

نقش سیاست در پیدایش فرقه‌های کلامی در میان مسلمانان

محمد ایزدی تبار*

چکیده

بخش مهمی از آموزه‌های دین مبین اسلام را مباحث عقیدتی تشکیل می‌دهد که قرآن کریم در آیات فراوانی بدان پرداخته و مردم را به اعتقاد و ایمان به آن فراخوانده است. مسلمانان در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله با توجه به حضور آن حضرت در جامعه اسلامی و نیز به سبب پرهیز بیشتر آنان از هوی و هوس از هرگونه تفرقه و فرقه‌گرایی عقیدتی به دور بودند، ولی پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله اختلاف نظرها میان آنان آغاز شد و کم‌کم فرقه‌های متعددی در میان مسلمانان پدید آمد. بحث از عناصر دخیل در پیدایش فرقه‌ها، یکی از مباحث مهم در زمینه فرق اسلامی است که در این مقاله با تقسیم‌بندی عوامل به عوامل داخلی که از درون جامعه اسلامی نشأت گرفته است و عوامل بیرونی که ناشی از تعاملات و تبادلات فرهنگی میان مسلمانان و دیگر ملت‌ها بوده است، تنها به یک عامل از عوامل داخلی پرداخته‌ایم که نقش عامل سیاست در پیدایش فرقه‌ها یا ترویج فرقه‌ای در مقابل فرقه‌های دیگر است. در این زمینه، اختلاف نظرهای مسلمانان در مسئله امامت و رهبری و پس از آن، دوران حکومت بنی‌امیه و ترویج اندیشه جبر و سرکوب فکر قدریه بررسی شده است. آن‌گاه به حمایت حکومت عباسیان از معتزله و بعدها از اشاعره را مطرح کرده و تأثیر سیاست در رواج یا سرکوب یک فرقه را روشن ساخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

فرقه‌های اسلامی، شیعه، قدریه، مجبره، خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، بنی‌امیه و عباسیان.

درآمد

بدون تردید بخش مهمی از آموزه‌های دین مبین اسلام، عقاید آن است که پایه‌های اساسی دین را تشکیل می‌دهد. قرآن کریم که معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و چونان کتاب قانون برای پیروانش است، بیش از آنچه در حوزه احکام عملی وارده شده، به بیان جنبه اعتقادی دین پرداخته و از وجود خداوند و صفات او، واسطه‌های میان خدا و خلق، دین و شریعت و مرجع و مآل‌بندگان سخن رانده و مردم را به ایمان آوردن به این حقایق والا فراخوانده است. همچنین قرآن کریم در بیان عقاید به طرح مدعیات بسنده نکرده، بلکه آن را به همراه دلیل ارائه کرده است. از سوی دیگر، آشکارا دیده می‌شود که قرآن در مقابل مشرکان می‌ایستد و خط و فکر آنان را با دلیل باطل می‌گرداند. بنابراین سخن افرادی همچون دی بور^۱ که قرآن را صرفاً احکام عملی می‌دانند که از احکام نظری در آن خبری نیست،^۲ قضاوتی نادرست است؛ زیرا بسیاری از آیات قرآن در توحید و نبوت و معاد و رد بت‌پرستی و اصناف مشرکان است.

معارف دین در بسیاری از آیات قرآن به وضوح بیان گردیده است، ولی در برخی موارد آیات قرآن متشابه است. حتی خود قرآن کریم، آیاتش را به محکم و متشابه تقسیم کرده است.^۳ شاید سرّ تشابه این باشد که بیان کردن حقایق والا به صورت تنزیل شده آن گونه‌ای که برای عموم بشر قابل فهم باشد، به طریقی دیگر ممکن نبوده است. البته تشابه این آیات، موجب گمراهی نمی‌شود؛ زیرا خود قرآن در آیات دیگری که محکّمات باشد، اصول مسلمی را در صحنه معارف مطرح می‌کند که مبین این آیات متشابه است و کسی که به قرآن مراجعه می‌کند، باید آیات متشابه را در پرتو آیات محکم ملاحظه کند. البته اگر کسی نگاهش را به آیات متشابه معطوف سازد و از آیات محکم چشم پپوشد، در این یک‌جانبه‌نگری چه بسا به بیراهه کشیده شود و خود قرآن کریم این را پیش‌بینی کرده و این نوع نگاه را مرض درونی دانسته است.^۴

با وجود آیات متشابه در قرآن کریم و با اینکه قرآن کریم و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مسلمانان را به ژرف‌نگری توصیه کرده و از تقلید کورکورانه و تعصب‌های بی‌جا بر حذر می‌داشتند، در دوران حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله از فرقه‌گرایی در میان مسلمانان خبری نبود؛ برخی وجه آن را چنین

دانسته‌اند که دوران حیات رسول خدا ﷺ و نیز مدتی پس از آن دورانی بود که مسلمانان در صدد استقرار حکومت اسلامی و گسترش آن بودند، آنان پیوسته در حال درگیری با دیگران - به سبب دفاع از خود و یا به دلیل فتوحات اسلامی - بودند و فرصتی برای تفکر درباره آموزه‌های عقیدتی نیافتند. در این دوران، بیشتر بر بخش عملی دین تکیه شد تا عقاید دینی.^۴

ولی این دلیل تمام نیست، درست است که در آن دوره، مسلمانان بیشتر مشغول جنگ بودند و آنچه از مفاهیم دینی بر آنان عرضه می‌شد، به صورت بسیط فرامی‌گرفتند و ژرف‌اندیشی چندانی درباره آن نداشتند. آنها در زمینه معرفت خدا به آیاتی از قرآن همچون «أَفِي اللَّهِ شَكُّ نَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) و «أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) و در نفی شرک به آیه‌ای مانند «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) درباره صفات خدا و افعالش به آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر: ۲۲) و در تنزه خداوند از صفات نقص به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) و نیز آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) اکتفا می‌کردند. مفاهیم این آیات، مفاهیمی عمیق و دارای معانی عالی است، ولی قرآن کریم به گونه‌ای آن را مطرح ساخته است که مخاطبان قرآن هر کس در خور فهم خود از آن بهره می‌گیرد. ولی مسلمانان در صدر اسلام به طور کامل نیز از تفکر درباره امور اعتقادی برکنار نبودند و کم و بیش، مناظرات دینی در زمان رسول خدا ﷺ رخ می‌داد. بیشتر این مناظرات بین پیامبر اکرم ﷺ و کفار رخ می‌داد.^۵ در میان مسلمانان نیز گاهی مباحثی درباره مسائل اعتقادی همچون قضا و قدر، خلق بهشت و جهنم، سعادت و شقاوت^۶ مطرح می‌گشت. گذشته از این، یهودیان زیادی در مدینه زندگی می‌کردند و مسلمانان با آنها و نیز با کفار ارتباط داشتند و این خود موجب پیدایش شبهه‌های عقیدتی می‌شد که به طبع مسلمانان برای پاسخ به آن به تکاپو می‌افتادند. بنابراین، با این که می‌توان گفت با گذشت زمان که از صدر اسلام فاصله می‌گیریم، مسلمانان فرصت بیشتری می‌یابند که درباره آموزه‌های عقیدتی به تفکر پردازند و نتیجه طبیعی چنین امری زایش اختلاف نظرهای عقیدتی است، ولی نمی‌توان به طور کلی نبود اختلاف و فرقه‌گرایی در حیات رسول خدا ﷺ را به نبود تفکر اعتقادی آنان نسبت داد، بلکه در بررسی آن، دو نکته زی‌را

نباید از نظر دور داشت: یکی حضور رسول خدا ﷺ به عنان پیامبر خدا و آورنده دین و مبین آن که مقبولیت عامه از سوی مسلمانان داشت؛ به طوری که نظر ایشان در هر پیش آمدی راه گشا بود و تفاوتی نیز بین مسائل دینی محض و مسائل سیاسی - اجتماعی نبود. پیامبر اکرم ﷺ در نحوه اجرای مسائل سیاسی - اجتماعی آنجا که صلاح می دانست با اصحابش مشورت می کرد، ولی بدون تردید در موارد اختلاف حرف آخر تصمیم خود آن حضرت بود. عامل بسیار مهم دیگر، دوری بیشتر مسلمانان از هواپرستی و خواهش های نفسانی و تعصب های قبیله ای و حزبی بود.

البته در همین دوران گروهی نیز بودند که در باطن دل خوشی از پیامبر و اسلام نداشتند و در دل تسلیم خراسته های رسول خدا ﷺ نبودند و تا آنجا که می توانستند از ضربه به اسلام و مسلمانان کوتاهی نمی کردند. حتی گاهی در مقابل دستورهای پیامبر اکرم ﷺ زبان به اعتراض می گشودند و مانع اجرای فرامین آن حضرت می شدند، ولی هیچ یک از اینها در طول حیات پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان را از مسیر مستقیمی که با محوریت حضرت رسول ﷺ اتخاذ کرده بودند، باز نداشت.

پیامبر اکرم ﷺ با داشتن علم غیب و نیز با مشاهده زمینه های اختلاف در میان مسلمانان که همان وجود خط نفاق بود و بی گمان می دانست که پس از ایشان ﷺ نیات خود را آشکارا مطرح خواهند کرد و نیز با وجود افراد بیمار دلی که می توانستند با تمسک به آیات متشابه برای خود مستمسکی درست کنند، آن حضرت با توجه به این زمینه ها، اختلاف امت را پیش بینی می کرد و در بیانات مختلف آن را به اصحاب گوشزد می فرمود و به طور ضمنی آنان را از تفرق بر حذر می داشت.^۸ از جهت عملی نیز رسول خدا ﷺ با توجه به پیش بینی شان، از جانب خداوند موظف شد که چاره ای بیندیشد و برای امت اسلامی رهبری سیاسی و مرجع علمی معین سازد تا مردم از او پیروی کنند و در اختلاف نظرهایشان رأی او را حاکم بدانند؛ یعنی همان محوریتی که در زمان رسول خدا ﷺ بود، پس از وی ز سوی خلیفه ایشان ادامه یابد. رسول خدا ﷺ اهل بیت علیهم السلام معصوم خود را به عنوان پشتوانه ای محکم برای مسلمانان معرفی کرد و این انتصاب با بیانات مختلف صورت گرفت: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابداً»^۹؛ «انا مدینه العم و علی بابها»^{۱۰} «علی مع الحق و الحق مع علی یدور حیث ما دار»^{۱۱}؛ «انما

مثل اهل بیتی کسفینه نوح من رکبها نجی و من تخلف عنها غرق»^{۱۲} «اهل بیتی امان لامتی من الاخلاف»^{۱۳} ولی شواهد نشان می‌داد که گروهی آگاهانه نمی‌خواهند خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام را تحمل کنند. حتی دشمنی با علی علیه السلام به حدی بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از اعلام جان‌شینی او به صورت رسمی در غدیر خم احساس خطر می‌کرد، از این رو، خداوند فرمود: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا يَلْبُغْ رِسَالَتَهُ رَأَى اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مانده: ۶۷) اینکه خداوند می‌فرماید امامت را ابلاغ کن که خدا تو را حفظ می‌کند، دلیل گویایی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به روشنی می‌دید که برخی با علی علیه السلام دشمنی دارند و این مطلب را نمی‌پذیرند و در صدد دشمنی و کارشکنی هستند. این کارشکنی‌ها در واپسین لحظات زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خود را نشان داد. آنجا که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای استواری کار امت پس از خود، کاغذ و دوات طلبید تا امر مهمی را برای آنها بنویسد، عده‌ای مهمه راه انداختند و مانع اجرای فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شدند و همین‌ها دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را درباره حرکت کردن با سپاه اسامه برای مأموریت جنگی، با تعلل پشت سر انداختند.^{۱۴} اینها همه برای این بود که خود پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، صحنه گردان امور باشند.

پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اختلاف نظرها در مسائل سیاسی، احکام دینی و اعتقادی میان مسلمانان بروز کرد و همین اختلاف نظرها، کم‌کم به پیدایش فرقه‌های گوناگون انجامید. در زمینه احکام فرعی، مکتب‌های فقهی متعددی رایج گشت؛ به گونه‌ای که بعدها سیاست حاکم دخالت کرد و با رسمی اعلام کردن برخی مذاهب، باقی را از گردونه رقابت خارج کرد.^{۱۵} در زمینه اعتقادی و کلامی نیز، نزاع‌ها بالا گرفت؛ به طوری که با چشم‌پوشی از تقسیم‌بندی‌های فرعی در داخل فرقه‌ها تا میانه قرن سوم، چند فرقه مهم کلامی یعنی: شیعه، مرجئه، قدریه، مجبره، خوارج، معتزله و اشاعره مطرح شدند.^{۱۶}

دانشمندان علم کلام به موازات بحث از مسائل کلامی، بحث‌هایی نیز درباره فرقه‌ها پیش کشیدند. بحث‌های عقاید فرقه‌ها، تاریخ پیدایش، مؤسس و رهبر هر فرقه و عوامل تأثیرگذار در

پیدایش فرقه‌ها از این جمله‌اند. حتی برخی با توجه به اهمیت مباحث فرقه‌شناسی آن را دانشی مستقل دانسته‌اند و آن را علم فرق و مذاهب نام نهاده‌اند.^{۱۷} از مین مباحث گوناگون درباره فرقه‌های اسلامی، آنچه در این مقال بدان پرداخته می‌شود، عوامل تأثیرگذار در پیدایش فرقه‌هاست.

عوامل مؤثر در پیدایش فرقه‌های اسلامی

در بررسی عوامل تأثیرگذار در پیدایش فرقه‌های اسلامی، دو نوع عامل مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف) عوامل داخلی؛ یعنی آن دسته از عواملی که از درون جامعه اسلامی نشأت می‌گیرد؛ خواه سیاست حاکم بر جوامع اسلامی چنین نقشی را ایفا کرده باشد یا مسلمانان تحت تأثیر متون دینی اسلامی و برداشت ناروا از آن به دامن فرقه‌گرایی افتاده باشند. یا اینکه عالمانی که به امر تفسیر قرآن و حدیث و بیان معارف پرداخته‌اند، مطالب باطلی را در حوزه عقاید به مسلمانان القا کرده باشند. همه این عوامل، حتی مورد سوم که بیشتر از سوی عالمان یهودی که مسلمان شده بودند صورت گرفته است، عوامل داخلی محسوب می‌شود.

ب) عامل دوم، عامل بیرونی است؛ به این معنا که مسلمانان با آگاهی از کتاب‌های مکتب‌ها و ادیان دیگر یا بر اثر ارتباطات و تعاملاتی با غیر مسلمانان، تحت تأثیر آنان، آموزه‌ای عقیدتی را از آنان متأثر می‌شدند که بعدها موجب پیدایش فرقه‌ای در دوران جامعه اسلامی می‌شده است.

برخی از پژوهندگان و نویسندگان درباره فرقه‌ها اصرار دارند که پیدایش فرقه‌ها در درون جامعه اسلامی را متأثر از عوامل خارج از دنیای اسلام بدانند و در پی این هستند که برای هر فرقه‌ای خاستگاهی در خارج از جامعه اسلامی بیابند. انگیزه طرفداران این نظریه که طیف گسترده‌ای از نویسندگان را در بر می‌گیرد، مختلف است. بیشتر شرق‌شناسان غربی که درباره تمدن اسلامی مطالعاتی داشته‌اند، در پی این بوده‌اند که تمدن اسلامی را در ابعاد گوناگونش متأثر از غرب معرفی کنند؛^{۱۸} زیرا از دیدگاه آنان، فرهنگ غرب، فرهنگ پیشرفت است و دیگر فرهنگ‌ها باید در پرتو فرهنگ غرب جهت یابند و از آن الگو بگیرند. اینان نسبت به تاریخ و فرهنگ خویش تعصب

شدیدی دارند و اساس فکر و تمدن را از یونان باستان می‌دانند و برای فرهنگ‌های دیگر چندان اصالتی قائل نیستند.

این نوع نگرش در قرن نوزدهم به اوج خود رسید، هگل فیلسوف نامدار غرب و متفکرانی مانند او فرهنگ غرب را تنها فرهنگ اصیل معرفی کرده و فرهنگ دیگر ملت‌ها را جزئی از تاریخ فرهنگ غرب دانسته‌اند. آنان این گونه وانمود کردند که تمدن غرب مقصد جریان تاریخ بشر است. در پرتو چنین نگاهی به تاریخ تفکر بشر، از قرن نوزدهم تحقیقاتی با نام شرق‌شناسی در غرب آغاز شد. انگیزه اصلی بیشتر شرق‌شناسان در این پژوهش‌ها، نشان دادن برتری نژاد غربی در علم و تفکر و اثبات این نکته بود که ریشه همه ارزش‌های فرهنگی شرق را نیز در نهایت باید در فرهنگ غرب جست. شرق‌شناسان در تحلیل‌های خود، تمدن اسلامی را به قرن هفتم قمری (سیزدهم میلادی) ختم می‌کنند؛ یعنی آنها دوران حیات مفت‌صد سله تمدن و تفکر اسلامی را به دورانی منحصر می‌دانند که در آن مسلمانان فرهنگ و تمدن را از یونان گرفتند و آن را پرورش و گسترش دادند و سرانجام پس از قرن سیزدهم میلادی، به صاحبان اصلی اش، یعنی پیشگامان تجدید حیات علمی و فرهنگی (رنسانس) در غرب تحویل دادند.^{۱۹}

نویسندگان یهودی نیز که دین یهود را برترین دین و یهودیان را نژاد برتر می‌دانند، در پژوهش‌های دینی می‌کوشند ردپایی از تأثیر گذاری یهود و فرهنگ و عقاید یهودیان بر مسائل اسلامی نشان دهند. زیهر شرق‌شناس یهودی می‌گوید بسیاری از باورهای اسلامی به ویژه آنچه در رابطه با آخرت است، از یهود گرفته شده است. وی در این باره بحث از عالم ذر را مثال می‌آورد که در قرآن و تورات مطرح است.^{۲۰} البته ناگفته نماند که نباید اشتراک ادین با یکدیگر با مسئله تأثیر دین و فرهنگی بر دین و فرهنگی دیگر خلط شود. بی‌شک در میان ادیان الهی با توجه به اینکه منشأ واحدی دارند و آن منشأ الوهی است، مطالب مشترک بسیاری وجود دارد و اساساً هر دینی مکمل دین پیشین است و اسلام مکمل همه آنهاست و بی‌تردید باورهای حق‌ادیان پیشین در آن قسمت که تحریفی در آن صورت نگرفته باشد، در دین اسلام به حکم اینکه تصدیق کننده کتاب‌های پیشین است، بر آن صحنه گذاشته می‌شود، ولی اسلام همان مطالب را در سطحی عالی‌تر مطرح

کرده است و این اشتراک، به معنای متأثر شدن یک دین از دیگری نیست. برخی از نویسندگان و دین پژوهان در داخل جامعه اسلامی نیز متأثر از شرق شناسان، در بررسی عناصر تأثیر گذار در پیدایش فرقه‌ها، نگاه خود را کاملاً به خارج معطوف کرده‌اند و از عوامل موجود در درون جامعه اسلامی چشم‌پوشی کرده‌اند. تحت تأثیر همین اندیشه است که برخی از فلسفه اسلامی با عنوان تقلید یا تلفیق یا صرفاً ترجمه فلسفه یونان یاد می‌کنند.^{۲۱}

البته ما تأثیر عوامل بیرونی را به طور کلی انکار نمی‌کنیم. بی‌شک در اثرات تبادلاتی که مسلمانان با دیگر ملت‌ها داشته‌اند، تعاملات فرهنگی نیز رخ می‌داده است و تأثیر و تأثر میان فرهنگ‌ها قابل انکار نیست. مقتضای انصاف علمی آن است که هر جا شواهد بر این تأثیر و تأثر گواهی می‌دهد، آن را بپذیریم، ولی این هم انصاف نیست که یک‌باره نگاه را به خارج اندازیم و از تمامی عوامل موجود در داخل جامعه اسلامی که نقش آن در پیدایش بسیاری از فرقه‌ها به روشنی نمایان است چشم‌پوشیم.

بر این اساس، باید برای بررسی منشأ پیدایش فرقه‌های اسلامی هم عوامل داخلی و هم عوامل بیرونی را در نظر آوریم که در این زمینه، شش عامل می‌تواند مطرح شود:

۱. ارضاع سیاسی؛ ۲. منع تدوین حدیث نبوی؛ ۳. میدان دادن به احبار یهود و رهبران مسیحی تازه مسلمان شده در بیان معارف؛ ۴. میدان ندادن به مرجع علمی مطمئن، یعنی عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ ۵. برداشت‌های ناروا از متون و مفاهیم دینی در پرتو جمود فکری؛ ۶. تلاقی فرهنگ‌های غیر اسلامی با فرهنگ اسلامی. ما در مقاله، تنها عامل نخست را بررسی می‌کنیم.

نقش عامل سیاست در پیدایش فرقه‌های کلامی اسلامی

از مهم‌ترین عواملی که در پیدایش فرقه‌ها یا ترویج فرقه‌ای در مقابل فرقه دیگر در تاریخ اسلام نقش بسزایی داشته، سیاست است پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله، اولین اختلاف امت اسلامی بر سر رهبری رخ داد. گو اینکه پیش از آن، در اصل وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختلافی پیش آمد، ولی در

واقع، این اختلاف یک صحنه‌سازی بیش نبود و مقدمه‌ای بود تا فرصتی ایجاد شود تا ابوبکر که در منزل خود در خارج مدینه بود بیاید.^{۲۲} عده‌ای پس از وفات رسول خدا ﷺ با بی‌اعتنایی به تصریحات وی و خواست بیشتر مسلمانان، تشکیل جلسه دادند و خلافت را به دست گرفتند، ولی شیعیان که پیروان علی ﷺ بودند معتقد بودند بر اساس سخنان صریح رسول خدا ﷺ در مناسبت‌های گوناگون در منقبت علی ﷺ، تنها فرد شایسته برای رهبری امت اسلام، امیر مؤمنان علی ﷺ است. اینان به بیعت با خلیفه تعیین شده تن ندادند. البته این گروه به تبعیت از امیر مؤمنان علی ﷺ و محض رعایت مصالح اسلام و امت اسلامی مقاومتی نکردند و پس از مدتی بیعت را پذیرفتند، اما خط و مشی آنها از بین نرفت و از همین جا، دو مشی سیاسی بر اساس اختلاف در مسئله رهبری پدید آمد: یکی مشی پیروان خلفا که بعدها اهل سنت نام گرفت و دیگری مشی که به رهبری امام معصوم معتقد بود و برای رهبری امت، شرایط خاصی قائل بود که آن شرایط جز در علی ﷺ و فرزندان وی محقق نبود. پیروان این مشی فکری شیعه نامیده شدند و این نام‌گذاری در بیانات رسول گرامی اسلام ﷺ نیز سابقه داشت. در پی درگیری‌های سیاسی و جنگ‌هایی که در دوران خلفا در جامعه اسلامی پیش آمد، سه فرقه خوارج، مرجئه و قدریه نیز پدیدار شدند. شبلی نعمان درباره تأثیر مسائل سیاسی در پیدایش فرقه‌های اسلامی می‌گوید: «اگر چه برای اختلاف عقاید تمام عوامل و اسباب فراهم بود، ولی آغاز آن از سیاست یا مقتضیات مملکتی بوده است».^{۲۳}

۱. خوارج

خوارج در جریان جنگ صفین و ماجرای حکمیت ظاهر شدند و با اینکه خردشان علی ﷺ را به حکمیت و اداری کردند، پس از آن بر وی خرده گرفتند و به استناد پذیرفتن حکمیت غیر خدا آن را خلاف حکم خدا دانستند و از علی ﷺ خواستند به سبب این کار توبه کند. علی ﷺ در نهج البلاغه در نقد سخن اینها فرموده است:

كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعْمَ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَلَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ لِأَمْرٍ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنَّهُ لَا بَدَ

لِنَاسٍ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ.

سخن حقی است که از آن اراده باطل شده است. آری فرمانی جز فرمان خدا نیست،

ولی اینها می گویند: زمامداری جز خدا نیست؛ در حالی که مردم به زمامداری نیازمندند خواه نیکوکار باشد یا بدکار.^{۲۴}

خوارج در نگاه بسیاری از مورخان، فرقه‌ای سیاسی قلمداد شده‌اند؛ زیرا این فرقه بر اثر حوادثی که درباره حکومت و خلافت پیش آمد و به حکمیت انجامید، پدید آمد و مورد اختلافشان با علی علیه السلام مسئله حکم قرار دادن انسان‌ها بود.^{۲۵} شهید مطهری می گوید:

خوارج ابتدا یک فرقه یاغی و سرکش بودند و به همین جهت "خوارج" نامیده شدند، ولی کم‌کم برای خرد اصول عقایدی تنظیم کردند و حزبی که در ابتدا فقط رنگ سیاست داشت، تدریجاً به صورت یک فرقه مذهبی در آمد و رنگ مذهب به خود گرفت.^{۲۶}

البته باید توجه داشت که ظهور خوارج بر اثر حوادث سیاسی بود و مسئله مورد نزاع آنان نیز در آغاز یک امر سیاسی بود، ولی عامل اصلی چنین اندیشه‌ای اعوجاج فکری و درپرتو آن برداشت ناروا از مفاهیم دینی بود. جریان حکمیت نیز، زمینه مناسبی شد تا این اندیشه ظهور و نمود پیدا کند.

۲. مرجئه و تفکر ارجاء

جریان دیگری که در تاریخ صدر اسلام پیش آمد، تفکر ارجاء بود که می توان مبدأ پیدایش آن را در حوادث آخر خلافت عثمان و قتل وی جست‌وجو کرد. با پدید آمدن این حوادث و پس از آن، جنگ جمل و صفین، کینه‌ها در مسئله خلافت بالا گرفت و موجب پراکندگی بیشتر مسلمانان شد. در این حوادث، عده‌ای از صحابه به بهانه اینکه در این موارد تشخیص حق از باطل دشوار است و فتنه محسوب می شود و نباید در فتنه دخالت کرد، خود را کنار کشیدند. اینها در حوادث زمان عثمان دخالت نکردند و پس از آن نیز نه همراه علی علیه السلام شدند و نه همراه معاویه.

سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، یحیی بن حصین بجلی، محمد بن مسلمه انصاری، اهبان بن صیفی عقاری و اسامه بن زید از این افراد بودند.^{۲۷} اینها به احادیثی از رسول استناد می جستند.^{۲۸} سعد بن ابی وقاص می گفت: «گمان نمی کنم حق من به پیراهن خودم بیش از حق من به خلافت باشد. من جهاد کرده‌ام، پس با جهاد آشنایم و اگر مردی بهتر از من یافت شود، نفس خود

را سرزنش نمی‌کنم. من جنگ نخواهم کرد مگر آنکه شمشیری برای من بیاورید که دو چشم، یک زبان و دو لب داشته باشد و بگوید: این مؤمن است و آن دیگری کافر».^{۲۹}

عبدالله بن عمر می‌گفت: «من در فتنه وارد جنگ نمی‌شوم و هر کس غلبه پیدا کرد، پشت سر او نماز می‌خوانم».^{۳۰} اسامه بن زید می‌گفت: «من با کسی که "لا اله الا الله" بگوید، وارد جنگ نمی‌شوم».^{۳۱} عمران بن حصین خزاعی مردم را از دخول در این حوادث باز می‌داشت و دعوت به قعود می‌کرد. ابوقتاده می‌گوید: عمران بن حصین به من می‌گفت: مسجدت را رها مکن! من گفتم: اگر در آنجا هم مرا راحت نگذاشت، چه کنم؟ او گفت: خانه‌ات را رها مکن! گفتم اگر در خانه هم مرا به حال خود نگذاشت؟ عمران پاسخ داد: «اگر مردی به خانه من در آید و جان و مال مرا بطلبد، جنگ با او را بر خود رومی شمارم».^{۳۲}

عده‌ای دیگر که در این کشمکش‌های سیاسی وارد نشدند، گروهی از رزمندگان بودند که برای فتوحات از مدینه بیرون رفته بودند و پس از کشته شدن عثمان به مدینه برگشتند. آنها مسلمانان را در حال ستیز با یکدیگر دیدند و به هر اس افتادند. از این رو، کناره گرفتند و بی طرفی گزیدند. ابن عساکر می‌گوید:

آنها شکاکانی بودند که دودلی روا داشتند. آنان در جنگ‌ها شرکت جسته بودند، ولی وقتی پس از کشته شدن عثمان به مدینه آمدند مردمی را دیدند که پیش تر آنان را پیرو یک مرام شناخته بودند. گفتند: ما در حالی شما را ترک گفتیم که بر مرامی واحد بودید و اینک شما را چند شاخه می‌یابیم برخی از شما می‌گویید: عثمان مظلومانه به قتل رسید و برخی دیگر می‌گویند: علی در میان اصحاب شایسته‌ترین افراد در برخورداری از حق بود. همه آنها مورد اعتماد ما هستند و همگی راستگو، ولی ما از این دو کناره می‌گیریم؛ بی آنکه نفرینشان کنیم یا بر آنها گواهی دهیم. کار آن دو را به خدا و امی گذاریم تا خدا باشد که میان این دو داری کند.^{۳۳}

می‌توان گفت این افراد که در حوادث صدر اسلام خود را کنار کشیدند طبقه اول مرجئه را تشکیل می‌دهند؛^{۳۴} زیرا اینها حکم به تخطئه یا تصویب هیچ کدام نداشتند و امر آنها را به آخرت

انداختند. بعدها به مرور زمان که نزاع میان احزاب درباره خلافت بالا گرفت، به موازات آن نظریه و رأی این گروه نیز بیشتر رواج یافت. تکیه گاه فکری این گروه منشأ سازشکاری آنها با گروه‌های گوناگون شد؛ زیرا اینها می‌گفتند هر چند از میان گروه‌های درگیر نزاع، یکی بر خطا و دیگری بر حق است، ما نمی‌توانیم تشخیص دهیم و چون همه شهادتین بر زبان دارند، پس همه مسلمانند.

بنابراین، ارجاء در آغاز پیدایش، مذهبی سیاسی صرف بود، ولی وقتی دیدند خوارج مسئله تکبیر را مطرح کردند و دو طرف نزاع؛ یعنی علی علیه السلام و عثمان و معاویه و اصحاب جمل و حکمین و کسی که رضایت به تحکیم داده است و حتی کسی که یکی از دو طرف یا هر دو را بر حق بداند، همه را تکفیر کردند، مرجئه در مقابل خوارج، بحث ایمان را پیش کشیدند و گفتند ایمان تصدیق به دل یا تصدیق به دل و اقرار به زبان است و عمل در مرتبه پس از ایمان قرار دارد و ایمان زیاده و نقصان نمی‌پذیرد. پس همه کسانی که تصدیق به دل یا تصدیق به دل و اقرار به زبان دارند در زمره مؤمنان هستند و تفاوتی با بکدیگر ندارند.^{۳۵}

مرجئه، تفاوتی میان خوارج و بنی‌امیه و شیعه قائل نشدند و همه را مؤمن می‌دانستند و از حکم به کفر یا خلود در جهنم علیه یکی پرهیز می‌کردند طرز تفکر ارجائی که نقشی برای عمل در ایمان قائل نبود و ارزش عمل را می‌کاست و همه افراد مسلمان را در یک رتبه می‌دید، پشتوانه‌ای فکری برای اباحه‌گری بود. چنین اندیشه‌ای می‌توانست مورد سوء استفاده حاکمان قرار گیرد؛ زیرا اصولاً مذهب اباحه، مذهب حاکمان است و چون مرجئه این نظریه را مطرح کردند، می‌توانستند به حاکمان خدمت کنند. این نظریه از دو جهت به نفع حاکمان اموی تمام شد. یکی اینکه آنها را از جهت ایمان در رتبه دیگر محابا قرار می‌داد؛ هر چند سابقه‌ای در اسلام نداشتند و اعمال آنها هم در راستای ایمان نبود؛ دیگر اینکه توجیه خوبی جهت ساکت نگه داشتن مردم در مقابل سیاست‌های ظالمانه حاکمان به شمار می‌رفت. از همین رو، عده‌ای مرجئه را اساساً فرقه‌ای اموی می‌دانند و می‌گویند مرجئه دست‌کم به صورت منفی و نه ایجابی، بنی‌امیه را تأیید کرده‌اند.^{۳۶} احمد امین می‌گوید: امویان هیچ‌کدام از مرجئه را به دلیل ارجاء مورد تعذیب قرار ندادند.^{۳۷}

با این حال، به گواهی تاریخ بسیاری از مرجئه در ردیف مبارزان علیه حکومت اموی بودند و یا

خود از سران بعضی گروه‌های مبارز محسوب می‌شدند و برخلاف اهل حدیث که خروج بر سلطان روا نمی‌دانستند، اینان قائل به قیام به سیف بودند. اشعری می‌گوید: «معتزله، زیدیه، خوارج و بیشتر مرجئه بر آنند در شرایطی که امکان آن باشد تا با کمک شمشیر اهل بغی را از میان برده و حق را اقامه کنیم، دست بردن به شمشیر واجب است.^{۳۸} یا درباره ابوحنیفه نوشته‌اند: ابوحنیفه مرجئی بود که به سیف اعتقاد داشت.^{۳۹}

در شورش عبدالرحمن بن اشعث علیه امویان در سال ۸۰ هجری، مرجئه نیز همراه بودند. حمیری می‌گوید: «مرجئه به همراه عبدالرحمن بن اشعث علیه حجاج خروج کردند». ^{۴۰} همچنین مرجئه در شورش یزید بن مهلب در سال ۱۰۲ هجری همراه شدند. یزید بن مهلب خود مدت‌ها در خدمت امویان بود و حتی حسن بصری به دلیل همکاری‌های پیشین یزید با امویان و ظلم‌های او، مردم را از پیوستن به او باز می‌داشت، ^{۴۱} ولی وقتی یزید بن مهلب در دوران یزید بن عبدالملک علیه وی شورش کرد، مردم از این فرصت استفاده کردند و به وی پیوستند.^{۴۲}

آیا با این وجود می‌توان مرجئه را فرقه اموی شمرد؟ برخی به دلیل همین مبارزات سیاسی مرجئه، احتمال داده‌اند که مرجئه روحیه سازشکارانه نداشته‌اند، بلکه از آغاز امر نیز که برای گریز از بحث‌های مذهبی - سیاسی درباره علی علیه السلام و عثمان، اعتقاد به ارجاء را مطرح کردند، قصدی برای جدا کردن مسیر خود از سیاست نداشته‌اند و این نظریه را از روی تسامح در دین‌داری مطرح نکرده‌اند، بلکه تنها برای آنکه همگان را در یک اقدام مشترک علیه بنی‌امیه تحریک کنند، خواستار ترک چنان بحث‌هایی بودند. آنها می‌گفتند کار علی علیه السلام و عثمان را به خدا واگذارید و در برابر دشمن مشترکی همچون بنی‌امیه بایستید. خود آنان نیز چنین کردند.^{۴۳}

این احتمال و این انگیزه درباره برخی مرجئه درست است، اما درباره همه مرجئه نارواست. اندیشه ارجاء که میان علی علیه السلام و معاویه فرقی نمی‌گذارد و نقش عمل را کمرنگ نشان می‌دهد، اندیشه‌ای است که سیاست‌مداران اموی از آن سود می‌بردند؛ زیرا این اندیشه در شکل افراطی آن، به اباحه‌گری انجامید و اقتضای چنین اندیشه‌ای با نفع‌نظر از انگیزه طراحان آن اقتضای مبارزه علیه ظلم را ندارد، بلکه با سکوت و نفی اعتراض سازگار است. حتی اگر عده‌ای از مرجئه در

شورش‌ها شرکت کرده‌اند، به سبب آن است که مرجه به گروه‌های متعدد تقسیم شدند؛ عده‌ای با گروه قدری همراه شدند و عده‌ای نیز با جعد بن درهم که از جبریه بود. این دو گروه در صحنه اعمال اجتماعی قائل به مبارزه بودند و آن عده از مرجه که در مبارزات شرکت می‌جستند و به شورش‌های علیه امویان کمک می‌کردند، از مرجه جبریه و قدریه بوده‌اند.^{۴۴} گروه دیگری از مرجه، مرجه خالص بوده‌اند که در تاریخ نشانی از شرکت آنها در مبارزات نیست. اگر ما آغاز اندیشه ارجاء را از حوادث زمان خلافت عثمان و پس از آن، یعنی جنگ جمل و صفین بدانیم، در واقع کسانی که خود را از آن حوادث کنار کشیدند، نمی‌توان گفت به انگیزه مبارزه علیه ظلم و ستم بوده است.

۳. جبریه

مجبیره یا جبریه، از فرقه‌هایی است که در شمار فرقه‌های اسلامی است و مؤسس این فرقه را جهم بن صفوان ترمذی می‌دانند. وی قدرتی برای بندگان قائل نیست.^{۴۵} بجز فرقه جهمیه، عده دیگری از متکلمان با اینکه قدرت را برای بندگان ثابت می‌دانند، ولی تأثیر آن را در کارهای بندگان منکرند. این نظریه هر چند به شدت نظریه جهم نیست، ولی جبر به شمار می‌آید که گاهی از آن به جبریه متوسط در مقابل جبر جهمیه تعبیر می‌کنند که جبریه خالص است.^{۴۶}

در اینکه آیا نظر اشاعره و نزدیکان آنها نیز همان جبر است یا نه اختلاف است و چون آنها تأثیری برای قدرت بندگان قائل نیستند و کسب مطرح شده از سوی آنان نیز معنای معقولی ندارد، نمی‌توان نظریه آنها را از جبر جدا کرد.

اندیشه جبر جامعه را به رکود و رخوت می‌کشاند و از مبارزه علیه ظلم و ستم باز می‌دارد. از این رو، چنین اندیشه‌ای به نفع حاکمانی است که به ناحق و بر غیر طریق عدالت بر مردم حکم می‌رانند. پیدایش جبر را به عنوان یک مذهب به جهم بن صفوان نسبت می‌دهند،^{۴۷} ولی به باور برخی دیگر، مذهب جبر یک پدیده سیاسی است که در پرتو سیاست اموی به وجود آمده است. ابن مرتضی صاحب کتاب *طبقات المعتزله* می‌گوید: «مذهب جبرگرایان در حکومت معاویه و پادشاهان بنی مروان پدید آمده است، بنابراین استناد به کسانی دارد که روش آنها مرضی خداوند

نیست». ^{۴۸} پیش از وی قاضی عبدالجبار نیز در چند مورد به این معنا تصریح کرده است. ^{۴۹} وی در جایی می‌گوید: «جبر در دولت بنی‌امیه و حاکمان آنان پدید آمد و در میان اهل شام منتشر شد و بس از آن، این عقیده در میان مردم باقی ماند و در این زمینه فتنه بالا گرفت».

به نظر می‌رسد این عقیده چنان که از قرینه‌ها پیداست، پیش از دوران بنی‌امیه نیز مطرح بوده و کم و بیش طرفدارانی نیز داشته است؛ زیرا مسئله جبر و اختیار در ردیف نخستین مسائلی است که مسلمانان با آن درگیر بوده و به آن پرداخته‌اند؛ یعنی از آن زمان که قضا و قدر در آیات قرآنی و روایات نبوی مطرح شد، به طبع مسئله جبر و اختیار نیز به ذهن مسلمانان خطور کرد؛ هر چند کسی که آیات قرآن را در این زمینه در کنار یکدیگر ملاحظه می‌کرد، قضا و قدر را منافی با اختیار انسان نمی‌دید؛ چنان که جو حاکم بر جامعه صدر اسلام نیز همین گونه بود، اما کم و بیش قضا و قدر در ذهن برخی دست‌کم در برداشت ابتدایی، به صورت ایده جبر تلقی گردید و چون همین افراد عقیده جبر را منافی با دستورها و تکالیف دینی می‌دیدند، به پرسش پرداختند. گاهی از رسول خدا ﷺ می‌پرسیدند ^{۵۰} و گاهی با اصحاب به مباحثه می‌نشستند ^{۵۱} و گاهی نیز از علی رضی الله عنه پرسش می‌کردند. ^{۵۲} دست‌کم می‌توان ادعا کرد که برخی افراد به سبب منافع شخصی‌شان، قضا و قدر الهی را که در متون اسلامی آمده بود، تفسیر جبر گرایانه می‌کردند و در پی آن، هر عملی را مرتکب می‌شدند. برای نمونه آورده‌اند دزدی را نزد عمر آوردند، عمر از او پرسید: چرا دزدی کردی؟ در پاسخ گفت: «قضی الله علی؛ قضای الهی مرا به این کار واداشت». عمر دستور داد دست او را قطع کردند و چندین ضربه شلاق نیز به او زدند. سپس عمر گفت: قطع دست به سبب دزدی بود و شلاق نیز به این دلیل بود که بر خدا دروغ بستی. ^{۵۳}

از این روی، نمی‌توان گفت این مسئله پیش از حکومت اموی هرگز مطرح نبوده است و اینان آن را برای منفعت خود ابداع کرده‌اند، ولی در عین حال بیان دو مطلب را می‌توان ادعا کرد:

یکم: ترویج عقیده جبر از سوی بنی‌امیه

حاکمان اموی به مقتضای سیاست و حکومت خود، در ترویج این عقیده در جامعه اسلامی نقش بسزایی داشتند و در راه مبارزه با فرقه‌مقابل جبر گرایان، از هیچ کوششی دریغ نکردند. از این

رو، بدون تردید می‌توان گفت عقیده به جبر، در زمان بنی‌امیه بود که به صورت مذهبی درآمد که گروهی بدان گردن نهادند و مردم را بدان فراخواندند. شاید نظر قاضی عبدالجبار رابن مرتضی نیز به همین نکته باشد.

دوم: ابتای حکومت بر عقیده جبر

استفاده از عقیده جبر در حوزه حکومت برای اولین بار در جامعه اسلامی، از سوی حاکمان اموی صورت گرفت؛ هر چند اصل این عقیده پیش‌تر مطرح بود، ولی استفاده از آن در باب حکومت و بی‌ریزی حکومت بر اساس آن را بنی‌امیه در پیش گرفت.

بنی‌امیه هیچ مستمسک منطقی و یا دست‌کم دلیلی عامه‌پسند در دست نداشتند که با آن شایستگی خود را برای خلافت اثبات کنند. در عین حال، حکومت را با زور و نیرنگ به دست گرفتند. چنین کسانی باید پایگاهی محکم برای تثبیت حکومت خود دست‌وپا می‌کردند؛ آن‌هم حاکمانی که می‌خواهند به دلخواه بر مردم حکومت کنند و به چپاول اموال و حقوق آنان دست‌یازند. در مقابل چنین حکومتی که عصاره آن جز زنده کردن تعصب‌های جاهلی و فرورفتن در لذات مادی نیست، اعتراض و شورش مردمی امری طبیعی است. متصدیان چنین حکومتی همان‌طور که از زور و فریب برای رسیدن به حکومت، بهره‌گرفته‌اند، برای نگه‌داشتن حکومت و سرکوبی مردم و آرام‌نگه‌داشتن آنها نیز از این حربه سود جستند. از این رو، بدون هیچ پروایی مخالفان خود را آزار و شکنجه می‌کنند. آنها را به دار آویخته، می‌کشند و به‌طور رسمی جلو اعتراض مردم را می‌گیرند. گفته‌اند روزی عبدالملک بن مروان بر منبر نشست و آشکارا اعلام کرد: «کسی که به من بگوید از خدا بترس، گردنش را می‌زنم».^{۵۰} اما زور و فریب، حربه‌ای نیست که بتواند برای همیشه کارگرافتد. از این رو، ستمگران در صدد برمی‌آیند تا پایگاه محکمی برای حکومت خود بسازند. بنی‌امیه در این زمینه، به سه عامل روی آورد: ادعای ارث‌بردن خلافت از عثمان؛ جعل حدیث؛ ترویج عقیده جبر.

اینان نخست خونخواهی عثمان را پیش کشیدند و سپس برای توجیه مردم، هم درباره اصل حاکمیت خود و هم برای توجیه اعمال فاسدی که مرتکب می‌شدند، به تحریف و وضع احادیث

دست زدند. در این مقال، به این دو قسمت نمی‌پردازیم، بلکه نکته سوم را که ترویج عقیده جبر است بررسی می‌کنیم. چه بسا گفته شود که ترویج عقیده جبر از سوی بنی‌امیه عامل جداگانه‌ای سوای وضع حدیث به شمار نمی‌آید؛ چه اینکه وضع حدیث در ابعاد مختلف صورت گرفت. از سویی به چهره‌سازی پرداختند و از سوی دیگر، برخی چهره‌ها را که دلخواه آنان نبود، منکوب کردند. از سوی دیگر، از همین راه به توجیه شرعی حکومت خود پرداخته و آن را به مقتضای قضا و قدر الهی دانستند؛ به گونه‌ای که مردم گریزی از آن ندارند و باید در مقابل آن تسلیم باشند، بنابراین، یکی از ابعاد جعل حدیث مسئله ترویج جبر است.

آنچه گفته شد تصویر درستی است. در عین حال، به دو جهت جا دارد این مسئله به عنوان یک عامل جداگانه مطرح شود:

یکی تلاش گسترده‌ای که بنی‌امیه و هواداران‌شان در این زمینه صورت داده‌اند. این مطلب، از جریان‌هایی که برای نمونه خواهیم آورد، روشن خواهد شد؛ دیگر اینکه به احتمال زیاد بخشی از روایت‌هایی که موهم جبر است و در متون ررایی به چشم می‌خورد، ساخته و پرداخته دستگاه اموی باشد که در این راه از عالمان یهود که به ظاهر اسلام آورده بودند کمک می‌گرفتند، اما باید دانست ترویج جبر از سوی بنی‌امیه به وضع حدیث در این زمینه منحصر نیست، بلکه آنان برای ترویج جبر از آیات قرآن و روایات قطعی نیز بسیار استفاده می‌کردند؛ یعنی همان آیات و روایاتی را که درباره قضا و قدر، حاکمیت و فاعلیت خداوند است، مطرح می‌کردند و آن را به دلخواه تفسیر می‌کردند. از این رو، چنان‌که خواهد آمد خلفای اموی در مقابل مردم، برای آرام کردن آنها کارهای خویش را قضای الهی و امر الهی قلمداد می‌کردند. بی‌گمان تمسک به چنین مفاهیمی نیاز به جعل حدیث ندارد؛ هر چند خود همین کار هم به یک معنا تحریف و جعل متون دینی است؛ تفسیر به رأی و جعل معنوی که همان تفسیر ناروا از آیات و روایات است.

به هر صورت، یکی از تلاش‌های بنی‌امیه، برای هموار کردن حاکمیت خود و تحکیم بخشیدن به پایه‌های آن ترویج عقیده جبر است.

معاوبه و دیگر حاکمان اموی به خوبی می‌دانستند که اگر عقیده جبر رواج یابد، وسیله‌ای است

که مستقیم و غیرمستقیم برای حکومتشان سودمند است. تأثیر مستقیم آن این بود که می گفتند اصل حکومت ما و تمام کارهایی که در دایره حکومت ما حل و فصل می شود، به قضا و قدر الهی است و مردم باید بدان رضی باشند و کسی در مقابل آن حق اعتراض ندارد. مردم نیز در چنین مذهبی می گویند هر آنچه پیش آید، خوش آید؛ زیرا هر پیش آمدی، اراده خداوندی است و در کار خدا نیز مداخله کردن جایز نیست. در چنین جامعه‌ای مردم در مقابل ظلم و ستم، واکنشی ندارند. آنان می‌پندارند اعتراض در مقابل خون حواری مانند حجاج، اعتراض به اراده الهی است پس اعمال گردن کشان با اراده اوست و ستمگران مجریان اراده خداوندی اند و ستم کشان نیز حق اعتراض به مشیت الهی ندارند.

تأثیر غیرمستقیم این عقیده آن بود که سستی و تبلی و سلب مسئولیت را در مردم ایجاد می‌کرد و مردم در مقابل ظلم و فساد حاکمان، مسئولیتی احساس نمی‌کردند تا به اعتراض و شورش برخیزند؛ حاکمان اموی نیز همین را می‌خواستند.

۴. تلاش بنی‌امیه در تحکیم جبر

بنی‌امیه از همان آغاز، مذهب جبر را برگزیدند و حکومت‌شان را بر آن استوار ساختند و این گونه وانمود کردند که خداوند آنان را برای خلافت برگزیده است و ملک و حکومت را به ایشان عطا کرده است و آنها به اراده الهی است که حکومت می‌کنند. آنان با این کار، هاله‌ای از نداست بر حکومت خود فکندند و در نتیجه همین امر، بسیاری از القاب دینی و مقدس را به خود بستند و این القاب بر زبان صرمداران آنها جاری گشت و از آن پس، شاعران و سراینده‌گان در اشعارشان با این القاب، به ستایش آنها می‌پرداختند.

صاحب کتب العقیده و الشریعة فی الاسلام در این زمینه می‌نویسد:

خلیفه‌های دمشق با اینکه به مسائل اعتقادی علاقه‌ای نداشتند، اما چون فکر قدریه را به زیان خود می‌دیدند، در مقابل آن به شدت موضع گرفتند. ناراحتی آنها از فکر قدریه^{۵۶} به این سبب بود که ترک عقیده جبر را برای سیاست خود خطری جدی می‌دانستند؛ زیرا نیک می‌دانستند که خاندان اموی و دولتشان در دل مردم مؤمن و پاک سرشت جایی ندارند، نیز می‌دانستند که بسیاری

از مردم آنان را غاصبانی می‌دانند که با زور و دشمنی با اهل بیت پیامبر و کشتن بی‌گناهان و هتک حرمت اماکن مقدس به سلطنت رسیده‌اند. بنابراین، عقیده‌ای که می‌توانست امت را آرام کند و از شورش علیه امویان باز دارد، همانا عقیده جبر بود؛ عقیده‌ای که به مردم می‌فهماند که حکومت خاندان اموی بر اساس حکم ازلی خداوندی است و گریزی از آن نیست و آنچه آنها انجام می‌دهند، جز نتیجه قدر الهی نیست؛ به همین دلیل، کوشیدند افکار جبری در میان مردم رواج یابد و حتی تمایل و رضایت نشان دادند تا شاعران در اشعارشان سیادت و سلطنت آنها را امری مقدر از سوی خداوند مطرح کنند و آن را به قضای ازلی بدانند. شاعران نیز به همین نحوه آنها را در اشعارشان می‌ستودند.^{۵۷}

تلاش بنی‌امیه در ترویج جبر را در سه قسمت می‌توان ترسیم کرد: تلاش خود خلفای اموی؛ تلاش والیان آنها در سرزمین‌های اسلامی؛ تلاش محدثان و فقیهان و شاعران دوره اموی که طرفدار خط فکری بنی‌امیه بوده‌اند. در اینجا به سبب پرهیز از اطاله سخن تنها به قسمت اول می‌پردازیم.

۱-۴. معاویه و مذهب جبر

معاویه بن ابی سفیان در مقام بنیان‌گذار حکومت اموی، از همان آغاز به عقیده جبر متوسل شد و برای رام کردن مردم از آن بهره جست. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه می‌گوید: «معاویه، تظاهر به جبر و ارجاء داشت».^{۵۸}

با نگاهی به سخنانی که در تاریخ از معاویه به ثبت رسیده، به حقیقت فوق‌پی می‌بریم:

— قاضی عبدالجبار می‌گوید:

چون معاویه حکومت را به دست گرفت و دید مردم فرمان او را اجرا نمی‌کنند و حجتی بر

آنها ندارد، رأی (عقیده) جبر را پیش کشید و گفت: اگر پروردگارم مرا برای حکومت

شایسته نمی‌دید، آن را به من وانمی‌گذاشت و چنانچه این وضعیتی که ما بر آن هستیم،

مورد پسند خدا نمی‌بود، آن را تغییر می‌داد.^{۵۹}

— معاویه در سخنان خود می‌گوید:

أنا خازن من خزائن الله أعطي من أعطاه وامنع من منعه الله ولو كره الله امر الغيره.^{۶۰}
 من نگهبانی از نگهبانان خدا هستم. به کسی که خدا عطا کند، عطا می‌کنم و کسی را که
 خدا منع کند، من هم محروم می‌کنم و اگر خداوند از کاری بدش بیاید، آن را
 تغییر خواهد داد.

معاویه در باب بیت‌المال نیز همین روش را برگزیده بود و با نسبت دادن آن به خدا، حق
 اعتراض را از دیگران می‌گرفت و مدعی بود که مردم حقی در آن ندارند و به هر نحو‌ای که خود
 بخواهد مصرف می‌کند؛ چنان که روزی در حضور جمعیتی به صعصعه بن صوحان گفت: «زمین
 مال خداست و من خلیفه خدا هستم؛ پس به هر نحو که بخواهم تصرف می‌کنم».^{۶۱}

– سخن دیگری از معاویه که از این ترفند وی پرده برمی‌دارد، جملاتی است که خطاب به
 اهل کوفه دارد. در آن هنگام که بر آنها مسلط شد، خطاب به آنها گفت:

ای اهل عراق! خیال می‌کنید من به خاطر روزه و نماز و زکات باشما جنگیدم؛ در حالی که
 می‌دانم شما اینهارا به جامی آورید؛ من بدین سبب باشما جنگیدم که بر شما حکومت کنم و
 خداوند مرا حاکم و مسلط بر شما گردانید.^{۶۲}

– هنگامی که معاویه مسئله ولایتعهدی یزید را مطرح می‌کند و می‌خواهد از مردم برای وی
 بیعت بگیرد، در مقابل مخالفانش می‌گوید: خداوند این ملک و حکومت را به هر کسی
 که خود بخواهد، می‌دهد. موضوع ولایتعهدی یزید به قضا و قدر الهی است و بندگان در
 کار خود حق انتخاب و دخالتی ندارند.^{۶۳}

گفتنی است بنی‌امیه، همان‌گونه که اصل خلافت را بر جبر مبتنی کردند، در ولایتعهدی نیز
 همین روش را پیش گرفتند؛ چنان که از همین سخن معاویه که برای اولین بار در نظام اسلامی
 ولایتعهدی را مطرح کرده است استفاده می‌شود و خلفای دیگر اموی هم آن را پی گرفتند.

آنچه برای نمونه آوردیم، نمایانگر آن است که معاویه افزون بر اینکه با عقیده جبر می‌خواهد
 مظالم و مفسداتی را که مرتکب می‌شود، توجیه کند. مقصود دیگرش هم این است که همین عقیده
 را به عنوان پایگاه و مستمسکی برای حکومت خاندان اموی مطرح کند.

این پرسش به ذهن می‌آید که آنچه در این موارد مطرح است، سخن از قضا و قدر الهی، حکم و مشیت خداوندی، عطا و منع پروردگار و خلاصه اینکه همه چیز به دست خداست. اینها سخنان حقی است و برخی از آن، متن قرآن و روایات است. پس چگونه می‌توان گفت بنی‌امیه با این عبارات‌ها مذهب جبر را ترویج کرده‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش باید دقت کنیم که این تعبیرها را چه کسانی و با چه هدفی به کار می‌بردند. این سخنان را بنی‌امیه در مقابل مردمانی می‌گفتند که همواره شاهد ستمگری بنی‌امیه بودند؛ می‌دیدند که چگونه حاکمان اموی و والیان آنها بر امور مردم مسلط شده‌اند و به دلخواه از بیت‌المال مسلمانان سود می‌برند و از هیچ فسق و فجوری، روی گردان نمی‌باشند و به تعبیر علی علیه السلام: «همچون شتران گرسنه‌ای که بهاران به علفزار بیفتند و با ولع عجیبی گیاهان را بلعند، برای خوردن اموال خدا - بیت‌المال - دست از آستین برآوردند»^{۶۴}. از این گذشته، با طرح مسئله ولایتعهدی می‌خواهند کرسی حکومت را برای آیندگانشان نیز استوار سازند. مردم وقتی اینها را از بنی‌امیه می‌دیدند، زبان به پرسش می‌گشودند و اگر هم پرسشی مطرح نمی‌شد، نگاه مردم نگاه اعتراض و پرسش‌گونه بود. حاکمان اموی مجبور بودند به پرسش‌ها و اعتراض‌ها پاسخ بدهند. پرسش مردم اگر پاسخ داده نشود، به شکایت و شکایت به شورش می‌انجامد. در پاسخ این پرسش‌ها و اعتراض‌های مردم است که سخن از قضا و قدر خداوندی مطرح می‌گردد: «کلمة حق یراد بها الباطل؛ سخنان حقی که می‌خواهند باطل خود را بدان توجیه کنند».

رام کردن مردم با این سخنان چه معنایی جز سلب مسئولیت از خود و بیهوده دانستن اعتراض مردم می‌تواند داشته باشد و این چیزی جز ترویج جبر نیست.

۲-۴. خلفای اموی پس از معاویه

در راستای سیاست تثبیت و ترویج جبرگرایی، حاکمان پس از معاویه نیز تلاش گسترده‌ای انجام دادند. یزید بن معاویه، پس از مرگ پدرش، نامه‌ای به والی مدینه^{۶۵} می‌نویسد و در بخشی از آن نامه می‌گوید: «معاویه بن ابی سفیان، بنده‌ای بود که خداوند او را بر بندگانش خلیفه قرار داد و امور مسلمانان را به او سپرد در قدرت و مکتش داد و هم اکنون که او در گذشته است، خداوند این

امر را به عهده من سپرده است».^{۶۶}

هشام بن عبدالملک پس از اینکه دست و پای غیلان دمشقی و دوستش صالح را برید و خواست که آنها را بکشد، به غیلان گفت: «کیف تری ما صنع بک ربک؟! آنچه را که پروردگارت با تو کرد، چگونه می بینی؟ و غیلان گفت: «خدا لعنت کند آن کسی را که این ستم‌ها را بر من روا داشت».^{۶۷}

یکی دیگر از خلفای اموی که در این زمینه بسیار کوشا بود، ولید ثانی است. وی نظریه بنی امیه را در باب خلافت و ولایتعهدی به تفصیل بیان کرد و آن را بر پایه عقیده جبر می دانست. ولید هنگامی که می خواهد برای ولایتعهدی دو فرزندش حکم و عثمان بیعت بگیرد، نامه مفصلی به یوسف بن عمر، والی عراق می نویسد و او نسخه‌ای از این نامه را برای نصر بن سیار در خراسان می فرستد.

نامه ولید از دو بخش تشکیل شده است: بخشی به خلافت مربوط و بخشی نیز به ولایتعهدی مربوط است. در اینجا ترجمه بخش‌هایی از نامه را که ارتباط بیشتری با موضوع بحث دارد، می آوریم:

در قسمتی از بخش اول نامه می نویسد:

چون پیامبر در گذشت و وحی بدو پایان یافت، خداوند خلفای خویش را برگزید تا احکام او را اجرا کنند. سنت و حدود وی را به پا دارند، فرایض و حقوقش را پاس دارند و بدین ترتیب، اسلام را به سبب آن یاری رسانند و دستگیره‌های آن را استوار سازند،... خلفای الهی که خداوند آنها را وارثان کار پیامبران خویش و جانشینان آنان کرده بود، از پی یکدیگر آمدند و هر کس به حقوق آنها عرض کرد، خدایش از پای در آورد و هر کس از گروه آنان جدا شد، خدایش هلاک کرد و هر کس ولایت و دوستی آنان را ناچیز شمرد و حکم قطعی خدا (قضاء الله) را درباره آنها به دیده تردید نگریست، خداوند او را مغلوب ایشان کرد و بر او چیره‌شان گردانید و وی را مایه عبرت و اندرز دیگران قرار داد. هر کس از اطاعتی که مأمور پایبندی به آن و رعایت و وابستگی به آن است، روی گرداند، خداوند با وی چنین کند؛ چه آسمان‌ها و زمین نیز به اطاعت وابسته است.^{۶۸}

در این عبارت‌ها، خلافت، بر قضا و قدر الهی مبتنی شده است، به گونه‌ای که نمی‌تواند مورد

چون و چرا قرار گیرد و مخالف با آن، مخالف با اراده الهی و موافق با آن مطیع اراده الهی و تقدیر خداوند دانسته شده است و چون این امر به قضای الهی است، خداوند خود آن رایاری رسانده و آن را از شر دشمنان حفظ می‌نماید و دشمنان آن را مغلوب می‌گرداند.

ولید در بخش دوم نامه‌اش که درباره ولایتعهدی است، ارزش آن را یادآور می‌شود و معاویه بن ابی سفیان را به سبب پایه‌گذاری و تثبیت چنین نظامی می‌ستاید و او را به این سبب، مورد خشنودی خداوند می‌داند. او مردم را از تردید و مجادله در ارزش این نظام بر حذر می‌دارد و می‌گوید اتفاق بر آن و اعتقاد به آن و تسلیم در برابر آن جزئی از اسلام است. وی تصریح می‌کند که هر کس این نظام را تأیید کند و آن رایاری رساند، در حقیقت تسلیم اراده خداوند شد، و فرمان او را آشکار کرده است. اما کسی که آن را نادرست شمارد و در صدد انکارش برآید، در برابر مشیت الهی گردن افراشته و قضا و قدر او را تکذیب کرده است.

۵. قدریه

قدریه معتقدند سررشته امور انسان به دست خود اوست؛ طاعت و نافرمانی و خیر و شر کار بندگان است و به قضا و قدر و خواست دیگری ربطی ندارد.^{۶۹} معبد جهنی و غیلان دمشقی از سران قدریه شمرده شده‌اند.^{۷۰} از چگونگی ظهور و پیدایش قدریه و سخنان آنها کاملاً پیداست که حزبی با باورها و مبادی سیاسی بوده است که به دنبال رفتار ناشایست بنی‌امیه با امت اسلامی پدید آمده است. خواسته آنها این بود که حاکمان به کتاب خدا و سنت رسول برگردند. اینها خلفای اموی را غاصب خلافت می‌دانستند و معتقد بودند در حکم و فرمان‌روایی خود و بیت‌المال به ظلم رفتار می‌کنند. قدریه، عقیده امویان درباره حکومت را که می‌گفتند ما اولیای خدا در زمین و اولیای او بر بندگانش هستیم و او خود خلافت را به ما تفویض کرده است،^{۷۱} قبول نداشتند. قدریه در مقابل بنی‌امیه ایستاده و داعیه اصلاح داشتند؛ به ویژه اینکه این فرقه در بلاد شام که مرکز جولان بنی‌امیه بود ظهور یافت. معبد و غیلان به سبب جبهه‌گیری‌هایشان، به دست هشام بن عبدالملک کشته شدند.^{۷۲}

برخی که خود قصد دست‌یابی به حکومت را داشتند، طرفدار قدریه شدند و از آنها حمایت

کردند. یزید بن ولید بن عبدالملک از این افراد بود. او قدریه را تجهیز می کرد که بتوانند پسر عمویش، ولید بن یزید بن عبدالملک را از خلافت خلع کنند.^{۷۳} در همین ایام، قبایلی مانند ربیعی، و یمامه و اهل مزه که مطرود بنی امیه بودند و از مناصب دولتی محروم بودند، به طرفداری از قدریه پرداختند.^{۷۴} پس قدریه به انگیزه مقابله با ستم و فجایع بنی امیه قیام کرد و با پشتیبانی برخی از سیاستمداران اقتدار پیدا کرد. اینها پس از مرگ یزید بن ولید که به جد از حامیان آنها بود، از اقتدار افتادند و شوکتشان درهم شکست. مروان بن محمد به شدت با آنها دشمن بود و آنها را عامل قتل ولید بن یزید می دانست و بر آنها سخت می گرفت. در این زمان، عده ای از قدریه که از دست مروان نجات یافتند، به بصره گریختند.^{۷۵}

از میان سران قدریه، معبد و غیلان بیش از دیگران در این راه کوشیده اند. این دو افزون بر رد مذهب جبر و تبیین مذهب قدریه، به مقتضای اعتقاد خود علیه فجایع بنی امیه وارد صحنه شدند و به مبارزه پرداختند. از همین روی، مذهب قدریه به اینها شناخته می شود.

بغدادی می گوید: «واصل و دوستش عمرو بن عبید، مردم را به عقیده قدریه برابر رأی معبد جهنی فرامی خواندند»^{۷۶} و به گفته ابن قتیبه: «غیلان دمشقی، نبطی و قدری بود و احدی پیش از وی - جز معبد جهنی - درباره قدر تکلم نکرد و مردم را به سوی آن فرانخواند».^{۷۷}

معبد جهنی از کسانی بود که در عهد عبدالملک بن مروان در عراق و بصره عقیده آزادی اراده انسان را مطرح کرد و مردم را به پذیرش آن فراخواند. وی با حسن بصری در ارتباط بود و به احتمال، طرح این عقیده را از بصره آغاز کرده باشد. مردم بصره نیز چون دیدند که فردی مثل عمرو بن عبید نظر معبد را پذیرفته است، به مسلک او درآمدند. ابن عساکر می گوید: «معبد در بصره بود و شنید که در این شهر شخصی معصیت را به قدر نسبت می دهد، در مقابل وی ایستاد و برای او روشن کرد که قدر موجب سلب اختیار انسان نمی شود. البته معبد مطلب را به گونه ای مطرح کرد که به نفی قدر انجامید».^{۷۸}

معبد در این راه، حتی در حرکت ابن اشعث علیه عبدالملک شرکت جست دستگاه حکومت هم که از ترویج فکر آزادی اراده هراس داشت، نتوانست ساکت بنشیند. از این رو، به شکنجه معبد

پرداخت و در نهایت او را پس از شکنجه زیاد به دار آویخت.^{۷۹} پیش از معبد، جعد بن درهم نیز که بر مذهب اعتزال بود، به دست بنی امیاء کشته شد.^{۸۰}

غیلان دمشقی نیز پیشوای قدریه نام بود و در نواحی شام، طرفداران زیادی یافته بود که به آنها غیلانیه می‌گفتند. وی اعتقاد خود را از معبد جهنی به هنگام دیدارش از دمشق، فرا گرفت. غیلان، شامیان را به سبب این باورشان که ستم والیان و امیران را به خواست و اراده خداوند می‌دانستند، نکوهش می‌کرد و عمر بن عبدالعزیز را به القای این طرز تفکر به شامیان، متهم می‌دانست. از این رو، علیه دستگاه اموی به مبارزه برخاست. از طرفی در مجامع عمومی به بیان مظالم بنی امیاء می‌پرداخت و مردم را از اموالی که امویان به ناروا به خود اختصاص داده بودند، آگاه می‌کرد. از سوی دیگر، به عمر بن عبدالعزیز نامه می‌نوشت و او را نصیحت می‌کرد.

بهترین سندی که موضع انتقادی غیلان، از سیاست امویان و اعتقاد او به آزادی اراده انسان را روشن می‌کند، نامه‌ای است پندآمیز که خطاب به عمر بن عبدالعزیز نوشته است. ترجمه بخشی از این نامه چنین است:

ای عمر! تو مردی آگاهی، امانه کاملاً و می‌فهمی، امانه کامل. بدان ای عمر! که تو از اسلام لباسی کهنه و نشانی فرسوده دریافته‌ای. ای مرده میان مردگان! تو نشانه‌ای نمی‌بینی که از آن پیروی کنی و صدایی نمی‌شنوی که از آن بهره‌گیری. امور و حقایق بر تو پوشیده مانده است. سنت مرده و بدعت آشکار شده است. دانشمندان ترس، زبان فرو بسته است و نادان اصولاً چیزی به ذهنش نمی‌رسد تا بپرسد. ای بسا امتی که به سبب پیشوای خود نجات یابد یا به گمراهی افتد! پس بنگر که تو در زمره کلام یک از پیشوایان هستی.

ای عمر! هرگز دیدای که حکیمی از ساخته خود عیب‌جویی کند، یا چیزی معیوب بسازد؟ یا کسی را به سبب انجام فرمانی که داده است عذاب کند، یا به چیزی فرمان دهد که مستوجب عذاب است؟ آیا هرگز هدایتگری را دیده‌ای که به هدایت بخواند، سپس مانع رسیدن به آن شود؟ آیا هرگز مهربانی را یافته‌ای که بندگان را بیش از توان ایشان تکلیف دهد یا بر انجام دادن طاعتی عذابشان کند...؟^{۸۱}

عمر بن عبدالعزیز هم که در جانب‌داری از ایده جبر پیرو اسلافش بود، از تکلم غیلان درباره

قدر ناراحت شد و غیلان را که پیش تر، موقعیتی نزد وی داشت، مورد بی مهری قرار داد. او را به حضور طلبید و کوشید از اندیشه اش باز دارد. غیلان که به شدت تحت فشار بود، در این زمان از اظهار عقیده اش و نشر آن دست برداشت و پس از مرگ عمر بن عبدالعزیز، دوباره به نشر عقاید خود پرداخت.^{۸۲}

عمر بن عبدالعزیز گاهی خود به مناظره و مجادله با غیلان و طرفدارانش می پرداخت و بر آنها ایراد می گرفت که شما فروع را چسبیده و اصول را رها کرده اید. در اینجا، نمونه ای از این مناظرات را می آوریم:

ابن مهاجر، می گوید: عمر بن عبدالعزیز دانست که غیلان و صالح از تکلم درباره قدر دست بر نمی دارند. بسیار غضبناک شد و آنها را احضار کرد. وقتی به دار الخلافه وارد شدند و روبه روی عمر قرار گرفتند، عمر از آنها پرسید: آیا هنگامی که خداوند دستور سجده بر آدم را به ابلیس داد، از ازل نمی دانست که سجده نمی کند؟ ابن مهاجر می گوید من که پشت سر خلیفه بودم، با سرب به آنها اشاره کردم که جواب مثبت بدهید و گرنه گردن شما را می زنند، آنها که اشاره مرا دریافتند، پاسخ مثبت دادند.

سپس از آنها پرسید: آیا آن گاه که خداوند آدم و حواریان را از درخت منع کرد، از ازل نمی دانست که آنها از آن درخت می خورند و خودش هم به آنها الهام کرد که بخورند؟ آنها باز هم با اشاره من جواب مثبت دادند. عمر آنها را رها کرد، اما به کار گزارانش در شهرها بخش نامه کرد که عقیده جبر را ترویج کنند.^{۸۳}

از همین روی، سخن برخی که عمر بن عبدالعزیز را طرفدار معتزله می دانند و او را متأثر از غیلان و حسن بصری می شمارند که اعتقاد آنها را درباره قدر پذیرفته است،^{۸۴} تمام به نظر نمی رسد؛ هر چند بعضی از قضایا مؤید این نظریه است؛ مانند اینکه غیلان در عصر عمر بن عبدالعزیز مسئول فروش اموالی می گردد که بنی امیه ذخیره کرده بودند. نیز مسئولیت رد مظالم را بر عهده می گیرد و از آزادی نسبی برای برملا کردن فجایع بنی امیه برخوردار بوده است،^{۸۵} اما آنچه به حقیقت نزدیک تر می نماید، آن است که عمر بن عبدالعزیز در راه مبارزه علیه قدریه در ردیف اسلافش قرار

دارد، بلکه از سخن ابن ابی‌الحدید که درباره او می‌گوید: «کان اعظم خلق قولاً بالجبر حتی ینجاوز الجهمیة»^{۸۶} برمی‌آید که عمر در این راه از پیشینیانش جلوتر رفته است؛ گو اینکه در زمان او ندکی زمینه مناظره فراهم‌تر بوده است، اما در عین حال همچنان که گذشت همین عمر بن عبدالعزیز، غیلان را به مناظره فرامی‌خواند و غیلان تقیه می‌کند و برخلاف عقیده خود پاسخ می‌دهد. آزادی نسبی غیلان نیز، پیش از زمانی است که غیلان به ترویج مذهب خود پردازد.^{۸۷}

شاهد دیگری که باز روشنگر حقیقت است، رساله مفصلی است که از عمر بن عبدالعزیز در رد قدریه نقل شده است. بغدادی در کتابش به این رساله اشاره می‌کند، بدون اینکه چیزی از آن نقل کند.^{۸۸} ابن جوزی هم در سیره عمر بن عبدالعزیز از این رساله نام می‌برد، ولی بر همه عبارات‌های آن صحنه نمی‌گذارد و بخشی از آن را که صحیح می‌داند، نقل کرده است،^{۸۹} اما ابونعیم اصفهانی در حیلۃ الاولیاء رساله را به طور کامل آورده است.^{۹۰}

با وجود این شواهد چگونه می‌توان گفت عمر بن عبدالعزیز قدری مذهب است و چگونه می‌توان گفت او متمایل به قدریه است؛ در حالی که به عدی بن أرطاة، کارگزار خود در بصره می‌نویسد که قدریه را از باورشان توبه دهد و اگر توبه نکردند، از سرزمین مسلمانان تبعید کند.^{۹۱}

وقتی نوبت حکومت به هشام بن عبدالملک می‌رسد، شدت عمل، بیشتر می‌گردد. او که از مدت‌ها پیش نظاره‌گر مبارزات غیلان بود، از وی بسیار ناراحت بود. از این رو، همین که بر کرسی حکومت نشست، غیلان و دوستش صالح را طلبید و از راه‌های مختلف به سرکوبی آنها پرداخت.^{۹۲}

گاهی غیلان را به مناظره با فقیهانی مانند: ایاس بن معاویه، میمون بن مهران و... می‌نشانند^{۹۳} و گاه خود به مجادله با غیلان برمی‌خاست؛ روزی، هشام به غیلان گفت: آیا چنین می‌پنداری که آنچه در دست ماست، بخشش خداوند به ما نیست؟ غیلان پاسخ داد: به بزرگی خداوند پناه می‌برم از اینکه خائنان را امین قرار دهد و بدکاران را به جانشینی برگزیند. در این هنگام، هشام فرمان داد غیلان را به زندان افکنند.^{۹۴}

مردم نیز تحت تأثیر فضای حاکم بر جامعه، به قدریه می‌تاختند؛ برای مثال، درباره عمر و بن عبید نوشته‌اند که چون مردم را به قول قدریه فرامی‌خواند، بسیاری از او کناره‌گیری کردند.^{۹۵}

اوزاعی می گوید: در زمان حکومت هشام بن عبدالملک، غیلان قدری نزد ما آمد و درباره قدر نیکو سخن گفت. جمعیت حاضر با اینکه مجذوب سخن او شدند، اما به او بد گفتند و نزد هشام از او سعایت کردند و هشام را علیه غیلان تحریک کردند. هشام نیز دستور بریدن دست و پای او را صادر کرد و سپس او را به دار آویخت و کشت.^{۹۶}

آری، اقدام نهایی حاکمان اموی علیه قدریه، پس از تهدید و شکنجه و حبس، کشتار بود که گاهی به هنگام کشتن آنها، جلسه مناظره یا محاکمه‌ای نیز تشکیل می دادند تا بدین وسیله، زمینه قتل آنها را هموار کنند. هشام نیز برای کشتن غیلان و صالح جلسه محاکمه‌ای تشکیل داد و آن دو را به پای میز محاکمه کشاند. مدائنی این جریان را از قول یکی از شیوخ قبیله جرم^{۹۷} این گونه نقل کرده است: «من در قریتین^{۹۸} بودم که کاروانی انبوه در آنجا فرود آمد. این کاروان از ارمنستان می آمد. در این هنگام، دو نفر از سوی هشام آمدند و به اهل کاروان گفتند: آیا غیلان بن مسلم در میان شماست؟ مردی سرخ پوست که قبای نصیبی دکه‌داری داشت، برخاست و گفت: غیلان، ابو مروان من هستم. آن دو مرد پرسیدند: صالح کجاست؟ مردی میان بالا و خوش چهره برخاست و گفت: صالح ابو عبدالله السلام من هستم. سپس آن دو بر غیلان و صالح دستبند آهنین زدند و آنان را نزد هشام بردند. هشام به غیلان گفت: وای بر تو، این سخنان چیست که از تو می شنوم؟ صالح پیش دستی کرد و گفت: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۱). هشام گفت: آیا محکمت کتاب خدا را رها کرده‌ای و متشابهات آن را می خوانی؟ بی گمان، همین موضوع، درستی سخنانی را که درباره تو گفته می شود اثبات می کند. صالح گفت: آیا این آیه از متشابهات است؟ هشام گفت: از اینجا بیرونشان برید و به هر کدام، هفتاد تازیانه بزنید. آن دو را بیرون بردند و تازیانه زدند. در این هنگام، عده‌ای آمدند و علیه آنان گواهی دادند که این دو گفته‌اند: خلافت هشام هرگز از سوی خداوند نیست... هشام گفت: آیا این گواهی شما حقیقت دارد یا آن را از روی دشمنی و کینه بر زبان می رانید؟ گفتند: آری حقیقت دارد. ما وظیفه خود دانستیم که نزد تو بیاییم و آن را بگوییم. اکنون از ما گفتن و از تو نشنیدن. آن گاه هشام دست و پای آن دو را نطع کرد. در این هنگام، عثمان بن حیان بر آنان گذشت و گفت: ای غیلان این وضعیت شما به قضا و قدر الهی است.

غیلان در پاسخ گفت: به علم خداوند بود، نه به قصا و قدر الهی. آن گاه هشام فرمان داد تا زبان هر دو را از پشت در آورند و پس از مدتی، هر دو جان به جان آفرین سپردند.^{۹۹}

خلاصه اینکه شدت عمل بنی امیه در مقابل قدریه به حدی بود که معبد و غیلان و صالح به انواع شکنجه گرفتار شدند و در نهایت، به وضع فجیعی کشته شدند. به خاطر همین اختناق شدید بود که بسیاری از افراد از اظهار عقیده خود بیم داشتند؛ چنان که قاضی عبدالجبار می گوید: «بنی امیه به اظهار عقیده جبر و تمسک جستن به آن روی آوردند؛ چون با روش آنها موافق بود و این امر در میان مردم شایع گشت و در طول آن دوران، از اظهار خلاف عقیده جبر هراسان بودند».^{۱۰۰}

۶. عصر عباسیان

در عصر عباسیان، دو جریان مذهبی بود که میانشان درگیری‌های فراوانی بود. از یک سو، فرقه معتزله بود و از سوی دیگر، اشاعره و اهل حدیث و حنابله که با یکدیگر هم خونی فکری داشتند. برخی خلفای عباسی، از معتزله حمایت می کردند و برخی از طرف مقابل و با توجه به حمایت دستگاه حکومت، این فرقه‌ها بروز و ظهور می یابند.

۱-۶. دوره اول عباسیان

عباسیان در این دوره از معتزله حمایت می کردند. مکتب اعتزال که در پایان دوره حکومت بنی امیه پدید آمد و قدریه نیز تقریباً در آن هضم گردید، زمینه رشد آن اندکی پس از آغاز حکومت عباسیان فراهم گشت. معتزلیان به مناصب حکومتی راه یافتند و دستگاه حکومت به طور کامل در اختیار آنان قرار گرفت. معتزله تاخن و تاز خود را علیه اهل حدیث و مجبره آغاز کرد و در این راه، از هیچ اقدامی فروگذار نکرد. اوج این مسئله در زمان سه خلیفه عباسی مأمون، معتصم و واثق بود که مذهب اعتزال را مذهب رسمی حکومت اعلام کردند.

در همین زمان، مسئله محته که شبیه انگیزسبون (Inquisition) قرون وسطی است، مطرح شد که عالمان، دانشمندان، محدثان و قضات را در امر خلق قرآن، مورد تفتیش و بازجویی قرار می دادند.

در سال ۲۱۸ هـ. ق مأمون نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم در بغداد می نویسد و به وی

دستور می‌دهد که قضات و محدثان و شهود را در مسئله خلق قرآن بیازماید و هفت نفر از آنها، یعنی محمد بن سعد کاتب و اقدی، ابو مسلم مستملی، یحیی بن معین، زهیر بن حرب، اسماعیل بن داود، اسماعیل بن ابی مسعود و احمد بن نوری را نزد او بفرستد تا خود آنها را امتحان کند. این افراد نزد مأمون فرستاده شدند و آنها را تحت بازجویی قرار داد و پس از اقرار به خلق قرآن، آنها را به بغداد برگرداند. پس از بازگشت به بغداد، اسحاق بن ابراهیم نیز در حضور بزرگانی از فقها و اهل حدیث از آنان بازجویی کرد و پس از اقرار و اعتراف آنها را آزاد ساخت.

مأمون سپس نامه دیگری به اسحاق بن ابراهیم فرستاد و دستور داد قضات و فقیهان و شهود را امتحان کند. در پی این نامه، اسحاق بن ابراهیم شماری را احضار کرد و پس از اینکه نامه مأمون را دو مرتبه برایشان خواند، از همه آنها جداگانه در این زمینه بازجویی کرد و پاسخ هر کدام را ثبت کرد و برای مأمون که نتیجه امتحان را خواستار شده بود، فرستاد. این افراد به مدت نه روز در بازداشت ماندند تا نامه مأمون به اسحاق بن ابراهیم برسد. مأمون در نامه‌اش به اسحاق می‌گوید: هر کدام از اینها از عقیده شرک خود برنگشت، نزد من بفرست تا خود او را بازجویی کنم و در صورت اصرار، آنها را با شمشیر به پذیرش و ادانم کنم. اینجا بود که آن جماعت، قول به خلق قرآن را پذیرفتند و عده اندکی مانند احمد بن حنبل، محمد بن نوح که بر اعتقاد خود اصرار ورزیدند، به غل و زنجیر کشیده شدند و به طرسوس روانه شدند، وی هنوز به صرسوس نرسیده بودند که خبر وفات مأمون رسید و آنها به دستور والی رقه به بغداد برگشتند و پس از مدتی به دستور اسحاق بن ابراهیم در خانه‌های خرد محبوس ماندند و سپس آزاد شدند.^{۱۱۱}

بعدها نیز احمد بن حنبل بارها مورد شکنجه و آزار قرار گرفت و در غل و زنجیر بود و بسیار تهدید به مرگ شد.^{۱۱۲} وی در زمان واثق، حق بیرون آمدن از خانه خود را نداشت و در خانه خود زندانی بود تا زمان متوکل که مسئله محنه برداشته شد.^{۱۱۳}

جریان محنه و تفتیش عقاید، به عده‌ای خاص و منطقه خاصی اختصاص نداشت، بلکه اکثر والیان و کارگزاران در سراسر مملکت اسلامی این برنامه را به اجرا گذاشتند و هیچ کدام از فقیهان و قضات و محدثان و شهود نتوانستند از این جریان در امان بمانند؛ حتی احمد بن ابی دؤاد در نظر

داشت که بازاریان و مردم را هم مورد تفتیش قرار دهد.^{۱۰۴} در سال ۲۳۱ ه. ق برای آزاد ساختن اسیران مسلمان که در اسارت بیزانس بودند، همین مسئله را پیش کشیدند و به دستور واثق آن دسته از اسیرانی که قول به خلق قرآن را نپذیرفتند، در اسارت بیزانس باقی ماندند و بقیه با فدیة آزاد شدند و به هر کدام، یک دینار هم عطا گردید.^{۱۰۵}

۲-۶. دوره دوم حکومت عباسی

نضیه محنه که با آن شدت به اجرا گذاشته شد، پی آمدهای منفی در پی داشت؛ به طوری که متوکل به محض رسیدن به حکومت جدال و مناظره را از اساس تعطیل کرد و مردم را از آنچه در زمان سه خلیفه پیشین بود، بازداشت و به تسلیم و تقلید و اداری کردن و شیوخ محدثان را به نقل حدیث و اظهار سنت و جماعت دستور داد.^{۱۰۶}

ابن جوزی در منتظم می گوید: «متوکل، فقیهان و محدثان، از جمله مصعب زبیری، اسحاق بن اسرائیل، ابراهیم بن عبدالله هروی، عبدالله و عثمان فرزندان محمد بن ابی شبیه را مورد توجه قرار داد. او میان آنان جوایزی تقسیم کرد و مستمری برای آنها برقرار کرد و به آنها دستر داد در جمع مردم بنشینند و حدیث نقل کنند و احادیثی را که در رد معتزله و جهمیه است، بیان کنند. آنها هم مجالسی تشکیل دادند و جمعیت زیادی در آن شرکت می جستند؛ به طوری که در درس بعضی از آنها، حدود سی هزار نفر حاضر می شدند.»^{۱۰۷}

سخت گیری علیه معتزله در این دوران، چنان بود که اگر کسی می خواست با آنها مراوده‌ای داشته باشد، هر چند خود از معتزله نبود، برایش مشکل ایجاد می شد و مجبور می بود که رفت و آمد خود را به نزد معتزله پنهانی انجام دهد؛ به ویژه اینکه اگر این ارتباط برای استفاده علمی و یادگیری مطالب معتزله می بود. ابن جوزی درباره ابوالوفاء بن عقیل می گوید: وی به سبب ارتباط با معتزله دچار مشکل شد؛ پس از مدتی به همراه عده‌ای برای عذرخواهی به دیوان رفت. صاحب دیوان در محل کارش حاضر نشد. اینها به خانه‌اش رفتند و ابن عقیل در نامه مفصی از ارتباط با معتزله توبه کرد و در توبه نامه‌اش از هر گونه ارتباط با معتزله بیزاری جست.^{۱۰۸} معتزله در این دوران، مقبولیت اجتماعی نداشتند و شهادت آنها در محاکم پذیرفته نمی شد.

عبدالله بن عباس را مهر مزی، اموالی را به قاضیان می داد تا شهادت معتزله را نیز بپذیرند و عدالت معتبر برای شهود را درباره اینان نیز قائل باشند.^{۱۰۹} نمونه دیگر از سختگیری ها در دوران متوکل، این است که متوکل به والی خود در مصر دستور داد محمد بن ابی لیث، قاضی القضاة آن دیار را که معتزلی بود، با محاسن تراشیده، سوار بر الاغ در بازارها بگردانند.^{۱۱۰}

خلاصه اینکه در بخش دوم حکومت عباسیان، یعنی از زمان متوکل، بجز دوره وزارت عبدالملک کنذری که سمت وزارت طغرل یک (از ۴۱۵-۴۵۶ ه.ق) را بر عهده داشت،^{۱۱۱} چرخه سیاست همواره به نفع اشاعره بود و معتزلیان از سوی خلفا و دولت هایی که از ناحیه آنان حکومت داشته اند سرکوب می شدند. قادر بالله، نامه ای در رد قائلان به خلق قرآن می نویسد و دستور می دهد روزهای جمعه در مسجد جامع و در میان اصحاب حدیث خوانده نشود. وی در سال ۴۰۸ ه.ق اعلامیه ای علیه معتزله صادر می کند و آنان را توبه می دهد و به ترک کلام و مناظره و تدریس وامی دارد.^{۱۱۲} محمود غزنوی در غزنه، پیرو فرامین خلیفه به تبعید و حبس و قتل معتزله و شیعه همت می گمارد و دستور لعن آنان را در منابر صادر می کند.^{۱۱۳} در سال ۴۳۳ ه.ق قائم بالله، اعلامیه قادر را احیای می کند و به نام اعتقاد قادری باز می خواند.^{۱۱۴} نظام الملک که خود اشعری مذهب بود، به ترویج همه جانبه این مذهب پرداخت.^{۱۱۵} ابن جوزی از ابن عقیل نقل کرده است که: «جاءت الدولة النظام فعظم الاشعرية؛ با آمدن دولت نظام الملک، مذهب اشعری عظمت یافت».^{۱۱۶}

افزون بر دولت سلجوقی^{۱۱۷} و غزنوی،^{۱۱۸} دولت ایوبی^{۱۱۹} هم که در رأس آن صلاح الدین ایوبی قرار داشت و نیز دولت موحدین^{۱۲۰} که مؤسس آن محمد بن تومرت بود، حامی مذهب اشعری بودند و به انتشار آن در سرزمین های تحت حکومت خود پرداختند. مقریزی در این باره می نگارد: صلاح الدین ایوبی که در زمان کودکی مذهب اشعری را از قطب الدین ابوالمعالی مسعود بن محمد نیشابوری فرا گرفته بود، خاندان خود را بر محافظت این عقیده و ادا کردن و چون در مصر به حکومت رسید، در انتشار این مذهب همت گماشت و همه مردم را به التزام به این مذهب واداشت و این جریان، در تمام دوران ملوک بنی ایوب، ادامه داشت. در همین زمان، عبدالله محمد بن تومرت هم در مغرب به نشر این مذهب پرداخت. بر اثر سیطره و جذبۀ ابن تومرت، دیگر ملوک موحدین

نیز پس از وی همین عقیده را انتشار دادند.^{۱۲۱} وی سپس می‌گوید: «به همین دلیل، دولت موحدین در سرزمین‌های مغرب اسلامی خون هر کسی را که با عقیده ابن تومرت مخالف بود، مباح می‌دانست و آن گونه که در تاریخ معروف است، خون بسیاری از مردم ربه این سبب ریختند و همین امر، سبب شهرت مذهب اشعری در شهرهای اسلامی گردید؛ به طوری که دیگر مذاهب مخالف اشعری بجز مذهب حنبله باقی نماند.»^{۱۲۲}

مقریزی در جایی می‌گوید:

عقیده اشعری در مصر و بلاد شام، حجاز و یمن و بلاد مغرب در عصر حکومت بنی ایوب و موحدین استمرار داشت تا اینکه این عقیده به شهرهای دیگر اسلامی هم رسید و چنان شد که هر کسی مخالف آن بود، نابود می‌شد.^{۱۲۳}

نتیجه گیری

نقش حکومت‌ها در پیدایش فرقه‌ها یا ترویج فرقه‌ای در مقابل فرقه دیگر نمایان است؛ هر چند انگیزه‌های آن می‌تواند متفاوت باشد. گاهی محتوای عقیدتی فرقه‌ای که ایجاد یا ترویج می‌شود، به نفع سیاست حاکمان است و گاهی حمایت از فرقه‌ای بدین جهت است که آن فرقه از بالندگی برخوردار است و حاکمان می‌خواهند با حمایت از آن، پایگاه سیاسی خود را استوار سازند. چه بسا گاهی نیز حمایت حاکمان از فرقه‌ای به این دلیل باشد که آن را بر حق تشخیص داده‌اند و صرفاً به ملاک حقانیت از آن حمایت کنند.

نکته دیگر اینکه در سده‌های اخیر، استعمارگران که نمی‌توانند بالندگی اسلام را در مقابل خود ببینند و از قیام‌ها و نهضت‌های مسلمانان در هر اسناد؛ زیرا با این نهضت‌ها، منافع استعمارگران در سرزمین‌های اسلامی به خطر می‌افتد. از این رو، می‌کوشند میان مسلمانان تفرقه ایجاد کنند و آن را از دوراه پی می‌گیرند:

اول: برجسته کردن اختلاف نظر میان فرقه‌های موجود؛ دوم: ایجاد برخی فرقه‌ها که ظهور فرقه رهابیت، بابیت و بهائیت از این نمونه است. نگاهی به تاریخچه پیدایش این فرقه‌ها، دخالت استعمار را در آن به روشنی نشان می‌دهد.

پی نوشتها

1. T.J.Deboer

۲. تی. جی. دی. بور، تاریخ فلسفه فی الاسلام، ص ۴۸.
۳. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل عمران: ۷).
۴. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (آل عمران: ۷).
۵. سلیمان دیا، تفکیر الفلسفی الاسلامی، ص ۳۲۵؛ حسین مروه، النزعات المادیة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۲۷.
۶. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ص ۲۹-۶۴.
۷. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ص ۱۶۵۸؛ مسلم بن حجاج، قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، کتاب القدر، ص ۹۹۱-۹۹۴؛ عبدالحلیم محمود، تفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۱۹، ۱۳۱ و ۱۴۹.
۸. شیخ محمد صدوق، خصال، ج ۱، ص ۷۲؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۸ و ۱۰۷؛ علاءالدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۳۵؛ عبدالحلیم محمود، تفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۹۱-۲۰۴.
۹. حسین بن حمدان خصیبی، الهدایة الکبری، ۱۸؛ نعمان مغربی، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، ج ۱، ص ۹۹.
۱۰. ابو عمر یوسف ابن عبدالبر قرطبی، الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، ج ۲، ص ۴۹؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۵۵.
۱۱. محمد بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۲۶۰.
۱۲. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ص ۴۰۷؛ محمد بن جریر طبری، المسترشد، ص ۲۶۰.
۱۳. محمد بن جریر طبری، المسترشد، ص ۵۷۹؛ محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الامام امیر المؤمنین، ج ۲، ص ۱۳۳.
۱۴. ابن سعد واقدی، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۶۵-۶۷.
۱۵. جعفر سبحانی، تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره، ص ۸۸.
۱۶. ظهور نرقة اشعری که پس از همه اینها بوده است، در حدود سال ۳۰۰ هجری قمری است، ولی دیگر فرقه های مذکور به اضافه بعضی از شعبه های فرقه صفاتی، تا میانه قرن دوم ظهور و بروز یافته بودند. ر.ک: محمد موسی جلال، نشأة الفرقة الاشعرية و تطورها، ص ۱۶۵؛ علی مصطفی غرابی، تاریخ الفرق الاسلامیة، ص ۲۲، ۳۳ و ۷۳.
۱۷. ر.ک: رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۷-۱۲.
۱۸. ر.ک: علی سامی نشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱، ۴۹ و ج ۳، ص ۲۸۴؛ عبدالحلیم محمود، تفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۶۵؛ تی. جی. دی. بور، تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ص ۴۸-۵۴؛ یحیی مراد، افتراءات المستشرقین علی الاسلام، ص ۱۹۷ و ۲۰۵؛ عاشور عبدالفتاح، دراسات فی تاریخ الحضارة الاسلامیة العربیة، ص ۱۴۳؛ سیل، الحیاة العملیة فی الشام، ص ۱۵؛ کارل بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ج ۱، ص ۲۵۶.
۱۹. ر.ک: هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳۶۱.
۲۰. ر.ک: علی سامی نشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۷۰-۷۱.
۲۱. ر.ک: عبدالحلیم محمود، تفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۴؛ مصطفی عبدالرزاق، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱-۴۲.
۲۲. مرتضی عسکری، نقش ائمه در احیای دین، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۴۶۳.
۲۳. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، ج ۱، ص ۱۴.
۲۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۲۵. احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۴۷؛ عراف العربی شفقار و، فتحة السلطة، ص ۲۲۷.
۲۶. مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه علی، ص ۱۲۲.
۲۷. ابو عمر یوسف ابن عبدالبر قرطبی، الاستیعاب فی اسیماء الاصحاب، ج ۱، ص ۵۵، ۷۷، ۳۶۶؛ ابن اثیر جوزی، اسد الغابة، ج ۱، ص ۹۲ و ۱۹۱ و ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن سعد واقدی، الطبقات الکبری، ۳، ۴۴۴-۴۴۵.
۲۸. احمد ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۲، حدیث ۱۶۱۲؛ ابودود سجستانی، سنن، ج ۴، ص ۲۸۳؛ محمد بن یزید قزوی ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۱۲۹۵؛ ترمذی، سنن، ص ۶۴۱ و ۶۴۲، حدیث ۲۲۰۱ و ۲۲۱۰ و ۲۲۱۱.
۲۹. ابن سعد واقدی، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۴۹.
۳۰. همان، ج ۴، ص ۱۴۹.
۳۱. همان، ص ۶۹.
۳۲. همان، ص ۲۸۸. دو نکته دیگر رانیز در انگیزه این عده که کنارگیری را برگزیدند نباید از نظر دور داشت: (۱) روحیه راحت طلبی در برخی مانند عبدالله بن عمر (۲) دعوی خلافت و امید رسیدن به آن در افرادی مثل سعد بن ابی وقاص.
۳۳. حسین عطوان، الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی العصر الاموی، ص ۲۳.
۳۴. در مقابل این طرز فکر که قعده زمینه پیدایش مذهب ارجاء است، برخی مانند نوبختی این جریان را زمینه اعتزال دانسته است و اینها را اسلاف معتزله می نامد. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ۵.
۳۵. علی بن اسماعیل ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۲۳؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۴.
۳۶. احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۰؛ همو، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۲۳۳؛ گلد زیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۷۶.
۳۷. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۲۳۳.
۳۸. علی بن اسماعیل ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۲۵.
۳۹. ابو جعفر محمد بن عمر عقیلی، الضمائم الکبیر، ج ۴، ص ۲۸۳.
۴۰. ابوسعید حمیری، المحرر العین، ص ۲۵۸.
۴۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۳۳۶.
۴۲. همان، ص ۳۳۵.
۴۳. رسول جعفریان، مرجع تاریخ و اندیشه، ص ۱۴۸ و ۱۵۰.
۴۴. حسین عطوان، الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی العصر الاموی، ص ۳۶، ۸۱، ۱۰۴.
۴۵. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۷۲.
۴۶. همان، ص ۷۲-۷۳.
۴۷. جهنم بن صفوان با اینکه بر اندیشه جبر است و مؤسس این فرقه است، خود از مبارزان سرسخت دستگاه اموی است. اینکه این مبارزات با جبرگرایی وی چگونه سازگار است، قابل تأمل و نیازمند بررسی است. شاید بتوان این احتمال را مطرح کرد که وی در زمینه اعمال اجتماعی قائل به جبر نبوده است.
۴۸. احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیه و الامل (طبقات المعتزله)، ص ۶.
۴۹. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله و بایتهم لسائر المخالفین، ص ۱۴۳-۱۴۵.
۵۰. همان، ص ۱۴۴.

۵۱. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ص ۱۶۵۸؛ کتاب القدر، باب ۲، حدیث ۱، ص ۱۶۶۰، باب العمل بالخواتیم؛ احمد ابن حنبل، مسند احمد، ج ۴، ص ۴۳۴، حدیث ۱۵۰۴۸-۱۵۰۴۶.
۵۲. احمد ابن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۳۷۲ و ۴۰۲، حدیث ۶۶۳۰ و ۶۸۰۷.
۵۳. مرتضی علم الهدی، امالی، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.
۵۴. احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزلة)، ص ۱۱؛ مرتضی علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، ج ۲، ص ۲۴۰.
۵۵. احمد فرید رفاعی، عصر المأمون، ج ۱، ص ۳۳.
۵۶. قدریه گروهی هستند که می گویند سررشته امور ما به دست خودمان است. طاعت و معصیت و خیر و شر و کار بندگان است، نه به قضا و قدر و نه خواست کس دیگر. معبد و غیلان از سردمداران این فرقه اند. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۸-۴۳؛ محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۵۶-۳۵۸.
۵۷. گلذیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۹۷-۹۸.
۵۸. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۴۰.
۵۹. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله و مبايئتهم لسائر المخالفین، ص ۱۴۳.
۶۰. همان.
۶۱. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۳؛ عبدالحسین امینی، القدير، ج ۸، ص ۳۴۹.
۶۲. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله و مبايئتهم لسائر المخالفین، ص ۱۴۳.
۶۳. عبداللہ بن مسلم ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱.
۶۴. نهج البلاغه، خطبه سوم.
۶۵. والی مدینه در این زمان، عتبه بن ابی سفیان بوده است. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۴، ص ۲۵۰.
۶۶. عبداللہ بن مسلم ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴.
۶۷. احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزله)، ص ۲۷.
۶۸. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۵۲۹-۵۳۱، ترجمه از: کتاب فرقه های اسلام در سرزمین شام در عصر اموی، حسین عطوان، مترجم: حمیدرضا شیخی.
۶۹. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۸-۴۳؛ محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۵۶-۳۵۸.
۷۰. همان.
۷۱. حسین عطوان، الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی العصر الاموی، ص ۵۵.
۷۲. علی بن حسن بن هبة الله ابن عساکر دشمقی، تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن الاشعری، ص ۱۱؛ احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزله)، ص ۲۷.
۷۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۵۷۱.
۷۴. حسین عطوان، الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی العصر الاموی، ص ۴۲.
۷۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵، ص ۶۰۹؛ حسین عطوان، الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی العصر الاموی، ص ۴۸.
۷۶. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۱۹.
۷۷. عبداللہ بن مسلم ابن قتیبه دینوری، المعارف، ۴۸۴.

۷۸. ابن عساکر دمشقی، تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن الأشعری.
۷۹. همان، عبدالحی ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۱، ص ۸۸.
۸۰. ر.ک: احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۸، ص ۳۷۹؛ ابو عبد الله زنجانی، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، ص ۳۸.
۸۱. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مباحثهم لسائر المخالفین، ص ۲۳۰؛ احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزلة)، ص ۲۵.
۸۲. عبدالقادر بدران، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، ج ۳، ص ۱۸۱؛ ابن اثیر جزری، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۶۳؛ جمال الدین ابن نباته، شرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، ص ۲۹۱.
۸۳. جمال الدین ابن نباته، شرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، ص ۲۹۰؛ عبدالقادر بدران، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۲.
۸۴. احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزلة)، ص ۱۲۰-۱۲۱.
۸۵. ر.ک: همان، ۲۵-۲۷؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۸، ص ۳۹۱.
۸۶. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۲۵۵؛ عمر بن عبدالعزیز از همه شدیدتر قائل به جبر بود؛ به گونه‌ای که در این زمینه از جهمی هم پیشی گرفت.
۸۷. عبدالقادر بدران، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، ج ۳، ص ۱۸۱.
۸۸. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۶۳.
۸۹. عبدالرحمن ابن جوزی، سیره عمر بن عبدالعزیز، ص ۶۸.
۹۰. ر.ک: احمد بن عبدالله ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۵، ص ۳۴۶.
۹۱. عبدالرحمن ابن جوزی، سیره عمر بن عبدالعزیز، ص ۶۸.
۹۲. احمد بن یحیی ابن مرتضی، المنیة و الامل (طبقات المعتزله)، ص ۲۶-۲۷.
۹۳. احمد بن محمد ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ۲، ص ۳۷۷ و ۳۷۹؛ عبدالقادر بدران، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۸، ص ۳۹.
۹۴. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مباحثهم لسائر المخالفین، ص ۲۳۳؛ علی بن موسی ابن طاووس، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، ص ۳۵۹.
۹۵. عبدالله بن مسلم ابن قتیبه دنیوری، معارف، ص ۴۸۳؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۱۰۴-۱۰۶.
۹۶. احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۵.
۹۷. جرم به فتح جیم و سکون راء اسم یکی از قبایل عرب است.
۹۸. منطقه‌ای در دو منزلی دمشق.
۹۹. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۸، ص ۴۱۸.
۱۰۰. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مباحثهم لسائر المخالفین، ص ۳۴۵.
۱۰۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، ج ۷، ص ۱۹۵-۲۰۶، عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۱، ص ۱۵-۲۴.
۱۰۲. محمد بن احمد تمیمی، المعین، ص ۴۳۶.
۱۰۳. غریغوریوس ابن عبری ملطی، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۴۳؛ احمد بن محمد ابن خلکان، و فیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۱، ص ۶۴.

۱۰۴. محمد بن احمد تمیمی، المعن، ص ۴۴۸.
۱۰۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك، ج ۷، ص ۳۳۲-۳۳۳.
۱۰۶. علی بن حسین مسعودی، مروج المذهب، ج ۴، ص ۳.
۱۰۷. عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۱، ص ۲۰۷.
۱۰۸. همان، ج ۱۶، ص ۱۱۳ و ۱۴۳.
۱۰۹. قاضی عبدالجبار همدانی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مبايبتهم لسائر المخالفين، ص ۳۰۲.
۱۱۰. محمود مقدیش، نزهة الا نظار فی عجائب التواريخ و الاخبار، ج ۱، ص ۲۵۶.
۱۱۱. وی معتزله بود و به ترویج اعتزال پرداخت و به آزار و شکنجه بی حد اشاعره روی آورد. ر. ک: ابن اثیر جزری، الكامل فی تاریخ، ج ۱۰، ص ۳۳؛ احمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الاعيان و انباء انباء الزمان، ج ۵، ص ۱۳۸-۱۳۹.
۱۱۲. ابن اثیر جزری، الكامل فی تاریخ، ج ۹، ص ۱۱۴؛ محمود مقدیش، نزهة الا نظار فی عجائب التواريخ و الاخبار، ج ۱، ص ۲۵۶.
۱۱۳. ابن اثیر جزری، الكامل فی تاریخ، ج ۹، ص ۳۰۵؛ عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۵، ص ۱۲۵.
۱۱۴. عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۵، ص ۱۲۵ و ۲۷۹؛ آدم منز، الحضارة الاسلامية فی القرن الرابع الهجرى، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۴.
۱۱۵. ابن اثیر جزری، الكامل فی تاریخ، ج ۱۰، ص ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۴؛ عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۷، ص ۱۲۸.
۱۱۶. عبدالرحمن ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۷، ص ۲۵.
۱۱۷. سلاجقه یا سلجوقیان خاندانی ترک از فرزندان سلجوق بن تقاق (دقایق) هستند که از ۲۴۹ هـ. ق تا ۷۰۰ هـ. ق در آسیای غربی سلطنت کردند.
۱۱۸. سلسله‌ای هستند که در سال ۳۵۱ هـ. ق در اواخر عهد سامانیان به حکومت رسیدند و حکومت آنها تا ۵۸۲ هـ. ق یا ۵۸۳ هـ. ق ادامه یافت تا اینکه به دست سلجوقیان شکست خوردند.
۱۱۹. سلسله‌ای که از سال ۵۶۴ هـ. ق تا ۶۴۸ هـ. ق در مناطق شامات و فلسطین و مصر حکومت کردند و اولین پادشاه آنان، صلاح‌الدین ایوبی بود.
۱۲۰. سلسله پادشاهانی که پس از آغاز قرن ششم هـ. ق تا مدت زمانی در مغرب کشور اسلامی حکومت کردند و به آنان دولت مؤمنیه هم گفته می‌شد. مؤسس این دولت، محمد بن عبدالله بن تومرت است که پس از سال‌ها مسافرت به نقاط مختلف و تحصیل علوم دینی در مشرق، به مغرب بازگشت و علیه مظالم قیام کرد (ر. ک: ابن اثیر جزری، الكامل فی تاریخ، ج ۱۰، ص ۵۶۹-۵۸۳).
۱۲۱. احمد بن علی مقریزی، المواظظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (الخطط المقریزية)، ج ۲، ص ۳۵۸.
۱۲۲. همان.
۱۲۳. همان، ۳۴۳.

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آدم، متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ۱، قاهره، دارالكتاب العربي، چاپ پنجم، «ببی تا».
۴. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱ و ۱۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۹۶۷م.
۵. ابن عبد ربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، ج ۲، بیروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوك، ج ۱۱ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۷. —، سيرة عمر بن عبد العزيز، مصحر، مطبعة مؤيد، ۱۲۹۶ هـ. ش.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۹. ابن خلیکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۱، تحقیق: احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۸ هـ. ق.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۷۶ هـ. ق.
۱۱. ابن عبد البر قرطبی، ابو عمر یوسف، الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۳ هـ. ق.
۱۲. —، جامع بیان العلم و فضله و ما ینبغی فی روایتہ و حملہ، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة، چاپ دوم، «ببی تا».
۱۳. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة خيام، ۱۴۰۰ هـ. ق.
۱۴. ابن عبری ملطی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، «ببی جا»، «ببی نا»، «ببی تا».
۱۵. ابن عماد حنبلی، عبدالحی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۱، بیروت، دارالآفاق الجدیدة، «ببی تا».
۱۶. ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامة و السياسة، ج ۱، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۹۸۱ هـ. ق.
۱۷. —، معارف، تحقیق: ثروت عکاشة، مصر، دارالمعارف، چاپ دوم، «ببی تا».
۱۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۱۹. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، المنیة و الامل، (طبقات المعتزلة)، بیروت، دارالمتنظر، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۲۰. ابن نباته، جمال الدین، شرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۸۳ هـ. ق.
۲۱. ابن عساکر دمشقی، علی بن حسن بن هبة الله، تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن اشعری، دارالكتاب العربي، ۱۳۹۹ هـ. ق.
۲۲. ابو الحسن اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱ و ۲، بیروت، المكتبة

- العصرية، ۱۴۱۹هـ.ق.
۲۳. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۵، «ببی جا»، مطبعة السعادة، چاپ اول، ۱۳۹۹هـ.ق.
۲۴. احمد امین مصری، *ضحی الاسلام*، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۲۰۰۷م.
۲۵. احمد امین مصری، *فجر الاسلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۲۷هـ.ق.
۲۶. امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، ج ۸، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۳۸۷هـ.ق.
۲۷. بامخرمه، طیب بن عبدالله، *قلادة النحر فی و فیات اعیان الدهر*، ج ۱، بیروت، دارالمنهاج، چاپ اول، ۱۴۲۸هـ.ق.
۲۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۱هـ.ق.
۲۹. بدران، عبدالقادر، *تهذیب تاریخ دمشق الکبیر*، ج ۳ و ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷هـ.ق.
۳۰. برنجکار، رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۸هـ.ش.
۳۱. بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، تحقیق: محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، «ببی تا».
۳۲. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۸، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷هـ.ق.
۳۳. ترمذی، سنن ترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۶هـ.ق.
۳۴. تمیمی، محمد بن احمد، *المحزن*، بیروت، دارالعرب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳هـ.ق.
۳۵. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد، *قصص الانبیاء المسمی برائس المجالس*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ چهارم، ۱۴۲۵هـ.ق.
۳۶. جزری، ابن اثیر، *اسد الغابه فی معرفة الصحابة*، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۷هـ.ق.
۳۷. —، *الکامل فی التاریخ*، ج ۵ و ۹ و ۱۰، بیروت، دارصادر، ۱۳۹۹هـ.ق.
۳۸. جعفریان، رسول، *مرجئه تاریخ و اندیشه*، قم، خرم، ۱۳۷۱هـ.ش.
۳۹. جلال، محمد موسی، *نشأة الاشمعریة و تطورها*، بیروت، دارالکتب اللبنانی، چاپ اول، ۱۳۹۵هـ.ق.
۴۰. حمیری، ابوسعید، *الحدود العین*، تحقیق: کمال مصطفی، بیروت، دارآزال، چاپ دوم، ۱۹۸۵م.
۴۱. خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسه البلاغ، چاپ چهارم، ۱۴۱۱هـ.ق.
۴۲. دی بور، تی. جسی، *تاریخ الفلسفة فی الاسلام*، مترجم به عربی: محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، لجنة التألیف، «ببی تا».
۴۳. ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۶، بیروت، مؤسسه الرسالة، چاپ اول، ۱۹۸۱م.
۴۴. رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، ج ۱، قاهره، دارالکتب المصریة، چاپ چهارم، ۱۳۴۶هـ.ق.
۴۵. زنجانی، ابو عبدالله، *تاریخ علم الکلام فی الاسلام*، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۹۹۷م.

۴۶. زیهر، گلد، العقيدة و الشريعة فی الاسلام، مصر، دارالکتب الحديثة، چاپ دوم، «ببی تا».
۴۷. سامی نشار، علی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱ و ۳، قاهره، دارالمعارف، چاپ نهم، «ببی تا».
۴۸. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۷ هـ.ق.
۴۹. —، تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۷ هـ.ق.
۵۰. سجستانی، ابوداود، سنن ابی داود، ج ۴، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۵۱. سلیمان دنیا، التفكير الفلسفی الاسلامی، مصر، مكتبة الناجی، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۵۲. سیل، الحیاة العلمية فی الشام، مترجم: خلیل الزور، بیروت، دارالآفاق، ۱۹۷۱ م.
۵۳. شنقارو، عواطف العربی، فتنه السلطه، بیروت، دارالکتب الجديدة المتحدة، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.
۵۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمية، «ببی تا».
۵۵. شیخی، حمیدرضا، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۵۶. صدر، حسن، تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام، قم، اعلمی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۵۷. صدوق، محمد، خصال، ج ۱، قم، جامعه مدرسین، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۵۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، ج ۱۱، «ببی جا»، «ببی نا»، چاپ دوم، «ببی تا».
۵۹. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، ایران، دارالاسوه، چاپ دوم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۶۰. طبری، محمد بن جریر، المتسرشد، قم، مؤسسه الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۶۱. —، تاریخ الامم و الملوك، ج ۴ و ۵ و ۷، بیروت، اعلمی، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۶۲. عبدالرزاق، مصطفی، زمينه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: فتحعلی اکبری، آبادان، نشر پرسش، چاپ دوم، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۶۳. عبدالفتاح، عاشور، دراسات فی تاریخ الحضارة الاسلامیه العربیه، کویت، ذات السلاسل، چاپ دوم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۶۴. عطوانی، حسین، الفرق الاسلامیه فی بلاد الشام فی العصر الاموی، عمان، دارالجيل، ۱۹۸۶ م.
۶۵. عقیلی، ابو جعفر محمد بن عمر، الضعفاء الكبير، ج ۴، بیروت، دارالکتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۶۶. علم الهدی، مرتضی، امالی، ج ۱، قم، منشورات مكتبة آية العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۶۷. —، رسائل شریف مرتضی، ج ۲، قم، نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۶۸. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۴ هـ.ق.
۶۹. کارل بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ج ۱، مترجم به عربی: عبدالحلیم نجار، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم، «ببی تا».
۷۰. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، کریر، ۱۳۷۳ هـ.ش.

۷۱. کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب الامام امیر المؤمنین، ج ۲، [بی جا]، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، «بی تا».
۷۲. متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال، ج ۱، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۷۳. محمود، عبد الحلیم، التفكير الفلسفی فی الاسلام، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۴ م.
۷۴. مروه، حسین، النزعات المادیة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة، ج ۱، بیروت، دار الفارابی، چاپ ۶، ۱۹۸۸ م.
۷۵. مسعودی، علی بن حسین. مروج الذهب، ج ۳ و ۴، قم، دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۷۶. مشکور، محمد جواد: فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۱ هـ. ش.
۷۷. مصطفی، غرابی علی، تاریخ الفرق الاسلامیة، قاهره، مكتبة الانجلو المصریة، ۱۹۸۵ م.
۷۸. مطهری، مرتضی، جاذبه و دافعه علی، تهران، دفتر مرکز جهاد سازندگی، ۱۳۴۹ هـ. ش.
۷۹. مغربی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، ج ۱، قم، جامعه مدرسین، «بی تا».
۸۰. مقلدیش، محمود، نزهة الانظار فی عجائب التواریح و الاخبار، ج ۱، بیروت، دار العرب الاسلامی، ۱۹۸۸ م.
۸۱. مقربزی، احمد بن علی، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (الخطط المقریزیة)، ج ۲، قاهره، مكتبة الثقافة الدینیة، «بی تا».
۸۲. نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ج ۱، ترجمه: سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ هـ. ش.
۸۳. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۸۴. واقفی، ابن سعید، الطبقات الكبرى، ج ۳ و ۴، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۶ هـ. ق.
۸۵. ورام، ابن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۲، بیروت، دار التعاریف و دار صعب، «بی تا».
۸۶. همدانی، قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و مبايئتهم لسائر المخالفين، تونس، الدار التونسیة للنشر، ۱۹۷۴ م.
۸۷. یحیی مراد، افتراءات المستشرقین علی الاسلام، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ هـ. ق.