

مروری بر نظریات و عقاید سیاسی معتزله

پس از وفات پیامبر اسلام تا عصر خلافت علی، عمده‌ترین اشتغالات مسلمانان، راه، جنگ‌های خارجی و فتوحات تشکیل می‌داد. در طول حیات پیامبر اگر به ندرت، معضلات و پرسش‌هایی دینی نیز به سراغ اذهان مسلمین می‌آمد، عمدتاً پرسش‌هایی در حول و حوش مسائل فردی و احکام دینی بود که به سادگی، پاسخ خود را می‌یافتند. با فرارسیدن دوره حکومت عدل علی که جریان‌های عدیدهای، به دلیل تن آسائیهای پیشین برخی از صحابه پیامبر و ثروت‌طلبی‌ها و دنیاگرایی‌های افراطی همان صحابه، در مقابل حکومت آن حضرت موضع گرفتند، خوارج و مرجئه به عنوان دو جریان سیاسی-فکری شکل گرفتند و در مقابل مسائل حکومتی وقت موضع‌گیری ویژه‌ای کردند.

با فرارسیدن دوره سلطنت اموی که به قیمت قتل عام‌های شیعیان و دیگر مخالفان، آرامش سیاسی در صحنه اجتماعی پدید آمد. دوره تعاملات فرهنگی و نفوذ تدریجی اندیشه‌های فکری و فلسفی حوزه‌های همسایه دارالاسلام آغاز شد و به مرور، مسلمانان با افکار و عقاید فلسفی مواجه شدند و چون در این زمان اشتغالات نظامی خارجی اولیه و داخلی ثانویه پایان یافته بود و یا از حدت و شدت افتاده بود، اولاً: بستر ذهنی جامعه، برای توجه به عقلیات و مسائل اصول اسلامی و آیات متشابه و غامض قرآنی آماده گردید، ثانیاً: تهاجم افکار عقلی بیگانه آنان را به تدافع فکری و فلسفی

وا داشت. درست در چنین فضائی بود که در قرن اول هجری، معتزله، به عنوان يك جریان فکری، عقلی خاص، برای دفاع از شریعت و اصول آن به عقل و استدلالات عقلی تمسک جستند و اولین فرقه عقلی عالم اسلام را پدید آوردند.

عقل گرایی معتزله، نوعی از خردگرایی محض و بدون پیوند با اصول دینت اسلامی نبود، به عکس، خردگرایی ایشان با قرآن سازگاری زیادی داشت و در واقع عمدتاً بر پایه آموزشهای قرآنی استوار بود. برخی خردگرایی معتزله را در این زمینه، یعنی در زمینه پیوند با اصول عقاید اسلامی، با فلاسفه اسلامی مقایسه کرده و به خلاف فلاسفه، معتزله را جریانی متکی به اصول اسلامی دانسته اند.^۱ هیلتون گیب، جایگاه فکری - سیاسی معتزله را در زمان شکل گیری به نحو دقیقی بیان داشته است. وی می نویسد:

«در واقع جنبش معتزله در پایان قرن اول از يك سو به عنوان بازتاب اخلاقی زیاده روی های اعتقادی و عملی خوارج متعصب آغاز شد و از سوی دیگر به عنوان عکس العمل ضعف و سستی اخلاقی موافقان سیاسی (معروف به مرجئه)، در نتیجه، نخستین وضع اعتقادی آنان را به عنوان منزله بین منزلتین توصیف کرده اند. ایشان اصرار خوارج را در اینکه تنها معیار ایمان «اعمال» است رد کرده اند. در عین حال عقاید مرجئه را که اعتنائی به اعمال ندارند و ایمان را کافی می دانند رد می کنند و لزوم مسئولیت را برای مؤمن مورد تأکید قرار می دهند. این کار نیز ایشان را در جهتی سوق داد که بتوانند بر آن عده از آیات قرآن که مسئولیت و قدرت اختیار انسان را مورد تأکید قرار می دهد، بیشتر تکیه کنند. زیرا درست همین اعتقاد به جبر بود که مرجئه بدان پناه برده بودند. از اینرو

۱- بنگرید به: حنا الفخوری - خلیل الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه

عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات زمان، ۱۳۵۸، جلد اول، ص ۱۱۴.

در آغاز معتزله پاکباوران (پورتین) بودند تا خردگرا، تعالیم آنان کاملاً با قرآن سازگار بود و در واقع بر بنیاد آن استوار بود و شاید ما پیر به راه خطا نرویم اگر آنان را فعالترین و پرتوانترین فرقه در میان معلمان اهل سنت و جماعت در عراق بدانیم ...»^۲

به دنبال قتل عثمان و پس از بیعت مردم مدینه و شهرهای دیگر با علی، تنی چند از صحابه پیامبر، از بیعت با آن حضرت امتناع ورزیدند و بدون مخالفت با حکومت امام، از آن کناره گرفتند. همین اعتزال سیاسی افراد مورد بحث، از حکومت علی باعث شد که برخی چون نوبختی و اشعری ریشه مکتب اعتزالی یا معتزله را در دوره حکومت حضرت علی بدانند و آن افراد را نخستین معتزله معرفی کنند. نوبختی در این باره چنین نوشته است:

«چون عثمان کشته شد، مردها به بیعت علی درآمدند و به جماعت نامیده گردیدند. پس از آن جدایی پذیرفته به سه فرقه تقسیم گشتند. گروهی بر ولایت علی بن ابیطالب استوار ماندند. دسته‌ای با عبدالله بن عمر بن خطاب و محمد بن مسلمة انصاری اسامه بن زید بن حارثه کلبی غلام آزاد کرده رسول خدا، و سعد بن مالک که همان سعد بن وقاص باشد، از علی کناره‌گیری کرده، پس از درآمدن در بیعت وی از جنگ با او و نیز همراهی با وی در محارباتش خودداری نمودند. آنان گفتند که روانی باشد که با علی بستیزیم و نیز سزاور نیست که در نبردهایش او را همراهی کنیم. این دسته را معتزله نامند و ایشان پیشروان فرقه معتزله بودند که بعدها در اسلام پیدا شدند ...»^۳

۲- گیب، همیلتون، اسلام بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر منوچهر امیری، تهران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۰.

۳- نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی، ترجمه دکتر محمد جواد مشکور، تهران انتشارات بنیان فرهنگ ایران، ۱۳۵۳، ص ۹.

باتوجه به جهت گیری صرفاً سیاسی و نه عقلی و عقیدتی افراد مذکور، و باتوجه به تصریحات بسیاری از ملل و نحل نویسان و مورخان، که پیدایش معتزله را به حق در دوره اموی^۴ و اولین مؤسس برجسته آنرا «واصل بن عطا»^۵ دانسته اند، ریشه یابی تاریخی نوبختی و همفکران او چون اشعری قسمی و سیدمرتضی، از معتزله درست بنظر نمی رسد.

معتزله پس از پیدایش به شاخه های متعددی تقسیم شدند و هر شاخه ای برای خویش عقیده ای ویژه انتخاب کرد^۶. با این حال آنچه همه این شاخه های مختلف

۴- در باب روزگار پیدایش معتزله، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. با این همه قول مشهور و مقبول، همان قول پیدایش آنان در دوره اموی و به روزگار خلافت هشام بن عبدالملک است. بغدادی، ریشه شکل گیری معتزله را در روزگار اموی و توسط واصل بن عطا دانسته است. بغدادی، عبدالقادر. الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت دارالمعرفه، بی تا. ص ۲۱. رازی نیز همین عقیده را دارد، نگاه کنید به: رازی سیدمرتضی بن داعی حسنی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال، تهران انتشارات اساطیر، ۱۳۶۴، ص ۴۷ بنظر می رسد سید مرتضی اندیشه معتزله در زمان پیامبر ریشه داشته و از طریق علی (ع) به ابوهاشم محمد حنفیه و از طریق او به واصل بن عطا و عمرو بن عبید رسیده است. نگاه کنید به فاضل، محمود، معتزله، تهران مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۲، ص ۴ شهرستانی نیز از جمله کسانی است که بانظر بغدادی در پیدایش معتزله همراه است، و ظهور آن را در دوره اموی می داند، الملک والنحل، جلد اول ۴۸.

۵- دینوری به خلاف مشهور، یک ایرانی بنام عمرو بن عبید را مؤسس معتزله و همان کسی می داند که از حوزه درس حسن بصری اعتزال جست، دینوری مورخی است که نسبت به دیگران به روزگار زندگی حسن بصری نزدیکتر بوده است. بنگرید به دینوری عبدالله بن مسلم بن قتیبه، المعارف، بیروت دارالمعارف، ۱۹۶۰ ص ۴۸۳.

۶- برای آگاهی از اختلاف عقاید شاخه های معتزلی بایکدیگر بنگرید به گزارشهای مفصل و دقیق اشعری، مقالات الاسلامین، اشعری، ابوالحسن، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت ۱۴۰۵ هـ. الجزء الاول، ص ۲۳۲ و مابعد.

لعقیده را به هم پیوند می‌داد، وحدت نظر کلی آنان در پاره‌ای مسائل عقیدتی^۷ و نیز اشتراك عقیده در اصول پنجگانه مکتب اعتزالی بود. این اصول عبارتند از:

۱- توحید

۲- عدل

۳- وعد و وعید

۴- منزلة بین المنزلتین

۵- امر به معروف و نهی از منکر^۸.

با فرارسیدن دوره عباسی، شاخه‌های مختلف معتزله، عمدتاً در قالب دو مکتب بصره و بغداد، دسته‌بندی کلی شدند. عمرو بن عبیدکه ریاست مکتب بصره را به عهده داشت، به طرفداری از عباسیان مبادرت ورزیده و چون عباسیان با علویان شمشین بودند. او نیز سیاست عباسیان را مطابق عقاید خویش یافت و به طرفداری آنان هست گماشت، فاخوری و خلیل‌الجر در این باره چنین نوشته‌اند.

«عمرو بن عبید، عنصر تازه و مهمی بود که به معتزله پیوست. عمرو از محدثان بزرگ بود. و چون به معتزله پیوست گروه کثیری از محدثان قدری مذهب بصره، بدو پیوستند، چنانکه معتزلی و قدری چون دو لفظ مترادف شدند. دیدیم، عمرو، علی و اصحاب او طلحه و زبیر و اصحابش را فاسق می‌دانست. این دو وقتی عباسیان به حکومت رسیدند و شیعه را که اگر نمی‌بودند، بنی‌عباس هرگز به برانداختن دولت اموی توفیق نمی‌یافتند. از دستگاه خود راندند، عمرو به بنی‌عباس پیوست.

۷- بنگرید به: شیخ‌الاسلامی، اسعد، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و

تترلی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳، ص ۱۵ و مابعد.

۸- برای آگاهی تفصیلی از نظر معتزله در باب هر یک از اصول خسه بالا بنگرید به:

وی، عبدالرحمن، مذاهب‌الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للعالمین، ۱۹۷۱، الجزء الاول، ص ۵۵

مابعد.

از اینجا معتزله دو گروه شدند: یکی معتزله بصره که به کلی با شیعه قطع علاقه کردند و به مدد عباسیان برخاستند، پیشوای این قوم، عمرو بن عبید بود. دیگر زیدیه که معتزله بغداد و برخی از معتزله بصره بودند. اینان همچنان وابسته به شیعیان میانه رو باقی ماندند»^۹.

علیرغم اعتقاد بعضی از محققان^{۱۰} که به خلاف معتزله سیاسی دوره خلافت علی (همان افرادی که به گزارش نوبختی از حکومت علی اعتزال جستند)، معتزله واقعی معتزله اصلی را جریانی صرفاً عقیدتی و فکری و نه سیاسی شمرده‌اند، این جریان از همان آغاز تکوین ماهیتی سیاسی داشت و بسیاری از عقاید ایشان خاصه برخی از اصول پنجگانه مکتب اعتزال به عنوان پاسخی سیاسی به مسائل جامعه آنروز مطرح شده بودند. رهبران معتزله نیز چه اصل و چه شاگردان و متابعانش نظیر عمرو بن عبید، نظام و غیره همواره دارای موضعی سلبی و یا ایجابی در مقابل حکومت‌های وقت بودند. حمایت عباسیان از معتزله و ترویج عقاید ایشان و نیز پیوستگی نزدیک بزرگان مکتب اعتزالی به خلفای عباسی، خاصه مأمون، از سیاسی بودن جریان اعتزال حکایت می‌کند. به تمام این احوال، در همین زمینه، دو نکته حائز دقت و تأمل است. اولاً آنکه معتزله اصلی هویتی مطلقاً سیاسی نداشتند و عقاید ایشان واکنش و پاسخی نیز به معضلات فکری، کلامی و فلسفی قرن اول هجری نیز بود. ثانیاً مکتب اعتزال هر اندازه از مبداء تکوین خود دور شد. رنگ دینی بیشتری پیدا کرد. یکی از نویسندگان، به همین سیرگرایش و تحول مکتب اعتزال از سیاسی به دینی اشاره کرده و نوشته است که:

«معتزله شامل مکاتب مختلف و تمایلات گوناگون است. در قرن اول هجرت، تمایلات جنبه سیاسی داشت یعنی تمرکز برمسئله

۹- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد اول، ص ۱۱۶.

۱۰- بنگرید به: فاضل، معتزله، ص ۵.

خلافت و روشی بود که در برابر سلسله خلفائی که زمام امور دینی را در دست داشتند، اتخاذ نمودند، ولی رفته، رفته بحث و کلام امور دینی غلبه پیدا کرد و مکاتب معتزله منحصرأ به صورت دینی درآمد...»^{۱۱}

اصل «منزله بین منزلتین» که واصل بن عطا پیشوای معتزله مطرح کرد. لیکن ظاهر عقیدتی و کلامی آن، مبنای سیاسی داشت. چگونگی اعتزال واصل از حسن بصری، فقط ظاهری کلامی و اعتقادی داشت و گرنه در حقیقت به معنای عدول واصل از رأی سیاسی استاد در باب جریانهای سیاسی موجود نظیر خوارج، یعه، مرجئه و امویان بود. برخی از محققان ذیل تبیین فلسفه سیاسی معتزله به نکاتی مهمین باره اشاره کرده اند که تأمل درباره آنها مفید فایده است. ایشان می نویسند:

«گفتیم که پیدایش معتزله در آغاز جنبه سیاسی داشت، و آنچه واصل بن عطا را به قول منزله بین المنزلتین واداشت در درجه اول، جنبه های سیاسی قضیه بود. بغدادی ثابت کرده که در جدائی واصل از استاد خود حسن بصری در زمان فتنه ازارقه بود.» مردم در این روزگار در امر مسلمانی که مرتکب گناه می شدند، اختلاف کرده و به چند دسته تقسیم شده بودند. فرقه ای می گفتند هر کس مرتکب گناهی شود، چه صغیره چه کبیره مشرک به خداست و این قول خوارج ازارقه بود. بغدادی سپس می افزاید که: «واصل دید مردم زمان درباره علی و اصحابش و نیز طاحه و زبیر و عایشه و سایر اصحاب جمل اختلاف نظر دارند» از این دو، خوارج، طرفداران علی را تکفیر می کردند، در حالی که اهل سنت و جماعت به صحت اسلام آن دو گروه که در جنگ جمل شرکت جسته بودند رأی می دادند. اما واصل هیچ يك از این دو رأی را نپذیرفت و گنت

۱۱- گارده، لویی، اسلام، دین و امت، ترجمه مهندس رضا مشایخی، تهران شرکت سهامی

یکی از دو فرقه به‌طور نامشخص فاسق است. و معلوم نیست آن فرقه فاسق، کدامیک از آن دو است». عسروبن عبیدبن باب (در گذشته به‌س ۱۴۵/۷۶۲ م) پارا از این فراتر نهاده، زیرا واصل می‌گفت یکی از این فرقه مؤمن است و یکی فاسق، و معلوم نیست مؤمن کدام است و فاسق کدام، بنابراین شهادت دومرد از یک فرقه خواه از اصحاب علی، خود از اصحاب طلحه — را می‌پذیرد ولی شهادت دومرد را که یکی از فرقه علی و یکی از فرقه طلحه باشد، مردود می‌شمارد. ولی عمرو می‌گفت هر دو فرقه که در روز جمل باهم روبرو شدند فاسقند و شهادت دومرد از آنها ولو آنکه از یک فرقه هم باشند، نمی‌پذیرد..... در اینجا این نکته را هم می‌افزاییم که مسئله آزادی انسان را نیز با سیاست رابطه‌ای محکم است. زیرا امویان قائل به جبر شدند و از آن دفاع می‌کردند تا به‌مرد ثابت کنند که آنچه در صفین گذشت و موجب انتقال خلافت به آنها شد امری بوده است محتوم و آن را خدا خواسته بود و بشر را در آن دست نیل نبود ولی مخالفان بنی‌امیه از آزادی اراده دفاع می‌کردند. قبل از معتزله غیلان دمشقی فدای این عقیده شد، و خلیفه اموی، هشام، اوراکشت»^{۱۲} پیش از این متذکر شدیم که معتزله، پس از تکوین به شاخه‌های متعددی تقسیم شدند و در باب مسائل مختلف عقیدتی و فکری با یکدیگر اختلاف پیدا کردند. همین اختلاف را در نظریات سیاسی شاخه‌های مختلف مکتب اعتزال نیز می‌توان دید. ما وقتی ذیلاً تحت عناوین خاص به طرح نظریات سیاسی کلی معتزله بپردازیم خواهیم کوشید تا به این اختلاف آراء نیز حتی الامکان اشاره کنیم. تا تصویری نسبتاً واقع‌گرایانه از عقاید شاخه‌های مختلف معتزله به دست داده باشیم.

۱۲- فاخوری و خلیل‌الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، جلد اول ص ۱۲۷ و ۱۲۶.

معتزله و نصب امام

نصب امام و بنیانهای مشروعیت عقد امامت، مسئله‌ای است که تقریباً اکثر شاخه‌های معتزله و رؤسای نامور ایشان در آن باره سخن گفته و اظهار نظر کرده‌اند. تأسفانه در میان آن شاخه‌ها و رؤسای مذکور اتفاق نظری درباره آنها وجود ندارد. شتر بزرگان معتزله به ضرورت نصب امام رأی داده‌اند، اما چنانکه قبلاً نیز اشاره کرده‌ایم، هشام بن عمرو فوطی و ابوبکر اصم هر کدام در این باب رأی متفاوتی ابراز داشته‌اند. اولی وجوب نصب امام را در روزگار بروز فتنه‌ها و اختلاف مردم جایز دانسته و دومی به عکس فوطی، وجوب نصب امام را تنها به هنگام بروز فتنه‌ها و شوب سیاسی و ناامنی اجتماعی روا دانسته است.^{۱۳}

شهرستانی که رأی هشام بن عمرو فوطی را بدعتی دیگر از بدعت‌های او شمرده است، درباره عقیده وی می‌نویسد:

«از جمله بدعت‌های وی در امامت، این عقیده اوست که امامت در ایام فتنه و اختلاف مردم انعقاد نمی‌یابد. عقد امامت تنها در زمان اتفاق و آرامش مردم جایز است. همچنین ابوبکر اصم از اصحاب فوطی معتقد بود که امامت جز با اجماع امت و رأی همه مردم منعقد نمی‌گردد. اصم در این عقیده خویش، طعنی در امامت علی رضی الله عنه را در نظر داشت. زیرا بیعت با وی در ایام فتنه و بدون اتفاق جمیع صحابه انجام

۱۳- حلی، جمال‌الدین ابن المطهر الاسدی، الغین فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع)، م.له الموسوی الخراسان، نجف منشورات المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۸ هـ. ص ۱۸. نیز نگاه کنید
 الفرق بین الفرق ص ۱۶۳، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت ناز المعرفه، دار الکاتب الغربی،
 تا المجلد الاول ص ۲۱۵.

شد. «۱۴

باتوجه به رأی ابوبکر اصم، طبعاً باید انتقاد او به خلافت علی، نه از باب انتقاد آن در شرایط وجود فتنه و عدم آرامش باشد، (چنانکه از لحن شهرستانی مستفاد می‌شود) بلکه باید وی باتوجه به عقیده‌اش به ضرورت نصب امام در هنگام فتنه‌ها، خلافت علی را فقط به دلیل ادعایی عدم اتفاق همه امت اسلامی و صحابه پیامبر مورد انتقاد بداند.

ابن خلدون، نظریه ضرورت نصب امام و یا به قول شهرستانی بدعت ابوبکر اصم را مورد انتقاد قرار داده و درباره آن چنین نوشته است:

«بنابراین معلوم شد چنانکه یاد کردیم، مستند و جوب نصب امام فقط همان شرع است که بوسیله اجماع اثبات می‌شود و برخی از مردم به کلی به وجود امام تن در نداده و به عدم جوب تعیین آن خواه به استناد عقل یا شرع قائل شده‌اند که از آنجمله اصم، از معتزله و برخی از خوارج و غیره پیرو این عقیده می‌باشند. این گروه بر آنند که واجب فقط اجرای احکام شرع است. چنانکه هرگاه امت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی توافق حاصل کنند نیازی به امام نخواهند داشت و تعیین وی واجب نخواهد بود و ایشان به حجت اجماع مغلوب‌اند. و آنچه آنانرا به پیروی از این مذهب و داشته‌ها مانا فرار آنان از پادشاهی و شیوه‌های آن همچون: دست درازی و غلبه بر دیگران و کامرانی از امور دنیوی است زیرا می‌بینند که اصول شریعت در موارد بسیاری به نکوهش آن پرداخته و خداوندان کشور را ملامت و سرزنش کرده و مردم را به ترک آن برانگیخته است. ولی باید دانست که شرع امور پادشاهی را به ذاته

نکوهش نکرده و عهده‌داری آن را منع ننموده‌است، بلکه مفاسدی را که از سلطنت برمی‌خیزد چون قهر و ستمگری و کامرانی از لذت و شهوات مورد مذمت قرار داده‌است. و شکی نیست اینگونه مفاسد که از توابع آن می‌باشد حرام و ممنوع است. چنانکه شرع عدل و انصاف و اقامه مراسم دین و دفاع از آنرا ستوده و برای آنها ثواب تعیین کرده است و کلیه اینها از توابع کشورداری است و بنابراین در شرع نکوهش پادشاهی بريك صفت و وضع آن است بی آنکه وضع دیگری مورد مذمت قرار گیرد. بنابراین اساس ملك را مذمت نکرده و فرو گذاشتن آنرا نخواسته است. چنانکه در شرع شهوت و خشم از افراد مکاف ناستوده است ولی مراد شارع این نیست که آنها را بکلی فرو گذارد زیرا ضرورت آدمی را بسوی آنها می‌راند، بلکه منظور این است که صفات مزبور را در راه ناروا و ناشایست بکار نبرند و آنها را به مقتضای حق بدارند و گرنه داود و سلیمان، دارای آنچنان سلطنت و ملکی بودند که بی‌مانند بود و حال آنکه آنها از پیامبران خدای تعالی و گرامی‌ترین آفریدگار در نزد او به‌شمار می‌رفتند، آنگاه به آنانکه از تأسیس کشور و دولت می‌گریزند و معتقد به عدم وجوب تعیین امام اند خطاب می‌کنیم که: این عقیده به شما سود نمی‌رساند زیرا شما به وجوب اجرای احکام شریعت قائلید و این امر هم حاصل نمی‌شود جز در سایه عصیبت و شرکت و طبیعت عصیبت هم اقتضای پادشاهی می‌کند. پس خواهی نخواهی پادشاهی حاصل می‌گردد، هر چند امامی تعیین نشود و چنین وضعی عین آن چیزی است که شما از آن می‌گریزید «...»^{۱۵}

۱۵- ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران بنگاه ترجمه

در صورتیکه بدعت فوطی و اصم را در محدود کردن دایره زمانی نصب امام و مشروط ساختن نادیده بگیریم می‌توانیم در ارتباط با عقیده معتزله در باب نصب امام، به این استنتاج و رأی نهایی برسیم که علیرغم اختلاف شاخه‌های معتزله در باب مبانی نصب امام و ویژگیهای امام و غیره، همگی آنان به ضرورت نصب امام باور دارند و بر آن تأکید کرده‌اند. ابوسهل بشر بن مقرر هلالی (متوفی ۲۱۰ هجری) رئیس معتزله بغداد و پیشوای شاخه معتزلی «بشریه»، ابو موسی عیسی بن صبیح السردار (شاگرد بشر بن مقرر، پیشوای «مرداریه» (متوفی ۲۲۶ هجری) ابوعلی جبایی، پیشوای معتزله «جبائی» (متوفی ۳۰۳ هجری) و ابوهاشم پسر ابوعلی جبائی^{۱۶} (متوفی ۳۲۱ هجری) پیشوای بهشمیه» و ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۱۹) پیشوای «کعبیه»، از جمله بزرگان مکتب اعتزال بودند که به ضرورت نصب امام تصریح کرده‌اند.

مبانی ضرورت نصب امام از نظر معتزله

اختلاف نظر موجود در اندیشه‌های اندیشمندان مکتب اعتزال در آراء و نظریات آنان در باب شالوده عقد امامت نیز انعکاس یافته و وجود دارد. برخی از معتزله عقل را مبنای ضرورت نصب امام دانسته‌اند و گروهی نیز ضرورت آنرا بر شرع و دستور خداوند مبتنی کرده‌اند. از میان دو شاخه بزرگ مکتب اعتزال، یعنی معتزله بصره و بغداد، بغدادیان نصب امام را بر عقل مبتنی کرده‌اند و بصریان ضرورت آنرا بنا به دستور خدا دانسته‌اند^{۱۷}. معتزله پیرو شاخه جبائی، عقیده داشتند که نصب امام به نص شرعی مبتنی نیست^{۱۸}. این شاخه مکتب اعتزال که از معتزله بصره بودند، طبعاً با این عقیده خویش از اعتقاد به امامت بنا به شرع و دستور خدا، که معتزله بصری

۱۶- بنا به گزارش شهرستانی، این دو از معتزله بصره بودند، ملل و نحل جلد اول، ص ۷۹.

۱۷- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، جلد اول ص ۲۱۵.

۱۸- پیشین، ص ۱۹۵.

بدان عقیده داشتند، مستثنی می‌شوند. شهرستانی به اجمال، به اختلاف معتزله بصره بغداد در باب امامت اشاره کرده و می‌نویسد:

«امّا سخن جمیع معتزله بغداد در باب نبوت و امامت، مخالف با عقیده بصریان است، زیرا برخی از شیوخ بصریان به رافضیان و برخی نیز به خوارج تمایل دارند»^{۱۹}.

اشعری قمی، از گروه قلیلی معتزلی نام می‌برد که عقیده داشتند، پیامبر بر صفت حالات امام و نه بر نام و نسب اوسفارش کرده است^{۲۰}. این مطلب را نوبختی، بدینگونه نقل کرده است:

دو دسته‌ای از معتزله، از گفتار پیشینیان خود روی گردانیدند و سخنی نو آغاز کرده و گفتند که پیغمبر صفات و حالات امام را صریحاً ذکر نموده ولی کسی را به امامت نامزد نکرده و درباره نام و نسب وی چیزی فرموده است^{۲۱}.

یکی از نویسندگان معاصر عقیده دارد که معتزله از عقیده شیعه در باب امامت تفسیر گرفته‌اند. وی می‌نویسد:

«تعداد کمی از معتزله مانند واصل بن عطاء، ابوبکر اصم، هشام فوطی، ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم به عقیده اهل سنت در امامت اختیاری اعتقاد داشتند ولی بقیه معتزله، به نظریه‌ای نزدیک به عقیده شیعه امامی در نصب الهی امام نزدیک بودند، این دسته از معتزله عبارت بودند از

۱۹- ملل و نحل، جلد اول، ص ۸۴.

۲۰- المقری، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، صححه و قدم له وعلق علیه، محمد-

واد مشکور، تهران مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱، ص ۷.

۲۱- فرق الشیعه، ترجمه فارسی، ص ۱۸.

معتزله شاخه بغداد، معتزله شاخه بصره غیر از سابقین ایشان»^{۲۲}.

اگر توجه کنیم که شاخه‌ای از معتزله، بنام «نظامیه»^{۲۳} به عقیده شیعه در نصب الهی امام نزدیک شده و به آن رأی داده‌اند، عقیده نویسنده اخیر الذکر را خیلی دور از حقیقت قلمداد نخواهیم کرد. شهرستانی درباره او می‌نویسد که نظام متسایل به‌رفض بود و به صحابه بزرگ بدگویی می‌کرد. وی اعتقاد داشت که امامت جز از طریق نص و تعیین ظاهر و آشکار درست نیست و پیامبر نیز بر امامت علی رضی الله عنه در مواضع مختلف سفارش کرد و این امر را چنان آشکار کرده تا مسلمانان درباره علی مشتبه نگردند^{۲۴}.

ابوالقاسم کعبی، پیشوای شاخه کعبی معتزله عقیده‌ای در نصب امام و مبانی آن مطرح کرده است که بر اساس آن هم عقل و هم شرع مشترکاً شالوده ضرورت نصب امام هستند. کعبی وجوب عقلی ضرورت مورد بحث را به قاعده عقلی دفع ضرر از خلق مبتنی می‌کرد و اعتقاد داشت که عقل حکم می‌کند برای تأمین امنیت و آسایش مردم و دفع ضرر و زیان از ایشان، آنان به نصب امام مبادرت ورزند. کعبی که در اندیشه سیاسی خویش مانند نظام و دیگران از عقاید شیعه امامی و شخصیت علی متأثر بود. به افضلیت علی بر ابوبکر اعتقاد داشت و او را صاحب خلافت می‌دانست. کعبی درباره فسق قاتلین عثمان نیز سکوت اختیار کرده بود^{۲۵}.

از دیدگاه قاضی عبدالجبار ضرورت نصب امام بر وحی الهی مبتنی بود. این

۲۲- محمود صبوحی، احمد، نظریه الامامة لدى الشيعة الاثنی عشریه، مصر دارالمعارف

۱۹۶۹، ص ۴۵۵.

۲۳- نظامیه، پیروان ابی اسحاق ابن سیمار معروف بالنظام متوفی به سال ۲۳۹ هجری بودند. بنابه گزارش بغدادی نظام تحت تأثیر اندیشه هشام بن حکم شاگرد معروف امام جعفر صادق قرار داشته است. بنگرید به الفرق بین الفرق ص ۱۳۱.

۲۴- ملل و نحل، جلد اول، ص ۵۷.

۲۵- دکتر محمود فاضل، معتزله، ص ۱۳۵.

متکلم بزرگ مکتب اعتزال به پیروی از مکتب بصره، به ضرورت نصب امام بر مبنای عقل اعتقاد نداشت و منکر آن بود. مکدموت در این باره چنین نوشته است:

«عبدالجبار منکر آن است که ضرورت وجود امام از طریق استدلال

عقلی قابل اثبات باشد. به گفته وی، می توان از یکی از دو طریق به ضرورت

امامت توجه پیدا کرد: یا بدان جهت که شخص بتواند تکالیف خود را

به انجام برساند، و یا برای آنکه امام تکالیف شخص را برای او بیان

کند. ولی به دلیل اول نیازی به امامت نیست چه آدمی می تواند بدون

امام تکالیفی را که برای او معین شده به انجام برساند. و نیز وجود امام

برای توضیح دادن تکالیف آدمی ضرورت ندارد، زیرا آنچه از جانب عقل

به عنوان تکلیف تحصیل شده با استفاده از عقل قابل توضیح است، تکالیف

علاوه بر این تکالیف عقلی به اندازه کافی توسط پیغمبری که با وحی

تکالیف را آورده، بیان شده است. و نیز ما به تماس مستقیم با پیغمبر

نیاز نداریم، زیرا به حد و فور احادیثی از او در دسترس ما است.

عبدالجبار، پس از اثبات اینکه ضرورت وجود امام را نمی توان از طریق

عقل و نظر ثابت کرد، به بیان برهان خویش در این خصوص می پردازد که

بنا بر وحی لازم است که در هر زمان امامی وجود داشته باشد، امام مورد

نیاز است، تا حدودی که در قرآن معین شده توسط او اجرا شود. و نیز

بدان جهت که اجماع اصحاب پیامبر بر احتیاج به وجود امام بوده است»^{۲۶}.

با توجه به همه آنچه ذیل بحث مبانی ضرورت نصب امام در میان معتزلیان

گذشت می توان مجموعه نظریات مختلف شاخه های عیدیه مکتب اعتزال را در این

باب به شکل زیر دسته بندی کرد:

۲۶- مکدموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، انتشارات

- ۱- کلیه شاخه‌های مکتب اعتزال به‌جز اصم و فوطی به‌ضرورت نصب امام باور دارند .
- ۲- چنین ضرورتی مطلق نیست و به‌این معنی نخواهد بود که باید همواره و بدون وقفه در جامعه امامی وجود داشته باشد باشد ۲۷.
- ۳- معتزله شاخه بغداد، نصب امام را ضرورتی عقلی قلمداد می‌کردند .
- ۴- معتزله شاخه بصره، ضرورت نصب امام را ضرورتی شرعی می‌دانستند و آن را به‌دستور خدا مبتنی می‌کردند .
- ۵- جبائیان شاخه‌ای از معتزله بصره، نصب امام را مبتنی به نص شرعی نمی‌دانستند.
- ۶- قاضی عبدالجبار و معتزلیان پیرو او از شاخه مکتب بصره، ضرورت عقلی نصب امام را انکار می‌کردند و عقیده داشتند که نصب امام از وحی الهی و نیز از اجماع صحابه پیامبر ناشی می‌شود .
- ۷- برخی از شیوخ معتزله مکتب بصره، در نصب امام به شیعه و برخی متمایل به عقیده خوارج بودند .
- ۸- قلیلی از معتزله معتقد بودند که پیامبر بر صفت و حالات امام سفارش کرده و بنابراین ضرورت نصب امام ناشی از نص (خفی) پیامبر است .
- ۹- غیر از برخی از بزرگان مکتب اعتزال، بقیه معتزله یعنی دسته‌ای از شاخه بغداد و معتزله شاخه بصره غیر از سابقین ایشان، به نظریه امامت منصوص الهی شیعه امامیه نزدیک بودند .
- باتوجه به دسته‌بندی بالا به‌روشنی می‌توان دید که معتزله، علیرغم وحدتی که در برخی عقاید کلامی و اصول خمسه خود داشتند، در بقیه مسائل و بارزتر از همه در زمینه امامت، اتفاق نظری ندارند و هر شاخه‌ای به عقیده ویژه‌ای متمایل شده است .

۲۷- نگاه کنید به اندیشه‌های کلامی شیخ مفید که در آن از عدم ضرورت مطلق حضور وجود امام که قاضی عبدالجبار معتزلی به آن اعتقاد داشت گفتگو شده است .

همین تشتت آراء سیاسی ایشان در باب مبانی ضرورت نصب امام مانع از آن است که بتوانیم عقیده و رأی ویژه‌ای را در این زمینه به‌عنوان عقیده و نظریه مورد اتفاق معتزله عنوان کنیم .

شالوده‌های عقد امامت از نظر معتزله

از میان شالوده‌های چهارگانه اهل سنت در عقد امامت، معتزله به تصریح ابن ابی‌الحدید، و دیگران، شالودهٔ نخست یعنی اجماع و اختیار حَلّ و عقد را به‌عنوان شالوده عقد امامت از نظر خویش پذیرفته‌اند . ابن ابی‌الحدید، تصریح می‌کند که، همهٔ شیوخ مکتب اعتزال اعم از متقدمان، متأخران، بصریان و بغدادیان، در این معنی اتفاق نظر دارند که بیعت ابوبکر بیعتی صحیح و شرعی بوده و بر نص اتکاء نداشته بلکه بر اجماع مبتنی بوده است . اجماعی که خود روشی برای انتخاب و نصب امام محسوب می‌گشت^{۲۸}.

متأسفانه ابن ابی‌الحدید دایرهٔ کمی اجماع را مشخص نمی‌کند. بنابراین به روشنی معلوم نیست که آیا این اجماع به لحاظ دایره کمی محدود به همان افرادی محدود است که با ابوبکر بیعت کردند و بیعت همان تعداد برای مشروعیت عقد امامت کافی است، یا آنکه اجماع همهٔ مردم باید شالوده عقد امامت قرار گیرد. اگر حق داشته باشیم گزارش اشعری را گزارش مطابق با واقع بدانیم به خصوص با توجه به اینکه اگر او مقالات الاسلامیین را در روزگار اعتقاد و پیوستگی به مکتب اعتزال نوشته باشد می‌توانیم با قاطعیت بگوئیم که شاخه‌های مختلف معتزله در باب تعدادی که عقد امامت با رأی ایشان مشروعیت می‌یابد، هرگز توافقی نداشته‌اند. اشعری در این باره چنین می‌نویسد :

«معتزله در باب تعدادی که عقد امامت با رأی ایشان منعقد می شود اختلاف کرده اند و نظریات زیر را ابراز داشته اند :

۱- عقد امامت با بیعت مردی واحد از اهل علم و معرفت و ستر بسته می شود .

۲- عقد امامت حداقل با رأی دو نفر منعقد می گردد .

۳- عقد امامت حداقل با چهار نفر انعقاد می یابد .

۴- عقد امامت منعقد نمی شود مگر با رأی پنج نفر .

۵- عقد امامت جز بوسیله عقد جماعتی بسته نمی شود . جماعتی

که نباید بردروغ بایکدیگر تبانی کنند و به ظن و گمان ملحق شوند .

۶- اصم معتقد است که عقد امامت جز با اجماع مسلمین بسته نمی شود .

بامراجعه به دیگر منابع برخی از معتقدان به یکی از آراء فوق که اشعری جز آخری

ذکری از آنان نمی کند، روشن می گردد، فی المثل می دانیم که ابوعلی جبائی، عقد

امامت، توسط حداقل ۵ نفر را موجب مشروعیت خلیفه و امام می شمرد و در این

عقیده به شورای عمر استناد می کرد^{۲۹}. ابو موسی عیسی بن صبیح المرادار نیز عقیده

داشت که برای مشروع شدن خلافت، باید همه مردم به خلیفه رأی دهند^{۳۰}. بنابراین

به خلاف نظر اشعری اصم در عقیده خویش تنها نبود .

برخی از محققان معاصر، نظریه اجماع را در دو مکتب بصره و بغداد چنین

توصیف کرده اند : «دو مکتب بصره و بغداد در قضیه امامت نیز اختلاف کردند .

معتزله بغداد می گفتند که امام شرعی کسی است که امت بر او اجماع کرده باشد .

۲۹- بنگرید به: ابن حزم الظاهری، ابن محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و

النحل، بیروت دار المعرفه ۱۹۸۶/۱۴۰۶ جلد چهارم، ص ۱۶۷. همچنین نگاه کنید به: بدوی،

مذاهب الاسلامیین، الجزء الاول ص ۳۲۷ .

۳۰- محمود فاضل، معتزله، ص ۸۶.

بنابراین امامت علی (ع) را که امت بر او اجماع نکرده بود قبول نداشتند و به امامت معاویه که بعد از شهادت علی امت بر او اجماع کرد گردن نهادند. اما معتزله بغداد و برخی از معتزله بصره، برای امام دوش شرط قائل شدند، شرط اول - که زیدیه بدان قائلند، آن است که امام از ذریه فاطمه زهرا (ع) باشد، شرط دوم، آن که امت بر او اجماع کرده باشد. مقصود از اجماع رأی اکثریت است که همواره قدرت را به همراه دارد. پس اگر کسی به دعوی برخیزد و این دوش شرط در او نباشد، قیام علیه او و کشتنش جایز است. اما این خروج جز به پیشوائی امام عادل نتواند بود و امام عادل کسی است که محافظ شریعت باشد و از توحید و عدل دفاع کند. به عبارت دیگر امام عادل کسی است که مذهب اعتزال داشته باشد...»^{۳۱}.

گزارش شهرستانی، حاکی از آن است که ابوعلی جبائی و ابوهاشم با نظریه اهل سنت در اختیار امت، موافقت داشتند. اما قطعاً این گزارش قابل تعمیم به تمامی شاخه‌های مکتب اعتزال نیست و تنها - عقاید «جبائیه» و «بشمیه» را منعکس می‌کند. به فرض آنکه حق داشته باشیم همچون دکتر عبدالرحمن بدوی^{۳۲} نظریه اجماع در انتخاب امام یا اختیار اهل حل و عقد را به همه شاخه‌های مکتب اعتزال یا اکثر آن شاخه‌ها تعمیم دهیم، هنوز در این راستا، این ابهام باقی می‌ماند که آیا معتزله، استخلاف و شوری را نیز همچون اجماع، در تعیین امام و عقد امامت، مشروع می‌دانستند یا خیر؟ همین اندازه به روشنی می‌دانیم که بنا به گزارش ابن ابی الحدید، معتزله بر این معنی اتفاق داشتند که کلیه حاکمان اموی و مروانی جز عثمان، عمر بن عبدالعزیز و زید بن ولید فاجر بودند^{۳۳}. بنابراین با توجه به این عقیده، ایشان نمی‌باید، اصل استیلا را پایه‌ای مشروع برای امامت و خلافت بشناسند، اما

۳۱- فاخوری و خلیل‌الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد اول، ص ۱۲۶.

۳۲- بدوی، مذاهب الاسلامیین، الجزء الاول، ص ۳۲۷.

۳۳- ابن ابی الحدید، جلد اول، ص ۲۱۵.

اینکه آیا به مشروعیت استخلاف و شوری نیز قائل بودند، به صراحت گزارشی در تأیید همه‌جانبه و یا نفی آن نیست و تنها همین اندازه می‌دانیم که برخی از معتزله برای بیان تعدادی که در عقد امامت ضروری است به تعداد اعضای شورای عمر توسل جسته‌اند. ولی در باب اینکه آیا این به معنای تأیید اصل شورا است یا خیر، با قاطعیت نمی‌توان سلباً یا ایجاباً نظر داد.

بنظر می‌رسد که اندیشه فاجر بودن معاویه و عقیده عدم مشروعیت خلیفه و پیشوای مستولی را حسن بصری، استاد و اصل بن عطاء، پایه‌گذار معتزله به معتزلیان القاء کرده باشد. حسن بصری در زمان حیات خود به شدت با امویان مخالفت داشت و آنان را دشمنان خدا و فاسق و فاجر قلمداد می‌کرد. بنا به گزارش ابن قتیبه، وقتی «عطاء بن یسار» (متوفی ۱۰۳ هجری) و «معبدجهمی» (مقتول به سال ۸۰ هجری)، نزد حسن آمدند و از او درباره بنی‌امیه سؤال کرده و گفتند که ایشان خون مسلمین را می‌ریزند، اموالشان را به زور تصاحب می‌کنند و در عین حال، معتقدند که خدا ایشان را بر مسلمانان تسلط داده است و این از قدر الهی ناشی می‌گردد، حسن بصری به آنان جواب داد که سخن ایشان را باور نکنید که اینان دشمنان خدا و دروغگو هستند^{۳۴}. علاوه بر این منقول است که حسن بصری گفته است چهار خصلت در معاویه وجود داشت که اگر یکی از آنها را نیز داشت کافی بود تا او را مجرم قلمداد کنیم، این چهار خصلت عبارت بودند از:

- ۱- خروج معاویه بر امت اسلامی به یاری سفیهان و دزدیدن خلافت بدون اتکاء به مشورت مردم.
- ۲- استخلاف یزید، یعنی کسی که شراب می‌خورد، حریر می‌پوشید و طنبور می‌نواخت.
- ۳- استلحاق زیاد، در حالیکه پیامبر اسلام فرموده بود، الولد للفراش وللعاهر الحجر.

۴- کشتن حجر بن عدی، پس وای براو از قتل حجر و اصحاب او^{۳۵}.
 حسن بصری که علاقه وافری به علی (ع) داشت و این ارادت را قبل و بعد از
 حکمیت حفظ کرده، بر اجرای عدالت تأکید زیادی می نمود، نامه ای از او در وصف
 امام عادل در دست است که خطاب به عمرو بن عبدالعزیز نوشته است^{۳۶}.
 شاید بتوان گفت که گرایش بعدی برخی شاخه های مکتب اعتزال به محبت
 علی (ع) و نفرت از امویان، متأثر از همین جهت گیری استاد و اصل بن عطاء، پایه گذار
 مکتب اعتزال بوده است.

نکته ای که در باب امامت و انتخاب امام توسط برخی از بزرگان معتزله مورد
 بحث قرار گرفته است، انتخاب همزمان دو امام توسط مردم می باشد. ابوعلی
 جبائی و پسرش ابوهاشم که هر دو اجماع و اختیار اهل حل و عقد را شالوده
 گزینش امام می دانستند، درباره معضل انتخاب همزمان دو امام، دو عقیده متفاوت
 ابراز داشته اند. به عقیده آنان در صورتی که معلوم باشد کدامیک از نظر زمانی
 زودتر از دیگری انتخاب شده اند، مشکل حل است و فرد متقدم، امام خواهد
 بود. ولی اگر، این معنی روشن نبود، بنظر ابوعلی باید به قرعه توسل جست ولی
 ابوهاشم عقیده داشت که باید انتخاب و رأی گیری از مردم تجدید گردد^{۳۷}.

شرایط و صفات امام از نظر معتزله :

در آثار رهبران متقدم مکتب اعتزال به بحث مستقلی در باب شرایط و صفات

۳۵- ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه بین، مصدر دار الفکر العربی، بی تا، الجزء الاول ص ۹۴.

۳۶- بنگرید، به : ابن عدریه، العقد الفرید، تحقیق دکتر عبدالمجید الرحینی، بیروت
 دارالکتب العلمیه ۱۴۰۴ هـ، جلد اول، ص ۳۳ و مابعد. نامه مورد بحث را حسن بصری
 بنا به خواهش عمرو بن عبدالعزیز نوشت. قصد خلیفه داجوئی از حسن و کاستن عداوت از امویان
 بود.

۳۷- شیخ الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۱۴۲.

امام برخورد نمی‌کنیم تنها از لابلای برخی از اشارات موجود در آن آثار می‌توان به ابعدی از عقاید ایشان در این باب رسید. با توجه به همین اشارات است که می‌توانیم بگوئیم معتزله در مجموع جز برخی صفات، همان صفاتی را که اهل سنت و فقهای ایشان در باب امام بیان می‌داشتند، پذیرفته‌اند و در این زمینه از عقاید کلی و عمومی اهل سنت جدا نیستند. غیرقریشی بودن امام یا به عبارت دیگر جواز غیرقریشی بودن امام از نظر معتزله یکی از وجوه مهم افتراق معتزله، با اهل سنت در زمینه صفات و مشخصات امام است. بنا به گزارش مسعودی از جمله کسانی که گفته‌اند، امامت در قریش و غیرقریش تواند بود معتزلیانند^{۳۸}. با این حال اشعری می‌نویسد که معتزله در این باب دو دسته بودند، برخی امامت غیر قریشی را جایز و برخی جایز نمی‌دانستند^{۳۹}.

بنا به گزارش شیخ مفید، معتزله، همچون اهل سنت به ضرورت عصمت امام عقیده‌ای نداشتند، اما آنچه همه پیروان مکتب اعتزال بر آن پافشاری می‌کردند، این بود که پیشوایان و امامان می‌توانند، مرتکب کبائر نیز گشته و حتی از اسلام نیز روی بگردانند^{۴۰}. البته شیخ مفید در ادامه این گزارش خویش به این معنی اشاره نمی‌کند که از نظر معتزلیان اگر امامی مرتکب کبائر می‌شد و یا از اسلام باز می‌گشت، عزل می‌گردید^{۴۱}.

وظایف امام از نظر معتزله:

معتزله و پیشوایان ایشان در آثار خویش بحث مستقلی را تحت عنوان فوق

۳۸- مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۴۴، جلد دوم ص ۲۲۶.

۳۹- مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵.

۴۰- اوائل المقالات ص ۷۷.

۴۱- مکدموت ص ۱۵۷.

مطرح نکرده‌اند. بنابراین دریافت نظریات ایشان در این باب ممکن نیست. از میان هبران مکتب‌اعتزال، قاضی عبدالجبار اشاراتی در باب وظایف امام دارد. وی این وظایف را نه به‌عنوان بخش مستقل، بلکه در پیوند با بررسی پنجمین اصل از اصول پنجگانه مکتب‌اعتزال، مطرح می‌کند. از نظر قاضی عبدالجبار، امر به معروف و نهی از منکر، دو نوع است. یا به عبارت دیگر وظیفه امر به معروف و نهی از منکر بردوش دو دسته از مسلمانان قرار دارد. یکی از آن‌دو وظیفه، وظیفه‌ای است که باید امام به انجام آن مبادرت کند و وظیفه دیگر به‌عموم مسلمانان تعلق دارد، اما آنچه وظیفه امام است عبارت است از :

۱- اقامه حدود .

۲- حفظ و صیانت از آبرو و اعتبار اسلام .

۳- حفظ و حراست و مسدود کردن ثغور .

۴- تجهیز و روانه کردن لشگر .

۵- نصب قضات .

قاضی عبدالجبار، وظایف مسلمانان را نیز، ممانعت از شرب خمر، دزدی، زنا و امثال آن می‌داند، علیرغم جایگاه رفیع، قاضی عبدالجبار در میان معتزلیان، نه می‌توان وظایفی را که او برای امام می‌شمرد به‌تمامی معتزله، تعمیم داد و عقیده عمومی همه ایشان قلمداد کرد، و نه می‌توان صفات امام را از نظر عبدالجبار، به‌همه آنچه به‌عنوان مثال آورده است، محدود کرد. همچنین نمی‌توان نیز گفت که عبدالجبار و معتزلیان، در جهت تعیین صفات امام، با این سکوت خویش، عقیده عمومی اهل سنت را قبول نداشته‌اند. به‌ظن قوی می‌توان گفت که اگر چنین بود و این معنی برای ایشان، اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت، قطعاً به‌بحث درباره آن مبادرت می‌ورزیدند و برای پیروان خویش، موارد اختلاف عقیده با فقهای اهل سنت را بیان داشتند .

امامت فاضل و مفضول از نظر معتزله

پیش از این در بررسی اندیشه‌های سیاسی فقهای اهل سنت متذکر شدیم که ابن ابی‌الحدید، تصریح می‌کند که معتزله بغداد، به امامت مفضول با وجود فاضل اعتقاد داشتند. ابن ابی‌الحدید، بزرگان معتزله را در باب اعتقاد به امامت مفضول با وجود فاضل و عقیده به افضلیت علی یا افضلیت ابوبکر و بالاخره توقف در این باب به سه دسته تقسیم می‌کند.

۱- دسته‌ای که شامل قدمای بصریان می‌شوند مانند: ابی‌عثمان، عمرو بن-عبید، ابی‌اسحاق ابراهیم بن سیار النظام، ابی‌عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ابی‌معن شامه بن آشرس، ابی‌محمد هشام بن عمرو القوطی، ابی‌یعقوب یوسف بن عبدالله الشحام و غیره قائل به افضلیت ابوبکر بر علی (ع) بودند. اینان ترتیب چهارگانه خلفای اولیه را در مراتب فضل ایشان نیز باور داشتند.

۲- دسته دوم که شامل همه معتزله بغداد اعم از قدماء و متأخرین می‌شوند، و عناصر سرشناس ایشان عبارت بودند از: ابی‌سهل بشر بن المعمر، ابی‌موسی عیسی بن صبیح، ابی‌عبدالله جعفر بن مبشر، ابی‌جعفر اسکافی، ابی‌الحسین، خیاط، ابی‌القاسم عبدالله بن محمود باخی و شاگردان او، عقیده داشتند که علی (ع) از ابوبکر افضل بود. ابوعلی جبائی نیز ابتدا جزء متوقفین در زمینه افضلیت علی علیه‌السلام با ابوبکر بود، اما سرانجام به تفضیل علی متمایل شد. شیخ ابو عبدالله حسین بن علی بصری و قاضی ابوالحسن عبدالجبار احمد نیز ابتدا متوقف بودند، ولی سرانجام به افضلیت علی (ع) قائل شدند.

۳- دسته سوم شامل متوقفین بودند. به این معنی که ایشان در افضلیت علی و یا ابوبکر توقف می‌کردند و نظری نمی‌دادند. واصل بن عطاء، ابی‌هدیل محمد بن هدیل علاف از متقدمین، در شمار دسته سوم بودند.^{۴۲}

با این تقسیم‌بندی، ملاحظه می‌شود که نمی‌توان درباره تمامی معتزله حکمی صادر کرد و اظهار داشت که تمامی ایشان به امامت مفضول باوجود فاضل شده داشته و رأی داده‌اند.

ملل و نحل نویسان نیز به همین معنی تصریح کرده و نوشته‌اند که طوائفی از رده و نه همگی ایشان به امامت مفضول قائل بوده‌اند^{۴۳}. اشعری می‌نویسد که ری از معتزله به امامت مفضول عقیده داشتند^{۴۴}. از میان پیشوایان شاخه‌های ب اعتزال، بشر بن مقرر پیشوای بشریه، ابوموسی عیسی بن صبیح، رهبر ریه و ابوالقاسم کعبی پیشوای کعبیه، بیش از دیگران به افضلیت علی تأکید می‌کنند و همه آنها ابوبکر را در مرتبه پائین‌تری از علی (ع) قرار داده‌اند.

بشریه به پیروی از بشر، تأکید می‌کردند که پس از پیامبر اسلام علی (ع) افضل است و ابوبکر پائین‌تر از وی قرار داشت. اما چون علی (ع) در جنگها همراه ابوبکر بود و با دشمنان اسلام جنگیده بود، لذا پس از وفات پیامبر بسیاری از اصحاب در مدینه و مکه که از علی (ع) کینه داشتند، او را به خلافت نپذیرفتند و ابوبکر در چنین شرایطی انتخاب شد. بشریه برای اثبات افضلیت علی (ع) چهار دلیل می‌داشتند که عبارت بودند از:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- سبقت علی در اسلام.

۲- کثرت جهاد و فداکاری زیادی در راه اسلام.

۳- علی اعلم بود.

۴- علی از همه پارساتر بود.

بشریه ضمن تبری جستن از حوادث دوره عثمان، عقیده داشتند که طلحه و عایشه بر امام مسلمین شوریدند و به موجب آیه کریمه «فقاتلوا التي نفعی الی»

۴۳- ابن خرم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، ص ۱۶۳.

۴۴- مقالات الاسلامیین الجزء الثانی، ص ۱۲۴.

امرالله فان فاءت فاصلحو» لازم و واجب بود که با آنان جنگیده شود. بشریه تمام جنگهای حضرت علی (ع) را حق می دانستند^{۴۵}.

پس از بشر بن مقرر، شاگرد او ابوموسی عیسی بن صبیح المرقدار نیز به افضلیت علی (ع) قائل شد. کعبی پیشوای کعبیه نیز بر افضلیت علی (ع) تأکید داشت و لسی درباره فسق فاسقین و قاتلان عثمان سکوت می کرد^{۴۶}.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۴۵- معتزله، ص ۸۲ و مابعد. اشعری مقالات الاسلامیین الجزء الثانی، ص ۱۳۰.

۴۶- معتزله، ص ۱۳۵.