد کرده و مطالبی گفته است که انسان عاقل را به تعجب می آورد که چگونه او نسبت به ساحت کبریائی خداوند، جسارت کرده است. (۱)

کرامیه پیرامون «عصمت انبیاء» نیز سخنان نادرستی دارند؛ می گویند: هر گناهی که موجب سقوط عدالت انسان شود، پیامبران انجام نمی دهند؛ اما گناهان دیگر را مرتکب می شوند. (۲) همچنین می گویند: لایجوز الخطأ علیهم فی التبلیغ. (۳)

بر همین قاعده، «افسانه غرانیق» را به ساحت حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم نسبت می دهند.

ابن کزّام در فروع و احکام فقهی نیز بدعت های فراوانی نهاد که از آن جمله است:

۱. وی پیرامون نماز مسافر، قائل شد که دو تکبیر بدون رکوع و سجود و سایر اجزاء، کفایت می کند. (۴)

۲. در عبادات، طهارت خبثی را شرط ندانست و فقط همان طهارت حدثی را کافی دانست. (۵)

۳. غسل و نماز میت را، مستحب دانست.

۴. و تمام عبادات واجب را بدون نیت، کافی شمرد و گفت: «انّ نیه الاسلام فی الابتداء کافیه عن نیه کلّ فریضه من فرائض الاسلام (۶)؛ نیت اسلام در همان آغاز، از تمام نیت های عبادات کفایت می کند.»

ص: ۲۷۰

۱-۱. همان.

۲-۲. همان ص ۲۱۰.

۳-۳. همان.

۴-۴. همان، ص ۲۱۲.

۵-۵. همان.

۶-۶. همان.



ابن کزّام به خاطر بدعت های زیادش در اصول و فروع، مدت هشت سال در نیشابور زندانی شد و پس از آزاد، شدن به سوی فلسطین رفت و در سال ۲۵۵ ق. به جهنّم واصل شد. (۱)

ص: ۲۷۱

---

۱-۱. میزان الاعتدال، ذهبی، ص؟

پایان قرن سوم و طلعه قرن چهارم، شاهد شکل‌گیری دو مکتب کلامی است که موجب تحولات فراوانی در روند «دانش کلام» شدند: یکی، مکتب ماتریدی و دیگری، مکتب اشاعره که بانی آن ابوالحسن اشعری می‌باشد. با آن که پایان قرن سوم، زمینه شکل‌گیری این دو مکتب بود؛ ولی قرن چهارم، اوج پویایی و بالندگی این دو مکتب بود. از این رو، به معرّفی این مکاتب می‌پردازیم.

## م\_ا\_ت\_ر\_ی\_دِی\_ه

مکتبی است که بنیانگذارش «ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی» است. او استمرار بخش منهج ابوحنیفه بود و از شخصیت‌هایی است که برای اصلاح مشی اصحاب حدیث \_ که در درّه هولناک تجسیم و تشبیه سقوط

کرده بودند \_ قیام کرد. او در سال ۳۳۳ ق. درگذشت، اما تاریخ میلادش معلوم نیست. استاد سبحانی می گوید: چون یکی از مشایخ او، نصیر بن یحیی بلخی است و او در سال ۲۶۸ ق. وفات کرده است، اگر فرض کنیم حدود بیست سالگی به محضر درس استاد حاضر شده باشد، پس باید سال میلادش را حدود ۲۴۸ ق. رقم کرد. (۱)

ابومنصور ماتریدی صاحب تألیف و آثار علمی فراوان است؛ از جمله: التوحید؛ تأویلات اهل السینه؛ المقالات؛ مأخذ الشرایع؛ الجدل فی الاصول الفقه؛ بیان وهم المعتزله؛ رد کتاب الاصول الخمسه للباهلی؛ کتاب الرد علی اصول القرامطه. (۲)

دیدگاه های کلامی او، فراوان است که چند نمونه از آن ذکر می گردد:

۱. پیرامون رؤیت خداوند می گوید: «فان قيل: کیف یری؟ قيل: بلا کیف، اذا کیفیه تکنون لذی صوره بل یری بلا وصف قیام و قعود و اتکاء و تعلق و اتصال و انفصال و مقابله و مدابره و قصیر و طویل و نور و ظلمه و ساکن و متحرک و مماس و مباین و خارج و داخل، و لا معنی یاخذه الوهم او یقدره العقل لتعالیه عن ذلک؛ (۳) اگر گفته شود: خداوند چگونه دیده می شود؟ جواب آن است که: بدون کیفیت دیده می شود؛ زیرا کیفیت از خصوصیات ذی صوره است. بلکه دیده می شود بدون صفت قیام و قعود، اتکاء و تعلق، و اتصال و انفصال، مقابله و مدابره، قصیر و طویل، نور و ظلمت، ساکن و متحرک، مماس و مباین، خارج و

ص: ۲۷۳

---

۱- ۱. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۲.

۲- ۲. همان، ص ۱۸.

۳- ۳. التوحید، ابو منصور ماتریدی، ص ۸۵.

داخل. هرگز رؤیت او، به وهم نیاید و عقل نمی تواند او را تقدیر و تبیین نماید؛ چرا که شأن خدا از این امور، والا و منزّه است.»

روشن است که رؤیت با این شرائط، در واقع نفی رؤیت است و همان رؤیت روحانی و قلبی است، البته باید که چنین باشد؛ زیرا منهج «ماتریدی» منهجی است که محور آن، عقل است. بر خلاف پیروان حدیث \_ که انوار عقل، این حجت درونی خداوند را در پس ابر جهل خود مخفی ساخته اند \_ ابومنصور ماتریدی، سمع و عقل را محور شناخت دین قرار داد و چنین گفت: «السَّمع و العَقل هما اصل یعرف به الدِّین.»<sup>(۱)</sup>

بنابراین، نور «عقل» بر افق این منهج تابان است و موجب روشنایی مسیر پویندگان آن است. باید بدانیم که قیام علمی ماتریدی، عکس العملی در مقابل دو جریان معتزله و اهل حدیث بود که در دو سوی افراط و تفریط، هلاک شده بودند؛ خصوصاً پس از بدعت های ابن کزّام، جریان اهل حدیث به شکل خطرناکی مطرح شده بود که می رفت اساس و بنیان اسلام را ویران سازد.

ابومنصور ماتریدی پیرامون مسئله شناخت و عوامل آن بحث می کند و طرق شناخت را چنین معرفی می کند: «السَّبیل الموصله الی العلم هی العیان و الاخبار و النَّظر.»<sup>(۲)</sup>

سپس در خصوص مسئله «حدوث عالم» و «وجود محدث» می گوید: «ثمَّ الدَّلِیل علی انَّ للعالم محدثاً انَّه ثبت حدیثه بما بیَّناه و بما لا یوجد شیء منه فی الشَّاهد یجتمع بنفسه و یفرق، ثبت انَّ ذلك کان یغیره.»<sup>(۳)</sup>

ص: ۲۷۴

---

۱-۱. همان، ص ۴.

۲-۲. همان، ص ۷.

۳-۳. همان، ص ۱۷.

آنگاه چنین به اثبات یگانگی خداوند می پردازد: «و الدّٰلٰله انّ محدث العالم واحد لا اكثر، السّمع و العقل و شهاده العالم بخلقه.»<sup>(۱)</sup> دلیل بر یگانگی محدث و پدید آورنده جهان، [دو چراغ فروزان] سمع و عقل و گواهی جهان به آفرینش است.» وی در ادامه، این سه دلیل را ارزیابی می کند.

و پیرامون دلالت خلق بر بی همتایی خداوند، می گوید: «و اما دلالة الاستدلال بالخلق فهو انه لو كان اكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو ان تحوّل الازمنه من الشتاء و الصيف»<sup>(۲)</sup>.

دلیل سوم بر یکتایی او، هماهنگی و نظام واحد آفرینش است؛ زیرا اگر بیش از یک خدا بود، تدبیر جهان گرفتار تغییر و انقلاب می شد و گردش چرخ و فلک به هم می خورد.

همچنین ابومنصور ماتریدی گفتار طرفداران قدم جهان را نقل و نقد می کند و جواب آنان را می دهد.<sup>(۳)</sup>

درباره صفات خداوند می گوید: «و نحن نقول بانّه عزوجلّ لم يزل عالما قادرا فاعلاً جواداً على الوجوه التي تصحّ في العقل و يقوم معه التدبير»<sup>(۴)</sup>؛ ما قائلیم که خداوند از ازل عالم و قادر و فاعل و جواد بوده ولی این گونه صفات را به شکلی به خداوند نسبت می دهیم که عقل، صحت آن را بپذیرد و قائمه تدبیر جهان هم آن را تأیید کند.»

ص: ۲۷۵

---

۱-۱. همان، ص ۱۹.

۲-۲. همان، ص ۲۱.

۳-۳. همان، ص ۳۰.

۴-۴. همان، ص ۳۳.

وی پیرامون اطلاق جسم به خداوند قائل به تفصیل است. لذا می گوید: اطلاق جسم به خداوند، به دو وجه ممکن است باشد (که یک وجه آن، مردود است): ۱. اگر منظور از اطلاق جسم، شیئی ذو جهات باشد که دارای ابعاد ثلاثه است، این قسم مردود است.

۲. اما اگر مراد از جسم، اثبات و تحقق است، اطلاق جسم به خداوند اشکالی ندارد. ولی هیچ کس منظورش از جسم، تحقق و وجود نبوده است؛ بنابراین اطلاق لفظ جسم بر حضرت باری تعالی، ممنوع است. (۱)

و نیز اطلاق لفظ شیئی بر خداوند را جایز می شمرد، ولی می گوید: «شیءٌ لا کالاشیاء». (۲)

ابومنصور پیرامون «صفات» بحث مفصّلی می کند و پس از اثبات صفات با برهان عقلی و نقلی، آراء و نظریات کعبی \_ از مشایخ مکتب معتزله \_ را بیان نموده و به نقد آن می پردازد. (۳)

در رابطه با «اسماء خداوند» می گوید: «القول فی اسماء الله عزوجل عندنا علی اقسام فی مفهوم اللغه، قسم منها یرجع الی تسمیتنا له بها و هنّ اغیار لانّ قولنا علیم غیر قولنا قدیر... و الثانی: یرجع معناه الی ذاته ممّا عجز الخلق عن الوقوف علی مراد ذاته العا به... و الثالث: یرجع الی الاشتقاق عن الصّیفات من نحو العالم القادر (۴)؛ اسماء خداوند از بُعد لغوی، دارای اقسامی است؛ یک قسم از آن: بازگشت آن اسماء به نامگذاری ما و خواندن ما خداوند را به آن صفاتست، و این

ص: ۲۷۶

---

۱- ۱. همان، ص ۳۸.

۲- ۲. همان، ص ۳۹.

۳- ۳. همان، صص ۴۵ - ۴۴.

۴- ۴. همان، ص ۶۵.

صفات از ساحت خداوند بیگانه هستند... قسم دوم: اسمائی که بازگشت به ذات خداوند دارند، و مخلوق از درک و فهم آن اسماء عاجز است... و قسم سوم: اسمائی که از صفات و افعال خداوند مشتق می گردد، مانند: عالم و قادر.»

و درباره «استوای خداوند بر عرش» می گوید: «اختلف اهل الاسلام فی القول بالمکان، فمنهم من زعم انه یوصف بانه علی العرش مستوی... اهل اسلام راجع به این مطلب، با هم اختلاف نظر دارند. برخی می پندارند که خداوند، دارای مکان است و او بر سریر عرش تکیه زده است...»<sup>(۱)</sup>

ابومنصور این قول را مردود می داند و برهان بر رد آن اقامه می کند.<sup>(۲)</sup> آنگاه می گوید: «الاصل فیہ انّ اللّٰه سبحانه کان و لا مکان و جایز الارتفاع الامکنه و بقاء علی ما کان فهو علی ما کان و کان علی ما علیه الان، جلّ عن التّغییر و الزّوال و الاستحاله و البطلان<sup>(۳)</sup>؛ اصل نزد ما، آن است که: او موجود است و مکانی ندارد، جایز است نفی مکان از او، و یا بقاء او بر همان گونه هستی حقیقی او، او بر همان مقامی است که بود و مقام او در گذشته و حال یکسان است، تغیر و تغیر، عدم و حال به حال شدن و بطلان در او نیست. [چرا که ذات حضرت حق از این امور، منزّه است.]»

ابومنصور ماتریدی پیرامون آیات «الرّحمن علی العرش استوی»<sup>(۴)</sup> «انّ ربکم اللّٰه الذی خلق السّماوات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش»<sup>(۵)</sup> در

ص: ۲۷۷

۱-۱. همان، ص ۶۷.

۲-۲. همان، ص ۶۸.

۳-۳. همان، ص ۶۹.

۴-۴. طه / ۵.

۵-۵. یونس / ۳.

جای دیگر، چنین گفته است:

«و اما الاصل عندنا في ذلك ان الله تعالى قال: «ليس كمثله شيء»؛<sup>(۱)</sup> فنفي عن نفسه شبه خلقه و قد بيّنّا أنّه في فعله و صفته متعال عن الاشباه فيجب القول بالرحمن على العرش استوى، على ما جاء به التنزيل و ثبت ذلك في العقل... و تؤمن بما اراد الله به و كذلك في كل امر ثبت التنزيل فيه نحو الرّؤيه و غير ذلك<sup>(۲)</sup>؛ [بر خلاف وهم و گمان حشويه] اصل نزد ما، همان گفتار خداوند است که: «خداوند، شبیه و همانند ندارد» و ما بیان کردیم که خداوند در افعال و اوصاف خود، والا و منزّه است از شبیه بودن. بنابراین پیرامون این آیه مبارکه می گوییم: باور و اعتقاد ما آن چیزی است که آیات قرآنی بیان می کند و عقل آن را می پذیرد... ما ایمان می آوریم به آنچه که منظور و مراد خداوند از این آیه می باشد و همین طور پیرامون هر چیز دیگری که قرآن آن را ثابت کرده است، مانند رؤیت خداوند.»

وی در خصوص نظریّه معتزله که می گویند: «المعدوم اشياء و شئيه الاشياء ليست بالله و بالله اخراجها من العدم الى الوجود<sup>(۳)</sup>؛ معدوم، شیء است و چیز بودن اشياء، به خداوند قائم نیست بلکه این اشياء که در شبستان عدم هستند، با نور وجود خداوند، به جهان هستی می رسند، بحث مفصّلی می کند و جواب این نظریّه معتزله را می گوید.<sup>(۴)</sup>

راجع به عرفان و معرفت حضرت باری تعالی، می گوید: میزان و ملاک ما

ص: ۲۷۸

---

۱- ۱. شوری / ۱۱.

۲- ۲. التوحید، ابو منصور ماتریدی، ص ۷۴.

۳- ۳. همان، ص ۸۶.

۴- ۴. همان، صص ۹۰ - ۸۶.



همان جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می باشد. (۱)

درباره حکمت و رمز آفرینش موجودات موزی چون: مار و عقرب، می گوید: اگر چه عقل ما به کنه حکمت آن نمی رسد، ولی خداوند می خواهد تا با نشان دادن این موجودات، لذت ثواب و پاداش نیک بر طاعت و درد و عقاب بر معصیت را، نشان دهد. (۲)

او پیرامون قدرت انسان بحث می کند (۳) و پس از اثبات قدرت، می گوید: آیا این قدرت می تواند در بردارنده ضدین گردد؛ به این معنا که آیا قوه طاعت صلاحیت دارد که قوه معصیت گردد؟ گروهی می گویند: آری. و این، نظریه ابوحنیفه است. (۴) ولی جماعتی می گویند: قوه طاعت، غیر از قدرت و قوه معصیت است. (۵)

وی در پایان کتابش پیرامون: اراده، قضا و قدر، ذم قدریه، مرتکب کبائر، شفاعت، ایمان، ارجاء، خلق الایمان و رابطه اسلام و ایمان، بحث می کند. (۶)

ابومنصور در کتاب خود «شرح الفقه الاکبر» در حالی که به بیان پاره ای از نظریات ابوحنیفه \_ چون نظریه او راجع به ایمان، تولی و دوستی صحابه، عذاب قبر و خلقت بهشت و جهنم \_ می پردازد، دیدگاه های کلامی خود را بیان می دارد. (۷)

در کتاب «اشارات المرام»، اثر کمال الدین احمد بیاضی حنفی نیز آفاق این

ص: ۲۷۹

۱-۱. همان، ص ۱۰۲.

۲-۲. همان، ص ۱۰۸.

۳-۳. همان، ص ۲۵۶.

۴-۴. همان، ص ۲۶۳.

۵-۵. همان.

۶-۶. همان، صص ۴۰۱ - ۲۸۶.

۷-۷. شرح الفقه الاکبر، ابومنصور ماتریدی، صص ۱۶ - ۲.

## آراء ابوحنیفه

از آنجا که ابومنصور، منهج خود را ادامه دهنده مکتب ابوحنیفه می دانست و شاخسار کلامی او روئیده از این درخت بود، سزاوار است خلاصه ای از نظریات ابوحنیفه از کتاب «الفقه الاکبر» ارائه گردد.

در طلعه کتاب (اصل توحید)، ابوحنیفه می گوید: ایمان به خدا و فرشتگان و رُسل و رستاخیز و این که «قدر»، خوب و بدش از جانب خداوند است، واجب و لازم است. (۱) حساب، میزان، بهشت و جهنم، حق است. (۲)

پیرامون یکتایی خداوند می گوید: خداوند، واحد است نه واحد عددی؛ بلکه از این رو که او شریک ندارد و از کسی متولد نگردیده و نظیری برای او نیست، احد و یکتاست، بی مانند است و هیچ کس از مخلوقاتش شبیه او نیست، صفات ذاتی و فعلی او برای او ازلی است.

سپس «صفات ذاتیه» را این گونه رقم می کند: حیات، قدرت، علم، کلام، سمع، بصر و اراده. و «صفات فعلیه» را چنین وصف می نماید: خالق، رازق، منشی، بدیع، صانع و اوصاف دیگر. می گوید: هیچ اسم و صفتی برای خداوند حادث نیست.

آنگاه به بیان این اوصاف می پردازد و در پایان نتیجه می گیرد که: هر کس قائل شود صفات و فعل خداوند حادث است، او کافر است.

ابوحنیفه راجع به قرآن می گوید: قرآن، کلام خداوند است که در کتاب،

ص: ۲۸۰

---

۱-۱. شرح الفقه الاکبر، ابوالمنتهی احمد بن محمد، ص ۳۱.

۲-۲. همان، ص ۳۳.

مکتوب و در قلب ها، محفوظ و بر زبان ها، جاری و مقروء می باشد و بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نازل گردیده است. تلفظ به قرآن، مخلوق و کتابت قرآن، مخلوق و قرائت آن، مخلوق است؛ ولی خود قرآن، غیر مخلوق است و حکایاتی هم که خداوند در قرآن ذکر می کند، تمام آن کلام خداست و غیر مخلوق است. (۱)

می گوید: احدی مجبور نیست که کفر بپذیرد و یا مؤمن باشد و هیچ کس را خداوند مؤمن و کافر نیافریده است؛ بلکه ایمان و کفر، فعل بندگان و به اختیار آنان است. (۲)

می گوید: اگر کسی مرتکب گناهی شد، و گناهِش شرک و کفر نبود و توبه نکرد تا از دنیا رفت، ولی با وصف ایمان از دنیا رفت، اختیار با خداست؛ خواست، او را عذاب می کند و خواست، او را می بخشد. (۳)

می گوید: سنجش اعمال به وسیله میزان در روز قیامت، حق است و حوض کوثر، حق است...

می گوید: بهشت و جهنم در همین زمان مخلوق می باشند، هرگز فانی نمی گردند و حورالعین هرگز نمی میرد. (۴) خبر معراج، حق است، خروج دجال و یاجوج و ماجوج، حق است و طلوع خورشید از مغرب و نزول عیسی علیه السلام درست می باشد. و این امور، از علائم قیامت است. (۵)

شارح در تعلیقه کتاب، به شرح و بسط نظریات ابوحنیفه می پردازد.

ص: ۲۸۱

۱-۱. همان، صص ۳۸ - ۳۶.

۲-۲. همان، ص ۴۶.

۳-۳. همان، ص ۵۵.

۴-۴. همان، صص ۶۵ - ۶۴.

۵-۵. همان، صص ۷۱ - ۷۰.

باری، ابومنصور ماتریدی، منهجی را تأسیس کرد که در مقابل دو مسلک و مرام معتزله و اصحاب حدیث، نقطه روشنی محسوب گردید و نکات مثبت فراوانی داشت.

## اشـاعـره

چهره دیگری که برای اصلاح مسلک اهل حدیث و نیز مقابله با عقل گرایی لجام گسیخته معتزله قیام کرد، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسحاق... بن ابی برده بن ابوموسی اشعری می باشد. او که از ذکاوت و فراست مخصوصی برخوردار بود، دریافت که این تضاد دو منهج به اوج خود رسیده است و یک جریان معتدل و میانه، می تواند موفق باشد و آن دو مسلک و مرام را از رونق بیندازد. این دورنمایی بود که ابوالحسن اشعری در فروغ خرد خود، مشاهده کرد. با آن که او از شاگردان ابوعلی جبائی بود و مدت چهل سال از پیروان آن منهج به شمار می رفت، در مقابل استاد قیام کرد و مکتب «اشاعره» را تأسیس نمود. او با استادش مناظراتی داشت و افکار وی را مردود شمرد. در یکی از مناظرات به ابوعلی گفت: لا- بل وقف حمار الشیخ فی العقبه. (۱)

پیرامون علت جدایی او از معتزله، گفتار گوناگونی وجود دارد. حق، همان بود که ذکر گردید؛ یعنی ابوالحسن دریافت که مسلک اهل حدیث و معتزله به پایان خود نزدیک شده اند، و تجربه نیز ثابت کرد که پس از اعلام نظریات خود \_ که ترکیبی از دو مسلک سابق بود \_ چگونه بازار آن دو مرام از رونق افتاد.

ص: ۲۸۲

البته خودش علت جدایی را چیز دیگر عنوان کرده است؛ او می گوید: در عالم رؤیا به حضور پیامبر شرفیاب گردیدم و آن حضرت فرمودند: «یا علی، انصر المذاهب المرویه عنی فانها الحق؛ ای علی! سنت مرا یاری کن که آن، طریق حق و مستقیم است.»<sup>(۱)</sup>

به هر حال، ابوالحسن اشعری چون متولد ۲۶۰ ق. بوده و چهل سال پیرو منهج معتزله بوده است، «قرن چهارم» افق طلوع و بروز افکار اوست. اما از آنجا که موضوع نوشتار حاضر، بررسی «سیر علم کلام تا قرن چهارم» است؛ لذا پرداختن به عقائد اشاعره، با نام و هدف کتاب، سازگاری نخواهد داشت.

### سیری در نهضت کلامی شیعه

ص: ۲۸۳

---

۱- ۱. همان، ص ۲۷.

نهضت کلامی شیعه از همان آغاز، چون از سرچشمه زلال عصمت نوشید، مسیر رشد و تعالی را پیمود.

از این رو، در همان زمان که طرفداران منهج اعتزال، بر اسب استحسانات عقلی سوار بودند و به پیش می تاختند و پیروان حدیث و اصحاب صفات، با تعصب و جمود در درّه هولناک تجسم و تشبیه سقوط کرده بودند، منهج کلامی شیعه \_ که همان صراط مستقیم و طریق وسطی است \_ به دور از افراط و تفریط، مردم را هدایت می کرد. در فصل اول و سوم، روشن شد که مبدأ پیدایش دانش کلام «مکتب تشیع» است و کوثر این نور، از کوهسار «امامت و ولایت» جاری گردید.

ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: من این طور فهمیدم که اشرف علوم، «علم الهی» است و تجلیگاه آن، خطب و سخنان حکیمانه علی علیه السلام است. این دانش از او اقتباس شده است؛ زیرا معتزله که اصحاب توحید و عدل و صاحبان نظر و رأی هستند و مردم، این فن را از آنها فرا گرفته اند، همگی از شاگردان و اصحاب آن حضرت می باشند. بنیانگذار این مکتب، واصل بن عطاء است که او، شاگرد ابوهاشم بوده و ابوهاشم، شاگرد پدرش محمد و محمد، تلمیذ علی علیه السلام است. بنیانگذار مکتب اشاعره نیز ابوالحسن اشعری است که او، شاگرد ابو علی جبائی بوده و ابو علی، یکی از مشایخ و اعظام منهج اعتزال است؛ از این رو، اشاعره نیز به دریای علم علی علیه السلام متصل می گردند. و اما امامیه و زیدیه که این امر، روشن و آشکار است. (۱)

ص: ۲۸۴

عبارت فوق، این حقیقت را روشن می سازد، و اعتراف بزرگان معتزله نیز در گذشته ذکر گردید البته باید چنین باشد که به گفته دانشمند عالی قدر، «عبدالله نعمه» وقتی که ما می یابیم قرآن را که مصدر این دانش است و موضوعات این علم چون: اثبات توحید، قضا و قدر، نبوت، قیامت، جبر و اختیار و امامت، امتهات علم کلام را تشکیل می دهد. (۱) باید پیشوایان معصوم مکتب تشیع \_ که مخاطب قرآن هستند و آگاه به رموز و اسرار این کتاب مقدس اند \_ طلیعه داران این دانش نورانی باشند و چنین بوده است.

آری مطلع این دانش، قرآن و سخنان حکیمانه مفسر عالیقدر قرآن علی علیه السلام می باشد.

محقق ارجمند عبدالله نعمه، فهرستی از مشاهیر علمای شیعه که در دانش کلام ممتاز بودند، آورده است و دیدگاه های برخی از آنان را، آن گونه که شهرستانی گفته، بیان کرده است. این چهره های فروزان که بر آسمان دانش کلام شیعه می درخشند، عبارتند: از هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابوجعفر احول، محمد بن النعمان، زراره بن اعین، علی بن اسماعیل بن میثم التمار، ابوالحسن علی بن منصوره ابوجعفر (سگاکي)، ابو عبد الله بن مملک اصفهانی، ابو محمد بن علی عبدکی، ابومنصور صرام، محمد بن سعید بن کلثوم نیشابوری، ابوالطیب الرازی، سعد بن ایطالب بن عیسی رازی، ابو سعید عبدالجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی، خانواده نوبخت و چهره های دیگر. آنگاه به ذکر تألیفات و نظریات آنان می پردازد. (۲)

ص: ۲۸۵

---

۱-۱. همان، ص ۳۹.

۲-۲. همان، صص ۴۸ - ۴۵.

سید حسن صدر علاوه بر چهره های مذکور، برخی دیگر از اختران روشنگر این دانش را چنین نام می برد: خالد بن سعید بن العاص، صعصعه بن صوحان العبدی، میثم بن یحیی التّمّار، کمیل بن زیاد النّخعی، اویس القرنی، سلیم بن قیس الهلالی، الحارث الاعور الهمدانی، اصغ بن نباته التّمیمی، جابر بن یزید الجعفی، قیس الماصر، فضال بن الحسن، ابومالک الضّحاک الحضرمی و آل نوبخت.

وی سپس تألیفات این بزرگان را ذکر می کند \_ که در بخش تألیفات کلامی شیعه خواهد آمد \_ و احتجاجاتی از برخی آنان نقل می کند. (۱)

علامه طباطبائی قدس سره می گوید: «و کان للشّیعه قدم فی التّکلم، کان أوّل طلوعهم بالتّکلم بعد رحله النّبی صلی الله علیه و آله وسلم و کان جلّهم من الصّیحه کسلمان و ابی ذر و المقداد و عمّار و عمرو بن الحمق و غیرهم، و من التّابعین کرشید و کمیل و میثم و سائر العلویّین... ثمّ تأصّیّلوا و قوی امرهم... فی زمن الامامین الباقر علیه السلام و الصّادق علیه السلام و اخذوا بالبحث و تألیف الکتب و الرّسائل... (۲)؛ طلیعه داران «دانش کلام» شیعه بودند، فجر این دانش از فراز قلّه رفیع مکتب تشیّع پدیدار گردید، بزرگانی چون: سلمان، ابوذر، مقداد، عمّار، عمرو بن الحمق و دیگران از صحابه، و رشید و کمیل و میثم و دیگر پیروان علی علیه السلام از تابعین، بر این سپهر درخشیدند... تا زمان امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام که نقطه عطفی در رستاخیز این دانش بود، مجالس بحث و درس دائر گردید و شاگردان به تدوین کتب و رسائل کلامی

ص: ۲۸۶

۱- ۱. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، صص ۳۶۲ \_ ۳۵۳.

۲- ۲. المیزان محمد حسین طباطبائی، ج ۵، ص ۲۷۹.



شهرستانی پیرامون مکتب تشیع و فرّق آن، می گوید: «الشّیعه هم الذّین شایعوا علینا \_ رضی الله عنه \_ علی الخصوص و قالوا بامامته و خلافته نصّاً و وصیّه اّمّا جلیئا و اّمّا خفیّا و اعتقدوا انّ الامامه لا تخرج من اولاده(۱)؛ شیعه، عبارت از پیروان علی علیه السلام هستند که امامت و خلافت آن حضرت را منصوص و معین از جانب خداوند و رسولش می دانند و باورشان این است که «امامت» از فرزندان علی علیه السلام بیرون نمی رود.»

شهرستانی می گوید: شیعه، «امامت» را امری که اختیار آن به دست مردم است، بر نمی تابد، بلکه امامت را از اصول دین و ارکان آن می داند و هرگز شایسته نیست که پیامبران، آن را مهمل گذارند و پیرامون آن اقدام نکنند.(۲)

پیامبران بزرگ علیهم السلام هرگز چنین اهمالی نکردند و قرآن خود بیان می کند که وقتی موسی علیه السلام می خواهد مدّت ۳۰ روز از قوم خود دور گردد، به برادرش هارون می گوید: «أخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبّع سبیل المفسدین».(۳) چطور ممکن است موسی (پیامبر بنی اسرائیل) برای مسافرت ۳۰ روزه اش کسی را به جانشینی خود منصوب سازد؛ ولی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای سفر ابدی، این امر را مهمل گذارد؟!!

شهرستانی آنگاه دیدگاه های مورد وفاق گروه های شیعه را بیان می کند و می گوید: فرّق شیعه در این امر اتّفاق نظر دارند که «امامت» موضوعی است که

ص: ۲۸۷

---

۱- ۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. اعراف / ۱۴۲.

باید از جانب خداوند و رسولش معین گردد. آنان برای انبیا و پیشوایان معصوم خود «عصمت» قائل اند. حبّ و بغض، تولّی و تبرّی را معتقد هستند مگر در حال تقیّه. البته زیدیه در برخی از این امور، مخالف دیگران اند.<sup>(۱)</sup>

شهرستانی برای «مکتب تشیع» پنج فرقه بزرگ می شمارد، بدین شرح: کیسائیه، زیدیه، امامیه، غلاه و اسماعیلیه. برای هر یک از فرّق، گروه هایی را رقم می کند با نظریات مخصوص کلامی آنها.<sup>(۲)</sup> و تنها تحت عنوان «الغالیه» یازده گروه می شمارد: السبائیه، الکاملیه، العلبائیه، المغیریه، المنصوریه، الخطابیه، الکیالیه، الهشامیه، التعمانیه، الیونسیه، التّصریه، و الاسحاقیه.<sup>(۳)</sup>

مثلاً پیروان «هشامیه» می گوید: «اصحاب الهشامیین، هشام بن الحکم صاحب مقاله فی التّشبیّه و هشام بن سالم الجوالیقی الّمدی نسج علی منواله فی التّشبیّه<sup>(۴)</sup>؛ هشامیه، پیروان هشام بن حکم و هشام بن سالم هستند و این دو متکلم قائل به تشبیه بودند...»

وی نظریاتی پیرامون صفات خداوند از هشام بن حکم و هشام بن سالم نقل می کند که ساحت والای کلام شیعه و این دو چهره درخشان، از این نظریات منزّه و پاک می باشد.<sup>(۵)</sup>

و راجع به فرقه «التعمانیه» می گوید: «اصحاب محمد بن التّعمان ابی جعفر الاحول.» وی پس از جسارت به این متکلم بزرگ، نظریاتی دور از حقیقت به او نسبت می دهد، که ارزش بیان ندارد.<sup>(۶)</sup>

ص: ۲۸۸

۱-۱. همان، صص ۱۴۷ - ۱۴۶.

۲-۲. همان، صص ۱۷۳ - ۱۴۷.

۳-۳. همان، صص ۱۹۰ - ۱۷۳.

۴-۴. همان، ص ۱۸۴.

۵-۵. همان، ص ۱۸۵.

۶-۶. همان، صص ۱۸۷ - ۱۸۶.

او پیرامون «یونسیه» می گوید: «اصحاب یونس بن عبدالرحمن القمی مولی ال یقطین زعم ان الملائکه تحمل العرش والعرش یحمل الربّ تعالیٰ (۱)؛ یونسیه، پیروان یونس بن عبدالرحمن قمی هستند که گمانشان آن بود فرشتگان، عرش خداوند را حمل می کنند و عرش، خداوند را حمل می کند.»

اسناد این نظریات به چنین چهره هایی که از مشاهیر علم کلام اند و وجودشان سیاره ای بود که مدام بر گرد شمس امامت می چرخید و کسب نور می کرد و امام را قلب عالم ممکن می دانست، هرگز قابل قبول نیست!

بغدادی در کتاب خود، مانند همین مطالب را دارد که از ذکر آن صرف نظر می شود. (۲)

در این مقام، فرق و گروه های شیعه را آن طور که حسن بن موسی نوبختی \_ از اعلام قرن سوم \_ به تصویر کشیده است، ذکر می کنیم. البته محور فرقه ها و گروه ها در نزد این دانشمند شیعی، دیدگاه و نظریات آنان پیرامون مسئله «امامت» است.

حسن بن موسی نوبختی می گوید:

امت اسلام پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم به سه گروه تقسیم شدند:

۱. گروهی، پیروی علی علیه السلام را پذیرفتند و شیعه نام گرفتند؛

۲. گروهی دیگر، امارت و سلطنت انصار را طلب کردند؛

۳. فرقه سوم که اکثریت بودند، با ابوبکر بیعت کردند. (۳)

ص: ۲۸۹

---

۱-۱. همان، ص ۱۸۸.

۲-۲. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، صص ۵۴ - ۲۲.

۳-۳. فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی، صص ۳ - ۲.

بعد از کشته شدن عثمان، مردم با علی علیه السلام بیعت کردند و «جماعت» نام گرفتند؛ پس از بیعت، گروهی بر ولایت علی علیه السلام باقی ماندند و گروهی که عبارت بودند از: سعد بن مالک، سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، محمد بن مسلمه و اسامه، کناره گیری کردند. «فان هؤلاء اعتزلوا عن علی علیه السلام و امتنعوا من محاربتة و المحاربه معه بعد دخولهم فی بیعه و الرضاء به فسموا المعتزله و صاروا اسلاف المعتزله الی اخر الابد و قالوا: لا یحلّ قتال علی و لا القتال معه (۱)؛ این گروه با وجود بیعت و نیز خشنودی از خلافت علی علیه السلام، شیوه اعتزال و کناره گیری را برگزیدند و از شرکت در جنگ و نصرت علی علیه السلام خودداری کردند و جنگ علیه علی علیه السلام را نیز جایز نمی شمردند؛ لذا به اسم «معتزله» نامیده شدند. و این گروه، اساس جریان اعتزال در اسلام هستند تا آخر. از این رو، می گفتند: نه جنگ علیه علی علیه السلام جایز و نه جنگ با علی علیه السلام و نصرت او جایز است.»

نوبختی، گروه طلحه و زبیر و خوارج را نیز مطرح می سازد. آنگاه به ذکر مرجئه و نظریات این گروه پیرامون امامت، می پردازد. (۲)

مؤلف، به بیان نظریه حسن بن صالح بن حی پرداخته و می گوید: او و پیروانش گفتند: علی علیه السلام و فرزندانش افضل مردم بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم می باشند و آنان سزاوار امامت هستند. امّا بیعت با ابوبکر را خطا نمی دانند. (۳)

ولی سلیمان بن جریر الرقی علی علیه السلام را مستحقّ مقام خلافت می داند و بیعت با ابوبکر را خطا می داند، و ابن تمار و پیروانش می گویند: علی علیه السلام شایسته این

ص: ۲۹۰

۱-۱. همان، ص ۵.

۲-۲. همان، ص ۷.

۳-۳. همان، ص ۹.

مقام بود و او افضل مردم بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است. (۱) نظریه فضل الرقاشی، ابوشمر، غیلان بن مروان و جهم بن صفوان پیرامون «امامت» آن است که: امامت، کسی را سزاوار است که عالم به کتاب و سنت باشد، و انعقاد امامت فقط با اجماع امت اسلامی می باشد. (۲)

مؤلف پس از طرح دیدگاه های مختلف پیرامون امامت (۳)، می گوید: شیعه، پیروان علی علیه السلام هستند که در تاریخ به این عنوان، نامیده شدند. و فرزاندگانی چون: مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر و عمار بن یاسر، اولین ستارگانی هستند که بر این آسمان درخشیدند و نام «شیعه» را در اسلام به خود اختصاص دادند. البته شیعه در اُمم گذشته، (شیعه ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام) هم بوده است. (۴)

نوبختی می گوید: شیعه نیز به سه فرقه تقسیم گردید:

۱. گروهی گفتند: علی علیه السلام امام مفترض الطاعة می باشد و بعد از او فرزندان او. و عالی ترین صفات را برای امام قائل شدند و امام را از جوهره عصمت کبری برخوردار دانستند. (۵)

۲. گروه دیگری گفتند: علی علیه السلام اولی است و بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم افضل مردم است. اما در عین حال، خلافت ابابکر و عمر را نیز قبول داشتند. (۶)

۳. فرقه سوم، «جارودیّه» بودند که گفتند: علی علیه السلام از همه افضل است و کسی

ص: ۲۹۱

۱-۱. همان.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان، صص ۱۷ - ۹.

۴-۴. همان، ص ۱۸.

۵-۵. همان، ص ۱۹.

۶-۶. همان، ص ۲۰.

که با علی علیه السلام مخالفت کند، کافر است و بعد از علی علیه السلام فرزندان حسن و حسین علیهما السلام و بعد از آن دو بزرگوار، شورایی مرگب از فرزندان سبطین هر کس را انتخاب کند، او «امام» است.

فرقه ای دیگر از شیعه، «کیسائیه» هستند که به امامت «محمد بن حنفیه» معتقد هستند. (۱) نوبختی، گروه ها و نظریات این فرقه را بیان می کند.

پس از شهادت امام جعفر صادق علیه السلام پیروان آن حضرت به شش فرقه تقسیم شدند:

۱. گروهی گفتند: جعفر بن محمد علیه السلام از دنیا نرفته است و او نمی میرد تا ظهور کند و او، مهدی امت اسلامی است. این فرقه را «ناوسیّه» می گویند. (۲)

۲. برخی دیگر گفتند: امام بعد از جعفر بن محمد علیه السلام، اسماعیل فرزند اوست. و اسماعیل را مهدی دانستند و منکر مرگ او شدند. و این گروه را «اسماعیلیه» خواندند. (۳)

۳. برخی هم خیال کردند که امام بعد از امام صادق علیه السلام، محمد بن اسماعیل است. این گروه را «مبارکیه» خواندند. (۴)

۴. گروه دیگری گفتند: امام بعد از جعفر علیه السلام، محمد پسر اوست. این گروه را «سمطیه» خواندند. (۵)

۵. عدّه ای هم قائل به امامت عبدالله افطح شده و «فطحیه» نامیده شدند.

۶. گروه مهم و شاخص، افرادی بودند که اعتقاد به امامت موسی بن جعفر علیه السلام

ص: ۲۹۲

---

۱-۱. همان، صص ۳۰-۲۳.

۲-۲. همان، ص ۶۷.

۳-۳. همان، ص ۶۸.

۴-۴. همان، ص ۶۹.

۵-۵. همان، ص ۷۷.

داشتند؛ مانند: هشام بن سالم، عبدالله بن ابی یعفور، عمر بن یزید بیاع السابری، محمد بن النعمان، عبید بن زراره، جمیل بن درّاج، ابان بن تغلب و هشام بن حکم، که همه از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام بودند. (۱)

بعد از شهادت امام موسی بن جعفر علیه السلام پیروان آن حضرت، پنج فرقه شدند؛ سخن و باور این گروه ها بدین گونه است:

۱. که حضرت در حبس سندی بن شاهک، به شهادت رسید و امام بعدی و وصی او علی بن موسی الرضا علیه السلام است. این گروه «قطعیّه» نامیده شدند.

۲. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا نرفت و او مهدی امت است. این گروه نیز به دسته هایی تقسیم شدند.

۳. او مهدی است و از دنیا نرفت و امامت برای دیگری نیست تا او برگردد. و برخی، او را شبیه عیسی علیه السلام دانستند. (۲) و گفتند: او شهید نشد و به مرگ طبیعی از دنیا رفت و خداوند او را بالا برد.

۴. نمی دانیم او زنده است یا نیست.

تمام این گروه ها را «واقفیّه» نامیدند.

۵. موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا نرفت و او نمی میرد و او محبوس نشد بلکه او امام غائب است و او قائم و مهدی این امت است. (۳) این گروه، پیروان محمد بن بشیر هستند.

بعد از شهادت علی بن موسی علیه السلام پیروان آن حضرت به گروه هایی تقسیم

ص: ۲۹۳

---

۱- ۱. همان، صص ۷۹ - ۷۸.

۲- ۲. همان، ص ۸۰.

۳- ۳. همان، ص ۷۳.

شدند: گروهی، قائل به امامت فرزندش محمد بن علی علیه السلام شدند؛ عده ای، امامت احمد بن موسی را پذیرفتند؛ برخی دیگر که به «مؤلفه» مشهور شدند، بعد از شهادت آن حضرت، به واقفیه پیوستند. (۱)

بعد از شهادت محمد بن علی الجواد علیه السلام پیروان آن حضرت به امامت علی بن محمد الهادی علیه السلام قائل شدند، مگر اندکی که امامت موسی بن محمد را پذیرفتند. (۲)

پس از شهادت علی بن محمد (امام هادی) علیه السلام پیروان آن حضرت گرفتار تفرقه گردیدند: برخی، امامت محمد فرزند امام هادی علیه السلام که در زمان حیات پدر از دنیا رفت را قبول کردند و گمان کردند که او زنده است؛ ولی اکثر پیروان و اصحاب حضرت، به امامت فرزندش حسن بن علی علیه السلام قائل شدند. (۳)

پس از شهادت ابی محمد حسن بن علی علیه السلام پیروان آن حضرت به ۱۴ (۱۳) گروه تقسیم شدند. عقیده هر یک از گروه ها، چنین است:

۱. حسن بن علی علیه السلام زنده است و او، مهدی و قائم این امت است. (۴)

۲. حسن بن علی علیه السلام از دنیا رفت ولیکن او بعد از موت، قائم است و «قائم» آن کسی است که بعد از مرگ قیام کند. (۵)

۳. امام بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام، جعفر، برادر اوست و امامت از حسن به او رسیده است. (۶)

ص: ۲۹۴

۱-۱. همان، ص ۸۶.

۲-۲. همان، ص ۹۱.

۳-۳. همان، صص ۹۶ - ۹۵.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان، ص ۹۷.

۶-۶. همان، ص ۹۸.



۴. امام بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام، جعفر است و امامت از جانب پدرش به او می رسد نه برادرش. (۱)

۵. امام، محمد بن علی بود \_ همان فرزندی که در زمان حیات امام هادی علیه السلام از دنیا رفت \_ آنان، مرگ او را انکار کردند.

۶. بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام، فرزندش محمد (عج) امام و رهبر است. (۲)

۷. فرزندش امام است اما آن فرزندی که پس از وفات امام حسن علیه السلام و بعد از هشت ماه به دنیا آمد.

۸. پس از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام، امامی دیگر نداریم. این گروه سبب این کار را، معصیت و گناه مردم می دانند که موجب شد خداوند این نعمت بزرگ را از امت بگیرد تا زمانی که بخواهد، و از آن به «فترت» تعبیر کردند. (۳)

۹ \_ ۱۴. و فرقه های دیگر، که در کتاب آمده است. (۴)

کتابی به نام «تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام»، اولین کتاب فارسی است که پیرامون «ملل و نحل» نوشته شده است. اما پیرامون مؤلف آن اختلاف است؛ برخی آن را به علم الهدی سید مرتضی نسبت می دهند و لکن عباس اقبال \_ مصحح کتاب \_ این ادعا را مردود می داند و قول صاحب روضات الجنات را که این کتاب را تألیف مرتضی بن قاسم حسنی رازی معرفی می کند، تأیید می کند. (۵)

ص: ۲۹۵

۱-۱. همان، ص ۱۰۰.

۲-۲. همان، ص ۱۰۲.

۳-۳. همان، ص ۱۰۵.

۴-۴. همان، صص ۱۱۲ - ۱۰۶.

۵-۵. تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، مرتضی قاسم حسنی رازی، مصحح دکتر عباس اقبال، ص ۵ - و.

در این کتاب، «شیعه» را به بیست گروه تقسیم می‌کند که فرقه اول آن را «سبائیه» و فرقه بیستم آن را «شیعه اثنی عشریه» رقم کرده است. (۱)

و در کتاب «بیان الادیان»، اثر ابوالمعالی محمد حسینی علوی در قرن پنجم هجری، فرق شیعه را بیان می‌دارد و شیعه را در پنج فرقه بزرگ و هر فرقه را به گروه‌هایی تقسیم می‌کند. (۲)

و نیز در کتاب «المقالات و الفرق»، اثر سعد بن عبدالله، فزون از صد گروه و فرقه برای شیعه نام می‌برد.

البته جای خوشبختی است که امروزه از اکثر این گروه‌ها و فرقه‌ها، جز نامی در تاریخ باقی نمانده و آنچه که به نام فروزنده «شیعه» مطرح است، شیعه اثنی عشریه (دوازده امامی) می‌باشد که چون رود نوری، جاری و هر روز به صولت، شوکت، معارف و فضایلش افزوده می‌گردد و سایر گروه‌ها در بستر تاریخ مضمحل شده و بعضی از آنها نیز با اندک پیروانی در تاریخ باقی مانده اند که امید است آنان نیز روزی با دیده بصیرت به منهج مستقیم، رهنمون و هدایت گردند. ان شاء الله

### آثار و تألیفات کلامی شیعه

از همان آغاز که فروغ سخنان امیر سخن و ایمان، علی علیه السلام بر فراز منبر کوفه و جای جای آن دیار بدرخشید و گوهرهای تابناک معارف کلامی را مطرح و به

ص: ۲۹۶

---

۱-۱. همان، صص ۱۹۰ - ۱۶۷، باب نوزدهم.

۲-۲. بیان الادیان، محمد الحسینی العلوی، صص ۴۱ - ۳۳.

اصحاب و یاران خود پیاموخت تا زمان امامان باقر و صادق علیهما السلام که رستاخیز دانش شیعی است، هزاران مطلب و سخن پیرامون معارف کلامی شیعه، مطرح و در لوح جان و صحائف یاران ائمه علیهم السلام نگاشته شد. از این رو، بیان تاریخ معینی برای تدوین اولین اثر کلامی شیعه، کاری بسیار دشوار است. اما ابن ندیم نخستین کسی را که در ارتباط با دانش کلام شیعه، سخن گفت و اثر بنگاشت، علی بن اسماعیل بن میثم التَّمَارِ معرّفی می کند؛ که البته این، ادعایی بدون دلیل است. وی چنین نگاشته است: «أول من تكلم في مذهب الامامه علي بن اسماعيل بن میثم التَّمَارِ... و لعلی من الکتب کتاب الامامه، کتاب الاستحقاق(۱)؛ اول شخصی که در مذهب امامیه پیرامون دانش کلام سخن گفت، علی بن اسماعیل بن میثم التَّمَارِ بود... و او دارای دو کتاب به نام: کتاب الامامه و کتاب الاستحقاق است.»

به همین جهت دانشمند عالی قدر، سید حسن صدر اشکال می کند و می گوید: این که ابن ندیم «اولین متکلم شیعه» را علی بن اسماعیل معرّفی کرده است، بیش از پندار و وهمی نیست؛ زیرا عیسی بن روضه بر او تقدّم دارد، و کمیت نیز بر عیسی مقدّم است.(۲)

سید حسن صدر، این کتاب ها را برای علی بن اسماعیل معرّفی می کند:

الامامه؛ مجالس هشام بن الحکم؛ المتعه؛ الطلاق؛ النکاح.

ابن ندیم، تألیفات هشام بن حکم را چنین فهرست می کند:

ص: ۲۹۷

---

۱- ۱. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثانی من المقالة الخامسة، ص ۲۴۹.

۲- ۲. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص ۳۵۳.

الامامه؛ الدلالات على حدوث الاشياء؛ الرد على الزنادقة؛ كتاب الرد على اصحاب الاثنين؛ التوحيد؛ الرد على هشام الجواليقي؛ الرد على اصحاب الطبائع؛ الشيخ و الغلام؛ التدبير؛ الميزان؛ الميدان؛ الرد على من قال بامامه المفضول؛ اختلاف الناس بالامامه؛ الوصيه و الرد على من انكرها؛ فى الجبر و القدر؛ الالفاظ؛ المعرفه؛ الاستطاعه؛ الحكمين؛ الثمانيه ابواب؛ الرد على شيطان الطاق؛ الاخبار كيف يفتح؛ الرد على ارسطاليس فى التوحيد؛ المعتزله. (1)

وى كتب ابو جعفر الاحول محمد بن النعمان را بدين گونه نام مى برد: الامامه؛ المعرفه؛ الرد على المعتزله فى امامه المفضول؛ فى امر طلحه و زبير و عايشه. (2)

ابن نديم، تأليفات ابو جعفر سكاكى را چنين رقم مى كند:

المعرفه؛ فى الاستطاعه؛ الامامه؛ على من أبى وجوب الامامه بالنص. (3)

اكنون تأليفات و كتب «آل نوبخت» \_ كه بر بام اين خاندان رفيع، كوكب دانش اسلام و فلسفه بسيار تابان بوده است \_ را باهم مرور مى كنيم:

تصنيفات و كتب ابو سهل اسماعيل بن على بن نوبخت كه از اعظم شيعه مى باشد، بدين شرح است:

الاستيفاء فى الامامه؛ التتبه فى الامامه؛ الرد على الغلام؛ الرد على الطاطرى فى الامامه؛ الرد على عيسى بن ابان فى الاجتهاد؛ نقص رساله الشافعى؛ الخواطر؛ المجالس؛ المعرفه؛ تثبيت الرساله؛ حدوث العالم؛ الرد على اصحاب

ص: ٢٩٨

---

١-١. الفهرست، ابن نديم، الفن الثانى من مقاله الخامسه، ص ٢٥٠؛ تأسيس الشيعه، سيد حسن صدر، صص ٣٦٢ - ٣٦١.  
٢-٢. همان.

٣-٣. الفهرست، ابن نديم، مترجم: رضا تجدد، الفن الثانى من مقالات الخامسه، ص ٣٣٠.

الصفات؛ الردّ على من قال بالمخلوق؛ الكلام في الانسان؛ ابطال القياس؛ الحكاياه و المحكيّ؛ نقص كتاب عبث الحكمه على الزاوندی؛ نقض التاج على الزاوندی؛ الصفات. (١)

نجاشی بر این فهرست، این کتاب ها را افزوده است:

الردّ على اليهود؛ الردّ على ابي العتاهيه في التوحيد(شعر)؛ الخصوص و العموم و الاسماء و الاحكام؛ الانوار في تواريخ الاثمه الاطهار؛ الردّ على الواقفيه؛ التوحيد؛ الارجاء؛ النفي و الاثبات (مجالسه مع ابي علي الجبائي بالاهواز)؛ في استحاله رؤيه القديم تعالى، كتاب الردّ على المجبره في المخلوق و الاستطاعه، مجالس ثابت بن قره؛ نقض مسئله ابي عيسى الوراق في قدم الاجسام مع اثبات الاعراض. (٢)

این دانشمند شیعه، مورد مدح نجاشی و شیخ الطائفه می باشد. (٣)

ابن ندیم، تألیفات حسن بن موسی را چنین رقم می کند:

الاراء و الدیانات، \_ این کتاب ناتمام ماند \_؛ الردّ على اصحاب التناسخ؛ التوحيد و حدوث العلل؛ نقص؛ ابي عيسى؛ اختصار الكون و الفساد لأرسطاليس؛ الاحتجاج لعمر بن عباد؛ الامامه \_ این کتاب هم ناتمام ماند.

نجاشی بر این تألیفات، این کتب را می افزاید:

فرق الشّيعه؛ الردّ على فرق الشّيعه ما خلا الاماميه؛ الجامع في الامامه، الموضح في حروب امير المؤمنين عليه السلام؛ التوحيد الكبير؛ التوحيد الصّغير؛ الخصوص

ص: ٢٩٩

١-١. همان.

٢-٢. تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام، سيد حسن صدر، ص ٣٦٩.

٣-٣. همان، ص ٣٦٧.

و العموم؛ الارزاق و الاجال و الاعمار. و چند کتاب دیگر. (۱)

تألیف بسیار ارزشمند ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل، عبارت است از: الیاقوت فی علم الکلام که علامه حلّی قدس سره آن را شرح کرده و نامش را انوار الملکوت فی شرح الیاقوت نهاده است و عبدالحمید بن ابی الحدید معتزلی نیز آن را شرح کرده است. (۲)

و معروف آن است که این کتاب، قدیمی ترین کتاب موجود در فنّ «کلام شیعه» می باشد.

اگر چه بر این ادّعا، استاد محمد نجمی حاشیه می زند و می گوید: تا انسان تمام کتابخانه ها و آثار علمی را بررسی نکند، از کجا می تواند صحتّ این ادّعا را تأیید کند؟! (۳)

این نکته نیز قابل دقّت است که پیرامون نام مؤلف، علامه حلّی آن را «ابراهیم» نامیده و می گوید: «وقد صنّف شیخنا الاقدم و امامنا الاعظم ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت» (۴)؛ اما نامش را «اسماعیل» دانسته است. (۵)

البته مصحّح در مقدمه کتاب الانوار الملکوت پیرامون این موضوع، بحث کرده است. (۶) ابن ندیم پیرامون تألیفات زیدیه نیز کتبی را معرفی می کند. (۷)

در این مقام، دیدگاه های شیعه را پیرامون چند امر «مهم علم کلام» بررسی

ص: ۳۰۰

۱- ۱. همان، ص ۳۷۰.

۲- ۲. همان، صص ۳۶۵ - ۳۶۴.

۳- ۳. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلّی، ص ۲۰ و مقدمه کتاب از استاد محمد نجمی زنجانی، ص ۸۱.

۴- ۴. همان ص ۲.

۵- ۵. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص ۳۶۴.

۶- ۶. ر.ک: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، مقدمه، ص ۸۰ - ۷۷.

۷- ۷. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثانی من مقاله الخامسة، صص ۲۵۴ - ۲۵۳.

می کنیم.

ابتدا برخی از اصول «کلام شیعه» که در قدیمی ترین کتاب موجود؛ یعنی در کتاب یاقوت نوبختی است، ذکر می گردد؛ زیرا مؤلف تأسیس الشیعه او را از اعلام قرن دوم نام برده است. البته او استناد می کند به این جمله جاحظ که در کتاب البخلاء گفته است؛ ابونواس، بر سر سفره اسماعیل بن نوبخت می چریده است و می گوید: مرگ ابونواس در سال ۱۹۸ ق. بوده است. پس، اسماعیل در قرن دوم می زیسته است.<sup>(۱)</sup> ولکن اشکال سابق مطرح است و آن، این که: سید حسن صدر، نام این متکلم فرزانه را «اسماعیل» می آورد و حال آن که علامه حلّی، نام مؤلف را «ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت» دانسته است.<sup>(۲)</sup>

آنچه موجب سستی نظریه تأسیس الشیعه می شود، محتوای کتاب الیاقوت است؛ زیرا در این کتاب به نقض آراء و نظریات اشاعره می پردازد و حال آن که رئیس اشاعره، ابوالحسن اشعری، متولّد سال ۲۶۰ ق. می باشد و از شاگردان ابوعلی جبائی است. سه مسئله مهمّ کلام اشعری که از ابداعات اوست، مسئله اثبات صفات قدیمه (تعدّد قدماء) و مسئله کسب و کلام نفسانی مطرح است.<sup>(۳)</sup>

البته استاد سبحانی \_ در کتاب الملل والنحل، ج ۳ \_ کسب را از ابوحنیفه نیز نقل می کند و خود امام ماتریدی در کتاب التّوحد به این مسئله پرداخته است و معلوم نیست مسئله کسب از ابداعات ابوالحسن اشعری باشد.

باری در کتاب الیاقوت، مؤلف به نقض قول محمد بن زکریای رازی در باب

ص: ۳۰۱

---

۱-۱. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص ۳۶۵.

۲-۲. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۲.

۳-۳. همان، مقدمه، ص ۷۹.

«لذت» می پردازد. و محمد بن زکریا در سال ۳۲۰ ق. فوت کرده است.

به هر روی، عباس اقبال نویسنده کتاب «خاندان نوبختی» با ادله ای اثبات می کند که مؤلف کتاب الیاقوت، ابراهیم است نه اسماعیل و زمان زندگی او قرن سوم و چهارم هجری است.<sup>(۱)</sup> با این بیان، آنچه مؤلف عالی قدر تأسیس الشیعه می نویسد، خالی از اشکال نیست.

عباس اقبال در این کتاب، پیرامون اسماعیل بن ابوسهل و داستان او با ابونواس، بحث می کند.<sup>(۲)</sup>

مؤلف عالی قدر الیاقوت \_ منهج کلامی خود را با \_ تعریف فکر و نظر<sup>(۳)</sup>؛ و خوب شناخت منعم و معرفه الله بر اساس عقل و نظر<sup>(۴)</sup>؛ و این که نظر و فکر، راهی به سوی علم و کسب یقین است<sup>(۵)</sup>؛ و خوب نظر، عقلی است؛ اولین واجب، عرفان خدا و معرفت اوست<sup>(۶)</sup>، شروع می کند و پس از بحث پیرامون: علم، تعریف علم، تقسیم علم و مسائل دیگر، مقصد اول را به پایان می رساند.<sup>(۷)</sup>

در مقصد دوم، پیرامون: جوهر، عرض، جسم، جزء لا-یتجزی، تمائل اجسام و این که جسم مرئی است، بحث می کند و همین طور مسئله خلأ، حرکت و سکون را مطرح می کند<sup>(۸)</sup> و موضوعات دیگری را بررسی می نماید.

مقصد سوم را به احکام جواهر و اعراض، اختصاص می دهد<sup>(۹)</sup> و سپس این

ص: ۳۰۲

---

۱-۱. خاندان نوبختی، عباس اقبال، صص ۱۷۰ - ۱۶۸.

۲-۲. همان، ص ۱۵.

۳-۳. انوار الملکوت، فی شرح الیاقوت، ص ۲.

۴-۴. همان، ص ۳.

۵-۵. همان، ص ۵.

۶-۶. همان، ص ۹.

۷-۷. همان، صص ۱۷ - ۱۲.

۸-۸. همان، صص ۲۴ - ۱۷.

۹-۹. همان، ص ۲۸.



مقصد را با موضوع ابطال تسلسل (۱) و ابدی نبودن عالم (۲)، به پایان می آورد.

و در مقصد چهارم، پیرامون وجود و ماهیت بحث می کند. در این که وجود «نفس الماهیه» (۳) است، بحث کرده و آن را مدلل می سازد. و برخلاف معتزله، می گوید: معدوم، شیئی نیست. (۴) وجود را تقسیم به قدیم و حادث می کند و می گوید: وجود یا برای آن، آغازی نیست و آن قدیم است و یا برای آن، آغاز می باشد و آن حادث است. (۵) وجود را تقسیم به واجب و ممکن می نماید و می گوید: «والموجود اما ان یکون واجبا او ممکنا». (۶) و در پایان این مقصد، خواص «الواجب لذاته» را بدین شرح بیان می کند:

«الخواص الواجب لذاته أن لا یکون وجوده بغيره... و أن لا یتربکب عن الغير و ألا لکان محتاجا الیه، و أن لا یکون وجوده زائدا علیه... و أن لا یصح عدمه و ألا کان وجوده مفتقرا الی عدم موجب العدم، فینافی الفرضان (۷)؛ خصوصیات واجب الوجود، آن است که وجودش لذاته هست نه به غیر خودش... و در آن ترکیب نیست؛ زیرا ترکیب، رمز احتیاج است. و وجودش زائد بر ذات نیست، بلکه ماهیت او ائیت اوست. و عدم و نیستی هرگز برای او نیست؛ زیرا وجودش محتاج به عدمی که موجب عدم شود، می گردد، و این دو فرض، منافات دارند.»

و پیرامون خواص ممکن می گوید:

«خواص الممكن لذاته أن لا یوجد احد طرفیه إلا بأمر منفصل و ألا یکون احد

ص: ۳۰۳

۱-۱. همان، ص ۳۴.

۲-۲. همان، ص ۴۱.

۳-۳. همان، ص ۴۷.

۴-۴. همان، ص ۴۹.

۵-۵. همان، ص ۵۱.

۶-۶. همان، ص ۵۲.

۷-۷. همان، ص ۵۵.

الطرفین اولی به والحاجه الی المؤثر من الامکان لا من الحدوث(۱)؛ مشخصات و خصوصیات ممکن، آن است که دو طرف عدم و وجود برای او یکسان است و از این میدان بیرون نمی رود، مگر علتی ایجاب و ایجاد آن را کند، و الا اگر بدون علت از حد استواء ذاتی و امکان خود، به سوی یکی از دو طرف وجود و عدم خارج گردد، لابد به آن طرف اولی بوده است و حال آن که فرض ممکن، ذاتی آن است که او فقط امکان دارد و آنچه موجب و سبب احتیاج او به علت می شود، امکان اوست نه حدوث او.»

در مقصد پنجم، پیرامون: اثبات خداوند، توحید خداوند و احکام صفات، بحث می کند و پس از اثبات صانع به دلیل حدوث و امکان(۲) موجودات، پیرامون اوصاف می گوید:

«و الصّانع قادر مختار و الاّ لزم قدم العالم لقدم موجه، و هو عالم لوقوع الافعال المحکمه منه(۳)؛ صانع (خداوند)، قادر و مختار است و الاّ لازم می آید که عالم قدیم باشد؛ زیرا علت و سبب آن قدیم بود و خداوند عالم است؛ زیرا افعال او بر اساس حکمت می باشد.»

و خداوند حیّ است؛ زیرا صدور فعل بر او ممتنع نیست(۴) و او که عالم و قادر بود، بالضروره حیّ می باشد. پیرامون سمیع و بصیر، می گوید: «ای یعلم ما یسمع و یبصر»(۵) و به علم بر می گرداند برخلاف اشاعره و اصحاب حدیث که برای او گوش و چشم قدیم قائل اند (نظریات اصحاب حدیث و حنابله، بیشتر ذکر

ص: ۳۰۴

۱-۱. همان، ص ۵۷.

۲-۲. همان، ص ۵۹.

۳-۳. همان، ص ۶۳.

۴-۴. همان، ص ۶۴.

۵-۵. همان.

گردید.)

در رابطه با مرید، می گوید: چون عالم و آگاه به مصلحت در فعل است، علم او به مصلحت در فعل، او را به سوی ایجاد فرا می خواند. (۱)

پیرامون صفت متکلم می گوید: «و هو متکلم و معناه انه فاعل الکلام.» (۲) او کلام را، ایجاد اصوات می داند و کلام نفس را، منکر است.

در خصوص صفات تنزیهی، می گوید: «و لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض و الا لکان حادثا (۳)؛ او جسم نیست، جوهر نیست و عرض نیست، و الا هر آینه حادث خواهد بود.» برخلاف حشویه که می گویند: جسم است.

و برخی، او را جسم ذات ابعاد ثلاث می دانند، و برخی دیگر، جسم، نه مانند اجسام طبیعی. (۴)

نوبختی، خداوند را منزّه از این صفات می داند و ادله ای بر نظریه خود اقامه می کند. (۵) او می گوید: خداوند، حلول در شیئی نمی کند، حوادث بر ذات حضرت باری تعالی تعلق نمی گیرد، تغییر و تغیر بر او محال است و الا وجود خداوند، حادث خواهد بود. (۶)

در رابطه با استحاله رؤیت، می گوید: «و لا- یصح رؤیته لاستحاله الجبهه علیه و وجوب رؤیته الآن لصحّه ابصارنا و ارتفاع الموانع...» (۷)

برخلاف اشاعره و مجسمه که می گویند: خداوند در قیامت دیده می شود. البته

ص: ۳۰۵

۱-۱. همان، ص ۶۷.

۲-۲. همان، ص ۶۹.

۳-۳. همان، ص ۷۶.

۴-۴. همان، ص ۷۷.

۵-۵. همان، صص ۸۰-۷۷.

۶-۶. همان، ص ۸۱.

۷-۷. همان.

مجسمه کارشان مبنائی است؛ چون خدا را جسم می دانند، می گویند: دیده می شود و الا اگر مجرد بدانند، می گویند: قابل رؤیت نیست. ولی اشاعره با آن که معتقد به تجرد خداوند هستند، می گویند: خداوند دیده می شود! لذا نوبختی می گوید: این قول، صحیح نیست. رؤیت خداوند صحیح نیست؛ زیرا جهت بر او محال است. و بر فرض اگر خداوند قابل رؤیت بود، الآن نیز ما باید می توانستیم او را بینیم؛ زیرا چشمان ما، سالم است و مانعی در کار نیست.

نوبختی راجع به این که «خداوند قادر بر قبیح می باشد؛ او قدرت دارد ولکن بر اساس حکمت و مصلحت، آن را انجام نمی دهد»، می گوید: خداوند قدرت بر قبیح دارد و این، نظر و عقیده اکثر عقلاء است. (برخلاف نظام که می گفت: قدرت ندارد.)<sup>(۱)</sup> و ادله ای بر نظریه خود می آورد.

همچنین می گوید: صفات باری تعالی برای او ثابت می باشند از ناحیه وجوب وجود.<sup>(۲)</sup> و صفات حضرت باری، زائد بر ذات او نیست.<sup>(۳)</sup>

مقصد هفتم را به موضوع «عدل» اختصاص می دهد و پیرامون: تحسین و تقبیح؛ خداوند، فعل قبیح انجام نمی دهد؛ خداوند، اراده قبیح نمی کند، بحث می نماید.<sup>(۴)</sup>

نویسنده «الیاقوت» مقصد سیزدهم کتابش را به موضوع «وعد و وعید» اختصاص می دهد و می گوید: «القول فی مسائل الوعد والوعید، لیس فی العقل ما یدل علی ثواب و لا عقاب، لکثره النعم الّتی لا یتحقّق العبد معها جزاء علی

ص: ۳۰۶

---

۱-۱. همان، ص ۸۹.

۲-۲. همان، ص ۹۹.

۳-۳. همان، ص ۱۰۰.

۴-۴. همان، ص ۱۱۸\_ ۱۰۴.

طاعاته و إن استحقّ فلا دليل على الدوام عقلاً و لا عقاب اذ لا يقتضى العقل تعذيب المسيء في الشاهد ابدأ<sup>(۱)</sup>؛ استحقاق پاداش نیک در مقابل کارهای خوب، و پاداش بد در مقابل گناهان، امری عقلی نیست؛ زیرا کثرت نعمت های خداوند، موجب آن است که پاداش عبد واجب نباشد و بر فرض که عبد استحقاق داشته باشد، دوام آن از کجا ثابت می گردد؟ و همین طور عقاب گناهکار، از کجا ثابت است؟ و عقل چنین حکمی نمی کند در این دنیا که مشهود همگان است.» کلام نوبختی، بر خلاف معتزله است.

خلاصه سخن و دیدگاه نوبختی آن است که: استحقاق ثواب و عقاب، سمعی است نه عقلی، آن طور که معتزله می گویند.

وی در ادامه پیرامون: انقطاع عقاب فاسق، ابطال الاحباط، اثبات الشفاعة، عدم وجوب قبول توبه بر خداوند، وجوب توبه بر عبد، و مطالب کلامی دیگر، بحث می کند.<sup>(۲)</sup>

مؤلف، مقصد چهاردهم را به «نبوت» اختصاص می دهد و در فرازی از آن می گوید: «يجوز أن يعلم الله سبحانه و تعالى أنّ لنا في بعض الافعال مصالح او مفسد فبعث الانبياء لتكليف المكلف ذلك<sup>(۳)</sup>؛ جایز و صحیح است که خداوند به خاطر علمش به وجود مصالح و مفسد در برخی از اعمال و رفتار ما، افرادی را به پیامبری مبعوث کند، تا با تکلیف و امر و نهی مکلف، ادراک مصالح و اجتناب از مفسد گردد.»

ص: ۳۰۷

---

۱-۱. همان، ص ۱۷۰.

۲-۲. همان، ص ۱۸۳ \_ ۱۷۲.

۳-۳. همان.

وی پیرامون معجزه، می گوید: «و شرائط المعجز أن يكون من فعله تعالى او جارياً مجرى فعله...<sup>(۱)</sup>؛ شرط معجزه آن است که یا فعل خداوند و یا جاری مجرای فعل خدا باشد...»

و در ادامه این مقصد، اموری را چون: اثبات نبوت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، جواز کرامات، پیامبران از فرشتگان برترند، دفع اعتراضات بر نبوت، و مطالب دیگر، بحث می کند.<sup>(۲)</sup>

در مقصد پانزدهم \_ که آخرین مقصد کتاب و پیرامون «امامت» است \_ دیدگاه شیعه را در این مطلب مهم بیان می کند. و در طلیعه آن به وجوب امامت می پردازد و می گوید: «الامامه واجبه عقلاً لأنها لطف يقرب من الطاعة و يبعد عن المعصية، و يختل حال الخلق مع عدمها...؛ امامت، واجب عقلی است، زیرا لطفی است که انسان را به طاعت خداوند نزدیک می کند و از معصیت دور می نماید و در صورت نبود امام، نظام جامعه مختل می گردد...»

پس از اثبات امامت به دلیل عقلی (قاعده لطف و اختلال نظام)، ادله سمعی و نقلی آن را بیان می کند.<sup>(۳)</sup> آنگاه می گوید: «و واجب فی الامام عصمه؛ امام باید معصوم باشد.» و برای اثبات این مدعا، هفت برهان اقامه می کند.<sup>(۴)</sup> با عبارات موجز، که علامه آن را بسط می دهد.<sup>(۵)</sup>

نوبختی راجع به صفات دیگر امام، می گوید: «و واجب فی الامام أنه افضل

ص: ۳۰۸

---

۱- ۱. همان، ص ۱۸۴.

۲- ۲. همان، ص ۱۹۰ \_ ۱۸۴.

۳- ۳. همان، ص ۲۰۲.

۴- ۴. همان، ص ۲۰۴.

۵- ۵. همان، ص ۲۰۵.

بالعلم و الشجاعة و الزهد لقبیح تقدیم المفضول علی الفاضل... (۱)؛ امام باید افضل مردم زمان خود باشد از نظر: علم، شجاعت و زهد (برخلاف معتزله)؛ زیرا تقدیم مفضول بر فاضل، قبیح است.»

مؤلف در ادامه بحث خود، مسائل دیگر امامت را ارزیابی می نماید. (۲) و کتاب خود را با این خاتمه معطر به پایان می برد.

البته امر «امامت»، امر بسیار عظیمی است و در نزد شیعه: «روح اسلام، موجب اکمال دین، اتمام نعمت، خشنودی خدا، یأس کافران، رمز قبولی طاعات (نماز، روزه، زکات و حج) یکی از ارکان و اصول دین اسلام، شرط توحید و امان از عذاب الهی است.»

شهرستانی، جمله ای دارد شنیدنی: «و اعظم خلاف بین الامه خلافه الامامه اذ ما سلّ سیف فی الاسلام علی قاعده دیتیّه مثل ما سلّ علی الامامه فی کلّ زمان (۳)؛ بزرگ ترین اختلاف در میان امت، اختلاف راجع به امامت بود. چقدر چکاچکک شمشیرها و برخورد آنها (در میدان جنگ) موجب گُند شدن شمشیرها و ریختن لبه تیز آنها، به خاطر این امر گردید.»

شهرستانی، اشاره به همان رود خونی می کند که این کوثر نور را خونین ساخت.

در مکتب شیعه، «امامت» همان ولایت و حکومت خداوند بر مردم است. ولایت یک نور است که از مشارق طولی تجلی می کند؛ بر اوج بی نهایت این

ص: ۳۰۹

---

۱-۱. همان، ص ۲۰۶.

۲-۲. همان، صص ۲۳۰ - ۲۰۷.

۳-۳. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۴.

مشرق ولایت خداوند است و بعد، آن نور در «مصباح» وجود «نبی» تجلی می کند و همان نور در «مشکوه» وجود «امام» تابان می شود. و خداست که نور آسمان ها و زمین است. (۱)

### اعتقادات شیعه از نگاه شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق.)

ممکن است گفته شود، طرح دیدگاه های اعتقادی شیعه از منظر شیخ صدوق قدس سره بیرون از موضوع این کتاب است؛ چون این اثر، سیر دانش کلام را تا قرن سوم به بحث گرفته است، و شیخ صدوق از اعظم قرن چهارم و پیشوای مکتب حدیثی شیعه در این دوران است؛ ولی در پاسخ می توان گفت: آنچه شیخ صدوق در کتاب هایش (التوحید، الاعتقادات، اکمال الدین و...) به عنوان دیدگاه های معرفتی شیعه بیان می دارد و آنها را مدلل و مبرهن می نماید، میراث گران بهایی است که از ائمه هدی علیهم السلام و بزرگان اصحاب آن ذوات مقدس به او رسیده است. لذا آنچه را طرح می کند و می نگارد، بر مبنای احادیث و روایاتی است که بزرگان صحابی در قرن دوم و سوم در صحائف خود، نگاشته و به او رسیده است.

آری این کوثر معرفت از سرچشمه زلالی جاری است که قرن اول، دوم و سوم جاری گشته است.

شیخ صدوق، دیدگاه های اعتقادی شیعه را در کتاب الاعتقادات بیان می کند. او پیرامون توحید و معرفت خداوند می گوید:

ص: ۳۱۰



بدان که اعتقاد ما در توحید، این است که: خدای تعالی، یکی است؛ یگانه و بی همتاست؛ شیه و مانند ندارد. قدیم است؛ شنوا و بیناست؛ دانا، حکیم، حی، قیوم، عزیز، و قدّوس، عالم، قادر و غنی است(۱). نه موصوف به جوهر و نه به جسم و نه صورت و عرض و نه خط و سطح و سنگینی و سبکی خواهد گردید. او از این اوصاف منزّه است. او قرار و حرکت، مکان و زمان ندارد و از همه صفات آفریدگان، برتر است. او از هر دو حدّ بیرون است: حدّ ابطال و نیستی و حدّ تشبیه و مانند داشتن. او چیز است نه مثل سایر چیزها. و او یگانه است، صمد است، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد... (۲)

پس از توصیف خداوند به صفات کمال، و تنزیه حضرت باری از صفاتی که دلیل فقر و نقص است؛ در باب دوم کتاب، پیرامون صفات ذات و صفات افعال چنین می گوید:

هر چه ما وصف نمودیم خداوند را از صفات ذات، غرض و قصد ما از هر صفتی، نفی ضدّ آن صفت می باشد و می گوئیم: در ازل خداوند متعال، سمیع و بصیر و علیم و حکیم و حی و قیوم بوده است و این صفات، قائم به ذات حضرت باری بوده است؛ ولی صفات افعال، ازلی نیست و خدا در ازل خلق کننده، رزّاق و جواد، نبوده است. (۳)

باب سوم کتاب را به تکلیف و مقدر بودن آن، اختصاص داده و می گوید: اعتقاد ما درباره تکلیف، آن است که: خداوند تکلیف نکرده است مگر به نازل تر

ص: ۳۱۱

---

۱- ۱. الاعتقادات، شیخ صدوق، باب اول، ص ۷۲.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان، باب دوم، ص ۷۴.

از آنچه در توان عبد است. (۱)

در باب چهارم پیرامون افعال بندگان، می گوید: اعتقاد ما آن است که: اعمال بندگان، آفریده خداست به طریق تقدیر، نه طریق تکوین. (۲)

و در باب پنجم پیرامون جبر و تفویض، می گوید: اعتقاد ما همان گفتار امام صادق علیه السلام است که فرمود: «نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان دو امر است.» (۳)

باب ششم کتاب را به بحث پیرامون اراده و مشیت، اختصاص می دهد.

در باب هفتم راجع به قضا و قدر، می گوید: اعتقاد ما در این امر، سخن امام صادق علیه السلام می باشد که در جواب زراره، فرمود:

می گویم که چون جمع فرماید خداوند بندگان را، از ایشان پیرامون عهدی که با بندگان داشته و تکلیفی که به آنان نموده است، سؤال کند. لکن از آنچه قضا درباره ایشان فرموده است، سؤالشان نکند. سخن گفتن پیرامون این موضوع (قضا و قدر)، مشکل و ناصحیح می باشد. چنانچه علی علیه السلام به مردی که از قدر سؤال کرد، فرمود: دریایی است عمیق و ژرف، داخل در آن مشو. آن مرد دوباره سؤال کرد، فرمود: راهی است تاریک، در آن راه مرو. و دفعه سوم فرمود: سر خداوند است، بیجا مشقت فهمش را مکن. (۴)

در باب هشتم درباره فطرت انسان، می گوید: خداوند، انسان را بر فطرت خداشناسی و یگانه پرستی آفریده است. (۵)

ص: ۳۱۲

۱-۱. همان، باب سوم.

۲-۲. همان، باب چهارم.

۳-۳. همان، باب پنجم.

۴-۴. همان، باب هفتم، ص ۷۶.

۵-۵. همان، باب هشتم، ص ۷۷.

و در باب نهم، می گوید: اعتقاد ما در امر استطاعت، همان است که حضرت ابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام فرمود. حضرت در پاسخ سؤال شخصی فرمود: بلی، بعد از تحقق چهار صفت، انسان به صفت استطاعت مزین می گردد:

۱. بی مانع بودن شخص؛

۲. صحت جسم؛

۳. سالم بودن اعضاء؛

۴. وارد شدن سببی برای او از جانب پروردگار عالم.

پس اگر این اوصاف چهارگانه در شخصی موجود باشد، مستطیع است. گفته شد: مثل چه؟ فرمود: مثل این که شخص بی مانع و صحیح و سالم است ولی قادر به زنا نیست مگر آن که زنی را ببیند و چون زن را یافت، یا این است که پروردگار عالم نگاهش می دارد؛ پس، سر باز می زند، چنانکه حضرت یوسف علیه السلام اعراض کرد. و یا خدا، و او می گذارد میان او و آن زن، و زنا می کند و آن مرد، زانی محسوب می گردد. (۱)

در باب دهم پیرامون بدأ، می گوید: یهود گفتند که خداوند، فارغ از کار خود شده است. ولی ما می گوئیم: او همیشه در کار است و شغلی، او را از شغل دیگر مانع نمی شود، چنانکه زنده می کند و می میراند، می آفریند، روزی می دهد و هر چه می خواهد، انجام می دهد. و می گوئیم: هر چه را می خواهد، ثابت می کند و هر چه را می خواهد، محو می نماید و نزد اوست امّ الكتاب و محو نمی کند مگر چیزی را که بوده و ثابت نمی کند مگر امری را که نبوده است. و این، «بدأ» نیست چنانکه یهود و پیروان آنها گفتند... (۲)

ص: ۳۱۳

---

۱-۱. همان، باب نهم، ص ۷۸.

۲-۲. همان، باب دهم، ص ۷۹.

شیخ صدوق قدس سره اعتقادات امامیه را پیرامون: جدل، لوح و قلم، کرسی، عرش، نفوس و ارواح، موت، سؤال در قبر، رجعت، بعث و قیامت، و حوض کوثر بیان می فرماید. (۱)

در باب بیست و یکم راجع به شفاعت، می گوید: اعتقاد ما در باب شفاعت، این است که: شفاعت، حق است و شفاعت برای کسی است که پروردگار دینش را پسندیده باشد و حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: هر کس به شفاعت من ایمان نیاورد، پروردگار شفاعت مرا نصیبش نمی نماید. (۲)

راجع به موضوع وعد و وعید، می گوید: وعد و وعید الهی، این است که: پروردگار، هر کس را وعده ثوابی بر عمل داده، آن ثواب برای آن شخص حاصل شود. و هر که را وعید عقابی داده باشد، مختار است؛ اگر عذابش کند، به عدل اوست و اگر عفویش فرماید، به فضل اوست. (۳)

وی درباره عدل، می گوید: دیدگاه شیعه آن است که: پروردگار، ما را به عدل امر نموده است و خود، با ما به مافوق عدل؛ یعنی فضل، رفتار می نماید. (۴)

پیرامون صراط، می گوید: اعتقاد ما درباره صراط، این است که: آن حق بوده، و جسر و پل دوزخ است و گذار جمیع خلق بر آن است، چنانکه ایزد یکتا در قرآن می فرماید: «إِنَّ مِنْكُمْ لَأَ وَا رِدْهَآ كَآ نَ عَلَی رِبِّكُ حَتْمًا مَقْضِيًا» (۵) \_ (۶)

شیخ صدوق در این کتاب شریف، ابوابی را به بیان عقیده و نظریه شیعه

ص: ۳۱۴

۱-۱. ر.ک: همان، باب دهم تا بیستم، ص ۹۴ - ۸۰.

۲-۲. همان، باب بیست و یکم، ص ۹۴.

۳-۳. همان، باب بیست و دوم.

۴-۴. همان، باب بیست و چهارم، ص ۹۵.

۵-۵. مریم / ۷۱.

۶-۶. الاعتقادات، باب بیست و ششم، ص ۹۶ و ۹۵.

پیرامون: عقبات راه محشر، حساب و میزان، بهشت و دوزخ، نزول وحی و انزال کتب در امر و نهی و نزول قرآن در شب قدر، اختصاص می دهد.

پیرامون قرآن کریم، می گوید: اعتقاد ما در شأن قرآن، این است که: آن، کلام پروردگار عالم و وحی ایزد یکتا، و فرو فرستنده اش یزدان پاک و سخن و کتاب الهی است. نه از پیش و نه از پس، باطل وارد قرآن نمی شود. قرآن داستان های حق است و سخن قطع و فصل است و هزل و افسانه نیست. و حق تعالی احداث آن نموده است. قرآن حادث است و نازل، حافظ و گوینده قرآن خداوند است. (۱)

درباره عظمت و شأن انبیاء، می گوید: باور شیعه آن است که: شأن پیامبران و رسولان و حجّت های خدا علیهم السلام برتر از فرشتگان است. (۲)

و در رابطه با تعداد پیامبران علیهم السلام می گوید: یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر می باشند و پیرامون اوصیای حضرت خاتم المرسلین صلی الله علیه و آله وسلم می گوید: تعداد پیشوایان معصوم ما، دوازده نفر می باشند. (۳)

صدوق قدس سره اعتقاد شیعه را پیرامون عصمت، چنین بیان می کند: اعتقاد ما پیرامون انبیا و رسل و ائمه علیهم السلام آن است که: معصوم و پاکیزه از هر گناهی می باشند و ایشان هیچ معصیت و گناهی را مرتکب نمی شوند، نه کوچک و نه بزرگ، و خلاف امر و فرمان خداوند هرگز عمل نمی کنند. (۴)

شیخ صدوق قدس سره می گوید: ما، غالیان و تفویضیان را کافر به خدا می دانیم؛ زیرا از یهود، نصارا مجوس، قدریه، حروریه و تمام صاحبان بدع، پلیدتر می باشند. (۵)

ص: ۳۱۵

---

۱-۱. همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۱.

۲-۲. همان، باب سی و چهار، ص ۱۰۴.

۳-۳. همان، باب سی و پنج، ص ۱۰۶.

۴-۴. همان، باب سی و شش، ص ۱۰۸.

۵-۵. همان، باب سی و هفتم، ص ۱۰۹.

آنگاه در پایان کتاب، دیدگاه های شیعه امامیه را پیرامون: ظالمان، تقیّه، آباء و نیاکان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، علویان و حدیث و اقسام آن، بیان می دارد. (۱)

در این کتاب آنچه مشهود و روشن است، این است که محور دیدگاه های صدوق قدس سره «قرآن و سنت» است. آنچه شیخ صدوق به عنوان اعتقادات امامیه مطرح می کند، عطر خوش آیات قرآن و روایات از آن استشمام می گردد. اگر انسان دو بین نباشد، کتاب «اعتقادات» صدوق را، چهره و تابش دیگری از کتاب «التّوحید» آن بزرگوار می داند که متن روایی می باشد.

به هر حال آنچه شیخ صدوق بیان می دارد، میراثی است از پیشوایان معصوم و دیدگاه های متکلمان شیعه که به یادگار باقی مانده است. در مشرب صدوق قدس سره عقل گرایی دیده نمی شود و آن بزرگوار عقل را به عنوان دلیل مستقل در عرصه معارف وارد نمی سازد؛ اگرچه او نیز چون شیخ مفید، عقل را «حجّت باطنی» دانسته و در دهها روایت، «عقل» را سرمایه عبادت خداوند معرّفی کرده و جایگاه عقل را ستوده است و به چنین عقلی، معتقد و معترف است.

### **پرتوی از دیدگاه های شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق.)**

ممکن است اعتراضی که به طرح دیدگاه های شیخ صدوق قدس سره در این مجموعه وارد بود، در اینجا نیز تکرار گردد که پاسخ، همان است که در تبیین دیدگاه های شیخ صدوق گفته شد.

شیخ مفید قدس سره که از اعلام قرن چهارم و پنجم هجری است، در کتاب تصحیح

ص: ۳۱۶

الاعتقاد الامامیه \_ که در بخش پایانی اوائل المقالات مفید می باشد \_ نظریات شیخ صدوق را مورد نقد و بررسی قرار می دهد؛ بخشی از نظریات وی را مورد انتقاد قرار داده، تعدادی را تفصیل می دهد و برخی را اجماعی فرقه امامیه، معرفی می کند.

شیخ مفید می گوید: آنچه ابو جعفر پیرامون افعال بندگان گفتند، صحیح نمی باشد و این نظریه صدوق بر اساس روایتی است که اصحاب از آن اعراض کرده اند و غیر معمول می باشد و سند روایت، نیکو نیست. (۱)

آن گاه نظریه شیخ صدوق را پیرامون اراده و مشیت، مورد انتقاد قرار داده و می گوید: این که صدوق فرمود: «شاء الله و اراد و لم یحب و لم یرض و شاء عز اسمہ الا بکون». مفهوم این کلام، روشن نیست و دارای معانی مختلف و متناقض است و سبب این تناقض، عمل به ظاهر روایات مختلفی است که صدوق آن روایات را حجت دانسته است. (۲)

شیخ مفید قدس سره به نظریه مرحوم صدوق در رابطه با قضا و قدر، اشکال کرده می گوید: «عمل (عول) ابو جعفر فی هذا الباب علی احادیث شواذ؛ صدوق در این امر، عمل (تکیه) بر روایات شاذّ نموده است.»

و آنگاه پیرامون استطاعت، می گوید: مرحوم صدوق مبنای نظریه خود را حدیثی از امام موسی علیه السلام قرار داد و حال آن که آن روایت، شاذّ است. (۳) عقیده مرحوم صدوق را پیرامون بدأ، مورد انتقاد قرار داده و می گوید: روش ما در این

ص: ۳۱۷

---

۱- ۱. تصحیح الاعتقاد الامامیه، شیخ مفید، ص ۱۱.

۲- ۲. همان، ص ۱۵.

۳- ۳. همان، ص ۲۳.

امر، سمع می باشد و مفهوم «بدأ»؛ یعنی ظهور، نه آنچه صدوق قدس سره بیان کرده است.

وی همچنین نظریات شیخ صدوق را راجع به: جدال، لوح و قلم، عرش، نفوس و ارواح، موت، سؤال در قبر، عدل، اعراف، صراط، عقبات، حساب و میزان، بهشت و جهنم، نزول وحی، نزول قرآن، عصمت، غلو، تفویض و تقیه مطرح می کند؛ بخشی را مورد انتقاد قرار می دهد، و برخی را تفصیل داده و بعضی را تأیید می نماید. (۱)

شیخ مفید قدس سره در «اوائل المقالات» دیدگاه های کلامی و عقائد شیعه امامیه را بیان می کند. آن بزرگوار نخست، نظریاتی را که مورد وفاق و اجماع امامیه هستند و معتزله، مخالف این نظریات می باشند، بازگو می کند به این شرح:

شیعه امامیه، اتفاق دارند که در هر زمان باید امام معصوم \_ که حجت خدا در میان مردم است \_ باشد برخلاف معتزله؛ امام باید معصوم باشد. امامت شخص یا از راه بروز معجزه و یا نص و تعیین امام سابق، اثبات می گردد. و معتزله در این امور با ما مخالف هستند. (۲)

امامیه، اجماع دارند که امام باید از بنی هاشم باشد که اولش علی علیه السلام و پس از او حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و بعد، در فرزندان حسین علیه السلام می باشد؛ بر خلاف معتزله. (۳)

امامیه، اتفاق نظر دارند که پیامبر اسلام به امر خداوند، علی علیه السلام را به عنوان وصی و امام معین فرمودند. و اتفاق دارند که پیامبر بر امامت سبطین علیهما السلام و علی

ص: ۳۱۸

---

۱- ۱. ر.ک: همان، ص ۷۰ - ۲۶.

۲- ۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، ص ۸.

۳- ۳. همان، ص ۹.



بن الحسین علیه السلام اقرار فرمودند(۱) و امامت این پیشوایان، منصوص از ناحیه آن حضرت است؛ برخلاف معتزله. و اجماع امامیه بر این امر منعقد است که پیشوایان معصوم باید دوازده نفر باشند، نه کمتر و نه زیادتیر.(۲)

شیخ مفید، نکات دیگری که مورد قبول امامیه می باشد و اجماعی است، بدین صورت بیان می کند:

امامیه اتفاق دارند بر وجوب رجعت. اطلاق لفظ بدأ در وصف خداوند و معیار این اطلاق وجود دلیل سمعی است نه قیاس و عقل.

امامیه، اتفاق دارند که وعید بالخلود، متوجه کفار است؛ ولی مرتکب ذنوب اگر افرادی باشند که معرفت به خدا دارند و اقرار به فرائض می کنند؛ مشمول خلود در جهنم نمی شوند.(۳)

امامیه، اجماع دارند که انبیا و رسولان از فرشتگان برترند. البته اصحاب حدیث نیز این نظریه را قبول دارند، بر خلاف معتزله.(۴)

آنگاه شیخ مفید، دیدگاه خود را پیرامون، توحید چنین بیان می کند: «انّ الله عزّوجلّ واحد فی الالهیه...؛ خداوند \_ عزوجل \_ یکتا و بی همتاست و همانند ندارد و هیچ چیز مثل او نیست. او یگانه است. معبود همگان است و معبودی بی همتاست و ثانی برای او نیست. و این نظریه، مورد قبول یکتاپرستان است و تعدادی از پیروان تشبیه با ما مخالف می باشند.»(۵)

ص: ۳۱۹

---

۱-۱. بر اساس روایات و حدیث لوح نام مبارک دوازده امام علیهم السلام منصوص از طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است.

۲-۲. همان، ص ۱۰.

۳-۳. همان، ص ۱۴.

۴-۴. همان، ص ۱۶.

۵-۵. همان.

راجع به صفات حضرت باری تعالی \_ جلت عظمته \_ می گوید: خداوند عزوجل «حیّ لنفسه، قادر لنفسه و عالم لنفسه» است، نه آن طور که اصحاب صفات و احوال می گویند. (۱)

ابوالهذیل هم می گفت: «علمه هو هو، قدرته هی هو».

مفید قدس سره دیدگاه امامیه را پیرامون صفت کلام خداوند، چنین بیان می دارد: «انّ کلام الله محدث و بذالك جائت الاثار عن ال محمد؛ کلام خداوند، حادث است نه قدیم و روایات اهل بیت علیهم السلام این معنا را تأیید می کند.» (۲)

وی پیرامون صفت مرید، می گوید: خداوند، مرید است بر اساس سمع و دلیل شرعی، که در قرآن و کلمات پیشوایان معصوم به این صفت، خداوند موصوف است و الاّ دلیل عقلی بر آن نداریم. (۳)

و اما اراده خداوند را چنین بیان می کند: اراده خداوند نسبت به افعال خودش، همان نفس افعال است، و اراده خداوند نسبت به افعال مخلوقات، امر و فرمان خداوند به ایجاد افعال است. و روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام دلیل این نظریه می باشد. (۴)

پیرامون اسماء خداوند، می گوید: اسماء خداوند، توقیفی هستند و جایز نیست خداوند را به نام و صفتی موصوف ساختن مگر آن که یا در قرآن و یا در سخنان پیامبر و پیشوایان معصوم علیهم السلام به آن نام و صفت نامیده شده باشد. (۵)

ص: ۳۲۰

۱-۱. همان، ص ۱۸.

۲-۲. همان.

۳-۳. همان، ص ۱۹.

۴-۴. همان.

۵-۵. همان، ص ۲۰.

ولی اَتْصاف خداوند به سمیع و بصیر؛ برهان اَتْصاف، سمع و شرع مقدّس است و امر عقلی و قیاسی نیست، و بازگشت این اوصاف به علم است. (۱)

پیرامون قدرت خداوند، می گوید: خداوند، قدرت برخلاف عدل دارد؛ اما او منزّه و حکیم است و هرگز ظلم و جور و قبیح انجام نمی دهد. و اجماع امامیه بر این امر منعقد است، برخلاف نظام.

شیخ مفید می گوید: خداوند با چشم دیده نمی شود و قرآن به این موضوع شهادت می دهد. عقل، شاهد این مدعاست و اخبار متواتر بر این موضوع داریم و اجماع و جمهور شیعه امامیه، بر این باورند. (۲)

وی دیدگاه امامیه را راجع به عدل، چنین تبیین می نماید:

خداوند، عادل و کریم است و خلق را برای عبادت خود آفریده است و آنان را فرمان به طاعت کرده و از معصیت خودش نهی کرده است. تکلیف او بر اساس قدرت عبد می باشد؛ تکلیف نمی کند، مگر به مادون قدرت، و امر نمی کند، مگر به چیزی که مکلف به آن استطاعت دارد. آفرینش او محکم و خالی از عبث و پوچی است، تفاوت و اختلاف در آن نمی باشد. قبیح در رفتار و افعال او نمی باشد. (تعالی الله عنه علّوا کبیرا).

احدی را عذاب نمی کند، مگر بر گناهش، و هرگز بنده ای را ملامت نمی کند، مگر به خاطر کار زشت او. ذره ای ظلم نمی کند و اگر کسی اتیان به کار خوبی بنماید، اجر آن را چند برابر عطا می فرماید. و جمهور امامیه، بر این نظرند و اخبار متواتر بر این دیدگاه، قائم است. (۳)

ص: ۳۲۱

۱-۱. همان، ص ۲۱.

۲-۲. همان، ص ۲۴.

۳-۳. همان.

پیامون لطف و قانون اصلح، می گوید: خداوند \_ عزوجل \_ انجام نمی دهد نسبت به بندگان، مگر آنچه اصلح است برای آنان از نظر دنیا و آخرت آنان. (۱)

شناخت و عرفان خداوند و پیامبران علیهم السلام اکتسابی است نه اضطراری، و این، مذهب بیشتر امامیه و بغدادیون معتزله می باشد.

پیامبران خداوند، معصوم و پاک از گناه هستند، قبل از نبوت و بعد از آن تا آخر عمر خود (۲)، و پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله وسلم معصوم بود از آغاز خلقت تا آن زمان که مجاور رفیق اعلی شد.

دیدگاه مفید قدس سره پیامون «اعجاز قرآن» همان نظریه نظام است در این موضوع. (۳)

راجع به عصمت پیشوایان معصوم مکتب اثنی عشریه، می گوید: پیشوایان این منهج \_ که جانشین بحق پیامبر هستند و دارای مقام تنفیذ احکام، اقامه حدود، حفظ شرع و تأدیب انام می باشند \_ معصوم و منزّه از گناه می باشند.

آنگاه خصال و مطالبی را در رابطه با امر «امامت» و شخص «امام» مطرح می کند. (۴)

در امر شفاعت، عقیده شیعه را چنین بیان می کند: شفاعت، امری مسلم است. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در قیامت شفاعت می کند و این شفاعت شامل شیعیان مذنب و گنهکار می شود و خداوند، شفاعت او را در حق گنهکاران می پذیرد. و علی علیه السلام و پیشوایان دیگر معصوم، شفاعت عاصیان را می کنند و خداوند، شفاعت آنان را

ص: ۳۲۲

---

۱-۱. همان، ص ۲۶.

۲-۲. همان، ص ۳۰-۲۷.

۳-۳. همان، ص ۳۲ و ۳۱.

۴-۴. همان، ص ۴۱-۳۴.

افعال اهل آخرت، بر اساس اراده و اختیار آنان می باشد؛ نه مضطر می باشند، آن گونه که ابوالهذیل می پندارد و نه ملجأ هستند، آن گونه که ابوعلی جُبَّائِی و پسرش ابوهاشم می گفتند (البته سید مرتضی نیز عقیده الجاء را می پذیرد). سید می گوید: «و اما افعال اهل الجَنَّةِ فالصَّحیح أنَّها واقعه منهم علی سبیل الاختیار و إن كانوا ملجئین الی الامتناع من القبیح و الّا جاز و قوعه منهم و جوّز هذا النوع من الالجاء بأن یكون الملجأ من بعض الوجوه و مخیرا من سائر الجهات.» (۲)

پس از بیان نظریات کلامی، مفید قدس سره دیدگاه های «فلسفی» خود را بدین شرح بیان می دارد:

جوهر، اجزائی هستند که جسم از آنها تألیف می گردد ولی قابل تجزیه و انقسام نمی باشد. و این، اندیشه اهل توحید و یکتاپرستان است، مگر برخی از معتزله. (۳)

جوهر، همه از یک جنس می باشند و آنچه موجب اختلاف است، اعراض هستند. و این، دیدگاه خداپرستان است، جوهر، دارای مقدار و حجم و حیّز می باشد. (۴) عرض، قائم به جوهر و حالّ در جوهر می باشد و جوهر، خالی از اعراض نیست. و این، مذهب ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جُبَّائِی می باشد. امّا برخی گفته اند: جایز است جوهر، خالی از عرض باشد. و این، مذهب عبدالسلام بن محمد الجُبَّائِی می باشد. (۵)

ص: ۳۲۳

۱-۱. همان، ص ۵۲.

۲-۲. همان، ص ۶۸.

۳-۳. همان، ص ۷۲.

۴-۴. همان، ص ۷۳.

۵-۵. همان، ص ۷۵.

جواهر، محتاج به مکان نیستند، از آن جهت که جوهر هستند؛ اما به خاطر حرکت و سکون، محتاج به مکان می شوند؛ چون حرکت و سکون، مکان می خواهد. (۱)

پیرامون تعریف اجسام، می گوید: اجسام، همان جواهر مرکب هستند و دارای طول، عرض و عمق می باشند. و کوچک ترین جسم از هشت جزء جوهری ترکیب می شود... (۲)

پیرامون معدوم، می گوید: معدوم، همان منفی است که از صفت وجود (صفحه وجود) خارج است. و «معدوم» جسم، جوهر، عرض و شیئی حقیقی نیست و اگر به یکی از این اسامی نامیده شود، بر اساس مجاز است. (۳)

و در رابطه با عالم و جهان، می گوید: جهان، عبارت از: زمین، آسمان و موجودات بین زمین و آسمان می باشد از جواهر و اعراض. و این، مورد وفاق و قبول یکتاپرستان جهان است. (۴)

ابو عبدالله شیخ مفید قدس سره در پایان کتاب، مسائل دیگری از فلسفه و نجوم را مطرح می نماید. باید باور داشت که بعضی از نظریات فلسفی مرحوم شیخ مفید قدس سره، غیر قابل قبول است؛ چون در آن عصر هنوز فلسفه اسلامی در بستر نقد و تحلیل و در پرتو اندیشه تابناک فلاسفه اسلامی شکوفا نگشته بود.

آنچه نوبختی در الیاقوت و شیخ صدوق در اعتقادات و شیخ مفید در اوائل المقالات گفتند، عصاره آیات، روایات و ادله عقلی که حجت باطنی خدا و

ص: ۳۲۴

---

۱-۱. همان، صص ۱۲۳ \_ ۷۶.

۲-۲. همان، ص ۷۷.

۳-۳. همان، ص ۷۹.

۴-۴. همان، ص ۸۰.

موجب عبادت و طاعت حقّ و اکتساب جنان بوده، می باشد.

\* \* \*

با سپاس و شکر، به درگاه خداوند و اهداء تحیات و سلام به پیشگاه پیامبران خدا و ائمه هدی علیهم السلام به خصوص حضرت ولی عصر امام زمان ارواحنا فداه، و با درود به روح مطهر امام خمینی قدس سره و شهدای عالی قدر انقلاب اسلامی، و آرزوی توفیق و تأیید و سلامتی رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیه الله العظمی خامنه ای مدّ ظلّه العالی.

ش. ۱۵/۳/۱۳۷۱

شهر مقدّس قم

ص: ۳۲۵

\* «قرآن کریم».

۱. آشنائی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم.
۲. اعتقادات صدوق، شیخ صدوق، به قلم آقا میرزا حبیب الله، ۱۳۱۰ ق.
۳. الابانه، ابی الحسن علی بن اسماعیل الاشعری، چاپ دوم، جمعیه دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن، ۱۳۶۷ ق، ۱۹۴۸ م.
۴. الاصول من الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی الرّازی، چاپ چهارم، ۱۳۹۲ ق، منشورات المکتبه الاسلامیه.
۵. الاعلام، خیرالدین الزّركلی، چاپ سوم.
۶. الامامه و السّیاسه، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدّینوری، مؤسسه الحلبي و شركاء للنّشر والتّوزیع، بی تا.
۷. الانتصار، ابو الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط المعتزلی، المطبعه الكاتولیکیه، بیروت، ۱۹۷۵ م.
۸. الاوائل، ابو هلال العسکری، منشورات وزاره الثقافه والارشاد القومی، دمشق، ۱۹۷۵ م.
۹. الايضاح، فضل بن شاذان ازدی نیشابوری، انتشارات دانشگاه، تهران، ۱۳۵۱ ش.

ص: ۳۲۶



١٠. التَّصَوُّفُ الْإِسْلَامِي فِي الْإِدْبِ وَالْأَخْلَاقِ، زَكِي مَبَارَك، چاپ مصر.
١١. التَّوْحِيد، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتريدي، محقق: الدكتور فتح الله خليف، دارالمشرق، التوزيع: المكتبة الشريفة، بيروت، ١٩٨٦ م.
١٢. التَّوْحِيد، شيخ صدوق.
١٣. التَّوْحِيد وَ اثْبَات صِفَات الرَّبِّ، محمد بن اسحاق بن خزيمه، تعليق از: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الازهرية، ١٣٧٨ ق، ١٩٦٨ م.
١٤. الْجَامِعُ الصَّيْحِيحُ وَ هُوَ سَنَّ التَّرْمِذِي، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي و اولاده، مصر.
١٥. الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ، شيخ الاسلام الرَّازِي، دارالامم للطباعة والنشر، چاپ اول، بيروت.
١٦. الْخِصَالُ، شيخ صدوق.
١٧. الرَّدُّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ وَ الرَّنَادِقِ، احمد بن حنبل، محقق: محمد حامد الفقى، مطبعة السنه المحمديَّة، قاهره، ١٣٧٥ ق، ١٩٦٥ م.
١٨. السَّنَه، احمد بن حنبل، محقق: محمد حامد الفقى، مطبعة السنه المحمديَّة، ١٣٧٥ ق، ١٩٦٥ م، القاهره.
١٩. السِّيْرَةُ النَّبَوِيَّةُ، ابن هشام، منشورات دارالاحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
٢٠. الطَّبَقَاتُ الْكُبْرَى، ابن سعد، دارصادر، بيروت.
٢١. الْغَدِيرُ، عبد الحسين احمد الامينى النَّجْفِي، دارالكتاب العربى، چاپ چهارم، بيروت، ١٣٩٧ ق، ١٩٧٧ م.
٢٢. الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَرْقِ، عبدالقاهر البغدادي، منشورات دارالآفاق الجديدة، چاپ دوم، بيروت، ١٩٧٧ م.
٢٣. الْفَصْلُ فِي الْمَلَلِ وَ الْاَهْوَاءِ وَ النَّحْلِ، ابن حزم الظَّاهِرِي الْاَنْدَلُسِي، مكتبة و مطبعة محمد

على صبيح و اولاده، قاهره.

٢٤. الفهرست، ابن النديم، المطبعه الرّحمانيه بمصر، المكتبه التجاريه الكبرى، لصاحبها مصطفى محمد.

٢٥. الفهرست، محمد بن اسحاق النّديم، مترجم: رضا تجدد، چاپ دوم، چاپخانه بانك بازرگانی ایران.

٢٦. الكافي، ثقه الاسلام كليني رازی، دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ١٣٨٨ ق.

٢٧. المسترشد الى امامه على بن ابيطالب عليه السلام، محمد بن جرير بن رستم الطبري، المطبعه الحيدريه، نجف.

٢٨. المعارف، ابن قتيبه الدّينوري.

٢٩. المعتزله، زهدى حسن جارالله، منشورات النّادى العربى فى يافا، قاهره، ١٣٦٦ ق، ١٩٤٧ م، مطبعه مصر شركه مساهمه مصريه.

٣٠. المغازى، محمد بن عمر بن واقدى، الجزء الثالث، انتشارات اسماعيليان، تهران.

٣١. الملل والنحل، ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الشّهرستاني، چاپ اول، دارالمعرفه للطّباعه والنّشر والتّوزيع، بيروت، ١٤١٠ ق.

٣٢. المنيه والامل، ابن المرتضى.

٣٣. الميزان فى تفسير القرآن، محمدحسين طباطبائي، چاپ سوم، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣ ق.

٣٤. النّهايه فى غريب الحديث والاثر، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، چاپ چهارم، قم، ١٣٦٤ ش.

٣٥. امالى المرتضى، الشّريف المرتضى على بن الحسين الموسوى العلوى، ج ١، دار احياء الكتب العربيّه لعيسى البابى الحلبي و شرکاه.

ص: ٣٢٨

٣٦. انوار الملكوت في شرح الياقوت، علامه الحلي، انتشارات دانشگاه تهران.

٣٧. اوائل المقالات، ابو عبدالله محمد بن محمد بن التعمان، (شيخ مفيد)، با مقدمه و تعليقه علامه شيخ الاسلام الزنجاني، چاپ دوم، ١٣٦٣ ق، ١٣٢٣ ش، تبريز، ١٣٧١ ق، الحاج عباسقلي وجدى.

٣٨. باب ذكر المعتزله من مقالات الاسلاميين، ابوالقاسم البلخي، المخطوطات بدار الكتب المصريه الدار التونسيه للنشر، تونس، ١٣٩٣ ق، ١٩٧٤ م.

٣٩. بحار الانوار، شيخ محمد باقر مجلسي، ج ٦٦، مؤسسه الوفاء، بيروت.

٤٠. بحوث في الملل و التحل، جعفر السبباني، الجزء الثالث، لجنه اداره الحوزه العلميه بقم المقدسه، چاپ اول، چاپخانه مهر، قم، ١٣٧٠ ش، ١٤١٢ ق.

٤١. بيان الاديان، محمد الحسيني العلوي.

٤٢. تاريخ الاسلام، دكتور حسن ابراهيم حسن، چاپ هفتم، ملتزم النشر و الطبع: مكتبه النهضه المصريه.

٤٣. تاريخ الخلفاء، الامام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر السيوطي، المكتبه التجاريه الكبرى، مصر، چاپ دوم، ١٣٧٨ ق، ١٩٥٩ م.

٤٤. تاريخ الطبري، ابو جعفر بن جرير الطبري، دارالكتب العلميه، بيروت.

٤٥. تاريخ المذاهب الاسلاميه، محمد ابوزهره، ج ٢، ملتزم الطبع و النشر: دارالفكر العربى.

٤٦. تاريخ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (ابن واضح الاخبارى)، ج ٣، دارالفكر، بيروت، ١٣٦٧ ق.

٤٧. تاريخ علم كلام، شبلى نعمانى، مترجم: سيد محمد تقى فخر داعى گيلانى، چاپ رنگين تهران، ١٣٢٨ ش.

٤٨. تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام، السيد حسن الصدر، انتشارات اعلمى، قم، چاپ دوم،

۴۹. تأویل المختلف الحديث، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه، (۲۷۶ - ۲۱۳ ق) مصحح: محمد زهري النجار، دارالجبالي، بيروت.

۵۰. تبصره العلوم في معرفه مقالات الانام، مرتضى بن قاسم حسنى رازى، مصحح: دكتور عباس اقبال.

۵۱. تتمه المنتهى، حاج شيخ عباس قمى.

۵۲. تصحيح الاعتقاد الاماميه، خاتمه كتاب اوائل المقالات، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، كتابفروشى حقيقت، چاپخانه رضائى، تبريز، ۱۳۷۱ ق، ۱۳۳۰ ش.

۵۳. تمهيد الاصول؛ در علم كلام اسلامى، محمد بن الحسن الطوسى، مترجم: عبدالمحسن مشكوه الدينى، انتشارات انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۵۸ ش، ۱۴۰۰ ق.

۵۴. جامع الاصول من احاديث الرسول، ابى السّيعادات مبارك بن محمد بن الاثير، مكتبه السيئه المحمديه، انتشارات جهان، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳ ق. ۱۹۵۳ م.

۵۵. حليه الاولياء، احمد بن عبدالله الاصبهاني، دارالكتاب العربى، بيروت.

۵۶. خاندان نوبختى، عباس اقبال، تهران، چاپ مجلس.

۵۷. ذكر المعتزله من مقالات الاسلاميين، ابوالقاسم البلخى، ضميمه همان كتاب، فضل الاعتزال، الدار التونسيه للنشر، تونس، ۱۳۹۳ ق، ۱۹۷۴ م.

۵۸. رجال الطوسى، ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، چاپ اول، منشورات المكتبه و المطبعه الحيدريه، النجف الاشرف، ۱۳۸۰ ق، ۱۹۶۱ م.

۵۹. سليم بن قيس، سليم بن قيس الهلالى، المطبعه الحيدريه، النجف.

۶۰. سنن ابن ماجه، ابى عبدالله محمد بن يزيد القزوينى، داراحياء الكتب العربيه، عيسى

٦١. سنن ابى داود، ابوداود سليمان بن الاشعث، شركه مكتبه و مطبعه مصطفى البابى الحلبى و اولاده، چاپ اول، مصر، ١٣٧١ ق.

٦٢. سير كلام در فرق اسلامى، دكتور محمدجواد مشكور، انتشارات شرق، چاپ اول، ١٣٦٨ ش.

٦٣. سیری در نهج البلاغه، مرتضى مطهری، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ الاسلامی، قم، چاپ دوم، سال ١٣٥٤ ش.

٦٤. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، قاهره، حقه و قدم له: الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبه وهبه، چاپ اول، ١٣٨٤ ق، ١٩٦٥ م، مطبعه الاستقلال الكبرى، القاهره.

٦٥. شرح الفقه الاكبر، ابوالمنتهى احمد بن محمد، چاپ دوم، مطبعه جمعیه دائره المعارف العثمانیه لعاصمه الدوله الآصفیه، حیدرآباد، الدکن، ١٣٦٥ ق.

٦٦. شرح الفقه الاكبر، ابى منصور محمد بن محمد بن محمود ماترىدى، چاپ دوم، مطبعه جمعیه دائره المعارف العثمانیه بعاصمه الدوله الآصفیه، حیدرآباد، الدکن، ١٣٦٥ ق.

٦٧. شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، داراحياء الكتب العربيه، عيسى البابى الحلبى و شركاء، مصر.

٦٨. ضحى الاسلام، احمد امين، كتاب على طراز فجر الاسلام، ملتزم الطبع و النشر: مكتبه النهضه المصريه، حسن محمد و اولاده، چاپ هفتم، قاهره، ١٣٥١ ق، ١٩٣٣ م.

٦٩. طبقات المعتزله، احمد بن يحيى بن المرتضى، المطبعه الكاتوليكيه، بيروت، ١٣٨٠ ق، ١٩٦١ م.

٧٠. فرق الشيعه، ابو محمد الحسن بن موسى النوبختى، من نشریات المرتضويه، لصاحبها الشيخ محمد صادق الكتبى، المطبعه الحيدريه، النجف الاشرف، ١٣٥٥ ق. ١٩٣٦ م.

٧١. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی، مرکز مطبوعات دارالتبلیغ اسلامی.

٧٢. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، القاضی عبدالجبار، المخطوطات بدار الكتاب المصریّه، الدار التونسیّه للنشر، تونس، ١٣٩٣ ق، ١٩٧٤ م.

٧٣. فلاسفه الشیعه، عبدالله نعمه، منشورات دار مکتبه الحیاه، بیروت، ١٩٣٠ م.

٧٤. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ١٣٦٨ ش.

٧٥. کنزالفوائد، محمد بن علی کراجکی، بیروت.

٧٦. لسان العرب، ابن منظور، نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥ ق.

٧٧. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، کتابفروشی اسلامیّه، تهران.

١. مروج الذهب، مسعودی، ج ٢، مطبعه الازهریّه المصریّه، چاپ اول، ١٣٠٣ ق.

٧٨. مسند، احمد بن حنبل، ج ٢، المکتب الاسلامی للطباعه والنشر، بیروت.

٧٩. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ١٣٦٢ ش.

٨٠. معجم مفردات الفاظ القرآن، الزاغب الاصفهانی، دارالکتب العربی.

٨١. مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی، سازمان انتشارات جاویدان، اعمال مشترکه ماه شعبان.

٨٢. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، علی بن اسماعیل الاشعری، مکتبه النهضه المصریّه، مطبعه السعاده، چاپ دوم.

٨٣. منتهی الآمال، چاپ دوم، کتابفروشی مرکزی، ١٣٣٣ ش. ١٣٧٣ ق.

٨٤. میزان الاعتدال، الامام الحافظ المحدّث شمس الدین ابی عبدالله محمد بن احمد بن عثمان... الذّهبی، المجلد الاول، مصحح: السید محمد بدر الدین، چاپ اول، ١٣٢٥ ق، مطبعه السعاده، مصر.

٨٥. نهج البلاغه، الدكتور صبحى الصالح.

٨٦. نهج البلاغه، فيض الاسلام.

(٣٣٣)

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری



۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

