

وجوه سیاسی چالش‌های کلامی در عصر اموی

دکتر سید علی میرموسوی*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۷
تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۰/۷/۱۶

چکیده

عصر اموی از نظر ظهور و شکل‌گیری چالش‌های کلامی بسیار قابل توجه است، زیرا بسیاری از فرقه‌های کلامی از درون مناقشاتی پدید آمدند که در این عصر مطرح شدند. از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی بررسی ابعاد سیاسی مکنون در منازعات کلامی بین این فرقه‌ها قابل توجه است، زیرا این مناقشات درباره موضوعات و مسائلی شکل گرفتند که ریشه در منازعه قدرت بین نیروهای درگیر در عرصه سیاسی داشتند و اتخاذ موضع درباره آنها پیامدهای سیاسی آشکاری داشت. نوشتار حاضر به دنبال بررسی جدال‌های کلامی در عصر اموی از این دیدگاه است و کوشش می‌کند تا وجوه سیاسی این چالش‌ها را برجسته سازد. از دیدگاه این مقاله، گفتار سیاسی این عصر در چارچوب گفتار کلامی و الهیاتی پدیدار شد، از این رو با استفاده از اسلوب تحلیل گفتار و بررسی دقیق جدال‌های کلامی می‌توان به مسائل و عناصر بنیادین گفتار سیاسی این دوران پی برد. افزون بر این فهم دقیق برداشت‌های کلامی متفاوت در این عصر بدون توجه به زمینه‌ها و ابعاد سیاسی آنها امکان‌پذیر نیست.

واژگان کلیدی: گفتار سیاسی، کلام، گفتار کلامی، عصر اموی، خلافت، امامت.

مقدمه

چالش میان جریان‌های سیاسی رقیب در عصر خلافت راشد، که الگوهای متفاوتی از سیاست و حکومت را بازنمایی می‌کردند، سرانجام به پیروزی معاویه و بنیان‌گذاری دولت اموی در سال چهل و یکم هجری منجر شد. این رخداد نقطه عطفی در تاریخ تحول دولت در اسلام و حاصل به بار نشستن درخت اشرافی‌گری قریش بود که نهال آن در زمان عثمان کاشته شد. (فیرحی، ۲۰۱: ۱۳۸۶) نظامی که معاویه تأسیس کرد، سلطنت مبتنی بر اشرافیت قبیله‌ای بود و بر پایه تفکیک اخلاق از سیاست و التزام به منطقی قدرت بنیان نهاده شد. او در سخنانی که در مدینه ایراد کرد اصول حکومت خود را چنین بیان داشت:

«به خدای قسم من این فرمانروایی را از سر دوستی که در شما سراغ داشته باشم به چنگ نیاوردم و شما را از آن شادمان نیافتم ولی با این شمشیر با شما ستیز کردم. به خاطر شما حاضر شدم که خودم را به رفتار ابی‌بکر و عمر عادت دهم ولی به شدت از آن رویگردان شد، باز آن را به شیوه عثمان و اداشتم ولی برنتابید پس آن را به راهی بردم که برای من و شما سودمند باشد: با هم نیک بخوریم و زیبا بیاشامیم. (مؤاکله حسنه و مشاربه جمیله) اگر مرا بهترین خود نیافتید برای فرمانروایی بر شما بهترینم. به خدای قسم شمشیر بر کسی که شمشیر ندارد بر نمی‌کشم و اگر مخالفت شما تنها از راه زبان باشد که گوینده را آرامش بخشد آن را پشت گوش اندازم و زیر پای نهم. اگر مرا قادر به تأمین تمامی حقوق خود نیافتید، تأمین برخی از آن را از من بپذیرید، پس چون از من به شما نیکی رسد، پذیرا باشید که این نیکی چونان سیل است که اگر بسیار شد، در دسر آفرین و اگر کم شد مایه بی‌نیازی است. از فتنه بپرهیزید که زندگی را تباه و نعمت را آلوده می‌کند.» (جابری، ۱۹۹۲: ۲۳۶)

در این گفتار معاویه به روشنی مبنای فرمانروایی خود را نه التزام به سیره خلفای پیشین بلکه کارآمدی در تأمین رفاه نسبی معرفی می‌کند که در آن افراد بتوانند با یکدیگر نیکو بخورند و زیبا بیاشامند. این نوعی قرارداد جدید سیاسی است که در آن افراد نه در اصل قدرت بلکه در ثمرات آن مشارکت دارند. مشروعیت فرمانروا نیز نه بر فضیلت شخصی او بلکه افزون بر زور شمشیر بر کاردانی و کارآمدی او

استوار است. افزون بر این در این قرارداد آزادی بیان تا جایی که به قیام و شورش منتهی نشود و به قدرت او آسیب نرساند به رسمیت شناخته می‌شود. برخی با استناد به همین گفتار استدلال می‌کنند که عرصه سیاسی مستقل نخستین بار در همین عصر شکل گرفت و در توجیه این ادعا به این واقعیت استناد می‌کنند که تا پیش از این عرصه سیاسی وابسته به دین بود و در رأس هرم، قدرت علماء از امرا و در پایین آن نیروهای نظامی از رعایا تفکیک نشده بودند. ولی در عصر اموی با یک تقسیم عمودی علماء از امرا و نیروهای نظامی از رعایا تفکیک شدند. در سایه این جداسازی عرصه مستقل سیاسی شکل گرفت. (همان، ۲۳۸-۲۳۴)

در چارچوب استقلال نسبی عرصه سیاسی و نیز در پرتو آزادی مباحث اعتقادی و غیر سیاسی شکاف‌های اجتماعی بیشتر از گذشته آشکار شد و جریان‌های فکری رقیب فرصت یافتند دیدگاه‌های خود را مطرح کنند. نکته قابل توجه این که در این عصر گفتگو و منازعه بر سر مسائل بنیادین سیاسی در چارچوب چالش‌های فکری و کلامی پدیدار شد. امویان در جریان این مصاف ایدئولوژی جبرگرایی را گسترش داده و تلاش کردند اقتدار خود را بر اساس آن توجیه کنند. در برابر شیعه، مرجئه، خوارج، قدریه و معتزله نیز هر یک منازعه فکری مستقلی را سامان دادند. از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی بررسی ابعاد سیاسی مکنون در منازعات کلامی بین این فرقه‌ها قابل توجه است. زیرا مناقشات این فرقه‌ها پیرامون موضوعات و مسائلی شکل گرفت که ریشه در منازعه قدرت بین نیروهای درگیر در عرصه سیاسی داشت و اتخاذ موضع درباره این مسائل پیامدهای سیاسی آشکاری داشت. خلافت و امامت، جبر و اختیار، ایمان و کفر، ایمان و عمل، مشروعیت خلافت راشده مهم‌ترین مسائلی‌اند که اندیشه سیاسی عصر اموی در پاسخ به آنها شکل گرفت.

نوشتار حاضر به دنبال آن است تا منازعات کلامی عصر اموی را از این زاویه بررسی کند و با جستجوی زمینه‌ها و وجوه سیاسی نهفته در چالش‌های کلامی، اندیشه سیاسی این دوران را تحلیل کند. از دیدگاه این نوشتار اندیشه سیاسی این دوران در چارچوب گفتار کلامی تعین یافت، از این رو با استفاده از اسلوب تحلیل گفتار^۱ می‌توان عناصر مهم و بنیادین آن را شناسایی کرد. به بیان دیگر گفتار کلامی این دوران بر محور امر سیاسی تدوین یافت و به حیثیتی از زندگی اجتماعی انسان

۱. discourse analysis

ناظر بود که به تولید و توزیع قدرت مربوط می‌شد. به این ترتیب گفتار سیاسی در ارتباط بسیار نزدیک با گفتار کلامی قرار داشت و به گونه‌ای بر آن استوار بود که فارغ از آن و به طور مستقل به بحث و استنتاج امور سیاسی نمی‌پرداخت. بنابراین تحلیل گفتار سیاسی این دوران از راه تحلیل گفتار کلامی امکان پذیر می‌شود.

امویان: ایدئولوژی جبر

سلطنت اموی هر چند با بهره‌گیری از تجارب پادشاهی دو تمدن رومی و ایرانی بنیان نهاده شد ولی بر بنیاد اندیشه جبر و عرب‌گرایی استوار بود. این اندیشه با عقلانیت سیاسی قبیله همسو و با صورتبندی اجتماعی قبیله‌ای آن عصر متناسب بود و به همین دلیل امکان طرح و فرصت بسط یافت. در نظام قبیله، هویت فرد بر اساس ارتباط او با جمع تعریف می‌شد و ناگزیر از پذیرش الزامات آن بود. در چنین فضایی اندیشه جبر در خورترین پوشش عقیدتی برای توجیه ناکامی‌های فرد و عدم مسئولیت او در برابر رخدادهای اجتماعی را فراهم می‌کرد. عرب‌گرایی نیز با جایگاه و اهمیت عنصر نسب متناسب بود. از این رو امویان با استفاده از اندیشه جبر و عرب‌گرایی ایدئولوژی توجیه‌کننده اقتدار خود را سامان دادند. اندیشه جبر چنان که شهرستانی تعریف کرده عبارت است از این که اراده و توانایی انسان نقشی در کنش و کارهای انجام شده ندارد و کننده اصلی خداوند است. (شهرستانی، بی تا: ۸۵) با وجود اختلاف درباره تبار عقیده جبر، در این باره که دمشق مرکز اصلی طرح این عقیده بود اختلافی نیست.

امویان با بهره برداری از اندیشه جبر، اقتدار خود را برخاسته از اراده خداوند معرفی می‌کردند و این اعتقاد را ترویج می‌کردند که خداوند ایشان را بر اساس علم پیشین و ازلی‌اش به خلافت رسانیده است و به این جهت برای نخستین بار عنوان خلیفه‌الله را برای خود برگزیدند. (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۲۰) معاویه پس از پیروزی بر کوفیان خطاب به آنان گفت: «ای کوفیان: آیا پندارید که برای نماز و زکات و حج با شما نبرد کردم، حال آن که آگاه بودم که نماز می‌خوانید و زکات می‌پردازید و حج می‌گذارید، ولی بر سر فرمانروایی با شما جنگیدم و هر چند خوش نداشتید، خداوند آن را به من ارزانی داشت» (همان، ج ۶: ۴) در دیدار با کاروان بنی‌تمیم که از عراق نزد او آمده بودند گفت: «خداوند شما را برگزید تا ما را از میان شما برگزیند.» (جابری، همان: ۲۵۱) او در پاسخ اعتراض عایشه به بیعت گرفتن برای

یزید، آن را قضاء الهی دانست و گفت «بندگان در اموری که خداوند خواهان آنست، اختیاری ندارند.» (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰، ج ۲: ۱۰۵) دیگر خلفاء و کارگزاران اموی نیز در گفتارهای مشابه جبرگرایی را ترویج می‌کردند. ابن زیاد در خطبه‌ای که در بصره خواند، گفت: «ما به سلطنتی که خداوند به ما داده است، سیاست‌ورزی کنیم و از اموالی که خداوند به ما ارزانی داشته است، توشه برمی‌گیریم.» (جبری، همان: ۳۰۲) یزید بن معاویه نیز در خطبه‌ای که پس از مرگ پدر خواند، گفت: «خدا را سپاس که آنچه خواهد می‌کند و هر که را خواهد می‌بخشد و هر که را خواهد واگذارد و هر که را خواهد، فرو گذارد و هر که را خواهد، برتری دهد.» (همان) یزید دوم نیز در نامه‌ای که به مناسبت ولایتعهدی دو فرزندش به شهرها نگاشت، خلافت امویان را خواست خداوند معرفی کرد. (همان)

در ترویج اندیشه جبرگرایی، امویان به القابی مانند خلیفه‌الله، امین‌الله و الامام‌المصطفی بسنده نکردند، بلکه احادیثی که مؤید این مضمون باشد را به پیامبر (ص) نسبت دادند. این احادیث، که در ساختگی بودن آنها تردیدی نیست، بر بخشودگی خلفای اموی از عذاب روز قیامت دلالت داشت و مقام ایشان را تا حد پیامبران بالا می‌برد. از جمله این که «جبرئیل نزد پیامبر آمد و به او گفت ای محمد به معاویه سلام برسان و او را به نیکی سفارش کن زیرا او امین‌الله بر کتاب او است و وصی او است و چه نیکو امانت داری است.» (ابن کثیر، ۱۴۰۷/۱۹۸۶، ج ۸: ۱۲۰) از جمله احادیثی که بر گذشت خداوند و بخشودگی از عذاب قیامت دلالت می‌کرد، این که «هر که سه روز به خلافت گمارده شود به آتش وارد نشود» (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۷: ۲۱۳). معاویه با استناد به همین احادیث می‌گفت: «خداوند خلفاء را به برترین کرامت بزرگ داشته است؛ آنان را از آتش رهانیده و بهشت را بر آنان واجب گردانیده و شامیان را یارشان کرده است.» (بلاذری، همان، ج ۵: ۱۱۷)

نگرش جبرگرایانه و انکار نقش انسان در تعیین سرنوشت خود، زمینه را برای پذیرش برتری نژادی قوم عرب بر دیگران فراهم کرد. اندیشه عرب‌گرایی امویان تداوم گرایش اشرافی بود که بر تمایز بین قریش و دیگران تأکید داشت. از این دیدگاه در میان انسان‌ها اعراب و در بین اعراب، قریش و در بین قریش، بنی‌امیه و افراد بنی‌امیه نیز به ترتیب برحسب نزدیکی و خویشاوندی با تیره حاکم شایستگی بهره‌مندی از امتیازات و حقوق اجتماعی و سیاسی را داشتند. معاویه با استناد به منطقی

قبیله خطاب به کاروان عراق که برای بیعت نزد او گرد آمده بودند، اعلام داشت: «ای جماعت عرب خوش آمدید، به خدای اگر دعوت مایه جدایی میان شما شده است ولی خویشاوندی شما را گرد آورده است، خداوند شما را برگزید تا ما را از میان شما برگزیند.» (طبری، همان) از نظر او عرب‌ها در قیاس با قریش به علت پیوندهای خویشاوندی چونان بندهای زره هستند که مادام که به گرد قریش و بنی امیه گرد آیند، می‌توانند سپر دفاعی یکدیگر باشند. (ابن عبدربه، ۱۹۵۳، ج ۳: ۳۴۵) به این ترتیب هویت عرب با غیر و دیگری؛ یعنی عجم تعیین می‌یابد و البته این تعیین در گرو مرکزیت قریش و آن هم تیره امویان است.

بر پایه برتری امویان بر دیگر اعراب و نیز بهره‌مندی از تجربه سلطنت در ایران، اندیشه خلافت موروثی و ولایتعهدی مطرح شد. طرح این اندیشه واکنشی به نگرانی بنی امیه از چیرگی اعراب قحطانی نیز بود. معاویه در واکنش به این نگرانی با استناد به حدیثی از پیامبر مبنی بر این که «فرمانروایی از آن قریش است» (مقریزی، ۱۹۹۹/۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۰۴) زمینه را برای طرح این اندیشه فراهم آورد. ولایتعهدی نه تنها ریشه‌ای در سنت فکری رایج نداشت، بلکه برخلاف صلح‌نامه بود، از این رو با مخالفت شدید صحابه و بنی هاشم و حتی برخی از امویان روبرو شد. معاویه تلاش کرد با استناد به سیره ابابکر و عمر در استخلاف و نصب شورا در راستای جلوگیری از اختلاف، این اندیشه را نیز به عنوان راهکاری برای حفظ وحدت توجیه کند. (پیشین: ۲۰۷) در نهایت نیز از راه گفت‌وگوهای مکرر با برخی از صحابه و با همکاری افرادی چون مغیره بن شعبه و نیز با استفاده از تهدید و یا تطمیع توانست این اندیشه را عمومیت بخشد و مخالفت بنی هاشم و دیگران را خنثی کند.

شیعه؛ امامت عادلانه و آرمانی

شکل‌گیری شیعه به عنوان یک جریان فکری به ماجرای سقیفه و مسئله رهبری امت پس از پیامبر (ص) باز می‌گردد. از دیدگاه شیعه، امام علی شایسته‌ترین فردی بود که پس از پیامبر می‌توانست عهده دار جانشینی او شود و امامت را بر عهده گیرد. این موضع شیعه را در برابر اهل سنت و جماعت قرار داد که خلافت ابابکر را پذیرفتند و با او بیعت کردند. در زمان عثمان مرزبندی سیاسی شیعه در برابر جریان اشرافی قریش وارد مرحله تازه‌ای شد. افزون بر موضوع رهبری سیاسی، برابری خواهی، حمایت از محرومان و اعتراض و مقاومت در برابر برتری جویی، رفاه‌زدگی،

ثروت‌اندوزی و تغییر و فاصله گرفتن از ارزش‌های دینی که اشراف قریش خواهان آن بودند، وجه تمایز شیعه در این عصر بود.

پایگاه اجتماعی شیعه بیشتر در طبقات محروم و اقشار تهیدست جامعه بود و به جز تنی چند از صحابه همچون سلمان، ابذر، عمار یاسر و مقداد، اکثریت شیعه را قحطانیان؛ یعنی قبایل یمنی تشکیل می‌دادند. دلبستگی یمنی‌ها به علی (ع) از زمان پیامبر (ص) آغاز شد، زیرا صرف‌نظر از پیوندهای نسبی که بنی‌هاشم با اهل یمن داشتند،^۱ پس از ناکامی خالد بن ولید در بسط اسلام در یمن، علی (ع) در اقناع آنان به پذیرش اسلام کامیاب شد. اهل یمن از یک سو برای بازگشت به دوران طلایی پادشاهی قحطانی و از سوی دیگر در برابر رفتار تبعیض آمیز قریش به علی (ع) دلبسته بودند. حضور اهل یمن در بین شیعه با توجه به پیشینه برخی اعتقادات آنان سبب ظهور و تقویت گرایش‌های غلوآمیز و باطنی‌گری در بین شیعه نیز شد. پس از فتوحات اسلامی شیعه طرفدارانی از موالی که ایرانی بودند نیز به دست آورد.

با وجود اتفاق نظر شیعیان در شایستگی علی (ع) برای رهبری، از همان آغاز بر سرمواردی چون سرشت امامت، شخصیت و ویژگی‌های امام و قلمرو اقتدار امام با یکدیگر اختلافاتی داشتند. این اختلاف سبب تقسیم شیعه به فرقه‌های گوناگونی شد که برداشت‌های متفاوتی از امامت را بازنمایی می‌کردند. در آغاز دو گرایش در بین شیعیان پدیدار شد: نخست گرایش اعتدالی که نگرش بشری به امام داشت و معتقدان به آن با وجود باور به ضرورت اطاعت از امام، نگاهی الوهی به وی نداشتند و از بیان پیشنهاد و چه بسا انتقاد به او دریغ نمی‌ورزیدند. عمار یاسر و مالک اشتر نماینده این نگرش در عصر نخست بودند. شیعیان اوایل اگرچه علی را شایسته‌ترین فرد می‌دانستند ولی همکاری با خلافت ابابکر و عمر را نیز نامشروع و باطل نمی‌انگاشتند. دوم گرایش غلوآمیز که نگرشی فوق بشری به امام داشت و منزلت او را تا حدّ خدایی ارتقاء می‌داد. از این دیدگاه روح خداوند در وجود امام حلول و او را به موجودی الهی بدل می‌کند. بر اساس بسیاری گزارش‌های تاریخی چهره برجسته اینان عبدالله بن سبأ از اهالی یمن بود که در زمان عثمان یا پیشتر از یهودیت به اسلام گروید و در حق علی (ع) غلو کرد و با ادعای مأموریت از سوی وی به خلفاء ناسزا می‌گفت و توسط او به مداین تبعید شد. (نوبختی، ۱۹۸۴/۱۴۰۴: ۲۲) هرچند به اعتقاد برخی

۱. افزون بر این که برخی از مردان بنی‌هاشم با قبایل یمنی ازدواج کرده بودند، پیمان‌هایی مانند حلف الفضول نیز بین ایشان و یمنی‌ها وجود داشت.

عبدالله ابن سبا شخصیتی افسانه‌ای است که در راستای تضعیف اعتقادات شیعه جعل شده است. (عسگری، ۱۴۱۲/۱۹۹۱)

در عصر اموی تشیع همواره به عنوان یک جنبش اعتراضی در برابر نظام حاکم مطرح بود و بسیاری از موالی؛ یعنی مسلمانان غیر عرب به ستوه آمده از تبعیض امویان جذب آن شدند. پس از صلح امام حسن (ع) با معاویه گروهی از شیعیان به اهل سنت پیوستند ولی گروهی دیگر با عسرت این دوران را به سر می‌بردند. امویان از گسترش شیعه نگران و با خشونت درصدد مهار آن بودند. معاویه بر خلاف وعده‌ای که در مورد آزادی بیان داده بود دستور کشتن حجر بن عدی و تعدادی دیگر از شیعیان را صادر کرد.

پس از مرگ معاویه، شیعیان کوفه با اصرار فراوان از حسین (ع) برای رهبری و بیعت دعوت کردند. حسین (ع) با امتناع از بیعت یزید به سوی کوفه روان شد ولی سپاه ابن زیاد او را از ورود به کوفه بازداشتند و روز دهم ماه محرم در کربلا به همراه فرزندان و یارانش به طور بسیار ناگواری به شهادت رسانیدند. حسین بن علی (ع) در نامه به برادرش محمد حنفیه هدف از قیام خود را چنین بیان داشت: «من از سر شادی و سرمستی و تباهکاری و ستمگری قیام نکردم، بلکه برای برپایی اصلاح در امت جدم به پا خاستم، اکنون می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر و به روش جدم و پدرم علی بن ابی طالب عمل کنم.» (مجلسی، ج ۴۴، باب ۳۷: ۳۲۹)

با شهادت حسین (ع) و یارانش مرحله دیگری از تحول فکر سیاسی شیعه آغاز شد. علی بن الحسین (ع) تنها بازمانده واقعه عاشورا، همچنان که لقب‌های «زین العابدین» و «سجاد» او گواهی می‌دهند، راه عبادت و دوری از سیاست را در پیش گرفت. با وجود این جنبش شیعی که درصدد خونخواهی از امام مظلوم خود بود، از پای نشست و با تعدیل در برداشت خود از امامت در جستجوی رهبرانی جدید برای هدایت قیام بر علیه امویان برآمد. در این راستا نظریه امامت شیعی از دو سوی مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفت، نخست از سوی زیدیه که زید بن علی بن حسین (ع) را به امامت برگزیدند، دوم کیسانیه که با پیروی از مختار ثقفی، محمد حنفیه برادر کهنتر حسین (ع) را امام خود قرار دادند. به این ترتیب شیعه به سه گروه منشعب شد که هر یک برداشت خاصی از امامت و نسبت آن با سیاست داشتند.

گروه نخست که به شیعیان علوی شناخته می‌شدند، به امامت زین العابدین (ع)

و پس از وی فرزندش محمد باقر (ع) اعتقاد داشتند. این گروه که در ادامه شیعیان امامیه را تشکیل دادند فعالیت سیاسی آشکاری در برابر حکومت نداشتند. در موضوع امامت بیشتر بر ابعاد دینی و معنوی آن تأکید و تمایلی به برجسته کردن شأن سیاسی امام از خود نشان نمی‌دادند. امام باقر (ع) فرزند بزرگتر زین العابدین (ع) خروج بر حکومت را شرط امامت نمی‌دانست، بلکه به تقیّه اعتقاد داشت. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۲۵۵) تقیّه از نظر او به معنای ترک مخالفت آشکار تا زمان فراهم شدن فرصت بود. وضعیت تقیّه فرصتی برای داعیان به نام امام فراهم می‌آورد تا ادعاهایی غلوآمیز در مورد شخصیت و ویژگی‌های او مطرح کنند. البته نمی‌توان انگیزه‌های سیاسی و مادی که در پس این ادعاها نهفته بود، نادیده گرفت. از این رو پس از آشکار شدن پوچی چنین ادعاهایی، داعیان مذکور راه خود را از عموم جدا و انشعابی در شیعه ایجاد می‌کردند. همچنان که مغیره بن سعید بجلی پس از مخالفت امام باقر (ع) با ادعاهای غلوآمیز او امامت را از خاندان حسین (ع) به خاندان حسن (ع) منتقل و امامت و مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن را تبلیغ کرد؛ شخصی که بعدها به «نفس زکیه» اشتها یافت. (جابری، پیشین: ۲۹۳) به جز در مورد امامت، مفاهیم و مبانی کلامی این گروه از شیعه در موضوعاتی مانند صفات خداوند با محدثان اهل سنت تفاوت روشنی نداشت و حتی در برخی موارد مشترک بود. (مادلونگ، ۱۴۱: ۱۳۷۵)

زیدیه گروهی دیگر از شیعیان بودند که پس از زین العابدین (ع) به امامت فرزندش زید اعتقاد داشتند. زید از باقر (ع) کوچکتر و شاگرد واصل بن عطاء پایه گذار مکتب عقلی اعتزال بود، از این رو برداشتی متفاوت از امامت داشت. از نظر او هر چند فرزندان فاطمه (س) شایستگی امامت دارند ولی این حق انحصاری فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) نیست بلکه هر فاطمی دانشمند، شجاع و سخاوتمند که بر علیه حکومت جائز قیام کند می‌تواند آن را عهده دار شود. بر این اساس زید خروج را شرط امامت معرفی و اصل تقیّه را رد می‌کرد. افزون بر این او معتقد بود با وجود برتری جدش علی (ع) بر دیگر صحابه، انتخاب ابابکر به عنوان جانشین پیامبر از روی مصلحت بود. زیرا قریش به دلیل انعطاف‌ناپذیری و قاطعیت علی (ع) حاضر به پذیرش او نبودند و ابابکر را به دلیل نرم‌خویی می‌پذیرفتند. از این رو زید به جواز امامت مفضول رأی می‌داد و به مشروعیت خلافت ابابکر و عمر اعتقاد داشت و از

آنان بیزاری نمی جست. (شهرستانی، بی تا: ۱۵۵-۱۵۴)

در عصر هشام بن عبدالملک هنگامی که زید در کوفه بر علیه امویان قیام کرد، گروهی از یارانش که از خلفاء بیزاری می جستند را از این کار بازداشت و این سبب جدا شدن آنان از وی شد. با وجود این، او و دیگر یارانش تا کشته شدن به مبارزه ادامه دادند. (اشعری، ۱۹۸۰ / ۱۴۰۰: ۶۵) پس از شهادت زید، فرزندش یحیی به امامت رسید و او نیز در عصر ولید بن یزید خروج کرد و کشته شد. پس از او امامت زیدیه به افرادی از خاندان امام حسن (ع) همچون محمد بن عبدالله بن حسن (ع) معروف به نفس زکیه منتقل شد که خروج را شرط اساسی امامت می دانستند.

کیسانیه سومین گروه از شیعه در این دوران بودند که پس از امام حسین (ع) به امامت محمد حنفیه اعتقاد داشتند و شاید به دلیل این که نام دیگر او «کیسان» است به این عنوان اشتها یافتند. (همان، ص ۱۸) وی سومین فرزندپسر علی (ع) پس از حسنین (ع) و مادر او زنی از قبیله بنی حنیفه است که در یکی از نبردها اسیر و به عنوان کنیز به علی (ع) واگذار شد. شجاعت وی به علت فرماندهی نبردهای دوران پدرش زبانزد بود و دانش گسترده‌ای نیز به احادیث داشت، به گونه‌ای که برخی از محدثین روایاتی که او به واسطه پدرش از رسول خدا نقل کرده را از نظر تعداد بسیار و از حیث سند نیز صحیح ترین می دانند. شجاعت و علم زمینه برای گرایش به او به عنوان امام بعدی را فراهم کرد. به ویژه این که به دلیل نقل اخبار پیشگویانه، برخی در حق او گمان می کردند که نه تنها علم حدیث بلکه علم سِرّی و تأویل را نیز از پدر به ارث برده است. (شهرستانی، ۱۹۶۸، ج ۱: ۱۵۰ و جابری: ۲۷۷)

مختار (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۷۳) ثقفی در تقویت گرایش به محمد حنفیه و شکل گیری فرقه کیسانیه نقش بسیاری داشت و در این راه از سرمایه اجتماعی فراهم شده در جریان ماجرای کربلا و شهادت امام حسین (ع) بهره برد. او که از اشراف کوفه بود با مشاهده احساسات در حال خروش شیعیان به این نتیجه رسید که جنبش شیعی برای غلبه بر امویان به رهبری کسی نیازمند است که «با آنان مدارا کند و علم پیش گویانه داشته باشد.» (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۷۳) زیرا با توجه به ترکیب شیعیان کوفه از بنی هاشم و موالی و نیز رواج آموزه‌های غلوآمیز در بین آنان، بهره مندی از این نیرو نیاز به این دو ویژگی داشت. از این رو در سال ۶۴ هجری هنگامی که نظام اموی دستخوش بحران و جنگ داخلی بود، در کوفه ادعا کرد: «مهدی و وصی محمد

بن علی (ابن حنفیه) مرا به عنوان امین و وزیر خود و امیر شما برگزیده و برای قتال با ملحدین و خونخواهی اهل بیت و پشتیبانی از ناتوانان نزد شما فرستاده است.» (طبری، پیشین، ج ۵: ۵۸۰)

ادعای امامت محمد حنفیه با تقویت آموزه‌های از قبیل وصایت، علم سرّی، علم غیبی، بداء و مهدویت در شیعه همراه بود. وصایت یعنی این که پیامبر در مورد امامت پس از خود به علی (ع) وصیت کرده است. اندیشه وصیت ارتباط روحی و انتقال علم سرّی را نیز در برداشت و مضمون سیاسی آن، این بود که رهبری سیاسی امت به وصی واگذار و به او در مورد پشتیبانی از ناتوانان، تهیدستان و بیچارگان سفارش شده است. اندیشه وصیت دو کارکرد مهم داشت، نخست این که با برقراری پیوند میان گذشته و اکنون، امید به تحقق آرمان‌های وامانده را فراهم می‌کرد و دوم این که نقش شورا را در تعیین رهبری تضعیف و آن را فراتر از اختیار و انتخاب افراد قرار می‌داد. با وجود این، عنصر اراده و اختیار، الزامات خود را به شکلی دیگر تحمیل می‌کرد. با نگاهی به فرقه‌های مختلف شیعه می‌توان دریافت که شیعیان در مواجهه با بحران رهبری از راه ادعای وصایت فردی خاص، اختیار خود را اعمال می‌کرده‌اند. از این رو آموزه وصایت بر خلاف ظاهر جبرگرایانه اش در عمل به اختیار تن می‌داد و هر فرقه شخصی را به عنوان رهبر خود برمی‌گزید که به نظرش وصی بود.

همچنان که اندیشه وصیت با برقراری پیوند گذشته و اکنون در دل شیعیان امید ایجاد می‌کرد، اندیشه علم غیب نیز با برقراری پیوند میان اکنون و آینده این امید را تقویت می‌کرد. با توجه به نقش اطمینان بخش علم غیب برای توده‌های محروم جامعه، کارکرد سیاسی مهم انتساب این ویژگی به امام، مژده دستیابی به آینده‌ای همراه با کامیابی برای محرومان بود. مفهوم بداء نیز در جهت تکمیل علم غیب مطرح شد. بداء به معنای تغییر اراده تکوینی الهی در مورد امری نسبت به علم و اراده پیشین خداوند در همان امر است. به عنوان مثال امری که براساس علم پیشین الهی قرار بوده تحقق یابد با تغییر اراده خداوند نسبت به آن روی ندهد. (اشعری، پیشین: ۳۹) از دیدگاه معتقدان به بداء، تغییر در اراده تکوینی خداوند همچون نسخ؛ یعنی تغییر در اراده تشریحی او امکان پذیر است. بدین ترتیب عقیده به بداء می‌توانست رخ ندادن آنچه بر اساس علم غیب وعده روی دادنش داده شده بود را پذیرفتنی کند.

اتصاف امام به ویژگی‌های فوق، شأن امامت را تا حدی نزدیک به نبوت ارتقاء

می‌دهد و جز وحی مرزی بین آن‌ها نمی‌ماند. کیسانیه با مفهوم حلول، این مرز را نیز شکستند و ادعا کردند که امام به واسطه حلول پیامبر نیز هست. از دیدگاه آنان جزئی از خداوند در امام حلول می‌کند و موجودی خدایی می‌شود و از این راه او علم به آینده پیدا می‌کند. (همان، ۶ و ۲۳) جزء الهی پس از درگذشت امام به جانشین او منتقل می‌شود و یا به او باز می‌گردد و رجعت می‌کند. بدین سان امامت، استمرار نبوت و تحمل امانت است. وصیت بر این اساس به معنای انتقال جزء الهی به امام زنده و قائمی است که با نصّ پیامبر و یا امام به این مقام نصب می‌شود.

اندیشه مهدویت بر اساس دریافت فوق از امامت و در راستای تکمیل ایدئولوژی لازم برای جنبش اجتماعی و سیاسی محرومان مطرح شد. درون مایه این اندیشه اعتقاد به وجود و ظهور منجی موعود است و از این نظر با دیدگاه‌های موعود گرایانه در یهودیت و مسیحیت قابل مقایسه است و شباهت دارد. به ویژه روایتی که در قرآن از ماجرای مسیح ارائه شده است، ایده زنده بودن مسیح و بازگشت او در آینده ای نامعلوم را طرح می‌کند. (پاتریشیا کرون و مایکل کوک، ۱۹۹۹: ۴۹ و نیز جابری، پیشین: ۲۸۷) در منابع روایی شیعه روایات بسیاری با این مضمون از پیامبر نقل شده است که «اگر از دنیا حتی به اندازه یک روز باقی مانده باشد خداوند آن روز را چندان طولانی کند تا فردی را از خاندان من برگزید که نام او با نام من یکی است تا آن را همچنان که انباشته از ستم شده است، پر از عدل و داد کند». (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۴) اندیشه مهدویت در شیعه با سه مفهوم کلیدی غیبت، انتظار و رجعت پیوند دارد. هر چند این مفاهیم در بین فرقه‌های مختلف شیعه مشترک است ولی هر یک تعبیر خاص خود را از آن‌ها ارائه می‌کنند. مفهوم غیبت یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه مهدویت و به معنای عدم حضور در زمان کنونی و مکان خاص است.^۱ دوران غیبت دوران انتظار است که در آن شیعه ضمن طرد نظام‌های سیاسی موجود، آرمان تحقق نظام سیاسی عادلانه را در سر دارد. وجه اثباتی انتظار، برانگیزاننده قیام برضد نظام سیاسی موجود است ولی وجه سلبی آن کناره گیری از امور سیاسی تا زمان بازگشت را توصیه می‌کند. البته این غیبت در نهایت با رجعت؛ یعنی بازگشت مهدی به پایان می‌رسد و او رسالت تاریخی اش را محقق می‌سازد.

به این ترتیب اندیشه سیاسی شیعه حول مفهوم مرکزی امامت شکل گرفت و

۱. کیسانیه با توجه به ادعای مهدویت در حیات محمد حنفیه غیبت مکانی را مطرح می‌کردند. هرچند پس از درگذشت وی گروهی بر آن شدند که از دنیا نرفته است بلکه تا مدتی نامعلوم ناپدید شده است. نویختی، فرق الشیعه، همان، ص ۲۷.

توسط فرقه‌های مختلف در طول زمان برای آن نظریه‌پردازی شد. این نظریه‌ها چنان که اشاره شد طیفی از دیدگاه‌های چه بسا ناسازگار را در بر می‌گرفت که از یک سو با ادعاهای غلوآمیز منزلتی‌خداایی برای امام قائل می‌شدند و در سوی دیگر امام را همچون عالمی دینی می‌پنداشتند. در میانه این دو سوی، گرایشی اعتدالی نیز وجود داشت که موضعی میانه در مورد امامت و ویژگی‌های آن اتخاذ می‌کرد. از این دیدگاه امامت جایگاهی رفیع قلمداد می‌شد که فرد شایسته برای آن از راه نصب‌خداایی تعیین می‌گردد. این شخص به لحاظ علمی بر دیگران برتری دارد و از ارتکاب هر نوع گناه به دور است. سلسله امامت نیز در نهایت به فردی منتهی می‌شود که در حال حاضر در بین شیعه نیست و در زمانی نامعلوم ظهور و به رسالت خود عمل می‌کند. در عصر حضور، امام، مرجعیت امور دینی و ریاست عالی شیعیان را عهده‌دار است. (بنگرید، مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۵)

اندیشه سیاسی شیعه با وجود اختلافات فرقه‌های آن چالش فکری مهمی در برابر امویان بود که با توجه به جنبه‌های احساسی آن قیام‌های مختلفی را بر علیه این نظام برانگیخت. گرچه علویان پس از قیام امام حسین فعالیت سیاسی آشکاری نداشتند ولی زیدیه و کیسانیه موارد متعددی از خروج را در تاریخ به ثبت رسانیده‌اند. قیام‌های زیدیه با توجه به محدودیت پیروان آن محدود بود و سرکوب شد ولی کیسانیه توانستند پیروان بیشتری را جذب کنند و قیام‌های گسترده‌تری را سامان دهند که در نهایت به پیروزی خاندان عباسی و تشکیل خلافت آنان منجر شد. عباسیان در واقع فرقه‌ای از کیسانیه بودند که اعتقاد داشتند پس از محمد حنفیه امامت به هاشم فرزندش و سپس امامت به محمد بن عبدالله بن عباس و از این راه به خاندان عباس منتقل شده است. چالشی که به این ترتیب شیعه با طرح امامت در برابر امویان به راه انداخت، متفاوت از چالش خوارج بود که در سطور آینده مورد بحث قرار می‌گیرد.

خوارج: آموزه تکفیر و خشونت

این گروه پس از مشاجره بر سر ماجرای حکمیت در جنگ صفین شکل گرفت. هنگامی که سپاه معاویه دچار ضعف و شکست آن حتمی شد با نیرنگ عمروعاص قرآن‌ها را برافراشتند و نیروی مقابل را به حکمیت قرآن فرا خواندند. این امر سبب اختلاف و سستی در سپاه علی (ع) شد و با وجود آن که با پیروزی چند قدمی بیشتر فاصله نداشتند گروه بسیاری از آنان به رهبری اشعث بن قیس، امیرالمؤمنین را وادار

به بازگرداندن مالک اشتر و ترک جنگ و پذیرش حکمیت کردند. سپس با نامزد علی(ع) برای حکمیت؛ یعنی عبدالله بن عباس مخالفت و ابوموسی اشعری را به او تحمیل کردند. پس از آن که وی ماجرا را به زیان علی(ع) فیصله داد، آنان بر علی خرده گرفتند که نباید حکمیت مردان که بر خلاف نص قرآن است را می پذیرفت زیرا قرآن به موجب «لا حکم الا لله» حکمیت را به خداوند اختصاص داده است. بر این اساس آنان ادعا کردند که پذیرش حکمیت گناهی بزرگ بوده و مرتکب آن کافر است و امیرالمؤمنین(ع) باید پس از اعتراف به کفر خود از آن توبه کند. در غیر این صورت بر کفر خود باقی است و باید از او و جماعتی که وی امامشان است خارج شد. زیرا اینان جماعتی هستند که خداوند آن را «شهری که اهلش ستم کارند»^۱ وصف کرده است. (ابن قتیبه دینوری، پیشین: ۱۶۹)

امامت و رهبری نخستین موضوعی بود که خوارج پس از گسستن از سپاه بر سر آن به شور نشستند. آنان بر سر ضرورت انتخاب حاکم اختلافی نداشتند و همگی معتقد بودند که «باید شخصی را به عنوان حاکم انتخاب کنیم که هم ستون و هم دلیل و راهنمای ما باشد.» (همان) از نظر آنان همه مسلمانان به موجب پیمانی که با خداوند دارند موظف به امر به معروف و نهی از منکرند. هر چند مسلمانان به دلیل برابری در این وظیفه با یکدیگر «در فضیلت برابرند اما باید کارشان به عهده کسی باشد که بهتر از همه بصیرت جنگ و علم دین و قدرت سالاری دارد.» (طبری، پیشین، ج ۲۷۳: ۷) از این رو خوارج نخستین جریانی بودند که شرط قریشی بودن حاکم را لغو کردند و برای خود رهبری از غیر قریش برگزیدند.

کفر و ایمان دومین موضوعی بود که دیدگاه خوارج را از دیگران متمایز می کرد. با توجه به نقش ایمان در بهره مندی از حقوق شهروندی، مسئله کفر و ایمان در فضای فکری آن عصر کاملاً سیاسی بود. در برداشت اینان، ایمان، تنها اقرار زبانی به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبرش نبود بلکه عمل به احکام و فرمان های خداوند شرط لازم ایمان قلمداد می شد. از این نظر، ایمان و کفر مرزی جز عمل به احکام شریعت نداشته و سر باز زدن از انجام هر حکمی سبب کفر است. مرزبندی و غیریت سازی خوارج با دیگران بر این اساس صورت می گرفت و از نظر آنان هر کس که با این اعتقاد همسو نبود و خروج به همراه آنان را نمی پذیرفت، کافر محسوب می شد. عبدالله بن یحیی اباضی رهبر فرقه اباضیه از خوارج هنگامی که در اواخر عصر

۱. اشاره به این آیه قرآن است: «الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَعْمَالُهَا الْآيَةُ السَّاءُ : ۷۵»

اموی بر یمن چیره شد در خطبه ای که به تکفیر اشتهار دارد، گفت: «هر کس زنا یا سرقت کند و یا شراب بنوشد، کافر و کسی که در کفر خود تردید کند نیز کافر شده است.»^۱ خشونت، نبرد و انعطاف ناپذیری در برابر مخالفان سومین ویژگی اعتقادی خوارج بود. دیدگاه آنان نسبت به مخالفانشان همچون مسلمانان اولیه به مشرکان بود که جز اسلام یا شمشیر گزینه‌ای فراروی آنان نمی‌گذاشتند. ازارقه؛ یعنی پیروان نافع بن ازرق (م ۶۰ هجری) تندترین و نیرومندترین گرایش خوارج در عصر اموی بودند که به نبرد با مخالفان اعتقاد جدی داشتند و خودداری کنندگان از جنگ را تکفیر می‌کردند. (شهرستانی، پیشین، ج ۱: ۱۲) نافع بن ازرق در نامه‌ای به پیروان خود در بصره چنین نگاشت: «به خدای قسم شما آگاهید که شریعت و دین خدا یکی است، پس از چه روی در میان کفار جای گرفته‌اید؟ روز و شب ستم را می‌بینید، حال آن که خداوند به این فرمان که «تمامی مشرکان را بکشید» شما را به نبرد فراخوانده و برای هیچ کس عذری باقی نگذاشته است.» ازراقه از این فراتر رفته و کشتار زنان و فرزندان مخالفان را به این استدلال که آنان نیز کافرند جایز شمردند. زیرا نوح به خداوند عرض کرد «بارالها هیچ یک از کافران را بر زمین باقی مگذار زیرا اگر چنین کنی آنان بندگان را گمراه و جز پلیدان کافر زاد و لدی نخواهند داشت.» (جابری، پیشین: ۳۰۵)

خوارج کوشش کردند موضع سیاسی خود را با دین پیوند بزنند و بر اساس نصوص قرآنی آن را توجیه کنند. برداشت آنان از ایمان در برابر امویان قرار داشت که برای توجیه فرمانروایی خود، آن را به اقرار زبانی به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر محدود می‌کردند. این نوع نگرش به ایمان موجب می‌شد که آنان با ارتکاب گناهان کافر نشوند و فرمانروایی آنان همچنان مشروع قلمداد شود. خوارج با مشروط کردن ایمان به عمل با این دیدگاه مخالفت و با آموزه تکفیر، جامعه را به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم کردند و مؤمنان را به مبارزه و خشونت در برابر کافران؛ یعنی امویان فراخواندند. این تقسیم‌بندی بر تفسیر ظاهرگرایانه از نصوص دینی استوار بود؛ تفسیری که به یافته‌های عقلی بهایی نمی‌داد. در برابر، کسانی که سهم عقل در تفسیر دین را به رسمیت شناخته بودند با اتخاذ موضعی روشنگرانه این نوع تقسیم بندی را نپذیرفتند و رابطه ایمان و عمل را به گونه‌ای متفاوت مطرح کردند. افزون بر شیعه، این موضع توسط سه جریان قدریه، مرجئه و معتزله مطرح شد که سطور آینده به

بررسی آن اختصاص یافته است.

قدریه^۱: آموزه اختیار

چنان که اشاره شد، امویان کوشش کردند با نفی نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش ایدئولوژی مناسبی برای توجیه قدرت مطلقه خود فراهم کنند. این نگرش با اعتراض کسانی رو به رو شد که در پرتو استدلال عقلی به این نقش باور داشتند. بر اساس برخی گزارش‌های تاریخی معبد جهنی و عطاء بن یسار بر حسن بصری وارد و از او پرسیدند: این پادشاهان (اموی) خون مسلمانان را می‌ریزند و اموالشان را می‌گیرند و آنچه می‌خواهند می‌کنند و می‌گویند کارهای ما به خواست خداوند انجام می‌شود. حسن بصری در پاسخ آنان گفت: دشمنان خدا دروغ می‌گویند. (ابن العماد، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ج ۲: ۵۱)

حسن بصری (۲۲-۱۱۰ه.ق) چهره‌ای آشنا در تاریخ اندیشه‌های کلامی و عرفانی اسلامی است که به علت بهره‌مندی از جایگاه برجسته علمی و دینی نزد مسلمانان مورد احترام امویان بود ولی با دیدگاه جبرگرایانه آنان مخالفت می‌ورزید. او، که فرزند یکی از موالی است، منزلتی موجه در تاریخ اندیشه دینی دارد، به گونه‌ای که اشاعره و معتزله با وجود اختلاف شدید فکری به یکسان او را از خود می‌شمارند. با وجود این او در صدد بود تا موضعی میانه در بین جبرگرایی اموی و آموزه تکفیر خوارج اتخاذ کند. تأکید حسن بر اصل اختیار انسان اعتراض امویان را بر انگیخت و عبدالمملک مروان در نامه‌ای نظرش را در این مورد جویا شد. در نامه چنین آمده است:

«امیرالمؤمنین را در مورد «قَدَر» از تو گفتاری رسیده که مانند آن را از پیشینیان دریافت نکرده است و کسی از صحابه‌ای که درک کردیم را نمی‌شناسیم که چنان گفته باشد که از تو به امیرالمؤمنین رسیده است. البته امیرالمؤمنین از درستی حال تو و برجستگی دینی و درایت فقهی و پی‌جویی و اشتیاق تو به آن آگاه است، از این رو انتساب این سخن به تو را نپذیرفت. پس برای امیرالمؤمنین نظرت و مستند آن را بنویس که آیا از یکی از صحابه است یا براساس رأی خودت است یا این که به استناد آموزه‌ای است که قرآن به درستی آن گواهی می‌دهد؟ زیرا ما پیش از تو از چون و چرا کننده‌ای و سخن‌گویی در این کلام چیزی نشنیده‌ایم، پس نظرت را در این باره

۱. در مورد اصطلاح قدریه در بین تاریخ‌نویسان عقاید اسلامی اتفاق نظری وجود ندارد و ظاهراً به کسانی اطلاق می‌شده است که در قرن نخست درباره موضوع تقدیر و نقش انسان در کنش‌ها و افعال او بحث می‌کرده‌اند، خواه این نقش را می‌پذیرفته یا رد می‌کرده‌اند. بنگرید: و. مونتگمری وات، القضاء و القدر فی فجر الاسلام و صحابه، ترجمه و درسه عبدالرحمن عبدالله الشیخ، قاهره: الهيئة المصریه العامه للكتاب، ۱۹۹۸، صص ۱۰۴-۱۰۶. به هر حال در این جا مقصود از این اصطلاح کسانی است که طرفدار نقش انسان در تحقق افعال او بوده‌اند.

برای امیرالمؤمنین روشن کن». (عمار، ۱۹۷۱: ۸۲)

این نامه به خوبی نشان می‌دهد که حسن بصری از نظر امویان نخستین کسی بوده است که در اندیشه جبر مناقشه و بر اختیار و نقش انسان در تعیین سرنوشت خویش تأکید کرده است. او در پاسخ، همچنان بر توانایی انسان در پدید آوردن افعالش تأکید می‌کند و به این سخن خداوند استناد می‌جوید که «انسان و جن را نیافریدم جز برای این که بندگی و عبادت کنند». درخواست عبادت از آدمیان در صورتی رواست که آنان بر آن توانا باشند زیرا این که خداوند آنان را برای هدفی بیافریند و سپس توانایی انجام آن را به آنان ندهد، ستم است و به حکم قرآن خداوند «بر هیچ یک از بندگانش ستم نمی‌کند».^۳ او در ادامه چنین می‌نگارد: «هیچ یک از پیشینیان نیز این سخن را ردّ و در آن چون و چرا نکرده است، زیرا آنان بر یک امر اتفاق داشته‌اند و هرگز بر چیزی ناپسند فرمان نداده‌اند». یکی از موارد ناپسند این است که به خداوند چیزی را که نمی‌دانند منتسب کنند؛ یعنی این که بگویند خداوند مردم را بر کارهایشان اجبار کرده است. حسن بصری در ادامه عبدالملک را این گونه به تأمل فرا می‌خواند: «ای امیرالمؤمنین اندیشه کن در این سخن خداوند که (هر که از شما خواهد کار خود را پیش یا به تأخیر اندازد، چه هر کس در گرو آنچه است که به دست می‌آورد) این سخن نشان آن است که خداوند به آدمی قدرت آن داده است که کار خویش را به پیش و پس بیندازد و از این راه آنان را بیازماید. اگر همچنان که خطاکاران می‌پندارند، چنین نبود، معنا نداشت که تقدیم و تأخیر اعمال را به او نسبت داد و به کسی که پیشی می‌گیرد پاداش و هر که تأخیر کند را کیفر داد».

حسن بصری سپس با استناد به آیاتی که اراده و اختیار انسان را می‌رساند، به بُعد سیاسی این موضوع یعنی نقش فرمانروایان می‌پردازد و می‌نویسد:

«بدان ای امیرالمؤمنین که خداوند هیچ چیزی را بر بندگان حتمیت نبخشیده است بلکه فرموده است: اگر چنین کنید چنان خواهیم کرد و تنها آنان را با کارهایشان جزای می‌دهد... ولی خداوند در معرفی کسانی که مردم را به گمراهی می‌کشاند گفته است: گفتند ما از سروران و بزرگان مان پیروی کردیم و آنان ما را گمراه کردند. (احزاب ۶۷/۳۳) پس سروران و بزرگانند که کفر را به آنان ارائه و آنان را پس از آن که بر راه درست بودند گمراه کردند. زیرا خداوند می‌فرماید: ما آدمی را به راه رهنمون شدیم،

خواه شاکر باشد و خواه کافر. (انسان، ۳/۷۶) پس ای امیرالمؤمنین همچون خدای بگو که فرعون است که قومش را به گمراهی کشاند و با سخن خدا مخالفت مکن و جز آنچه خوشایند خداوند است را درباره او مپندار زیرا خداوند فرموده است: بر ما است هدایت و از ما است آخرت و نخست. (اللیل، ۱۳/۹۲) پس هدایت از خداوند و گمراهی از بندگان است».

در پایان حسن بصری ادعای نوآوری درباره خود را چنین پاسخ می‌دهد:
«ما در جایی نوآوری کرده‌ایم که دیگران در انکار آن نوآوری کرده‌اند، زیرا هر جا که اهل نوآوری در دین چیز نویی وارد کنند، خداوند به کسانی که به کتاب او تمسک می‌کنند، اختیار داده تا آن را باطل و از تباهی جلوگیری کنند.» سپس چنین می‌افزاید:
«مردم درباره خواست خداوند دعوا می‌کنند و خداوند تنها خوبی را خواسته است، زیرا می‌فرماید: خداوند در مورد شما آسانی را اراده کرده است و سختی را اراده نکرده است (بقره: ۱۸۵/۲). ای امیرالمؤمنین آگاه باش کسانی که مخالفان کتاب خدا و دادگری اویند، در امر دین شان به این پندار قضا و قدر تن می‌دهند ولی در امور دنیاشان جز به کوشش و جستجو و پیگیری و تأمل در آن راضی نمی‌شوند و این امور را به قضا و قدر وا نمی‌گذارند.» (عمار، همان: ۸۸-۸۳)

سخنان بالا ظهورگفتمان جدیدی را در برابر امویان نشان می‌دهد که با اتکاء به عقل، برداشتی اختیارگرایانه از نصوص دینی را طرح کرد و جبرگرایی اموی را به چالش کشید. از سوی دیگر بر خلاف دیدگاه خوارج که با تفسیری قشری از نصوص دینی و آموزه تکفیر راه را برگفتگو بستند، با نشان دادن تعارض اندیشه جبر با آموزه‌های اصیل دین و تشبیه حکمرانان اموی با فرعون، محتوای سیاسی جبرگرایی را آشکار کرد. گفتمان جدید چالش سیاسی بر اساس نفی استدلال‌های رقیب و ارائه تفسیری دگراندیشانه از دین را جایگزین خروج و نبرد مسلحانه با حکومت کرد. از این دیدگاه همکاری با امویان در ستیز با مخالفان و نیز ستیز با آنان فتنه‌ای قلمداد می‌شد که پرهیز از آن ضرورت داشت. (ابن سعد، ۱۹۹۰/۱۴۱۰، ج ۷: ۱۲۱) با وجود این روند این چالش نیز به گونه‌ای بود که در نهایت به ستیز به حکومت منتهی شد. اگر برخی از ملل نویسان در انتساب حسن بصری به قدریه تردید دارند ولی معبد جهنی و غیلان دمشقی دو چهره برجسته از این جریان‌اند که هر دو جان خود را بر سر مبارزه با امویان از دست دادند. غیلان دمشقی که ابن ندیم نوشتجات او را بالغ

بر دو هزار برگه دانسته است (ابن الندیم، ۱۹۶۴: ۱۱۷) و ملل نویسان او را مرجئه قدریه قلمداد کرده‌اند، (شهرستانی، پیشین، ج ۱: ۱۴۳) با دفاع از آموزه اختیار نه تنها با جبرگرایی امویان به شدت مبارزه کرد بلکه کوشش کرد در موضوع ایمان و کفر نیز برداشتی متفاوت از امویان و خوارج ارائه کند. از دیدگاه او ایمان عبارت بود از «شناخت خداوند بر اساس استدلال و دوستی و فروتنی برای او و پذیرش آنچه پیامبر آورده و آنچه از سوی خداوند سبحان آمده است». (اشعری، پیشین: ۲۱۷) او بر خلاف امویان که اندیشه برائت فرمانروا از عذاب را ترویج می‌دادند، معتقد بود «اگر خداوند از گناه کسی در روز قیامت درگذرد باید از گناهان همه درگذرد و اگر کسی را از آتش برهاند باید همه را برهاند». (شهرستانی، پیشین) این دیدگاه از یک سو نظر خوارج که عمل را شرط ایمان می‌دانستند را رد و از سوی دیگر اندیشه نابرابری حاکم با دیگران را باطل می‌کرد.

مرجئه: آموزه ارجاء و شهروندی

چنان که اشاره شد موضوع ایمان با توجه به نقش و پیوند آن با قدرت، سیاسی بود. سیاسی بودن این موضوع با توجه به نقشی که در بهره‌مندی از امتیازات و حقوق اجتماعی داشت، تقویت می‌شد. زیرا عدم شناسایی ایمان یک فرد به منزله اخراج او از دارالاسلام و بی‌ارزش شدن خون وی و یا تحمیل هزینه‌های فراوان مانند جزیه و استخفاف در جامعه بر او بود. جنبه اخیر به ویژه برای حکومت حائز اهمیت بود، زیرا رد ایمان یک گروه نه تنها از تعهدات مالی آن می‌کاست بلکه درآمدهای آن را افزایش می‌داد. از این رو امویان موضعی دوگانه درباره رابطه ایمان و عمل داشتند. در مورد طبقه حاکم، عمل را شرط نمی‌دانستند ولی در مورد نومسلمانان با توجه به نقص در عمل، حکم به بی‌ایمانی آنان داده و از حقوق و امتیازات اجتماعی محروم می‌کردند. افزون بر این نومسلمانان با اتهام عدم ایمان به اعتبار عمل امنیت جانی خود را در برابر خوارج نیز از دست می‌دادند.

مرجئه جریانی بود که کوشش می‌کرد در پرتو توسعه مفهوم ایمان، نومسلمانان را از اتهام عدم ایمان برهاند و همانند دیگران از حقوق و امتیازات اجتماعی بهره‌مند و امنیت آنان را تأمین کند. از این رو با وجود تفاوت‌هایی که در بین طرفداران این جریان در تعریف ایمان وجود داشت، مسئله اصلی برای آنان چیزی بود که در ادبیات کنونی علوم سیاسی حقوق شهروندی نام دارد. از این دیدگاه «ارجاء» به معنای

«مشروط نکردن ایمان به عمل» نه در راستای توجیه مشروعیت فرمانروایی امویان بلکه اعطای حقوق شهروندی برابر به نومسلمانان در سراسر سرزمین‌های فتح شده بود. کسانی که با توجه به چیرگی مسلمانان به ویژه در سرزمین فارس و ماوراءالنهر مجبور به پذیرش اسلام بودند، هر چند با توجه به وضعیت فرهنگی و اجتماعی در عمل نمی‌توانستند تمامی ضوابط شریعت را مراعات کنند، به ویژه آن که اینان پیشینه ادیان غیرتوحیدی داشتند و به زبان عربی ناآگاه بودند، تعریف انعطاف پذیر ایمان می‌توانست آنان را از بار سنگین جزیه برهاند و امنیت آنان را تأمین کند.

هر چند مرجئه در تعریف ایمان اتفاق نظر نداشتند، ولی ایده اصلی آنان اندیشه رستگاری مبتنی بر ایمان و نفی نقش عمل در آن بود. ملل‌نویسان، مرجئه را بر اساس نوع نگرش به موضوعات چند دسته تقسیم کرده‌اند: مرجئه ناب، مرجئه قدریه، مرجئه جبریه. مرجئه ناب کسانی بودند که تنها به موضوع ایمان پرداختند و موضع روشنی درباره اختیار و جبر اتخاذ نکردند. از دیدگاه آنان ایمان عبارت بود از «شناخت خدا و دوستی و فروتنی از دل برای او و اقرار زبانی و اعتقاد به همانندی او و شناخت آنچه پیامبر آورده است». از دید برخی دیگر، ایمان «خدا دوستی و اقرار به وی و بزرگداشت و واگذار کردن گردن کشی در برابر او بود». به اعتقاد گروهی دیگر، ایمان عبارت بود از «شناخت و اقرار به خدا و به هر آنچه انجام آن از نظر عقل رواست ولی شناخت آنچه از نظر عقل ندادنش رواست از ایمان نیست».

(شهرستانی، پیشین: ۱۴۶-۱۴۰)

وسواس مرجئه در تعریف ایمان از یک سو نشانه مرزبندی با جریان اموی است که با تعریف سطحی از ایمان و تبریته حاکمان از گناه، حکومت خود را توجیه می‌کرد و از سوی دیگر در برابر آموزه تکفیر خوارج قرار دارد که هر گونه عمل خلاف شرعی را سبب کفر می‌شمردند. از این دیدگاه می‌توان نظر برخی از آنان را فهمید که معتقد بودند «هر کس به توحید و رسالت شهادت دهد، هر چه کرده باشد وارد بهشت خواهد شد و همچنان که نیکوکاری با شرک سودمند نیست، گناه نیز با توحید زیان بار نیست». این برداشت نه به معنای اباحی‌گری بلکه در راستای رها سازی نومسلمانان از پیچیدگی‌های عمل به شریعت بود. اشعری نیز شاید از این جهت ابوحنیفه و یاران‌ش را در زمره این گروه قرار داده و معتقد است از نظر اینان ایمان

۱. ارجاء در دو معنی به کار می‌رود، نخست تأخیر و دوم امیدوار کردن. نامگذاری این جریان به مرجئه یا از آن روست که عمل را از نیت و ایمان مؤخر می‌دانستند و یا از آن جهت که با طرح اندیشه رستگاری مبتنی بر ایمان و نفی تأثیر گناه در آن ایجاد امید می‌کردند. شهرستانی، همان، ص ۱۳۹.

عبارت بود از «شناخت خدا و اقرار به او و شناخت پیامبر و اقرار اجمالی به آنچه او از سوی خداوند آورده است». (اشعری، پیشین، ج ۱: ۲۲۰)

گروهی که نزد تاریخ نویسان عقاید اسلامی به مرجئه جبریه اشتها دارند از این فراتر رفتند و ایمان را به شناخت خداوند و پیامبرش منحصر کردند و حتی آن را مشروط به اقرار ندانستند. جهم بن صفوان به عنوان چهره برجسته این جریان معتقد بود «مواردی به جز شناخت مانند اقرار به زبان، فروتنی به دل و دوستی خدا و پیامبرش و بزرگداشت و ترس از آنان و اعمال بدنی از ایمان نیست». (همان، ۲۱۴-۲۱۳) با توجه به تعارض این جریان با امویان جبر مرجئی در تقابل با اندیشه و ایدئولوژی جبر اموی قرار داشته و معنایی متفاوت با آن دارد. جعد بن درهم یکی از چهره‌های برجسته این جریان بر ضد یزید بن عبدالملک در عراق قیام و ادعای شوری بودن خلافت و ضرورت عمل کردن خلیفه به کتاب و سنت را طرح کرد. (طبری، پیشین، ج ۴: ۸۲) جهم بن صفوان نیز بر ضد امویان به پاخاست و ادعای شورا و برابری عرب و موالی را مطرح و برداشتن جزیه از عجم و شراکت آنان در غنایم را وعده داد.

بر این اساس اندیشه جبر نزد اینان به معنای نفی اختیار اراده انسان نبود، زیرا جهم معتقد بود «در حقیقت هیچ کاری از کسی جز خدا ساخته نیست و کننده او است و کارها به طور مجاز به مردم نسبت داده می‌شود... جز این که خدا برای انسان نیروی آفریده که کار بدان انجام می‌گیرد و در بین تمامی موجودات تنها برای او اراده و اختیار قرار داده است». (اشعری، پیشین: ۳۳۸) با وجود این برخی دیگر نفی اراده و اختیار در مورد افعال انسان را به او نسبت داده‌اند. (شهرستانی، پیشین، ج ۱: ۸۷) با توجه به مخالفت شدید این گروه با امویان، شاید جبر نزد اینان به معنای توجه به نقش محیط در افعال آدمی در راستای رفع مسئولیت از نومسلمانی باشد که شرایط لازم برای فراگیری شریعت و عمل به آن را نداشتند. از این دیدگاه نفی اراده و اختیار نه به طور مطلق بلکه در مورد افعالی است که از روی جهل و بدون شناخت انجام می‌پذیرد. بنابراین امویان که قدرت درک و شناخت احکام را داشتند، در برابر رفتار و کردارشان مؤاخذه خواهند شد، ولی نومسلمانی که به دلیل ضعف زبان و دیگر شرایط فاقد این قدرت بودند، مسئولیتی نداشتند. (جابری، پیشین: ۳۲۰)

موضع این جریان درباره نفی صفات و خلق قرآن، برداشت بیان شده را تأیید

می‌کند. از نظر جهم «خداوند را نمی‌توان به وصفی همانند اوصاف مخلوقاتش متصف کرد، زیرا مستلزم تشبیه است.» او بر این اساس «اتصاف خداوند به حیات و دانایی را نفی و خداوند را قادر، فاعل و خالق می‌دانست زیرا هیچ یک از مخلوقات دارای این ویژگی‌ها نیستند.» (شهرستانی، پیشین) نفی صفت دانایی از خداوند در راستای مقابله با این اعتقاد ترویج یافته توسط امویان بود که آنان فرمانروایی را به موجب علم پیشین خداوند به دست آورده‌اند، از این رو هر چه انجام می‌دهند به موجب اراده خداست. جهم با این استدلال که دانایی به هیچ چیز قبل از پیدایش آن امکان پذیر نیست، علم پیشین خداوند و جبرگرایی مکنون در آن را رد می‌کرد. او سپس با این استدلال که قرآن نیز کلام خدا و کلام نیز بیان کننده علم خداوند است، قرآن را نیز امری زمان مند قلمداد می‌کرد. (همان) بر اساس آموزه «خلق قرآن» که بعدها توسط معتزلیان بسط یافت، مسائل مانند نسخ آیات و تفاوت محتوای برخی آیات با یکدیگر به سادگی قابل تحلیل بود.

به هر حال تاریخ نگاران عقاید و مذاهب اسلامی مرجئه را در رویکرد عقلی به مسائل همچون معتزله دانسته‌اند. از این دیدگاه مرجئه از نخستین کسانی بودند که عقل گرایی را در تمدن اسلامی را بسط دادند و در جنبش روشنگرانه بر علیه امویان سهم داشتند. جنبشی که با یاری معتزلیان توانست بنیادهای عقل گرایی را در تمدن اسلامی نهادینه کند و چالشی جدی را بر ضد جبرگرایی سامان دهد.

معتزله؛ در جستجوی راهی میانه

این جریان از درون جدال‌های فکری بر سر رابطه ایمان و عمل شکل گرفت و آموزه «منزلت بین المنزلتین» را به عنوان راهی میانه در برابر آموزهای تکفیر و ارجاء و فسق مطرح کرد. چنان که بیان شد، از نظر خوارج ارتکاب گناهان کبیره با کفر همراه بود و تمامی حقوق، امتیازات و مصونیت‌هایی ناشی از ایمان را منتفی می‌کرد. در مقابل، مرجئه، ایمان را به شناخت و در نهایت اقرار محدود و نقش عمل را در آن انکار می‌کردند. جریان غالب، که بیشتر علمای تابعین را در بر داشت، نیز با طرح مفهوم فسق این اندیشه را طرح کردند که فرد با ارتکاب گناهان از دایره ایمان خارج نمی‌شود، بلکه فاسق خواهد شد.

واصل بن عطاء (۱۳۱-۸۰ ه.ق)، که بسیاری او را به عنوان بنیان گذار معتزله شناخته‌اند، هنگامی که این بحث نزد استادش حسن بصری طرح شد، ادعا کرد فسق

با ایمان و کفر متفاوت است و جایگاهی میان آن دو دارد و فاسق را نمی‌توان مؤمن یا کافر خواند. با توجه به تقابل این ادعا با برداشت استاد، که نظریه رایج جمهور اهل سنت نیز بود، واصل بن عطاء از حلقه استاد کناره گرفت و با همراهانش نزد ستونی دیگر از مسجد بصره محفلی مستقل به پا کردند و از این رو «معتزله» به معنای «کناره‌جویان» نامیده شدند. (بغدادی، ۱۹۷۳: ۹۸-۹۷)^۱ به این ترتیب معتزلیان پیشین بنیان نظریه‌ها و عقایدی را نهادند که در عصر عباسی توسط همفکران آنها بسط یافت که در جای خود می‌توان به طور مستقل به آن پرداخت.

آموزه «منزلت بین المنزلتین» واکنشی به دیدگاه‌های موجود درباره نسبت ایمان و ارتکاب گناه بود و در راستای خروج از بن بست آموزه تکفیر و جبر طرح شد و پیامد سیاسی روشنی در تقابل با امویان داشت. بر اساس دیدگاه خوارج، بخش عظیمی از جامعه از حوزه ایمان خارج و متهم به کفر می‌شدند. در مقابل دیدگاه‌های دیگری که ایمان را به عمل مشروط نمی‌کردند نیز در نهایت به سود جبرگرایی اموی تمام می‌شد. زیرا از این دیدگاه گناهکاران جزء اهل ایمان قلمداد می‌شدند و با بخشش خداوند از کیفر گناه رهایی می‌یافتند. این برداشت آسان‌گیری وعده‌ها و وعیدهای خداوند در مورد انجام نیکی‌ها و بدی‌ها را در بر داشت. از این رو با دیدگاه امویان که معتقد بودند سنجش اعمال و کیفرهای خداوند در قیامت در مورد آنان جاری نیست، همسویی داشت و ادعای آنان را توجیه می‌کرد. واصل بن عطاء برای پرهیز از این پیامدها در جستجوی راهی میانه برآمد و تعریفی دیگر از ایمان ارائه و بر اساس آن فسق را از ایمان جدا کرد:

«ایمان، مجموعه‌ای از ویژگی‌های خوب است که هر گاه با هم گردآیند، شخص، مؤمن نامیده می‌شود و این لقبی برای ستایش است. فاسق کسی است که تمامی این ویژگی‌ها را ندارد و درخور چنین لقب ستایش‌گرانه‌ای نیست. ولی کافر مطلق هم قلمداد نمی‌شود، زیرا شهادت و دیگر کارهای نیک را داراست که دلیلی برای انکار آن وجود ندارد. با وجود این اگر از دنیا بدون توبه بیرون رود از اهل آتش و در آن جاودانه است، زیرا اهل آخرت دو گروه‌اند، گروهی بهشتی و گروهی جهنمی‌اند. ولی عذاب او کمتر و جایگاه او بهتر از کافران است». (شهرستانی، پیشین، ج ۴۸: ۱)

۱. عبدالقادر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالافتاح الجدیدة، ۱۹۷۳، صص ۹۷-۹۸. از نظر بغدادی حسن بصری از این ادعای واصل استقبال نکرد و او نیز نزد یکی از ستون‌های دیگر مسجد رفت و حسن گفت او از ما کناره گرفت، گروهی از طرفدارانش نزد وی گرد آمدند و به این نام شهرت یافتند.

از این دیدگاه فرد گناه کار مادام که از گناه خود توبه نکند هر چند از حقوق اجتماعی برخوردار است ولی از نظر کیفر همچون کافران است. پذیرش کیفر گناهکار وجه اشتراک این آموزه با خوارج بود ولی برخلاف آنان چنین فردی را با ارتکاب گناه خارج از دایره مؤحدین قرار نمی‌داد و از این حیث با نظرگاه رایج اشتراک داشت. (بغدادی، پیشین: ۹۹) با توجه به این که اصل به جریانی وابسته بود که با اندیشه اختیار، شورا و مساوات موضعی اعتراضی نسبت به جبرگرایی اموی داشت، آموزه او با این اندیشه‌ها نیز همسویی داشت و می‌توانست چنین موضعی را تأیید و تقویت کند. زیرا بر اساس آن امویان با انکار شورا و مساوات و ارتکاب دیگر گناهان، فاسق قلمداد می‌شدند و مشروعیت حکومت آنان در گرو توبه و بازگشت از این گناهان بود. به اعتقاد قاضی عبدالجبار معتزلی «خلع امام و پیشوا بر اثر ارتکاب عملی فاسقانه واجب می‌شود و در این باره هیچ گونه اختلافی میان اصحاب پیامبر نبوده است». (محسن، ۱۳۸۵: ۵۷) بنابراین مؤمنان حق مقاومت و قیام در برابر چنین نظامی را داشتند.

بر اساس این دیدگاه، واصل بن عطاء موضعی متفاوت درباره رویدادهای عصر خلافت راشدین به ویژه نبردها و درگیری‌های دوران امام علی (ع) اتخاذ کرد. خوارج مخالفان علی (ع) یعنی عایشه، طلحه و زبیر و معاویه را تکفیر می‌کردند و او را نیز تا هنگامی که تحکیم را نپذیرفته بود، مؤمن و با پذیرش تحکیم کافر می‌شمردند. اهل سنت و جماعت با وجود این که خطای مخالفان علی (ع) در نبرد با او را می‌پذیرفتند ولی این خطا را با ایمان و عدالت آنها ناسازگار نمی‌دانستند و از این رو گواهی و شهادت آنها را قابل قبول قلمداد می‌کردند. واصل بن عطاء معتقد بود که یک گروه از این دو طرف فاسق است ولی نمی‌توان آن را تعیین کرد. (همان: ۱۰۰) در مورد عثمان و قاتلان وی نیز چنین عقیده‌ای داشت و می‌گفت: یکی از این دو گروه به ناچار فاسق است. (شهرستانی، پیشین: ۴۹) پیامد مهم چنین برداشتی این بود که گواهی و شهادت جمع بسیاری از صحابه را از اعتبار ساقط کند، زیرا از نظر او شهادت فاسق بی اعتبار بود. این موضع سبب شد تا معتزلیان پیشین به روایات که بیشتر آنها از سوی اینان نقل شده بود به دیده تردید بنگرند و در نتیجه نقش عقل را برجسته کنند.

برداشت معتزله درباره ایمان بر رویکرد عقل‌گرایانه آنان نسبت به مسائل گوناگون

دینی و سیاسی استوار بود. هر چند معتزلیان نخست به طور روشن از تقدّم دلیل عقلی بر نقلی سخنی طرح نمی‌کردند ولی در استدلال‌های خود بیشتر چنین روشی را در پیش می‌گرفتند. به عنوان نمونه در بحث از اختیار، عدل یکی دیگر از اصول فکری اینان است. این استدلال به واصل نسبت داده شده است: «خداوند عادل و حکیم است، روا نیست که ستم و بدی به او نسبت داده شود و روا نیست که خداوند درباره بندگان خلاف آنچه فرمان داده است اراده کند و چیزی را بر آنان حتمی کند و سپس آنان را به آن کیفر دهد. پس کننده خوبی و بدی و ایمان و کفر و طاعت و نافرمانی همان بنده است و او است که بر کارش کیفر می‌شود و پروردگار تنها او را بر این کار توانا کرده است... و ممکن نیست خداوند بنده اش را به کاری امر کند که از او ساخته نباشد و هر که این را انکار کند، امری ضروری را انکار کرده است». (همان) ضروری یعنی همان چیزی که عقل انسانی به آن گواهی می‌دهد. معتزله به این ترتیب با اثبات توانایی انسان برای انجام کارها، اصل اختیار را در برابر جبر اموی مطرح کردند.

دیدگاه معتزله درباره صفات خداوند در قالب اصل «نفی صفات» نیز بر همین اساس مطرح شد. از نظر آنان توحید به معنای نفی صفات بود یعنی این که خداوند فراتر از آن است که به ویژگی‌های بشری اتصاف شود. چنان که شهرستانی گزارش کرده است، هر چند واصل معتقد بود که خداوند ویژگی‌های بشری مانند علم و قدرت و اراده و حیات ندارد، ولی پیروان او تمامی صفات خداوند را به دو ویژگی علم و قدرت تأویل بردند. از نظر آنان عدالت خداوند نیز به معنای نفی ظلم و ستم از او بود و مستلزم آن است که برای انسان اراده و اختیار قرار داده باشد.

معتزله در موضوع امامت و رهبری نیز اصل انتخاب و شورا را مطرح و با برخی دیدگاه‌های شیعه درباره امامت مخالفت می‌کردند. آنان اندیشه وصیّت و بداء در مورد امامت رد کرده و امامت را امری بشری می‌دانستند که از راه انتخاب امت تعیین می‌شود و قریشی بودن امام شرط آن محسوب نمی‌شد. افزون بر این، معتزله بر اصل امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک وظیفه سیاسی همگانی تأکید می‌کردند. به این ترتیب آنچه بعدها به عنوان اصول پنجگانه معتزله شناخته شد؛ یعنی توحید، عدل، منزلت بین‌المنزلتین، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر همگی در تقابل با ایدئولوژی سیاسی اموی مطرح شد.

نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی یکی از وجوه مهم حیات فکری در عصر اموی است که تاکنون کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است. چنان که بیان شد، اندیشه سیاسی این عصر در چارچوب گفتار کلامی و الهیاتی پدیدار شد و با بررسی دقیق جدال‌های کلامی می‌توان به مسائل و جدال‌های سیاسی نهفته در پس آنها پی برد. زیرا این مناقشات درباره موضوعات و مسائلی در گرفتند که ریشه در منازعه قدرت بین نیروهای درگیر در عرصه سیاسی داشتند و اتخاذ موضع درباره آنها پیامدهای سیاسی آشکاری داشت. از این رو در پژوهش حاضر کوشش شد در راستای فهم اندیشه سیاسی این دوران، چالش‌های کلامی بازخوانی شوند و وجوه سیاسی آنها بررسی شوند.

در شرایطی که امویان با طرح آموزه جبرگرایی و عرب‌گرایی کوشش می‌کردند پوششی ایدئولوژیک برای توجیه قدرت سیاسی خود فراهم کنند، جریان‌های فکری رقیب؛ یعنی شیعه، خوارج، قدریه، مرجئه و معتزله به مرز بندی با آنها پرداختند. شیعه قویترین جریانی بود که با طرح آموزه امامت، مشروعیت نظام سیاسی اموی را به چالش کشید. البته با توجه به اختلاف در مورد سرشت و ویژگی‌ها و قلمرو اقتدار امام، گرایش‌های گوناگونی در شیعه پدیدار شد و شیعیان به چند دسته علوی، کیسانی، زیدی تقسیم شدند و برداشت‌های مختلفی در مورد امامت ارائه کردند. خوارج، افراطی‌ترین جریانی بودند که با تکفیر امویان از خشونت و مبارزه در برابر آنان دفاع می‌کردند. مرجئه نیز با آموزه ارجاء کوشش کردند تا پوششی برای دفاع از حقوق شهروندی نومسلمانان فراهم کنند. قدریه و خلف آنان، معتزله نیز کوشش کردند تا با تکیه بر خرد و عقل‌گرایی و طرح آموزه اختیار از نقش اراده انسان در انجام کنش‌ها و رفتار هایش دفاع کنند و ایدئولوژی اعتراضی بر ضد امویان را تقویت کنند.

برآیند مجادلات فکری و کلامی در این عصر شکل‌گیری جنبش اعتراضی و قیام بر ضد امویان بود. جریان‌های فکری این عصر چنان که بیان شد هر یک به وجهی ایدئولوژی اموی را مورد نقد قرار دادند و سستی و زوال آن را سبب شدند. به ویژه این که شخصیت‌های فکری ای که این جریان‌ها را پدید آوردند، همزمان حرکت‌های اعتراضی بر علیه امویان را نیز هدایت می‌کردند. در واقع این جریان‌ها از راه انتقاد آموزه‌های مسلط در این دوران جنبشی روشنگرانه را بر ضد

حکومت به راه انداختند. بخشی از این جنبش همچون شیعه و خوارج از راه قیام‌های مردمی بر ضد نظام حاکم اهداف خود را دنبال می‌کرد و بخشی دیگر همچون معتزله از راه رخنه به درون خاندان اموی و هم پیمان شدن با برخی از افراد این خاندان بر ضد برخی دیگر به تحقق اهداف خود می‌اندیشید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ه.ق.
۲. ابن العماد شهاب الدین ابو الفلاح عبد الحی بن احمد العکری الحنبلی دمشقی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق الأرنؤوط، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر، ط الأولى، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.
۳. ابن الندیم، ابو الفرج محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقیق گوستاف فلوگل، بیروت: مکتبه خیاط، ۱۹۶۴.
۴. ابن خلدون، محمد ابن عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ هشتم، ۱۳۷۵ ش.ج ۱، ص ۴۰۰.
۵. ابن قتیبه، دینوری، الامامه و السیاسه، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ط الأولى، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
۶. ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، البدايه و النهایه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷/۱۹۸۶.
۷. ابو جعفر محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ط الثانیه، ۱۳۸۷/۱۹۶۷.
۸. اشعری، ابو الحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت روتر، الطبعة الثالثة، ویسبادن: دارالنشر فرانزشتاینر، ۱۴۰۰/۱۹۸۰.
۹. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۹۷۳.
۱۰. بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ط الأولى، ۱۴۱۷/۱۹۹۶.
۱۱. ثبوت، اکبر، حسن بصری گنجینه دار علم و عرفان، تهران: انتشار حقیقت،
۱۲. الجابری، محمد عابد، العقل السیاسی العربی، الطبعة الثانیه، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۲.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم، ملل و نحل، تحقیق محمد سید گیلاتی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
۱۴. عماره، محمد، رسایل العدل و التوحید، القاهره: دارالهلال، ۱۹۷۱.
۱۵. مرتضی عسگری، عبدالله بن سبا و اساطیر اخری، بیروت: دارالزهراء، ۱۹۹۱/۱۴۱۲.
۱۶. فیرحی، داود، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۱۷. کرونه، باتریشیا و کوک، مایکل، الهاجریون، ترجمه نبیل فیاض، بی تا، ۱۹۹۹.
۱۸. مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۲۰. محسن، نجاح، اندیشه سیاسی معتزله، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
۲۱. محمد بن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ط الأولى، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
۲۲. محمد خلیل الزین، تاریخ الفرق الاسلامیه، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.
۲۳. مدرسی طباطبائی، سیدحسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه عبدالرضا ایزدینا، تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۲۴. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین بن علی، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، چ دوم، ۱۴۰۹.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۰.
۲۶. المقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، امتاع الأسماع، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.
۲۷. نویختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت: دارالاضواء، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.

۲۸. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ۱۸ جلد، مؤسسہ آل البيت عليهم السلام قم، ۱۴۰۸
۲۹. وات، مونتگمری، القضاء والقدر فی فجر الاسلام وضحاه، ترجمہ و دراسہ عبدالرحمن عبداللہ
الشیخ، قاہرہ: الہیئۃ المصریہ العامہ للکتاب، ۱۹۹۸



پروپوشنگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی