

زمینه های تاریخی پیدایش اندیشه اعتزالی و تاویل

« اواخر قرن یکم هجری و اوایل قرن دوم هجری »

نوشته : دکتر نصر حامد ابوزید
ترجمه : سهند صادقی بهمنی

این مقاله ترجمه ای است از «الاطار التاريخي
النشأة الفكر الاعترالي» از کتاب «الاتجاه العقلي في
التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن
عند المعتزلة»

این مقاله آن قدر که تلاش می‌نماید تا زمینه‌ها و شرایط پیدایش تفکر اعتزالی را به قصد درک نفس اندیشه اعتزالی در چارچوب محیطی و تاریخی‌اش واکاوی نماید به ذکر عوامل تاریخی [صرفاً] پیدایش این اندیشه چشم ندوخته است. زیرا به یقین هیچ اندیشه‌ای در خلاء ایجاد نمی‌گردد و یا مستقل از شرایط واقعی و عینی اجتماعی و سیاسی که همین اندیشه‌گونه‌ای پاسخ‌گویی به آن و یا تلاش برای مواجهه با آن به قصد تغییر دادن و یا تأیید آن است. از جهت دیگر تفسیر این اندیشه با عوامل و اسباب تأثیرگذار فرهنگی بیگانه - یعنی چیزی که بسیاری از شرق‌شناسان و محققان عرب بدان تصریح دارند^۱ - در واقع انکار تأثیر این شرایط اصلی و یا اعطای یک نقش منفعلانه در بهترین حالت و فرض است.

البته انکار تأثیر بیگانه - یعنی چیزی که برخی از پژوهشگران متعصب عرب برای آن تلاش می‌کنند^۲ - واکنشی است که با حقایق تاریخی و علمی در تضاد است. قاعده و اساس در تأثیر و تأثر اندیشه‌ای میان دو فرهنگ و یا دو تمدن در این نکته نهفته است که بسیار دشوار است که افکار و اندیشه‌های وارداتی به یک فرهنگ و یا یک تمدن تأثیر فعال و پرتیر داشته باشد مادامی که شرایط عینی مانند شرایط اجتماعی و سیاسی برای پذیرش مبادی این اندیشه‌ها و دربرگرفتن آنها مهیا و فضای مناسب برای رشد و شکوفایی و شمردهی این اندیشه‌ها فراهم نباشد.

اندیشه اعتزال و شرایط پیدایش آن نیز از این قاعده مستثنی نیست و اگر اصول فکری معتزله را می‌توان بعد از توسعه و نضح یافتن در دو اصل اساسی یعنی «خدا واحد است... و او در قضائش عادل و با خلیفش رحیم است»^۳ یعنی دو اصلی که «توحید» و «عدل» نام گرفته‌اند خلاصه نمود. بنابراین سایر اندیشه‌های معتزله و یا اصول پنج‌گانه آنها را نیز می‌توان در تحلیل نهایی به این دو اصل بازگرداند.

اصل «وعد و وعید» در اصل عدل داخل است. زیرا در این اصل سخن از این است که خدای تعالی اگر به فرمانبران وعده پاداش دهد و تجاوزگران را وعده عذاب ناگزیر است آنها را عملی کند و از وعده و وعید خود

تخطی نکند زیرا «عدل» این است که خلف وعده نکند و دروغ نگوید.

اصل «منزلی میان دو منزلت» نیز در باب عدل داخل است... وضعیت در باب «امر به معروف و نهی از منکر»^۴ نیز چنین است. معنای این سخن این است که اصل «عدل» متضمن تمامی اصول عقایدی معتزله به استثناء «توحید» است. یکی از این اصول «منزلی میان دو منزلت» است، اصلی که منابع و مصادر معتقدند باعث گردید تا واصل بن عطاء با استادش حسن بصری از در مخالفت درآید و به همین جهت از حلقه درسی حسن جدا گردد و حلقه درسی جدیدی ایجاد کند که خشت اول در بنای اندیشه اعتزالی است.

واقعیات این است که اگر این اختلاف را در شرایط [خاص] تاریخی که این سؤال را برای دانشمندان مسلمان طرح نمود و ماهیت پاسخ‌هایی را که از سوی تمامی گرایش‌های سیاسی و دینی در همان زمان مطرح گردید مشخص نمود ننگریم اختلاف میان واصل و استادش حسن پیرامون توصیف «مرتکب کبیره» و حکم او صرف یک اختلاف فقهی باقی می‌ماند.

فتنه‌ای که به قتل خلیفه سوم عثمان بن عفان منتهی شد، کلید تمامی اختلافات سیاسی و عقایدی در جامعه اسلامی به شمار می‌آید. اشعری (ت ۳۳۰هـ) این آغاز را این‌گونه بیان می‌کند:

«اختلاف بعد از رسول خدا در امامت بود و اختلافی به غیر از آن در حیات ابوبکر و ایام عمر روی نداد تا اینکه عثمان به خلافت رسید و عده‌ای برخی از کارهای او را ناپسند شمردند... و آنچه او را بدان سبب نکوهش کردند تا امروز مایه اختلاف است. سپس او کشته شد و در قتل او نیز اختلاف کردند. اما اهل سنت و استقامت گفتند: او در کارهایش به صواب است و قاتلانش او را ظالمانه و تجاوزکارانه به قتل رساندند و دسته دیگر چیزی برخلاف آن گفتند و این اختلاف تا امروز میان مردم باقی است»^۵

بنابراین نقطه عزیمت پیرامون امامت، شروط آن و میزان قدرتی است که خلیفه از آن برخوردار گردیده است. قتل عثمان به دست انقلابیون شهرهای مختلف و در رأس آنان انقلابیون مصری، بحث شرعی بودن خروج بر امام و

انقلابیون مصر که در این قیام شرکت داشتند اما، هدف دیگری را دنبال می‌کردند، آنها طالب خلافت علی بن ابی طالب (ع) بودند

که خانواده‌اش را بر تمامی قریش از جمله صحابه برتری داده بود. انقلابیون مصر که در این قیام شرکت داشتند اما، هدف دیگری را دنبال می‌کردند، آنها طالب خلافت علی بن ابی طالب (ع) بودند. عبدا... بن سبأ با گرد آوردن و متحد ساختن شهرها و بلاد گوناگون علیه عثمان نقش مهمی در قیام ضد او ایفاء نمود. رابطه میان عبدا... بن سبأ و ابوذر غفاری در شام و اعتراضات آن دو به سیاست‌های معاویه ریشه‌های اقتصادی فتنه را تأیید می‌کند. عبدا... بن سبأ در مصر برای دعوت خویش آمادگی و عطش فراوانی یافت، عطشی که در هیچ یک از کوفه و بصره نیافت. او در میان مصریان خطابه می‌خواند که «عثمان خلافت را به ناحق گرفته است. این علی (ع) وصی رسول خدا (ص) است پس در این امر برخیزید و آن را به حرکت درآورید. امراء خویش را رسوا سازید، امر به معروف و نهی از منکر کنید، مردم را جذب خویش سازید و آنان را به این امر دعوت نمایید.»^{۱۰} آشکار است که عبدا... بن سبأ برای دعوت به قیام بر ضد عثمان از برخی افکار دینی یهودی مانند «وصایت» بهره جسته است ولی این باعث نمی‌شود برای تفسیر جریان و حرکت تاریخ به خواست فردی پناه ببریم، یعنی همان کاری را انجام دهیم

یکی از چیزهایی که این فتنه آن را از میان برداشت اجماع اهل حل و عقد در دولت اسلامی بود، منظورم خود صحابه است. این پدیده در این جا تجلی یافت که آن اجماعی که برای دو خلیفه قبل از علی (ع) حاصل شده بود برای علی (ع) حاصل نگردید

انقلاب علیه خلیفه را برانگیخت و از همان آغاز شرایط و زمینه‌های فتنه و ماهیت نیروهایی را که در انقلاب شرکت کردند مشخص ساخت. هنگامی که عثمان به بزرگان قریش اجازه داد تا «در ولایات اسلامی فتح شده مانند عراق، شام و مصر املاکی را تملک کنند و در آنها کاخ بنا کنند و به آنان اجازه داد تا املاک خود را در حجاز با املاکی در آن بلاد معاوضه کنند.»^۶ نشانه‌ها و سیمای این نیروها شروع به شکل گرفتن نمود. این سیاست کاملاً با روش خلیفه عمر بن خطاب که ترک مدینه و اقامت در شهرهای دیگر را برای اصحاب ممنوع کرده بود، مخالف بود. زیرا عمر می‌ترسید دنیاطلبی اصحاب را بفریبد و آنها را از امور دینی باز دارد و طبیعی بود که این سیاست متساهلانه و آسازگیر عثمان به علاوه راحت گرفتن وی با نزدیکانش، خشم و غضب صحابیانی پرهیزگاری چون عمار یاسر و ابوذر غفاری را برانگیزاند، یعنی دو صحابه‌ای که خشم خویش را پنهان ننمودند. سیاست عثمان نیز در برابر این دو صحابی نه تنها توأم با حلم و کیاست نبود بلکه به شدت به اعتراض‌های آنها واکنش نشان داد و آنان را تبعید نمود تا جایی که این دو از بزرگ‌ترین مخالفان خلافت عثمان شدند.

سیاست عثمان از یک سو باعث ضدیت برخی اصحاب با وی گردید و از سوی دیگر خشم مسلمانان بلاد دیگر مانند کوفه، بصره و مصر را نیز برانگیخت. سیاست اقتصادی متساهلانه عثمان و سهل‌انگاری وی در برابر نزدیکانش موجب گردید طبقه‌ای از اشرافیت دینی و قریشی در برابر اهل بلاد و تهیدستان مجاهد که به دست والیان و حکام عثمان فریفته شده بودند تکوین یابد. «زیرا آنان قبئی و غنائم جنگی را به انحصار خویش درآوردند، بیت‌المال را بهره خویش ساخته و مجاهدان را از آن محروم ساختند و ادعا کردند قبئی از آن خداست و نه مجاهدان، مگر اجری ناچیز که به آنان پرداخت می‌شد.»^۷

البته قصد نداریم با کاویدن ریشه‌های اقتصادی و سیاسی^۸ فتنه از هدف اصلی این مقاله خارج شویم، اشاره به ریشه‌های فتنه آن قدر اهمیت دارد که ماهیت نیروهای مشارکت‌کننده در آن و بسالتبع در دیالوگ‌های فکری پیرامون مسائل آن را مشخص نماید. امری که ماهیت این نیروها را آشکار می‌سازد، «اختلاف گروه‌هایی است که از ولایات گوناگون اسلامی برای خلع عثمان از خلافت و نصب جانشین او آمده بودند تا جایی که مصریان می‌گفتند: زبیر را جانشین می‌کنیم و کوفیان می‌گفتند: طلحه را»^۹ تمسک بصره به زبیر و کوفه به طلحه که هر دو از متمولان صحابه بودند از ماهیت نیروهایی که آن دو را حمایت می‌کردند پرده برمی‌دارد. اینها نیروهایی بودند که هر کدام دلایل خود را برای انقلاب بر ضد عثمان داشتند، عثمانی

که تمام کسانی که معتقدند عبدا... بن سبأ به علت کینه‌اش بر ضد اسلام و تمایزش به فریفتن اهل آن برای ایجاد فتنه تلاش نمود، آن را انجام دادند. شامیان تحت حکومت معاویه بن ابی سفیان به حکم اینکه معاویه، از خلافت عثمان مستفیذ بود از نیروهای حامی عثمان به شمار می‌آمدند، بنابراین کاملاً طبیعی بود که اهل شام نتوانند در قیام علیه عثمان مشارکت نمایند. معاویه نیروهای نظامی خود را در یک منطقه بی طرف نگاه داشت تا این گمان تقویت شود که او در ارسال کمک به عثمان در مدینه عمداً دست به دست کرد تا انقلابیون عثمان را بکشند. سپس، بعد از قتل عثمان به خونخواهی عثمان و قصاص قاتلانش قیام نمود در حالی که پیراهن خونین عثمان را بر تن کرده بود. سیاسیگری معاویه آن گاه به اوج خود رسید که در جنگ میان علی(ع) و طلحه و زبیر دخالت ننمود و تنها به حمایت کلامی از طلحه و زبیر اکتفا کرد تا یکی از دو نیروی دیگری را از پای درآورد آنگاه وی با تمامی نیروهایش برای از میان برداشتن نیروی پیروز به حرکت درآید.

بنابراین یقین یافتن به این امر که آیا معاویه و نیروهای حامی او از ابتدای فتنه به نفع بنی امیه فعالیت می‌کرده‌اند یا اینکه به نفع عثمان فعالیت می‌نموده تا اینکه عثمان کشته می‌شود، سپس او نیز متحول می‌گردد و برای خود کار می‌کند، بسیار سخت است. البته در هر دو صورت دلالت مسئله بر ریشه‌های اقتصادی و اجتماعی و اختلاف‌های سیاسی و دینی که از آنها ناشی می‌شود یکسان است. انقلاب در تحقق هدف خویش پیروز گردید و انقلابیون و در رأس آنان مصریان توانستند علی بن ابی طالب(ع) را به عنوان خلیفه بعد از عثمان فرض نمایند. یکی از چیزهایی که این فتنه آن را از میان برداشت اجماع اهل حل و عقد در دولت اسلامی بود، منظورم خود صحابه است. این پدیده در این جا تجلی یافت که آن اجماعی که برای دو خلیفه قبل از علی(ع) حاصل شده بود برای علی(ع) حاصل نگردید. گرچه برای او نوع جدیدی از اجماع منعقد گردید که عبارت بود از اجماع عامه مسلمانان که جماهیر انقلابی مخالف ظلم حکام و والیان عثمان را تشکیل می‌دادند.^{۱۱} بر علی(ع) لازم بود تا با تمام نیروهای مخالف خویش رویارو گردد. یکی از این نیروها، رهبرانی بودند که دارای قدر و شرافت دینی بودند مانند: طلحه، زبیر و عایشه و البته کاملاً طبیعی بود که خون خلیفه مقتول همچون حجابی حقیقت نزاع و ابعاد آن را مخفی نماید. آوردگاه «جمل» اولین رویارویی نظامی میان نیروهای متخاصم بود که با پیروزی علی بن ابی طالب(ع) به پایان رسید. معاویه نیز در انتظار حادثه‌ای بود که رخدادهای آینده از آن نقاب برمی‌گرفتند. هنگامی

که نیروهای طرفدار علی(ع) به پیروزی رسیدند، معاویه در حالی که همان ردای مخالفان قبلی را بر تن کرده بود به طلب قاتلان عثمان و انتقام از او خروج نمود و البته تصادفی نیست که هر یک از عمار یاسر، ابوذر غفاری و عبدا... بن سبأ که معترضین سیاست‌های عثمان و معاویه بودند در اردوگاه علی(ع) دیده شوند. یعنی کسانی که علی رغم جلالت قدر برخی از آنان و رابطه و مصاحبت طولانی با رسول خدا(ص) گرفتار تبعید و آوارگی شدند. در این نزاع خونبار گروه دیگری بود که از این نزاع فاصله گرفتند و از ورود به فتنه ترسیدند، افرادی مانند: سعد بن ابی وقاص، عبدا... بن عمر، عمران بن حصین، ابن بکره و دیگری که در این معرکه موضع بی طرفی اتخاذ نمودند.

حجت و دلیل آنها، حدیث شریفی بود که ابن بکره آن را از پیامبر(ص) روایت می‌کرد: «فتنه‌ای خواهد آمد (حال) نشسته در آن بهتر است از (حال) راه رونده و (حال) راه رونده در آن بهتر است از (حال) کوشنده در آن مگر آنکه فرود آید یا بنشیند، پس هر کس شتری دارد به شترش بچسبد و هر کس گوسفندی به گوسفندش و هر کس زمینی دارد به زمینش».^{۱۲} نشستن در اینجا به معنی دروی جستن از فرو رفتن در نزاعی است که محق از مبطل شناخته نمی‌شود. این دوری جستن و توقف بعد از انتهای امر به معاویه و رسیدن وی به خلافت به یک گرایش تیره کننده و توجیه‌گر توسعه و تحول یافت که بر آن اسم «ارجاء» (به معنای به تأخیر افکندن) اطلاق گردید و به پیروان آن نیز مرجئه. و اگر فرو نشستن - که کوشش شد تا رنگ دینی به خود بگیرد و بدان پناه برد - از نزاع علی(ع) و برخی صحابه - که عایشه هم میان آنان بود - دلایل خاصی خود را داشت، ولی بعد از آن به یک گروه توجیه‌گر تا حد روایت از رسول خدا(ص) رسید که: «در خانه‌ات بنشین پس اگر (فتنه) بر تو داخل شد، وارد اتاق خوابت شو، اگر باز هم بر تو داخل شد بگو: گناهانم با من توهم با گناهان بازگرد و بنده کشته شده خدا باش نه بنده کشته‌ده».^{۱۳} یعنی این کار را در زمان فتنه انجام ده، زمان اختلاف مردم در تأویل و تنازع میان دو حاکم که هر یک از آن دو حکومت را می‌طلبند و آن را با دلیل و حجت مختص خویش می‌داند، در این هنگام در خانه‌ات بنشین، شمشیر مکش و کسی را مکش چرا که نمی‌دانی کدام یک از دو گروه محق است و کدام یک باطل، خونت را حفظ کن نه دینت».^{۱۴} این منطق منفعلانه باعث می‌شود تا از طریق کاسته شدن از نیروهای حق به قدرت ظلم افزوده شود. یعنی چیزی که رسول خدا(ص) از آن این گونه تعبیر می‌کنند: «سکوت کننده بر حق شیطان لال است» البته مرجئه بر این وضعیت منفعلانه باقی نماندند بلکه در

اواخر عصر اموی در قیام مشارکت جستند و نقش غیرقابل انکار خودشان را در از میان برداشتن امویان - آن گونه که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت - ایفاء نمودند. بعد از این مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که فتنه از سه گروه اصلی در نزاع ایجاد شد: الف - علویان در مواجهه با (ب) نیروی امویان و (ج) و میان آن دو قاعدین یا منصرفان (معتزله) از نزاع که بعداً به مرجئه تبدیل شدند.

کمدی مشهور حکمیت باعث انقسام نیروی بزرگ ایستاده در پشت سر علی (ع) به دو نیروی شیعه و خوارج شد. این انقسام - در هر دو سطح نظامی و فکری - فقهی به پیروزی امویان و استیلاء آنان بر حکومت و یگانگی آنان در این امر گردید. حسن بن علی (ع) از حق خلافتش به نفع معاویه و به تبع از حقوق تمامی نیروهایی که پشت سر پدرش ایستاده و از او حمایت و طرفداری می‌کردند گذشت و این امر به قدرت مطلق امویان در تمامی بلاد اسلامی منجر شد.

مسلمانان - آن چنان که نیکلسون می‌گوید - «پیروزی بنی امیه و در رأس آنان معاویه را پیروزی اشرافیت مشرکی دانستند که دشمنی خود را با رسول خدا (ص) و اصحابش مخفی نکردند، پیروزی گروهی که رسول خدا (ص) با آنان جهاد نمود تا بر آنان پیروزی یافت و مسلمانان نیز با او در این جهاد صبر و مقاومت نمودند تا خدا آنان را پیروز گردانید. آنان را نابود ساختند و بر ویرانه‌های آن ارکان اسلام را بنا کردند... بنابراین اگر بدانیم مسلمانان از بنی امیه، فخر فروشی، تکبر، برانگیختن کینه‌های گذشته و اشتیاق به روح جاهلی توسط آنان، متنفر بودند متعجب نمی‌شویم. بخصوص که جمهور مسلمانان بسیاری از امویان را می‌دیدند که به اسلام گردن نهاده‌اند مگر به علت مصالح شخصی. جای تعجب نیست که چرا معاویه تبدیل خلافت اسلامی به پادشاهی کسرابی را هدف خویش ساخته بود و هیچ دلیلی در این باره واضح‌تر از قول خود معاویه - آن گونه که یعقوبی روایت می‌کند - نیست که «من اولین پادشاهانم»^{۱۵}

(۲)

خوارج و همچنین شیعه از مبارزه سیاسی و نظامی خود علیه حکومت اموی دست نکشیدند و در مواجهه با افکار توجیه‌گر مرجئه ناچار بودند تا در کنار مبارزه سیاسی و نظامی برای مبارزه فکری به اندیشه دینی که ملتزم به متن قرآن است مسلح گردند. مسئله امامت و حکم نمودن درباره «امام جائر»، اساس دیالوگ فکری و عقایدی بود که نیروهای سیاسی به واسطه آن تمایز یافتند و از درون آن به رنگ دینی و عقایدی درآمدند.

«تمامی فرق خوارج امامت ابوبکر و عمر را ثابت

می‌دانند، و امامت عثمان را در زمان حوادثی که به جهت آن با او دشمنی می‌ورزیم انکار می‌کنند. امامت علی را قبل از حکمیت می‌پذیرند ولی آن را در زمانی که به حکمیت تن داد رد می‌کنند. معاویه، عمرو بن عاص و ابوموسی اشعری را تکفیر می‌کنند، امامت را در قریش و غیرقریش به شرطی که فرد مستحق آن باشد جائز می‌دانند ولی به امامت جائر اعتقادی ندارند»^{۱۶} این موضع کاملاً واضح و روشن است و به شجاعت و زیاده‌روی خصوصاً در مورد انکار امامت علی (ع) به علت قبول حکمیت متصف است. از سوی دیگر عقیده آنان در خلافت، جواز آن در قریش و غیرقریش و انکار امامت جائر به تمامی با سعی خستگی‌ناپذیرشان برای نابودی حکومت بنی امیه با شمشیر تطابق کامل دارد و - آن چنان که گفته می‌شود - به گونه‌ای در گرد مرگ بودند که پروانه در گرد آتش. کاملاً طبیعی بود تفکر سیاسی انقلاب محور خوارج «طبقات تهیدست بنیو را در جامعه اسلامی به خود جذب کند، طبقاتی که تمایلات دمکراتیک خوارج و مبارزه آنان علیه ستمکاری حاکمان والیان، خوش آیندشان آمده بود»^{۱۷} تا آنجا که «اعراب خالص از مردان صحراء مخصوصاً برای قبائل عربی دارای شأن و منزلت مانند «تمیم» و قهرمانان قادیسیه و فرماندهان لشکر به آنان ملحق شدند»^{۱۸} مرجئه - که در واقع متفکران حزب اموی هستند - هیچ وقت به صراحت به مسئله امامت نپرداختند. در قدیمی‌ترین منابع ملل و نحل کوچک‌ترین اشاره‌ای به این اختلاف شعله‌ور پیرامون آنان نیست. قضیه‌ای که آنان را به خود مشغول داشته بود، تعریف ایمان، کفر و تأویل آیات و عید [= آیاتی که درباره عذاب الهی سخن می‌گویند] بود. تمام فرق مرجئه معتقدند که: ایمان عبارت است از معرفت الله و تصدیق او بدون عمل و یا معرفت و تصدیق و اقرار به زبان. تقریباً تمامی آنان «عمل» را شرطی از شروط ایمان نمی‌دانند. این تعریف از ایمان باعث می‌شود که بر حاکم جائر نیز حکم مؤمن اطلاق گردد نه حکم کافر آن گونه که خوارج حکم می‌کنند. زیرا این آموزه مبتنی بر این قاعده است که تصدیق قلبی و اقرار لسانی در حکم کردن به ایمان کفایت دارد. و مادام که حاکم مؤمن باشد - هر چند ظلم او افزون گردد - احدی حق خروج بر او ندارد. «تمامی مرجئه اجماع کردند بر اینکه این سرزمین، سرزمین و دار ایمان است و اهل آن مؤمنانند مگر کسی که از او امری خلاف ایمان ظاهر گردد»^{۱۹} مرجئه در تأویل آیات و عید که در قرآن آمده است، نیز اجماع دارند آن هم بر این اساس که در این آیات استثناء مضمّر [= مخفی و پنهان] وجود دارد و یا شأن نزول این آیات موارد بخصوصی است که به صورت عام وارد شده است. این روش در واقع یک مسلک تیره کننده و توجیه‌گر است که در را بر روی

مسلمانان - آن چنان که
 نیکلسون می‌گوید: «پیروزی بنی امیه
 و در رأس آنان معاویه را پیروزی
 اشرافیت مشرکی دانستند که دشمنی
 خود را با رسول خدا (ص) و
 اصحابش مخفی نکردند

هر دو پاشنه‌اش به روی مظالم و مفاسد می‌گشاید، مادام که ایمان عبارت باشد از تصدیق قلبی یا اقرار زبانی بدون عمل و مادام که باب غفران و بخشش بی حد و اندازه گشوده باشد و «مادام که گناه به ایمان ضرری نرساند»^{۲۰} تردیدی نیست که مرجئه با دوری جستن و ترس از اتخاذ موضعی صریح و شفاف، امتداد طبیعی کسانی به شمار می‌روند که از نزاع علی و طلحه و زبیر کناره گرفتند و از داوری نمودن درباره عثمان خودداری کردند.^{۲۱} طبیعی بود که خوارج - در عرصه مبارزه فکری - بین ایمان و عمل تقارن ایجاد نمایند و آنچه را که مرجئه می‌گفتند که، ایمان عبارت است از تصدیق قلبی یا اقرار زبانی انکار نمایند. واقعاً برای یک محقق دشوار است تا به دقت زمانی را که خوارج علاوه بر تحمل سنگینی مقاومت نظامی، شروع به شرکت کردن در دیالوگ و جدال فکری کردند مشخص نماید. برخی از پژوهشگران معتقدند آنها در عصر خلافت عبدالملک بن مروان این مشارکت را آغاز نمودند. یعنی زمانی که میان عقایدشان در امامت که در واقع آرایسی سیاسی محسوب می‌شد که رنگ و بوی دینی به خود گرفته بود و مباحث صرف دینی یا مباحثی که این گونه به نظر می‌رسید ترکیب ایجاد کردند. «پس معتقد گردیدند:

شایسته نیست بعد سیاسی این اختلافات
 دینی توجه ما را از مسائل مربوط به تقوای
 دینی بازدارد. تقوایی که بسیاری از
 مسلمانان را واداشت - حتی کسانی را که از
 خوارج نبودند - تا از روش بسیاری از
 خلقای بنی امیه راضی نباشند

عمل نمودن به اوامر دینی مانند: نماز، روزه، صدق و عدالت جزئی از اجزاء دین است و ایمان تنها اعتقاد به خدا و رسالت محمد(ص) نیست. بنابراین هر کس معتقد گردید که «لا اله الا الله و ان محمد رسول الله» ولی به آنچه دین واجب نموده عمل نکرد و مرتکب گناهان کبیره [= کبائر] گردید همانا کافر است»^{۲۲} بنابراین مبارزه سیاسی خوارج با امویان و در مقابل آن مبارزه فکری، پیرامون دو مسئله اساسی است. ۱- امامت و ۲- حکم مرتکب گناه کبیره و یا «امام جائز» اگر بخواهیم واژه خود خوارج را به کار ببریم. دو اردوگاهی که در گفت‌وگو مشارکت جستند خوارج و مرجئه بودند. و چون مرجئه نمایندگان حزب اموی بودند از ورود در بحث احق بودن امامت و یا شروط امامت امتناع کردند زیرا واقعیت امر خلفاء اموی و شیوه عملی آنان در قبال عامه مسلمانان به ظلم و جور متصف بود یعنی امری که متفکران آنان را از ورود به بحث بازداشت زیرا قضیه امامت از دیدگاه آنان با تمامی معیارها و ترازها مسئله‌ای شکست خورده بود. بنابراین مرجئه این قضیه را به یک اختلاف فقهی پیرامون تعریف ایمان و کفر و رابطه آن با عمل فروگاهیدند. خوارج نیز برای مقابله با این گرایش توجیه‌گرانه که در معیارهای پاداش و جزاء اختلال ایجاد می‌کرد به پا خاستند. گرایشی که در نتیجه گشوده شدن در غفران و بخشش بر روی هر دو پاشنه منجر به نوعی هرج و مرج اجتماعی و اخلاقی می‌شد. با تمام این اوصاف شایسته نیست بعد سیاسی این اختلافات دینی توجه ما را از مسائل مربوط به تقوای دینی بازدارد. تقوایی که بسیاری از مسلمانان را واداشت - حتی کسانی را که از خوارج نبودند - تا از روش بسیاری از خلقای بنی امیه راضی نباشند، خلفایی که آل بیت رسول خدا(ص) را به شهادت رساندند، بیت... الحرام را منهدم ساختند، نبش قبور کردند و جسدها را مثله نمودند و... بنابراین مسلمانان پرهیزگار از دولت ناراضی بودند، آنان البته توانایی انجام کاری جز صمت و سکوت را نداشتند. بدیهی بود که اندیشه‌های مرجئه «با عواطف و احساسات مسلمانان پرهیزگاری که شیوه رسیدن به حکومت امویان را نمی‌پسندیدند و در مردان و کارگزاران آنان جز بی تقوایی بلکه کفر نمی‌دیدند سازگاری نداشت»^{۲۳}

امویان نیز برای دفاع از سیاست‌های ظالمانه خویش تلاش می‌کردند و طبیعی بود تا سعی نمایند از این آموزه دینی مبتنی بر تقوا که معتقد است تمامی اشیاء در این عالم تحت اراده و مشیت خداست بهره‌برداری کنند. اراده آزادی که ممکن نیست اراده انسانی با آن متحد گردد. امویان تلاش کردند تا از این آموزه برای تثبیت ارکان قدرتشان بر یک پایه دینی قدرتمند بهره ببرند. و چون برای

متأسفانه آراء متفکران اولیه آزادی اراده و توحید به صورت مفصل به دست ما نرسیده است. البته به استثناء انکار متکلم بودن خدا از سوی جمعدبن درهم و رأی او در باب خلق قرآن

تولی خلافت توسط وی، معلم او بوده است. این امر بر فرهنگ و خوش‌نامی او دلالت دارد. طبیعی بود که مقوله «توحید» و انکار تشابه خدا و بشر و مقوله «عدل» و مسئولیت انسان در برابر افعالش از آغاز، علی‌رغم تعارض ظاهری میان آن دو با یکدیگر مرتبط باشند آشکار است که این تعارض در این توهم است که قائل شدن به آزادی اراده انسانی یعنی محدود ساختن آزادی اراده الهی یا لااقل داشتن تضاد و تعارض با اراده الهی. وجدان یک مسلمان البته به پذیرش آزادی مطلق اراده الهی نزدیک‌تر بود و پذیرش این امر که اراده انسان محکوم به اراده خدایی است که بر هر چیزی قادر و هر چیزی تحت امر اوست. آشکار گردید که افکار معبد جهنی، جمعدبن درهم و غیلان دمشقی با تفکر دینی رایج بیگانه است تا جایی که «صحابه متأخر مانند عبدا... بن عمر، جابر بن عبدا... انصاری، ابی هریره، ابن عباس، انس بن مالک، عبدا... بن ابی اوفی، عقبه بن عامر جهنی و مانند آنان از این تفکر تبری جستند»^{۲۰} ولی این تعارض ظاهری میان «عدل» و «توحید» در ذهن مؤسسان اولیه این اصول وجود نداشته است، زیرا وضعیت اجتماعی و سیاسی که تلاش می‌شد تا با علم کردن مقوله جبر توجیه شود نیز تمام مظاهر ظلم و شر را به اراده الهی به این اعتبار که اراده‌ای نافذ و جاری است نسبت می‌داد.

در این باره حادثه‌ای اتفاق افتاده است که با صرف نظر از صحت آن بر این امر دلالت می‌کند. همچنین تصادفی نیست که این حادثه در عهد عبدالملک بن مروان واقع

«خوارج نسبت به پذیرش موالی پیشی گرفتند و موالی را در جماعات و سپاه خویش پذیرا شدند، و آنان را با اعراب مساوی قرار دادند، شیعیان نیز از این سیاست پیروی کردند با این تفاوت که از خوارج بسیار موفق‌تر عمل نمودند.»

وجدان یک مسلمان پرهیزگار سخت بود تا با قدرت خدا و اراده او متحد گردد و اراده انسانی را در تقابل با اراده الهی قرار دهد کاملاً طبیعی بود علمای مسلمان واکنش مناسب به این مطالب را از علماء کلام یا الهیات مسیحی پذیرا شوند. «دمشقی، مرکز تفکر عقلی جهان اسلام در عصر خلافت اموی، در همان زمان مرکزی برای اندیشه نظری آموزه «قدر» به شمار می‌رفت، همچنین برای مذهب «جبر» و از آنجا بود که این تفکر در میدان وسیع‌تری به سرعت رشد کرد»^{۲۴} همچنین طبیعی و منطقی بود تا موالی در مبارزه فکری و تأثیرپذیری از افکار الهیاتی مسیحی و یهودی پذیرای نقشی باشند که عرب خالص از آن بی‌بهره بود.

اولاً، به حکم دارا بودن فرهنگ دوگانه، ثانیاً، به علت وضعیتی که دولت اموی به خاطر داشتن ماهیت عربی و نه اسلامی آنها را در آن قرار داده بود. بنابراین طبیعی بود تا موالی بخش بزرگی از انقلاب علیه حکومت اموی را برعهده گیرند. از اینجا بود که آنها به احزاب مخالف با حکومت پیوستند. احزابی که تحت پرچم تعالیم اسلام به آنها حقوق مساوی با عرب خالص اعطا می‌کرد. «خوارج نسبت به پذیرش موالی پیشی گرفتند و موالی را در جماعات و سپاه خویش پذیرا شدند، و آنان را با اعراب مساوی قرار دادند، شیعیان نیز از این سیاست پیروی کردند با این تفاوت که از خوارج بسیار موفق‌تر عمل نمودند»^{۲۵} آشکارا، می‌توان اعلان مقوله «جبر» را نوعی توجیه‌گری دینی دانست و هدف از آن این بود تا به مسلمانان پرهیزگار القاء کنند: «خداوند در ازل حکم نموده تا این خانواده به حکومت برسند و آنچه انجام می‌دهند چیزی جز اثری با نتیجه قدر محکم الهی نیست»^{۲۶} به این علت خلفای بنی امیه در برابر متفکران اولیه معتقد به آزادی اراده انسان و مسئولیت انسان در برابر اعمالش موضعی در نهایت خشونت اتخاذ کردند. خلیفه عبدالملک بن مردان از قتل معبد جهنی (ت ۸۰ هـ ق) پرهیز نکرد، همچنین خالد بن عبدالله قسری از اینکه جمعدبن درهم (ت ۱۲۰ هـ ق) را بعد از نماز عید پایین منبر ذبح کند. اینان هر دو معتقد به «قدر» و انکار نسبت خیر و شر به قدر بودند»^{۲۷} غیلان دمشقی (ت ۹۹ هـ) را نیز هشام بن عبدالملک به قتل رساند. مصادر به معبد جهنی نسبت می‌دهند که او تفکر قدری خویش را از یک معلم مسیحی گرفته است که البته درباره اسم او متفق القول نیستند.^{۲۸} جمعدبن درهم اما در دمشق مقیم بوده است زیرا خانه‌ای نزدیکی قلاسین در جنب کلیسا داشته است»^{۲۹}

شایان ذکر است که جمعدبن درهم در ایامی که مروان آخرین خلیفه اموی، امیر جزیره بوده، یعنی درست قبل از

شده است. زیرا روایت می‌شود وقتی عبدالملک، عمرو بن سعید را به قتل رساند «امر نمود تا سر او را به سمت پیروان مخلص او که مقابل قصر منتظر بازگشت او بودند بیاندازند و به بزرگان آنان گفت: امیرالمؤمنین پیشوای شما را کشته است زیرا کشته شدن او فضای الهی و امر نافذ او بوده است.»^{۳۱}

معنای این حادثه، این است که تمام ظلم‌های بنی‌امیه تحت عنوان مقوله جبر به اراده الهی نسبت داده می‌شده است. بنابراین بر کسانی که پرچم مخالفت را حمل می‌کرده‌اند لازم بوده است بعد از طرح مقوله «اختیار» مقابل مقوله «جبر»، اراده ظلم و قتل و ستم را از خدا نفی کنند. این نفی نیز به فرق نهادن میان صفات انسانی و صفات الهی و نفی تشابه خدا و انسان چه از نظر ذات و چه از نظر افعال منجر می‌شده است، مادام که ابناء بشر کسانی هستند که با اراده آزاد خویش شرور را مرتکب می‌شوند. متأسفانه آراء متفکران اولیه آزادی اراده و توحید به صورت مفصل به دست ما نرسیده است. البته به استثناء انکار متکلم بودن خدا از سوی جعدبن درهم و رأی او در باب خلق قرآن، یعنی دو رأی که به اعتقاد منابع باعث ذبح و قتل او گردیده است. غیلان دمشقی اما معتقد گردید «به قدر چه خیرش و چه شرش از بنده. درباره امامت، آن را شایسته غیرقریش و هر کسی که کتاب و سنت را برپا می‌دارد نیز دانست و اینکه امامت جز با اجماع امت ثابت نیست.»^{۳۲} و این رأی است که او را در اردوگاه خوارج قرار می‌دهد و از اردوگاه مرجئه که مورخان مثل و نحلل مانند: اشعری، بغدادی و شهرستانی او را در آن قرار می‌دهند خارج می‌کند. نکته‌ای که لازم است بدان توجه کنیم این است که مرجئه در اوائل عصر اموی دیگر بر افکار منفعلانه و توجیه‌گر خویش پافشاری ننمود و به علل گوناگون و متعدد متحول گردید. از اهم این عوامل خشونت بود که امویان با مخالفان آراء خویش داشتند. عامل دیگر سوء رفتار با موالی بود، در حالی که اکثر متفکران متأخر مرجئه از موالی بودند. این عوامل سبب گردید تا افکار منفعلانه مرجئه به اندیشه‌های فعال و ایجابی تبدیل گردد. تا جایی که خود مرجئه در قیام علیه بنی‌امیه مشارکت نمایند. اولین تقسیم‌بندی فرق مرجئه که از بغدادی می‌باشد با این نکته مقابله می‌کند، آنجا که می‌گوید: «مرجئه سه گروه هستند: گروهی از آنان در ایمان معتقد به ارجاء و در عمل بنا بر مذاهب قدری معتزلی به قدر معتقدند مانند: غیلان، ابی‌سمر، محمدبن شیبیب بصری و... گروهی از آنان در ایمان معتقد به ارجاء و در اعمال بنا بر مذهب جهم بن صفوان به جبر معتقدند لذا از جهمیه محسوب می‌شوند. گروه سوم از مرجئه خوارج قدریه و جبریه هستند.»^{۳۳} شهرستانی اما، گروه چهارمی

را با عنوان «مرجئه خوارج»^{۳۴} افزون می‌کند، شاید این دسته چهارم عقیده پژوهشگران را مبنی بر اینکه مرجئه تلاش نمودند تا عقاید خویش را انقلابی سازند، تأیید کند، «زیرا در انقلاب علیه ظالم از آراء شیعه و خوارج متأثر شدند. همان‌گونه که برخی از مبادی قدریه را در آزادی اراده پذیرا شدند.»^{۳۵}

واضح است که برای جمع نمودن میان آراء هر یک از قدریه، شیعه و یا خوارج و آموزه «ارجاء» گونه‌ای از تناقض نهفته است. ارجاء و یا به تأخیر افکندن داوری درباره «امام جائز» و یا «مرتکب گناه کبیره» در برابر داده‌های وضعیت پیش‌رو نوعی تفکر منفعلانه است. همان‌گونه که ارجاء با خروج بر امام جائز و حمل شمشیر متناقض است.

یعنی همان کاری که جهم بن صفوان (ت ۱۲۸ هـ) آن هنگام که در صفوف حارث بن سریح - که بر هشام بن عبدالملک خروج کرد - انجام داد. «پس او (عبدالملک) مالیات خراج بر موالی بست که آنان توانایی پرداخت آن را نداشتند.»^{۳۶} تناقض درخصوص خود جهم بن صفوان شدیدتر می‌شود زیرا او علاوه بر اینکه از مرجئه است جبری مسلک نیز می‌باشد، البته آنگاه که به قیام جهم و رأی او درباره سیاست مالی و مالیاتی عصر اموی درباره موالی نظر می‌افکنیم مقداری از شدت تناقض کاسته می‌شود. اگر عهد عمر بن عبدالعزیز را از سائر خلفاء اموی استثناء کنیم متوجه می‌شویم که سیاست آنان با بهره‌جویی از دیگران آمیخته بوده است. حجاج والی عبدالملک بن مروان معافیت پرداخت جزیه از سوی اهل ذمه‌ای که وارد اسلام می‌شدند را لغو کرد و با این کار دست به اقدام خطرناکی زد که با متون صریح اسلامی در تناقض و تضاد آشکار بود زیرا می‌خواست کسری بودجه بیت‌المال را از میان ببرد.

این تصمیم، انقلابیون موالی - یعنی کسانی که اسلام این محدودیت مالی را از آنان برداشته بود - برانگیخت. پس اگر به این مورد، بدرفتاری با موالی به صورت کلی و درجه‌بندی آنان به عنوان شهروندان درجه دوم را نیز اضافه نماییم «آنان در به چنگ آوردن حقوق مدنی شهروندان به کامیابی نرسیدند و نه در حقوق و مزایای جنگاوری، آنان غلامان و موالی قیائل شمرده شدند و دولت تئوکراتیک جز به همین صورت گنجایش و تحمل آنان را نداشت یعنی تابع قیائل عربی بودن.»^{۳۷} اگر تمامی این موارد را به حساب آوریم مشارکت جهم بن صفوان را در قیام حارث بن سریح طبیعی می‌یابیم، انقلابی که در اصل متوجه ضدیت با هشام بن عبدالملک بود، کسی که به موالی مالیات‌های جدیدی فرض نمود که توانایی پرداخت آنرا نداشتند. قبل از او عمر بن عبدالعزیز آنان را از

پرداخت جزیه معاف کرده بود و با آنان مانند مسلمانان عرب و با تمامی حقوق و تکالیف رفتار می‌کرد.

منطقی نیست، اگر جهم بن صفوان بدون تغییر و پیشرفت افکارش، از یک توجیه‌گر حکومت به یک فرد انقلابی تبدیل شده باشد. با این حال منابعی که در دست ماست به ذکر کامل آراء اکتفاء می‌کند، بدون اینکه به بیان تغییر و پیشرفت آنان در نزد خود متفکر و یا نزد پیروان او بپردازد، امری که باعث می‌شود در دایره حدس و تخمین باقی بمانیم. محمد بن عماره فرض می‌گیرد که جهم بن صفوان با شدت با این موضع امویان مخالف بوده است که «به اسلام موالی فارس و خراسان اعتراف نمی‌کردند زیرا معتقد بودند اسلام آنان خالص برای خدا نیست.» و اضافه می‌کند «جهمیه مانند امویان جبری و مرجئه بودند گرچه در زمینهٔ ارجاء و اینکه چه کسی از ارجاء استفاده می‌برد اختلاف داشتند... حکام اموی؟ یا جماهیری که از موالی فارس و خراسان مسلمان شده بودند؟»^{۳۸} اگر این فرض - در صورت موجه بودن - مرجئه بودن جهم را تفسیر می‌کند ولی جبری بودن او را تفسیر نمی‌کند و به این علت محتاج یک فرض دیگر که دارای دو بخش است می‌باشد. بخشی در روح دشمنی و عداوت میان خلفای بنی امیه و مسلمانان پرهیزگار نهفته است. دشمنی و عداوتی که به واسطهٔ آن اعتقاد به قدر نزد معبد جهنی، جعد بن درهم و غیلان دمشقی مقبول افتاد. اما بخش دوم در تعارض میان اعتقاد به قدر و توحید مطلق نهفته است. اگر اقوال جهم را در جبر نشان دهیم فوراً ملاحظه خواهیم کرد که او خود را در تناقضی افکنده است که جز از طریق اعتقاد به جبر نمی‌توان آن را حل کرد.

توحید نزد جهم عبارت است از، نفی تشابه خدا و اشیاء دیگر «نمی‌گویم که خدا سبحانه شئی است زیرا شئی بودن تشبیه او با اشیاء است.»^{۳۹} «از وصف خدای تعالی به اینکه او شئی، حی، عالم، مرید و یا امثال اینها است امتناع کرد و او را به اینکه قادر، موجد، فاعل، خالق، محیی و ممیت است توصیف نمود، زیرا این اوصاف به تنهایی مختص به اوست و به حادث بودن کلام خدا اعتقاد یافت آن گونه که قدریه می‌گفتند و از خدا با عنوان متکلم به قرآن یاد نکرد.»^{۴۰}

این جدانگاری و تفکیک کامل میان صفات خدا و صفات دیگران به گونه‌ای که میان آن دو وصف مشترکی که بر هر دو اطلاق گردد وجود ندارد، همان چیزی است که جهم را به پذیرش «جبر» کشاند تا کاملاً در برابر مبادی آن مطیع باشد. تمام صفاتی را که جهم احساس نمود بر انسان و یا اشیاء دیگر اطلاق می‌شود در مورد خدا اطلاق نکرد. در مقابل آن جهم خدا را با صفاتی توصیف کرد که اطلاق آنها را بر انسان نفی نمود. یکی از این صفات،

وصف خدا به قادر بودن بود. نفی قدرت از انسان و جعل آن برای خدا منجر به پیدایش این عقیده در جهم گردید که «در حقیقت هیچ کسی فعلی ندارد مگر خدا و اوست که فاعل است و افعال مردم به نحو مجاز به آنها نسبت داده می‌شود. وقتی گفته می‌شود: درخت حرکت کرد، فلک چرخید، خورشید زوال یافت، در واقع این خداست که این افعال را با درخت، فلک و خورشید انجام داده است مگر اینکه او برای انسان نیرویی خلق کند تا به واسطهٔ آن فعل انجام دهد، همچنین اراده‌ای برای انجام فعل. اختیار برای او خلق کند و او را به آن مختص کند همان گونه که برای او طولی قرار داد که به واسطهٔ آن طولی گردید و رنگی که با آن متلون گردید.»^{۴۱}

بنابراین آموزه «جبر» نزد جهم در واقع تلاشی است برای تأکید و تثبیت آموزهٔ توحید. لازم است بدانیم در صورت روایت سابق اشعری - جبر جهم مؤثر بودن انسان را مانند جبر امویان کاملاً نفی نمی‌کند. بنابراین انسان دارای نیرو و اراده است ولی این نیرو و اراده مخلوق خداست. به این معنا که این دو در برابر مشیت الهی و ارادهٔ او خاضع هستند. اراده‌ای که هیچ شیئی در این جهان از قدرت آن نمی‌تواند بگریزد. دلیل این مطلب را هم اشعری روایت می‌کند که، «جهم امر به معروف و نهی از منکر را می‌پذیرفت.»^{۴۲} این گرایش او را به خوارج نزدیک می‌کند یعنی کسانی که این اصل بعد از عقیدهٔ آنان در امامت و پیکار با امام جائز از پراهمیت‌ترین اندیشه‌های آنان به شمار می‌رود. اگر چه مرجئه به علت افزایش فشار اموی بر ضد موالی انقلابی به لحاظ فکری منحول شدند تا جایی که به برخی از افکار انقلابی خوارج خصوصاً عقیدهٔ آنان در امامت گرایش یافتند - همان عقیده‌ای که غیلان دمشقی از آن تعبیر می‌کند و ما به آن اشاره کردیم - از جانب دیگر اما به شیعه - در آموزه مهدی منتظر - نزدیک گردیدند. از حارث بن سریح که جهم بن صفوان در رکاب او جنگید و سخنگوی او در مذاکرات میان او و سلم بن اُخوَر بود روایت می‌شود که «معتقد بود، مهدی منتظر کسی است که خدا او را برای نجات مستضعفان و یاری مظلومان ارسال داشته تا جایی که در این انقلاب عده‌ای از اعراب به یاری او پیوستند و بسیار سریع بر شهرهای کرانهٔ رود سیحون مستولی گردیدند.»^{۴۳} البته بررسی افکار شیعه به مرور آرام‌تری محتاج است.

(۳)

به نقش عبدا... بن سبأ در قیام علیه عثمان و دعوت برای علی در کوفه و بصره و مصر اشاره کردیم. واضح است که دشمنی عبدا... بن سبأ با سیاست معاویه به قیام او بر ضد عثمان مرتبط است. او به ابوذر غفاری می‌گفت:

توحید نزد جهم عبارت است
از، نفی تشابه خدا و اشیاء دیگر
«نمی‌گوییم که خدا سبحانه شیء است
زیرا شیء بودن تشبیه او با اشیاء است.»

علی (ع) است و خیال کردند او علی (ع) است در حالی که علی (ع) به آسمان رفته بود. او به دنیا بازمی‌گردد و از دشمنانش انتقام می‌گیرد. برخی از سبائیه گمان می‌کنند علی (ع) در ابرهاست و همانا رعد صدای او و برق تازیانه اوست. و هر کسی از آنان که صدای رعد را می‌شنود می‌گوید: السلام علیک یا امیرالمؤمنین (ع). از عامر بن شراحیل شعبی روایت شده که به ابن سبئه گفته: علی (ع) کشته شد. پس او می‌گوید: حتی اگر مغز او را همیانی آورده‌اید، مرگ او را قبول نمی‌کنیم. او نمی‌میرد تا اینکه از آسمان نازل شود و همه زمین را مالک گردد.^{۴۶} اگر تلاش نماییم تا ترتیب این وقایع را در یک نظم تاریخی بازبایی کنیم، به سادگی می‌توان محاسبه نمود که اندیشه عبدا... بن سبئه از سه مرحله عبور کرده است. مرحله اول، تفکر او در خلال قیام ضد عثمان و دعوت برای علی است. در این مرحله او همچون وصایت یوشع بن نون علیه‌السلام برای موسی علیه‌السلام معتقد به وصایت علی (ع) برای رسول خدا (ص) می‌گردد. بعید نیست که در این مرحله عبدا... بن سبئه با استدلال به آیه فوق‌الذکر و با قیاس بر ایمان مؤمنان به رجعت عیسی (ع) به رجعت پیامبر (ص) معتقد شده باشد.

مرحله دوم، مرحله‌ای است که علی (ع) ابتدا بر ضد طلحه و زبیر وارد جنگ می‌شود سپس معاویه و دست آخر خوارج بعید نیست در این مرحله، عبدا... بن سبئه علی (ع) را به مرتبه نبوت رسانده باشد. زیرا او بر حق وی در خلافت به خصوص بعد از کمندی مضحک حکمیت تأکید می‌کرد. مرحله سوم بعد از قتل علی (ع) به دست عبدالرحمان بن ملجم مرادی آغاز می‌شود. در این مرحله او به موجود بودن جزئی الهی در علی (ع) اعتقاد یافت و اینکه او نمرده و بازخواهد گشت تا زمین را بعد از اینکه پر از ظلم و جور شده است مملو از عدل و داد کند. مالک زمین گردد و از دشمنانش انتقام بگیرد. بر اساس این نظم و ترتیب بعید می‌نماید که تمام این فضااحت‌ها را او در حیات علی (ع) مرتکب شده باشد. زیرا معقول نیست در حالی که علی (ع) گروهی از پیروان او را به آتش می‌کشد به تبعید او به مدائن اکتفاء کند. روایت بغدادی در این باره با شخصیت علی (ع) سازگار نیست زیرا او در آنچه مربوط به دین است اغماض نمی‌کند و مسامحه نمی‌شناسد. او می‌گوید: «پس ابن عباس او را از قتل ابن سبئه بازداشت و به او گفت: اگر او را کشتی یارانت با تو اختلاف پیدا می‌کنند در حالی که تو قصد بازگشت به جنگ با شامیان را داری و محتاج به مدارای با اصحاب هستی.»^{۴۷} گمان ندارم که پریشانی در علی (ع) به درجه‌ای رسیده باشد که باعث شود او از چنین تحریف عقائدی عبور کند و اگر علی (ع) با اصحابش مدارا می‌کرد از قبول حکمیت توبه

«ای ابوذر آیا تعجب نمی‌کنی که معاویه می‌گوید: مال، مال خداست! معلوم است که همه چیز مال خداست، گویی او می‌خواهد تمام اموال را به تنهایی و بدون مسلمانان تصاحب کند و نام مسلمانان را محور نماید.»^{۴۴} عبدا... بن سبئه تحت تأثیر اعتقادات یهودی‌اش در ابتدای امر به وصایت علی بن ابی‌طالب (ع) و رجعت رسول خدا (ص) معتقد گردید و در این باره می‌گفت: «من از کسی که معتقد به رجعت عیسی (ع) است ولی اعتقادی به رجعت محمد (ص) ندارد تعجب می‌کنم در حالی که خدای عزوجل فرموده است: «همانا کسی که قرآن را به تو فرض کرد تو را به جایگاهت [= شهرت مکه] بازخواهد گردانید.» [قصص: ۸۵]»^{۴۵} افکار ابن سبئه با توسعه فتنه گسترش یافت. در ابتدا «گمان می‌کرد علی (ع) پیامبر است، سپس غلو نمود تا اینکه گمان نمود او خداست. و گروهی از گمراهان کوفه را به این امر دعوت نمود... علی از اختلاف اصحابش درباره او ترسید و ابن سبئه را به سبابا ط مدائن تبعید کرد. آن‌گاه که علی (ع) به شهادت رسید، ابن سبئه گمان نمود مقتول، علی (ع) نبوده است بلکه شیطانی بوده است که برای مردم به صورت علی (ع) درآمده است و علی (ع) به آسمان صعود کرده، همان‌گونه که عیسی بن مریم علیه‌السلام به آسمان صعود کرد و گفت: یهود و نصارا در ادعای قتل عیسی دروغ گفتند همچنین ناصبیان و خوارج در ادعای قتل علی (ع)، یهود و نصارا مصلوبی را دیدند و او را به عیسی تشبیه کردند. همچنین قائلان به قتل علی (ع) کشته‌ای را دیدند که شبیه

در این مرحله او به موجود بودن جزئی الهی در علی (ع) اعتقاد یافت و اینکه او نمرده و بازخواهد گشت تا زمین را بعد از اینکه پر از ظلم و جور شده است مملو از عدل و داد کند

این عقیده نزد یهود و نصارا موجود است که پیامبر خدا ایلیا به آسمان بالا رفته و حتماً در آخرالزمان برای برپایی ارکان حق و عدل به زمین بازمی‌گردد

نکرد تا خوارج را راضی کند. حال آنکه آنان نیرویی بودند که در قدرت، عده و شجاعت کسی آنان را دست کم نمی‌شمرد، کسانی که جدایی آنها از علی(ع) باعث تسریع در پیروزی معاویه گردید. شکی نیست که مطرح ساختن این افکار با تمام دوری‌شان نسبت به تعالیم اسلام تلاشی بود برای ارتقای روحیه معنوی شیعیان و واداشتن آنان به انسجام و استمرار در حرکت مادام که امامشان زنده است و مادام که باب امل و امید باز است و او حتماً روزی بازخواهد گشت تا آنان را به پیروزی نهایی بر ظالمان و جباران راهنمایی کند. البته شایسته نیست این نکته از اذهان غایب بماند که، این تفسیر از پیدایش تفکر حلولی - تجسیدی وجود اثرگذارنده‌هایی یهودی و مسیحی را نفی نمی‌کند خصوصاً تأثیرگذاری غیرمستقیم آنها را. عقاید و افکار یهودی و مسیحی از زمانی طولانی و حتی قبل از بعثت نبوی در جزیره‌العرب و مخصوصاً در مدینه موجود بوده‌اند. «این عقیده نزد یهود و نصارا موجود است که پیامبر خدا ایلیا به آسمان بالا رفته و حتماً در آخرالزمان برای برپایی ارکان حق و عدل به زمین بازمی‌گردد. شکی نیست که ایلیا اولین نمونه برای ائمه شیعی غایب و مخفی بوده است. کسانی که زنده‌اند ولی کسی آنها را نمی‌بیند و روزی به عنوان هدایت‌شدگان و نجات‌دهان جهان بازخواهد گشت.»^{۴۸}

به این جهت که تأثیر نامستقیم اندیشه‌های یهودی و

چیزی که می‌خواهیم اینجا بر آن
تأکید کنیم این است که شیعه اندیشه
دولت دینی و امامت معصوم را در
مقابل دولت دنیوی که امویان آن را
تأسیس نمودند مطرح ساختند

مسیحی را انکار نمی‌کنیم و آن را به وضعیت جامعه اسلامی مربوط می‌کنیم، به سادگی به این آموزه ساده و سطحی که این افکار را تلاشی هدفمند برای نابودی جهان اسلام از داخل و به وسیله پذیرش اولیه آن و تخریب آن با عقاید بیگانه می‌داند، گرایش نمی‌یابیم. «جنبش علویان در یک سرزمین ناب عربی پیدایش یافت و به عناصر اسلامی غیرسامی امتداد نیافت مگر در خلال انقلاب مختار لازم است قواعد نظریه امامت و اندیشه حکومت نئوکراتیک مخالف با حکومت دنیوی و نیز اندیشه مهدویت که نظریه امامت بدان منجر شد، یعنی اندیشه‌ای که نشانه‌های آن در آموزه رجعت آشکار شد را آن چنان که مشاهده کردیم به مؤثرات یهودی و مسیحی بازگردانیم. آن گونه که اغراق در الوهیت علی(ع) که عبدا... بن سبأ آن را در ابتدای امر بر ساخت در یک محیط سامی بی‌شائبه ایجاد شد که هنوز افکار آریایی به آن نفوذ نکرده بود. جماهیر فراوانی از عرب‌ها در ابتدای قیام به این حرکت پیوستند تا جایی که اولین مؤسسان بخشی از مبادی تجسم و حلول قومی بودند که بی‌تردید از نژاد عربی پاک و خالص بودند.»^{۴۹}

این خلدون بر این تأثیر غیرمستقیم تأکید کرده، می‌گوید: «اهل توراتی که امروز میان عرب هستند باده‌نشینانی چون آنانند و از آن (=یعنی آغاز آفرینش و اسرار وجود) جز آنچه عوام اهل کتاب می‌شناسند چیزی نمی‌دانند.»^{۵۰} شکی نیست که گرایش تشبیهی و تجسمی در درون برخی عرب‌ها که هنوز از عصر جاهلیت فاصله نگرفته بودند پنهان بوده است. تمایل به علی(ع) به این اعتبار که او پسرعموی رسول خدا(ص)، داماد او و نزدیک‌ترین مسلمانان به او بوده است، از یک عاطفه دینی عمیق در شرایطی که در آن جامعه اسلامی گرفتار چند دستگی درونی بوده است حکایت می‌کند. و معاویه با تمام تاریخ خانواده‌اش در جنگ با اسلام کسی نبود که بتواند دل‌های مسلمانان را گرد خویش آورد گرچه توانست شمشیرهای آنان را با پول بخرد. بعد از پایان جنگ به نفع حزب اموی و قبول صلح از جانب حسن بن علی(ع) در سالی که به سال جماعت نامگذاری شد و به این شرط که معاویه حکومت را پس از خود به شورای مسلمانان بسپارد، شیعه اندکی آرام گرفت تا اینکه معاویه شروع به بیعت گرفتن برای پسرش (یزید) کرد. با خلافت یزید مشخص بود که دولت دینی به پادشاهی کسراگونه و موروثی تبدیل می‌شود و اگر سیره یزید را نیز به آن اضافه نماییم - یعنی سیره‌ای که از جانب هیچ مسلمان پرهیزگاری قابل قبول نبود - درک می‌کنیم که خروج شیعه از یک جهت برای دفاع از مصالحشان و از جهت دیگر برای برپایی حکومت اسلامی ضرورتی حتمی بوده است. بعد از شکست (ظاهری) قیام امام حسین(ع) و ارتکاب

جنایت کشتار کربلا به دست امویان، عبدا... بن زبیر - به این اعتبار که نماینده نیروهایی بود که در جمل با علی (ع) جنگیده بودند - قیام نمود. با شروع قیام عبدا... بن زبیر از خوارج کمک خواست، ولی آنان تلاش نمودند تا از طریق سؤال و جواب عقیده او را در باب عثمان امتحان کنند. آن هنگام که دریافتند او مخالف آنان است او را یاری نکردند زیرا او در جواب گفت: «شما و هر کسی را که حاضر است شاهد می‌گیرم که من دوست ابن عفان و دشمن دشمنان اویم.»^{۵۱} این اتفاق در عصر عبدالملک بن مروان روی داد. از سوی دیگر عبدا... تلاش نمود تا از محمد بن حنفیه کمک بگیرد که او نیز رد کرد.^{۵۲} شاید این واقعه را بتوان از یک سو آغاز احساس به ضرورت تجمع و توحید در روی دشمن مشترک و از سوی دیگر واقعه‌ای دانست که بر این نکته پای می‌فشارد که اختلاف در داوری کردن دربارهٔ مخالفان موجود در فتنه به عنوان ریشهٔ اختلاف فِرَق گوناگون باقی می‌ماند.

اختلافی که نیاز به تأکید نیست که پیدایش آن به دست خوارج و بعد از حکمیت بود. چیزی که می‌خواهیم اینجا بر آن تأکید کنیم این است که شیعه اندیشهٔ دولت دینی و امامت معصوم را در مقابل دولت دنیوی که امویان آن را تأسیس نمودند مطرح ساختند و ضربات متوالی که امویان بر آنان وارد کردند - ضرباتی که اوج تراژدی آن در مثله کردن سبط رسول خدا (ص) در کربلا متجلی است - اثر خود را در تأیید آموزهٔ مهدویت - که شیعه بر قداست آن پافشاری می‌کردند - برجای گذاشت. «و این گونه بُعد دینی در تشیع بر بُعد سیاسی غلبه کرد و پیشی گرفت و شیعه در قدیمی‌ترین دولتی که با آن به مخالفت برخاستند - یعنی دولت امویان - اولین فرصت را یافتند تا در جنبش خویش گرایش دینی به خود بگیرند. در حالی که سیاست امویان - اگر مسئلهٔ حق شرعی در خلافت را به گوشه‌ای بگذاریم - در نظر پرهیزگاران عبارت بود از زشتی‌ها و فضیحت‌ها، زیرا امویان مصلحت دنیوی حکومت اسلامی را نصب‌العین خود قرار داده بودند و آن را در جایگاه اول اهمیت قرار می‌دادند در حالی که پرهیزگاران معتقد بر ترجیح مصلحت دینی بودند.»^{۵۳} اگر چه شیعه به سه گروه اصلی که تحت هر یک از آنان فروع زیادی مندرج است تقسیم شدند، ولی این فرق سه‌گانه یعنی؛ غالبان، امامیه و زیدیه در امامت علی (ع) و احق بودن او برای خلافت متفق‌القولند. عبدا... بن سبأ مؤسس فرقه غالبیه شمرده می‌شود. زیرا او دربارهٔ علی (ع) غلو نمود تا جایی که او را اله شمرد. مؤسس امامیه مختار بن عبید است «که خروج نمود و از حسین خونخواهی نمود و برای محمد بن حنفیه تبلیغ نمود.»^{۵۴} در سال ۶۶ هجری در عهد عبدالملک بن مروان و محمد بن حنفیه بعد از

شهادت برادرش حسین (ع)، در عزلت گزیده و گوشه‌نشینی را بر شهرت ترجیح داد.^{۵۵} بدون آنکه - آن گونه که نویسندگان ملل و نحل نام می‌برند - متعرض افکار مختار یا کیسانیه شویم باید بدانیم آموزهٔ امامت، اساسی است که دعوت مختار بر قاعده آن برپا شد. واضح است که دعوت مختار، اولین از هم‌گستگی در صفوف شیعه بود زیرا او برای محمد بن حنفیه تبلیغ می‌کرد در حالی که امامت قبل از او منحصر در اولاد علی (ع) از فاطمه (س) بود. یعنی حسن (ع) و حسین (ع) و اعقاب آن دو. آموزهٔ عصمت امام، اختصاص علم تاویل شریعت به او، غیبت او و رجعتش به دست مختار رشد نمود. فرق میان سبائیه و کیسانیه در این نکته نهفته است که سبائیه امام را با توجه به طبیعت او فردی مقدس می‌داند، کیسانیه اما او را مردی بلند مرتبه که به علوم ماورایی محیط است به حساب می‌آورد. صرف نظر از آنچه کتب ملل و نحل از تقبیح این افکار توسط محمد بن حنفیه نقل می‌کنند، چیزی که برای ما اهمیت دارد تبیین توسعهٔ آموزهٔ امامت و سازگاری آن با طبیعت شرایط متغیر در دولت اسلامی است. شکی نیست که مختار در برانگیختن نگرانی در سراسر دولت اموی موفق بود و اگر توانسته بود به همراه ابن زبیر جبهه واحدی را با خوارج تشکیل دهد آنگاه تاریخ به گونهٔ دیگری رقم می‌خورد. ولی اختلاف مصالح این نیروها برای جدایی میان آنان کافی بود. فرقهٔ سوم از فرق شیعه زیدیه هستند که به زید بن علی زین‌العابدین (ع) منتسب هستند. «با زید بن علی (ع) در کوفهٔ ایام هشام بن عبدالملک بیعت شد، در همان حال یوسف بن عمر ثقفی امیر کوفه بود. زید، علی بن ابی طالب (ع) را بر سایر اصحاب رسول خدا (ص) برتری می‌داد. ابوبکر و عمر را نیز قبول داشت و معتقد به خروج بر ائمه جور بود، وقتی در کوفه از برخی از یارانش که با او بیعت کرده بودند ناسزاگویی به ابوبکر و عمر را شنید این عمل را بر آنان زشت شمرد. بنابراین کسانی که با او بیعت کرده بودند از گردش متفرق شدند.»^{۵۶}

اندکی بعد به اندیشهٔ شیعهٔ زیدی و میزان هماهنگی آن با اندیشهٔ اعتزالی در بسیاری از مبادی و تفصیلات به استثناء آموزهٔ نص بر امامت علی (ع) خواهیم پرداخت، چیزی که الان برای ما مهم است این است که به رنگ واقعی تفکر زیدی اشاره کنیم، رنگی که تا حد زیادی از تندروی سبائیه و کیسانیه می‌کاهد. همچنین از یاده‌روی خوارج در تکفیر عثمان و علی بعد از اینکه او حکمت را پذیرفت.

اختلاف زید با اصحابش بر سر تکفیر ابوبکر و عمر بار دیگر این نکته را تأیید می‌کند که اختلاف پیرامون داوری کردن دربارهٔ ائمه و خلفاء یک اختلاف اساسی

باقی ماند، اختلافی که میان گرایش‌های مختلف حتی داخل یک حزب واحد مثل شیعه جدایی می‌انداخت.

(۴)

عصر عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ هـ ق) عصر توفان‌هایی است که تقریباً تمام مدت خلافت او را پر کرده بود.^{۵۷} او کسی است که - چنانچه اشاره شد - عمرو بن سعید را به قتل رساند و جسدش را پیش روی اصحابش انداخت به این گمان که قضاء سابق الهی او را کشته است. او کسی است که معبد جهنی (ت ۸۰ هـ) یعنی اولین قائل به قدر را کشت. او کسی که مالیات‌های جدیدی بر موالی بست به گونه‌ای که بر پشت آنان سنگینی می‌کرد، تا جایی که حارث بن سریق خروج کرد. او کسی است که حجاج بن یوسف ثقفی را ولایت داد، حجاجی که حسن بصری درباره‌ او می‌گوید: «نفاق سرکوب می‌شود، زمانی که او عمادهای سر سر می‌گذارد و یا شمشیری به کمر می‌بندد».^{۵۸} به تمام اینها باید تعصبات قبیله‌ای را که مورخان در وصف آن پرگویی کرده‌اند اضافه نمود. اگر عبدالملک به حق مؤسس ثانی دولت اموی^{۵۹} شمرده می‌شود از طرف دیگر او ایجادکننده دشمنی ریشه‌دار بر ضد دولت اموی محسوب می‌شود. پژوهشگر احساس می‌کند، این عصر شاهد تحولی شگرف در احساسات مسلمانان پرهیزگاری بوده است که به عنوان یک امر واقعی با خلفاء بنی امیه زندگی می‌کردند. اگر آموزه قدر، مسئولیت انسان و آزادی او در اختیار، در قلوب مؤمنان متقی که غالباً منایل به تسلیم در برابر قدرت قاهره خداوند بودند عطشی برای پذیرش نیافت، ولی مخفی شدن امویان پشت آموزه جبر به علاوه افزایش جرائمشان کافی بود تا پرده را از چشم‌های مؤمنان بردارد تا هدف سیاسی از این ادعا را درک نمایند. شکی نیست که مؤمن دارای ایمان عمیق و یا حتی زاهد پرهیزگار کاملاً به پاداش و جزاء ایمان دارد و آن دو را بر حسب عمل می‌داند. پاداش جزاء عملی نیکوکار و جزاء نتیجه عملی شرور است. و مؤمن متقی می‌تواند بدون کوچک‌ترین تعارضی میان ایمانش و ایمان به قدرت قاهره خدا و اراده فراگیرش که برای اراده انسان مقابله و یا مخالفت با آن ممکن نیست جمع نماید. بنابراین آسان خواهد بود اگر باطل بودن آموزه قدر نزد صحابه متأخر و نفرت آنان از قائلین به آن را بر این اساس که آنان - البته بدون درک هدف سیاسی از آن آموزه - این آموزه را در تناقض با ایمان کامل می‌دانسته‌اند تفسیر نماییم. از سوی دیگر آموزه قدر - آن گونه که اشاره شد - در لایه‌های خود راتحه تفکر مسیحی را که آن زمان در دمشق شایع بود با خود دارد و این باعث می‌شود که مسلمان متقی از آن متنفر گردد. البته این نفرت خیلی دوام نیاورد. زیرا بسیار سریع، سیاست خلفاء اموی را از رنگ

دینی‌اش جدا ساخت. به همین دلیل سکوت دین متدینان و تسلیم امر واقع بودن آنها به پایان رسید، همان‌گونه که توقف مرجئه و توجیه‌گری آنان نیز به پایان رسید تا جایی که برخی از آنان تبدیل به انقلابی و شورشی علیه خلفاء اموی شدند. آن گونه که مثلاً در حالت جهم بن صفوان ملاحظه کردیم. گرچه مصادر معتزلی و شیعی آموزه قدر را به امام علی بن ابی‌طالب (ع) بازمی‌گردانند و آن را بنا به کلام او و بر اساس نفی قدرت انسان و اختیار او که منجر به ابطال ثواب، عقاب و وعد و وعید^{۶۰} می‌شوند به وعد و وعید مرتبط می‌کنند ولی در نگاه یک پژوهشگر این مرتبط ساختن تلاشی است برای ریشه‌دار کردن این تفکر و بازگرداندن آن به امام اول شیعیان و صحابی جلیل‌القدر معتزله. شاید امام علی بن ابی‌طالب (ع) با این سؤال در عصر خویش مواجه شده باشد و شاید به آن پاسخ گفته باشد و مسئولیت انسان را در برابر افعالش ثابت داشته باشد ولی مرتبط ساختن آموزه قدر و وعد و وعید و ثواب و عقاب بی‌شک از اجتهادات شیعه، معتزله و زیدیه است. از این روایت روشن می‌شود که شیعه به اتفاق معتزله با استناد به کلام امام علی (ع) تلاش می‌کرده‌اند همان تهمتی را که مخالفان‌شان به آنان وارد ساخته‌اند به آنان بچسبانند یعنی تهمت قدری بودن. بنابراین با استناد به کلام امام علی (ع) درباره منکران قدر می‌گویند: «این اعتقاد، اعتقاد بندگان بتان، حزب شیطان، دشمنان رحمان، شاهدان ناحق، قدریه و مجوسان این امت است».^{۶۱} اولین شخصیتی که می‌توان او را اساس و پایه پیدایش تفکر اعتزالی دانست، حسن بصری (ت ۱۱۰ هـ) است. یعنی استاد هر دو مؤسس مذهب اعتزال، واصل بن عطاء و عمرو بن عبیده، به اجماع و اتفاق تمامی مصادر قدیمی، حسن بصری به لحاظ طبقه اجتماعی با موالی پیوند دارد. او از اهالی منطقه «ميسان» و مولی و آزاده شده انصار است. «اسم مادرش خیره، کنیز ام سلمه زوجه پیامبر (ص) بود».^{۶۲} بنابراین طبیعی است که حسن با تمامی تقوا و ورعی که دارد به شدت مخالف و دشمن مظالم بنی‌امیه باشد. اقتدار امویان در عراق در عهد عبدالملک بن مروان بعد از اینکه حجاج بن یوسف ولایت یافت به اوج خود رسید. او این مقام را بعد از سرکوب شورش ابن زبیر و انهدام کعبه به دست آورد. شکی نیست که احساسات مسلمانان نسبت به این تجاوز به کعبه، محل هبوط وحی صدمه دید. حجاج قدر پرهیزگاران را نگاه نمی‌داشت. او اراده کرد تا حسن را به خاطر حرفی که در غیاب او زده بود به قتل رساند و چقدر فراوان است اقوال حسن درباره حجاج! حجاج «دستور داد تا نطع (= وسیله اعدام) و شمشیر را حاضر کنند. آنها را حاضر کردند و به او تحویل دادند، هنگامی که حسن به

در نزدیک شد، حجاج لبانش را تکان داد در حالی که نگهبان دم در به او می‌نگریست. هنگامی که حسن وارد شد حجاج به او گفت: بیا اینجا و او را نزدیک بستر خویش نشانید و به او گفت: درباره‌ی علی و عثمان چه می‌گویی؟ گفت: همان چیزی را که کسی که بهتر از من بود به کسی که بدتر از تو بود گفت. می‌گویم: هنگامی که فرعون به موسی (ع) گفت: «پس تکلیف نسل‌های گذشته چه خواهد شد؟ موسی (ع) گفت: آگاهی مربوط به آنان نزد پروردگارم در کتابی ثبت است. پروردگارم هرگز گمراه نمی‌شود و فراموش نمی‌کند.» (طه: ۵۱-۵۲) آگاهی درباره‌ی علی و عثمان نیز نزد خدای تعالی می‌باشد.^{۶۲} نتیجه‌ی طبیعی این بی‌رحمی و سنگدلی در رفتار با حسن و امثال او با تمام قدر و منزلت و ورعی که داشتند این بود که باعث شود آنان لاف‌دل در برابر حجاج و امثال او به ترک جنگ و تقیه روی آورند. گرچه آنان هنگامی که با شاگردان خویش خلوت می‌کردند رأی خویش را به صراحت بیان می‌داشتند.

روایت است که حسن روزی این آیه را تلاوت کرد: «ما امانت را به آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند...» (احزاب: ۷۲) پس گفت: قومی سپیده دمان در حالی که امارت و پادشاهی را طلب می‌کردند خویش را در میان اشیاء شگفت‌آور قدیمی و عمامه‌های گرانبها و قدیمی یافتند. امانات را ضایع می‌کردند بلاء و فتنه متعرض آنان بود ولی آنان از آن در امان. تا اینکه پاکدامنان را ترسانیدند و به اهل ذمه تحت امرشان ظلم کرده، دین آنها را تضعیف کردند. اسب‌های خودشان را قره ساخته و دین‌شان را فراج و بی‌ضابطه ساختند و قبرهایشان را تنگ نمودند.^{۶۴} گفتار حسن بر ترساندن پاکدامنان و ظلم به اهل ذمه، بر طبیعت انقلاب درونی که در نفس هر فرد متقی می‌گذشته است دلالت دارد. هر مرد متقی که ظلم را درک می‌کند، و مظاهر اجتماعی آن را در ثروتمندان به حساب دین، فقراء مسلمین و فقراء دیگر ادیان لمس می‌کند. روزی مردمی از او درباره‌ی عطاء (هدیه) بنی امیه به خودش سؤال کرد: «آیا هدیه را دریافت کنم یا آن را وانهم تا از نیکی‌های آنان در روز قیامت بازپس گیرم؟ حسن به او گفت: وای بر تو، برخیز و هدیه‌ات را بگیر. این قوم مفلس‌تر از آنند که در روز قیامت حسنه‌ای داشته باشند.»^{۶۵} معنی این کلام آن است که گرایش زاهدانه‌ای که حسن بدان مشهور است او را از درک بی‌عدالتی اجتماعی و اقتصادی که رجال دولت اموی بر ضد جماهیر مسلمان روا می‌داشتند باز نمی‌دارد. و میان چشمان او و رؤیت مظاهر این بی‌عدالتی فاصله‌ای قرار نمی‌گیرد. و چون عداوت هویدای امویان علیه خوارج و شیعه نشانه‌گیری شده و به روی آنان شمشیر

با استناد به کلام امام علی (ع) تلاش می‌کرده‌اند همان تهمتی را که مخالفانشان به آنان وارد ساخته‌اند به آنان بچسبانند یعنی تهمت قدری بودن. بنابراین با استناد به کلام امام علی (ع) درباره‌ی منکران قدر می‌گویند: «این اعتقاد، اعتقاد بندگان بتان، حزب شیطان، دشمنان رحمان، شاهدان ناحق، قدریه و مجوسان این امت است.»

کشیده شده بود و تمام اینها حجاج را از آزمایش حسن و سؤال از او درباره‌ی عقیده او نسبت به علی (ع) و عثمان باز نمی‌داشت کاملاً طبیعی بود که حسن هنگامی که از علی ابن ابی طالب (ع) سخن می‌گوید به تقیه روی بیاورد و علی‌رغم اینکه او شیعی نیست اما دوستی علی (ع) به تهمتی تبدیل شده است که متهمانش عذاب می‌شوند. «حسن در زمان بنی امیه هنگامی که می‌خواست از امیرالمؤمنین علیه‌السلام سخن بگوید، می‌گفت: قال ابوزینب»^{۶۶} منطقی نبود که امثال حسن در برابر مظاهر متعدد بی‌عدالتی که در برابر دیدگانشان می‌گذشت به افعال خویش ادامه دهند. اگر چه صحابه متأخر به آموزه قدر معبد جهنی سوءظن داشتند ولی دلیل تراشی امویان و بخصوص عبدالملک به وسیله جبر برای توجیه اعمال و جرائمشان برای برداشتن پرده از جلوی دیدگان مؤمنان متقی چون حسن کافی بود. حسن در پذیرش آموزه قدر بر اساس مذهب یکی از معاصرانش یعنی معبد جهنی تردید نکرد. البته بعید نیست حسن کمی از اعتقاد معاصرش معبد به «قدر چه خیرش و چه شرش از بنده» - آن گونه که کتب ملل و نحل از او نقل می‌کنند - عدول کرده باشد. تعدیل این عقیده ضروری و گریزی از آن نبود، تا این آموزه به نفی قدرت خدا یا کاستن از آن منجر نگردد. و از آنجایی که بنی‌امیه شعار جبرگرایی را برای توجیه گناهانشان علم کردند، بنابراین استناد گناهان به قدرت بنده در رد کردن آنان بدون اینکه این آموزه منجر به کاستن از

روایت است که حسن روزی این آیه را تلاوت کرد: «ما امانت را به آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند...» (احزاب: ۷۲)

قدرت خدا گردد کافی بود. بنابراین حسن از عقیده معبد، غیلان و جمعد عدول کرد و گفت: «تمام امور به قضا و قدر است مگر گناهان...»^{۶۷} این صورت‌بندی اصل قدر افعال شر را از خدا نفی و قدرت بنده را بر آن اثبات می‌کند. این نحو صورت‌بندی از آموزه قدر آن را نزد پرهیزگاران نیز مقبول می‌ساخت، زیرا محدودیت سابق (در قدرت خدا) را که منجر به گونه‌ای از ابهام می‌گردید که گویی (پذیرش این آموزه) با ایمان حقیقی در تناقض است، را رفع می‌کرد. کما اینکه از طرف دیگر اصل ثواب و عقاب را که رکنی اساسی در عقاید دینی محسوب می‌شود را اثبات می‌کرد. اصلی که به واسطه آن آموزه جبر و نفی مسئولیت انسان از اعمالش مختل می‌شود. حسن با تأکید آموزه خویش را بیان می‌کند و از مقاصد خود پرده برمی‌دارد: «هر کسی گمان کند که گناهان از خدای عزوجل است روز قیامت سیاه رو محشور می‌شود سپس این آیه را قرائت می‌کرد: «روز قیامت کسانی را که به خدا دروغ بستند می‌بینی که صورتهایشان سیاه است.» (زمر: ۶۰)»^{۶۸}

این قتیبه به رابطه او با معبد جهنی اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید: «حسن درباره مباحثی از قدر صحبت می‌کرد، سپس از عقیده‌اش برگشت. عطاء بن یسار قصه گو به آموزه قدر معتقد بود... او به همراه معبد جهنی پیش او آمدند و از او پرسیدند: ای ابا سعید، این پادشاهان خون مسلمانان را می‌ریزند و اموال آنان را تصاحب می‌کنند و کارهای دیگر انجام می‌دهند و می‌گویند کارهای ما بر اساس قدر خدا جاری می‌شود. حسن در جواب گفت: دشمنان خدا دروغ می‌گویند.»^{۶۹} این رابطه‌ای که باعث می‌شود معبد جهنی نزد حسن بیاید تا از عقیده حسن درباره قدر بپرسد، آنچه را که ما در رابطه با تعدیل مقوله قدر معبد توسط حسن بیان داشتیم تأیید می‌کند. واضح است که برخلاف آنچه ابن قتیبه گمان می‌کند، حسن از تصریح به قدر دوری می‌کرده است. همچنین واضح است که هدف معبد از طرح سؤال به این صورت تحریک‌آمیز همراه ساختن حسن با عقیده‌اش بوده است زیرا می‌خواست تا بارانی از بزرگان تابعین مانند حسن را با خویش هماهنگ سازد. حسن نیز به سرعت پس از اینکه این آموزه را به آن صورت خاص که میان اصل قدر و ایمان مطلق به قدرت خدا مطابقت ایجاد می‌کند صورت‌بندی کرد به عقیده معبد پاسخ گفت. گمان قوی وجود دارد که قتل معبد به خاطر این عقیده. تأثیر شگرفی در تمسک حسن به این آموزه و فاش‌گویی آن داشته است. بعد از آنکه او جز برای خواص این آموزه را بیان نمی‌داشته است. رساله‌ای از حسن در باب نفی قدر (الهی) به دست ما رسیده است که به عصر عبدالملک بن مروان بازمی‌گردد. البته شهرستانی انتساب این رساله به حسن را رد می‌کند و آن را به واصل

حسن نمی‌توانست میان ایمان و عمل فاصله بیندازد، آن گونه که مرجئه چنین می‌کردند به همین علت به این نتیجه رسید که مرتکب کبیره منافق است نه کافر و یا مؤمن

بن عطاء نسبت می‌دهد زیرا «حسن از کسانی نبود که با سلف صالح در اینکه قدر خیرش و شرش از خدای تعالی است مخالفت کند.»^{۷۰} این نظریه، ادعایی است که روایت ابن قتیبه که قبلاً آن را ذکر کردیم، آن را رد می‌کند. علاوه بر اینکه مصدر ابن قتیبه قدیمی‌تر از شهرستانی است، از جهت دیگر چه رساله را به حسن نسبت دهیم و چه به واصل. دلالت آن بر آنچه ما درصدد اثبات آن هستیم پابرجاست. اهمیت رساله در آن چیزی است که باعث اعتراض عبدالملک بن مروان می‌شود. رساله واکنشی است به سؤالی که عبدالملک بن مروان از حسن پرسیده است. درباره آنچه از حسن پیرامون اعتقاد او به قدر به گوش عبدالملک رسیده است. البته عبدالملک آن قدر ساده نبود تا بلایی را که بر سر معبد جهنی آورده بر سر حسن نیز درآورد. زیرا قتل حسن، با زهد و ورع و تقوایش احتمالاً موجب خشم عوام می‌شده است. بنابراین عبدالملک به اسلوب جدل روی می‌آورد. «امیرالمؤمنین از تو صلاح در احوال، فضل در دین و درایت در فقه سراغ دارد پس به جهت طلب و تمنی او (این سؤال مطرح می‌شود) همچنین امیرالمؤمنین این عقیده تو را انکار نمود. بنابراین به امیرالمؤمنین درباره مذهب بنویس و مأخذی که مذهب را از آن اخذ می‌کنی؟ یعنی از کدام یک از اصحاب رسول خدا(ص)؛ یا از کدام عقیده‌ای که آن را مشاهده نموده‌ای؟ یا از کدام امر که تصدیقش در قرآن شناخته شده است؟ ما در این باره قبل از تو مجادله‌ای

این رابطه‌ای که باعث می‌شود معبد جهنی نزد حسن بیاید تا از عقیده حسن درباره قدر بپرسد، آنچه را که ما در رابطه با تعدیل مقوله قدر معبد توسط حسن بیان داشتیم تأیید می‌کند

نشیده‌ایم و نه خطیبی که درباره آن سخنی بگوید.»^{۷۱} در آهنگ این نامه بیان نارسایی آشکار است که بین صلاح و فضل و فقه و اعتقاد به قدر (الهی) تناقض می‌بیند. یعنی همان چیزی که تأیید می‌کند پیوستن حسن به صفوف قائلان به قدر، خلیفه اموی را نگران ساخته و او را به پرسش و پاسخ پیرامون ریشه این اعتقاد و منشأ آن در قرآن، سنت و یا آراء سلف صالح واداشته است. برای حسن سخت نبود که برای صحت مذهبش به آیات قرآن استشهد کند. در قرآن آیات زیادی وجود دارد که مسئولیت اعمال انسان را بر وی تحمیل می‌کند، با این حال حسن به تأویل آیات دیگر که توهم جبر را پدید می‌آورد می‌پردازد. چیزی که اکنون قصد داریم بر آن متمرکز شویم عیبجویی حسن از معاصرانش به خاطر اعتقاد به جبر است. «و درک نموده‌ایم، ای امیر مؤمنان، سلف صالح یعنی کسانی که به امر خدا عمل نمودند و حکمت او را روایت کردند و به سنت رسول خدا پایبند ماندند. حق را انکار نمی‌کردند و باطل را حق جلوه نمی‌دادند و به پروردگار تبارک و تعالی چیزی را ملحق نمی‌ساختند مگر چیزی را که خودش به خویش ملحق می‌ساخت و احتجاج نمی‌کردند مگر به آن چه خدا در کتابش بر خلقش احتجاج نموده است.»^{۷۲}

سپس می‌رسد به اینکه «هنگامی که بدعت‌گذاران کلامی در دین شان ایجاد کردند، خلاف آن را از کتاب خدا ذکر کردم.»^{۷۳} حسن در این واکنش معاصرانش را مستهم می‌کند به اینکه - آموزه جبر - را بدعت گذاشتند. آموزه‌ای که احدی از سلف صالح آن را ذکر نکرده بود و به پروردگار ملحق ساختند گناهانشان را، یعنی آنچه پروردگار به خویش ملحق نساخته بود. پس بر او لازم بود تا با آنان برخورد کند و عقائد باطلشان را برملا سازد. از تمام اینها به این نتیجه می‌رسیم که آموزه قدر و مسئولیت انسان در برابر کردارش سلاجی فکری و عقایدی بر ضد پنهان شدن امویان در پشت آموزه جبر برای توجیه اعمالشان بود. پرچم این آموزه یعنی آموزه قدر را متفکرانی برافراشتند که زندگی‌شان را برای آن گذاشتند در حالی که متأخران صحابه و تابعان به خاطر آنچه این آموزه توهم کاستن از قدرت الهی را ایجاد می‌کرد نگران شدند.

وضعیت به همین صورت بود تا اینکه حسن بصری از صورت‌بندی این آموزه، به یک صورت‌بندی جدید که با ایمان مطلق به قدرت خدا و مشیت نامحدود او سازگار بود عدول کرد. چیزی که حسن را به این اعتقاد کشانید آشکار شدن جنبه سیاسی مقوله جبر در عهد عبدالملک بن مروان بود. آنچه حسن انجام داد به مثابه اعطای مشروعیت دینی و فقهی به اصلی بود که در وجدان مسلمان عادی شک برانگیز است. او این عمل را از طریق

استشهاد به آیات قرآنی که با این اصل سازگار است انجام داد و تأویل آیاتی که معنای تحت‌اللفظی آن توهم مخالفت با این اصل را ایجاد می‌کند.

(۵)

اشاره شد، اختلافی که به علت آن واصل بن عطاء (ت ۱۳۱ هـ) از حلقه درسی استادش حسن فاصله گرفت، اختلاف پیرامون حکم مرتکب کبیره بود. در صفحات گذشته شاهد بودیم که این اختلاف تا آغاز پیدایش جنبش خوارج امتداد می‌یابد. گرچه خوارج بر عنوان این مسئله «امام جائر» را اطلاق می‌کردند نه عنوان «مرتکب کبیره» را. خوارج کاملاً صریح و در هماهنگی کامل با گرایش‌های انقلابی‌شان بودند. آنان به تکفیر تمامی مخالفانشان اعتقاد داشتند. همچنین به ضرورت خروج بر امام جائر و جنگیدن با او به وسیله شمشیر معتقد بودند. خوارج میان امام اولشان «علی بن ابی‌طالب (ع)» و «معاویه بن ابی‌سفیان» مادام که معتقدند هر دو بر باطلند فرقی نمی‌گذارند. گرچه درجات باطل هر یک از آن دو مختلف است.

از سوی دیگر مرجئه به ایمان «مرتکب کبیره» حکم می‌کردند زیرا این عقیده بر اساس تعریف آنان از ایمان که به آن اشاره شد تأسیس شده بود. شیعه اعم از غالی و امامی به مسئله امامت مشغول بودند و به مسائل دیگر توجهی نداشتند. حسن بصری - فقیه با ورع و زاهد - اما از تکفیر کسانی که می‌گفتند: «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله» خودداری می‌کرد. از جانب دیگر حسن نمی‌توانست میان ایمان و عمل فاصله بیندازد، آن گونه که مرجئه چنین می‌کردند به همین علت به این نتیجه رسید که مرتکب کبیره منافق است نه کافر و یا مؤمن. یکی از چیزهایی که به این اختلاف مربوط است و به آن اشاره شد، داوری نمودن درباره عثمان، علی، طلحه و زبیر بود که بخشی از اختلاف میان فرق و گرایش‌های مختلف را تشکیل می‌داد. خوارج، عبدا... بن زبیر را آزمایش کردند و هنگامی که با آنان مخالفت کرد در جنگ او را همراهی نکردند. زیدبن علی نیز یارانش را در این مسئله آزمایش کرد و هنگامی که ورود در مسئله ابوبکر و عمر را رد نمود، یارانش از گرداگردش پراکنده شدند. آزمایش حسن بصری به وسیله حجاج هنگامی که از او درباره عثمان و علی پرسید نیز با این قضیه بی‌ارتباط نیست. بنابراین اختلاف پیرامون مسائل «مرتکب کبیره» و داوری درباره دو متخاصم یک اختلاف صرف فقهی نبود، گرچه به دست حسن و شاگردش واصل اینگونه نمایان شد. علت آن نیز به ماهیت فشارهایی بازمی‌گشت که حسن از جانب حجاج متحمل می‌شد. فشارهایی که در اغلب موارد باعث می‌شد او به تقیه و مدارا روی آورد. واصل بن عطاء

رای خوارج را در تکفیر مرتکب کبیره نپذیرفت. همچنین رای مرجئه را که مرتکب کبیره را مؤمن می‌دانستند. دست آخر او به استاد خویش حسن نیز شورید و به اینکه مرتکب کبیره منافق باشد قانع نشد. او معتقد گردید حکم مرتکب کبیره «فاسق در منزلتی از میان دو منزلت» است. منظورش از دو منزلت ایمان و کفر بود و به خلود او در آتش در صورت مرگ بدون توبه حکم نمود. واضح است که رای و اصل درباره مرتکب کبیره، مذهب چهارمی است که به مذاهب سه گانه سابق اضافه می‌گردد. و نیز واضح است که این مذهب آن گونه که نلینو^{۷۴} معتقد است، مذهب بی‌طرفی نیست، آن گونه که دشمنان معتزله می‌گویند خروج از اجماع هم نیست. و اصل در خلود مرتکب کبیره در آتش جهنم با خوارج اتفاق نظر دارد البته او شرط عدم توبه را نیز مطرح می‌سازد. البته این شرط باعث نمی‌شود او مخالف آنان گردد هر چند خوارج به این شرط تصریح نمی‌کنند. شیوه رفتاری خوارج در توبه دادن مخالفانشان اتفاق نظر میان آنها و اصل را در این نقطه تأیید می‌کند. حال آنکه او با مرجئه‌ای که مرتکب کبیره را مؤمن دانسته و باب امل و آرزو به رحمت و اسعاه الهی را پیش روی او گشوده می‌دارند، موافق نیست. آشکار است که اختلاف و اصل با استادش - البته برحسب آنچه مصادر عرضه می‌دارند - تنها اختلاف در نامگذاری مسئله است. معنی تمام این مطالب این است که واصل در حکم خویش پیرامون مرتکب کبیره - اگر شرط توبه را نیز اضافه نمایم - با خوارج اتفاق نظر و با مرجئه اختلاف نظر دارد. در مورد مسأله اطلاق اسامی گوناگون واضح است که واصل تلاش می‌کند و ترجیح می‌دهد به جای اختلاف در نامگذاری و در حکم مسئله، احکام مرتکب کبیره را در میان فرق گوناگون یکسان نماید. شرط توبه راه حل مناسبی برای دو طرف نقیض یعنی خوارج و مرجئه بود. توبه نشانگر امل و آرزوی مشروط نزد واصل است، به جای گشودن درب رحمت و اسعاه الهی بر هر دو پاشنه نزد مرجئه. خیاط، خروج واصل را از اجماع امت درباره مرتکب کبیره این گونه رد می‌کند: «امت را در حال اجماع بر نامگذاری مرتکبان کبائر به فسق و فجور یافت و مخالف در غیرفسق و فجر مانند مسئله نامگذاری (گروهی مرتکب کبیره را کافر، گروهی مؤمن و گروهی منافق می‌دانستند). پس آنچه را بر آن اجماع داشتند اخذ و از پذیرش آنچه اختلاف داشتند ابا کرد. تفسیر این مطلب عبارت است از اینکه خوارج و تمامی یاران حسن بر اینکه مرتکب کبیره فاسق و فاجر است اجماع داشتند. سپس خوارج به تنهایی معتقد شدند: مرتکب کبیره به خاطر فسق و فجورش کافر است، مرجئه هم به تنهایی گفتند: او با فسق و فجورش مؤمن است ولی حسن و

پیروان او گفتند: او به خاطر فسق و فجورش منافق است. واصل به آنان گفت: اجماع کردید بر اینکه مرتکب کبیره را فاسق و فاجر نام دهید، این نام به اجماع شما صحیح است. قرآن نیز هم در آیه قذف و هم در دیگر آیات آن را به لسان آورده است. پس نامگذاری مرتکب کبیره به فاسق و فاجر واجب است.»^{۷۵} این موضعی که واصل درباره مرتکب کبیره اتخاذ می‌کند - آن چنان که صاحبان کتب ملل و نحل می‌گویند - از جانب زیدیه مقبول واقع شده است.^{۷۶} اما حکم بر محاربان با یکدیگر: یعنی علی(ع)، طلحه و زبیر و همچنین عثمان و قاتلانش نیز از یک طرف مایه اختلاف خوارج و شیعه و از طرف دیگر میان خود فرقه‌های مختلف شیعه بود. شیعه به تکفیر هر آنکه با علی(ع) جنگید و او را تخطئه نمود گرایش یافت. حتی برخی از فرق شیعه وارد مسئله شیخین (ابوبکر و عمر) گردیدند و در احق بودن آنها در خلافت تشکیک نمودند. خوارج نیز او را خلافت عثمان را تخطئه کردند و علی(ع) را بعد از قبول حکمیت! و چنانچه اشاره شد هیچ یک از مخالفان آنها از احکامی که بر ضدشان صادر شد جان سالم به در نبردند. موضع واصل پیرامون عثمان این بود که درباره او توقف نمود. او کسانی را که عثمان را تنها گذاردند و هیچ یک از قاتلان عثمان را نیز تبرئه نکرد...؛ به این دلیل که حوادث شش سال آخر خلافت عثمان نزد او صحیح می‌نمود. بنابراین امر بر او مشکل گردید، پس حکم او را به دانایان به امر واگذار کرد.»^{۷۷}

همین موضع را واصل و دوستش عمرو بن عبید درباره علی(ع) و کسانی که با او جنگیدند یعنی عایشه، طلحه و زبیر اتخاذ کردند. «آنها از دیدگاه آن دو قومی از نیکوکاران و پرهیزگاران و مؤمنان بودند که سوابق حسنه‌ای مانند هجرت و جهاد و کردار نیک به همراه رسول خدا(ص) داشتند. سپس این قوم را مشاهده کردند که به جنگ با یکدیگر و جدال با شمشیر مشغولند. پس گفتند: می‌دانیم که همه آنها برحق نیستند و امکان دارد که یک طائفه برحق باشد و دیگری بر باطل. و برای ما مشخص نشد که اهل حق کدامند و اهل باطل کدام. بنابراین امر این قوم را به دانایان سپردیم و این قوم را همان گونه که قبل از جنگ بودند می‌پذیریم. بنابراین اگر دو طایفه اجتماع کنند، می‌گوییم: می‌دانیم یک گروه از شما عصیان‌گر است ولی نمی‌دانیم کدام یک.»^{۷۸} روشن است که مذهب واصل و عمرو بن عبید در این قضیه به مرجئه نزدیک‌تر از خوارج است. ولی آن دو مرجئه‌ای هستند که وجود و وقوع خطا را نفی نمی‌کنند و چشم خویش را بر آن نمی‌بندند. قطعاً خطاهایی در شش سال آخر حکومت عثمان رخ داده است، ولی همان نقیه‌ای که از غیب‌گویی خودداری می‌کند از داوری کردن نیز پرهیز

امامان شیعه درک کرده بودند که شورش‌های محلی مادامی که دولت اموی با لشکر و اموال فراوان به قدرت خویش فزونی می‌بخشد نفعی ندارد

یوسف ثقفی. البته این هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنان را از کوشش برای مقابله فکری با تمامی افکاری که سعی داشت تا از این حکومت پشتیبانی کند باز نداشت. بنابراین طبیعی بود که این اندیشه مسالمت‌جویانه تقیه محور به محکوم کردن مرتکب کبیره به نفاق منجر شود.

«و خدا حکم نمود درباره منافق که اگر نفاقش را پوشاند به طوری که دانسته نشد و ظاهر اعمالش اسلامی بود، پس او نزد ما از مسلمانان است و برای اوست آنچه برای مسلمانان است و بر اوست آنچه بر مسلمانان است.»^{۸۲} و مؤکداً هیچ یک از حکام اموی نفاقشان را اعلان نکردند. بنابراین رفتار با آنان به مانند رفتار با مسلمانان امری واجب بر پرهیزگاران مسلمان بوده است. لازم است تأثیر فشارهای اموی و افزایش سیاست‌های رعب و وحشت در پیدایش این اندیشه مسالمت‌جویانه - در مقایسه با نظریه آشکار چون شمشیر خوارج - از نظر پنهان نماند. طبیعی بود که امثال حسن از خروج و بیرون کشیدن شمشیر متنفر باشند و این نفرت به دشمنی با خوارج منجر گردد. خصوصاً اگر به زیاده‌روی خوارج در به‌کارگیری تکفیر و دست بردن به شمشیر در برابر تمام کسانی که در اصول یا فروع با آنان مخالف بودند توجه نماییم. این موضع صلح‌جویانه مختص حسن و امثال او نبود. شیعه هم بعد از تراژدی کربلا - به صلح با امویان روی آورد و اگر قیام توأبین و مختار را استثناء کنیم - که آنها هم قیام‌های تحت رهبری مستقیم علویان نبودند، هیچ قیام مسلح شیعی را نمی‌یابیم.

مگر قیام زید بن علی بن حسین (ع) (ت ۹۵هـ) در عهد هشام بن عبدالملک در حالی که محمد بن حنیفه خروج به همراه عبدا... بن زبیر را رد کرد و آن گونه که گفته می‌شود - حرف‌های مختار را که به نام او خروج کردخ بود زشت و ناپسند شمرد. از فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) هم کسی خروج نکرد تا اینکه زید تصمیم به خروج گرفت. و روشن است که خروج زید یک مسئله اتفاقی میان او باقی اهل بیت یعنی برادرانش نبوده است. در حالی که در آنان به حکم سن و سال، احق در امامت و در خروج موجود بوده است. بدون ورود در تفصیل این اختلاف و عوامل آن مهم است که به این نکته اشاره کنیم موضعی سیاسی پشت رد کردن خروج توسط برخی ائمه (ع) نهفته است. «علت آن شدت عملی بود که امویان در مقابل کسانی که بر قدرت آنان می‌شوریدند به خرج می‌دادند. امامان شیعه درک کرده بودند که شورش‌های محلی مادامی که دولت اموی با لشکر و اموال فراوان به قدرت خویش فزونی می‌بخشد نفعی ندارد. بنابراین اندیشه التزام به آرامش را میان پیروان خویش در برابر حوادثی که در آن زمان اتفاق می‌افتاد شیوع دادند حتی اگر این حوادث در خشونت و سنگدلی به

می‌کند و امر را به دانای غیب واگذار می‌کند. معتزله - برعکس مرجئه - درهای رحمت را نمی‌گشایند و به ایمان و کفر حکم نمی‌کنند بلکه با اقرار به وقوع خطا توقف می‌کنند. آنها با اقرار به وجود خطا منتها بدون مشخص کردن خطاکار با مرجئه اختلاف پیدا می‌کنند. با توقفشان در مشخص نمودن خطاکار با شیعه و خوارج اختلاف می‌یابند. موضع آنان در برابر امویان اما کاملاً مختلف است، زیرا حکومت اموی برپاست و توقف از حکم نمودن درباره آن ارجاء و به تأخیر افکندن (حکم خدا) است. آن هم در حالی که مظالم امویان آفاق را پر کرده است. موضع استاد آن دو نیز در این باره کاملاً واضح است. بنابراین آنها «در برائت از عمرو بن عاص و معاویه و هر کس که در گروه آنان است اجماع دارند... و این عقیده‌ای است که معتزله از آن برائت نمی‌جوید و از پذیرش آن عذر نمی‌آورد.»^{۷۹} در این رأی معتزله با شیعه و خوارج اتفاق نظر و با تمامی گرایش‌ها و مذاهب مرجئه اختلاف رأی دارد.^{۸۰} مسأله اختلاف واصل با استادش حسن پیرامون حکم مرتکب کبیره علامت سؤالی را برمی‌انگیزد که محتاج پاسخ می‌باشد. خصوصاً اینکه هر دو در نفرت از بنی‌امیه مشترکند و پژوهشگر درمی‌یابد این اختلاف تنها یک اختلاف شکلی مربوط به نامگذاری است بدون اینکه به یک اختلاف عمیق‌تر بازگردد. واضح است که این اختلاف برای واصل دارای اهمیت بوده است تا جایی که با عمرو بن عبید مناظره کرده، او را به جانب خویش متمایل ساخته است.^{۸۱} این اهمیت - در نظر ما - به آنچه اشاره کردیم بازمی‌گردد که واصل علاقه‌مند بود اختلاف در نامگذاری مرتکب کبیره و حکم او از بین برود و این نام به هدف وحدت نیروهای مخالف واحد گردد. و علل اختلاف در میان آنان از بین برود. نیاز به تأکید نیست که حسن گروهی از پرهیزگاران و زهاد مسلمان را - که به حکم یک امر واقع با امویان می‌زیستند - نمایندگی می‌کرد. گرچه آنان هیچ وقت دشمنی خویش را به علت ترس از اقتدار و جبروت حکام اموی آشکار نمی‌ساختند. خصوصاً در عهد عبدالملک و والی او در عراق حجاج بن

اوج خود می‌رسید. «مگر در حالت امر به معروف و نهی از منکر که مؤمن هدف کشتار سلطان قرار نگیرد.»^{۸۲}

روشن است که اختلافی که زید با آن مواجه گردیده است آن قدر جدی بوده که بنا بر آنچه شهرستانی می‌گوید: معتقد گردیده «هر فاطمی دانشمند شجاع سخنی که برای امامت خروج کند اسام واجب الطاعة می‌باشد خواه از اولاد حسن باشد خواه از اولاد حسین که خدا راضی باشد از آن دو.»^{۸۳} این رأی قدرت بر خروج و حمل شمشیر را شرط امامت می‌داند. [با این عقیده] طبیعی است برادر وی محمدباقر (ع) به وی اعتراض کند تا جایی که روزی به او می‌گوید «برحسب مقتضای مذهب تو قدرت امام نبود، زیرا او خروج نکرد. حتی در معرض خروج هم قرار نگرفت.»^{۸۴} در هر صورت واصل بن عطاء چندانی از این جو اختلاف‌آمیز شیعی دور نبوده است.

اما قطعاً نمی‌توانیم روایتی را که واصل را شاگرد بلاواسطه محمدبن حنیفه می‌داند و حتی ادعا می‌کند او «علم کلام را از او اخذ کرد تا جایی که تبدیل به رونوشت برابر اصل گردید.»^{۸۵} قبول کنیم. این روایت تا جایی مبالغه کرده است که این مطلب را به محمدبن حنیفه نسبت می‌دهد. «او واصل را پرورش داده، تعلیم فرمود تا جایی که آموزش دیده گردید و استحکام فکری یافت.»^{۸۶} (این روایت مقبول نیست) زیرا واصل در سال ۸۱ هـ. ق. متولد شد و این همان سال وفات محمدبن حنیفه است. البته این امکان وجود دارد که واصل از طریق پسر محمد یعنی ابی هاشم عبدا... بن محمد (ت ۹۸ هـ) با افکار محمد آشنا شده باشد.

این احتمال را سلسله سندی که معتزله و شیعه به آن فخر می‌ورزند تأیید می‌کند. سلسله سندی که به واصل بن عطاء و عمرو بن عبید ختم می‌شود «و آن دو از عبدا... بن محمد علم آموختند و عبدا... از پدرش محمدبن حنیفه»^{۸۷} از جهت دیگر مصادر رابطه واصل را با ابی هاشم تأیید می‌کنند. «و واصل با او در مدرسه بود.»^{۸۸} ما آن قدر که تلاش می‌کنیم تا رابطه واصل و شیعه را در این دوره زمانی به صورت تأثیر متقابل بررسی نماییم، معتقد نیستیم که به واسطه این روایت می‌توان - آن گونه که منابع و مصادر اعتزالی تلاش می‌کنند - نسبت اعتزال را به محمدبن حنیفه ثابت کرد. شاید این حنیفه‌ای که «گوشه‌نشینی را اختیار کرد و گمنامی را بر شهرت ترجیح داد» به جهت توجیه موضعی که شرایط بر او تحمیل کرده بود؛ به ارجاء یا تقیه معتقد بوده است. اندیشه معتقد به آرامش، صبر و تقیه زمانی که زیدبن علی تصمیم به خروج گرفت در میان صفوف شیعه رواج داشت. تصمیم او به صراحت موضعی برخلاف برادرش محمدبن علی الباقر (ع) و پسر برادرش جعفر بن محمد الصادق (ع) بود. به

نظر می‌آید واصل نیز بر رأی زید در ضرورت خروج بوده است تا جایی که جعفر بن محمد (ع) او را به اینکه با این کارش موجب تفرق کلمه و طعن بر ائمه (ع) شده است متهم می‌سازد. واکنش واصل به این اتهام - در حضور زیدبن علی و دیگران از آل بیت این گونه بود: «و توای جعفر فرزند ائمه (ع) هستی که دنیادوستی تو را مشغول داشته پس تو شیفته دنیا گشته‌ای!»^{۸۹} این احتمال وجود دارد که از مجموع اتهام و واکنش به آن این گونه استنباط کنیم که اختلاف واصل و امام جعفر (ع) درباره مسئله‌ای از مسائل مشهور اندیشه اعتزالی نبوده است یا یکی از اصول پنج‌گانه آنان، زیرا این اصول حاوی هیچ‌گونه اسائه ادبی به ائمه (ع) نیست.

بیشتر گمان می‌رود که این اختلاف درباره مشروعیت خروج و شمشیر کشیدن بر ضد خلیفه اموی بوده است. در حالی که جعفر بن محمد (ع) به این امر معتقد نبوده است ولی زیدبن علی که واصل او را یاری می‌کرده به آن اعتقاد داشته است. هیچ چیزی از مشروط کردن صحت امام، به قدرت بر خروج و قیام، توسط زید - یعنی چیزی که باقی اهل بیت (ع) خصوصاً برادر زید باقر (ع)، آن را انکار می‌کردند - بر صدق این استنتاج که او با اندیشه معتزله در این مسئله اتفاق نظر دارد، بیشتر دلالت ندارد. موضع زید درباره ابوبکر و عمر و اعتراف به آنان و همچنین عدم ورود به بحث درباره آن دو - یعنی چیزی که یارانش از آن سرباز زدند - تأثیر واصل و تفکر اعتزالی را در شیعه زیدیه تأیید می‌کند. شهرستانی نیز تأثیرپذیری زید را می‌پذیرد، «او نزد واصل بن عطاء ریسنده و دارای لکنت زبان تمذد کرد. پیشوا و رئیس معتزله... تا اینکه یاران زید همگی معتزله شدند.»^{۹۰} برخی پژوهشگران معتقدند قیام زیدبن علی «اولین دعوت علوی بود که در نشر مبادی‌اش شیوه‌ای سری را در پیش گرفت.»^{۹۱} در این صورت البته بعید نیست واصل بن عطاء به گونه‌ای در سامان دادن این دعوت مشارکت کرده باشد. زیرا واصل داعیان فراوانی را در اختیار داشته که آنها را به گوشه و کنار ارسال می‌کرده است. «عبدا... بن حارث را به مغرب فرستاد - پس جماعت فراوانی به او پاسخ مثبت گفتند. حفص بن سالم را به خراسان... قاسم را به یمن، ابوب را به جزیره و حسن بن ذکوان را به کوفه، همچنین عثمان بن طویل را به ارمنستان فرستاد.»^{۹۲} معقول نیست که وظیفه داعیان او صرف دعوت کردن به اندیشه‌های معتزله در توحید، عدل و یا نشر اسلام بوده باشد. بدون این که این اندیشه‌ها به اهداف اجتماعی و سیاسی و به دعوت انقلابی ضد نظام اموی نامرتب باشند، اگر چه قیام زیدبن علی سرکوب گردید اما رابطه معتزله و قیام‌های بعدی زیدیه همچنان پابرجا باقی ماند، حتی نابودی خلافت

اموی و برپایی دولت عباسی این رویه را تغییر نداد. رابطه عمرو بن عبید با محمد بن عبید... بن حسن بن حسن بن علی (ع) معروف به نفس زکیه که منصور او را در سال ۱۴۵ هـ به قتل رساند از متنی که شریف مرتضی از گفت‌وگویی او با خلیفه وقت منصور دوانیقی می‌آورد مشخص می‌گردد. «منصور از عمرو می‌پرسد: به من خبر رسیده که محمد بن عبید... بن حسن برای تو نامه‌ای نوشته است. عمرو پاسخ می‌دهد: نامه‌ای برایت آمده است که گویی نامه‌اوست. منصور: به او چه پاسخی دادی؟ عمرو: آیا در این ایامی که نزد ما می‌آیی عقیده مرا درباره شمشیر نمی‌دانی و آن را به تو نشان نداده‌ام؟ منصور: آری ولی قسم بخور تا قلبم مطمئن گردد. عمرو: اگر به تو بر اساس تقیه دروغ گفته باشم همانا قسم من هم بر اساس تقیه خواهد بود.»^{۹۴} واضح است که این رابطه باعث نگرانی خلیفه منصور شده باشد تا جایی که از عمرو بن عبید - علی‌رغم اعتماد و احترام فوق‌العاده‌ای که برای او قائل است - می‌خواهد، برایش قسم بخورد. معتزله به صورت فعالانه و ایجابی در قیام ابراهیم بن عبید... بن حسن برادر محمد نفس زکیه که در بصره رخ داد شرکت کردند، «پس بر آن استیلاء یافتند و بر اهواز، فارس و بیشتر مناطق سواد... معتزله بصره و برخی از زبندیه خواستار جنگ با منصور شدند در حالی که عیسی بن زید بن علی با او بود. ابوجعفر منصور نیز عیسی بن موسی و سعید بن سلم را به سوی آنان گسیل داشت، ابراهیم با آنان جنگید تا کشته شد، معتزله نیز در برابر دیدگانش کشته شدند.»^{۹۵}

شایان ذکر است که این دو انقلابی زیدی «از جمله کسانی بودند که واصل هنگامی که در ایام حج مردم را در مکه و مدینه به پذیرش اندیشه‌هایش دعوت می‌کرد، آنان را به اصل عدل فراخوانده بود و آن دو نیز پاسخ مثبت داده بودند.»^{۹۶} معنای تمام اینها این است که آموزه «منزله بین‌المنزلین»، علی‌رغم توفیق ظاهری‌اش، تلاش برای خروج از حالت تقیه‌واری بود که بر موضع حسن سایه افکنده بود و با رأی به منافع بودن مرتکب کبیره به گونه‌ای از نفس خویش تعبیر می‌کرد. همچنین تلاشی بود برای دمیدن روح انقلابی در موضع شیعه‌ای که به سکون گرویده و آرامش یافته بود. از طرف دیگر این موضع، ایستادگی در برابر حرکت خونینی به شمار می‌رفت که بر تفکر خارجی‌گری - خصوصاً از ارقه‌ای که هم‌دردی و همراهی پارسیان مسلمان را از دست داده بودند - سیطره یافته بود. البته اختلاف واصل و خوارج اختلافی جوهری نیست، زیرا شرط توبه برای وارد شدن مرتکب کبیره به بهشت اختلاف میان آنان را از بین می‌برد. ولی اختلاف واصل با مرجئه در مسئله مرتکب کبیره که اختلافی

اساسی و جوهری به شمار می‌رود باقی ماند. فرق میان واصل و مرجئه در این است که واصل درب عفو و آرزوی بخشش را بر روی هر دو پاشنه‌اش نمی‌گشاید بلکه آن را مشروط به توبه صادقانه می‌کند. این موارد بر بُعد سیاسی قضیه مرتکب کبیره تأکید می‌کند و رنگ فقهی خالصی را که کتب ملل و نحل به آن می‌بخشند،^{۹۷} زیر سؤال می‌برد. همچنین نظریه ما را مبنی بر اینکه واصل تلاش می‌کرد تا میان نیروهای مخالف سازگاری ایجاد نماید و جبهه‌ای واحد ضد حکومت امویان ایجاد نماید تأیید می‌کند. تبیین اندیشه واصل درباره عثمان، علی (ع)، طلحه و زبیر - علی‌رغم صبغه ارجاء که در مواجهه با حوادث گذشته در آن به چشم می‌خورد - از نظر شما گذشت. واضح است مرتکب کبیره‌ای که مردم درباره او اختلاف کردند «مقصود از آن مشخص نمودن موضع نسبت به امویان بود به این اعتبار که آنان، عمال و یارانشان در حق جماهیر مسلمان مرتکبان کبائر بودند.»^{۹۸}

این تفسیر برخلاف تفسیر زهدی جارا... است. او معتقد است مقصود از مرتکبان کبائر «کسانی هستند که زیاد به ارتکاب کبائر مبادرت می‌ورزند، زیرا رهبران آنها در خلافت و فتنه‌هایی که پشت سر آن ایجاد گردید و منجر به قتل عثمان گردید با هم اختلاف داشتند... به این نکته این مسئله نیز اضافه می‌گردد که مسلمانان بعد از فتح از محیط صحرائی تنگ به محیطی وسیع که در آن انواع لهو و اسراف و اسباب فساد وجود داشت منتقل شدند.»^{۹۹} آموزه مسئولیت انسان و قدرت او بر افعالش در مواجهه با آموزه جبر که حزب اموی آن را برافراشته بود با این آموزه مرتبط است. یعنی همان آموزه‌ای که واصل آن را از استادش حسن اخذ کرده بود. حسن نیز به توبه خود آن را از معبد جهنی گرفته بود. البته شاید واصل آن را مستقیماً از غیلان دمشقی گرفته باشد، زیرا حسن بن محمد بن حنفیه «استاد غیلان است و به ارجاء متمایل است و به همین جهت به او غیلانیه معتزله گفته‌اند.»^{۱۰۰} بزرگداشت غیلان در کتب معتزله و قرارداد آن در طبقه چهارم معتزله رابطه میان غیلان و معتزله را تأیید می‌کند. خواننده داستان اعتراض او به بهره‌کشی بنی‌امیه از فقراء مسلمان و اعتراض او به ثروت شگفت‌انگیز آنان سپس قتل او به دست آنان به خاطر این موضع‌گیری در کتب آنان به جایگاه او نزد آنان پی می‌برد. تا جایی که به صلیب کشیدن او را در عهد هشام بن عبدالملک به یک تظاهرات سیاسی تبدیل کردند که از او در کتابهایشان یک قهرمان می‌سازد، قهرمانی که مردم را می‌گریاند و ارواح شهداء پیرامون او گرد می‌آیند.^{۱۰۱}

این اندیشه‌ها به ضرورت به تأیید اندیشه ثواب و عقاب می‌انجامد. مسئولیت انسان در برابر کردارش و

قدرت بر انجام آن مرتکب کبیره را به محاسبه شونده و مسئول در برابر گناه کبیره‌اش تبدیل می‌کند. زیرا ممکن نیست مطیع و عاصی مساوی باشند زیرا تساوی آن دو موجب نفی صفت عدل از خدا می‌شود و برای تأکید بر صفت عدل به ناچار باید عقیده داشت که خداوند وعده‌اش را به مؤمنان و وعیدش را به کافران محقق خواهد ساخت. در آموزه «وعد و وعید» معتزله با تمامی گرایش‌های خوارج به جز مرجئه آنان اتفاق نظر ولی با تمامی گرایش‌های مرجئه اختلاف نظر دارند، آموزه چهارمی که با عدل مرتبط است عبارت است از «امر به معروف و نهی از منکر». آموزه‌ای که احدی از مسلمانان در آن با هم اختلاف ندارند. شیعه، خوارج و یا مرجئه. اختلاف تنها پیرامون کیفیت محقق ساختن این هدف متمرکز است. خوارج به خروج و شمشیر کشیدن برای مخالفان خویش اعتقاد دارد. زیدبن علی - متأثر از واصل - معتقد است که قدرت بر خروج شرط امامت است و به این واسطه میان اندیشه شیعی و خارجی پیوند ایجاد می‌کند و چنانچه اشاره شد واصل تأثیر فراوان خویش را در این ارتباط و تقریب میان مذاهب داشته است. بنابراین اصل عدل تمامی افکار معتزله را در خویش دارد. اندیشه‌هایی که اگر آموزه «منزلة بین المنزلتین» را استثناء کنیم، رنگ‌گرینشگری بر آنها سایه افکنده است. این نکته آنچه را که قبلاً فرض کرده بودیم، یعنی اینکه واصل برای وحدت میان فرق مختلف و نه خروج بر آنها تلاش می‌کرد را تأیید می‌کند. تفسیر عقیده واصل درباره توحید و نفی تشابه خدا با بشر نیز از این سیاق خارج نیست. اگر گرایش‌های تجسیدی و تشبیهی در میان فرق غالی شیعی به تأثیر عبدا... بن سباء بازمی‌گشت که آنها را برای تأکید بر امامت علی (ع) وارد ساخته بود، اصل توحید و نفی تشابه خدا با بشر - در این چارچوب - تلاشی برای تأکید بر مفهوم قرآنی خدا به شمار می‌رود. مفهومی که بر شکاف وسیع میان انسان و خدا تأکید می‌کند. گرچه قرآن از تعبیرات و صفاتی که به حکمت طبیعت واژگان انسانی دارای رنگ و بوی انسانی هستند استفاده کرده است، بسیار منطقی بود که قائلان به قدر به نفی تشابه خدا و انسان معتقد گردند، زیرا نمونه بشری موجود در رأس هرم اجتماعی که در خلیفه اموی نمایانگر بود عنوانی برای ظلم و شر محسوب می‌شد در حالی که آموزه عدل و رحمت الهی ضرورتاً به معنای جدایی میان صفات خدا و بشر بود. به تأثیرپذیری معبد جهنی و غیلان دمشقی از گرایش‌های الهیاتی مسیحی اشاره شد، چنانچه به نفوت نسل متأخر صحابه از آموزه قدر به خاطر آنچه توهم کاستن از قدرت فراگیر خدا ایجاد می‌کرد نیز اشاره شد و اگر حسن بصری توانسته باشد که این صورت‌بندی اصل

قدر را تعدیل نماید تا آن را متناسب با روح تسلیم مطلق به قدرت خدا و اراده فراگیرش کند. بنابراین طبیعی بود که این تعدیل باب تأثیرپذیری‌های دیگر را نیز بگشاید. مانند آنچه از گفتارهای یحیی دمشقی در مسائل دینی نقل می‌شود که او این مسائل را با صفات خدا در کتاب مقدس و ضرورت تأویل آنها حل می‌کرد. تأویل آنها به آنچه که با توحید سلیمی که تشابه خدا با شر را نفی می‌کند هماهنگ و سازگار باشد.^{۱۰۲}

عقیده جهم بن صفوان را درباره صفات خدا یادآور شدیم و تلاش کردیم سازگار کردن او میان عقیده نفی صفات خدا و آموزه جبر را تفسیر نماییم. مسلم است که واصل بن عطاء با افکار جهم آشنا بوده و از آنها تأثیر پذیرفته است. حتی کتب معتزله به واصل نسبت می‌دهند که به جهم آموخته چگونه به سمبیه پاسخ گوید و بر وجود خدا دلیل بیاورد.^{۱۰۳} از طرف دیگر این منابع و کتب واصل را دشمن جهم نشان می‌دهند که حفص بن سالم را برای مناظره به سوی او می‌فرستد و حفص در ترمذ او را می‌بیند تا اینکه او به قول حق بازمی‌گردد ولی هنگامی که حفص به بصره برمی‌گردد جهم به قول باطل رجوع می‌کند.^{۱۰۴} در هر صورت این دو روایت متعارض نیستند، واصل با جهم در اصل توحید و نفی تشابه خدا با بشر اتفاق نظر ولی پیرامون اصل قدر با هم اختلاف دارند. جهم جبری مسلکی است که قدرت انسان را نفی می‌کند تا اختصاص صفت قدرت را به تنهایی برای خدا ثابت کند - که به آن اشاره شد - در حالی که واصل قدری مذهبی است به مذهب حسن و معبد و غیلان. معنای روایت این است که مناظره در گرفته میان حفص و جهم پیرامون قدر بوده است. باعث تأسف است که منابع به ما نشان نمی‌دهند که واصل چگونه توانسته تا تنگنای فکری را که جهم نتوانست آن را حل کند و او را در وادی جبر انداخت، حل کند. احتمالاً واصل اصلاً با این تنگنا مواجه نشده است، زیرا حسن قدرت بنده را بر گناه اثبات نمود آنجا که می‌گوید: «به هر چیزی به قضا و قدر است مگر گناهان.» و این رأیی است که به واسطه آن رأی معبد و غیلان را تعدیل کرد تا جایی که مقبول محافل مؤمنان گردید. البته بعد آشکار سیاسی در پیدایش اعتزال امکان تفسیر روایت شهرستانی را فراهم می‌آورد. «عقیده نفی صفات باری تعالی از علم، قدرت، اراده و حیات، این عقیده در آغاز چندان پخته و منسجم نبود. واصل برای انسجام و پخته نمودن آن کار را بر اساس یک آموزه روشن و واضح شروع نمود. که عبارت بود از اجماع بر محال بودن وجود دو خدای قدیمی و ازلی، بنابراین هر کسی که صفتی قدیمی برای خدا ثابت کند در واقع دو خدا را ثابت کرده است.»^{۱۰۵} معنای آن این است که مسئله توحید و

- نفی مشابهت خدا باشد مسئله‌ای مورد پافشاری نبوده است. درست برعکس قضیه عدل - با تمامی فروعاتش - که با زمینه‌ها و شرایط اختلاف‌های سیاسی، مرتبط بوده است. و به همین جهت با اهداف اجتماعی و عملی مرتبط گردید. لازم است به این نکته توجه کنیم که نفی دو خدای قدیمی در اصل تفکری قرآنی است که نیازی به اصالت فلسفی دادن به آن نیست. به علاوه اینکه، این اندیشه متضمن رد اندیشهٔ تشیع غالی در اله دانستن علی(ع) و رجعت اوست. اندیشه‌ای که به انفعال کامل غالیان انجامید. زیرا آنان هرگونه خروج (بر حاکم) را رد کردند مگر خروجی که با امامشان مهدی منتظر باشد.
- پانوشته‌ها:**
۱. به عنوان مثال بنگرید: نلینو، بحث‌هایی دربارهٔ معتزله، درباره (میراث یونانی در تمدن اسلامی)، ص ۲۰۲، ۲۰۳. اولیوی، فکر عربی و جایگاه آن در تاریخ، ص ۶۷. دی بور، تاریخ فلسفه اسلام، ص ۴۸-۴۹. زهدی جارالله، معتزله، ص ۲، ۳۶ و ۷۵.
 ۲. بنگرید: محمد عماره، معتزله و مسئلهٔ آزادی انسانی، ص ۱۷-۲۴.
 ۳. خیاط، انتصار، ص ۱۳-۱۴.
 ۴. قاضی عبدالجبار، شرح اصول پنجگانه، ص ۱۲۳.
 ۵. مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۴۷-۵۴.
 ۶. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۵۷.
 ۷. همان، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۷.
 ۸. بنگرید: همان، ج ۱، ص ۳۵۴ و به بعد. طه حسین، فتنه کبری، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۰.
 ۹. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۸.
 ۱۰. همان، ج ۱، ص ۳۶۰، به نقل از طبری.
 ۱۱. مراجعه کنید: ولهوزن، تاریخ دولت عربی، ص ۵۱-۵۲.
 ۱۲. احمد امین، فجر اسلام، ج ۱، ص ۳۳۳ و به بعد.
 ۱۳. ابن قتیبه، تأویل مختلف حدیث، ص ۳-۵۴.
 ۱۴. همان، ص ۱۹۳.
 ۱۵. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹ و بنگرید: گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۷۰ و ۷۱.
 ۱۶. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۴.
 ۱۷. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۱۷۲.
 ۱۸. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۲۲۵.
 ۱۹. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۲۲۵.
 ۲۰. همان، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۴.
 ۲۱. بنگرید: گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۷۷-۷۸.
 ۲۲. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۸۹.
 ۲۳. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۷۶.
۲۴. همان، ص ۸۴. و نیز بنگرید: زهدی جارالله، معتزله، ص ۲۳ و به بعد.
 ۲۵. ولهوزن، تاریخ دولت عربی، ص ۶۷-۶۸.
 ۲۶. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۸۶.
 ۲۷. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۳۰ و نیز بنگرید: بغدادی: فرق میان فِرَق، ص ۱۸-۱۹.
 ۲۸. بنگرید: حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۴۱۹ و نیز مقالات اسلامیین، مقدمه، ص ۱۱-۱۰.
 ۲۹. خالد علی، جهنم بن صفوان و جایگاه او در اندیشهٔ اسلامی، ص ۴۹.
 ۳۰. بغدادی، فرق میان فرق، ص ۱۹.
 ۳۱. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۸۷. به نقل از ابن قتیبه، امامت و سیاست.
 ۳۲. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۴۳.
 ۳۳. بغدادی، فرق میان فرق، ص ۲۰۲.
 ۳۴. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۳۹.
 ۳۵. محمود اسماعیل، جنبش‌های سری در اسلام، ص ۵۳.
 ۳۶. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۳۳.
 ۳۷. ولهوزن، تاریخ دولت عربی، ص ۶۷.
 ۳۸. محمد عماره، معتزله و مسئله آزادی انسانی، ص ۲۸-۲۹.
 ۳۹. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۳۳۸.
 ۴۰. بغدادی، فرق میان فرق، ص ۲۱۱-۲۱۲. و نیز بنگرید: شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۶-۸۷.
 ۴۱. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۳۳۸ و بنگرید: شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۷.
 ۴۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۸.
 ۴۳. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۳۳.
 ۴۴. همان، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹. به نقل از طبری.
 ۴۵. همان.
 ۴۶. بغدادی، فرق میان فرق، ص ۲۳۳-۲۳۴. و نیز بنگرید: مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۸۶. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۷۴.
 ۴۷. فرق میان فرق، ص ۲۳۵.
 ۴۸. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۱۹۲.
 ۴۹. همان، ص ۲۰۵.
 ۵۰. ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۷۵.
 ۵۱. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۳. به نقل از کامل ابن اثیر.
 ۵۲. همان، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۴.
 ۵۳. گلدزیه، عقیده و شریعت در اسلام، ص ۱۷۶.
 ۵۴. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۹۱.
 ۵۵. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۵۰.
 ۵۶. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷.
 ۵۷. بنگرید: ولهوزن، تاریخ دولت عربی، ص ۱۹۶.
 ۵۸. سیدمرتضی، امالی، ج ۱، ص ۱۶۱ و نیز بنگرید به گفتارهایی مشابه از حسن، جاحظ، حیات حیوان، ج ۱، ص ۲۲۵، ج ۵، ص ۱۰۰.
 ۵۹. حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام سیاسی، ج ۱، ص ۲۹۲.
 ۶۰. به عنوان مثال بنگرید: سید مرتضی، امالی، ج ۱، ص

- ۱۵۰-۱۵۱. شمشیر تلاشی کردند. مانند: یزید بن ولید بن عبدالملک و محمد بن مروان آخرین خلیفه بنی امیه. بنگرید: محمود اسماعیل، جنبش‌های سری در اسلام، ص ۱۴۱.
۹۵. اشعری، مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۱۵۴.
۹۶. شریف مرتضی، امالی، ج ۱، ص ۱۶۹.
۹۷. بنگرید: محمود اسماعیل، جنبش‌های سری در اسلام، ص ۱۳۳، ۱۴۰.
۹۸. محمد عماره، رسائل عدل و توحید، مقدمه، ص ۶۷.
۹۹. معتزله، ص ۶۴.
۱۰۰. قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات معتزله، ص ۳۲، ۳۸.
۱۰۱. همان، ص ۳۸-۴۱.
۱۰۲. بنگرید: زهدی جارالله، معتزله، ص ۲۶، به بعد.
۱۰۳. بنگرید: قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات معتزله، ص ۴۶-۴۷.
۱۰۴. همان، ص ۴۴.
۱۰۵. ملل و نحل، ج ۱، و نیز بنگرید: محمد عبدالهادی ابریده، ابراهیم بن سيار نظام و آراء کلامی او، ص ۸۰.
۶۱. همان و نیز بنگرید: قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات معتزله، ص ۲۴.
۶۲. همان، ج ۱، ص ۱۵۲.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۱.
۶۴. همان، ج ۱، ص ۱۵۴.
۶۵. همان، ج ۱، ص ۱۵۹.
۶۶. همان، ج ۱، ص ۱۶۲.
۶۷. همان، ج ۱، ص ۱۵۳.
۶۸. همان.
۶۹. معارف، ص ۱۵۳.
۷۰. ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۷. قابل ملاحظه است که واصل سال ۸۰ هجری متولد شده است و این مطلب با اینکه این نامه به عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ هـ) نوشته شده باشد سازگار نیست.
۷۱. محمد عماره، رسائل عدل و توحید، ج ۱، ص ۸۲.
۷۲. همان، ج ۱، ص ۸۳.
۷۳. همان، ج ۱، ص ۸۸.
۷۴. بحث‌هایی درباره معتزله، ص ۱۸۱.
۷۵. انتصار، ص ۱۱۸-۱۱۹ و نیز بنگرید: امالی، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۹. مناقشه میان واصل و عمرو بن عبید نظریه مطرح شده به وسیله مؤلف را تأیید می‌نماید.
۷۶. همان، ج ۲، ص ۱۶۷.
۷۷. خیاط، انتصار، ص ۷۳.
۷۸. همان، ص ۷۳-۷۴.
۷۹. همان، ص ۷۴.
۸۰. به عقیده مرحه به صورت مفصل مراجعه کنید: مقالات اسلامیین، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰.
۸۱. بنگرید: شریف مرتضی، امالی، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۹.
۸۲. خیاط، انتصار، ص ۱۱۹.
۸۳. ناجی حسن، قیام زید بن علی، ص ۱۴۸.
۸۴. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵.
۸۵. همان، ج ۱، ص ۱۵۶.
۸۶. قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات معتزله، ص ۲۹.
۸۷. همان، ص ۱۷.
۸۸. همان، ص ۱۸، ۳۱.
۸۹. همان، ص ۳۲.
۹۰. برای تمام داستان مراجعه کنید: طبقات معتزله، ص ۴۴-۴۶. شهرستانی درباره جعفر بن محمد (ع) نقل می‌کند که او «داخل عراق گردید و مدتی در آنجا اقامت گزید که در معرض امامت فرار نگرفت و با هیچ کس درباره خلافت منازعه نکرد.» ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۶۶.
۹۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۵۵.
۹۲. ناجی حسین، قیام زید بن علی، ص ۱۰۹.
۹۳. قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات معتزله، ص ۴۴.
۹۴. امالی، ج ۱، ص ۱۷۵. معتزله احیاناً برای در تصرف داشتن برخی خلفاء و راهنمایی آنان بدون دست بردن به